

FARKLILIK İÇİNDE BİRLİK: ALEVİ-BEKTAŞI KÜLTÜRÜ¹ VE ARAÇSAL ÇERÇEVELEMENİN MEYDAN OKUYUŞU

Himmet HÜLÜR*, İhsan KOLUAÇIK**

Özet

Günümüzde egemen olan tekno-ekonomik süreçlerin, kültürlerin özgünlüklerini dönüştürücü bir etkisi vardır. Bu tür süreçlerin bir sonucu olarak kültürler, evrensel bir insanlığa ilişkin bir kavrayış geliştirmişlerdir. Ancak pratikten kopuk, nihilist bir yönelim olarak bu evrenselcilik, değerlerin değersizleşmesiyle ilişkilidir. Özgün kültürel pratiklerden kopuşun bir göstergesi olan bu tür kavrayış biçimi aslında kültürün maruz kaldığı küresel bir çerçeveleme biçimidir. Egemen tekno-ekonomik-politik süreçler, Alevi-Bektaşî kültürünün temel değerlerinin araçsal bir dönüşüme ve çerçevelemeye maruz kalmasına yol açmaktadır. Bu dünya görüşü, doktrinsel ve felsefi bir sistem olmaktan çok Alevi-Bektaşî tarihinde estetik bir düzlemde, sanat eseri vasıtasıyla ifadesini bulmuştur. Bu makalede Alevi-Bektaşî kültürü ve tarihinin şu konularla ilişkili anlayışı ve tutumu temel sorunsalı oluşturmaktadır: insan-doğa ilişkisinin nasıl kavrandığı ve ortaya konulduğu; akıl ve bilginin ne anlam ifade ettikleri; toplumsal yaşamın nasıl kavrandığı, insanların bir arada var olmasının temel biçimlerinin nasıl görüldüğü; farklılıklara yönelik tutum ve yaklaşım; birey ile toplum arasındaki ilişkisinin nasıl değerlendirildiği; inanç ve kutsallık konularına nasıl bakıldığı. Bu konular, iktidar ve günümüzün hâkim süreci olan araçsal çerçeveleme bağlamında yorumlanmaktadır. Bu bağlamda Alevi-Bektaşîliğe özgü değerlerin karşılaştığı sorunlar vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Alevi-Bektaşî kültürü, kültürel farklılık, kitle kültürü, çerçeveleme, araçsallaşma

UNITY WITHIN DIVERSITY: ALAWITE-BEKTASHI CULTURE AND THE CHALLENGE OF INSTRUMENTAL ENFRAMING

Abstract

The dominant techno-economic processes in our day have a transformative effect over the peculiarities of cultures. As a result of such processes cultures have developed a conception in relation to a universal humanity. This universalism as a nihilistic orientation is based on the devaluation of values. Such form of conception, as an indicator of the break with the distinctive cultural practices, is indeed a global form of enframing to which culture is subjected. In this context, the dominant techno-economic-political processes lead to an instru-

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Ankara/Türkiye, himmethulur@gazi.edu.tr

** Arş. Gör., Afyon Kocatepe Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Afyonkarahisar/Türkiye, koluacikih@yahoo.com

DOI: 10.12973/hbvd.71.121

mental transformation and enframing for the basic values of the Alawite-Bektashi culture. In Alawite-Bektashi history, this worldview found expression on an aesthetic level through the work of art rather than being a doctrinarian and philosophical system. In our survey, the basic problematic is about the conception and approach of the Alawite-Bektashi history in relation to these issues: the meanings of reason and knowledge, how social life is conceived, how the basic forms of coexistence of men is seen, the attitude and approach toward differences, how the relation between individual and society is evaluated, how the issues of belief and sacredness are viewed. These issues are interpreted in terms of power and instrumental enframing that is the dominant contemporary process. In this context, the problems with which the distinctive values of Alawi-Bektashism encounter are emphasized.

Keywords: Alawite-Bektashi culture, cultural difference, mass culture, enframing, instrumentalization

Giriş

Alevi-Bektaşî kültürünü irdelemenin karşılaştığı en önemli sorunlardan biri, bu kültürün sınırlarının kolaylıkla çizilememesiyle, kesin bir tanımının yapılamamasıyla ilgilidir. Öncelikle epistemolojik bir yönü olan bu sınırlandırma veya tanımlama sorunu aynı zamanda Alevilik-Bektaşîlikle ilgili siyasal yaklaşımların çoğunun temel bir açmazla karşılaşmasını doğurmaktadır. Alevilik-Bektaşîlik birbirinden çok farklı inanış ve yaşam biçimlerini kapsayan tarihsel ve kültürel bir olgudur. Onun bu şekilde çok farklı biçimlerde ortaya çıkmış olması, farklılıklara açık oluşuyla dolayısıyla farklılaşmaya yatkın oluşuyla yakından ilişkilidir. Bu açıklık onun genel olarak İslam diniyle ilişkisi için de geçerlidir. O, İslam içinde ana akımdan oldukça farklı bir tarihsel kültürel gelişim çizgisine sahip olmuştur. Anadolu'da Alevlik-Bektaşîlik², kendine özgü bir kültür ve değer biçimi geliştirmiştir. Böylece İslam kendisine yerli bir zemin yakalama olanağına kavuşmuştur. Bu durumun bir sonucu olarak onun, İslam'ın içinde mi yoksa dışında mı görülmesi gerektiğiyle ilgili önemli tartışmalar ortaya çıkmıştır.

Bu makale bu tartışmanın bir boyutu olarak Alevilik-Bektaşîliğin yerleşme- ci özelliğinin vurgulanmasıyla onun ana akım İslam mezhepleri ve geleneklerinin çoğundan farklı olarak doktrinciliği benimsemediği söylenebilir. Bu açıdan, Alevilik-Bektaşîlik, İslam'ın farklı bir yorumu olarak görülebileceği halde onun, toplumsal yaşama, kural ve biçim dayatmayan bir karakterinin olduğu kabul edilmelidir. İslam tarihinde dinin en önemli boyutunun kurallara uyulması gerektiğini savunan yaklaşım ile mistik ve manevi tecrübenin kişiselliğini ve çeşitliliğini savunan yaklaşım arasında derin bir ayırım olagelmıştır. Bir tarafta, önceden sınırları kesin olarak çizilmiş bir dünyanın gerçeklik kazanması doğrultusunda düzen ve yasanın egemenliği savunulurken diğer tarafta insanın kendi deneyimi ve yaşantısı içinde farklılığı ve çeşitliliğiyle dünyayı anlamlandırmasının önemi vurgulanmıştır. Bu açıdan Alevilik-

Bektaşilik, tüm inananlar hatta bazen tüm insanlar için ortak veya evrensel kuralların olduğunu ileri süren ana akım İslam anlayışlarından farklı olarak hakikati vurgulayan mistik-manevi deneyimlerle kimi ortak özellikleri vardır. Genel olarak İslam içinde bu iki çizgi veya bakış açısı arasında tarih boyunca bir ayırım olduğu dikkati çekmektedir. Bu anlamda, genel ve kapsayıcı kurala vurgu yapan ana akım anlayışlardan farklı olarak mistik-manevi bakış açısı, hakikate ulaşmanın sayısız yolu olduğunu vurgulamaktadır.

Modernleşme ve modernleşmenin dünya genelinde yaygınlaşması olarak küreselleşme süreçleri, farklı gelenek ve inanç biçimlerinin dönüşümünü ve bunların kendilerine has özelliklerini gitgide kaybederek birbirlerine daha fazla benzemelerini beraberinde getirmektedir. Modernleşmeyle birlikte Alevilikteki dedelik ve musahiplik (kardeşlik) gibi bazı değerlerin değişime uğramalarına karşın, modernitenin bir anlamda geleneğin icadı ve yeniden inşası olması nedeniyle geleneksel değerlerin, yeni sosyo-kültürel bağlamlarda yeni anlamlar kazandıkları söylenebilir³. Değerlerin değişime uğramalarına karşın geçmişle bir süreklilik bağını imgesel ve simgesel düzeyde sürdürdükleri görülmektedir. Bu bağlamda, içinde yaşadığımız dünyanın gerçeklikleriyle ve sorunlarıyla ilişkili olarak yeniden keşfedilen ve oluşturulan Alevi-Bektaşî geleneğinin ve değerlerinin hangi temel ilkelere ve ölçütlere göre imgesel ve simgesel üretimin temel bir çerçevesi haline geldikleri anlaşılmalıdır. Hegemonyanın değil ilişkiselliğin, tek taraflı bir iktidar etkinliğinin değil diyalogsal ve etkileşimsel bir toplumsal bağlamın simgesel yeniden üretiminin olanaklarını aramaktadır. Bu makalede Alevi-Bektaşî tarihsel birikimine dayanan simgesel yeniden üretimin ve inşanın temelde katılım, paylaşım, sevgi ve saygı çerçevesinde belirlendiği üzerinde durulmaktadır. Burada, yeniden keşfedilen değerlerin, “öteki”leştirmeye ve diğer kimliklerle çatışmaya değil insancıl ve kozmopolit bir yaşam paylaşımına dayalı olarak belirlendiğinin altı çizilmektedir.

Çalışmada, Alevi-Bektaşîliğin tarihsel birikimi modern iktidar ve araçsallaşma kavramları açısından değerlendirilmektedir. Alevi-Bektaşîliğin kendine özgü değerleri, bu kavramlar çerçevesinde dikkate alınarak açıklanmaktadır. Bu anlamda, ilgi odağımız Aleviliğin ve Bektaşîliğin tarihsel ve kültürel birikimidir, bu ilgi, günümüzde yaşayan Alevi-Bektaşî olgusunu ana hatlarıyla kapsamasına karşın, tekil gelişmeler ve bugünkü çeşitli oluşumlar özel olarak bu yaklaşımın bir vurgusu değildir. İktidar ve araçsallaşma temaları böyle bir soyutlama içinde anlam bulmaktadır. Daha özel olarak, en temelde Nietzsche'nin nihilizm kavramı ve buna bağlı olgular, Weber sosyolojisindeki akılcılaşıma ve büyübozumu (disenchantment) kavramları, Frankfurt Okulu'nun kültür analizinin araçsal akıl, tek boyutluluk, kültür endüstrisi ve otoriter kişilik kavramları ve doğanın tahakküm altına alınmak istenmesi teması Foucault sosyolojisinin norm ve disiplin toplumu kavramları, Bauman'ın yasa ve özgürlük kavramları ve günümüz toplum düşüncesindeki benzer eleştirel temalar modern

toplumdaki tekdüzeleşme, standartlaşma, farklılıkların içeriğinin boşaltılarak etkisizleştirilmesi ve ortadan kaldırılması süreçlerine işaret ederler. Bu tür yaklaşımların ortak vurgularından biri egemen aklın özgürlük ve farklılık sorunsalı bağlamında eleştirisidir. Kısaca modern yaşam ve kültürdeki değer krizi; akıl, özgürlük ve iktidar çerçevesinde ortaya konulmaktadır. Bu anlamda, klasik Alevi-Bektaşî birikimi ve bu birikimin ifade ettiği çoğulcu, senkretik-heterodoks, yerelleşmeci ve insanlığa kucak açan yaklaşımının, tektipleştirici tekno-bilimsel süreçler, iktidarın çerçeveleyici ve farklılıkları ayıklayıcı eğilimi, araçsallaşma, ruhsuzlaşma ve büyübozumu süreçleriyle ilişkisi anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Aklın Araçsallaşması ve İktidarın Çerçevelemesi

Günümüzde araçsallaşma ve egemen iktidar biçimleri hemen her türlü değer ve anlamın içeriğini boşaltmakta ve onları yerleşik kapitalist piyasa düzenin ve disiplin toplumunun parçaları haline getirmektedir. Bu açıdan, özellikle modern iktidarın, yayılmacı ve tabana, yerel dokuya, hücrelere işleyen bir yönü olduğu söylenebilir. İktidar, bedeni ve benliği içeriden fethederek kendi varlığını devam ettirmenin rızaya dayalı mekanizmasını üretir. İktidarın özgür iradeye bağlı bir egemenliğinin olması, onu, geleneksel baskıya dayalı iktidar biçimlerinden uzaklaştırmıştır. İktidar varlığını özgürce onanma aracılığıyla sürdürür. Bu anlamda iktidarın, siyasal parti politikalarında veya farklı gruplar arasında olduğu düşünülen güç mücadelesiyle hiçbir ilişkisi yoktur. Birbirine güç mücadelesi içinde bulunduğu varsayılan karşıt gruplar aynı iktidar biçimine tabidir ve aynı bilgi ve disiplin mekanizmaları tarafından belirlenir. İktidarı onamayanlar ise modern iktidar tarafından bir tehdit unsuru olarak algılanırlar ve gözetim altında tutulmak istenir. İktidarın özgür bireyler tarafından onanması için gereken her şey gündelik yaşamın ayrılmaz parçası olan kültür içinde üretilir. Bu bağlamda, hükmetmeyle ve kendi değerini dayatmayla belirlenmeyen bir Alevi-Bektaşî geleneğinin varlığını sürdürmesi, bu klasik özelliklerini koruyabilmesine ve günümüzün en belirleyici süreçlerinden biri olan araçsallaşmaya ve egemen iktidar biçimlerine karşı direnebilmesine bağlıdır. Ayrıca günümüzde hâkim olan küreselleşme, neoliberalizm, postmodernizm gibi olgu ve süreçlerin kavşak noktasında yaşam değerlerinin önemli ölçüde metamorfoza, dönüşüme ve erozyona uğraması ve yeniden ele çerçevesi karşılarında Alevi-Bektaşî dünya görüşünün bu yeni gerçeklik karşısında nasıl konumlanacağı önemli bir sorundur. Yine konunun en önemli yanlarından biri, 11 Eylül sonrasında dünyada artan terör, baskı, şiddet, korku ve işkencenin, insanın temel hak ve özgürlükleri sorununu, inançlar ve kültürel geleneklerle ilişkili olarak tekrar karşımıza çıkarmasıdır. Ayrıca, kentleşme, turizm, iç ve dış göçler, iletişim ve enformasyonun hızla akışı sonucunda farklı kültürler, yaşam tarzları ve değerlerin iç içe geçmesi, bu farklılıkların bir arada var olmayı nasıl sürdüreceği sorusunun önemini artırmaktadır.

İktidar ve değer krizi arasındaki ilişki öncelikle Nietzsche'nin yaklaşımlarında başat bir yere sahiptir. Nietzsche güç istencini bütün değerlerin altının kazanması ve değersizleşme (nihilizim) olgusunun temeli sayar. Aydınlanma başlangıçta bir put kırıcı misyonu barındırmış ve bu bağlamda kilisenin, camiinin, papazlığın ve imamlığın otoritesini özgürlük adına yadsımıştır. Bu yolla dinsel hakikat vurgusunun gücünün kırılmasına karşın, zamanla felsefe ve bilimin kendisi mutlaklık vurgusu vasıtasıyla egemen bir konuma yerleşmiştir. Ancak farklı doğrulukların bulunduğu bir dünyada doğruluk iddiasının temelleri sarsılmıştır. Bu durumda bütün değerler, değersizleşmeye; bütün doğruluk iddiaları tutarsızlaşmaya mahkûmdur. Bu bağlamda Hristiyanlık yalnızca modern düşünce tarafından değil kendi ahlakı tarafından yıkılmıştır (Nietzsche 2000: 150). Felsefi ve bilimsel hakikatçilik de aynı akıbeti yaşar. Bu durum, mutlak hakikatçiliğe dayalı sistemlerin, insanlığa temel bir değer sunmaktan uzak olduğu şeklindeki bir gerçeği beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda, gerek dindeki gerekse bilim ve felsefedeki mutlakçılık ve evrensel hakikat anlayışı büyük bir yara almıştır. Nietzsche'nin "Tanrı'nın Ölümü"⁴ olarak ifade ettiği bu kriz olgusu "bugünün mutlak bir sahipsizlik durumu içinde olduğu; kurtarıcı her türlü özellikten, şeylerin mevcut durumuyla uzlaşmamızı sağlayacak her şeyden yoksun olduğu yolundaki inancını" anlatmaktadır (Megill, 1998: 67). Nietzsche'nin düşüncesinde, kapitalizm ve modernlikle birlikte ortaya çıkan sürü toplum merkezi bir yer tutar. Kapitalizm ve yığınsal üretim, bireylerde niteliksizleşme biçiminde bir erozyonu ve bireylerin güç istenci doğrultusunda yönlendirilmeleriyle sonuçlanır. Yaşam üzerinde etkili olan herhangi bir mutlak değerden söz etmek imkânsızlaşır. Aynı şekilde Weber'in rasyonelleşme analizi dünyanın büyüünün bozulması adını verdiği Nietzsche'nin nihilizm kavramıyla ortaya koyduğu bir sonuca yol açar. Ona göre akılcılaşma ile birlikte ortaya çıkan eylem ve düşünce anlam ve değerlere değil, üretim kazanma, disiplin ve başarı güdüleriyle sınırlanmakta ve bu yolla insan üzerinde bir disiplin ve tahakküm uygulanmaktadır. Weber, akılcılaşmanın getirdiği değer ve anlam sorununu "demir bir kafes" olarak nitelmiştir (Weber 1985: 146). Bu anlamda Nietzsche'nin nihilizm çizgisinde bir yer bulur. Weber'e göre de anlam krizinin kökeninde aşırı hakikatçi vurgusu olan Hristiyanlıktaki zevkten arınmacılık (asketizm) bulunmaktadır. Her şeyi Tanrı adına ve onun için yapma girişimi, "Tanrı"yı dünyadan tümüyle uzaklaştırmaya ve dünyanın "büyü bozumuna" yol açmıştır.

Nietzsche ve Weber'in eleştirel çizgisinde akıl kavramı Frankfurt Okulu tarafından ele alınmıştır. Akıl araçların kullanımına ve öznel çıkarı ilgilendiren bir boyuta indirgenmiştir (Horkheimer, 1998). Bu anlamıyla modern insan herhangi bir mutlak değere ve anlama bağlı olmaksızın yaşamını sürdürür. Araçsallık genelin, bütünlüğün yapısını öznel amaçlar doğrultusunda yok sayan bir işleyişe sahiptir. Bu tür bir araçsal aklın yükselişinin kökeninde aydınlanmanın insan ve doğa anlayışı ve insanı doğa karşısında bir özne olarak kurması yatmaktadır. Modern insan, doğa

ve nesnelere dönüştürebilmesi ve onlar üzerinde egemenlik kurması derecesinde kutsanmaktadır. Dolayısıyla insan diğer varlıklarla bağından koparak teknolojik egemenlik düzeninin bir öznesi olmaya çabalar. İnsan doğa ilişkisinde insana biçilen öz-nellik aslında gerçek ve mutlak bir varlık değildir. Çünkü insan nesnelere üzerindeki hâkimiyetini artırdıkça kendini gerçekleştirdiği sanısına kapılırken aslında kendini büsbütün köleleştirmekte, araçsallaştırmakta hatta kendi kendini yok edecek süreci de hızlandırmaktadır. Buna bağlı olarak, nesnelere üzerindeki egemenliğe dayalı özgürlük, daha baştan bir yanılsamadan ibarettir. Çağdaş düşünce ve kültür tarihinde dönüm noktası insanın doğayla kurduğu ilişkiyi kendi kurnazlığı, çıkarı ve arzuları doğrultusunda tasarladığı aydınlanma düşüncesidir. Bu bağlamda akıl insanı ve eylemini bütünleştiren bir yol değil, onları yabancılaştıran bir rol oynamaktadır. Aslında aydınlanma düşüncesinin getirmek istediği tam olarak insanın araçsallaşması ve kitleselleşmesi olmasa da, sonuçları bu yönde olmuştur. Yani aydınlanma insanlığı ve doğayı bütünlüğü içerisinde kapsayan bir tasarım olmaktan gitgide uzaklaşarak kitlelerin sahte bir özgürlük anlayışıyla aldatılmasına (Horkheimer ve Adorno, 1996) hizmet etmiştir. Özetlemek gerekirse insanlık, doğayı tahakküm altına almak için aklını kullanırken bu tahakkümün sınırı sadece doğayla kalmamış ve kendi varlığını da tehdit eder duruma gelmiştir. Böylelikle insan aklı, tamamıyla aletsel bir düşünmeye indirgenmiştir (Riejen, 1999: 42-43). İnsan doğa üzerinde egemenliğini sürekli olarak artırmaya çabaladıkça, bu çabasının bir parçası olarak geliştirdiği araçlar ve sonucunda elde ettiği ürünler insanın kendi üzerinde egemenlik kurmuştur. Bu durum genel olarak insanın yabancılaşması sorununu beraberinde getirmiştir.

Bu koşullarda insan ve doğa arasında barışıklık ve bağdaşıklığı ön planda tutan yeni bir dünya görüşü ve yeni bir bilim ve teknolojiye gereksinim duyulmaktadır. İnsanın doğayı aşağılayıcı hükmedici tavrı sürdükçe kendi özgürlüğünün önündeki engellerde var olmaya devam edecektir. Bugünkü modern kapitalist tüketim topluluklarının özgürlük anlayışı temelsizdir ve aslında insanın özgür kölelere dönüştüğü bir geleceği ifade eder. Özellikle bu bağlamda, kitle kültürü ve kültür endüstrisi insan özgürlüğünün olanaklarını ortadan kaldırmakta, özgürlük de dâhil olmak üzere bütün değerleri kapitalist tüketimin bir parçası konumuna indirgemektedir. Liberal kapitalizm gerçekte sürüler ve kitleler haline dönüşen insanların özgür bireyler oldukları yanılgısını yayararak kendisini yeniden üretmekte, bireylerin kendi gerçek varlıklarını kavrayabilmelerini engellemekte ve onları kendilerine yabancılaştırmaktadır. Kapitalist toplumlarda hâkim olan çoğulculuk gerçek bir çoğulculuk değil “ideolojik, aldatıcı olmaktadır” (Marcuse, 1986: 70). Aklın bireysel amaçlara ve güdülere bağlanarak bir araca indirgenmesi, insanın toplumsal bütünlüğünü dolayısıyla doğasını dönüştürmektedir. Liberal kapitalizmin başka bir alternatifin olmadığı izlenimini yaratması özgürlüğün sınırlarını daha da daraltmaktadır. Bu açıdan bakıldığında modern kapitalist toplumdaki farklılıklar içeriği boşaltılmış farklılıklardır.

Çoğu zaman bu farklılıklar insanların hangi metaları tükettikleriyle alakalı bir kapsama sahip olmuştur. Yani bireyler arasındaki farklılıklar onların farklı düşüncelerinin eylemlerinin bir sonucu değil, meta üreticilerinin onlara sunduğu farklı tüketim olanaklarının (tercihlerinin) bir sonucudur. Farklı tüketim olanakları denildiğinde ise, kastedilen tam anlamıyla birbirinden farklı ürünler değildir. Birbirleriyle birebir aynı ürünlerin isimleri ya da ambalajları farklılık göstermektedir. Böylelikle hâkim iktidar farklılıkların içini boşaltmakta ve ortaya çıkan bu tüketim köleliğini sahip olduğu enformasyon araçlarıyla özgürlüğün kendisiymiş gibi sunarak dayatmaktadır. Tüketim insanların yaşamlarını devam ettirmeleri için bir araç olmaktan çıkmış doğumlarından itibaren yaşamalarını sürdürebilmelerinin amacı haline dönüşmüştür.

Kitle kültürü eleştirileri, araçsal aklın egemenliğiyle birlikte kültürün metalaşması ve içeriğinin boşaltılması sonucunda yeni bir algılama ve kavrama biçimine gereksinim duyulduğuna işaret eder. Temel sorun, insanın, doğayla, başka insanlarla ve kendisiyle kurduğu ilişkinin tek taraflı bir araçsallaştırma ilişkisi olması ve bunun altında yatan öznel aklı merkeze alan felsefedir. Ancak insan doğayı da kendisi gibi özne olarak algıladığı, gördüğü takdirde yeni ve özgür bir insanlığın yolunun açılma koşulları, olanakları aralanabilecektir. Bütün bunlar insan ve doğa arasındaki bağdaşıklık ve kaynaşmayı ön planda tutan dünya görüşlerine gereksinimi vurgulamaktadır.

Modern toplumdaki anlam krizinin temel bir boyutunu Foucault bilgi, iktidar ve özgürlük sorunsalı üzerinde odaklanan düşünceleriyle ortaya koyar. Foucault öncelikle önce günümüz toplumunda hâkim olan özne düşüncesinin temelsizliğini vurgular. Ona göre bugün kullandığımız anlamıyla özne ve insan Rönesans ve Aydınlanma çağına üründür. Foucault, insan ve davranışlarının aydınlanma düşüncesinden itibaren bunlar üzerinde geliştirilen disiplinler, bilgiler ve söylemlerin egemenliğine girdiğini ileri sürer. Aydınlanma hareketi, bilgi iktidar ilişkisine dayalı bir toplum inşa etmiştir. Geleneksel toplumdan farklı olarak modern toplumda uzmanlaşmış bilgi alanları ve söylemler iktidarın en önemli biçimleridir. Geleneksel toplumda iktidar doğrudan baskı altında tutmaya ve fiziksel olarak denetleyip hukuksal olarak cezalandırmaya dayaklıyken, modern disiplin toplumunda iktidar bilgi, araştırma ve irdeleme tekniklerini geliştirerek varlığını sürdürür.

Modern toplumun bireyleri, nesnelere, insanlar, olaylar ve davranışlarını onlar hakkında geliştirilen bilgi ve ifade biçimleri vasıtasıyla kavrar ve tutumlarına ona göre yön verir. Modern toplumda iktidarın oluşmasında normallik ve anormallığe dayalı bilgi ve disiplinsel söylemler bulunur. Bu bağlamda Foucault'nun (1980: 107) üzerinde durduğu modern toplum, bir normalleşme ve standartlaşma toplumdur. Foucault'ya göre bu toplumda normalin dışında olmaya hiçbir şekilde tahammül edilmez; modern toplumda normallığı sağlamanın yolu delilik, hastalık, suçluluk,

homoseksüelliğin dışlanması ve söylem içinde anormallik olarak üretilmesidir. Disiplinler ve söylemlerin ürettiği bu keyfi normallik ve doğruluk Foucault'ya göre modern toplumun temel bir karakteristiğidir. Foucault'nun disiplin toplumu olarak ortaya koyduğu iktidar ve denetim süreçleri ve normalleşme Weber'in yukarıda bahsedilen kapitalist toplumun yörüngesi olarak gördüğü akılcılaştırma süreciyle yakından bağlantılıdır. Her ikisinde de var olan düzen, işleyişini bu mekanizmalar sayesinde sorunsuz olarak sürdürür. İnsan eylem ve davranışlarının temel çerçeveleri bu düzenek içerisinde ortaya konulur. Foucault, bilgi-iktidar ilişkisinde ortaya konulan doğruluk varsayımlarının keyfi bir tarafının olduğunu ve herhangi bir doğruluk iddiasının bir iktidar içerdiğini ileri sürer. Özne anlamında bir doğruluktan söz etmemiz mümkün değildir. Bilgi iktidar ilişkisi keyfi ve öylesine üretilen doğruları mutlak doğrular gibi sunmaktadır. İnsan ilişkileri ve tutumları bilgi-iktidar ilişkisinin kapsamında yer alır.

İktidar ve özgürlük sorununu ele alan bir diğer düşünür olan Bauman'a (2003) göre, modern toplum düşüncesinde aklın iki biçimi arasında bir karşıtlık süregelmiştir. Bunlardan birincisi olan yasa koyucu akıl düzeni, tekil doğruluğu, nesnelliği ve buyrukçuluğu içinde barındırır. İkincisi ise yorumlayıcı akıldır ve bu da insanın farklılaştırıcı ve çoğaltıcı yönünü vurgular. Yasa koyucu akıl insanı iktidarın bir aracı ve tutsağı haline getirip sınırlandırırken yorumlayıcı akıl insanın özgürlüğünü ve potansiyellerini geliştirir. Bauman böylece modern toplumdaki özgürlük sorununu ve faşizme kadar uzanan iktidar uygulamalarını anlamamızı sağlayacak yaklaşım geliştirir.

Farklılıklara Açıklıktan Araçsal Çerçevelemeye

Sosyal bilimlerin çağdaş yönelimlerinden hareketle ortaya koyduğumuz bu kesitlerden yola çıktığımızda akıl ve iktidar sorunsallarının özgürlük temasıyla yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Bu açıdan Alevi-Bektaşî klasik kültürünün ve bu kültürü ana hatlarıyla yansıtan dünya görüşünün farklı insani oluşumlara ve olgulara bakış açısı belirleyici konumdadır. Alevi-Bektaşî kültürü hem kendi içinde hem de dışında meydana gelen farklı oluşumları meşru görüp onları yaşatmaya çalışan bir felsefeye sahiptir. Her şeyden önce, Alevi-Bektaşî geleneğinin farklı kültür ve insanlık biçimlerini, onları dönüştürmeye ve kendi egemenliği altına almayı amaçlamaksızın onlardan bir şeyler almaya çalıştığı söylenebilir. Böyle bir kapsamda yaşam biçimleri ve anlayışlarındaki farklılıklar yalnızca olduğu gibi kabullenilmekle kalmaz, aynı zamanda farklılıklarını sürdürmeleri doğrultusunda gönüllü bir tutum da sergilenir. Farklılıklara yönelik bu tutum, "bana dokunmayan yılan bin yıl yaşasın" türünden bir tutum değil, farklılıkları korumaya çalışan ve varlıklarını sürdürmelerini kendi varlığını sürdürmenin bir uzantısı olarak kabul eden bir kavrayıştır. Yani farklı olan, dışlanan bir öteki olarak kavranmaz, aksine kendi varlığının desteklediği bir boyut olarak algılanır. Başka bir ifadeyle öteki, öz-kimliğin bir parçası olarak ka-

bul edilir; öteki, yok edilmeye çalışılmaz, çünkü öteki yok edilmeye çalışıldığında kendi varlığının temeli, kendisinin temel tanımlayıcıları olan sevgi ve aşk da yok olur. Bu tutumun nedeni, Alevilik-Bektaşiliğin evrensel temasında sevgi, gönül ve aşkın varlıktan önce gelmesi ve varlığı tanımlayıp belirlemesidir. Kendilikten de ötekinden de önce aşk vardır, evrendeki her şeyi aşk yaratır. Bu bağlamda tanrı aşkla özdeşleşmiştir. Bu anlayışın yansıdığı birkaç sanatsal biçimi aktarabiliriz: “Kul Ümmet der çoşmayan/ Aşk kazanında pişmeyen/ Burada Hakk’a ulaşmayan/ Orada yanar mı dersin” (Kaya, 2012); “Aşkın ocağını yandırmak için/ Hağdan ihsan olmuş yelpazem vardır/ Kala-yı irfanı hem ölçmek için/ Derviş peygamberden endazem vardır (Kökel, 2012:369); “Şah Hataim der çoşmayan/ Aşk küresinde pişmeyen/ Evvel Hakk’a ulaşmayan/ Sonradan yete mi dersin” (Birdoğan, 2001:157); “Aşkın şerbetinden içtim Hak oldum/ Kudretten donumu giydim pak oldum/ Hem Hakk’a ulaştım hem de Hak oldum/ Anın için irad etmem ölümü” (Kehl-Bodrogi, 2012:192).

Bu kavrayış aklın, yasacı ve düzen(leyi)ci bir yaklaşımı ile temelden çatışan, gönül ve sevgi bağının bir parçasıdır. Farklılıkların kendilerini sürdürmelerini tam anlamıyla benimseyebilmek için akıldan başka bir öğeye gereksinim vardır o da insanlığın bir diğer önemli vasfı olan sevmektir. Akıl kendi başına farklılıkların korunması ve desteklenmesinin temeli ve garantisi olamaz. Aydınlanma ile egemenlik kuran aklın, modern dünyada gerçek anlamda farklılıkların desteklenmesine değil, tekdüzeleşme düzenine yol açması aklın sevgiyle yoğrulmaması ile ilişkilidir. Sömürgecilik, faşizm, atom bombası ve daha birçok modern vahşetin arkasında aklın bulunduğundan kuşku yoktur. Akli yok edicilikten çekip bütünleştiriciliğe, kaynaştırıcılığa, gerçek anlamda bir kozmopolitanizme yönelmek başka bir saf akılla değil, sevgi temelli bir akılla mümkündür. İnsanla doğanın ve insanlığın kendi içinde bütünlüğünü, yani Frankfurt Okulu düşünürlerinin ifade ettiği nesnel aklın oluşumu ancak insanın kendini bu bütünlüğün içinde hissedeceği bir sevgi temelli akılla sağlanabilir. Aklın çıkara endekslenmiş araçsal biçiminin yok ediciliğini bu sevgi bağı olmadan dizginlenemez. Daha çok sanat eseriyle ifade bulan Alevi-Bektaşi dünya görüşünün insan bütünlüğü ve farklılığını benimseyen sevgi ile yoğrulmuş bir akıl kavrayışı vardır. Bununla birlikte Alevi Bektaşi inanç sisteminde dogmatizm, bağnazlık, kuralcılık ve biçimcilik kendisine yer bulamaz; önemli olan özdür. Diğer bazı inançsal yapılarda var olan ve insan yaşamının her alanını belirleyip, müdahale eden, kendisinden başka doğrunun varlığını kabul etmeyen ve varlığını böylelikle pekiştiren katı, dogmatik yaklaşımlara, Alevi-Bektaşiliğin klasik biçimleri uyum göstermez. Bu bağlamda kucaklayıcı ve kapsayıcı bir doğası olan Alevi- Bektaşi inanç sistemi Yıldırım’ın(2000:139) ifade ettiği gibi dogmatizm karşısında aklın ve iradenin özgürlüğünü savunmasıyla “mutlaklık” “değişmezlik” karşısında eleştirel bir bakış açısını temsil etmektedir.

Alevilik-Bektaşî kültürel geleneği, mutlaklık, değişmezlik, dogmatizm ve buyrukçuluk gibi katı ve ötekileştirici çerçeveleme biçimleri karşısında gönül, tanışma, kaynaşma gibi barışçıl değerleri geliştirme eğilimi göstermiştir. Bu anlamda farklılıklara açık olduğu kadar kendi içindeki farklılaşmalara hoşgörülle yaklaşmıştır. Daha özel olarak bu durumu en iyi biçimde özetleyen bir örnek, Hz. Ali'ye birbirinden çok farklı yaklaşımların bulunmasıdır. Bu yaklaşımlar birbirini ötekileştirmeden varlıklarını sürdürürler. Çünkü Alevilik-Bektaşîlik, insan ile Tanrı arasındaki ilişki ve kutsallık hakkında ortodoks geleneklerin çoğundan farklı bir anlayışa sahiptir. Ortodoks geleneklerin, öğretilerinde tanrı korkusu çok önemli bir rol oynarken Alevilik-Bektaşîlik, inancının merkezine, sevgiyle tanımlanan insanı koymuştur. Klasik anlamda buyurgan bir Tanrı ile insan arasında bir ilişki değil sevilen ve insanlığı sevdiren bir Tanrı ile insan arasında ilişki vardır. Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki kulluk, ortodoks anlayışlardakinden farklıdır. Kulluk, Tanrıya inanmak ve ölümlü olmak anlamlarındadır. Bununla birlikte Alevi-Bektaşî anlayışında Tanrı ile kulları arasındaki ilişki, tek taraflı bir boyun eğmeyi gerektirmez. Başka bir ifadeyle insan, tek yanlı bir emir komuta zincirinde tanrıyla ilişkili değildir. Eğer insan bir durumu vicdanen kabul etmezse hoşnutsuzluğunu Tanrı'ya bildirmekten çekinmez. Yani bu noktada Tanrı insan ilişkisi sevgi ve iknaya dayalıdır. Kimi zamanda içinde itirazı ve eleştiriyi de barındıran aşk ve yarenlik ilişkisi olarak da görülür (Aydın, 2000: 52). İnsan tanrı ilişkisi, aşk ve isyanın öğeleri tarafından şekillendirilir. Tanrı kavrayışı, sevgi ve dostluk temelinde algılandığından insanların tanrıya itirazı veya isyanı, tanrının onlara azap çektirmesi, yakması veya kahretmesi ile sonuçlanacağı şeklindeki bir korkuyu barındırmaz. Sevgi ve dostluk temelindeki ilişkinin bir boyutu da Tanrı'nın, insan vasıtasıyla kendini tanıma sürecine girmesidir. Düşünen insan, kâmil insan sürekli Tanrı'nın kendisi hakkında yeni bilgiler edinmesini sağlar. Bu durumun Alevi-Bektaşî felsefesi tarafından şu şekilde formüle edildiğini söylemek mümkündür: "İnsan olmadan Tanrı olmaz. Böylece insan budala bir varlıktan tanrısal bir varlığa yükselmektedir" (Dierl, 1985: 76-77).

Alevi-Bektaşîliğin tarihsel birikiminde aşk ve sevginin her şeyin temelini konulması, insanın doğasındaki farklılığı ve insanın tarihsel çeşitliliğinin özümsemesini beraberinde getirir. Bu öncelik, yasa etrafında düşünmenin aksine, insanın zaman ve mekân olarak sınırlandırılmayacak olan boyutlarını ön plana çıkarmıştır. Bu anlamda Alevilik-Bektaşîlik, Avrupa'nın Aydınlanmacı hümanizminden çok daha geniş bir bakış açısına sahiptir. Bunun nedeni her şeyden önce varolana saygı göstermesi ve varolanın olduğu gibi kalmasını destekleyen bir bakış açısına sahip olmasıdır. Bu açıdan, modernizm ve Aydınlanma hümanizminin en dikkat çekici yönü, tüm insanlık için geçerli olduğunu ileri sürdüğü bir proje ortaya koymasındır. Oysaki bu proje, Batıya özgüdür ve Batının kendi tarihsel koşullarıyla sınırlıdır. Yani Aydınlanma hümanizmi ve modernizm, Batının kendi koşullarıyla sınırlı bir projenin, tüm insanlık için

geçerli, evrensel bir proje olduğunu ileri sürmektedir. Bunun tersine, Alevi-Bektaşî dünya görüşü ve çok çeşitli tarihsel pratikleri, insanı kendi projelerine dâhil olmaya zorlamadan (kendi projesi içine çekme gibi bir beklenti içinde bulunmadan, 72 millete bir gözüyle bakarak ve tüm insanlığı farklılıklarıyla bir bütünü parçaları görerek), insanı neyse öylece kabul ederek onu anlamamıza yardımcı olur. Bundan dolayı, insan neyse öylece kabul edilmekle birlikte, anlaşılması ve benimsenmesi gereken en yüce varlık olarak kavranmıştır. Bu bağlamda, hakikat ve birliğin özünde de insan yer almaktadır. Âşık Daimi'nin şu sözleri tam da bu konuyla ilgilidir; “Kâinatın aynasıyım/ Mademki ben bir insanım/ Hakkın varlık deryasıyım/ Mademki ben bir insanım - İnsan Hakta Hak insanda/ Ne ararsan var insanda/ Çok marifet var insanda/ Mademki ben bir insanım” (Güray; 2010 – 146). Yani insanın birliği, insan olmakla zaten oluşmuştur ve olduğu gibi kabul edilmelidir. Birliğin içerisinde sıkıştırılmış bir farklılığı değil, farklılığın zaten insan olmakla başlatılmış olan birliği imgesi Alevi-Bektaşî dünya görüşü ve sanatında derinlemesine ve zengin bir biçimde işlenmiş olarak bulunmaktadır. Özellikle, Hallac-ı Mansur, Nesimi, Yunus Emre, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet gibi daha birçok Alevi-Bektaşî ozanı ve yol önderi birlik olgusunu işlerken Tanrı (yaratıcı) ile insanın (yaratılan) birliğinden bahsetmişlerdir. Yani yaratıcı ile yaratılanın birliği olmaksızın bir yaratılıştan söz edilemez. Mesela Hallac, “Ene-l Hak” demiş, Yunus Emre kendisinin Hallac-ı Mansur'dan önce “Ene-l Hak” dediğini belirtmiş ve “Ezelde benim fikrüm/ Ene-l Hak idi zikrüm/ Henüz dahitoğmadım/ ol Mansur-i Bağdadi” dörtlüğüyle ifade etmiştir (Aydın, 2000: 47), Seyyid Nesimi ise, “Mansur Ene-l Hak söyledi/Haktır sözü Hak söyledi” (Eyüboğlu; 1968: 52) biçiminde ifade etmiştir. Çünkü insan, tanrının nurundan yaratılmıştır ve kendini aştıkça insanın Tanrıyla birleşmesi söz konusudur. Böylece tanrıyla kurulan ilişki biçiminde de bütün diğer ortodoksi yapılarına göre bir özgürleşim ortaya çıkmaktadır. Hatta sadece özgürleşimin de dışında yeri geldiğinde tanrı eleştirilen, sorgulanan ve itiraz edilebilen bir varlığa dönüşmüştür. Alevi –Bektaşî inancı yaratıcı ile yaratılan arasında bir ayrım görmemiş ve bir ayrım yaratmaya kalkan görüşlerden ayrılmıştır. Bu inanç sistemi, tanrı, insan ve doğa birliğinin üzerine şekillenmiştir. Tanrı, insan ve doğayı yaratarak kâinatta tecelli etmiş başka bir anlatımla kendi bilinirliğini yaratmıştır. Kısaca, kurala sorgusuz bir boyun eğmeyi gerekli gören ortodoks ve doktrinci anlayışlardan farklı olarak tasavvufi ve mistik geleneklerde insan, kendi tekilliğini, farklılığını, nefisini, benliğini keşfederek ve kendisini, kendi dışındaki Varlıkla kendine özgür bir biçimde ilişkilendirerek temel bir özgürleşim yaşar.

İslam geleneği, hükmedici, emredici, katı kuralcı eğilimler dikkate değer bir yer işgal etmesine karşın onun kendine özgü bir yorumu olan Alevi-Bektaşî kültüründe katılımcı paylaşımcı, yumuşak, esnek, sevgi, temelli değerler belirleyicidir. Bu anlamda Alevilik-Bektaşilikte, doğru ve hakikat, aşk ve dostluktan ayrı düşünülmez. Buna ek olarak insan yaşamında da sevgi, saygı, aşk ve gönül merkezi bir konumda

yer alır. Sevgi, aşk ve gönülden yoksun insan davranışı ve ilişkisinden hiçbir hayır gelmeyeceği kabul edilir. Yunus'un şu dörtlüğü bize bu konuda tercüman olma noktasında oldukça önemlidir; "Gönül çalabın tahtı/ Çalap gönüle bahtı/ İki cihan bedbahtı/ Kim gönül yıkarıse" (Yıldırım, 1997: 37). Böylelikle insan-toplum ilişkileri daha başlangıçta kuralların ve normların değil; benimseme, yaklaşma, kucaklaşma, özümseme gibi ötekileştirmeye değil sevgi, dostluk ve paylaşımaya yönelik bir nitelik taşır.

Aleviliğin İslamın bir parçası olarak görülüp görülemeyeceği sorusu ile ilgili tartışmalar günümüzde anlamsız bir boyut kazanmış ve Alevi-Bektaşî birikimini ve dünya görüşünü anlamaktan uzak bir noktaya sürüklenmiştir. Dolayısıyla konuya bu soruyla bir yanıt bulmaya çalışmak tatmin edici açılım sağlamaz. Ancak, bu konuda kuşku götürmez bir gerçek varsa o da Alevi-Bektaşîliğin İslam kültür ve medeniyetine gönül temelinde bir dayanışmayı ve farklılaşmaya müsaade eden bir akli ön planda tutan diğer klasik tasavvufî ve mistik yaklaşımlarla beraber büyük bir zenginlik katmış olmasıdır. Bu katkının temelinde araçsal bir dünya görüşünün tam karşılığı bir dünya görüşü yer almaktadır. Ortodoks ve/veya doktrincî anlayışlar araçsal bir akli, doğayı ve insanlığı dönüştürmenin ve egemen olmanın temeli olarak kullanırken, Alevi-Bektaşî mistisizmi, insanlar arasında olduğu gibi insanla doğa arasında bir yakınlık ve karşılıklılık kurma eğilimindedir. Alevi-Bektaşî inanç ve pratiklerindeki çeşitlilik, bu geleneğin, insanın yorumlama ve farklılaştırma eğilimini desteklerken egemenliğe dayalı bir eğilimi reddettiğini, ortodoks geleneğin çoğunda bulunan buyrukçu akılcılığı yadsıdığını gösterir. Bu anlamda bu gelenek, kültürel ve tarihsel olarak dogmatik, dar ve katı kuralcılığı ön planda tutan araçsal bir din pratiğiyle uyumlu olmayan ve farklılaşmaya müsaade eden katkılar sağlamıştır.

Dini ritüellerin biçimsel olarak yerine getirilmesini şart koşan kimi eğilimlerden farklı olarak Alevi-Bektaşî geleneği, gönlün önceliğini vurgular. Toplumsal ilişki ve etkileşimleri sevgi ve gönülden yoksun olarak sürdüren biri, ibadetlerini ne kadar yerine getirirse getirsın pek muteber sayılmaz. Yunus Emre'nin meşhur sözü bu anlamda yorumlanmalıdır: "Bir kez gönül kırdın ise bu kıldığın namaz değil". Yine Hacı Bektaş'ı Veli'nin dizeleri, insanın benliğini oluşturma biçiminin önemini vurgular: "Hararet nardadır sacda değildir/ Keramet baştadır,tacda değildir/ Her ne arar isen kendinde ara/ Mekke'de, Kudüs'te,Hac'da değildir" (Yörükoğlu, 1998: 206). Yunus Emre'nin "Ben oruç namaz için süci içtüm esridüm/ Tespîh ü seccade için dinledüm çeşte kopuz" (Yıldırım, 1997: 42) deyişleri, otoriter bir dindarlığın temel savlarını yadsıması açısından önemlidir. İnsanı, yasalar veya kurallarla sınırlandırmanın aksine Alevi-Bektaşîlik, insanı sınırlandırmayan, yaşamını kolaylaştıran, onun kültürel ve tarihsel olarak ortaya çıkmış çok çeşitli biçimlerini desteklemiştir. Bu yolla insanın tarihsel bir varlık olarak kavranması temelinde, birbirinden farklı yaşam bi-

çimleri, insanın yaratıcı yönünü vurgulayıcı bir anlam kazanmıştır. Bu bakış açısıyla kuralcı, dar görüşlü ve şovenist eğilimlerin önüne geçilmeye çabalanmıştır.

Bu çerçevede, Alevilik-Bektaşilik, insanlığa geniş bir açıdan yaklaşır ve en temelde Hristiyan, Budist hatta dinsiz bile olmak sevgi ve kardeşlik temelli olduktan sonra Müslüman olmaktan farklı değildir. Alevilik gönül kaynaklı kavrayışı vasıtasıyla insanın evrensel bir yönünü keşfetmiştir o da dinlerin hiçbir biçimde onlara bağlı kişilerin ahlaki ve kişilik özelliklerini ele vermemesidir. İnsanın hangi dinden olduğu veya dinsiz olduğu önemli ve belirleyici değildir. Önemli olan insanın kendi kişiliği ve benliğini nasıl oluşturduğudur. Sürekli namaz kılıp oruç tutan ancak yalan söyleyen, sömüren, şiddet ve vahşet uygulayan, kalp kıran birinin insanlığa zararlı olması gibi, hiç dinsel inancı ve pratiği olmayan ancak yardımsever, kaynaşmacı, paylaşımcı birinin insanlığa faydalı olması dikkate alındığında insana dinsel değerlendirmelerle sınırlı bakmanın yanlışlığı açıkça görülür. Yine Yunus'un; "Yetmiş iki millete bir göz ile bakmayan/ Halka müderris olsa hakikatte asidir" ve "Bir kez gönül yıktın ise bu kıldığın namaz değil/ Yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil" (Şimşek, 1996: 85) deyişleri herhangi bir dini inancı olmayan ama bütün insanları bir gören, insan ayrımı yapmayan bir kişi dindar bir kişiden daha erdemli olabilir. Bu noktada Pir Sultan Abdal, "Kalbi kara kalleş sofu/ Şu cihana gelse gerek/ Adı Helal-zade konmuş/ Helal haram yese gerek" ve yine aynı şiirin devamında "Helal haram yiyen kişi/ Hakk'ın yoktur bir işi/ Oturmuş da salları başı/ Zikrullahım dese gerek" deyişinde dindarlık taslayana, haram yiyeni, yalan söyleyeni, iki yüzlü, gönül gözülü insana bakmayan kişilerin istedikleri kadar ibadet etseler de bir anlam ifade etmediğini belirtir (Bezirci, 1995: 312). Bu nokta tartışmaya açık olsa bile, en azından dindar olmayan bir kişinin erdemli ve iyi bir insan olabileceğini Alevi-Bektaşî dünya görüşü bize göstermektedir. Aleviliğin evrenselci ve bireyin gönül zenginliğini vurgulayan bakışından, Çamuroğlu'nun (2000: 50) ortaya koyduğu gibi, mümin ve kâfir de dâhil olmak üzere tüm insanlığı kucaklayıcı bir yaklaşım çıkmaktadır. Bu anlamda bir insanı erdemli yapan şey, bir dine mensup olması değil kişiliğini ve benliğini oluşturma biçimidir.

Farklılıkları anlamada ve onlara yönelik tutumları çözümlemede Alevilik-Bektaşilik kendine özgü yönü, insanı, belirli bir inanç mekaniğine dayalı olarak değil, sevgi ve kardeşlik bağlarına dayalı olarak algılamasıdır. Ortodoks ve doktrinsel bakışlar, inançsal ve fikrinsel bağlılığı önemseyip, farklı kültürel ve dinsel çizgilerde ortaya çıkan değerleri dışlayıp, kendi inancını başkaları üzerinde hâkim kılmaya çalışırken, senkretik bir karakteri olan Alevi-Bektaşilik⁵, hangi inanç ve kültür tarafından geliştirilmiş olursa olsun her türlü birikimi ve değeri anlamaya, özümsemeye yönelmiştir. Ortodoks ideolojiler dünyaya düzen vermeyi hedeflerken, senkretik-heterodoks görüşler dünyaya düzen vermeyi reddetmenin yanında insanlığın farklı deneyimlerini içine alır.

Alevi-Bektaşî senkretizmi ve heterodoksisi, evrensel bir yapı içermekte, birçok farklı kültür, din, etnik grup ve inançsal yapıdan nüveler taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında Alevilik-Bektaşîlik senkretik oluşuyla (Ocak 2011: 222) farklı geleneklerin ve inançların, yaşam biçimlerinin olgunluklarını içine alarak sergilediği senkretizmle çoğulcu pratiği yaşama aktararak tarihsel bir birikim olarak ortaya koymuştur. Bu durum, Alevi- Bektaşîliğin günümüzün çoğulcu ideolojilerinden farklılığını ortaya koyar. Günümüzde çoğulculuk herkesin kendi öznel ideolojisini dayatmak ya da kendi yanına çekmek için kullandığı teorik bir palavra, entelektüel bir silah haline gelmiştir. Anadolu Aleviliği ve Bektaşîliği Anadolu’da var olan tüm dinsel ve geleneksel yapılardan etkilenmiştir. Dahası Anadolu’ya gelene kadar karşılaşılan inançsal ve kültürel yapılar da Anadolu Aleviliğinin oluşumunda etkili olmuştur. Bu etkilenmenin yanında aynı zamanda onları etkilemiştir. Bu anlamda İslamı tektipleştirici bir eğilime sahip olan, İslamı Araplıkla özdeşleştiren ve “Selefiye İslamlığından başka hiçbir İslamlık anlayışına cevaz vermeyen” (Berkes, 2002: 545-546) yaklaşımların karşısında İslam kültür ve tarihine zenginlik katan bir işleve sahip olmuştur.

Alevilik-Bektaşî geleneğinin, kuralcı ve yasacı din anlayışının yüzeysel ve görüntüyü ele geçiren değerlerine ve görüşlerine mesafeli bir tavrı olmuştur (Birge, 1991: 144). Bu tavır, klasik İslam mistisizmindeki görünen-yüze (zahir) ile görünmeyen-derinlik (batın) veya şeriat ile hakikat arasındaki ayrımla benzerlikler göstermektedir. Kesin, kalıpcı, kapsayıcı ve yasacı bir doktrin temelinde ortaya çıkmamış oluşu Alevi-Bektaşîliğin tarihsel birikiminin anlaşılmasında dikkat edilmesi gereken önemli bir konudur. Bektaşîliğin, sıkı tanımlanmış kurallarının ve değerlerinin olmaması yaşam pratiğinde ortaya çıkan farklılaştırma ve yorumlama biçimlerine fırsat tanımaktadır. Esnek, farklılıkları içinde barındıran yapısıyla bir taraftan insan yaşamının özgünlüğü, biricikliği ve tarihselliği ifade bulurken, diğer taraftan insanın birliği yadsınmamakta tersine amaçlanmaktadır.

Mekanik bir insan imgesini dışlayan nitelikleri Alevi-Bektaşîliğin oluşturduğu değerlerin araçsal bir eyleme dönüştürülmesini zorlaştırır. Kesin inanç, değerler ve hakikate dayalı olarak dünyayı ve toplumu düzenlemeye çalışan bir dünya görüşünün önündeki en büyük engel bu değerlerin gerçeklikte, pratikte yeterli bir karşılığı olmadığı zaman bu inanç ve değerlerin insanın günlük yaşam pratiğinin içeriğini boşaltıp anlamsızlaştırarak değersizleşmeyi beraberinde getirmesidir. Ancak, bir dünya görüşünün esnek ve kesin bir doktrine dayalı olmayışının, nihilizmi ve değer yıkımı riskini çok fazla taşıdığı söylenemez. Keskin kuralların olmayışına karşın evrensel ilkelere doğrultusunda, gönül bağı ve kardeşliği ön planda tutan bir birliktelik ve paylaşım çerçevesi sunar. Ayrıntılı ve açıkça tanımlanmış kuralların olmayışı katılan bireylere aynı geniş ve esnek çerçeveye sadık kalarak çok farklı anlamlandırma ve yönelim olanağı tanır. Bu durum toplumda hâkim olan kuralcı baskının bireylerin eylem ve etkileşimlerine yansımaması demektir.

Aslında, kuralcılık bireyleri gönüllerinden gelmeyen davranışları yapmaya zorlayarak kişisel ve toplumsal düzeyde bir patolojiye yol açar. Kişinin toplumun baskısı ve normlar (Mardin 2000) nedeniyle belirli davranışlara zorlanması kendisiyle toplumun ve normların istedikleri arasında bir gerilim oluşur. Bu durum bir taraftan toplumdaki baskıcı eğilimin yükselişine işaret ederken, diğer taraftan bireysel düzeyde patoloji ve şizofreninin de kaynağı olmaktadır. Bireyler yapmak istemediklerini “toplum ne der” diye yaptığında, gerçek isteklerini saklayıp parçalanmış bir kişilik yapısıyla hareket ederler. Böylece, normların baskısı, uzun süreçte hiçbir değer tanımaksızın her türlü eyleme biçiminin yolunu açmakta, onları birey nezdinde meşrulaştırmakta ve buna bağlı olarak araçsal eylemi ve nihilizmi pekiştirmektedir. Sonuç olarak, değersizleşmenin ve yıkıcılığın bu boyutların toplum bilimlerinin derinlemesine ele alma gereği vardır.

Alevilik-Bektaşılık korku ve baskı yerine gönül ve sevgiyi koyar. Her şeyin sevgiden oluştuğu fikri hâkimdir. Sevginin, Tanrı'nın gizli gücü olarak doğanın her yanına yansıdığı düşünülür ve her güzel işte sevginin yankılanması söz konusudur. Kısacası dünyanın kuruluşu sevgi üzerinedir. Çünkü Tanrı bilinmeyi sevdiği için dünya var olmuştur. Yani sevgi varoluşun kökeni ve nedenidir. Bununla birlikte insanın bütün varlıklardan üstün olarak görülmesinin temelinde de sevgi ve gönül temelli inanış hâkimdir. Yunus Emre, “Gönül mü yeğ Kabe mi yeğ ayıt bana aklı eren/ Gönül yeğdürür zira kim gönüldedir dost durağ” diyerek gönülün Kabe'den bile üstün görüldüğünü belirtmiştir. Dolayısıyla bir şeye kutsiyet atfedilecekse bu gönül olmalıdır. Pir Sultan Abdal ise “Aslı hak katında bu bir davadır/ Benden san'emanet değme gönüle/ Gönül almak türlü derde devadır/ Benden san'emanet değme gönüle” diyerek Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki temel nokta olan insan sevgisi ve gönüle dikkat çekmiştir (Özkırımlı; 1993: 219 – 220).

Önceliği dünyanın ve toplumun düzenine ve bu anlamda bireylerin eylemlerinin yönlendirilmesine veren din anlayışları olarak ortodoks inanışlar, sevgi ve dostluktan çok korku ve ceza aracına başvurur. Bu bağlamda Tanrı korkulması gereken, cezalandırıcı bir varlıktır ve bu nedenle itaat edilmesi gerekir. Korkudan kaynaklanan itaat bir yandan biçimsel bir yasacılığa ve statükoculuğa yol açarken, diğer yandan patoloji, şizofreni ve hipokrasi yaratır. Sevgiden kaynaklanan benimseme ve özümseme ise kaynaşmaya, dayanışmaya, paylaşmaya yol açar. Dolayısıyla, kaynaşmaya ve sevgiye dayalı toplumsal birliktelik ile yasaya dayalı toplumsal birliktelik birbirine taban tabana zıttır.

Alevi-Bektaşî kültüründe Tanrı, sevilen, gönülden bağlı olunan bir varlık olmasının yanında kimi zaman da kendisiyle bir dostla olduğu gibi tartışılabilen, kendisi sorgulanabilen ve kendisine itiraz edilebilen bir varlıktır. Yani bir dost sohbetinde mevcut olan ilişki ve diyalog türleri Tanrıyla da mümkündür. Bu anlamda

Tanrı tıpkı bir dost gibi uzakta değil yakındadır, gökten yeryüzüne indirilmiştir. Bütün evreni yaratmış olması, ondan korkulmasını gerektirmez. Mesela Kaygusuz Abdal'ın şu deyişi durumu çok iyi özetlemektedir; “Asi kullar yaratmışsın/ Varsun şöyle dursun deyu/ Anları koymuş orada/ Sen çıkmışın uca Tanrı - Kıldan köprü yaratmışsın/ Gelsün kullar geçsün deyu/ Hele biz şöyle duralım/ Yiğit isen geç a Tanrı”(Eyüboğlu; 1968: 50). Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki bir diğer önemli inanış, tıpkı dostlukta benliklerin devre dışı kalması gibi insanla tanrının bütünleşmesidir. Yukarıda söylediğimiz gibi insan ile Tanrı arasındaki ilişkiye imkân veren, korku değil sevgidir. Bu ilişki, varlıktan önce sevginin ve dostluğun geldiği anlayışına dayanır ve insanı Tanrıyla buluşturan, sevgi ve bu sevginin gereği olan dostluk sohbetidir. Bu ilişki Edib Harabi'nin şiirinde şöyle ifade bulur:“Hakka hiçbir lâyük mekân yok iken/ Hanemize aldık mihman eyledik... Şekil virüb tıpkı insan eyledik - Allah ile işte burada birleşdik/ Nokta-i ammaya girdik birleşdik/ Sırrı 'künt-i kenzi' orda söyledik/ Hiçbir kıyafeti resmi yok idi”(Kökel, 2012: 117).

Alevi-Bektaşî dünya görüşü yalnızca insanlar arasında bir kardeşlik ve sevgi temasını değil aynı zamanda doğayla insan arasında sevgi, dostluk ve bağdaşıklığı barındırır. Aşık Veysel'in şu dizeleri insan ile doğa arasındaki ilişkiyi anlatan en güzel örneklerdendir: “Dost dost diye nicesine sarıldım/ Benim sâdik yârim kara topraktır/ Beyhude dolandım boşa yoruldu/ Benim sadık yarım kara topraktır ... Koyun verdi kuzu verdi süt verdi/ Yemekverdi ekmek verdi et verdi./ Kazma ile döğmeyince küt verdi/ Benim sâdik yârim kara topraktır ” (Şimşek, 1996:211). Bu noktada Alevi-Bektaşî klasik geleneğinde, doğada insan gibi en temel yaşam hakkı olan bir canlı gibi (hak olan) kavranmaktadır, doğadaki varlıklar insanın dışında ve ondan kopuk olarak görülmemektedir. Bu kültürün klasik biçiminde başat bir eğilim, her şeyin bir ruhunun olduğunu varsayar ve doğa içinde bulunan canlı veya cansız her şeyin kutsal olduğunu ve incitilmemesi gerektiğini vurgular. Doğayı sevmek ve korumak aynı zamanda Tanrı'yı sevmek demektir ve Tanrı'ya ulaşmanın bir biçimidir. Tanrı, insan ve doğa kutsaldır. Bununla birlikte insan doğanın bir parçasıdır. İnsanla doğa arasındaki ilişki bir bütünün aynı statüdeki parçaları arasındaki ilişki gibidir. Doğa, insana bakan, besleyen, büyüten ve yaşamasını sürdürmesi için “veren”dir. İnsan ise bu aldıkları karşısında kendisi de verdikçe ikisi arasında adil bir ilişki var olabilir. Doğa ile insan arasındaki bu hediyeleşme, insanlar arasındaki gibi gönüllülüğe ve muhabbete dayalı bir hediyeleşmedir. Gönüllülük, günümüz geç-kapitalist piyasasındaki alış veriş ilişkisinde olduğu gibi pragmatizme dayalı “ruhsuz” bir sözleşme ve yükümlülük türünde bir ilişki değildir. Doğa, insana kucağını sonuna kadar açıp kaynaklarını sınırsızca sunarken insanın ona karşı egemenlik kurmaya çalışması, doğayı kendi iradesi altında bir nesne gibi görmesi ve araçsallaştırması ancak bu gönül ilişkisinin yıkılmasıyla mümkün olabilir. Alevi-Bektaşî bakışının temelinde insanla

doğa arasındaki alış veriş, gönüllülük esasına dayalı, dostlar arasında çıkar beklentisiyle girililmeyen bir alıp verme biçimidir.

Sonuç

Alevi-Bektaşî kültürü ve değerleri, Anadolu'da dinsel ve inançsal açıdan büyük bir zenginlik, çeşitlilik ve hoşgörü katmış, senkretik ve insancıl yapısıyla dinler ve inançlar arasında ayırmacılığa ve nefrete dayalı söylemin karşısında yer almıştır. Ortadoğu coğrafyasında bugün bu tür değerlerin eksikliği cahillik, şiddet ve baskının egemen olmasında en önemli rolü oynamaktadır. İslamı, yüzeysel ve bir o kadar da uygulanması olanaksız kurallara dönüştüren neo-selefist İslam anlayışları, İslam coğrafyasının bu tür özgürleştirici potansiyellerini baskı altına almıştır. Bunun da ötesinde Selefizm, varolan bu farklı değerlerin serpilip gelişmesine karşı bir yaklaşım benimsemektedir. Selefist İslam anlayışı İslam tarihi ve kültürünü zenginleştiren bu değerleri kendi saflaştırıcı anlayışına tehdit olarak görmekte ve ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Selefist ve neo-selefist yorumların, yasa ve kural vurgusu İslam toplumundan insanın farklılaştırıcı doğasını ayıklayıp kusursuz işleyen bir makine-insan imgesini oluşturmaya çalışmıştır. Sonuçta, böyle bir makinenin tam anlamıyla oluşması ve çalışması, insana sabit bir doğa atfedilemeyeceğinden ötürü olanaksızdır. Ancak, ortaya çıkacak makinenin bozuk bir makine olacağı şüphe götürmez bir gerçektir. Bu bağlamda, Alevilik Bektaşîlik insanı kurallarla değil gönülle kucaklamaya çalışır. Bunu yaparken de kendi içinde birçok farklılığı sürdürebilme esnekliğini gösterir.

Benliğin işlenmesinden ve iç boyutun geliştirilmesinden çok kurallara uyum gösterilmesine dayanan bir İslam anlayışı, tarihsel olarak mekanik dünya resminin, toplumsal ve kültürel alanda egemenlik kazanması anlamına gelmiştir. Bu açıdan, mistik ekoller bile zaman içerisinde ortodoks çizgide kurumsallaşarak mekanikleşmenin örnekleri olmuşlardır. Örneğin, Nakşibendi tarikatının İsmail Ağa ve İskender Paşa kollarında bu türden bir kurumsal mekanikleşmenin ortaya çıktığı ve pekiştiği ve sonuç olarak "araçsal eylem stratejileri"nin güç kazandığı görülmektedir (Hülür, 1999: 289-290). Böylece tarikat, başlangıçtaki duyarlılıktan uzaklaşmakta, başlangıçta vurgulanan gönül deneyimi, dönüştürücü ve kitleleştirici akla boyun eğmiştir. Bu kurumsallaşmayla birlikte tanrıyla insanın buluşabilmesi, çeşitli protokollere ve prosedürlere tabi kılınmıştır. İlişkiyi kurmak (tanrı insan ilişkisi) için araya girenler bu ilişkiyi neredeyse olanaksızlaştırmıştır. Böylelikle mistik yönelimin gönülden ve saf bir yönelim oluşu sorunlu hale gelmiştir. Tarikatlarda kitleleşmenin ortaya çıkışı ve ritüelleri belirleyen kesin kuralların her bir tarikatın parçası haline gelmesiyle birlikte tarikatlar teknik aklın egemenliğine girmiş böylelikle ortodoks biçimler alan İslam mistisizmi büyük bir metamorfoza uğramıştır. Daha özel olarak, mistik çeşitliliğin, medrese ve yasacı akılla buluşması, makine-insan imgesini pekiş-

tirmiştir. Yani hakikat zaman içinde kurala ve yasaya teslim olmuş, böylece arayış ve tefekkür zayıflamış, yerine ayrıntıları belirlenmiş bir eylem yöneregesi geçmiştir.

Kuramsal vaatleri kendi kuramsal içeriği ve sınırlı bir tasarım oluşu nedeniyle yaşamsal pratikte karşılık bulmayan, tersine baskı ve yabancılaşmayı getirmiş olan Aydınlanmacı hümanizmin ortaya çıkışından yüzyıllar önce Alevilik-Bektaşılık, kapsamlı bir insancılığı yaşam pratiğine aktaran, insancılığını senkretik yapısı itibariyle sınırlı tutmayan bir ufuk açmıştır. Bu ufuk, bugünkü insanlığın çoğu sorunlarına da ışık tutmaktadır. Bu ufukta insanlık sabit bir varlık olarak değil, oluş ve akışkanlık halinde, gönül eksenli bir varoluş olarak açığa çıkmaktadır. Bu açıdan, gönülle hakikat arasındaki bağlantı tek yönlü değildir, gönülden hakikate giden aynı yol hakikatten gönüle gider.

Alevilik-Bektaşılık, günümüzde pratikte karşılığı kolaylıkla görünmeyen ve teorik bir palavra ve safsata haline gelmiş olan neoliberal ve çoğulcu söylemlerin aksine tarihsel ve toplumsal pratikte karşılığı olan bir çoğulculuk oluşturmuştur. Sözde çoğulcu olan dayatmacı ve faşizan ideolojiler, farklılığın yaşamasına tahammül edemedikleri için onu teoride var etmeye ve gerçekte de varmış gibi göstermeye çalıştıkları halde Alevili-Bektaşılığın klasik biçimi, çoğulcu, farklılıkları benimseyen ve onlara açık, bu anlamda kendini yenileyebilen, kültürel ve estetik anlamda insanlığın her türlü eserlerini kucaklayan bir kapsama sahiptir. Ancak bu klasik biçim, araçsal çerçevelemenin egemenliğiyle birlikte dönüşüme uğramaya zorlanmaktadır.

Sonnotlar

- ¹ Bu makalede işlenen fikre ilk olarak 17-19 Ekim 2007'de Gazi Üniversitesi, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi'nin düzenlediği "2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşılık Bilgi Şöleni"nde sunulan "Modern İktidar ve Araçsallaşma Karşısında Alevi-Bektaşî Birikimi" adlı bildiriye yer verilmiştir, bununla birlikte makale gerek içerik gerek biçim açısından büyük ölçüde yeniden oluşturulmuştur.
- ² Anadolu'daki Alevilikle ortak özellikler taşıyan inanç ve yaşam biçimleri, başka adlar almış olsalar bile başka yerlerde de bulunmaktadır. İran'da Caferilik, Mısır ve Yemen'de Zeydilik, Suriye'de Nusayrilik, Lübnan'da Dürzilik bunlar arasındadır (Sezgin, 1999: 298).
- ³ Bu açıdan Hobsbawm'ın "icat edilmiş gelenek" terimi, "geçmişle doğal bir süreklilik anıtırır şekilde tekrarlar dayanarak belli değerler ve davranış normlarını aşılamaaya çalışan bir pratikler kümesi"ne işaret eder. İcat edilmiş gelenek belli bir tarihsel geçmişe referansta bulunmasına karşın, geçmişle kurduğu süreklilik ilişkisi önemli ölçüde yapay ve uydurmadır. "Modern dünyanın sürekli değişimi ve yenilenmesi ile bu dünyada toplumsal hayatın en azından bazı kısımlarını değişmez ve sabit bir yapıya oturtma girişimleri arasındaki karşıtlık" icat edilen geleneklerin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir (Hobsbawm, 2009: 2-3).
- ⁴ Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözüyle anlatmak istediği şeyi, Peter Berkowitz şöyle yorumlamaktadır; "Tanrının Ölümünü, artık elzem veya inanılır olmaktan uzaklaşmış bir Tanrıya yapılan zoraki ibadeti

anlatır ve daha önemlisi ahlakın doğal, ilahi veya rasyonel bir temeli olmadığını keşfedilmesini temsil eder. Bu en azından tanrının öldüğünü ilan eden ve bu cinayeti tarihteki en büyük edim kabul eden Nietzsche'nin delisinin görüşüdür. Nietzsche'nin delisi için Tanrının ölümü ilk kertede bilgi ve yorumla ilgili sorular doğurmaz, daha ziyade öncelikle "tanrı olmaya" uygun o pek az sayıdaki insanın var olabilmesinin sarhoş edici olasılığını ve cesaret kırıcı zorunluluğunu doğuran ahlaki ölçütlerin ezici yok oluşunu simgeler" (Berkowitz, 2003: 21).

- ⁵ Ahmet Yaşar Ocak'a göre Alevilik ve Bektaşiliğin açıklanmasında yalnızca senkretik tez geçerlidir. Çünkü Alevilik ve Bektaşilik Orta Asya'daki eski Türk inanışlarından itibaren, Şamanizm, Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm gibi çeşitli inanışlardan sonra Yesevilik ile birlikte İslam sufilğine geçilmiştir. Horasan Melamiliği ve Kalenderane tavrı eklenmiştir. Anadolu'da ise neo Platonizm, eski Pagan ve Hıristiyanlık dönemi yerel kültürlerin etkilerini de kendi içinde eritmiş, 15. yüzyılda İran hurifiliği ve 16. yüzyılda Safevi Şiiliğiyle birlikte günümüze yakın bir çehreye bürünmüştür.

Kaynakça

- AYDIN, E. (2000). *Aleviliği Ne Yapmalı*. İstanbul: Nokta Kitap Yayınları.
- BAUMAN, Z. (2003). *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, Çev: Kemal Atakay. İstanbul: Metis Yayınları.
- BERKES, N. (2002). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yay. Haz. Ahmet Kuyaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BERKOWITZ, P. (2003). *Nietzsche Bir Ahlak Karşıtının Etiği*, Çev: E. Demirel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- BEZİRCİ, A. (1995). *Pir Sultan Yaşamı, Kişiliği, Sanatı, Bütün Şiirleri*. İstanbul: Evrensel Kültür Kitaplığı
- BİRDOĞAN, N. (2001). *Şah İsmail Hatayi Yaşamı ve Yapıtları*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- BIRGE, J. K. (1991). *Bektaşilik Tarihi*, Çev: Reha Çamuroğlu. İstanbul: Ant Yayınları.
- ÇAMUROĞLU, R. (2000). *Değişen Koşullarda Alevilik*. İstanbul: Doğan Kitapçılık.
- DIERL, A. J. (1985). *Anadolu Aleviliği*, Çev: Fahrettin Yiğit. İstanbul: Ant Yayınları
- EYUBOĞLU, İ. Z. (1968). *Türk Şiirinde Tanrıya Kafa Tutanlar*. İstanbul: Okat Yayınevi
- FOUCAULT, M. (1980). *Power-Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Ed. By Colin Gordon and Tr. By Colin Gordon et. al. New York: Pantheon Books.
- GÜRAY, C. (2010). "Sema'dan Semaha Sonsuz Bir Devir", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2010 (56):119-152.
- HOBBSAWM, E. (2009). "Gelenepleri İcat Etmek". *Geleneğin İcadı*, Der. Eric Hobsbawm, Terence Ranger, Çev. Mehmet Murat Şahin, s.1-19. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- HORKHEIMER, M. (1998). *Akıl Tutulması*, Çev: Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları.
- HORKHEIMER, M. ve ADORNO, T. W. (1996). *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar II*, Çev: Oğuz Özgül. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- HÜLÜR, H. (1999). "Technology and Naqshbandi Sufism: An Empirical Analysis of İsmail Ağa and İskender Paşa Branches". *Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, 13: 289-338.

- KAYA, D. (2012). "Kul Himmet'in Bilinmeyen Deyişleri". http://turkoloji.cu.edu.tr/HALK%20EDEBIYATI/24.php#_edn1. Erişim tarihi: 15. 11. 2012.
- KEHL-BODROGI, Krisztina.(2012). *Kızılbaşlar, Aleviler (Anadolu'da Yaşayan Ezoterik Bir İnanç Topluluğu Üzerine Araştırma)*, Çev: Oktay Değirmenci, Bilge Ege Aybudak. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- KÖKEL, C. (Editör) (2012). "Edib Harabi Divanı". *Alevilik Araştırmaları Dergisi* Yayınları, Ankara .
- MARCUSE, H. (1986). *Tek Boyutlu İnsan: İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*, Çev: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayın Yayınları.
- MARDİN, Ş. (2000). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- MEGILL, A. (1998). *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Hiedegger, Doucault, Derrida*, Çev: Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- NIETZSCHE, F. (2000). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Çev: Ahmet İnam. Ankara: Gündoğan Yayınları
- OCAK, A. Y. (2011). *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖZKIRIMLI, A. (1993). *Alevilik-Bektaşilik Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi*, İstanbul: Cem Yayınevi
- RIEJEN, W. V. (1999). *Adorno Bir Giriş*, Çev. Mustafa Cemal. İstanbul: Belge Yayınları
- SEZGİN, A. (1999). "Bektaşî Geleneği ve Türkiye Aleviliğinin Karakteristiği", *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (22-24 Ekim 1998)*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Merkezi, Ankara
- ŞİMŞEK, M. (1996). *Dede Korkut ve Ahmet Yesevi'den Günümüze Uzanan Alevi Ozanlar*, İstanbul: Can Yayınları
- WEBER, M. (1985). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev: Zeynep Aruoba. İstanbul: Hil yayınları.
- YILDIRIM, A. (1997). *Başlangıcından Günümüze Alevi Bektaşî Deyişleri I*. Ankara: Uyum Yayıncılık
- YILDIRIM, Ali (2000). *Alevi Öğretisi*. Ankara: İtalik Yayınları
- YÖRÜKOĞLU, R. (1998). *Okunacak En Büyük Kitap İnsandır: Tarihte ve Günümüzde Alevilik*. İstanbul: Alev Yayınları.

SEYYİD ALİ SULTAN OCAĞINDA ÇAMLICA SÜREĞİNİN İKRAR RİTÜELİ*

Seyhan KAYHAN KILIÇ**

Özet

Bu makelenin amacı Seyyid Ali Sultan Ocağı ikrar cemi ritüellerinin içerik, amaç ve fonksiyonlarının ortaya konulmasıdır. Araştırmamın saha çalışmasının düzenlendiği ortam özellikle Kütahya'da yer alan Çamlıca Bölgesi ve Aydoğdu Köyü'dür. Çamlıca Bölgesi Okçu Mahallesiindedir ve idari olarak Okçu tarafından yönetilmektedir. Seyyid Ali Sultan Ocağı'na bağlı talip ve dedeler kendi kültürlerini cem ritüelleri yoluyla devam ettirmeye çalışmaktadırlar. Katılımcılar birlik, dayanışma, barış, bereket ve ocaktan ayrı düşmekten kaçınmak için cem ritüelleri yürütmektedirler. Bununla birlikte, cem ritüelleri ile katılımcılar karşılıklı kabulü ve taliplerin yılda bir kez kontrol edilmesini sağlamak isterler. İkrar cemi ritüelinde talip olmayan kişi Seyyid Ali Sultan Ocağı'nın kurallarına uyacağına dair dedenin ve diğer taliplerin karşısında söz verir. Bunun üzerine içeriden biri haline gelir. Bu ritüelden sonra eğer karşılıklı rıza sağlanırsa kişiler kendi pozisyonlarını içerden biri olarak sağlamlaştırırlar. Kişi Seyyid Ali Sultan Ocağı'na girdiğinde ocağa bağlanır ve talip olarak bilinir. Seyyid Ali Sultan Ocağı talipleri amaçlarını ve isteklerini gerçekleştirmek ve topluluk içerisinde birliği sağlamak için cem ritüelleri aracılığıyla birbirleriyle ve spiritüel dünya ile iletişim kurarlar.

Anahtar Kelimeler: Seyyid Ali Sultan Ocağı, Çamlıca, cem, ikrar cem ritüeli

INITIATION (İKRAR) CEM RITUAL OF THE SUREK OF CAMLICA IN THE SEYYİD ALİ SULTAN OCAK

Abstract

The objective of this paper is to introduce content, purposes and functions of the initiation (*ikrar*) cem rituals of the *Seyyid Ali Sultan Ocağı*. The setting of my research fieldwork is especially in the Çamlıca Region and Aydoğdu Village where are the location of *Kütahya*. The Çamlıca Region is in the *Okçu* District and is governed locally by the *Okçu* in Çamlıca. *Dedes* and *talips* of the *Seyyid Ali Sultan Ocağı* in the Çamlıca surek still try to carry on their culture through *cem* rituals. Participants perform *cem* rituals for unity, solidarity, peace, fertility, and to avoid becoming an outsider from their *ocak*. In addition, the participants of the

* While I was writing this text, the chapter "Initiation (İkrar) Cem Ritual" in my PhD thesis entitled "Ritual Communication: A Case Study in Seyyid Ali Sultan Ocağı's Cem Rituals" was used as a reference. KAYHAN KILIÇ, Seyhan. (2014). Ritual Communication: A Case Study in Seyyid Ali Sultan Ocağı's Cem Rituals. Unpublished PhD Thesis. Istanbul: Yeditepe University, Institute of Social Science, Department of Social Anthropology.

** Dr., Yeditepe University, Anthropology Department, Istanbul/Turkey, seyhankayhan@gmail.com
DOI: 10.12973/hbvd.71.122

cem rituals want to maintain mutual consent and control of their *talips*, once in a year. In the *ikrar cem* ritual, the individual is not a *talip* who promises to obey the rules of the *Seyyid Ali Sultan Ocak* in front of the *dede* and *talips*. Then, the individual becomes an insider. After this *cem* ritual, if individuals maintain mutual consent, they may consolidate their own position as an insider. When an individual is initiated into *Seyyid Ali Sultan Ocak*, they belong to an *ocak* and are known as a *talip*. *Talips* of the *Seyyid Ali Sultan Ocak*, through a *cem* ritual, communicate with each other and their spiritual world to realize their goals and desires and maintain unity in their congregation.

Key Words: *Seyyid Ali Sultan Ocak*, Çamlıca Region, *cem* ritual, *ikrar cem* ritual

1. Introduction

In this paper, I have focused on the initiation (*ikrar*) *cem* ritual of the *Seyyid Ali Sultan Ocak* in the Çamlıca Region and *Aydoğdu* village. The Çamlıca Region is in *Okçu* district and is governed locally by the *Okçu* in Çamlıca. Çamlıca is also known as *Tekkeşinler*. However, I believe this name refers to the tomb of *Seyyid Ali Sultan*. *Tekkeşinler* is a both a nickname and local name. So, Çamlıca or *Tekkeşinler* is officially located in *Okçu* district. In addition, the residents of *Okçu* are Sunni.

The *Seyyid Ali Sultan* tomb is located in the Çamlıca Region (Photo 1, 2). There is a worship place (*cemevi*) in the Çamlıca Region. In 1990, the *cemevi* (Photo 3,4) was established in the Çamlıca Region. Both the *talip*, who were initiated into *Seyyid Ali Sultan Ocak* and the *dede*, who are the *talip*'s religious leaders, live together in the Çamlıca or *Tekkeşinler* Region. *Seyyid Ali Sultan Ocak*'s *talips* live in the villages of *Aydoğdu*, *Körs* and *İnli* in the *Kütahya*. In addition, *talips* immigrated either to *Okçu/Güvecci*, *Kütahya*, *Eskişehir* or to major cities such as *Ankara*, *İstanbul*, *İzmir*.

2. *Seyyid Ali Sultan Ocak*'s Çamlıca Sürek

In rural areas, rituals of the Alevis were organized through *ocaks*². Each *ocak* had a religious leader. *Seyyid Ali Sultan* was one of these. In other words, an *ocak* is formed as part of the *dede*'s families. It is the fundamental organization of Alevis today. An *ocak* is established in one Region. However, the *ocak*'s thoughts and beliefs radiate from the centre. For example, the dervish lodge of *Seyyid Ali Sultan* was established in *Dimetoka*. However, the two Regions, *Kütahya* and *Malatya* both have official tombs. The religious leaders (*dedes*) and their believers (*talips*) may live in different Regions. Each of these Regions is called a *sürek*. In other words, the *sürek* refers to unique forms. The *dedes* and *talips*, who believe in *Seyyid Ali Sultan*, settled in Western Thrace, *Ankara*, *Eskisehir*, *Malatya* and the *Balkans*.

According to hierarchical structure, the *Seyyid Ali Sultan Ocak*'s *süreks* in *Kütahya* (Çamlıca Region, *Aydoğdu*, *Körs* and *İnli* villages) belongs to the *Hacı Bektaş Veli Ocak*. *Talips* and *dedes* of the *Seyyid Ali Sultan Ocak* in the Çamlıca *sürek* still try

to carry on their culture through *cem* rituals. For instance, The *Muharram/Aşhura cem* ritual is act of remembrance for the Ahl-al Bayt and Twelve Imams - especially the Imam Hussein and his followers. This memorial ceremony is based upon the Kerbela Massacre and indicator of the common memory of Alevis-Bektashis. On the other hand, if *talips* are initiated into the *Seyyid Ali Sultan Ocak*, their relatives would make a sacrifice, cook and distribute food and at the time of their death, perform yet another ritual. The ritual was called the deceased (*dar kurbanı cemi*). The interrogation (*yıl/görgü*) *cem* rituals are performed for each year for each talips in the *Seyyid Ali Sultan Ocak* of Çamlıca *sürek*. When I consider the *erkan* in their *cem* ritual, I observed two main groups of *cem* rituals; the *birlik* (union) and the *görgü* (interrogation). Even though they are neither initiated nor interrogated, many people are allowed to participate in *cem* rituals. The *Muharram*, *birlik* and *Abdal Musa cem* rituals are examples of union *cem* rituals. The *ikrar*, *görgü*, *dar* and *düşkünlük cem* rituals relate to the interrogations of the *talips*. These two groups of *cem* rituals illustrate why *cem* rituals still remain. The group of union *cem* rituals function to educate youth and children. Participation requires no prerequisites. On the other hand, the group of interrogation *cem* rituals maintains strict control over the group members.

3. Liturgy Descriptions And Explanations For The Initiation (İkrar) Cem Rituals in The Çamlıca Region

I observed the initiation (*ikrar*) rituals in the Çamlıca Region on January 31 through February 1, 2014 and in the *Aydoğdu* Village on February 15 through February 16, 2014. This ritual is dependent upon an individual, who must feel ready to be initiated - both psychologically and economically. The individual must make personal sacrifices. When an individual is initiated into Alevism, they belong to an *ocak* and are known as a *talip*. In the Alevi belief, if an individual wishes to become an initiate, he must find a fictive brother (*musahip*)³. It is a kind of imaginary relationship. Couples must take economic and social responsibility for the moral values of each other's family. However, in the case of Çamlıca Region, I determined, during the in-depth interviews, that they have not applied this rule for approximately thirty years - not since the mid 1980s. On the other hand, the *ikrar cem* ritual is very important to the *sürek* of the Çamlıca Region, in the *Seyyid Ali Sultan Ocak*. According to my in-depth interviews, the *ikrar cem* ritual is performed by those in the Çamlıca Region, *Aydoğdu*, *Körs* and *İnli* village. The participants in the Çamlıca Region, started to celebrate the *cem* ritual on January 31, 2014 at 19:00 p.m. The *cem* ritual ended on February 01, 2014 at 02:00 a.m. This *cem* ritual had three services; the initiation (*ikrar*), a celebration for the deceased (*dar kurbanı*) and the interrogation (*görgü/yıl kurbanı*). There were two *aşık*s in the *ikrar cem* ritual in the Çamlıca Region; the *dede*, *Hasan Hüseyin Kayıhan* (1956) and the minstrel (*aşık*) *Muharrem Şen* (1947). Both of the *dedes*, *Ali Ordukaya* (1944) and *Hasan Kayıhan* (1945), are from the Çamlıca

Region and participated in the *ikrar cem* ritual. However, *dede Remzi Ulusoy* (1956) sat on the *post*. *Remzi Ulusoy* (1956) is the *dede* in *Hacı Bektash Veli Ocak*. The *Hacı Bektash Veli Ocak*, is at the top of the *ocak* hierarchy in the *Seyyid Ali Sultan Ocak*, *sürek* of the *Çamlıca* Region. *Ercan Ordukaya* (1983) and his spouse, *Elif Ordukaya* (1990), were initiated to the *Seyyid Ali Sultan Ocak* in the *ikrar cem* ritual during the period from January 31 through February 1, 2014. This was managed by *Remzi Ulusoy* (1956). *Ercan Ordukaya* (1983) draws his lineage from *Seyyid Ali Sultan*. There is a general structure in all *cem* rituals in the *Çamlıca sürek*. Hence, in this paper I shall focus on the *ikrar cem* rituals.

After the *çırağ* service, the *seccade* (prayer rug) is spread over the *erkan kilimi* on the *meydan*. This indicates that there are certain rules of conduct. In fact, participants may create an even more sacred space within this area. The *seccade* is rectangular. Hence, there are four sides to the *seccade*. Each of sides symbolizes each of the four doors. The *dört kapı* (four doors) are the *Şeriat*, *Tarikat*, *Marifet* and *Hakikat*. Evidently, the door is rectangular. Hence, there are four sides to the door. Each of sides is named as a threshold in their belief system. This is because four sides of door simultaneously called as the four doors (*dört kapı*). *Dört Kapı* symbolizes four levels are *Şeriat*, *Tarikat*, *Marifet*, *Hakikat*. *Şeriat* is to respect and follow orthodox principles of Islam. *Tarikat* is the spiritual path that is to be followed in everyday life. This term was explained by an interviewee whilst I was in the field;

“*Tarikat is our way. Tarikat comes from Tarik. Tarikat means way. You enter your way. You must initiate. You must offer kill a sacrifice. Each year, you must be questioned by the dede before the congregation. According to these rules, you mustn't tell a lie or break anyone's heart. You must never take away someone else's rights!*”

“*Tarikat bizim yolumuzdur. Tarik' den gelir. Tarik demek yol demektir. Yola gireceksin, ikrar vereceksin. Kurbanını keseceksin. Her yıl da o dedeyi göreceksin, cemaatin huzurunda. Ona göre de yalan söylemeyeceğin, kimseyi kırmeyeceğin. Kul hakkı yemeyeceğin.*” (Ali Ordukaya (male, 1944) 27.11, 2012. 15:15, *Çamlıca* Region, Seyhan Kayhan Kılıç).

The *Marifet* describes the acquisition of spiritual knowledge. *Hakikat* means spiritual truth;

“*When you arrive at the Hakikat door, you become one with Allah. You reach unity with divine reality. It is difficult to pass the Hakikat stage. Whoever passes though that door, is truly exceptional that takes the cake.*”

“*Hakikat kapısına vardın mı Allah ile bir olursun. Gerçeğe ulaşırsın. Bu kapı zordur. Geçebilene aşk olsun!*” (Ali Ordukaya (male, 1944) 27.11, 2012. 15:15, *Çamlıca* Region, Seyhan Kayhan Kılıç)

Individuals must be married to initiate into the *ocak*. However, there may be exceptional situations. For example, if a female or a male is not married and if they are considered mature, they are allowed to be initiated into the *ocak*. It is preferred that individuals be initiated. That is to say, it is preferred that individuals be part of the congregation. If the individuals are married, both spouses must initiate to the *ocak*. However, procedures of initiation ritual are different for males and females. Before the *ikrar* rite, all those who want to initiate to the *ocak* must perform an ablution. There are two positive poles of an ablution service. The first pole of an ablution service refers to the symbolic and ritualistic cleansing of the participants. The other pole, metaphorically and simultaneously cleanses the hearts of the participants.

During the *ikrar* rite, both spouses are accompanied by a *rehber*. Moreover, after both spouses are initiated into the *ocak*, they are accompanied by the *rehber* in both the actual and ritualistic life of couples. First, both spouses take the ablution. Then, the *rehber* hangs the *tiğbend* around the neck of the male. Both spouses and the *rehber* must be barefooted. Females must always have their head covered, but this is not a necessity for the males. Both spouses are forbidden to wear any jewellery. They enter the *cemevi*, after the *niyaz* but before the *eşik*. They step over the threshold, i.e., the doorsill, thereby entering into the building where this initiation *cem* ritual is performed. This literal passage over the doorsill into the building will become, during the ritual which follows, a metaphoric passage into insider status as an initiated member of this *Ocak*. So the liminal period which is used by Turner (1969) begins when candidates cross over the threshold and enter the building. During these rituals, *talips* stay between a position of insider and outsider. This is the “liminality”. It means, “Neither here nor there”. After these *cem* rituals, if they maintain mutual consent, they may consolidate their own position as an insider.

While the *rehber* and the two spouses enter the *cemevi*, the *rehber* keeps the end of the *tiğbend*. The *rehber* keeps the *tiğbend* until the *dede* takes the *tiğbend* from the male’s neck. The female waits on the left side of the male, during this rite. She stands behind the male and holds his waist. This position has its roots in their story of the creation. The settlements of the Çamlıca Region believe that God formed Eve from the left rib of Adam. If there is only a male or female candidate, they enter the *cemevi* with only the *rehber*.

After the *niyaz* but before the *eşik*, they step over the threshold and enter the *cemevi*. Then, the couple and the *rehber* take three steps. The *rehber* says;

“Peace be upon you, O Saints of the Şeriat!”

“Hü! Esselâm-ı Aleyküm ehl-i Şeriat Erenleri!”

The *dede* replies;

"Peace be upon you too, O Saints of the Şeriat!"

"Aleyküm Selâm, ehl-i Şeriat Erenleri!"

Then the couple and the *rehber* take three steps. The *rehber* says;

"Peace be upon you, O Saints of the Tarikat!"

"Hü! Esselâm-ı Aleyküm, ehl-i Tarikat Erenleri!"

The *dede* responds;

"Peace be upon you too, O Saints of the Tarikat!"

"Aleyküm Selâm, ehl-i Tarikat Erenleri!"

Then, they take three steps. The *rehber* says;

"Peace be upon you, O Saints of the Marifet!"

"Hü! Esselâm-ı Aleyküm, ehl-i Marifet Erenleri!"

The *dede* says;

"Peace be upon you too, O Saints of the Marifet!"

"Aleyküm Selâm, ehl-i Marifet Erenleri!"

Then, they take three steps. The *rehber* says;

"Peace be upon you, O Saints of the Hakikat!"

"Hü! Esselâm-ı Aleyküm, ehl-i Hakikat Erenleri!"

Once again, the *dede* reiterates and answers;

"Peace be upon you too, O Saints of the Hakikat!"

"Aleyküm Selâm, ehl-i Marifet Erenleri!"

Metaphorically, the *rehber* declares that he brought the spouses, like a ram or lamb, as an obedient member of the congregation of the *Seyyid Ali Sultan Ocak*. So, the *rehber* asks both the participants and the *dedes*;

"I brought a ram or lamb as sacrifice for the Seyyid Ali Sultan. Do you take them (as a sacrifice)? Do you accept?"

"Seyyid Ali Sultan'a koç kuzu kurban getirdim, aldınız kabul ettiniz mi?"

The *dede* sits on the *post* and replies;

"If the cem itself takes and accepts them, we shall also."

“Ayn-ı cem aldı kabul ettiyse biz de kabul ettik.”

The *Ayn-ı cem* states their agreement in chorus;

“Allah, Eyvallah!”

The *rehber* recites the same questions again. If a person were disgruntled or aggrieved, the *dede* would try to find a solution for the ill will. During the *ikrar cem* ritual, no one expressed any disagreement or feeling of wrong doing. Then, both the *rehber* and the candidate lay prostrate on the *seccade*. The prostration consists of several steps; one kneels on the floor on the *seccade*, then, one places their two hands on the *seccade*. Finally, one kisses the four sides of the *seccade*. This is both a very symbolic and ritualistic position. The four sides⁴ symbolize the *dört kapı*, following the *Şeriat*, *Tarikat*, *Marifet* and *Hakikat*. Then, the male kneels on his two knees, before the *dede*. The *dede* takes the *tığbend* from the male’s neck and binds it around the waist of the candidate, three times. The *dede* says; “*ya Allah*”, “*ya Muhammed*”, “*ya Ali*”, once for each turn. Then, the male binds another *tığbend* around the waist of his spouse, three times, in the same way. The *dede* recites, “*Ya Allah! Ya Muhammed! Ya Ali! Şah Hasan, Şah İmam Hüseyin, Pirim Hacı Bektaş Veli!*” The *rehber* recites the *Teslim* prayer; a verse from the Qur’an. This prayer is about surrender to God. Then, the candidates kiss the *post*. The *rehber* says, “*My dede, I hand over the candidates*”. (*Dede’m teslim!*) The *dede* says;

“Did you accept to be obedient to the way of Muhammed Ali and Seyyid Ali Sultan, like a ram or a lamb?”

“Seyyid Ali Sultan’a koç kuzu kurban geldin, Muhammed Ali yoluna kurban geldin, değil mi kuzum?”

The talips agree;

Allah, Eyvallah!

The *dede* says;

“May be your agreement be eternal”

“Allah, Eyvallahınız kadim olsun”

The *dede* reminds the spouses of the principles of the *ocak*;

“O Allah. Thanks! If you poured something, you should then fill it up again; If you made somebody cry, you should make them laugh. If you break a heart, you should conciliate. You should walk in the right way. Do not hurt your friend. You should be willing to devote yourself to the guide. Do not lie. Do not eaten forbidden food. Do not commit adultery. Do not take up a thing which your hand has not laid

down. Do not tell what you have not seen. Come not, come not, turn not, turn not; the property of those who come, the soul of those who turn. In your worship, do not associate anything or anyone with God (şirk). This is impossible in the way of Muhammed Ali. Are the Four Doors⁵ and the Forty Duties⁶, true?"

The most important issue of this *gülbeng* is that the *dede* reminds the spouses about the principles of an *ocak*. They should not come as an initiate into the *ocak*, if they predict that they may turn away. When individuals belong to an *ocak*, if necessary, they must be ready to sacrifice their life and their possessions.

"Allah, Eyvallah! Kapısında döktüğünüz varsa doldurun, ağılattığınız varsa güldürün, yıktığınız varsa kaldırın, doğru gezin, dost gönlünü incitmeyin, Mürşidimize teslim-i rıza olun. Yalan söylemeyin, haram yemeyin, zina etmeyin. Eliniz ile koymadığınızı almayın, gözünüz ile görmediğinizi söylemeyin. Gelme gelme, dönme dönme, gelenin malı, dönenin canı. Şirk ile ibadet olmaz Muhammed Ali yolunda, Dört Kapı, Kırk Makam hak mı?"

The participants state their agreement in chorus;

"Allah, Eyvallah!"

The *dede* states;

"Your (spouses) performed the niyaz before the eşik to the Four Doors; Şeriat, Tarikat, Marifet, Hakikat. Our seccade is the place where the Forty Assembly (Kırklar Meydanı). Is the mourning for the Twelve Imams true?"

"Dört Kapı'ya niyaz ettiniz. Şeriat, Tarikat, Marifet, Hakikat. Seccadenin üstü Kırklar Meydanı, On iki Matem hak mı?"

The participants state their agreement in chorus;

"Allah, Eyvallah!"

The *dede* declares;

"We shall fast with all our body during the month of Muharram and (in other words) during the mourning of the Twelve. The month of Muharram is the month of mourning. Are the Four Ancestors true?"

"On iki Matem'de, Muharrem ayında On iki orucumuzu bütün vücudumuz ile tutacağız, Muharrem ayı matem ayıdır. Dört Ata hak mı?"

The participants state their agreement in chorus;

"Allah, Eyvallah!"

The *dede* continues;

“Our ancestors are your ancestors, as yours are ours. You should have regard for those that Ahl-al Bayt loved. You also do not respect those that Ahl-al Bayt did not love. (You should love who is loved by Ahl-al Bayt or you shouldn't like who is not loved by the Ahl-al Bayt. (Be friend of Ahl-al Bayt's friends.) Do you promise to take responsibility for each other? Do you promise to support each other during good and bad days?”

“Birbirimizin ataları atalarınızdır. Ehl-i Beyt'in sevdiğini sevip, sevmediğini sevmeyeceğiz. Birbirinizi taşımaya söz veriyor musunuz, iyi günde kötü günde birbirinize destek olacağımıza söz veriyor musunuz?”

The participants state their agreement in chorus;

“Allah, Eyvallah!”

The *dede* continues;

“If the devil has his way and you break your promise, do the swords of the Twelve Imams cut your neck?”

“Eğer şeytanın şerrine uyar da ikrarınızı bozarsanız, On iki imam'ın kılıcı boynunuza olsun mu?”

The participants state their agreement in chorus;

“Allah, Eyvallah!”

Meanwhile, the *dede* reminds the spouses of all the principles. Each participant puts their forefinger of the right hand on the *meydan*. When the *dede* completes the recitation of the principles, each participant kisses their own forefinger. The spouses then kiss the *post*. This is called performing the *niyaz*. Then, the *tövbe* (confession) starts. During the *tövbe*, participants recite, “We are sorry for all our sins and omissions...”

The participants repeat this prayer three times;

“There is only one Allah. Allah is one. Mohammed is his prophet. Ali is his saint. A saint is a spiritual guide; *Allah* may not separate us from the group of perfects; *Allah* willing!”

“Eşhedü en lâ ilahe illallah ve eşhedü enna Muhammeden abduhü ve Resullullah (Hak birdir. Muhammed Resulullah) Aliyyül Veliyullah, Veliyül Mürşit, Mürsid-i Kâmillullah, kâmiller katarından ayırmaya Allah! Ayırmaz insallah!”

Then, the *aşık* recites a *düvaz* (Photo 5)

Every day, we make mistakes. To err is human

We repent and ask Allah for forgiveness
We dedicate ourselves to *Muhammed Ali*
We repent and ask Allah for forgiveness
Günü günü hata etmek işimiz
Tövbe günahımıza estağfurullah, estağfirullah, estağfirullah
Muhammed Ali'ye bağlı başımız
Tövbe günahımıza estağfurullah, estağfirullah, estağfirullah
Imam Hassan came to help us
Shah Imam Hussein is our remedy
Praise be to God! We saw Zeynel Âbidin
We repent and ask Allah for forgiveness
İmam Hasan geldi bize yardımcı
Şah-ı İmam Hüseyin derman derdimize
Şükürler Zeynel Âbidin'i gördüğümüze
Tövbe günahımıza estağfurullah, estağfirullah, estağfirullah
Imam Bakır comes brightly
Imam Cafer received God's blessing
We bless Musa, Kâzım and Rıza
We repent and ask Allah for forgiveness
İmam Bâkır'dır balkıyıp gelen
İmam Cafer'dir elimizi alan
Musa, Kâzım, Rıza'ya niyazlar kılan
Tövbe günahımıza estağfurullah, estağfirullah, estağfirullah
Tâki and Nâki do not shed our blood in vain
Hasan-ül Askerî does not waste our labour
We have as many sins as we have hairs on our head.
We repent and ask *Allah* for forgiveness

Takî, Nakî vermesin kanımız cemiye
Hasan-ül Askerî etmesin emeğimizi zaiye
Saçımızın sayısı ettigimiz kov, gıybete
Tövbe günahımıza estağfirullah, estağfirullah, estağfirullah
 I am *Hatayî*, I (*Hatayî*) have received the heavenly light of God
 I kept an eye open, I am also awake to the truth of God
 I ask for the help and goodness of you (*Mehdî*), I trust you
 We repent and ask *Allah* for forgiveness
Hatayî'nim Hakk nuruna boyandım
Gözümü açtım hem gafletten uyandım
Medet müriüvvet dedim Mehdî sana güvendim
Tövbe günahımıza estağfirullah, estağfirullah, estağfirullah
 The *dede* recites a *gülbeng*;

"Let us say for the love of Ahl-al Bayt Allah Allah! Ya Allah! Ya Allah! Ya Allah!..."
Then the dede continues to pray and calls upon God, the Prophet Mohammed and his spouse Hatice, the Imam Ali and his spouse Fatma, the Twelve Imams, Hacı Bektas Veli and Seyyid Ali Sultan for their help."

"Diyelim Ehl-i Beyt aşkına, Allah Allah, Ya Allah! Ya Allah! Ya Allah! Ya Muhammed! Ya Muhammed! Ya Muhammed! Ya Ali! Ya Ali! Ya Ali! ekber-i ümmet Hatice Fatma analarımız, Hasan, Hüseyin, Zeynel, Bâkır, Cafer, Musa, Kâzım, Rıza, Takî, Nakî, Askerî, Mehdî, Hünkâr Hacı Bektas Veli yardımcımız ola, erenler evliyâlar yardımcımız ola, külbünde bulduğumuz Seyyid Ali Sultan'ın da himmeti üzerinize ola, gerçeğe Hü! İkrarımız kadim ola, muradımız hâsil ola!"

Then both spouses drink sherbet. The sherbet is named *aşk dolusu*. Participants of the cem ritual believe that sherbet (*dolu*) comes to them from God and from all of their ancestors. It is a tradition. The sherbet is drunk in the *Kırklar Meclisi*. They offer the story of *Kırklar* to explain why sherbet is sacred.

A person brings sherbet in a glass. The *dede* takes the sherbet in his hand and offers a blessing. After the prayer (blessing) both spouses share and drink the sherbet. Then, a very important part of *ikrar cem ritual* starts. It is called *Âl-i âbâ Pençesi*/Pençe-i Ali Aba/pençe çalmak. This means the hand of Ahl-al Bayt. Each of the *dede's* fingers symbolizes each person of Ahl-al Bayt; the family of the Prophet Mohammed.

Both spouses kneel before the *dede*. The *saçlı bacı*⁷ must kiss the *dede*'s right knee. The *taçlı bacı* must kiss the *dede*'s left knee. Again, this is called *niyaz*. While both spouses assume the *niyaz* position, the *rehber* places a big piece of cloth around both spouses (Photo 6). According to their belief system, this cloth is called an *aba*. It resembles a shroud. Metaphorically, it reminds them that the *meydan* is a place to die before death (ölmeden önce ölmek). They must be ready to be interrogated, at the *meydan*, by the *dede* and before all of the *talips*. The *ikrar cem* ritual is a pilgrimage for the individuals. The *aba* is white, like a pilgrim's clothes. So, at the end of the *ikrar cem* ritual, the *dede* recites, "May your Miraj be accepted".

While both spouses kneel before the *dede*, the *dede* recites the *fetih* prayer which is a chapter in the Qur'an. First, the *dede* puts his left hand on the head of the *taçlı bacı* and his right hand on the head of the *saçlı bacı*. Then, the *dede* moves his right hand clockwise on both spouses and touches their backs. While the *dede* moves his right hand clockwise, the *dede* says, "Bismi Şah", "Ya Allah!", for the first time. The *dede* continues to say the following words, each time he moves his right hand on both the spouses, "Ya Muhammed!", "Ya Ali!", "Shah Hassan!", "Shah Hussein", "our ancestor Seyyid Ali Sultan!", "our Pir, Sultan Hacı Bektash Veli!".

After the *Pençe-i Ali Aba*, the *dede* recites a *gülbeng*;

"In the name of the Prince, Allah Allah. Let your services be accepted and your desires be fulfilled by Allah. Let saints be your helpers. May Allah answer both the desires you say aloud and those which you keep in your heart. May Allah prevent your impoverishment. May your agreement be eternal. Let the Twelve Imams be your helpers. May Muhammed Ali answer your desires. Let the services be registered in the Dervish Lodge of Hacı Bektash Veli and the Seyyid Ali Sultan Ocak. Attention to the truth!"

"Bism-i Şah, Allah Allah, hayır hizmetleriniz kabul ola, muradınız hâsıl ola, erenler, evliyâlar yardımcınız ola, Cenab-ı Allah, dilde dileğinizi, gönülde muradınızı vere. Allah, diplere yatırıp kapılara baktırmaya. Allah, verdiğiniz ikrarda sabit kıla, On İki İmamlar yardımcımız ola, isteğinizi dileğinizi Muhammed Ali vere, hizmetiniz Hünkâr Hacı Bektaş dergâhında, Seyyid Ali Sultan Ocağı'nda kabul ola, gerçeğe Hü!"

While the *dede* says "Ya Allah! Ya Muhammed! Ya Ali! Our Pir and Sultan Hacı Bektash Veli!" the *rehber* removes the *aba* from over the spouses. Then, the two spouses must perform the *niyaz* before all participants. They start with the *dede*. The spouses kiss the hands of the participants, if they are older than the two spouses. This is called *sefalaşma*. Lastly, the spouses perform the *niyaz* on the *seccade*. They kneel continuously. After the *sefalaşma* and *niyaz*, the spouses are allowed to stand up. They assumed the *dar* position. The *dede* recites the *gülbeng*;

“In the name of the Prince, Allah Allah. Let your services be accepted and your desires be fulfilled by Allah. Let saints be your helpers. May Allah answer both the desires you speak aloud and those which you keep in your heart. Let Allah be sure about vassals who have been interrogated. May Allah allow us to perform this service of Ali Aba Pençesi in the upcoming years. Attention to the truth!”

*“Bism-i Şah, Allah Allah, hizmetiniz kabul ola, muradınız hâsıl ola, Erenler Evliyâlar yardımcınız ola, Allah, dilde dileğinizi, gönülde muradınızı vere, Allah, sorgusu sorulmuş, suali verilmiş kullarınızdan emin eyleye. Allah, yeni yeni yıllara erdire, böylece Ali Aba Pençesi çalmak nasip ve müyesser eyleye, gerçeğe Hü!”*der.

Then, the two spouses are named *talips*. The *talips* perform *niyaz* on the *seccade*. The *talips* kneel before the *dede*. The *dede* recites a *gülbeng*;

“Allah Allah, Allah Allah. May your apology, prayers, all services, especially the service of Âl-i âbâ Pençesi bring good luck! May God, Mohammed, Ali be your helpers. Attention to the truth.”

“Allah Allah, Allah Allah, övrünüz, niyazınız, namazınız, hizmetiniz, Âl-i âbâ Pençeniz hayır ola. Hakk, Muhammed, Ali yardımcınız ola, gerçeğe Hü!”

The *talips* perform the *niyaz* on the *seccade*. Then the *saçlı bacı* and the *taçlı bacı* hold the *seccade* above their waists. The *saçlı bacı* and the *taçlı bacı* assume the *dar* position⁸. The *dede* recites the *gülbeng*;

“In the name of the Prince, Allah Allah. May Allah accept your service. Let your Miraj be accepted. Let your face be unblemished. Let your heart be light. Let saints be your helpers. May Allah answer both the desires you say aloud and those which you keep in your heart. May the seccade absolve your secrets. Attention to the truth, Hu!”

“Bism-i Şah, Allah kabul etsin, miracınız kabul olsun, seccadeniz hak ola, yüzünüz pak, kalbiniz nur ile dola, erenler, evliyâlar yardımcınız ola. Cenab-ı Allah, dilde dileğinizi, gönülde muradınızı vere, seccadeniz de sır perdeniz ola, gerçeğe Hü!”

Then, the *saçlı bacı* and the *taçlı bacı* kiss the *seccade*. The *ikrar* rite is complete.

4. Conclusion

An individual initiated into the *Seyyid Ali Sultan Ocak* must wait at the threshold to pass from self identity to the group's identity. In the *ikrar cem* ritual, the individual is not a *talip* who promises to obey the rules of the *Seyyid Ali Sultan Ocak* in front of the *dede* and *talips*. Then, the individual becomes an insider. During this ritual, *talips* stay between a position of insider and outsider. This is the “liminality”.

Liminality means to wait at a threshold, to skip to another status. Turner (1969: 95) explained that liminality is “neither here nor there (or neither living nor dead). They are betwixt and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention, and ceremonial”. After this *cem* ritual, if individuals maintain mutual consent, they may consolidate their own position as an insider. When an individual is initiated into *Seyyid Ali Sultan Ocak*, they belong to an *ocak* and are known as a *talip*. The ritual maintains control over the members of community. In addition, it maintains their identity.

There are very verbal and nonverbal ritualistic, symbolic and metaphoric examples found in the *ikrar cem* ritual. I have observed that the participants assumed many symbolic and ritualistic positions. The *aşık* says that the candidate take three steps toward the *meydan*. However, the most important issue is that initiate comes to the *meydan* to declare to sacrifice them self, like a ram, for the correct way. The candidates drink the sherbet. It is called the drink of love (*aşk dolusu*). Regarding the results, there may be a relationship between *aşk dolusu* and how minstrels drink wine in their dreams. That is, when *talips*, candidates or minstrels drink, they are reinforced with divine support. Religious power is enthral and helps them. My hypothesis allows us to confirm Rappaport’s (1999:287-290) “ultimate sacred postulates”. These include many publicly accepted Alevi beliefs. When candidates are initiated during the *ikrar cem* ritual, the initiates are reinforced, internalized or “verified” by their numinous experiences. For example, these include drinking a sacred beverage, a sherbet, known as *aşk dolusu*. As noted previously, participants of the *cem* ritual believe that sherbet (*dolu*) comes to them from both God and their ancestors. These religious or emotional experiences, which Rappaport (1999:371-374) calls “numinous”, convince both initiates and believers that the gods or ancestors reward, support or teach them. This is because they believe that they have chosen the right path by becoming initiates. Rappaport recognized this process of mutual reinforcement. This reciprocal interaction between the group’s religious beliefs and personal religious experiences is a fundamental part of the lifelong process by which *talips* consolidate and reinforce their position as insiders (Fikes, 2010:36).

When individuals are initiated into an *ocak*, they must not come to the *meydan* without the *tığbend*. In each *cem* ritual, the *tığbend* is coiled three times, next to the *talip*’s upper belly; whilst their spouse says “Allah Muhammed Ali”. If the initiate is not married, a *saçlı bacı* from an *ocak* coils the *tığbend*. I mentioned that the *rehber* stated that he brought the spouses, like a ram or lamb. The *rehber* then asks both the participants and the *dedes* if they take them (as a sacrifice). Metaphorically, the question asks if a person has dedicated them self to the way. As I observed, the *tığbend* is a very ritualistic part of the *ikrar cem* ritual. The *tığbend* indicates entering

the way of *Allah Muhammed Ali* and the decision to dedicate oneself to the way of *Allah Muhammed Ali* and the *ocak* itself.

At the same time, settlements in the Çamlıca Region believe that each person of the Forty, when they performed the *Kırklar Semah*, was girded by a *tiğbend*. According to the story of *Kırklar Meclisi*, the Prophet Muhammad dropped his turban and suddenly the turban split into forty parts. Each participant of the Assembly of Forty took one of the forty parts and bound it around their waist. Hence the *tiğbend* is an index to the story of *Kırklar*. Through gesture, the *dede* takes “the *tiğbend* from the male’s neck and binds it around the waist of the candidate, three times. The *dede* says; “*ya Allah*”, “*ya Muhammed*”, “*ya Ali*”, once for each turn.” It seems that the *dede*’s gesture of tying the *tiğbend* around the candidate’s waist implies a non-verbal confirmation or preparation of their new identity as a *talip*. This comes as a direct response to the candidates’ prostration and the placement of a kiss on the four doors.

After the *ikrar cem* ritual, mutual rights and responsibilities start for each *talip*. For example, once a year, each *talip* must be interrogated by the *dede*, in front of the participants of the *cem* ritual. If the *talip* does not perform annual interrogation (*görgü/yıl*) as part of the *cem* ritual, they may be denounced by the *ocak*. After the *talips* verbally agree to become initiates, the rules of conduct required of members in this *Ocak* are explicitly proclaimed by the *dede*. The *dede* reminds the spouses of the principles of the *ocak*. Clearly, there are both verbal and non-verbal manifestations of this stage in the initiation *cem* ritual. At this point, it is essential to explain the meaning and purpose of the *ocak*’s principles of acceptance; tying the belt, prostration and kissing the four sides of the *seccade*. This non-verbal expression of reverence indicates publicly to the congregation that the candidate, who is being initiated as a member of the congregation, accepts the four basic paths that lead to spiritual maturity. These are symbolized by the four doors or sides of the *seccade*. The placement of a kiss on the four doors shows a candidate respects and intends to become what every initiated *Ocak* member wishes to become; a devout Alevi.

I have tried to describe the initiation (*ikrar*) *cem* ritual according to their causes and purposes. This ritual has tried to demonstrate how group members, or *talips* of the *Seyyid Ali Sultan Ocak*, through a *cem* ritual, communicate with each other and their spiritual world to realize their goals and desires, abiding by rules which guide their conduct and maintain unity in their congregation.

Endnotes

- ¹ While I was writing this text, the chapter “Initiation (İkrar) Cem Ritual” in my PhD thesis entitled “Ritual Communication: A Case Study in Seyyid Ali Sultan Ocak’s Cem Rituals” was used as a reference. KAYHAN KILIÇ, Seyhan. (2014). Ritual Communication: A Case Study in Seyyid Ali

Sultan Ocak's Cem Rituals. Unpublished PhD Thesis. Istanbul: Yeditepe University, Institute of Social Science, Department of Social Anthropology.

² See more information; ERSAL, Mehmet. (2013). Alevilik Bektaşılık İnanç Sisteminde Hiyerarşik Yapı: Çubuk Havzası Aleviliği Örneği. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı. s.60

³ See more information BAL, Hüseyin. (2004). *Alevi İslam Yolu*, İstanbul: Cem Vakfı Yayınları. s. 67

BOZKURT, F. Der. (2006). Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu, İstanbul: Kapı Yayınları. S.24.

UĞURLU, A. (1991). Alevilikte Cem ve Musahiplik. İstanbul: Ufuk Matbaası.

YAMAN, M. (1994). Erdebilli Şeyh Safi ve Buyruğu. İstanbul: Ufuk Matbaası. s.78-83.

YAMAN, M. (2007). İnanç, Edep Erkan. İstanbul: Can Yayınları. s.242-246.

YILDIZ, H. (2005). "Alevi-Bektaşî Geleneğinde Musahiplik", Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü. Ankara:T.C.Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: Ankara, 2009. s.397-413.

⁴ The four sides symbolize the dört kapı, following the Şeriat, Tarikat, Marifet and Hakikat. Each of sides is named as a threshold in the belief system of Alevis-Bektashis. This is because four sides of door simultaneously called as the four doors (dört kapı). Dört Kapı symbolizes four levels are Şeriat, Tarikat, Marifet, Hakikat. Şeriat is to respect and follow orthodox principles of Islam. Tarikat is the spiritual path that is to be followed in everyday life.

⁵ The Four Doors are Şeriat (religious law), *Tarikat* (religious practices), *Marifet* (mystic knowledge of God) and *Hakikat* (immediate experience of the essence of reality).

⁶ The Four Duties describe the degree of development in order to be a perfect human being in the belief of the Alevis in the Çamlıca region. It also describes the obligations that accompany each successive stage. The Alevi Bektashi doctrine or faith consists of both the Four Doors and the Forty Duties

⁷ In the cem ritual, women are known as saçlı bacı, or those who have hair. Men are known as taçlı bacı, or those who have a crown. Bacı means sister. In addition, the dede refers to all participants as siblings (or fellows) of ayin-i cem (ayin-i cem kardeşler) or souls (canlar).

⁸ Each of the participants passed the threshold and then came towards the dede. They place their right foot over their left. They also place their two hands over their heart, right hand over left. Each person stands in this position and bows their head, in front of the dede. This position is called the "Dar-ı Fatma" "dara durmak", "ayak mühürlemek" "peymançe". They believe that this position is similar that which a person would assume for questioning whilst before Allah. The background behind this position is based upon a short story. It was explained to me by an interviewee;

"One day, Mohammed wanted to drink water. At this time, Hussein was near the door and stood up. While he stood up, he stubbed his left big toe. His left big toe began to bleed. Hussein did not want to upset his grandfather Mohammed. He put

his right big toe on his left big toe. So he hid his left big toe and his grandfather did not see the blood. Hussein waited for Mohammed, in this position, as he drank the water. Hence, this position is called Fatma Dar-ı or Peymançe."

Birgün Muhammed su istemiş. O anda Hüseyin kapıya yakın olduğundan hemen kalkmış, kalkarken sol ayağının baş parmağını taşa vurarak kanatmış. Dede sine suyu verirken, ayağındaki kanı görmesin deyi, yavrun, sağ ayak başparmağını sol başparmağın üzerine komuş (mühürlemiş). Dedesi su içesinceye kadar öyle darda beklemiş. Ondan Fatma Dar-ı demişler. (Hasan Kayıhan (male, 1945) 26.11, 2012. 13:31. Çamlıca Region. Seyhan Kayhan Kılıç).

Bibliography

- BAL, H. (2004). *Alevi İslam Yolu*, İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.
- BOZKURT, F. D. (2006). *Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- ERSAL, M. (2013). *Alevilik Bektaşilik İnanç Sisteminde Hiyerarşik Yapı: Çubuk Havzası Aleviliği Örneği*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı,
- FIKES, J. (2010). *Unknown Huichol: Shamans and immortals, allies against chaos*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.
- KAYHAN KILIÇ, S. (2014). *Ritual Communication: A Case Study in Seyyid Ali Sultan Ocağ's Cem Rituals*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Antropoloji Ana Bilim Dalı.
- RAPPAPORT, R. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Newyork: Cambridge University Press.
- UĞURLU, A. (1991). *Alevilikte Cem ve Musahiplik*. İstanbul: Ufuk Matbaası.
- VICTOR, T. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. NewYork: Aldine de Gruyter.
- YAMAN, Mehmet. (1994). *Erdebilli Şeyh Safi ve Buyruğu*. İstanbul: Ufuk Matbaası.
- YAMAN, M. (2007). *İnanç, Edep Erkan*. İstanbul: Can Yayınları.
- YILDIZ, H. (2005). "Alevi-Bektaşî Geleneğinde Musahiplik", *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: Ankara, 2009.

Interviewees

- Ali Kayıhan, 1940-2013, Kütahya/Çamlıca, elementary school, *dede*
- Ali Ordukaya, 1944, Kütahya/Çamlıca, elementary school, *dede*
- Hasan Kayıhan, 1945, Kütahya/Çamlıca, elementary school, *dede*
- Hasan Hüseyin Kayıhan, 1956, Kütahya/Çamlıca, elementary school, *dede/aşık* Muharrem Şen, 1947, Kütahya/Aydoğdu Köyü, elementary school, *aşık*

Photos

Photo 1. *Tomb of Seyyid Ali Sultan*



Photo 2. *Grave of Seyyid Ali Sultan*



Photo 3. *Cemevi Building in the Çamlıca Region*



Photo 4. *Dinner in the cemevi*



Photo 5. *Aşık recites düvaz*



Photo 6. *Two dedes move his right hand clockwise on both spouses and touches their backs*
(Âl-i âbâ Pençesi/Pençe-i Ali Aba/pençe çalmak)



KAZDAĞI TAHTACI TÜRKMEN KOZMOLOJİSİNDE “HAKKA YÜRÜMEK”

Şeref ULUOCAK*

Özet

Bu çalışma kapsamında Çanakkale yöresi Kazdağı Tahtacı Türkmen kimliği açısından “hakka yürümek” kavramsallaştırması çerçevesinde önem taşıyan “ölüm” olgusuna ilişkin sosyo-kültürel pratikler ve ritüeller takımının sosyolojik açıdan betimleyici ve yorumsamacı bir çerçevede analizi konu edinmektedir. Çanakkale yöresi Kazdağı Tahtacı Türkmen kolektif kimliğinin iki önemli kurucu unsuru olan “etnisite” ve “kızılbaşlık” örüntü entegrasyonlarının, geleneksel olarak bir iş ve uğraş biçimi olarak geçimlerini ağaç kesmek, dilmek, kiriş ve tahta biçmek ve bunu gerçekleştirecek sosyo-kültürel çevre faktörleri ile bütünleşmiş olan “Tahtacılık”; Tahtacı-Türkmen kozmolojisi içinde ölüm ve öte dünyaya ilişkin sosyo-kültürel pratik ve ritüeller takımı açısından “bağdaştırmacı” (senkretik) bir yapı sergilemektedir. Ölüm ritüelleri genel anlamda göz önünde bulundurulacak olursa, Tahtacı – Türkmen – Kızılbaş senkretizminin sosyo-kültürel pratik ve anlam kodları içinde bütünleşik bir yapı sergilediği görülmektedir. Anadolu topraklarına özgü bir inanç sistemi olarak Türkmen sosyo-kültürel etnisitesine eklemlenmiş Kızılbaş-Alevilik’in, heterodoks ve senkretik niteliklerini gözönünde bulunduran bir perspektiften Orta Asya, Orta Asya’dan göç ve Anadolu coğrafyasındaki bağdaştırıcı etkilenimler üzerinden değerlendirilmek zorundadır. Ölüm ritüelleri ve bu ritüellere yüklenen anlamlar, söz konusu bütüncül dinamiklerin, nesnel göstergeler biçiminde görgül hale geldiği önemli sosyo-kültürel pratikler olarak dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tahtacı Türkmen, ölüm, cenaze ritüeli, Hakka yürümek, Kızılbaş Tahtacı

“RETURNING TO GOD” IN MOUNT IDA TAHTACI TURKOMAN MYTOLOGY

Abstract

In this study, socio-cultural practices and rituals concerning the phenomena of death, which is important for Çanakkale Mount Ida Tahtacı Turkomans within the scope of the conceptualization of “returning to God”, are hermeneutically analyzed. “Ethnicity” and “Qizilbash” pattern integrations, which are the two basic components of Tahtacı Turkoman collective identity, and the “Tahtacılık” (Forestry) which is a traditional occupation, exhibit a syncretic structure concerning the rituals and socio-cultural practices about the death and after World within the Tahtacı-Turkoman cosmology. If we are to consider death rituals in general, they

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Çanakkale/Türkiye, uluocaks@gmail.com

DOI: 10.12973/hbvd.71.123

exhibit an integrated structure within the socio-cultural practices and meaning codes of the Tahtacı—Turkoman—Qizilbash syncretism. Any study concerning the founding elements of the heterodox and syncretic qualities of the Qizilbash- Alaouite sect, a belief system specific to Anatolia, which is jointed to the Turkoman socio-cultural ethnicity, must be evaluated over syncretic interactions among Central Asia, migration from Central Asia, and the Anatolia. Death rituals and the meaning system attached to them point to socio-cultural practices where the mentioned integrated dynamics become visual as objective indicators.

Key Words: Tahtacı Turkoman, death, funeral rituals, returning to God, Qizilbash Tahtacı

Giriş

Anadolu'nun çeşitli yörelerinde kendilerini kollektif kimlik örüntüsü entegrasyonunun *etnisite boyutu* içerisinde Türkmen olarak ve kollektif kimlik örüntüsü entegrasyonunun *din-inanç örüntüsü boyutu* açısından “sünni müslüman” olarak tanımlayan topluluklar bulunmakta olduğu kadar, Çanakkale yöresinde olduğu gibi *Türkmen etnisitesi* içinde oldukları araştırmacılar tarafından yaygın bir biçimde kabul edilen ve kendilerini bu şekilde tanımlayan ancak Anadolu topraklarına özgü bir inanç örüntüsü entegrasyonu biçimi olarak *Kızılbaş-Alevi* inanç biçimi ve ritüellerini de kollektif kimlik örüntüsü entegrasyonu biçimi olarak benimseyen ve uygulayan “*Tahtacı*” olarak nitelendirilen topluluklar da bulunmaktadır.

Bu çalışma kapsamında Çanakkale Yöresi Kazdağı Tahtacı Türkmenleri'nin “ölüm” ve “ölüm olgusuna” ilişkin sosyo-kültürel pratik ve ritüellerin nitel saha verileri çerçevesinde betimlenmesi ve söz konusu sosyo-kültürel pratiklere yüklenen anlamların, emik perspektiften oluşturdukları kültürel anlam matrisinin bileşenlerinin yorumlamacı bir çerçevede temellendirilmiş kuram perspektifi içinde değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

1. Araştırmanın Konusu

Bu çalışma kapsamında Çanakkale yöresi Kazdağı Tahtacı Türkmen kimliği açısından “hakka yürümek” kavramsallaştırması çerçevesinde önem taşıyan “ölüm” olgusuna ilişkin sosyo-kültürel pratikler ve ritüeller takımının sosyolojik açıdan betimleyici ve yorumsamacı bir çerçevede analizi konu edinilmektedir.

Ayrıca bu çalışma kapsamında, “Hakka yürümek” olgusu ile bağlantılı olarak, beden-ruh birlikteliğinin ve ayrışmasının, bedenden ayrılan ruhun farklı formlar altında yaşam dünyası ve ötesine ilişkin olarak farklı tezahürlerine işaret eden “Dede Ziyaretleri” ve “ulu ağaçlar” konusundaki sosyo-kültürel bazı pratik ve uygulamalara da değinilmektedir.

2. Araştırmanın Amacı

Bu çalışma kapsamında, Çanakkale yöresi Kazdağı Tahtacı kültürünün Mazırcı ve Çiçili oymaklarının yoğun olarak yaşadıkları bölgede, ölüm ve ölüm olgusuna ilişkin inanç pratikleri ve ritüllerin "betimlenmesi" ve söz konusu sosyo-kültürel pratiklere yüklenen anlamların, emik perspektiften oluşturdukları kültürel anlam matrisinin bileşenlerinin yorumlamacı bir çerçevede temellendirilmiş kuram perspektifi içinde nitel veriler üzerinden değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

3. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışma kapsamında, araştırmanın temel sorununa uygun olarak, Tahtacıların gündelik gerçeklik içinde ölüm olgusu karşısında uyguladıkları sosyo-kültürel pratiklerin ve bu pratiklere ilişkin kolektif olarak inşa etmiş oldukları "ortak anlamlar" ın "emik"¹ bir perspektiften ve fenomenolojik açıdan "yorumlamacı" (hermeneutik) bir çerçeve içinde analiz edilmesi amaçlanmıştır.

Bu kapsamda, yöredeki yerel Tahtacıların oluşturduğu derneğin çalışmalarına katılmış, saha çalışmaları derneğin aracılığı ve bilgisi dâhilinde gerçekleştirilmiştir. Söz konusu verilerin toplanması 2009 yılından 2013 yılına kadar geçen zaman aralığı içinde, çeşitli Tahtacı köylerinin ziyaret edilmesi, ses ve görüntü kayıtları eşliğinde sözlü tarih, görüşme ve odak grup görüşmeleri yapılması suretiyle elde edilmiştir.

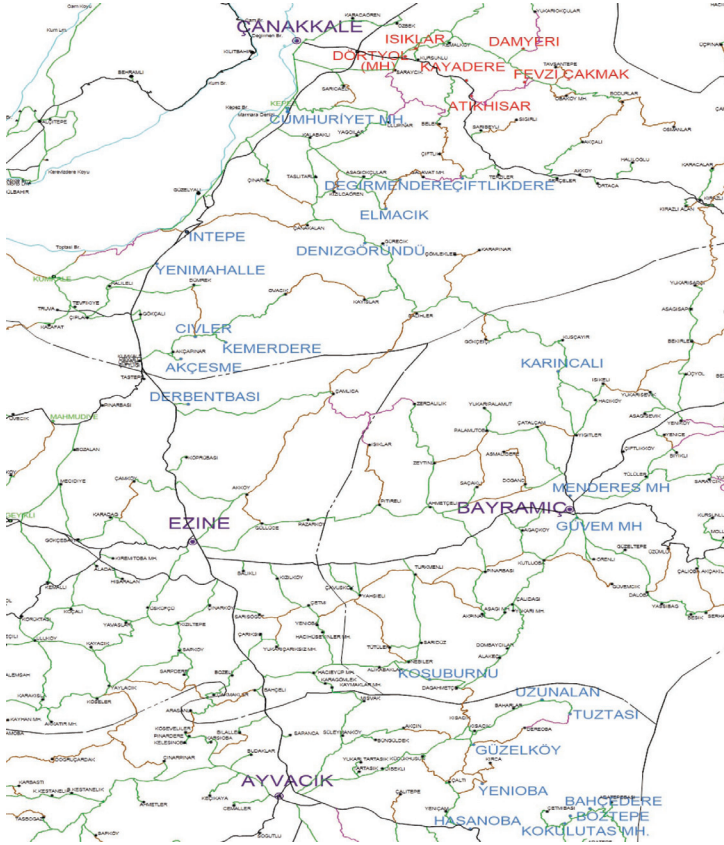


Şekil 1. Data nirengileme

"Etik" bir perspektiften olgusal tanımlamalarla saha çalışması yapılması yerine, fenomenolojik ve etnografik çalışmalarda "yerelin perspektifinin" elde edilmesine tanınan "emik" önceliğe paralel olarak, hermeneutik akıl yürütme stratejilerine dayalı (abdüksiyon)², nitel bir araştırma deseni oluşturulmuş ve sözlü tarih, mülakat ve odak grup görüşmeleri çerçevesinde toplanan veriler değerlendirilmiştir.

Nitel verilerin gerek toplanması gerekse bir modele dönüştürülmesi sürecinde, “nitel veri nirengilemesi³” stratejisi uygulanmış, kanaat önderleri ile yapılan görüşmeler ve bu görüşmelerden elde edilen nitel veriler, 3-6 kişilik odak grup görüşmeleri ile revize edilmiş, elde edilen nirengilenmiş veriler “temellendirilmiş kuram” yaklaşımı (grounded theory) çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Çanakkale yöresinde İl ve ilçe merkezlerindeki mahalleler ile köylerde yaklaşık 28 Tahtacı yerleşim yeri bulunmaktadır. Araştırma kapsamında, birçok defa Akçeşme, Kemerdere, Çiftlikdere ve Karıncalı köylerinde “saha çalışmaları”, “mülakatlar” ve “odak grup görüşmeleri” yapılmıştır. Koşuburnu, Güzelköy, Kemerdere, Yenimahalle, Elmacık ve Değirmendere’de saha gözlemleri gerçekleştirilmiştir.



Harita 1. Çanakkale Yöresi Tahtacı Yerleşim Yerleri, İlçe Merkezi, Mahalle ve Köyler: Mazıcı (kırmızı) ve Çiçili (Mavi) Oymaklarına Göre

4. Kazdağı Tahtacı Türkmen Kozmolojisinde "Hakka YürümeK" ve Tinsel Yaşam Formlarına İlişkin Ritüeller

1800-1850'li yıllarda yerleşik yaşama geçmeye başladıkları ve bunun öncesinde konar-göçer bir yaşam tarzı sürdürdükleri düşünülen Tahtacıların, Anadolu'da Çanakkale Kaz Dağları'ndan (İda) başlayıp, ağırlıklı olarak güneye doğru ilerleyen Balıkesir, Edremit, Manisa, İzmir, Aydın, Denizli, Muğla, Antalya, Mersin ve Adana'ya kadar uzanan hat üzerinde çoğunlukla ormanlık ve dağlık alanlarda yerleşmiş oldukları görülmektedir.

En genel anlamda, geleneksel olarak bir iş ve uğraş biçimi olarak geçimlerini ağaç kesmek, dilmek, kiriş ve tahta biçmekle sağladıkları için Anadolu'da genellikle ormanlık alanlarda ve orman işçiliğinin yapıldığı yörelerde sağlayan (Çıblak 2005a:30) "Tahtacılar"; inanç biçimi açısından "Kızılbaz-Alevi" (Engin 1998:74); sosyo-kültürel bir etnisite kategorisi olarak, "Türkmen" (Yetişen 1986:2 ve Engin 1998:75) kolektif kimlik örüntüsü entegrasyonuna sahip; geleneksel anlamda mevsimlik konar-göçer sosyal hareketlilik formunu uzunca bir süre çadır hayatı ile sürdürerek tarihsel açıdan yakın zamanlarda yerleşik yaşama geçmiş ve Türkçe konuşan (Yörükhan 2006:364 ve Çıblak 2005a:36 ve 47) bir topluluk olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

4.1. Hakka YürümeK

Tahtacı inancında, kişinin biyolojik ölümü ile birlikte bedeninin öldüğüne, ruhunun ise "Hakka yürüdüğüne inanılır".

Genel anlamda, biyolojik ölümle birlikte bedenlerin toprakla -yeniden- bütünleştiğine, "ruh"un ise farklı bir boyutta ve biçimde yaşamlarını "hem bu dünya hem de öte dünya ile ilişkili olarak" sürdürmeye devam ettiğine, "Haktan gelindiğine ve hakka dönüldüğüne" inanılır.

Tahtacı Türkmenleri'nde aslanan "yola" girdikten⁴ sonra "kâmil insan olmak-turap (toprak) karakterli insan olabilmektir⁵.

Toprak karakterli olmak, "özünü bilmek-kendini bilmek-bu dünyanın geçiciliğini bilmek-ölçülü olmak-kalp kırmamak" biçimlerinde yorumlanabilecek önemli bir sembolizme ve bu sembolizmin içerdiği "katlı anlamlara" karşılık gelmektedir.

Topraktan yaratıldığına ve içine yaratıcı tarafından ruh üflendiğine inanılan insanın, Yaşamın "özle" bütünleşmenin bir sembolü olarak yorumlanmaktadır (K.İ: 2013).

Genellikle vefat eden kişiler için "öldü" ifadesi değil, "Hakka yürüdü" ifadesi tercih edilir. Bedenin öldüğü, ruhun ise "öte dünyaya göçtüğü" ve ruh için yeni bir

yaşam formu başladığına inanıldığından, Türkmen mezarlarında toprak üzerinde anıtsal kabirler, görkemli çatılı yapılara rastlanılmamaktadır.

Dedelerin mezarlarında da dahi “toprakla bir olma” durumunu ifade eden, mezar biçimlerine rastlanılmakta, sözü edilen gösterişli yapılar görülmemektedir⁶.

Tahtacı Türkmenleri’nde “dona girmek” olarak tabir edilen biyolojik bedenini geçiciliğini ifade eden ve ruh göçüne karşılık gelen kimi inanış biçimlerine rastlanılmaktadır.

“Uçtu gönül kuşu da

Gitti de havaya”⁷

Örneğin “hakka yürüyen” kişinin “kırkında” “kırk yemeği” nin (keşkek vb) hazırlanması esnasında gelen bir güvercinin (daha çok kuş-kumru donunda görülür) mevtanın kendisi olduğu düşünülür ve “O geldi” denilir (K.1: 2013).

Bu anlayış çerçevesinde, Tahtacılar genellikle kumru, güvercin gibi atalar ruhunu çağrıştıran varlıkları öldürmez ve muhabbetle bakarlar (K.2: 2013).

Tahtacı Türkmenler’den birinin düşüne “hakka yürüyen-vefat etmiş olan” biri girdiğinde, ölen kişinin ruhuna gönderilmesi için hayattaki kişilere bir ikram dağıtılır. Bu ikram kuzu, horoz, hatta bisküvi bile olabilir ve bunun ölen kişinin ruhuna **gideceği** düşünülerek, “*urfuna değsin*” denilerek “*urfuna gönderilir*”.

“Ruhuna gönderilen kişinin, öte tarafta kendi yanındakileri davet ederek ruhuna gönderilene paylaştığına⁸ inanılır” (K.1: 2013).

Bu anlamda, bu dünyadaki ile benzerlik taşıyan bir öte dünya anlayışı vardır. Ancak bu dünyadan, öte tarafa geçmeden önce önemli olan bu dünyada iken “*dara çekilmek*”, “*kendi nefsi muhasebesini yaparak doğru şekilde yaşamak*”tır.

Doğru şekilde yaşamak, bireysel olduğu kadar toplumsal boyutlar içeren “Meydan Görmek”⁹ kavramı ile ilişkilendirilebilir ki, *meydan görmek*, bireysel düzeyde *etik*, toplumsal boyutta ise *ahlaki* tavır alış, düşünüş, yapıp ediş ve sorumluluklar ile ilişkilendirilmiş *yorum çerçevelerine* dayalı görünmektedir.

Tahtacılar göre doğru biçimde yaşamanın temel ilkeleri;

“ *Din dinleme,*

Gov govlama,

Gıybet eyleme,

Elinle koymadığını elleme,

Gözünle görmediğini söyleme,

*Gözünle gördüğünü eteğinle ört,
Kendine hoş gelmeyen şeyleri başkalarına reva görme,
Eline, beline, diline sahip ol."*¹⁰

Biçiminde özetlenebilir.

Varolan her şey yaratandan bir parçadır. Tahtacılar hem yaratıcıya hem de tüm tezahürlerine karşı saygılıdır. Bu saygı "niyaz etme" biçiminde çeşitli ritüellerde kendisini göstermektedir.

"*Tanrının dostları asla ölmezler*", anlayışı esasen bu dünyada ve öteki âlemde yaratandan başka gerçek olmadığı, yaratıcının ise erdemini ta kendisi olduğu anlamına gelmektedir (Dedebaba 2011:47).

"Ayin-i cem" (Güruf), söz konusu erdemini tekrar tekrar inşa edildiği, yolun kurallarının hatırlatıldığı, erdemsizlikten arınıldığı önemli bir sosyal kurum olarak işlev göstermiş olması bakımından Tahtacılar arasında önemli bir sosyal kurum olarak dikkat çekmektedir.

Cemler, "bireysel benin toplumsal benliğe dönüştüğü" (Küçük 1995: 68), "Çerağın yanıp, delilin uyanması ile *nefslerin öldüğü*" "İnsana ve topluluğun bütünlüğüne yönelik saygı ve hoşgörü ilkesi" çerçevesinde, kavga, kırgınlık ve sorunların, "Eline, beline, diline sahip ol", "Yıktığın varsa kaldır, döktüğün varsa doldur, ağlattığın varsa güldür" ilkeleri esasınca topluluğun kendi içinde "meydan"da çözümlendiği ritüellere karşılık gelmektedir.

Cemde bulunanlar, topluluğa karşı hesap vermekle ve birbirlerinden "*razı olmak*"(yı) sağlamakla yükümlüdürler (Kaptan 2013:8).

"Hatır kalır, yol kalmaz" sözünde bayraklaşan bu toplumsal kurallar kesindir. Kimse "Falanca küsmesin, filanca üzülmesin!" diye bu anlamda gördüğü düzeni bozacak davranışı gizleyemez. Eğer bu alınan toplumsal kararı taraflardan biri kabul etmezse bu kez en büyük ceza verilir, "Düşkün" edilerek toplumdan dışlanır, kimse toplumdan ayrı yaşayamayacağı için mecbur kabul ederdi. Bu nedenle neredeyse idam gerektiren olaylar dışında çatışmalar resmi kurumlara yansıtılmazdı.

Doğa ve ormanlık alanlar ile özdeşleşmiş bir yaşam biçimine sahip Tahtacılar için, cehennemin çorak, kurak ve ağaçsız bir yer olarak tasavvur edildiğine ilişkin olarak;

"Ceynemin –cehennemin- gırına –ağaçsız, çorak yerine- git"(K.1: 2013).

Biçiminde bir bedduanın gündelik yaşam içinde kullanıldığı gözlemlenmektedir.

Hıdırellez’de, bir başka deyişle de her yıl Mayıs ayının altıncı, yedinci ve sekizinci günleri için Kazdağı Tahtacı Türkmenleri arasında “6’sı sağlara, 7’si ölmüşlere ve 8’i dedelere, evliyalara, erenlere” biçiminde bir inanış bulunmaktadır.

“Adaklar” ve “kurbanlar” Tahtacı kültürü açısından önemli bir sosyal etkileşim ve dayanışma imkânı taşıdıkları kadar, inanç pratikleri açısından en açık biçimde sürdürülmekte olan ritüellere karşılık geldikleri görülmektedir.

“Hakka yürümüş olanların”¹¹ öte dünyada yaşamaya devam ettiklerine inanılarak gerek onlar için kesilen kurbanların (kuzu, oğlak), gerekse adaklıkların (fıstık, tatlı, meyve, çerezler, kabuklu fıstık, çikolata, lokum) ve içeceklerin (gazlı içecekler, ayran, limonata) kişilerce alınırken, “*urfulaana değsin*” ifadesi kullanılarak, “*allah kabul etsin*” denilerek alındığı, veren kişinin de “*urfulaa şen olsun*” dediği ifade edilmektedir (K.2: 2013).

Cenazenin arkasında, 3, 7, ya da kırkına gidildiğinde mutlaka bir şey götürülür, el boş gidilmez. Herhangi bir şey verilir. İkramlar yenilir içilir. Dönülürken cenaze sahipleri kimlerse urfuna değisin” denilir, cenaze sahibi de “*urfu şen olsun*” der.

Hıdırellez’de, 6 Mayıs sabahı gündeğmadan kalkılıp bir akarsu başında gidilir. Zamanın bu vakti Tahtacılar tarafından “suyun uyuduğı vakit” olarak adlandırılır. El, yüz yıkanır veya çimilir (yıkandırılır), eve dönüşte doğadan yedi farklı çiçek toplanır ve hanenin giriş kapısına asılır. Bir sonraki Hıdırelleze kadar o çiçek demeti o kapıda asılı kalır. Daha sonra hane halkı birbiri ile bayramlaşır, büyüklerin, ataların eli öpülür.

Ardından *adak çağırmaya (dağıtmaya)* çıkılır.

“her haneden bir kişi olmak üzere, hane adına hanenin anası, kızı veya gelini tarafından dağıtılacak adaklıklar, bir sininin içine dökülür ve köy meydanında toplanmış olan çocuklara götürülür. Köyün meydanında yarım ay biçiminde ellerinde (çiçeklerle süslenmiş) adak sepetleri (K.3: 2013) ile toplanmış çocuklar “geeeee-eelin adaağa” biçiminde bağırarak, diğer çocukları ve köylüleri de adaağa davet ederler. Bu gün muhtarlığın hoparlör sisteminden “Göy kahvesinin önünden adak dağıtılacaktır, bütün köy davetlidir” anonsu da yapılabilmektedir. Adaklar, adak sahibi tarafından, dargın, küs ailenin çocuğı ayrımı yapılmaksızın, eşit bir şekilde, adak dağıtan tarafından bizzat hakça paylaşırılarak elden dağıtılır. Kadınlar sonra orada bulunan erkeklere de adaktan dağıtırlar. Erkekler birbiriyle bayramlaşırlar ve en son olarak adak dağıtan kadınlar birbirlerine de adaklık alıp-verirler ve bayramlaşırlar. Adak alındığında dağıtana “kabal olsun” temennisinden bulunulur -adakta “kabal olsun”, kurbanda “urflarına değsin- denilir. Daha sonra büyükler mutlaka evlerinde ziyaret edilir. Burada da yine ikramlar yapılır, adaklık fıstıklar yine bayram sofrasında yerini korur.

Hıdırellezin 2. günü olan 7 Mayıs'ta "hakka yürümüş olan yakınlar" ve 3. günü olan 8 Mayıs'ta da o yöredeki *yatır* olan bir bölgeye gidilerek "Dede" için kurban kesilir.

4.2. Cenaze Ritüelinin Aşamaları

Bir Tahtacı Türkmeni için beden ölmesi, Ruhun "Hakka Yürümesi"; "Haktan geldik, Hakka dönüyoruz" düşüncesi bakımından ahiret yaşamına geçişin başlangıcı anlamına gelir. Erkânsız Cenaze Kalkmaz. Düşküne Nefes Okunmaz. Bir Tahtacı Türkmeni "hakka yürüdüğü" en genel anlamda mevtaya, "ölüm abdesti aldırılır-taharat suyuna koyulur"(K.4: 2009), "erkânı okunur", "üç ölüm nefesleri okunur", "yıkılır", "helallik duası okunur" ve "defnedilir"(K.5: 2011).

4.2.1. Ölüm Döşegi

Geleneksel olarak ölüm döşeginde "sayıklama", sayıklayanın "öte ile konuştuğu" şeklinde yorumlanır. Kişi can çekişiyorsa, kurtarıma imkânı kalmamış ve "ölüm döşeginde" ise, "bir yakınının giysisi ya da bir eşyası" yanına koyulur. Ölüm döşegindeki kişinin yanında "ağlanmaz, ağıt yakılmaz". Etrafındaki yakınları sessizce beklerler. Bu durum "Azraile kapıdan yol açmak" olarak yorumlanır (K.6: 2010).

Mersin yöresi Tahtacılarında da benzer bir biçimde ölüm döşegindeki kişinin sıkıntı çekmesi durumunda odanın kapısının açıldığı, kapının önünde de kimsenin durmasına "Azrail'in yanlışlıkla kapının girişinde duran kişiyi götürebileceği" gerekçesi ile izin verilmediği, bazı mahallelerde ise ölen kişinin üzerine rahatlaması için *Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali* denilmesi suretiyle yeşil bir yaprak atıldığı (Selçuk 2008:267) ifade edilmektedir.

4.2.2. Ölüm Abdesti Aldırma - Taharet Suyuna Koyma

Tahtacı Türkmenlerinden biri vefat ettiğinde, eğer defin işleminin gerçekleşmesi için yeterli vakit yoksa kısaca günbatımına yakın bir vakitte kişi "Hakka yürüdü" ya da yakınlarının gelmesinin beklenmesi gerekiyor ise, cenaze bir gece evde bekletilir.

Evin bir odasının ortasına yatak serilir ve mevta yatırılarak, başucuna "delil" konularak, "Delilci" (Çerağcı) tarafından delil uyandırılır (Tunçay 2010).

Delil, tülbentin içine tuz konulması suretiyle hazırlanan fitilin, zeytinyağı ile ıslatılması suretiyle hazırlanır. Genellikle meşe kömürü ile tutuşturulur (K.3: 2013).

Eğer mevta kadın ise, "delili", "Delilci"nin hanımı uyandırır (K.5: 2011).

Mevta, hayatta iken kendisini öldüğünde yıkaması için vasiyet ettiği bir kişi varsa onun tarafından yoksa, yıkama görevini üstlenen kişi tarafından yıkılır. Mevtanın, biraz ılık su ile taharetlendirilmesi ve kurulması suretiyle "ölüm abdesti

aldırılır”(K.5:2011), bir başka deyişle de “Taharet suyuna koyma” (Tunçay 2010) işlemi gerçekleştirilir.

Taharet suyuna koyma işleminin ardından, mevtanın önce çenesi ardından ayakları çarşaf bezi ya da uygun bir iple çatlır (bağlanır) ve üzeri örtülür (K.4: 2009).

4.2.3. Cenazenin Erkân'ının Okunması - Erkân Vurma

Mevtanın “erkân duası”nın okunması anlamına gelir.

Cenazenin “erkân duası” genellikle varsa “Dede” yok ise “Rehber” veya “Sazandar-Zâkir” tarafından okunur. Bu hizmeti verecek söz konusu kişiler bulunmadığında, “dua”yı bilen herhangi biri tarafından da okunabilir. Kadınların erkânları Erkekler tarafından vurulabilir/okunabilir ancak “ölüm abdesti aldırma” işlemleri mutlaka kadınlar tarafından yapılır ve kadınlar tarafından yıkanır (yunur) (K.2: 2013).

Ölüm Erkânı, Erkânı okuyacak kişinin (Dede, Rehber, Sâzandar ya da Erkânı bilen kişi) sağ elini mevtanın göğsüne koyması suretiyle üç kez okunur:

ÖLÜM ERKÂNI

Bismişah

Allah Allah

Geldik dünya evine,

Göçtük ahret evine

Bağlandık on iki imam yoluna

Haldir hal

Yoldur yol

Yürü bre Allah'ın kulu

Gittiğin cennet evi

Daldığın ahret gölü

Mükerrem evvel Mükerrem sani

Benim elim değil

Şah ustasının eli (K.4: 2009).

4.2.4. Ölüm Nefeslerinin Okunması – Mevtanın Sazının Çalınması

Mevtanın, erkânı okunduktan sonra, sazandar onun başucundaki “delil”in sağ tarafına oturur ve “ölümle ilgi üç nefes” okur.

NEFES I		
Aşağıdan gelir de Acem de Acem de kokusu... Çırpınır çırpınır da ağları Ağları anası. Gel de anası Ölüm dediğin de iç de, iç de acısı. Var git ölüm de neyin de kaldı Senin de bizde. Gel de bizde. Ölüm geldi de içimizde, İçimizde gezer idi. Ananın babanın da bağırnı Bağırnı ezerti, gel de ezerti. Gelinlik kızların da al benzini de Al benzini çözerdi. Var git ölüm de neyin de kaldı Senin de bizde Gel de bizde. Ölüm geldi de içimizde de İçimizde gezer idi. Geldi de içimizde de içimizde kışladı, geldi kışladı. Gelinlik kızlardan da Koç yiğitlerden başladı. Var git ölüm neyin de kaldı Senin de bizde, Gel de bizde. (Kavak dalından düşer yaprak Düşer de olur yaprak Gelişimiz toprak, Gidişimiz kara toprak. Var git ölüm neyin de kaldı Senin de bizde, Gel de bizde)	Güz gelince çayır çimen de Çimen de bitmez mi? Yaz gelince de bülbüller de Bülbüller de ötmez mi? Gel de ötmez mi? Ya ananı babanı da Aldığın da yetmez mi? Var git ölüm de neyin de kaldı Senin de bizde, Gel de bizde. Gel Kul Himmetim de Yüksek yerlere de Minareler kuruldu. Ya çakıcıya, çapacıya da Küreklere de küreklere de verildi Gel de verildi. Ya cümle âlemlerin de Başlarına toplandı, Ya var git ölüm de neyin de kaldı Senin de bizde Gel de bizde. Uçtu gönül kuşu da Gitti de havaya, Gonmayınca da inanmam da İnanmam da gönül Gel de gönül, gönül Koyun suyu ateşe de Ateşe ısınsın. Yunmayınca da inanmam da İnanmamda gönül Gel de gönül, gönül. Ölüm geldi de içimizde de, İçimizde gezer idi.	Terziler gelsin de kefenimi de Kefenimi diksin Ustası gelsin de tabutlarımı da Tabutlarımı da çaksın Gel de çaksın, çaksın Göğsümden yeşil çimenler de Çimenler de bitsin. Bitmeyince inanmam da İnanmam da gönül Gel de gönül, gönül. Ne dersin şu feleğin işine de Dönmüş yönünü hakka gidiyor Biçin bir gömlek istemez yaka Giymeyince inanmam da İnanmamda gönül Gel de gönül, gönül. İşte geldi bize kefarete bezi Mesken oldu, Süzüldü ela göze Çatıldı tabutum kazıldı mezarım Gömülmeyince inanmam da İnanmam da gönül Gel de gönül, gönül. Yürü bre kul Himmetim Der ki varalım Varıp da ziraat köprüsünden geçelim Azrail'e sualler de sualler de verelim Vermeyince inanmam da İnanmam da gönül Gel de gönül, gönül (K.7:2013)

NEFES II	
<p><i>Dünyaya geldim geleli Arada dönecek dermanı mı var Azrail gelmiş sual sormaya Sual verecek de derman mı var Hani biz ile dünyaya gelenler Elini önümüze verenler Yollar korkulu diye Haram yiyenler Haram götürecek dermanım mı var benim</i></p>	<p><i>Anadan babadan aldık hatır Al benim gönlümü hakka götür Derlerdi bana kem yükü götür Kem yükü götürecek dermanım mı var benim Gel Kul Himmetim eşler nökerler Yediğimiz akça şekerler Böyle güzel seviyoruz diye adımızı çekerler Böyle güzel sevecek dermanım mı var benim (K.7: 2013)</i></p>
NEFES III	
<p><i>Hakkın kandilinde gizli sır idim Anamın beline indirdin beni Ak mürekkep idim kızıl kan ettin Türlü renklere yandırdın beni Anamın karnında ben neler gördüm Yedi derya geçtim ummana daldım Dokuz aylık yoldan sefere geldim Bir kapısız hana indirdin beni Ben de bildim şu dünyaya geldiğimi Tuzlandım da çaputlara belendim Bir zamanlar beşiklerde eğlendim Anamın sütünü kandırdın beni Beş yaşında akıl geldi başıma On yaşında gider oldum işime Varıp da değince onbeş yaşıma Bir kuru sevdaya yeldirdin beni</i></p>	<p><i>Yaşım onbeş, yirmiye yol oldu Otuzunda çevre yanımlı göl oldu Kırkında hayırım şerrim belli oldu Hayrımı şerrimi bildirdin bana Ellisinde yaşım yarısını geçti Altmışında yollarıma yokuş düştü Yetmişinde tebdilim şaştı Mertepten merteye yeldirdin beni Seksininde baratçığım yazıldı Doksanında azalarım çözüldü Yüz yaşında damarlarım büzüldü Bir sabi masuma dönderdin beni Kul Himmetim der ki yaktın yandırdın Ecel şerbetini vermedin kandırdın Emreyledin Azraili gönderdin Hiç de doğmamışa dönderdin beni (K.7:2013)</i></p>
NEFES IV	
<p><i>Gafil kalma şaşkın bir gün ölürsün Dünya dolu malın olsa ne fayda Ettiğin işlere pişman olursun Pişmanlık ele geçmez ne fayda Bir gün seni götürürler evinden Hak-kın kelimini kesme dilinden Kurtulmazsın Azrail'in elinden Türlü türlü yolun olsa ne fayda Söylersin de sen sözünden şaşmazsın Helalini haramından seçmezsin</i></p>	<p><i>Kesilir kısmetin suda içmezsin Akan çaylar senin olsa ne fayda Sen söylersin söz içinde sözüm var Çalarsın çırparsın oğlun kızın var Hiç demezsin üç beş arşın bezim var Bedestanlar senin olsa ne fayda Kul Himmet Üstadım çöksem otursam Türlü varlığımı ele götürsem Dünya benim diye zapta geçirimsem Bütün dünya senin olsa ne fayda (K.7:2013)</i></p>

NEFES V	
<p><i>Dünyada üç nesne büktü belimi, Biri yoksulluk, bir ayrılık, bir ölüm. Yaktı bağrım, dal eyledi belimi, Biri yoksulluk, bir ayrılık, bir ölüm. Felek bir ok attı büktü belimi, Akar gözlerimin kan ile nemi, Bal yerine bana içirdi semi, Biri yoksulluk, bir ayrılık, bir ölüm. Felek ağu kattı benim aşım, Toprak saçtı kirpiğime kaşım, Gör neler getirdi garip başım, Biri yoksulluk, bir ayrılık, bir ölüm.</i></p>	<p><i>Şu fani dünyada, murat alınmaz, Hep gelenler gider, bunda kalınmaz, Bildim bu dertlere hiç çare olmaz, Biri yoksulluk, bir ayrılık, bir ölüm. Genç Abdal dertli dertli söyledi, Görün dostl-ar felek bana neyledi, Yıktı gönül şehrim viran eyledi (K.8:2013).</i></p>

Ölüm nefesleri okunurken, herkes nefeslere saygı gereği metanetini korumaya çalışır. Kadınlar mevtanın başında genellikle kişinin hayatı ve olumlu yönleri ile ilgili ağıtlar yakarlar. Erkeklerin ağıt yakması çok nadir rastlanan bir durumdur (K.6: 2010).

Ölüm ritüelleri esnasında genellikle kadınlar cenazenin başında bekler ve sabaha kadar ağıtlar yakarlarken, erkekler evin dışında çeşitli noktalarda meydan ateşleri yakarak onların etrafında sabaha kadar beklerler (K.9: 2013).

Evin dışında yakılan bu ateşlerin çevresinde diğer köylerden kalkıp gelenler de dâhil olmak üzere mesafeli bir biçimde ölünün başı beklenir (K.2: 2013).

Kazdağı Tahtacı Türkmenleri'nde ölüm nefesleri genellikle Kul Himmet'e bağlanır.

4.2.5. Cenazenin Yıkanması – Cenaze Yuma ve Helallik Alınması

Cenazenin ölüm nefesleri okunduktan, "sazı çalındıktan" sonra, tam yıkama için dışarıya çıkarılacağı zaman, Salman tarafından (12 hizmetlerden birini teşkil eder), yüz ve beden traşı yapılır. Salman'ın olmadığı durumlarda bu hizmeti "hizmet yetiren" oradaki diğer hizmet erlerinden biri rolü üstlenebilmektedir (K.4: 2009).

"Taharat suyuna koyma" işleminde olduğu gibi "Salman"ın vazifesini, mevtanın kadın olduğu durumlarda Salman'ın karısı veya bu "hizmeti bilen ve yerine getirebilecek" oradaki diğer hizmet ehli kadınlardan biri üstlenebilir.

Erkek mevtaya ise yıkanmadan önce eşi sağ ise gelip ayağına "niyaz eder" ve "ayağını yıkar", karısı yoksa kızı, kardeşi veya gelini de yapabilir (K.9:2013).

Bu durum yola girmenin kadınlarda evlilik ile birlikte başlaması sebebiyle, "yolun kendisine" yapılan bir niyaz olduğu düşünülebilir (K.1: 2013).

Ardından cenaze yıkanması için dışarıya çıkarılır. Önceden hazırlanan suyun içerisine mevsim çiçeklerinden özellikle de varsa mersin, fesleğen (reyhan), limon çiçeği (oğulotu-melisa), zeytin çiçeği (biberiye), gül vb. yörede bulunan çiçekler atılır. Civar çevre ilçe ve köylerden gelen tanıdık ve akrabaların kendi köylerinden getirdikleri çiçekler de yıkama suyuna ve mevtanın mezarına konulur (K.1 ve K.2: 2013).

Mevtaya ilk suyu yakınları döker. Bu işlem, bir “helgin” (bakır bakraç) aracılığı ile mevtanın başından ayakucuna kadar su dökülmesi biçiminde gerçekleşir (K.1: 2010).

Cenaze genellikle iki kişi tarafından yıkanır. Bir kişi su koyuculuk görevi üstlenirken diğer bir kişi yıkama hizmetini gerçekleştirir.

Su dökene, dağıtana “sakka”, yıkayana “yuyucu” denir (K.1: 2010).

Mevtanın başından başlanarak, sağ ayağına kadar, sonra başından sol ayağına kadar ve en son olarak da baştan itibaren ortaya doğru su dökülerek yıkama işlemi sürdürülür.

Yıkama işlemi bittikten sonra cenaze yıkandığı yerden alınarak, defnedileceği giysilerinin giydirileceği ayrı bir yere alınır.

Tahtacıların defnedilirken giydikleri giysiye “Ölümlük Urba” adı verilir. Kadınlarda düğünlerinde “ikrar” vererek, yola girmiş olduklarındaki kıyafetlerini saklamış ve muhafaza etmişlerse o giysileri ile defnedilirler (K.1: 2013).

Şayet evlenirken giydiği giysisi uymuyor ise temiz yeni bir kıyafet ölümlük urba olarak sağlığında hazırlanır. Kişiler kendi ölümlük giysilerini henüz hayattayken hazırlayabilmekte, bir Türkmen kadınının, belli bir yaşa geldiklerinde hem kendisinin hem eşinin ölümlük giysilerini hazır ettiği görülmektedir. Ölümlük urba eğer hazır edilmeksizin ya da beklenmedik bir anda bir vefat gerçekleşmişse, yakınların birinde varsa alınıp, bedeli ödenmek ya da daha sonra aynısı yaptırılmak kaydıyla, mevtaya giydirilebilmekte ve defin bu şekilde gerçekleştirilebilmektedir (K.1:2010).

Ölen kişi kadın ise ellerine “Türkmen olduğu belli olsun” anlamına geldiği ifade edilen “kına” yakılır. İki el ve yanaklarına kokulu çiçekler koyulur (K.6: 2010).

Kefen bezi çakı ile kesilir, hazırlanır ve giysinın üzerine giydirilerek, ayak, göbek ve boyun kısmından olmak üzere üç yerden bağlanır, *düğüm* atılmaz, *düğüm* atılmama sebebi, vefat edenle öte dünyada tekrar buluşulacağı inancı ile ilişkilendirilebilir. Artun (2006)’ya göre, Çukurova Konar Göçer Türkmenleri’nde *düğüm* atıldığı takdirde vefat edenle öte dünyada görüşülemeyeceğine inanıldığından kefen hazırlanması sırasında, kefen mutlaka bıçak ile kesilip el ile dikilmekte ve dikilirken ipin uçlarına *düğüm* atılmamaktadır.

Ardından mevtanın üzerine çörek otu atılır. Yan tahtalar, *baş ve hece tahtası* hazırlanır. Mevta, cenazenin üstüne yatırıldığı ve taşındığı ağaçtan yapılmış "*sal ağacında*", ya da *tabut* içerisinde, "meydan kiliminin" üzerinde taşınır. Köylerde tabut olmadığı eski dönemlerde cenazenin mezarlığa kadar "meydan kilimi" üzerinde taşındığı ifade edilmektedir (K.7: 2013).

"Meydan" görmenin Tahtacı açısından bireysel ve toplumsal düzeyde taşıdığı önem, yaşamın nihayete erdiği ve "hakka yürüdüğü" ve en son ve en önemli "meydana geçeceği" yolculuğunda yine "meydan kilimi" üzerinde taşınması suretiyle sembolize edilmektedir.

Eski tarihlerde, cenaze, giydirildikten sonra, omuzlarda ya da dört tekerlekli kağı arabaları ile defnedileceği yere taşınırken, bugün genellikle belediyelerden temin edilen cenaze arabası, römorklu traktör ya da pikap türü araçlarla da cenaze evinden mezarlığa kadar taşınabilmektedir.

Çanakkale yöresindeki Kazdağı Tahtacı Türkmenlerinde genellikle mezarlıklarla köyler arasındaki mesafe uzak olduğundan bugün cenazelerin taşınması genellikle araçlarla sağlanmaktadır (K.9: 2013).

Cenaze taşıma aracına yerleştirildikten sonra, varsa Dede yoksa rehber ya da sazandar, onlar da yoksa "hizmeti yetirebilecek" nitelikte olduğu bilinen ve düşünülen bir kişi tarafından "*Helallik Duası*" ya da "*Yıkama Duası*" okunur:

"Elimi koydum döşüne, başını koydum musalla taşına, bu sade senin değil, cümle âlem başına."

Denildikten sonra,

"Ey sofular, cemaat, bu mevta gayri ben gidiyorum diyo,

Gelen komşularıma selam söyleyin diyo,

Acep hali ne diye soranlara da selam söyleyin diyo

Soyun beni de koyun teneşirin üstüne

Yuyun beni diyo soğuk sıcak suylan

Yuyan ahbablarıma selam söylen diyo.

Ah nerden düştüm şu dünyada ben senin hırsına

Doyamadım ben bu dünyada hısim komşuma

Selam (Namaz) için gelip de benim üstüme

Duran evlatlarımı da selam söyleyin diyo

Eyy cemaat bu mevta gayri ben gidiyorum diyo

*Gelenler gelsinmmn gelmeyenler bu dünyada kalsın diyo
Benim ahret hakkım sana helal olsun diyen komşularıma da selam söyleyin diyo
Alah Allaaah İllallah,
Ya Allaaah Ya Muhammed Ya Ali'm sendendir medet diyo
Allah taksiratını affetsin, cennet mekâm olsun, ardı aydın olsun,
Benim hakkım da sana helal olsun diyen komşularıma da selam söyleyin diyo
Şu mevtaya hakkınızı helal edin komşular diyo (üç kere söylenir) (K.4: 2009)*

“Cümleten hakkımız helal olsun” dindikten, cemaatten ölen kişiye hakları “helal edildikten” ve “Helallik alındıktan” sonra cenazenin mezarlığa götürülmesi safhasına geçilir.

Bu aşamada mevtanın cenaze aracındaki bu son yolculuğuna eşlik etmek için araçtaki yer durumuna bağlı olarak mümkün olduğu mevta yakını cenaze arabasına biner ve onu araçta yalnız bırakmamaya gayret eder. Ardından cenaze arabası başta olmak üzere konvoy halinde mezarlığa gidilir. Mezarlığa gidemeyenler için, henüz daha cenazenin haberi alındığı andan itibaren, köyün her hanesi tarafından cenaze evinin ziyaretçileri için yapılan ve herkesin elinden geleni esirgemeksizin hazır ettiği sofralardan kurulur. Mezarlığa gitmeyen, gidemeyenler için köyün her hanesinden birer sofra getirilir. Daha sonra benzer sofralar mezarlıktan dönenler için de hazır edilecektir.

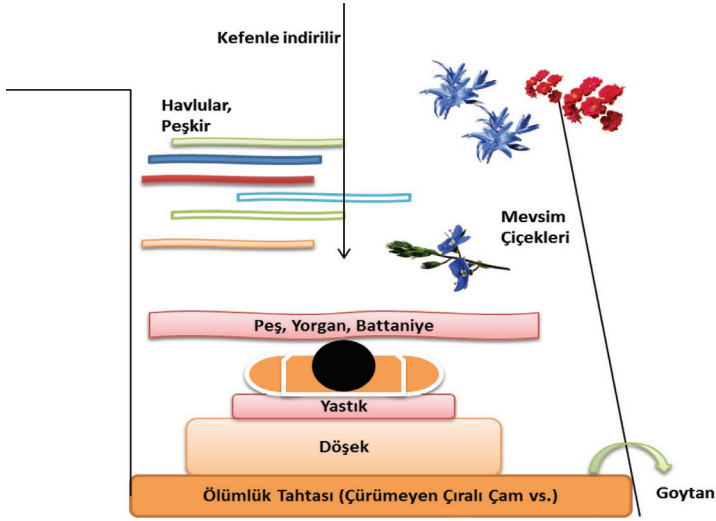
4.2.6. Cenaze Namazı

Cenaze mezarlığa getirildiğinde, musalla taşına ya da uygun bir yere yerleştirilir ve Diyanet İşleri Genel Müdürlüğü'ne bağlı bir imam eşliğinde cenaze namazı kılınır ve resmi anlamda gömülme işleminin devlet kayıtlarına da geçmesi sağlanmış olur. Cenaze namazı arzu eden yakınların imamın arkasında saf tutması suretiyle gerçekleştirilir (K.9 ve K.2: 2013).

4.2.7. Defin İşlemi

Vefat haberi alındıktan sonra, Tahtacı Türkmenlerinden işi bilen ve gençlerden oluşan bir grup, kişinin sağlığında vasiyet etmişse, vasiyet ettiği yere, vasiyet etmemişse genellikle aileden önceden vefat edenlerin yakınında uygun bir yere “mezar” kazmaya giderler. Defin yeri açısından kişinin vasiyeti önem taşır, bu konuda hürdür, eğer vasiyeti varsa bu vasiyetin gereğinin yerine getirilmesine özen gösterilir. Mezarların derinliği yaklaşık olarak “göğüs hizasında kazılır” (K.9 2013).

Çanakkale Merkez'deki Tahtacı Türkmen Mezarları alışılmış mezar büyüklüğünden daha genişçe ve "goytan" verilerek kazılmaktadır. Anadolu'da "sarlanbaç, saptırma, sapıtma, koylama, evleme"¹² gibi isimlerle adlandırılan ve mezarın alt kısmının içeriye doğru belli bir açıyla oyulması işlemi, Tahtacı Türkmen mezarlarında da bu biçimiyle uygulanmaktadır.



Şekil 2. Tahtacı Mezarı

Mezarı kazanlar için mutlaka "ekmek, tahin helvası ve su" götürülür. Bu yiyecekler hem kazanlar tarafından yenilirken, hem de cenaze gömüldükten, mezarlığa gelenler tarafından birer lokma alınarak, mevtanın urfuna gönderilecektir (K.9: 2013).

Mezarın en alt kısma birçok Tahtacı Türkmeninin belirli bir yaşa geldiğinde temin ettiği, evinin bir köşesinde sakladığı, "ölümlük tahta"lar dizilir. Bu ölümlük tahtaların genellikle dayanıklı "çıralı çam" olması tercih edilir. Bu tahtaların üzerine mevtanın hiç kullanılmamış olması tercih edilen yatağı yerleştirilir ve yastığı ile yorganı ile battaniyesi (peş) ile dört dörtlük bir şekilde hazırlanmış olan bu yatağa cenaze yerleştirilir (K.1: 2010). Bu esnada mevtaya bakmak isteyenler için eğer cenazenin durumu uygun ise kefenin yüz kısmı kısa bir süre için açılarak, *ilk çapayı vuran kişi* tarafından çok az bir miktarda "toprak" serpiştirilerek kefen tekrar kapatılır (K.9: 2013).

Ölen kişilerin eşlerinin, ölen kişi kadın ise eşinin "yağlı", erkek ise eşinin "yazması" mevtanın yanına bırakılır.

Mezarlığa gelenler yanlarında, çiçekler, havlular (peşkir), battaniyeler ve kilimler getirirler. Getirilen bu havlular, battaniyeler, kilimler ve çiçekler mevtanın yanına ve üzerine özenle yerleştirilir. Mevtanın mezarının kapatılması esnasında “ilk toprağı” kimin atacağı önem taşır, mezarın hazırlanması sırasında ilk kazmayı vuran kişinin bu toprağı atmasına özellikle özen gösterilir İlk toprağın atılmasının ardından herkesin en az üç defa toprak atması suretiyle defin işlemleri gerçekleştirilir (K.9: 2013).

Kürek elden ele geçmez, yerden toprağın üzerinden alınarak yine toprağın üzerine bırakılır (K.7: 2013).

Testi ile getirilen su, mezara “*mevtanın başından ayağına, ayağından başına ve üçüncü ve son kez olmak üzere başından ayak kısmına doğru*” dökülür ve bu testi, arkası delinerek orada bırakılır (K.9: 2013).

Mezarın üzeri ortası yüksek bir tümsek olacak biçimde toprakla doldurulur ve bu toprağın üzeri de bütünüyle ağaç dallarıyla kapatılarak zeminle birleşen noktalarında taşlarla çevrilir.

4.2.8. Defin Sonrası İşlemler

Cenaze gömüldükten sonra köye dönüldüğünde cenaze evinde toplanılır. Köydeki evlerden “surga çıkarılır” yani ölü evine kadınlar, kendi evlerinden yemekler getirirler ki buna surfa düzmek adı verilir. Bu ortaklaşa kurulan sofralarda tüm taziye gelen ziyaretçiler ağırlanır. İlk günün telaşı içinde tüm eş, dost ve köy yerinde komşularca hazırlanan bu “sufuralar”, vefat edenin ailesinin cemaat tarafından sahiplenilmesi olarak yorumlanabilir. Cenaze gömüldükten sonra gelen “sufuralar”ın yanında pirinçten yapılan tatlı, “ölü aşısı” da mutlaka yerini bulmaktadır. Herkes sofrasından yensin ister. Her ailenin çıkardığı sofranın hayrının, kendi ölümlerinin de “urfuna gideceği” inancı olduğundan, sofraya çıkarma konusunda hiç çekingen davranılmaz. Cenaze evine, her hane (ocak) “kendinden” mutlaka ayrı bir sofraya, yiyecek, çay, kola vs, cenaze evine katkısı olacağını düşündüğü bir şey götürür. Cenaze evine eli boş gitmek hoş karşılanmaz. Taziye evine kırkı çıkıncaya kadar sürekli ziyaretçi geleceği bilindiğinden, mümkün olduğunca cenaze evinin ziyaretçileri için haneler sofraya getirmeye devam edilir. Kırkı çıkıncaya kadar mutlaka evlerde “ışık” yanar. Eskiden “çıra yakıldığı” bilinmektedir. “Ardı aydın olsun” inancı gereği açık bırakılan bu ışıklar ve yakılan ateşler önem taşır (K.2: 2013).

Yaşlı, kırklı evden, eğer yakınlarda düğünü olacak bir hane var ise “*yas alınır*”. Düğün evinin sahipleri çalgıcılarla birlikte kırklı eve gelirler ve çalgıcılar hüznü bir ezgi çalarak, yaşlı ailenin, komşularının “*rızasını alırlar*” (K.9: 2013).

4.2.8.1. Yas: "Üçü", "Yedisi", "Kırkı", "Yılı"¹³

Yasta eğlence olmaz, müzik çalınmaz. Hakka yürüyenin kırkı çıkmadan, mezarlığa çıkılmaz. Örneğin Hıdırellez öncesi bir cenaze olmuş ise kırkı çıkmadan o mezarlığa, *yas olduğu* düşünülerek çıkılmaz (K.1: 2010).

Cenazeye katılamayanlar, mümkün olduğunca, mevtanın defnedilmesinin ardından baş sağlığı dileğinde bulunmak için, üçüncü, yedinci ve kırkıncı günlerine katılmaya özen gösterirler. Her üç günde de küçükbaş hayvan ölen kişinin ruhu için kesilerek, mevtanın ruhuna gönderilir. İster Türkmen isterse Yörük olsun bu kurbandan yiyecek herkes "ölenin ruhuna değsin" diyerek taziyesini belirtir.

Defin işleminin ardından üçüncü, yedinci, kırkıncı günlerde ve yılında eğer "keşkek" yapılmayacak ise, pilav (bulgur veya prinçten), hoşaf (genellikle üzüm) ya da helva gibi, mümkün olduğu kadar dört-beş çeşit yiyeceğin olmasına özen gösterilen sofralar hazırlanır.

Cenazenin defnedilmesinin ardından genellikle 40'ında ve yılında keşkek yapılır. Keşkek temel olarak buğday ve bir kuzunun tamamından yapılan bir yemektir.

Herkes "keşkek" yapamaz. Türkmen Köyü olan Akçeşme'nin yıllardır "keşkek"ini, hemen yakınındaki bir Yörük Köyü olan Akçapınar'daki "Varlı Dayı" hazırlamaktadır (K1.2013).

Ayrıca sadece bir yemek olarak kabul edilmeyen özel bir ritüelin parçası olarak özel günlerde yapılır. Keşkeğin ne zaman yapılması planlandı ise önceki günün akşamı hazırlıklara başlanır. Kurban kesilirken bir çukur açılır ve kanı bu çukura akıtılır, kan ve yemekte kullanılmayacak parçaları dışarıda bırakılmaz, yine bu çukura gömülür. Kurbandan artanlar gelişi güzel bırakılmaz. Bu durumun kurbanın kutsallığı ve eski Türk geleneklerindeki kurban hayvanının yeniden hayata geleceği yönündeki inançlarla (Çıblak 2005b:166) ilgisi olduğu düşünülmektedir.

Ardından tamamı keşkek için kullanılır, bir başka yemek için pay ayrılmaz. Özellikle vefat edenin ardından bir yıl sonra düzenlenen *yıl kurbanında* kurban bir "bütün olarak"¹⁴ parçalara ayrılmadan pişirilir. Kurbanın bütün olarak pişirilmesi, "birlik" in beraberliğin bir sembolü olarak yorumlanabileceği gibi, bütün yaratılmışların da birliğini, bütünlüğünü, eşitliğini ifade ediyor olması anlamında önemlidir.

Öncelikle uzun bir çukur kazılarak, meşe odunları doldurulur ve keşkeğin pişirileceği kazanın yerleştirileceği bir ateş yakılır. Önce et haşlanır, tel tel dökülünceye ve kemikler parçalanmadan etlerin kemikten sıyrılabileceği kıvama gelinceye kadar -ki bu işlem sabaha kadar sürer- pişirilir. Bu işlemin ardından buğdayla birlikte "keşkeğin dövüldüğü" süreç başlar. "Keşkek dövme" işlemi saatlerce süren meşakkatli bir işlemdir (K.2: 2013).

Eskiden üç yıl üst üste vefat edenin ardından “*yılının*” yapıldığı ancak, bugün *yılından* sonra, *ikinci* ve *üçüncü* yılların pek yapılmadığı gözlenmektedir (K.1: 2013).

4.3. Dede Ziyaretleri

Halk arasında zor durumda olanlara yardımı dokunacağına ya da hastalara şifa vereceğine inanılan en önemli yerlerin başında yatır ziyaretleri gelmektedir. Yatır, “Belli bir yerde mezarı olan, doğaüstü gücü bulunduğu ve insanlara yardım ettiğine inanılan hakka yürümüş evliya” şeklinde tanımlanır. “Veli, ermiş, eren, dede” adları ile anılan bu kişiler, Allahın sevgili kulları olarak kabul edilirler (Çıblak 2005:203).

İslam-Türk tasavvufunda Veli ve Veli kültü üzerine yapmış olduğu çalışmasında Ahmet Yaşar Ocak (1992), arapça *velâ*, yahut *veliye* (yaklaşmak, yakın olmak) fiillerinden gelen *veli* kelimesinin sözlükte “dost, ahbap, arkadaş, yardımcı, komşu vs” anlamlarını içermekte olduğuna, *evliyâ* kelimesinin ise onun çoğulu olduğuna dikkat çekmektedir.

Türkçedeki kullanım biçimiyle evliyâ kelimesi ise gündelik kullanımda erenler, evliyalar şeklinde tekil manada kullanılmaktadır.

Tasavvuf terminolojisinde *veli*, Kur’an-ı Kerim’de bu kelimenin tekil ve çoğul şekliyle dost anlamında geçtiği ayetlere dayandırılmak suretiyle “Allahı seven, dost edinen ve O’nun tarafından dost edinilen” manasında alınıp kullanılmış, zamanla kendine özgü bir tekamül seyri takip ederek, “benliğini Allah’da yok etme suretiyle bir takım üstün vasıflar kazanarak harikulade şeyler izhar edebilen büyük insan manâsını almıştır. Ancak bu nitelikleriyle *veli* kavramının kullanım biçimi, Ocak(1992:1)’in da ifade etmiş olduğu gibi Kur’an’da geçen *veli* ve *evliya* kelimelerinin ifade ettiği anlamlarla doğrudan ilişki kurulamayacak bir niteliğe kavuşmuştur.

Bilindiği gibi, bir velinin hayatındaki harikulade olayları konu alan yazılı eserlere *menâkıpnâme* denilmekte, *menâkıpnâmeler* Bektaşî çevrelerinde *velâyetnâme* adı ile de anılmaktadır (Yıldırım, 2008: 12).

Kazdağı Tahtacı Türkmenleri’nde marifet gösteren evliya, eren ya da dedelerin anlatılarının sözlü olarak kuşaktan kuşağa aktarılanlara dayalı bir nitelik taşıdığı görülmektedir.

Tahtacı Türkmen kültüründe, herhangi bir dileğin gerçekleşmesi ya da hayır işlemek için gidilen, ziyaret edilen edilen “kutsal” kabul edilen yerlerin, Çıblak(2005:203)’in da ifade etmekte olduğu gibi, bir yatır olabileceği gibi, ermişlerin biraraya geldiklerine inanılan bir tepe, kutsal sayılan bir mağara, bir su kenarı, ya da Kazdağı Tahtacı Türkmenleri’nde sıklıkla görüldüğü üzere, bir ağaç (*Hayıt Dede*) ya da ormanlık bölge olduğu görülmektedir.

Dede ziyareti, dedeye adak adanması, mum yakılması gibi uygulamalar, "Beni anlarsan bir tek sen anlarsın" biçiminde bir inançla ilişkilendirilebilmekte, bu ilişki biçiminin bu anlamda "öte dünya ile en aracısız, sıcak ve teklifsiz ilişki kurma biçimi olduğu" (K.2: 2013) ifade edilebilmekte, Erenlerin, "kazaya, belaya, müsibete uğramaya dur diyebilecek kişiler olarak değerlendirildiği görülmektedir.

Dedelere ziyarete gidildiğinde, hava rüzgarlı ise, dilek mumlarının kimsenin gelip almasından kaygı duyulmaksızın, Dede'nin makamında bulunan mum yakma yerine bırakılabildiği, uygun hava koşulları olduğunda, daha sonra Dedeyi ziyarete gelen kişiler tarafından yakılmamış olan mumların da usulüne uygun olarak yakılacağına güvenilerek dilekte bulunulduğu görülmektedir (K.1: 2013).

Kazdağı Tahtacı Türkmenleri'nde Elmacık-Değirmendere yöresi Türkmenleri'nin çıktıkları *Elma Dede*, Ayvacık yöresi Türkmenlerinin ve Yörüklerinin çıktıkları *Tekke Dede ve Denizgöründü-Gürecik-Kepez* yöresi Türkmenlerinin çıktıkları *Arap Dede*, en çok adak adanan *Dedeler* olarak dikkat çekmektedir (K.1: 2013).

Ancak *Goca Cılbak'ın* (Cılbak Baba) ve Sarıkız'ın da adaklar konusunda özel bir önemi bulunmaktadır. Akçeşme Köyü mezarlığında bulunan *Uzun Dede* günümüzde artık genellikle Hıdırellez'de ziyaret edilen bir Dede Makamı olarak kabul edilmektedir (K.1: 2013)..

Tahtacı inanış ve toplumsal pratikleri çerçevesinde gözlemlenebileceği üzere *Dede "makamları"nın* farklılaşmış statüleri ve saygınlık dereceleri bulunmaktadır.

Adak kurbanı adanan Dede Makamlarının yanında *Akçeşme Köyü'ndeki Hayıt Dede makamında* olduğu gibi genellikle "cuma akşamları" (perşembeyi¹⁵ cumaya bağlayan gece) ziyaret edilmekte olan ve mum yakılarak dilekte bulunulan makamlar da bulunmaktadır. Özellikle eski dönemlerde, Cuma akşamlarında Dede evlerine gidildiği ve Dedenin olduğu Cuma akşamlarında, Dedelerin cemaate "kırgı çıkığı olan var mı?" diye soru ettikleri ve dargınlıkların, kırgınlıkların ve olumsuz görülen davranışlarda bulunan kişilerin kurulan bu halk meclisi çerçevesinde sorunlarına çözümlenildiği ifade edilmektedir.

Sarıkız'a adak adamak için her bir dilek için Kaz Avlusundan bir taş alınır. Eğer alma imkânı yoksa adağın gönülden geçirilmesi yeterlidir. Sarıkız'da veya başka bir yerde bu adak adanabilir ve yerine getirilebilir. Sarıkız'da gerçekleştirilecek bir adak adanırsa orada gerçekleştirmek gerekmektedir. İyi niyetle dilenmeyen bir adağın canlı olarak Cılbak'a ulaşamayacağı anlayışı bulunur, buna "nefesi yetmedi", Cılbak baba istemedi yorumu yapılır. "Örneğin, Sarıkız'a adanan kurbanı taşıyor oldukları için, Cılbak'a giderken taka tuka bir arabanın yolda kalmasından endişe edil-

mez, Sarıkız'ın -kazaya belaya- mani olacağı, adağın sahiplerini koruyacağı” inancı bulunmaktadır (K.1: 2013).

“Elma Dede; (Elmacık); Türkmenler tarafından ziyaret edilen “adak” adanan dedelerden biridir. Elma Dede’ye Cuma akşamları (Perşembeyi –cumaya bağlayan akşam) dileği olanlar gelir. Mekâna varıldığında, doğrudan ismi ile hitap edilir:

“*Elma Dede, Elma Dede bu zamanın hayrolsun*” ya da *vakitler hayrolsun* denir” (K.1 ve K.2.:2013).

Tekke Dede; Tekke Dede; (Ayvacık); hem Türkmenler hem de Yörükler tarafından ziyaret edilen ve bugün türbe görünümünde olan yörenin tek dede ziyaretgâhıdır.

4.4. Ulu Ağaçlar

Dedelerin mezarlarının olduğu yerlerdeki ağaçlardan kesilmez. “Ulu ağaç” olarak adlandırılan ağaçların olduğu hemen her yerde bir “Dede”nin mezarı bulunduğu düşüncesi hâkimdir. Öyle ki bu durum Anadolu’nun birçok yerleşim yerinde ve hem sunni hem de kızılbaş topluluklarda görüldüğü biçimiyle ağaç kültü ile “atalar kültü”nün bir arada varolduğuna işaret etmektedir.

Meslek ve uğraş olarak tahtacılık, orman işçiliği ile özdeşleşmiş olan Tahtacıların bu ağaçların kesilmesine, dallarından bir parça dahi koparılmasına yönelik hassasiyetleri çok yüksek düzeydedir.

Aksüt (2013)’e göre, İçel ili Anamur ilçesi Patırlar obasında yıllar önce Tahtacıların ağaç kesimine başlamadan önce “Allah’ım bu ağacı kesmek zorunda kalıyorum, ekmeğim ağaçtan, yaşamak için buna mecburum” diye Allah’a yalvardıkları, kesim yapmadan önce ağaçtan özür dileyip¹⁶, kurban kestikleri ve obaya dağıttıkları, ardından ağaç kesimine başladıkları ifade edilmektedir. Yine Tahtacıların yoğun yaşadıkları birçok bölgede ağaç kesilirken; “Allah’ım, ekmeğim için yaş kesiyorum, baş kesmiyorum” denildiği ve genç ağaca el kalkmadığı, gereksiz yere hiç bir ağaç kesilmediği vurgulanmaktadır.

Ulu ağaçlar nesiler görmüştür, onların altında birçok kez ocaklar kurulmuş, adaklar kesilmiş, hatta ağıtlar yakılmıştır.

Eskilerin çocuğun karnı ağrıdığına, gel bir dağlara taşlara yapayım diyerek, ellerini çocuğun ağrıyan karnına koyarak şu dizeleri söyledikleri ifade edilmektedir “Dağlara, taşlara, Ulu Kaba ağaçlara, uç da git, uçta git” (K2: 2013).

5. Sonuç

Çanakkale yöresi Kazdağı Tahtacı Türkmen kolektif kimliğinin iki önemli kurucu unsuru olan “etnisite” ve “kızılbaşlık” örüntü entegrasyonlarının, geleneksel

olarak bir iş ve uğraş biçimi olarak geçimlerini ağaç kesmek, dilmek, kiriş ve tahta biçmek ve bunu gerçekleştirecek sosyo-kültürel çevre faktörleri ile bütünleşmiş olduğu "Tahtacılık"; Tahtacı-Türkmen kozmolojisi içinde ölüm ve öte dünyaya ilişkin sosyo-kültürel pratik ve ritüeller takımı açısından "bağdaştırmacı" (senkretik) bir yapı sergilemektedir.

Ölüm ritüelleri genel anlamda göz önünde bulundurulacak olursa, Tahtacı -Türkmen - Kızılbaş senkretizminin sosyo-kültürel pratik ve anlam kodları içinde bütünleşik bir yapı sergilediği görülmektedir.

Bir güç ve iktidar konusu olarak, sosyo-kültürel örüntü pratikleri (dilsel ve pratik eyleme dayalı biçimsel formlar) ve bu örüntü biçimlerinin sembolik kültürel anlam matrisinin (sembolik anlam referansları) "inşası"; bu noktada kolektif kimlik örüntüsü entegrasyonlarının tüm bileşenleri için gündeme getirilebilecek bir heterodoksiyi ifade eder görünmektedir.

Bu anlamda baskın sosyo-kültürel pratikler ve onların dayandığı anlam sistemlerine işaret eden sosyo-kültürel "gerçeklik döngüsü çerçevelerine", karşıt, muhalif ya da belirli bir ölçüye kadar farklılaşan bir dinsel heterodokside bahsedilmesi kadar, sosyo-kültürel yaşam tarzlarına ya da etnisiteye bağlı bir heterodoksi formundan bahsedilmesi de mümkün hale gelmektedir.

Bu noktada önemli olan nokta her ortodoksi-heterodoksi formunu, içinde bulunduğu tarihsel-kültürel-ekonomik-politik-inançsal ve sosyo-bilişsel "bağlamı"; "zaman-mekan koordinatları" içindeki eklemleme, dışarıda bırakma ve bağdaştırma dinamikleri; içinde değerlendirilmesinin gerekliliğidir.

Bu noktada heterodoks ve senkretik nitelikteki bir sosyo-kültürel gerçeklik inşasının ve bu inşaya bağlı kolektif kimlik aidiyeti örüntüsü entegrasyonlarının en belirleyici niteliği "bağlamsal" olarak inşa edilmeleri ve baskın örüntü ve kodların ötesinde, genellikle varlığını devam ettirebilmek için ötekisi olduğu "grup dışı"nın içinde kendine özgü (ezoterik), "gerçeklik döngüsü çerçeveleri" (biçim-içerik, form-anlam, zahir-batın açısından kurulan yapısal epistemoloji ve yapısal hermeneutik) inşa ediyor olmasıdır.

Anadolu topraklarına özgü bir inanç sistemi olarak Türkmen sosyo-kültürel etnisitesine eklemleme Kızılbaş-Alevilik'in, bu topraklar üzerinde heterodoks ve senkretik niteliklerinin kurucu unsurlarına yönelik bir çalışma, inceleme alanının heterodoks ve senkretik niteliklerini göz önünde bulunduran bir perspektiften Orta Asya, Orta Asya'dan Göç ve Anadolu coğrafyasındaki bağdaştırıcı etkilenimler üzerinden değerlendirilmek zorundadır.

Ölüm ritüelleri ve bu ritüellere yüklenen anlamlar, söz konusu bütüncül dinamiklerin, nesnel göstergeler biçiminde görgül hale geldiği önemli sosyo-kültürel pratikler olarak dikkat çekmektedir.

Sonnotlar

- ¹ Emik yaklaşım insan davranışının nedenlerini aktörlerin inançları, değerleri, tanımlamaları ve ideolojilerinde bulan görüşler açısından önem taşımaktadır. Antropolojideki genel kullanım biçimiyle emik yaklaşım, “yerli”nin kategorilerinin ve kültüre özgü algılamalarının keşfedilmesine yöneliktir (Altuntek 2009:103-104) Etik yaklaşım ise aktörlerin perspektiflerinden çok, kültürlerarası karşılaştırma ve olgusal çözümleneler içeren sosyal bilimcinin, varolana ilişkin üretici yapı ve mekanizmalar konusundaki değerlendirici açıklamalarını içermektedir.
- ² “Abductive” (abdüksiyon) araştırma stratejisi, hermeneutik geleneğe dayalıdır.“Abduction”; sosyal aktörlerin yer aldığı faaliyetler, sosyal aktörler tarafından kullanılan kavramlar ve anlamlar üzerinde durarak, sosyal hayatın -içindeki verilerden hareketle- oluşan sosyal bilimsel model oluşturulması (temellendirilmiş kuram) sürecine karşılık gelmektedir (Blaikie 1993:176).
- ³ Nirengileme, nicel ve nitel toplumsal araştırmacılar tarafından kullanılabilir. Toplumsal araştırmaya uygulandığında, bir şeye çeşitli açılardan bakmanın tek bir yönden bakmaktan daha iyi/tercih edilebilir olduğu anlamına gelmektedir. Ölçüm, kuram, gözlem ve yöntem nirengilemesi biçiminde farklı türleri bulunmaktadır. (Neuman 2012:222).
- ⁴ Yola girmek, temelde ikrar alma-verme ritüeli ile ilgilidir ve erkek ikrarı ile kadın ikrarı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Yola girmek ve yolda olmak, en genel anlamda erkek çocuklar için baş yülünmesi, ikrar töreni, müsahiplik töreni ve yıldaki bir kez meydandan geçme biçimindeki ritüellerle; kız çocukları için ise evlendikten sonra gerçekleştirilen, ikrar, müsahiplik ve meydan görme biçimindeki ritüellerle ilintilidir. Baş yülünmesi erkek çocuğun birey kabul edildiği ve saçlarının ustura ile kazındığı, 4-5 yaşlarında iken kendisine bir birey olması dolayısıyla, meyve ağaçları, tarlalar, bahçeler ya da hayvanlar hediye edildiği ve asla geri alınmadığı, bir ritüel iken, ikrar töreni kendisine yola, erkana girecek olan talibin, mürşit veya dedenin yolun kurallarına ilişkin öğüt ve telkinlerini kabul edip, benimsemesine dayanan bir ritüel biçiminde cereyan etmektedir. Bu benimseme, iradi olarak “yolun gereklerini yerine getirme”ye yönelik bir kabule dayanır ve “ölmeden ölmek” olarak da tabir edilmektedir.
- ⁵ Tahtacılar’daki bu anlayış karşılığını Hz. Ali’ye Hz. Muhammed tarafından Toprağın Babası (Ebû Türâb) lakabının takılmış olduğu düşüncesinde bulmaktadır. Bu konuda konudaki hadislerden biri Bûhari’nin çalışmasında (edeb, B.113; Müslim, fezâilü’s-sahâbe, H.38’den aktaran Başaran 1991:78) yer almaktadır.
- ⁶ Hem Yörüklerin, hem de Türkmenlerin adakta bulunduğu Ayvacık ilçesinde bulunan Tekke Dede bir türbe görünümünde olması sebebiyle bir istisna oluşturmaktadır.
- ⁷ Tahtacı Ölüm nefeslerinden bir alıntıdır. Ölüm nefeslerinin okundukları “an”lar itibariyle çok üzüntü verici anların canlandığı, etkileyici bulunan nefeslerdir.
- ⁸ Arpacı(2012:66) *Gök Tanrı İnançının Bilinmeyenleri* başlıklı çalışmasında Gök-Tanrı inancında, ölümler birlikte akrabalar ve ataların ruhları ile buluşacağı 4. Boyuta geçildiğine inanıldığına işaret etmektedir.

- ⁹ Alevi-Bektaşî-Kızılbaş zümrelerde "ikrar" verildikten sonra yılda en az bir defa "görgü cemi"ne girilip, özün dara çekilip, ikrarın yenilenmesi gerektiği düşünülmektedir.
- ¹⁰ Tanal, Öznur, (2013), "Tahtacılar ve Antalya Tahtacıları" başlıklı çalışmasında bu ilkelerin tahtacılar için önemine değinmektedir.
- ¹¹ Gök-Tanrı inancına göre ataların koruyucu olması için onları her zaman anmak gerekmektedir (Arpacı 2012:113).
- ¹² Şahin (2006)'ın "Balıkesir Çepnilerinde Defin ve Sonrası Bazı İnanış ve Uygulamalar" başlıklı çalışmasında, özellikle, "sapıtma, koylama ve evleme" tabirlerinin bu yöredeki Çepnilerce kullanıldığı ifade edilmektedir.
- ¹³ Gök tanrı inancına göre, insan öldüğü zaman 4. Boyuta geçer, bu boyut bilmediğimiz başka bir formla yaşamı devam ettirdiğimiz bir boyuttur ve boyutlar sonsuzdur. Bu boyutta daha önce ölmüş olan aile bireyleriyle ve atalarla buluşulur. Bu dünya da yaşarken kendi soyuna bağlı olmayan, atalarının adını anmayan, öldüğünde 4. Boyutta ataları ile ölmüşleri ile buluşamaz. Bir yıl boyunca "üzüt" olarak dünyaya tekrar gelirler ve evlatları bir yıl süre ile kendisini anmazlar ise "körmös" olurlar. "Üzütün" 4. Aleme varması mümkündür ancak körmösler asla varamazlar. Üzütü bu dünyada bazı kişiler görebilir ancak körmösler asla görülmez ve onlar artık bu dünyada insanlara kötülük getirirler. Üzütlerin ise insanlara bir zararı dokunmaz (Arpacı 2012:66-67).
- ¹⁴ Çıblak (2005b:164)'a göre Mersin Yöresindeki Çaylak Oymağı'na bağlı Tahtacılarıdaki İmam Hüseyin Kurbanı ve Kenanoğlu (2013)'e göre genel anlamda Alevilikteki musahiplik ve birlik kurbanlarında (Abdal Musa Kurbanı) kurban edilen hayvan bir bütün olarak parçalara ayrılmadan bütün olarak kazana koyulmaktadır.
- ¹⁵ Türkiye'de Aleviler ve bir kısım sunniler tarafından da yaşatılan "ölüler günü" ile ilgili bir gelenek bulunmaktadır. Türk kültüründe Perşembe günü, üç gün sonraki ve üç gün önceki günler olmak üzere haftanın tam ortası kabul edilir. Haftanın bu günü çok eski atalar değil, birinci ve ikinci kuşak ataların evi ziyaret ettiğine inanılır ve o akşam yağlı bir yemek yapılır. Evde mutlaka ışık olmalıdır ve iyi şeyler konuşulmalıdır. Çünkü ruhların memnun dönmeleri gerekir. Türkmenistan'da ölülerin ruhları için hamur yapılıp, pişirilir ve dışarıda yakılan ocaklarda ateşe yağ damlatılarak ölüer için çıkarılır (Arpacı 2012: 107-108).
- ¹⁶ Altay Türklerinden Tanrıca başı Akay Kine'nin Gök-Tanrı inancı içinde ağaç kültü ile ilgili olarak yaptığı değerlendirmeler Tahtacıların uygulamaları ile büyük benzerlikler göstermektedir. Akay Kine, Altay'da da ağaç kesmek gerektiğinde, o ağaçtan insandan nasıl özür dileniyorsa o şekilde özür dilendiğini ifade etmektedir (Arpacı 2012:176).

Kaynakça

- AKSÜT, A. (2013). “Tahtacılar’da Halk İnançları”
[Erişim: <http://www.bademlerkoyu.com/ana.asp?y=17>] [Erişim tarihi: 26.06.2013]
- ALTUNTEK, N. S. (2009). “*Yerli’nin Bakışı*”, Etnografya: Kuram ve Yöntem. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- ARPACI, G. Y. (2012). *Gök-Tanrı İnanıcının Bilinmeyenler*. İstanbul: Çatı Kitapları.
- ARTUN, E. (2006). “Çukurova Konar-Göçer Türkmenlerinin Halk Kültürlerinde Eski Türk İnançlarının İzleri”, II. Kayseri ve Yöresi Kültür, Sanat ve Edebiyat Bilgi Şöleni, 10-12 Nisan 2006. [Erişim: http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/artun_konar_gocer.pdf]
- BAŞARAN, S. (1991). “Hadislerin Işığında Sahabe isimleri”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:3, Cilt:3, Yıl: 3, s.77-88.
- BLAİKİE, N. (1993). *Approaches to Social Enquiry*. UK.: Polity Press
- ÇIBLAK, N. (2005a). *Mersin Tahtacıları: Halkbilim Araştırmaları*. Ankara: Ürün Yayınları.
- ÇIBLAK, N. (2005b). “Mersin’de İnanç Merkezlerine Bağlı Kurban Törenleri”, *Türklük Bili-mi Araştırmaları*, Bahar, Sayı:17, s.155-176.
- DEDEBABA, B. N. (2011). Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. Ankara: IX. Cilt, Ardıç Yayınları.
- ENGİN, İ. (1998). *Tahtacılar*. İstanbul: Ant Yayınları,
- KAPTAN, R. (2013). “Alevi Duaları Gülbanklar”,
[Erişim: <http://www.aleventum.de/Gulbanklar.pdf>][Erişim Tarihi: 14.07.2013]
- KENANOĞLU, A. (2013). “Alevilikte Kurban İnancı”
[Erişim: <http://www.evrensel.net/kose-yazisi/69585/alevikte-kurban-inanci.html#.U6QfDLEVT2g>]
[Erişim tarihi:2013-10-18 12:09:18]
- KÜÇÜK, M. (1995). *Horasan’dan İzmir Kıyılarına Cemaat-ı Tahtacıyan*. İstanbul: Nefes Yayınları
- NEUMAN, W. L. (2012). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, (5. Baskı), Cilt I, (Çev. Sedef Özge), Ankara: Yayın Odası.
- OCAK, A. Y. (1992). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıp-nâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, Atatürk, Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih kurumu Yayınları, VII. Dizi, Sa-140.
- SELÇUK, A. (2008). *Ağaçeri Türkmenleri: Tahtacılar*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- ŞAHİN, H. İ. (2006). “Balıkesir Çepnilerinde Defin ve Sonrası Bazı İnanış ve Uygulamalar”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, Yıl: 2006, Sayı: 39, s: 63-78.
- YETİŞEN, R. (1986). *Tahtacı Aşiretleri: Adet, Gelenek ve Görenekleri*. İzmir: Memleket Gazetecilik ve Matbaacılık.
- TANAL, Ö. (2013). “Tahtacılar ve Antalya Tahtacıları”
[Erişim: <http://elmali.batiakdeniz.com/genelbilgi.php?gbid=51>]

[Erişim Tarihi: 18.06.2013]

TUNÇAY, A. (2010). Tahtacı Ozan Ali, "Tahtacı Türkmenlerde Cenaze Töreni"

[Erişim: <http://www.facebook.com/notes/tahtaci-ozan-ali/tahtaci-turkmenlerde-cenaze-toreni/164329386945418>] [Erişim Tarihi: 31.01.2011]

YILDIRIM, R. (2008). "Bir Tarih Kaynağı Olarak Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, Sayı: 6, Güz:2007, Kış:2008, s. 9-37.

YÖRÜKHAN, Y. Z. (2006). *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, (Ekler ve Yayına Hazırlayan Turhan Yörükhan), Ankara: Ötüken Yayınları.

Kaynak Kişi Dizini: Odak Grup Katılımcıları ve Görüşmeciler

Kaynak Kişi: 1

Uyanık, Uygun (2013), Mühendis Akçeşme Köyü, Çanakkale.

Kazdağı Tahtacı Türkmenleri Kültür, Dayanışma ve Yardımlaşma Derneği Dernek Başkanı
[Görüşme Tarihi: 01.06.2013] [Görüşme Tarihi: 28.05.2013] [Görüşme Tarihi: 18.06.2013]

[Görüşme Yeri: Uygun Uyanık'ın Evi, Çanakkale Merkez]

Uyanık, Uygun, (2010)

[Görüşme Tarihi: 26.05.2010]

[Görüşme Yeri: Uygun Uyanık'ın Evi, Çanakkale Merkez]

Kaynak Kişi: 2

Uyanık, Ali (2013), Eczacı, Akçeşme Köyü, Çanakkale.

Kazdağı Tahtacı Türkmenleri Kültür, Dayanışma ve Yardımlaşma Derneği yönetim kurulu üyesi

[Görüşme Tarihi: 28.05.2013]

[Görüşme Yeri: Uygun Uyanık'ın Evi, Çanakkale Merkez]

Kaynak Kişi: 3

Akbıyık, Ali, (Ali Amca), (2010), Mürebbe, Çiftlikdere Köyü, Çanakkale.

[Görüşme Tarihi: 14. 08.2010]

[Görüşme Yeri: Çiftlikdere]

Akbıyık, Ali, (Ali Amca), (2013)

[Görüşme Tarihi: 14.05.2013]

[Görüşme Yeri: Çiftlikdere]

Kaynak Kişi: 4

Ak, Mehmet, (Yaşaman), (2009), Sazandar, Bayramiç Karıncalı Köyü, Çanakkale.

[Görüşme Tarihi: 22.03.2009]

[Görüşme Yeri: Mustafa Kurt'un Evi, Çanakkale Merkez Karıncalı Köyü]

Kaynak Kişi: 5

İpkin, İsmail, Dede, Ayvacık Güzelköy, Çanakkale.

[Görüşme Tarihi: 28.01.2011]

[Görüşülen Yer: Çanakkale Merkez, ÇÖMÜ FEF Sosyoloji Bölümü]

Kaynak Kişi: 6

Uyanık, Neslihan Meryem, (2010), Akçeşme, Çanakkale.

[Görüşme Tarihi: 26.05.2010]

[Görüşme Yeri: Uygun Uyanık'ın Evi, Çanakkale Merkez]

Kaynak Kişi: 7

Ayaz, Ali (2013), Sazandar, Çiftlikdere Köyü, Çanakkale.

[Görüşme Tarihi: 14.05.2013]

[Görüşme Yeri: Çiftlikdere]

Kaynak Kişi: 8

Kurt, Mustafa, (Dık Dayı), (2009), Sazandar, Bayramiç Karıncalı Köyü, Çanakkale.

[Görüşme Tarihi: 22.03.2009]

[Görüşme Yeri: Çanakkale Merkez, Karıncalı Köyü Mustafa Kurt'un Evi]

Kaynak Kişi: 9

Uyanık, Cengiz, (2013), Kazdağı Tahtacı Türkmenleri Kültür, Dayanışma ve Yardımlaşma Derneği Yönetim Kurulu Üyesi, Çanakkale.

[Görüşme Tarihi: 18.06.2013]

[Görüşme Yeri: Uygun Uyanık'ın Evi, Çanakkale Merkez]

ALEVİLİĞİN CAFERİLİKLE İLİŞKİSİNİN SOSYOLOJİK İÇERİK ANALİZİ

Özcan GÜNGÖR*

Özet

Aleviliğin tarihte etkilendiği dinsel gruplardan biri de Caferiliktir (Şiiliktir). Bu çalışma, Caferilikle Aleviliğin temel kaynaklar, sosyolojik araştırmalar ve Alevilik üzerine yazılan bazı yazılardan hareketle inanç, ibadet, adap – erkan ve sosyal hayat konularına ilişkin kavramları sosyolojik olarak karşılaştırmayı amaçlamaktadır. Bu karşılaştırmalarda görülmektedir ki; bu etkilenme inanç yönünden çok yüzeysel boyutta bazı kavramların sembolleştirilmesi şeklinde ortaya çıkmakta; ibadet uygulamalarında Hanefi - Maturidi ekol biraz da yaşanan bölgenin ve kültürün etkisiyle Şiiliğe oranla daha baskın yaşanmakta ve adap – erkan ve sosyal hayatla ilgili kavramlarda ise Şiiliğin izi hemen hemen hiç görülmemektedir. Sonuçta Alevilikle Şiilik (Caferilik) arasında bazı ortak noktalar, semboller ve kavramlar olmakla birlikte, bunların teolojik, felsefi ve sosyolojik olarak alt yapısı bazen çok zayıf, bazen hiç yok, genelde de tasavvufi karakterlidir.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Caferilik (Şiilik), inanç, ibadet, adap – erkan, sosyal hayat

SOCIOLOGICAL ANALYSIS of THE RELATIONSHIP between ALEVISM and JAAFARISM

Abstract

Alevism is affected by the Jaafarism (Shiism) which is one of the religious groups in the Islamic history. However, when we compare Alevism and Jaafarism with regard to belief, worship, and manners-rules and social life helping the sociological studies, historical documents, and some of Alevi writers' ideas, we will see that some of the Jaafari belief concepts are symbolized as a surface within Alevism. Hanafi – Maturidi school influences Alevism rather than Jaafarism with experience of the region and culture in practices and the impression of Jaafarism is almost never observed on the concepts of Alevi manners and rules of conduct and social life. Finally, there are some common points, symbols and concepts between Alevism and Jaafarism, but theological, philosophical and sociological backgrounds of these points, symbols and concepts are sometimes very weak, sometimes nonexistent, and often mystical in nature.

Keywords: Alevism, Jaafarism (Shiism), belief, practice, manners - rules of conduct, social life

* Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Ankara/Türkiye,
ozcangungor@yahoo.com
DOI: 10.12973/hbvd.71.124

Giriş

Dini gruplar tıpkı insan ve eşya gibi tarihsel süreç içinde bir dizi değişim, dönüşüm, etkileşim ve başkalaşım geçirerek hayatîyetlerini sürdürürler. Hatta kimi zaman bir dini hareket belli bir bölgede farklı, başka bir bölgede daha farklı görünüm arz edebilir. Toplumsal tabakada varlığını sürdüren bu dini gruplar, yaşadıkları coğrafya, devlet, önceki kabulleri, yerleşik kültürün etkisi gibi hususlardan dolayı bazen bambaşka bir şekle bürünebilir. Sosyal bilimlerde isim, şekil, sembol ve hatıralardan ve tarihin geçmişinden getirdiği izlerden dolayı bu tür dini grupları aynı saymak, aynı kategoride düşünmek, bazı yanlışları da beraberinde getirmektedir. Bir dini grup olarak Alevilik, tarihsel, dinsel ve sosyolojik bir olgu olarak, ne tarihsel, ne dinsel, ne de sosyolojik olarak sabit bir forma, biçime sahip olmuştur ne de bugünkü Alevilik özellikle şehirleşmeyle kazanmış olduğu görünürlük ve formlar açısından tarihsel kökenleriyle sıkı bir irtibat halindedir.

Türkiye’de Aleviler tarihin derinliklerinden günümüze kadar Oniki İmamcı Şiiilik ile Hanefi-Maturidi ekol arasında orta bir yol takip etmişlerdir. Her iki tarafın da birbirinden farklılık taşıyan kimi sembol ve değerlerini kendilerinin varlık sebebi ve inanç sembolleri olarak kabul etmişler, bu inanç ve uygulamalarını çeşitli sıkıntılara rağmen asırlarca devam ettirmişlerdir. Sosyolojik olarak bilinmektedir ki Türkiye’de Sünni köylerdeki halk dindarlığı ya da kültürü ile Alevi veya Caferi köylerindeki halk dindarlığı türleri özde birbirinden çok farklı değildir. Çünkü kitabî dinin gereklerini halka öğretmenin pek mümkün olmaması sebebiyle halk dindarlığı doğası gereği entelektüel yönü sınırlı bir dindarlık gösterir (Aktay, 2007: 61). Bu yüzden halk biraz da duygusal olana, mistisizme, mitlere yatkındır ve dindarlığını hikayemsi dini anlatılar üzerinden oluşturur. Halkın bu eğiliminin sosyolojik gerçekliği anlaşılmasından Aleviliğin neliğini, Sünniliğin farklılığını veya Caferiliğin Alevilik üzerindeki etkisini tespit etmek pek mümkün değildir. Bunun yanında Alevilerin Sünni ve sufi kültür havzasında bulunmaları, bu grupların bazı Şii inanç unsurlarını almalarını engellememiş de, Şiileşmesini engellemiş görünmektedir (Kutlu, 2006: 34). Dolayısıyla Aleviliği belirleyen kimi unsurlar temel eserlerde de sembolik olarak görüldüğü üzere Şiiilikten alınmış gibi görünüyorsa da Anadolu’nun kendine has kültürü, coğrafyası ve dinsel ortamı içinde Şiiilikten farklı yorumlanmıştır.¹

Alevilik yapısı gereği bağdaştırıcı bir dini grup şeklidir.² Bu yüzden Alevilik geleneği, içinde yoğun olarak barındırdığı Hz. Ali, Ehl-i Beyt, On İki İmam, tevel-la, teberra, humus gibi dinsel ve tarihsel benzerlikleri, Alevilerin kendilerini Caferi olarak nitelermeleri ve Şiilikle ilgili terimleri, sembolleri ve benzetmeleri kullanmaları sebebiyle zaman zaman Şiilikle ilişkili görülmüş ve bu ilişkiler üstünden sorulanmıştır (Üzüm, 2003). Bu konuda genel kabul olarak Aleviler, Hz. Peygamber ve Hz. Ali zamanında mezhep olmaması sebebiyle yapılan çalışmalarda Alevilerin

Hız Muhammed'in mezhebinden oldukları ve dolayısıyla Aleviliği mezhepler üstü gösterme eğiliminde olmakla birlikte, yine de kendilerinin Ehl'i Beyt soyunun temsilcisi İmam Cafer Sadık ve onun adının verildiği Caferilik mezhebinden saydıkları görülmektedir (Üçer, 2010: 54-55; Taşgın, 2006: 48; Şener-İlknur, 1995: 20-21; Erdoğan, 2000: 207; Baha Said, 2000: 124). Bu mensubiyete binaen Aleviler kimi zaman Şiiler tarafından istismar edilmek istenmişlerdir. Bunun örneklerini tarihte görmek mümkünken, günümüzde de bazı istismar çalışmaları yürütülmektedir (Bölçay, 2000: 137).

İfadeler bağlamında değerlendirildiğinde; Aleviliğin mezhep olarak Caferiliğe nispet edilebilmesi mümkün müdür? Veya Aleviliğin mezhep olarak Caferilikle ilişkisi hangi düzeydedir? Bu soruların cevaplarının verilebilmesi için Aleviliğin temel kitapları başta olmak üzere, tarihsel, kültürel, antropolojik ve sosyolojik çalışmaların verilerine ihtiyaç vardır hiç şüphesiz. Biz burada çalışmayı daha çok sosyolojik kaynaklara dayanarak yapmayı denedik ve bu makalede Alevilik ve Caferilik arasındaki ilişkiyi bu ilişkinin ortak ve farklı noktalarından hareketle üç ana başlıkta inceleyeceğiz. Buna göre

- a. Teorik (akide) inanç açısından; İman anlayışı, Ehl-i Beyt ve On İki İmam inancı, İmamet, Mehdi inancı, takiyye ve adalet kavramlarını;
- b. Uygulamaya (ibadete) ilişkin kavramlar açısından; namaz, oruç, hac, zekat ve humus, kurban kavramlarını;
- c. Adab-erkan ve sosyal hayata dair kavramlar açısından ise; Cem Ayini (Ayin'i Cem), Miraç, musahiplik/yol arkadaşlığı, kadının statüsü, mut'a nikahı, Kerbela Matemi, dört kapı kırk makam, düşkünlük, ocaklar ve babalık/dedelik kurumu, tevella ve teberra, Üç Sünnet, Yedi Farz ve On Yedi Erkan, On Dört Masum ve On Yedi Kemerbest kavramlarını içerik bakımından inceleyerek sosyolojik olarak karşılaştırmaya çalıştık.

Araştırmanın Yöntemi

Çalışmada konu; tarama yöntemine uygun olarak nitel verilerden, mümkün mertebe temel Alevi kaynaklarından, konuya ilişkin Alevi önderlerinin fikirlerinden, yazınlardan ve sosyolojik olarak Aleviliğe ve Caferiliğe ilişkin çalışmalardan hareketle tahlil edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada Caferilik, itikadi manada İsna Aşeri olarak, fıkıh bakımından da Şiiliğin bir kolu olan Caferi fıkıh okulu manasında kullanılmaktadır. Yine Şiilik de İsna Aşeri ve Oniki İmam bütünlüğü içerisinde kullanılmaktadır. Alevilik ise Bektaşilik ve "Kızılbaşlık" farklılaşması da göz önüne alınarak bir çatı kavram olarak kullanılmaktadır.

Çalışmada yapılan karşılaştırmalarda Caferiliğin bütün ayrıntılarına girme gereksinimi duyulmadan, sadece Aleviliğin Caferilikle kıyaslanabilmesi bağlamında Alevilikle ilgili görünen genel inanç, ibadet ve sosyal hayat esasları açısından değerlendirmeler ve karşılaştırmalar yapılacaktır, çünkü mevcut bakış açısı bile Alevilik - Caferilik ilişkisinin mahiyeti hakkında yeterli malzemenin varlığına işaret etmektedir.

A - Teoriye (Akideye) İlişkin Kavramlar: İnanç

Türkmen Aleviler bilhassa ilk dönemlerde Şii öğretilerle, özellikle de Batını - İsmaili propagandacılarla karşılaşmış ve bunların devamı niteliğindeki propagandalardan bilhassa Safeviler devrinde etkilenmiştir. Ancak Aleviliğin tarihsel kaynaklarına bakıldığında Şiiliğe ait tevhid, adl, nübüvvet, İmamet ve mead biçiminde sıralanan inanç esaslarına dair atıflara genellikle rastlanmadığı gibi (Üzüm, 2007: 127; Güngör, 2007: 177-199) bazen bu esasların sembolik manada farklı kullanımları görülmektedir. Bunun yanında farklı anlam içeriklerine sahip olsa da tarihten itibaren söz konusu etkilenmenin günümüz Alevilerinin inanç alanındaki izlerini görmek mümkün olmaktadır (Kutlu, 2006: 39-46; Teber, 2008: 126; Üçer, 2010a: 470). Diğer taraftan Alevilerin “Amentü” diye bildiğimiz iman esasları formülü olan Allah’a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahiret gününe ve gruplar arasında biraz farklı olarak kadere imanı iman esasları olarak kabul ettikleri görülmektedir (Güngör, 2007: 177-199; Üçer, 2010: 228).

İman: İman-akıl ilişkisi bağlamında Caferilere göre iman, İmamete inanmakla tamamlanmaktadır. Onlara göre, her asırda peygamberin görevleri ile donatılmış, insanların dünyada ve ahirette kurtuluşlarına ve mutluluklarına kefil olmuş, hidayetlerini ve irşatlarını uhdesine almış bir İmamın bulunması gerekmektedir. Bu da nas ve tayin yoluyla olmaktadır (Albayrak, 2006: 59). İman’ın tanımı konusundaki bu yorumda akla vurgu yerine nas ve tayin kavramlarına yer verildiği açıkça görülmektedir. Diğer taraftan Hacı Bektaş Veli’nin İman konusunda ‘akla’ hakim bir rol verdiğini bilmekteyiz. Örneğin ‘İnanmak, bedene mi, yoksa ruh üzerine mi ödev düşer? denirse biz, ‘o akıl üzeredir’ deriz. Arifler katında da iman akıl üzeredir. Çünkü akıl bedende hükümdar, iman da onun vekili ve yardımcısıdır. Hükümdar gitse yardımcı da kalmaz’ (Hacı Bektaş Veli, 2002, 16-17). Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere ona göre aklın olmadığı yerde imandan da bahsedilemez. Bu da klasik olarak Hanefi - Maturidi çizginin inanç tutumuna yansımından başka bir şey değildir (Gündoğdu, 2007: 168).

Hacı Bektaş Veli’nin kabul ettiği ‘maruf iman’, dil ve gönül üzere olan imandır: ‘İmanın herkesçe bilineni, kalp ile tasdik, dil ile ikrar olduğudur. Kim Çalap Tanrı’ya gönülden tanıklık yapmazsa, mutlak kafirdir’ (Hacı Bektaş Veli, 2002: 176/7). Görüldüğü gibi imanın tanımı konusu da Bektaşî temel eserlerinde Maturidilik - Bektaşî

şilik etkileşiminin en önemli yansımalarından birini oluşturmaktadır (Teber, 2008: 127). Ebu Hanife'ye göre de 'iman dil ile ikrar kalb ile tasdiktir, ameller imana dahil değildir, büyük günah şirk olmadıkça imana zarar vermez. Taat da, iman olmadıkça kişiye fayda vermez' (İmam-ı Azam, 1992: 74). Maturidi de hoşgörüyü dayanan bu iman anlayışını aynen kabul etmiştir³ (Kutlu, 2006: 37; 2003, 40; Gümüšoğlu, 2008: 129-146).

Diğer yandan akaid kitaplarında Allah'ın zati ve sübuti sıfatları sayılırken Maturidi'ye göre Allah'ın sıfatlarından sayılan 'tekvin' sıfatı, onun fiili sıfatları arasında yer almaktadır. Oysa Eş'ari bunu kabul etmemektedir. Bektaşî Erkannamelerinde Allah'ın sıfatları sayılırken 'tekvin'e de yer verilmesi yine Maturidi etkisini gösterir (Teber, 2008: 129; Kutlu, 2006: 39-46). Yine benzer şekilde Hanefî ve Caferî ulemada farklılık arzeden hususlardan biri de Ruyetullah (Allah'ın görülmesi) meselesidir. Burada kısaca Hanefîler Allah'ın ahirette görüleceğini kabul ederken; İmamiyye Şiası tıpkı Mutezile gibi Allah'ın kesinlikle görülemeyeceğini düşünmektedirler. Oysa Alevî ozanlardan Şah İsmail'in, Kul Himmet'in ve Pir Sultan Abdal'ın didarı görmek, Hak'ın cemalini görmek veya ondan mahrum olmayı işlediği ve hatta buyruklarda da benzer ifadeler yer aldığı görülmektedir. Dolayısıyla burada da temel etki Hanefî/Maturidi çizgiyi işaret eder görünmektedir (Üçer, 2008: 223-224).

Alevî - Bektaşî kültür yapısı içerisinde önemli ölçüde bireysel özgürlüğe ve otonomiye vurguların yer alması, cebre dayalı anlatımların reddedilmesi ve yapıp etmelerin bireyin kendine mal edilmesi kişisel sorumluluk açısından anlam taşır (Yeşilyurt, 2003: 30). Bu sebeple Pire veya Rehberî manevî olarak tam teslim olarak yola girmenin yanında Alevîlerde akli kullanma ve birey olarak karar verme düşüncesi, Caferîlikte İmam'ın masumiyeti, Mehdilik ve bunlara benzer iradeyi ve bireyselliği öteleyen üstelik iman derecesine çıkartılan bir anlayışlarla çelişmektedir.

Ehl-i Beyt ve On İki İmam Anlayışı/Kabulü: Ehl-i Beyt kavramı, sadece Şii grupların önem atfettiği ve kavramlaştırdıkları bir kelime olmayıp bütün Müslümanlarca kullanılan ve hürmet edilen Peygamber ailesini ifade etmek için kullanılan bir tamlamadır. Tarih boyunca Ehl-i Beyt üzerinden siyaset yapmış olan Şia'nın inanç sisteminin temelini İmamet nazariyesi oluşturur. Diğer bir deyişle Şia, diğer Şia gruplardan İsmaililiğin aksine kendilerince Ehl-i Beyt'i oluşturan On İki İmam'a itaati bir inanç esası haline getirerek siyasal iktidarı ele geçirmenin ve meşruiyetin kaynağı olarak görmektedir (Kutlu, 2000: 100; Gümüšoğlu, 2011: 158). Halbuki genel olarak Müslümanlar arasında tek bir Ehl-i Beyt tasavvuru değil, Ehl-i Beyt tasavvurları vardır.

İmamiyye Şia'sına göre İslam toplumunu yönetme yetkisi, Ehl-i Beyt mensubu On İki İmam'a Allah ve Resulü tarafından nas ve tayin ile verilmiştir. Oysa Alevî - Bektaşîlerin Ehl-i Beyt anlayışları tasavvuf temellidir. Onlarda Hz. Muhammed,

Hız. Ali, Ehl-i Beyt ve On İki İmam, Hakikati Muhammediye anlayışının temsilcileri ve aktarıcıları durumundadır (Soyyer, 2005:129). Alevi - Bektaşiliğin bütün temel eserlerinde Ehl-i Beyt'e ilişkin methiye, muhabbet, sena ve bağlılık ifade eden pek çok cümleye, kavrama ve sembole rastlamak mümkündür (Teber, 2008; Kaplan, 2010). Günümüzde de Alevilerin İmamet'i savunarak devlet başkanlığının onların hakkı olduğu düşüncesi yerine, demokratik, laik ve sosyal demokrat bir devlet sistemi istedikleri görülmektedir (Güngör, 2007: 276, 318).

Öte yandan Hacı Bektaş Veli'nin eserinde On İki İmam'a muhabbetle ilgili pasajlar olsa dahi, bu onun Şiiliğine delil olmazdı. Diğer taraftan Birdoğan (1999: 20) da On İki İmam'a övgülü şiirlerin Şah Hatai ile başladığını, ondan önce bunun söz konusu olmadığını iddia etmektedir. Çünkü On İki İmam'ı bütün tarikat muhitleri, hatta bütün Müslümanlar sever. On iki İmam'dan birinin isminin geçtiği veya On iki İmam'a saygının dile getirildiği her yerde Şiilik aramak, asla doğru değildir. Şiilik için başka kabullere ihtiyaç vardır. Bunun aksini, ileride sunulan verilerin göstereceği üzere fıkıh bünyesinde kalsak bile düşünemeyiz (Öztürk, 1994: 23; Gündoğdu, 2007: 275; Üçer, 2008: 220).

Alevi - Bektaşî kaynaklarında On İki İmam'a dair bir çok vurgu bulmak mümkündür ancak bu açıklamalar Şia'daki gibi bir inanç esası olarak değerlendirilmemekte, sadece Cafer es-Sadık'tan bir nakille İmamların hayatlarının bilinmesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır (Teber, 2008: 146). Örneğin Alevi - Bektaşî nefeslerinde İmamlar, Hz. Ali'den başlayarak, On İkinci İmam Muhammed Mehdi'ye kadar, tıpkı Şiilikte olduğu şekliyle zikredilmektedir. Ancak bu İmamlar, tarihsel kişiliklerinden farklı biçimde ele alınmaktadır. Diğer bir ifadeyle Alevi - Bektaşî kaynaklarında ve yapılan çalışmalarda Hz. Ali ve diğer İmamlar siyasi ve hukuki değil, manevi rehberler olarak yüceltilmekte ve onların tarihsel kişiliklerinden ziyade söylenceler şeklinde aktarılan menkıbevi kişilikleri öne çıkarılmaktadır (Kutlu, 2006: 58; Güngör, 2007: 244, 278, 286).

Yapılan araştırmalarda Aleviliğin - Bektaşiliğin Ehl-i Beyt sevgisi üzerine kurulu olduğu inancını tutum olarak benimseyenlerin oranı bir hayli yüksek çıkmaktadır (Uçar, 2004: 153; Güngör, 2007: 182). Fakat yapılan başka bir araştırmada Ehl-i Beyt'in kimler olduğunu yazabilen ve On İki İmam'ın isimlerini ifadelendirebilenlerin sayısı da bir hayli düşük olmuştur (Aktaş, 1998). Her ne kadar On İki İmam'ın isimlerini sayma, dini tecrübenin daha çok bilgi boyutunu gösteriyorsa da Alevilikte 'kök paradigma'lardan olan Ehl-i Beyt'in isimlerinin herkes tarafından bilinmesi beklenir. Buna göre, Aleviliğin en temel kimliksel tutumu ve bu manada Caferilere en yakın olan inancı Ehl-i Beyt'e muhabbet Aleviliğin kök paradigması olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu muhabbetin siyasi değil sembolik/duygusal yönü ağırlıklı görülmektedir.

İmamet: Sünni paradigmada bilginler ‘ulu’l-emr’e itaatin emredildiği ayeti (Nisa 4/59) ve bu husustaki hadisleri dikkate alarak İmametın dinen lüzumlu olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak Ehl-i Sünnet kelamcıları İmametın itikatla ilgili bir husus olmadığını ve ameli mevzular arasında bulunduğunu açıkça belirtmişlerdir (Gümüüşoğlu, 2011: 154).

Caferilerde ise İmamet; son Peygamber Hz. Muhammed’in vefatından sonra insanları irşat görevinin Allah’ın tayini ile peygamber soyundan gelen başta Hz. Ali olmak üzere On İki Masum İmam’a verildiğine inanmaktır (Demirci, 2006: 17-25). Gerçekten de Hz. Ali’nin ilk halife olması gerektiği, onun yerine halife olan Hz. Ebubekir’in, Hz. Ömer’in ve Hz. Osman’ın Hz. Ali’nin hakkını gasp ettikleri, dolayısıyla da yerilmeyi hak ettikleri düşüncesi Alevilik ve Caferilik arasındaki en büyük ortaklıklardan biridir (Tol, 2009: 17). Bu ortaklığın tarihsel süreçteki Erdebil tekkesinin Şii devlete dönüşmesi etkileşimleriyle ilgisi bilinmektedir.

Caferilere göre, İmamet makamı aynen nübüvvet makamı gibi ilahi bir makam olup, o makama gelecek kişiyi Allah seçer. Nasıl ki, kullar Peygamber seçme hakkına sahip değilse, imam seçme hakkına da sahip değıllerdir. Nasıl ki Peygamberler her türlü günahıtan ve hatadan masum olup ilahi ilimle teyit ediliyorlarsa, imamlar da aynen öyledir (Albayrak, 2006: 141).

Beypazarı Alevi önderlerinden Ali Demirezen Baba (02.01.2007) Şiiliğın İmamların masumiyet anlayışını eleştirirken:

‘... Hz. Ali ve On İki İmam günahsız insanlardı, onların günah işlemeleri de mümkün değıldi, belki Allah’a karşı hataları olmuş olabilir, ancak insanlara İmam olma noktasında yanlışları olmamıştır, ondan sonraki İmamların ise hatası yoktur demek hatalıdır. Bizim aramızda ayrılığın olması Allah’ın ipine sınıksık sarılın emrine aykırı, ancak Caferilerin bizim yolumuza uymayan bazı işleri de var...’

demekte (Güngör, 2007: 280) ve İmam’ın ‘masumiyeti şeklindeki Caferi inancını farklı yorumladığını göstermektedir.⁴

Burada üzerinde durulmalıdır ki Anadolu Aleviliği ‘velayeti esas alırken Caferilik ‘imamet’i esas almaktadır. Elbette bu iki terimin çağrıştırdığı anlamlar bellidir, velayet tasavvuf ve Anadolu yolunu akla getirirken, İmamet daha siyasi içeriğe sahip ve İran türü bir anlayışı ortaya çıkarmaktadır (Çamuroğlu, 2003: 102).

Bektaşî temel kaynaklarında Şiiliğın temel akidevi esaslarından olan İmamet anlayışını bulmak mümkün görünmemekte iken (Teber, 2008: 140), örneğın Makalat’ta ‘Allah dostlarını ve kerametlerini tasdik imandandır’ denmektedir. Allah dostlarının başında Hz. Peygamber olduğu ise rahatlıkla metinden anlaşılabilir. Ancak onun dışında Allah dostları kimlerdir? On İki İmam buna dahil midir? Bu çok

net görülmemektedir. Burada Allah dostlarının kerametlerinden bahsedilerek öne çıkarılması, On iki İmamın en azından Şianın anladığı anlamda Hz. Peygamberin dini ve siyasi halefi olmaktan çok, sufi düşüncedeki anlamıyla Veliler olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır (Kutlu, 2003: 41). Buyruklarda -ki bu daha geç bir dönemde Erdebil tekkesi etkisiyle yazılmış- ise halife seçimi sürecinden bahsedilmese de biraz da dönemin siyasi ve sosyal hadiselerinden etkilenerek, Hz. Ali'nin ilk halife olması gerektiği ve Hz. Muhammed'le olan yakın ilişkileri bu bağlamda dile getirilir (Kaplan, 2010: 143). Ancak benzeri vurgulara Bektaşî kaynaklarında rastlanmaz.

Yapılan bir sosyolojik çalışma da gösteriyor ki, kimi Aleviler insanın yanılmazlığı veya hata yapmayacağı kabulünü Peygamberin bile uyarıldığını dile getirerek reddederek bu konudaki Caferî inanç ve kabullerden farklı olduklarını dile getirdikleri görülmektedir (Güngör, 2007: 281).

Mehdi İnancı: Bu inanç sadece Caferîlere has olmayıp dünyanın değişik dinlerinde ve dini gruplarında ve diğer Müslüman gruplar da dahil görülen bir kabuldür. Bunun yanında Caferîlerde ve geleneksel Alevilerde de bu inancın en azından sembolik olarak ortak olduğunu hatta bu iki dini grupta bu inancın biraz da On İkinci İmam'ın gaip olması sebebiyle daha güçlü bir inanç şeklinde bilinçlerde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Caferîler için İmamet'in içinde değerlendirilen bu inanç çok önemlidir, hatta Mehdi'nin ortaya çıkması o kadar gecikecektir ki imanında şüphe olanlar o zamana değin ayıklanacaktır. Günümüzde İğdır Caferîlerine göre Mehdi'nin naibi Ayetullah Hamaney'dir (Demirci, 2006: 22). Bu inanca göre dünyanın zulümle dolduğu bir çağda Allah'ın izniyle şu an gizlenmekte olduğuna inanılan Mehdi'nin bir gün dünyada zuhur edeceği, tevhide ve adalete dayalı bir yönetim kurarak bütün zulümlere son vereceği benimsenmiştir.

Alevilikte ise bu denli güçlü bir siyasal Mehdi beklentisinin olmadığı iddia edilmektedir. Bunda Alevi toplumun özellikle 1979 yılındaki devrimle birlikte, İran'da devletleşmiş olan On İki İmam Şiiliği ile kendisini hiçbir şekilde ilişkilendirmemiş olmasının da (Üzüm, 2007: 128-130; Onat, 1992: 97-98) etkili olabileceği düşünülmektedir.

Aleviler'de Mehdi inancının velayet temelli On İki İmam inancıyla bağlantılı olarak şekillendiği görülmektedir. Nitekim günümüzde Aleviler Mehdi olarak son İmam Hasan El-Askeri'nin oğlu Muhammed'e inanırlar. Ancak Aleviler O'nun gizliliği, günün birinde yeryüzüne dönerek adaleti sağlayacağı gibi hususlara ilgi göstermezler (Gündoğdu, 2007: 276). Hatta kimi Alevi büyükleri bütün düvaz İmamlarda dile getirilen bu geleneksel inanca ilişkin meselelerin konuşulabilmesi için kişinin tarikat Makamının üstünde olmak gerektiğini dile getirerek bu konuda konuşmaktan kaçınmaktadır. Yapılan bir araştırmada da özellikle gençlerin Mehdi inancına pek itibar etmediklerini ifade ettikleri görülmektedir. (Üçer, 2010: 258). Bu sonuçta

şehirleşen Alevilerin genel kabullerinin de değişime uğramasının etkili olduğu düşünülmektedir.

Takiyye: Caferi mezhebinde inanca dair meselelerden bir diğeri de takiyyedir. Takiye; 'korumak', 'sakınmak' anlamlarına gelmektedir ve İmamiyye Şiası'na göre, İmam Mehdi'nin gaybubetinde takiyye yapmak vaciptir. Can tehlikesi söz konusu olduğu zaman kişinin imanını, inancını gizleyebileceğine ruhsat verildiği hemen hemen her mezhepte kabul edilmiştir. Bununla birlikte Şia'nın takiyyeyi diğer mezheplerden farklı ve önemli bir prensip olarak alması, bir ruhsat olmaktan öte bir azimet olarak telakki etmesi, muhtelif mezhep mensuplarınca tenkit edilmiştir (Albayrak, 2006: 69-70).

Günümüz Anadolu Aleviliğinde 'takiyye'nin şahsiyetli insan karakterine uygun olmaması düşüncesi⁵ bu inancı bir tutum olarak Alevilerde azaltmış, kimi yerde ise tamamen ortadan kaldırmıştır (Güngör, 2007: 281).

Adalet: Caferilere göre adalet; Allah'ın, hiç kimseye zulmetmeyeceğine ve ortalama zeka sahibi bir insanın kötü olarak gördüğü bir şeyi işlemeyeceğine inanmaktır (Albayrak, 2006: 55).

Alevi geleneğinde 'iyilik Allah'tan kötülükler ise insanın kendi hevasından ve hevesinden' yani kendinden kaynaklanmaktadır. Çünkü iyi ve güzel olan Allah'tan kötü bir fiil sadır olmaz. Bu konuda Caferilerin 'adalet' inancının Mutezile'nin kader anlayışından etkilenerek 'şerrin değil sadece hayrın Allah'tan' olduğuna inanç formuna girmesi dolayısıyla (Üzüm, 2000: 85) Alevilerin bu inancının Caferilikle bir paralellik arz ettiğini söylemek mümkün (Demirci, 2006: 14) ise de hayır ve şer konusunda Aleviler arasında farklı kabullerin olduğunu, nitekim amentüdeki algıya sahip olan Alevi grupların da varlığı bunu göstermektedir (Üçer, 2010: 291-192).

Bu bağlamda Karaşarlı Alevi önderi Ali Demirezen Baba:

'... Allah şerri yaratmaz demek doğru değil, eğer öyle olsaydı cehennemi yaratmazdı, Allah hayrı da, şerri de yaratır ve bunların kurallarını koyar, hikmetlerini, zararlarını, faydalarını da insanlara peygamberleri aracılığıyla ilan eder. İşte insanlar da buradan dilediğini seçer ve sonucuna katlanır, Allah'ın kullarını imtihanı da böylece gerçekleşir...'

derken temel kabulden farklı olarak daha çok Hanefi - Maturidi çizgide bir yorum getirmektedir. Aslında bu yorumda biz Şiiilikteki adalet esasının, Alevilikte bu anlam ve kavramsallaştırması bağlamında yer almamakta olduğunu ve daha çok hayır ve şer ile kader anlayışı bağlamında yer aldığını ifade edebiliriz.

B - İbadete İlişkin Kavramlar

Binlerce fıkıh meselesi göz önüne alınınca, Caferilerin iki yüz kadar meselede Sünni fıkıhından ayrılmış olması, bu iki mezhep arasında fıkıh açısından önemli bir farklılığın bulunmadığını gösterir (Karaman, 1993: 9). Dolayısıyla burada Alevilik ile Caferilik arasındaki nüansları nazara vererek, Alevi geleneğin daha çok hangi fıkıh mezhebe benzediğine dikkat çekmek önceliğimiz olmayacaktır. Çünkü İslam içinde sufi bir gelenekten gelen Aleviliğin (Üçer, 2008: 210) elbette diğer mezheplerde olduğu gibi temel İslami formlarda Caferilikle benzeşmesi normaldir. Bu benzeşmenin ise farz emirler içinde olacağı bellidir.

İfade edilmeli ki Aleviler genellikle ibadet anlayışlarını tarikat hayatı kalıpları içerisinde şekillendirip, sadece bu alana hasrederek uygulamaktadırlar. Bu yüzden temel İslami ibadetlere ilişkin yorumları da tasavvufi yönden olmaktadır. Bunun yanında Alevilerin temel kaynaklarında hakim olan itikadi - ameli çizginin, her ne kadar tarihsel süreçte Safevi etkiyle beraber yüzeysel olarak bir kısım Caferilikle alakalı motifler yer etmiş olsa da, aslında İslamlaşma sürecinin ilk döneminden itibaren günümüze kadar daha çok Hanefi - Maturidi çevrelerle aynı ortamı paylaşmaları ve ana damarın Yesevi geleneğine dayanması sebebiyle Caferilikten ziyade Hanefi - Maturidi ağırlıklı olduğu dile getirilmektedir (Üçer, 2010a: 470).⁶

Namaz: Namaz ibadeti Kur'an'da üzerinde en sık durulan ibadetlerden biridir, Müslüman bireyler sıklık dereceleri farklı tonlarda olmak üzere bu ibadeti yerine getirmeye çalışırlar. Alevi - Bektaşilerde bu ibadet temel referans kitaplarında anılmakla beraber (Buyruk, 2006: 125; Makalat, 2007: 44), farklı yorumlara açık yolların da olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Alevilerde namaz ibadetinin farziyyetine inanılmakla birlikte bunu değişik yorumlayanlar da mevcuttur (Zelyut, 1991: 67; Bozkurt, 2000: 154; Arslanoğlu, 2006).

Şüphesiz namaz ibadetinin en farklı yorumu 'niyaz' düşüncesiyle ilgili olandır, namazı 'dua' olarak kabul edenlerin duaya çok önem verdikleri de bilinmektedir (Bozkuş, 1999: 184-186; Taşgın, 1997: 175). Öte yandan yapılan bir araştırmada namazın dinin bir emri olduğuna dair sosyolojik tutum da bir hayli baskın görülmektedir (Uçar, 2004: 158). Alevilikte namaz ibadetinin "niyaz" şeklinde isimlendirilmesi onun tasavvufi ve batını yönüyle ilgili görünmektedir. Çünkü namazın niyaz olarak isimlendirilmesi daha çok cemlerde icra edilen tarikat namazı ya da halka namazının gelenekteki yerinden kaynaklanmaktadır.

Bektaşi kaynaklarda özellikle Erkannamelerde namaz tüm ayrıntılarıyla anlatılır ve Hanefi mezhebi bağlamında konu edilir (Kutlu, 2006: 175-180). Örneğin namaza hazırlık olan abdest için farzlar Hanefi fıkıhına uygun olarak tarif edilir ve başın dörtte birinin mesh edilmesi söylenir ki bu sadece Hanefi mezhebi için geçerli bir uygulamadır.⁷ Yine namaz vakitleri, rekatları ve bunların hükümleri Hanefi

mezhebi temelinde ele alınmıştır. Buna göre günlük namazların toplamı kırk rekattır (Teber, 2008: 132). Bu durum Pir Sultan'ın deyişlerinde de görülmektedir. (Özneli, 1989: 111; Kaplan, 2010: 95) Şiilikte namazların üç vakitte cem olarak kılındığı dikkate alınınca Hanefiliğin etkisinin Bektaşilikte daha baskın olduğu görülmektedir. Bunun yanında Erkannamelerde vitir namazının diğer mezheplerin aksine vacip olarak zikredilmesi, Cuma namazının en az üç kişi gerektirir şekilde izahı, Bayram namazının vacip kabul edilmesi, cenaze ve Teravih namazının esaslarının da Hanefi esaslara göre belirlenmesi Bektaşilikteki Hanefi etkisini gösterir unsurlardandır (Teber, 2008: 133). Caferilikte ise bayram namazları müstehap olup ferdi olarak da kılınabilir. Cuma namazı ise en az beş kişi olması halinde kılınabilir. Onlara göre günümüzde her ne kadar Cuma namazı kılmak farz değilse de kılınmasında bir sakınca yoktur (Albayrak, 2006: 74-75).

Caferiler, namaz kılarken secde yerine Kerbela toprağından yapılmış mühürleri koyarak, mühürler üzerine secde ederler. Caferi cemaatten devamlı namaz kılanlar, genellikle mühürlerini beraberinde taşımaktadırlar; yanında mühürü olmayanlar için de camilerin girişinde bir sandık içinde mühürler bulunmaktadır. Bu durum, 'Caferiler mühre secde ediyorlar' şeklinde bir tepkiye sebep olmaktadır. Caferiler ise, 'biz yerleri necasetliğinden ötürü reddederiz. Bu sebepten Necef'ten getirdiğimiz, o topraklardan yoğrulmuş bu taşlara baş koyarız. Üzerlerindeki mühür, sadece ve sadece taşın o toprakların özünü oluşturmasından kaynaklanıyor. Kur'an'a, Allah'a inanan insan bir taş parçasına niçin secde etsin?'⁸ (Türkdoğan, 2006: 413-4) ifadeleriyle kendilerine bu konuda gerek Alevilerden gerekse Sünnilikten gelen eleştirilere cevap vermektedirler. Öte yandan hiçbir cemevinde bu taşlara rastlamak mümkün değildir.⁹ Caferilerde abdest konusunda ayırt edici bir farklılık olarak da ayakların mesh edilmesi görülmektedir. Çünkü bu grup ayaklarını yıkamamakta sadece mesh etmekle yetinmektedir (Albayrak, 2006: 71).

Karaşar ve Tokat yöresi Alevilerinin abdestlerini Hanefi usulüne uygun olarak alarak, namazı yine Hanefi usulüne göre kılmakta oldukları, bunun yanında mühür taşıma ise evlerinde ve cemevlerinde bulundurmadıkları görülmüştür (Güngör, 2007: 208; Üçer, 2010: 310-325). Alevilerin abdeste ilişkin tutumlarında şer'i abdestin yanında tarikat abdestinin de sıkça vurguladıkları görülmektedir. Abdestin farzının Hanefi ekole paralel olarak dört kabul edilmesi, başın dörtte birinin mesh edilmesi, ayakların yıkanması ve Batını olarak dile getirilen tarikat abdestinin (Buyruk, 2006: 193) Caferilikten uzak olduğu ise bellidir (Üçer, 2010a: 473).

Oruç: Caferilere göre oruç Hanefilerde olduğu gibi farz, müstehab ve haram olmak üzere üç kısma ayrılır; farz olan oruçlar da yine, asıl bakımından farz olanlar ve herhangi bir sebep dolayısıyla farz olanlar şeklinde ikiye ayrılır. Aslen farz olan

oruç, Ramazan ayı orucudur. Müstehap oruçlar da Recep, Şaban aylarında ve diğer mübarek günlerde tutulan oruçlardır (Albayrak, 2006: 76).

Birinci planda Ramazan orucunu tutma düşünülmesine bile Taşğın tarafından yapılan araştırmada oruç tutma tutumunun Aleviler arasında yüksek olduğu görülmektedir (Taşğın, 1997: 178). Yine Fırat tarafından yapılan araştırmada da orucun dini bir yükümlülük olduğu fikri baskın görünürken, sadece ramazan orucu düşük, muharrem orucu ise kısmen yüksek önemde görülmektedir. (Fırat, 2005). Aynı tutum Keskin'in araştırmasında da ortaya konmuştur (Keskin, 2004: 184).

Bir kısım Alevi - Bektaşî topluluklarda Oruç ibadetinin bizatihi kendisine karşı bir inkar tutumu yoksa da, bazı Alevilerin Ramazan orucuna soğuk baktığı ve bunu tutmadığı bilinmektedir (Yıldız, 2003: 212). Buna karşılık, özellikle kırsal kesimde ve genellikle de yaşlı kuşak arasında, Alevi geleneği içinde önemli bir yeri olan ve 'Matem orucu' olarak kabul edilen Muharrem, "48 Perşembe orucu", "14 masum'u pak orucu" ve bunun yanında 'Hızır' orucunun' tutulduğu gözlenir (Yıldız, 2003: 212; Arslanoğlu, 2006). Caferilerde İmamların doğum ve ölüm günlerinde bazı ibadetler yapılır, bunlardan biri de oruç tutmaktır. Yine Gadir Bayramı¹⁰ dedikleri günde de oruç tutarlar (Albayrak, 2006: 158). Ancak onların "Matem orucu", "48 Perşembe orucu", "14 masum'u pak orucu" veya 'Hızır orucu' diye özel bir ibadetleri olmadığı gibi, Alevilerin de İmamların doğum ve ölüm günlerinde veya Gadir bayramında oruç tutmadıkları bilinmektedir.

Hac: Hünkar'ın hayatını anlatan bütün eserlerde onun, Bedehşan, Basra, Bağdat ve Necef kentlerine giderek ilim çevreleri ile temas kurduğu ve kutsal hac görevinin ifası amacıyla Mekke'ye gittiği, üç yıl burada kalarak üç defa hac ibadetini yerine getirdiği ve daha sonra gittiği Medine'de Hz. Muhammed'i ziyaret ettiği, burada da bir yıl kadar kaldığı anlatılmaktadır (Gölpınarlı, 1958: 6; Sezgin, 2002: 25). Bunun sonucu olarak da "Hacı" unvanını aldığını bilmekteyiz; ayrıca Makalat'ta haccın farz olduğunu bildiren sözleri de vardır (Güzel, 2002: 85). Yine Buyruk'ta da hac ibadetinin farz olduğu ifade edilmektedir (Buyruk, 2006: 169).

Alevi kaynaklarında hacla ilgili olarak Kabe haccıyla beraber tasavvuf geleneğinde var olan anlayış paralelinde 'gönül haccının' da dile getirildiği görülmektedir. Yine bu bağlamda 'pirin evi'ni ya da Makamını ziyaret etmek gibi tarikat hayatındaki uygulamaların batını bir yorumla hac ibadeti gibi görüldüğü de bilinmektedir (Güngör, 2007: 220; Üçer, 2010a: 488-489). Buna benzer hacca ilişkin tasavvufi yorumların ise Caferilikle ilişkisi olmadığı görülmektedir (Albayrak, 2006: 77). Ancak Caferiler için Kербela'ya ve Meşhet'e gitmek, orada bulunan İmamların kabirleri başına gidip oraları ziyaret etmek, çok önemsenen ve arzulanan bir olaydır. Neredeyse Hacca gitmekle aynı derecede bir öneme sahiptir (Albayrak, 2006: 77; Demirci, 2006: 33). Aleviler için Kербela ve Necef kutsal kabul

edilmekle birlikte günümüz itibariyle hac ziyaretine benzer ziyaret yerleri olarak gidilen mekanlar olmadıkları görülmektedir.

Zekat ve Humus: Caferilere göre zekat genel İslami anlayışta olduğu gibi namazdan sonra ikinci önemli ibadettir ve bazı rivayetlere göre zekat vermeyenin namazı makbul değildir (Albayrak, 2006: 78). Temel Alevi kaynakları olarak kabul edilen Buyruk ve Makalat'ta ibadetler sayılırken zekattan da bahsedilmekte ve bunun Allah'ın bir emri olduğu bildirilmektedir (Buyruk, 2006: 169; Hacı Bektaş Veli, 2002: 84). Uygulamada farklılıklar olsa da zekat konusunda bir mutabakatın olması İslami emirlerden dolayı doğal görülmektedir.

Humus ise Caferilerde; zekattan sonra önemli bir mali ibadettir. Humus'un altında yatan ilke ise Peygamber'in ve ailesinin zekattan pay alamaması nedeniyle, onlara zekata bedel olma adına verilen mali bir yardım olmasıdır ve bu haliyle farz olan bir ibadettir. Caferiler Humus'u altı paya ayırırlar, payın biri Allah için, biri Peygamberi için, biri de İmam için ayrılır. Bu üç parçanın gaip İmam'a ait olduğuna inanılır. Diğer üç parça da yetim, garip, fakir, yolda kalmış, miskin ve fukaraya dağıtılır (Albayrak, 2006: 78, 152).

Yapılan bazı araştırmalarda günümüz Alevilerinin verdikleri vergiyi zekat saydıkları görülmektedir, ancak, az da olsa gelirlerinin beşte birini, bağlı oldukları türbe, dergah ve kutsal görülen mekanlar ile dedelere verenler bulunduğu gibi, Hacı Bektaş Veli Dergah'ına da verenlerin olduğu bilinmektedir (Yıldız, 2003: 127; Bozkuş, 1999: 174). Gelirlerinin beşte birini bağışlama hususunun esas olarak kaynaklarda miktarı belirlenmiş kesin bir hüküm olmadığı gibi uygulamada da aslında böyle bir şeyden ziyade herkesin gücü nispetince hizmete katkı anlamında bir bağışta bulunması şeklinde olduğu müşahade edilmiştir.

Nitekim Alevilerde beşte birlik payın 'humus' değil de, 'hakkullah', 'tercüman', ya da 'lokma' adı altında birer mali yardımlaşma esası olarak üç isim altında toplandığı görülmektedir. 1 - Kara Kazan Hakkı: Bu özellikle iç kısımlarda (Bektaş tekkesine bağlı olan yerlerde) ve Hacı Bektaş Veli Dergahı için yapılan yardımdır. 2 - Mürşit Hakkı: Dede, rehber, ve diğer büyüklere cem Ayinlerini yönetip toplum içindeki bazı problemleri çözdükleri için verilir. 3 - Çerağ Hakkı: Alevi toplumu içinde fakir ve kimsesiz olan kişilere verilir. Bu bazen "dede" aracılığıyla yapılır (Kaya, 1993: 501; Yıldız, 2003: 127). Bu bağışların esas olarak kabul edilen tekke/dergaha göre değişebileceği akılda tutulmalıdır. Örneğin Tokat yöresi Alevilerin bu bağışı Hubyar tekkesine yaptıkları bilinmektedir. Görüldüğü gibi Aleviler 'humus'un adını farklı kullandıkları gibi Caferilikte olan paylaşımı da farklı uygulamaktadırlar.

Kurban: Alevi - Bektaşilerde kurban kesme çok yaygın olan bir ibadettir. Başlıcaları; Muharrem Kurbanı, Abdal Musa (Birlik) Kurbanı, Görgü Kurbanı, Kurban

Bayramı Kurbanı, Musahip Kurbanı, Düşkün Kaldırma Kurbanı ve Dar (Kabir) Kurbanıdır (Güngör, 2007: 225).

Kurban etlerini düşkünler yiyemez, ayrıca bunlar “içeri kurbanları” olarak adlandırılır. Bunlar görgü, matem, düşkün kaldırma, Abdal Musa, Dardan indirme ve musahiplik kurbanları olup çoğunlukla cemle ilgili kurbanlardır. Bir de “dışarı kurbanları” vardır o da: cem törenlerinin dışında, özellikle tutulan bir adağı yerine getirmek için kesilen kurbanlardır. Bunlar da adak kurbanı, Hızır orucu kurbanı, Sultan Nevruz kurbanı, Hıdrellez kurbanı ve Kurban Bayramı kurbanıdır (Kaya, 1993: 118; Yıldız, 2003: 130, Üçer, 2010a: 467). Netice olarak Alevi - Bektaşî topluluklarında kurban ibadetine çok yer ve önem verilmekte olup, yer yer de bu ibadetin uygulanışında ve önem verilmesinde Eski Türk kimliğini/kültürünü yansıtan öğeler ve semboller görülmektedir (Üçer, 2010a: 466-68)¹¹.

Alevilerde kurbanı verilen bu öneme rağmen Caferilik için sayılan kurban türlerinden sadece Kurban Bayramı kurbanı söz konusu edilmekte olup erkanlara ait diğer hiçbir kurban türünden bahsedilmemektedir (Albayrak, 2006; Demirci, 2006; Yeler, 2006).

C - Adap/Erkan ve Sosyal Hayata Dair Kavramlar:

Özellikle “Kızılbaş” Aleviliğinin temel kaynağı durumunda olan Buyruk'ta yer alan birçok adap ve erkan bazı araştırmacılara göre Ahilikten kaynaklanmaktadır. Kimi temel inanç ve ibadetlerin yanında kırklar cemiiyle ilgili rivayetler, yol kardeşi ve yol atası/musahiplik merasimi, sedd (kuşak) bağlama, hırka, taç gibi unsurlarla ilgili kabuller; merasimlerde okunan dua ve gülbanklar, taliplerin bilmesi gereken sual ve cevaplar, Hz. Ali, On İki İmam ve On Dört Masum ile ilgili kabuller, tevella ve teberrâ bunlar arasında gösterilmektedir. Bu görüşe göre Ahilik, Alevilik tarihinin arka planında yer alan ve Alevi örgütlenmesinde doğrudan katkı sağlayan önemli bir tasavvufî kurumdur. Ahilikte de tasavvufî geleneğe uygun olarak silsilelerin Hz. Ali'ye dayandırılıp onun pir olarak kabul edilmesi söz konusudur. Buradan yola çıkarak Alevi geleneğinin temel özelliklerinden biri olan Hz. Ali'ye bağlılık ve aşırı sevgi hususu da Ahilikle ilişkilendirilmektedir (Sarıkaya, 2003: 93).

Mürşidlik, pirlilik, rehberlik, ayin'i cem, semah, musahiplik (yol kardeşliği), aşüre, dört kapı kırk makam gibi kendine özgü değerlere ve kavramlara sahip çıkan, bu kavramların anlam evrenini tarihten tevarüs ettiği çeşitli tasavvufî ve mezhebi unsurlarla/motiflerle tezeyin eden, bunların yanı sıra taşıyıcılığını büyük ölçüde 'dede' figürü ile sağlayan Aleviliğinin bu kavramları, Aleviliğinin ilmihali sayılan Buyruklarda (Buyruk, 2006: 17) genişçe anlatılmasına karşın Caferilikte yer almaz. Aksine tasavvuf geleneği içerisinde benzer kavramlara sıkça rastlanmaktadır (Kutlu, 2003: 48; Üzümlü, 2003: 142-46; Albayrak, 2006: 49-80; Demirci, 2006, Üçer, 2010).

Buyrukta yer alan en son konu ‘Şii Mezhebi’ başlıklı konudur. Burada Şii Mezhebi’nin oluşumu anlatılmaktadır. Buna göre, Şii mezhebi Muhammed ile Ali’nin dört kapı kırk Makam ve on yedi erkandaki birlikleri üzerine kurulmuştur (Buyruk, 2006: 171). Burada ifade edilenlerin tarih itibarıyla doğru olması mümkün görünmemekle birlikte, sosyolojik olarak anlamlar ihtiva etmekte olduğu düşünülmektedir. Bu anlam ise Aleviliğinin Caferilikten (Şiilikten) anladığı şeyin tasavvuf yolundan ve erkanından ibaret olmasıdır. Bu ise Aleviliğin sufi karakterli bir yapı olduğu ve mezhebi anlamda Caferilikle ilişkisinin hiç olmadığı veya benzer isimlendirmelerinin de sembolik olduğunu gösterir niteliktedir.

Cem Ayini (Ayin’i Cem): Cem, ‘toplanmak, topluluk, toplantı, cemiyet demektir. Buna göre Ayin-i Cem, toplantı töresi, cem adeti, cem töreni, bir araya gelme yolu anlamına gelir (Fığlalı, 1991: 326).

‘Türklerin kadınlı erkekli toplantılar yaparak, buralarda içki içip eğlenmeleri, çalgılar çalıp sema (semah) etmeleri, töreleri icabıdır. Türkler, İslamiyeti kabul ettikten sonra, bu adetlerini terk etmeyerek, onları İslami bir kılıfa soktular. İşte Alevi – Bektaşî Cem’i’nin aslı budur’ (Eröz, 1990: 304-311) diyen Eröz konuya sosyolojik bir yorum getirmiştir.¹² Alevilik - Bektaşilikte Cem, en önemli ritüellerden biri olup Aleviliğin ‘sırrı’ olarak değerlendirilmektedir (Zelyut, 1991: 182). Ayrıca Cem’de hizmet grupları vardır, bunlar olmadan Ayinin sağlıklı bir şekilde yapılması mümkün değildir (Fığlalı, 1991: 336; Eröz, 1990: 106-125).

Alevi - Bektaşî topluluklarında adlandırmalar farklı olsa da dini bir gereklilik olarak üç tür cemden söz edilebilir. İkrar verme cemi: Musahipli Alevi topluluklarında ikrar verme Musahip tutma erkanında yapılır. İkrar verme cemi, topluluğa katılacak olan yeni üye için yapılan giriş törenidir. Görgü cemi: İkrarlı kişilerin her yıl sorgudan geçmesi, canlarla sorunu varsa çözmesi, ikrarını tazelemesi için yapılan törendir. Dardan indirme cemi: ‘Hakka Yürümüş’ olan ikrarlı kişinin arkasından yakınları tarafından yapılır. “Öz gönül birliği” ile kişinin hataları bağışlanır, varsa Tanrı’nın da affetmesi için temennide bulunulur, dua edilir. Dardan indirme töreni yapılmıyca kadar vefat eden ikrarlı kişinin Dar’da beklediği ve Dar’dan indirme töreniyle rahata kavuştuğu kabul edilir (Yıldız, 2003: 139).

Cem, Alevilerin dinsel zihniyetini oluşturan bütün simgelerin ve sembollerin içinde canlandırıldığı bir Ayinin adıdır. Örneğin, meleklere Adem’e secdesi, Hz. Peygamber’in miraca çıkarak Ali’nin sırrına mazhar olması, Kırklar bezmi gibi Aleviliğe ana karakterini veren bütün ‘mitolojik inançlar’ (Melikoff, 1994: 65, 82) cem Ayini esnasında canlandırılmaktadır (Üçer, 2010a: 465). Ayrıca dedenin toplumdaki sorunları burada halletmesi, cemin ahlaki devamlılığın sağlanmasındaki rolünü göstermektedir.

Miraç: Buyruklarda ve Alevi yaşantısında çok sık sembolleştirilen “Miraç olayı” kaynaklarda ve anlatılarda (Aydın, 2009: 41-42), tamamen masallaştırılmış şekilde anlatılmaktadır. Oysa Fiğlalı, masallaştırılmış miraç olayının hiçbir Şii ve Sünni kaynakta olmadığını, ne Hz. Ali’den, ne de oğullarından gelen rivayetlerde bu tür bir olayın bulunmadığını belirtir. Ona göre bu masallaştırılmış Miraç olayında dikkati çeken en önemli husus, eski inanışlarda yer tutan ‘aslan’ ve ‘kırk arkadaş’ kültürünün, İslami şekle sokularak yaşatılması şeklinde olduğudur (Fiğlalı, 1991: 249). Türkddoğan da Aleviler için kırklar meclisi ve miraç anlatılarını ‘kök paradigma’ olarak kabul etmektedir (2006: 647). Sembolleştirilen miraç hadisesi ve kırklar meclisinin Caferi telakkiye uyuşan bir paydaya sahip olmadığı bellidir (Albayrak, 2006; Demirci, 2006; Yeler, 2006). Caferiler, Miraç hadisesini temel tefsir ve hadis kaynaklarındaki şekliyle ele aldıkları gibi (Üzüm, 2003: 142), onların Alevi - Bektaşî topluluklarında adlandırmalar farklı olsa da dini bir gereklilik olarak üç tür cemden (Yıldız, 2003: 139) haberdar olmadıkları da görülmektedir.

Musahiplik/Yol Arkadaşlığı: Alevi – Bektaşî geleneğinde Musahiplik (yol/ahiret kardeşliği), daha önce ikrar vermiş olan ve kan bağı da taşımayan evli iki kişinin eşleri ile birlikte, dedenin ve cem topluluğunun önünde, Hakk’a yürüyünceye kadar kardeş kalacaklarına, birbirlerini koruyup kollayacaklarına, birlik ve beraberlik içinde yaşayacaklarına dair söz vermeleri biçiminde gerçekleştirilen bir törenle kurulan manevi kardeşliği ifade eder (Güngör, 2007: 189). Temel bir Alevi kaynağı olan Buyruk’taki ifadesiyle, ‘iki sofunun ve böylece iki ocağın kıyamete değin kardeşliğidir’ (Buyruk, 2006: 90). Buyruklarda belki de en çok musahiplik üzerinde durulmaktadır. Erkanın tarihi kaynağı, yol ve usulü ve ilgili hükümler ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır (Kaplan, 2010: 209-212). Alevilikte en önemli kurumlardan olan musahipliğin Anadolu’daki benzer kurumsal yapılara (ahilik, arfana, oda vb) benzediğini dikkate aldığımızda Aleviliğin neliğine dair önemli bir cevap da bulmuş olmaktadır, o da tasavvufi karakterli bir gelenek olduğudur hiç şüphesiz. Çünkü Caferilikte yol kardeşliği manasında musahiplik uygulamasına rastlamak mümkün değildir (Albayrak, 2006; Demirci, 2006; Yeler, 2006).

Kadının Statüsü: Alevilikte bütün Cemler kadın erkek Ahmet Yesevi’den beri birlikte yapılmaktadır. Kadın günlük yaşantıda asla erkeklerden farklı düşünlmez. Caferilik’te ise kadın daha kapalı ve içe dönük bir hayatla karşı karşıyadır (Türkddoğan, 2006: 436). Mut’a nikahının Caferilikte kabulünü de bu bağlamda dile getirmek gerekir.

Alevi - Bektaşilikte kadınlar bir anlamda ‘Fatma Ana’nın yaşayan temsilcileri olarak görülür (Bahadır, 2006). Bunun yanında Alevi - Bektaşilerde kadınlar, derviş olabildikleri gibi, cemlerde rehberlik ve sakalık hariç tüm hizmetleri de görebilirler (Bahadır, 2006). Caferiliğin aksine (Albayrak, 2006: 93) Alevilikte erkeklerin ya-

nında kadın, dini Ayinlerin yanında bütün merasimlere katılır ve her şeyden önce bir arkadaşı ve bir “bacı” gibi görülür.¹³

Mut’a Nikahı: Mut’a nikahı, süresi belirli geçici bir nikahtır. Eşinden uzakta olan bir erkeğin cinsel isteklerini karşılamak için, günaha girmemek adına dul bir kadınla kadının babasının bilgisi dahilinde belirlenen bir süreliğine kıyılan nikahtır (Canan, 1993: 24). Caferiler halen bu nikahın caiz olduğunu kabul etmektedirler (Albayrak, 2006: 169).

Mut’a nikahının bu şeklinin dışında Caferilerce çok yaygın olmasa da uygulanan başka bir şekli de flört eden iki gencin görüşmelerinin ve konuşmalarının günah olmaması adına bu nikahı kydırmalarıdır. Bu uygulamalar her ne kadar İğdir Caferilerinde çok sık görülmesine de Keçiören Caferilerinde büyük oranda tutum olarak kabul edilmektedir (Albayrak, 2006: 169; Demirci, 2006: 39-40). Diğer taraftan mut’anın Anadolu Alevilerince kabul edilmediği, hatta çoğunun, mut’a nikahının ne olduğunu dahi bilmediği görülmektedir (Aydın, 2009: 46).

Dalkıran da Alevilikte Mut’a gibi bir nikah akdinin kabul edilmediğini belirterek; “Hüsniye her ne kadar Alevilerin elinde bulunuyor ise de, aslında Şii görüşleri yansıtır ve Alevilikle çok yakın ilişkisi bulunmamaktadır. Belki de bu yüzdendir ki, Latin harfleri ile basılan ilk baskılarında Mut’a nikahının meşruluğundan söz edilirken, son zamanlarda basılan Hüsniyelerin bir kısmında bu konuyla ilgili kısımlar kitaba alınmamıştır.” değerlendirmesini yaparak hem Hüsniyelerdeki değişime dikkat çekmekte hem de mut’anın Alevilikte yeri olmadığına değinmektedir (Dalkıran, 2007: 3, 16; Üçer, 2008: 228).

Kerbela Matemi: Kerbela olayı bir trajedi olarak sadece Alevilerde ve Caferilerde değil, bütün Müslümanlarca kabul edilen ortak bir tutum olmakla birlikte Şia bu olayı, aşırı bir Mateme dönüştürerek “seçilmiş ve transfer edilmiş bir travmayı” oluşturacak şekilde kurgulamıştır (Onat, 2007: 3-4).

Caferi Ayinlerinin en meşhuru, Hz. Hüseyin’in Kerbela’da şehit edildiği 10 Muharrem günü yapılan ve ‘Ayin-i Sükvar’ denilen Matem Ayinidir. Bazı Şii alimleri Ayin-i sükvar’ın bid’at olduğunu ve dinde yerinin bulunmadığını savunmuşlar, bir kısım Ca’feri alimleri ise bu Ayinlerin darbeleri ve kanlı bir şekilde icra edilmesine geniş ölçüde karşı çıkmışlardır. Bununla birlikte İran’da ve özellikle Kerbela’daki Hz. Hüseyin türbesinde bu tür Ayinler bugün de icra edilmektedir. (Uzun, 2006: 8-9). Son dönemlerde ülkemizdeki Caferilerin büyük kısmı bu uygulamayı terk etmiş görünse de bir kısım Caferiler için hala uygulanan bir Matem şekli olduğunu dile getirmeliyiz (Albayrak, 2006: 157; Demirci, 2006: 54; Yeler, 2006).

Alevi – Bektaşiler de Kerbela’nın Matemini derinden duymalarına karşın, Caferilerde olduğu gibi insanın uzuvlarına zarar vermeyi ve böylece Kerbela şehit-

lerinin acılarına ortak olmayı hedefleyen bir tutuma ve uygulamanın görüntüsüne rastlamak mümkün değildir (Kutlu, 2003: 50; Teber, 2008: 153; Güngör, 2007; Üçer, 2010).

Diğer taraftan Alevilerde “aşure” geleneği özellikle muharrem orucunun son gününden sonra yer alırken, (Güngör, 2007), Iğdır Caferileri için aşure; Yezid’in annesinin Hz. Hüseyin’in şehadeti haberini alması sebebiyle sevinerek komşularına yemek ikram etmesini sembolleştirmekte olduğundan Sünnilerin aşure geleneğine sahip çıkmaları dahi hoş karşılanmamaktadır (Demirci, 2006: 54).

Dört Kapı Kırk Makam: Alevilik - Bektaşilikte Allah’a yakınlaşmanın yolu ‘Dört Kapı Kırk Makam’ anlayışından geçmektedir.¹⁴ Tasavvufi bir yorumla ele alınan dört kapı kırk Makamın Ahilikle aynı doğrultuda paylaşılan bir tutum olduğu da görülmektedir (Sarıkaya, 2003: 96). Buyrukta, ‘Pir olan kimselere gerekir ki kamilolar, dört kapı nedir bileler. Evvel şeriat, ikinci tarikat, üçüncü marifet, dördüncü hakikat nedir bilmek gerekir ki bunlar nereden geldi ve neden hasil oldu ve aslı nedir, bunların edebi nedir... bunları bile’ denmektedir (Buyruk, 2006: 18).

Genelde bir iki Makamın yerinde farklılık olmak üzere şu şekilde sıralanabilir (Fırlalı, 1991: 295):

1. Şeriat Kapısı ve Makamları;¹⁵ iman etmek (Allah’a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, Ahiret gününe, kadere, hayrın ve şerrin Allah’tan olduğuna), ilim öğrenmek, ibadet etmek (namaz kılmak, oruç tutmak, hacca gitmek, zekat vermek), haramdan uzaklaşmak, ailesine faydalı olmak, çevreye zarar vermemek, Peygamber’in emirlerine uymak, şefkatli olmak, temizliğe dikkat etmek, yaramaz işlerden sakınmak.
2. Tarikat Kapısı ve Makamları; tövbe etmek, mürşidin isteğine uymak, temiz giyinmek, iyilik yolunda savaşmak, hizmetli olmak, haksızlıktan korkmak, ümitsizliğe düşmemek, ibret almak, nimet dağıtmak, özünü fakir görmek.
3. Marifet Kapısı ve Makamları; edep, kötü duygulardan ve düşüncelerden uzak olmak, perhizkarlık, sabır ve kanaat, haya, cömertlik, ilim, hoşgörü, özünü bilmek, ariflik.
4. Hakikat Kapısı ve Makamları; tevazu, kimsenin ayıbını görmemek, yapabileceği hiçbir iyiliği esirgememek, Allah’ın her yarattığını sevmek, tüm insanları bir görmek, birliğe yönelmek ve yöneltmek, gerçeği gizlememek, manayı bilmek, sırrı öğrenmek, Allah’ın varlığına ulaşmak (Buyruk, 2006: 168-176; Hacı Bektaş Veli, 2002: 181-192).

Buyruk'ta (Buyruk, 2006: 168-176) ve Makalat'ta yer yer Kur'an ayetleriyle örneklendirilerek ifade edilen dört kapı kırk makam anlayışı büyük ölçüde tasavvufi unsurlarla iç içe olup tasavvufi bir ahlak anlayışını içinde barındırmakta ve tasavvuf terminolojisindeki 'seyr-ü sülük'e karşılık gelmektedir (Kaplan, 2010: 213). Bu bakımdan geleneksel Alevi ahlak anlayışının oluşumunda tasavvufi anlayışın derin bir etkisinin olduğu söylenebilir (Kutlu, 2003: 48; Üzüm, 2007: 131). Çünkü Hacı Bektaş Veli'nin Makalat'ı dört kapı-kırk makam tertibi üzere ele alınmıştır. Bu terip, Ahmed Yesevi'nin Fakr-name'si ile hemen hemen aynıdır. Her ikisi de dört kapı (a-Şeriat b-Tarikat c-Marifet d-Hakikat) ve kırk makam (her kapıda onar madde) üzere yazılmıştır. Her iki kitapta da otuzdan fazla madde müşterek olarak gözükmektedir. Bu durum da Hoca Ahmed Yesevi ile Hacı Bektaş Veli arasında ne kadar derin bağlar olduğunu göstermektedir (Güzel, 1994: 21; Korkmaz, 2001: 341-342; Hacı Bektaş Veli, 2002).

Yine tasavvufi terimlerden olan insan-ı kamil; nefsi emmareden nefsi mutmainneye hareket etmek için aşılması gereken manevi adımları ifade etmektedir. İnsan-ı kamil olma yolları Alevi – Bektaşî kaynaklarında özellikle buyruklarda açıkça izah edilmekte ve değişik analogilerle de desteklenmektedir (Kaplan, 2010: 236).

Alevi - Bektaşîlerin bu terimlere yükledikleri derin tasavvufi mana ve bunların gündelik hayatlarında ki yansımalarına karşın Caferilikte bu terimlere hiç bir şekilde rastlanmaz (Albayrak, 2006; Demirci, 2006; Yeler, 2006).

Düşkünlük: Düşkünlük, Alevilikte grup içerisinde yer alan üyenin grubun değerlerine ve yargılarına uygun davranmaması dolayısıyla grup üyeliğinden çıkarılmasıdır. Gruptan çıkarma, geçici olabileceği gibi sürekli de olabilir. Üyenin gruba tekrar alınması da yine Cem töreniyle gerçekleştirilir (Güngör, 2007: 194).

Düşkünlük kurumu, Alevi – Bektaşî toplulukların hukuk düzenidir. Değerler sisteminin, normların korunması için gerekli olan yaptırımları belirtir ve bu yaptırımların uygulanışını düzenler. Bu kurumun Buyruklarda tafsilatlı anlatımlarına rastlamak mümkündür (Kaplan, 2010: 293-4; Buyruk, 2006: 133). Başka bir ifadeyle alt-kimlik grupları 'büyük topluma' karşı direnebilmek için güçlü bir hiyerarşi, sağlam bir norm sistemi oluşturmak zorundadırlar. Alevi - Bektaşîler de bu yolu seçmişler, kendilerine özgü, 'büyük toplum'un sistemine alternatif olan sistemlerini kurmuşlardır (Türkdoğan, 2006: 631).

Yapılan alan araştırmalarında düşkünlüğün Alevi – Bektaşî geleneğinde önemli bir yeri olduğunu düşünme tutumlarında ciddi bir oran göze çarpmaktadır (Uçar, 2004: 169; Fırat, 2005; Aktaş, 1998). Karaşar Alevi - Bektaşîlerinde düşkünlük bilirse de çoğu zaman uygulanmamakta ve hatta bazı gençler 'düşkünlüğün' ne anlama geldiğini de bilmemektedir (Güngör, 2007: 198). Benzer bir tutum Elazığ

örnekleminden hareketle Keskin tarafından da gözlemlenmiştir (Keskin, 2004: 139).

Caferilerde ise düşkünlük kavramına ve bu kavramın oluşturduğu toplumsal kuruma ve değerlere rastlanılmamaktadır (Albayrak, 2006; Demirci, 2006; Yeler, 2006).

Ocaklar ve Dedelik/Babalık Kurumu: Geleneksel Alevilik - Bektaşilikte bu kurum hayati bir öneme sahiptir (Buyruk, 2006: 27), çünkü çoğu zaman dede/baba; toplumun dini lideri, törenleri yöneten, küskünleri barıştıran, haklıyı haksızdan ayıran ve kendisinde kutsal soy gücünü¹⁶ bulunduran bir kişiliktir. Bu kurumun Caferilikte ki Ehl-i Beyt İmamlarının otoritesiyle benzerlikler taşımasına da karşın kurumsal açıdan çok farklı fonksiyonlar icra ettiği görülmektedir. Dolayısıyla bu manada bir dedelik/babalık kurumu Caferilikte yer almaz (Albayrak, 2006; Demirci, 2006). Ehl-i Beyt'ten olmanın prestiji bütün tarikat çevrelerinde kabul edilmekle birlikte bir çok tarikatta Alevi - Bektaşilikte de olduğu gibi Babaların/kanaat önderlerinin zorunlu olarak Ehl-i Beyt'ten olması gerekmez. Ancak klasik tasavvuf ekollerinin silsileleri de Ehl-i Beyt kökenli kişilerden oluşmaktadır.

Tevella ve Teberra: Alevi ve Caferilerde ortak sembolik terimlerden biri de Hz. Ali'ye ve Ehl-i Beyt'e yapılan zulümlere karşı tavrı almak ve Ehl-i Beyt'e büyük sevgi duymak (Tevella) ve Ehl-i Beyt'e düşmanlık ve zulüm yapanlardan da yüz çevirmek (Teberra) çok önemli bir inanç konusudur (Yıldız, 2003: 108; Arslanoğlu, 2006). Ancak bu tavrı alış ilk dönem İslam tarihinde yaşanan hadiselerden esinlenerek dinsel görünümüne bir tür sosyo-politik ayrışma argümanı olarak varlığını sürdürmektedir. Bunun yanında Caferilikten farklı olarak pek çok sahabe yerine Alevi-Bektaşi gelenekte Teberri, Muaviye, Yezid ve Mervan'da yoğunlaşan bir lanetlemeye dönüşmüştür.

Bektaşi klasiklerinde Tevella'nın ve Teberra'nın İmamiyye Şiası'ndaki karşılığının bir uzantısı olan Hz. Ali dışındaki ilk üç halifeye lanet okuma ve onları gasıp olarak görme ve sahabeleri tekfir etme gibi tutumlara hiçbir şekilde rastlanmamaktadır. Hatta bunun aksi yönde değerlendirmeler de bulunmaktadır¹⁷ (Kutlu, 2003: 41; Teber, 2008: 149). Yani diğer bir ifadeyle bu eserlerde İmamiyye Şiası'nın ilk üç halifeye olan yaklaşımı mukayese edildiğinde tevellanın ve teberanın klasik anlamını bulmak mümkün görünmemektedir. Çünkü tevella ve teberanın klasik anlamı, Şiiilikte farklı, tasavvufta farklıdır, aslında Alevilikte 16. yy. öncesi eserlerde daha çok tasavvuftaki anlam çerçevesi söz konusu iken sonraki dönem eserlerinde de bu konu imanın temel rükünlarından sayılmaz.

Buyruklar'da durum biraz farklı olmakla birlikte Hz. Ebubekir'in ve Ömer'in isminin geçtiği yerlerde bir lanetleme görülmezken, Hz. Osman, Hz. Aişe, Muaviye ve Yezid'in isminin geçtiği yerlerde "lain, melun" gibi ifadeler kullanılmaktadır

(Kaplan, 2010: 151). Esasen Şah İsmail, Erdebil Tekkesine bağlı olan grupları Şiileştirmek için tevelladan ve teberradan bahseden şiirler söylemişse de, daha çok Muaviye, Yezid ve Mervan üzerinde durmuş, sahabeyi lanetleyen şiirler yazmamıştır (Gündoğdu, 2007: 263). Yine Şia'dakinin aksine Alevi kaynaklarında Hz. Osman'a herhangi bir şekilde lanet okunduğuna rastlanmaz. Şiirlerde ise daha çok 'yuf münkire, lanet Yezid'e', 'kör olsun Mervan' ve 'Hü gerçeğe, lanet Mervan'a' gibi teberrafadelerine yer verilir (Kutlu, 2003: 49).

Üç Sünnet, Yedi Farz ve On Yedi Erkan:¹⁸ Temel Bektaşî kaynaklarında olamamakla birlikte, Buyrukta bahsedilen 'üç sünnet - yedi farz'ın Kur'ani çerçevedeki bilinen sünnet ve farz kavramlarıyla hiçbir ilgisinin olmadığı bir gerçek olmakla birlikte bunlardan 'üç sünnet'in daha çok ahlaki ilkelere 'yedi farz'ın ise yolun usulüne ilişkin olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir tabirle "üç sünnet, yedi farz ve on yedi erkan" tarikat erkanlarıyla ilgili olup Buyruklarda da genişçe yer tutmaktadır (Kaplan, 2010: 243-50). Edep erkana ilişkin bu rakamlaştırmaların Caferî mezhebinden ziyade Hurufî etkiler taşıdığı düşünülmekte iken (Gündoğdu, 2007: 268-274), Caferilikle bu anlamda Aleviliğin ilişkisi hiçbir şekilde görünmemekte olup bu kavramsallaştırmalara da Caferilikte rastlanmamaktadır (Albayrak, 2006; Demirci, 2006; Yeler, 2006).

On Dört Masum ve On Yedi Kemberbest: Alevî - Bektaşî geleneğinde 'On Dört Masum' şu isimlerden oluşmaktadır: Muhammed Ekber, Abdullah (Hz. Hasan'ın oğlu), Abdullah (Hz. Hüseyin'in oğlu), Kasım, Hüseyin, Kasım, Ali El-Eftar, Abdullah, Yahya El-Hadi, Salih, Tayyip, Cafer (Muhammed Taki'nin oğlu), Cafer (Hasan Askeri'nin oğlu), Kasım (Hasan Askeri'nin oğlu) (Buyruk, 2006: 122). "On Yedi Kemberbest" ise şu kişilerden oluşmaktadır: Selman-ı Farisi, Ömer b. Ümeyye, Bilal-ı Habeşi, Bürüde-i Eslemi, Zü'n-Nun Mısri, Süheyb-i Rumi, Hasan Basri, Kanber, Kümeyl b. Ziyad, Abdullah b. Abbas, Malik-i El-Eşter, Muhammed b. Ebi Bekr, Cömerd Kassab, Cabir-i Ensari, Ebû Zer-i Gıffari, Ebu'd Derda, Ebû Ubeyde (Buyruk, 2006: 135).

Alevilikte On dört Masum Şiilikteki kavramsallaştırmasından farklı isimlerle olup on yedi kemberbest ise Caferilikte yer almamakta iken, (Albayrak, 2006; Demirci, 2006; Yeler, 2006) Aleviliğin bu silsileye dayalı kabulü Ahilikle aynı bağlamdadır. Çünkü On iki İmamcı İran Şiiliğinde On Dört Masum, On İki İmam'a ilaveten Hz. Peygamber ve Hz. Fatıma'dan oluşmaktayken, Alevî - Bektaşî geleneğinde On Dört Masum, henüz çocuk yaşta hayatını kaybeden Ehl-i Beyt İmamlarının evlatları olarak geçmektedir (Sarıkaya, 2002:105; 2003: 101, Üzümlü, 2007: 129).

Sonuç

Konu çok uzun olmasına rağmen çoğu zaman kavramlar bağlamında üç açıdan bir karşılaştırma yapmaya gayret ettik. Ancak bu her bir başlığın yeniden ve de-

rinlemesine ele alınmasında zaruret vardır. Burada yapılmaya çalışılan külli manada bir tabloyu gösterme gayretidir.

Aleviliğin temelde yorum olarak inanç açısından Caferilikten ayrıldığı noktaları özetlersek; Alevilikte Hanefi çizgiye yakın olarak imanının tanımına dair farklılığı ve akla verilen önemi, Caferiliğin iman esaslarından ziyade 'Amentü'nün kabul edilmesini, Allah'ın sıfatları arasında Tekvin'in sıralanmasını, Allah'ın görüleceğinin (didar görmek) kabul edilmesini, İmamet'in siyasal bir anlayışla savunulmasından ve imanın esasları kabul edilmesinden ziyade daha çok 'velayet' anlamında değerlendirilmesini, Mehdi İncancı'na olan kabulün oldukça azalmasını hatta kimi yerlerde ortadan kalkmasını ve takiiyenin bir inanç esasları olarak kabul edilmemesinin yanında 'şahsiyetle' ilişkilendirilerek reddedilmesini dile getirebiliriz.

İbadetlere ilişkin farklılıkları ise; Muharrem, Hızır vd. oruç türlerinin Caferilikte yer almamasını, kurban çeşitliliği ve kurbanı verilen önemi, namazın batını olarak 'niyaz' şeklinde yorumlanmasını, 'gönül haccına' yapılan vurguyu ve isimlendirmeyi, günlük ibadetlerde daha gevşek ve batını yorumların yanında Cenaze, Cuma ve Bayram namazlarını kılma ve abdestte başın mesh edilmesi ve ayakların yıkanması gibi konularda Hanefi fikhinin esas alınmasını, Namazda 'mühr'ün bilinmemesini ve kullanılmamasını, temel kaynaklarda Sünni fıkıh mezheplerinin isimlerine atıfta bulunulmasını, Ebu Hanife'nin ve İmam Maturidi'nin mezhep İmamı olarak benimsenmesini ve 'humus'un farklı isimlendirilmesini ve pay edilmesini örnekler olarak ifade edebiliriz.

Adab/erkan ve sosyal hayata ilişkin farklılıklar arasında; cem ritüelini, hiç bir cem türünün ve tekke benzeri cemevinin, saz ve semahın ibadetteki yerini Caferilikte hiçbir şekilde yer almamasını, her alanda kadın erkek eşitliğinin benimsenmesini, musahiplik kurumunu, miraç ve ona ilişkin oluşturulan efsanevi anlatıları, dört kapı kırk Makam eğitim - ahlak sistemini, On Dört Masum'un farklı isimlerle kabulünü, On Yedi Kemerbest anlayışının Caferilikte yer almamasını, Caferilikte yeri olmayan Üç Sünnet Yedi Farz ve On Yedi Erkan kavramlarının sufi eğilimle kabul edilmesini, Kerbela'yı anmadaki ve matem tutmadaki temel farklılıkları, dini ceza yaptırımı olarak düşkünlüğü, ocaklar ve dedelik/babalık kurumunu ve mut'a nikahını kabul etmemeyi sayabiliriz.

Alevilikle Caferilik arasında ortaklığın Hz. Ali'ye derin bağlılık ve O'nun ilk İmam/halife kabul edilmesi, Ehl-i Beyt ve On İki İmam'a derin muhabbet, kimi Alevi gruplarda ilk üç halifeye iyi bir gözle bakılmaması, Kerbela'yı matem havasında anma, tevella ve teberra, farklılıklarla beraber mehdi anlayışı gibi daha çok inanca ilişkin unsurların söylemde ve söylemin simgeleştirilmesinde görülmekle birlikte gündelik hayatta uygulama, referans mantığıyla sistemleştirme görülmemektedir. Adap ve erkan açısından herhangi bir ilişkiden ve birliktelikten söz etmek mümkün

değildir. Bunun sonucu olarak Alevi – Bektaşilerin etkisi altında kaldıkları Caferi unsurların, siyasi, itikatla ilgili ve fıkhi Caferilikten ziyade mistik, tasavvufi ve semboller üzerinden üretilen duygusal bir Caferilik olduğu söylenebilir. Alevilerden ibadetleri yerine getirenlerin uygulamaları merkeze alındığında ise Caferiliğin etkilerinin Hanefiliğe göre çok daha yüzeysel olduğu da kolaylıkla fark edilebilmektedir. Alevilerin ‘Mezhebim Caferi,’ ya da ‘Caferi mezhebidenim’ gibi ifadeleri sözde ve şekli olmanın yanında daha çok ‘Yolda Caferi olmak’tan ibarettir (Gölpınarlı, 1997: 183; Yörükân, 1998; 117; Güngör, 2012). Adap-erkan açısından bakıldığında tam da Alevilik-Bektaşiliği Caferiliğe nispet ve Caferiliğin derin etkileri yerine tasavvuf kökenli bir dini hareket olarak tanımlamak pekala mümkün görünmektedir. Zaten Alevilerin “şeriatı İmam-ı Azam mezhebinden; tarikatta Caferi mezhebenden” (Yörükân, 1998: 52) oldukları yönündeki yaklaşımları ve “batınen Caferi” (Kaleli, 1996: 430) olduklarına ilişkin kabuller konunun bu şekilde anlaşılmasını sonuç vermektedir.

Sonnotlar

- ¹ Günümüz Alevi-Bektaşi gruplarının Caferiliğe kendilerini nispetlerinin sosyolojik bir tipolojikleştirilmesi için bkz. (Güngör, 2012).
- ² Araştırma içinde Alevi - Bektaşiliğin senkretik yapısından kasıt, onun gayri İslami unsurların içinde yoğun olarak yer aldığı, başka bir deyişle Heterodoks bir yapı olduğu değildir. Bağdaştırmacı (senkretik) yapıdan kasıt, Aleviliğin ve Bektaşiliğin özellikle yazılı kaynakları esas alındığında öteki İslami akımlar gibi diğer mezheplerin birçoğundan etkilennmiş olduğu vurgulanmak istenmesidir. Bunlar arasında Maturidilik, Kerrâmilik, Hanefilik, Zeydilik, Mu'tezile, İsmâililik, Bâtınilik, İmamilik ve Caferiliği sayabiliriz (Kutlu, 2006: 35-68; Korkmaz, 2011: 122). Ancak hangi mezhebin hangi konuda Alevilik içinde baskın olduğunun gösterilebilmesi, sözlü kültür geleneğinden dolayı oldukça zor görünmektedir.
- ³ Alevilikte bu inancın Ahilik'te benzer şekilde dile getirildiği görülmektedir. (Sarıkaya, 2003: 97).
- ⁴ Demirezen Baba'nın bu yorumu kısmen Sünni İmâmet (devlet başkanlığı) anlayışına uygun düşmektedir. Ehl-i Sünnet, imâmlarda mâsum (günahsız) olma şartı aramadığı gibi halifenin devrindeki Müslümanların en faziletlisi olmasını da bir şart olarak görmemiştir. Sünni âlimler, halifenin bazı günahları işlemesini de imâmete mâni görmemişlerdir. (Gümüsoğlu, 2011: 154).
- ⁵ Yapılan bir alan çalışmasında Câferî mezhebinin önemli inanç ve uygulamalarından addedilen “Takiyyenin” Türk Câferîlerinde de pek bilinmediği ortaya çıkmaktadır. (Albayrak, 2006: 70).
- ⁶ Burada Kaygusuz Abdal'ın 32 farzı ele alan deyişi Alevi geleneğindeki Hanefî/Maturidi etkiye örnek olarak verilebilir. Bkz. (Özmen, : 241-242).
- ⁷ Kutlu, Kaygusuz Abdal'ın Salatname isimli şiirinden, Kaygusuz Abdal'ın namazlarını Câferî veya Şafîi fıkına göre değil tamamen Hanefî fıkına göre kıldığı sonucunu çıkarmaktadır. (Kutlu, 2006: 179; 2003, 44).
- ⁸ Kutlu, Kaygusuz Abdal'ın Salatname isimli şiirinden, Kaygusuz Abdal'ın namazlarını Câferî veya Şafîi fıkına göre değil tamamen Hanefî fıkına göre kıldığı sonucunu çıkarmaktadır. (Kutlu, 2006: 179; 2003, 44).

- ⁹ Cemevi kurum olarak Aleviliğin tarihinde yoktur. Eskiden cemler dedenin evinde ya da müsait olan evlerde yapılmaktaydı. Modern yapıların dışında hiçbir Alevi köyünde eskiden kalma cem evi adı altında bir yapı mevcut değildir. Cemevinin Alevilikteki yeri ve Cemevi etrafında oluşturulan tartışmaların geniş bir değerlendirmesi için bkz. (Güngör, (2010).
- ¹⁰ Câferilere göre Hz. Peygamber veda haccından dönerken Gadirî Hum vadisinde Hz. Ali'nin kendisinden sonra Hilafet'e, velayete ve İmâmet'e halef olduğunu bütün müminlerin önünde ilan etmiştir (Fığlalı, 1991: 279-280). Aynı anlatı, Alevilerce de kabul edilip Hz. Ali'nin hilafeti bağlamında çok sık dile getirilmektedir (Güngör, 2007).
- ¹¹ Kurban ibâdetinin eski Türklerde yaygın oluşu ve uygulama şekliyle ilgili bkz.: Eröz (1990: 53-54).
- ¹² Aynı yönde farklı üsluplarda değerlendirmeler için bkz., (Fığlalı, (1991: 322-325); Eröz, (1990: 318-324).
- ¹³ Alevilikte kadının sosyal, dinsel ve zihinsel olarak konumuna dair bkz. (Ünlüsoy, (2009: 55-90).
- ¹⁴ Dört kapı kırk makamın nefes ve deyişlerde ifade ediliş tarzı ve Buyruk'ta önemine değinilmesi için bkz. Buyruk (2006: 168-175).
- ¹⁵ Buyruk'ta: "Şeriat tarikatın kapısıdır, bir kimse şeriatı yerine getirmezse tarikata giremez denmektedir." (Buyruk, 2006: 43).
- ¹⁶ Bektaşilikte durum biraz daha farklıdır, Dedeğanlar soydan gelir, Babağanlarda ise seçimle dede/baba olunur. (Aktaş, 1998). Dedelik kurumunda karizmatik otorite hâkimdir buna göre; karizmatik otorite, bağluların belli bir kişideki olağan üstülüğe inanmalarına bağlı olarak, itaat ettikleri bir hakimiyeti ifade eder. Bu otorite biçimi, Weber'in geleneksel ya da yasal - rasyonel dediği genel normlara göre işlemez; ilke olarak somut vahiylerle ve ilhamlara göre işler ki, bu açıdan karizmatik otorite "irrasyonel"dir. (Güngör, 2007: 207). "Bugün Anadolu'da On İki İmâm soyundan geldikleri kabul edilen, 100 dolâyında dede bulunduğu" belirtilmektedir. (Üzüm, 2000: 194). Ayrıca Alevi/Bektaşî topluluklarda kadın dedeler/babalar da bulunmamaktadır.
- ¹⁷ Menakıbu'l Kudsiyye Fi Menasibi'l Ünsiyye adlı eserde Dört Halife'nin faziletlerine işaret edilerek Hz. Ebu Bekir'in sıdkına, Hz. Ömer'in adâletine, Hz. Osman'ın haya sahibi olmasına ve Hz. Ali'nin ilmine değinilerek ilk dönem Alevî - Bektaşî örgütlenmeleri içinde sahabeye kötü söz söyleme geleneğinin olmadığı gösterilmektedir. (Üzüm, 2003: 133).
- ¹⁸ Üç sünnet: 1. Tanrı'nın adını anmak. 2. Kin, büyülenme ve düşmanlığı yürekte atmak. 3. Muhammed - Ali yoluna gönül vermek. Yedi farz: 1. Musahip edinmek. 2. Mürebbiye düşmek. 3. Rehber sahibi olmak. 4. Mürşit edinmek. 5. Aşına bulmak. 6. Peşine olmak. 7. Çegildesi olmak. (Buyruk, 2006: 181-183); On Yedi Erkân; 1 - niyet eylemek, 2 - kalbini pak eylemek, 3 - avradına sual eylemek, 4 - Müslümanlarla birlikte olmak, 5 - Âyin'i ceme girerken "bismillah" deyip eşliğinden sağ ayağını ileri basmak, 6 - Meydan'da Dar'ı Mansur olmak, 7 - Gerek Mürşit olsun, gerek rehber olsun, temenna eylemek, 8 - kendi yerini tanıyıp postunda oturmak, 9 - nefes söylenirken kelim söylememek, 10 - hizmet görülürken söylememek, 11 - gerek mürşide, gerek rehber arkasını dönmek, 12 - erkân yürürken kelim söylememek, 13 - avradı dahi olsa, yanında oturan Müslümana şehvet nazarıyla bakmamak, 14 - gerek mürşit gerek rehber söylerken nefesini kesmemek, 15 - post sahibi izin vermeyince cemden gitmemek, 16 - giderken post sahibine arkasını dönmek, 17 - hanesine varınca ayn-ı cemde olan işle gerek hayır ve gerek şery söylememek. (Kaplan, 2010: 250).

Kaynakça

- AKTAY, Y. (2007). “Sosyo-Kültürel ve Politik Yönleriyle Alevilik Üzerine Notlar”. *Milel ve Nihal*, 4 (1): 57-76.
- ALBAYRAK, A. (2006). *Caferilerde Dini ve Sosyal Hayata (Ankara Keçiören Örneği)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AYDIN, A. (2009). *Akdağmadeni Yöresi Arıçalamı ve Bozhüyük Köylerinde Alevilik*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BAHA SAİD. (2000). “Sufiyan Süreği Kızılbaş Meydanı” (123-148) *Türkiye’de Alevi-Bektaşî, Ahi ve Nusayri Zümreler*. Hz. İ. Görkem, Ankara: Kültür Bak. Yayınları
- BİRDOĞAN, N. (1999). *Alevi Kaynakları II*. İstanbul: Kaynak Yayınları
- BOLAY, S. H. (2000). “Günümüz Türkiye’sinde Aleviliğin ve Bektaşîliğin Başlıca Problemleri Üzerine Bir Deneme”. *Hacı Bektaş Veli Dergisi*, (13): 137-152.
- BOZKURT, F. (2000). *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*. İstanbul: Doğan Kitap.
- BOZKUŞ, M. (1999). *Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevilerin İnançları*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sivas: CÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BUYRUK, (2006). Der. Fuat Bozkurt. İstanbul: Kapı Yayınları.
- CANAN, İ. (1993). *Namus Fitenesi Mut’a*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- ÇAMUROĞLU, R. (2003). “Türkiye’de Alevi Uyanışı”. Çev. B. Kurt Torun, Hayati Torun. *Alevi Kimliği*. Der T. Olsson, E. Özdalga, C.Raudvere. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- DALKIRAN, S. (2007). “İmamîyye Şiası’nın Mut’a Nikahı Uygulamasına Karşı Ahmet Fezvi Çorumî’nin Eleştirileri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (27): 1-16.
- DEMİRCİ, F. (2006). *Caferilerin Dini Örf ve Adetleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ERDOĞAN, K. (2000). *Alevi-Bektaşî Gerçeği, İslamiyetin Türkmen Tôreselliği İçinde Özümle-nerek Anadolulaşması*. İstanbul. Alfa Yayınları
- ERÖZ, M. (1990). *Türkiye’de Alevilik – Bektaşîlik*. İstanbul: Kültür Bak. Yayınları.
- FIĞLALI, E. R. (1991). *Türkiye’de Alevilik – Bektaşîlik*. İstanbul: Selçuk Yayınları.
- GÖLPINARLI, A. (1958). *Menakıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli “Vilâyetname”*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- (1997) *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*. İstanbul: Der Yayınları
- GÜLŞAN, H. (2001). *Anadolu Alevi Müslümanlığı (Paylaşımı Yargılayıcı Ahlakçı)*. İstanbul: Can Yayınları
- GÜMÜŞOĞLU, H. (2008). *İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- (2011). “Ehl-i Sünnet, Şia ve Vehhabilik Arasındaki İnanç Farklılıklarının Sosyal Barış Açısından Değerlendirilmesi”. *Hikmet Yurdu*, 4 (4) 8: 147 – 172.
- GÜNDOĞDU, C. (2007). *Hacı Bektaş-ı Veli, Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Yeni Bir Yaklaşım*. Ankara: Aktif Yayınları.

- GÜNGÖR, Ö. (2007). *Araftaki Kimlik: Alevilik – Bektaşilik*. Ankara: Akasya Yayınları.
- (2010). A Study to the Subject of Cemevi from Sociological Perspective, *Journal Of Social Sciences*. 4 (7): 123-136.
- (2012). “Yolda Caferi” Olmanın Sosyolojik Anlamı: Alevilik-Caferilik İlişkisi”. *Turkish Studies*. 7 (4): 1939-1959,
- GÜZEL, A. (1994). “Hacı Bektaş Veli’nin Hayatı ve Eserleri” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (1): 1-21.
- HACI BEKTAŞ VELİ. (2002). *Makalat*. Türkçe’ye Sad.: Abdurrahman Güzel. Ankara: Akçağ Yayınları.
- İMAM-İ AZAM, *el-Fıkhü’l-Ekber*, nşr. Mustafa Öz, (İmam’ı Azam’ın Beş Eseri içinde) İstanbul.
- KALELİ, L. (1996). *Binbir Çiçek Mozaiği Alevilik*. İstanbul: Can Yayınları
- KAPLAN, D. (2010). *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: TDV Yayınları
- KARAMAN, H. (1993). “Ca’feriyye”. *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları.
- KAYA, H. (1993). *Alevi/Bektaşî Erkanı, Evradı ve Edebiyatı*. İstanbul: Engin Yayınları.
- KESKİN, Y. M. (2004). *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği (Elazığ Sünköy Örneği)*. Ankara: Avrasya Yayınları.
- KORKMAZ, S. (2011). “Hacı Bektaş Veli Öğretisinde İtikadı Unsurların Menşei”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (59): 119-134.
- KORKMAZ, S. (2001). “Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaş Veli Aralarındaki Bağlar, Fikirleri, Tesirleri ve Türk İslam Edebiyatına Katkıları”. *Erciyes Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (11): 325-355.
- KUTLU, S. (2006). *Alevilik-Bektaşilik Yazıları, Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- (2003). “Aleviliğin Dini Statüsü”. *İslamiyat*, 6 (3): 31-54.
- (2000). “Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi”. *İslamiyat*, 3 (3): 99-120.
- MELİKOFF, I. (1994). *Uyur İdik Uyardılar Alevilik - Bektaşilik Araştırmaları*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınları.
- UZUN, M. (2006). “Muharremiyye”; *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları.
- ONAT, H. (2007). “Kerbela’yı Doğru Okumak”. *Akademik ORTA DOĞU*, 2, (1): 1-9.
- (1992). “Şii İmamet Nazariyesi”. *AÜİFD*. (XXXII): 89-110.
- TÜRKDOĞAN, O. (2006). *Alevi Bektaşî Kimliği*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- ÖZMEN, İ. (1998). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi, I-V*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- ÖZTELLİ, C. (1989). *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri*. İstanbul: Özgür Yayınları
- ÖZTÜRK, Y. N. (1994). “Hacı Bektaş’ın Düşünce Dünyası”. *Hacı Bektaş Veli Dergisi*. (1): 22-28.
- SARIKAYA, S. (2003). “Alevilik ve Bektaşiliğin Ahilikle İlişkisi”. *İslamiyat*. 6 (3): 93-110.
- (2002). *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri*. Ankara: Kültür Bak. Yayınları.

- SDE, (2009). *Alevi Raporu*. Çağırın, M. E. vd., Ankara: Öncü Basımevi
- SEZGİN, A. (2002). *Sosyolojik Açından Alevilik-Bektaşılık*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- SOYYER, Y. (2005). *19. Yüzyılda Bektaşılık*. İzmir: Akademi Kitabevi.
- ŞENER, C.-İLKNUR, M. (1995). *Kırklar Meclisi'nden Günümüze Alevi Örgütlenmesi, Şeriat ve Alevilik*. İstanbul: Ant Yayınları
- TAŞGİN, A. (1997). *Ereğli ve Çevresindeki Alevilerde Sosyal ve Dini Hayat*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya: SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ... (2006). *Türkmen Aleviler-Diyarbakır Örneği*. İstanbul: Ataç Yayınları
- TEBER, Ö. F. (2008). *Bektaşî Erkannamelerinde Mezhebi Unsurlar*. Ankara: Aktif Yayınevi.
- TOL, U. (2009). *The Sustainability Crisis of Alevis*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- UÇER, C. (2010). *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- ... (2010a). "Geleneksel Alevilikte İbadet Hayatı, Bazı Adap ve Erkan". *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, der. H. İbrahim Bulut, Sakarya: Sakarya Ün. Yayınları.
- ... (2008). "Aleviliğin Neliği Şiilik (Caferilik) İlişkisinin Çerçevesi", *Marife*, 8 (3): 205-238
- ÜNLÜSOY, K. (2009). "Alevi – Bektaşî Geleneğinde Kadına Bakış Denemesi". *e-makalat Mezhep Araştırmaları*. II (2): 55-90.
- ÜZÜM, İ. (2007). *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*. İstanbul: TDV İSAM Yayınları.
- ... (2003). "Alevilerin Caferi Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı Alevilik Caferilik İlişkisi veya İlişkisizliği". *İslamiyat*. 6 (3): 127-150.
- ... (2000). *Günümüz Aleviliği*. İstanbul: TDV İSAM Yayınları.
- YELER, A. (2006). *Türk Toplumunda Caferiler (İstanbul Halkalı Örneği)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YEŞİLYURT, T. (2003). "Alevi - Bektaşiliğın İnanç Boyutu". *İslamiyat*. 6 (3): 13-30.
- YILDIZ, H. (2003). *Amasya Yöresi Alevileri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Samsun: OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YÖRÜKAN, Y. Z. (1998). *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*. Haz. Turhan Yörükân. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları

2. Genel Ağ (İnternet) Kaynakları

- AKTAŞ, A. (1998). "Dünyadaki ve Türkiye'deki Alevilerin Toplumbilimsel Açısından Çözümlemesi". *Köprü Dergisi*. Bahar <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar>. Erişim tarihi: 12.03.2012.
- ARSLANOĞLU, İ. (2006). "Dede Ahmet Kuzukıran ile Söyleşi". <http://w3.gazi.edu.tr/~iarслан/dedeahmet.pdf>. Erişim tarihi: 23.04.2012.

MUHAMMED BEG (EMÂNÎ)'İN ŞİİLİK İNANCINA AİT MANZUMELERİ

Fatih ERBAY*

Özet

Çağatay Türkçesi, gelişim sahası olarak büyük bir coğrafyayı kapsamaktadır. Aslında bu gelişim sahasının dışında düşünülebilen Azerbaycan ve Anadolu'da da birçok şairin Çağatay Türkçesiyle eserler kaleme aldıkları bilinmektedir. 16. yüzyılda Bayburt'ta doğan ve buradan Safevî bölgesine göçüp edebî eserler veren Muhammed Beg'i (Emâni) de bu çerçevede değerlendirmekte yarar vardır. Çalışmamızda öncelikle, Emanî mahlasıyla şiirler yazan Muhammed Beg ve onun yaşadığı dönem hakkında bilgiler verilmiştir. Daha sonra tespit edilebilen tek nüshası British Library'de olan Divan'ı ve bu Divan'ın arka kısmına eklenmiş, Emanî'nin sade bir dille kaleme aldığı şiirlerin bulunduğu varaklarda yer alan Şiilik inancına dair manzumeler değerlendirilmiştir. Bu manzumelerin bir kısmı Türk halk edebiyatı nazım türleri ve hece vezni kullanılarak yazılmıştır. Her ne kadar Çağatay Türkçesiyle yazılsalar da bir Anadolu Türkü olan Muhammed Beg'in şiirlerinde Oğuz Türkçesinin izlerini görmek mümkündür. Kendini Caferî veya Kızılbaş olarak tanımlayan Muhammed Beg, Hz. Ali ve On İki İmamdan biri olan İmam Ali Musa Rıza ile ilgili övgü dolu şiirler yazmıştır. Ayrıca Safevî hükümdarı I. Şah Abbas ve onun Tebriz'i fethi için kaleme aldığı şiirleri de bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Beg, Emâni, Şiilik, On İki İmam, Çağatay Türkçesi

THE POEMS OF MUHAMMED BEG (EMÂNÎ) RELATED TO SHIA BELIEF

Abstract

Chagatai Turkish covers a large geography as a growth area. In fact, it is known that many poets wrote out some works in Chagatai Turkish in Azerbaijan and Anatolia that are considered to be out of this growth area. It would be useful to assess Muhammed Beg (Emâni) who was born in Bayburt in the 16th century and then emigrated from there to a region of Safavid within this framework. In our study, first of all knowledge is provided about Muhammed Beg under the pseudonym of Muhammed Beg (Amani) and his period of life. Then, his divan whose only copy is determined in British Library and his manzumes about Shieh belief, added as appendixes to this divan, which is in the folio where Emanî's poems in plain language are located, are evaluated. Some of this poems were written using type of verse in Turkish folk literature and syllabic meter. Even if written in the Chagatai Turkish, it is possible to see the trace of Oghuz Turkish in the poems of Muhammad Beg who is an Anatolian Turk. Muhammed Beg who identifies himself as a Jafari or Kizilbash wrote poems full of

* Yrd. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Konya/Türkiye, fatiherbay@yahoo.com

DOI: 10.12973/hbvd.71.125

praise related Excellency Ali and Imam Ali Musa Riza who is one of the twelve Imams. In addition, Safavid ruler I. Shah Abbas and his poems which he wrote for the conquest of Tabriz are also available.

Key Words: Muhammed Beg, Emani, Amani, Shiism, Twelve Imams, Chagatai Turkish

Giriş

14. yüzyıldan beri siyasi faaliyetlerle ilgili olarak Anadolu'da yaşayan özellikle Alevî/Şii inancına sahip Türk boyları kitleler hâlinde İran'a göçmeye başlamışlardır¹. Ancak bunun aksine 15. yüzyılın ikinci yarısında İran'da halkın büyük bir kısmı Sünni idi. Şah İsmail, emri altındaki Anadolu Kızılbaş Türkleri ile kendi Şiilik anlayışlarını Sünni halka kabul ettirdi (Sümer, 1992: 2). Dolayısıyla, İran'da gelişen bu farklı Şiilik hareketinin merkezi Anadolu'dur, demek yanlış olmaz. Bu göçler neticesinde İran'da kudretli bir devlet kuran Türkler, I. Şah Abbas saltanatında (1587-1629) en parlak dönemini yaşamıştır.

16. yüzyıl Türk tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Daha önceki dönemlerde Horasan Timurluları ve İran'ın Türkmen hükümdarları mezhep davasını bir bayrak gibi kullanmamışlardır. Bu yüzyıla, Şah İsmail ile çocuklarının mürşit ve ruhani lider sıfatı taşımaları, doğuda Şiban Han'ın Sünni Müslümanların liderliğine soyunması damgasını vurmuştur (Köprülü, 1970b: 306).

Safevî devri kaynaklarında devleti kuran ve onu yaşatan Türk unsuruna Anadolu'daki gibi Kızılbaş ve Türk, yerli halk ile İranlılara Tacik deniliyordu. Taciklere devlet hizmetinde hiçbir zaman önemli görevler verilmedi. Tarihi vesikalarda karşılaştığımız bu ayırım dilde de görülmektedir. Türkçe, Safevîlerde hiçbir zaman ikinci plana atılmamış, şahların saraylarında her zaman Türkçe konuşulmuştur. Bununla birlikte bu dönemde Fars edebiyatının etkisi de göz ardı edilemez. Safevî emirlerinin ve aydınlarının çoğu kendileriyle aynı devirde yaşamış Osmanlı ve Özbek aydınlar gibi, Türk ve Fars edebiyatıyla ilgilidiler (Sümer, 1992: 149-152). Her iki edebiyatı takip edebilen bu aydınlar, devletlerinin geleceği için çalıştıkları kadar kendi edebiyatlarını da geliştirmişlerdir. Fergana ve Kaşgar'daki Çağatay-Moğol hanları ile Muhammed Amin Han gibi Kazan hükümdarlarının bile Fars edebiyatına yabancı kalmadıkları düşünülürse daha 16. yüzyılın başlarındaki İran kültürünün nüfuz sahası hakkında fikir sahibi olabiliriz (Köprülü, 1970b: 307). Bunlara ilaveten 16. yüzyılda Azerbaycan sahasındaki şairlerin, diğer Türk lehçeleriyle meydana getirilen edebiyata ilgileri de artmıştır. Hatta 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu coğrafyada ve hatta Anadolu'da Nevâyi edebî mektebinin kuvvetli etkisinden söz etmek mümkündür (bk. Sertkaya, 2000; Çavuşoğlu, 1976; Demirci, 1998).

Orta Asya ile Anadolu'nun etkileşimi tasavvufla başlayarak sonraki yüzyıllarda sanat ve edebiyatla gelişerek devam etmiştir. Dolayısıyla birbirinden farklı gelişen

bu iki lehçenin etkileşimi değişik şekillerde sürmüştür (İsen, 1996: 15). Gerçekte geniş Türk coğrafyasının yüzyıllar boyu bilim, kültür ve sanat gibi pek çok alanda birbirlerinden haberdar oldukları muhakkaktır. Osmanlı sahasında hünerlerini gösteren birçok şairin Çağatay Türkçesiyle de kalem oynatmasını bu çerçevede değerlendirmekte fayda vardır (bk. Sertkaya, 1970; 1971; 1972). Bunun yanında Çağatay sahasında şiir yazan şairlerimizin de eserlerinde -farklı sebeplerle- Oğuz özelliklerini görmek mümkündür².

Muhammed Beg (Emânî)

Muhammed Beg hakkında ayrıntılı bir bilgiye sahip değiliz. *Mecma'u'l-Havâs* adlı tezkiresinde İranlı şairlerin yanında bazı Türk şairlerden de bahseden Sadıkî-i Kitâpdâr (Afşar), onun adını “Muhammed Big”, mahlasını da “Emânî” olarak vermektedir. Bu tezkirede Bayburtlu olduğu belirtilen Muhammed Beg için verilen bilgiler oldukça kısadır. *Mecma'u'l-Havâs*'ta onun Bayburtlu olmasının dışında ibadete düşkün, dindar, günahlardan sakınan birisi olduğu da açıklanmıştır. Tezkirede onun şu beyti örnek olarak verilmiştir:

Sāyeñ başımdın ey şeh-i hūbān kem olmasun

Vaşlıñdın ayru ‘ömr maña bir dem olmasun³ (Kuşoğlu, 2012: 182, 524; Kartal, 1999: 49).

Fuad Köprülü, Şah Abbas'ın emirlerinden Emânî'nin (Amânî) British Library'de (Or. 2872) Çağatayca şiirleri içine alan bir divanınun olduğundan bahseder (Köprülü, 1970b: 310). Köprülü, Amânî mahlaslı Bayburtlu Muhammed Beg'in British Library'de eseri bulunan Amânî (hicri d. 945- ö. 1016) ile aynı kişi olduğunu düşünmektedir (Köprülü, 1970a: 136). Kemal Eraslan da Muhammed Emânî'nin I. Şah Abbas'ın emirlerinden olduğunu ve 1538-1607 yılları arasında yaşadığını belirtmiştir. Eraslan, Farsça ve Çağatayca bir divan sahibi olan Emânî'nin Divanı'ndaki ifadelerinden ömrünün büyük bir kısmını Herat'ta geçirdiğini düşünmektedir. Farsça şiirlerinin çoğu İmam Ali er-Rıza'nın methi hakkındadır⁴ ve Türkçe şiirlerinde Azerbaycan Türkçesinin etkisi görülür (Eraslan, 1993:175).

Bayburt, 16. yüzyılda Şii veya Şiiliğe eğilimi olan Oğuz boylarından Çepnilerin yoğun olarak yaşadığı bir bölgedir. Anadolu'nun fetih ve iskânında önemli görev üstlenen Çepnilerin daha sonraları Safevîlerin de hizmetine girdikleri bilinmektedir (Sümer, 1992: 50). Anadolu'nun birçok noktasından İran'a göç eden bu Türk boyları, Safevî devletinin kuruluşunda etkili olmuşlardır. *Mecma'u'l-Havâs*'ta Bayburtlu olduğu belirtilen Muhammed Beg'i de bu çerçevede değerlendirmekte yarar vardır.

Safevî hükümdarı I. Şah Abbas (ö.1629)'ın emirlerinden olan Muhammed Beg, Şah tarafından Yezd hâkimliğine getirilmiştir. Her ne kadar Kemal Eraslan

(1993:175), divanındaki şiiirlerden dolayı onun ömrünün büyük kısmını Herat'ta geçirdiğini belirtse de Türkçe şiiirlerde böyle bir durumla karşılaşılmasıdır. Ancak Bayburt'tan çıkarak İran'a giden Muhammed Beg'in bu coğrafyadaki birçok şehir gibi Herat'ta da bulunmuş olması kuvvetle muhtemeldir.

Eserleri

Emânî mahlasıyla şiiirler kaleme alan Muhammed Beg'in British Library'de (Or. 2872) Farsça ve Türkçe Divanı bulunmaktadır. Şimdiye kadar bu divanının Azerbaycan veya İran sahasında başka nüshasını tespit edemedik⁵. British Library'deki tek ciltlik nüshada şairin Türkçe (1b-90b) ve Farsça (91a-251b) Divanları bir arada bulunmaktadır. Sade bir ta'lik hattıyla yazılan yazmanın her sayfasında 15 satır bulunmaktadır.

a. Farsça Divan

British Library'deki Farsça Divan (Or. 2872) 160 varaktır. Ciltteki bazı varaklar eksiktir. Mevcut olan bazı varakların ise yeri karışmış durumdadır. Buna rağmen, neredeyse her varakta der-kenar olarak yazılan şiiirler de dikkate alındığında, Emânî'nin hacimli bir Farsça Divanı'nın olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Muhammed Beg'in Türkçe Divanı'nda görülen edebî anlayışı Farsça Divanı'nda da görmek mümkündür. Divanda klâsik Türk edebiyatına ait konuların dışında Şiiilik inancına ilişkin, özellikle Hazret-i Ali ve On İki İmam'a övgü içeren şiiirler bulunmaktadır. Bunlara ilaveten Muhammed Beg, Farsça divanında günlük hayata dair manzum hikâyelere de yer vermiştir.

b. Türkçe Divan

British Library'deki Türkçe Divan 90 varaktan (1b-90b) müteşekkildir. Ancak Divan'da bazı varaklar eksiktir. Varaklardaki bu eksiklikten dolayı, bazı harflerle yazılı şiiirler divanda bulunmamaktadır. Ayrıca Divanı'n mevcut varakları da şairin Farsça Divanı'nda olduğu gibi birbirine karışmış durumdadır. Divanı'n değişik varaklarında, kalem ucunu düzeltmek veya hat temrini için müstensih tarafından yapıldığı düşündüğümüz karalamalar bulunmaktadır. Bu karalamalarda divanda yer alan bazı gazellerin beyitleri de tekrar tekrar yazılmıştır.

Muhammed Beg (Emânî)'in Türkçe Divanı'nı iki bölüme ayırmak mümkündür. Bunlardan ilk bölüm klâsik Türk edebiyatı esaslarına göre yazılmış ve tanzim edilmiş kısımdır. Bu bölüm Allah'a övgü içeren bir kaside ile başlamaktadır. Ardından divanda olması gereken nazım şekilleri ile gazellerdeki harfler sırasıyla yer alır. İkinci kısımda ise koşma, destan ve mani gibi çoğunlukla hece ölçüsüyle yazılmış halk edebiyatı türlerine ait manzum metinler yer alır. Her iki kısımdaki konular, nazım

türleri, şiir vezinleri, şairin ele aldığı konular ve kullanılan dil farklıdır. Dolayısıyla onun divanı üzerine yapılacak incelemede bu hususu dikkate almak yararlı olacaktır.

Emânî'nin Türkçe şiirleri ele alınan konu bakımından dikkat çekicidir. O, özellikle günlük hayatı şiirinin içine almayı becerebilmiş önemli bir şairdir. Hz. Peygamberden çok önce yaşayıp cömertliğiyle dillere destan olan Hâtem Tâî, afyon kullanan bir kişinin hayatı ile devesi ölmüş bir kadının acıklı durumu onun şiirlerine konu olabilmıştır. Bu konuda Emânî, döneminde yaşamış şairlerden farklı görünmektedir.

Emânî'nin Türkçe Divanı üzerinde şimdiye kadar kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. 1983 yılında Bakü-Yazıcı'da yayımlanan 'Emanî-Eserleri' adlı çalışmada onun şiirlerinden örnekler verilmiştir. Bu kitap, Elyar Seferli ve Halil Yusifov (2005) tarafından tekrar neşredilmiştir. Paşa Kerimov ve Mehemedeli Hüseyini (2008) tarafından hazırlanan 'XVII. Asır Azerbaycan Lirikası' adlı antolojide de Muhammed Beg hakkında kısa bir bilgiden sonra şiirlerinden örnekler verilmiştir Muhammed Beg (Emânî)'in Türkçe Divanı üzerine tarafımızdan yapılan çalışmalar son aşamaya gelmiş olup kısa bir süre sonra yayımlanacaktır.

Türkçe Divan'ın Dil Özellikleri

Azeri sahasında, Çağatay Türkçesiyle yazılan bu eser, içinde hem Çağatay Türkçesinin hem de yazıldığı döneme ait Azerbaycan Türkçesinin izlerini taşımaktadır. Emânî, kullandığı ağız özelliklerini şiirinde de kullanarak aynı dönemde yaşamış birçok şairden ayrılmaktadır. Ancak Emânî'nin ağız özelliklerini şiire sokması metnin okunmasını bir o kadar da zorlaştırmıştır. Şiirlerinde ol- fiilini hem Oğuz grubu Türk lehçelerine uygun olarak ol- biçiminde, hem de bilinen Çağatay Türkçesi yazımına uygun olarak bol- şeklinde kullanmıştır. Yazımdaki bu ikilikler hem kelime hem de eklerde sıklıkla görülmüştür. Metinde 'ك' harfi ile başlayan Türkçe kelimelerin Çağatay Türkçesi yazımına uygun olarak k-'li mi, yoksa Oğuz Türkçesi dikkate alınarak yoksa g-'li mi, olduğunu tespit etmek mümkün değildir. Kelime başında /k/ sesinin yumuşamasını, kelime başı /t/ sesinin yumuşamasıyla ilişkili olduğunu düşünerek Türkçe divanda yaptığımız taramada, kelime başı /t/ ve kelime başı /d/ kullanımının eşit veya sayıca birbirine yakın düzeyde olduğu görülmüştür. Bu yüzden metinde Çağatay Türkçesi ses özelliklerinin ağır bastığı düşünülerek kelime başında /k/ tercih edilmiştir. Ancak Emânî'nin hece ölçüsüyle destan nazım biçimiyle yazdığı şiirlerde sade bir dil ve Çağatay Türkçesinden çok Azerbaycan Türkçesi ses özelliklerinin etkili olduğu görülerek çeviriyazıda, kelime başında /g/ sesi kullanılmıştır.

Türkçe Divan'daki Aleviliğe Ait Manzumeler

Muhammed Beg'in şiirinde sadece günlük hayata dair konular yoktur. O dinî görüşünü de Divan'ında açıkça ortaya koymuştur. Gerek Şiilikle ilgili manzumele-

rinde gerekse aşk konusunu işlediği manzumelerde açıkça Caferilik mezhebini övmüş kendisinin de Caferi mezhebinde bir Kızılbaş olduğunu belirtmiştir:

Bu sa‘adet Emānīyā bize bes
Ca‘ferī mezheb ü Kıızılbaşuz (20a/4-5);

Şıdk ehlīga taḥkīk olupdur ki eḳālīm
Teshīr tapup mezheb-i Ca‘fer olacaḳdur (76b/derkenâr).

Alevilik⁶, Hazret-i Ali, On İki İmam gibi konularda şiir söylemiştir. Emānī'nin Alevilik/Şiilik inancıyla ilgili manzumeleri, Türkçe Divanı'nın sonundadır. Bu kısımda daha çok halk şiiri türleri ile hece vezninin kullanıldığı manzumeler yer almaktadır. Türkçe divanda bu inanç sistemiyle ilgili altı manzume tespit edilmiştir. Bunlardan dördü aruz ölçüsüyle ikisi ise hece ölçüsüyle kaleme alınmıştır. Hece ölçüsüyle yazılan “Şıdkı rehber edip gönül ‘azm eyle” redifli şiir, dili bakımından diğer şiirlerden ayrılır. Diğerlerine göre daha sade bir dil ve samimi üslubun görüldüğü bu şiir, Çağatay Türkçesinden çok Oğuz Türkçesi ses özelliklerine yakındır.

Emānī'nin Türkçe Divanı'nda yer alan Şiilikle ilgili manzumelerden ilki Hazret-i Ali'ye yapılan övgüdür. Bu inanç sisteminde Hazret-i Ali için kullanılan sıfatların birçoğu, 34 beyitten oluşan ‘yā ‘Alī’ redifli bu şiirde de görülmektedir. Aruzun *fâilâtün/fâilâtün/fâilün* kalıbıyla yazılan manzumede Emānī'nin şiiri için ağır denebilecek bir dil kullanılmıştır. Manzume, Türkçe Divan'ın 75b ve 76a varaklarının der-kenarındadır.

75b Hādī-yi rāh-ı hüdāsın yā ‘Alī
Cānişīn-i Muştafāsın yā ‘Alī

İbn-i ‘amm-ı Hāzret-i ḥayru’l-beşer
Hem-ser-i ḥayru’n-nisāsın yā ‘Alī

Sāḳī-yi Kevşer emīrū’l-mü’minīn
Şāhibū’t-tāc u livāsın yā ‘Alī

Evvel-i işnā ‘aşer ba’de nebī
Cinn ü inse muḳtedāsın yā ‘Alī

İltifāt-ı Kibriyādın şāmilen
Hel etā vü lā fetāsın yā ‘Alī

Hāḳ Te‘ālānıḡ begāyet luḫfıdın
Derd-i ‘işyāna şifāsın yā ‘Alī

Dergehîngâ yüz tutup-dur hâşş u ‘âm
 Kıble-yi hâcet revâsın yâ ‘Alî

76a İki kevn içre vilâyet emride
 Mücmelen bî-müntehâsın yâ ‘Alî

Bêrdîng erbâb-ı yakîn ‘aynığa nûr
 Şem‘-i bezm-i innemâsın yâ ‘Alî

Eyledîng i‘lâl-i edyân şîğâsın
 Kâmil-i müşkil-güşâsın yâ ‘Alî

Ëtmek olmaz zât-ı pâkîng vaşfını
 Nâdir-i arz u semâsın yâ ‘Alî

Mü‘min ü müfsidğa nûr u nâr için
 Kâsım-ı yevmü’l-cezâsın yâ ‘Alî

Bîm-i dîn ümmîdümüz êrür füzûn
 Çün şefî‘-i her hâfâsın yâ ‘Alî

Çekmezüz gam hâdişât-ı dehrdin
 Dâfi‘-i hayl-i belâsın yâ ‘Alî

Ëtmemişler kullarîng idrâk-i gam
 Bâ‘iş-i zevk u şafâsın yâ ‘Alî

Hâcet êrmes ‘arz kıılmağ müdde‘â
 Çün ki aşl-ı müdde‘âsın yâ ‘Alî

Hâsıl êdersin Emânî mağşadın
 Ma‘den-i cûd u şehâsın yâ ‘Alî.

Muhammed Beg (Emânî) şiirinde tarihî olayları da işlemiştir. mef’ûlü/ mefâ’ilü/mefâ’ilü/fe’ûlün kalıbıyla I. Şah Abbas için yazdığı “olacağdur” redifli şiir bu anlamda dikkat çekicidir. Şiirde Safevî devletinin Tebriz’i Osmanlıların elinden yeniden alması anlatılmaktadır. Şiirde Tebriz’de On İki İmam hutbesinin okunacağını ve Tebriz’in yeniden alınmasının haberi İstanbul’a gittiğinde İstanbul halkının çare-

sizlik içerisinde olacağı belirtilmiştir. I. Şah Abbas için yazılan bu manzume, Divan'ın 76b ve 77a varaklarının der-kenarında bulunmaktadır.

76b Şāh-ı mededīng saķī-yi kevşer olacaķdur
Her cānibe ‘azm olsa musaħħar olacaķdur

‘Abbās-ı ‘Alīsin bu kün ey şāh-ı cihān-gīr
İķlīmīngā ĥad sedd-i Sikender olacaķdur

Ġam ėrmes eger Ĥāricīler eyleseler keyd
Çün Meħdī-yi Hādī saᅇga rehber olacaķdur

Feth u zafer ü nuşret ü iķbāl yanīngça
Ĥükkām-ı cihān cümlesi çāker olacaķdur

Ĥaķ luţfı çü bar salţana[t]īng rif‘ati için
Ednā ĥapucı ĥaşırīngā ĥayşer olacaķdur

Eyyām-ı zuhūrı çü imāmīng yetişip-dir
İĥfāda olanlar ĥamu aţhar olacaķdur

Köz ėyelerine körünen vaż‘ı cihānīng
Ālūdelīĝı maĥv olup aţhar olacaķdur

İşnā ‘aşerī ĥuţbesi minberde oķunup
Rüm u ‘Arab iķlīmi musaħħar olacaķdur

Çün Şāh Sāfīng çerāĝı yanmış ezelīdin
Rüşenlik oᅇga tā dem-i maĥşer olacaķdur

Şıdķ ehliĝa taĥķīķ olupdur ki eķālīm
Teshīr tapup mezheb-i Ca‘fer olacaķdur

Ġāzīler ile Tenĝri Te‘ālā keremidin
Şāha Ĥaremeyn tavfı müyesser olacaķdur

Her mecma‘ ara bāng-i tevellā vü teberrā
Ber-raĝm-ı ‘adū bī-ĥad ü bī-mer olacaķdur

Hürşîd-şıfat Şâh tûlû' eylegeç a'dâ
Encüm kibi maḥv olmağa müncer olacaḡdur

'Osmânî[n]iṅ öyini çü bir şâhî seperler
'Osmânî be-cân şâha berâber olacaḡdur

Tebrîz futûhâtı[n]iṅ aḡbârı yétende
İstanbuliṅ ehli kamu muzṡar olacaḡdur

Hünkâr ġam u ġuşsa bile yaşlara batıp
Mâtem-zede vü zâr u mükedder olacaḡdur

77a Ol demde kulaġına yéter ġaybdın âvâz
Mülkiṅ ne ki bar şâha muḡarrer olacaḡdur

Bêş miṅ başı 'Osmânîleriṅ bile kesilmek
Tenbîh-i meşâf-ı kamu 'asker olacaḡdur

Pâşaları dest-ġîr bolup düşmegey elge
Miş-i mesel-i ejder ü ḡaydar olacaḡdur

Bu fetḡ ki Ḥaḡ lutfi bile boldı müyesser
İns ile melek şâha şenâ-ger olacaḡdur

Envâ'-ı ri'âyet ki re'âyâġa şeh-i dîn
Étdi eşeri tâ dem-i maḡşer olacaḡdur

İsnâ 'aşer u elfde' oldı bu futûḡât
Târîḡi cihân ehliġa eşher olacaḡdur

Dîn düşmeniġa tâclı ġâzîler Emânî
Her ma'rekede bolsa muzaffer olacaḡdur

On İki İmam, Şii kültür ve edebiyatında önemli bir yer tutmaktadır. Bu inanca sahip olan birçok şair On İki İmam için övgü mahiyetinde çeşitli şiirler yazmaktadır. Bu şiirlere On İki İmam, duvaz, duvazdeh, duvazdeh imam, duvaz-imam ve eimme-i isna aşeriyye isimleri verilir (Turan-Kılıç, 1999: 357). Emânî'nin şiirlerinde de On İki İmama övgü açıkça yer almaktadır. Onun sadece On İki İmamı konu alan ve duvazdeh diyebileceğimiz bir şiiri de mevcuttur. Ancak, Türkçe Divan'daki bu şiirin

aruzla mı, heceyle mi yazılığı veya herhangi bir vezninin olup olmadığı tespit edilememiştir:

83a Nebî vü velî Betül-i ‘azrâ
 Ḥasan-ı Müctebâ şâh-ı Kerbelâ
 ‘Âbid ü Bâkır Ca‘fer Mollâ
 Mūsâ Kâzım ‘Alî Rızâ
 Taķî vü Naķî nūrânî liķâ
 Ḥasan ‘Askerî şâh-ı evliyâ
 Muḥammed Mehdî şâhib-i iķtidâ
 صل اللهم على نور الضيا⁸
 Hürmeti için naşîb ét Rabbenâ
 Ka‘be-yi a‘zamıñg tavâfin mañga

Hazret-i Ali’ye övgü içeren bir başka şiir “‘Alî-dür” rediflidir. On İki İmamın da zikredildiğı bu manzume, hece vezniyle (8+8) yazılmıştır.

83a Aşlanı Ḥaķ Te‘âlânıñg Ḥaydar-ı şaff-der ‘Alî-dür
 Cānişîni Muştafanıñg sâķî-yi kevşer ‘Alî-dür

Fâtımanıñg tâc-ı seri Ḥasan Ḥüseynniñg serveri
 Zeynü’l-‘ibâdiniñg rehberi Şâfi‘-i maḥşer ‘Alî-dür

Bâkır u Şâdıķıñg şâhı Kâzım u Rızânıñg mâhı
 Taķî vü Naķî penâhı hâdî vü rehber ‘Alî-dür

‘Askeriniñg pişüvâsı şâhib-zamân muķtedâsı
 Cinn ü insiñg müdde‘â[s]ı ḥ“âce-i Ḳanber ‘Alî-dür

Mu‘cizât baḥrine dalan ḳalmışlarıñg elin alan
 Azmışları yola salan ḳâtil-i ‘Anter ‘Alî-dür

Dermâni derd-i nihânıñg beyânı ‘ilm-i Ḳur‘ânıñg
 Sulţânı iki cihânıñg fâtiḥ-i Ḥayber ‘Alî-dür

83b Olan Ka‘bede mevlüdi tanıyan zât-ı Ma‘bûdı
 Faķ[î]r Emânî maķşûdı şâhib ü server ‘Alî-dür

Bizi bu dîne yétüren ğayrı aradan itüren
 Kõngül istegin bitüren ḳuṭb-ı erenler ‘Alî-dür

Emânî'nin hece vezniyle kaleme aldığı şiirlerin dili aruz veznini kullandıklarına göre daha sadedir. Destan türünde yazdığı “Şıdkı rehber êdip göngül ‘azm eyle” redifli şiiri de bu inancın ön plana çıkarıldığı manzumelerdendir. Şiir, hecenin 6+5=11 ölçüsüyle 12 dörtlük hâlinde yazılmıştır. Manzumede Çağatay Türkçesinden çok Anadolu Türkçesinin izlerini görmek mümkündür:

83b Yüz sürüp [biz] gider olduk imāma
Şıdkı rehber êdip göngül⁹ ‘azm eyle
Yol vèrdi meşveret êtdük kelāma
Şıdkı rehber êdip göngül ‘azm eyle

Bu yol giden kılmaz lâf-ı güzâfı
Cân u dilden olur şüfî-yi şâfı
Yétmiş hacc-dur İmām Rızâ tavâfı
Şıdkı rehber êdip göngül ‘azm eyle

İns ü cinn ol hazretiñ bî-tâbıdur
Sâmin-i zâmin anıñ elķâbıdur
Ka‘be-yi dil ravzasınıñ bâbıdur
Şıdkı rehber êdip göngül ‘azm eyle

Āsitānı-durur mülk-i aşıyān
Anda zâyirler taparlar tâze cān
Bu sa‘âdetden bolup ehl-i cinān
Şıdkı rehber êdip göngül ‘azm eyle

Ġubār-ı küyınıñ çokdur hevāsı
Oñga yéten tapar ġamdın ħalāşı
Zâyiri olan olur ħāşlar ħāşı
Şıdkı rehber êdip göngül ‘azm eyle

Elţāfıdın bir ķatredür deryālar
Ravzasında bīnā olur a‘mālar
Dergāhında vardur yüz min şeydālar
Şıdkı rehber êdip göngül ‘azm eyle

84a İki ‘ālemde ser-efrāz olmağa
Te‘alluklardan bî-niyāz olmağa
Gèce gündüz zikre dem-sāz olmağa
Şıdkı rehber êdip göngül ‘azm eyle

Ümîd oldur ki yüz dergâha yête
 Bu menlik maḥv olup cān şāha yête
 Şāha yeten nefsin Allāha yête
 Şıdķı rehber êdip gönġül ‘azm eyle

Mu‘ciziniġ yokdur ḥadd u pāyānı
 İzhār etmek olmaz sırr-ı nihānı
 Vefā kılmaz çün hıç kime bu fānı
 Şıdķı rehber êdip gönġül ‘azm eyle

İki saymaz Ḥaķķıġ birliġin bilen
 Neste¹⁰ çatmaz menlik da‘vîsin kılan
 Bilmek için şāhı ḥaķıķat ilen
 Şıdķı rehber êdip gönġül ‘azm eyle

İki ‘ālem şāhenşāhıdır ol şāh
 Yüzün onġa dutana olur penāh
 Ḥavf emes ger yeryüzün dutsa sipāh
 Şıdķı rehber êdip gönġül ‘azm eyle

Vird eylegil Ḥaķķı Qur‘ānı ilen
 Ziyāret şartını beyānı ilen
 ‘Afv-ı günāh için Emānı ilen
 Şıdķı rehber êdip gönġül ‘azm eyle

“Ḥuccet-i şāmin ‘Alī Mūsā Rızā” redifli ve aruzun *fâ’ilâtün/fâ’ilâtün/fâ’ilün* kalıbıyla yazılan bu manzumenin kafiye düzeni aAaA/bbbA/cccaA şeklindedir. 14 dörtlükten oluşan bu şiir, On İki İmamdan Ali Musa Rıza’ya övgü içermektedir:

84a Zāyirünġdür evliyā vü etkıyā
 Ḥuccet-i şāmin ‘Alī Mūsā Rızā
 Kōz tiküpdür ḳapuġa şāh u gedā
 Ḥuccet-i şāmin ‘Alī Mūsā Rızā

84b Ravza-yı pākiġ ki bar reşk-i cinān
 Her revāķıdır melāyik āşiyān
 Zāhir ü bāṭın sanġa érür ‘ayān
 Ḥuccet-i şāmin ‘Alī Mūsā Rızā

İns ü cinn şeydâ vü bî-tâbîng sèniᅁg
 Cennet ehli cümle aᅁbâbîng sèniᅁg
 Āmin-i zāmîndür elᅁâbîng sèniᅁg
 ᅁuccet-i sâmin ‘Alî Mūsâ Rızâ

Çün şefî‘ü’l-müznibîn-sèn bā-enām
 Bu sa‘âdet bizge bes yevmü’l-kıyām
 Bar adîng vird-i melâyik şubᅁ u şâm
 ᅁuccet-i sâmin ‘Alî Mūsâ Rızâ

Ey zarîᅁîng kıble-yi ᅁacât olan
 Nuᅁkıᅁîng ᅁütîsiᅁa merrât olan
 İ‘tişâm-ı ‘özr-i taᅁşîrât olan
 ᅁuccet-i sâmin ‘Alî Mūsâ Rızâ

Gülşeniᅁdîn ᅁür u ᅁılmân gül vèren
 Künbedüᅁdür küᅁga her kün nür vèren
 ᅁavfîn edenlerᅁa her dem feyz vèren¹¹
 ᅁuccet-i sâmin ‘Alî Mūsâ Rızâ

Ravzaᅁa rûᅁu’l-emîn ferrâşlık
 Êtse tân érmes ki bar sırdaşlık
 Mihr éder körgeç yüzüᅁg ᅁuffaşlık
 ᅁuccet-i sâmin ‘Alî Mūsâ Rızâ

ᅁuᅁb-ı âfâᅁ oldu her bir ᅁâdimiᅁg
 Bâz-geştîdür ᅁapuᅁg her nâdimiᅁg
 ‘Arz-ı ᅁâl érdi ‘arız îradımıᅁg
 ᅁuccet-i sâmin ‘Alî Mūsâ Rızâ

85a Bar melâyik birle bî-ᅁadd-i beşer
 Hem sebaᅁ ᅁâfızlarıᅁg şâm u seᅁer
 İzleriniᅁg tozı mâzâᅁa’l-başar
 ᅁuccet-i sâmin ‘Alî Mūsâ Rızâ

Her seᅁer muᅁrîler[îᅁg]¹² elᅁâmıdın
 Ehl-i derdiᅁg dîde-i giryâmıdın
 Aᅁsa eᅁki yol tapar dermânıdın
 ᅁuccet-i sâmin ‘Alî Mūsâ Rızâ

Kaatre-yi eşkin eden dür-dâneler
 Oldılar şem‘ing körüp pervâneler
 Cân vürürler reşkdin ferzâneler
 Huccet-i şâmin ‘Alî Mûsâ Rızâ

Tâlibân-ı ‘ilm her tadrîsde
 Ekşeri dersi oğup taşsîsde
 Cem‘ olurlar meclis-i tağdîsde
 Huccet-i şâmin ‘Alî Mûsâ Rızâ

Habbezâ cârüb-keşler muttaşıl
 Eylemişler şahnıdın huldı hacil
 Vâridindin zâyil olur reng-i dil
 Huccet-i şâmin ‘Alî Mûsâ Rızâ

Bar Emânî şerm-sâr u rû-siyâh
 ‘Afv-ı tağşîrâtı için ‘özl-ıhwâh
 Eylemiş luğfing bedergâh-ı İlâh
 Huccet-i şâmin ‘Alî Mûsâ Rızâ

Sonuç

16. yüzyıl, Türk tarihinde olduğu kadar Türk edebiyatı için de önemlidir. Bu dönemde Osmanlı ve Azerbaycan sahasında Nevâyî etkisi ile Çağatayca şiir yazma bir gelenek hâline gelmiştir. Çağatayca'nın bu gücü doğudan batıya geniş Türk coğrafyasının farklı yerlerinde hissedilmiştir. 16. yüzyılda Bayburt'ta dünyaya gelerek Safevî sahasına göç eden Muhammed Beg (Emânî)'de bu etki içerisinde şiir yazmıştır. O, hem şahıyla birlikte savaş meydanlarında kılıç sallayan bir asker, hem de Türkçe ve Farsça şiir söyleyebilen bir şairdir. Bununla birlikte Muhammed Beg samimi bir Alevî olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendisini Caferî ve Kızılbaş olarak tanımlayan şair, dinî görüşünü de şiirinde açık bir şekilde işlemiştir. Hazreti Ali, On İki İmam, Ali Musa Rıza ile ilgili yazdığı manzumelerdeki içtenlik açık bir şekilde hissedilmektedir.

Muhammed Beg'in Osmanlı-Safevî çekişmesindeki düşüncesini ya da siyasi fikrini eserlerinde görmek mümkündür. 1603 yılında Tebriz'i Osmanlılardan alan Safevî hükümdarı I. Şah Abbas'ın için kaleme aldığı şiir bu çerçevede değerlendirilebilir.

Muhammed Beg'i dönemindeki diğer şairlerden ayıran ilk özelliği şiire kattığı konu genişliğidir. Günlük hayat onun şiirlerinde açık bir şekilde görülmektedir. Devesini kaybeden bir kadının acıklı durumu veya afyon kullanan birisinin hayatı

onun edebiyat dünyasında yer bulmuştur. Bu anlamda içinde bulunduğu edebî çevreye yeni bir hava kattığı düşünülebilir. Emânî'nin şiirindeki bir diğer önemli nokta aruzun yanında hece veznini de kullanmasıdır. Özellikle Farsça divanı ile Türkçe divanının arasında verilen ve sade bir dilin hâkim olduğu şiirlerinde çoğunlukla hece vezni kullanılmıştır. Ayrıca halk edebiyatı nazım türleri ile de ürünler verdiği görülmektedir. Bir Anadolu Türk'ü olan Muhammed Beg'in şiirinde Oğuz Türkçesinin izlerini de bulmak mümkündür. Özellikle sade bir dille kaleme aldığı manzumelerde bu unsurların arttığını söyleyebiliriz. Anadolu'dan Safevî topraklarına geçerek Çağatay edebî geleneğini burada sürdürmesi ve bu geleneğe katkı sağlaması bakımından Muhammed Beg önemli bir şahsiyettir.

Sonnotlar

- ¹ İlk göçler hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: Sümer, Faruk (1992). Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları; Sümer, Faruk (1957). "Azerbaycan'ın Türkleşmesi Tarihine Umumi Bir Bakış", Belleten, 83, 429-447.
- ² Geniş bilgi için bakınız: KAYMAZ, Zeki (2004). "Çağatay Türkçesindeki Oğuzca Unsurlar Üzerine". *Amancolovskie Çiteniya, Kazakistan/Öskemen*. (7-8 Ekim 2004). s. 204-210; HAZAR, Mehmet. (2011). "Çağatay Türkçesinde Oğuzca Özellikler ve Benzerlikler". *International Journal of Social Science*. 4/1: 31-63.
- ³ Beyit, Ahmet Kartal tarafından şöyle aktarılmıştır:
Sâyeng başındın ey şeh-i hûbân kem olmasun
Vaslıngdın aynı 'ömr manga bir dem olmasun.
- ⁴ Çalışmamızda On İki İmamdan biri olan İmam Ali Rıza hakkında da bir manzume bulunmaktadır.
- ⁵ Bu konudaki yardımlarından dolayı Dr. Paşa Kerimov (Azerbaycan Millî İlimler Akademisi)'a teşekkür ederim.
- ⁶ Bize göre Emânî'yi, bugün Anadolu'da yaşanan Alevilik inancından çok Anadolu'dan İran'a geçerek orada kurulan Safevî devletinin temellerini atan ve devleti bu mezhep üzerine inşa eden Şiilik inancı içerisinde, kendisinin ifadesiyle Caferilik mezhebinde, görmekte yarar vardır.
- ⁷ Şiirde, Şah I. Abbas'ın Tebriz'i Osmanlıların elinden almasından (H.1012/M. 1603) bahsedilmektedir.
- ⁸ Şalla'llahumme 'alâ nûru'z-ziyâ
- ⁹ Arap harflerinden dolayı /k/li mi /g/li mi yazıldığını tespit edilemeyen gönül kelimesi, şiirin geneli dikkate alınarak Çağatay Türkçesinde göre köngül şeklinde değil; Eski Anadolu Türkçesine uygun olarak göngül şeklinde okunmuştur.
- ¹⁰ Metinde نستنه şeklinde dir.
- ¹¹ Metinde ایرن şeklinde dir. Kâfiye dikkate alınarak düzeltilmiştir.
- ¹² Metinde مقریلر şeklinde dir.

Kaynakça

- ÇAVUŞOĞLU, M. (1976). “Kanunî Devrinin Sonuna Kadar Anadolu’da Nevâyî Tesiri Üzerine Notlar”. *Atsız Armağanı*. s. 75-90.
- DEMİRCİ, J. (1998). “Nevâyî’nin Azerbaycan Sahasına Etkisi”. *Fakülte Dergisi (Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi)*. 38: 1-11.
- ERASLAN, K. (1993). “Çağatay Edebiyatı”. *İA İstanbul*: TDV Yayınları. 8: 168-176.
- HAZAR, M. (2011). “Çağatay Türkçesinde Oğuzca Özellikler ve Benzerlikler”. *International Journal of Social Science*. 4/1: 31-63.
- İSEN, M. (1996). “Orta Asya Türk Dilinin Anadolu Türk Diline Etkisi ve Ahmet Yesevî”. *Bilim ve Kültür Dergisi*. 1: 13-16.
- KARTAL, A. (1999). “Sadıkî-i Kitâbdâr’ın Mecma’u’l-Havâs İsimli Tezkiresi ve Onda Yer Alan Anadolu Şâirler”. *Türk Kültürü* 440 (XXXVII): 42-50.
- KAYMAZ, Z. (2004). “Çağatay Türkçesindeki Oğuzca Unsurlar Üzerine”. *Amancolovskie Çiteniya, Kazakistan/Öskemen*. (7-8 Ekim 2004). s. 204-210.
- KERİMOV, P. - Hüseyini, M. (2008). *XVII. Asır Azerbaycan Lirikası (Antoloji)*. Bakı: Nurlan.
- KÖPRÜLÜ, F. (1970a). “Âzerî”. *İA Ankara*: MEB. 2: 118-151.
- KÖPRÜLÜ, F. (1970b). “Çağatay Edebiyatı”. *İA Ankara*: MEB. 3: 270-323.
- KUŞOĞLU, M. O. (2012). *Sâdikî-i Kitâbdâr’ın Mecma’u’l-Havâs Adlı Eseri (İnceleme-Metin-Dizin)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- POYRAZ, Y. (2011). “Uzaktaki Yazmalarımız: İngiltere Ulusal Kütüphanesi’ne Kayıtlı İlk Doğu Türkçesi (Çağatayca) Yazmaları”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 4/16: 402-412.
- SEFERLİ, E- YUSİFOV, H. (2005). *Mehammed Emami, Eserleri*. Bakü: Şerk-Gerb.
- SERTKAYA, O. F. (1970). “Osmanlı Şairlerinin Çağatayca Şiirleri”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. XVIII: 133-138.
- SERTKAYA, O. F. (1971). “Osmanlı Şairlerinin Çağatayca Şiirleri-II”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. XIX: 171-184.
- SERTKAYA, O. F. (1972). “Osmanlı Şairlerinin Çağatayca Şiirleri-III ve Uygur Harfleri ile Yazılmış Bazı Manzum Parçalar-I”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. XX: 157-184.
- SERTKAYA, O. F. (2000). “Azerbaycan Şâirlerinin Çağatayca Şiirleri (I)”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XXIX: 263-266.
- SÜMER, F. (1992). *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara:Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- TURAN, A. - KILIÇ, F. (1999). “Türk Edebiyatında Duvazdehler”. *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (22-24 Ekim 1998)*. Ankara: GÜ Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi. 357-367.

BİR BEKTAŞI BABASININ TEREKESİ: HAYDAR BABA İBNİ HALİL BİN ABDULLAH

Zeynel ÖZLÜ*

Özet

Tereke kayıtları, Osmanlı sosyal ve kültür tarihinin birinci el kaynaklarından. Bu kaynaklar, ait olduğu sosyal yapı ile ilgili ayrıntılı bilgiler vermektedir. Bu bağlamda Bektaşilere ait olan terekelerde geleneksel anlatılar dışında aile fertleri, yaşam biçimleri, giyim-kuşamları, kullandıkları mutfak ve hamam takımları, konut mefruşatları ve yaşam düzeyleri (orta halli, zengin vs.) gibi konularda somut veriler bulunmaktadır. Araştırmaya esas aldığımız tereke, Yeniçeri Ocağı'nda 99. Orta'da görev yapan Haydar Baba ibni Halil bin Abdullah'a aittir. Haydar Baba 1822 yılında İstanbul ile Anadolu arasında yolculuk yaparken Bolu'da menzilhane vefat etmiştir. Haydar Baba bekârdır ve anne babası vefat etmiştir. Haydar Baba'nın görev yaptığı 99. Orta'da Osmanlı Devleti ve ordusunun selameti için duacılık yaptığının yanında, terekesinde bulunan 12 adet gül bahçesine ait malzemenin hareketle, onun zaman zaman ocağın bahçesinde çiçek ekip biçme işleriyle meşgul olduğu tahmin edilmektedir. Haydar Baba'nın terekesindeki en kıymetli kalem Kuran'dır. Kuran dışında kitap olarak "Selâtin-i Mutahhar" (Temiz Sultanlar) adlı muhtemelen Bektaşi büyüklerinin hayatlarını anlatan bir kitap tespit edilmiştir. Haydar Baba'nın terekesinde eskiden içkiye düşkün olanlar tarafından bir oturuşta içilen şişe için kullanılan "binlik" adlı bir malzeme bulunmakta olup bu malzeme, Onun zaman zaman içki içtiği ile ilgili bir izlenim uyandırmaktadır. Bununla beraber Haydar Baba dini konularda da hassas bir kişi olarak gözükmektedir. Nitekim onun terekesinde Kuran bulunması ve vefat etmeden önce "ıskat-ı salât" adı altında bir vasiyet bırakması dinî hassasiyetlerine işaret etmektedir. Haydar Baba 760,5 kuruş 62 parelik servetiyle, kısmen orta halli, bir yaşam düzeyine sahiptir. Onun yaşadığı mekânda, saat dışında kayda değer, varlık göstergesi bir malzeme bulunmaması hatta onun pamuk veya yünden bir yatak yerine basit bir "şilte"yi yatak olarak kullanması "bir lokma bir hırka" anlayışı çerçevesinde yaşadığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Bektaşi babası, tereke, Türk kültürü, giyim, mefruşat

AN ESTATE OF A BEKTASHIAN FATHER: HAYDAR BABA İBNİ HALİL BİN ABDULLAH

Abstract

Estate records are the first hand sources of Ottoman's social and cultural history. These sources provide detailed information about the social structure which is related to. In this context, in the estates of Bektashian dervishes, except the things told verbally, there is tangible data

* Prof. Dr., Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Gaziantep/Türkiye,
zeynelozlu@hotmail.com

DOI: 10.12973/hbvd.71.126

about members of the family, life styles, clothing, the stuff in kitchen and bathroom, fabrics of home, economic level of residents (poor, average, rich, etc.). The estate we surveyed belonged to Haydar Baba ibni Halil bin Abdullah which was assigned to serve in the 99. Battalion of Janissary. On a journey from İstanbul to Anatolia, Haydar Baba died in Menzilhane of Bolu in 1822. He was single and his parents had passed away. Haydar Baba was a beadsman. He Along with the mission of praying for peace and achievements of the Ottoman army, twelve gardening items found in his estate, make us to estimate that he was doing some gardening in Janissary. The most valuable thing in the estate of Haydar Baba is the Holy Quran. Except for the holy Quran, a book named “Selâtin-i Mutahhar” (Decent Sultans), -the book was probably about dignitary Bektashian people- was found as well. In the estate of Haydar Baba, it is found an item called “binlik” was found, “binlik” was a kind of three-litter wine bottle which was drunk up at once by the alcoholic. It gives the impression that he used to drink sometimes. Nevertheless, Haydar Baba seemed a sensitive one on religion. That the fact that there was a Holy Quran in his estate, and, he left a testament called “ıskat-ı salat” which requested people left behind to give poor people some money because of the unperformed prayings of Haydar, indicate his feelings of religion. With the property of 760,5 “kurus and 62 pare, Haydar Baba had almost an average middle class life style in his time. That there was nothing valuable except for a watch in his house, and that he used to sleep in a unpretentious mattress instead of a bed which is made of cotton or wool point out that he lived a simple life in the principles of the Turkish idiom “ Bir lokma bir hırka” which means “living on very little”.

Keywords: Bektashian father, estate, Turkish culture, clothing, fabrics

Giriş

Terekeler halkın günlük hayatı, çarşılar, evler, örf ve adetler, mobilya ve mutfak takımları, taşınmazlar, hayvan cins ve miktarları, ambarlarda ve tarlalarda mevcut gıda maddeleri, ticari mallar ve bütün bu malların tahmini veya fiili olarak tahakkuk etmiş fiyatları, bazı vergiler, tereke sahiplerinin meslekleri, aile, isim ve lakapları vs. hakkında somut veriler sunan veya bunlarla ilgili akıl yürütmeye imkân veren önemli belge türlerindedir (Barkan, 1993:1; İnalçık, 1953-54: 54; Yavuz, 2000: 67-75; Cansız, 1996; Köstüklü, 2009: 872-896; Özlü, 2004: 1-256). Görüldüğü gibi tereke defterleri toplumların yaşam tarzı ve kültürleri hakkında son derece değerli bilgiler taşımaktadır.

Terekelerden elde edilen bilgiler terekeyi kaleme alan kâtibin ihmali ile bazen çok detaylı olmayabilir (kılık kıyafet vs. malzemelerin renk, şekil vs. özelliklerinin belirtilmemesi gibi). Bu çerçevede elde edilen bulgular ilgili konuyla alakalı geleneksel araştırmalarla desteklenerek daha açıklayıcı hale getirilebilir.

Bu çalışmada yeniçeri yoldaşlarından Haydar Baba ibni Halil bin Abdullah'ın terekesi mercek altına alınacaktır. Bu terekeyi ele almamızın nedeni bu kimsenin yeniçeri ocağı içerisinde görevli bir Bektaşî babası olması ve babanın terekesinden hareketle bir Bektaşî Babası'nın 19. yüzyıldaki sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel

durumu hakkında mikro düzeyde tespitler yapmaktır. Araştırmada Bektaşilerle ilgili muhtelif kaynaklar da incelenerek Bektaşi babasının hayat tarzı hakkında daha etraflı veriler ortaya konmaya çalışılmıştır.

A. Yeniçeri Ocağında Görevli Olan ve Varissiz Vefat Eden Bektaşilerin Miraslarına El Konulması Meselesi

Osmanlılarda beledi ve askerî olmak üzere iki çeşit kassam bulunmaktadır. Askerî kassamlar, askerî olarak tanımlanan bütün görevlilerin, beledi kassam ise bunlar dışındaki sivil (beledi) insanların terekelerine bakmıştır. Mirasçısı olmadan veya mirasın tamamını hak edecek nitelikte ve sayıda vâris olmadan ölenlerin terekeleri ise, sahipsiz mal addedildiği için devlete kalmıştır. Ölü, askerî kesimden ise malları hassa beytülmal eminleri, sivil ise âmme beytülmal eminleri tarafından zapt edilmiştir (Öztürk, 1995: 88; Bilgin ve Bozkurt, 2010: 2-3). Hükümlerde yeniçeri beytülmalinin amme ve hassa beytülmallardan farklı ele alındığı ve bu bağlamda başkent İstanbul'da ve taşrada ölen yeniçerilerin terekelerine yeniçeri beytülmal emini tarafından el konulduğu görülmektedir (Uzunçarşılı, 1988: 312, 319; Bilgin ve Bozkurt, 2010: 13).

Yeniçeri Ocağında görevli Bektaşilerden varissiz vefat edenlerin terekelerine ise nasıl bir muamele yapılacağı gerçekten dikkate değer bir husustur. Çünkü burada görev yapan Bektaşiler hem tekke mensubu hem de yeniçeri ocağında görevli kişilerdir. Bu bağlamda vefat eden Bektaşilerin terekelerine yeniçeri Beytülmal emini tarafından mı yoksa Hacıbektaş'taki şeyhin ocaktaki vekili tarafından mı el konulacaktır. Yapılan bir araştırmada Osmanlı Devleti'nde bazı tekke ve zaviyelere verilen imtiyazlar çerçevesinde gerek dervişlerin gerekse buralara bağlı yerleşim yerlerinde yaşayanların terekeleri şeyhler tarafından tahsil edilip tekke ve zaviyelere gelir sağlanmakta iken (Yenikapı Mevlevihânesi, Üsküdar'daki Selami Ali Efendi Zâviyesi, Hindiler Tekkesi vs.) (Bilgin ve Bozkurt, 2010: 15) araştırma konusu yaptığımız terekeden hareketle yeniçeri ocağı içerisinde görevli Bektaşi derviş ve babalarının terekelerine yeniçeri beytülmal emini ve ortanın mütevellisi tarafından el konulduğu görülmektedir. Nitekim analiz ettiğimiz terekede Haydar Babanın varissiz olarak Bolu'da menzilhanede ölmesi üzerine mevcut terekesine Bolu naibi Tatar Yusuf Ağa tarafından el konulmuş ve terekenin daha sonra İstanbul'a gönderilerek ocakta bulunan diğer mirasıyla bir araya getirildiği ve burada geçici olarak yeniçeri beytülmal emini tarafından daha sonra ise Bektaşi babasının görev yaptığı doksan dokuzuncu ortanın mütevellisi tarafından el konulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim konuyla ilgili belgede oda yoldaşlarından olup varissiz vefat edenlerin terekelerine "ba-hattı hümayun şevket makrûn kabza memur olan hala yeniçeri beytülmal emini fahrulakrân Mehmed Ağa'nın Beytülmal adına el koyduğu ve terekenin "doksan dokuz cemaat

kışlasında mevcut olup marruz-zikr doksan dokuz cemaat mütevellisi Kağıdcı Hacı Hüseyin Ağa eliyle kabz olunduğu...” ifade edilmektedir.

B. Terekeye Yapılan İtirazlar

Terekeye borç veya veraset dava edenler olduğunda yeniçeri beytümalcisi askeri kassam veya beytümäl emini bu davaları dinlemiş ve ispat eden kişiler hüccet alıp hak ettiği miktarı Yeniçeri ağası huzurunda teslim alabilmiştir (Öztürk, 1995: 93-94). Elimizdeki terekede davanın İstanbul’da Süleymaniye Camisi civarında bulunan Ağa Kapısı’ndaki “yeniçeri Beytümäl emini olanlara mahsus odada” kurulan bir mahkemede icra edildiği ve davanın bir müderris tarafından yönetildiği görülmektedir.

Terekenin beytümäle kalmasına itiraz olduğunda tıpkı diğer davalarda olduğu gibi iddia sahibi kişinin güvenilir iki erkek şahit göstermesi gerekmektedir. Nitekim Haydar Baba vefat etiğinde geride herhangi bir mirasçısı olmadığı için bütün tereke Beytümäl’e ait olarak addedilmiş, terekenin tamamının beytümäle kalmasına dergâh-ı ali yeniçerileri 16 cemaat odası yoldaşlarından ve terekenin vasisi olduğu anlaşılan Hacı Mehmed Emin Usta ibni Halil itiraz ederek iki erkek şahit (Ahmed Usta ibni Halil ve Ahmed Usta ibni Mehmed) gösterip tereke üzerinde 1/3 oranında hak talebinde bulunmuştur. Hatta tereke üzerindeki bu yeni hak talebi nedeniyle terekeden beytümäl eminine 60 kuruş “tahlis-i beytümäl ücreti” ödenmiştir.

Ağa Kapısı’nda yeniçeri Beytümäl emini olanlara mahsus odada görülen bu davayı ise Müderris Mevlana Uryânizade Mehmed Said Efendi yönetmiştir (13 Rebiülevvel 1238/ 28 Kasım 1822).

C. Terekeden Yapılan Kesintiler

Haydar Baba’nın terekesinden cesedin kefenlenmesi için 20 kuruş techiz-tekfin parası kesilmiştir. Miras içerisinde bulunan malların taşınması karşılığında delaliye ve hamaliye ücreti olarak hamallara 14 kuruş bir ödeme yapılmıştır. Bunun dışında 19 kuruş harc-ı defter ve kaydiye, 60 kuruş da tahlis-i beytümäl ücreti adı altında bir kesinti yapılmıştır.¹

Bu kesintilerden harc-ı defter; muhtelif terekelerde suret-i defter, ücret-i defter gibi adlarla anılmış, tahlis-i beytümäl adı altında alınan kesinti ise mirasçısı yok zannıyla beytümäl adına zapt edilen fakat sonradan sahibi ortaya çıkan bu çerçevede beytümäl eminden kurtuluş anlamında bir ödentidir (Öztürk, 1995: 61).

D. Vefat Yeri ve Vefat Sırasında Müteveffanın Üzerinde Bulunan Eşyalar

Haydar Baba bir yolculuk esnasında, Bolu’da menzilhane de vefat etmiştir. Baba’nın İstanbul’un Anadolu ile iletişimini sağlayan yol güzergâhı üzerindeki

önemli bir konaklama yeri olan Bolu menzilhaneğinde vefat etmiş olması Onun İstanbul-Anadolu arasında yolculuk yaptığını göstermektedir.

Tereke kayıtlarında genelde olağanüstü ölüm nedenleri (maktulen/öldürülerek, garken/boğularak vs.) açıklanmıştır (Özlu, 2004: 49-51). Haydar Baba'nın terekesine ölümüne neden olan olağanüstü bir olayın yansımamış olması onun sıradan bir şekilde vefat ettiğini akla getirmektedir.

Müteveffa vefat ettiği sırada yanında çuka ferace, hırka, baze entari, aba terlik, bir miktar hırdavat bez, üç mühür², bir "cildend" (cild-bend) ve üç adet taç bulunmakta olup bunlara Bolu naibi Tatar Yusuf Ağa tarafından el konulmuştur. Müteveffanın üzerinde çuka kumaşından yapılmış kıyafet bulunması vefat ettiği sırada havanın soğuk olduğuna işaret etmektedir.

E. Ailesi

Bektaşî tarikatında babalık makamında bulunan kişiler evlenebilir veya bekâr bir hayat sürebilirler (Schimmel, 2004: 357). İncelemeye aldığımız terekeden Haydar Baba'nın bekâr olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Haydar Baba'nın terekesine eş, çocuk vs. herhangi bir mirasçı talepte bulunmamıştır. Mirasçılar arasında anne, baba gibi kişilerin de bulunmaması bu kişinin anne-babasının da hayatta olmadığını ortaya koymaktadır.

Özellikle 19. yüzyıla ait tereke kayıtlarında müteveffa kişinin adı verilirken iki, üç hatta dört nesil öncesine kadar dedelerinin isimlerinin de açıklandığı görülmektedir (Özlu, 2012). Haydar Baba'nın dedesinin "Abdullah" olarak isimlendirilmesi (Haydar Baba İbni Halil bin Abdullah) de dikkat çekicidir. Nitekim Abdullah (Allah'ın kulu) adı sıradan isim olarak kullanıldığı gibi yeni Müslümanların ataları için de kullanılan bir unvandır (Özlu, 2006: 147; Barkan, 1993: 11). Bu veri Haydar Baba'nın, babasının Müslüman olmakla beraber dedesinin gayrimüslim olduğunu ve Osmanlı kayıtlarına bu şekilde yazıldığını akla getirmektedir.

F. Görev Yeri

15. yüzyıldan itibaren Bektaşî babaları, askerlere manevi rehberlik etmek üzere Yeniçeri kışlalarının yakınında yaşamaya başlamışlardır (Schimmel, 2004: 356). 196 orta ve bölükten meydana gelen Yeniçeri Ocağı içerisinde bazı kaynaklarda 94. orta bazı kaynaklarda ise 99. cemaat odası (ortası) Hacı Bektaşî şeyhinin ocak nezdindeki vekilinin bulunduğu oda³ olarak kabul edilmiştir. Bu odaya "hûkeşan" adı verilen duacılık yapan Bektaşî müritleri konmuştur. Duacı bölüğünün çoğu yeni odalarda yiyip içip yatmışlar, vazifeleri ise sabah-akşam ordunun selamet ve başarısı için dua etmek olmuştur (Uzunçarşılı, 1988: 156, 159-160)⁴. Araştırmaya konu olan

tereki kaydı da Haydar Baba'nın yeniçeri ocağına bağlı 99. ortada görev yaptığını göstermektedir.

Bektaşilikte babalar “öğretimden ve ayinlerin düzenlenmesinden sorumlu olan” kişilerdir (Schimmel, 2004: 357). Haydar Baba'nın da Bektaşî tarikatına mensup bir “baba” olması, onun bilgi ve kültür bakımından sıradan bir kişi olmadığını, Dedebaba'dan icazet alarak dervişlikten “baba”lığa yükselmiş bir kişi olduğunu ve bu çerçevede bulunduğu odada görevi doğrultusunda Bektaşî dervişler yetiştirdiğini göstermektedir.

Haydar Baba'nın terekesinde dikkat çeken malzemelerden birisi de “gülüstan (Gülîstan) âlâtı” (Gül bahçesi aletleri) adı altında kaydedilen malzemelerdir. Bunların miktarı 12 adet olup 50 kuruş değer biçilmiştir. Bu malzemeler Haydar Baba'nın 99. ortada duaguluk görevi dışında muhtemelen orada bulunan gül bahçesinde çiçek ekme ve budama işlerini de yürüttüğünü akla getirmektedir. Nitekim Bektaşî tarikatı tarihi araştırıldığı zaman bu tarikatta gülün hususi bir önemi bulunmaktadır. Mesela Bektaşilikte dörtlü musahip kardeşliği kurulurken kardeşler üzerine bir örtü örtülerek gül çubuğu ile babanın onları tarikten geçirip “gül kardeşliği” ihdas edildiği (Engin, 2010: 379) veya bazı Bektaşî dergâhlarında gül bahçelerinin kurulduğu (Faroqhi, 2010: 48)⁵ bilinmektedir. Bu çerçevede Haydar Baba'nın gül bahçesi işlerine de ilgi duyduğu tahmin edilebilecektir.

Bektaşilerde pire hizmet alanlarının her birisi bir post ile simgeleştirilmiştir. Bektaşilikte manevi mertebeleri de ifade eden bu 12 post Balım sultan düzenlemesinden sonra kurumlaşmıştır. Bunlar; baba-Horasan Postu (Hacı Bektaş Veli Makamı), Aşçı-Seyyid Ali Sultan postu, ekmekçi-Balım Sultan postu, nakib-Kaygusuz Sultan Postu, atacı-Kanber Ali Sultan Postu, meydancı-Sarı İsmail Sultan Postu, türbeci-Karadonlu Can Baba Sultan Postu, kilerci-Hacım Sultan Postu, kahveci-Şeyh Şazeli Postu, kurbancı-İbrahim peygamber postu, ayakçı-Abdal Musa Postu ve mihmancı- Hz. Hızır Postudur (Eyüboğlu, 1997: 181).

Haydar Baba'nın terekesinde Onun hangi manevi postta hizmet ettiğine dair net bir bulgu tespit edilememiştir.

G. Servet Durumu

Haydar Baba'ya ait bütün eşyalar bir bilirkişi eliyle fiyat tespiti yapılarak, müzayede yoluyla satılmış ve ona ait servet 760,5 kuruş 62 pare olarak tespit edilmiştir. Terekenin maddi değerinin yüksek seyretmesinde Haydar Baba'ya ait Mushaf-ı Şerif'e 200 kuruş değer biçilmesi etkili olmuştur.

19. yüzyılda terekelerden hareketle servet tespiti ve kişilerin ekonomik durumlarının düzeyini ortaya koyan muhtelif çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan

birinde Göynük'te yaşayan halkın servetleri kategorize edilmiş ve 500–1000 kuruş arası servet bırakan kişilerin kısmen orta halli oldukları tespit edilmiştir (Özlu, 2006:137). Bu çerçevede araştırmaya konu olan Haydar Baba'nın da kısmen orta halli mütevacı bir yaşam düzeyine sahip olduğu tahmin edilecektir.

1. Nakit Para Durumu

Osmanlı toplumunda nakit para sahipliği toplumda genelde düşük seyretmiştir. Mesela 1081 kişi esas alınarak yapılan bir araştırmada terekese içerisinde nakit bulunan kişi sayısı 117 kişi (%10, 8) olarak tespit edilmiştir. Nakit para sahibi kişilerin de genelde varlıklı veya askeri sınıfa mensup kişiler olduğu tespit edilmiştir. Nakit para sahipleri içerisinde askeri sınıfa mensup kişilerin oranı ise % 31, 6 olarak belirlenmiştir (Özlu, 2004: 92-93).

İncelemeye tabi tuttuğumuz terekenin sahibinin de askeri sınıfa mensup bir kişi olması Osmanlı toplumunda nakit para sahibi olma olgusunu destekleyen bir veri olmuştur. Nitekim Haydar Baba'nın cilbend adı verilen büyük cüzdanında (Şemseddin Sami, 2004:479) veya sandığında zor anlar için sakladığı 67,5 kuruş nakit parası bulunmaktadır.

H. Dini Hassasiyetleri

1. Namaz Durumu

Araştırma konusu terekede dikkat çeken önemli verilerden birisi de Haydar Baba'nın "ıskat-ı salât" adı altında mirasından fakirlere dağıtılmak üzere 30 kuruş bir tahsisat ayırmasıdır. Osmanlı kadı sicilleri içerisinde bulunan kassam kayıtlarında zaman zaman karşımıza çıkan ıskat; (Yavuz, 2000: 67) bir kişinin sağlığında yerine getiremediği bazı ibadetlerle ilgili sorumluluğunun vefatından sonra fidye ödenerek düşürülmesi anlamına gelmektedir. Bakara suresinin 184. ayetinde "sadece oruç tutmaya gücü yetmeyen sürekli mazeret sahiplerinin fidye vermeleri emredilmiş" olup bunun dışında yapılan ıskat-ı savmın (tutulmayan oruçların düşürülmesi) ayette yer almadığı, ıskat-ı salât (kılınmayan namazların düşürülmesi) ve diğer ıskat çeşitleriyle devir işleminin ise Kuran veya Sünnet'ten herhangi bir delile dayanmadığı açık olmasına rağmen (Bardakoğlu, 1999: 137, 143) Haydar Baba daha sağlığında iken kılamadığı veya eksik kıldığı namazların Allah tarafından affedilmesi niyetiyle Onu hoşnut edecek bir davranış içerisine girmiştir.

2. İçki Durumu

Haydar Baba'nın oruç vs. ibadetler yerine sadece kılamadığı veya eksik kıldığı namazlar için böyle bir vasiyette bulunması muhtemelen ahiret hayatında insanların ilk sorgulanacak amellerinin namaz olması ile ilgilidir.

Haydar Baba'ya ait temizlik malzemeleri olarak dört havlu bir de peçete vazifesi gören makrama tespit edilmiştir. Haydar Baba ibadet yapmak için abdest aldığı anda veya banyo yaptığı anda bu malzemeleri kullanıyor olmalıdır. Haydar Baba temizlendikten sonra bazı namazlarını ise kalıçe olarak tanımlanan küçük halı seccadesinde kılmaktadır.

Haydar Baba'nın terekesinde tespit ettiğimiz en önemli malzemelerden birisi de "binlik"tir. Eski İstanbul meyhanelerinde rakı ve şarap içki sofralarına şişe ile değil güğüm ve desti ile getirilmekte ve rakı kalaylı bakırdan, şarap ise topraktan mamul testilerle sunulmakta olup bunlara da "binlik" adı verilmektedir (Öncü, vd. 2002). Binlik, bin dirhemlik (ortalama üç kilo) sulu şeyler alan şişeler için kullanılan bir tabir olup bu kavram eskiden içkiye düşkün olanlar tarafından bir oturuşta içilen şişeler için kullanılan bir ifadedir (Pakalın I, 1993:235). Bu çerçevede Haydar Baba'nın içki içtiği de tahmin edilmektedir. Nitekim ilgili dönemle ilgili yapılan bazı araştırmalarda yeniçeri kışlalarının "sarhoş dervişler sayesinde birer sefahat yuvasına ..." (Goodwin, 2008: 228) dönüştüğü ifade edilmektedir.

Haydar Baba'nın terekesinde Kuran başta olmak üzere iki dinî referanslı kitap bulunmakla beraber, bir de "binlik" tespit edilmesi Bektaşilerin İslam dinine lakayt davrandıkları gerekçesiyle dergâhlarının kapatıldığı tezinin çok da yersiz olmadığını ortaya koyan basit fakat önemli bir veridir.

3. Postu

Taç ve hırka gibi postta tarikatlarda temel simgelerden birisi olup (Atalan, 2012:164) tarikat erkânında postun taşıdığı özel anlamlar bulunmaktadır. Postun ayakları hizmet, boynu teslimiyet, tüyleri bereket, sırtı metanet, kuyruğu himmet gibi anlamlara işaret etmektedir. Bazı Bektaşi şeyhleri postu ve her tekkede bulunan meydancı postu genellikle siyah olarak tercih edilmiştir (İnançer, 2005:120).

Araştırma konusu terekede ise Haydar Baba'ya ait bir adet kaplan postu tespit edilmiştir. Hacı Bektaş dergâhında Balım Sultan yaturı kapısında eskiden biri kaplan diğeri gevik postu olmak üzere iki adet post bulunduğu (Noyan, 1964: 55) bilinmektedir. Bu veri Haydar Baba'nın Balım Sultan yaturından etkilenerek bir kaplan postuna sahip olduğu düşüncesini akla getirmektedir.

4. Sahip Olduğu Kitaplar

Tereke kaydında karşılaşılan en önemli kalemler şüphesiz Kurani Kerim ve Selâtin-i Mutahhar isimli kitaplardır. Terekenin fiyat dökümü yapılırken Kuran'a temsil ettiği maneviyat nedeniyle terekedeki en yüksek fiyat olan "200 kuruş" değer biçilmiştir. Terekede geçen Selâtin-i Mutahhar (Temiz Sultanlar) adlı kitabın yazarı-

nın kim olduğu tespit edilememekle beraber, kitabın Bektaşî tarikatının önde gelen büyükleri ile ilgili bir kitap olduğu düşünülmektedir.

Haydar Baba bu kitapları muhtemelen tahta sandığında muhafaza etmekte, Kuran'ı ve onun canlı temsilcilerinden olan Bektaşî büyüklerini anlatan Selâtin-i Mutahhar'ı zaman zaman okuyarak imanını güçlendirmektedir⁶.

5. Sahip Olduğu Kesici Aletler

Haydar Baba yolculuk sırasında Bolu'da menzilhanede vefat etmesine rağmen yanında herhangi bir silah veya kesici alet bulunmaması dikkat çekicidir. Haydar Baba'nın terekesinde de küçük bir bıçak ve gül bahçesi aletleri dışında kesici alet bulunmamaktadır. Bu veri Bektaşîlerin "zümre-i nazenin yani çok ince, çok hassas insanlar topluluğu" olması ile ilgili olmalıdır. Nitekim Bektaşîler bu nazenin tavırlarını sadece insanlara değil bütün mahlûkata karşı göstermişler hatta bunu "can taşıyan mahlûku incitme" şeklinde klişeleştirmişlerdir (Öztürk, 1998: 221).

I. Dış Giyimi

Genel olarak Bektaşî tipi, dini bir zihniyet içinde ortaya çıkmış olduğundan kendisini belirleyen dış kısımda bu anlayışın temsilcilerine, yani Bektaşîliği temsil eden tarikat adamlarının (şeyh, derviş, baba, dede) giyindiği şekilde zihinlerde yer etmiştir. Bu çerçevede Bektaşî denince başında on iki dilimli tacı, gözleri ışıldayan, bıyıkları sakalına karışmış, güleç yüzlü, zeki bakışlı, boynunda teslim taşı, belinde zünnarı, üstünde kaftanı ve yola çıkacakmış gibi boynuna sofrasını asmış, koluna keşkülünü, omzuna nefirini takmış, eline teberini almış bir insan canlanmaktadır (Yıldırım, 1976: 32). Araştırmaya konu olan terekenin sahibi Haydar Baba'nın giyim kuşamı ise şu şekildedir:

1. Bedene Giyilenler

1.1. Anteri (Entari)

Bektaşîlikte hırkanın altına giyilen entariye "tennure" adı verilmektedir (Atasoy, 2005: 181). Tennure Bektaşîlerin uzun ve bol olarak giydiği ayıpları örtmeyi ve kefeni simgeleyen özel bir entaridir (Sümer, 1999). Analiz konusu belgeye tennure yerine "anteri" adı yansımıştır. Ancak her ikisinin de aynı anlamda kullanıldığı ve aynı özelliklere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Mesela terekede geçen entarinin kumaşını belirten boğası bezinin Osmanlı döneminde "kefenlik olarak" kullanılması (Pakalın I, 1993: 238) gibi Bektaşîlikte de tennure adı verilen entarinin giyim niteliği yanında kefeni simgeleyen bir kıyafet olması dikkat çekicidir.

Bektaşîlerde entari giyiminde beyaz veya açık renk entarilerin daha makbul olduğu bilinmektedir (Atasoy, 2005: 181). Bektaşî erkeklerin entarilerinde de düz

beyaz renk tercih edildiği bazen de belli belirsiz ince çizgileri olan entariler giyildiği tespit edilmekle beraber (http://www.abkedergi.de/2_Sayi/Belkis-Temren.pdf) Haydar Baba'nın giydiği entarilerin bazıları farklı şekillerde tanımlanmıştır. Nitekim Haydar Baba'ya ait tespit edilen beş adet entaride renk olarak beyaz, model olarak çiçekli ve "bâze", kumaş olarak ise basma ve boğası kumaştan yapılmış entarilerin giyildiği görülmektedir.

1.2. Cübbe ve Ferace

Haydar Baba'ya ait ikişer adet çuka kumaşından yapılmış cübbe ve ferace tespit edilmiştir. Bu kıyafetlerden cübbe eskiden ilmiye mensuplarının giydiği bir üstlüktür (Pakalın I, 1993: 311). Benzer şekilde ferace de Osmanlı toplumunda ulemanın giydiği çok geniş ve kolları yarık bir çeşit biniş (Koçu, 1967: 107) olup bu kıyafetler Haydar Baba'nın ilmiye mensubu olması ve Bektaşî tarikatındaki "babalık" kimliği ile örtüşmektedir.

Cübbelerin fiyatı 4 kuruş ve 46,5 kuruşken feracelerin fiyatları 40 ve 12,5 kuruş civarında seyretmiştir.

1.3. Hırka

Hırka, sûfi hayat tarzını yansıtan en önemli sembollerden birisidir. Tasavvuf ehli kişilerce hırkanın tarihinin Hz. Âdem'den başlayarak Hz. Muhammed'e, oradan Hz. Ali vasıtasıyla günümüze ulaştığına inanılmaktadır. İlk dönemlerde kılık-kıyafet-teki züht ile özdeş sayılabilecek olan hırka giymek, daha sonraları bir şeyhe teslim olmayı ve tasavvufi terbiyenin nihayetinde şeyh tarafından verilen icazeti ifade etmektedir (Gümüšoğlu, 2011:408). Bektaşilikte hırka giydirilen kişi Bektaşî öğretilerini harfiyen yerine getirmek, ayıpları örtücü olmak ve bu değerleri korumakla yükümlü hâle gelmektedir ((http://www.abkedergi.de/2_Sayi/Belkis-Temren.pdf). Hırkalar siyah, beyaz, yeşil veya kahverengi olabilmektedir. Ehlibeyt'ten olanlar ise yeşil hırka giymişlerdir (Gümüšoğlu, 2011: 406).

Araştırma konusu terekede Haydar Baba'ya ait biri beyaz üç adet hırka tespit edilmiştir. Hırkaların birinin renk özelliği hariç diğerlerinin özellikleri hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir. Hırkaların fiyatları ise 4–15 kuruş arasında seyretmiştir.

1.4. Yelek

Haydar Baba'ya ait 3 adet yelek tespit edilmiştir. Yeleklerin renk ve kumaş özelliğine ilişkin herhangi bir bulgu tespit edilememiştir.

1.5. Şalvar ve Gömlek

Haydar Baba'ya ait bir adet çukadan mamul şalvar tespit edilmiştir. 1 adet çuka şalvara uçkurla (uçgur) beraber 20,5 kuruş değer biçilmiştir.

Haydar Baba'ya ait 2 adet ise gömlek tespit edilmiştir. Gömleklerin renk ve kumaş özelliklerine ilişkin herhangi bir bulgu belgeye yansımamıştır. Gömleklerin piyasa fiyatları ise 3 kuruş civarındadır.

1. 6. Kemer (Kuşak) ve Uçkur

Bektaşilikte kemerin büyük bir önemi bulunmaktadır. Nitekim Bektaşi geleneğinde anlatıldığına göre İmam Ali gazaya giderken on yedi erkek evladına kemer kuşatıp savaşa sokmuş, her birine “Esmâ-i Hüsnâ”dan birini telkin etmiştir. Bu yüzden kemer Bektaşilerce mukaddes emanetler arasında kabul edilmiştir (Pakalın I, 1993: 201). Bektaşi geleneğinde kemerlerin 12-14 cm eninde olduğu, renk olarak koyu kırmızı, vişne çürüğü gibi renklerin hakim olduğu, aralarında az miktarda da sarı ve yeşilin bulunduğu ve geleneksel kumaşlardan birisiyle yapıldığı (http://www.abkedergi.de/2_Sayi/Belkis-Temren.pdf) bilinmektedir.

Haydar Baba'ya ait terekede de birer adet kuşak ve uçkur tespit edilmiştir. Belgede kemer ve uçkurun renk, kumaş ve biçim özelliğine ilişkin herhangi bir veri bulunmamaktadır. Haydar Baba'nın “Balım Sultan evveli Bektaşilikte (kullanılan) tiğ-bent yerine kuşak..” (Engin, 2010:379) kullanması Haydar Baba'nın giyiminde tiğ-bendin yerini kuşağın aldığını göstermektedir.

1.7. Elif lâm

Haydar Baba'nın terekesinde tam olarak ne olduğu tespit edilemeyen malzemelerden birisi de terekeye “eliflâm” olarak kaydedilen malzemedir.

“Eliflâm” olarak tanımlanan bir adet malzemenin kaydı Bektaşilikte önemli kıyafetlerden olan üç adet taç ile beraber yapılmıştır. “Taç ve eliflâm”ın birlikte kaydedilmesi, “eliflâm” kaydının da tarikatlarda kullanılan bir giyim malzemesi olabileceğini akla getirmektedir. Bu veri muhtemelen “elif lâm bend” isimli bir tarikat giysisinin (İnançer, 2005:160)⁷ terekelerde zaman zaman karşımıza çıkan kısaltılarak yazılmış haline işaret etmektedir.

2. Başa Giyilenler

2.1.Taç ve Terlik

Bektaşilikte taç önemli bir giysi ve semboldür. Taç özel bir törenle giymekte ve manevi anlamlar ihtiva etmektedir. Taç giymek Bektaşilikte olgunluğa ulaşmak için muhakkak yerine getirilmesi gereken yedi farzdan biri olarak görülmüştür. Bu itibarla taç, özel bir törenle giyilmiştir. Taç giyebilmek için bazı kötü huylardan arınmış ve belli bir olgunluğa ulaşmış olmak da gerekmektedir (Maden, 2011: 65).

Bektaşi taçları; Elifî Taç, Horasânî Elifî Taç, Hüseyinî Taç, Kalenderî Taç, Edhemî Taç olmak üzere beş kısma ayrılmaktadır (Ağirdemir, 2011: 368-370). Taç-

lar şekil yönüyle iki, dört, beş, yedi ve on iki dilimden meydana gelmiştir. Ancak aralarındaki fark sadece şekilden de ibaret değildir. Her biri tarihî süreçleri ve ifade ettikleri anlamlar yönünden birbirlerinden ayrılmaktadır. Nitekim Elifi taç iki dilimlidir ve Hacı Bektaş Veli tarafından giyilmiştir. Dört dilimli taç giymek Allah'tan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymamayı ifade etmektedir. On iki dilimli taç ise On İki İmam'ı temsil etmekte ve ayrıca on iki kötü davranıştan kurtulmayı simgelemektedir (Maden, 2011: 65). Yakın yüzyılda ve günümüzde de kullanılan taç ise Hüseyinî olarak tanımlanan on iki dilimli taçtır (Ağirdemir, 2011:369).

On iki dilimli tacın alt kenar kısmı yani lengeri dört parçalıdır. Bektaşilere göre kubbedeki her bir dilim, on iki imamı temsil etmektedir. Alt kenardaki parçaların her birine ise kapı denmekte olup bunlar şeriat-tarikat-ma'rifet-hakikat kapılarını sembolize etmektedir. Lengeri gibi kubbesi de dört parçadan ibaret olan taçlara Horasanî veya Edhemî taç, yedi terkli taçlara da şemsî taç denmiştir. Bektaşî taçları içerisinde sıklıkla kullanıldığını bildiğimiz Elifi taç ise lengeri dört, kubbesi iki parçadan dikilmiş olduğu için karşıdan bakıldığında elif harfine benzediği için bu şekilde adlandırılmıştır (Kılıç, 2007: 25).

Araştırma konusu terekede Haydar Babaya ait 6 adet taç tespit edilmiştir. Taçların niteliğine ilişkin belgede herhangi bir veri bulunmamaktadır. Haydar Baba'nın kıyafet vs.leri içerisinde sayısal olarak en fazla olan malzemelerden birisinin taç olması Haydar Baba'nın konumu ve Bektaşilikte tacın önemli bir simge olması ile alakalı olmalıdır.

Haydar Baba, başına taç dışında bir de abadan mamul terlik takmaktadır. Terlik (arakçin) eskiden külah ve kavuk altına giyilen ve başın ter ile kirlenmesini önleyen bir takke olduğuna göre (Koçu, 1967: 13, 229) Haydar Baba da terliği tacının altına giymiş olmalıdır. Haydar Baba'ya ait sadece bir adet terlik bulunması, bu terliğin Bektaşî tarikatına ilk giriş törenlerinde giydirilen başlık olan "arakiye" (Sümer, 1999) olduğunu akla getirmektedir. İsim farklılığı muhtemelen terekeyi kayıt altına alan kişilerin bakış açısından kaynaklanmaktadır. Terliğin aba kumaşından yapılmış olması havanın soğuk olması ile ilgili gözükmektedir.

3. Aksesuarlar

3.1. Saat

Tereke kaydında Mushaf-ı Şerif'ten sonra en fazla değer biçilen ve dikkat çekici eşya batı orijinli bir aksesuar olan "sim saat"tir.

18. yüzyılda Osmanlı gündelik hayatına girmeye başlayan saat (Artan, 1998:57) Osmanlı sosyal tarihi ile ilgili yapılan muhtelif çalışmalarda varlık seviyesi yüksek (Özlü, 2009:328)⁸ veya çalışmamızda da olduğu gibi sosyal prestij sahibi

askeri sınıfa mensup seyyid, şeyh, molla, beşe, çelebi vs. unvanlı kişiler (Özlu, 2004: 216-217) tarafından kullanılmıştır. Bu çerçevede Haydar Baba'nın da Bektaşî tarikati içerisinde babalık makamına kadar yükselmiş bir kişi olarak batı orijinli bir aksesuar olan saate sahip olması Osmanlı'nın genel sosyal yapısı ile paralel bir durum ortaya koymaktadır.

3.2. Duhan Kesesi

Haydar Baba'nın terekesinde dikkat çeken aksesuarlardan birisi de duhan kesesi (kîse) dir. Duhan kesesi Haydar Baba'nın tütün içtiğine işaret ediyor olmalıdır.

3.3. Cild-bend

Bektaşilikte cep maddi dünyayı simgelediği için entari ve hırkalarda cep yapılmamış, cep yerine kemer üzerine takılan içine nefeslerin yazıldığı veya mendil (http://www.abkedergi.de/2_Sayi/Belkis-Temren.pdf) ve para gibi şeylerin konduğu büyük bir cüzdan olan cild-bend (belgede cilbend) kullanılmıştır. Haydar Baba'nın cilbendine 3 adet taç ve 3 adet mühürle beraber 5 kuruş değer biçilmiştir.

3.4. Gaşıye

Haydar Baba'nın şahsına ait herhangi bir binek hayvanı bulunmamasına rağmen, terekese içerisinde atların eğerin altına örtülen, hem atın sırtını korumak hem de terini çekmek amacıyla kullanılan ve "gaşıye" (Şemseddin Sami, 2004: 960) denilen bir adet örtü tespit edilmiştir. Haydar Baba Yeniçeri Ocağı'nın 99. ortasında görevli bir baba olduğuna göre onun ulaşım ihtiyaçları da diğer ordu mensupları gibi İstabl-ı Âmire adı verilen saray ahırından karşılanmış olmalıdır. Bu çerçevede Haydar Baba, kendisine ait hususi bir binek temin etmemiş olmakla beraber, muhtemelen kendisine tahsis edilen bineklere kendine ait gaşıyeyi kullanarak binmiş olmalıdır.

İ. Oda ve Yatak Mefruşatı

Haydar Baba'ya ait bir adet çarşaf (çarşab), bir adet bâze çarşaf, iki adet beledi döşek yüzü, iki adet baş yastığı (yasdık), iki adet yorgan ve bir adet şilte tespit edilmiştir. Bunların tamamına 50 kuruş civarında değer biçilmiştir⁹.

Haydar Baba'ya ait iki adet döşek yüzü tespit edilmesine rağmen bir döşeginin (yatak) bulunmaması dikkat çekicidir. Muhtemelen o, döşek yüzünü şiltenin üzerine sererek yastık ve yorganını üzerine yerleştirip uyumaktadır. Sahip olduğu yastık ve yorganın da niteliğine ilişkin (yün veya pamuk dolgulu olup olmadığı gibi) herhangi bir bilginin terekeye yansımaması Haydar Baba'nın yatak mefruşatının "bir lokma bir hırka" anlayışı çerçevesinde mütevazı bir durumda olduğunu ortaya koymaktadır.

Baba'nın odasında mefruşat olarak ise birer adet sadece minder ve kilimi bulunmaktadır.

Tereke içerisinde bir elbise dolabı kavramıyla karşılaşılmaması Haydar Baba'ya ait bir adet tahta sandık ve iki adet bohçanın (boğça) Baba'nın bütün kıyafet ve eşyalarını muhafaza için kullandığını göstermektedir.

Sonuç

Tereke kayıtları Osmanlı sosyal, kültürel ve ekonomik tarihine ait veriler sunması açısından son derece önemli kaynaklardır. Bu kayıtlar Osmanlı tarih yazımındaki basmakalıp anlatımların somut verilerle test edilmesine imkân sağlamaktadır. Bu çerçevede tereke kayıtlarının Bektaşilik araştırmaları için de önemli bir kaynak olduğu aşikârdır.

Tereke defterlerindeki kayıtlar topluma geleneksel olarak tevarüs eden bilgilerin geçmiş uygulamalarda farklı bir şekilde olabileceğini de ortaya koymaktadır. Mesela Bektaşilerin hem dinî bazı görevleri yerine getirip getirmediği hem de içki içip içmediği ile ilgili sorular kişinin sahip olduğu eşyalar irdelenerek de ortaya konulabilir. Nitekim ele aldığımız tereke bir Bektaşî babası olan Haydar Baba'nın yaşam şekli ve varlık düzeyi hakkında önemli veriler sunmakta ve Haydar Baba'nın başta Kuran olmak üzere bazı dinî kaynaklara sahip olduğunu, ihmal ettiği namazlarından dolayı "ıskat-ı salât" adı altında fakirlere dağıtılmak üzere bir para bırakarak Allah'tan bağışlanma dilediğini aynı zamanda terekesinde bulunan "binlik"ten esinlenerek onun içki içen birisi olabileceğini akla getirmektedir. Yine Bektaşî giyiminde vazgeçilmez olan tennurenin o dönemde bu ad dışında "anteri" (entari) olarak da telaffuz edildiğini görmekteyiz.

Osmanlı devletinde bazı tekke ve zaviyelerde yaşayan varissiz kişiler vefat ettiği zaman terekelerine tekke şeyhi tarafından el koyma yetkisi verilmiştir. Yeniçeri Ocağı içerisinde görev yapan Bektaşî derviş ve babalarından varissiz ölenlerin terekelerine yeniçeri gibi muamele yapılarak yeniçeri beytülmal emini ve Bektaşî babasının bulunduğu odanın mütevellisi tarafından el konmuştur.

Yeniçeri Ocağı'nın 99. ortasında görev yapan Haydar Baba'nın oda ve mutfak mefruşatı, giyim kuşamı dikkate alındığında son derece mütevazı bir yaşam düzeyine sahip olduğu, devlet-i ebed müddet ve ordunun başarısı için dua ederek ve zaman zaman kışlanın gül bahçesinde çalışarak zaman geçirdiği anlaşılmaktadır.

Haydar Babaya ait terekede en yüksek meblağa sahip olan parça Kuran ve bir adet sim saate aittir. Baba'nın geri kalan eşyaları ise mütevazı bir değere sahip olan giyim-kuşam ve Bektaşîliğe özgü bazı malzemelerdir. Haydar Baba'nın kendisine ait

konut, arsa, dükkân, tarla vs. herhangi bir gayrimenkulü bulunmamaktadır. Bu çerçevede Haydar Babanın mütevazı bir servete sahip olduğu daha net anlaşılacaktır.

Terekede iki adet kitap tespit edilmiştir. Bunlardan birisi Kuran'dır. Diğer kitabın yazarı ise belli olmayıp halk arasında şöret bulan ismiyle "Selâtin-i Mutahhar" adı altında kaydı yapılmıştır.

Terekeyi kayıt altına alan kâtibin ihmali ile Haydar Baba'nın giyiminde hangi renklerin hâkim olduğu konusunda çok fazla bilgi sahibi olamamakla beraber belirtilenlerden hareketle Haydar Baba'nın beyaz renkli ve havanın soğuk olması nedeniyle çuka kumaşından mamul malzemeler giydiği görülmektedir.

Sonnotlar

- ¹ BOA, Cevdet Adliye (C..ADL.), 9/593.
- ² Osmanlı döneminde tezkere vs. muhtelif belgeleri onaylamak için Dede Baba, çelebiler ve halife babalara ait mühürler yapılmıştır.
- ³ Bektaşî babalarınca meşihat görevi sürdürülen biri eski odalarda dördü de yeni odalar da olmak üzere beş tekke yeniçeri kışlarında faaliyet göstermiştir (Işın, 1994:133). İstanbul Bektaşî erenleri içinde en yaşlı olan sürekli Karaağaç Dergâhı postnişini olup Hacı Bektaş vekili unvanını almıştır. Yeniçerilerin geleneksel törenlerinde Bektaşîliği Karaağaç Bektaşî Dergâhı postnişini olan baba erenler temsil etmiştir. Yeniçerilerin kılıç kuşanması 66. Orta'nın Bektaşî Babasının huzurunda yapılmaktadır (Soyyer, 2009: 86). Pirevinden İstanbul'a gelen dedebabalar İstanbul'daki Bektaşî ricali ve Yeniçeri ocağının ileri gelenleri tarafından gösterişli bir merasimle Osmanlı başkentini Anadolu'ya bağlayan yolun üzerinde bulunan Şahkulu Sultan Tekkesi'nde karşılanıp burada bir müddet dinlendikten sonra İstanbul'a nakledilmiş, Kırşehir'e dönüşlerinde ise yine bu tekkeden uğurlanmışlardır (Tanman, 1994: 129).
- ⁴ Yeniçerilik Bektaşîlik ilişkisi konusunda birçok veri bulunmaktadır. Daha Orhan Bey döneminde Orhan Bey'in Karacahöyük'te Hacı Bektaş Veli'yi ziyaret ettiği ve kendilerini yeniçeri ocağının kuruluş merasimine davet ettiği (Sunar, 1975: 37), Hacı Bektaş Veli'nin Sultan Orhan'ın düzenli bir ordu kurma arzusunu desteklediği, yeniçeri ordusunun örgütleniş ve savaş hazırlıklarından oluşan betonuna bilgi ve bilgelik harcamı kattığı hatta kurulan bu ordunun büyük olasılıkla isim babası olduğu iddiaları (Şardağ, 1985: 79, 81), Bektaşî tarikatının yeniçeri ordusunun devşirme niteliğini Türkleştiren bir tarikat olması (Baha Said, 1995: 132) kısacası yeniçeriliğin kurulmasında Bektaşîliğin çok önemli bir rol oynaması (Köprülü, 1995: 121), mehter müziğinin yeniçeri ocağına takdiminde Hacı Bektaş Veli'nin rolünün olması (Somakçı, 2003:136), Bektaşî dervişlerinin mehter takımlarının eğitiminde de önemli rol oynaması ve savaş başlamadan önce, mehter birliklerinin "gülbank" adı verilen, Hz. Ali ve mehterin manevi babası Hacı Bektaş Veli'yi yardıma çağırın dualar okumasını ve Allah, Muhammed ve padişahı yücelten ilahi ve gülbank gibi parçaları öğrenmesini sağlamaları (Ekici, 108), Bektaşî babalarından birinin Hacı Bektaş Veli'nin vekili olarak 94. Kışla'da oturması, Hacı Bektaş dergahında şeyh olarak göreve başlayan zatın İstanbul'a gelerek şaşalı bir törenle karşılanması, buradan Ağa Kapısı'na götürülüp tacının Yeniçeri ağasının başına geçirilip daha sonra Babialı'ye gönderilmesi (Kara, 2004: 276), Hacı Bektaş Veli dergahına atanan şeyhlerin

- atamalarının Yeniçeri Ağası vasıtasıyla yapılmış olması (Soyyer, 2009: 83) gibi olgular Bektaşî tarikati ile yeniçeri ordusu arasındaki ilişkiye işaret eden muhtelif verilerdir.
- ⁵ Mesela Eski Zağra yakınlarındaki Mü'min Baba ve Musaca zaviyelerine ait 11 dönümlük gül bahçesi tespit edilmiştir (Faroqhi, 2010: 48).
- ⁶ Anadolu'daki "ilk Bektaşîler" den sayabileceğimiz Abdal Musa (Özen, 1999:273), Teke (Antalya) sancağına bağlı Elmalı kazasında bir zaviye kurmuş ve zaviye 1826 tarihli fermanla kapatılmıştır. Zaviyenin o zamanın şartlarına göre iyi sayılabilecek bir de kütüphanesi mevcuttur. Kütüphanenin Rifai, Kadiri veya Halveti tekkelerinde bulunan kitaplardan hiçbir farkının bulunmadığı görülmektedir. Kütüphanede Rafizilîğe ait kitap bulunmaması dikkat çekicidir. Hatta zaviyede küçük bir namazgâh bile bulunmaktadır (Soyyer, 1996: 116-119).
- ⁷ "Elif lam" olarak tanımlanan malzeme Bakara suresinin ilk beş ayetini konu alan bir kitapçık olabileceği gibi Türk tasavvuf şiiirinde önemli bir yeri olan ve "Osmanlı Türkçesi'ndeki otuz üç harfin değişik konularda, değişik şekillerle, genellikle mısra başlarındaki harflerin alt alta alfabetik sıra ile beyitler halinde yazılarak devam etmesi neticesinde oluşan manzum eserler" den olan Elifname (Gökçimen, 2010: 105) adından bozma bir kitap da olabileceği düşünülmektedir.
- ⁸ Özlü tarafından yapılan bu çalışmada Üskübü'de 19. yüzyılda 7 adet saat sahibi kişinin bölgenin varlıklı kişileri olduğu tespit edilmiştir. Çalışmada saat sahibi kişilerin mal varlıklarının 2354 kuruş ile 11097 kuruş arası olduğu tespit edilmiştir.
- ⁹ Terekede bazı malzemelerin piyasa fiyatı verilirken birkaç malzeme ortak belirlenmiştir. Bu nedenle buradaki fiyat ortalama tahmini fiyattır.
- ¹⁰ Terekenin toplam miktarı vesikada 766 kuruş 12 pare olarak tespit edilmesine rağmen bizim hesabımıza göre tereke 760,5 kuruş 62 pareye karşılık gelmektedir.

Kaynakça

- AĞIRDEMİR, E. (2011). "Bektaşîlikte Tâc Çeşitleri ve Anlamları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S. 60. 365-378.
- ARTAN, T. (1998). "Terekeler Işığında 18. Yüzyıl Ortasında Eyüp'te Yaşam Tarzı ve Standartlarına Bir Bakış Orta Halliğin Aynası". *18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp'te Sosyal Yaşam*. Edit. Tülay Artan, İstanbul: Tarih Vakfı Yayını: 49- 63.
- ATALAN, M. (2012). *Vîrânî Baba'nın Fakr-Namesi'nde Dini Unsurlar*. İstanbul: Tarih Bilincinde Buluşanlar Derneği (TBBD) Yayınları.
- ATASOY, N. (2005). "Osmanlı Dönemi Tarikat Kıyafetleri ve Cihazları". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-doktrin-ayin ve erkan-tarikatlar edebiyat-mimari-güzel sanatlar-modernizm*. Haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını, 173-204.
- BARDAKOĞLU, A. (1999). "Iskat". *TDVİA*, C. 19, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayını, 137-143.
- BARKAN, Ö.L. (1993). "Edirne Askeri Kassamına Ait Tereke Defterleri (1545-1659)". *Belgeler*. III (5-6): 1-472.

- BİLGİN, A. ve BOZKURT, F. (2010). “Bir Mali Gelir Kaynağı Olarak Vârisiz Ölenlerin Terekeleri ve Beytülmal Mukataaları”. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. (20)2 : 1-31.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Cevdet Adliye (C..ADL.), 9/593.
- CANSIZ, İ. (1996). *Şer’iyye Sicillerine Göre XIX. Yüzyıl Sonlarında Yozgat Sancağı. Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- EKİCİ, S. *Türk Halk Müziği Bilgileri Dersi Notları*. (Yayınlanacak Kitap/Gaziantep Üniversitesi)
- ENGİN, R. (2010). “Geçmişten Günümüze Trakya ve Balkanlarda Bektaşî ve Bektaşî Sürekleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi*. S. 55: 371-404.
- EYUBOĞLU, İ.Z. (1997). *Günün Işığında Tasavvuf Tarikatlar Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Der Yayınevi.
- FAROQHI, S. (2010). “Bir Bektaşî Merkezinde Tarımsal Faaliyetler: Kızıldeli Tekkesi 1750-1830”. Çev.: Deren Başak Akman Yeşilel ve Ergun Cihat Çorbacı, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*.S. 53: 35-58.
- GOODWIN, G. (2008). *Yeniçeriler*. Çev.: Derin Türkömer. 3. baskı, İstanbul: Doğan Kitap.
- GÖKÇİMEN, A. (2010). “Türkmen Edebiyatında Elifname”. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)*. 43: 105-120.
- GÜMÜŞOĞLU, D. (2011). “Bektaşîlik ve Alevilikte Hırkanın Önemi”. *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S. 60: 395-410.
- IŞIN, E. (1994). “Bektaşîlik”. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. C. 2, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, 131-137.
- İNALCIK, H. (1953-54). “15. Asır Türkiye İktisadi ve İçtimai Kaynakları”. *İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi Mecmuası*. 15(1-4): 51-67.
- İNANÇER, Ö.T. (2005). “Osmanlı Tarihinde Sûfilik Âyin ve Erkânları”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Süfeler Kaynaklar-doktrin-ayin ve erkân-tarikatlar edebiyat-mimari-güzel sanatlar-modernizm*. Haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını, 115-171.
- KARA, M. (2004). *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Sır yayıncılık.
- KILIÇ, A. (2007). “Manisa-Demirci’de Görülen Alevî-Bektaşî-Rıfâ’î Meşrepli Bir Tarikat: Ma’rifîlik” *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2/4: 2-36.
- KOÇU, R.E. (1967). *Türk Giyim Kuşam Süslenme Sözlüğü*. I. Basım, Ankara: Sümerbank Kültür Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, F. (1995). “Bektaşîliğin Menşeleri” *Küçük Asya’da İslam Batınlığının Tarihsel Gelişimi Hakkında Bir Deneme*. Çev.: Mehmet Yaman. Öz Kaynaklarından Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları. Haz. Gülağ Öz. İstanbul: Can Yayınları, 105-125.
- KÖSTÜKLÜ, N. (2009). “Osmanlı Sosyal ve İktisadi Tarih Araştırmalarında Tereke Defterlerinin Yeri ve Önemi (Muğla Örneğinde)”. *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 29 (5): 872-896.
- MADEN, F. (2011). “Bektaşîlikte Giysi ve Sembol Olarak Tâc”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S. 60: 65-84.

- NOYAN, B. (1964). *Hacıbektaş'ta Pirevi ve Diğer Ziyaret Yerleri*. İzmir: Ticaret Matbaacılık TAŞ.
- ÖNCÜ, F., ÖGEL, K. ve ÇAKMAK, D. (2002). "Alkol Kültürü-2:İçki Kültürü ve Edebiyatta İçki". *Bağımlılık Dergisi*. 3(1): 31-36.
- ÖZEN, K. (1999). "Sivas-Divriği Yöresindeki Bektaşî Tekkeleri (16. yy-20. yy)". *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (22-24 Ekim 1998)*. Edit. Alemdar Yalçın ve ötekileri, Ankara: Gazi Üniv. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 273-284.
- ÖZLÜ, Z. (2004). *XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Gaziantep*. Gaziantep: Gaziantep Büyükşehir Belediyesi Yayını.
- ÖZLÜ, Z. (2006). "XVIII. ve XIX. yüzyılda Göynük'te Fiyatlar". *Bilig*, Güz, S. 39: 127-162.
- ÖZLÜ, Z. (2009). *Batı Karadeniz'de Antik Bir Osmanlı Kenti Prusias Ad Hypium Üskübü (Konuralp)*. İstanbul: İtalik Yayınları.
- ÖZLÜ, Z. (2014). *İlkçağdan Cumhuriyete Bir Batı Karadeniz Kenti: Düzce Ahali-yi Sadıka veya Sefine-i Nuh*. Ankara: Düzce Belediyesi Araştırma Yayını (Basılacak Kitap)
- ÖZTÜRK, S. (1995). *Askeri Kassama Ait On Yedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri (Sosyo-Ekonomik Tahlil)*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayını.
- ÖZTÜRK, Y.N. (1998). *Tarihi Boyunca Bektaşilik*. Beşinci Baskı, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- PAKALIN, M.Z. (1993). "Bektaşî". *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I*. İstanbul: MEB Yayını, 196-202.
- PAKALIN, M.Z. (1993). "Binlik". *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I*. İstanbul: MEB Yayını, 235.
- PAKALIN, M.Z. (1993). "Bogası". *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I*. İstanbul: MEB Yayını, 237-238.
- PAKALIN, M.Z. (1993). "Cübbe". *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I*. İstanbul: MEB Yayını, 311.
- SAİD, B. (1995). "Tekke Aleviliği-İçtimai Alevilik". *Bugünkü dile aktaran İsmail Görkem. Öz Kaynaklarından Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. Haz. Gülağ Öz. İstanbul: Can Yayınları, 126-145.
- SCHIMMEL, A. (2004). *İslamın Mistik Boyutları*. 2. baskı, Çev.: Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- SOMAKCI, P. (2003). "Türklerde Müzikle Tedavi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 15/2: 131-140.
- SOYYER, Y. (1996). *Sosyolojik Açıdan Alevi Bektaşî Geleneği*. İstanbul: Seyran Kitap.
- SOYYER, A.Y. (2009). "1826 Kapatılış Sürecinde Bektaşilik". *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*, Edit. Ahmet Yaşar Ocak, Birinci Baskı, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 79-92.
- SUNAR, C. (1975). *Melamilik ve Bektaşilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

- SÜMER, A. (1999). "Bektaşî Kültüründe Dil". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S.11: 77-92.
- ŞARDAG, R. (1985). *Her Yönü İle Hacı Bektaş-ı Veli ve Yepyeni Eseri Besmele Açıklaması (Şerh-i Besmele)*. İzmir: Karınca Matbaacılık.
- SAMİ, Ş. (2004). *Kamus-ı Türkî*. I. Basım, İstanbul: Kapı Yayınları.
- TANMAN, M.B. (1994). "Şahkulu Sultan Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. C. 7, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, 128-132.
- TEMREN, B. "Bektaşî Giyim Kuşamında Kutsal Simgelere Örnekler".1-16 http://www.abke-dergi.de/2_Sayi/Belkis-Temren.pdf Erişim Tarihi: 14 Haziran 2012. Türk Tarih Kurumu Tarih Çevirme Kılavuzu <http://193.255.138.2/takvim.asp?takvim=2&gun=13&ay=3&yil=1238> Erişim Tarihi: 7 Haziran 2012.
- UZUNÇARŞILI, İ.H. (1988). *Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapıkulu Ocakları I Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı*. Ankara: TTK Basımevi.
- YAVUZ, N. (2000). "Borç-Alacak ilişkileri Çerçevesinde Besni-zade (Behisnizade) Seyyid Mehmed Efendi'nin Terekesi". Edit. Doç. Dr. Yusuf Küçükdağ. *Osmanlı Döneminde Gaziantep Sempozyumu (22 Ekim 1999)*. Gaziantep: Gaziantep Valiliği İl Özel İdare Yayını, 67-75.
- YILDIRIM, D. (1976). *Türk Edebiyatında Bektaşî Tipine Bağlı Fıkralar (İnceleme-Metin) Doktora Tezi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını.

Ekler:**Tablo 1:** Haydar Baba'nın Terekesindeki Malzemelerin Miktarı ve Fiyatları
(13 Rebiülevvel 1238 /28 Kasım 1822)

Adet	Malzemenin Adı ve Niteliği	Kuruş	Pare
1 kıt'a	Mushaf-ı Şerif	200	
12	Gülüstan alâtı	50	
1	Sağır çiçekli entari	5	10
1	Çuka cübbe	4	
1+1	Çuka şalvar+uçgur (uçkur)	20,5	
1+1	Mai dizlik+gömlek	8	10
1	Çuka ferace	40	
1	Çuka cübbe	46,5	
1	Beyaz basma entari	13,5	
1	Bâze çarşâb	7	10
1+1	Boğâsi entari+dizlik	9,5	10
1+1	Beledi döşek yüzü+Kaliçe seccade	15	
1+1	Futa+ çarşâb hırdavat	2,5	2
1	Kilim heybe	9,5	
2	Ceven (cün)	5	
1 çift+1 çift	tozluk+eldivân (eldiven)	1,5	
1	Sağır (Küçük) Bıçak	1,5	
1	fenâr (fener)	2	
1	Gömlek	3	
1	Gâşiye	7	
1	Hırka	15	
1+3	Elif lâm+ Tâç	4	
1	Beyaz entari	5	
1	Beyaz hırka	4	
1	Kaplan postu	5	
1+4+1	Beledi döşek yüzü+havlü+makrama	5,5	
2+1+1	Boğça+Kuşak+Duhan kisesi (kese)	2,5	10
1+1	Tahta sandık+ Selâtin-i Mutahhar	1+4,5	
2+1+1+1	Baş yasdığı+minder+yorgan+şilte	27	
1	Yorgan	10	
1	Binlik	17	10
1	Sim saat	100	
1 miktar+1	Pirinç ve revgân+saç	5	
Mevcut nakid		67,5	
1+1	Çuka ferace+hırka	25	
3	Yelek	3	
1+1+ bir miktar	bâze entari+aba terlik+ bez hırdavatı	3,5	
3+1+3	Mühür+ Cilbend+Tâç	5	
Toplam		760,5	62 ¹⁰

KEÇECİ BABA OCAĞI

Fahri MADEN*

Özet

Alevilik-Bektaşılık inanç ikliminde temel unsurlardan biri ocaklardır. Ocaklar etrafında inanç önderleri olan Dedeler vasıtasıyla birbirine kenetlenen Aleviler, yüz yıllar boyunca tüm zorluklara karşın kimliklerini muhafaza edebilmişlerdir. Bu inanç önderlerinden biri olan Keçeci Baba, Horasan erenlerinden olup XIII. yüzyılda Anadolu'ya gelmiş ve Erbaa'ya bağlı kendi adıyla anılan köyde ocak kurmuştur. Asıl adı Ahi Mahmud Veli bulunan Keçeci Baba, aynı zamanda bir Ahi lideridir ve Ahi Baba ismiyle anılmaktadır. Onun kurduğu Keçeci Baba Ocağı günümüze kadar buradaki türbe mahalli ve vakıfla varlığını devam ettirmiştir. Tokat'ın Erbaa ilçesine bağlı Keçeci köyünde yer alan Keçeci Baba Ocağı bölgede itibar edilen canlı bir inanç merkezidir. Buraya bağlı başka ocaklar bulunduğu gibi Tokat, Amasya, Sivas, Çorum, Samsun ve Ordu bölgesindeki pek çok köy Keçeci Baba Ocağının talip köylerdir. Tarih boyunca bu ocaktan Fedâi Baba, Sûzî, Derûni Baba, Arifoğlu, Nihânî, Kurban Ali, Mesrûri, Kasım Pehlivan, Ligârî ve Sükûti gibi birçok mutasavvıf ve ozan yetişmiştir. Bu çalışmada Keçeci Baba ve kurmuş olduğu ocağın tarihi seyri ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik-Bektaşılık, ocaklar, Keçeci Baba, erbaa, Keçeci köyü

THE HEARTH OF KECECI BABA

Abstract

Hearths is one of the basic elements of the climate of the Alevi-Bektashi faith. Quarries around faith leaders Dede's through engaging the people together one hundred years despite all the difficulties were able to maintain their identity. This belief is one of the leaders, Kececi Baba, and Khorasan Dervishes, had come to Anatolia in XIII. Century and Erbaa township village, known by his name, established hearth. The real name of Ahi Mahmud Veli, Kececi Baba, also a leader of Ahi, Ahi Baba is referred to by name. His strategy Kececi Baba hearth, where the tomb of Kececi Baba and with the foundation continued existence until today. Kececi Baba hearth, located in the village of Kececi of the town of Tokat Erbaa, the area accredited the center of a lively faith. Connected here, where else, such as stoves, Tokat, Amasya, Sivas, Çorum, Samsun ve Ordu region many villages Kececi Baba hearth is aspire villages. Throughout the history of this quarry Fedâi Baba, Sûzî, Derûni Baba, Arifoğlu, Nihânî, Kurban Ali, Mesrûri, Kasım Pehlivan, Ligârî and Sükûti brought up many mystic and a poet. In this study, Kececi Baba's life and which was established by the hearth, is discussed on the course of history.

Keywords: Alevi-Bektashi, hearths, Kececi Baba, erbaa, Kececi village

* Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Kastamonu/Türkiye, fahrimaden@kastamonu.edu.tr
DOI: 10.12973/hbvd.71.127

Giriş

Alevi-Bektaşî geleneğinde Hz. Ali soyundan gelenlerin hanesine, çevresel inanç merkezlerine ve ekollerine “ocak” denilmektedir. Ocaklar tarihte Alevi Türkmen topluluklarını bir arada tutup onların inançlarını, kültürlerini, gelenek ve göreneklerini güvence altına almalarını ve yaşama geçirmelerini sağlamaktadır.

Alevi köylerinde cemaatin lideri dedeler ve onlar sosyal hiyerarşinin en üst noktasında bulunurlar. Yüzyıllar boyunca dedelerin sahip oldukları yetkiler ve yaptırım güçleri, cemaatin sosyal düzenini sağlayan en etkili güç olmuştur. Bu şekilde farklı bölgelerde yaşayan Alevi topluluklar, aynı gücün yani dedelerin sıkı kontrolü altında yaşamışlardır.

Alevi-Bektaşî geleneğinde ocakları dede aileleri oluşturmaktadır. Ocaklar, Alevi toplumu için aydınlatıcı yegâne güçtür. Ocakzâde dedeler sahip oldukları dinsel, eğitsel ve hukuksal işlevleriyle kentleşme olgusu devreye girene kadar bu aydınlatma işlevlerini büyük ölçüde gezici şekilde, Anadolu’nun farklı bölgelerini köy köy dolaşarak yerine getirmişlerdir. Ocaklar, bir ağ gibi Anadolu’da hatta bugün Anadolu dışında kalan bölgelerdeki Alevilerin dinsel hizmetlerini görecektir şekilde organize olmuşlardır (Yaman, 2011: 54).

Ocakların bir diğer özelliği tanınmış erenlerin adlarıyla anılmalarıdır. Keçeci Baba bunlardan yalnızca biridir. Ocak uluları ile ilgili menkıbevi ve tarihsel veriler incelendiğinde; soy, keramet ve hizmet kaynaklı faktörlerin biri ya da birkaçının ocak kurucusunu bu konuma getirdiği görülmektedir. Ocaklar zaman içerisinde, bu kutsal kişilerin soylarından gelenlerce kurumsal hâle getirilmiş, bu soylardan gelenlere ocakzâde denmiş, dedelik görevinin ocakzâde dedeler (seyyidler) tarafından yerine getirilmesi bir gelenek haline almıştır. Bu ulu kişiler aynı zamanda İslam Peygamberinin ve Ehl-i Beytinin soyuna dayanmaktadır. “Hak-Muhammed-Ali Yolu” olarak adlandırılan ve kutsanan bu yol, Ehl-i Beyte dayanan dede aileleri yani ocaklar aracılığıyla yüzyıllardır süregelmiştir.

Buradan anlaşılacağı üzere ocaklarda süreklilik soy esasına dayalı olarak sağlanmaktadır. Ocakzâde olmak Alevi toplumunda ayrıcalıkları da beraberinde getirmektedir. Onun temsil ettiği değerlere büyük kutsallık ve manevi güç atfedilmekte, onlara karşı büyük bir saygı duyulmakta hatta ocaklarla ve ocakzâde dedelerle ilgili olağanüstü birçok kerametler dilden dile aktarılmaktadır (Yaman, 2011: 55).

Bazı ocaklara mensup dede aileleri hastaların başvuru merkezleri konusunda olup, dedelere hastalar başvurmaktadır. Ayrıca bir çok dede soylunun mezarı zaman içerisinde büyük ziyaretgahlara dönüşmüş bulunmaktadır. Bu kişilerin soyları ve toplum üzerindeki nüfuzlarına binaen mezarları birer ziyarete dönüşmüş, türbe haline getirilmiştir. Bu yerler sürekli ziyaret edilen, adak adanan, dilek dilenen

mekânlar haline dönüşmüşlerdir (Yaman, 2011: 57). İşte ele alacağımız Keçeci Baba Ocağı bu hususlar noktasından ehemmiyet arz etmektedir.

Bunlarla birlikte ocaklar şeklindeki örgütlenme Anadolu'nun birbirinden çok uzak bölgelerinde yaşayan Aleviler arasında iletişimi de sağlayan yegâne araçtır ve bu işlevini ocakzâde dedeler aracılığıyla yerine getirmektedir. Alevi ocaklarının değişik bölgelerde yaşayan topluluklar üzerinde farklı nüfuz alanları bulunmaktadır. Ocakzâde dedeler kendilerine bağlı bölgeler ve köyler dışındaki yerlerde faaliyette bulunmazlar. Keza her ocak belli nüfuz alanlarına sahiptir. Ancak çeşitli nedenlerle bağlı buldukları ocak ve dedeleri bulunmayan Alevilerin başka ocakzâde dedelere bağlandıkları görülmektedir (Yaman, 2011: 57-58).

Öte yandan Türkiye'deki toplumsal ve dinsel ortamı anlamak bakımından çok büyük önem taşıyan ocakların pek çokları karanlıkta kalmıştır. Biz burada Keçeci Baba Ocağı konusunda bilgiler sunmaya çalışacağız. Ocaklar konusunun büyük ölçüde aydınlığa kavuşabilmesi için, Anadolu'da değişik yörelerde bulunan ocakları kapsayan alan araştırmaları ile bu konudaki yazılı ve sözlü verilerin toplanması gerekmektedir. Özellikle dedelerde bulunan şecereler ve diğer el yazma belgelerin günışığına çıkması büyük önem taşımaktadır. Biz bu zamana kadar elde edilmiş bilgiler ile arşiv belgeleri ışığında Keçeci Baba Ocağının faaliyetlerini ortaya koymak istiyoruz.

Keçeci Baba

XIII. yüzyılın sonları XIV. yüzyılın başlarında yaşadığı anlaşılan Keçeci Baba'nın Horasan erenlerinden olup Ahmed Yesevi'nin halifesi olduğu rivayet edilmektedir. Asıl ismi Ahi (Şah) Mahmud Veli olan Keçeci Baba, Nişabur'da yaşamış, daha sonra Anadolu'ya gelerek bugün kendi adını taşıyan Keçeci köyüne yerleşmiştir. Horasan'dan Anadolu'ya gelen sancaklı evliya Keçeci Baba aynı zamanda bir Ahi lideri olarak bilinmekte ve Gül Ahi Baba ismiyle anılmaktadır. Hatta Selçuklu döneminin son ahi babası ve zamanın önemli sanatlarından keçeciliğin ustası olarak bilinmektedir. Ayrıca aç doyuran ve açık örten anlamlarında Ergani Mahmud ismiyle de anılmaktadır. Bununla birlikte türbesindeki sancağın demir arması üzerine adı Hoca Mahmut Veli şeklinde yazılmıştır. Sözlü geleneğe göre Keçeci Baba, Hacı Bektaş Veli'nin amcasıdır. Hacı Bektaş Veli'den önce Türkmen boylarının önünde Anadolu'ya ailesiyle gelmiş, Hacı Bektaş Veli'yi de arkasından Anadolu'ya getirtmiştir. Keçeci Baba'nın 1349 yılında Anadolu'da şehit düştüğü; Altın Bıyık, Seyyid Ahmet (Mehmet) ve Ali Haydar adında üç oğlu bulunduğu; bunlardan Ali Haydar'ın Rusya'da şehit olduğu anlaşılmaktadır. İlave olarak Canbolat köyünde medfun bulunan Keseğin Baba'nın ise Keçeci Baba'nın kardeşi olduğu, Turhal'ın Karkın köyünde yatan Aziz Baba'nın torunu bulunduğu rivayet edilmektedir (Duma, 2010: 107, 112; Timur, 2010: 32; Keskin, 2000: 215-216; Ulu, 1997: 20; Temiz-Peynirci, 1996: 221-222; Üçer, 2005b: 88; Yücel, 2003: 26, 38, 332; Saltık, 2011: 212).

Keçeci Baba'nın evlatların biri olan Keçeci Seyyid Ahmet, İzmit'in Balören köyünde medfundur. Buradaki türbede Keçeci Baba ve Keçeci Seyyit Ahmet ile ilgili yazılar bulunmaktadır. Bu yazılara göre Keçeci Baba Hicrî 952 (Miladi 1545-1546) senesinde İran'ın Hoy kentinde dünyaya gelmiştir. Babası Musa, annesi Ümmü Zeynep'tir. Asıl isminin Hayrani Mahmut olduğu bilinmektedir. Keçeci Baba İran'ın Hoy kentinden Kum kentine geçerek burada Mahsun Ana ve Ehl-i Beyt soyundan gelen zatlardan yatırlarını ziyaret ettikten sonra İran'ın Meşet kentinde bulunan sekizinci imam Rıza'nın kabrini ziyaret edip Nişabur'a geçmiştir. Hicrî 1012 (Miladi 1603-1604) yılının cuma akşamı ise Tokat'ın Erbaa ilçesinin Keçeci Köyüne gelmiştir. Sözü edilen yazılardan anlaşıldığına göre Keçeci Baba'nın oğlu Seyyit Ahmet ise Tokat'tan askerlik vazifesi münasebetiyle İstanbul'a gelmiş, uzun süren askerlik görevinden sonra tekrar Tokat'a dönmüşse de yaşanan bir olay sonucu memleketini terk etmiştir. Zamanın padişahıyla tartışmaya girişen Seyyit Ahmet, İzmit'in Balören köyünde Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur (<http://kececivakfi.com>, 15.07.2012).

Keçeci Baba'nın bu isimle anılmasının sebebi Keçecilik zanaatıyla uğraşmasıdır. Ancak "Keçeci" ismini almasında dönemin padişahına gösterdiği bir keramet etkili olduğu da rivayet edilmektedir. Buna göre Bursa'daki Osmanlı padişahı Keçeci Baba'yı sarayına davet etmiş ve ona, "Ekmeği bildin kaldırdın, çiğnemedin. Kur'an'ı çiğnemedin. Zehiri içtin bal ettin. Fırına atıldın, gül bahçesi, cennet sarayına çevirdin. Amma da Gül Ahi Baba'ymışsın. Son olarak senden bir isteğim var. Koca bir sarayım var, buraya senden bir işaret isterim." demiş. Bunun üzerine Keçeci Baba cebinden keçe çıkarmaya başlayıp (başka bir varyanta göre elindeki kirmenle ip çözmeye başlamış) bir oda dolusu keçe çıkarmış, bu keçelerle sultanın sarayı donatılmış, bu yüzden Keçeci Baba lakabıyla anılmıştır (Duma, 2010: 108; Keskin, 2000: 215; Yücel, 2003: 41). Bir başka anlatıma göre padişahın keramet isteği karşısında Keçeci Baba bir avuç tüy (yün) alıp okumuş ve eliyle saçtığı gibi saray bin bir renkten keçe halıyla donanmıştır. Padişah "Amma da Keçeci Baba Sultanmışsın" deyip kendisine berat vermiştir (Aydın, 13.07.2012). Diğer bir anlatıma göre ise bir gün köyün yakınından şeker yüklü kervan geçiyormuş. Keçeci Baba kervan sahibinden şeker istemiş. Kervancıbaşı yüklerinin şeker olmadığını, şap taşıdıklarını söylemiş. Bunun üzerine Baba, "yükünüz şeker amma, haydi şap olsun" demiş. Kervan şekerini teslim etmek üzere Sultan'ın huzuruna varınca çuvalların hepsinin şap dolu olduğu görülmüş. Kervancıbaşı şekerin şap olmasının sebebinin Keçeci Baba'dan kaynaklandığını anlamış. Olayı Sultan'a anlatınca o da derhal Keçeci Baba'nın bulunup getirilmesini emretmiş. Sultan sarayına getirilen Keçeci Baba'nın ermiş bir kişi olduğunu anlayıp güzelce ağırlanmasını istemiş. Bir gün Keçeci Baba'nın odasını rengârenk keçelerle döşenmiş gören Sultan, "amma da keçecisin" diyerek ona takılmış. O günden sonra Şeyh Mahmud Veli'nin adı Keçeci Baba olmuş (Temiz-Peynirci, 1996: 366; Yücel, 2003: 26-27).

Keçeci Baba hakkında halk arasında Hz. Peygamberin deliyi ayıktıran, kuduzun şifasını veren ve daha nice dertlere derman olan sırrına eriştiği; onun yolunun yolcusu olduğu inancı vardır. Yine Baba'nın İmam Ali'den, On İki İmam'dan ve Horasan'ın piri İmam Rıza'dan geldiği düşüncesi hâkimdir (Duma, 2010: 112).

Keçeci Baba'nın Horasan'dan Erbaa'ya gelişi sırasında olağanüstü olaylar yaşanmış ve Baba pek çok keramet göstermiştir. Horasan'dan yola çıkıp Erbaa'ya bağlı Hacı Ali Köyü'ne geldiğinde önünü haramiler kesip nereden gelip nereye gittiğini sorarlar. Keçeci Baba Horasandan geldiğini söyler. "Aslın kim, neslin kim, adın nedir?" dediklerinde "Dedem Muhammed Mustafa, atam Aliyyül-Murtaza, annem Hatice-i Fatma, On İki İmam Musa-yı Kazım'ın torunu Musa-yı Sani evlatlarından Şah Mahmut Veliyim" cevabını verir. Bunun üzerine haramilerin hepsi elini öpüp izzet-i ikram ve saygı gösterirler. Ardından haramilerin reisi, "Ya Şah Mahmut Veli! Benim karnım ağrıyor, dua et, elini çal da Allah'ın inayeti ile karnımın ağrısı geçsin" ricasında bulunur. Keçeci Baba "Tövbe et eksikliğine, gel beri" der. Harami Baba'nın önüne diz çöküp özür dileyince, o da elini çalar. Haraminin karın ağrısı geçer. Bu arada Keçeci Baba haramiye, "Ya harami başı! Sen burada önümü kestir. Seni Allah adına bağışladım. Duan kabul oldu. Sen de burada ağrıyı, acıyı kesen ol. İlelebet mal ağrısını, karın ağrısını, her türlü ağrıyı, acıyı, derdi, belayı kesen ol. Ağrısı acısı olan seni bulacaktır", deyip nefes verir. Günümüzde bu zat Hacı Ali köyünde medfun olup her türlü hastalığa yakalananlar ziyaret etmektedirler (Duma, 2010: 108).

Daha sonra Keçeci Baba oradan yürüyüp akşam vakti Ayakbastı köyüne gider. Orada büyük bir taşına üzerine çıkıp ezan okumaya başlar. Sesi duyan Rum köylüleri "İsa indi" deyip Keçeci Baba'nın başına toplanırlar. Baba ezanı bitirip taşın üzerinden iner. Rumlar Baba'nın ayaklarının sanki çamura basmış gibi taşa iz bıraktığını görürler ve bunun bir keramet olduğunu anlayıp inançları artar. Baba'ya "Horasan'dan mı geliyorsun, adın nedir, kimin soyundansın?" diye sorarlar. Keçeci Baba, "Dedem Muhammed Mustafa, atam Aliyyül-Murtaza, gelişim Horasan Nişabur'dan On İki İmam Musa-yı Kazım torunu Musa-yı Sani evlatlarından Şah Mahmut Veli'yim. Diyarınıza geldim ki, sizlerle muhabbet edelim, tanışalım. Gelin Allah'ın birliğine, son ahir zaman nebisi Muhammed Mustafa'nın Hak peygamberi olduğuna ve Yüce Allah'ımızın göndermiş olduğu kutsal kitabımız Kur'an'a inanın. Müslümanlığı kabul edin" der. Bunun üzerine Rumlar, Keçeci Baba'dan köylerinin suyunun çok az olduğunu, bir keramet daha gösterip su çıkarması durumunda Müslüman olup kendisine bağlanacaklarını bildirmişlerdir. Keçeci Baba elindeki asayı yere vurmuş, vurduğu yerden bir değirmen döndürecek kadar su çıkmıştır. Bunu gören Rum köylüleri Müslüman olmuşlardır. Baba, Rum köyünün Müslüman olmasına vesile olduktan sonra onlarla vedalaşıp "Sizi Allah'a emanet ediyorum" deyip bugünkü Keçeci köyüne doğru yola çıkmıştır (Duma, 2010: 109, 110).

Şeyh Mahmud Veli'nin en bariz özelliği onun bir Ahi babası olmasıdır. Ahilikte en yüksek mertebeye çıktığından bu isimle anılmıştır (Yücel, 2003: 47-48).

Keçeci Baba Türbesi ve Türbe Etrafındaki İnançlar

Keçeci Baba'nın türbesinde ailesi ile birlikte Altın Bıyık, Seyit Mehmet ve Ali Haydar adında üç oğlu medfundur (Duma, 2010: 107). Bununla birlikte türbe içerisinde Hz. Ali, On İki İmam ve Aleviliği simgeleyen resimler vardır. Ayrıca türbede Atatürk'ün de resmi bulunmaktadır. Bununla birlikte 1999 yılında Keçeci köyünde meydana gelen yangında, köyün camisi yanarken, Keçeci Baba türbesi köylülerin çabalayla son anda yanmaktan kurtarılmıştır.

Türbe bölgedeki ziyaret yerlerinin en ünlülerindendir. Sünni-Alevi fark etmeksizin hem yöredeki vatandaşlar tarafından hem de ülkenin dört bir yanından, hatta yurt dışından her yıl binlerce ziyaretçileri bulunmaktadır. Bu ziyaretçiler türbede kurbanlar kesip adaklar adamaktadırlar (Duma, 2010: 107). Özellikle akıl hastaları için türbeyi ziyaretin bir şifa olduğuna inanılmaktadır. Buna sebep Keçeci Baba'nın "Azan, deliren burada şifa bulur inşallah" şeklindeki duasıdır. Bu münasebetle türbe akıl hastaları, felçliler, cin çarpması ve hatta kuduz hastalıkları konularında ziyaret edilmektedir. Bu tür hastalığa yakalananlar türbe girişindeki toprakla efsunlanmakta, buradaki kutsal sudan (zemzem) içmekte, türbe girişinin sağ tarafındaki özel bir odada el ve ayaklarından zincirle duvara bağlanmaktadır. Bu arada hastalığı iyileşecek kişinin gece kendiliğinden bu zincirlerden çözüleceğine inanılmaktadır (Keskin, 2000: 216).

Türbe hastalıkların dışında askere gidenler ve dilek dilemek için gelenler tarafından da ziyaret edilmektedir. Türbenin yanındaki mescidin pencereleri dilek tutularak bağlanan çaputlarla ve yanmış mum artıkları doludur. Türbe dışında "satı taşı" adı verilen, 50 cm eninde ve bir metre boyunda bir taş bulunmaktadır. Bu taşın Keçeci Baba'nın Horasan'dan yola çıkarken fırlattığı değneği olduğu kabul edilmektedir. Çocuğu olmayan kadınlar bu taşı öperek dilek diler ve önünde saygıyla eğilirler. Bazen ise burada kaynanaları tarafından temsili bir şekilde başka bir kadına satılır. Bu sayede çocuğunun olacağı arzu edilir. Bununla birlikte türbeyi ziyarete gelen Alevilerin bu ziyaret esnasında türbe kapısı önünde yere eğilerek, el ve dizleri üzerinde çöküp türbeye yaklaşmaları, o halde iken ellerini mezarın her tarafında sürüp öpmeleri ve yine aynı şekilde ayağa kalkmadan yüzleri türbeye dönük ziyareti tamamlamaları adettir (Keskin, 2000: 216; Keskin, 1999: 204).

Bunların yanında Keçeci Baba'nın yaşadığı dönemin önemli sanatlarından biri olan keçeciliğin piri olmasının yanı sıra ruh sağlığı, veterinerlik ve eğitim gibi konularda da uğraştığına inanılmaktadır (Üçer, 2005a: 199; Yaman, 2006: 118). Ayrıca yeni evlilerin de ziyaret mahallidir (Saltık, 2011: 212). Tüm bu özellikleriyle Keçeci Baba kamil bir veli olarak Anadolu'da derin izler bırakmıştır. Ayrıca Keçeci Baba'nın

ayaklarının iz bıraktığı taş ile çıkardığı su hâlâ durmaktadır. Ayakbastı mevki denilen yer ziyarete açıktır. Yürüyemeyenler ve felçliler buraya gidip o taştaki ize bastırılmakta, böylece şifa bulduklarına inanılmaktadır (Duma, 2010: 109).

Keçeci Köyü ve Keçeci Baba Ocağı

Erbaa, Keçeci Baba Ocağının sınırları içerisinde olması dışında nüfus bakımından Alevilerin en az buldukları ilçedir. Nitekim ilçedeki iki Alevi köyünden biri olan Keçeci köyü, Anadolu'nun en eski Türkmen yerleşim merkezlerinden biridir (Üçer, 2005b: 128). Rivayete göre Keçeci Baba Ocağına bağlı Türkmenler 1519 yılında Turhal'da Osmanlı'ya karşı ayaklanan Şah Veli'yi desteklediklerinden katliama uğramışlardır (Yücel, 2003: 58; Onarlı, 13.07.2012).

Keçeci köyü Sakarat Dağı'nın eteğinde kurulmuş olup Erbaa'ya 30-31 km mesafededir. Selçuklular ve Osmanlılar döneminde Amasya-Niksar bağlantısını sağlayan kervan yollarından biri buradan geçmekteydi. Ayrıca Keçeci köyünün bulunduğu coğrafya pek çok yayla ve yaylaklar ile çevriliydi. Keçeci Baba bu bölgeyi bilinçli olarak seçmişti. Buralarda yetiştirilen koyun ve keçi sürülerinden elde edilen yün ve kıllar Ahiler (keçeciler) tarafından değerlendirilmekteydi. Bununla birlikte bölgedeki ekime müsait topraklar Keçeci Baba gibi bir velinin kurucu ve koruyuculuğunda yerleşim merkezine dönüştürülmüştü. Böylece kırsal alanda gelen geçen yolcular için de bir konaklama ve beslenme imkanı sağlanmış oluyordu (Yücel, 2003: 27-31, 46).

Halk arasında Keçeci Baba'nın evlerin iki katlı yapılmasına izin vermediğine inanıldığından köydeki evler tek katlı olarak yapılmaktadır. Köylülerin ifadelerine göre türbeden yüksek bina yapılmamasının bir başka nedeni yapıldığı zaman başına yangın gibi mutlaka bir felaket gelmesidir. Bu durum Keçeci Baba'nın çok katlı binalara izin vermediği şeklinde algılanmaktadır. Yine bu inançla bağlantılı olarak köyde davul-zurna çalınmamakta; düğün ve eğlencelerde, hatta dini törenlerde bağlama-saz gibi halk nazarında kutsal kabul edilen aletler kullanılmaktadır (Duma, 2010: 107; Keskin, 2000: 216; Yücel, 2003: 40).

Keçeci Baba Ocağının merkezi sözü edilen Tokat'ın Erbaa ilçesinin Keçeci köyüdür. Arşiv kayıtlarında burası Sivas'ın Kazabad kazasına bağlı Ahi Baba köyü olarak da geçmektedir (BOA, A.MK.MHM, 309/29). Keçeci Baba Horasan'dan gelip buraya yerleşince önce evini, sonra zaviyesini kurmuş, buraya bir de mescit yaptırmıştır. Keçeci çayının kıyısına kurulan bu zaviye zaman içerisinde ilim ve irfan merkezi haline gelmiştir. Keçeci Baba zaviyesi başlangıçta bir Ahi merkezidir ve burada keçe üretimi yapılmıştır. Kayıtlarda bu zaviyenin XVIII. yüzyıl başlarında "büyük bir asitane" olduğu ve burada bir alay dervişin bulunduğu ifade edilmektedir. Bu durumda Keçeci Baba zaviyesi XV. yüzyıldan sonra tekke haline dönüşmüştür.

O kadar ki XIX. yüzyılda burası spor çalışmalarının dahi yapıldığı ve pehlivanların yetiştiği bir yer haline gelmiştir (Yücel, 2003: 32-34, 45).

Keçeci Baba Ocağına bağlı dedeler, ocak-zâde olup diğer ocakların dedelerinden icazet almazlardı. Bu yüzden görgü ve sorgularını kendi içlerinde yaparlardı. Zira birbirlerinden el almış, el tutmuşlardı. Bu itibarla ocaklarından düşkün olanların düşkünlüklerini kendileri kaldırırlardı. Ayrıca cem yapılırken bir araya gelen birçok farklı ocak dedesi, Keçeci Baba dedelerine en üst makamda, baş köşede yer verirlerdi (Pehlivan, 2002: 737-740).

Keçeci Baba Ocağı, süreç içerisinde alt ocaklara ayrılmıştır. Bunlar, Tokat Turhal'a bağlı Kargın köyünde Aziz Baba Ocağı; Amasya'nın Avşar köyünde Nebioğlu Ocağı ve yine Amasya'nın Yassıçal (Yaylagöl) beldesindeki Ergonaş Baba Ocağıdır (Aksüt, 2009: 250). Bununla birlikte yörede üç ocaklar diye bir tabir vardır. Bu üç ocaklar Erbaa'nın Keçeci köyündeki Keçeci Baba Ocağı, Turhal'ın Karkın köyündeki Aziz Baba Ocağı ve Turhal'ın Erenli köyündeki Er Mahmut Dede Ocağıdır. Yöre insanı evlilik, askerlik, ölüm gibi hayatının önemli anlarını buralardaki türbelere adak adayıp, kurban keserek yad etmektedirler. Adı geçen ocaklardan Keçeci ve Karkın köylerinin tamamı "dede" soyludur.

Keçeci Baba Ocağına bağlı değişik illerde pek çok talip köyü vardır. Bunlar arasında Tokat, Sivas, Çorum, Samsun ve Ordu'ya bağlı bazı köyler bulunmaktadır. Yine Amasya içerisinde merkez ilçeye bağlı Uygur ve Yassıçal beldeleri ile Albayrak, Avşar, Bayat, Böke, Hasabdall, Karaibrahim, Karataş, Karaali, Karsan, Kayı, Sarıalan, Ümük, Yağcıabdall, Yeşildere ve Yeşilöz köyleri; Gümüşhacıköy'e bağlı Çetmi köyü; Suluova'ya bağlı Arucak köyü ile Merzifon'a bağlı Kayadüzü beldesi ile Hırka, Sarıköy ve Karatepe gibi köyler Keçeci Baba Ocağının talip köyleridir (Doğanay, 2000: 71-82; Ulu, 1997: 20-22; Yıldız, 2011b: 233). Yine bunlara ilave olarak Vezirköprü ilçesi Güldere ve İmircik köylerinin de Keçeci Baba Ocağına bağlı olduğu tespit edilmiştir (Yıldız, 2012: 2).

Keçeci Baba Ocağından yetişen Kazım Kaya bu ocağın etki alanını, günümüzdeki durumunu, son dönemde burada görev yapan Dedeleri ve buradaki faaliyetleri kendisiyle 5 Aralık 2008 tarihinde yapılan röportajda şu şekilde anlatmaktadır: "Tokat Erbaa ilçesi Keçeci Köyü'ndenim. Babamın adı Gani, annem Arife, 1955 doğumluyum. On yaşındayken cem aşıklığına başladım. Kırk yıldır aşıklık, zakirlik ve deliğe devam ediyorum. Bizim zamanlarımızda tarikat çok sıkıydı. Büyüklere büyük saygı sevgi vardı. Perşembe günleri Şah Mahmudi Veli (Keçeci Baba, Ahi Mahmut, Gül Ahi Baba, Ergani Mahmut, Hayrani Mahmut, Şah Mahmut-u Veli farklı isimlerde olsa da aynı insan ama daha Keçeci Baba olarak geçiyor) evvela üç beş arasında ziyareti yapardık. Eve gelip büyüklerin ellerini öper, izin alır, ceme giderdik. Keçeci Baba'nın kendi yaptığı evi halen durmaktadır. Oraya giderdik. Düşkünü, şaşkınlı or-

ya giremezdik. Eve sığılmazdı. Üç beş yüz kişi olurdu. Sığıdığı kadar insanlar giderlerdi. Köyümüz şu anda beş yüze yakın hane oldu ... Muhibimiz, talibimiz çok olduğu için sürekli insanlar köye ziyarete gelirler. Cem tutarlar.

Hüseyin Dedemle hiç durmadım. Kardeşi Halil Kaya'nın yanında çok kaldım. Eski yazı kültürünü, dedelikle ilgili bilgileri, ondan aldım. Ona hukuk babası, derlerdi. O çok sevilirdi. Dedem on sene askerlikte kalmış. O bir tüfekte köye gelmiş. Dedem toparlayıcı bir insanmış ama onu bir oyunla öldürmüşler. Kendisi Çanakka- le gazisiymiş. Dedeliği Halil Dedem, (babamın babalığıydı) beni yetiştirdi. Aşıklık konusunda da babam beni yetiştirdi. Ama benim bir üstazım (üstadım) vardı, Aşık Haydar. O babamın da üstazıydı, daha doğrusu köyümüzün üstazıydı. Köyümüzün de elli yıllık post dedeliğini yapan kişiydi. Çok mütevazı, hoşgörülü, insanların bütün dertlerini anlardı. Kendisini muhipleri çok severlerdi. Bizim köylerde davul zurna yoktur. Bizlerde sazlarla düğünler yürürdü. Yani kışın cemlerde, yazın düğün eğlen- celerde, gelen muhiplerin arzularına göre her türlü hizmeti yapar, görev alırdık.

Halil Dedemin zamanında bazı büyük dedeler vardı: Eset (Esat) Dede vardı. Onlar Derûnî Sultan evlatları, bizim yine köyün halife dedelerindendi, yedi sekiz sü- lale onlara bağlıdır. Kardeşi Hacı Ahmet Dede vardı. Veli Efendi vardı. Hasan Çelebi Dede vardı. Esat Dede'nin müsahibiydi. Salih Gözgülü Dede vardı. Bunlar aynı yaş emsalleri, dedelerdi. Bunlar benim üstazlarım, yani ders aldığım, feyz aldığım büyük dedelerdirler. Köyün yetiştiği mühim insanlardı. Ali Çam isminde bunlardan biraz küçük olmakla birlikte elli yıldan fazla tarikat hizmet aldı. Kurban Ali evlatların- dandır. Bu adamlar Perşembe günleri cemlerde olurlardı. Yazın obalara göçerlerdi, orada da bu devam ederdi. Kur'anlar okunurdu; cemler, kurbanlar bitmezdi. Gelen mihmanların cem hizmetlerini, lokmalarını dört dörtlük yaparlardı. Birbirleriyle öz kardeşten daha yakındılar. İlişkileri çok kuvvetliydi. Dedelik ve insanlık kuvvetliydi. Kur'an'ı ezbere biliyordu Aşık Haydar ve diğerleri de. Ben eski yazıyı bir talibimden öğrensem de aşıklığı ve dedelik hizmetlerini bu dedelerden öğrendim.

On yaşında dedeliğe, aşıklığa başladım. Bütün görev aldım. Tokat, Amasya, İzmir mıntıkasında görev aldım. Samsun'da görev aldım. Üç yüz altmış beş günden fazlası hep muhip köylerinde geçti ... Müsaheplik, görgü cemleri vardı. Zaman olurdu ki, bir aydan önce bazı köylerden çıkamıyorduk. Her ev görgüden geçerdik. Başka köyler de vardı, başka kazalar da vardı ... Turhal ve Amasya Bölgesi: Kuytu köyü, Bayat, Ümük, Mehil, Kargın, Aziz Baba Köyü (Keçeci Baba'nın torununun köyü. Çünkü Keçeci Baba'nın torunu Aziz Baba orada yatıyor. Aşık Ali halifelığı yapardı. Kurban Ali Evladı. Müsahibi de oradandır). Böke, Sarıyüzün, Girap, Kara İbrahim, Avşar, Has Abdal, (Bunlar Dede içi köyleri), Uygur Köyü. Yenisu (Serpın eski ismi. Keçeci Baba gelip Gözderesi suyunu çıkardığı yer. Şimdi türbe. Yemeğini yedikten sonra burası benim arpalık serpinim olsun, diyor. Burada da törenler yapılmaya baş-

landı.) Arhoğ köyü, Sarıalan, Kayı köyleri, Akçatarla (Dazmana), Devrenci Köyü. Bunlar başlıcaları daha çok köy var. Yavlu alan (Alevi bir kısmı ise yoldan döndü). Zile: Ütük, Emir ören, Kurupınar, Saraç, Yeniköy, (Dedem Halil Dedemin Dedesi Halil Efendi Gözdere Köyü'nde yatıyor) Kasun, Çiftlik köyleri. Maşat (Yalın yazı yeni ismi. Belediyelik bir yer oraya da dedeliğe gittim).

İşte benim daha çok cem için gittiğim köyler bunlardır. Ama bizlerde Keçeci Baba talipleri olan daha çok köyler var. Ayrıca bizim sülalemiz geniş. Polatlar var, Şahinler var, Gözgözler, Eraslanlar, Koçlar, Aslanlar, (Kayalar bizler. Amcamgiller çoktur), Gürbüzler, Yıldızlar (Keçeci Baba gelince ayak bastığı yerden dolayı yani Yıldız'dan dolayı bunlara Yıldızlar), Keseğen Baba var (bunlar yol keserlermiş, eşkıyaymış, orada Keçeci Baba mucize göstermiş onlardan Demirciler varmış), Güneşler, Pehlivanlar, Çelebiler.

İşte bunların tümü bizim köyden ocakzâde dede soyundan olanlardır. Ama hepsi Keçeci Baba'ya bağlıdır. Şimdi de işte bu sülalelerden, ismini daha getiremediğim çok ocak sülaleleri var, dedeler cemleri yaparlar. Bizim yörede çok canlı bir Alevilik, cem cemaat olayı vardır. Bizler Altınbıyık sülalesinden, Keçeci Baba'nın Altınbıyık evlatlarının soyundan oluyoruz. Aziz Baba köyündekiler Seyit Süleyman Aziz Baba soyundandırlar. Ali Haydar padişahmış zamanında. Orduyu Ali Haydar'a veriyor. Sekiz yıl Amasya'da padişahlık yapmış. Aynı zamanda dedeymiş. Rusya'da şehit düşüyor. Emanetleri tekrar Aziz Baba Köyü'ne geliyor. Zülfikarı, atının üzengileri, sarılık tası... Bunlar Aziz Baba türbesindedir.

Bizim kendi geleneğimiz neyse onu sürdürüyoruz. Cemlerimiz atalarımızdan aldığımız şekliyle devam etmektedir. Keçeci Baba'nın erkânlarını, cemlerini hep birlikte sürdürüyoruz. Şimdi 9. ayın birinde Keçeci Baba anma törenleri olur. Ondan önce köy birlik görgüsünü yapar, hazırlanır. Törenden sonra, İstanbul'da, başka vilayetlerde köy toplumu tekrar birlik görgü cemlerini yapar. Şahıs görgülere geçerler. Herkes ocak dedesinden himmet alır, ondan sonra da kendi görgü taliplerine geçerler. Dar, yol erkân, müsahiplik başlar. Ama ilk önce dedesinden himmet alır. Köy birlik görgüsüne girmeyeni düşkün ilan ederler. Biz Keçeci Baba birlik cemini yaptıktan sonra bizden bağlı ocaklar görgüden geçer, sonradan onlar hikmeti kendi ocaklarına götürürler" (Aydın, 13.07.2012; Duma, 2010: 111).

Kazım Kaya'nın verdiği bu bilgilerden Keçeci Baba Ocağında yakın zamanda dikkate değer bir faaliyet olduğu ve buranın bölgede canlı bir inanç merkezi konumunda bulunduğu anlaşılmaktadır. Keçeci Baba türbesi ve zaviyesi XIX. yüzyılın ikinci yarısında harap bir halde bulunuyordu. 1910-1911 yıllarında tamir ettirilen yapı 1925 yılından sonra camiye dönüştürülmüştür. Bu sebeple zaviye bugün cami olarak da kullanılmaktadır. Bununla birlikte 1974 yılında sebebi bilinmeyen bir yan-

gında binanın çatısı yanmış, köylüler çatıyı tekrar yapıp üzerini kiremitle örtmüşlerdir (Yücel, 2003: 52).

Osmanlı Devleti'nin son döneminde Keçeci Baba köyünde Ahi Baba (Ahi Mahmud) adıyla bir vakıf ve zaviye de mevcuttu (BOA, EV.MKT, 511/1; BOA, BEO, 1133/84948; BOA, ŞD, 376/33). XIX. yüzyılda Kazabâd nahiyesine bağlı olduğu anlaşılan Keçeci Baba köyündeki (Fakihler köyü olarak da geçmektedir) Keçeci (Ahi) Baba vakfı buradaki türbeyle birlikte bir de camiye ihtiva ediyordu. Vakıf mütevellileri aynı zamanda Keçeci Baba caminin imamet ve hitabet görevlerini yürütüyordu. Uzun yıllar Seyyid Kasım Pehlivan b. Haydar tarafından yürütülen Keçeci Baba vakfı ve cami mütevelli, imamet ve hitabet görevleri 1864 yılında oğulları Haydar, Emin, Hüseyin, Mehmed ve Ali'ye müştereken intikal etmişti (BOA, EV.MKT, 2412/116; 917/118; 648/124; BOA, A.MKT.MHM, 306/29).

Keçeci (Ahi) Baba vakfının bir miktar çiftlik yeri ve mezraası ile bir değirmeni mevcut olup buralardan geliri bulunuyordu (BOA, EV.MKT, 2784/67; VGMA, Defter nr. 3040, 49). 1864-1876 yılları arasında vakfın muhasebe kayıtları incelendiğinde hububat ve kira geliri olarak 17.823 guruş; 1878-1883 yıllarında 4.474 ve 1884-1897 yıllarında 6.784 guruş tahsil edildiği görülmüştü. Buna karşılık malum gelir cami ve değirmenin tamir masraflarıyla mütevelli, imamet ve hitabet vazifelerine sarf edilmişti (VGMA, Defter nr. 3039, 73; 3072, 18-19). Bu meblağın 1.750 guruşu vergi olarak ödenmesi gerekmiş, ancak bu meblağın mütevelliler tarafından ödenmemesi üzerine olay mahkemeye intikal etmişti (VGMA, Defter nr. 4446, 29: 4454, 321). Bununla birlikte 27 Eylül 1914 tarihinde bu vakfın 372 guruş tahsilatı mevcuttu (VGMA, Defter nr. 3056, 23).

Günümüzde ise Ahi Mahmut Veli adıyla İstanbul Çekmeköy'de bir cemevi ve vakıf faaliyettedir. İstanbul'da yaklaşık beş yüz hane Keçeci Baba köyünden göç etmiş nüfus bulunmaktadır. Cemevi ve vakıf faaliyeti bir arada sürdürülmekte, Keçeci Baba'dan gelen gelenek kentte de sürdürülmeye çalışılmaktadır. Ayrıca bu amaçla her yıl Ağustos ayı sonunda Keçeci Köyü'nde "Keçeci Baba Kültür Festivali" düzenlenmekte, İstanbul'dan festivale gidecekler için araç temin edilmektedir.

2004 yılında Rıza Yiğit tarafından Ahi Mahmut Veli Keçeci Vakfı kurulmuştur. Bu vakıf halen faaliyetlerini sürdürmektedir. Keçeci Vakfı'nın kuruluş amaçlarından bazıları şunlardır:

-Keçeci'ye gelen ziyaretçilerle ilgilenmek, yatacak yer ve yemek ihtiyaçlarını temin etmek, ziyaret yerlerinde gezmelerinde yardımcı olmak.

-Keçeci kültürünü ve ona inanan kişilere destek ve yardımcı olmak, saz kursları vermek.

-Keçeci Baba'nın düşüncesine inanan vatandaşların toplumsal gereksinimlerini karşılamak amacı ile misafirhaneler vb. yerleri yapmak ve yardımlarda bulunmak.

-Keçeci Baba'nın hayatını konu alan filmler, video bantları hazırlamak ve tiyatro gösterileri düzenlemek (<http://kececiyakfi.com>, 13.07.2012).

Keçeci Baba Ocağı ile bağlantılı ocaklara gelince, bunlardan ilki Seyyid Selahaddin Ocağıdır. Bu ocağın kurucusu Seyyid Selahaddin, sözlü gelenekte Keçeci Baba'nın oğlu olarak bilinmektedir. Ocak üyeleri, Battal Gazi ile de aynı gruptan olduklarını söylemektedir. Keçeci Baba Ocağının bir kolu olan Seyyid Selahaddin ocağının dedeleri, Sivas Şarkışla'nın Yahyalı, yine Sivas Gürün'ün Mağara ve Amasya Merzifon'un Hırka köylerinde yaşamaktadırlar. Ocağın talipleri ise, ifade ettiğimiz bu köylerle birlikte, Amasya Merzifon'un Sarıköy ve Oymağaç köylerindedir (Aksüt, 2009: 294-295; Yıldız, 2011b: 239).

Keçeci Baba Ocağı ile bağlantılı bir diğer ocak Pîr Ali Bircivan'dır. Ocağın merkezi Gümüşhacıköy ilçesinin küçük bir orman köyü olan Sarayözü köyüdür. Ocağa ismini veren Pîr Ali Bircivan'ın hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgi yoktur. Onunla ilgili bilgiler de halk arasında anlatılan sözlü kültüre, yani söylentilere dayanmaktadır. Yöre halkı, onun Horasan erenlerinden bir Türkmen olup erken Osmanlı döneminde yaşadığını, İmam Ali Rıza'nın soyundan geldiğini, dolayısıyla seyyid olduğunu, aynı zamanda Keçeci Baba'nın dört oğlundan en küçüğü olduğunu söylemektedir. Ali Bircivan, genç olmasına rağmen bilgi ve irfanı ile yöre halkını kendisine bağlamış ve talip edinmiştir. Rivayete göre Ali Bircivan, genç yaşında girdiği bir savaşta şehit düşmüş, talipleri tarafından Sarayözü köyünde defnedilmiştir. Keçeci Baba, "Benim Alim, tek bir civandır" demiş, bunun üzerine Pîr Ali Bircivan diye anılır olmuştur. Sarayözü köyünün günümüzde yarısı ocakzâde olup köydeki dedeler, Ali Bircivan ile aynı soydan gelmektedirler. Ali Bircivan ile Keçeci Baba arasındaki bu yakın ilişkiden dolayı, bu ocağın dedeleri, Keçeci Baba Ocağı dedelerinden el almaktadırlar. Gümüşhacıköy'de Çetmi başta olmak üzere diğer Alevî köylerinin önemli bir kısmı, bu ocağın talip köyleridir. Bu münasebetle buradaki dedeler, zaman zaman çevre köylere cem yapmaya gitmektedirler (Yıldız, 2011b: 232). Pîr Ali Bircivan türbesine hem Amasya içinden, hem de yakın illerden ziyaretçiler gelip büyük saygı gösterirler ve dileklerde bulunup kurban keserler. 1994 yılının yaz sezonundan itibaren türbenin bulunduğu yerde köy muhtarlığının organizasyonu ile "Pîr Ali Bircivan Şenlikleri" yapılmaktadır (Yıldız, 2011a: 477). 19 Ağustos 2001 tarihinde burayı ziyaret eden İsmail Onarlı, Osmanlı dönemindeki Kızılbaş katliamlarından birinde Ali Pîr Civan ve bacısının Gümüşhacıköy'ünde asılarak öldürüldüğünü iddia etmektedir. Ancak ne zaman ve kim tarafından idam edildiği belirsizdir. Ali Bircivan türbesi XIX. yüzyılda yeniden yapılmıştır. Günümüzde ise türbenin üst kısmına cemevi, kurban kesilme yeri, aşevi ve küçük bir park yapılmıştır (Onarlı, 13.07.2012).

Bunlara ilave olarak Amasya'nın Avşar köyündeki Nebioğlu Ocağı ve Yassıçal (Ebemü) köyündeki Ergonaş Ocağı Keçeci Baba Ocağına bağlıdır. Turhal'ın Karkın köyündeki Aziz Baba Ocağı da aynı şekildedir. Hatta buradaki Aziz Babalılar diğer gruplarda olduğu gibi tam bir ayrılma göstermemekte, Keçeci Babalı dedeleri de kabul etmektedirler (Üçer, 2005b: 119).

Keçeci Baba Ocağı'nda Yetişenler

Tasavvuf felsefesi, tıp, kimya, sanat ve spor gibi değişik alanlarda eğitim veren Keçeci Baba Ocağından birçok mutasavvıf ve ozan feyz alarak yetişmiştir (Duma, 2010: 107; Yücel, 2003: 103-268; Pehlivan, 2002: 735).

Keçeci Baba'nın torunu olduğu rivayet edilen Aziz Baba da bu ocakta yetişmiştir. Aziz Baba, Keçeci Baba'nın Amasya'da Ahi lideri olan ve Rusya ile harpte şehit düşen oğlu Ali Haydar'ın oğludur ve asıl adı Seyyid Süleyman'dır. XV. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı tahmin edilmektedir. Türbesi Turhal'ın Karkın köyündedir. Onun türbesi de aynı dedesi gibi her yıl anma etkinliklerine sahne olmaktadır (Yücel, 2003: 331-340). Keçeci Baba'ya ziyarete gidenler, önce Aziz Baba'ya ziyaret ederler. Aziz Baba'ya uğramadan Keçeciye gidenin mutlaka bir engelle karşılaşacağına inanılmaktadır. Yurdun dört köşesinden ziyaretine gelinmekte ve her yıl 16 Eylül'de adına kutlamalar yapılmaktadır. Halk arasındaki inanışa göre Aziz Baba, türbesinden en küçük bir parça taşın dahi götürülmesine rıza göstermez, götürülenler olursa onları rahatsız eder, götürülen parçanın geri gelmesini temin edinceye kadar da rahatsızlık devam eder. Ağaçlar için de bu yasak geçerlidir. Orada istediğiniz kadar ağaç yakıp kullanabilirsiniz fakat evinize götüremezsiniz. Ağaç parçasını evine götürmenin evinin yanacağına inanılmaktadır. Bununla birlikte Aziz Baba genelde akıl hastaları tarafından ziyaret edilir. Çocuğu olmayanların da ziyaret ettiği gözlenir. Müzmin baş ağrısı çekenler ile sara hastaları da ziyaret eder. Buradan da anlaşıldığı üzere Keçeci Baba Ocağında yetişen Aziz Baba aynı dedesi ve Hacı Bektaş Veli gibi Orta Asya'dan kopup gelen, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması için çaba harcayan, kendisinden pek çok keramet zuhur eden büyük zatlardan biridir (<http://www.sirinturhal.com/turhal/id21.htm>).

Mezar taşındaki bilgilere göre 1818-1899 yılları arasında yaşamış olan Derûnî Baba 81 yıllık ömrünü dolu dolu yaşamıştır. Keçeci Baba'nın dokuzuncu göbek evlatlarında Seyyid Hasan Baba'nın oğludur. Asıl ismi Veli olup çok iyi bir tahsil görmüştür. Zamanın ilim adamlarından ders almış, Arapça ve Farsça öğrenmiş, İlm-i Cavidan'ı Türkçe'ye tercüme etmiştir. Hacı Bektaş Veli tekkesi postnişini Feyzullah Çelebi'den el alıp onun kendisini Keçeci köyüne mürşit tayin etmesi üzerine hayatının sonuna kadar burada yaşamıştır. Tam bir riyazet ehli olan Derûnî Baba yirmi dört saatte bir yemek yer, uyku dışındaki zamanını ibadetle geçirirdi. Allah aşkıyla dolup taşan bu gönül eri tasavvuf kültürünü özümsemiş, Arap ve Fars diline vakıf büyük bir

Alevi-Bektaşî ozanı olup yanında birçok ozan yetiştirmiştir (Yücel, 2003: 108-113). Bunlardan Arifoğlu'nun mezarı Tokat'a bağlı Kızılköy'dedir. Fedâî Baba Amasya'nın Ebemi köyünde, Derviş Nihânî Amasya'nın bir başka köyünde yatmaktadır. Kurban Ali ve Derûnî Baba'dan murad alan Muradî (Himmat Dede) Keçeci köyünde medfundur. Bir diğer ozan Sukûtî, Kuytu köyündedir. Derûnî Baba'dan feyz alan Sûzî Zile'nin Kurupınar köyünde yaşamış ve vefat etmiştir (Ayдын, 13.07.2012).

Kasım Pehlivan, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Keçeci Baba vakfının mütevellisi ve aynı zamanda Keçeci Baba Camii'nin imam ve hatipliğini yapmıştı (BOA, EV.MKT, 2412/116). 1832 yılında doğan Kasım Pehlivan, iki metreden uzun boyuyla, adaleli ve kemikli vücuduyla zamanın karakucak başpehlivanıydı. Yöredeki meşe ağaçlarını kökünden sökerek idman yaptığı rivayet edilmektedir. Dönemin Amasya mutasarrıfı Ziya Paşa onun ününü duymuş ve 1861 yılında onun Amasya'ya getirterek yörenin iki pehlivanıyla güreştirmiş, daha sonra Sultan Abdülaziz'e takdim edilmek üzere İstanbul'a göndermişti. İstanbul'daki güreş idmanlarında sırtı yere getirilemeyen Kasım Pehlivan saray pehlivanları arasındaki yerini almış, ancak Kağıthane'deki güreşlerden sonra rahatsızlanmış ve memleketine dönmüştü. Bir rivayete göre Kasım Pehlivan saraydaki Pomak pehlivanları tarafından zehirlenmiş ve köyüne döndükten bir süre sonra (1870 yılında) vefat etmiş ve Keçeci Babanın yanına defnedilmişti. Sultan Abdülaziz, Kasım Pehlivan'ın başarılarından dolayı Keçeci köyünü ona bağışlamıştı. Tapu kayıtlarından Kasım Pehlivan'ın üzerine yirmi dört parça tarlanın kayıtlı olduğu tespit edilmiştir (Temiz-Peynirci, 1996: 367; Yücel, 2003: 98-101).

Kasım Pehlivan'ın en büyük oğlu Haydar Pehlivan da Keçeci Ocağında yetişmiş ve dedelik yapmıştı. Kurban Ali ile aynı dönemde yaşamış olup bu iki zat birbirlerinin dedesiydi. İkisinin de ehl-i keramet oldukları rivayet edilmektedir. Haydar Pehlivan'ın mezarı Keçeci Baba türbesinin girişindedir (<http://kececi vakfi.com>, 16.07.2012).

Keçeci Baba Ocağından yetişen bu ulu çınarlardan en önemlisi Sûzî'dir. Sûzî 1879 yılında Keçeci köyünde dünyaya gelmiştir. Abdülgani oğullarından Mehmet Bey'in oğludur. Asıl adı Ali Özkan olup Sûzî mahlasını sadece şiirlerinde kullanmıştır. 1899 yılında Tokat'ın Zile ilçesine yerleşip burada yaklaşık on sekiz-yirmi yıl öğrenim görmüştür. Bu arada Zile'nin Kurupınar köyünde talipleri çoğalmış, kendisine köy imamlığını teklif etmeleri üzerine Sûzî hem imamlık hem de dedelik sıfatıyla çevresinde büyük bir saygı görmüştür. Tasavvuf bilgisi ve ozan kişiliğiyle herkesin sevgi ve takdirini kazanmıştır. İslam tasavvufunun kendisine verdiği coşkuyla çok değerli şiirler yazmıştır. Yaşamının büyük bir bölümünü Zile'nin Kurupınar köyünde din görevlisi olarak geçiren Sûzî aynı köyde 65 yaşında vefat etmiştir. Aynı zamanda çok çalışkan ve üretken bir kişiliğe sahip olan Sûzî, köyün en varlıklı ve zenginlerinden biri

olmuştur. Bu sebeple yirmi yıl yaptığı imamlık vazifesinden ayrılmış, ancak dedelik görevine devam etmiştir. Ona “Sûzî” ismi Hacı Bektaş Veli postnişini Cemalettin Çelebi tarafından verilmiştir. Sûzî, Fedâî Baba gibi Birinci Dünya Savaşı’nda Cemalettin Çelebi’nin örgütlediği Mücahidin Alayı’na gönüllü olarak katılmış ve Kafkas cephesinde görev almıştır (Yücel, 2003: 225-232). Şiirlerinden oluşan *Divan’ı* Mehmet Âli Erdin tarafından yayınlanmıştır (Erdin, 1976; 1-164).

Asıl adı Mehmet olan Sükûti, 1876 yılında Turhal ilçesine bağlı kuytu köyünde dünyaya gelmiştir. On beş yaşına gelince babası tarafından Keçeci Baba Zaviyesine götürüp o dönem postnişin olan Veli Efendi (Derûni Baba)’ye teslim edilmiş ve yetiştirilmesi istenmiştir. Yaklaşık beş yıl Keçeci Baba Ocağında eğitim almıştır. Gayet itaatkar, durgun ve sessiz kişiliğinden dolayı Derûni Baba ona “Sükûti” mahlasını vermiştir. Askeri vazifesini yerine getirmek için zaviyeden ayrılmış ve daha sonra köyüne dönmüştür. 1959 yılında 83 yaşlarında vefat etmiştir. Mezarı Kuytu köy kabristanlığında küçük bir oda içerisinde. Çok iyi saz çalan, sesi ve şivesi düzgün biridir. Bu sebeple deyişleri ve türküleri çok dokunaklı söylediği; hoş sohbet nasihatlarıyla insanları etkilediğinden Amasya bölgesinde bir hayli talip ve mürit edindiği ifade edilmektedir. Ayrıca saz ve söz ustalığıyla Zile taraflarında bazı aşıkları etkilemiştir. Sükûti şiirlerini dördlük, divan ve güzelleme türlerinde irticalen söyler ve yazdırırdı. Şiirlerinden otuz kadarı mevcuttur (Yücel, 2003: 253-267).

Aşık Arifoğlu 1807 yılında Tokat’ın merkez köylerinden Kızılköy’de doğmuştur. Fakir bir çiftçinin oğlu olan Arifoğlu köyünde çobanlık yaparken bir gün rüyasında Ahi Mahmud Veli’yi görmüş, ardından Keçeci Baba tekkesine gidip Derûni Baba’nın nezaretinde yetişmiştir. Onun 300’ün üzerinde şiiri bulunmaktadır. Sazı, şiiri ve güzel sesiyle muhabbet meclislerinde dinleyenleri mest etmekteydi. 1870 yılında vefat eden Aşık Arifoğlu’nun şiirlerinin bazıları Amasyalı Fedâî Baba’nın *Divan’ı*nda yer almaktadır (Yücel, 2003: 269-295).

Derûni’nin yetiştirdiği bir diğer Keçeci Baba Ocağı talebesi Çorumlu Aşık Sefil Ali’dir. Sefil Ali, 1790 (bir başka tespite göre 1847) tarihinde Çorum’un Sungurlu ilçesine bağlı Yazır köyünde dünyaya gelmiştir. Babasıyla birlikte on yaşına kadar çobanlık yapmış, on beş yaşlarında bir ağacın altında uyurken tıpkı Aşık Arifoğlu gibi rüyasında pîr elinden dolu içmiştir. Onun yalın, duru ve akıcı Türkçe şiirleri vardır. Bu şiirlerinden Bektaşî inancına içten bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Sefil Ali 1867 (bir başka tespite göre 1907) yılında köyünde Hakk’a kavuşmuştur. Ona “Sefil” mahlasını Hacı Bektaş Veli tekkesi postnişini Cemalettin Çelebi vermiştir. Sefil Ali’nin Keçeci Baba tekkesine gidişi ise köylülerle birlikte olmuş, burada Derûni Baba ile tanışmış, onu çok sevmiş ve ona intisap etmiştir. Bundan sonra yolu Tokat’a düştükçe Keçeci’ye mutlaka uğrayıp Derûni Baba ile muhabbet ederdi. Derûni Baba’nın vefatı üzerine bu habere çok üzülmüş, sazını alıp Keçeci’ye gitmiş ve Derûni Baba’nın ar-

dından uzun bir ağıt söylemiştir. Derlenen az sayıda şiiri onun XIX. yüzyılda Keçeci Baba Ocağından yetişen güçlü ozanlardan biri olduğunu göstermektedir (Yücel, 2003: 297-330).

Gerçek adı Hüseyin Gümüş olan Fedâi Baba, Keçeci Baba Ocağının yetiştirmiş olduğu en güçlü ve başarılı bir Alevi-Bektaşî ereni ve halk ozanıdır. 1885 yılında Amasya'nın merkez köylerinden Yasıçal (Ebemü) köyünde doğmuştur. Soyu Horasan erenlerinden Ergonaş Baba evlatlarından Seyyid Bali'ye dayanmaktadır. Ailesinin tek oğlu olması nedeniyle babası, onun eğitime önem vermiş ve Amasya'daki Kapağa medresesine göndermiştir. Fedâi Baba, burada iki yıl eğitim gördükten sonra kendini tamamen tasavvufa verip Keçeci Baba evlatlarından Derûnî Baba'dan ders almış, onun yanında yetişmiş, böylece asıl eğitimini Keçeci Baba Ocağında görmüştür (Yücel, 2003: 145-147). Fedâi Baba yedi yıl Derûnî Baba'nın hizmetinde bulunarak ondan İlm-i Cavidan'ı tahsil etmiş, Birinci Dünya Savaşı'nda Cemalettin Çelebi'nin gönüllü Mücahidin Alayı'na katılıp Kafkas cephesinde savaşa iştirak etmiştir (Çelebi, 1991: 234). Fedâi Baba, 85 yıllık ömrünü okumak, yazmak ve seyahat etmekle geçirmiştir. Babasının vefatından sonra çiftçilikle uğraşmış, özellikle kış aylarında köy kasaba demeden gezmiş ve 26 Ekim 1940 tarihinde Hakk'a yürümüştür. Fedâi Baba Keçeci Baba Ocağından aldığı eğitim sonucunda elde ettiği tasavvufî kültürü çevresindeki Engüni, Mevâli, Ruhanî ve Ligari gibi genç ozanlara ulaştırmış ve daha pek çok ozan yetiştirmiştir. Böylece Alevi-Bektaşî kültürünün kuşaktan kuşağa aktarılmasına öncü olmuştur. Aynı zamanda önemli bir halk ozanı olan Fedâi Baba'nın güzel şiir ve deyişleri vardır. Bu şiir ve deyişlerinden 252 adedi Abdullah Çelebi tarafından *Amasya'lı Fedâi Baba Divanı* ismiyle yayınlamıştır. Fedâi Baba'nın türbesi, Amasya'nın Yasıçal beldesinde (Yıldız, 2011a: 478; Yücel, 2003: 149-169).

Fedâi Baba'nın yetiştirdiği Aşık Engüni ise 1911 yılında Amasya merkezine bağlı Yeşilöz köyünde doğmuştur. Asıl ismi Mehmet'tir. Fedâi Baba'nın yetiştirdiği usta ozanlardandır. Saz ve söz ustalığına sesinin güzelliği de eklenince yörede sevilip sayılan bir ozan haline gelmiştir. 1 Ağustos 1988 tarihinde vefat eden ozanın sadece bir kısmı yayınlanmış çok sayıda şiiri mevcuttur (Yücel, 2003: 170-181).

Fedâi Baba'nın yetiştirdiği ozanlardan bir diğeri şiirlerini Ruhanî mahlasıyla yazan Hüseyin Bal'dır. Aşık Ruhanî 1918 yılında Amasya'da doğmuştur. Fedâi Baba'dan en çok etkilenen Ruhanî'nin yayınlanmayı bekleyen çok sayıda şiiri vardır. 1986 yılında Hakk'a yürümüştür (Yücel, 2003: 192).

Şiirlerini Mevâli mahlasıyla yazan Ahmet Kaya ise 1924 yılında Amasya'nın Aydınca beldesine bağlı Karabrahim köyünde dünyaya gelmiştir. İlk çıraklık derslerini Fedâi Baba'dan almış, şiirlerinde yoğun bir şekilde Keçeci Baba'yı işlemiş-

tir. Genç yaşlarından itibaren ozanlık yapan Mevâli, 1 Şubat 2002 tarihinde Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur (Yücel, 2003: 182).

Son dönemde Keçeci Baba Ocağında Aşık Haydar isimli bir aşık yetişmiş olup elli yıl Keçeci köyünün dedeliğini yapmıştır. Bununla birlikte Keçeci Baba Ocağından usta-çırak geleneğinden yetişen ozanlar zincirinin yaşayan son halkası Aşık Ligari'dir. 1923 yılında Amasya'nın Uygur köyünde dünyaya gelen Abdullah Çelebi'ye bu mahlası Sükûti vermiştir. Ancak onun yetişmesinde Fedâi Baba'nın da katkısı çoktur. Aşık Ligari bu iki gönül erinin sohbetlerinde bulunup şiirlerini ezberleyerek olgunlaşmıştır. 1979 yılında şeker fabrikasından emekli olduktan sonra Amasya'ya yerleşmiştir. Araştırmacı bir kişiliği de sahip olan Ligari, Alevi-Bektaşî ozanlarının şiirlerini derlemenin yanı sıra kendi şiirleriyle de dikkat çekmektedir. Ayrıca Keçeci Baba Ocağından aldığı inançsal mirası şiirlerine başarıyla yansıtmıştır (Yücel, 2003: 207-211).

Sonuç

Keçeci Baba Horasan'dan gelip Anadolu'yu aydınlatan gönül erlerinden biridir. Anadolu'ya geliş tarihi net değildir, ancak 1349 yılında şehit olduğu rivayet edilmektedir. Bu itibarla günümüze gelinceye kadar en az yedi asırlık bir çınardır. Keçeci Baba'nın yerleştiği mevki onun adıyla anılan bir Türkmen köyüdür. Muhtemelen Anadolu'ya ailesi ve beraberinde pek çok Türkmen ile gelmiş ve bugün Tokat'ın Erbaa ilçesine bağlı Keçeci köyüne yerleşmiştir.

Keçeci Baba'nın aynı zamanda bir ahi önderi olduğu da rivayetler arasındadır. Yerleştiği yörede tekke kurduğu ve faaliyetlerini burada sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca vefatından sonra mezarı üzerine türbe inşa edilerek insanların çeşitli vesilelerle ziyaret ettikleri bir mekan ortaya çıkmıştır. Zira Keçeci Baba'nın türbesinin başta felç olmak üzere akıl hastalıklarına iyi geldiği inancı hâkimdir. Her şeyden önemlisi Keçeci Baba'nın halk arasında canlı bir şekilde yaşıyor olmasıdır. Zaman onun manevi kimliğini silip atamamıştır.

Sabri Yücel'in de belirttiği üzere Keçeci Baba Ocağı önemli bir Ahi merkezi idi. Bu itibarla bölgede dini olduğu kadar ekonomik bir misyonu yerine getiriyordu. Burayı "Deli tekkesi" olarak görmek ve Keçeci Baba'nın kimliğini ve kişiliğini bilmeden, yaşadığı çağı kavramadan sadece hastalıklar için türbesinin ziyaret edilmesi doğru bir yaklaşım değildir.

Keçeci Baba Ocağı günümüzde sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın öncüsü olarak düşünülmelidir. Yapılan Keçeci Baba'yı anma ve kültür etkinlikleri uzaktan yakından katılan Alevi-Sünni herkesin bir şenlik havası içerisinde dostluk ve kardeşliğine vesile olmalıdır. Böylece Keçeci Baba bir başka ahlâkî problemimiz

olan insanımız arasındaki dargınlıklara, kin ve düşmanlığa engel olmuş olsun. Keçeci Baba etrafında birlik ve beraberliğimiz muhafaza edilsin.

Kaynakça

A. Arşiv Belgeleri

- BOA, A.MKT.MHM, 306/29.
 BOA, BEO, 1133/84948.
 BOA, EV.MKT, 2412/116.
 BOA, EV.MKT, 2784/67.
 BOA, EV.MKT, 511/1.
 BOA, EV.MKT, 648/124.
 BOA, EV.MKT, 917/118.
 BOA, ŞD, 376/33.
 VGMA, Defter nr. 3039, vr. 73.
 VGMA, Defter nr. 3040, vr. 49.
 VGMA, Defter nr. 3056, vr. 23.
 VGMA, Defter nr. 3072, vr. 18-19.
 VGMA, Defter nr. 4446, vr. 29.
 VGMA, Defter nr. 4454, vr. 321.

B. Kaynak Eserler ve Araştırmalar

- “7. Vakfımız Hakkında”, <http://kececivakfi.com>, Erişim 13.07.2012.
 AKSÜT, H. (2009). *Aleviler*, Ankara.
 AYDIN, A. “Kazım Kaya ile Söyleşi”. <http://www.cemvakfi.org.tr/dedeler-babalar/kazim-kaya/>, Erişim 13.07.2012.
 ÇELEBİ, A. (1991). *Amasya’lı Fedâî Baba Divanı*, İstanbul.
 DOĞANAY, E. (2000). *Anadolu’da Yaşayan Dergâhlar*, İstanbul.
 DUMA, A. (2010). *Evlialar Şehri Tokat*, Amasya.
 ERDİN, M. Â. (1976). *Sûzî Divanı (Nefesler-Demeler) La Feta İlla Ali*. İzmir.
 “Karkın”, <http://www.sirinturhal.com/turhal/id21.htm>, Erişim 16.07.2012.
 “Keçeci Baba Evladı Keçeci Seyyit Ahmet”, <http://kececivakfi.com>, Erişim 15.07.2012.
 “Keçecili Kasım Pehlivan’ın oğlu Haydar Pehlivan”, <http://kececivakfi.com>, Erişim 16.07.2012.
 KESKİN, Y. M. (1999). *XX. Yüzyılda Tokat’ın Sosyal ve Kültürel Yapısı*. İnönü Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi, Malatya.
 KESKİN, Y. M. (2000). “Tokat Yöresindeki Sünni ve Alevi Topluluklarında Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret İnanç ve Uygulamalarındaki Benzer ve Farklılıklar”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 209-227.

- ONARLI, İ., “Ali Pir Civan Ocağı”, <http://www.karacaahmet.com/makaleler/ali-pir-civan-ocagi-.htm>, Erişim 13.07.2012.
- PEHLİVAN, M. (2002). “Anadolu’da Gizli Kalmış Gerçek Bir Er (Bektaşî Ahi Babası) Ahi Mahmut Veli Keçeci Baba”, *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi*, Ankara. 733-753.
- SALTIK, V.(2011). *İz Bırakan Erenler ve Alevi Ocakları*. Ankara.
- TEMİZ, Şehri-PEYNİRCİ, Ş. (1996), *Erbaa*, Erbaa.
- TİMUR, D. (2010). “Keçeci Baba (Horasan Ereni, Ahi Mahmut Veli)”, *Kümbet Altında*, 39, 32.
- ULU, E. (1997). “Keçeci Baba, Ahi Mahmut Veli”, *Tokat Kültür Araştırma Dergisi*, 10, 20-22.
- ÜÇER, Ce. (2005a). *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, Ankara.
- ÜÇER, C. (2005b). *Tokat Yöresi Alevileri Tarihçesi, İnançları, Örf ve Adetleri*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Samsun 2005.
- YAMAN, A. (2011). “Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 60. 43-64.
- YAMAN, A. (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*, Ankara.
- YILDIZ, H. (2011a). “Amasya Yöresi Örneğinde Alevi/Bektaşî Kültüründe İnanç Merkezleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, IV/16, 471-480.
- YILDIZ, H. (2011b). “Amasya Yöresi Alevi Ocakları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, IV/19, 228-242.
- YILDIZ, H. “Samsun Yöresi Alevileri: Gelenek ve Değişim”, [http:// www.samsunsempozyumu.org/TamMetinBildiriler.aspx](http://www.samsunsempozyumu.org/TamMetinBildiriler.aspx), Erişim 27.06.2012.
- YÜCEL, S. (2003). *Keçeci Ahi Baba ve Zaviyesinde Yetişen Ünlü Kişiler*, İstanbul.

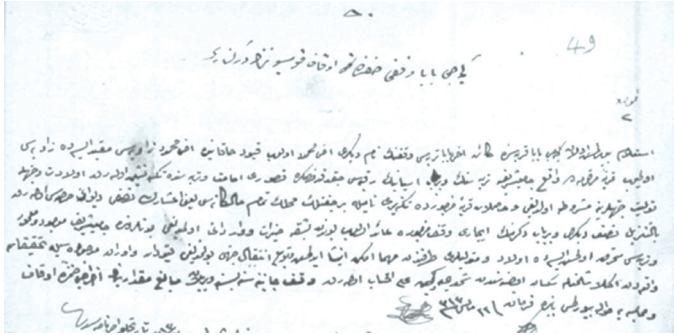
EKLER

Resim 1. Keçeci Köyü (<http://kececiyakfi.com>)



Resim 2. Keçeci Baba Türbesi (<http://kececiyakfi.com>)



Resim 3. Keçeci Baba Türbesi (<http://kececivakfi.com>)**Belge 1.** Keçeci Baba karyesindeki Ahi Baba (Ahi Mahmud) türbesi, zaviyesi, cami ve vakfı hakkında bir arşiv belgesi ve transkripsiyonu.**VGMA, Defter nr. 3040, vr.49.**

Keçeci Baba vakfı hakkındaki evkâf komisyonunun derkenârı isti'lâm buyurulmuş olan Keçeci Baba karyesinde kâ'in Ahi Baba türbesi vakfının nâm-ı diğeri Ahi Mahmûd olub kuyûd-ı hâkânide Ahî Mahmûd zâviyesi mukayyed ise de zâviye olmayub karye-i merkûmede vâki' câmi-i şerîfe türbesinin ve beraber asiyâbının kabası çıkdıktan sonra kusûru imâmet ve türbesinde tekyenişin olarak evlâdet veçhile tevliyet cihetlerine meşruta olduğu ve hasılât karye-i mezbûrda tekyeleri nâmıyla

bir çiftlik mahallin tamam malikânesi ya'ni a'şârın nısfı divân hissesi olunarak bi't-tenzil nısf-ı diğeri ve bir bâb değirmenin içarı vakf-ı mezbûre â'id olub bundan başka hayrât ve vâridâtı olmadığı bunlardanda câmi-i şerîf mevcûd ve ma'mûr ve türbesi müteharrik olmuş ise de evlad ve mütevellileri tarafından mehmâ emken inşa edilmiş ve tevsi-i intikâl ciheti bulunduğuy kuyûdât ve evrâk-ı mevcûdesiyle tahkikât-ı vâkı'adan anlaşılmağla seksen üç senesinden şimdiye değin ale'l-hesâb olarak vakf canibine sene be-sene verilen mebâliğ mikdârının ihrâcî zımında evkâf ve muhasebeye havâle buyurulması bâbında ferman fi 22 Mayıs sene 313

Belge 2. Ahi Baba (Ahi Mahmud) vakfına mutasarrıf olan Seyyid Kasım Pehlivan b. Haydar'ın vefatı ve görevin oğullarına intikali hakkında bir arşiv belgesi ve transkripsiyonu.



BOA, EV.MKT, 2412/116

der devlet-i mekine arz-ı dâ'i-i kemîneleridir ki nezâret-i evkâf-ı hümâyûn-ı mülûkâneye mülhak evkâfdan Tokad sancağı nevâhisinde Kâzabâd nahiyesine tâbî Fakihler karyesinde vâkı' Ahî Mahmud zaviyesi vakfından bir çiftlik zemînin tamâm-ı mâlikâne ve âşiyâbı mutasarrıflığına ber vech-i meşrûta bâ berât-ı şerîf-i âlişân mutasarrıf olan evlâd-ı evlâd-ı evlâd-ı zükûr-ı vâkıfdan Seyyid Kasım Pehlivân bin Haydar bundan akdem sulbî kebîr oğulları Emin ve Mehmed ve Hüseyin ve Ali'ye terk ide rek vefât idüb hizmet-i mezkûresi mahlûl ve vakf-ı mezkûr evkâf-ı kadîmeden olarak der dest ce sicilâtдан mukayyed vakfiyesi olmayub ancak ciheteyn-i mezkûreteyn mine'l-kadîm evlâd-ı evlâd-ı evlâd-ı zükûr-ı vâkıfın meşrutiyet üzere savben tasarrufları müte'amil olmağla müteveffâ-yı mezbûrun sulbî kebîr oğulları mezbûrûn Emin ve Mehmed ve Hüseyin ve Ali'den her biri ber mûcib-i şart-ı vâkıf ve amel-i kadîm ciheteyn-i mezkûreteyni idâre ve rü'yete muktedir idükleri Tokad mahkemesinde ma'kûd huzur-ı şer'î me'âlî ukûdda hâlâ evkâf müdürü Abdullah Fazlı Efendi hâzır

olduğu hâlde erbâb-ı vukûf bi-garaz-ı Müsliminden ve Evri karyesi imamı Mehmed Efendi ibn Hasan ve Çıkrıkçı oğlu Ali bin Mehmed ve Arab oğlu Salih bin Abdullah nâm kimesneler ihbarlarıyla zâhir ve mütehakkık olmağın mezkûr bir çiftliğin zemînin tamâm-ı mâlikâne ve âsiyâbı mutasarrıflığı babaları müteveffâ-yı mezbûrun fevt ve mahlûlünden şurût-ı mukarrere-i nizâmiyesine tatbikan oğulları mezbûrûn Emin ve Mehmed ve Hüseyin ve Ali uhdelere savben ber mûcib-i şart-ı vâkıf ve amel-i kadîm evlâdiyet ve meşrutiyet üzere tevcih ve yedlerine bir kıt'a berât-ı şerîf-i âlişân sadaka ve ihsân buyurulmak ricâsında bi'l-iltimâs pâye-i serîr-i a'lâya arz ve i'lâm olundu bâkî emr ve ferman hazret-i veliyyü'l-emrindir fî el-yevmi'l-hâmis min şehri recebü'l-ferd li-sene sülüs aşar ve sülüse mi'e ve elf el-abdü'd-dâ'î el-kadîmü'd-devleti'l-Osmaniyye livâ-i Tokad bende-i İsmail

NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ VE AHI EVRAN ÜNİVERSİTESİ ÖĞRENCİLERİNİN HACI BEKTAŞ VELİ VE AHI EVRAN-I VELİ İLE BEKTAŞILIK VE AHİLİK ALGILARI*

Ayfer ŞAHİN**

Özet

Bu çalışma, Türk kültürünün en önemli şahsiyetlerinden ve yapıtaşlarından olan Hacı Bektaş Veli ve Ahi Evran-ı Veli ile Bektaşilik ve Ahiliğin, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi ve Ahi Evran Üniversitesi öğrencileri tarafından nasıl algılandığını ortaya koymak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesinin Merkez Yerleşkesindeki çeşitli fakülte ve yüksek okulları ile Hacıbektaş İlçesinde bulunan Hacıbektaş Meslek Yüksekokulu öğrencilerinden ve Ahi Evran Üniversitesinin Kırşehir Merkez ilçesindeki çeşitli fakülte ve yüksek okullarında öğrenim gören öğrencilerinden tesadüfi örnekleme yoluyla seçilen 1500 öğrenciye anket uygulanmış ve elde edilen veriler SPSS programı ile analiz edilip yorumlanmıştır. Hacı Bektaş Veli'nin ve Ahi Evran-ı Veli'nin ömrünün büyük bir bölümünü geçirdikleri ve metfun oldukları illerde kendi adlarıyla kurulmuş olan üniversitelerde okuyan öğrenciler tarafından, ne kadar tanındıklarının ve nasıl algılandıklarının böyle bir çalışmayla ortaya konulmasının, Türk kültüründe önemli yerlere sahip müstesna şahsiyetlerin ve değerlerin genç nesillere nasıl tanıtılması gerektiği konusuna ışık tutacağına ve Türk kültürü çalışmalarına katkı sağlayacağına inanılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bektaş Veli, Ahi Evran-ı Veli, Bektaşilik, ahilik, algılama, Türk kültürü

HACI BEKTAS VELI, AHI EVRAN-I VELI and BEKTASHISM and AKHISM PERCEPTIONS OF STUDENTS AT NEVSEHIR HACI BEKTAS VELI and AHI EVRAN UNIVERSITIES

Abstract

This study has been carried out to reveal is how two prominent figures in the Turkish culture, Hacı Bektas Veli and Ahi Evran-ı Veli, are perceived by the students at Nevsehir Hacı Bektas and Ahi Evran Universities. A questionnaire was applied to the sample including one thousand and five hundred students who were randomly selected from the the different colleges and schools in the central campuses of Nevsehir Hacı Bektas and Ahi Evran Universities, and Hacıbektas Vocational School and the data collected was analyzed through SPSS and interpreted accordingly. Through such a study, it is revealed how much Hacı Bektas Veli and

* Bu makalenin Ahi Evran ve Ahilik ile ilgili olan kısmı İkinci Uluslararası Ahilik Sempozyumu'nda sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

** Doç. Dr., Ahi Evran Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, İlköğretim Bölümü, Sınıf Öğretmenliği Eğitimi Anabilim Dalı, Kırşehir/Türkiye, ayfersahin1@gmail.com
DOI: 10.12973/hbvd.71.128

Ahi Evran-ı Veli are known and how they are perceived by the students of the universities which have been established in their names in the cities where they spent most parts of their lives and were entombed, which is believed it will shed light on the ways of introducing the exceptional individuals in Turkish culture to the young generations and it will contribute to Turkish culture studies.

Keywords: Hacı Bektaş Veli, Ahi Evran-ı Veli, Bektashism, Akhism, perception, Turkish culture

1. Giriş

Bektaşilik, düşünce sistemi olarak Türk-İslam düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Hacı Bektaş Veli, kültür ve medeniyet tarihimiz içerisinde mümtaz bir şahsiyettir. Ayrıca sosyal, dinî ve kültürel dünyada etkileri günümüzde de devam eden, Alevî-Bektaşî topluluklar tarafından önder olarak kabul edilen büyük bir mutasavvıf ve düşünürdür. Ahi Evran da aynı dönem ve şartlarda Anadolu’da yaşamış, çok önemli toplumsal faaliyetlerde bulunmuş büyük bir halk düşünürü ve manevi bir toplum önderidir. Ahi Evran Anadolu’da Ahiliğin kurulmasında ve örgütlenmesinde etkin bir rol oynamıştır.

Hacı Bektaş ve Ahi Evran aynı dönemde Horasan’dan Anadolu’ya gelmişler, aynı bölgeye yerleşip Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında önemli rol oynayarak milletin sosyal ve kültürel anlamda gelişmesi için çaba harcamışlardır. Aşağıda bu iki önder şahsiyet ile Bektaşilik ve Ahilik hakkında bilgiler verilecektir:

1.1. Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik

Hacı Bektaş Veli’nin yaşadığı çevre, dönem, doğumu ve ölümü ile ilgili çok farklı bilgiler mevcuttur. Hacı Bektaş Veli’den bahseden en eski kaynak Ahmet Eflakî’nin Menâkıbu’l-Ârifin adlı eseridir. Bu eserde hangi tarihte doğduğu ile ilgili net bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Mevlâna ile aynı dönemde (1207-1273) yaşadığı bilgisi fikir vermesi açısından önemlidir (Bozkurt, 2008). Hacı Bektaş’ın hayatı, erkânı ve kerametlerinin anlatıldığı Velâyetnâme’de (Duran, 2007) geçen olaylardan ve şahıslardan Hacı Bektaş Veli ile Ahi Evran’ın da (1171-1261) aynı dönemlerde yaşadıkları anlaşılmaktadır (www.hacibektas.com, 2013; Köksal, 2006:). Horasan’ın Nişabur şehrinde doğan (Sezgin, 1990: 15; Noyan 1995: 23) Hacı Bektaş Veli, Lokman Parend’den ilk eğitimini almış ve Ahmet Yesevi (1103-1165)’nin öğretilerini takip etmiştir (http://www.hacibektas.com, 2013).

Tahsil ve manevi eğitimini tamamladıktan sonra bir kültür neferi olarak Anadolu’ya gelmiştir (Öztürk 1990: 49). Anadolu’ya kaç yaşında ve kaç yılında geldiği konusunda kesin bir bilgi olmamakla beraber olgunluğa adım atmakta olduğu bir yaşta olduğu yönünde güçlü inanışlar vardır (Fığlalı, 2006: 145). Hacı Bektaş, hayatının büyük bir kısmını Sulucakarahöyük’te (Hacıbektaş) geçirmiş ve buradaki

dergâhında 63 yaşında iken ömrünü tamamlamıştır (Fıçlalı, 2006: 118-120; Gündoğdu, 2007: 153-154). Mezarı, Hacıbektaş ilçesinde kendi adıyla anılan külliyeinin içerisinde bulunmaktadır.

Hacı Bektaş Veli'ye birçok kitap nispet edilmektedir (Özdemir, 2010). Ancak bu eserlerin ona ait olup olmadığı ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Köprülü, "Anadolu'da İslamiyet" adlı makalesinde Hacı Bektaş Veli'nin "Fatıha Tefsiri" ve "Makâlât" adlı eserlerinin yanı sıra, bir de Farisi bir eseri olduğunu nakletmektedir (Bozkurt, 2008). İnan (2008) ise Hacı Bektaş Veli'nin, Ahmet Yesevi'nin Divan-ı Hikmet'ini örnek alarak yazdığı "Kitabü'l-Fevâ'id" adlı bir eserinin, Türk edebiyatının en gizemli türlerinden biri olan "Şathiye"sinin, "Hacı Bektaş'ın Nasihatleri" ve "Besmele Şerhi" isimli eserlerinin de bulunduğunu belirtmektedir.

Hacı Bektaş Veli'nin tasavvuf ve iman anlayışını kapsayan en kapsamlı eseri Makâlât'tır (İnan, 2008). Aslı Arapça olan eser, tasavvufi konularda yazılmış müstakil risâleler hâlinindedir (Bozkurt, 2008: 24). Makâlât, Coşan (1986) ve Aytekin (1954) tarafından yeniden neşredilmiştir. Besmele okumanın faziletlerinin anlatıldığı *Besmele Şerhi* adlı eser ise halen Manisa Kütüphanesinde olup Şardağ (1985) tarafından tercüme edilip yayınlanmıştır.

Hacı Bektaş'ın Sulucakarahöyük'e yerleştiği dönem, Anadolu'nun neredeyse bütünüyle karışıklık içinde olduğu bir dönem olmakla birlikte, aynı zamanda Mevlâna, Ahi Evran, Baba İlyas ve Yunus Emre gibi Türk kültür ve düşünce hayatını derinden etkilemiş olan önemli düşünür ve süfilerin yaşamış olduğu bir dönemdir. Hacı Bektaş Veli, Kuran'ın insanı, Allah'ın en aziz emaneti sayan anlayışını esas alarak 13. yüzyılda bir yığın tahribin, haksızlığın, ezilmişliğin acısı içindeki Anadolu insanını kucaklamış onlara bir hayat enerjisi ve dayanma gücü vermiştir.

Yaşadığı coğrafyada insanlara bir takım kerametler göstererek insanlar arasında ahlaki değerlerin ve üstün erdemlerin yerleşmesini sağlamıştır. Dolayısıyla Anadolu'nun ve fethedilen bölgelerin İslamlaşmasında ve buradaki insanların manevi değerlerine sarılmasında Hacı Bektaş Veli öğretilerinin önemli bir rolü olmuştur. İnsanı sevmeyi, ilahi aşkın ön şartı gibi gören Hacı Bektaş Veli'nin düşünceleri, Kur'an ve Sünnet kaynaklı genel süfi düşüncenin içinde kabul edilmektedir (Öztürk, 1997). Hacı Bektaş Veli, Fars kültürünün hâkim olduğu bir dönemde, Türk dilini kullanarak Türk kültür ve edebiyatının gelişmesine de önemli katkılar sağlamış, İslam dininin aşk ve bilgi mahiyetini arz diliyle yorumlayarak pek çok gönül eri yetiştirmiştir (Çavdarlı, 1944).

Şehirli ve köylü esnafın, zanaatkarın ocağı durumundaki Ahi Evran ve Ahilerle sıcak ve samimi münasebet içinde olmuştur (Fıçlalı, 2006). Hacı Bektaş, Türk'ün karakteristik vasıflarıyla tasavvufu kaynaştırırken İslâm dairesinden dışarı çıkmamıştır. Bu yönüyle o; İslam ahlakı ve ruhuyla, Türk duygu ve civanmertliğinin birleşimi olan

“Alp-eren” tipinin bir tür amentüsü olmuş (Öztürk, 1997: 98), insan-ı kâmil olmanın, Hakk’a ulaşmanın, hakikate kavuşmanın yollarını talebelerine öğretmiştir. Hacı Bektâş-ı Veli “*incinsen de incitme*” metodunu kullanarak insanların kalplerini kazanmıştır (Eğri, 2001: 12).

Bu kadar geniş etkiye rağmen yaşadığı dönemde Hacı Bektaş düşüncesinin bir başka ifadeyle Bektâşiligin kurumsallaştığını veya bir tarikat hüviyetini aldığını söylemek mümkün değildir. Hacı Bektaş Veli’nin düşünce ve öğretisinin yayılması, ölümünden çok daha sonra, 14. yüzyıl başlarında kurulan tarikatının, 16.yüzyıl başlarında etkinlik kazanması ile olmuştur (<http://www.hacibektas.com>, 2013). Nitekim Hacı Bektaş’tan bahseden en eski kaynaklardan olan, Elvan Çelebi tarafından 14. Yüzyılda yazılan “*Menâkıbu’l Kudsiyye fi Menâsibu’l Ünsiyye*” adlı eserde ve onunla ilgili daha sonraki tarihlerde yazılan eserlerde, onun bir tarikatın kurucusu olduğundan veya herhangi bir tarikatla ilgisinin bulunduğu söz edilmemiştir. Ayrıca Aşıkpaşazâde Tarihinde de Hacı Bektaş’ın tarikat kurmadığından bahsedilmektedir (Atsız, 1985). Bu bilgiler ışığında, Hacı Bektaş’ın bir tarikat kurmadığı, ancak daha sonraki dönemlerde isminin ve sevenlerinin şöhreti ve çokluğu sebebiyle kurulan bir tarikatın onun ismi ile ilişkilendirildiği söylenebilir (Aslan, 2007: 42).

Hacı Bektaş Veli’den sonra Anadolu’da Bektaş i geleneğinin yazılı bir temele oturtulması, kurallaştırılması ve Bektâşiligin bir tarikat niteliği kazanması Balım Sultan sayesinde olmuştur. II. Bayezid’in emri üzerine Hacı Bektaş Veli dergâhına giderek buradaki “Kadıncık Ana” evi olarak bilinen evde kalan Balım Sultan devlet imkânlarıyla Hacı Bektaş Veli Tekkesi’nin pek çok bölümünü inşa etmiş, Bektâşiliği yeniden düzenleyerek tarikatın ritüellerini ve kurallarını ilk kez yazıya dökmüştür. Balım Sultan’ın bu faaliyetleri sonucunda Bektâşilik zamanın eğitim verebilen kuruluşlarından biri olmuş ve bir tarikat niteliği kazanmıştır (Temren, 1995).

Alevilikte on iki imam inancı önemli bir yere sahiptir. Bu yönüyle Alevilik bir İslam inanışıdır. Ona İslam inançları dışında bir kimlik aramak tarihsel ve sosyal gerçeklerle bağdaşmamaktadır (Arslanoğlu, 2000). Başta *Buyruklar* olmak üzere Alevi-Bektaşî gelenekteki *Erkânname*, *Vilayetname* ve *Menakıpname* türü klasik eserler incelendiğinde sık sık Kur’an’a atıfta bulunulduğu görülür. Bu atıflarda son derece saygılı bir dille Kur’an’ın Allah tarafından indirildiği, Hz. Peygamber’e vahyedilen Kur’an’daki muhtevanın tümüne inanmak gerektiği belirtilir (Öztürk, 2013).

Alevilik-Bektaşîlik günümüzün en çok konuşulan, tartışılan ve fikir beyan edilen konularının başında gelmektedir. Alevilik, İslam toplumu içerisinde ortaya çıkmış ve daha çok şifahi kaynaklara dayanan tasavvufi bir inanış biçimidir (Üzüm, 2013). Özünde Bektâşîlik, dinî bir tarikat olarak kaynağını İslam tasavvuf sisteminden alan ve tasavvufî formları eski Türk dini inanç normlarıyla sentezleyen bir kimli-

ği yansıtmaktadır (Türkdoğan, 1995). Alevilikte amaç, tasavvuf idealine göre kâmil insanı yetiştirmektir.

1.2. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik

Ahiliğin kurucusu olan Ahi Evran 1171 Yılında Batı Azerbaycan taraflarında bulunan Hoy kasabasında doğmuştur (Çalışkan ve İkiz, 1993: 1; Köksal, 2006: 5) Devrin önemli bütün ilimlerini tahsil ettiği eserlerinden anlaşılmaktadır. Ahi Evran'ın çocukluğu ve ilk tahsil yılları, Azerbaycan'da geçmiştir. Daha sonra Horasan ve Maveraiünnehir'e giderek o yöredeki büyük üstatlardan ders almıştır. İbn-i Sina, Sühreverdi el-Maktul ve Razi'nin eserleri çok iyi okunmuş ve bu bilgilerin bazı eserlerini Farsça'ya tercüme etmiştir (Bayram, 1995). Özellikle tefsir, hadis, kelim, fıkıh ve tasavvuf gibi ilimler yanında felsefe ve tıp sahasında da öne çıkmış 20 kadar te'lif ve tercüme eseri mevcuttur (Bayram, 1991; Köksal, 2006; Ceylan; 2003).

Ahi Evran ekonomik güçlüğü ve ekonomik bağımsızlığa önem vermiş bir iktisat bilginidir (Soykut, 1976: 10). Ahi Evran teşkilatlanmaya deмбаğ, ayakbaıcı ve saraç esnafını toplamakla başlamıştır. Üstün becerisi, ahlaki sağlamlığı ve hak severliği ile Anadolu'da büyük bir şöhret ve saygı toplamıştır. Kurduğu teşkilâtın başkanı ve de "Ahi Baba"sı olmuştur. Teşkilat kurulduktan kısa bir süre sonra 32 kola ayrılan deri işçiliği zamanla Anadolu'da, Balkanlar'da ve Kırım'da gelişerek geniş bir teşkilât haline gelmiştir (Çağatay, 1989). Ahi Evran tasavvuf ehli olduğundan ve tarikat mertebesine erdiğinden Veli olmuş ve böylece birçok eşrafın piri sayılmıştır (Anadol, 1991: 52).

13. yüzyılda Anadolu'ya gelip Türk-İslam coğrafyasının en eski yerleşim birimlerinden biri olan ve başta Anadolu Selçukluları olmak üzere pek çok medeniyetin izlerini taşıyan Kırşehir'e yerleşen büyük mutasavvıf Ahi Evran-ı Veli, Ahilik teşkilatını buradan yeşerterek insanların meslekî olarak eğitilmesini sağlamış; dostluk, kardeşlik ve barış içerisinde Türk-İslâm çizgisinde yaşamalarına öncülük etmiştir. 1261'de 93 yaşında iken vefat eden Ahi Evran'ın mezarı ve türbesi Kırşehir'dedir.

Türklerin ekonomik ve sosyal hayat düzeninde önemli rol oynadığı bilinen Ahilik, Anadolu'da Selçuklular devrinde ortaya çıkan, Osmanlı Devleti'nin ilk yıllarında etkili olan önemli bir yaygın eğitim kurumudur (Akyüz, 2005: 47). Ahilik; küçük esnafı, usta ve çırakları içine alan, onların mesleklerini doğruluk, dürüstlük prensiplerine uygun olarak yapmalarını ve ayrıca eğitim görmelerini hedefleyen bir teşkilattır (Şimşek, 2002: 18). Ahilik; sanatta mükemmellik, yaşayışta dürüstlük, insana hizmette olgunluk ve fazilet düsturuyla çalışan (Çalışkan ve İkiz, 1993); zenginle fakir, üretici ile tüketici, emek ie sermaye, halk ile devlet arasında iyi ve sağlam ilişkiler kurarak "sosyal adaleti" gerçekleştirmeyi amaçlayan (Gülberman ve Taştekil, 1993: 4) bir teşkilattır.

Bir terim olarak Ahilik; 13. yüzyılda Anadolu'da, Balkanlar'da, Kırım'da Türkler tarafından kurulan esnaf, sanatkâr ve üretici (sanayi) birlikleri ile bu birliklerin uyguladıkları ahlaki, siyasi, iktisadi, felsefi duygu ve prensipler anlamındadır. Teşkilat anlamında ise Anadolu'da birliği, refahı, toplum düzenini sağlayan ve halkın maddi, manevî tüm ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde teşkilâtlanan bir sivil toplum kuruluşudur (Demir, 2000).

Ahilikle ilgili araştırmalarda; "Ahi" kelimesinin, "Divan-ı Lügati't-Türk" ve "Kutadgu Bilig" gibi eski Türkçe metinlerde geçen cömert, eli açık, âlicenap gibi anlamlara gelen "Ahi" kelimesinden gelmiş olabileceği görüşü öne çıkmaktadır. Nitekim Divan-ı Lügati't Türk'ün birçok yerinde "Ahi" sözcüğü geçmekte ve eli açıklık, cömertlik, yiğitlik, koçaklık anlamında kullanılmaktadır (Bayram, 1991: 3). Ahilik özünde, Orta Asya'dan beri görülen cömertlik felsefesinin İslâmî Fütüvvet geleneğiyle kaynaşmasıdır.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 18. Yüzyıla kadar Ahi Birlikleri Türk iktisadi hayatında önemli rol oynamışlardır. Bu dönemde, İstanbul'daki devlet büyüklerinden Anadolu'daki en fakir halka kadar herkesin bütün ihtiyaçları yerli malla karşılanmaktadır. Ahi Birliklerinde yetişen sanatkârlar üstünlüklerini bütün dünyaya kabul ettirmişlerdir (Ekinci, 1990). Ayrıca Anadolu'da artan şehir yaşamının gerektirdiği ekonomik etkinliklerde Müslüman Türklerin yer alması da ahi birlikleri ile sağlanmıştır (Kafesoğlu, 1977).

1.3. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmada Ahi Evran-ı Veli'nin ve Hacı Bektaş Veli'nin ömürlerinin büyük bir bölümünü geçirdikleri ve metfun oldukları illerde, kendi adlarıyla kurulan üniversitelerde okuyan gençler tarafından ne kadar tanındıklarının ve nasıl algılandıklarının ortaya konulması amaçlanmıştır. Ayrıca Bektaşilik gibi insanların birlik olma duygularını güçlendiren ve Ahilik gibi devrinde mükemmel bir teşkilatlanması olan müesseselerin günümüzde de özgün felsefelerine sadık kalınarak evrensel boyutları ile öğretilmesi için, öncelikle yeni nesillere iyi anlatılması ve tanıtılması gerektiği düşüncesi bu çalışmanın hazırlanmasına vesile olmuştur.

Literatür incelendiğinde gerek Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik ile ilgili (Duran, 1995; Sezgin, 1996; Arslanoğlu, 2000 ve 2002; Gölbaşı, 2000; Özcan, 2001; Dündar, 2002; Aka, 2003; Aktaş, 2003; Altınok, 2003; Uçar, 2003; Çimen, 2004; Erdem, 2004; Uluç, 2004; Uyanık, 2004; Yıldız, 2004; Aslan, 2007; Bozkurt, 2008; İnan, 2008; Seçer, 2009; Işık, Akdağ ve Türk, 2010; Üzümlü, 2013) ve gerekse Ahi Evran-ı Veli ve ahilik ile ilgili (Cora, 1990; Bakır, 1991; Yılmaz, 1995; Günay, 2003; Demir, 2004; Kaya, 2005; Koca, 2006; Tabakoğlu, 2006; Marşap, 2006; Gökbel, 2006; Günay, 2006; Kantarcı, 2007; Güzel, 2012; Taşdelen, 2012; Turan, 2012; Şeker, 2012;) bugüne kadar birçok bilimsel araştırmanın yapıldığı görülmüştür. Ancak bu iki ön-

der şahsiyetin ve teşkilatlanmanın genç nesiller tarafından nasıl algılandığının ortaya konulmaya çalışıldığı özellikle de birlikte ele alınıp değerlendirildiği herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Çalışmanın bu yönüyle literatürdeki bu boşluğun doldurulmasına katkı sunacağına ve çalışma sonucunda elde edilecek bulguların bundan sonraki süreçte Türk Gençliğine Ahi Evran ve Hacı Bektaş Veli'nin nasıl tanıtılabileceği konusuna ışık tutacağına inanılmaktadır.

2. Yöntem

Araştırmada tarama modeli kullanılmıştır. Tarama modeli, geçmişte olan ya da halen var olan bir durumu olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımıdır. Tarama modelinde çok sayıda elemandan oluşan bir evrende, evren hakkında genel bir yargıya varmak için evrenin tümü ya da ondan alınacak bir grup örnek ya da örneklem üzerinde tarama yapılmaktadır (Karasar, 2002).

Veriler, araştırmacı tarafından uzman görüşlerinden yararlanılarak oluşturulmuş ve ön uygulamalardan sonra düzenlenerek uygulaması yapılmış anket aracılığıyla elde edilmiştir. Dört bölümden oluşan anketin birinci bölümünde çalışmaya katılan örneklem grubunun demografik özellikleri ile ilgili 5 soru bulunmaktadır. İkinci bölümde Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik ile ilgili ve üçüncü bölümde Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik ile ilgili çoktan seçmeli 10'ar soru bulunmaktadır. Katılımcılardan bu bölümlerdeki ilk 8'er soruda tek bir seçeneği işaretlemeleri istenirken 9. ve 10. sorularda istedikleri kadar seçenek işaretleyebilecekleri ve istedikleri kadar seçeneği de verilenlere ilave edebilecekleri belirtilmiştir. Anketin dördüncü bölümünde ise çalışma grubundaki öğrencilere Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik ile Hacı Bektaş Veli ve Bektaşiliğin Üniversitelerince ve diğer kurum ve kuruluşlarca kendilerine nasıl tanıtılmasını istediklerine dair açık uçlu birer soru yöneltilmiştir. Elde edilen veriler bilgisayar ortamında SPSS programı yardımı ile analiz edilmiş ve basit frekans dağılımları ve yüzdeleri hesaplanmıştır.

Çalışmanın evreni Ahi Evran Üniversitesi (AEÜ) ve Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi (NHBVÜ) öğrencileridir. Örneklemi; Ahi Evran ve Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitelerinin merkez ilçe yerleşkelerindeki fakülte ve yüksek okulları ve Hacıbektaş ilçesinde bulunan Hacıbektaş Veli Meslek Yüksekokulunun lisans derecesine sahip bölümlerinin 3. ve 4. sınıfları ile ön lisans derecesine sahip bölümlerinin 2. sınıflarında öğrenim gören, tesadüfi örnekleme yoluyla belirlenmiş öğrencilerinden oluşturulmuştur. Öğrencilerin son bir kaç yıllarını bu illerde ve üniversitelerde geçirmiş olmaları tercih edildiğinden dolayı örneklem belirlemede böyle bir yol izlenmiştir.

3. Bulgular

Tablo 1: Katılımcıların Yaş Aralığı

Yaş Aralığı	Ahi Evran Üniversitesi Öğrencileri		Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Öğrencileri		Toplam	
	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde
17-18	133	15,2	12	1,9	145	9,67
19-20	474	54,2	219	35,0	693	46,2
21-22	238	27,2	281	45,0	519	34,6
23-24	22	2,5	105	16,8	127	8,47
25-26	8	0,9	8	1,3	16	1,06
Toplam	875	100,0	625	100,0	1500	100

Katılımcıların %46,2'si 19-20 yaş aralığında iken, %34,6'sı 21-22 yaş aralığında ve %9,67'si de 17-18 yaş aralığındadır.

Tablo 2: Katılımcıların Yerleşim Yerlerinin Bölgelere Göre Dağılımı

İkamet Edilen Bölge	Ahi Evran Üniversitesi Öğrencileri		Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Öğrencileri		Toplam	
	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde
İç Anadolu	590	67,4	333	53,3	923	61,51
Akdeniz	95	10,9	122	19,5	217	14,47
Karadeniz	62	7,1	45	7,2	107	7,13
Ege	42	4,8	24	3,8	66	4,4
Güneydoğu	31	3,5	18	2,9	49	3,23
Doğu Anadolu	31	3,5	16	2,6	47	3,13
Marmara	24	2,7	67	10,7	91	6,07
Toplam	875	100,0	625	100,0	1500	100

Çalışma grubunu oluşturan öğrencilerin %61,51'i İç Anadolu Bölgesi'nde, %14,47'si Akdeniz Bölgesinde, %7,13'ü Karadeniz Bölgesi'nde, %6,07'si Marmara-

ra Bölgesi'nde, %4,4'ü Ege Bölgesi'nde, %3,23'ü Güneydoğu Bölgesi'nde, %3,13'ü de Doğu Anadolu Bölgesi'nde ikamet etmektedirler. Örneklem grubundaki öğrencilerin en çok İç Anadolu Bölgesi'nde ikamet ediyor olmalarının sebebinin, öğrencilerin öğrenim gördükleri üniversitelerin de bu bölgede olmasından kaynaklandığı şeklinde yorumlanmıştır.

Tablo 3: Katılımcıların Öğrenim Gördükleri Bölümlere Göre Dağılımı

Öğrenim Görülen Bölüm	Ahi Evran Üniversitesi Öğrencileri		Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Öğrencileri		Toplam	
	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde
Eğitim Fakültesi	515	58,9	0	0	515	34,33
Fen Edebiyat Fakültesi	108	12,3	118	18,9	226	15,07
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi	47	5,4	130	20,8	177	11,8
Meslek Yüksek Okulu (Ön lisans)	131	15,0	236	37,8	367	24,47
Beden Eğitimi Spor Yüksek Okulu	74	8,5	0	0	74	4,93
Sağlık Yüksek Okulu	0	0	141	22,6	141	9,4
Toplam	875	100,0	625	100,0	1500	100

Tablo 3'te yer alan bulgulara göre çalışma grubundaki öğrencilerin %34,33'ü Eğitim Fakültesinde, %24,47'si 2 yıllık Meslek Yüksek Okulunda, %15,07'si Fen Edebiyat Fakültesinde, %11,8'i İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinde, %9,4'ü Sağlık Yüksek Olulunda, %4,93'ü de Beden Eğitimi ve Spor Yüksek Okulunda öğrenimlerini sürdürmektedirler.

Tablo 4: Katılımcıların Öğrenim Gördükleri Sınıf Düzeyine Göre Dağılımı

Kaçınıcı Sınıfta Okudukları	Ahi Evran Üniversitesi Öğrencileri		Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Öğrencileri		Toplam	
	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde
2. sınıf	157	17,9	236	37,8	393	26,2
3. sınıf	269	30,7	207	33,1	476	31,74
4. sınıf	449	51,3	182	29,1	631	42,06
Toplam	875	100,0	625	100,0	1500	100

Örneklem grubundaki öğrencilerin %42,6'sı dördüncü sınıfta ve %31,74'ü üçüncü sınıfta iken %26,2'si de ön lisans eğitimi veren meslek yüksek okullarının ikinci sınıflarında öğrenim görmektedirler.

Tablo 5: Ahi Evran ve Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesinin Öğrencilerinin Ahi Evran-ı Veli ve Hacı Bektaş Veli Hakkında Bilgi Sahibi Olup Olmama Durumları

Bilgi Sahibi Olup Olmadıkları Frekans		Ahi Evran Hakkında		Hacı Bektaş Veli Hakkında	
		Yüzde	Frekans	Yüzde	Frekans
Ahi Evran Üniversitesi Öğrencileri	Evet	737	84,2	559	63,9
	Hayır	138	15,8	316	36,1
	Toplam	875	100,0	875	100,0
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Öğrencileri	Evet	185	29,6	414	66,2
	Hayır	440	70,4	211	33,8
	Toplam	625	100,0	625	100,0

Çalışmaya katılan AEÜ öğrencilerinin %84,2'si Ahi Evran hakkında %63,9'u da Hacı Bektaş hakkında bilgi sahibi olduklarını beyan etmişlerdir. NHBVÜ öğrencilerinin %66,2'si Hacı Bektaş ile ilgili bilgi sahibi olduklarını ifade etmişlerken, %70,4'ü Ahi Evran hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadıklarını ifade etmişlerdir.

Tablo 6: *Ahi Evran ve Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Öğrencilerinin Ahi Evran-ı Veli ve Hacı Bektaş Veli Hakkında Bilgi Edinme Yolları*

Bilgi Edinme Yolları Frekans		Ahi Evran Hakkında		Hacı Bektaş Veli Hakkında	
		Yüzde	Frekans	Yüzde	Frekans
Ahi Evran Üniversitesi Öğrencileri	Hocalardan	274	31,3	181	20,7
	Kitaplardan	213	24,3	184	21,0
	Arkadaşlarından	127	14,5	115	13,1
	Görsel Medyadan	93	10,6	83	9,5
	Yazılı Medyadan	75	8,6	79	9,0
	Ailesinden	30	3,4	64	7,3
	Bilgi Edinemedi	63	7,2	169	19,3
	Toplam	875	100,0	875	100,0
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Öğrencileri	Hocalardan	64	10,2	71	11,4
	Kitaplardan	80	12,8	142	22,7
	Arkadaşlarından	69	11,0	110	17,6
	Görsel Medyadan	57	9,1	70	11,2
	Yazılı Medyadan	28	4,5	42	6,7
	Ailesinden	10	1,6	48	7,7
	Bilgi Edinemedi	317	50,7	142	22,7
	Toplam	625	100,0	625	100,0

Çalışma grubundaki öğrencilerin kendilerine sorulan “Ahi Evran-ı Veli ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili en çok nereden bilgi edindiniz?” sorusuna verdikleri cevaplarla ilgili bulguların yer aldığı tablo 6 incelendiğinde; AEÜ öğrencilerinin Ahi Evran’la ilgili en çok bilgiyi; hocalarından (%31,3), kitaplardan (%24,3) ve arkadaşlarından (%14,5) elde etmişlerken; Hacı Bektaş ile ilgili de yine en çok kitaplardan (%21), hocalarından (%20,7) ve arkadaşlarından (%13,1) bilgi edinmişlerdir. Aynı sorulara NHBVÜ öğrencilerinin cevapları ise şu şekildedir: Öğrenciler Ahi Evran’la ilgili en çok kitaplardan (%12,8), arkadaşlarından (%11) ve hocalarından (%10,2); Hacı Bektaş ile ilgili en çok kitaplardan (%22,7), arkadaşlarından (%17,6) ve hocalarından (%11,4) bilgi edinmişlerdir. NHBVÜ öğrencilerinin %50,7’si henüz Ahi Evran’la ilgili ve %22,7’si de Hacı Bektaş ile ilgili hiç bir kaynaktan bilgi edinmediklerini ifade etmişlerken AEÜ öğrencilerinin %19,3’ü Hacı Bektaş ile ilgili ve %7,2’si de Ahi Evran ile ilgili bir bilgi edinmediklerini belirtmişlerdir. En az iki yıldır ilgili üniversitelerde okuyan öğrencilerin yaklaşık %7’sinin ve %22’sinin henüz hiç bir kaynaktan Ahi Evran ve Ahilik ile ilgili ve Hacı Bektaş ve Bektaşilik ile ilgili bilgi

edinmediğini ifade etmeleri, üzerinde önemle durulması gereken bir durum olarak yorumlanmalıdır.

Tablo 7: *Ahi Evran-ı Veli ve Hacı Bektaş Veli Hakkında Okunulan Kitap Sayısı*

Okunulan Kitap Sayısı Frekans		Ahi Evran Veli Hakkında		Hacı Bektaş Veli Hakkında	
		Yüzde	Frekans	Yüzde	Frekans
Ahi Evran Üniversitesi Öğrencileri	Hiç Okumadı	510	58,3	703	80,3
	1 Kitap Okudu	266	30,4	116	13,3
	2 Kitap Okudu	51	5,8	38	4,3
	3 Kitap Okudu	40	4,6	14	1,6
	4 ve Üzeri Okudu	8	0,9	4	0,5
	Toplam	875	100,0	875	100,0
N. Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Öğrencileri	Hiç Okumadı	520	83,2	466	74,6
	1 Kitap Okudu	64	10,2	95	15,2
	2 Kitap Okudu	14	2,2	21	3,4
	3 Kitap Okudu	2	,3	9	1,4
	4 ve Üzeri Okudu	25	4,0	34	5,4
	Toplam	625	100,0	625	100,0

“Ahi Evran-ı Veli veya Ahilik ile ilgili kaç kitap okudunuz?” sorusuna AEÜ öğrencilerinin %58,3’ü ve NÜ öğrencilerinin %83,2’si hiç kitap okumadıklarını beyan etmişlerdir. Yine “Hacı Bektaş Veliveya Bektaşilik ile ilgili kaç kitap okudunuz?” sorusuna AEÜ öğrencilerinin %80,3’ü ve NHBVÜ öğrencilerinin %74,6’sı hiç kitap okumadıklarını belirtmişlerdir. Bu durumun, genel olarak günümüz gençliğinin kitap okuma alışkanlıklarının da bir göstergesi olduğu söylenebilir.

Ahi Evran’la ilgili bir kitap okuduğunu beyan eden öğrencilerin %30,4’ü AEÜ ve %10,2’si NHBVÜ öğrencileridir. Hacı Bektaş ile ilgili bir kitap okuduğunu beyan eden öğrencilerin %13,3’ü Ahi Evran ve %15,2’si de Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi öğrencileridir.

Tablo 8: *Ahi Evran ve Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Öğrencilerinin Ahi Evran-ı Veli ve Hacı Bektaş Veli ile İlgili Bir Etkinliğe Dinleyici Olarak Katılıp Katılmama Durumları*

Frekans		Ahi Evran Veli İle İlgili		Hacı Bektaş Veli İle İlgili	
		Yüzde	Frekans	Yüzde	
Ahi Evran Üniversitesi Öğrencileri	Evet	346	39,5	80	9,1
	Hayır	529	60,5	795	90,9
	Toplam	875	100,0	875	100,0
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Öğrencileri	Evet	52	8,3	151	24,2
	Hayır	573	91,7	474	75,8
	Toplam	625	100,0	625	100,0

Örneklem grubundaki AEÜ öğrencilerden %60,5'i öğrenci oldukları dönemde üniversitelerince Ahi Evran-ı Veli ile ilgili olarak düzenlenen herhangi bir etkinliğe dinleyici olarak katılmadıklarını belirtmişlerdir. NHBVÜ öğrencilerinden ise %75,8'i öğrenci oldukları dönemde üniversitelerince Hacı Bektaş ile ilgili olarak düzenlenen herhangi bir etkinliğe katılmamışlardır.

Tablo 9: *Ahi Evran ve Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Tarafından Ahi Evran-ı Veli ve Hacı Bektaş Veli ile İlgili Bir Etkinliğin Düzenlenip Düzenlenmediği*

Frekans		Ahi Evran Veli İle İlgili		Hacı Bektaş Veli İle İlgili	
		Yüzde	Frekans	Yüzde	
Ahi Evran Üniversitesi Öğrencileri	Evet	553	63,2	104	11,9
	Hayır	322	36,8	771	88,1
	Toplam	875	100,0	875	100,0
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Öğrencileri	Evet	50	8,0	124	19,8
	Hayır	575	92,0	501	80,2
	Toplam	625	100,0	625	100,0

Örneklem grubundaki öğrencilere, öğrenci oldukları dönemde üniversitelerince Ahi Evran-ı Veli ve Hacı Bektaş Veli ile ilgili bir etkinlik düzenlenip düzenlenmediği sorulmuş ve bulgular tablo 9'da özetlenmiştir. AEÜ öğrencilerinin %63,2'si Ahi Evran'la ilgili, %11,9'u da Hacı Bektaş ile ilgili etkinliklerin üniversite-

lerince düzenlendiğini belirtmişlerdir. NHBVÜ öğrencilerinin ise %19,8'i Hacı Bektaş ile ilgili, %8'i ise Ahi Evran ile ilgili üniversitelerince etkinliklerin düzenlendiğini ifade etmişlerdir.

Tablo 10: *Ahi Evran ve Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Öğrencilerince Ahilik Araştırma Merkezi ve Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi'nin Ziyaret Edilip Edilmediği*

Frekans		Ahilik Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi		Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi	
		Yüzde	Frekans	Yüzde	
Ahi Evran Üniversitesi Öğrencileri	Evet	149	17,0	57	6,5
	Hayır	726	83,0	818	93,5
	Toplam	875	100,0	875	100,0
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Öğrencileri	Evet	42	6,7	72	11,5
	Hayır	583	93,3	553	88,5
	Toplam	625	100,0	625	100,0

Çalışma grubundaki öğrencilere; “Ahi Evran Üniversitesi Ahilik Araştırma Merkezini ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi’ni herhangi bir sebeple ziyaret edip etmedikleri” sorulmuştur. AEÜ öğrencilerinin %83’ü okudukları ilde bulunan Ahilik Araştırma Merkezini henüz hiç ziyaret etmemişken, bu öğrencilerden %93,5’i Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi’ni de henüz ziyaret etmemişlerdir. NHBVÜ öğrencileri ilye ilgili bulgular da ne yazık ki bu duruma çok yakındır. Bu öğrencilerden %93,5’i Ahilik Araştırma Merkezi’ni ve %88,5’i de Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi’ni henüz ziyaret etmemişlerdir.

Tablo 11: *Ahi Evran-ı Veli'nin ve Hacı Bektaş Veli'nin Türbe ve Mezarının Ziyaret Edilip Edilmediği*

Frekans		Ahi Evran-ı Veli		Hacı Bektaş Veli	
		Yüzde	Frekans	Yüzde	Frekans
Ahi Evran Üniversitesi Öğrencileri	Evet	521	59,5	344	39,3
	Hayır	354	40,5	531	60,7
	Toplam	875	100,0	875	100,0
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Öğrencileri	Evet	56	9,0	325	52,0
	Hayır	569	91,0	300	48,0
	Toplam	625	100,0	625	100,0

Örneklem grubundaki AEÜ öğrencilerinin %59's'i öğrenim gördükleri ilde bulunan Ahi Evran-ı Veli'nin mezarının bulunduğu türbeyi ziyaret etmişlerken NHBVÜ öğrencilerinin %52'si öğrenim gördükleri ilde bulunan Hacı Bektaş Veli'nin türbe ve mezarını ziyaret etmişlerdir.

Tablo 12: *Ahi Evran-ı Veli Denilince Akıllara Ne Geldiği*

Ne İfade Ettiği	Ahi Evran Üniversitesi Öğrencileri		Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Öğrencileri		Toplam	
	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde
Ahilik	606	69,3	217	34,7	823	54,87
Bilge	514	58,7	193	30,9	707	47,13
Esnaf	511	58,4	133	21,3	644	42,93
Hoşgörü	484	55,3	133	21,3	617	41,13
Tasavvuf	299	34,2	128	20,5	427	28,46
İşin Ehli Olmak	471	53,8	87	13,9	418	27,86
İnsan Sevgisi	329	37,6	89	14,2	418	27,86
Eğitici	318	36,3	85	13,6	403	26,87
İlahi Aşk	220	25,1	116	18,6	336	22,4
Düşünür	212	24,2	100	16,0	312	20,8
Derviş	162	18,5	75	12,0	237	15,8
Alperen	129	14,7	42	6,7	171	11,4

Tarikat	115	13,1	55	8,8	170	11,33
Şeyh	104	11,9	66	10,6	170	11,33
Bir Şey İfade Etmiyor	11	1,3	131	21,0	142	9,47
Şed Kuşatma	69	7,9	30	4,8	99	6,6
Diğer	9	1,0	16	2,6	25	1,66

Tablo 12’de Ahi Evran-ı Veli isminin öğrencilerde yol açtığı çağrışımlarla ilgili bulgular yer almaktadır. Buna göre Ahi Evran-ı Veli ismi öğrencilerde en çok “ahilik” kavramını çağrıştırmaktadır (%54,87). Daha sonra sırasıyla “bilge” (%47,13), “esnaf” (%42,93), “ hoşgörü” (%41,13), “tasavvuf” (%28,46), “ işin ehli olmak” (%27,86), “insan sevgisi” (%27,86), “eğitici” (%26,87), “İlahi aşk” (%22,4) ve “düşünür” (%20,8) kavramlarını çağrıştırdığı tablodaki bulgulardan anlaşılmaktadır.

Tablo 13: Hacı Bektaş Veli Denilince Akıllara Ne Geldiği

Ne İfade Ettiği	Ahi Evran Üniversitesi Öğrencileri		Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Öğrencileri		Toplam	
	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde
Bektaşî	443	50,6	230	36,8	673	44,87
Bilge	351	40,1	218	34,9	569	37,93
Hoşgörü	346	39,5	218	34,9	564	37,6
Tasavvuf	392	44,8	169	27,0	561	37,4
Alevî	332	37,9	205	32,8	537	35,8
Derviş	321	36,7	209	33,4	530	35,33
İlahi Aşk	298	34,1	176	28,2	474	31,6
İnsan Sevgisi	306	35,0	167	26,7	473	31,53
Düşünür	251	28,7	156	25,0	407	27,13
Eğitici	238	27,2	110	17,6	348	23,2
Tarikat	256	29,3	90	14,4	346	23,06
Hünkâr	87	9,9	127	20,3	214	14,26
Bir Şey İfade Etmiyor	79	9,0	76	12,2	155	10,33
Diğer	18	2,1	22	3,5	40	2,67

Hacı Bektaş Veli isminin öğrencilerde yol açtığı çağrışımlarla ilgili bulgular Tablo 13’de yer almaktadır. Hacı Bektaş Veli ismi öğrencilerde en çok “Bektaş” kavramını çağrıştırmaktadır (%44,87). Daha sonra sırasıyla “bilge” (%37,93), “hoşgörü” (%37,6), “Tasavvuf” (%37,4), “Alevi” (%35,8), “derviş” (%35,33), “İlahi aşk” (%31,6), “insan sevgisi” (%31,53) kavramlarını çağrıştırmaktadır.

Tablo 14: Ahiliğin Ne İfade Ettiği

Ne İfade Ediyor	Ahi Evran Üniversitesi Öğrencileri		Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Öğrencileri		Toplam	
	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde
Esnaf	630	72,0	162	25,9	792	52,8
Adalet	461	52,7	162	25,9	623	41,53
Teşkilat	467	53,4	135	21,6	602	40,13
Meslekî Birlik	349	39,9	71	11,4	420	28,0
İktisadi Birlik	238	27,2	65	10,4	303	20,2
Bir Şey İfade Etmiyor	42	4,8	202	32,3	244	16,27
Şed Kuşatma	70	8,0	46	7,4	116	7,81
Diğer	8	0,9	26	4,2	34	2,27

Çalışma grubundaki öğrencilere “Ahilik sizin için ne ifade ediyor?” diye sorulmuş ve verdikleri cevaplar tablo 14’te özetlenmiştir. Öğrencilerin %52,8’i bu soruya “esnaf”, %41,53’ü adalet, %40,13’ü “teşkilat”, %28’i meslekî birlik, %20,2’si “iktisadi birlik” cevaplarını vermişlerdir. Öğrencilerin %7,81’i ise bu soruya “şed kuşatma” şeklinde görüş bildirmişlerdir. Örneklem grubundaki öğrencilerin %16,27’si ise ne yazık ki Ahiliğin kendilerine hiç bir şey ifade etmediğini beyan etmişlerdir.

Tablo 15: Bektaşiliğin Ne İfade Ettiği

Ne İfade Ediyor	Ahi Evran Üniversitesi Öğrencileri		Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Öğrencileri		Toplam	
	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde
Hacı Bektaş Veli'ye Bağlılık	455	52,0	276	44,2	731	48,73
Alevilik	399	45,6	259	41,4	658	43,87
Tarikat	399	45,6	127	20,3	519	34,6
Adalet	198	22,6	117	18,7	315	21,0
Teşkilat	186	21,3	54	8,6	240	16,0
Bir Şey İfade Etmiyor	111	12,7	111	17,8	222	14,67
Diğer	3	0,3	25	4,0	28	1,87

Çalışma grubundaki öğrencilere Bektaşiliğin kendilerine ne ifade ettiği sorulmuş ve cevapları tablo 15'te özetlenmiştir. Öğrencilerin %48,73'ü bu soruya "Hacı Bektaş Veli'ye bağlılık", %43,87'si "Alevilik", %34,6'sı "tarikat", %21'i "adalet" cevaplarını vermişlerdir. Örneklem grubundaki öğrencilerin %14,67'si ise Bektaşiliğin kendilerine hiç bir şey ifade etmediğini belirtmişlerdir.

Tablo 16: Ahi Evran ve Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Öğrencilerinin Ahi Evran-ı Veli ve Hacı Bektaş Veli'nin Yazdığı Kitapları Okuma Durumları

Frekans		Ahi Evran-ı Veli'nin Kitaplarını		Hacı Bektaş Veli'nin Kitaplarını	
		Yüzde	Frekans	Yüzde	Frekans
Ahi Evran Üniversitesi Öğrencileri	Evet	0	0	70	8,0
	Hayır	875	100,0	805	92,0
	Toplam	875	100,0	875	100,0
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Öğrencileri	Evet	0	0	93	14,9
	Hayır	625	100,0	532	85,1
	Toplam	625	100,0	625	100,0

Örneklem grubundaki öğrencilerden hiçbirisi Ahi Evran tarafından yazılmış herhangi bir kitap okumamışken AEÜ öğrencilerinin %8'i ve NHBVÜ öğrencilerinin

de %14,9'u Hacı Bektaş'ın yazdığı kitaplardan Makalat isimli eseri okuduklarını beyan etmişlerdir.

Çalışma verilerinin elde edilmesi amacıyla örneklem grubundaki öğrencilere; AEÜ öğrencilerine anketin sonunda "Ahi Evran-ı Veli ile Ahiliğin ve Hacı Bektaş Veli ile Bektaşiliğin üniversitelerince ve diğer kurum ve kuruluşlarca kendilerine nasıl tanıtılmasını istediklerine dair açık uçlu bir soru yöneltilmiştir. Öğrencilerinin %21,73'ü "konferanslar, paneller düzenlenmeli ve öğrencilerin zorunlu katılımları sağlanmalıdır"; %12,2'si "kitaplar hazırlanmalı ve öğrencilere ücretsiz olarak dağıtılmalıdır"; %5,2'si "sık sık televizyon programları düzenlenmelidir"; %3,73'ü "sadece tanıtmak yetmez benimsetmek lazımdır", %2,53'ü "üniversitelerde ders olarak okutulmalıdır" şeklinde görüş bildirmişlerdir. AEÜ öğrencilerin bir kısmı (72 öğrenci) bu sorunun altına "... ancak Kırşehirli esnaflar ahiliği hiç bilmiyorlar ya da ahi kültüründen hiç etkilenmemişler..." cevabını vermişlerdir. NHBVÜ öğrencilerinin bir kısmı ise (28 öğrenci) "Hacı Bektaş Allah dostudur. Ancak günümüzde sadece Alevi dediğimiz kimseler ona sahip çıkmaktadırlar..." bir kısım öğrenci ise (16 öğrenci) "Hacı Bektaş kuşkusuz mükemmel bir insan. Ama günümüzde Alevilik çarpıtılmıştır ve doğru uygulanamamaktadır..." notlarını düşmüşlerdir.

4. Sonuç ve Öneriler

Türk Kültürünün en önemli şahsiyetlerinden ve yapıtaşlarından olan Ahi Evran-ı Veli ve Hacı Bektaş Veli ile Bektaşilik ve Ahiliğin, AEÜ ve NHBVÜ öğrencileri tarafından ne kadar tanındığının ve nasıl algılandığının ortaya konulması amacıyla gerçekleştirilen çalışmada ulaşılan sonuçlar şu şekildedir:

Çalışmaya katılan AEÜ öğrencilerinin büyük bir çoğunluğunun Ahi Evran ve Hacı Bektaş hakkında bilgi sahibi olduklarını saptanmıştır. NHBVÜ öğrencilerinin ise yarısından fazlası Hacı Bektaş ile ilgili bilgi sahibidirler. Ancak Ahi Evran ile ilgili bilgi sahibi olduğunu söyleyen öğrenciler örneklemin yaklaşık üçte biridir. Öğrenciler Ahi Evran ve Ahilik ile ilgili ve Hacı Bektaş ve Bektaşilik ile ilgili en çok hocalarından, arkadaşlarından ve kitaplardan bilgi edinmişlerdir.

Örneklem grubundaki AEÜ öğrencilerin yarısından fazlası Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik ile ilgili henüz hiç kitap okumamışlardır. NHBVÜ öğrencilerinin ise yaklaşık dörtte üçü Hacı Bektaş ve Bektaşilik ile ilgili bir kitap okumamışlardır.

AEÜ ve NHBVÜ öğrencilerinin çoğunluğu Ahi Evran-ı Veli veya ahilik ile ilgili veya Hacı Bektaş ve Bektaşilik ile ilgili olarak düzenlenen herhangi bir etkinliğe katılmamışlardır.

AEÜ öğrencilerinin yarısından fazlası üniversitelerinin Ahilik ve Ahi Evran ile ilgili etkinlik düzenlediğini ve bu etkinliklerden haberdar olduklarını belirtmişler-

dir. NÜ öğrencilerinin ise çok az bir kısmı üniversitelerinin Hacı Bektaş veya Bektaşilik ile ilgili olarak düzenlediği etkinliklerden haberdar olduklarını ifade etmişlerdir.

Çalışma grubundaki AEÜ öğrencilerinin büyük bir çoğunluğunun Ahi Evran Üniversitesi'ne bağlı olarak faaliyetlerini yürüten Ahilik Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezini; NHBVÜ öğrencilerinin ise yine büyük bir çoğunluğunun Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi'ni herhangi bir sebeple ziyaret etmedikleri saptanmıştır.

AEÜ öğrencilerinin yarısına yakın bir bölümü öğrenim gördükleri ilde bulunan Ahi Evran-ı Veli'nin mezarının bulunduğu türbeyi Hacı Bektaş ilçesindeki Hacı Bektaş'ın mezarının bulunduğu türbeyi ziyaret etmişlerdir. NHBVÜ öğrencilerinin ise Hacı Bektaş'ın türbesini yaklaşık yarısı, Ahi Evran'ın türbesini ise çok az bir bölümü ziyaret etmişlerdir.

“Ahi Evran-ı Veli” ismi öğrencilerde en çok “ahilik”, “bilge”, “esnaf”, “hoşgörü”, “tasavvuf” ve “işin ehli olmak” kavramlarını çağrıştırmakta iken “Ahilik” öğrencilerde; “esnaf”, “adalet”, “teşkilat”, “meslekî birlik” ve “iktisadî birlik” kavramlarını çağrıştırmaktadır.

Çalışmaya katılan öğrenciler Ahi Evran'ın ve Ahilik ile Hacı Bektaş Veli ve Bektaşiliğin kendilerine “konferanslar, paneller düzenlenmesiyle; kitaplar hazırlanıp ücretsiz olarak dağıtılmasıyla ve televizyon programları aracılığıyla daha iyi tanılabileceğine inanmaktadırlar.

Özetle araştırma sonuçları bize göstermiştir ki Türk kültürünün iki önemli değeri olan Ahilik ve Bektaşilik ile bu muhteşem yapıların kurucusu ve/veya yayıcıları olan Ahi Evran-ı Veli ile Hacı Bektaş Veli meftun oldukları, Ahiliğin ve/veya Bektaşiliğin başkenti olarak kabul görmüş illerdeki üniversitede okuyan öğrenciler tarafından bile yeterince tanınmamaktadırlar. Bu durum bu özgün değerlerin evrensel boyutları ile genç nesillere anlatılması ile ilgili çalışmaların ve politikaların yetersiz kaldığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle;

Ahiliğin ve Bektaşiliğin ilköğretim okullarından başlayarak tüm eğitim kademesindeki öğrencilere ve bilhassa üniversitede okuyan öğrencilere zorunlu veya seçmeli ders olarak okutulması sağlanabilir.

Bahse konu üniversitelerin bünyesinde oluşturulacak bir kürsü veya enstitü aracılığıyla yüksek lisans ve doktora seviyesindeki çalışmalar artırılabilir, hatta bu enstitüler aracılığıyla Ahilik ve Ahi Evran, Bektaşilik ve Hacı Bektaş ile ilgili tezler desteklenerek öğrencilerin bu konuları çalışmaları özendirilebilir.

İlgili üniversitelerin öğrencilerinin katılabileceği “Ahilik ve Ahi Evran” ve “Hacı Bektaş ve Bektaşilik” konulu şiir, hikâye, senaryo, makale vb. sanatsal ve bilim-

sel eser yazma yarışmaları ödüllü olarak düzenlenebilir. Süreç içerisinde bu yarışmalar yurt geneline taşınarak, hatta uluslararası boyut kazandırılarak tüm nesillerin bu konulardaki farkındalıkları artırılabilir.

Ahiliği ve Bektaşiliği konu alan gençliğin anlayabileceği ve sevebileceği seviyede diziler, belgeseller, tiyatrolar vb. programlar özel veya resmî kurum ve kuruluşlarca hazırlanabilir ve böylece daha büyük kitlelere görsel ve işitsel medya aracılığıyla ahilik ve Bektaşilik doğru bir şekilde anlatılıp öğretilir.

Çalışmaya katılan öğrencilerin büyük bir bölümü çalışmanın konusunu oluşturan değerler ile ilgili üniversitelerince bir panel, sempozyum, konferans vb. etkinliğin düzenlenmediğini beyan etmişlerdir. Bu nedenle bu tip organizasyonlar planlanırken eğitim öğretimin devam ettiği, öğrencilerin bu illerde olduğu tarihlere denk getirilmesi ve ayrıca da yoğun bir şekilde katılmalarının özendirilmesi sağlanabilir.

Sempozyum, panel ve konferans gibi sözlü olarak icra edilen bilimsel etkinliklerde tercih edilen dil ile makale ve tez gibi yazılı olarak icra edilen bilimsel etkinliklerde tercih edilen dilin, sadece üst düzeyde akademik bilgi ve tecrübeye sahip olanların anlayabileceği bir seviyede tutulmak yerine üniversitede okuyan öğrencilerin de anlayabileceği ve dolayısıyla sevebileceği bir seviyede sunulması önemli görülmektedir. Zira bu tip eserler okuyan herkesin anlayabileceği şekilde kaleme alınmadığı zaman aydının dili ile halkın dili örtüşmemekte ve aydın en önemli vazifesi olan halkın aydınlatılmasına katkı sunamamaktadır. Bu nedenle akademik organizasyonlar düzenlenirken hedef kitlenin anlayabileceği dilin tercih edilmesi önemli görülmektedir.

Ahilik veya Bektaşilik yeni nesillere anlatılarak, okutularak öğretilir ama özgün felsefelerinin ve evrensel boyutlarının birlikte ele alınıp değerlendirilebilmesi için bundan çok daha fazlasına ihtiyaç vardır. Bu bağlamda genç nesillerin ahi ahlakıyla yoğrulmuş; işine, aşına ve eşine doğru bakan; eline, diline ve beline sahip olan, söyledikleriyle yaşadıkları örtüşen özü sözü bir; model insanlarla muhatap kılınması önemli görülmektedir. Üniversiteler ve eğitimle ilgili diğer kurum ve kuruluşlar sadece öğrencilerini yetiştirmekle kalmayıp kendi personelinden başlayarak tüm halkın eğitilmesi ile ilgili üzerine düşen her türlü fedakârlığı görev addederek yapmalı ve “*muhteşem bir maziye daha muhteşem bir atıye bağlayan köprü olma*” gayelerini en iyi bir şekilde yerine getirebilmelidirler.

Ahilik en genel manada bir esnaf teşkilatlanması olduğundan ahiliğin başkenti Kırşehir’den başlanılarak tüm esnafın ve esnaf adaylarının işlerini ahi ahlakıyla yapmaları için bir takım eğitim etkinlikleri düzenlenmeli, sonrasında işlerini iyi yapmayanlar uyarılmalı, kendilerini düzeltmeyenlerin “*papuçları dama atılmalı*”dır. İyi

yapanlar ise haftanın, ayın, yılın ahi esnafı olarak halka duyurulmalı ve bu esnaflar ilgili kurum, kuruluş, sivil toplum örgütleri vb. teşkilatlar tarafından ödüllendirilmelidir.

Bektaşiliğin genç nesillere çarpıtılmadan öğretilip konuyla ilgili her türlü ön yargıdan kurtarılmalarını temin etmek için; en ehliyetli ve en liyakatlı kişilerin elinden çıkan organizasyonlarla en yetkili makamların denetiminde tanıtılması sağlanabilir.

Kaynakça

- AKA, A. (2003). *Hacı Bektaş Veli'nin Vilayetname'sine Göre Dini İnanç Adap ve Erkanlar*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sakarya
- AKTAŞ, A. (2003). Kentsel alanda alevi gençliğinin kimlik sorunlarına sosyolojik bir bakış. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 28 (1); 101-119.
- AKYÜZ, Y. (2005). *Türk eğitim tarihi*. Ankara: Pegem-A Yayıncılık
- ALTINOK, B. Y. (2003). Hacı Bektaş Veli hakkında yazılmış bir menâkıbnâme ve bu menâkıbnâmede belirtilen anadolu'daki alevi ocakları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 27 (4): 177-194.
- ANADOL, C. (1991). *Türk-İslâm medeniyetinde ahilik kültürü ve fütüvvetnâmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- ARSLANOĞLU, İ. (2000). Alevilik nedir?. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 13; 153- 184.
- ARSLANOĞLU, İ. (2002). Aleviliğin Tarihsel-Sosyal Temelleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 23; 123-180.
- ASLAN, F. (2007). *Hacı Bektaş Veli'nin Düşünce Dünyası*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) . Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sivas.
- ATSIZ, A. N. (1985). *Aşıkpaşaoğlu tarihi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- AYTEKİN, S. (1954). *Hâcı Bektaş Veli ve Makâlât*. Ankara: Emek Basım Yayınevi
- BAKIR, M. A. (1991). *Ahilik Ve Mesleki Eğitim*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- BAYRAM, M. (1991). *Ahi Evran ve ahi teşkilâtının kuruluşu*. Konya: Namlı Matbaası.
- BAYRAM, M. (1995). *Ahi Evran tasavvufi düşüncenin esasları*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları
- BOZKURT, H. (2008). *Hacı Bektaş Veli'nin Din Tasavvur*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- CEYLAN, K. (2012). *Ahilik*. Ankara: T.C. Gümrük ve Ticaret Bakanlığı Yayınları
- CORA, İ. (1990). *Ahilik Örgütünün Osmanlı Toplumundaki Yeri Ve Ahilik Örgütü İlkelerinin Günümüz Esnaf Ve Zanaatkarlarına Uygulanabilirliği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- COŞAN, E. (1986). *Hacı Bektaş Veli, Makâlât*, Ankara: Seha neşriyat,

- ÇAĞATAY, N. (1989). *Bir türk kurumu olan ahilik*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- ÇALIŞKAN, Y. ve İKİZ, M. L. (1993). *Kültür ve sanat medeniyetimizde ahilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- ÇAVDARLI, R. (1944). *Bektaşî sırrı çözüldü*. İstanbul: Aydınlık Basımevi
- ÇİMEN, Ş. (2004). *Alevî Bektaşî Kültüründe Hacı Bektaş Veli Külliyesi'nin Yeri ve Önemi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DEMİR, G. (2000). *Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve ahilik*. İstanbul: Sade Ofset Matbaası
- DEMİR, M. (2004). *Ahilik, Ahi Evren>i Veli Ve Kırşehir>de Ahilik Kutlamaları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sivas.
- DURAN, H. (2007). *Velâyetnâme*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- DURAN, H. (1995). *Hacı Bektaş Veli Velayet-Namesi ve Velayet-Name'de Geçen Keramet Motifleri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- DÜNDAR, S. (2002). *Vilayet-name-i Hüncar Hacı Bektaş Veli*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Mersin.
- EĞRİ, O. (2001). *Bektâşîlikte tasavvufî eğitim*. İstanbul: Horasan Yayınları
- EKİNCİ, Y. (1990). *Ahilik ve Meslek Eğitimi*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları
- ERDEM, İ. (2004). *Alevilik (Bektaşîlik, Kızılbaşlık) ve Onlara Yakın İnançlar. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 32 (1): 343-346.
- FIĞLALI, E. R. (2006). *Türkiye'de alevilik bektaşîlik*. İzmir: İlahiyat Vakfı Yayınları.
- GÖKBEL, A. (2006). *Ahiliğin Sosyo-Ekonomik İşlevleri. II. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri İçinde*. 149-161, 13 Ekim, Kırşehir.
- GÖLBAŞI, H. (2000). *1980 Sonrası Alevî-Bektaşî Örgütlenmelerinin Sosyolojik İncelemesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sivas.
- GÜLERMAN, A. ve TAŞTEKİL, S. (1993). *Ahi teşkilatının türk toplumunun sosyal ve ekonomik yapısı üzerindeki etkileri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- GÜNAY, A. (2003). *Ahilikte mesleki ve sosyal dayanışma*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Adapazarı:
- GÜNAY, Ünver. (2006). *Dini ve sosyal yönleriyle ahilik. II. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri İçinde*. 163-185, 13 Ekim, Kırşehir.
- GÜNDOĞDU, C. (2007). *Hacı Bektaş Veli*. İstanbul: Aktif Yayınevi.
- GÜZEL, A. (2012). *Ahiliğin temelleri ve önemi. II. Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildirileri İçinde*. Cilt I, 3-10. 19-20 Eylül, Kırşehir.
- <http://www.hacibektas.com/index.php?id=hacibektavel>, Erişim tarihi: 15.01.2013
- IŞIK, M., AKDAĞ, M. ve TÜRK, M. S. (2010). *Türk toplumunda Hacı Bektaş Veli algısı üzerine bir çalışma. Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 55(1): 173-191

- İNAN, S. N. (2008). *Hacı Bektaş Velinin "Makalât-ı Sûf Yane" Adlı Eserinin İsmail Bin Mikail Tarafından Yapılan Türkçe Çevirisinin Transkripsiyonu ve Cümle Bilgisi İncelemesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Gaziantep.
- KAFESOĞLU, İ. (1977). *Türk millî kültürü*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- KANTARCI, Z. (2007). *İş Etiği ve Ahilik*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Erzurum.
- KARASAR, N. (2002). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- KAYA, İ. (2005). *Ahi Evren Ve Kırşehir'de Ahilik Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayseri.
- KOCA, S. (2006). Ahilerin Türkiye Selçukluları devrindeki rolleri. II. *Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri İçinde*. 297-311, 13 Ekim, Kırşehir.
- KÖKSAL, M. F. (2006). *Ahi Evran ve Ahilik*. Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayınları
- MARŞAP, A. (2006). Küresel Etik İlkeler Yönetişiminde Ahi Evran. II. *Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri İçinde*. 345-267, 13 Ekim, Kırşehir.
- NOYAN, B. (1995). *Bektâşilik Alevilik Nedir*. İstanbul: Can Yayınları
- ÖZCAN, H. (2001). *Bektaşî Adab ve Erkânı*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- ÖZDEMİR, H. (2010). Horasan'dan Anadolu'ya Hacı Bektaş Veli. *Dil ve Edebiyat Dergisi*, 20; 15-28
- ÖZTÜRK, M. (2013). Aleviliğin/alevilerin Kur'an tasavvuru. *Değerler Eğitimi Merkezi Dergisi*, 2(6); 10-16. <http://www.dem.org.tr>. Erişim tarihi: 15.02.2013
- ÖZTÜRK, Y. N. (1997). Gönüller sultanı Hacı Bektaş. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 4;17-25.
- ÖZTÜRK, Y. N. (1990). *Tarih boyunca bektâşilik*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- SEÇER, Sefa. (2009). XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 49; 249-253.
- SEZGİN, A. (1990). *Hacı Bektaş Veli ve bektâşilik*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- SEZGİN, A. (1996). *Türkiye 'de Alevilik Bektâşilik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- SOYKUT, R. (1976). *Ahi Evran*. Ankara: San Matbaası.
- ŞARDAÇ, R. (1985). *Her yönü ile Hacı Bektaş Veli ve en yeni eseri Şerh-i Besmele*. İzmir: Karınca Matbaacılık.
- ŞEKER, M. (2012). Kültür Coğrafyamızda Ahilik. II. *Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildirileri İçinde*. Cilt I, 31-37. 19-20 Eylül, Kırşehir.
- ŞİMŞEK, M. (2002). *TKY ve tarihteki bir uygulaması ahilik*. İstanbul: Hayat Yayıncılık.
- TABAKOĞLU, A. (2006). Ahiliğin Türk esnaf ahlakına tesirleri II. *Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri İçinde*. 411-443, 13 Ekim, Kırşehir.

- TAŞDELEN, M. (2012). Ahiliğin güncellenmesi ve farklı kapitalizmler. *II. Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildirileri İçinde*. Cilt I, 41-45. 19-20 Eylül, Kırşehir.
- TEMREN, B. (1995). *Bektâsiliğin eğitsel ve kültürel boyutu*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- TURAN, R. (2012). Ahiliğin tarihi fonksiyonları. *II. Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildirileri İçinde*. Cilt I, 281-287. 19-20 Eylül, Kırşehir.
- TÜRKDOĞAN, O. (1995). *Alevi Bektâşi kimliği*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- UÇAR, Ramazan. (2003). *Alevi-Bektâşi Geleneği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Abdal Musa Tekkesi Örneği)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- ULUÇ, N. (2004). *Alevi-Bektâşi ve Sünni Grupların Kültürel Benliğin Yapılanması Açısından Karşılaştırmalı İncelenmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- UYANIK, Z. (2004). Alevilik, aleviler ve kadın. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 32; 29-35.
- ÜZÜM, İ. (2013). "Alevi Teolojisi"nden Söz Edilebilir mi? Değerler Eğitimi Merkezi Dergisi, 2(6); 7-11. <http://www.dem.org.tr>. Erişim tarihi: 15.02.2013
- YILDIZ, H. (2004). Anadolu aleviliğinin yazılı kaynaklarına bir bakış. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Araştırma Dergisi*, 30; 323-359.
- YILMAZ, A. (1995). *Ahilikte Din Ve Ahlak Eğitimi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. İzmir.

TÜRK ROMANINDA ALEVİ VE BEKTAŞI KADIN ALGISI

Aliye USLU ÜSTEN*

Özet

Alevilik inancında birey “can” olarak değerlendirilir ve her iki cins'e eşit mesafede bir anlayışa sahiptir. Hacı Bektaş Veli, kadınların erkeklere kıyasla eksik varlıklar olarak değerlendirilmesini eleştirmiş ve inancın özüne insanı yerleştirmiştir. Alevilikte önemli bir yere sahip olan kadın, erkekten ayrılmaz. Her birey, yaptığı hizmetlerle ve bilgisine göre değerlendirilir. Bu nedenle, kadın hizmetlerine göre erkekten daha üstün bir konumda olabilir. Ailenin sembolü olan ocağın devamının sağlanması ve korunması görevi kadına verilmiştir. Eski Türklerde otağın sahibi, Alevilikte ise ocağın sahibi kadındır. Eski Türk kültüründe kadına verilen değer, birçok kültür izlerini barındıran Alevi ve Bektaşî inancında aynen devam etmiştir. Bu denli değer verilen kadın, Cumhuriyet dönemi Türk romanında farklı şekillerde yansıtılmıştır. Romanlarımızda Alevi kadın kimliği ile tanıtılan kadın karakterler kimi romanlarda olumlu yönleriyle ön plana çıkarken kimi romanlarda da toplumda ezilen veya istenmeyen kişiler olarak tanıtılmıştır. Bu makalede, öncelikle Alevilikte ve Bektaşîlikte kadına verilen değer ve önem belirtilmiş, daha sonra Alevi-Bektaşî kadın algısının Cumhuriyet dönemi romanlarımızda ele alınışı ile ilgili bir değerlendirme yapmak amacıyla yedi roman incelenmiştir. Bu romanlar çerçevesinde Alevi-Bektaşî kadın algısı ve bu algının yansıtılış biçimi üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Bektaşîlik, kadın, Türk romanı

PERCEPTION OF ALEVI AND BEKTASHI WOMEN IN TURKISH NOVEL

Abstract

According to Alevite belief, every individual is considered as a “soul”. It is of equal distance to both genders. Hacı Bektaş Veli has criticized the nomination of the women as incomplete creatures compared to the men and he placed the human-being to the center of the belief system. The women is not different from men in the stove tradition that has a special place in Alevite and Bektashi beliefs. Every individual is evaluated according to his/her services and knowledge. As a result, women may occupy higher positions depending on the services they render to the society. The duty of ensuring the continuation and protecting the stove, which is the symbol of the family is given to women. In ancient Turks society, the women are owner of the otağ where as they are owners of stove in Alevite and Bektashi beliefs. Woman which was valued so much is being reflected in different ways in Turkish novel during Republican period. The women characters which has been introduced as Alevi identity were put to the fore with good qualities in some novels while they were introduced as person downtrodden

* Okutman Dr., Gazi Üniversitesi, Türk Dili Bölümü, Ankara/Türkiye, aliyeuslu@yahoo.com
DOI: 10.12973/hbvd.71.129

or not wanted in others. In this article, first the importance and the value given to women in Alevite and Bektashi beliefs are highlighted, then the perception of Alevite and Bektashi women and reflections are emphasized within the framework of seven novels which are studied in order to make an assessment about the way Alevite and Bektashi women are perceived in Republican period novels.

Key Words: Alevism, Bektashism, women, Turkish novel

Giriş

Eski Türklerde kadına verilen öneme dair bilgileri Dede Korkut'ta görmek mümkündür. Dede Korkut destanlarından itibaren çizilen kadın portresi güzel, zeki, becerikli, cesur ve mükemmel vasıflara sahip bir eştir (Duran, 2004: 81). Dede Korkut'un kadınları tasnifi "Yazıdan yabandan ive bir konuk gelse, er adam ivde olmasa, ol anı yidirür, içirür, ağırlar, azizler gönderir. Ol Ayişe Fatıma soyudur hanum. Anun bebekleri yetsün ocağına buncılayın avrat gelsün" şeklindedir (Ergin, 1989: 76).

Eski Türklerde kadının, hatunun temsilcisi Güneş Ana'dır. Türk destanlarında eşlerine körklüm (sevgilim) diye hitap eden kahramanlar, kadına verilen değeri sergilemektedir. Bu destanlarda kadın güçlü bir imaj sergiler. Ata binen, güçlükler karşısında yılmayan, toplumda varlığını gösteren kişilerdir. Köprülü'nün bahsettiği Anadolu bacıları, 12. yüzyılda teşkilatlanmış ve buldukları bölgeyi savunan silahlı Anadolu kadınlarıdır (1981: 159).

Eski Türklerde Şaman törenlerinde kadınlar, erkeklerin yanında daire şeklinde yere oturarak dinî törenlere katılırdı. İslam coğrafyasında ortaya çıkan dinî inanç ve yaşayışlar, Alevilik ve Bektaşılık üzerinde de etkisini sürdürürken İslam öncesi uygulamaların da devam ettiği görülmüştür. Köprülü, Şamanizmdeki bu uygulamanın İslamiyet'ten sonra da aynı şekilde devam ettiğini, Yesevilikte kadın ve erkeğin bir arada ibadet ettiğini belirtmektedir (Köprülü, 1984: 34). Tekkede kadınların da yer alması, cem törenlerinde kadınlarla erkeklerin bir arada bulunmaları ve semah dönmeleri gibi uygulamalar İslâm öncesi inanç ve uygulamaların devamı niteliğindedir (Baş, 2011: 34).

Eski Türklerde kadına verilen bu değer ve önem, Alevilikte de benzerdir. Erkeğin karısına iyi davranması, kadının da kocasına karşı saygılı olması Aleviliğin gereğidir (Eröz, 1990: 290-291).

Alevilik-Bektaşılık ve Kadın Algısı

Ocak, ateşin bulunması ile ortaya çıkan bir kavramdır. "Aile, sülale" anlamlarında kullanılan ocak, Türk mitolojisinde "ailenin temel sembolüdür" (Ögel, 2002: 495). Alevî dedeleri, ocaklara bağlıdır. Bu nedenle kendilerine ocakzâde de denir.

“Seyyid” adını alan dedelerin, evlâd-ı resul, yani Peygamber soyundan geldiklerine inanılır. Dedelerin en önemli görevi, toplumu aydınlatmak ve o toplumda ortaya çıkan sorunlara çözüm bulmaktır. Böylesine önemli bir görevi üstlenen dedeler, yaşadıkları bölgenin en önde gelen kişilerindendir. Ocaklarda “*El ele el Hakk’a*” anlayışından hareketle mürşid, pir ve rehber bulunur. Alevi dedelerin yönettikleri bu ocaklarda, Alevi öğretilerine dayalı bir eşitlik söz konusudur. Kadın erkek, genç çocuk herkes aynı haklara ve itibara sahiptir. Dede öldüğü zaman eşine bir saygı göstergesi olarak “*Bacı Anne*” derler.

Ailenin sembolü olan ocağın devamının sağlanması, bu ateşin devamlı yanması ve korunması görevi kadına verilmiştir. Bu nedenle Eski Türklerde otağın sahibi, Alevilikte ise ocağın sahibi kadındır (Temren, 1999: 319). Alevilik öğretilerinde kadın ve erkek aynı saygınlığa sahip bireylerdir. Aleviliğin temelinde “can” vardır. Cemlerde belli bir cinsiyet ayrımının yapılmaması bu anlayışının bir sonucudur. Alevilikte kadın “*Hız. Fatma’nın yaşayan temsilcileri*” olarak görülmektedir (Bahadır, 2004: 13)

Alevilik öğretilerindeki uygulamalara baktığımızda kadının hepsinde bir yeri olduğunu görürüz. Örneğin “*yol kardeşliği*” anlamına gelen musahiplik töreni sırasında iki musahip ve eşleri vardır. Rehberin eşliğinde halkaya götürülen talibin arkasında eşi vardır. 7 farz ve 3 sünnete uyacağına söz veren, ikrar getiren talip hayır duasını aldıktan sonra eşi ile musahibine niyaz eder (Eröz, 1990: 139). Musahiplik aynı zamanda bir dayanışma olduğu için evli olmak şarttır (Bahadır, 2004: 20).

Dedeler taliplerine “taçlı, saçlı, başıbozuk, ayağı ayırık” gibi adlandırmalarda bulunur. Burada başındaki örtüden dolayı kadına “saçlı” denir. Taç da erkeğin şapkasıdır. Başıbozuk ise ikrar almamış kadın veya erkeğe denir. Dolayısıyla bu adlandırmalar kadının cemlerde var olduğunun birer kanıtıdır.

Kadının cem törenlerinde aşçı veya süpürgeci vazifelerini yürütmesini bir cinsiyet ayrımı olarak değerlendiren Varhoff, dedenin yerini bir kadının alamadığını belirtir (1999: 253). Ancak Hacı Bektaş Veli’den sonra posta oturan Kadıncık Ana, bunun doğru olmadığını göstermektedir. Kadıncık Ana, Abdal Musa’yı ve Seyit Ali Sultan’ı yetiştirmiştir.

Kadıncık Ana dışında posta oturduğu söylenen kadınlara dair başka örnekler de vardır. Örneğin, Ömer Lütfi Barkan, konuyla ilgili yaptığı araştırmalar neticesinde altı kadından bahseder (1942: 322-365). Bunlar Kız Bacı, Ahi Ana, Sargı Hatun, Hacı Fatma, Hacı Bacı, Hindu Bacı Hatun, Süme Bacı’dır. Hepsi de tekke şeyhidir. Dolayısıyla Alevilikte kadın sadece cemlere katılmakla kalmayıp gerektiğinde lider olabilen, toplumun önde gelen aranılan kişileri arasında yer almıştır. İbrahim Bahadır, dedelerden aldığı bilgilere göre Sivas-Çamşık yöresinde dede soylu kadınların posta oturup cem yönettiklerini, zâkirlik yaptıklarını belirtmektedir (2004: 18).

Alevi inancında en üst makamdakilerden meydana gelen Kırklar arasında kadınlar yer almakta, 23 erkek ve 17 kadın olduğuna inanılmaktadır (Bahadır, 2005: 120). Kırklardaki pirin Hz. Fatma olduğuna dair bir inanç vardır (Yörükan, 1998: 131). Kırklarda pir Hz. Fatma iken, Babağan Bektaşilerinde Hz. Fatma yerine Kadın-cık Ana geçer. Süpürgecinin gülbanka “Biz üç bacıydık. Kırklar meydanında süpürgeciydik.” diye okuduğu kısım kadınların da kırklarda yer aldığını göstermektedir.

Kadının cemlerde sadece mutfak işleriyle uğraşması konusunda kadın-erkek eşitsizliğini tartışanlardan biri de Shankland’dır. Görev dağılımındaki bu eşitsizliğin kadına verilen değeri azalttığını belirtmektedir (2003: 83). Ancak süpürgecilik ve üryan cemleri kadının saflığını simgeleyen birer ritüeldir. Ayrıca cemdeki 12 hizmetin her biri önemli görevlerdir ve hiçbiri bir diğerinden üstün veya aşağı vazifeler değildir. Bu durumu eşitsizlik olarak değerlendirenlerin yanında bu cemlerin kadın-erkek bir arada yapılmasını yadırgayanlar da vardır.

Alevilikte kadınların söz sahibi olduğunun, benimsendiklerinin bir başka göstergesi de şiirleriyle topluma hizmet eden Alevi-Bektaşî kadın şairlerin varlığıdır. Tekkelerde yetişen bu kadın şairler, nefesleriyle hem inançlarını hem de toplumsal meseleleri dile getirmişlerdir. Ancak yaşadıkları bölgenin dışına çıkamayanların şiirleri kayıt altına alınmadığından şiirleri günümüze ulaşamayan birçok kadın şairin olduğu da muhakkaktır (Bahadır, 2005: 197).

Alevi toplumunda kadına verilen değer ve kadının toplumda bir yer edinmesi diğer toplumlarda tarih boyunca farklılık arz etmiş; hukuk alanında haklarını korumaya çalışan kadın, ne yazık ki sosyal hayatta bunu gerçekleştirememiştir. Kadın toplumda değer kaybettiğinde, üstlendiği rol ve yaptığı işlerin de değeri azalmıştır. Bu anlayışa sahip toplumlarda kadının erkekten her zaman aşağı seviyede, eksik bir varlık olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır.

Günümüzde kanunlarla kadına verilmek istenen haklar, Hacı Bektaş Velî’nin uygulama ve öğütlerinde yüzyıllar önce yerini almıştır. Hacı Bektaş Velî, kadınların erkeklere kıyasla eksik varlıklar olarak değerlendirilmesini de şöyle eleştirmektedir (Özmen, 1998):

Erkek dışı sorulmaz muhabbetin dilinde

Hakk’ın yarattığı her şey yerli yerinde

Bizim nazarımızda kadın-erkek farkı yok

Noksanlıkla eksiklik senin görüşlerinde.

Türk Romanında Alevi ve Bektaşî Kadın Algısı

Romancılığımızın gelişme gösterdiği Cumhuriyet döneminde değişik düşünceler ortaya çıktığı gibi, dini inançların algılanışında da önemli farklılıklar görülmüştür. Alevilik de bunlardan biridir. Romanlarımızda 1950'li yıllarda ele alınmaya başlayan Alevilik ve Bektaşilik konusu, 1960 sonrasında daha çok işlenir. Romanın sosyal bir tarih olduğu olgusundan hareketle dönemin romanlarında bu meselenin nasıl ele alındığı önem arz etmektedir. Bazı romanlarda Alevilik ve Bektaşilik olumlu bir yaklaşımla ele alınırken bazı romanlarda ise tersi bir tutumla karşılaşılmaktadır. Romanların şahıs kadrosunu oluşturan Alevi ve Bektaşî kadınlar da onların toplum içindeki konumu ve önemi ile ilgili algıları ortaya koymaktadır. Bu romanların hepsinin değerlendirilmesi tek bir makale ile mümkün olamayacağından burada Cumhuriyet dönemi romanları kapsamında yedi roman üzerinde durulmuştur. İncelediğimiz romanlardaki Alevi ve Bektaşî kadın kahramanların algılanışı ve Alevi kimliklerinin romanın kurgusunda ne derece etkili olduğu, yazıldıkları dönemin görüş ve yaklaşımlarını yansıtmaları bakımından önem taşımaktadır.

Yakup Kadri'nin 1921'de Akşam gazetesinde tefrika edilen *Nur Baba* romanında anlattığı Bektaşilik, Bektaşiliğin yanlış tanınmasına neden olduğu gerekçesiyle roman tepki görür (Gariper ve Küçükcoşkun, 2009: 49). Selim İleri, romanın dönemi yansıtan bir eser olduğu görüşündedir ve romanla ilgili Halit Fahri Ozansoy'dan aktardığı bilgilere göre Türk edebiyatı "büyük, orijinal bir eser" kazanmıştır (1990: 64-68). Ancak Nihat Sami Banarlı, "*Nur Baba, Bektaşiliğin ancak kötü taraflarını belirten bu kuvvetli roman, âdetâ bir 'münevver taassubu' ile yazılmış bu canlı eser, hikâye san'atı bakımından güzel, fakat asıl Bektaşiliğin ne olduğunu bilenler için iç ezici ve üzücü bir kitaptır.*" şeklinde bir yorumda bulunur (1987: 1203).

Cevdet Kudret, zevk ve eğlenceye dayalı bir yaşamın anlatıldığı eserin "*Nev-Yunanilik*" akımının roman alanında ilk ve tek örneği olduğunu söyler (1977: 157-158). Konumuzla alakalı olan kısmı ise, kadının romanda bu zevk ve eğlence dünyasının bir parçası olarak yansıtılmasıdır. Yakup Kadri romanında Bektaşî dergâhındaki kadın-erkek ilişkilerinde başlayan serbestliği, inanç sistemindeki yozlaşmalar etrafında ele alır. Romandaki kadın karakterlerin özellikleri, romanın tepki görmesine neden olan unsurlardan biridir. Nur Baba, zevk ve sefaya düşkün, kadın zaafı olan sözde Bektaşî şeyhidir. Selefî Afif Baba, evlat özlemini Nuri'yle (Nur Baba) teselli bularak gidermeye çalışmıştır. Celile Bacı, şeyh kocası Afif Baba ölünce Nur Baba ile evlenir. Bu durum, Nur Baba'nın işine yarar; çünkü şeyhlik postuna oturarak güçlenir; ancak, bu olay aynı zamanda herkesi şaşkına çevirir: "*Bütün muhibler arasında ahlaki taassub ile tanınmış, kırkına yaklaşmış bir kadın, kendi elinde büyüttüğü yirmi üçüne henüz basmış Nuri gibi çılğın ve havai bir gencin kucağına böyle birden bire düşü-*

versin ve kendinde bu düşüğe bir şekil verecek cesareti bulsun! Buna kimse ihtimal vermiyor ve şaşkın gözlerle yeni çiftin etrafını alıyordu.” (Karaosmanoğlu, 1985: 51).

Celile Bacı, olgun bir hanımdır. Nur Baba'nın tarikat adap ve erkânına aykırı tavırları karşısında tekke de denge unsuru durumundadır. Ancak Ziba Hanım'ın tekkeye gelmesi bu durumu bozar. Başlangıçta genç kocasını idare etmesini beceren Celile Bacı, Ziba Hanım'ın Nur Baba'yla münasebetinden sonra kocası üzerindeki etkisini kaybeder.

Ziba Hanım; zengin, İstanbul'un tanınmış ailelerindedir. O da Nur Baba gibi “zevk ve sefaya düşkün” dür (Karaosmanoğlu, 1985: 58). Hırslı olduğu kadar iradesi zayıf bir kişiliğe sahiptir. Ziba Hanım'ın tekkeye kendisi gibi hafif meşrep insanları getirmesi Celile Bacı'yı hem çok üzer hem de çaresiz bırakır. Ziba Hanım bir yandan tüm servetini bu ilişki uğruna Nur Baba'ya kaptırırken diğer yandan kendisi de Nur Baba'yı tekkeye getirdiği insanlara kaptırır. Ziba Hanım, tekke de ki yozlaşmanın sebeplerinden biri kendisi olduğu hâlde yeğeni Nigâr'a tekkeyi anlatırken şu ifadeyi kullanır: “Şimdiki hanımlar, dergâhları sadece birer sevişme yeri zannediyorlar.” (Karaosmanoğlu, 1985: 64).

Nigâr, otuzuna yaklaşmış, zeki, içine kapanık bir kişidir. İki çocuğu vardır (Karaosmanoğlu, 1985: 69). Nur Baba'nın ısrarlarına yenik düşen Ziba Hanım, gururunu kurtarmak için Nigâr'ı tekkeye getirir. Ancak Nigâr, hayat tarzı ve düşünce olarak Bektaşilikle zıt bir karakterdir (Karaosmanoğlu, 1985: 101). Nigâr Hanım'ın söylediği şu sözler onun Bektaşilik hakkında ne düşündüğünü gözler önüne serer: “Babasının ölümüne kadar, bu evde Ziba Hanım vesilesile Bektaşilik ve Bektaşiler aleyhinde neler söylenmemiş, neler hikâye edilmemişti! Bilhassa onlardan bahs olunurken kullandığı hususi bir tabir vardı ki Nigâr Hanım'ı daha küçük yaşında âdeta nefret ve korku ile titretirdi: “Kızılbaşlar!” Bu iki kelime onun için “cadı”, “hortlak” vesaire gibi kelimelerin ifade ettikleri cehennemî manalarla doluydu.” (Karaosmanoğlu, 1985: 69). Zaten tarikata girmesi de halasının ısrarları neticesinde gerçekleşir. Zamanla Nigâr da Nur Baba'nın istek ve arzuları karşısında daha fazla direnemez, Nur Baba uğruna kocasından ve çocuklarından vazgeçer.

Nur Baba'ya aldananların sonuncusu da genç ve güzel Süheyla'dır. Bütün bu kadın karakterler Nur Baba karşısında iradesi zayıf ve güçsüz kadınlar olarak tanımlanmıştır. Aralarında en akli başında olan Celile Bacı dışında kadınlar, hafif meşrep, zevk ve eğlence düşkünlüdür. Romanda anlatılan ayin-i cemlerde, bu durum daha belirgindir: “Gece yarısına doğru meydanı şeyda bir coşkunculuk istila etti. Mürşid semaa, kadınlardan birkaçı raksa kalktı. Alhotoz Afife Hanım başta olmak üzere, ona benzer bazı geçkin kadınlar ötekinin berikinin önüne diz çöküp aşıkane maniler söylemeye başladı.” (Karaosmanoğlu, 1985: 121).

Romanla ilgili söylenen olumsuz eleştirilere karşılık Ahmet Haşim, roman-daki şahıslara adeta kol kanat gererek şu değerlendirmeyi yapar: “Hiçbir insan bu hikâyede maceraları anlatılan Nur Baba gibi hayvanlıkla insanlığın, gılt ve safvetin, zaaf ve kuvvetin bu kadar ahenkli bir numunesi olmamıştır. Hiçbir ihtiyar bir kış bahçesinde lahanaları ayıklarken derviş Çınarî gibi müessir olmayı bilmemiş, hiçbir kadın Nigâr gibi sevmemiş, hiçbir genç kızın vücudu Süheylâ'nınki gibi taze ve muharrik, saçları bu kızın genç saçları gibi sihirli ve dudakları onun dudakları gibi çıldırtıcı bir kırmızı karanfil kadifesinden biçilmemiştir. Keşke Bektaşiler bu kitabın anlattığı o neşeli, mahzun, aşkla coşan saf ve mütevekkil eşhâsın cinsinden olabileydiler.” (1922: 3).

Yakup Kadri, romandaki şahıs kadrosunun gerçek hayattan alındığı iddialarına karşılık Bektaşî dergâhlarında böyle kişilere rastlamadığını, Ziba Hanım ve diğerlerinin hayal ürünü, “hakikî değil, tabii” olduğunu söyler (Karaosmanoğlu, 1922: 9).

1945 yılında basılan Ahmet Niyazi Banoğlu'nun *Bektaşî Kız* romanı da Bektaşîliğin yozlaştırılışını ve çarpık ilişkileri anlatmaktadır. Roman, Bektaşî bir gence âşık olan ve onunla yakınlaşabilmek için Bektaşî olmaya karar veren genç kızın başından geçen olayları konu edinir. Zengin bir ailenin kızı olan roman kahramanı, dadısının yardımıyla erkek kimliğine bürünerek Bektaşî tekkesine gider ve daha sonra Bektaşî Babası'nın onu Bektaşîliğe kabul etmesiyle genç kızın hayatında yeni bir dönem başlar.

Bektaşîlikle ilgili hiçbir bilgisi olmayan genç kızın asıl niyeti sevgilisinin gözüne girmektir. Bektaşî olduktan sonra inanç anlamında hayatında herhangi bir değişiklik meydana gelmez. Hatta yaptığından pişmanlık duymaya başlar (Banoğlu, 1945: 19). Romanda Bektaşî Dadı inançlarında samimi olduğu izlenimi uyandırır da romanın ilerleyen bölümlerinde Dadı'nın Bektaşî Babası'nın isteklerini yerine getiren ve kötü emellerine aracılık eden bir kişi olduğunu görürüz. Bektaşî Babası'yla yaşadığı yasak aşktan sonra genç kızın ailesinin yanına yerleşen Dadı, bir yandan da Baba'nın söylediklerini yapmaya devam eder. Bu nedenle romandaki her iki kadın karakterlerin de samimiyetsiz davranışlar sergilediklerini söylemek mümkündür.

Dadı, sonunda kendi yaşadığı acıları genç kızın yaşamasını istemez ve onu korumak için Baba'yı öldürür. Genç kız bundan sonra Bektaşîlik erkânlarını bilen ve onlara bağlı yaşayan Bahtsız Dede'yle evlenir. Ancak romanın sonunda Bahtsız Dede ölüp de yalnız kaldığında yaptığı iç hesaplaşması onun yine romanın başındaki ruh hâline döndüğünü gösterir. Romanın başında Bektaşîliğe girmeden önce bir şey bilmeyen genç kız, romanın sonunda Bektaşî olduktan sonra bile Bektaşîlikten bir şey anlamadığını itiraf eder (Aytaş, 1999: 60).

Alevî kimliği nedeniyle hayatı farklılaşan kadın kahramanın yer aldığı romanlarından biri de Erhan Bener'in *Elif'in Öyküsü*'dür. Sivaslı Alevî bir köylü ailenin kızı olan Elif, sekiz yaşından sonra babasının borçları yüzünden evlatlık verilir (Bener,

1994: 23). Romandaki kadın kahramanlardan Gülbeden, Elif'in annesidir. Hasan'ın erkek evlat ısrarı yüzünden doğumdan sonra ölür. Kocasını içki içen, döven birisidir. Elif'in Ankara'da yaşayan ablası Fatma da Gülbeden gibi kocasına ses çıkaramayan, zayıf bir kadındır. Kocasının kızını evlere evlatlık vermesinden rahatsız olduğu hâlde buna engel olamaz. Elif'in diğer ablası Aysel, kendini beğenmiş bir kişidir, ancak evde kalmamak için Ali Bektaş'la evlenir. Elif'in Sakine ablası ise el işleri yapan, evlilik hayali kuran bir kızıdır, ancak komşu kadınla ilişkisi de vardır. Firdevs ablası, Hasan adında bir gençten hamile kalır. Babasının itirazlarına rağmen Hasan'la kaçır fakat daha sonra bebeğini düşürüp ölür (Bener, 1994: 156). Elif'in en yakın arkadaşı Melek, köydeki diğer kızlar gibi evde kalma korkusu yüzünden Üstem adındaki gençten hamile kalır ve teyzesinin yanına, Ankara'ya gönderilir. İsmihan, Elif'in köydeki diğer arkadaşıdır. Erkeklerle gezip tozan, evlilikten başka bir şey düşünmeyen bir kızıdır.

Elif de ilk zamanlar gittiği evlerdeki hanımlara hayranlık duyar, kendisini onlarla kıyaslar: *"Ama ben öyle güzel olamam. Çünkü boyum kısa bir defa. Gözümün altında da Güler'in batırıldığı kalemin izi var..."* (Bener, 1994: 63). Gittiği evlerin be-yine âşık olur; ancak, hep hayal kırıklığı yaşar. Hatta evin beyi, *"...Ya bir de çocuğa hastalığını geçirirsen? Kapını iyice kapasan olmaz mı?"* demesi üzerine gururu kırılan Elif intihara kalkışır. *"Sanki ben çocuğunu zorla çağırışım yanıma. Çok gururuma dokundu. Beni sevseydi böyle söylemezdi. Dokuz tane aptalidon birden yuttum. Az kaldı ölüyordum..."* (Bener, 1994: 115). Son gittiği evde ise kendisinin evin hanımından hiçbir farkı olmadığını düşünür. Evin beyine duyduğu aşkın önünde tek engel olarak gördüğü kadını öldürür.

Elif'in küçük yaşta evlatlık verilmesi, bunun onda yarattığı üzüntü ve eziklik onun dik başlı, inatçı kişiliğinde etkili olmuştur. Köylü bir aileden gelmesinin, evlatlık olarak yetişmesinin ve Alevi kimliğinin hayatına yön vermesine engel olamaz. İki kültür arasında bocalayan Elif, tüm olumsuzluklara rağmen hayata tutunmaya çalışan bir kadın karakter olarak karşımıza çıkar.

Ali Arslan'ın *Serçe* adlı romanı ise Dersim olayları etrafında kurgulanmış bir romandır (Arslan, 2002). Romandaki kadın karakter romana adını veren Serçe adlı Alevi bir kız çocuğudur. Gerçek adı Zemi olan kız, bunu ancak bir bebek dünyaya getirdikten sonra öğrenir. Dersim'de meydana gelen ayaklanma nedeniyle kimsesiz çocuklar başka ailelere verilir. Serçe'yi Albay Rahmi Bey alır. Henüz dört yaşında olan Serçe, hiçbir şeyin farkında değildir. Yaşadığı evin oğlu ona zorla Türkçe öğretmeye çalışır ve bunu yaparken de eziyet eder. Bu durum, Serçe'nin çocuk yüreğinde derin yaralar açmaya başlar. Henüz 13 yaşında, çocuk denecek bir yaşta Sami Bey ile evlenir. Albay'ın oğlunun eziyetlerinden kurtulmuştur, ancak bu defa kocasından dayak yer. Serçe'nin Alevi olduğu, bir kız dünyaya getirmesiyle öğrenilir. Ailenin verdiği

tepkiden korkan Serçe, kendisine kötülük edeceklerini sanarak evden kaçır. Gerçek kimliğini ve babasının yaşadığını öğrenen Serçe, Tunceli'ye gider fakat babası onu artık kendilerinden saymaz. Serçe'nin Alevi kimliğiyle şekillenen hayatı yine bu nedenle yön değiştirir.

Emine Işınsu'nun, Hacı Bektaş Veli'yi yaşayan bir kahraman olarak anlattığı *Hacı Bektaş-ı Velî* romanında kadın kahraman, Hacı Bektaş'ın ilk müridi ve daha sonra Kadıncık Ana ismini alacak olan Fatma'dır. Kadıncık Ana, dergâhın kurumlaşmasında Hacı Bektaş Veli'ye yardım eder (Odacı, 2010: 163). Bu yönüyle romanda çalışkan, fedakâr ve Bektaşilik erkânına bağlı bir kadın kahraman olarak karşımıza çıkar. Kadıncık Ana Hacı Bektaş'a duyduğu aşk ile ona evlenme teklif eder, ancak sonuç alamaz. Daha sonra Hacı Bektaş, Kadıncık Ana'yı sevdiğinden emin olduğunda kendisi giderek Kadıncık Ana'ya evlenme teklifinde bulunur (Işınsu, 2008: 67-68). Kadıncık Ana, Hacı Bektaş'la evlendikten sonra onun hem eşi hem de müridi olarak mürit toplantılarında yer alır.

Romanda Hacı Bektaş Veli'nin kadına verdiği değeri yazar etkili bir şekilde yansıtmıştır. Ona göre kadın, kıymetli ve hürmete layıktır. Kadıncık Ana doğum yaptıktan sonra ona gösterdiği alaka ve ebenin Kadıncık Ana ile daha fazla ilgilenmesini istemesi bunun en güzel örneklerindedir. (Işınsu, 2008: 117). Kadıncık Ana da bu sevgi ve ilgiye aynı şekilde karşılık vermesini bilen, saygılı, adap ve erkânlarla bağlı bir mürit kişiliği sergiler. Nitekim Hacı Bektaş, postunu Kadıncık Ana'ya bırakarak bu dünyadan göçer.

Alevi-Bektaşî kültüründe sözlü toplumsal değerler arasında birden fazla kadınla evlenmek, meydana karar almadıkça boşamak veya boşanmak, Kızılbaş olmayanlarla evlenmek gibi sözlü toplumsal değerler kanunlaşmış buyruklardır (Fiğlalı, 1990: 374-375). Erkeğin birden fazla kadınla evlenmesi toplumda dışlanma ve düşkünlük sebebi sayılabilir. Yine kadının mağdur olmasını engellemek için erkeğin kadını kendi isteğince boşaması yasaklanmıştır. Ayrıca Alevilerin Sünnilerden kız alıp Sünnilere kız vermeye sıcak bakmamasının sebebi de geçimsizlik durumunda Sünnilerin, gelini Alevi kızı diye suçlamaları durumunda kızın mutsuz olmasıdır (Arslanoğlu, 2011: 47).

Ayşe Kulin'in *Köprü* adlı romanı, Alevi-Sünni evliliğine değinmektedir. Roman, Erzincan'da inşası süren köprü ve yöre halkı etrafında gelişmektedir. Romanda Alevilik, iki gencin evliliği karşısında bir engel olarak görülür. Elmas, Mevlüt'ü sevmektedir, ancak Elmas'ın ailesi bu evliliğe karşı çıkar. "*Onların âdetleri, töreleri başkadır. Konuşuruz, görüşürüz amma, kız alıp vermek yoktur aramızda. Mevlüt'ün babası da sana meraklı değildir, istemez oğluna Alevi gelin.*" (Kulin, 2001: 10). Mevlüt'ün ailesi de Alevi olduğu için Elmas'ı istemez. Elmas, sevgisi uğruna her şeyi göze alır ve

ailesinin karşı çıkmasına rağmen Mevlüt'le evlenir. Ancak aileler arasındaki husumet bir türlü son bulmaz.

Alevi kızın istenmemesini anlatan bir başka roman da Mustafa Babel'in *Peygamber Çiçeği* romanıdır. Romanın ana kahramanı Nurten, Sivas'ın bir kenar mahallesinde yetişmiş Alevî bir ailenin kızıdır. Ailesi büyükbabasının ölümünden sonra sıkıntılı günler yaşamaya başlar. Bir yandan yoksulluk, diğer yandan sürekli annesini döven bir babası vardır. Nurten'in annesi Alevî olduğu için büyükanne tarafından kabul görmemiştir. Bu nedenle de oğluna sürekli baskı yapar. Baba da bunalıma girerek kendini alkole verir. Hem karısına hem de evdeki diğer fertlere eziyet etmektedir. Annesi de yediği dayanın acısını çocuklarından çıkarır. Tüm bu olaylar Nurten'in kişiliğini ve aldığı kararları etkiler. Bu romanda Alevi olduğu için eziyet gören Nurten'in annesi zayıf ve çaresiz bir kişilik olarak yansıtılır. Nurten saçlarını kestirdiği için babası onu dövüp bileklerinden tavana astığında bile anne bir şey yapamaz, çocuklarını bile koruyamayacak kadar acizdir. Bu olay Nurten'in evden kaçmasına sebep olur, ancak genç kız kendisini batakhane bulur. Romanda Nurten ve annesi hem Alevi kimliği hem de kadın kimliği nedeniyle ezilen kadınları temsil etmektedir.

Sonuç

Kadın, genel olarak baktığımızda güçlü yapısı ve liderlik vasfıyla her dönemde toplumda kendine bir misyon ve yer edinmeyi başarmıştır. Kimi toplumlarda kadına hak ettiği değer verilmemiş olsa da Alevî-Bektaşî toplumlarında kadın her zaman ön planda tutulmuştur. Bu da Alevî-Bektaşî toplumlarını diğerlerinden ayıran bir özellik olmuştur. Bu anlayış neticesinde kadınlar toplumda önemli görevler üstlenmişler, yaptıkları hizmetlere ve sahip oldukları meziyetlere göre erkeklerden daha üstün bir konuma gelebilmişlerdir. Kimilerine göre bu kadın-erkek eşitliği anlamına gelmemektedir; karar verme yetkisinin dedelere ait olması toplumda kadına verilen değer ile uygulamadaki çelişkiyi göstermektedir (Uyanık, 2004: 31). Günümüzde kadın hak ve özgürlükleri konusunda sadece Sünni toplumlarda değil Alevî-Bektaşî toplumlarında da sorunlar yaşanmaktadır, ancak kültür hayatı boyunca Alevî-Bektaşî kadınların karşı cinsle iletişim, toplumda var olma gibi konularda daha özgür oldukları muhakkaktır.

Alevilik ve Bektaşilikte kadının yeri ve önemi tartışılmazken özellikle romanlarda kadının ele alınışında, algılamının bilinen ölçülerin dışına çıktığı, yazarların gelenekle çoğu zaman ilgisi olmayan tutum ve yargıları varmış gibi kabul etmeleri söz konusu olmaktadır. Hiçbir zaman erkekten ayrı düşünülmeyen, hatta ibadetlerini bile aynı ortamda gerçekleştiren kadınların kimi zaman yozlaşma sürecinde kimi zaman da diğer gruplar ve inançlar arasında ötekileştirildiğine veya istismar edildiğine şahit olunmaktadır. Bu da her ne kadar gerçeklikle çok fazla örtüşmese de toplumsal ve siyasal sürece bağlı bir değişimin sonucu olarak tezahür etmektedir. Romanlar

kurgusal metinler olsa bile hayatın farklı pencerelerinden gerçekleri gözler önüne sererek bu gerçeklikle var olan arasında karşılaştırma yapılmasına zemin hazırlarlar.

İncelenen romanlarda Alevilik ve bunun günlük hayata yansımından çok, kadınların Alevî kimliğinin önyargularla işlendiğini görmekteyiz. Hacı Bektaş-ı Velî romanı dışında Alevî veya Bektaşî kadına yönelik olumlu bir tutuma rastlanmaz, daha çok inanç sorunu yaşayan veya kimlikten öte gitmeyen inançları sebebiyle hayatı değişen kadınlar anlatılmıştır. Alevî-Sünni ayrımının engel olduğu evliliklerde ise cehalet ve toplum baskısı ön plana çıkmaktadır. Tüm bunlar Türk romanında Alevî kadın algısının tespitinde dikkat çeken hususlardır. Kadın, birçok romanımızda olduğu gibi hor görülen, erkeğin karşısında güçlü duramayan, iradesi zayıf kişiler olarak yansıtılırken Alevî ve Bektaşî kadın algısı da bu yaklaşıma paralellik göstermektedir. Örnek olarak seçilen Cumhuriyet dönemi romanları bütün romanlardaki Alevî ve Bektaşî kadın algısını tam olarak yansıtmasa bile en azından farklı bakış açılarına bir ışık tuttuğu da söylenebilir.

Kaynakça

- AHMET, H. (1338/1922), *Yakup Kadri Nur Baba Münasebetiyle*, Akşam, nr. 1305.
- ARSLAN, A. (2002). *Serçe*. Mart, 1. Basım. İstanbul: Berfin Yayınları.
- ARSLANOĞLU, İ. (2011). *Alevilikte temel inanç unsurları ve pratikler*. *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 20: 33-134.
- AYTAŞ, G. (1999). *Bektaşî Kız adlı roman hakkında bazı tespitler*. *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Güz, 11: 53-60.
- BAHADIR, İ. (2004). *Alevî-Bektaşî inancına göre kadın*. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 32: 13-28.
- BAHADIR, İ. (2005). *Alevî ve Sünnî tekkelerinde kadın dervişler*. İstanbul: Su Yay.
- BALEL, M. (1981). *Peygamber Çiçeği*, Yazko Edebiyat.
- BANOĞLU, N. A. (1945). *Bektaşî Kız*. İstanbul: Vakit Matbaası.
- BARKAN, Ö. L. (1942). *Kolonizatör Türk dervişleri*. *Vakıflar Dergisi*. 2: 322-365.
- BAŞ, E. (2011). *Ahmed Yesevî'nin Bektaşîlik, Alevîlik üzerindeki etkileri ve Osmanlı dini hayatındaki izleri*. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (2): 21-53.
- BENER, E. (1994). *Elif'in öyküsü*. Ankara: Bilgi Kitabevi.
- DURAN, H. (2004). *Burla Hatun'dan Terken Hatun'a*. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 32: 79-89.
- ERGİN, M. (1989). *Dede Korkut kitabı I. giriş-metin-faksimile*. Ankara.
- ERÖZ, M. (1990). *Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşîlik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını.
- FIĞLALI, E. R. (1990). *Türkiye'de Alevîlik- Bektaşîlik*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- GARİPER, C.,- KÜÇÜKCOŞKUN, Y. (1999). *Dionizyak coşkunun ihtişam ve sefaleti: Yakup Kadri'nin Nur Baba romanına psikanalitik bir yaklaşım*. İstanbul: Akademik Kitaplar.

- IŞINSU, E. (2008). *Hacı Bektaş-ı Velî*, Ankara: TDV Yay. 2. Baskı.
- İLERİ, S. (1990). *Nur Baba'da elem ve ihtiras*. *Argos*, nr. 20, Nisan, 64-68.
- KARAOSMANOĞLU, Y. K. (1922). *Nur Baba*. İstanbul: Akşam Matbaası.
- KARAOSMANOĞLU, Y. K. (1985). *Nur Baba* (Baskıya Hazırlayan: Atilla Özkırmı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, M. F. (1984). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, M. F. (1981). *Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu*. İstanbul.
- KUDRET, C. (1977). *Türk edebiyatında hikâye ve roman II*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- ÖGEL, B. (2002). *Türk mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*. 2.b., II. Cilt, Ankara: TTK Yayınları.
- ÖZMEN, İ. (1998). *Alevi Bektaşî şiirleri antolojisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- SHANKLAND, D. (2003). *Alevi in Turkey. The emergence of secular Islamic tradition*. Routledge: London.
- UYANIK, Z. (2004). *Alevilik, Aleviler ve kadın*. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 32: 29-35.
- VARHOFF, K. (1999). *Söylemde ve hayatta Alevi kadına kısa bir bakış. Tarihi ve kültürel boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşîler*. İstanbul: Nusayriler Ensar Neşriyat.
- YÖRÜKAN, Y. Z. (1998). *Anadolu'da Aleviler ve tahtacılar*. (Yay. Haz. T. Yörükan). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

ADIYAMAN ALEVÎLERİNDE TÜRBE VEYA YATIR ZİYARETİ*

Fevzi RENÇBER**

Özet

Türbe ve yatır geleneği, genelde Anadolu Alevilerinde özelde ise Adıyaman Alevileri arasında uygulana gelen önemli dini fenomenlerden biridir. Türbe ve yatır olgusunun arka planında dini, kültürel, içtimaî ve tarihi etkenler söz konusudur. Bu gelenekte ziyaret yerleri, türbe ve yatırlar olabildiği gibi dağ-tepe, ateş, taş, yer, su ve ağaçlar da olabilmektedir. Bu çalışmada Adıyaman il ve ilçelerinde ikamet eden Alevilerin, evliya veya eren olarak kabul ettikleri kişilerin metfun buldukları türbe ve yatırlara yaptıkları ziyaretler incelenmeye çalışılmıştır. Çalışmada öncelikle türbe ve yatır kavramları üzerinde durulmuş, buralara yapılan ziyaretlerin Alevî anlayışındaki anlam ve önemi anlatılmıştır. Daha sonra Adıyaman yöresinde yaşayan Alevilerin ziyaret ettikleri türbe ve yatırlar üzerinde durulmuştur. Yaklaşık 20-25 türbe Adıyaman Alevileri tarafından düzenli olarak ziyaret edilmektedir. Mülakat ve betimleyici yöntem kullanılarak ortaya konulan çalışmada, Adıyaman Alevileri tarafından türbe ve yatırlara yapılan ziyaretler adap ve erkân ilişkisi göz önünde bulundurularak açıklanmaya gayret edilmiştir. Son olarak halk inançları bağlamında Alevilerce türbe ve yatırlara yapılan ziyaretler hakkında yapılan bir değerlendirmeye yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Adıyaman, Alevî, Evliya, Eren, Ziyaretgâh

TOMB AND ENTOMBED SAINT VISITATION OF ADIYAMAN ALAWIS

Abstract

One of the important religious phenomena is tomb and entombed saint visitation has been practiced by Anatolian Alawis in general and Adıyaman Alawis in particular. Religious, cultural, social and historical factors lie behind these tomb and entombed saint phenomena. These visitation places are not only tombs and entombed saints, but also are may be mountain, rock or tree. In this study, we tried to examine the visitations of Alawis, who live in Adıyaman province and districts, to tombs and entombed saints where the saints or mahatmas below ground. Firstly, the concepts of tomb and entombed saints are examined in study and meaning and importance of these visitations for Alawis are explained. Then, historical positions of Adıyaman are given, and finally, tombs and entombed saints, where are visited by Adıyaman Alawis, are highlighted–keynote speech. Approximately 20-25 tombs are visited regularly by the Alawis of Adıyaman. In the study acquired through using interview and

* Bu makale Adıyaman Üniversitesi tarafından düzenlenen “Uluslararası Safvan bin Muattal ve Ahlak Sempozyumu”nda (15-17 Şubat 2013) yazar tarafından sunulan tebliğin düzenlenmiş ve geliştirilmiş şeklidir.

** Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Şırnak/Türkiye, fevzirencber@hotmail.com

DOI: 10.12973/hbvd.71.130

descriptive method, the tomb and entombed saint visitations of Adiyaman Alawis has been tried to determine paying regard to rules and conventions. In the end, there is an assessment of us about the tomb and entombed saint visitations of Alawis in terms of public beliefs.

Key Words: Adiyaman, Alawi, Mahatma, Saint, Tomb

Giriş

Adiyaman (Hisn-ı Mansur) yöresi Alevî ve Sünnîlerin birlik ve beraberlik içerisinde yaşadığı önemli yerleşim merkezlerinden biridir. Yörede Alevîler ile Sünnîler arasında geçmişte olduğu gibi günümüzde de herhangi bir problem yaşanmaması dikkate değer sosyal bir olgudur. Adiyaman ve çevresi tarih içerisinde Hitit, Asur, Frig, Pers, Kommagene, Roma, Bizans, Emevî, Abbâsî, Eyyubî, Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve Memlûklü hâkimiyeti altına girmiştir.¹ Adiyaman genelinde, köylerin yaklaşık olarak 15-20'sinde Alevî ve Sünnîler birlikte yaşamakta; 63 tanesinde ise sadece Alevîler bulunmaktadır. Adiyaman'da Alevî nüfusun yoğun olarak bulunduğu yerler sırasıyla Adiyaman merkez ve merkeze bağlı bazı köyler, Gölbaşı, Besni ve Çelikhan'dır. Kâhta'da iki yerleşim yerinde, Tut ilçesinde ise sadece bir yerde Alevîler yaşamaktadır. Ayrıca Adiyaman'a bağlı Gerger, Samsat ve Sincik ilçelerinde de Alevî yerleşim yerleri bulunmamaktadır (Rençber, 2014: 51).

Türbe, doğaüstü güçlere sahip olduğuna inanılan kimselerin (dede, baba, eren, şah, evliya, vb.) metfun bulunduğu ve ziyaretgâh haline getirilmiş olan mezarıdır (Ayverdi, 2008: 3256). Türbe ziyaretleri Alevî toplumunda oldukça önemli bir yer tutar. Türbe veya yatır, insanların dini duygulardan kaynaklı olarak değişik zamanlarda farklı ihtiyaçları için yardım diledikleri, türbede yatan (Allah tarafından sevildiğine inanılan) ereni, dualarına vesile kıldıkları ve dileklerin gerçekleşmesine bağlı olarak kurban tığladıkları yerlerdir. Geleneksel Anadolu Aleviliğinde dede, baba, pir ve erenlerin türbelerini ziyaret etmek teşvik edilen bir davranıştır (Bozkuş, 2006: 305; Yıldız, 2004: 207-208; Üçer, 2005: 392). İncelemiş olduğumuz yöredeki Alevîler tarafından da kutsallığına inanılan ve dolayısıyla ziyaret edilmesi gerektiği düşünülen türbe, ziyaretgâh ve yatırların bulunduğunu araştırmalarımız esnasında gözlemledik. Alevîler buralarda adadıkları kurbanları kesmekte; ardından lokma dağıtıp ve lokma duasını yapmaktadırlar.

Allah'tan istenen dileğin kabul edilmesinden sonra kesilen kurbanı adak kurbanı denir. Başka bir deyişle bu kurban Alevî canların "dualarım kabul olursa bir kurban keseceğim" şeklindeki vaatlerinin gerçekleşmesi durumunda kestikleri kurbandır. Hastalığına şifa bulanlar, askerden çocuğu gelenler, herhangi bir işe girenler, girdiği sınavlarda başarılı olanlar, trafik kazası geçirip iyileşenler, evlenmek istediği kız kendisine verilenler, maddi anlamda refaha kavuşanlar vs. bu isteklerine ulaştıklarında adak kurbanı keserler. Keçi, koyun, koç gibi hayvanlar adak olarak gösterilebilir.

Burada önemli olan şey Allah'a verilen sözün hatırlanıp yerine getirilmesidir. Yörede adak kurbanları türbe ve yatırlarda kesileceği vakit yakın akraba ve komşular davet edilir; adak edilecek kurban kesilir ve etinden yemekler yapıp dağıtılır.² Adak kurbanı adayıp da adağını kesmeyenlerin günahkâr olduğu kabul edilir. Yöre Alevileri, Allah'ın kendilerine verdiği nimete karşılık kurban kesmediklerinde verilen nimetin ellerinden alınacağına inanmaktadırlar (Rençber, 2014: 117).

Yöredeki ziyaret mekânlarında kurban kesmek Alevî toplumunun normatif yapısıyla değil daha çok değerler sisteminin referans kabul edilmesi ile ilgilidir. Dolayısıyla bu davranış zorunluluk duygusuyla değil bir tür gönüllülük esasına dayalı yapılır. Herkes kendi bütçesine uygun şekilde ikramda bulunur. Adıyaman Alevileri genellikle türbe ve yatırlarda koyun, keçi ve oğlak kurban etmek suretiyle Alevilikte önemli yeri olan kurban tıglama ritüelini gelenek ve göreneklerine bağlı olarak halen canlı bir şekilde sürdürmektedirler. Ziyaretçiler, mekâna kutsiyet attettiklerinden türbede yatan kişinin ve türbe hizmetkârlarının hürmete layık olduğuna inanırlar. Türbede yatan zatlar; eren, evliya ve Allah'a yakın kimseler olarak kabul edilir. Alevîler bu nedenle türbede yatan zatı dualarına aracı kılarak dileklerde bulunurlar ve Allah'tan bu duaların kabulünü isterler.³

Yöre halkı tarafından değişik zamanlarda doğaüstü güçlerinin bulunduğu ve insanlara muavenet ettiğine inanılan erenlerin mezarlarına ziyaretler gerçekleştirilir. Bu türbeler önemli gün ve gecelerde duaların kabulü, hastalıkların, belaların, musibetlerin def edilmesi gibi dilekler için ziyaret edilir. Hasta olanlar buralarda Allah'tan şifa isterler.⁴ Türbede metfun bulunan şahıs, fonksiyonları göz önünde bulundurulduğunda, Weber'in karizmatik tipolojisindeki kişi olduğu söylenebilir. Yani türbede yatanın, kutsallığından ötürü ölümünden sonra da toplum üzerinde tasarruf hakkına sahip olduğu düşünülür (Ekşi, 2010: 192-195).⁵

1. Alevîlerin Ziyaretgâhları

Adıyaman yöresinde Alevîlerin ve Sünnîlerin gittikleri türbeler farklılaşmaktadır. Fakat bu durum Sünnîlerin yoğun bulunduğu Adıyaman'da, Alevî toplumunu inançlarından dolayı bir toplumsal dışlanmışlığa itmemiştir. Adıyaman merkez ve ilçelerinde bulunup Adıyaman ve civar illerden gelen Alevîler tarafından ziyaret edilen bazı türbe ve yatırları ele alarak ortaya koymanın bir gereklilik olduğuna inanıyoruz. Bu türbe ve yatırların tespiti, böyle bir çalışma ile kayıt altına alınması, bu değerlerin bilinmesi ve sonraki nesillere aktarılması açısından önemli olduğu kanaatindeyiz. Adıyaman yöresinde Alevî nüfus arasında rağbet gören türbe ve yatırların en önemlileri şunlardır.

- a. **Seyyid Doğan Dede Türbesi:** Adıyaman merkez Börgenek köyünde metfun bulunan Doğan Dede, Ağuışen ocağına bağlı olarak geçmişte dedelik hizmetlerini yürütmüştür. Yöredeki Alevîler tarafından Doğan

Dede, mürşid-i kâmil olarak kabul edilir. Adıyaman ve çevre illerden türbeye bağlı talipler, çeşitli dilek ve ihtiyaçları kabul edildiğinde adak kurbanlarını türbede tığladuktan sonra lokma yapıp gelen misafirlere dağıtır ve türbeye niyaz ederler.

- b. **Eri (Ateş) Sariye Ziyareti:** Azıkan köyü içinde bulunan bu türbe yöre Alevileri tarafından ziyaret edilir. Eski Türklerde bulunan Atalar kültürünün toplum hayatındaki yansıması kabul edilen bu türbeler, din büyükleri olarak kabul edilen kişilere duyulan beklentiden kaynaklanmaktadır. Bu türbe sarılık hastalıklarına çare arayanların ziyaret ettiği bir mekândır. Daha çok hasta çocukların ebeveynleri tarafından ziyaret edilir.
- c. **Güzel Dede Türbesi:** Çelikhane Bulam köyünde türbesi bulunan Güzel Dede, Ağuiçen ocağına bağlıdır. Güzel Dede talipler tarafından eren olarak kabul edilir. Türbenin felç ve yılandan korkma hastalığına (Ofidiyofobi) şifa olduğu kabul edilir.⁶ Talipler tarafından bu türbenin her derde deva olduğu da kabul edilmektedir.
- d. **Seyyid Dede Hasan Türbesi:** Adıyaman merkez Recep köyündedir. Adıyaman yöresindeki önemli türbelere dendir. Bu türbenin farklı hastalıklara deva olduğu kabul edilir. Yöredeki talipler bu türbeyi yel, ağrı, sızı gibi rahatsızlıklarına şifa bulma niyetiyle ziyaret ederler.
- e. **Hüseyin Haydar Türbesi:** Adıyaman merkez Gömükhan köyündedir. Piroze yarasına devadır. Bu yara kabakulağı andırır. Bir kimsede bu yara çıktığı zaman bu türbeye gider. Hastalığa yakalanan talipler şifayı burada bulduklarını ifade etmektedirler.
- f. **Kamber Dede Türbesi:** Merkez Kındıralı köyünde türbesi bulunan Kamber Dede, Kureyşan ocağına bağlı bir pirdir. Bugün Kamber Dede'nin yerine dedelik hizmetlerini Kamber Dede'nin oğlu Naci Dede yürütmektedir. Kamber Dede hayattayken terlik (Şımmık) ile yanına gelenlerin sırtına vurur ve hasta taliplerin şifa bulması için dua edermiş. Genellikle sırt ağrıları olan talipler Kamber Dede'nin türbesini şifa bulma niyetiyle ziyaret eder ve lokma keserler. Kamber Dede yöredeki Alevilerce eren olarak kabul edilir.
- g. **Kartallı Baba Türbesi:** Bu zatın türbesi Ulu Baba dağının batısında yer almaktadır. Burada olduğu gibi Aleviler tarafından kabul gören kanaat önderlerinin türbeleri genellikle yüksek dağlara ve tepelere yapılmıştır. Bu türbelerin bir kısmı (**Ob-Aziz**) yöredeki bütün Aleviler tarafından ziyaret edilmekle beraber bir kısmı ise sadece bulunduğu mıntıkadaki

talipler tarafından ziyaret edilir. Kartallı Baba türbesi muratlarına, dileklerine kavuşmak isteyen talipler tarafından ziyaret edilmektedir.

- h. **Ob-Aziz (Aziz Amca) Türbesi:** Aziz Dede yöredeki Alevilerce mürşid-i kâmil olarak kabul edilen ve saygı duyulan bir insandır. Yedioluk köyünde bulunan türbesi yöredeki Aleviler tarafından ziyaret edilmektedir. Aziz Dede, Ağuiçen ocağına bağlıdır. Yörede her yıl 11 Mayıs'ta Aziz Dede şenlikleri düzenlenmektedir.⁷ Aleviler türbeyi genellikle perşembeyi cumaya bağlayan gece ziyaret ederler. Aziz Dede'nin türbesi genellikle çocuğu olmayan kadınlar tarafından ziyaret edilse de değişik sıkıntılar için de ziyaret edilir. Türbeye gelen dede ve talipler tarafından erkânlar yürütülür, kurbanlar kesilir, lokmalar dağıtılır ve dualar edilir.
- i. **Pir Mehmet Büyükşahin Türbesi:** Pir Mehmet Büyükşahin Üryan Hızır ocağına bağlıdır. Üryan Hızır ocağına bağlı çevre illerdeki Alevî talipler tarafından çoğunlukla ziyaret edilir. Pir Mehmet Büyükşahin'in türbesi Bulam köyündedir. Şu an pirlük postunda oğlu Ali Büyükşahin Dede oturmaktadır. Üryan Hızır ocağına bağlı olarak hizmet veren diğer bir dede de Derviş Dede'dir. Yörede yaşayan Alevilerce bu türbenin ağrı, sızı ve felce deva olduğuna inanılır.
- j. **Pir Şahverdi Türbesi:** Çelikhan Recep köyü Şahverdi mezrasındadır. Türbede gömülü bulunan kişinin her derde deva olduğuna inanılır. Muradı olanlar muratlarına ermek için burayı ziyaret ederler.
- k. **Ulu Baba Türbesi:** Merkeze bağlı Azikan köyü sınırları içindeki Ulu Baba dağının zirvesindedir. Bu zatın Horasan alperenlerinden Battal Gazi'nin oğlu Hüseyin Gazi olduğuna inanılır. Her yaz yöre halkı tarafından ziyaret edilir ve adına onlarca kurban kesilir. Dağın güney eteğinde Ulu Baba'nın babasının türbesi bulunmaktadır.
- l. **Zerban Türbesi:** Bulam köyündedir. Bu zatın, Kotur mezrasındaki Hasan Seydi'nin nişanlısı olduğu yöredeki Aleviler tarafından kabul edilir. Haksızlığı kabullenmeyen bir ermiş anadır. Sinir hastalıklarına şifa bulmak isteyenler tarafından ziyaret edilir. Her yıl türbenin masrafları için para toplanır ve kurbanlar kesilir. Yöre Alevilerince Zerban lokması yapılır ve gelen misafirlere dağıtılır. Konserlerin verildiği, tiyatroların oynandığı, semah âyinlerinin yapıldığı Zerban Kültür Şenlikleri de her yıl 9-10 Ağustos'ta Adıyaman-Çelikhan Pınarbaşı beldesinde halkın geniş katılımıyla yapılmaktadır.⁸

2. Alevî Ve Sünnîlerin Ortak Ziyaretgâhları

Toplumların mutlu ve huzurlu olarak sosyal uzlaşısı içinde yaşayabilmeleri birlikte yaşama kültürü ve hoşgörü anlayışının varlığına bağlıdır. Genelde bütün insanlığı, özelde ise inananları birlik ve beraberliğe davet eden ilahi mesaj ve onun tebliğcisi, siyasi ya da dini görüşü, mezhebi veya etnik kökeni ne olursa olsun, insan olma yönüyle herkesin hakkına riayet edilmesini öngörür. Birlikte yaşama kültürü ve karşılıklı hoşgörünün olmadığı ortamlarda barıştan, huzurdan, kısaca sağlıklı bir toplumsal yaşamdan söz etmek mümkün değildir. Birlikte yaşama dini, dili, ırkı, mezhebi ne olursa olsun, kardeş ve dost olmak; sevinçte ve kederde beraber olmayı göze almak demektir. İçinde bulunduğumuz modern zamanlarda bu tür erdemli tavırlar yavaş yavaş yerini terk etmenin, dostluk ve kardeşliğin unutulmaya yüz tuttuğunun sinyallerini vermesine rağmen Adıyaman yöresi Alevî ve Sünnîsiyle dinimizin öngördüğü birlikte yaşama ve hoşgörü algısının en güzel örneklerini bünyesinde barındırmaktadır.⁹ İnsanlar farklı değerlere sahip olsalar da ortak kutsallarda birleşmeyi başarabilmişlerdir. Bunun doğal neticesi olarak Adıyaman yöresinde Alevî ve Sünnîlerin aynı türbeleri ziyaret ettiklerini gözlemlerimiz neticesinde tespit ettik. Bu türbeler aşağıdaki gibidir:

- a. **Çıplak Baba Türbesi: Kâhta ilçesindedir.** Bu türbe Alevîlerin ve Sünnîlerin ortak ziyaretgâhlarından. Alevî ve Sünnîler anlaşmazlık, hırsızlık ve iftira durumlarında yemin için bu ziyarete giderler. Yöredeki insanlar yalan söyleyenin, yalancı şahitlik yapanın, yanlış bilgi verenin ve suçlu olduğu halde suçunu inkâr edenin felç olacağı veya öleceğine inanırlar. Ayrıca boğmaca hastaları şifa bulmak amacıyla bu türbeyi ziyaret ederler.
- b. **Ebu-Zerr el-Ğıfârî Türbesi:** Adıyaman merkezde bulunur. Ebu-Zerr el-Ğıfârî'nin İslam'ın ilk yıllarında, Hz. Ömer zamanında Bizans topraklarına yapılan fetihlere katıldığı ve buralarda şehit olmuş sahibelerden biri olduğu rivayet edilmektedir (Bayhan, vd., 2010: 77-78). Ebu-Zerr el-Ğıfârî türbesi, Adıyaman'ın 5 km. doğusundaki Adıyaman merkez Ziyaret köyünde yüksekçe bir tepenin üzerinde yer alır. Türbe yöre halkı tarafından en çok ziyaret edilen mekanların başında gelmektedir. Alevî-Sünnî herkes bu türbeyi ziyaret etmektedir. Evlenecek olan çiftler, düğün konvoyu ile bu türbeye gelir ve türbenin başında mutlu olmak için dua ederler. Alevîler ve Sünnîler şifa bulmak ve çocuk sahibi olmak için buraya özellikle gelmektedir. Burada yaptıkları duanın ardından çocuk sahibi olanlar, çocukları erkek olursa ismini Abuzer koymaktadır. Bu yüzden yörede "Abuzer" isminde birçok kişi bulunmaktadır (Çetin, 2007: 20-21).

- c. **Hacı Ali Bey Türbesi (Sofraz Türbesi):** Adıyaman Besni ilçesi Sofraz köyünde bulunan türbe, yöredeki birçok Alevî ve Sünnî tarafından ziyaret edilen bir türbedir. Dua ve dileklerinin Allah tarafından kabul görmesini isteyenler tarafından şifa bulma niyetiyle ziyaret edilmektedir. Bu türbe çocuğu olmayanlar ve akli dengesini kaybedenler tarafından dertlerine deva bulma niyetiyle ziyaret edilir.
- d. **Hacı Yusuf Türbesi:** Türbe Kâhta ilçesindedir. Yöredeki Alevî ve Sünnîler tarafından çokça ziyaret edilen bir türbedir. Bu türbe farklı niyetlerin ortak mekânda buluşmasının güzel örneğini temsil eder. Havale, zihinsel, felç ve romatizma hastalıklarına çare bulmak niyetiyle ziyaret edilir. Ayrıca bu türbeler Adıyaman yöresinde insanların mesire olarak kullandıkları yerlerdir.
- e. **Mahmud el-Ensârî Türbesi:** Adıyaman-Kâhta yolu üzerinde bulunmaktadır. Adıyaman'ın doğusunda bulunan Ensar dağı'nın tepesindedir.¹⁰ Mahmud el-Ensârî türbesi Adıyaman çevresinde Alevî ve Sünnîlerin haftanın belirli günlerinde ziyaret ettikleri, kurban tığladıkları önemli türbeler arasında bulunmaktadır. Bu türbe çocuğu olmayan veya erkek çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar tarafından Allah'ın kendilerine çocuk vermesi için ziyaret edilir. Bu ziyaretten sonra dünyaya gelen erkek çocuklarına türbede yatan erenin ismi verilmektedir.
- f. **Safvan Bin Muattal Türbesi:** Kendisiyle görüşme fırsatı bulduğumuz Alevîlerin birçoğu Safvan Bin Muattal'ın sahabi ve Allah dostu olduğunu zikretmişlerdir. Bunun yanında yörede yaşayan Alevîler temiz sahabi anlamında "Sahabe-i Sipi-Sahabe-i Paki" (tertemiz sahabe) kavramını kullanmaktadırlar. Ayrıca Safvan Bin Muattal'ın İslam'ın ilk yıllarında Anadolu'nun İslamlaşmasında büyük katkıları olan bir sahabe olduğunu ifade etmişlerdir. Yöre Alevîleri ve Sünnîleri sahabi türbesini mümkün olduğunca sık ziyaret ettiklerini, özellikle kutlu doğum haftaları ve özel günlerde fırsat buldukça da türbeyi ziyaret etmeye gayret ettiklerini bizlere nakletmişlerdir. Ayrıca adakları kesmek için özellikle cuma günleri türbeyi ziyaret etmeye çalıştıklarını dillendirmişlerdir. Yörede yaşayan Alevîler İslam'a gönül veren, İslam'ın yayılmasını büyük katkıları olan Ehl-i Beyt'in ve sahabenin türbelerini onların şefaatlerine nail olabilmek ve bu kutlu insanları dualarına vesile kılmak için ziyaret etmektedirler. Bunun yanında mülakat yaptığımız kişiler türbeyi çocuk sahibi olmak, dertlerinden kurtulmak, gireceği sınavlarda başarılı olmak, hastalıklarına şifa bulmak gibi niyetlerle ziyaret ettiklerini dile getirmişlerdir.

- g. Şah Mehmet Mısırlı Türbesi:** Adıyaman merkeze 20 km. uzaklıkta bulunan Kömür kasabasının merkezinde bulunmaktadır. Kömür kasabası Alevilerin yoğun olarak yaşadıkları yerleşim merkezlerinden biridir. Şah Mehmet Mısırlı türbesi, kasabanın su ihtiyacını karşılayan su kaynağının üzerinde bulunmaktadır. Kasabanın bütün su ihtiyacı bu çeşmeden sağlanmaktadır. Şah Mehmet Mısırlı yörede anlatılanlara göre şah soyundan gelen bir kişidir. Dilek ve temennilerin kabul edilmesi için cuma geceleri türbeye gelinir. Yörede yaşayan Alevi ve Sünniler burada bir gece geçirerek her türlü dilek ve temennilerinin Allah tarafından kabul edilmesi için dua ederler. Rivayete göre yöre halkı çeşmedeki su paylaşımı noktasında tartışmaya başlamış ve tartışma giderek büyümüş. Gece olunca yörede deprem olmuş ve büyük bir kaya parçası çeşmenin suyunu ikiye bölecek şekilde çeşmenin ortasına oturmuştur. Bu sayede kavga büyümeden su paylaşımı çözüme kavuşmuştur.¹¹
- h. Şeyh Abdurrahman Erzincânî Türbesi:** Adıyaman merkezin kuzeydoğusunda Zey köyünde yer alır. “Şeyh Abdurrahman Erzincânî’nin, Safiyüddin Erdebilî’nin müridi ve halifesi olduğu rivayet edilir. Türbesinin IV. Murat zamanında Bağdat Seferi sonrası inşa edildiği bilinmektedir” (Bayhan, vd., 2010: 76-77). Sinirsel rahatsızlığı bulunanlar, sara hastası olanlar, felçliler, kendisini cin çarptığı düşünülen kişiler tarafından şifa bulmak amacıyla üç cuma üst üste ziyaret edilir. Dilekleri Allah tarafından kabul edilen kişiler cuma, cumartesi ve pazar günlerinde lokma yapıp türbeyi ziyarete gelen misafirlere dağıtırlar.¹²
- 1. Zeynel Abidin Türbesi:** Hem Adıyaman merkezde, hem de Kâhta ilçesinde makamı bulunmaktadır. Çocuk sahibi olmak isteyen kişiler tarafından ziyaret edilir. Yapılan ziyaret, tıglanan kurban ve dağıtılan lokmadan sonra çocuk dünyaya gelirse adı genellikle Zeynel Abidin konulur. Türbenin etrafı mesire ve piknik alanı olarak kullanılmaktadır.
- i.** Bu türbelere Aleviler ve Sünniler birlikte ziyarette bulunurlar. Şifa beklentileri ve arınma talepleri farklılaşsa da kutsallık açısından her topluluk için aynı öneme sahiptir. Türbe ve yatırlara yapılan ziyaretler her iki inanç birlikteliğinin bir arada yaşama ve yaşatma pratiğini kazanma açısından da oldukça önemlidir. Bu tür yerler, kutsi mekânlar olmalarının yanı sıra hem sosyolojik hem de psikolojik açıdan, toplulukların farklılaşarak aynı hedefe yönelmeleri açısından da önem arz etmektedirler.

Bu türbe ve yatırların dışında Adıyaman merkez ve ilçelerinde Aleviler tarafından ziyaret edilen bazı mekânlar Abdal Musa, Cüneyd Dede Ziyareti, Ahi Ali Baba (Ahali Baba) türbesi, Tabakhane, Baba Kasım, Demir Dede, Şah Mimi Hacıyan

türbesi, Derviş Yusuf, Bekir Dede ve Şeğbor'dur. Adıyaman Gölbaşı ilçesinde ikamet eden Alevîler Kahramanmaraş Pazarcık ilçesinde metfun bulunan Elif Ana veya Ana Eren'in türbesini de ziyaret ederler.¹³ Yöre Alevîleri imkânları dâhilinde Seyyid Battal Gazi türbesini de Malatya'da ziyaret etmektedirler.¹⁴

Özellikle Alevîlerin nüfus olarak yoğun olduğu yerlerde türbe ve yatırlara büyük önem verilmiştir. Halk tarafından sevilen din büyüklerinin mezarları, sevenleri tarafından türbe haline getirilerek duygusal boşalımın olduğu kutsal mekânlara dönüştürülmüştür. Yöre Alevîlerinden türbe ve yatırlara kurban kesmeye gücü yetenler kurban keserler, gücü yetmeyenler bütçelerine uygun lokma getirip dileklerinin kabulü için dua ederler. Alevî anlayışına göre türbede yatan kişinin evliya olduğu kabul edildiğinden o kişiye saygı ve sevgiden dolayı Alevîlerce kutsal kabul edilen özel gün ve gecelerde niyaz edilir. Bu türbe ve yatırlara yapılan ziyaretler beraberinde kendine özgü bazı ritüeller de meydana getirmiştir. Örneğin; Adıyaman Alevîleri türbe veya yatırda yatan ereni dualarına vesile kılarak türbenin etrafını bazen Hakk-Muhammed-Ali inancına binaen 3, bazen on iki imam inancına binaen 12 veya 14 masumu göz önünde bulundurarak 14 defa dönerler. Her dönüşte türbede yatan evliya kişiye niyaz edilir ve türbenin baş kısmı niyaz edilerek öpülür. Türbede yatan şahıslar için her yıl anma etkinlikleri düzenlenir ve cem erkânları icra edilir. Netice olarak belirtmek gerekirse Anadolu'da bulunan diğer Alevîlerde görüldüğü gibi Adıyaman yöresinde yaşayan Alevîler arasında da eren olduğuna inanılan değerli zatların metfun olduklarına inanılan türbe ve yatırlara kutsallık atfedilerek büyük bir önem verilmektedir.

Sonuç

Adıyaman yöresi Alevî ve Sünnîsiyle modern toplumun getirdiği senkronizasyon ve standardizasyona karşı, ötekileşme ve farklılıklardan doğan kültürel dini kodları, toplumsal ayrışma olarak algılamayan bir topluluktur. Bu yüzden yöre Kürt, Türk, Zaza; Müslüman, Süryani, Ermeni; Sünnî ve Alevî gibi birbirinden farklı etnik grupların, dinlerin ve mezheplerin bir arada yaşadığı, toplumsal birlik ve beraberliğin egemen olduğu önemli yerleşim merkezlerinden biri olmuştur. Kanaatimizce farklı mezheplerden grupların aynı mekânda dini ritüellerini gerçekleştirmeleri; sosyal bütünleşme ve dini kurumların sosyal alanda icra ettiği fonksiyonel yönü ile doğrudan bağlantılıdır. Toplumun değişik tabakalarından insanların ziyaret ettiği bu türbe ve yatırlar toplumsal birlik, beraberlik ve kardeşlik duygularının pekişmesi ve yeşermesi için birer fırsat olma özelliği taşımaktadır. Çünkü bu türbe ve yatırlar Alevî-Sünnî ayrımı olmaksızın toplumsal birlik, beraberlik, kardeşlik, yardımlaşma, paylaşma ve ikram duygularının yerleşmesine ve olgunlaşmasına vesile olmaktadır.

Yöre Alevîlerinin sahip olduğu dini olgulardan bir tanesi de türbe ve yatırlara verilen önem ve buralara yapılan ziyaretlerdir. Bu gibi halk inançlarına ait uygu-

lamalar Anadolu'nun diğer bölgelerinde görüldüğü kadar Adıyaman yöresinde de görülmektedir. Yöre Alevileri, türbe ve yatırları genellikle "ziyaret" olarak isimlendirilmektedir. Geleneksel Anadolu Aleviliğinde seyyid soyundan geldiğine inanılan dede veya ocakzâdelere yaşarken değer verildiği gibi Hakk'a yürüdüktan sonra da değer verilmektedir. Yörenin manevi dinamikleri olan türbe ve yatırlar insanların başına gelebilecek bela, musibet ve felaketlere karşı sığınma yerleridir. Yukarıda zikrettiğimiz türbe ve yatırlar yöre halkı tarafından zaman zaman ziyaret edilmekte ve buralarda birçok ritüeller düzenlenmektedir. Ancak bu hususta özellikle belirtmemiz gereken nokta şudur: Yöre Alevileri bu türbe ve yatırlarda yatan kişileri dualarına vesile kılarak Allah katında dualarının kabulünü istemektedirler.

Yöre Alevileri Allah katında değerli olduğuna inanılan; sahabe, evliya, ermiş, veli, şeyh, eren, şah, dede ve baba gibi isimlerle anılan kişilerin üstün meziyetlere sahip olduğuna inanırlar. Bu türbeler topluma inanç duygusunun güçlendirilmesi dışında sosyal faaliyet ve psikolojik açıdan rahatlama görevi de üstlenmektedir. Alevî toplumunun inanma duygusunun tatmin edildiği yerler olan bu türbelerde, Alevîler ve Sünnîler tarafından herhangi bir sağlık sorunu karşısındaki acziyetin neticesi olarak şifayı türbeden bekleme davranışı en sık karşılaşılan ritlerden birisidir. Ayrıca ailenin devamını sağlayan en önemli özellik olan kadının doğurganlığı yöredeki için önemli olduğundan çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar, türbede yatan ereni dualarına vesile kılarak Allah'tan ricada bulunurlar.

Diğer yandan belli bir ihtiyaç için yapılan bu ziyaretler beraberinde örf-adet, gelenek-görenek, inanç ve uygulamalarda farklılıkların doğmasına sebep olmuştur. Ayrıca yaptığımız araştırmada dikkatimizi çeken bir diğer husus da toplumun sosyo-kültürel bakımdan değişimiyle birlikte türbelerin konumu ve buralara toplumun gidiş şekillerinin değişmiş olmasıdır. Örneğin cuma günü gidilen ziyaretgâhlara artık pazar günleri gidilmesidir. Bununla birlikte türbe ve çevresi doğa gezintisi ve piknik yapmak için mesire alanı olarak da kullanılmaktadır.

Sonnotlar

- ¹ Geniş bilgi için bkz. Sucu, M. (1985). Adıyaman İli ve İlçeleri. Adana: Önder Matbaası, s. 1, 27.
- ² Naci Dedeoğlu, 1959 Adıyaman doğumlu, Dede, Adıyaman, 24-10-2012; Garip Dede, Adıyaman 1966 doğumlu, Dede, Adıyaman, 23-07-2011; Mehmet Merdanoğlu, 1950 Adıyaman doğumlu, Dede, Adıyaman, 23-10-2012.
- ³ Ali Büyükaşahin, Adıyaman doğumlu, Dede, Adıyaman, 29-07-2010.
- ⁴ Kemal Rahatsız, 1981 Adıyaman doğumlu Talip, Adıyaman, 20-06-2012.
- ⁵ Türklerin İslam öncesi inançları (Atalar Kültü vb.) Alevilik ve Bektaşilikte İslami şemsiye altında varlık bulmuştur. Üzümlü, İ. (2002) "Kızılbaş", DİA, XXV, s. 551-555.

- ⁶ Mustafa Alkan, 1958 Adıyaman doğumlu, Zakir, Adıyaman 19-07-2010.
- ⁷ Cafer Hanol, 1978 Adıyaman doğumlu Talip, Adıyaman, 18-10-2012.
- ⁸ Geniş bilgi için bkz. Rençber, F. (2014). Hakk Muhammed Ali Aşkı: Adıyaman Alevileri, Gece Kitaplığı, Ankara-2014, s. 175-176.
- ⁹ Adıyaman ve çevre illerdeki farklı dini gruplar hakkında geniş bilgi için bkz. Kasım Ertaş, Sosyo-Kültürel Açından 19. Yüzyılda Diyarbakır Ermenileri, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul-2014.
- ¹⁰ Mahmut Durmaz, 1963 Adıyaman doğumlu, Talip, Adıyaman, 16-10-2012; Cuma Pektaş, 1949 Adıyaman Besni doğumlu, Dede, Besni, 26-10-2012.
- ¹¹ Fatma Arslan, Adıyaman-Kömür 1952 doğumlu Talip, 20-10-2012.
- ¹² Şeyh Abdurrahman Erzincâni'nin hayatı için bkz. Necdet Yılmaz, "Anadolu Alperenlerinden Abdurrahmân-ı Erzincâni", Medeniyetler Kavşağı Adıyaman Sempozyumu, haz. Said Öztürk, Yusuf Tosun, İstanbul, Adıyamanlılar Vakfı, 2008, s. 201-214.
- ¹³ Niyazi Arslan, 1965 Adıyaman Besni doğumlu, Dede, Adıyaman, 25-07-2010; Cuma Pektaş, 1949 Adıyaman Besni doğumlu, Dede, Besni, 26-10-2012.
- ¹⁴ Adıyaman genelinde Aleviler ve Sünniler tarafından ziyaret edilen birçok türbe bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Zeynel Ö. "Besni Kazasında Alevî Bektaşî Ocakları İle İlgili Bulgular", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, S. 63, s. 257-258; İsmail Celalettin Yaşar, Adıyaman İl ve İlçelerinde Evliya Anlatıları, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi 2010; Naci Dedeoğlu, 1959 Adıyaman doğumlu, Dede, Adıyaman, 24-10-2012; Tahir Küçükdoğan, 1956 Adıyaman doğumlu, Dede, Adıyaman, 20-10-2012; Kemal Bektaş, 1980 Adıyaman doğumlu Talip, Adıyaman, 23-10-2012.

Kaynakça

- AYVERDİ, İ. (2008). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- BAYHAN, A. A. vd., (2010). *Adıyaman Yüzey Araştırması*. Adıyaman: Doğu Matbaacılık.
- BOZKUŞ, M. (2006) . *Sivas Alevîliği*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- ÇETİN, N. (2007). *Adıyaman İli ve Çevresindeki Manevi Halk İnançlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya: SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ESKİ, H. (2010). "Bugünü Anlamak İçin Max Weber'i Yeniden Okumak". <http://ijmeb.org/index.php/zkesbe/article/viewFile/219/168>. Erişim tarihi: 05-04-2014.
- ERTAŞ, K. (2014) *Sosyo-Kültürel Açından 19. Yüzyılda Diyarbakır Ermenileri*. Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- RENÇBER, F. (2014). *Hakk Muhammed Ali Aşkı: Adıyaman Alevileri*. Gece Kitaplığı, Ankara-2014.
- SUCU, M. (1985). *Adıyaman İli ve İlçeleri*. Adana: Önder Matbaası.
- ÜZÜM, İ. (2002). "Kızılbaş", XXV, Ankara: DİA.

- ÜÇER, C. (2005). *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- YAŞAR, İ. C. (2010). *Adıyaman İl ve İlçelerinde Evliya Anlatıları*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.
- YILDIZ, H. (2004). *Anadolu Aleviliği: Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- YILMAZ, N. (2008). “*Anadolu Alperenlerinden Abdurrahmân-ı Erzincâni*”. Medeniyetler Kavşağı Adıyaman Sempozyumu. İstanbul: Adıyamanlılar Vakfı Yayınları.
- ZEYNEL, Ö. (2012). “Besni Kazasında Alevi Bektaşî Ocakları İle İlgili Bulgular”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 63.

Kaynak Kişiler

1. Naci Dedeoğlu, 1959 Adıyaman, Dede, 24-10-2012.
2. Garip Dede, 1966 Adıyaman, Dede, 23-07-2011.
3. Mehmet Merdanoğlu, 1950 Adıyaman-Merkez, Dede, 23-10-2012.
4. Ali Büyükkahin, Adıyaman, Dede, 29-07-2010.
5. Kemal Rahatsız, 1981 Adıyaman, Talip, 20-06-2012.
6. Mahmut Durmaz, 1963 Adıyaman, Talip, 16-10-2012.
7. Cuma Pektaş, 1949 Adıyaman-Besni, Dede, 10-05-2012.
8. Fatma Arslan, Adıyaman-Kömür, 1952 Talip, 20-10-2012.
9. Cafer Hanol, 1978 Adıyaman, Talip, 18-10-2012.
10. Mustafa Alkan, 1958 Adıyaman, Zakir, 19-07-2010.
11. Tahir Küçükdoğan, 1956 Adıyaman, Dede, 20-10-2012.
12. Kemal Bektaş, 1980 Adıyaman- Merkez, Talip, 23-10-2012.
13. Niyazi Arslan, 1965 Adıyaman-Besni, Dede, 25-07-2010.

YAZIM VE YAYIN İLKELERİ

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, SCOPUS, EBSCO HOST, MLA (Modern Language Association), ULAKBİM tarafından taranan uluslararası hakemli bir dergidir. Yılda dört kez (Kış, Bahar, Yaz ve Güz) Gazi Üniversitesi tarafından yayımlanır. Derginin yayım dili Türkiye Türkçesi, İngilizce ve Almancadır.

Dergiye gönderilen makaleler tarafımıza ulaştığı andan itibaren her makaleye bir kod verilir ve makale ön incelemeye alınır. Ön inceleme sürecinde makale, konu, yazım kuralları ve şekil açısından incelenir. Bu yönleriyle uygun bulunan makaleler, bilimsel bakımdan değerlendirilmek üzere, alanında eser ve çalışmalarıyla kabul görmüş iki hakeme gönderilir. Hiçbir şekilde hakemlere yazar adı gönderilmediği gibi, yazarlara hakem adı açıklanmaz. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir. İki hakemden yayımlanabilir değerlendirmesi alan yazılar yayım sırasına sokulur. Hakemler tarafından düzeltme istenen yazılar gerekli değişiklikler için yazarına geri gönderilir. Belirli bir süre içerisinde istenilen düzeltmelerin yapılması beklenir. En az 2 olumlu rapor alamayan, düzeltilmesi için yazarına yeniden gönderilen ve belirlenen süre içerisinde düzeltmeleri yapılmayan çalışmalar yazarlarına bilgi verilerek yayım sürecinden elenir. Sonrasında makale, ilgili hakemlerin yayımlanabilir raporu doğrultusunda editöryal grubun inceleme safhasına alınır. Bu süreçte makale; bilime ve alana katkısı, derginin yayım politikasına ve önceliklerine uygunluğu açısından yayım kurulu tarafından değerlendirilerek makalenin yayım sırasına alınmasına ya da alınmamasına karar verilir. Değerlendirme süreci olumlu tamamlanan yazılar, yazar(lar)ı tarafından “Telif Hakkı Devri Sözleşmesi”ni imzalayarak dergi iletişim adresine gönderildikten sonra yayımlanır.

Dergiye gönderilen makalelerin incelenmeye alınması için aşağıdaki şartların yerine getirilmiş olması gerekmektedir:

1. Dergiye gönderilecek makaleler, Microsoft Word programında yazılmış olmalıdır.

2. Makaleler, Times New Roman karakterinde, 12 punto ve bir buçuk satır aralığıyla yazılmalıdır. Makaleler, dergi e-mail adresine e-posta yoluyla gönderilmelidir.

3. Makalelerin kaynakça ile birlikte 20 sayfayı geçmemesi tercih edilir. Makalelerin en az 150 kelime civarındaki Türkçe ve İngilizce özetleri de yazıyla birlikte gönderilmelidir. Özette, araştırmanın kapsamı ve amacı belirtilmeli, kullanılan yöntem tanımlanmalı ve ulaşılan sonuçlar kısaca verilmelidir.

4. Makalede paragraflar girintili olmalı, girintiler tab tuşu ile yapılmamalıdır.

Gönderilecek makalelerin başka bir yerde yayımlanmamış olması ya da yayım için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. Herhangi bir sempozyum ya da kongrede sunulan makalelerde kongrenin adı, yeri ve tarihi belirtilmelidir. Bir araştırma kurumu ya da fonu tarafından desteklenen çalışmalarda, desteği sağlayan kuruluşun adı ve proje numarası verilmelidir.

5. Yazar ismi ya da isimleri makalede değil, makaleye ilâştirilecek kapak sayfasında yer almalıdır. Bu kapak sayfasında, yazar isimleri dışında metin başlığı ve iletişim bilgileri (yazışma adresi, e-posta, telefon) yer almalıdır.

6. Tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması amacıyla 10 x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bundan dolayı, tablo, şekil, resim, grafik vb. daha küçük punto ve tek aralık kullanılarak yazılmalıdır. Resim, grafik ve benzerlerinin ayrı bir dosya hâlinde ve jpg formatında kaydedilmesi baskı kalitesi açısından gereklidir.

7. Makalelerde Türk Dil Kurumunun Yazım (imlâ) Kılavuzu esas alınmalı, yabancı sözcükler yerine olabildiğince Türkçe sözcükler kullanılmalıdır.

8. Makaleler; başlık, iletişim bilgileri (yazışma adresi, e-posta, telefon), özet ve anahtar kelimeler; abstract, key words, ana metin, tablolar, şekiller, gerektiğinde son notlar, kaynaklar, ekler, bölümlerini içermelidir.

Kaynakların Düzenlenmesi

Metin içinde kaynak gösterme

1. Ana metindeki tüm göndermeler metin içi kaynak gösterme sistemi ile belirtilir. Metinde uygun yerde parantez açılarak, yazarın veya yazarların soyadı, yayın tarihi ve alıntılanan sayfa numarası(ları) belirtilir. Aynı kaynaklara metinde tekrar gönderme yapılırsa yine aynı yöntem uygulanır; a.g.e., a.g.m. gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Örnek: (Okay, 2000: 71-76)

2. Alıntılanan yazarın adı, metinde geçiyorsa, parantez içinde yazarın adını tekrar etmeye gerek yoktur. Örnek: Özer (1995: 57), düşünce alışkanlıklarının “Ben” değeri toptanlığının ve tiryakiliğinin, en dolaysız ifadesi olduğunu söylemektedir.

3. Gönderme yapılan kaynak iki yazarlı ise, her iki yazarın da soyadları kullanılmalıdır. Örnek: (Postman ve Powers, 1996:122)

4. Yazarlar ikiden fazlaysa ilk yazarın soyadından sonra “vd.” ibaresi kullanılmalıdır. Örnek: (Keyman vd., 1996: 149)

5. Gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, göndermeler noktalı virgülle ayrılmalıdır. Örnek: (Erdoğan, 1997: 150; Gürbilek, 1993: 61)

6. Metin içinde yer alması uygun görülmeyen açıklamalar son not yöntemi kullanılarak gösterilmeli bu notlar 1,2,3 şeklinde sıralanmalıdır. Bu not içinde yapılacak göndermelerde de yukarıdaki yöntem uygulanmalıdır. Kaynaklar dipnot veya son not olarak gösterilmemelidir.

Metin sonunda kaynakların düzenlenmesi

1. Kaynaklarda sadece yazıda gönderme yapılan kaynaklara yer verilmeli ve yazar soyadına göre alfabetik sıralama izlenmelidir.

2. Bir yazarın birden çok çalışması kaynaklarda yer alacaksa yayın tarihine göre eskiden yeniye doğru bir sıralama yapılmalıdır. Aynı yılda yapılan çalışmalar için yıldan sonra "a, b, c..." ibareleri kullanılmalı ve bunlar metin içinde yapılan göndermelerde de aynı olmalıdır.

Kitap

BOSTANCI, M. N. (2002a). *Cumhuriyetimiz*. Ankara: Vadi Yayınları.

BOSTANCI, M. N. (2002b). *Siyasetin arka yüzü*. Ankara: Alternatif Yayınları.

Çeviri Kitap

POSTMAN, N. ve Powers, S. (1996). *Televizyon haberlerini izlemek*. çev: Aslı Tunç. İstanbul: Kavram Yayınları.

Derleme Kitap

TUFAN, H. der. (1995). *Kamuoyu kimin oyu?* İstanbul: Kesit Yayıncılık.

Derleme Kitapta Makale

BOURDIEU, P. (1995). Kamuoyu yoktur. çev. Hülya TUFAN. *Kamuoyu kimin oyu?* der. Hülya TUFAN. İstanbul: Kesit Yayıncılık.

Dergide Makale

ÜSTÜNLER, F. (2000). Türkiye’de demokrasi tartışmalarının düşünsel arka plânı: 1845-1950. *ODTÜ Geliştirme Dergisi*, 27 (1): 183-206.

Yayımlanmamış Tez

YILDIRIM BECERİKLİ, S. (1999). *Örgüt Kültürü Oluşumunda Örgüt İçi İletişimin Rolü: Departmanlı Mağazacılık Sektöründe İç Halkla İlişkiler Açısından Bir Değerlendirme: Beğendik A.Ş. Örneği*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.

Tebliğ

KAYMAS, S. (2001). Küreselleşme, etnik göç ve ulus devlet üzerine bir değerlendirme. *ODTÜ 7. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi*. 21-23 Kasım, Ankara.

İnternette Makale

ATABEK, Ü. (1998). İletişim teknolojileri. <http://www.ilet.gazi.edu.tr>. Erişim tarihi: 28.10.1998.

Gazete Makalesi

ÜLSEVER, C. (2002). Bu bayram çocuk oldunuz mu? *Hürriyet*. s.16, 7 Aralık.

Kaynak Kişi

Budak Veysel, (51), 2010, Gönen, Isparta.

Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisinin Temin Edilebileceği Yer

Adres: Gazi Üniversitesi, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, Rektörlük Kampüsü Eski Lojman Binası, Beşevler/ ANKARA

Tel: 222 70 16 - 212 64 70/23 46 Belge Geçer (Fax): 222 70 16

Web adresi: www.hbvdergisi.gazi.edu.tr

E-Posta: hacibektasveli@gazi.edu.tr