

“BİR SES BÖLER GECEYİ” FİLMİNDE ALEVİ ZİHNİYETİNE İLİŞKİN SİNEMATOGRAFİK GERÇEKLİĞİN SİMGESEL İNŞASI

Murat Sadullah ÇEBİ*, Derya NACAROĞLU**

Öz

Bu çalışmada, “Bir Ses Böler Geceyi” adlı filmin anlam evrenini sarmalayan Alevi zihniyetine ilişkin sinematografik gerçekliğin sembolik inşası analiz edilmiştir. Adı geçen filmde inşa edilen Alevi zihniyetine ilişkin sembolik/sunumsal gerçekliğin kaynakları, çalışmanın temel araştırma problemi olarak belirlenmiştir. Bu çalışma, bahsi geçen filmin anlam evrenine kök salan Alevi zihniyetine ilişkin sembolik gerçekliğin inşasında kullanılan dil araçlarını, stratejilerini ve pratiklerini açığa vurmaya amaçlamıştır. Bu amaç doğrultusunda, Alevi zihniyetine ilişkin temsili gerçekliği inşa etmek için seçilen ve kullanılan göstergelerin ve gösterge sistemlerinin sembolik, imalı ve çağrışımsal anlamları analiz edilmiştir. Nitel bir araştırma tasarımına, yorumlamacı ve kültürel araştırma paradigmalarına dayanan bu çalışma keşfedici ve betimleyici bir bakış açısı ile gerçekleştirilmiştir. Roland Barthes’ın “göstergebilimsel analiz modeli”, bu çalışmanın çözümleme aracı olarak kullanılmıştır. Bu araştırma Alevi zihniyet dünyasının inanç sistemine ilişkin önemli dayanak noktaları olan hümanizm, adalet, aydınlanma, sosyal hiyerarşi, muhasiplik, geleneğe bağlılık, düşkün/düşkünlük, ölüm, intihar, adab ve erkân gibi değer ve olguların film boyunca sembolik kurgular hâlinde temsil edildiklerini ortaya çıkarmıştır. Öte yandan sözü edilen filmde sinematografik anlamın en temel unsurları olan göstergeler, mit ve semboller kullanılarak anlamın örtülü yapısına ilişkin bir anlatı düzlemi oluşturulmuştur. Bu bağlamda filmin iki ana anlatı karakteri olan Süha ve İsmail’in hayatları üzerinden sosyal çevrelerine, inanç ve ideoloji dünyalarına ilişkin sinematografik gerçeklikler inşa edilmiştir. Filmin anlam evrenini kuşatan Hz. Ali, Cemevi, Erenler Meclisi, Sofuluk/Dedelik makamları, adab ve erkân, saz, post, çift ağızlı kılıç gibi sembol ve göstergelerin barındırdığı örtülü anlamlar, mitik bir anlam taşıyan beyaz güvercin göstergesi üzerinden Hacı Bektaş-ı Veli hakkında uyandırılmak istenen efsanevi çağrışım, Alevi zihniyetine ilişkin bir sinematik gerçekliğin simgesel inşasına hizmet etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Alevi zihniyeti, sinematografik gerçeklik, simgesel inşa, film göstergebilimi, göstergebilimsel çözümleme

* Prof. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Bişkek/Kırgızistan, Gazi Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Ankara/Türkiye, scebi64@yahoo.com

** Arş. Gör. Dr., Gazi Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Ankara/Türkiye, nacaroglu@gazi.edu.tr
DOI: 10.12973/hbvd.74.151

SYMBOLIC CONSTRUCTION OF CINEMATOGRAPHIC REALITY ABOUT ALAWITE MINDSET IN THE FILM “ONE VOICE SPLITS NIGHT”

Abstract

In this study, the symbolic construction of the cinematographic reality about the Alawite mind-set encapsulated the world of meaning of the movie “One Voice Splits the Night”, was analysed. Roots of symbolic/representational reality about the Alawite mind-set constructed in the world of meaning of the above-mentioned film, was determined as the main research question of the study. This study aims to reveal linguistic tools, strategies and practices used to construct the symbolic/representational reality about the Alawite mind-set rooted in the world of meaning of the aforementioned film. For this purpose, figurative, implicit and connotative meanings of signs and sign systems selected and used for the construction of representational reality about the Alawite mind-set were analysed. This research was conducted with an exploratory and descriptive perspective based on a qualitative research design, as well as interpretive and cultural research paradigms. The analysis method of this study is based on the “semiotic analysis model” of Roland Barthes. The study has revealed that values and phenomena such as humanism, justice, enlightenment, social hierarchy, extra familial brotherhood, loyalty and respect for tradition, shunner/shunning, death, suicide, decency and rules of good manners shape reference points on the belief system of the Alawite mind-set and are represented in the form of symbolic constructions throughout the film. On the other hand, a narrative level for the implicit structure of the meaning is constructed in the movie by using signs, myths and symbols which are the most basic components of the cinematographic meaning. In this context, through their social milieus, their worlds of belief and ideology cinematographic realities about the lives of Süha and İsmail, the two main narrative characters of the movie, were created. Implicit meanings included the signs and symbols like Hz. Ali, Jem house, assembly of saint, posts of *sofuluk/dedelik*, rules and conventions, *bağlama*, Zulfiqar -double-edged sword of Hz. Ali-, the mythical connotation of belonging to Hacı Bektash Veli by a dove carried a mythic meaning, serve the symbolic construction of a cinematographic reality about the Alawite mind-set.

Keywords: Alawite mind-set, cinematographic reality, symbolic construction, film semiotics, semiotic analysis

Giriş

Cemiyetler birikimlerini dil vasıtasıyla oluşturur ve gelecek kuşaklara aktarırlar. Bu birikimin edebiyata dâhil olan verimleri; zaman içerisinde manzum ve mensur olarak ortaya çıkmış, dallanmış budaklanmış, günümüze kadar gelmiştir. İnsanlık tarihinde sözlü edebiyat ürünlerinin ilk verimleri manzumdur; bunları mensur eserler takip etmiştir. Modern zamanlarda da dille ortaya konan edebiyat birikimi, artık modern iletişim vasıta ve zeminleriyle işlenmekte, yayılmaktadır. Modern çağın sinema sanatı, edebiyat eserlerine ilgi göstermiş; böylece belirli bir zamanda ve belirli

bir toplum bünyesinde hüküm süren zihniyetin unsurları sinema filmlerine konu olmuştur. Bu yolla takdim aracı ve zemini değiştiği için zihniyetin tezahür şekilleri de değişmiştir. Zihniyetin masal, destan, hikâye, roman veya şiirdeki tezahürü ile sinemadaki tezahürü hiç olmazsa takdim şekli ile değişiklik gösterir. Edebi eserde söz (dil), resim ve heykelde görüntü vasıtası ile belirginleşen zihniyet yansıması, sinema ve televizyonda hem söz hem ses hem görüntü hem de davranışın kaydıyla yansır.

Bu çalışmada, “Bir Ses Böler Geceyi” adlı filmi kuşatan Alevi zihniyetine ilişkin sinematografik gerçekliğin simgesel inşası incelenmektedir. Belirli bir çağın, toplumun veya topluluğun zihniyetini oluşturan ve yansıtan en önemli iletişim araçlarından biri sinemadır. Her sinema filmi, açık veya üstü kapalı şekilde hem ortaya çıktığı zamanı ve zemini kuşatan zihniyetin hem de filmi üreten yönetmenin sahip olduğu bireysel zihniyetin izlerini taşır. Bu açıdan bakıldığında, yukarıda sözü edilen sinema filmine kök salmış Alevi zihniyetine ilişkin anlamları açığa çıkarmaya yönelik böyle bir analizin önemi daha iyi anlaşılabilir. İnsanın gerçeklik algısı ve anlayışının göstergeler ve gösterge sistemleriyle oluşan ve biçimlenen sembolik bir kurgu olduğu düşüncesinden yola çıkan bu çalışma, adı geçen filmde inşa edilen Alevi zihniyetine ilişkin sembolik gerçekliğin dayanaklarını temel araştırma problemi olarak belirlemiştir. Çalışmada, bahsi geçen filmin içerisinde, Alevi zihniyetine ilişkin hangi gerçekliğin hangi göstergeler ve gösterge sistemleri ile sembolik olarak inşa edildiğini ortaya koymak amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda, adı geçen filmde Alevi zihniyetine ilişkin gerçekliğin inşa edilmesi amacıyla seçilen ve kullanılan göstergelerin ve gösterge sistemlerinin sembolik, imalı ve çağrışımsal anlamları, anlama ve yorumlama yaklaşımıyla analiz edilmiştir. Çalışma; nitel bir araştırma tasarımı, yorumlamacı ve kültürel araştırma paradigmalarınadaya keşfedici ve betimleyici bir bakış açısı ile gerçekleştirilmiştir. Çalışmada, çözümleme yöntemi olarak Roland Barthes’ingöstergebilimsel çözümleme modeli kullanılmıştır. Çalışmada önce, simgesel inşa süreci ve Sabri Fehmi Ülgener’den yola çıkılarak zihniyet kavramı/fenomeni açıklanmış; ardından sinema/film dili ve film göstergebilimi hakkında bilgi verilmiştir. Son olarak, bahsedilen semiyotik analiz yöntemiyle sinema filminin yüzey yapısından derin yapısına doğru bir okuma gerçekleştirilmiş; böylece Alevi zihniyetine ilişkin sembolik gerçekliği inşa etmek amacıyla tercih edilen göstergelere demirleyen örtülü anlamlara açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

1. Simgesel İnşa

Geniş anlamda simge kavramı, soyut veya somut bir şeyin yerine geçen ve o şeyi temsil eden gösterge karşılığında, temsilin belirli bir biçimi olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda göstergeler duygu, düşünce ve imgeleri; gerçek veya hayali nesne, olay ve olguları, yanı sıra soyut kavramları temsil edebilirler (Mach, 1993: 22-23). Yorumlayıcı antropolojinin önemli temsilcilerinden Clifford Geertz (1973: 89) kül-

türü; sembollerle somutlaşan ve tarih boyunca kuşaktan kuşağa aktarılan bir anlam- lar örüntüsü; insanların hayat hakkındaki bilgilerini ve hayata karşı takındıkları tavır- ları ilettikleri, sürdürdükleri ve geliştirdikleri sembolik formlar içinde dile getirilen miras alınmış bir kavramlar sistemi olarak tanımlamaktadır. Bu yaklaşım çerçevesin- de insanın, duygu ve düşüncelerini semboller aracılığıyla tasarlayan ve ifade eden, simgeleştirme yetisine sahip bir varlık olduğu, buna bağlı olarak kültürün öznel arası inşa edilen simgesel bir kurgu anlamına geldiği yaygın bir görüş olarak benim- senmektedir (Cassirer, 2005: 34-36; Burke 1966: 3-16; Mach, 1993: 22). Bu anlam- da insan; diğer canlıların aksine ortak bir simgeler ve anlamlar sistemi olan kültürün içine doğan, kendi ördüğü bu anlam ağlarına asılı bir vaziyette hayatını sürdüren bir varlıktır. Bilincinin açık olduğu her anda insan kendi dünyasını tanımadığı, duygu- larını dile getirdiği, kararlar verdiği, yargıda bulunduğu bir inançlar, simgeler ve de- ğerler çerçevesi sunan, şahsi deneyimlerini yorumlamasını sağlayan ve eylemlerine yol gösteren bir anlam dokusu ile kuşatılmış ve sarmalanmıştır (Geertz 1973: 5, 144- 145; Altuntek, 2000: 54). İnsan, öznel arası bu ortak simgeler ve anlamlar evreni içinde simgelere öznel anlamlar yükleyerek iletişim kurmakta, toplumsal eylemler gerçekleştirilmekte, sosyal etkileşim ve alışverişlere girmekte, gerçekliğe ilişkin durum tanımlamaları yapmakta; yani kesintisiz bir “simgeleştirme” faaliyeti sürdürmektedir (Çebi, 2008: 184-196). İnsanın simgesel inşa sürecinde kullandığı en önemli araç dildir. Bu yüzden insan dünyayı, öncelikle dil aracılığıyla tecrübe ederekkavrar ve yo- rumlar (Berger ve Luckmann 2008: 35, 54-59; Cohen, 2001: 16-17, 21). Dil; insa- nın gerçekliği algılamasına, durumları tanımlamasına aracılık eden nesnel, tarafsız ve saydam bir ayna olmaktan çok, gerçekliği inşa etmek amacıyla yararlandığı sembolik bir eylem biçimidir. İnsan, dili; gerçeği ve gerçekliği inşa etmek, tanımlamak ve dile getirmek için olduğu kadar iletişim kurmak, toplumsal eylemler sergilemek, sosyal etkileşim ve alışverişlere girmek için de kullanır. Hakikati ve gerçekliği inşa etme, tanımlama ve dile getirme eylemleri, insanın bir simgeler sistemi olan dili kullanma gücüne gönderme yapan sembolleştirme gücüne, yani simgeler aracılığıyla düşünme ve ifade etme yetisi ve becerisi sayesinde gerçekleşir (Çebi, 2008: 183-198).

2. Zihniyet Kavramı/Fenomeni

Bir şeyin ne olduğunu açıklamanın eski çağlardan beri bilinen ve kabul gören en iyi yolu, o şeyi tanımlamaktır. Çünkü iyi ve doğru bir tanım, o şeyin belirleyici özelliklerini eksiksiz olarak belirtir, açıklar ve tarif eder; onu başka şeylerden ayıran tanımlayıcı niteliklerini açığa vurur (Cevizci, 2013: 2). Bunu zihniyet kavramı/feno- meni için de yapmak mümkündür. Zihniyet’i açık seçik biçimde tanımlayarak, onun tam olarak ne olduğunu gösterebilir, açıklayabilir ve açığa vurabiliriz.

Zihniyet; “ortak ruh hâli”, “bilinçlenme”, “zihinsel alet kutusu” gibi birçok kavram ile eş anlamda kullanılmaktadır (Braudel, 1996: 46). Zihniyet yerine kul-

lanılabilecek diğer kavramlar arasında Emile Durkheim’ın toplumdaki müşterek tasavvurların toplamı olarak tanımladığı “kolektif şuur”; Victor Turner’ın bireyler için davranışlarını ve bunların zamanlamasını belirleyen kültürel haritalar olarak işlev gören anlam kümelerine gönderme yapan “kök paradigma”; Pierre Bourdieu’nun tarihin bir ürünü olarak gördüğü algı, düşünce ve eylem kalıpları olan “habitus” kavramları gösterilebilir (Aygül, 2013: 67/ 93-95).

Bu çalışmada zihniyet, bir toplumun veya bir topluluğun üyesi olan her kişinin benimsediği tavır ve davranış normlarının söz ve deyim hâlinde, çoğunlukla telkin yoluyla ifade edilmesi olarak kabul edilmektedir. Başka bir deyişle zihniyet; belli bir bakış açısında bir araya gelmiş, bilinçte varlığını muhafaza ederek sürdüren değer yargıları ve ölçütleri ile tercih ve eğilimler toplamıdır. Zihniyet; dünyaya ve dünya ilişkilerine karşı içten dışa doğru belli bir tavır almayı ve davranış göstermeyi ifade eder (Ülgener, 1983: 19). Kişinin gerçek davranışında sürdürdüğü değer ve inançların toplamı olan zihniyet (Ülgener, 1981: 21), tavır ve davranışlara içten katılan değer yargıları ve ölçülerinin, tercih ve temayüllerin söz ve deyim hâlinde, genellikle telkin yüklü bir dil aracılığıyla ifadesidir (Ülgener, 1983: 19). Bu bağlamda zihniyet, “telkin yoluyla” bireyleri belirli bir tarzda düşünmeye, inanmaya, tavır takınmaya ve davranış sergilemeye yönlendirir (Evkuran, 2007: 370). Zihniyet, belirli inançlar, kanaatler, değer yargıları ve ölçüleri dizisini içselleştirme ve pratiğe dönüştürme süreçlerinde sosyal olarak inşa edilen, tavır ve davranışları belirleyen ilkeler ve normlar silsilesidir. Bu silsilenin işleyişinde, zihniyetin niteliği bakımından önemli bir husus meşruluk meselesidir. Zihniyet; sadece belirli değer, inanç ve kanaatleri benimsemiş olmak, bunlara uygun tavır takınmak ve davranış göstermekle ilgili değildir. İçselleştirilen değer, inanç ve kanaatlerin öznelere için en doğrusu olduğuna inanmak ve bu inancı tesis edip pekiştirecek hükümler inşa etmek zihniyetin önemli bir kurucu unsurudur (Türk, 2007: 333). Zihniyet hangi yönde ise, bireyin buna bağlı olarak benimsemiş olduğu inanç ve kanaatlerin, değer yargıları ve ölçülerinin doğruluğu ve geçerliliğine gerek kendini, gerek başkalarını inandırmak, o nokta üzerine ilgiyi çekmek ve canlı tutmak amacıyla çoğu zaman bilmeden, düşünmeden alışkanlık hâlinde tekrarladığı tavır ve davranış ilkelerinin ve normlarının toplu olarak ifadesidir (Ülgener, 1983: 19). Burada son derece önemli bir diğer husus; zihniyetin bilinir, görünür hâle gelmesidir. Zihniyet dış dünyada bir somutlaşma, nesnelleşme imkânı yahut kendini ifade etme fırsatı bulmak zorundadır. Aksi hâlde, zihniyetten bahsetmek mümkün değildir (Türk, 2007: 333). Bu anlamda zihniyet; değer, inanç ve kanaatlerin sadece içe gömülü bir ideal ve özlem şeklinde kalmayıp belli bir yaşama ve davranış biçimine dönüşmüş, somut ve adeta elle tutulur bir gerçeklik kazanmış hâlleridir (Ülgener, 1981: 21). Dışa boşalma ve kendini açıklama fırsatı bulamadan tamamıyla içe gömülü kalmış hisler ve duygular zihniyet olarak nitelenemez (Ülgener, 1983: 19-20). Başka bir deyişle zihniyet; bireyin iç dünyasını oluşturan, ama dışa açılan,

kapalı kalmayan, nesnelleşerek kendini ifade etme, açığa vurma, gösterme ve ortaya koyma imkânı bulan, içte gömülü kalmamış tavır ve davranış ilkelerinin ve normlarının toplamıdır (Demirhan, 2007: 155).

Her dönemin ve toplumun zihniyeti, bir dizi söz ve deyim hâlinde kendini uygun araçlarla açığa vurur, dile getirir. Sözelimi bir zaman “vakit nakittir” deyiminin ima ettiği zihniyet, başka bir zamanda “acele işe şeytan karışır” deyimiyile tamamen farklı bir kalıba ve kabule dönüşmüştür (Ülgener, 1983: 19). Hangi çağ veya toplum söz konusu olursa olsun, zihniyetkapsamında farklı tavır ve davranış biçimleri bulunur. Belli bir zamana ve mekâna ait bir toplum içindeki değişik birey, grup, sınıf ve tabakaların içselleştirdiği ve hayata geçirdiği farklı hayat anlayışları ve yaşam tarzlarından kaynaklanan bu davranış biçimleri veya kalıpları dikkate alınmadıkça, o çağın veya toplumun zihniyetinin tam olarak ortaya çıkarılması, anlaşılması ve yorumlanması mümkün değildir (Ülgener, 1981: 29).

Zihniyeti yansıtan en önemli kaynaklardan biri, sanat ve özellikle edebiyattır. Belli bir çağda ve belli bir toplumda hüküm süren zihniyet dünyasını anlamada sanat ve edebiyatın üstlendiği işlevler “şekillendirici” ve “tanıtıcı” boyutlarda ele alınabilir. İlkini “sebepl ilişkisi”, ikincisini “ifade ilişkisi” olarak adlandırmak mümkündür. Ülgener, sanat ve edebiyatın zihniyet dünyasını şekillendiren bir araç olması gerçeği üzerine şunları söyler: “Hakikaten de inandırıcı gücü ve renkliliği ile sanat eserinin muayyen bir tavır ve davranışı başka herhangi bir aracın başarabileceğinden kat kat fazlasıyla bilinçaltına yerleştirdiği, hatta farkına varmayarak çağ görüşünün bir parçası hâline getirmeyi başardığı inkâr edilemez”. Değişik bir doktrinveya ağır bir felsefi sistem, “renkli ve çarpıcı anlatım gücü ile” halkın anlayabileceği düzeye getirildiğinde herkesin dikkatini çeker, toplum tarafından tanınır, kabul görür; Ülgener’in deyimiyile “ayağını toprağa” basar. Sadece yüksek nitelikli fikirler değil herhangi bir tavır bile bir hikâye, roman veya bir piyes aracılığıyla “günlük davranış ve alışkanlıklarımıza kadar etkisini uzatmaktan geri” kalmaz. Örneğin romanın kahramanı gibi giyinip kuşanmak, onun dili ve üslubu ile konuşmak, hatta bir devrin yaygın modası olan yeni doğmuş çocuğa onun adını vermek çok sık rastlanan olaylardır (Ülgener, 1983: 24). Sanat ve edebiyatın zihniyet dünyasını yansıtmada ifade ve anlatım aracı olarak ikinci bir işlev üstlendiğine dikkat çeken Ülgener (1981: 16), başta edebiyat olmak üzere sanat eserlerinin zihniyetin oluşumuna ve ifade edilmesine büyük katkı sağladığını vurgular (Ülgener, 1983: 25).

3. Sinema/Film Dili ve Film Göstergebilimi

Zihniyeti inşa eden ve yansıtan bir iletişim aracı olarak sinemanın kullandığı dil, toplumsal dile benzer. Sinemanın bir grameri yoktur ama bir kodlar sistemi vardır. Bir söz varlığı/dağarcığı yoktur ama bir göstergeler sistemi vardır (Monaco, 2001: 65). Film göstergebiliminin kurucularından Christian Metz sinemayı normu/

yasası olmayan bir dil olarak tanımlar (Wollen, 1989: 122). Metz’e göre sinema bir anlatım aracı; toplumsal dilin kısıtlamalarına ve berrak ifadelerine yön veren uyumlu, düzenli bir birlikten yoksun olsa da dil yetisinin daha yaygın bir türünün öteden beri seferber edilen özelliklerine sahipmiş gibi görünen bir söylemdir. Metz; daha sonraki yaklaşımında sinemayı bir anlamlandırma süreci olarak görmüştür. Sinemanın kendine özgü dizimsel kodlar ile birlikte kültürün diğer alanlarından ödünç aldığı, farklı iletişim araçlarıyla paylaştığı sentagmatik kodlar tarafından inşa edilen konudan konuya geçen bir şey olduğunu söyleyerek (Sandro, 1974: 42-43) sinema dilinin kodlardan oluştuğuna dikkati çekmiştir (Monaco 2001: 399). Lotman (2012: 51) ise, sinema dilinin içsel yapısının farklılıklar ve sınıflandırmalar olarak adlandırdığı iki ilke üzerine inşa edildiğini belirtmiş, sinema perdesindeki her görüntünün anlam taşıyan ve bilgi ileten bir gösterge olduğunu savunmuştur.

Sinemanın büyük ölçüde toplumsal dile benzeyen, ancak hem kendine özgü hem de diğer iletişim sistemleriyle paylaştığı kodlar, göstergeler ve mecazlar sisteminden oluşan bir dili vardır. Bu nedenle, dil araştırmalarında kullanılan göstergebilimi sinema çalışmalarına uygulamak yararlı olabilir (Monaco, 2001: 65-66; 150-154). Göstergeleri ve gösterge sistemlerini inceleyen bir bilim sayılan göstergebilim (Edgar-Hunt vd., 2012: 12), sinemanın dilini veya iletişim sistemini ayrıntılı bir biçimde açıklar (Monaco, 2001: 66). Sinema; kodlar, göstergeler ve mecazlar sistemi içinden kendine özgü bir dil inşa etmiştir. Bu nedenle, göstergebilimin içerisinde zamanla film araştırmalarına yoğunlaşan bir alt bilim dalı, bir araştırma alanı gelişmiştir. Film göstergebilimi, seyircilerin sinema metinlerine atfettiği anlamların inşa edilmesi sürecinde görsel ve işitsel öğelerin nasıl bir işlevi olduğunu inceler (Edgar-Hunt vd., 2012: 10).

Film göstergebilimi açısından anlam, filmin anlam evreninin karanlık dehlizlerine ve karmaşık geçitlerine gizlenmiş bir hazine gibi, keşfedilmeyi bekleyen bir şey değildir. Anlam, ancak bir kısmı yönetmenin kontrolünde olan gelgitli bir süreçte, film ve seyirci arasında kurulan ilişkiden doğar (Edgar-Hunt vd., 2012: 25). Bir filmde, anlamlandırma iki şekilde gerçekleştirilir: düz anlam ve yan anlam (Monaco, 2001: 157). Düz anlam; göstergenin üzerinde uzlaşma sağlanmış, aşikâr (Fiske, 2003: 116-117), birincil, dolaysız ve “en bilinen” anlamına gönderme yapar (Edgar-Hunt vd., 2012: 25). Bir film görüntüsü veya sesinin düz anlamı; karşımızda ve orada olan, algılamak, anlamak ve yorumlamak için çok fazla çaba sarf etmek zorunda olmadığımız anlamıdır (Monaco, 2001: 157). Yan anlam ise; göstergenin ima ettiği, akla getirdiği, çağrıştırdığı dolaylı ve kapalı anlamıdır. Film yönetmenin görevi, seyirciyi mümkün olduğunca kontrol altında tutmak, olası yan anlamları tespit etmek ve onu istenen yöne sürüklemektir (Edgar-Hunt vd., 2012: 25). Düz anlam ve yan anlam, bir filmin ne anlama geldiğini fark etmenin araçları olarak büyük önem taşır. Bir sanat olarak sinema, tamamen bu iki seçme dizisine dayanır: ne çekeceğine karar

vermesinden sonra bir yönetmenin zihnini, bunu nasıl çekeceği (çekmek için neyin seçileceği: dizisel) ve çekimi nasıl sunacağı (çekimin nasıl kurgulanacağı: dizimsel) soruları sürekli meşgul eder (Monaco, 2001: 159).

Film göstergibiliminde sinematografik anlamın en temel öğeleri olan göstergeler, filmi oluşturan atom parçacıklarıdır (Edgar-Hunt vd., 2012: 18). Gösterge; kendisinden başka bir şeyi temsil ve ima eden veya çağrıştıran, duyularımızla kavrayabileceğimiz, varlığı kullanıcıların onu bir gösterge olarak kabul etmesine bağlı olan bir şeydir (Fiske, 2003: 63). Bir göstergeler ağı olan sinema söz konusu olduğunda gösterge; bir filmde seyircinin tepki verdiği, gözün ve kulağın yakaladığı, hissedilen, dikkat çeken ve özel bir anlamı olan her şeydir (Edgar-Hunt vd., 2012: 17-18). Gösterge, bir gösteren bir de gösterilenden oluşur (Monaco, 2001: 154). Gösteren; gösterenin algılanan, somut yanıdır. Gösterilen ise; gösterenin psikolojik yanı, nesnenin alıcının zihnindeki karşılığı, zihinde canlanan fikir veya resim, bir kavram olarak gösterge veya gösterilene verilen içsel tepkidir (Edgar-Hunt vd., 2012: 23). Ancak, sinemada gösteren ve gösterilen neredeyse özdeştir. Başka bir deyişle, sinemada gösteren ile gösterilen arasında fark yoktur. Bundan başka sinema, anlamın en küçük biriminin teşhis edilemediği ve bu nedenle niceliksel olarak tanımlanamadığı sürekli, bölünmez bir anlam sistemine dayanır (Monaco, 2001: 154-157). Charles Peirce'den bir üçlü karşıtlığı ödünç alan Wollen (1989: 124-125), sinematografik göstergelerin de üçlü yapı gösterdiğini ileri sürer: 1. İkon: Benzerlik ilişkisinden dolayı nesnesini temsil eden gösterge. 2. Belirti: Nesnesini aralarındaki varlıksal bağ nedeniyle temsil eden gösterge. 3. Simge: Gösterenin gösterilenle ne doğrudan ne de belirtisel ilişkisinin olduğu ama daha çok gösterilene bir uzlaşmaya bağlı olarak temsil eden nedensiz gösterge.

Bir filmde kullanılan mitler, yan anlam aktaran önemli araçlardır. Roland Barthes'a göre mit; bir şey üzerinde düşünme, onu kavramlaştırma ve anlamamanın kültürel yoludur (Fiske, 2003:118). Metafor ve metonimi, bir filmde yan anlamları inşa etmenin diğeryollarıdır. Metaforik anlam, iki farklı şeyin benzerliği üzerinden bir ilişkinin kurulmasıyla oluşur (Edgar-Hunt vd., 2012: 24). Metonimi, ilişkili bir ayrıntının veya kavramın bir nesneyi temsil etmesi, ikame etmesi veya bir düşünceyi ima etmesi, çağrıştırması için kullanılan bir söz sanatıdır. Metonimik anlam, iki farklı şey arasında benzerlik yerine çağrışım üzerinden bir ilişkinin kurulmasıyla inşa edilir (Edgar-Hunt vd., 2012: 24). Parçanın bütününe veya bütününe parçanın yerine geçmesi olarak tanımlanan kapsamlama da sinema için önem taşır (Monaco, 2001: 163).

Sinemanın bir grameri olmasa da sinema dilinde kullanılan belli belirsiz bir biçimde tanımlanmış bazı kurallar vardır. Sinemanın sözdizimi veya sentaktik yapısı bu kuralları düzenler ve bunlar arasındaki ilişkileri gösterir. Sinemanın sentaktik ya-

pısı, kodlarla tanımlanır. Aslına bakılırsa; sinema kodların, kodlar da sinemanın içinde işler (Monaco, 2001: 172). Sinematografik kodlar, göstergelere anlam verilmesini sağlayan bir çerçeve oluştururlar. Göstergeleri, sinema metninin yapısını oluşturan dizimler ve diziler aracılığıyla gösteren ve gösterilenler hâlinde birbirine bağlayan anlamlı sistemlere dönüştürürler (Chandler, 2007: 147-148). Sinemanın sözdizimi; kültürün ürettiği kodlar, sinemanın diğer sanatlarla ve iletişim araçlarıyla paylaştığı kodlar, bir de kurgu gibi yalnızca sinemaya özgü kodlar olmak üzere sinematografik anlamı inşa etme ve dışa vurma aracı olan geniş bir kodlar yelpazesinden oluşur (Monaco, 2001: 172). Roland Barthes, film gibi tüm anlatısal metinlerde anlamın beş farklı gösterge sistemi, çerçeve veya kod aracılığıyla inşa edildiğini ileri sürer. Bu kodlar metinlerin yakalandığı, elendiği ve anlam bakımından birbirlerine bağlandığı beş farklı ağ veya elek olarak düşünülebilir. Her ağ farklı malzemeleri yakalar ve bu malzemeler bir araya geldiklerinde göstergelerin filtre edildiği ve insan algısının düzenlendiği bir ağ şebekesi oluştururlar.

1. Enigmatik (gizemli/muammalı) kod: Bu kod, seyircinin dikkat ve ilgisini üzerinde toplayan ve bir filmi sürükleyen temel yapılandırıcı araçtır. Bütün filmler kasıtlı olarak bilmece kurar, sorular sorar, çözülecek sırlar inşa eder, gerçekleştirilmeyi bekleyen hayaller ortaya atar. Bunlar; şüphe, merak ve şaşkınlık uyandırır; düşündürür, dikkati çeker, gerilim yaratır; umut, beklenti, tutku ve arzuları kıskırtır veya tatmin eder. Sinemacılar stratejik olarak anlatıya dair bilgilerin bir kısmını verip bir kısmını vermeyi geciktirerek seyirciyi yakalar, bağlar, etkiler, büyüler, kontrol altında tutarlar (Edgar-Hunt vd., 2012: 27-28). Enigmatik kod, ince bir zekâyı yansıtan ve güç bela fark edilebilen bir uzlaşım kümesidir (Webster, 2011: 182). Bir seyircinin film izleme deneyimi, onda uyandırdığı sonsuz sayıda soruyla ifade edilebilir; bunların bazıları açık, bazıları örtüktür. Barthes; on çeşit soru belirlemiştir ve bu sorular genelden; (“Bu ne anlama geliyor?”, “Şimdi ne olacak?”) gibi; (“Bu yeni karakter kimdir?”, “Kahraman kızı kurtarabilecek mi?” “Kahraman (lar) kötü adamı mağlup edebilecek mi?”) gibi özel sorulara kadar seyircinin zihninde bazı soruların uyanmasına yol açar (Edgar-Hunt vd., 2012: 28; Kolker, 2011: 70).

2. Yananlamsal kod: Bu kod, seyirciye imalı seslenişlerle karakter ve sahneler hakkında belirli duygu ve düşünceleri sezdiren, çağrıştıran, telkin eden, benimseten söz gelimi karakter hakkında çıkarım yaptığımız sayısız duymusal göstergeye (konuşmalar, gıysiler, hareketler, jestler, mimikler) göndermede bulunur. Zekice, ustaca, incelikli bir şekilde hazırlanmış bu kodlar karmaşık, hemen göze çarpmayan, güç algılanan nitelikte olsalar bile, hepsi zihnen gerçek bir dünyada, gerçek deneyimler yaşayan gerçek insanların olduğu yanılsamasına arabuluculuk eden bilgi parçacıklarından oluşur. Bir film izlenirken, bazı yananlamlara (kelime ya da imgelerin) dikkat edilir ve sonra onlar temalar oluşturmak üzere düzenlenir. Örneğin “Sonun Başlangıcı” (Falling Down) filminde Michael Douglas’ın asker tıraşı, kravatı ve evrak çan-

tası bir tema meydana getirir(Edgar-Hunt vd., 2012:30). Bunlar seyircinin zihninde karakteri, etrafındaki çürümüş ortamlarla ilişkisi içerisinde bir yere konumlandırır. Seyirci bunu yaparken de 'sorumluluk zihniyeti' ya da 'geleneksel değerler' çerçevesinde bir tema geliştirerek gerçekleştirir.(Edgar-Hunt vd.,2012:28).

3. Eylem (Proairetik) kodu: Eylem kodu, filimin makro ve mikro anlatılarını oluşturan eylemlere ait göstergelere işaret eder. Seyirciye bir şeyi gösterirken başka bir şey anlatan eylem kodları, en ilgi çekici örneklerdir. Eğer hikâyenin insani bir derinliği olması isteniyorsa, içsel olanlar dışsal olanlarla gösterilmelidir. Örneğin, bir kovboy kemerini sıktığında sadece kıyafetini düzeltmiyordur, bir ölüm kalım kararı veriyordur (Edgar-Hunt vd., 2012: 28).

4. Sembolik kod: Bu kod; seyircinin filmi anlama ve yorumlama biçiminin; karakterler, eylemler, sahneler, müzik ile ilgili bütün deneyiminin bir ikili karşıtlıklar kalıbı şeklinde düzenlenmesiyle inşa edilir: iyi-kötü, doğru-yanlış, kahraman-kötü adam veya hayat-ölüm. Bu liste sonsuza kadar uzayabilir, ama önemli olan seyircinin filmi ikili karşıtlıklar oluşturan kavramlar aracılığıyla anlamlandırabilmesi, filmin ne anlama geldiğini bilmesi, kısaca filmin ne olduğunu anlayabilmesi için bu karşıtlıklar kalıbına ihtiyaç duyduğudur. Aslında, dilin kendisi bu temel zıtlıklar üzerine inşa edilmiştir. Değerler ve inançlara dair zihniyet dünyamız, bu karşıtlıklardan yola çıkar: doğru-yanlış; zengin-fakir, efendi-köle. Kuşkusuz bu, ikiliklerin iki tarafının da eşit olduğu anlamına gelmez, her durumda taraflardan biri diğerinden üstündür, ayrıcalıklıdır. Bu karşıtlıklar aynı zamanda bir değer hiyerarşisini ima eder. Eğer bir filmin kahramanına sempati duyuyorsak, onun temsil ettiği değerleri de onaylıyoruz ve destekliyoruz demektir.

5. Kültürel (göndergesel) kod: Bir filmin zaten bilinen ve belirli bir kültür tarafından kodlanmış olan şeylere yaptığı göndermeleri kapsar. Psikoloji, ahlak, politika gibi filmin anlam evreninin anlaşılmasına, sırrına erişilmesine katkı sağlayan, yokluğunda filmin anlam dünyasının yoksullaşacağı veya sığlaşacağı değerler, kurallar, inançlar, semboller, ritüeller, seremoniler, hikâyeler, masallar, mitler gibi toplumun paylaştığı genel kabulleri, ortak toplumsal varsayımlar bütünü kapsar (Edgar-Hunt vd., 2012: 29). Hukuk, evlilik, sosyal sorumluluk, din gibi toplumsal olarak üzerinde ortaklaşmış fikirler olmasaydı, birçok filmin ne hakkında olduğu anlaşılamazdı. Elbette kişisel olarak bu fikirlere inanıyor olmamız gerekmez ama filmin anlatmaya çalıştığı şeyler için bunlar bir referans sistemi olarak işler.

Göstergebilim, aynı zamanda bir metnin derin yapısına gömülen örtülü anlamları açığa çıkarmaya yönelik nitel bir analiz yöntemidir(Chandler 2007: 142). Bu çalışmada tercih edilen Barthes'ın "göstergebilimsel analiz modeli"; anlamın metin, yazar ve okurun karşılıklı etkileşimine dayanan bir müzakere sürecinde inşa edildiği varsayımından yola çıkar. Bu çalışmada "Bir Ses Böler Geceyi" adlı filmin

anlam evrenine şifrelenen Alevi zihniyetine ilişkin kodların göstergebilimsel analizi, Barthes’ın anlamlandırma modeline göre düz anlamsal ve yan anlamsal düzeylerde gerçekleştirilecektir. Barthes’ın anlamlandırmanın birinci düzeyi olarak nitelediği düz anlamsal analiz aşamasında, göstergesi oluşturan gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki ve gösterenin dış gerçeklikteki göndergesiyle ilişkisi betimlenecektir. Düz anlam göstergenin uzlaşılan, paylaşılan, açık anlamına gönderme yapar. İkinci anlamlandırma düzeyinde ise, göstergelerin yan anlamsal analizi yapılacaktır. Yan anlam, göstergenin kullanıcıların duyguları veya heyecanlarıyla ve kültürel değerleriyle, yani kültürel art alan bilgileriyle buluştuğunda ortaya çıkan etkileşimi anlatır. Bu, anlamların öznel olarak veya en azından öznel arası etkileşimlerle inşa edilmesi demektir. Bu süreçte yorum, hem yorumlayıcıdan hem de nesne veya göstergeden etkilenir (Fiske 2003: 115-116).

4. “Bir Ses Böler Geceyi” Filminin Özeti ve Künyesi

“Bir Ses Böler Geceyi” adlı film, Ahmet Ümit’in 1994’te yayımlanan aynı adlı romanından sinemaya uyarlanmıştır. Ersan Ersever’in yönetmenliğini yaptığı film İstanbul ve Tokat’ın Zile ilçesinde çekilmiş, 23 Mart 2012’de de vizyona girmiştir.

Filmin anlatı kahramanlarından biri olan Süha, üniversite için Zile (Tokat) civarındaki köylerde araştırma yapmaktadır. Fırtınalı bir gecede, hocasını karşılamaya giderken, arabası yolda kayarak duvara çarpar. Kazanın şokuyla otomobilden sarsılmış ve sersemlemiş bir şekilde çıkan Süha, belli belirsiz korkutucu mezar taşları görüp kendinden geçerek yola yığılır. Bilinci yerine geldikten sonra en yakın köye yardım istemeye giderken boş bir mezar görüp korkar. Köye bu korku ile girer; üstelik kimse çağırısına cevap vermez. Sanki evler boş gibidir. Nihayet bacasından duman çıkan bir ev fark eder. Yaklaşıp pencereden baktığında bütün köy halkının burada toplandığını görür. Duyduğu konuşmalardan burasının Cemevi olduğunu anlar.

Alevi köylüler, Dede’nin ve Sofuların etrafında görgü cemi için toplanmışlardır. Bektaş Sofu görgüye, erkân gereğince Hüseyin Dede ile başlar. Deden sükâyeti olanların konuşmasını ister. O esnada içeriye bir tabut getirilince olağanüstü gergin bir ortam oluşur. Ali Rıza ve Fatma, yanlarında gelinleri Gülizar ile oğulları İsmail’in tabutunun yanına gelirler. Ali Rıza, intihar eden ama iyi bir Alevi olan oğlunu “dualanmadan” gömen Hüseyin Dede’nin ve Bektaş Sofu’nun hesap vermesini ve İsmail’in dualanarak gömülmesini ister. Hüseyin Dede ve Bektaş Sofu, Hakk’ın verdiği canı alarak büyük günah işlediği için İsmail’i dualamadıklarını ve bugün de dualamayacaklarını söylerler.

“Kâmil insan” olmak isteği ile yola çıkan İsmail, Alevi yolu ve erkânına son derece meraklı bir genç olarak dikkatleri üzerine çeker. İsmail daha genç yaşlarında Hak-Muhammed-Ali yolunda eğitilmiştir. Ama bilgisini arttırıp Alevi felsefesinin derinliğini kavrayacak belirli bir olgunluğa gelince kendisine “rehberlik” edebilecek

birini bulamamıştır. Çevresindeki çoğu dedenin, sofunun Alevilik üzerine yeterli bilgisi bulunmadığını, üstelik de inanç ve idabet esasları yerine yalnız kendi çıkarını düşünen kişiler olduğunu fark etmiştir. İsmail'in niyeti, inanç ve ideallerinden ödün vermeden hakikatin sırrını çözüp hakikat kapısının son makamına erişebilen "kâmil bir insan" olarak Hakkı bilmek, yüce sırrı öğrenmek, manaya vakıf olmak, özünü tanı-maktır. Bu amaca ulaşmak için, köyün haricinde de konuşabileceği, ona yol göstere-bilecek erenler bulamamış ve sonunda kendi yolunu tek başınabulmaya yönelmiştir. Önce Dede'den, sofulardan sonra ailesinden, eşinden ve yol kardeşi "musahip"inden aradığı desteği bulamayan İsmail, bunların üstüne bir de dışlanıp küçük düşürülünce intihar etmiştir. İsmail'in ödün vermeden Aleviliğin inanç ve ibadet esaslarını en katıksız şekilde gerçekleştirme hikâyesi, olup biteni bir kapının ardından izleyen Süha'yı, ara sıra kendi geçmişine götürür. Süha, Türkiye'de yetmişli yılların sonunda aşırı sol bir örgütün önemli bir figürü olarak siyasi olaylara karışmasını, bu örgütün isteği üzerine aldığı bazı kararların, hissi ve meslekî hayatında telafisi olanaksız felâketlere, yıkımlarave acılara yol açtığını, İsmail'in eşi Gülizar'a tıpa tıp benzeyen Demet'e olan aşkını, sol örgüte ve siyasi inançlarına körü körüne bağlılığı ve idealleri yüzünden kaybettiklerini, hiç tanımadığı hâlde kendisini polisin elinden kurtaran Bekir Özer'i, 12 Eylül 1980 darbesinde girdiği hapisten yıllar sonra salıverildiği zaman yaşadığı yalnızlığını ve pişmanlığını, bir zamanlar aynı yazgıyı paylaştığı, ancak şimdilerde holding patronu olarak devrim inancını bir maceraymış gibi gören, yaşadıklarını yemek masasında gençlik hevesi ya da bir anı gibi rahatça anlatan, yıkmak istedikleri çarka katılan, arkadaşları işkenceden geçerken kendileri sözde sisteme başkaldıran sözde devrimci arkadaşlarının uğradığı değişimi gözlemler.

Ali Rıza, Cemevinde; intihar eden oğlu İsmail'in, Allahın verdiği canı almakla büyük günah işlemesine rağmen bu günahın hesabını, sadece Allah'ın ona sorabileceğini söyler. Cemaatten inançlı bir Alevi olan İsmail'i dualamalarını talep eder. Ama Hüseyin Dede, "Hakk'ın verdiği canı ancak Hak alır" diyerek dualamayadab ve erkâna uymadığı için reddeder. Fatma Kadın ise dualamama kararını taraf olanların değil, Cem'deki canların vermesi gerektiğini savunur. Şayet birisi cezalandırılacaksa İsmail'e yaptıkları hatalardan dolayı kendilerinin cezalandırılmasının daha doğru olacağını söyler. Bektaş Sofu da tabutun cem evinin dışına çıkarılmasını emreder. Fatma, oğlunun tabutunun götürülmesini engellemek ister. Her şeye rağmen dışarıya çıkarılan tabut yere düşer. Düşen tabutun kapağı açılır ve etrafa bir ışık yayılır. Fatma, tabutun içinde oğlu İsmail'in yerine, Hızır'ı ağlarken görür. Ali Rıza ise tabutu bomboş görür ve "Oğlumun ölüsünü bile yok ettiniz" diye kızıp bağırır çağırır. Gülizar ise tabutta eşi İsmail'i görür ve evliya olduğunu söyler. Olayları görüp yaklaşan Süha ise tabutta kendi ölüsünü görür. "Ben ölmedim" diye korkuyla haykırır. Süha, kendini ilk defa gören köylülerin dehşet dolu bakışlarını fark edince kaçmaya

başlar. Geldiği yoldan geri dönerek hızlaköyden uzaklaşır. Nefes nefese kaza yaptığı yere gelince, tekrar yığılır kalır.

Arabasının önünde yerde yatan ve “Ben ölmedim” diye sayıklayan Süha’yı kaza yerinden geçen bir kamyon şoförü kaldırır ve İsmail görünümünde olan bu şoför ona ölmediğini söyler; “Daha yolumuz bitmedi ki ölesin” der. İsmail, Süha’yı kamyona bindirir ve beraber giderler. Film, başladığı gibi uzayıp giden yol görüntüsü ile sona erer. Yolun sonunda ise güneş, gökyüzünü kızıl bir renge boyayarak doğmaktadır.

“Bir Ses Böler Geceyi” filmine ilişkin temel bilgileri içeren künye, aşağıdaki tabloda yer almaktadır:

Yapım:		Şaman Film	
Yıl		2012	
Senaryo/Yapımcı/Yönetmen		Ersan Arsever(Ahmet Ümit'in aynı adlı romanından uyarlama)	
Müzik		Bora Ebeoğlu/Cengiz Onural	
Oyuncular			
Süha	Cem Davran	Ferit	Sedat Zengin
İsmail	Gün Koper	Erkan	Cengiz Yalçın
Gülizar ve Demet	Merve Dizdar	İhsan	Kemal Doker
Ali Rıza	Rıza Akın	Cengiz	Şahin Özgenç
Fatma	Müfide İnselel	Zülfü	Olgun Toker
Bektaş Sofu	Turgay Tanülkü	Ekrem	Diren Polatoğulları
Hüseyin Dede	Recep Yener	Muhtar	İsmail Sağlam
Hz. Hızır/Bekir Özer	Ali Sürmeli	Zakir	Cemal Özer
Sevgi	İpek Tenolcay	Eve gelen polis	İsmayil Oral
Polis Komiseri	Bahtiyar Engin	Uzun boylu polis	Şükrü Yıldız
Rıfat	Turgut Özdemir	Değnekçi	Ahmet Kalkan
Ahmet	Ahmet Ümit	İsmail 2 yaşında	Oğuz Ertan
Fikret	Fikret Altunhan	İsmail 10 yaşında	Ulaş Bakır

5. “Bir Ses Böler Geceyi” Filminin Göstergibilimsel Analizi

Türkiye’de homojen bir Alevi zihniyetinden bahsetmek mümkün değildir. Anadolu Alevi topluluklarının arasında da birbirleriyle benzeşmeyen, aykırı görülen tavırlar, anlayışlar, yönelişler söz konusudur. Aşağıdaki satırlarda filmin ana anlatısını oluşturan kodlar ve göstergeler üzerinden Alevi zihniyet dünyasının filme yansıyan unsurları analiz edilecektir.

Filmde, iki farklıdünyanın beraber verildiği iki paralel hikâye ve iki anlatı kahramanı bulunmaktadır. Başka bir deyişle,iki katmandan oluşan filmin anlatı yapısı içinde İsmail ve Süha'nın hikâyeleri paralel biçimde anlatılmaktadır. Sinematografik anlamlar; bu iki kahraman, diğer anlatı aktörleri ve olaylar arasında karşılık ve benzerlik ilişkileri kurularak inşa edilmişlerdir. Süha-İsmail, İlahi-Marş, İsmail/Gülizar-Süha/Demet, İsmail/Süha=idealizm, Gülizar/Demet=oportunizm, anlayışsızlık ve vazgeçiş. Çiftlerin ilişkisine bakıldığında; Demet sol bir örgütten ve onun simgesi olan Süha'dan vazgeçmiştir. Gülizar da İsmail'i uyarak geleneksel/karizmatik otoritenin kabullerine uymasını telkin etmektedir. Ayrıca İsmail'in sırrını da ifşa ederek onun "düşkün" olmasını hazırlayan süreci başlatmıştır. Burada hem Gülizar'ın hem de Demet'in eşlerine gösterdikleri anlayışsızlık söz konusudur ve bu iki kavram yani anlayışsızlık ve vazgeçiş her iki anlatıda benzer iki süreç olarak karşımıza çıkmaktadır.

5.1 Alevi Zihniyetine İlişkin Kodlar ve Göstergeler

"Bir Ses Böler Geceyi" adlı filmde genel olarak dini ve ideolojik kodlar hâkimdir. Bu kodları temsil eden göstergeler seçilirken, Alevi inanç sistemi ve değerlerinin öncelikli hareket noktasını oluşturduğu anlaşılmaktadır.

5.1.1 Hümanizm, Aydınlanma ve Adalet

Hümanizm, Alevi zihniyetine ilişkin sinematografik gerçeğin simgesel inşasında kullanılan önemli bir gösterge olarak göze çarpmaktadır. Filmde, hümanizmi/insancılığı vurgulayan; gönül birlikteliğini, barışı, huzuru, dostluğu, kardeşliği, sevgiyi, gönül almayı, adaleti, açık kalpliliği, dürüstlüğü, samimiyeti, hoşgörüyü, alçak gönüllülüğü dile getiren, ima eden ve çağrıştıran bir zihniyet dünyası içinden konuşulmaktadır. Hümanizm vurgusu, özellikle film boyunca tekrarlanan bir hitap ifadesi olan "Can" kelimesi üzerinden belirginleştirilmektedir. İsmail'in ağzından dökülen "Alevilikte insan düşüncenin göbeğindedir" ve "Ellerin Kâbe'si var benim Kâbe'm insandır" deyişleri Alevi zihniyetinin kurucu bir değeri olan hümanizmi anlatmaktadır.

Filmde, öznel akıl ve nesnel akıl karşıtlığı, nesnel akıl karşısında öznel aklın, yani araçsal, faydacı aklın öne çıkarılmasına yönelik eleştirel imalar dikkat çekmektedir. Bu bağlamda filmin anlatısı içinde, öznel akli/anlama yetisini öne çıkararak kendi şahsî çıkarları için araçsallaştıran simgeler olarak Hüseyin Dede ve Bektaş Sofu imgeleri kullanılmıştır. Öznel akıl ve nesnel akıldan dengeli bir şekilde faydalanan simge ise, İsmail'dir. O, nesnel akla/evrensel akla dayanarak hakikate ulaşmayı, hikmet sahibi kâmil, ârif bir insan olmayı ulvi bir amaç edinen bir anlatı kahramanı olarak temsil edilmiştir. Bundan başka İsmail, öznel aklını bir araç gibi kullanarak hem Dede ve Sofuların bilgisizliğini, sığlığını, vasıfsızlığını fark eden, hem de öznel aklın ilmin hakikat bilgisine erişmesini, hikmet sahibi kâmil bir insan olmasını sağlayacak

bir araç olduğunu kavrayan bir fail olarak kurulmuştur. Alevi zihniyetinin ara sıra nesnel akılı önemsemesi gerektiğine dikkat çekmek için Görgü Cemi’nde nesnel akıl bir müntehirin cenaze namazı kılınmadan, Pir duası verilmeden, Canlardan helallik ve gönül rızalığı alınmadan defnedilmesi sorununun çözülmesi yönünde sürekli işletilmektedir.

Filmde gelenek ile akıl arasında bir mücadele söz konusudur. İsmail aydınlanmanın simgesi olarak temsil edilmektedir. İsmail, Alevi zihniyet dünyasının mevcut yapısını, geleneği eleştirmektedir. Eleştirinin kaynağı akıldır. İsmail, Alevi topluluğundaki hiyerarşik yapıyı da reddeder. Bir taraftan gerçeklikle bağ kurarak ışıktaki toz zerrecikleri gibi sunulmuş, diğer taraftansa aydınlanmanın işareti olan hale gibi sezdirilmiştir. İsmail’in başının çevresindeki Hale motifi Hristiyan ikonografisini çağrıştırmakla birlikte, Alevi zihniyetindeki aydınlanma gerçeğinin görüntüsü olarak yorumlanabilir. Hale figürü ayrıca, İsmail’in insanı kamil mertebesine ulaştığını göstermektedir. Metafizik unsurlarla dolu oldukça mistik bir anlatımla bitirilen filmin sonunda, geleneksel/karizmatik otoritenin cenaze namazını kaldırmadığı müntehir (İsmail), ışık olarak gösterilmiş böylece onun aydınlandığı, ışığa karıştığı ima edilmiştir. Dualanmadan gömülmesine karar verilen İsmail’in tabutu, Görgü Ceminde bulunan Canlar tarafından omuzlara alınıp mezarlığa götürülürken, annesinin müdahalesiyle yere düşer. Kapağı açılan tabut etrafa ışıklar saçmaya başlar. İsmail canlı bir şekilde orada bulunanlara bakmaktadır. İsmail’in bedeni birden Hızır’ın suretine bürünür ve film orada sona erer. Bu sahneyle bir yandan dedelerin İsmail hakkında verdikleri kararın yanlışlığı ve ifadesizliği anlatılıp İsmail yüceltilirken, bir yandan da Alevilikteki devriye inancına da gönderme yapılmaktadır. Devriye inancını çağrıştıran bu gösterge ile İsmail’in kamil insan mertebesine ulaştığı, asla ölmediği, yani sır olduğu ve gerektiğinde meydana çıkacağı ima edilmektedir.

Filmde aydınlanma düşüncesinin, İsmail için vazgeçilmez bir durum haline geldiği anlatılmaktadır. İsmail, Alevi zihniyetinde aydınlanmaya engel olarak Dede ve Sofuları gösterir. Dedeler ve Sofular İsmail’i aydınlatabilecek vasıflardan oldukça uzaktırlar. İsmail’e göre Hüseyin Dede ve yanındaki Sofular aydınlanmaya ket vuran tavır ve davranışlarıyla köydeki insanlara kötülük yapmaktadırlar. Filmde kendisi amaç olan insanın araç hâline geldiği, Dede ve Sofuların Alevi inancını meta olarak gördükleri ima edilmektedir. Bundan dolayı İsmail, Hak için uğraşmayı bırakıp para peşinde koşan zavallılar diye nitelediği Dede ve Sofuları, öznel akılı araçsal akla dönüştüren figürler olarak görmektedir. Eşi Gülizar İsmail’in bu yargısına karşı çıkmakta, Dede ve Sofuları Alevi inancının ve değerlerinin temsilcileri olarak kabul etmektedir. İsmail ise eşinden farklı düşünmektedir. Herkesin kendinden sorumlu olduğunu, insanların kaderini Dede ve Sofuların eline bırakması için bir neden olmadığını vurgulamakta ve bireyi öne çıkarmaktadır. Ancak öznel ve nesnel akıl aracılığıyla düşünülüp hakikat bulunduğu zaman, kâmil insan olunabileceğini savunmaktadır.

Adalet, analiz edilen filmde Alevi zihniyetine ilişkin anlamların inşa edilmesinde kullanılan bir başka koddur. Filmin semantik yapısında babası Ali Rıza, annesi Fatma, eşi Gülizar, en sonunda ise yol kardeşi Zülfü aracılığıyla İsmail'in cenaze meydanına, helallik meydanına getirilmeden, dualar, gülbanklar verilmeden, cemaatten rızalık istenmeden defnedilmesi haksız bir tavır ve davranış olarak görülüp adaletin yerine getirilmesi ima edilmektedir.

5.1.2 Sosyal Hiyerarşi, Geleneğe Bağlılık, Geleneksel ve Karizmatik Otoritenin Eleştirisi

Filmde Alevi zihniyetinin sosyal hiyerarşiye ilişkin tezahürleri talip, rehber, dede, mürşit ve pir silsilesini izleyen bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. İsmail'in babası Ali Rıza'nın dilinden Alevi zihniyetinde rehberliğin babadan önce geldiğini söyleyerek rehberliğin önemi vurgulanmaktadır. Alevi zihniyet dünyasının yapı taşlarından talip/sofu ilişkisi, filmde belli bir silsile ile karşımıza çıkar. Filmin sonunda İsmail'in babası Ali Rıza'nın da dediği gibi Talip, Rehber (Sofu), Dede, Mürşit, Pir bu silsileyi gösterir. Alevilikteki talip/sofu ilişkisi, İslam tasavvufundaki mürit/mürşit ilişkisi bağlamında değerlendirilebilecek bir zihniyetle belirmektedir.

Filmde Alevi gelenek ve erkânının sıkı bir hiyerarşik yapı içerisinde birbirine bağlı olan Dede ve Sofuların kontrolünde bazen ne kadar katı, baskıcı, acımasız, tek boyutlu ve hoşgörüsüz olabileceği açık bir dille ileri sürülmektedir. Gelenek ve erkân sarsılmaz bağlılık, Alevi zihniyetinin filme yansıyan önemli diğer unsuru olarak vurgulanmaktadır. Alevi zihniyet dünyasını sarmalayan bu gelenek ve erkân belirli âdetler, alışkanlıklar, ritüeller ve merasimler ve kurallarla desteklenmektedir. Max Weber'in (1922: 124-144; 2013: 54) meşru otorite sınıflaması dikkate alındığında geleneksel ve karizmatik otoritenin simgeleri olan Hüseyin Dede ve Bektaş Sofu gelenele, inançla, statüyle, kurallarla, bireylere atfedilen olağandışı güçler ve niteliklerle çerçevelenmiş bir zihniyet dünyasına gönderme yapmaktadır. Her iki otorite tipi, ara sıra ters düşseler bile genelde birbirini desteklemektedir. Filmde temsil edilen geleneksel ve karizmatik otoritelerin meşruiyet kaynağının, Alevi inancı ve geleneği olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle bu otorite tiplerini şahıslarında cisimleştiren Hüseyin Dede ve Bektaş Sofu, iktidarlarının meşruiyet kaynaklarını sorgulamaktan kesinlikle kaçınılmaktadırlar. İktidarlarına yönelik her türlü saldırıyı, söz, beyan, tavır ve davranışlar şeklinde dile getirdikleri yaptırımlarla savuşturmaktadır. Hüseyin Dede filmde veli, ermiş, eren tipini canlandırmaktadır. Bu haliyle ayrıca geleneksel/karizmatik bir otorite olarak görünmekte, öne çıkmaktadır. Bu geleneksel/karizmatik otorite de meşruiyetini ve gücünü gelenele ve karizmadan almaktadır. Geleneksel/karizmatik otoriteyi temsil eden Dedelik makamı Sofuluk makamı gibi gelenele, görenele, alışkanlıklar ve kurallarla korunmakta, tahkim edilmekte ve kolektif zihniyetten sürekli beslenmektedir.

Filmde aynı zamanda geleneksel/karizmatik otoriteyi simgeleyen dedeler/rehberler/pirler/mürşidler eleştiri oklarının hedefi haline getirilmiştir. İsmail; bazı dedeler/rehberler/pirler/mürşidler başta olmak üzere birçok Alevinin yolunu şaşırdığını, yanlışla düştüğünü; düşünce, söz, beyan, tavır ve davranışlarıyla Hak, Muhammed ve Ali yolundan uzaklaştığını ileri sürmektedir. Filmde bu yöndeki eleştiriler, kınamalar, hükümler, değerlendirmeler ve iddialar filmin baş anlatı kahramanı İsmail’in ve diğer anlatı kahramanlarının ağzından durmadan dile getirilmektedir. Bir Ses Böler Geceyi adlı filmde, Alevilik kurumunun en önemli ruhani önderleri sayılan dede, rehber, pir veya mürşidler esasen iki açıdan eleştiri yağmuruna tutulmaktadır. Öncelikle Aleviliğin ruhani önderleri olan bu aktörler yeni kuşakların nabzını tutabilme, sorunlarını anlayabilme ve bunlara çözüm getirebilme noktalarında yetersiz kaldıkları; genç nesillerin ihtiyaçlarını, taleplerini ve beklentilerini karşılamaktan uzak ayrıntıya inmeyen, yüzeysel ve yetersiz dini bilgilere sahip oldukları iddialarıyla hedef tahtası haline getirilmişlerdir. Alevi toplumuna ruhani açıdan yol gösteren, liderlik yapan bu figürler bir takım kalıplaşmış ifadeleri dillerine dolayan, bunları durmadan ve her yerde tekrarlayan, Aleviliğin inanç ve ibadet esaslarını derinlemesine anlayamamış, benimseyip içselleştirememiş aciz, dirayetsiz ve yetersiz kişiler olmakla itham edilmektedirler. Analiz edilen filmde dedelerin/rehberlerin/pirlerin/mürşidlerin eleştirildiği, yargılandığı veya suçlandığı ikinci nokta ise, rehberlik etmeleri beklenen köylüleri Aleviliğin temel inanç ve ibadet esasları hakkında yanlış bilgilendiren, yanlış yola sevkedip yoldan çıkararak; onlara yarardan çok zarar getiren, ruhani nüfuz ve yetkilerini şahsi ihtiyaç, beklenti, arzu, amaç ve çıkarları doğrultusunda kötüye kullanan; parayı, makamı, maddeyi ve dünyayı putlaştıran, aşırı derece seven ve kutsayan figürler olmaları; filmin başkahramanı İsmail’in şahsında kâmil insan olma arzusu taşıyan genç kuşak Alevileri hafife almaları, hor görmeleridir.

Geleneksel/karizmatik otoriteye (dede/rehber/pir/mürşit) yönelik en ufak bir eleştiri geleneğe karşı çıkmak, direnme, başkaldırı olarak algılanmakta ve cezalandırılmaktadır. Alevilik inancında bu cezalardan biri, düşkün sayılma olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim filmde İsmail’in Bektaş Sofu’nun rehberliğine getirdiği eleştiriler, hem babası hem de geleneksel/karizmatik otoriteyi temsil eden Hüseyin Dede tarafından direnme ve başkaldırı olarak kabul edilmiş; İsmail’in babası bu durumdan son derece rahatsız olmuştur. İsmail’in “kâmil insan” olabilme yolunda verdiği mücadelede yalnız kalması onu intihara sürüklemiş ve Bektaş Sofu onu “düşkün” ilan etmeye çalışmıştır. Bununla birlikte Aleviler için, dede tartışılmayacak ve yargılanamayacak bir otorite değildir. Dedenin “Benden güvenmiş canlar varsa çıkıp söylesin. Hakkı olan hakkını istesin” ve Bektaş Sofu’nun (rehber) “Baş indir. Dede huzura varmıştır... Söyle muhtar Dedenin bir şikayetin var mı, seni zora koydu mu? Ey kom-

şular ya siz, dededen bir şikayetiniz var mı?” ifadeleri dedenin otoritesini tartışmaya açmaktadır.

5.1.3 Adab ve Erkân

Alevi zihniyetinde, adab ve erkân önemli yönlendirenlerdir. Hem demokratik söylemin hem de otoriter söylemin gücü buraya dayanır. Adab ve erkân meselesi, filmin ana hikâyesinde dile getirilmektedir. Hüseyin Dede ve Bektaş Sofu adab ve erkâna bağlılığın altını çizen geleneksel/karizmatik otoriteyi temsil etmektedirler. Filmde Görgü Cemi, Alevi zihniyetinin kurucu bir unsuru olan adab ve erkân gereğince Hüseyin Dede’den başlamıştır. Filme göre Alevi zihniyetinde cemlerdeki adab ve erkânı gözetme hakkı ve yetkisi, Dede ve Sofulara, verilen cezaların uygulanma görevi ise şeriat kapısını temsil eden meydancıya (muhtar) aittir. Görgü Cemi’ne cenaze namazı kılınmadan, yani dualanmadan, helallik ve gönül rızası alınmadan defnedilen bir müntehirin cenazesinin bir tabut içinde getirilmesi adab ve erkâna aykırı, sapkın bir davranış olarak görülmektedir. Görgü Cemi’ne defnedilen bir müntehirin mezarından çıkarılarak tabut içinde getirilmesi eyleminin adab ve erkâna aykırılığı hem Bektaş Sofu’nun “Bu meydana ölünün getirilmesi görülmüş iş midir?” ifadesinde hem Dede’nin secde vaziyetinden hem de Görgü Cemi’ne katılan Canların yere konulan tabuta korku, endişe, şaşkınlık dolu bakışlarından anlaşılmaktadır. Adab ve erkânın ihlali durumunda ruhanî otoritenin temsilcisi olan ve Görgü Cemi’ni yöneten Hüseyin Dede ve Bektaş Sofu sapkın tavır ve davranışlar sergileyen katılımcılara gerekli uyarıları yapmakta, hatta gerektiğinde yaptırım uygulayabilmektedir. Bektaş Sofu; Görgü Cemi’nin, Kırklar Meydanı’nın, Erenler Dergâh’ının bir adabı, bir erkânı olduğunu vurgulayarak Gülizar’ın açısından ne yaptığını bilmediği için sapkın davranışlar sergilediğini söylemiş, ancak söz istemeden yüksek sesle Hüseyin Dede ve Bektaş Sofu’dan yol arkadaşı/muhasibi İsmail’in dualanarak defnedilmesini talep eden Zülfü’ye “Kendini bilmez!” diyerek sembolik ceza vermiştir. Bektaş Sofu, Zülfü’nün “Yeter artık bu insanların çektiği, dualayın şu zavallıyı da götürüp gömelim” ifadesindeki talebini, yakarışını, sitemini, uyarısını, tehdidini söz istemeden, yüksek sesle ve üsluba dikkat etmeden dile getirdiği için adab ve erkâna aykırı bir tavır ve davranış olarak görmüştür. Bu nedenle Zülfü’yü elinde sopa bulunan Erenler Dergâhı’nda barış ve huzuru korumakla görevli meydancı (muhtar) aracılığıyla cem evinden çıkarttırmıştır. Zülfü’nün biraz önce aktarılan ifadesinde İsmail’e ve ailesine yapılanların zulüm olduğunu ima eden, mağdur olarak nitelediği İsmail’e reva görülen bu davranışa (dualanmama, helallik, gönül rızası alınmama) karşı çıkan bir direniş zihniyeti sezilmektedir. Adab ve erkâna bağlılık ayrıca Dede’nin şu ifadelerinde açıkça dile getirilmektedir: “Tarikatımız insanı eğrisiyle doğrusuyla kabul eder. Ama adab ve erkânımıza aykırı davranışları hoş görün demez. Hak verdiği canı ancak kendi alır. İsmail inançlı bir Alevi olsaydı Hakkın verdiği canı kendisi almaya

kalkmazdı. Sofu'nun dediği gibi bu günahların en büyüğüdür. Tarikat yolcusunun yolu bellidir. İsmail işte bu yüzden dualanmamıştır.”

İsmail, eşi Gülizar'a yönelik “Tarikat erkânının dışına çıkamam, çıkarsam düşkün sayılırım” ifadesi Alevi zihniyet dünyasındaki normlara, ilkelere, geleneğin gücüne gönderme yapmakta; normun ihlal edilmesi en önemli sosyal yaptırım olan düşkün damgasının vurulacağı tehlikesini, korkusunu ifade etmektedir. Ancak filme göre adab ve erkânın katı, dar sınırları Alevi zihniyetinde şartlara göre biraz esnetilebilmekte ve genişletilebilmektedir. Örneğin Bektaş Sofu, sorunun çözümünde arabulucu işlevi üstlenen Hüseyin Dede'nin “Canlar arasına düşmanlık, kin tohumları serpilmesi” endişesini dile getirmesi üzerine müntehir İsmail'in tabutunun Cem Evi'nde, Kırklar Meydanı'nda bir seferlik kalmasına istemeden de olsa razı olmuştur. Filmde Bektaş Sofu müntehir İsmail'den bahsederken “Can” kelimesi yerine sürekli “tabut” kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Bu kelime, bilinçli bir tercih sonucunda söylenmiş gibi gözükmemektedir. Böyle bir kelime seçimiyle intihar fiilinin Alevi zihniyetinde adab ve erkâna aykırı sapkın bir davranış olduğuna, büyük bir günah sayıldığına, müntehirin ise bu sapkın fiili nedeniyle bir nesne gibi damgalandığına gönderme yapılmaktadır. İsmail artık bir “Can” değildir.

5.1.4 Muhasıplik

Alevi zihniyetinin filmde temsil edilen diğer bir önemli bir kurumu olan muhasiplik kodu, yani yol kardeşliği veya ahiret kardeşliği, filmin anlatısında çok özel bir biçimde sunulmaktadır. Tarlaların arasında uzayıp kıvrılarak giden bir yol görüntüsü ile başlayan film, yolun bu düz anlamının dışında yan anlamlar taşımaktadır. Bu yol aslında, Alevi öğretilerinde Hakk'a giden, insan-ı kâmil olma yoludur. Bu uzun yolda, yol kardeşliği önemlidir. Filmde Görgü Cem'i'nde İsmail'in arkadaşı olarak görülen Zülfü, onun yol kardeşidir. Birbirlerinin dostu ve yoldaşı olan muhasipler, birbirlerinin üzerinde her hakkı gözetir ve ararlar. Zülfü de Görgü Cem'i'nde Bektaş Sofu ve Hüseyin Dede'nin itirazlarına rağmen her şeyi göze alarak İsmail'in hakkını aramıştır. Filmde örtük olan bir başka yol kardeşliği de İsmail ile onun dramını izleyen Süha arasındadır. Bu, filmin sonunda anlaşılır. Çok farklı idealler için yola koyulmuş ve bu uğurda bedel ödemiş olan bu iki insan, Alevilik öğretisinin tanımlamasıyla “iki candır” ve “yol kardeşi”dir. Filmin sonunda Süha'nın kaza yaptığı ve arabasının önüne düştüğü yerde “Ben ölmedim” diye inlerken, gelip onu kaldıran ve koluna giren ses “Ölmedin, ölmedin, daha yol bitmedi ki sen ölesin” der ve uzaklaşırlar. O ses İsmail'in sesidir. Zaten film de başlangıçta olduğu gibi uzayıp giden bir yol görüntüsü ile sona erer. Burada yolun Hakk'a ulaşma ve insan-ı kâmil olma sürecinde metaforik bir anlam taşıdığı söylenebilir. Bilinmeyen bir şeyin anlamı, bilinen bir araç aracılığıyla ortaya konmaktadır (Fiske, 2003: 124).

5.1.5 Düşkün/Düşkünlük

Düşkün kavramı, Alevi zihniyetinde sosyal bağların yansıtılması açısından hayli önemlidir. Sosyal dışlamaya, yalıtılmaya, yalnızlaştırılmaya gönderme yapan bu kavram, geleneksel/karizmatik otoritenin en üst yaptırımı olarak belirir. İncelenen film, Cemevinde gerçekleşen bir Görgü Cemi ile başlar. İntihar eden bir Alevi genci olan İsmail'in ailesi, cem ayınının başında O'nu dualamadan, yani Alevi erkânına uygun bir şekilde dini tören yapmadan gömen Hüseyin Dede'nin sorguya çekilmesini talep ederler. Dualamamak, geleneksel/karizmatik otoritenin düşkün kabulünü pekiştirmektedir. Alevi zihniyetinin önemli unsurlarından biri olan düşkün ilan edilmek, bir cezadan çok yasakları ihlal eden; adab, erkân ve ahlakın dışına çıkan, hata yapan, kabahat işleyenlere yönelik caydırıcı ve ibret verici toplumsal bir yaptırım, tedbir niteliğindedir. Düşkünlük, geçici veya daimi olarak topluluğun dışına atılma demektir. Düşkünlük, bir tür sosyal damgalamadır. Alevi anlayışına göre topluluk üyeleri düşkün olarak damgalanan kişiyle sosyal ilişkilerini keserler, görüşmezler, sohbet etmezler, ona selam vermez ve yardım etmezler. Filmdeki dinî anlatının kahramanı İsmail, kendisinin Aleviliğe ilişkin hakikat arayışlarının herkes tarafından öğrenilmesi ve yanlış anlaşılması riski nedeniyle düşkün olarak damgalanmaktan korktuğunu ifade etmiştir.

5.1.6 Ölüm ve İntihar Olguları

Çözömlenen filmde ölüm, yani Can'ın bedeni terk etmesi Hakk'a yürümek terimi ile dile getirilmektedir. Alevi zihniyet dünyasında ölen bir Can için yapılması gereken ritüellerden biri de dualamak, yani cenaze namazı kılmak ve bu esnada helalleşmek, rıza istemektir. Cenaze namazı kılınmadan, cemaatten helallik ve rıza istenmeden defnedilen bir Can'ın "Ulu Dîvan"a (mahşer meydanına) alını açık, yüzü ak, kul hakkı olmadan gidemeyeceği düşünülür. Filmde, böyle bir durumun düşkün sayılmaktan daha ağır bir ceza olduğu ima edilmektedir. Babası, annesi ve eşinin İsmail'in cenaze namazının kılınması, İsmail için cemaatten helallik ve rıza istemele-
rindeki ısrarlarının altında da bu gerçek yatar. Bu yüzden filmde Alevi zihniyet dünyasında cenaze namazı kılınmadan, helallik istenmeden, rıza alınmadan defnedilmene-
nin Hakka yürüyen Can için olduğu kadar geriye kalan yakınları için de taşınması çok ağır bir yük olduğu vurgulanmaktadır.

Alevi zihniyet dünyasının filme yansıyan önemli unsurlarından bir diğeri de intihara karşı takınılan tavidir. Filmde intihar, Alevi anlayışında ağır bir günah sayılmakta; dolayısıyla hoş görülemez, affedilemez, savunulamaz bir eylem olarak temsil edilmektedir. Bu yüzden bir müntehir olarak damgalanan İsmail için cenaze namazı kılınması, dualar, gülbenkler okunması, cemaatten helallik, rızalık alınması caiz sayılmamaktadır. Bu tavır, Hüseyin Dede'nin "Hakk'ın verdiği canı ancak Hak alır" diyerek İsmail'in dualanmasına yönelik arzu ve talepleri reddetmesinde açığa vurulur.

5.1.7 Cemevi, Erenler Dergâhı, Erenler Meclisi/Kırklar Meydanı/ Kırklar Meclisi

Mekân kodu altında bir gösterge olarak sunulan Erenler Meclisi, Alevi zihniyetinin en önemli mekânı olarak göze çarpmaktadır. Filmde, Erenler Meclisi düşünce ve görüşlerin serbestçe dile getirildiği, değiş tokuş edildiği demokratik bir tartışma ve müzakere zemini, alanı, ortamı olarak tasarlanmıştır. Bu ortam maddî bir mekânla da ilişki içinde sunulmuştur. Böylece Erenler Meclisi'nin gerçekleştiği Cemevleri bir araya gelinen, ortak bir aklın buluşturulması işlevini gören bir iletişim ve diyalog ortamı, sosyal etkileşim ve alışveriş mekânı olarak belirmektedir. Meşruyetini gelenekten, inançtan alan Erenler Meclisi film boyunca hem otoriter hem de demokratik söylemin dile getirildiği, mücadele ettiği, çarpıştığı bir mekân, zemin, ortam olarak tecelli etmektedir.

5.1.8 Aleviliğin Simgesel İnşasında Kullanılan Bir Ayin Olarak Görgü Cemi

Görgü Cemi Alevi topluluğunu simgesel olarak inşa eden bir ritüel olarak Alevi ayinlerine ilişkin hiyerarşisinin en üst basamağında bulunmaktadır. Genellikle Perşembeyi Cumaya bağlayan akşam gerçekleştirilen Görgü Cemi, yol kardeşlerinin sorguya çekildiği, yılın muhasebesinin çıkarıldığı bir andır. Alevi inancına göre görgü, “Hz. Muhammed’in ‘ölmeden önce ölü, mahşer olmadan hesabınızı görün’ buyruğuna dayanır” (Bozkurt, 1990: 187). Alevi toplulukları gibi yüz yüze temasın, dayanışmanın ve içten ilişkilerin hâkim olduğu cemaat özelliği gösteren küçük gruplar içerisinde topluluğun simgesel inşası, sosyal düzenin muhafaza edilmesi, korunması ve sürdürülmesi, Görgü Cemi gibi dinsel ritüeller aracılığıyla sağlanır. Alevi kültüründe Görgü Cemi, gündelik hayatta ortaya çıkan kişisel sorun, gerilim, çatışma ve anlaşmazlıkların çözümünde simgesel bir araç olarak kullanılmaktadır (Demir, 2012: 186-187).

Filmde Görgü Cemi “dede-rehber” ve “talip” arasındaki çatışma aracılığıyla aktarılmaktadır. Öyküye konu olan talip, kendi canına kıymış İsmail'dir. Görgü, kapandığı düşünülen defterin tekrar açılması ile başlar. İsmail kendi canına kıymış ve duası okunmadan defnedilmiştir. Hem aile fertleri hem de İsmail'e haksızlığa uğramışlar, mağdur edilmişlerdir. Mezardan çıkartılıp, tabut ile meydana getirilen İsmail'in hakkını babası, annesi, eşi ve musahibi arar. Gelenekte olmayan bir durum nasıl dirençle karşılaştığı rehber Bektaş Sofu'nun ağzından şu ifadeler ile anlatılır: “Bak Ali Rıza Can. İsmail'in ölümü en az senin kadar beni de üzümüştür Ama o kendini öldürmüştür. İnançımıza göre, Hakkın verdiği canı hiç kimse almaz. Bu, çok büyük bir günahdır. Ama bu meydana ölünün getirilmesi görülmüş iş midir? Hakka yürüyen can, hakla bir olmuştur. Artık bu durumda bizim yapabileceğimiz hiçbir şey yoktur”. Ailenin baskısı, cemaatin direnci karşısında töreye aykırı bu soru-

nun çözümü en yüksek otorite dede tarafından gerçekleştirilmiştir. Dedenin Bektaş Sofu'ya yönelik "Aslına bakarsan ben de senin gibi düşünürüm. Lakin canlar arasına düşmanlık, kin tohumları serpilmesin. Ben derim ki bu defalık bu tabut meydana, aramızda kalsın" ifadeleri ve Bektaş Sofu'nun bu öneriyi kabul etmesiyle çatışma noktalanmıştır.

5.1.9 Hz.Ali

Hız. Ali Alevi inancında, Hız. Muhammed'den sonra gelen en önemli liderdir. Alevilik adı da, onun adından gelmektedir. Alevi zihniyet dünyasında bireyin kendini, nefisini yok ederek Hız. Ali'yle bütünleşmesi önemlidir. Bir imge hâline gelmiş olan Hız. Ali resmi ise tam ve nedensiz bir bağlantı ile Hız. Ali'yi ve Alevi zihniyetini temsil etmektedir. Erenler Meclisi duvarında yer alan Hız. Ali portresi aynı zamanda belirtisel bir göstergedir. Gösterge ve bunun göndergesi olan Alevilik aynı düzlemde ve bitişik sınırdadır. Belirti, nesnesini aralarındaki varlıksal bağdan ötürü temsil eden göstergedir ve sinemada doğrudan yan anlama yönelen bu metaforlar, anlam yaratmanın en önemli araçlarıdır. Filmde cem evi duvarında asılı olan Hız. Ali resmi, İsmail'in dağlara çıktığında bir dereye elini yüzünü yıkarken, bu kez kendi aksini suda Hız. Ali olarak görmesiyle bir kez daha karşımıza çıkmaktadır. Burada da resmin bir gösterge olarak Hız. Ali'yi temsil etmesi ve Aleviliğe gönderme yapmasının dışında, filmin ana karakteri olan İsmail'in Alevilik öğretisi ile içkin bir hâle geçmesine, hakikati arama ve kâmil insan olma yönündeki isteğinin kuvvetine gönderme yapılmaktadır. Burada ayrıca Bektaşî şairlerinin en iyilerinden kabul edilen Hilmi Dede Baba'nın çok tanınmış "nefes"lerinden birinin sözleri hem Bektaşîlerin inanışlarını hem de Hız. Ali'ye karşı duydukları hayranlığı açıklamaktadır (Melikoff, 2006: 226). "Tuttum aynayı yüzüme, Ali göründü gözüme" dizelerinde ifade bulan bu hayranlık aslında, Allah'ın adının insan vechine yazıldığı fakat artık okunanın Fazl'ın adı değil, Fazl'ın yerini almış olan Ali'nin adı olduğuna ilişkindir. Tanrısallığın "Ali" adının belirlediği, kaşların yayı "ayn"ı, burun çizgisi "lâm"ı ve bıyık eğimi "yâ"yı çizer ve böylece insan yüzünde hem sağdan hem soldan "Ali" adı okunabilir (Melikoff, 2006: 182). Kültürel art alana ilişkin bu bilgi, filmde İsmail'in yüzünün suda oluşan aksinin Hız. Ali olarak görünmesini, sadece sinematografik bir gösterge olmaktan çıkarak yan anlamsal düzeydeki göndermeleri ile buluşturmaktadır.

5.1.10 İsmail ve Süha Karakterleri

Filmde iki farklı anlatı yapısı üzerinde akan hikâyede, görüntüsel göstergelerin en önemlisi insandır ve başat iki karakterle karşımıza çıkmaktadır: İsmail ve Süha. İsmail; Alevi inancını, iyi yürekli, mazlum, sevecen insan karakterini temsil ederken; Süha ise, 12 Eylül döneminde üniversite eğitimi almış, sol bir örgütün sadık üyesi, mücadeleci ve devrimci bir kimlikle karşımıza çıkmaktadır. Alevi zihniyet dünyasına ilişkin göstergelerin iki farklı paralel anlatı düzleminde sunulduğu filmin hikâyesi, bu iki karakter üzerinden benzerlik ve karşıtlık ilişkileri kurularak anlatılmaktadır.

5.1.11 Dağ ve Mağara Göstergelerinin Alevi Zihniyet Dünyasındaki Yeri

Filmde geçen “dağ” göstergesi ve İsmail’in bu dağa çıkışı ve oradaki mağara girişi görüntüsü, görüntüsel bir göstergenin gösterenidir ve gösterileni konusunda izleyicide farklı anlamlar oluşturabilir. İnanç kültürlerinde dağ ve mağaraya ilişkin anlatıların farklılığı düşünüldüğünde, filmde dağın ismi geçmemekle birlikte hem anlatsal hem de görüntüsel olarak farklı inanışlara ilişkin anlamlar yaratabilir. Alevi öğretisine inananlar için bu dağ Hacı Bektaş Veli’nin dervişleriyle birlikte çıktığı Hırka Dağı’nı, Sünni mezhebine mensup olanlar için ise Hz. Muhammed’in çıktığı Hıra Dağı’nı ve oradaki mağarayı çağrıştırabilir. Bu tamamen filmin nasıl okunduğuyla ilgili bir husustur. Barthes’ın sözünü ettiği, anlamlandırmanın özellikle ikinci düzeyde, kültürün içinde yer alan yan anlam ve mitlerle açıklanmasıdır (Fiske, 2003: 120). Bu anlamlandırma biçimi, sinemanın yan anlamlar üzerine kurulu diline uygundur.

Hıra ve Hırka Dağı arasında da dilsel göstergeler de yakın ve benzeşmektedir. H – I – R – A ve H – I – R – K – A. İkincide sadece K harfi/göstergesi farklıdır. Bu tür benzeşme, filmde dilsel bir gösterge olarak geçmemekle birlikte görüntüsel göstergenin (mağara ve dağ) çağrışımı, dilsel olan bu isim benzeşmesine de anlamlar yüklemeyi mümkün kılabilir. Çağrıştırma ilkesi, bir gerçeklik ya da anlam düzleminden diğere değerlerin yer değiştirmesini içerir. Bu yer değiştirme bir paradigmadaki birimler ile metaforlar arasında meydana gelir ve dolayısıyla paradigmasal olarak işler (Fiske, 2003: 130). Burada hem isim olarak bir çağrıştırma söz konusudur, hem de dağ ve mağara görüntüleri ile gerçeklik etkili bir biçimde aktarılmaktadır. Belirtisel olarak işleyen bu göstergeler temsil ettikleri şeyin, din ya da inanç sisteminin parçalarıdır ve bir anlam düzleminden diğere yer değiştirerek, çağrışım yoluyla anlam üretilmesini sağlarlar.

5.1.12 Farklı İnanç ve İdeoloji Evrenlerinin Farklı Mekânlarda Mücadelesi

Filmde mekânlar da görüntüsel bir göstergedir. Şehir ve köy genel mekânlarının dışında, Erenler Meclisi ve üniversite bahçesi filmin temasını vurgulayan en önemli mekânlardır. Kalabalık ve birbirine yabancılaşmış büyük şehirde (İstanbul), ideolojik olarak farklı grupların çatışmasına ev sahipliği yapan üniversite ortamı, devrimci ideoloji ile özgürlükçü hareketleri temsil etmektedir. 12 Eylül döneminde egemen ideolojiye başkaldıranlarla sahip çıkanların kavgası, bir üniversite bahçesinde çatışan öğrenci grupları ile verilmektedir. Bu döneme ilişkin bayrak, marş, kıyafetler, yasak yayınlar, örgütsel davranış modelleri de aynı mekânda sunulmaktadır.

Kırsal ve dar alanda, az nüfuslu ve tanışıklık düzeyinin yüksek olduğu, mahremiyet sınırlarının daraldığı, birlik ve bütünlük temsili köy mekânı ise, Alevilik inancına ev sahipliği yapmakta, özellikle de o köyün Erenler Meclisi bu inanca ilişkin

öğretiye temsil etmekte ve yeniden üretmektedir. Mekân olarak Erenler Meclisi Hz. Ali portresi, aslan resmi, post, saz, çift ağızlı kılıç (Zülfikâr), duvardaki küçük pence-re oyuğu ile Alevilik öğretisinin pek çok unsurunu içeren sembolik göstergelerle bir anlam inşası oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bu mekânda en dikkat çekici toplumsal vurgu, kadın ve erkeğin yan yana olması ve erkekler kadar kadınların da söz hakkının bulunmasıdır. Bu anlamda filmde de Alevilik inancının, kadını erkeğin gerisinde bırakmadığı, hak ve özgürlükler konusunda eşit ve adil bir yaklaşım sergilediğine dikkat çekildiği söylenebilir. Esasen Alevilik öğretisinin cem ayinlerinde de kadınlar vardır ve kadın ve erkek birlikte ibadet etmektedir. Bunun temeli Kırklar Meclisi'ne dayanmaktadır. Hz. Peygamberin semah döndüğü mecliste Fatma Ananın da olduğuna inanan Aleviler, bu inancı temel alarak kadınlara da meclislerinde erkeklerle birlikte yer açmışlardır.

5.1.13 Uçan Kuşun Kanadında Hacı Bektaş-ı Veli

Doğa, görüntüsel göstergeleri ile anlam yaratmanın bir başka aracıdır. Filmde dağ ve mağara görüntüleri, uçan beyaz kuş (güvercin) ve buğday tarlası, özellikle Alevilik vurgulamasına ilişkin yan anlamları taşımaktadır. Özellikle, filmde kullanılan beyaz güvercin mitolojik temelli bir gösterge olarak da karşımıza çıkmaktadır. Filmdeki beyaz güvercin Hacı Bektaş Veli'yi temsil eden gizli bir göstergedir ve ona ilişkin söylenceye gönderme yapmaktadır. İzleyicinin ancak kültürel birikimi ile anlamlandırabileceği bu gösterge, söz konusu mite ilişkin kavramlar zincirini harekete geçirmekte ve filmin esas olarak söylemek istediğine ilişkin bir anlam boyutu oluşturmaktadır. Göstergebilimsel çözümlemenin de temel amacı bu gizlemeyi açığa çıkarmaktır. İzleyici ya da okur, gösterge ile verilen parçadan yola çıkarak dizimin bütününe inşa etme imkânı bulabilir. Çözömlenen bu filmde gösterge ile verilen parça beyaz güvercindir. Hacı Bektaş-ı Veli'ye ilişkin söylencede beyaz güvercin şöyle anlatılmaktadır: Hacı Bektaş-ı Veli'nin Anadolu'ya gelmesine ilişkin olan bu söylence, O'nun Rum sınırına varınca yolun bağlanmış olmasıyla ilgilidir. Bunu gören Hacı Bektaş-ı Veli; "Bismillah ve billah" diyerek vilayetle bir sıçramış ve ulu arşın tavanına yetmişmiştir. Melekler O'nu elif-i tac ile karşılamışlar, "safa geldin ey Peygamberin evladı Hacı Bektaş-ı Veli" demişlerdir. Söylenceye göre işte orada Hünkâr güvercin şekline girmiş ve uçarak doğruca Sulucakarahöyük'e varıp bir taşın üstüne konmuştur. Orada tekrar insan şekline bürünmüş ve Rum erenlerinin kendisini yok etme planları da boşa çıkmıştır (Gölpınarlı, 1990:18-19).

Filmdeki beyaz güvercin, aslında Hacı Bektaş-ı Veli'yi simgelemektedir. Güvercinin İsmail'in etrafında dönmesi, onun çıktığı mağaranın civarında bir kayaya konması, Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya gelmesine ilişkin bu miti filmde yeniden üretmektedir. Hacı Bektaş'ın insanüstü vasıflarına gönderme yapan bu söylenceler, film- sel kurgulama ve göstergelerle Alevilik-Bektaşilik öğretisine ilişkin motifleri temsil

etmektedir. Güvercin, aynı zamanda barışın simgesidir. Hem İslam kültüründe hem de Alevi kültüründe güvercine kutsallık atfedilir. Bu da kaynağını Hz Muhammed’in hicret sırasında sığındığı mağarada bir güvercinin yuvasında durmasından alır. Aynı şekilde Hacı Bektaş-ı Veli’nin Anadolu’ya geçişi sırasında “güvercin donuna girmesi” bu kuşa atfedilen kutsallığı pekiştirir. Filmde tercih edilen güvercinin beyaz olması da tesadüf değildir. Beyazın saflık, temizlik, arılık anlamlarını taşıdığı düşünüldüğünde, bu özelliklerin beyaz bir güvercin olarak Anadolu’ya gelen Hacı Bektaş-ı Veli’nin kişiliğine gönderme yaptığı söylenebilir.

5.1.14 Buğday Tarlasında Hızır Aleyhisselam

Alevi anlayışına göre Hızır zor durumda kalanların, çareleri tükenenlerin çağırıkları, medet diledikleri erendir. Hızır darda kalanların yardımına yetişir ve onların müşkülden kurtulmasında yollarını aydınlatır. Bununla ilgili olarak Alevi öğretisi şöyle der: Bir gün, ikindiüstü, güzel yüzlü, tatlı özlü, Alevi saçlı, yeşil elbise, boz bir ata binmiş bir aziz Hünkâr Hacı Bektaş-i Veli’ye gelir. Bu gelen Hızır Aleyhisselam’dır. Hünkâr, Hızır’a Ulu Tanrı’nın kullarını zordan kurtarmak için O’nu bu işe koştüğünü söyler ve Karadeniz’de batmak üzere olan bir gemi için O’nu çağırıklarını ve medetlerine erişmesi gerektiğini söyler. Hızır o kadar hızlıdır ki bir adımı Karaöyük’de iken öbür adımı güneşle beraber dolunup, gözden kaybolur. Hünkâr yanındakilerin şaşkınlığına “O’nun yürüyüşü böyledir” diyerek yanıt verir (Gölpınarlı, 1990: 75). Filmde de Hızır Aleyhisselam, İsmail’in annesinin Erenler Meclisi’ndeki konuşmasında belirir. 20 yıl önce oğlu İsmail’i daha küçük bir çocuk iken kaybettiğini, kendisi buğday tarlasında çalışırken onu bıraktığı yerde tekrar bulamadığını anlatan anne, Hızır Aleyhisselam’ın tarlaya geldiğini, oğlunu bulduğunu, onu bir daha yanından hiç ayırmamasını söylediğini anlatır. Hızır; o gün anneyi çok dar ve zor bir durumdan kurtarmış, ona evladını bulmuştur. Görgü Cemi’nin sonunda, İsmail’in cenazesinin dualanması tartışmaları sırasında tabutun düşerek kapağı açıldığında, anne tabutta oğlu İsmail’i değil Hızır Aleyhisselam’ı görür. Bu vesileyle Alevilik öğretisinin pek çok unsuru gibi, inanç ikliminin ortak bir figürü konumunda olan Hızır Aleyhisselam da filmde yeniden üretilmektedir.

5.2. Filmin 12 Eylül Kodları ve Göstergeleri

Film; Süha’nın Erenler Meclisi’nin küçük penceresinden İsmail’in sonuna ilişkin toplantıyı izlemesi sırasında kendi geçmişine yaptığı geri dönüşlerle 12 Eylül dönemine gitmektedir. Bu dönemi anlatan kareler; Süha’nın yaşadıklarını, arkadaşları ve bağlı olduğu sol bir örgütle olan ilişkilerini, ülkenin içinde bulunduğu durumu yansıtmaktadır. Süha’nın siyasi bir düzlemde yaşadığı gerçek arayışı ile İsmail’in dini bir düzlemde yaşadıkları ve gerçeği arayışı bazı noktalarda birbiriyle kesişmektedir. Filmin ilgili karelerinde Süha; İsmail’in yaşadıkları ile kendi yaşadıklarını, arkadaşlık ilişkilerini, uğruna ömrünü adadığı dava ve yol arkadaşlarını, ailesi ile olan ilişkile-

rini, bu süreçte değişen ve dönüşen toplumsal algıyı, değer yargılarını eleştirel bir bakışla anlatmaktadır. Bu bakış açısı küçük bir köyde İsmail'in yaşadıklarına, aile ve arkadaşlarına onu imrendirmiştir. İsmail öldüğünde dahi yalnız değildir. Oysa Süha "bir ülkenin kurtuluş davası gibi büyük bir davayı güderken" ve henüz yaşarken arkadaşları, ailesi ve sevdiği kız tarafından yalnız bırakılmıştır.

Filmde 12 Eylül dönemine ilişkin kodlara bakıldığında üniversite, öğrenci hareketleri ve örgüt eylemleri, farklı gruplar arasındaki silahlı çatışmalar, okul duvarlarına asılan döviz ve pankartlar, sarı-kırmızı bayraklar, devrimci mücadeleyi temsil eden Che Guevera resmi, kaybedilen arkadaşlar, 12 Eylül darbesinin haberini veren dönemin Genelkurmay Başkanı Kenan Evren'in televizyon görüntüsü çeşitli göstergeler olarak karşımıza çıkmakta ve dönemi temsil etmektedir. Ayrıca filmde Süha'nın üzerindeki parka 12 Eylül dönemini giyim kod açılımı üzerinden temsil eden bir göstergedir. O dönemdeki arkadaşlarının ise yıllar sonra takım elbiseli görüntüleri, ticaret erbabı, zengin burjuva sınıfa bir gönderme yapmaktadır. Zihniyet değişimi yaşayan Süha'nın arkadaşları bu değişimi kıyafetleriyle ve yaşam tarzlarıyla da göstermektedirler. Süha'nın gözünde arkadaşları artık "öteki"leşmiştir. Değişen zihniyet bir yabancılaşmayı da beraberinde getirmiştir. Ama aynı zamanda Süha da cezaevinden çıktıktan sonra eski arkadaş çevresi içinde değişmiş ve dönüşmüş olan zihniyet yapısı içinde sosyal bir dışlanma, yalnızlaşma ve yalıtılma yaşamıştır. Bu durum İsmail'in, Alevi geleneğine göre törenin dışına çıkmasından dolayı "düşkün" sayılmasıyla benzerlik göstermektedir.

5.2.1 İlahi-Marş Karşıtlığı

Monaco (2011:56), müziği sinemada zamana ilişkin merkezî bir rol oynayan tek sanat olarak görmektedir. Bir dönemi hatırlatan, çağrıştıran müzikal yapı, sinemanın temsil etme biçimleri arasında en önemlilerinden biridir. Söz konusu dönemi farklı zamansal uzamlarda tekrar ve çağrışım yoluyla yaşama imkânı sağlayan bu araç, sinemaya ilişkin göstergebilimsel çalışmalarda da önemli bir kod biçimidir. Çağrışım gücü yüksek olan, farklı zihniyet ve dönemleri temsil etme gücü bulunan müzik, çözümlenen filmde de önemli bir kod olarak karşımıza çıkmaktadır. Ülgener'in (1983: 25) sözünü ettiği "sanat kaynaklarının zihniyet dünyasına ve tarihine yaptığı katkı" düşünüldüğünde müzik de bir sanat kaynağı olarak çağın ve çevrenin tercihlerine dışa dönük hâliyle ifade biçimi kazandıran bir kaynaktır. Bu bağlamda filmde kullanılan müzik türleri de zihniyete ilişkin göstergeler olarak değerlendirilebilir. Fon müziği olarak zaman zaman kullanılan ilahi, dinî ve uhrevî bir dünyaya gönderme yaparken; marş (Sosyalist Marş) 12 Eylül döneminin ideolojik ve kültürel iklimini çağrışım yoluyla hatırlatmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada, “Bir Ses Böler Geceyi” filminde temsil edilen Alevi zihniyetine ilişkin sinematografik gerçekliğin simgesel inşası incelenmiştir. Göstergibilimsel bir çözümlemeyi içeren bu çalışma, sinemanın bir sanat dalı olarak Alevi zihniyetine ilişkin bir gerçekliği sembolik düzeyde yeniden inşa ettiğini ortaya koymuştur. Sinematografik gerçekliği temsil eden kodlar ve göstergelerin aracılık ettiği bu sembolik inşa filmde iki farklı anlatı yapısı üzerinden, büyük ölçüde iki farklı anlatı kahramanının arasındaki benzerliklerden yola çıkılarak gerçekleştirilmiştir. Sembolik anlam inşası, zaman zaman bu iki farklı anlatı yapısı içinde göstergeler arasında kurulan karşıtlık ve zıtlık ilişkisiyle gerçekleştirilmiştir. Filmde, Roland Barthes’ın anlamlandırma modeline göre Alevi zihniyetini temsil eden kodlar ve göstergelerin düz anlamsal ve yan anlamsal düzeylerdeki analizi yapılmıştır. Belli kodlar altında tespit edilen bu göstergelerin dış dünyadaki göndermelerine ilişkin açık uçlu yorumlamalara da bu analiz sonucunda ulaşmak mümkün olacaktır. Böylece filmin izleyicisi veya okuyucusu, göstergelerin dış dünyadaki gerçekliğe ilişkin göndermelerini kendi zihniyet dünyası çerçevesinde değerlendirebilecek ve bir anlam inşa edebilecektir. Dolayısıyla yorum, tamamen, göstergelerin kullanıcının (izleyici/okuyucu) kültürel değerleri, duygu ve heyecanlarıyla yani art alan bilgileriyle buluştuğunda ortaya çıkan yan anlamlarda gizlidir.

Alevi zihniyet dünyasının inanç sistemine ilişkin önemli dayanak noktaları olan hümanizm, adalet, aydınlanma, sosyal hiyerarşi, muhasiplik, geleneğe bağlılık, düşkün/düşkünlük, ölüm, intihar, adab ve erkân gibi değer ve olguların, film boyunca sembolik bir kurgu hâlinde işlendiği görülmektedir. İnsanın gerçeklik algısı ve anlayışının göstergeler ve gösterge sistemleri aracılığıyla biçimlendiği düşünüldüğünde, analiz edilen film Anadolu Alevi zihniyetine özgü değerleri temsil yeteneği taşıyan pek çok göstergeyi kurgusal düzeyde kullanarak sembolik düzeyde bir anlam inşasını izleyicinin zihninde oluşturmayı başarabilir. Bunun için filmde sinematografik anlamın en temel unsurları olan göstergeleri, mit ve sembolleri kullanarak anlamın örtülü yapısına ilişkin bir anlatı düzlemi oluşturulmuştur. Bu bağlamda filmin iki ana anlatı karakteri olan Süha ve İsmail’in hayatı üzerinden sosyal çevrelerine, inanç ve ideoloji dünyalarına ilişkin gerçeklikler temsil edilmiştir. Öte yandan Hz. Ali, Cemevi, Erenler Meclisi, Sofuluk/Dedelik makamları, saz, post, çift ağızlı kılıç gibi sembol ve göstergelerin barındırdıkları örtülü anlamların; mitik bir anlam taşıyan güvercin göstergesi ile Hacı Bektaş-ı Veli hakkında uyandırılmak istenen efsanevi çağrışımın, sözü edilen filmde Alevi zihniyetine ilişkin sunumsal bir gerçekliği yeniden üretmeye yönelik bir simgesel anlam inşası için seçtikleri ve kullandıkları açıkça görülmektedir. Ancak, Alevi zihniyetine ilişkin bu simgesel anlam inşasının başarıya ulaşmasının, çözümlenen filmde yer alan sinematografik kodlar, göstergeler ve sembollerin izleyicinin zihniyet dünyasında yan anlamsal düzeyde karşılık bulmasıyla mümkün olabileceği de unutulmamalıdır.

Kaynakça

- ALTUNTEK, N. S. (2006). Kültür ve Zihin: Goodenough, Lévi-Strauss ve Geertz. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (2): 45-60.
- AYGÜL, H. H. (2013). İktisadi Zihniyet Olgusunun Anlam Evreni ve Tipolojik Analizi: Batı Akdeniz Bölgesi Örneği. *Toplum Bilimleri*, 7 (13): 65-95.
- BERGER, P. L. ve LUCKMANN, T. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası. Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. çev. Vefa Saygın Öğütle. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- BOZKURT, F. (1990). *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*. İstanbul: Yön Yayıncılık.
- BRAUDEL, F. (1996). *Uygurılıkların Grameri*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge.
- BURKE, K. (1966). *Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature, and Method*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- CASSİRER, E. (2005). İnsan Üstüne Bir Deneme. Devlet Efsanesi. çev. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları.
- CEVİZCİ, A. (2013). *Felsefeye Giriş*. 3. baskı, Ankara: Nobel.
- CHANDLER, D. (2007). *Semiotics. The Basics*. 2. edition (First 2002). London and New York: Routledge.
- COHEN, A. P. (2001). *Symbolic Construction of Community*. London, New York: Routledge.
- ÇEBİ, M. S. (2008). Sembolik/Retoriksel Bir Eylem Olarak Dil'in Anlam İnşasındaki Aracılık İşlevi. *Selçuk İletişim*, 5(2):183-198.
- DEMİR, M. C. (2012). Ahmet Ümit'in Bir Ses Böler Geceyi Adlı Eserinde Alevilik Kurgusu. *Alevi Araştırmaları Dergisi*, 4 (4): 185-190.
- DEMİRHAN, A. (2007). Hatlar, Portreler, Çehreler ve Renkler Ortasında 'Püriten' ve Ülgener. der. Murat YILMAZ, *Sabri Fehmi Ülgener-Küreselleşme ve Zihniyet Dünyamız*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 132-169.
- EDGAR-HUNT, R., MARLAND, J. ve RAWLE, S. (2012). *Film Dili*. çev. Senem Aytaş. İstanbul: Literatür Yayınları.
- EVKURAN, M. (2007). İktisat Sadece İktisat Değildir! Sabri Ülgener'in Bilimsel Zihniyet'i ve Akademik Sosyolojiye Katkısı. der. Murat YILMAZ, *Sabri Fehmi Ülgener-Küreselleşme ve Zihniyet Dünyamız*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 364-375.
- FİSKE, J. (2003). İletişim Çalışmalarına Giriş. çev. Süleyman İrvan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- GEERTZ, C. (1973). *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.
- GÖLPINARLI, A. (1990). *Vilâyetnâme (Manâkıb-ı Hünekâr Hacı Bektâş-ı Veli)*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- KOLKER, R. (2011). *A Cinema of Loneliness*. Oxford and New York: Oxford University-Press.
- KÖKSAL, İ. (2007). İktisat Zihniyeti. der. Murat YILMAZ, *Sabri Fehmi Ülgener-Küreselleşme ve Zihniyet Dünyamız*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 278-285.
- LOTMAN, Y. M. (2012). *Sinema Göstergebilimi*. çev. Oğuz Özügül. Ankara: Nirengi Kitap.

- MACH, Z. (1993). *Symbols, Conflict, and Identity: Essays in Political Anthropology*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- MÉLIKOFF, I. (2006). *Uyur İdik Uyardılar (Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları)*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları.
- MONACO, J. (2011). *Bir Film Nasıl Okunur?* çev. Ertan Yılmaz. İstanbul: Oğlak Yayıncılık.
- SANDRO, P. (1974). Signification in the Cinema, *Diacritics*, 4 (3): 42-50.
- TÜRK, B. (2007). Sabri Ülgener Düşüncesinde İdeoloji Nosyonu Üzerine Eleştirel Notlar. der. Murat YILMAZ, *Sabri Fehmi Ülgener-Küreselleşme ve Zihniyet Dünyamız*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 357-370.
- ÜLGENER, S. F. (1981). İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası. *Fikir ve Sanat Tarihi Boyu Akisleri İle Bir Portre Denemesi*. 2. baskı, İstanbul: Der Yayınları.
- ÜLGENER, S. F. (1983). *Zihniyet Aydınlar ve İzm'ler*. Ankara: Mayaş.
- WEBER M. (1922). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- WEBER, M. (2013). *Bürokrasi ve Otorite*. çev. H. Bahadır Akın. Ankara: Adres Yayınları.
- WEBSTER, P. (2011). *Love and Death in Kubrick: A Critical Study of the Films from Lolita through Eyes Wide Shut*. Jefferson, N.C.: McFarland.
- WOLLEN, P. (2008). *Sinemada Göstergeler ve Anlam*. çev. Bülent Doğan ve Zafer Aracagök. 3. baskı, İstanbul: Metis Yayınları.
- YILMAZ, M. der. (2007). *Sabri Fehmi Ülgener-Küreselleşme ve Zihniyet Dünyamız*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

ALEVİLİĞİN YANLIŞ ALGILANMASI: MUHARREM UYGULAMALARI ÖRNEĞİ

Cenkso ÜÇER*

Öz

Bu çalışma Türkiye’de yürütülen Muharrem ayı etkinliklerine bağlı olarak Aleviliğin nasıl algılandığı konusunu ele almaktadır. Konu Muharrem ayı dolayısıyla yürütülen oruç, yas/matem ve aşure gibi unsurlardan hareketle işlenmektedir. Söz konusu unsurlara bağlı olarak bir değerlendirme yapıldığında ülkemizde günümüz itibarıyla kendilerine Alevî denilen gruplarla ilgili iki temel yanlış algı ve konumlandırmanın bulunduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, söz konusu unsurların sadece Aleviliğe ait özelliklermiş gibi algılanıp, diğer tasavvuf ekollerindeki aynı içerik ile yürütülen uygulamaların göz ardı edilmesidir. İkincisi ise, Muharrem uygulamalarına bağlı olarak Aleviliğin Şii (Caferî) çerçevesinde görülebilmesidir. Bu iki temel yanlış algı ve konumlandırmanın konunun tarihsel ve bilimsel bilgilerin ortaya koymuş olduğu veriler dikkate alınmaksızın yanlış bir şekilde değerlendirilmesinden kaynaklandığı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Muharrem, Aşure, Kerbelâ, Alevilik, Şiilik (Caferîlik)

MISPERCEPTION OF ALEVISM: IN REFERENCE TO THE MUHARRAM MONTH ACTIVITIES

Abstract

This study discusses how Alevism is perceived in reference to the Muharram Month Activities carried out in Turkey. The subject is handled by means of fasting (of Muharram), mourning and ashure (Noah’s pudding dessert) activities carried out in the Muharram Month. When an assessment is made considering the activities about the subjects, it is observed that there are two main misperceptions and incorrect positionings related to groups called as “Alewi” in our country. First of these is the perception of these activities as if they only belong to Alewi groups and disregarding activities executed with the same content in other Sufism approaches/sufi orders. Second is accepting Alewism within the frame of the Shi’ism/Ja’farism. It is considered that these two fundamental misperceptions and wrong positionings are due to incorrect assessments that ignore the data revealed by the historical and scientific knowledge.

Keywords: The Month of Muharram, Ashura/The Tenth Day of Muharram, Karbala, The Alevism, The Shi’ite (Ja’fariya)

* Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Ankara/Türkiye, cenksu.ucer@ybu.edu.tr
DOI: 10.12973/hbvd.74.152

Giriş

Son çeyrek asırda dünyada ve ülkemizde yaşanan bir takım sosyal ve siyasi gelişmelere bağlı olarak ülkemizde yeni bir Alevî kimliği de görünürlük kazanmış ve Bektâşî, Kızılbaş, Tahtacı vb. farklı gruplar için bir üst kavram olarak kullanılmaya başlandığı görülen Alevilik bugüne kadar farklı boyutlarıyla daima gündemde yer almıştır. Ancak Alevilik-Bektâşilik şeklindeki yaygın kullanıma bakıldığında daha çok Kızılbaş gruplara karşılık geldiği anlaşılan; bununla birlikte zaman zaman diğer grupları da içine alacak şekilde bir şemsiye kavram formatında kullanıldığı görülen Aleviliğin ele alınış biçimi ve tartışmalara bakıldığında genellikle bir karışıklığın olduğu, konunun bilimsel verilerden çok duygusal, ideolojik ve siyasi olarak değerlendirilmeye tabi tutulduğu görülmektedir. Tarihsel tecrübesini ve bilimsel metodolojiyi dikkate almayan yaklaşımlar nedeniyle de günümüzde Alevilik nitelemesi kullanılan yapının yanlış bir şekilde algılandığı ve konumlandırıldığı müşahede edilmekte; bunun da bazı yanlış karar ve uygulamalara ve anlayışlara neden olduğu görülmektedir. Söz gelimi, yakın coğrafyamızda ve komşu ülkelerde meydana gelen bazı olaylar dolayısıyla, konunun ülkemiz siyasetinde işlenmesi esnasında ülkemizde kendilerine Alevî nitelemesi kullanılan grupların, Suriye’de ve ülkemizde yaşayan Nusayriler ile karıştırılabildiği görülmektedir. Hâlbuki ülkemizde şu an itibarıyla kendilerine Alevî ya da meşhur kullanımıyla Alevî-Bektâşî denilen grupların hiç birinin kendilerine Nusayrî ya da Arap Alevîsi denilen yapı ile tarihte -ne itikaden ne zihnen ne kültürel olarak ve ne de siyaseten- hiçbir şekilde irtibatları olmamıştır. Buna rağmen, her iki grubun da Alevî nitelemesiyle isimlendirilip gündemde tutulması, yukarıda işaret edilen irtibatsızlıklarına rağmen bir takım yanlış gündemleştirmelere yol açmıştır. Buna bağlı olarak bir taraftan Bektâşîsi, Kızılbaş, Tahtacı, Hubyarlısı vb. Alevilerin Nusayriler ile aynileştirildikleri; diğer taraftan da siyaseten bu konuda yapılan tartışmalarda tartışan grup ya da kişilere olan bakış ve tutumlardan kaynaklı olarak Alevilerin de kendilerini Nusayriler ile yakın hissetmeye başladıkları ya da Suriye’de cereyan eden ve mezhebî bir mücadele algısıyla sunulan ve anlaşılan olaylarda kendilerine bir konum tayin ettikleri anlaşılmaktadır. Bunda Alevilik kavramının farklı coğrafyalarda birbiriyle benzerliği olmayan grupların her biri için bir sıfat ya da isim olarak kullanılmasına bağlı olarak söz konusu grupların birbiriyle karıştırılmasının etkili olduğu düşünülebilir. Ancak ifade edilmelidir ki, günümüzde ülkemizde kendilerine Alevî nitelemesi kullanılan grupların hiçbiri; ne Bektâşîler, ne Erdebil Sûfiyân Süreği Talibleri (yani Kızılbaş gruplar), ne Tahtacılar, ne Hubyarlılar, ne Keçeci Babalılar, ne de başkaları, Nusayriler ile kıyaslanmamalıdır. Zira ülkemizde kendileri için Alevilik kavramının kullanıldığı yapı ile kendilerine Arap Aleviliği de denilen Nusayrîlik tamamen farklı gruplar ve algılardır. Bu itibarla, konular değerlendirilirken tarihsel ve bilimsel veriler çerçevesinde ele alınması kaçınılmazdır.

Bu makalede Türkiye’de yürütülen Muharrem etkinliklerine bağlı olarak da gerek Bektaşiler gerek Kızılbaşlar gerekse diğer müstakil ocaklar için bir üst adlandırma olarak kullanılmaya başlanan Aleviliğin yanlış bir şekilde konumlandırıldığı hususu üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede öncelikle Muharrem ayı dolayısıyla dinî gelenekte ve toplumda var olan Muharrem orucu, yas, aşure vb. temel bazı uygulamalara işaret edilecek, bu uygulamaların hem Alevî ya da Alevî-Bektâşi nitelimeleli gruplarda hem de diğer toplum unsurlarında nasıl anlamlandırıldığı ve icra edildiği işlenecek, buradan hareketle genelde Şiilik (Caferîlik) ile karıştırılan Alevî geleneğin aslında anlaşılması ve görülmesi gereken konumundan daha başka yerlerde görüldüğü hususuna işaret edilecektir.

1. Muharrem Ayı ve Önemi

Dinî gelenekte mekânlar içerisinde özel mekânlar, zamanlar içerisinde de özel zamanlar yer aldığı gibi, İslam’a mensup bütün toplumların sahip oldukları pek çok ortak değer ve sembol de vardır. Hiç şüphesiz, Muharrem ayı, Muharrem ayının onuncu gününü ifade eden aşure (Yavuz, 1991: 24) -bu kelimenin Arapça aslı aşure şeklinde telaffuz edilir; ancak biz burada TDK’daki kullanımı esas aldık- ve Kerbelâ olayı bu bağlamda zikredilebilecek unsurlardandır. Nitekim zaman zaman farklı algı ve tezahürler söz konusu olsa da, dünyanın hangi bölgesinde yaşarsa yaşasın, hangi dinî-kültürel alt kimliğe mensup olursa olsun, İslam toplumlarının hemen hepsinde söz konusu bu unsurlara bir şekilde önem atfedildiği bilinmektedir. Bu öneme istinaden Muharrem, Aşure ve Kerbelâ’nın, İslam toplumlarının dinî-kültürel hayatında bazı yansımaları görülür. Coğrafyamızda bu yansımaların, genel hatlarıyla bu ayda tutulan oruçlar, pişirilip dağıtılan aşureler ve Kerbelâ’da Hz. Peygamber (sas)’in torunu Hz. Hüseyin ile beraber ailesi ve yanında bulunanlardan şehit olanların yâd edilmesi ve matem tutulması hususlarında görünürlük kazandığı gözlemlenmektedir.

Bilindiği gibi, Kur’an’da “Gökler ve yeryüzü yaratıldığı zaman Allah katında ayların sayısının on iki ve bunlardan dördünün haram aylardan olduğu bildirilmiş (Tevbe, 9/36), söz konusu haram aylara saygı gösterilmesi emredilmiştir.² Muharrem ayını “şehrullâhî’l-haram” lafzıyla “Allah’ın ayı” (El-Kütübü’s-Sitte, Sahîhu Müslim, “Sıyâm”, 202-203, 1981 : 4/821) olarak nitelendiren Hz. Peygamber (sas) de bu ayın dört haram aydan birisi olduğunu ifade etmiştir (Buhârî, 1987: “KitabuBed’il-Halk” (2/7), 6/ 2988).

Her ne kadar farklı görüşler olsa da, Fecr suresinin 2. ayet-i kerîmesinde “ve leyâlin ‘aşr/on geceye” lafzıyla yer alan ve üzerlerine yemin edilen on gecenin³ Muharrem ayının ilk on gecesi olduğu yönünde bazı yorumlara da rastlanmaktadır (Taberî, 1999: XVI/ 560). Nitekim 2. ayette geçen on gecenin, hac ayı olan Zilhicce’nin ilk on gecesi, hicrî yılın birinci ayı olan Muharrem’in ilk on gecesi, Ramazanın ilk

veya son on gecesi olduğu yönünde değişik rivayetler vardır. Ancak bunlardan birinci mananın tercihe daha uygun olduğu dile getirilmektedir. Çünkü bu sure Mekke’de indiğine, ayrıca Ramazan orucu da Medine’de farz kılındığına göre ikinci ve üçüncü şıklardaki günler surenin indiği dönemde özel bir önem taşımamaktadır. Zilhiccenin ilk on günü ise surenin inmesinden önce de Araplarda kutsal sayılmaktaydı (Kur’an Yolu, 2006: V/ 617)⁴.

Kaynaklarda Aşure’nin menşei hakkında, Hz. Nuh’tan itibaren bütün Sami dinlerde önemli bir gün olarak kabul edildiği ya da Hz. Musa ve kavminin Firavun’un zulmünden kurtulduğu gün olduğu şeklinde rivayetler yer almaktadır (Yavuz, 1991: 24-25). Nitekim hadis kaynaklarında geçen rivayete göre, “Aşure, Kureyş’in Cahiliyye devrinde oruç tuttuğu bir gündü. Rasûlüllâh (sas) da buna riayet ediyordu. Medine’ye hicret edince bu orucu devam ettirmiş ve başkalarına da emretmişti. Fakat Ramazan orucu farz kılınca kendisi Aşure gününde oruç tutmayı bırakmış, bundan sonra Müslümanlardan dileyen bugünde oruç tutmuş, dileyen tutmamıştır (Buhârî, 1987: “Savm”, (bab 68/ hadis: 107-114), IV/ 1858-1861)⁵.

Bu konudaki ikinci bir rivayet ise Aşure’yi, Hz. Musa ve kavminin Firavun’un zulmünden kurtulması ile irtibatlı gören rivayettir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber, Medine’ye hicretinde; Hz. Musa ve İsrailoğulları’nın Firavun’un elinden Aşure günü kurtulduklarını ve Hz. Nuh’un gemisinin Cudi dağına bu günde oturduğunu söyleyen Yahudileri yalanlamadan “Biz Musa’ya sizden daha layığız” diyerek bu günde oruç tutulmasını emretmiştir (Buhârî, 1987: “Savm”, (bab 68/ hadis: 111), 4/1859-1860; Ahmed b. Hanbel,1978: II/ 359-360). Bu rivayetleri değerlendiren Yavuz, Arapların Aşure günü doğduğu rivayet edilen ve Kâbe’yi inşa eden ataları Hz. İbrahim’in hatırasına hürmeten bu günü yaşatmış olmalarını uzak bir ihtimal olarak görmemekte, Hz. Peygamber’in Yahudilerin Hz. Nuh ve Hz. Musa hakkındaki yaklaşımlarına itiraz etmeden bu konuda bir uygulama ortaya koymasını ise Aşure’nin, Hz. Nuh’tan itibaren semavî dinlerde önemli bir yer işgal ettiğine işaret olarak yorumlamaktadır (Yavuz, 1991: 25).

Hadis kaynaklarındaki bu temel iki rivayete ilave olarak bazı tarih, hadis, fıkıh ve mev’ıza kaynaklarında Hz. Âdem’in tövbesinin kabulü, Hz. Nuh’un gemisinin tufandan, Hz. İbrahim’in ateşten ve Hz. Yunus’un balığın karnından kurtulması, Hz. Musa ile Hz. İsa’nın doğumu, Hz. Süleyman’a mülkünün verilmesi, Hz. Davud’un tövbesinin kabulü, Hz. Peygamber (sas)’ın Mekke’den Medine’ye hicreti vb. olaylar da hep bu gün ile bağlantılı görülmüştür (Yavuz, 1991: 25)⁶. Dinimizde Hz. Âdem’den Hz. Muhammed (sas)’e bütün peygamberlere inanmanın bir iman esası kabul edilmesi dikkate alındığında, dinî-kültürel yaklaşımlarda önemli bir yer tuttuğu bilinen ve iman tarihi açısından önemli dönüm noktaları olan söz konusu bu

hususların bu şekliyle herhangi bir doğrulama/yanlışlama olmadan benimsenmesi tarihi bir realite olduğu gibi son derece tabii de görünmektedir.

2.2 Muharrem Ayında İcra Edilen Uygulamalar

Yukarıda da işaret edildiği üzere, İslam toplumlarının dinî-kültürel hayatında Muharrem ayında icra edilen uygulamalar denilince, bu ayda tutulan oruçlar, Kerbelâ olayı ve bu olay dolayısıyla tutulan yas/matem ile pişirilen aşure akla gelmektedir.

a. Muharrem Orucu

Muharrem ayı dolayısıyla ortaya konulan uygulamaların başında, bu ayın bazı günlerinde oruç tutulması gelmektedir ki bu uygulamanın kaynaklarda da referanslarının olduğu görülmektedir. Bilindiği gibi, Hz. Peygamber (sas), Muharrem ayını “Allah’ın ayı” olarak nitelendirmiş, Ramazan’dan sonraki en faziletli orucun da bu ayda tutulan oruç olduğunu ifade ederek, kendisinin (sas) de bizzat tuttuğu bu orucun tutulmasını tavsiye etmiştir (Müslim, 1984: “Sıyâm”, 202-203, 1981 : 4/821). Bu tavsiyeye bağlı olarak Müslümanlar da kimi sünnet kimi müstehab kimi matem nitelemesiyle⁷ Muharrem’de oruç tutmaktadır.

Sünnet olarak tutulan oruçlar, Muharrem’in onu esas alınıp bir öncesi ve bir sonrasıyla tutulan oruçlardır. Nitekim Hanefî ve Malikî mezheplerine göre Muharrem’in dokuzuncu günü ile birlikte onuncu günü ya da onuncu günü ile on birinci günü oruç tutmak sünnet olarak kabul edilmiştir. Şafîiler ise bu ayın dokuzuncu ve onuncu gününde oruç tutmayı müstehab olarak kabul etmektedir (Yaşaroğlu, 2006: XXXI/5; Bilmen, 1957: 356; İlmihal, 2011: 389; Keskin, M.,2010: 337).

Bunun yanında Muharrem’in ilk on günü, özellikle kimi sûfi meşreb çevrelerinde müstehab olarak oruç tutulmaktadır. Sûfi meşreb çevrelerce tutulan bu orucun Tasavvuf Tarihi kaynaklarında yer aldığı görülmektedir (Sühreverdî, 1989: 416; Gazalî, 1975: I/669). Alevî gelenekte ise bu orucun, tasavvufî genel karakteristikleri doğrultusunda sûfi meşreb diğer gruplardaki gibi daha çok 10 ya da 12 gün şeklinde, ancak matem orucu nitelemesi ve şekliyle tutulduğu görülmektedir (Tur, 2002:184; Bozkurt, 2008: 69-72).

Bu makalemizi ülkemizde düzenlenen Muharrem etkinliklerinde, Alevî nitelemesi kullanılan geleneğin yanlış konumlandırıldığı hususuna işaret etmek amacıyla kaleme almamız dolayısıyla burada Alevî gelenekte Muharrem orucunun nasıl tutulduğu hususunda biraz detay bilgi vermekte fayda görülmektedir.

Muharrem ayında, Bektâşisi, Erdebil Sûfiyân Süreği Tâlibi (Kızılbâşı), Tah-tacı, Keçeci Babalısı, Hubyarlısı vb. günümüzde Alevî nitelemesiyle isimlendirilen bütün gruplarda ocaktan ocağa uygulama farklılıklarına bağlı olarak kiminde dokuz gün, kiminde on gün, kiminde ise on iki gün Muharrem orucu tutulur. Bu orucun

Muharrem ayının onuncu gününde bitirilecek şekilde hesaplanarak başlanması gerektiği yönünde görüşler beyan edilse de, genellikle Muharrem ayının 1'inde başlayıp 10'una kadar 10 gün ya da 12'sine kadar 12 gün bazen de üç gün öncesinden başlanıp 12'sine kadar toplam 15 gün tutulduğu görülmektedir⁸. Burada Ankara Çubuk'ta katıldığımız bir Aşure etkinliğinde bölgede bulunan Şah Kalender Velî Ocağı mensuplarının Muharrem orucunu 1 Muharrem'de başlayıp 9 Muharrem ile beraber 9 gün tuttıkları, onuncu günde ise matem tutup, aşure yapıp dağıttıklarını ifade ettikleri hususu⁹ da diğer bir uygulama örneği olarak ayrıca paylaşılmalıdır.

Günümüzde kendilerine Alevî nitelemesi kullanılan gruplar arasında farklı sayılarda tutulan bu orucun kaynağı hakkında da farkı kabullerin dile getirildiği görülmektedir. Alevîler arasındaki yaygın kabule göre, bu oruç peygamberlerin orucudur. Nitekim Hz. Âdem'in tevbesinin kabulü için bir gün, Hz. İbrahim'in Nemrut'un ateşinde yanmadığı için iki gün, Hz. Nuh'un gemisinin kurtuluşu için iki gün, Hz. Musa'nın Firavun'un şerrinden kurtuluşu için iki gün, Hz. Yunus'un balığın karnından kurtulduğu için bir gün, Hz. Eyyûb'un dertlerine şifa bulması vesilesiyle bir gün, Hz. Yakub'un oğlu Hz. Yusuf'a kavuşması vesilesiyle bir gün olmak üzere toplam on gün tutulur (Tur, 2002: 184-185). Bir diğer görüşe göre ise, Hz. Âdem cennetten atıldığında suçu Muharrem'de affolunmuş ve o da buna karşılık 3 gün oruç tutmuştur, Hz. Nuh tufandan bu ayda kurtulmuş ve şükür için 3 gün oruç tutmuştur, Hz. İbrahim ateşten bu ayda kurtulmuş, o da 3 gün bu ayda oruç tutmuştur, Hz. Peygamber (sas) de yine bu ayda üç gün oruç tutmuştur. Alevî nitelemesi kullanılan gelenek içerisinde Hz. Peygamber (sas)'in tuttuğu bu orucu, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin hastalanıp, hastalıklarından kurtulduklarından dolayı olduğunun dile getirildiği görülmektedir. İşte peygamberlerin tuttıkları bu orucun toplamı on iki yapmaktadır ki, Alevîler bundan dolayı 12 Muharrem orucunu tutmaktadır. Diğer bir kabule göre ise bu oruç, matem orucudur, Hz. Hüseyin'le beraber Ehl-i Beyt'in Kerbelâ'da şehit edilmelerinin anısına ve Oniki İmam adına tutulur (Üçer, 2010:320).

Muharrem orucunun deyişlerde de dile getirildiği görülmektedir:

<i>Aşure ayında matem orucu</i>	<i>Pir Sultan Abdal'im onunda zahmet</i>
<i>Onları tutana sevap yazılır</i>	<i>On birini tutana indi rahmet</i>
<i>Onları görenin benzi bozulur</i>	<i>Oniki tutana nasiptir cennet</i>
<i>Kerbelâ'da yatan Hasan, Hüseyin.</i>	<i>Engür olmuş, Hakk ceminde erenler.</i>

(Öztelli, 1989: 416).

Muharrem orucunun yukarıdaki kabullerle beraber Kur'an'da emredilen bir oruç olduğu vb. (Tur, 2002: 184-189) kaynağı hakkında ne söylenirse söylenir, günümüzde Alevîler arasında oruç tutulurken matem algısıyla tutulduğu görülmek-

tedir. Nitekim Hz. Hüseyin'in şehadeti dolayısıyla tutulması gereken matem gereği zevk ve eğlenceden kaçınmak üzere birtakım hususlara dikkat edilmesi hassasiyeti tutulan oruçlarda da etkin rol oynamıştır. Buna bağlı olarak Muharrem orucu tutulan günlerde, hiçbir şekilde su içilmez, et ya da etli yemek yenmez (Tur, 2002:519-520; Topdemir, 2006:75; Üçer, 2010:320), söz gelimi bir cennet meyvesi olduğu düşünceyle elma yenilmez (Üçer, 2010: 320)¹⁰.

Bu vesileyle yeri gelmişken burada bir hususa değinmekte fayda vardır: Alevilerin Muharrem'de su içmeme ya da et yememe hususunda aşırı titizlik göstermeleri ve konuyla ilgili bu hassasiyetlere özellikle vurgu yapmalarının, "Alevilerin bu oruçta sadece su içmeyip et yemedikleri, diğer şeyleri yiyip içebildikleri" yönünde yanlış bir algıya neden olabildiği görülmektedir. Bu algının doğru olmadığı açıkça ifade edilmelidir. Aleviler de oruçlarını gün ağarmasından bir buçuk-iki saat öncesinden ya da gece yatmadan önce (gece yarısı itibarıyla) yemeyi içmeyi kesip akşam gün batımına kadar (et ve su dâhil her türlü) yeme-içme ve cinsel ilişkiden uzak durmak suretiyle tutarlar. Nitekim oruçlar akşam gün batımıyla beraber açılır. Dolayısıyla Alevilerin Muharrem günlerinde su içmemeleri ya da et yememeleri, tutulan mateme bağlı olarak akşam oruçlarını açtıklarında bunları yiyip-içmemekle alakalı bir durumdur. Yani Muharrem günleri boyunca (kimi 9, kimi 10, kimi 12, kimi 15 gün) oruçlu iken et ve de dâhil hiç bir şey yiyip içmedikleri gibi, matem günleri boyunca oruçlarını açtıktan sonra da et yemez ve su içmezler.

b. Muharrem'de Yas

Muharrem ve Aşure, aynı zamanda Hz. Peygamber (sas)'in torunu Hz. Hüseyin'in ve içlerinde Ehl-i Beyt mensuplarının da bulunduğu 70'den¹¹ fazla insanın siyasi ihtiraslar uğruna Kerbelâ'da hicrî 61 yılının Muharrem ayında Aşure günü¹² şehit edilmesi nedeniyle başka bir anlam kazanmıştır (Yaşaroğlu, 2006: 5). Buna bağlı olarak Aşure Müslümanların ortak hafızasında özellikle de ülkemiz insanı nezdinde yukarıda zikredilen peygamberlerin hatıralarının yanı sıra (ama daha çok) bu müessif olayla hatırlanır olmuştur. Nitekim bu olay mezhebi ve meşrebi ne olursa olsun, herkesin ortak acılarından biri halini almış ve Hz. Hüseyin'e duyulan sevgi ve şehadetine duyulan üzüntü şiirlere ve mersiyelere yansımış, buna bağlı olarak ortaya çıkan muharremiyye (Uzun, 2006:XXXI/8-9) ve maktel (Güngör, Ş. 2003: XXVII / 455; 2003: XXVII/ 456-457) geleneği çerçevesinde pek çok eser meydana getirilmiş, olayın yasının tutulması bağlamında bazı matem uygulamaları hayata geçirilmiştir. Söz gelimi, muharremiyye ve maktel geleneği hususunda zikredilecek bir misal bağlamında genelde Yunus Emre'ye nispet edilen, ancak aslında Âşık Yunus'a ait olduğu bilinen ve asırlardır okunagelen dizelerde konunun şöylece dile getirildiği görülmektedir:

Şehitlerin serçeşmesi

Enbiyanın bağı başı

Evlîyanın gözü yaşı

Hasan ile Hüseyin'dir

Kerbela'dır yazıları

Şehid olmuş gazileri

Fatma Ana kuzuları

Hasan ile Hüseyin'dir

(Tatçı, 1991: 47-48).

Hazreti Ali babaları

Muhammed'dir dedeleri

Arşın iki küpeleri

Hasan ile Hüseyin'dir

Derviş Yunus dünya fânî

Bizden evvel gelen hani

İki cihanın sultanı

Hasan ile Hüseyin'dir"

Hz. Hüseyin'in Muharrem ayının onuncu gününde şehit edilmesi, ilk dönemlerden itibaren bugüne yas tutulması şeklinde bir uygulamaya da yol açmıştır. Nitekim Süleyman b. Surad ve taraftarları 65/684-685 yılında Hz. Hüseyin'in kabrine gelerek burada bir gün süreyle kalmışlar, kendisine yardım etmemeleri dolayısıyla onun öldürülmesinden kendilerini sorumlu görerek ağlayıp-sızlamışlar ve Allah'tan af ve mağfiret dilemişlerdir (Onat, 1993: 82-83). Nitekim Şiiler Hz. Hüseyin'in anısına yas tutmayı ve kabrini ziyaret etmeyi dinî bir vecibe saymışlar ve bu konuda gerek Emevî gerek Abbâsî yönetimleri tarafından yapılan bazı engellemelere rağmen bu tutumlarını sürdürmüşlerdir (Baş, 2004: 176; Bozkuş, 2011: 117). Şii Büveyhîler döneminde ise Aşure matemi resmi bir hüviyet kazanmış ve eskisine oranla gerek şekil gerek içerik olarak görkemli törenlerle anılır olmuş, böylece Aşure matemi belirgin bir şekilde sosyal hayatın içine girmiştir. Büveyhî Emiri Muizzüddeve, Şiiliği güçlendirmek adına 352/963 yılında, Hz. Hüseyin'in şehit edildiği Muharrem ayının ilk on gününü umumi matem olarak ilan etmiş, Şiilerin bu günlerde açıktan ve toplu olarak ağlamak, yas tutmak ve zincirlerle kendilerini dövmek şeklinde, Şii geleneğinde bugün de bazı ülkelerde düzenlenen bir takım matem törenlerinin uygulanmasını başlatmıştır (Fıçlalı, 1984:181-182; Bozkuş, 2003, s. 121-128)¹³. Aşure törenleri bu dönemde Büveyhîler dışında onlardan mülhem olarak, Fâtımîler tarafından da benimsenip kabul edilmiş; daha sonra söz konusu bu uygulamalar İran coğrafyasında hem Safevîler hem de Kaçarlarca da benimsenmiştir (Baş, 2004: 178; Bozkuş, 2011: 119; Öz, 2012:XL/ 203-204)¹⁴. Ancak burada hemen vurgulamak gerekir ki, Muharrem vesilesiyle yas tutmak sadece Şii gelenekte varolan bir özellik değil; ileride de değinileceği üzere farklı coğrafya ve gruplarda söz konusu olan bir uygulamadır. Nitekim günümüzde Mısır, Tunus, Cezayir ve Fas gibi ülkelerde Muharrem ayı vesilesiyle çeşitli etkinliklerin düzenlenmesi bunun göstergelerindendir (Yaşaroğlu, 2006: 5).

Muharrem ve Aşure’de Hz. Hüseyin’in şehadeti dolayısıyla yas/matem tutmak Alevî gelenekte de söz konusudur. Alevî nitelemeli gruplar arasında bu husus hem tutulan oruçlara hem gündelik hayattaki uygulamalara hâkim olmuştur. Nitekim yukarıda da değinildiği üzere, Muharrem orucu tutulan günlerde, hiçbir şekilde su içilmez, et yenmez; bir cennet meyvesi olduğu düşüncesiyle elma yenmez; soğan, ekme vb. şeyler kesilmez, hayvan kesilmez, yaş odun kesilmez, aynaya bakılmaz, saç taranmaz, banyo yapılmaz, tıraş olunmaz, içki içilmez, eğlence yapılmaz, düğün, nişan yapılmaz, cinsel ilişkide bulunulmaz ve cem yapılmaz. Ancak son zamanlarda şartlar gereği şehirlerde Muharrem orucuyla ilgili taranmama, tıraş olmama, banyo yapmama gibi bazı yasakların kalktığı da ifade edilmelidir.

Muharrem günleri boyunca oruçlar açıldıktan sonra su yerine, ayran, hoşaf ve çay gibi sulandırılmış içecekler alınır, burada önemli olan Kerbelâ’da Yezid’in askerleri tarafından susuz bırakılan Hz. Hüseyin’in susuzluğuna yas tutmak ve onların çektiği acı ve ıstıraba ortak olmaktır. Nitekim eskiden ayran ya da hoşaf yapacak malzeme bulamayanların suya kül katarak küllü su içtikleri hakkında anlatılanlar, Alevî nitelemeli grupların Hz. Peygamber (sas)’in torunu Hz. Hüseyin’in susuzluğu konusunda tuttıkları yasin boyutunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Günümüzde, içilen ayran ya da hoşaf türü içeceklerin, bardağın ağza götürülmesiyle değil de kaşıklarla veya kana kana değil de “içme ile içmeme arasında” bir tarzda azar azar içilmesi, Tokat’ta yürüttüğümüz araştırmalarımız esnasında bizzat gözlemlediğimiz ve kaydedilmesi gereken önemli hususlardır.

Muharrem günleri boyunca bir şey kesmeme uygulaması, Hz. Hüseyin’in boynuna aldığı bir kılıç darbesiyle şehit olması olayına bağlı olarak bıçağın kullanılmaması için yapılan bir uygulamadır. Nitekim belirtilmelidir ki, bıçak kullanmaktan kaçınmak için kesilmesi gereken şeyler genelde el ile parçalanır. Sözelimi soğan vuruşları parçalanır, ekme ise elle bölünür. Bıçak kullanmanın zorunlu olduğu şeyler ise Muharrem’den önce kesilerek 12 günlük kullanım için hazır hale getirilir.

Muharrem’in ilk on gününde yukarıda ifade edilen maktel ya da mersiye geleneği paralelinde başta Hadikatü’s-Süeda¹⁵ ve Kumrunâme¹⁶ olmak üzere Kerbelâ olayının anlatıldığı eserler okunur, mersiyeler söylenir ve Kur’an okunur (Üçer, 2010: 322)¹⁷.

c. Aşure (Aşı) Geleneği

Aşure “çorbası ya da tatlısı veya aşı” da denilen bu geleneğin kaynağı hakkında daha çok Hz. Nuh ve kendisine inanıp da gemisine binen müminlerin yapmış oldukları bir çorba olduğu anlayışının daha yaygın bir kabul olduğu görülmektedir. Yukarıda aşurenin dinî kaynaklardaki zikri hususunda değinilen kayıtlara da paralellik arzeden söz konusu bu anlayışa göre, Hz. Nuh’un gemisi Muharrem ayının onuncu günü Cudi dağına oturmuş ve içindekiler bugün kurtulmuşlardır. Gemide buluna-

nalar bu kurtuluşun şükürü olarak geminin ambarında arta kalan tahılları karıştırarak bir “selamet çorbası” yapmış ve yaptıkları bu çorbayı birbirine ikramda bulunarak paylaşmışlardır. Bu anlayışa bağlı olarak aşure yapıp eşe-dosta ya da konu-komşuya dağıtmak bir adet halini almıştır.

Alevî gelenek ve gruplarda konu bu anlamının yanı sıra Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin Muharrem ayının onuncu günü Kerbelâ’da şehit edilmelerine bağlı olarak onun ve onunla birlikte orada şehit olanların ruhları için pişirilip dağıtılır olmuştur (Noyan, 1995: 150). Nitekim Alevîler arasında da Muharrem orucunun bitiminde aşureler hazırlanır. Genelde on iki malzemenin katılmasıyla yapılan aşureler hazırlanıp yine en az on iki kapağa dağıtılır. Sonra Muharrem cemi yapılır. Burada kurban kesilir. Muharrem ceminde kesilen kurban, Kerbelâ olayından sağ kurtularak Ehl-i Beyt neslinin devamını sağlayan İmam Zeynelâbidin’in kurtuluşu için bir şükür kurbanıdır (Üçer, 2010: 322)¹⁸. Burada hemen ifade edelim ki, bu anlayış sadece Alevîlere ait bir anlayış değil; diğer sûfi çevrelerde de yerleşik bulunan bir anlayıştır. Söz gelimi, Kâdirî gelenekte de aynı anlayışın hâkim olduğu ve buna bağlı bazı uygulamaların ortaya konulduğu görülmektedir. Nitekim “Osmanlı döneminde Tophâne KâdirîÂsitanesi’nde aşure sene-i devriyesi anısına, ikincisi ise Safer aşuresi olup İmâm Zeynelâbidin’in Kerbelâ’dan sağ salim kurtulması ile Peygamber neslinin devamının kutlanması anlamını taşırdı.” (Tosun, 2011). Nitekim Mevlevî gelenekte de aş(ura) kaynatılır, diğer tarikat şeyhleri de davet edilir, gül-bang çekilir, gül-bangde İmam Hüseyin ve Şüheda-yıKerbela’nın ruhları taziz edilirdi (Gölpınarlı, 2006: 14).

3. Alevîliğin Yanlış Konumlandırılması

Ülkemizde düzenlenen Muharrem etkinlikleri merkeze alındığında Alevî nitelemesi kullanılan yapının (yaygın kullanımıyla Alevî-Bektâşîliğin) yanlış bir şekilde konumlandırıldığı görülmektedir. Bunun Alevî nitelemeli grupların Muharrem ayında icra ettikleri uygulamaların sıhhatli bir şekilde değerlendirilmemesinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Bu bağlamda iki temel yanlış algının söz konusu olduğu göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi Muharrem ayı dolayısıyla ortaya konulan yukarıda bahsettiğimiz söz konusu oruç, matem vb. uygulamaların sadece Alevîlere ait hassasiyet ya da uygulamaları gibi gösterilmesi ve bu uygulamaların sadece Alevî geleneğe hasredilmesi meselesidir. İkincisi ise, Alevîlerin icra ettikleri uygulamalara bağlı olarak Alevî(-Bektâşî)lik nitelemeli geleneğin ya da grupların yanlış bir şekilde Şii çerçevede görülmesi meselesidir.

a. Muharrem Ayında Yerine Getirilen Uygulamaların Sadece Alevî Nitelemeli Gruplara Ait Uygulamalar Olarak Görülmesi

Muharrem ayında bazıları resmi ve bazıları sivil toplum kuruluşlarının etkinliklerine bağlı olarak basında yapılan haberler ya da yorumlara bakıldığında kolayca görüleceği üzere, Muharrem ayında tutulan oruçlar ile gerek oruç esnasında gerek gündelik hayatta yas/matem içerikli bazı uygulamaların sadece Alevilerce yerine getirilen uygulamalar olduğu yönünde bir algının hâkim olduğu görülmektedir. Söz gelimi, gerek görsel gerek yazılı basında Meclis Başkanlığı'nca Meclis'te verilen iftar ya da oruç açma programları ile bu programlarda hazırlanan menüden bahsedilirken programlar ya da menülerin Alevî geleneğin hassasiyetlerine uygun bir tarzda hazırlandığı vurgusunun yapıldığı göze çarpmaktadır. Halbuki gerek oruç gerek yas gerekse aşure geleneği dikkate alındığında söz konusu bu uygulamaların sadece Alevî nitelemeli gelenekte icra edilen uygulamalar olmadığı; aksine çoğunluğunun tasavvuf ekollerince ortak bir anlayışla yerine getirilen uygulamalar olduğunun bilinmesi gerekmektedir.

Muharrem orucu dikkate alınarak konuya bakıldığında, Muharrem'de oruç tutmanın sadece Alevî nitelemeli geleneğe ya da gruplara ait bir uygulama olmadığı açıktır. Nitekim Muharrem orucu Alevî olmayan gruplarca da tutulan bir oruçtur. Zira yukarıda da bahsedildiği üzere, Muharrem ayında bazı gruplar Muharrem'in 9, 10 ve 11. günlerini esas alıp 2 ya da 3 gün sünnet nitelemesiyle, özellikle sûfi meşreb gruplar ise Muharrem'in ilk on gününü esas alıp 10 gün üzerinden müstehab nitelemesiyle Muharrem'de oruç tutmaktadır. Günümüzde kendileri için daha çok Alevî nitelemesi kullanılan gruplar ise, bazıları 9, bazıları 10, diğer bazıları ise 12 gün Muharrem'de oruç tutmaktadır. Alevî gelenekte Muharrem orucunun esas olması, aslında Alevî nitelemeli geleneğin bir tasavvuf hareketi olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla burada mutlaka işaret edilmesi gereken husus, Muharrem orucunun 10 gün üzerinden tutulması aslında Tasavvuf geleneğine ait bir özelliktir ki, bunun tasavvuf klasiklerindeki yerine yukarıda işaret edilmişti. Ayrıca günümüzde de tasavvuf ekolü mensuplarının bu orucu tuttıkları bilinmektedir. (Tosun, 2011; Opçin, www.yeniaktuel.com.tr/tur117,183@2100.html).

Muharrem ayında yas veya matem tutmak da sadece Alevî nitelemeli gruplara has bir özellik değildir. Alevî gelenekte hassasiyet gösterilen bütün uygulamaların benzerlerinin gerek geçmişte gerek günümüzde diğer tasavvuf ekollerince de yerine getirildiği bilinmektedir. Nitekim yukarıda da zikrettiğimiz et yememe, su içmeme, tıraş olmama, taranmama, saz çalmama, eğlenceden uzak durma, düğün yapmama vb. hassasiyetler hem geçmişte hem günümüzde tasavvuf ekollerine mensup olanlarca ve tekke kültüründe dikkat edilen hususlardır¹⁹. Ayrıca, maktel ya da mersiye geleneğinin sadece Alevî geleneğe ait olmaması; ilk dönemlerden günümüze hemen

hemen bütün mezhebi ve meşrebi (daha doğru bir ifadeyle tasavvufî) ekollere mensup olanlarca bu konuda sayısız eserler kaleme alınması hususunun makalemizde ele alınan konu açısından burada zikredilmesinde fayda görülmektedir (Güngör, Ş. 2003: 455-457; Uzun, 2006: 8-9).

Burada hem geçmişte tekkelerdeki bazı uygulamaları Kâdirî ve Rifâî tekkelerindeki uygulamaları merkeze alarak ortaya koyan Tosun'un söz konusu makalesi ile günümüzde İstanbul Sümbül Efendi Camii'nde Ehl-i Sünnet geleneğine tabi tarikatarca (Kâdirî, Cerrâhî, Halvetî geleneklere mensup olanlar) ortak olarak düzenlenen Muharrem mevlidi ve yasını gözlemleyerek kaleme alan Opçin'in yazısının ilgili bölümlerini aktarmak çizdiğimiz çerçevenin netleşmesi açısından yerinde olacaktır:

Tosun'un makalesinin ilgili bölümleri şu şekildedir: *"Tasavvuf ehlinin Ehl-i beyt sevgisini gösteren unsurlardan biri de Muharrem ayında tekkelerde icrâ olunan matem gelenekleridir. Kosova'nın Yakova şehrinden olup 1938'de vefat eden Şeyh Âdem Nûrî er-Rifâî'nin kaleme aldığı Rehber adıyla anılan Osmanlıca yazma eserde Rifâîyye tarikatının bu kolunda icrâ olunan matem ritüelleri genişçe ele alınmıştır. Bu eserdeki bilgilere göre, Rifâîler'in Muharrem ayındaki mateminin üç esâsı vardır: Hüzün, mersiye ve su içmemek. Bu üç esâsın dışında bazı teferruât da vardır. Meselâ dünyevî işlerle mümkün olduğunca az meşgul olmak, oruç tutmak, geceleri ibâdetle ihyâ etmek, matem alâmeti olarak matem günlerinde traş olmamak gibi. Bunların tümüne bu tarikatta "matem usûlü" adı verilir. Matem her sene Muharrem'in birinci günü başlayıp onuncu günü biter. Dervişler bu on günde her akşam tekkede toplanırlar. Hadîkatü's-süadâ ve mersiye okunur. Kerbelâ olayı hakkında sohbet edilir. Bu günlerde siyah elbise giyilir, düğün yapılmaz, gülünmez, mûsikî dinlenmez. İsteyen dervişler gündüz oruç tutarlar. Oruç tutmayanlar da su içmezler. Yemekler etsiz ve az miktarda yenir. Bu günlerde perhiz etmeyi nezr edenler ekmek, zeytin, zeytinyağı ve bazı sebzelerle yetinir. Susuzluğa dayanamayan dervişler suyu bardakla içmeyi, bir tasa koyarlar, içine bir kaşık kahve karıştırıp tadını bozar ve öyle içerler..."* (Tosun, 2011)²⁰.

Opçin ise şunları kaydetmektedir: *"İstanbul-Kocamustafapaşa'da, Sümbül Efendi Camii'ndeyiz. Bugün burada Sünnî tarikatların 10 Muharrem Mevlidi var. Camiyi dolduran kalabalık Hz. Hüseyin ve Ehl-i Beyt'in, Yezid ordusu tarafından şehit edilmesine ağlıyor, Muharrem Yası tutuyor. Ancak bir farkla, bu yasta zincirlerle kendini dövme, kılıçlarla bedeni yaralama yok. Sünnî tarikatlar yüzlerce yıldır "Kerbela Vak'ası'nın yıldönümünü Sümbül Efendi'de mevlidle anıyor, âğıtlarla yitirdiklerine ağlıyor. Törenlere tüm "şeyhendi'ler katılıyor. Ancak bu yas sadece o güne mahsus değil. Hicri takvimde Muharrem ayının girmesiyle birlikte tekkelerde müzik aletleri rafa kalkıyor. Neşeli görünmek, doyusya yemek, bol su içmek bu ayda yapılmayan şeyler. Sofralarda suyun yerini tuz alıyor. Dervişler tuzla susuzluğu, Kerbela kurbanlarının aç-susuz şehit edilmelerini anıyor..."*

Sûfiler için 10 Muharrem Yası sadece bir gün yapılan bir törenle sınırlı değil. Özellikle sesli zikir yapılan, zikirde müziğe yer verilen tarikatlarda bu ay boyunca müzik aletleri çalınmıyor. Günlük yaşantısında da Muharrem yasını tutanlar hüznünlü durmaya çalışıyor tüm ay boyunca. Elbette hüznü bir de bedeni zevkleri terk etme ekleniyor. Evliler eşlerinden vazgeçiyor. Yılına göre 29 veya 30 gün süren Muharrem, müritlerin cinsel perhizle geçirdikleri bir ay. Oruç tutmayanlar ise tıka basa yemek yemiyor, su içmemeye çalışıyor. Ancak bir insanı ayakta tutacak kadar suya izin var bu ayda. Yemeklerde de değişiklik yapılıyor. Mümkün merteye sofralar her gelene açık tutuluyor. Ancak bu ayda yemeklere konan tuz miktarı biraz daha arttırılıyor. Bazıları susuzluğu daha fazla hissetmek için tuz yalıyor. Sofralara bunun için tuz getiriliyor. Dervişler evlerindeki sofralarda da sürahi bulundurmuyor bir ay boyunca. "Muharrem boyunca derviş süslenmez, saçlarını taramaz, sakalını tıraş etmez. Ancak zorunlu hallerde bu davranışlardan taviz verilir. Derviş bir ay boyunca şık giyinmez. Geçmiş yüzyıllarda dervişlerin bir ay boyunca kirlî giyindikleri anlatılır dergâhta. Muharrem'in ilk gününde başlayan matem, Hz. Hüseyin'in şehit edildiği 10'uncu günde zirveye çıkar. O gün tüm müridler siyahlara bürünür..." (Opçin)²¹.

Söz konusu bu veriler Muharrem ayı dolayısıyla ortaya konulan yas/matem merkezli uygulamaların sadece Alevî nitelemesi kullanılan gelenekte ya da gruplarda varolan uygulamalar olmadığını, toplumun diğer bazı kesimleri özellikle de tasavvuf ekollerine mensup olanlar tarafından da yerine getirilen unsurlar olduğunu anlamamıza katkı sağlamaktadır.

Aşure hususuna gelince, aşurenin sadece tekkelerde değil; mezhebi ve meşrebi ne olursa olsun halkımız arasında da son derece yaygın bir adet olduğu; buna bağlı olarak çoğu evlerde pişirildiği²²; bununla birlikte toplumdaki bu genel kabul ve ortak anlayışa paralel olarak son zamanlarda müftülükler gibi resmi kuruluşlar dâhil olmak üzere pek çok mahalli idare ve sivil toplum kuruluşları tarafından düzenlenen programlarda dağıtıldığı herkesçe bilinmektedir. Aşure geleneği hakkındaki anlayışlar ve yaygın bir uygulama olduğu hususu toplumumuzda herkesçe bilinmektedir. Dolayısıyla Alevî gelenekte varolan uygulamalardan hareketle günümüzde Alevilik ya da Alevilik-Bektâşilik denilen yapının nerede görülmesi gerektiğini anlamamıza katkı sağlayacak olmasını dikkate alınarak burada özellikle tekkelerde aşure pişirilirken yerine getirilen bazı kuralları esas almak suretiyle konuya yer vermek isabetli olacaktır. Bu bağlamda aşure pişirilirken izlenen ve "Çifte Vav Çevirmek" şeklinde isimlendirilen erkânı zikretmek hem Bektâşilerde (özellikle Babağân Bektâşileri) hem de diğer tasavvuf ekollerinde olayın aynı isimle adlandırıldığı ve aynı şekilde anlamlandırıldığı görülmesi açısından yararlı olacaktır.

"Bektâşi dergâhlarında Muharrem'in onuncu günü ya da onuncu gününden sonraki bir günde aşure pişirilirken, ihvan kazanın başına toplanır. Aşureyi kepeçle karıştıran,

kepçeyi öperek bir başkasına verir; o da öperek alır; kazandaki aşı, sağdan sola, soldan sağa karıştırır; aynı tarzda bir başkasına sunar; böylece kazanın dibinin tutmaması sağlanır. Bektâşiler'de kepçe "Yâ İmam" diye alınır; veren "Yâ Hüseyin" der ve hep birden "Selânullâhi 'ale'l-Hüseyin, la'netullâhi alâ kâtil-i Hüseyin" denir. Nitekim aşureyi bu şekilde karıştırmaya "Çifte Vav Çevirmek" denir. Ebced hesabına göre vav altı (6)'dır; iki vav iki altı eder ki, yan yana yazılınca "Allah" lafzı celâlisinin ebced hesabında tutarı olan altmış altı (66) sayısı belirir. Dolayısıyla "Çifte Vav Çevirmek" aynı zamanda bir zikir sayılır." (Gölpınarlı, 2004:76-77; Bozkuş, 2011: 113-114).

Opçin'in, Sünbül Efendi Camii'ndeki (ki yukarıda bu mekânın Osmanlı döneminden günümüze Ehl-i Sünnet geleneği içindeki tasavvuf ekolü mensuplarının ortak Muharrem etkinliği düzenledikleri bir mekan olduğuna işaret edilmişti) Muharrem etkinliğini anlattığı yazısında aynı konuya dikkat çektiği ifadelerine burada yer vermek konumuz açısından önem arz etmektedir: "10 Muharrem aşuresi "çifte vav"lı yapılıyor. Yani kazandaki aşureyi karıştıranlar kepçe ile "vav" harfi çiziyor kazanın içerisinde. Ebced hesabına göre çifte vav harfi, Allah ismi ile aynı matematiksel rakama denk gelir. Dervişin hayatın her anında Allah'ı zikredişinin sembolüdür aşuredaki "çifte vav." (Opçin)²³.

Bu noktada tasavvuf ekollerindeki uygulamalar ile Alevî nitelemeli gelenekteki uygulamaların aynılığı aslında Alevîlik ismi verilen grupların nerede görülmesi gerektiği konusunda önemli bir veri sunmaktadır.

a. Muharrem Ayındaki Söz Konusu Uygulamalara Bağlı Olarak Alevî Nitelemeli Geleneğin ya da Grupların Şii Çerçevede Görülmesi

Ülkemizde yürütülen Muharrem etkinliklerine bağlı olarak ortaya çıkan tabloya bakıldığında, bu vesileyle tutulan oruç, matem vb. unsurların sadece günümüzde kendilerine Alevî denilen gruplara ait özelliklermiş gibi ortaya konulması yanlışlığına ilaveten, bu noktada yapılan ikinci bir yanlış Alevî ya da yaygın kullanımıyla Alevî-Bektâşi geleneğin Şii çerçevende görüldüğünü ihsas ettiren yaklaşım ve uygulamalardır. Bu noktada olayın detaylarının geniş ve metodik bir bakış açısıyla değerlendirilmemesinin etkili olduğu düşünülmektedir.

Günümüz itibariyle kendilerine daha çok Alevî nitelemesi kullanılan grupların Muharrem etkinlikleri dolayısıyla Şiilik çerçevesinde görülemeyeceği noktasında ülkemizde Şii grupların Aşure vesilesiyle yerine getirdikleri uygulamalara, Alevî gelenekte uygulanan oruç, matem uygulamaları ve aşure hususları dikkate alınarak göz atmak yerinde olacaktır.

Ancak öncelikle ifade edilmelidir ki, yukarıda Muharrem'in onuncu günü meydana geldiği hakkında gerek Ehl-i Sünnet geleneğinde kaleme alınan tarih, hadis, fıkıh ve mev'ıza kitaplarında gerekse aynı paralelde Alevîlik nitelemeli yapıda

hem yazılı kaynaklarda yer alan hem de dedelerce anlatılan Hz. Âdem'in tövbesinin kabulü, Hz. Nuh'un gemisinin kurtuluşu, Hz. İbrahim'in Nemrut'un ateşinden, Hz. Musa'nın Firavun'un şerrinden, Hz. Yunus'un balığın karnından kurtuluşu, Hz. Eyyüb'un dertlerine şifa bulması, Hz. Yakub'un oğlu Hz. Yusuf'a kavuşması vb. peygamberlerle ilgili kabuller²⁴ Şii gelenekte benimsenmemektedir. Şiiilerin söz konusu hususları benimsememekle kalmayıp bunların Emevilerce Kerbelâ olayının üstünün kapatılmasına yönelik olarak uydurulduklarını ısrarla dile getirdikleri görülmektedir (Koçoğlu, 2011: 161). Bu bağlamdaki kabullere bakıldığında Alevî algının Şii algıdan ayrıldığı açık olmakla birlikte, Ehl-i Sünnet geleneğinde kaleme alınan tarih, hadis, fıkıh ve mev'ıza kitaplarına paralellik gösteren söz konusu kabuller aslında Alevî algının nerede konumlandığının anlaşılması hususunda ayrıca önemli veriler sunmaktadır.

Oruç hususuna gelince; ülkemizde Şii (Caferî) gruplar, bu on gün boyunca oruç tutmamakta; aksine camilerde ve destelerin (ağıt grupları) gittikleri yerlerde genellikle Muharrem ayının dokuzuncu ve onuncu gününe kadar meyve suyu, şerbet, kek, helva, hurma türü ihsanlar dağıtılmakta; dokuzuncu ve onuncu gün ihsanları ise daha çok yemek ağırlıklı olmaktadır (Beder, ty: 54, 69-74; Koçoğlu, 2011: 158-159). Halbuki yukarıda da işaret edildiği üzere, Alevî grupların Muharrem'in ilk dokuz-on gününde istisnasız hepsinin; bazı gruplarının Muharrem'in birinden iki gün önce, bazılarının Muharrem'in onundan iki gün sonra olmak üzere 12 gün; bazılarının ise Muharrem'den önce 3 gün boyunca hiçbir şey yiyip içmeme şeklinde oruç tuttukları bilinmektedir. Özellikle 3 gün boyunca bir şey yiyip içmeme şeklinde tutulan orucun diğer bazı (çoğunluğu sûfi) gruplarca visal orucu adıyla tutulan oruçla benzerliği oldukça dikkat çekmektedir (Üçer, 2010(b): 486)²⁵. Buna göre, ülkemizde resmî ya da sivil kuruluşların düzenledikleri Muharrem iftarı ya da oruç/ağız açma programlarında Alevîler ile birlikte -oruç tutmamalarına rağmen- Caferîlerin davet edilmesi, Muharrem etkinliklerinde Alevîliğin yanlı bir biçimde Şiilikle (Caferîlik) aynı çerçevede görülebildiği hakkındaki işaret etmeye çalıştığımız düşüncemizi destekleyen bir mahiyet arz etmektedir.

Muharrem ayı vesilesiyle tutulan yas/matem hususuna gelince; Alevî grupların matem uygulamaları ile Şii (Caferî) grupların uygulamaları birbirinden farklıdır. Diğer bir ifadeyle Alevî grupların tuttıkları matem Şii(Caferî)lerinkine benzemektedir. Bunun çerçevesinin mukayeseli olarak görülmesi için ülkemizde Şiiilerce (Caferî) yerine getirilen yas uygulamalarına bakmak yerinde olacaktır. Burada düğün, nişan, sünnet, doğum günü partisi yapmama, yeni şey giymeme vb. (Beder, ty: 65, 66, 71-77; Koçoğlu, 2011: 160) insanlarda ortak bir yas uygulaması olarak herkesçe dikkat edilecek hususlardan ziyade dinî gelenekte anlamlandırılmış ve bir usul ya da temel kural olarak kabul edilmiş hususlara bakmak yerinde olacaktır. Nitekim Şiiilerce yerine getirilen matem ve Aşure uygulamalarında insanın kalp hizasına

elleriyle ya da eliyle vurmasını ifade eden “sine vurma”, odun saplı bir tomar zincir ile belli usullerle sırta vurmayı ifade eden “zincir vurma”, Hz. Hüseyin ve yanındakilerin çektiği acıyı yaşamak isteyen kişinin başının ön kısmının kılıçla ya da hançerle kan akacak şekilde yaralaması demek olan “başvurma” gibi insanın vücudu ile ilgili olan fiili uygulamaların yanı sıra dirseklerden parmaklara kadar uzanan metal ya da tahtadan yapılmış bir el'i ifade eden “alem (elem) taşıma”, Hz. Hasan'ın oğlu Kasım'ın giremediği gerdek odasını temsil eden “Kasım Otağı/Utâk-ı Kasım kurma” (Üzüm, 2010: III, 137-141), Hz. Hüseyin'in 6 aylıkken Kerbelâ'da şehit olan oğlu Ali Asgar'ın beşiğini temsil eden “beşik” vb. sembolik bir takım unsurların (Beder, ty: 31-57; Koçoğlu, 2011: 162-170) ön plana çıktığı bilinmektedir. Hâlbuki söz konusu bu uygulamaların hiç birisi ne Bektaşî, ne Kızılbaş (Alevî) ne de diğer müstakil ocaklara mensup Alevî gruplarca yerine getirilmemektedir. Aksine, Alevî gruplarca yerine getirilen uygulamalar diğer tasavvuf ekollerine mensup olanlarca yerine getirilenlere paralellik arz etmektedir.

Aşure tatlısı ya da aşı uygulamasına gelince, Şiiler (Caferîler) arasında aşure tatlısı/aşı yapılmadığı gibi yenilmemektedir de (Koçoğlu, 2011: 160). Söz gelimi İğdir bölgesinde Şiiler ya da Caferîlerin Muharrem ayının dokuzuncu ve onuncu gününe kadar meyve suyu, şerbet, kek, helva, hurma türü ihسانlar dağıttıkları; dokuzuncu ve onuncu gün ihسانlarının ise daha çok yemek ağırlıklı olduğu hususuna yukarıda değinilmişti. Kocaeli yöresinde katılan programlar vesilesiyle bölgedeki Caferîlerin Hz. Hüseyin ve Kerbelâ şehitleri için Aşure programlarında helva yapıp dağıttıkları öğrenilmiştir. Hâlbuki detaylarına yukarıda işaret edildiği üzere, Alevî gelenekte aşure yapımı ve dağıtımının, toplumda kurumsal olarak tasavvuf ekollerinin âdâb ve erkân merkezleri olan tekkelerde, âdet olarak da halk arasındaki yaygınlığına paralel anlayış ve yaygınlıkta son derece önemli bir uygulama olduğu görülmektedir.

Bu noktada Muharrem ayı uygulamalarında Şiiler'le Alevî nitelemeli gruplar arasında algı ve uygulama farklılığını gösterecek bir veriyi paylaşarak konunun çerçevesini daha da netleştirmek yerinde olacaktır. Buna göre İğdir'da yaşayan Caferî vatandaşlarımız Aşure matemi dolayısıyla ticaret yapılmayacağını ifade etmelerine (Koçoğlu, 2011: 160) rağmen; Tunceli'de yaşayan vatandaşlarımız Hz. Nuh zamanında aşure pişirilirken içerisine on çeşit yiyecek katıldığı anlayışından hareketle on sayısıyla ilgili bir takım kabuller ya da inanışlar edinip bu gün en az on çocuğun sevindirilmesini, pişirilen aşurenin on eve dağıtılmasını, on kişiye selam verilmesini, on fakire sadaka verilmesini, on akrabanın sıla-ı rahim çerçevesinde ziyaret edilmesini ve aşure günü yapılacak alışverişte alınacak on çeşit yiyecek maddenin o yıl boyunca eve bolluk ve bereket getireceği inanışına bağlı olarak o gün alışveriş yapılmasını bir kural olarak görmekte dirler (Yıldırım, 2011: 76).

c. Alevî Nitelemeli Yapı/Gruplar Şii Çerçeve de Görülmemelidir

Muharrem ayı dolayısıyla yerine getirilen uygulamalar dikkate alınarak bir değerlendirme yapıldığında Bektâşisi, Kızılbaş (Alevîsi) ve diğer müstakil ocaklarıyla Alevî gelenek ya da grupta yer alan oruç tutma, matem tutma ve aşure pişirip dağıtma vb. uygulamaların Şii gelenekten ziyade; tasavvuf ekollerinde yerine getirilen uygulamalar ile aynı anlam ve içerikte olduğu görülmektedir. Zira günümüzde kendilerine daha çok Alevî isimlendirilmesi kullanılan gruplar ya da gelenek, söz konusu bu uygulamalarını bir tasavvuf hareketi olmaları nedeniyle bahsedilen anlam ve içerikte şekillendirmiştir.

c.1 Günümüzde Alevî Nitelemesi Kullanılan Yapının Tasavvufî Boyutu

Her ne kadar farklı ocaklara,²⁶ farklı silsilelere,²⁷ farklı tasavvufî ekol mensubiyetlerine²⁸ sahip olsalar da günümüzde kendilerine Alevî denilen grupların ortak özelliklerine bakıldığında Alevîliğin bir tasavvuf hareketi olduğu açıkça görülmektedir.

Nitekim geleneksel Alevî nitelemeli gruplarda, epistemolojik olarak “ilhâm ve keşf” temel bilgi kaynaklarından biri olarak kabul edilir.

Orijinal haliyle “Üçler” şeklinde isimlendirilen “Hakk, Muhammed, Ali” kabulü, Alevî grupların esasları olarak görülür. Bu kalıp ifadede yer alan Hakk, Allah’ı, Allah’ın varlığını ve birliğini; Muhammed, Hz. Muhammed’in peygamberliğini ve son peygamber olduğunu; Ali ise Hz. Ali’nin evliyanın piri ya da velâyet makamının piri olduğunu ifade eder. Dolayısıyla bu kalıp ifade ve telakki, İslam tasavvuf ekollerinin temel kabullerinden biri olan “Ulûhiyyet, Nübüvvet, Velâyet” prensibinin ifade şeklidir.

İlham ve keşfi birinci derecede bilgi kaynağı olarak gören Alevî nitelemeli grupların, zikredilen bu husus doğrultusunda temel esas olarak benimsedikleri “Hakk, Muhammed, Ali” kabulü ile birlikte önemle üzerinde durdukları diğer merkezî motif Ehl-i Beyt kavramıdır. Zamanla Oniki İmam bağlantılı bir Ehl-i Beyt anlayışının hâkim olduğu Alevî gelenek, pek çok telakkisini Ehl-i Beyt kavramını merkez olarak oluşturmuştur. Bu bağlamda, imamlar, hilafet, tevellâ-teberrâ, velâyet, seyyidlik, silsile, mehdilik, şefaât ve ahiretle ilgili bazı kabuller doğal olarak Ehl-i Beyt anlayışına göre şekillendirilmiştir.

Geleneksel Alevî anlayışta/gruplarda Tanrı-evren/insan ilişkisinde kimi zaman “vahdet-i mevcut” anlayışına dayalı olarak bir takım kabuller olsa da daha çok “vahdet-i vücûd” anlayışı hâkimdir. İçinde ‘La ilâhe illallah’ ya da ‘Allah’ isminin zamir hali olan ‘hû/hüü’lerin çekildiği “tevhid” bablarıyla beraber 12 hizmet üzerinden yürütülen ve bir *zikir* toplantısı olan ‘cem’ ibadet hayatının temelini oturtulmuştur. Kişinin insân-ı kâmil olarak yetiştirilmesi (seyr-u sulûk) için gerekli âdâb ve

erkân, *dört kapı-kırk makam* çerçevesinde oluşturulmuştur. Alevî nitelemeli gruplar arasında öncelikle ocakzâdeler (dedeğan, yani dedelik hizmeti yürütecek dede soylu ocak mensupları) ve talipler (taliban, yani bir nevi mürid gruplar) şeklinde geçişken olmayan iki ana insan unsuru bulunmakla birlikte dinî gelenek alanındaki hiyerarşik yapılanma, diğer tarikatlarda olduğu gibi, pîr, şeyh, dede, rehber, tâlib (mürîd) şeklinde kurgulanmıştır. Geleneksel Alevilikte bireylerin yola girmeleri esastır. Söz konusu bu esas *“İkrâr Verme Cemi”* ile sağlanır ki bu bir inâbe-biat uygulamasıdır. Yukarıda da zikrettiğimiz üzere, bütün Alevî nitelemeli grupların Hz. Ali’ye ulaştırılan silsileleri (şecere) vardır ve bu esas *“el ele el Hakk’a”* olarak isimlendirilir ki tasavvufta Hz. Ali’ye ulaştırılan silsilelere *“silsiletü’z-zeheb”* denildiği herkesin malumudur. Yine, geleneksel anlamda Alevî nitelemesi kullanılan gruplar kendilerince metbu ocak denilen ana ocak/baş ocakların tekkeleri durumundaki merkezler etrafında bir yapılanma sergileyerek ana ocak ve buna bağlı alt ocaklar ve bunların bağlı oldukları tekkelere (tekke, zaviye, dergâh vb.) göre yapılanmıştır.²⁹ Temel ahlâkî prensipler, diğer tasavvuf ekollerinin de benimseyip “EdebYâ Hû” kalıbında formüle ettikleri eline-diline-beline sahip olmak kabulü çerçevesinde şekillendirilmiştir.

Sıraladığımız ortak hususiyetlerin yanı sıra cem esnasında coşkuyu sağlamak için okunan deyiş ve nefeslerin, tasavvuf geleneğindeki ilâhiler ile aynı mahiyette kullanılması; cemlerde kullanılan saz ve keman gibi enstrümanların, kudüm, def veya ney ile aynı mahiyette anlamlandırılması; “mütü kable en temütü/ölmeden önce ölmek”, “hâsibü kable en tuhâsebü/heseba çekilmeden önce hesaba çekilmek” gibi anlayışların görgünün gerekçesi olarak kabul edilmesi; Alevî nitelemeli grupların gerek temel kaynak olarak kabul edilen eserlerinde, gerek ozanların deyişlerinde ve gerekse Alevîlerce kaleme alınan kitaplarda kullanılan dört kapı-kırk makam, üç sünnet-yedi farz, velâyet, evliyâ, ermek, ermişlik, kutb, ilhâm, küntü kenz vb. örnekleri çoğaltılabilecek kavramların ana iskeleti oluşturduğu terminoloji göz önüne alındığında, Alevîlik şeklinde isimlendirilen yapı ya da grupların ortak özelliklerinin tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında anlam kazandığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Nitekim Alevî grupların temel eserleri olarak kabul edilen eserler dikkate alınarak bir değerlendirme yapıldığında da; Menâkıbnâmeler ya da Velâyetnâmeler’in bir velinin yaşadığı çevre ve kerâmetlerini ele alan eserler olması; Makâlât, Erkânâmeler – bunlar daha çok Bektâşî geleneğine aittir- ve Buyruklar– bunlar ise daha çok Erdebil Sûfiyân Süreği, diğer bir ifadeyle Kızılbaş gruplara aittir- gibi eserlerin ise daha çok tasavvuf hayatında yürütülmesi gereken âdâb-erkânı ele alan eserler olması, bütün bu ve benzeri eserlerin tasavvuf hayatı çerçevesinde kaleme alınan eserler olduklarını açıkça ortaya koymaktadır.

Günümüzde Alevî kelimesiyle nitelendirilen grupların söz konusu ortak özellikleri ile beraber, Bektâşîliğin Babağan kolu hariç her bir grupta Dedeliğin babadan oğula geçmesi, her grubun kendine özgü bazı uygulamalarının olması, şehirleşmeyle

beraber bazı yeni uygulamalar görülebilse de, geleneksel anlamda tarikatlarının işleyişini kendi içlerinde yürütmeleri ve diğer Alevî gruplardan ya da ocaklardan olanların tarikatlarına alınmaması, yine Bektâşiliğin Babağan kolu hariç “soy sürme”nin esas olması vb. özel bazı hususlar, bir üst ya da şemsiye kavram olarak kullanılmaya başlanan Alevîliğin “soya (ocaklara) dayalı tarikatlar” şeklinde nitelendirilmesine temel gerekçe oluşturmaktadır.³⁰ Nitekim varlıklarını “soya dayalı” olarak sürdürseler de söz konusu gruplarda hâkim olan en belirgin özellik, tarikatların maddi, manevi ve insani ortak unsurlarının hepsini bir şekilde barındırıyor olmasıdır. Muharrem vesilesiyle yerine getirilen uygulamaların da diğer tasavvuf ekollerindekilerle aynı anlam ve içerikte şekillendirilmesi yine Alevîliğin nerede görülmesi gerektiği; diğer bir ifadeyle Alevîliğin tasavvuf hareketi olarak görülmesi gerektiği doğrultusundaki görüşlerimizi teyit etmektedir (Üçer, 2011: 38-46).

Her ne kadar farklı ocak, silsile ve geleneklere sahip olsalar ve homojen bir yapı söz konusu olmasa da günümüzde kendilerine Alevî denilen grupların ortak özelliklerinden hareketle bir değerlendirme yapıldığında Alevî nitelemeli yapı/geleneğin tasavvuf hareketi olarak görülmesi gerektiği açık iken; makalemizde işlediğimiz Muharrem ayı vesilesiyle yerine getirilen uygulamaların Alevî gruplarca diğer tasavvuf ekolleriyle aynı algı ve içerikle yerine getirildiği hususu da Alevîliğin tasavvuf ve tarikat hayatı bağlamında anlaşılması gerektiğini çok net bir şekilde ortaya koymaktadır.

c.2 Alevî Nitelemeli Yapı/Grupların Şiilik (Caferîlik)’le İlişkinin Mahiyeti

Alevî nitelemeli gruplar/geleneğin Muharrem’de yerine getirdiği uygulamaları tasavvuf ekolü olması hasebiyle diğer tasavvuf ekolleriyle aynı paralelde yerine getirdiği ve Şii (Caferî) uygulamalardan farklı olduğu ortaya konulduğuna göre, bu farklılığa rağmen Muharrem etkinliklerinde Alevîlerin yanlı bir şekilde Şii çerçevede konumlandırıldığıyla alakalı bu yazıda, Alevîlik nitelemesi kullanılan yapı ya da grupların ana esaslar ve uygulamalar dikkate alındığında Şii (Caferî) çerçevede görülüp görülemeyeceğine de göz atmak yerinde olacaktır. Bu bağlamda daha önce Alevîlik Şiilik (Caferîlik) ilişkisinin durumunu kaleme aldığımız bir makalemizin (Üçer, 2008: 205-338) ilgili kısımlarını özetle burada paylaşmakta fayda görülmektedir:

İslamlaşma sürecinde yarı göçebe ya da göçebe bir hayat yaşayan gruplar, gerek Orta Asya’da gerek Anadolu’da başta Yesevîlik³¹ olmak üzere pek çok tasavvufî hareketle karşılaşmışlar; buna ilaveten söz konusu coğrafyalarda varolan mezheplerden de etkilenmişlerdir. Bu çerçevede temel özellikleri tasavvufî bir hayat sürdürmek olan bu gruplar, başta Hanefî-Mâturîdî gelenek olmak üzere pek çok mezhebî cere-

yandan da etkilenmişlerdir. Bunlardan birisi de şüphesiz ki İsmâîlîlik, İmâmîlik gibi kolları barındıran Şiiliktir (Kutlu, 2008: 35-65).

Şiilik özellikle de Oniki İmâmîci (İsnâAşeriyye/İmâmîyye) Şiilik, XVI. yy.dan sonra Safevî Tekkesi ve Devletinin Şiiliği resmi mezhep olarak kabul etmesiyle Anadolu'daki gruplar üzerinde etkili olmuş ve Hz. Ali'nin birinci halife olması gerektiği, Oniki İmâm kabulü, tevellâ ve teberrâ anlayışı ve bu bağlamda ilk üç halife ve sahabeye iyi gözle bakmama, mehdî telakkisi, Ondört Masûm-u Pâk gibi Şii unsurlar bu grupların kabullerinde bir şekilde yer etmiştir (Melikoff, 1994: 56, 133-134; Ocak, 1999: 387)³². Ancak burada önemle işaret edilmesi gereken husus Alevî nitelemeli gelenek, Oniki İmâmîci Şiilikten aldığı esasları; ya bunları aslî mahiyetlerinden çıkararak, ya içini büyük ölçüde boşaltarak ya da Alevîliğin ana karakteri olan tasavvuf hayatı kalıplarına adapte ederek almıştır (Üzüm, 2007: 126-127; Soygyer, 2012: 114-135).

Günümüzde Alevîlik olarak isimlendirilen yapının kaynaklarına bakıldığında söz konusu unsurlara yer verildiği halde, Şiiliğin “tevhîd, adl, nübüvvet, adâlet ve meâd” biçiminde formüle edilen inanç esasları noktasındaki unsurlarının yer almadığı ya da bunlara atıflarda bulunulmadığı; aynı şekilde Alevî gruplara ait kaynaklarda ve uygulamada ameli sahada abdest alırken ayakları yıkamayıp mesh edilmesi, namaz kılarak mühür adı verilen ve Kerbelâ toprağından yapılan bir taşa secde edilmesi gibi hususlara rastlanmaması; kaynaklarda ve deyişlerde Hz. Ali'nin imâmetine çok sayıda gönderme olmakla beraber, buradaki imâmetin Şi'a'daki siyasi imâmetten ziyade tasavvufî nitelikteki erenlik olması ve Alevîlikte imâmetin dinin temel bir inanç umdesi olarak kabul edilmemesi, sözü edilen çerçevenin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Bazı metinlerde ilk üç halifeye ait olumsuz tutumlara rastlanmakla beraber bazısında ise bunların isimlerinin herhangi bir olumsuz niteleme olmaksızın zikredildiğinin görülmesi; tevellâ ve teberrâ anlayışında da Ehl-i Beyt'i sevenleri sevmek, sevmeyenleri sevmemek” yaklaşımıyla beraber hem her müridin sülûk derecesine göre bir tevellâ ve teberrâsının bulunması hem de tevellânın Allah'ın rızasına ulaşmak, ‘teberrâ'nın da “günahlardan uzak durmak, hatta kendi nefsinden dahi vazgeçip, fenâfillâh derecesine varmak” biçiminde tasavvufî bir yaklaşımla ele alınması, Alevî kaynaklarda İmâmîyye Şi'ası'nın Oniki İmâm'ı aynen sıralansa da hayatları ve dinî kişilikleri bakımından tarihsel kimliklerinden farklı biçimde işaretlenmeleri; Şiilikte Ondört Masûm'un Hz. Peygamber, kızı Hz. Fatıma ve Oniki İmâm'ı ifade ederken; Alevîlikte Ondört Masûm ile İmâmların buluğa ermeden vefat eden çocuklarının kastedilmesi, Alevîliğin Şii unsurlardan etkilenmesinin keyfiyeti açısından kayda değerdir (Üzüm, 2007: 114, 128-129; Teber, 2008: 148-149; Soygyer, 2012: 119-135).

c.3 Alevî Nitelemeli Gruplarda Hanefî-Mâtürîdî Çizginin Hakim Olması

Buna karşılık her ne kadar sözlü kültür olmasına bağlı olarak senkretik bir yapı arz eden,³³ bu nedenle de tarihte karşılaşmış olduğu dinî, mezhebî ve meşrebî geleneklerden bazı unsurları bünyesine alıp yeni aldıklarını da bünyesinde taşıyabilen özelliği dolayısıyla Alevî bünyede farklı mezhebî ve meşrebî unsurlar (Kutlu, 2008: 35-65; Üçer, 2010: 92-103) söz konusu olmakla birlikte açıkça ifade edilmelidir ki, Alevî nitelemesi kullanılan gelenek ya da gruplar üzerinde etkili olan ana/hâkim akım Hanefî- Mâtürîdî çizgidir. Nitekim iman esasları ve temel inançlar noktasında farklı mezhebî unsurların varlığı ile birlikte, tarihsel süreçte hem Anadolu öncesi hem de Anadolu'da özellikle ilk dönemlerde Hanefî kültür çevresinden etkilenmeleri sebebiyle günümüzde kendilerine daha çok Alevî nitelemesi kullanılan gruplarda daha çok Hanefî-Mâtürîdî unsurların ağırlıkta olduğu bilinmektedir (Üçer, 2010: 115, 191).

Nitekim Erkânâmeler ve Makâlât türü eserlerde ve günümüz Alevîlerinin dile getirdiklerinde de Amentü'nün esas kabul edilmesi, bu çerçevede genelde "hayır ve şerrin Allah'tan olduğu"nun kabul edilmesi, imanın 'kalp ile tasdik ve dil ile ikrâr' şeklinde tanımı, Allah'ın sıfatları arasında Tekvin'in sıralanması; Allah'ın görülebileceğinin kabul edilmesi, 'ümitle korku arasında bir tutum içerisinde olmanın' esas kabul edilmesi, itikadî alanda ele alınan temel hususlarda Alevîlikte Hanefî-Mâtürîdî çizginin yansımaları olarak dikkat çekmektedir (Kutlu, 2008: 39-46; Teber, 2008: 126-129; Üçer 2010: 228).

Aynı şekilde, Erkânâmeler'de Edille-i Şer'iyyenin 'Kur'an, Sünnet, İcmâ ve Kıyas' şeklinde sıralanması, Sünnî fıkıh mezheplerinin İmâmlarına atıfta bulunulması ve İmâm Mâtürîdî ve Ebû Hanife'nin mezhep imâmı olarak benimsenmesi; abdestin farzlarının dört olarak kabul edilip Hanefî usulde anlatılması ve abdestte başın dörtte bir oranında meshedileceği hükmü; namaz vakitleri ve rekatlarının ele alınışı, aynı şekilde Cuma, Bayram, Teravih ve Cenaze namazlarının da Hanefî çerçevede ele alınması –sözgelimi, imâmdan başka en az üç kişinin bulunması ve cumanın dördü ilk sünnet, ikisi farz, dördü son sünnet, dördü zuhr-i ahir, ikisi vakit sünneti ve ikisi de şerh üzerine kılınan kaza ve mukabelesi olmak üzere yer alması-; bayram namazlarının vacip namaz olarak kabul edilmesi, cenaze namazı kılınıp yanında da 've cellesenâük' ile beraber Sübhâneke'nin okunmasının esas olarak kabul edilmesi, Alevî kaynaklarda Hanefî uygulamaları ve kabulü göstermesi açısından zikredilebilecek bazı hususlardır (Teber, 2008: 125-134). Ayrıca abdestte ayakları yıkama, namazda elleri bağlama, secdede mühür kullanmama, iftar ve sahur vakitlerini ayarlama, mut'a nikâhını kabul etmeme vb. örnekleri çoğaltılabilecek pek çok konuda Alevîler, Hanefî içtihatlarına göre amel etmekte, bu bağlamda Caferî fıkıhı ile

bir ilgileri bulunmamaktadır (Üzüm, 2003: 149; Sezgin, 2002: 44, 116-117; Soyzer, 2012, 120-121)³⁴. Nitekim Tokat bölgesinde kendileriyle mülakat yapılan Dedelerin de uygulamalar ile ilgili anlattıkları hususları Hanefî fikhına uygun olarak dile getirdikleri tespit edilmiştir (Üçer, 2010: 310-325).

Bu durumda yazılı kaynaklarda İmâm Cafer'in fikhî görüşlerine yer vermeden "Mezhebim Caferidir", "İmâm Cafer mezhebine uyarız", "Mezhebim sorarsan derler Caferî" gibi ifadeleri ile ikrar, nikâh, telkin vb. uygulama ve dualarda Alevîler tarafından dile getirilen "mezhepte Caferî" oldukları hususunun itikadî-siyasî ve fikhî bir mezhebin ifadesi olarak algılanamayacağı açıktır. Böyle bir kullanım içi boşaltılmış ve lafzî, daha doğrusu sembolik bir mahiyet arz etmektedir (Üzüm, 2003: 138-139, 143-144, 150; Kutlu, 2008: 63-64). "Mezhepte Caferî" olma konusunun Mezhepler Tarihi'nin usul ve metodolojisi içerisinde değerlendirilecek bir husus olmaktan çok, "tarikat önderliği" ve "yol kuruculuğu" anlamında bir kabul olduğu anlaşılmaktadır. Bu ise Muharrem ayı dolayısıyla yerine getirdikleri uygulamalarda da görüldüğü üzere bütün dinî hayat ve düşüncelerini tasavvuf/tarikat hayatı kalıplarında anlamlandıran bir olguda son derece tabii bir durumdur³⁵. Ayrıca burada Alevî kaynaklar ve dedelerce Muharrem ayının onuncu günü hakkında Peygamberlerle irtibatlı olarak ortaya konulan kabul ve görüşlerin Sünnî gelenekteki tarih, hadis, fıkıh ve mev'ıza kitaplarında yer alırken; bunlara Şii geleneğin şiddetle karşı çıkması ve söz konusu unsurların Kerbelâ'nın unutturulması adına Emevîlerce uydurulan şeyler olarak görülmesi hususunu tekrar hatırlatmak gerekmektedir.

4. Sonuç

Ülkemizde son dönemlerde sık sık gündeme gelen Alevîlik konusunun genellikle doğru bir şekilde ele alınmadığı, bu bağlamda tarihsel tecrübe ve metodik bilginin verilerinden yararlanılmadığı; buna bağlı olarak da yanlış bazı algılar ve uygulamaların söz konusu olduğu görülmektedir. Nitekim yakın coğrafyamızdaki olaylar bağlamında ülkemizde geçmişte her biri mensup oldukları ocak mensubiyetleriyle anılıp isimlendirilen; günümüz itibarıyla ise kendilerine daha çok Alevî ismi verilen grupların, hiçbir şekilde bir ilgileri, irtibatları ve benzerlikleri olmadığı halde, Suriye ya da ülkemizin Hatay başta olmak üzere bazı yerlerinde yaşayan ve kendilerine Nusayrî /Arap Alevîsi denilen gruplarla karıştırılması da Alevîlik nitelemesi kullanılan yapı ya da grupların yanlış bir şekilde değerlendirilebildiği hakkında çarpıcı bir veri olarak önümüzde durmaktadır. Günümüzde daha çok Alevî ismi kullanılan yapının ayrı bir "inançmış" şeklinde görülmesi/gösterilmesi örneğinde olduğu gibi ülkemizde Muharrem ayı münasebetiyle yürütülen etkinliklerde ve bu konuda yapılan yayınlarda da yine Alevîlik nitelemeli yapının yanlış bir şekilde algılandığı görülmektedir.

Şüphesiz, Muharrem ayı, Muharrem ayının onuncu gününü ifade eden Aşure ve Kerbelâ olayı İslam'a mensup bütün toplumlar için ortak değer ve sembollerdendir. Nitekim zaman zaman farklı algı ve tezahürler söz konusu olsa da, dünyanın hangi bölgesinde yaşarsa yaşasın, hangi dinî-kültürel alt kimliğe mensup olursa olsun, İslam toplumlarında söz konusu bu unsurlara bir şekilde önem atfedildiği ve bunların dinî-kültürel hayatta bazı yansımalarının görüldüğü bilinmektedir. Coğrafyamızda bu yansımaların, genel hatlarıyla bu ayda tutulan oruçlar, pişirilip dağıtılan aşureler ve Kerbelâ'da Hz. Peygamber (sas)'in torunu Hz. Hüseyin ile beraber ailesi ve yanında bulunanlardan şehit olanların yâd edilmesi ve matem tutulması hususlarında görünürlük kazandığı gözlemlenmektedir.

Ülkemizde yürütülen Muharrem etkinliklerine bağlı olarak ortaya çıkan tabloya bakıldığında, bu vesileyle tutulan oruç, matem vb. unsurların sadece Alevî şeklinde isimlendirilen gruplara ait özelliklermiş gibi ortaya konulması yanlışığın ilaveten bu noktadaki ikinci bir yanlışı Alevî gelenek ya da grupların Şii çerçevede görüldüğünü hisas ettiren yaklaşım ve uygulamalar olduğu gözlemlenmektedir.

Muharrem ayı dolayısıyla yerine getirilen uygulamalar dikkate alınarak bir değerlendirme yapıldığında Bektâşisi, Kızılbaş ya da diğer müstakil ocak mensubu olarak Alevî gelenekte yer alan oruç tutma, matem tutma ve aşure pişirip dağıtma vb. uygulamaların; tasavvuf ekollerinde yerine getirilen uygulamalar ile aynı anlam ve içerikte olduğu görülmektedir. Zira Alevî gruplar ya da gelenek, söz konusu bu uygulamalarını bir tasavvuf hareketi olmaları nedeniyle bahsedilen anlam ve içerikte şekillendirmiştir. Bu itibarla Alevî nitelemesi kullanılan gruplarca Muharrem ayı vesilesiyle yerine getirilen uygulamaların diğer tasavvuf ekolleri ile aynı algı ve içerikle yerine getirildiği hususu Alevîliğin tasavvuf ve tarikat hayatı bağlamında anlaşılması gerektiğini çok net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Alevî kaynaklar ve dedelerce Muharrem ayının onuncu günü hakkında Hz. Âdem'in tövbesinin kabulünden, Hz. Musa'nın kurtuluşuna kadar peygamberlerle irtibatlı olarak ortaya konulan kabul ve görüşlerin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat geleceğindeki hadis, tarih, fıkıh ve mev'ıza kitaplarında yer alırken; bunlara Şii geleceğinin şiddetle karşı çıkması ve söz konusu unsurların Kerbelâ'nın unutturulması adına Emevilerce uydurulan şeyler olarak görülmesi hususu, Muharrem ayı uygulamalarında Şiiiler'le Alevîler arasında temel algı farklılığını göstermekle kalmamakta, aslında bu temel algıya bağlı olarak Alevîliğin nerede görülüp anlaşılması gerektiği hakkında net bir tablo ortaya koymaktadır.

Alevî grupların Muharrem etkinlikleri dolayısıyla Şiiilik çerçevesinde görülemeyeceği noktasında ülkemizde Şii grupların Aşure vesilesiyle yerine getirdikleri uygulamalara, Alevî gelenekte uygulanan oruç ve aşure unsurları ile matem uygulamaları dikkate alınarak göz atmak konunun çerçevesini daha da netleştirmektedir.

Ülkemizde Şiiler (Caferîler) Muharrem ayında oruç tutmamakta, Şii gruplarda aşure de pişirilmemektedir. Şiilerce yerine getirilen matem ve Aşure uygulamalarında sine vurma, zincir vurma, başvurma gibi insanın vücudu ile ilgili olan fiilî uygulamaların yanı sıra alem (elem) taşıma, Kasım Otağı (Utâk-ı Kasım) kurma, beşik vb. sembolik bir takım unsurların hiç birisi Alevî gruplarca yerine getirilmemektedir. Aksine, Alevî gruplarca yerine getirilen uygulamalar diğer tasavvuf ekollerine mensup olanlarca yerine getirilenlere paralellik arz etmektedir.

Bu durum bir tablo halinde sunulduğunda şu şekilde bir çerçeve ortaya çıkmaktadır:

Tablo 1: Alevî gruplarda, diğer tasavvuf ekollerinde ve Şii gruplarda Muharrem uygulamaları

	Alevî Gruplar	Tasavvuf Ekolleri	Şiilik (Caferîlik)
Muharremi Peygamberlerle İlişkilendirme	+	+	—
Muharrem orucu	+	+	—
Muharremde et yememe, su içmeme	+	+	—
Aşure (aşı/çorbası)	+	+	—
Sine vurma, zincir vurma, başvurma	—	—	+
Alem (elem) taşıma, Kasım Otağı kurma, beşik	—	—	+

Hulasa, Alevî nitelemeli grupların Muharrem ayı dolayısıyla sahip oldukları temel algılar Şii (Caferî) algılarla uyuşmamakta; aksine Ehl-i Sünnet geleneğinde yer alan tarih, hadis, fıkıh ve mev'ıza kitaplarındaki algılara paralellik göstermektedir. Aynı şekilde Alevîlerin Muharrem ayında ortaya koydukları uygulamalar, Şii (Caferî) uygulamalardan çok hemen hemen aynıyla Ehl-i Sünnet geleneği içinde görülen diğer tasavvuf ekollerindeki uygulamalara karşılık gelmektedir. Buna rağmen, söz konusu uygulamaların sadece Alevî gruplara aitmiş gibi görülmesi ya da gösterilmesi veya uygulamalar dolayısıyla Alevîliğin Şiilikle (Caferîlik)/ Alevîlerin Caferîler ile aynı çerçevede görülmesinin, konunun tarihsel ve bilimsel bilgilerin ortaya koymuş olduğu veriler dikkate alınmaksızın yanlış bir şekilde değerlendirilmesinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Bu itibarla, Muharrem ayı vesilesiyle Alevî nitelemeli gruplarda yerine getirilen uygulamalar, günümüzde Türkiye'de Alevî nitelemesi kullanılan geleneğin ya da yapının tasavvuf hareketi olmasına bağlı olarak ortaya konulan uygulamalardır ve bunların diğer tasavvuf ekollerindeki uygulamalar çerçevesinde görülmesi gerekmektedir. Ana esaslar ve uygulamalar dikkate alındığında Alevî gelenekte Şiilikten (Caferîlik) daha çok Hanefî-Mâtürîdî anlayışa para-

lellik söz konusu olduğu gibi Muharrem ayında yerine getirdikleri erkânlar da Alevî grupların, Şii (Caferî) çerçevede görülmeyeceğini ortaya koymaktadır.

Sonuçta, konu metodik bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde, ülkemizde Muharrem ayı münasebetiyle yerine getirilen uygulamalarla ilgili yapılacak olan her türlü etkinlikte, bu vesileyle tutulan oruç, matem vb. unsurların sadece Alevî nitelemeli gruplara ait özelliklermiş gibi ortaya konulması yanlışlığına düşülmemesi ve bu konuda diğer tasavvuf ekollerinde yerine getirilen uygulamaların da dikkate alınıp Alevîlerce icra edilen uygulamaların diğer tasavvuf ekollerince yerine getirilenlerle aynı içerikte olduğunun göz önünde bulundurulması gerektiği; ayrıca Muharrem ayı uygulamalarına bağlı olarak Alevîlik nitelemesi kullanılan yapının ya da geleneğin Şii çerçevede görülmeyeceği hususlarının açıklık kazandığı anlaşılmaktadır.

Sonnotlar

- ¹ İgili âyet-i kerimenin meâlî şu şekildedir: “Şüphesiz Allah’ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısında, Allah katında ayların sayısı on ikidir. Bunlardan dördü haram aylardır. İşte bu, Allah’ın dosdoğru kanunudur. Öyleyse o aylarda kendinize zulmetmeyin. Fakat Allah’a ortak koşanlar sizinle nasıl topyekûn savaşıyorlarsa, siz de onlarla topyekûn savaşın. Bilin ki Allah, kendine karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir.” (Makalemizde kullanılan âyet-i kerimelerin meâlleri Diyanet İşleri Başkanlığı’nın -web sayfasında da yüklü bulunan- meâlinden alınmıştır.)
- ² Söz konusu âyetlerde, Allah’ın evrende var ettiği düzene göre ayların sayısının on iki olduğu belirtilmiş, bunlardan dördünün özel hükümlerinin olduğu hatırlatılıp bu düzenlemeye aykırı davrananların asıl kendilerine yazık etmiş olacaklarına dikkat çekilmiştir. Kur’an-ı Kerim’de Tevbe suresinin 5 ve 36. âyet-i kerimelerinden başka dört âyette (Bakara 2/ 194, 217; Maide 5/2, 97) “haram ay” kavramı (tekil olarak) yer almıştır. Bunlardan Bakara süresinin 194. âyetinde haram ayın haram aya karşılık olduğu, aynı sürenin 217. âyetinde haram ayda savaşmanın büyük günah olduğu, Mâide süresinin 2. âyetinde bu aya karşı saygısızlık edilmemesi gerektiği ve Mâide süresinin 97. âyetinde hürmete lâyık bir mâbed olan Kâbe ile birlikte haram ayın da insanların iyiliğine vesile kılındığı belirtilmiştir. Ancak bu konuda farklı yorumlanmaya elverişli âyet ve hadislerin bulunması sebebiyle İslâm âlimleri arasında haram aylarla ilgili yasakların devam edip etmediği hususunda görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır (Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, 2006: 2 / 764-766). Haram aylar konusunda bkz.: (Algül, 1997: XVI / 105-106).
- ³ Fecr suresinin ilk küme âyetlerinin meâlî şu şekildedir: “1. Tan yerinin ağarmasına andolsun, 2. On geceye andolsun, 3. Çifte ve teke andolsun, 4. Geçip giden geceye andolsun (ki, müşrikler azaba uğrayacaklardır). 5. Şüphesiz bunlarda, akıl sahibi bir kimse için üzerine yemin edilmeye değer bir özellik vardır.”
- ⁴ Onuncu günü kurban bayramı olması ve bunu destekleyen rivayetlerin kuvvetliliği sebebiyle söz konusu ifadeden Zilhicce ayının on gününün anlaşılmasının daha doğru olacağı hakkında bkz. (Yazır, 1995: VIII/ 424- 426).
- ⁵ Bu konudaki bir diğer rivayet ise şu şekildedir: “Aşure Cahiliyye Araplarının oruç tuttuğu bir gündü. Fakat Ramazan orucu farz kılınca Rasûlüllah’a aşure konusu sorulmuş, O da ‘Aşure, Alah’ın

günlerinden bir gündür, dileyen bu günde oruç tutusun, dileyen tutmasın' buyurmuştur." (Ahmed b. Hanbel, 1978: II/ 57, 143).

- ⁶ Yavuz burada; çoğunun İsrâiliyyât'a dayandığını ifade ettiği söz konusu bu olayları ilmen doğrulama imkanı olmadığı gibi, bazılarının da yanlışlığının ortada olduğunu belirtmektedir. Meselâ, Hz. Peygamber (sas)'in hicreti 10 Muharrem'de değil; 12 Reülevvel'de gerçekleşmiştir. Eyüp Baş da, söz konusu olayların, Âşûra gününde gerçekleştiği rivayetlerine yer veren tarih kaynaklarımızın, dayandıkları tarihi bir delil ve kaynakları olmadığını; bunun Müslümanların Yahudi ve Hristiyanlarla zaman zaman bir arada bulunmalarının bir sonucu olarak, bu günde olduğu varsayılan olaylar hakkındaki söylentilerin sözlü geleneğe yerleşmesi, daha sonra da herhangi bir tenkide tabi tutulmadan yazılı kaynaklara geçmesine bağlı olduğunu düşünmektedir (Baş, 2004: 169).
- ⁷ Dinî literatürde matem orucu şeklinde bir oruç olmamakla beraber, özellikle Alevî gelenekte söz konusu bu orucun bu şekilde isimlendirilmesinin oruçla aynı zamanda Hz. Hüseyin'in yasının tutulması ve bu yas uygulamalarına bağlı olarak oruç esnasında da bazı kurallara riayet edilmesinin – ki bunun sadece Alevî geleneğe ait bir özellik olmadığı diğer tasavvuf ekollerince de dikkate alındığı metin içerisinde detaylıca işlenecektir– etkili olduğu düşünülmektedir.
- ⁸ Bu konudaki örnek bir uygulama Çubuk bölgesinde yapılmaktadır. Buna göre Çubuk bölgesinde Muharrem'den 3 gün önce oruca başlanmakta, 12'yle birlikte 15 gün tutulmaktadır. Oruca üç gün önce başlanmasının nedeni Müslim Akil ve çocuklarının Kerbelâ hadisesinden üç gün önce şehit edilmeleridir. Muharrem ayı girmeden önceki üç gün tutulan oruca "Müslim Akil Orucu" denir (Ersal, 2013: 534-535).
- ⁹ Bu uygulamayı 2013 yılında Çubuk Federasyonlar Birliği Başkanlığının organizasyonunda düzenlenen Muharrem ve Kerbelâ Şehitlerini Anma etkinliğinde programa katılan Şah Kalender Veli Ocağının Dedesi Ahmet Kuzukıran dile getirmiştir. Benzer bir uygulamanın Diyarbakır Bismil'de söz konusu olduğu görülmektedir. (Ersal, 2013: 534).
- ¹⁰ Elmanın cennet meyvesi olmasıyla ilgili kabul Tokat bölgesinde yürüttüğümüz çalışma esnasında bölgede elde ettiğimizi bir veridir. Elmanın bal ve sütle beraber Miraç'ta da ikrâm edildiği hakkında gelenekteki bir kabul ile ilgili olarak bkz.:(İmam Cafer Buyruğu, 1998: 13). Burada ayrıca şu ifade edilmelidir ki, özellikle Babağân Bektâşilerinde "su orucu" olgusu söz konusudur. Buna göre, Muharrem ayının birinci gününden onuncu günü öğle vaktine kadar su orucu tutarlar. Onuncu günü öğleyin oruç biterse de matem onikinci gün sabaha kadar sürer. Bu muharrem orucunu sade su için değil de tam oruç olarak tutanlar da vardır. Fakat on gün devamlı olarak gece-gündüz su içilmez. Nitekim susuzluk orucu hususu bu oruç için yapılan niyetlerde yer alan "Hz. İmam Hüseyin Efendimizin niyyet-i savm-ı atşânına –susuzluk orucu niyetine" sözleriyle de ifadelendirilmiştir (Noyan, 1995:150-151).
- ¹¹ Genel kanaate göre Kerbelâ olayında Hz. Hüseyin tarafından olup da hayatını kaybedenlerin sayısı 72'dir (Yüksel, 2001: 91).
- ¹² Bu tarih kaynaklara 10 Muharrem 61/10 Ekim 680 şekliyle düşülmüştür (Fiğlalı, 1998: XVIII/ 520; Yüksel, 2001: 89).
- ¹³ Bu bağlamda insanlar dükkan ve çarşıları kapatıp alış-verişe son vermiş, helvacılar helva yapmaktan, aşçılar yemek yapmaktan, kasaplar hayvan kesmekten, sucular su dağıtmaktan men edilmiştir. Sokaklarda kubbeler yapılarak üzerlerine kıldan dokumalar asılmış, insanlar kıldan yapılmış

- elbiseler içinde ağlayarak üzüntülerini yansıtmışlardır. Kadınlar saçları dağınık, yüzleri siyaha boyalı bir şekilde, kendi yüzlerine vurarak, elbiselerini yırtarak şehirde, cadde ve sokaklarda feryadlar içinde yürümüştür. Ayrıca Hz. Hüseyin'in kabri başta olmak üzere, Şî'i imamların türbeleri ziyaret edilerek, ağlamaklı bir makamla mersiyeler okunmuştur. Kaynaklar bu günü Bağdat'ın tarihinde ilk defa yaşanan ve görülmesi gereken bir gün olarak kaydetmişlerdir (Bozkuş, 2011:117-118).
- ¹⁴ Muharrem ayının onuncu günüyle ilgili olarak aslında İslam tarihinde iki ayrı Aşure tatbikatı söz konusu olmuştur. Yukarıda bahsedilen yas içerikli anlayışlar dışında, özellikle Emeviler bugünü bayram havasında kutlamışlar; bu bağlamda, yeni elbiseler giymişler, süslenmişler, sürme çekmişler, davet ve ziyafet vermişler, helva ve tatlı dağıtmışlardır (Baş, 2004: 175).
- ¹⁵ Fuzulî'nin Kerbelâ olayını işlediği Türkçe eseridir. Detaylar hakkında bkz.: (Güngör, 1997: XV/20-22).
- ¹⁶ Aleviler arasında yazarının kullanmış olduğu mahlastan dolayı Kumrunâme ismiyle meşhur olan ve Kenzü'l-Mesâib şeklinde kısaltmalı ismiyle bilinen Kitâbu Müstetâbi Kenzi'l-Mesâib adlı mersiye kitabı, *Kumri-i Gülzâr-ı Hüseyinî* mahlaslı Azerî şair Mirza Muhammed Nakî (ö. 1892) tarafından kaleme alınmıştır (Özmen, 1998: V/ 93; Akpınar, 1982: V/439).
- ¹⁷ Sivas'taki uygulamalar hakkında bkz.: (Bozkuş,2011: 124-131).
- ¹⁸ Aynı konunun Tunceli'deki Aleviler arasında aynı anlayışlarla uygulandığı hakkında bkz.: (Yıldırım, 2011: 81-82).
- ¹⁹ Muharrem ayında su içmeme hususunda gösterilen hassasiyetin hemen hemen bütün tasavvuf erbabınca âdâb ve erkânının icrâ edildiği mekanlarda ya da tekke ve dergâhlarda da uygulandığı ve bu mekanlarda Hz. Hüseyin'in şehadeti esnasında çektiği susuzluk dolayısıyla çektiği ıstıraba ortak olmak amacıyla su tüketiminin asgariye indirildiği hakkında ayrıca bkz.: (Kara, 2008: 11).
- ²⁰ Bu uygulamanın Osmanlı zamanında bazı evlerde de yapıldığına dair kayıtlar, söz konusu hassasiyetlerin sadece tekkelerle sınırlı olmadığını göstermektedir. Baş'ın Musâhipzâde Celâl'den naklen zikretmiş olduğu Osmanlı dönemi evlerindeki uygulamalar buna işaret etmektedir. "Muharrem ayının onuncu günü, Hz. Peygamber'in torunu İmam Hüseyin'in susuz şehit edildiği gün olduğu için bazıları evlerde billur bardakları kaldırarak bakır veya toprak kupa ve taslardan su içer, fakat kana kana içmezlerdi. On gün oruç tutanlar, düğün dernek yapmayanlar, gülp eğlenmeyeneler vardı..." (Baş, 2004: 182).
- ²¹ Rifâîi, Kâdirî, Sünbülî farklı tasavvuf gelenekleri tarafından İstanbul'da cami-tekke merkezli bazı uygulamaları ile yakın zamana kadar Anadolu'da camilerde; söz gelimi, Kastamonu Nasrullah Camisi'nde mevlid ve mersiyeler okunduğu hakkında bkz.: (Özcan, 2009: XXIX/220).
- ²² Aşure geleneğinin Osmanlı zamanında bir saray geleneği olarak icra edildiği; bununla birlikte evlerde de bazı kurallara bağlı olarak pişirilip dağıtıldığı hakkında bkz.: (Baş, 2004: 181).
- ²³ Mevlevî geleneğinde de aşure kaynatıldığına dair bkz.: Gölpınarlı, 2006: 144. Gölpınarlı'daki bu kayda göre, "Mevlevîler'de de Aş(ura) kaynatılır, diğer tarikat şeyhleri de davet edilir, gül-bang çekilir, gül-bangde İmam Hüseyin ve Şüheda-yı Kerbelâ'nın ruhları taziz edilirdi."
- ²⁴ Yukarıda işaret ettiğimiz Alevî gelenekteki bu kabullerin Tunceli Alevileri arasında da aynı çerçevede anlamlandırıldığı hakkında bkz.: (Yıldırım, 2011: 77). Aynı kabullerin farklı ocaklara mensup kişilerce kaleme alınan eserlerde de yer aldığına dair bir örnek için bakınız: (Bozkurt, 2008: 73-75).

- ²⁵ Tunceli’de de kimilerince 12 kimilerince 15 gün tutulduğu hakkında bkz.: (Yıldırım, 2011: 80). Visal orucu anlamında bir oruç Tahtacılar da tutmakta ve bunu “Oğundurma” ismiyle adlandırmaktadırlar (Selçuk, 2004: 135).
- ²⁶ Günümüzde Alevi olarak isimlendirilen gruplar geleneksel olarak birbirinden farklı ana ocak ve buna bağlı alt ocaklar şeklinde hiyerarşik bir yapıya sahiptir. Konu hakkında yapılan bazı çalışmaların şu anda ulaşılmış olduğu verilere göre Alevi gruplar arasında Hacı Bektaş Ocağı, Dede Garkın Ocağı, Baba Mansur Ocağı, Avuçan/Ağuçan Ocağı ve Hasan Dede Ocağı olmak üzere beş (5) ana ocaktan ve bunlara bağlı pek çok alt ocaktan bahsetmek mümkündür. Ana ocak ve buna bağlı alt ocak yapılanmasının görülmesi açısından söz gelimi Hacı Bektaş Ocağına bağlı alt ocaklara bakmak yerinde olacaktır. Sultan Samıt Ocağı, Güvenç Abdal Ocağı, Koçu Baba Ocağı, Hüseyin Gazi Ocağı, Seyit Cemal Sultan Ocağı, Şeyh/Işık Çakır Ocağı, Sarı İsmail Ocağı ve Kızıldeli (Seyit Ali Sultan) Ocağı Hacı Baktaş’a bağlı olan alt ocaklardır (Aksüt, 2009: 31-248). Ocaklarda varolan tasavvuf geleneği mensubiyeti de dikkate alındığında ana ocak sayısının beş ile sınırlandırma konusunda aceleci davranmamak gerektiği değerlendirilmektedir. Nitekim Aksüt’ün konumu belli olmayan ocaklar arasında zikrettiği Tokat Erbaa Keçeci Köyü merkezli ocağın da kendisine bağlı alt kolları bulunması ve Ahilik geleneğinin temsilcisi pozisyonuna bağlı olarak ana ocak olarak görülebileceği düşünülmektedir (Üçer, 2011:180-181). Çubuk havzasında yer alan Alevi ocaklar üzerine yapılan bir çalışma Alevi gruplarda ocak sistemi ve bunlar arasında hiyerarşik bir yapı olduğu olgusunun anlaşılmasına katkı sağlayan veriler içermektedir. Buna göre, Çubuk Havzası Alevi Ocakları’nın bağlı buldukları üst ocaklarla birlikte hiyerarşik örgütlenmesi şu şekildedir: Çankırı Orta İlçesinin Doğanlar (Avrateli) köyü merkezli Hacı Mehmed Abdal Ocağı ile Çankırı Eldivan Seydi Köyü merkezli Hacı Murad Veli Ocağı, Çankırı Şabanözü Mart köyü merkezli Seyyid Hacı Ali Turabî Ocağı’na bağlıdır. İstanbul’da medfun bulunan Cibali Sultan adına kurulu Cibali Sultan Ocağı ile Hacı Ali Turabî Ocağı, Ankara Çubuk Sele Köyü merkezli Şah Kalender Veli Ocağı’na bağlıdır... (Ersal, 2013:193-202).
- ²⁷ Aleviler bu anlamda kendilerini Oniki İmam’dan biri kanalıyla Hz. Ali’ye dayandırmakta ve her biri farklı bir silsile takip etmektedir. Söz gelimi Tokat bölgesindeki Alevilerin kimi Zeyne’l-Abidin, kimi İmam Cafer, kimi Musa Kazım ve kimi de İmam Rıza aracılığı ile olmak üzere değişik imamlar ile kendilerini Hz. Ali’ye bağladıkları görülmektedir. Bu gelenek bölge dışındaki Aleviler için de söz konusudur. Nitekim Seyyid Hacı Ali Türabî Ocağı’nın silsilesini Muhammed Bakır, Şücaeddin Veli Ocağı’nın İmam Rıza, Sarı Saltukular’ın Muhammed Takî yoluyla Hz. Ali’ye dayandırması örneklerinde görüldüğü üzere bütün Alevi ocakları silsilelerini Oniki İmam’dan biri kanalıyla ve farklı silsilelerle Hz. Ali’ye ulaştırmaktadır. Hünkâr Hacı Bektaş Veli’nin silsilesinin ise Musa Kâzım’a dayandırıldığı malumdur (Üçer, 2009: 73, 74).
- ²⁸ Günümüzde Alevi kavramıyla nitelendirilen gruplarda ana damar Yesevîlik olmakla birlikte söz konusu gruplar geçmişte Vefailik, Kalenderilik ve Haydarilik gibi hareketlerle bir biçimde ilişki kurarak bu yapılara bağlı bir şekilde varlıklarını sürdürmüşler (Üzüm, 2007: 24); buna ilaveten, “Abdallık”, “Ahilik”, “Melamilik” ve “Üveysilik” gibi farklı tasavvufi geleneklere mensup olagelmışlerdir (Üçer, 2009: 67, 73).
- ²⁹ Söz gelimi Dede Garkınlı ocaklardan bir misal verilecek olursa, ana/baş ocak olan Dede Garkın’a ait olduğu zikredilen zaviye kayıtlara göre şu anda Derik ilçesine bağlı Dedeköy’dedir. Dede Garkın’a bağlı olan söz gelimi Şah İbrahim Veli ocağına ait, ocağın merkezi olarak görülen Malatya Hekimhan Mezirme (Ballıkaya)’de Şeyh Safî ya da Karadirek olarak bilinen bir ziyaret ya da tekke

bulunmaktadır. Şah İbrahim Veli Ocağına bağlı olan İbrahim Hacı Obası (Ocağı)'na ait ise bir zaviye Sarıoğlan yakınındaki Kesik Viran köyünde iken; bir diğeri yine Sarıoğlan'a bağlı Karaözü kasabasıdır (Üçer, 2011: 180). Ayrıca Alevi tekke ve dergâhları hakkında bkz.: (Öz, B. 2001; Doğanay, 2000).

- ³⁰ Aleviliğin tarikat olduğuyla alakalı farklı bölgelerdeki Alevilerin kendi kabulleri hakkında bkz.: (Kaleli, 1996: 424; Varlık, 2000:82; Eren, 2002:108; Taşşın, 2006: 48; Sinanoğlu, 2008:119). Aleviliğin soya dayalı tarikatlar olarak isimlendirilmesini anlamlandıracak bazı veriler için de bkz.: (Cengiz, 2000:149-153; Keskin, Y.M. 2004: 254).
- ³¹ Yesevilik'in tasavvuf hareketleri üzerindeki etkileri ve Bektâşiliğin Yesevilik'le ilişkileri çerçevesinde bir değerlendirme için bkz.: (Baş, 2011: 23-50).
- ³² Bu etkiyi teyit etmek bağlamında Safvetü's-Safâ'nın yazma nüshalarında yapılan bir inceleme, süreç içerisinde telakkilerin nasıl değiştiğini ve metinlere ne tür ilaveler yapıldığını göstermesi açısından burada zikredilmelidir. Kutlu tarafından okuyucunun dikkatine sunulan tabloya göre, 1358, 1457, 1464, 1491 yıllarına ait nüshalardaki "Padişah dediğimizden murad Hz. Risâlet(sas)tür ve vezirden murad Hulefâ-i Râşidin(ra)dir ve meşâyihdir" çerçevesindeki ibâreler; 1543 tarihli nüshada "Pes ol dedüğüm Padişah Paygamberdür (sa) ve veziri ve vasisi Emiri'l-müminin ve İmâmü'l-müttakin Ali ibn Tâlib (as) dür" şeklini almış; 1558, 1560, 1576, 1628 tarihli nüshalarda ise "Padişah olarak Hz. Peygamber" zikredildikten sonra vezir olarak ise "Emirü'l-Mü'minin Ali (as), Eimme-i Masûmîn (ra.) ve Meşâyih-i Din" şeklinde sıralanmıştır (Kutlu, 2008: 210-213).
- ³³ Aleviliğin sözlü kültür özellikleri taşıması ve senkretikliği hakkındaki bazı değerlendirmeler için bkz.: (Üçer, 2010: 25-26, 52, 227).
- ³⁴ Sezgin alan araştırmasında ve de sonrası yaptığı çalışmalarda abdest, namaz, bayram namazı gibi konularda, bu ibadetleri yapanların Hanefî mezhebi kurallarına göre yaptıklarını bizzat müşahade ettiğini söylemektedir. Ankara Beypazarı Alevileri üzerine yapılan bir çalışmada kendisini "Müslüman Hanefî-Bektâşi/Alevî olarak nitelendirenlerin sayısının "Müslüman Caferî" olarak nitelendirenlerden çok daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Bkz.: (Güngör, Ö., 2007: 153).
- ³⁵ Ayrıca "şeriatta İmâm-ı Azam mezhebinden; tarikatta Caferî mezhebinden" oldukları yönündeki bir yaklaşım ve Alevilerin "bâtinen Caferî" olduklarına ilişkin ifadeler konunun çerçevesinin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Buyruk nüshalarında yer alan Şi'îlik başlığında "Şi'î mezhebinin Muhammed ile Ali'nin dört kapı kırk makam ve onyedî erkândaki birlikleri üzerine kurulduğu" nun ifade edilmesi, çizdiğimiz bu çerçeveye beraber Aleviliğin bütün telakkilerini tasavvuf hayatı kalıplarında anlamlandırdığının anlaşılmasına katkı sağlayan hususlardandır (Üçer, 2008: 230, 233). Bu konuda aynı doğrultudaki tespit ve veriler açısından bkz. (Soyyer, 2012: 114-122).

Kaynakça

- AHMED B. HANBEL, (1978). *Müsned (I-VI)*, Beyrut: El-Mektebetü'l-İslâmi.
- AKPINAR, Y. (1982). "Kumri". *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul.
- AKSÜT, H. (2009). *Aleviler Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan*. Ankara:Yurt Kitap-Yayın.
- ALGÜL, H. (1997). "Haram Aylar". *TDVİA. XVI/105-106*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- BİLMEN, Ö.N. (1957). *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul.

- BAŞ, E. (2004). "Aşûre Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dinî Hayatındaki Yeri Üzerine Düşünceler". *AÜİFD*, XLV (I), 167-190.
- (2011). "Ahmed Yesevî'nin Bektaşılık, Alevilik Üzerindeki Etkileri Ve Osmanlı Dinî Hayatındaki İzleri", *AÜİFD*, LII (2), 21-53.
- BEDER, E. (ty). *Hüseyin Vây* İğdır İlinde Muharrem Ayı Törenleri. Yozgat: Kün Yay.
- BOZKURT, N. (2008). *Erkânname, Kur'an'da Alevi Erkânı, 100 Konu- 100 Deyiş - 100 Ayet*, Ankara.
- BOZKUŞ, M. (2003). *Büveyhiler ve Şiilik*, Sivas: Vizyon.
- (2011). *Anadolu'da İslam ve Mezhepler*. Sivas: Asitan Yay.
- BUHÂRÎ, (1987). *El-Câmi'û's-Sahîh, Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, (I-XVII) çev: Mehmed So-fuoğlu. İstanbul: Ötüken Yay.
- CENGİZ, R. (2000). *Çamiçi Beldesinde Dinî Hayat; Alevilik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Elazığ: FÜSBE.
- DOĞANAY, E. (2000). *Anadolu'da Yaşayan Dergahlar*. İstanbul: Can Yayınları.
- EREN, S. (2002). *Sosyolojik Açından Ordu Yöresi Aleviliği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Ankara Ün. SBE.
- ERSAL, Mehmet. (2013). *Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Hiyerarşik Yapı: Çubuk Havzası Aleviliği Örneği*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- FIĞLALI, E.R. (1984). *İmâmiyye Şiası*. İstanbul: Selçuk Yay.
- (1998). "Hüseyin". *TDVİA*. XVIII/518-521. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- GÜNGÖR, Ö. (2007). *Ârâf'taki Kimlik: Alevilik/Bektâşilik*. Ankara: Akasya Kitap.
- GÜNGÖR, Ş. (1997). "Hadikatü's-Suadâ". *TDVİA*. XV/20-22. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- (2003). "Maktel". *TDVİA*. XXVII/ 455. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın-ları.
- (2003). "Maktel-i Hüseyin". *TDVİA*. XXVII/ 456-457. Ankara: Türkiye Diya-net Vakfı Yayınları.
- GÖLPINARLI, A. (2004). *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İn-kılap Kitabevi.
- (2006). *Mevlevî Adab ve Erkânı*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- İLMİHAL(I-II). (2011). Komisyon. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- İMAM CAFER-İ SADIK BUYRUĞU. (1998). haz.: Adil Ali Atalay. İstanbul: Can Yayınları.
- İMAM GAZALÎ. (1975). İhyâü "Ulûmî'd-Din (I-IV). ter.:Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yay.
- KALELİ, L. (1996) . *Binbir Çiçek Mozaîği Alevilik*. İstanbul: Can Yay.
- KARA, M. (2008). "Dergahlar ve Mersiyehanlar", *Türk Edebiyatı Dergisi*, 411: 10-15.
- KESKİN, M. (2010). *Şâfi İlmihali*. Ankara: DİB Yayınları.

- KESKİN, Y.M. (2004). *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği Elazığ Sünköy Örneği*. Ankara: İlahiyat Yay.
- KOÇOĞLU, K. (2011). "İğdir'da Yaşayan Aşura", *Milel ve Nihal*, 8 (3): 151-188.
- KUR'AN-I KERİM VE MEÂLİ. Komisyon. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, <http://kuran.diyaret.gov.tr/>.
- KUR'AN YOLU TÜRKÇE MEÂL VE TEFSİR. (2006). Komisyon. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- MÜSLİM. (1981). *El-Kütübü's-Sitte*, Sahihu Müslim. İstanbul: Çağrı Yay.
- KUTLU, S. (2008). *Alevilik-Bektaşilik Yazıları, Aleviliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safi*. Ankara: Ankara Okulu Yay.
- MELİKOFF, İ. (1994). *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınevi.
- NOYAN, B. (1995). *Bektaşilik Alevilik Nedir*. Ankara. Ant-Can Yayınları.
- OCAK, A.Y. (1999). "Aleviliğin Tarihsel, Sosyal Tabanı İle Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*. 385-398. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- ONAT, H. (1993). *Emeviler Devri Şiir Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. Ankara.
- OPÇİN, T. "İstanbul'da Tekkeler Bir Ay Boyunca" 10 Muharrem-Kerbela Yası" Tutuyor/ Tekkeler Muharrem'de "kan" Ağlıyor", *Yeni Aktüel*, <http://www.yeniaktuel.com.tr/tur117,183@2100.html>.
- ÖZ, B. (2001). *Dünyada ve Türkiye'de Alevi-Bektaşiler Dergâhları*. İstanbul: Can Yayınları.
- ÖZ, M. (2009). "Taziye". *TDVİA*, XL/ 203-204. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ÖZCAN, N. (2004). "Mersiye", *TDVİA*. XXIX,/219-222. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ÖZMEN, İ. (1998). *Alevi-Bektaşiler Şiirleri Antolojisi (I-V)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- ÖZTELLİ, C. (1989). *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri*. İstanbul: Özgür Yay.
- SELÇUK, A. (2004). *Tahtacılar*. İstanbul: Yeditepe Yay.
- SEZGİN, A. (2002). *Sosyolojik Açından Alevilik-Bektaşilik*. Ankara: Yeni Türkiye Yay.
- SİNANOĞLU, F. (2008). *Türk Kültüründe Alevi-Bektaşiler Olgusu (Malatya Örneği)*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul.
- SÜHREVERDÎ, Ö. (1989). *Tasavvufun Esasları –Avârifu'l-Meârif Tercümesi-*. haz.: H. Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz. İstanbul: Erkam Yay.
- SOYYER, A.Y. (2012). *19. Yüzyılda Bektaşilik*. İstanbul. Frida Yayınları.
- TABERİ, M. (1999). *Tefsiru't-Taberî, Câmî'u'l-Beyân fi Te'vilü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- TAŞĞIN, A. (2006). *Türkmen Aleviler –Diyarbakır Örneği-*. İstanbul: Ataç Yay.
- TATÇI, M. (1991). *Âşık Yunus ve Diğer Yunusların Şiirleri*. Ankara.
- TEBER, Ö.F. (2008). *Bektaşiler Erkânâmelerinde Mezhebi Unsurlar*, Ankara: Aktif Yay.
- TOPDEMİR, C. (2006). *Aşura*, İstanbul: Cem Vakfı Cep Kitapları Dizisi.

- TOSUN, N. (2011). "Tekkelerde Âşure ve Mâtem Gelenekleri", Şefkat Dergisi, 10, <http://www.sefkatdergisi.com/sayi-10/264-tekkelerde-vsyre-ve-mvtem-gelenekleri.html>, Erişim tarihi: 01.01.2011
- TUR, S.D. (2002). *Erkânname Aleviliğın İslam'da Yeri ve Alevi Erkânları*. İstanbul: Can Yay.
- ULUDAĞ, S. (1998). "Ağıt", *TDVİA*, I/470-472. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- UZUN, M. (2006). "Muharremiyye", *TDVİA*. XXXI/ 8-9. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ÜÇER, C. (2010). *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- (2011). *Alevilikte Musâhiblik*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- (2008). "Aleviliğın Neligi ve Şi'ilik (Caferilik) ile İlişkinin Çerçevesi" *Marife Dergisi*, 8 (3) : 205-238.
- (2009). "Alevilik; Yapılar, Grupların Temel Özellikleri Ve Bazı Mülâhazalar" *Dini Araştırmalar Dergisi*, 12 (33): 63-88.
- (2010 b). "Geleneksel Alevilikte İbadet Hayatı, Bazı Âdâb Ve Erkân" *Anadolu'da Aleviliğının Dünü ve Bugünü*, editör: Halil İbrahim Bulut. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları. ss. 457-510.
- ÜZÜM, İ. (2007). *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- (2003). "Alevilerin Caferi Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı Alevilik-Caferilik İlişkisi veya İlişkisizliğı" *İslâmiyât*, VI (3):127-150.
- (2010). "Duygunun Tarihe Meydan Okuması: Tarihi Kerbela Olayının Tahrifi Bağlamında 'Utâk-ı Kasım'", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela Sempozyumu (I-III)*. III/ 137-141.
- VARLIK, A.A. (2000). *İslâmiyetin Özü ve Alevilik-Bektaşılık*. İstanbul: Can Yayınları.
- YAŞAROĞLU, M.K. (2006). "Muharrem", *TDVİA*. XXXI/ 4-5. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- YAZIR, M.H. (1995). *Hak Dini Kur'an Dili (I-IX)*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- YAVUZ, Y.Ş. (1991). "Aşure", *TDVİA*. IV/ 24-26. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- YILDIRIM, E. (2011). "Tunceli Yöresi Alevilerinde Muharrem Ayı'nın Önemi ve Aşure Gelenegi" *Fırat Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, 16 (1): 71-84.
- YÜKSEL, A.T. (2001). *İhtirastan İktidara Kerbelâ*. Konya: Yediveren Yayınları.

ANADOLU'DA HIZIR-İLYAS KÜLTÜ VE HIDRELLEZ GELENEĞİ

Selahattin DÖĞÜŞ*

Öz

Hidrellez tüm Türk dünyasında kutlanan bahar bayramlarından biridir. Eskiden Ruz-i Hızır denilen bu güne Hızır-İlyas günü de denir. Hidrellez ismi Hızır ve İlyas kelimelerinin halk arasında değişime uğramış telaffuzundan oluşmuştur. Bu iki isim farklı kişiler olarak kabul edilmektedir. Dini kaynaklara göre İlyas hakkında birçok bilgi varken Hızır hakkında oldukça azdır. Anadolu'da bir halk inancı olan Hızır-İlyas kültü ile buna bağlı olarak yayılan bahar bayramı Hidrellez'in İslam öncesi uzantıları bulunmaktadır. Hidrellez, Hızır ve İlyas'ın birleştiği günü ifade eder. Hızır inancı ile ilgili olarak yeterli kaynak bulunmakla birlikte Hidrellez'le ilgili yazılı kaynak yoktur. Hızır inancından hareketle bahar bayramları ile özdeşleşen Hidrellez, Anadolu'da Hristiyan etkilerle daha da zenginleşmiştir. Türk halk inançlarında Hızır neyse Hristiyan toplumunda Saint Nicholas ve Saint Georges odur. Bu halk inançlarının ortak özelliği mistik oluşlarıdır. Türk İslâm tasavvufunda Hızır, en yüksek makamın adı olmuştur. Hidrellez kutlamalarının en canlı olduğu yer Hatay bölgesi olup, burada hıdırlık adı verilen birçok makam bulunmaktadır. Hatay, Müslim-gayrimüslim nüfusun yüzyıllardır bir arada yaşadığı bir hoşgörü şehridir.

Anahtar Kelimeler: Hızır-İlyas, Hidrellez, Aziz Nikolas, Aya Yorgi, Anadolu, Hatay

HIZIR-ELIJAH CULT AND HIDRELLEZ TRADITION IN ANATOLIA

Abstract

Hidrellez is one of the spring festivals which is celebrated in Turkish world. Formerly this day was called Ruz-i Hızır, but today it is also called Hızır-Elijah day. The name of Hidrellez, was born out as a compound form of Hızır and Elijah among the people. They are regarded as two different people. In respect to religious sources, there are several references on İlyas. However, there is no slight mention about Hızır. The cult of Hızır-Elijah, which is a folk belief in Anatolia and the Spring festival Hidrellez and was consequently emitted, has pre-Islamic extension. Hidrellez refers to the junction day of the Hızır and Elijah. There are enough resources available about hızır belief but, there is no written source about Hidrellez. Hidrellez is synonymous with spring holidays departing from belief in Hızır and is further enriched with Christian influence in Anatolia. Christian community has Saint Nicholas and Saint Georges like Hızır beliefs Turkish folk. These folk beliefs' common feature is both of them are mystical. Hızır has been called the highest authority in the Turkish Islamic Sufism.

* Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Kahramanmaraş/Türkiye, dogusselahattin@yahoo.com
DOI: 10.12973/hbvd.74.153

The most enthusiastic celebrations of Hıdırellez is done in Hatay region. There are many maqams given named hıdırlik in this region. Muslim and non-Muslim population lived together for centuries in Hatay. It is a city of tolerance.

Keywords: HIZIR-Elijah, Hıdırellez, Saint Nicholas, Saint Georges, Anatolia, Hatay

Giriş

Anadolu'da halk inançları ile ilgili olarak dikkat çeken konulardan birisi de Hızır-İlyas kültü ve bu inanca bağlı olarak gelişen ve bahar bayramı ile özdeşleştirilen Hıdırellez geleneğidir. Yüzyıllardır yaşayan bir kült olan Hızır inancı, halk kültürümüzün kaynaklarını araştıranlar için çeşitli ipuçları vermektedir. Hızır'ın halk inançları içerisinde en canlı ve meşhur fenomen, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'den sonra en çok takdis edilen şahsiyet olduğunu söylemek mümkündür. Türk halk inancı Hızır'ı peygamber olarak kabul etmekle birlikte (Hızır Nebi, Hızır a.s.), gösterdiği özellikler, bir peygamber imgesinden farklı olarak aramızda sürekli olarak yaşayan bir veli profili çizmektedir. En eski zamanlarda bile saygı gösterilen bir fenomen, farklı din ve zamanlarda ve değişik coğrafyalarda da kutsallığını sürdürebilir. En çok saygı duyulan velinin adı değişebilir. Bu bir su ve yeşillik tanrısına kadar çıkan Hızır'la ilgili kutsal yerlerin ve ziyaretgâhların fazlalığıyla da anlaşılabilir. Halk edebiyatında ve tasavvuf muhitinde ölümsüzlük şerbeti (*ab-ı hayat*) içerek ölümsüzlüğe kavuşmuş olduğu düşünülen, her zaman ve mekânda, umulmadık anlarda, farklı kişiliklerde ortaya çıkarak insanlara yardım eden, bolluk ve bereket getirdiğine inanılan mitolojik şahsiyetten bahsediyoruz.

İslâm kaynaklarına bakılırsa Hızır, Kuran'da telmihen, hadislerde ise ismen geçmektedir. Kuran'da insanların ibret alması için anlatılan kıssalardan birinde, Hz. Musa ile kim olduğu açıklanmayan *kullarımızdan bir kul* ifadesiyle tanımlanan bir şahsiyetin serüveni anlatılır (Kehf/ 60-82). Hz. Musa ile buluşan ve sadece Allah tarafından kendisine ledün ilmi¹ verilen *kul*'un anlatıldığı, içinde pek çok sırrı barındıran bu kıssa ile ilgili kaynaklarda ilahiyatçıların, tasavvuf erbabının, batını ekolün sayısız yorumları bulunur. Hızır'ın kimliği hakkında kimisinin melek, kimisinin peygamber ve özellikle tasavvuf çevrelerine göre de bir veli olarak nitelendirildiği görülür². L. Massignon'a göre Hz. Musa'nın karşısına çıkarılan manevi kılavuz durumundaki esrarengiz şahsiyet (Hızır) aracılığıyla, ilahi takdirin sırlarının insanlar tarafından çözülemeyeceği mesajı verilir (Ocak, 2012: 44). Kıssa'da geçen *mecmau'l-bahreyn (iki denizin birleşmesi)* tabiri ile Hz. Musa'nın, hadislerde adının Hızır olduğu belirtilen ve Allah tarafından kendisine rahmet ve gizli ilim verilen genç bir *Bilge Kul* ile buluşması ya da buluştuğu yer kastedilir (Evgin, 2007: 9). *Mecmau'l-bahreyn* deyimini, biri Musa'nın temsil ettiği zahiri ilim denizi (şeriat), diğeri Hızır'ın temsil ettiği bâtni ilim denizinin (hakikat) birleşmesi ya da ruhla beden birleşmesi şeklinde yorumlanır (Ocak, 2012: 46; Dinç, 2011: 47). Halk arasında da bu inanç sema

ile yerin buluşması veya yağmurun toprakla buluşması sonucu tabiatın yeniden dirilişi veya bahar bayramı şeklinde tezahür eder. Sufilere göre Hz. Musa şeriatı, Hızır'ı tasavvuftaki (Velayet) en üst makam olan hakikati temsil etmektedir. Hızır'ın her iki âlemde faal olması mesela bazen yeryüzüne inip insanlarla görüşmesi onu üstün kılan sebepler olarak telakki edilmesine sebep olur. Hz. Musa'nın ilahi sırların ve gerçeklerin iç yüzünü anlamasına *salih kul* Hızır sebep olmuş, ona mürşitlik etmiştir. Tasavvufta ve Alevi-Bektaşî edebiyatında rehber-kılavuz durumunda bulunan mürşidin, ledün ilmine vakıf olduğu için önemi düşünüldüğünde Hızır'ın mistik yol için semavi bir kılavuz kimliği taşıyan bir mürşit olduğu düşünülebilir³. İlkel toplumların ve halk inançlarının mistik özellikler taşıdığı göz önüne alındığında Anadolu halklarının muhayyilesindeki Hızır imajı, bazen bir Hristiyan azizi, Alevi-Bektaşî toplulukları için Hak-Ali-Muhammed'den oluşan sentezin özü, Arap Alevileri için de Ali-Muhammed-Selman-ı Pak (AMS) üçlemesinin mistik bir sırrı olarak görülüyor. Son iki toplumda Hz. Ali-Hızır özdeşleştirilmiştir ve insanlar zorda kaldıklarında; *yetiş Ya Ali! Ya Hızır!* diye imdat dilerler.

Veliler, bütün Yakın ve Orta Doğu'da olduğu gibi İslam-öncesi bir tanrısallığı simgeleyen Hızır'dan yardım görmektedir. Hızır, su ve bereket bağlantısı, velileri, halk arasında rahmet namı verilen yağmura da egemen kılmaktadır. Çoğu kez Hızır adı verilerek benimsenen ve özümşenen yerel velilere saygı, birbirinin yerini alan kutsamaların uygulandığı dinsel makamlar, özellikle Balkanlarda ve Hristiyan unsurların yoğun yaşadığı Hatay bölgesindeki Hristiyan topluluk, Nusayriler ve Alevi-Bektaşî topluluklarca aynı zamanda ziyaret edilmekte olan mezarlar, Niğde bölgesinde Cumalar adıyla yaşatılan Hıdrellez kutlamaları, bu inancın Anadolu'daki yaygınlığını ve niteliğini gösterir.

1. Halk Sufiliğinde Hızır-İlyas Kültü

Tasavvufa göre Hızır'ın temelini Kuran'da bulan en önemli niteliği ilahi sırların bilgisine sahip olmasıdır. Eli son derece açık, cömert, güler yüzlü, yeşil bir elbise giyer ve kır bir ata biner. Sufi kaynakları onu görünüşte bir peygamber olarak nitelendirirse de gerçekte veli yönü ağır basan birisi olarak dikkat çekmektedir. Bazen Hızır'ın peygamberler arasında yer alan tek veli örneği sayılır. İslam âlimleri, Hz. Hızır (a.s.)'in hayatta olup olmadığını tartışırken tasavvuf çevreleri ve halk kesimleri, Hızır'ın hayatta olduğuna ve ölümsüzlük iksiri (ab-ı hayat) içtiği için kıyamete kadar insanlar arasında görülebileceğine inanır. Kuran'da geçen bu kıssa etrafında gelişen kültür, batın ve zahir ilimlerin tasnifine kaynaklık ederek tasavvuf düşüncesini etkilemiş, çeşitli tasavvuf mekteplerinin doğuşuna sebep gösterilmiştir. Kuran'da geçmeyen Hızır adı, hadis metinlerinde, *el-Hadır* diye geçer ve Arapçada yeşil, yeşil dal veya yeşilliği çok olan yer anlamına gelir. Buna göre Hz. Musa, Hızır'ı gördüğünde o, "deniz sahilinde yeşil bir sergi üzerinde bulunuyordu". Başka bir hadiste "ona *el-*

Hadır denilmişti çünkü otları bozarmış kupkuru bir yere oturduğunda orası derhal yemyeşil oluyor ve otlar dalgalanıyordu”. İlk karşılaşma esnasında üzerinde yeşil bir giysi bulunduğu için *Hadır* isminin verildiği de öne sürülür (Evgin, 2007: 13; Ocak, 2012: 47, 58).

Kuran’daki kıssadan hareketle Hızır, batını sırlara vakıf, gaybı bilen *Bilge Kul* olarak nitelendirilir. Dolayısıyla İslâm ilim ve kültür geleneğinde Musa-Hızır kıssasıyla en çok ilgilenen zümre sufiler olmuştur. Zira bu kıssa, sufiler nezdinde tasavvufun iki temel unsuru olan irşat ve ledünni ilim teorisine Kurani dayanak oluşturmaktadır. O, her zaman en büyük manevi mürşit sayılır. Tasavvuftaki telakkiye göre kıssada, Allah’ın kendi katından bir ilim (ledünni ilim) bahsettiği kul (Hızır), Hz. Musa’ya mürşitlik etmektedir. Bundan dolayı kıssa 9. yüzyıldan itibaren tasavvufi çevrelerde özel bir ilgiye mazhar olmuş ve tasavvufun ruhuna uygun bir şekilde yorumlanmıştır (Öztürk, 2006: 156). Kıssadaki ayrıntılardan biri de, bir peygamber olan Hz. Musa’ya, Allah’ın verdiği gizli ilmi öğretme konumundaki esrarengiz bir kulun (Hızır) buluşmasıdır. Hızır, Hz. Musa’dan daha üstün bir konumda gözükmesine rağmen sufi âlimler, olayın kahramanı Hz. Musa’nın Hızır’dan ilim öğrenmesinin peygamberliğin aşığı derecede olduğu anlamına gelmeyeceğini belirtirler.

Eski Türklerde Mitolojik hayat suyu *bengisu*, İslâmi kaynaklarda, *hayat kaynağı* veya *ab-ı hayat* kavramı, bu sayede tasavvuf edebiyatına girmiş ve Hızır’dan bahseden bütün klasik kaynaklarda yer bulmuş, pek çok folklor malzemesiyle de giderek zenginleştirilmiştir. Evreni oluşturan dört temel unsurdan biri olması hasebiyle su, Türk topluluklarında bir kült olarak varlığını sürdürmüştür. Kuran ve Kitab-ı Mukaddes’te de evrende öncelikle suyun yaratıldığı geçer. M. Eliade, *suyun tanrısal ruhun ilk makamı olduğunu ve hayat olan şeyin ilk önce suyun ürettiğini* ifade eder (Dinç, 2011: 84). B. Ögel, su kültürünü eski yer-su inanışına dayandırmaktadır. Türk mitolojisinde, Altay yaratılış destanında başlangıçta sonsuz su motifi şu şekilde geçer (Ögel, 1989: I/77; 1995: II/107):

Dünya bir deniz idi, ne gök vardı ne bir yer

Uçsuz bucaksız, sonsuz sular içreydi her yer...

İslami dönemde *Ab-i beka*, *ab-ı Hızır*, *çeşme-i hayat*, *bengi su*, *dirilik suyu* gibi çeşitli isimlerle anılan bu kavram vahdet sırrına ermek anlamına da gelir. Bektaşî-Kızılbaş nefeslerinde mesela Nesimi (Kürkçüoğlu, 1973: 24):

ahr-ı fenada fani ol gör ki ne hoş hayat olur

Ab-ı hayat imiş fena gerçi adı memat olur

beytinde, yokluk denizinde fani olmanın adı ölüm olsa da hakikatte *ab-ı hayat* olduğunu ifade eder. Ölümsüzlükten kasıt, nefsin köleliğinden kurtuluş, bir anlamda dünyayı yenmedir. Ahmed Yesevi de tasavvuf sülukunda *nereye varsam Hızır Babam*

bana yoldaş oldu derken onun Anadolu'daki temsilcisi Yunus Emre, Divan'ında (Gölpınarlı, 1965: 79, 80):

*Yunus Emre bu dünyada iki kişi kalur dirler
Meger Hızır-İlyas ola ab-ı hayat içmiş gibi...
Şol Hızır'la şol İlyas ab-ı hayat içdiler
Bu birkaç gün içinde bunlar ölesi değil...*

dizelerinde, her ikisini ayrı ve ölümsüz bildiği gibi, tasavvuf ehlinin genel telakkilerini paylaşır. Hızır-İlyas'ı vahdet-i vücut telakkisinin ifadesi için bir sembol bilen Yunus Emre, mürşit telakki ettiği Hızır'ın ab-ı hayat kaynağı olduğunu belirtir:

*Mekteb-i irfana girip almayan ders ü sebak
Hızır ile ab-ı hayata varmayan derviş midir?*

Mevlana ise kendisini tasavvuf yoluna sokan mürşidi Şems-i Tebriz'i Hızır gibi görür ve onu ab-ı hayat telakki eder: *Sen ab-ı hayatsın, suvar, kandır bizi. İstek testilerini getirmişiz gelmişiz sana ikinci Hızır, suvar, kandır bizi...* Hızır'ın denizde, İlyas'ın karada halka yardım ettiğini anlatırken "A Tebrizli Şems, gerçekten de görüş Hızır'ısın sen; halkı kem gözden kurtar!" der (Mevlana, 1957: 144, 392, V/178).

Kuran'da Hızır ile İlyas'ı ortak noktada buluşturan, aralarında bir bağ kurulmasına sebebiyet verecek bir ayet bulunmamasına rağmen kimi halk inançlarında ve sufi kaynaklarda ikisi neredeyse tek şahsiyet olarak düşünülmektedir. Kuran'da İlyas adı, Hızır adının tersine iki yerde açıkça geçer (Enam/85, Saffat/123-132) ve hadislerde de birkaç kez anılır. Tasavvufta İlyas'ın bir peygamber olmasına rağmen Hızır gibi ölümsüz olduğu ve aynı hayat mertebesinde bulunduğu inancı vardır. İlyas da peygamberlikten çok velayet kavramına uygun bir biçimde tasvir edilmiştir. Ancak İlyas'ın tasavvuftaki yeri son derece kısıtlıdır. Bunun en önemli sebebi, tasavvufun ana yöntemi olan irşat müessesesi ve mürşitlik fonksiyonu doğrudan doğruya Hızır'ın şahsiyetine uygun düşmesidir. Hızır konusunda olduğu gibi İlyas Peygamber konusunda da bizzat Kur'an ve sahih hadislere dayanan bir ebedilik telakkisine rastlanmaz. Hatta Hızır'ın nebi değil de veli olduğunu açıkça söyleyen âlimler var⁽⁴⁾. Ama Hızır'la ilgili kaynaklarda yer alan yoğun ilgi ve hassasiyet İlyas Peygamber'e gösterilmemiştir. Bu konularda sözlü gelenek yazılı geleneği etkilediği gibi yazılı gelenek de her zaman için sözlü geleneği etkilemiştir. Bununla birlikte tasavvufta Hızır'ın kuvvetli şahsiyetinin İlyas'ı pasifleştirmesinden hareketle, gerçekte İlyas'ın Hızır'dan başkası olamayacağı kanaatine ulaşılır. Tasavvufta genel yargıya göre Musa Peygamber şeriatı, Hızır ise hakikati temsil ettiği için Hızır, daha üst bir mertebede görülür (Ocak, 2012: 77, 104; Dinç, 2011: 49, 76). Velayette velilerin ders aldıkları *Hızır makamından* bahsedilir ve bazen veliler, Hızır telakki edilir. Ama Hz. İlyas için

böyle bir şey söz konusu edilmez. Hızır'ı veli kabul eden görüşe göre, Hz. Musa-Hızır kıssasında anlatılan olaylar keramet ile izah edilebilecek olaylardır. Çünkü onlara göre bu olaylarda Hızır'ın gaybı bilmesi, manevi-ledünni ilme sahip olması ve eşya üzerinde geniş bir tasarrufa sahip bulunması gibi kerametler zuhur etmiştir.

Tasavvufta olduğu gibi halk inançlarında İlyas'ın, Hızır'ın yanında sönük kalması, Hızır ile ilgili yığıla efsane, menkıbe ve hikâyeye karşılık İlyas'la ilgili bilinenlerin çok az olması, özellikle Hızır ismi ile anılan çok sayıda makamın bulunması, bu iki şahsiyetin birbiriyle örtüşmesinden kaynaklanıyor görünmektedir. Bazen bu iki şahsiyet ayrı kişiler olarak kabul edilirken kimi yerde Hızır-İlyas şeklinde tek bir şahsiyet olarak düşünülmüştür. Bazı hadis rivayetlerine göre Hızır'la İlyas kardeştir ve her yıl belli bir zamanda bir araya gelirler (Evgin, 2007: 23-25, 36). Alevî-Bektaşî inançlarında Hz. Ali ile Hızır ve İlyas özdeşleştirilmektedir. Hızır bazen Hacı Bektaş, Hacım Sultan ve hatta Şah İsmail ile de bir tutulmaktadır. Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin bir tutulması nedeniyle, dolaylı olarak Hz. Muhammed ile Hızır'ın da özdeşliğinden bahsedilir (Ocak, 2012:104; Türk, 2010: 236). Tekke şairlerinden Şükrü Metin Baba:

Zulmet deryasını nur edip gelen

Hızır-İlyas Şah-ı Merdan Ali'dir...

Hızır ile içen ab-ı hayatı

Hızır-İlyas Şah-ı Merdan Ali'dir...

beytinde bahsettiği gibi, Hızır-İlyas denilen şahsiyetten, gerçekte Hızır'dan başkasının kastedilmediği anlaşılacaktır (Ocak, 2012: 181). Halk belleği bu birleşmeyi yaparken Hızır yanında sönük kalan İlyas'ın adını eklerken yine Hızır'ı öne almış olur. Ancak Alevî-Bektaşî inançlarında her ikisi de tanrısallık izafe edilen Ali'nin şahsiyetiyle birleştirilir. Ali'nin dolayısıyla da Hızır'ın tanrısallığı Alevî şiiirlerine de yansır (Türk, 2005: 205):

Kırkların cemine beraber gelen

Server Muhammed'in bacını alan

Sancağını çekip Zülfikar çalan

Yetiş Hızır nebi sen imdat eyle...

Zira Alevî-Bektaşî nefeslerinde Hızır çok önemli bir yer tutar. Hayatın her anında yanlarında olduğuna inanılan Hızır, Hz. Ali ile ilişkilendirilir. Pir Sultan Abdal'ın bir şiirinde Hz. Ali ile Hızır özdeşleşir (Öztelli, 1971: 94):

*Bin bir adı vardır bir adı Hızır
Her nerede çağırırsan orada hazır
Alim padişahdır Muhammed vezir
O fermanı yazan Ali değil mi?...*

Şah Hatayi de tasavvufta Hızır'ın mürşitlik temasını işler (Ergun, 1955; I/92):

*Hatayi sözünün manisin verdi
Yar ile ettiği ahdinde durdu
Cebrail Musa'ya Hızır'a var dedi
Mürşid-i kâmile varmadan olmaz...*

Alevi-Bektaşî gülbanklarında (örneğin, *Ya Hızır, Ya İlyas ve ismen bi-zikrillah, Bismi Şah, Cismi Şah*... Hızır *yoldaşın ola* duası gibi) Hızır, mürşidin sembolüdür. Bektaşilikteki on iki posttan (on iki makam) mihmandar postu, Hızır'ı temsil eder.

Alevi inancında Hz. Ali-Hızır, Hz. Ali-İlyas, Hz. Ali-Hz. Muhammed hepsi de birdir ve Ali'nin tanrısallığıyla birlikte Hızır da Tanrı ile bir tutulur. Pir Sultan Abdal bu birliği bir dörtlülükle özetler (Öztelli, 1971: 92):

*Ali söyler Hızır yazar ayeti
Elinde Zülfikar zehirden katı
Aşıkâre Ali'nin kerameti
Birisi Muhammed birisi Ali...*

Tecelli (hulul) inancı çok yüksek olan Arap Alevilerinde (Nusayrîler) de Ali tanrısalsal bir varlıktır ve Hızır'la bir tutulur. Zira dualarında yüksek sesle *Ya Ali! Ya Hızır!* derler. Nusayrî şairlerden Viranî'de Ali-Hızır birlikteliği, ikisi birden tek bir gerçekliğin, tanrısallığın görünüşü olurlar. Hızır'a ab-ı hayat veren Şah (Ali)'dir (Melikoff, 2006: 181; Ocak, 2012: 195; Türk, 2005: 54):

*Cemi müşkülleri halleyleyen Şah,
Hızır'a ab-ı hayat eyleyen Şah...
Ali'dir alem-ül-gaybın sıfâtı
Ki gösterdi sıfat içinde zatı
Dilersen içersin ab-ı hayatı...
Ali'dir var eden arz-ı semayı...*

Halk edebiyatının Âşık tarzında ürünlerinde de aşk dolusu, Hızır tarafından sunulmaktadır. Pir Sultan Abdal bunu Hızır'ın tasavvuftaki mürşitlik işleviyle hatırlatıyor (Öztelli, 1971: 292):

Bülbül de bahçede gülşene kondu

Hüseyin Hakkıçün serini verdi

Doldurdu bize de bir dolu verdi

Ol Hızır'ın yeşil eli sabahdan...

Klasik İslâm kaynaklarında ise her ikisi ayrı şahsiyetler olarak görülür. Bu ayrım her ikisi arasında bir görev bölüşümü ile daha da belirginleşir. Buna göre Hızır sulara, İlyas karada hizmet görür⁵. Hızır'ın sulara aktif olmasında onun ebedilik veren suyu içerek ölümsüzleşmesiyle ilgili eski efsaneden kaynaklanmalıdır. İçtiği hayat suyuyla hayatın cevherine sahip olan Hızır; ölüleri diriltebilecek, kopan bir organı eski haline getirebilecek daha pek çok harika iş yapabilecek bir özellik kazanmıştır. Hızır'ın fırtınada kalmış gemileri kurtarma hikâyeleri, onun nehirlerin ve denizlerin efendisi olarak düşünülmesi vs. inançlar yüzünden Hızır yahut Hızır-İlyas makamları, bazı yörelerde nehir, göl, ırmak ve su kaynakları kenarındadır. Ancak Hızır'ın karada ve çöllerde de görev yaptığına ilişkin birçok inanç, menkıbe ve hikâye mevcuttur. Hristiyanlığın etkisinde kalmış olan ilk sufi anlayışa göre dervişlerin piri olan Hızır, ebediyen genç kalarak değişik yerlerde zuhur eder. İlyas ile Hızır'ın hayatta oldukları, İlyas'ın sahasının çöller, Hızır'ınkinin ise çayırarla bahçeler olduğu ve Hızır'ın kendini yardıma çağırana görüldüğü inancı yaygındır (Evgin, 2007: 38).

Kitab-ı Mukaddes ve Tevrat'ta geçen İlya ve Elişa ile ehli tasavvufun Hızır'ı arasında fonksiyonları bakımından büyük oranda benzerlikler bulunmaktadır. Her ikisi de sürekli seyahat etmekte, gittikleri yerlerde fakir insanlara bolluk, bereket getirmekte, hastalara şifa dağıtmakta, ölen çocukları diriltmekte, doğaya hükmederek kendilerine kötülük etmeye kalkanları semavi belalarla kahrederler. Kuran'da geçen (Arapça) İlyas Peygamber de halk inançlarında ve tasavvufta ölümsüzdür ve dünya durdukça her yardıma muhtacın imdadına koşacağına inanılır. Kuran ve hadisler bir yana bırakılacak olursa, bu paralellikler İslam mitolojisindeki Hızır şahsiyetinin İlyas yani İlya'dan başkası olmadığını göstermektedir. Böylece Hızır-İlyas ilişkisi ortaya çıkmıştır. Hatta Hızır ve İlyas ara sıra Hızır-İlyas şeklinde bir tek şahsiyet olarak tasavvur edilmiştir. Bununla ilgili inançlar Anadolu'da da yayılmış Türklerde hıdrellez merasimleri gibi, Hızır ve İlyas'ın bir araya geldiğine inanılan günlerde özel kutlama törenleri düzenlenir olmuştur. Lakin İlyas Peygamber'e dair ayetlerdeki kesin bilgiler İslam âlimlerini bunu kabulden alıkoymuş, onlar da Hızır ile İlyas'ı yılın belli zamanlarında bir araya getirip belli işleri gördüren rivayetlerle meseleyi halletmişlerdir. Buna göre Hıdrellez kelimesinin Hızır ve İlyas peygamberlerin adlarının birleşmesinden oluşması nedeniyle, sonuçta Hızır ve İlyas'ın iki ayrı kişi olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Keza Kuran'da İlyas Peygamber ismen anılmasına karşın, Hızır adından hiç bahsedilmez. Aslında Tevrat'ta İlya ve Elişa'nın Kuran-ı Kerim'dekine benzeyen hikâyeleri göz önünde bulundurulduğunda Hızır'ın İlyas yani İlya'dan başkası olma-

dığı sonucuna ulaşmak zorunlu gibi görünmektedir. Belki de Tevrat'taki İlya (İlyas) ile kıssadaki Hızır, fonksiyonları itibariyle aynı misyona sahip olduklarından, Hızır-İlyas isimleri halk arasında Hıdrellez şeklinde birleştirilmiştir (Ocak, 2012: 79).

Gayb erenleri (ricalü'l-gayb)⁶ deyimiyle anılan velayet sistemin içine sadece Hızır yerleştirilmiştir. Bu sistemde Hızır, abdalın reisi olarak tanımlanıp velilerin nakibi (nakibu'l-evliya) diye vasıflandırılmıştır. Bazı mutasavvıfların Hızır'la görüşüp sohbet ettiklerini ve onun kerametlerine mazhar olunduğunu anlatan sözlü ve yazılı pek çok menkıbe bulunmaktadır. Buna göre Hızır, bazı tarikatların kuruluş ve gelişmesinde rol almış, bazı sufileri velilik mertebesine ulaştırmış, ilahi sırları anlatmıştır. Mesela ilk Türk sufisi Ahmed Yesevi'yi Hızır yetiştirmiştir. Keza Ahmed Yesevi, Orta Asya Türkleri arasında hâlâ Pir-i Türkistan namı bir veli hüviyetiyle yaşamaktadır (Yesevi, 1993: 14-17; Köprülü, 1997: 26). Baba İlyas'ın oğlu Muhlis Paşa'ya mistik sırları anlatan ve torunu Âşık Paşa'yı velilik mertebesine kavuşturan da odur. Yine Muhlis Paşa Selçuklu kuvvetlerince ateşe atılırken Hz. İbrahim kıssasında olduğu gibi onu ateşten kurtaran ve Aziz Mahmud Hüdayi'yi bataklıktan kurtaran yine odur. Hacı Bektaş Velayetnâmesinde ve Saltukname'de de Hızır'la ilgili efsanevi bilgiler mevcuttur (Velayetnâme, 2007: 361; Ocak, 2011: 39). Yine belli dönemlerde Hz. Ali, İbn Arabî, İmam Rabbani vb. büyük şahsiyetleri irşat etmiştir (Uludağ, 1998: 410; Ocak, 2012: 100). Buna göre Hızır, herhangi bir kimse kılığında gelir ve kendi isteğiyle konuşup sohbet eder, hatta yemek yer, iççer.

Adının Kuran'da net geçmemesi, halk muhayyilesinin onu sahiplenip kendi içerisine çekmesini kolaylaştırmıştır. Halk arasında sayılan fevkalade kabiliyetleri ya da tasavvufi deyimle kerametleri, Hızır'ın sufilerce daha çok bir veli kimliğinde düşünülüşünün en açık belirtileridir (Ocak: 2012, 91). Mevlana, Mesnevi'de; *Bir pir ele geçirdin mi hemen teslim ol; Musa gibi Hızır'ın hükmüne girip yürü... Ah burada pek gizli bir sır var. Öyle bir sır ki, onu anlamak için Musa Hızır'a koştı... yüce bir peygamber olduğum halde kendimi görmüyor, kendime varlık veremiyorum. Hızır'ı aramaktayım... Hakikate ulaşmak için Hızır'ı sebep edecek, ona ulaşmaya kadar yürüyecek nice zamanlar sefer edip duracağım...* mısraları ile bir peygamber olduğu halde ilahi aşkı ve hakikati ancak Hızır'ın delaletiyle anlayabileceğine inanan bir Hz. Musa'yı anlatmaktadır (Mevlana, 1966: III/159).

Mevlana'nın oğlu Sultan Veled de *Maarif* adlı eserinde, mutasavvıfların Hızır'a verdiği önemi gösterir: *"Ulu Tanrı, Musa'yı vahyin en son mertebesi olan kelim ile taltif etti. O, bütün bu büyüklüğüne, bilgisine ve Tanrıya olan bu aşinalığına rağmen Hızır'a (a.s.) tabi oldu... Hızır'ın arkadaşlığını ve sohbetini istedi. Daha görmeden ona nasıl âşıkta. Bunları gördüğü ve tartıştığı zaman aşkın ne hale geldiğini sen ölç!"* (Sultan Veled, 1974: 15). Sultan Veled, burada tasavvufun şeriata kazandırdığı ruh zenginliğini şairane ifade etmektedir. Eşrefoğlu Rumi de söz konusu kıssadan hareketle mür-

şidin önemine işaret eder; “... *Amma bundan maksud budur kim, şol kimse varub bir şeyhe iradet getirüb... Musa'nın Hızır'a iradet getürdüğü gibi iradet getürmeye... Musa, Hızır'a itiraz dilin uzattığı gibi mürid dahi şeyhine itiraz dilin uzadıb reddolunmaya...*” (Ocak, 2012: 174).

Halk sufiliğinde ve özellikle Bektaşî edebiyatımızda, Hızır'a bağlılığın, Hızır'ın mürşit olarak algılanmasının, Hızır'ın mevki ve rolünü gösteren Hızırnâme adlı manzum eserler bulunmaktadır. Alevi-Bektaşî adap ve erkânını anlatan bazı Hızırnâmeler, buyruk gibidir⁷. 15. yüzyıl şairlerinden Eğirdirli Şeyh Muhyiddin Çelebi (ö.1494), *Hızır-nâme*'sinde manevi yolculuğuna rehberlik eden Hızır'la yaptığı seyahati anlatmaktadır. Hızır, bazen bir düş, bazen de bir kuş gibi görünerek gökyüzünün sırlarını şaire anlatır. O, ay gibi heybetlidir, isteyene yol gösterir, her zaman yeşil giyer, yanında yüz atlı yardımcısı vardır⁽⁸⁾:

Gelür görünür düş gibi

Her dem bana yoldaş gibi

Dayım görirem kuş gibi

Kılgıl inayet ben kula...

Hızırname'de Hızır ile İlyas aynı fonksiyonla anılırken, ricalü'l-gayb'ın Hızır'ın emrinde olduğu, HBV (Hacı Bektaş Veli)'nin ona bağlı bir gazi-eren olduğu anlatılır (Sarıkaya, 2007: 9):

Hızır ile İlyas'ın kulu Hünkar Hacım Bekdaş gelir

Bunlar yedidür beşdürürHünkar Hacım Bekdaş gelir...

Hakka şükür kim ben bugün Hızır nebiye uğradım

İlyas nebi amin dedi ben şol duaya uğradım

Arz u sema kürsi ile arş u kalem her ne ki var

Kamu anın hükmündedir u dem ol Han'a uğradım...

Hızırnâme'de Allah'ın bütün isimlerinin zuhur yeri olan ve bu mazhariyetin nihai noktası olan Kaf Dağı'na (*insan-ı kâmile*) ulaşmak için mitolojik bir sembol olsa da Hızır'la yoldaş olmak gerektir. O zaman onun makamı olan *makam-ı hadra*'ya erişilebilir. Niyazi-i Mısri'ye göre ravza-i hadra, şeriat ve hakikat ilminin birleştiği yer olan *mecmau'l-bahreyn*'dir (Kemikli, 2011: 34). Şair, kendisine sunulan ilahi şaraptan içip kendinden geçmiş ve Hızır'ın yoluna süluk etmiştir. Aşk şarabı, kıssada geçen hayat kaynağıdır (aynu'l-hayat). Hızır'la yoldaş olan şair bu anlamda ab-ı hayattan içmiş hayat kaynağına ulaşmıştır. Artık o manevi erenlerin rehberi olan Hızır'ın muhitine girmiştir. Tasavvufta Hızır vasıtasıyla girilen bu yolun adı Hızırıyye (Hadırıyye)'dir (Uludağ, 1998: 414; Ocak, 2012: 73; Kemikli, 2011: 38).

Hızır, zaman zaman halk arasında okunan *Muhammediye* türü bazı eserlerde de söz konusu edilir. 14.yüzyılın ilkyarısında Gelibolu'da Yazıcıoğlu Mehmed,

yazdığı bir *Muhammediye*'de Hızır ve İlyas, buluştuğu yer olan deniz manzaralı bir mekânda mescit inşa edilmiş ve içinde bahse konu *Muhameddiye*'sini yazdığı bu mescide Hızır-İlyas makamı (çilehane) adını vermiştir. İmam Gazali'nin İhya'sı dâhil birçok eserde, menkıbe, destan ve romanda Hızır'ın öğrettiği dualar sayesinde (ğark, hark, serk) sel, yangın, hırsızlık vb. afetlerden esirgeneceklerinden emin olunur.

Anadolu'da Alevi-Bektaşî ve Sünnî toplulukların her yıl mayıs ayında yaptıkları hıdrellez şenlikleri ile eski Türklerin bahar bayramları, nevruz ve Ergenekon'u anma şenlikleri arasında sıkı bağ ve benzerlikleri vardır. Hunlar ve Göktürkler bahar bayramlarını yüksek tepelerdeki mezarlıklarda kurbanlar keserek, şölenler vererek kutluyorlardı. Bugün Türkiye'de de hemen hemen böyledir (Eröz, 1990: 361). İslâm öncesi Türk inançlarında mevcut olan Şamani kökenli doğa ve ata kültürleri, tasavvufun bu anlayışıyla birleşerek veli ve velayet kavramının oluşumunda etkili olmuştur. Alevi-Bektaşî cemlerinde icra edilen duaların benzerlerine Altay-Şaman topluluklarında da rastlanması olayın kaynağının nerelere uzandığını gösterir;

Rencige şifa tileymen dihkancığa pir bolgan

Hazret-i Hızır Ata'dır, sizden meded tileymen

Dergdige deva tileymen, matacığa pir bolgan...

(*Hastaya şifa diliyorum, çiftçilere pir olan Hazreti Hızır, sizden meded diliyorum, dokumacıya pir olan*) Şaman duası, Şamanistlerin Hızır'dan nasıl yardım istediğini gösterdiği gibi Alevi-Bektaşî gülbankları ile Şaman duaları arasında bir bağlantı olduğunu da sezdiriyor (İnan, 1972: 122).

2. Hıdrellez

Anadolu ve Balkan Türkleri arasında bilinen ve Hızır yahut Hızır-İlyas kültürünü en iyi biçimde yansıtan merasimler *Hıdrellez* veya *Nebi Bayramı*'dır. Halk arasında özellikle Hızır ve İlyas'ın yılda bir kere mutlaka buluştukları inancından hareketle kültürümüzde de hıdrellez adlı şenlikler yapıla gelmektedir. Halk arasında yaygın inanca göre Bahar Bayramının kutlandığı 6 Mayıs'ta Hızır ve İlyas buluşurlar ve tabiat yeniden canlanır. Bu buluşma tarihi halk takviminin başlangıcı kabul edilir. Hıdrellez, Hızır ile İlyas'ın bir araya geldiği günün hatırasına kutlanmakta olup halk arasında Hızır ile İlyas birleşerek bazen tek bir fenomeni temsil eden Hıdrellez'e dönüşmüştür. Hıdrellez gerçekte, Hızır ve İlyas'ın bir araya geldiği gün olduğu inancı altında kışın sona erip yaz mevsiminin başlangıç günü olarak kutlanmaktadır. Eskiden Ruz-i Hızır da denilen bu güne Hızır-İlyas günü denir. Anadolu'nun birçok yerinde hıdrellez gecesi dileklerin gerçekleşeceğine, hastaların iyileşeceğine, kısmetlerin açılacağına, bolluk-bereketin artacağına ilişkin yaygın inançlar vardır⁹.

Şüphesiz doğanın yenilenmesi ve tekrar yaşamaya başlaması demek olan bahar ya da yazın gelişi, dünyanın neresinde olursa olsun eski çağ ve mitolojik devir insanının hayatında önemli bir olaydı. Eski çağlardan beri toplumlar baharın gelişini ve doğanın yeniden canlanmasını kutlamak için bolluk ve bereket tanrıları adına düzenledikleri farklı isimlerle anılan merasimleri vardı. Bu tanrılar şerefine ayinler yapılması hemen hemen her yerde ortak bir olgu olarak değerlendirilirse gerektir. Daha Anadolu'ya gelmeden önce Orta Asya'da da birçok Türk kavmi arasında Gök Tanrı adına yapılan bahar ya da yaz kutlama ayinlerine rastlanmaktadır. Eskiden Türkler arasında önemli yeri olan ağaç, dağ ve su kültürü İslam'a geçilmesiyle varlığını Hidrellez'le sürdürmüştür. İslâmî devirde Orta Asya'da Türkiye'deki Hidrellezi andırır şenlik ve merasimler düzenlenmekte ve bunlar eski bahar ya da yaz ayinlerinin İslamileştirilmiş şekillerinden başka bir şey değildir.

Hidrellez kutlamaların vazgeçilmez mekânları olan türbeler, atalar kültürünün günümüze kadar gelen yansımasıdır. Atalar kültürü dünyada ruhsal yönden kuvvetli kişilerin öldükten sonra da toplumlarıyla ilişkilerini sürdürecekleri, onları koruyacakları inancına dayanır. Ölen atanın ruhsal varlığıyla ilişkinin sürdürülmesi eski Türk inançlarının temellerindedir. Bu türbelerin çoğunda dilek ağacı ya da türbelerin yakınında kutsal olduğuna inanılan ağaçlar vardır. Çoğu asırlık olan bu ağaçların kesilmesi yasaktır. Eski Türklerde ağaç kültürü göğe doğru yükselişle ve yerin derinliklerine nüfuz eden kökleriyle ölümsüzlüğü ve yeşeren yapraklarıyla yeniden doğuşu simgeler⁽¹⁰⁾. Hızır türbelerinin çoğunun yüksek tepe ve dağlarda yerleşimden uzak yerlerde kurulması da dağ kültürünün izlerini hatırlatır. Bazı tradisyonlarda yaşam ağacı da bu dağın zirvesinde yer alır. Türbe yakınılarında bulunan suyun kutsal ve şifalı olduğuna inanılır. Bu suların şifalı olduğuna dair pek çok menkıbe anlatılmıştır. Su sembolü tüm tradisyonlarda kullanılmıştır. Su kültürü Anadolu'da hem Hristiyan hem de Müslüman halk için kutsal olduğuna inanılan ayazmalarla devam etmiştir. Ayazma, Ortodoks Hristiyanlarca kutsal sayılan kaynak veya pınarlara verilen isimdir. Genellikle her pınar veya su kaynağının yanında bir türbe ve zamanla tekkelerin kurulmuştur. Anadolu ve Balkanlarda bu tekkelerin bazen mescitlere dönüştüğü görülür. Müslüman âlemince kutsal addedilen zezem suyu da Kâbe'nin hemen yakınındadır. Orta Asya kültüründen getirilen motifler, Anadolu'da bolluk, bereket kültürleri ve İslam'ın Hızır-İlyas inancıyla harmanlanarak hidrellez baharın gelişi, doğayla beraber yeniden doğuş, bolluk ve bereket gelmesine yönelik inanç ve pratikleri günümüze kadar taşımıştır. Hidrellezle ilgili adet ve inanışlar içerisinde en başta geleni budur. *Hidrellezde bir tutam, sonrasında bin tutam*. Bir şey bol ve bereketli olduğunda sıklıkla *Hızır'ın eli değmiş, Hızır uğramış* denir.

Hidrellezin halk arasında sağlık ve şifa arayışları, uğur, şans ve kısmet bulmaya yönelik inanç ve uygulamaları da bulunmaktadır. Hızır'ın savaş zamanlarında ortaya çıkarak yeşil sarıklı, beyaz libaslı görünümüyle mücahitlere yardım ettiğine

inanılan değişik anlatı ve menkıbelere tesadüf edilir. Halk inançlarında Hızır'ın en temel işlevlerinden biri de felaket ve güç durumlarda imdada yetişip kurtarıcı rolü üstlenmesidir. İhtiyaç sahibine tam zamanında yetişip yardım eden kişi için *Hızır gibi yetişti, kul daralmayınca Hızır yetişmez!...Kalmayınca kul darda; yetişmez Hızır imdada* gibi sözler kullanılır. Halk muhayyilesi Hızır'ı boz bir ata bindirir; *Yetiş ya boz atlı Hızır!* Eskiden yolculukların daha tehlikeli ve meşakkatli olduğu düşünüldüğünde, *Ali kardeşin, Hızır yoldaşın olsun* deyimini öne çıkar.

Hidrellez kutlamaları, Osmanlılar zamanında da çok yaygındı. Kutlama adet, gelenek ve bunlara ait inançlar arasında Osmanlı'da da devam eden kuzu kesme âdeti, evlerdeki eski eşyalar ve çalı çırpıyla yakılan ateşin üzerinden atlama, ateşin külünü hastanın alınına sürme, alazlama gibi şifa bulmak ve nazardan korunmak için çeşitli adetler sergilenir. Bazı yörelerde yakılan bu ateşe Hidrellez ateşi denir. Hidrellezin bereket, bolluk, mal ve servet talebine yönelik talih ve kısmet açma gibi daha birçok dini-sihri faydaya kapı açan ve bu uğurda birçok ritüel ve davranışın sergilendiği kutsal bir bayram olduğuna inanılır. Nebi (Hızır Nebi) bayramı Hızır kurbanı da denilen bu merasimler Sünni veya Alevi-Bektaşî halklar arasında genel bir şekilde kutlanan mevsimlik bir bayramdır.

Anadolu'nun hemen her yerinde Hidrellez merasimleri şehir, kasaba ve köylerin yakınındaki ağaçlık ve yeşillik yerlerde yapılır. Buralarda genellikle dere, göl veya su kaynağı mevcuttur. Bazen de bir evliya türbesinin yanında yapılır. Buralarda bu amaçla *Hıdırlık (Hızırlık)* yerleri bulunur. Anadolu'nun bazı bölgelerinde Hidrellez günü yapılacak olan dua ve isteklerin kabul olunması için sadaka vermek, oruç tutmak ve kurban kesmek gibi ibadetler yapılır. Bu kurban ve adakların *Hızır hakkı için* olması gerekir. *Hızır orucu, Hızır lokması, Hızır semahı* Alevi kesimlerde hâlâ bir kutsiyet taşır.

Eski Türk dininde Gök Tanrı'nın Türklerin hizmetine verdiği koruyucu ruhlar (ata ruhu) bulunuyordu. Bu ruhlar insanlar arasında bedenleşmiş bir şekilde yaşamaktaydı. Bunlardan biri de *Boz atlı yol iyesidir. Gök sakallı koca* adıyla ve *aksakallı* ihtiyar tasviriyile çeşitli biçimlerde insanların karşısına çıkıyordu. Gök'ün kutsallığına bağlı olarak bu manevi varlıkların semavi olduğu düşünülmektedir. *Boz atlı yol iyesi*, İslâm'dan sonra kendisine yakın içerikteki İslami figür olan Hızır'a dönüşmüştür. Bu dönüşüm *boz atlı Hızır* ifadesinden çok belirgin olarak karşımıza çıkmaktadır. Hızır kültü günümüze kadar Türk halk kültüründe canlılığını korumaktadır. Nitekim rüyada görülen Hızır, pir, derviş veya aşığın devamlı yardımcısı, şairlikte mahlas vericidir. En çok *ak saçlı, aksakallı ihtiyar derviş* kılığında görülür. Anadolu'da anlatılan gelen savaş menkıbeleri içerisinde *yeşil elbiseli ve yeşil sarıklı* Hızır tarafından kurtarılma ya da yardım görme gibi rivayetler halk arasında ilgiyle dinlenir. Efsanelerde kahramanların adları Dede Korkut, İrkıl Hoca ya da Aksakallı, Gök Sakallı Hızır gibi

kutsal kimseler tarafından verilirdi. Dede Korkut 20. yy.ın başından itibaren gerek yazılı kaynakların anlattığı gerekse sözlü kaynaktan gelen bilgiler ile aksakallı, bilge aynı zamanda bilgeliğini toplum yararına kullanan efsaneleşen tiplmesi ile vasıflandırılır. İslamiyet'ten önceki Türk inanç sisteminde olan ve bazıları İslam'dan sonra da varlığını sürdüren bu ulu kişi veya varlıklar ata ruhlarına gösterilen saygı dolayısıyla yeniden şekillenmiş ve hayatları etrafında şekillenen hikâyeler evliyaların şahıslarına mal edilmiştir. Korkut Ata-Dede Korkut-Hızır evrimi ile söyleyebiliriz ki adı ne olursa olsun Hızır inancı çok eski tarihlerden beri Türklerin yaşamında ayrılmaz bir unsur olmuştur.

Hünkâr Bektaş dedi ya sabır ya sabır

Sabreden dervişe yetişir Hızır...

deyişi, Hızır kültürünün Alevi-Bektaşî toplumunda daha canlı olduğunu gösteriyor. Mesela Hacı Bektaş Velâyetname'sinde Hızır'ın HBV'nin cenazesine geldiği anlatılırken yeşil bir peçe altında Boz bir at vardır (Velayetnâme, 2007: 629). Göçebe hayatın vazgeçilmezi olan at, göçebe kültürüne de damgasını vurmuştur. Eski Türklerde ve şaman zamanlarında farklı bir öneme sahip olan at, Hızır'ın mistik bineği olarak Türk inançlarında sıkça geçer. Şamanizm'de at, mistik bir semboldür ve bir vecd aracıdır. Bu dünyadan öteki dünyaya şamanı taşıyan bir semboldür. Bedeni terk ettikten sonra binilen at, aynı zamanda şamanın mistik ölümünü sembolize eder (Dinç, 2011: 95). Bu rivayetlerin yer aldığı destan, efsane, halk hikâyeleri ve masallarında Hızır nadiren yaya, çoğu zaman da atlı olarak tasvir edilir. Şamani kültür dönemlerinde Şamanların boz bir ata binerek Gök Tanrıyla konuşmaya gittiğinden söz edilir ki halk inançlarında atın ezoterik sembolünü dikkate almak gerekir. Keza İslâm literatüründe Hz. Muhammed'in Burak adlı beyaz bir atla miraca yükseldiğinden bahsedilir ancak Kuran'da Burak'tan bahsedilmez. Yunan mitolojisindeki efsanevi atın kanatlı Pegasus adındaki at da gökyüzünde Tanrılar diyarına kadar yükselebilmekteydi. At, kahramanın yardımcısı ve adeta tamamlayıcısıdır. Hz. Hamza'nın Aşkar'ı, Hz. Ali'nin Döldülü ne ise Türk kahramanının atı da odur. Orhun abidelerinde de at, galibiyetin ve şerefın timsalidir ve Kültigin hep boz ata biner. Eski şamanlar da hep boz veya kır atlıdır. Boz at, derisi kutlu sayılan nesnelere dendir (Gömeç, 2006: 133). Âşık Paşa'nın Garib-nâme'sinde boz atlı Hızır, aksakallı, ak saçlı, yeşil elbiseli ve Hz. Musa'ya yol gösteren mürşit, hem veli hem de peygamberdir (Âşık Paşa, 2000: II/1, 79):

Geh görürler anı ak şeybetüdür

Tonu yaşıldur u hem boz atludur

Yunus Emre de Hızır'ı boz atlı olarak tasvir eder (Gölpınarlı, 1965: 89):

Demür boz ata bindim deniz üzre yürüdüm

Hızır ile hayat suyun içüben kanan benem....

Karacaoğlan ve Pir Sultan Abdal'da Hızır, *Boz atlıdır* (Sakaoğlu, 2004:159; Öztelli, 1971: 203);

Deryalar yüzünde Boz atlı Hızır

Benli Boz'a binmiş o da geliyor...

Bir yavru yolladım gurbet ellere

Emaneti sana Boz atlı Hızır...

3. Hızır Kültü - Saint Georges (Aya Yorgi) ve Saint Nicholas (Noel Baba) İlişkisi

Ortaçağ Anadolu'sunda Müslüman ve Hristiyan unsurların birlikte yaşadığı bölgelerdeki dinî etkileşim sonucunda Aziz Georges ve Aziz Nikola ile Hızır kültürlerinin birbirlerine karıştıkları görülüyor. St. Georges kültü gibi Anadolu ve Balkanlarda yaygın ortak ziyaretgâhlar, Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki karşılıklı dinî etkileşimin ve uzlaşmanın halk arasındaki yansımaları şeklinde yorumlanabilir. Anadolu ve Balkanlarda bahar bayramı için toplanılan yerler İbn Batuta, Piri Reis, Evliya Çelebi gibi müelliflerce Hızır veya Hızır-İlyas makamı diye anılmıştır. Ayrıca buralarda çoğunda eski bir kilise veya manastır binasının mevcudiyeti dikkat çekiyor. Sosyal toplantılar ve halk eğlenceleri alanlarında da Türk gelenekleri klasik İslâm ve Bizans üzerinde etkili olmuştur (Hasluck, 2012: 117).

Anadolu ve Balkanlarda takdis olunan Hızır makamlarından bazıları Türkler gelmeden önceki devirlerde Hristiyanlarca takdis edilen azizler ve makamlar olduğu başta Hasluck'un kiler olmak üzere çeşitli araştırmalarla ortaya konmuş durumdadır. Hasluck, Wensinck, S. Eyice, H.Z. Ülken, Prof. Ocak gibi yerli ve yabancı yazarlar, Anadolu'da yerli halklar arasında eski bir kült olan St. Georges ile Hızır'ın özdeşleştirildiğini ve mezar makamlarının ortak ziyaretgâhlara dönüştüğüne dair örnekler verirler. Orta Asya'nın Şamanist Türkleri, Anadolu'daki Müslümanlaşma sürecinde İslamiyet'e Şaman unsurlarını sokmuş oldukları gibi yerli Rum, Ermeni vs. dönmelelerin Hristiyan dinî uygulama ve inançları da Türk-İslâm inançlarıyla kolayca karıştı. Bunda şüphesiz mistik İslâm'ın evrensel değerlerinin katkısı etkili olmuştur. Böylece Hristiyan azizlere ait kültler konusunda da etkileşimler oldu. Bu cümleden olarak Aziz George ve Theodore ile Hızır İlyas, St. Nicholas ile Sarı Saltuk, Aziz Haralambos ile Hacı Bektaş özdeşleşmiş, mezar makamları da ortak ziyaretgâhlara dönüşmüştür. Öyle ki bu özdeşleşmede aynı türbelerin veya kilisenin ortaklaşa kullanıldığına da sıkça rastlanmaktadır ⁽¹¹⁾. Kışın sona erip yazın başlaması motifi Nevruz, Ergenekon vb. bahar bayramlarıyla, Hristiyanlarca kutsal addedilen azizlerden Aya Yorgi (St. Georges), Aya Nicholas vd. adına nispet edilen bayramlarla benzerlikler gösterir. Prof. Ocak'ın belirttiği gibi, İslâmi kaynaklarda Hızır'la ilgili zengin bir kaynağa rastlanırken Hıdrellez günü ve törenlerine ilişkin yazılı kaynaklara rastlanmaması Hıd-

rellezin İslâmi kaynaktan ziyade Anadolu'nu pagan kültürü başta olmak üzere İslâm öncesi inançlar, Hristiyan unsurlar vb. pek çok menşee ve kültürün katkısıyla ilgili olsa gerektir (Ocak, 2012: 142).

Müslüman müelliflerce Cercis (a.s.) ile karıştırılan St. Georges, Hz. İsa'nın havarileriyle görüşebilen, hak dininin yayılması için çalışan, dürüst ve adil bir tüccardı. Menkıbelerinde tıpkı Hızır gibi uğradığı eve bolluk ve bereket getiren, kuru otları yeşertip ağaç haline getiren, hastaları iyileştiren bir fenomen oluverir. Zalim bir hükümdar kendisine defalarca işkence yapmasına ve öldürmesine rağmen o diriliyor ve ibadetine devam ederek hastaları tedavi ediyor, ölüleri diriltiyor, çeşitli mucizeler gösteriyordu. Türkler Anadolu'ya geldiklerinde benzer yönlerinden dolayı Aya Yorgi ile Hızır'ı özdeşleştirmişler, her ikisi hakkında anlatılan hikâyeleri kaynaştırarak anlatmışlardır. Bu nedenle Anadolu ve Balkanlarda St. Georges'a ait makamlar kilise ve manastırlar da Hızır'a mal edilmiştir (Ocak, 2012: 137). Anadolu'da Ermeniler ve bazı Alevi zümreleri Aziz Serciyus'u Hızır'a uyarladıkları gibi Anadolu'da Müslümanların Hızır ve Aya Yorgi ile Aya İlyas arasındaki kurdukları irtibat değişerek bazen Rumlar ve bazı Müslümanlar arasında Aya Yorgi'nin yerine Aya Teodoros'un ikame edildiği de görülür (Hasluck, 2012: 77). Azizlerin hayatlarını araştıran yazarlara göre de hiçbir Hristiyan azizin şöhreti Aya Yorgi kadar yaygın değildi. Bu yüzden Mısır'dan Balkanlara kadar uzanan geniş bir sahada makamları bulunan Aya Yorgi, Anadolu'da asırlar boyunca saygı duyulmuş ve unutulmamıştır.

Hızır'la kaynaştırılan Aya Yorgi'nin, zor duruma düşen insanlara yardım etmesi ve insanların zor durumlardan kurtarması ile ilgili olan inançlardan bir kısmı özellikle "Ejderhanın Öldürülmesi" hikâyesi, Anadolu'ya yeni gelmiş Şamanist özellikler taşıyan Baba İlyas, Sarı Saltuk, Hacı Bektaş vb. Müslüman Türkmen şeyh ve dervişlerine de uyarlanmıştır. Başta Balkanlarda olmak üzere birçok Bektaşî türbe ve tekkesinin Aya Yorgi günü ziyaret edildiğini Hasluck'un tetkiklerinden anlamaktayız (Hasluck, 2012: 127). *Boz atlı Hızır* olarak benimsenen St. Georges'in ejderha efsanesi, Hatay (Samandağı) Alevileri arasında Hızır efsanesi biçiminde hâlâ anlatılmaktadır (Türk, 2005: 221). Aşağıda görüleceği üzere Hatay'da özellikle Nusayriler tarafından büyük bir saygıyla ziyaret edilen türbelerde kurban merasimi ve ayinler yapılan birçok Hızır makamı vardır.

Hristiyanların İsa'nın dirildiği günü kutladıkları Aya Yorgi bayramı, Hıdrellez ile aynı gün kutlanan bir Bahar Bayramı'dır. Bolluk bereket sevinci bağlamında halkın kutladığı Bahar Bayramı ritüellerinde göze çarpan ortak motifler, geçmişten bugüne süreklilik ve çeşitlilik arz ederek gelmiştir. Bu gelenek bugün Hıdrellez adıyla sürdürülmektedir. Aya Yorgi inancı tıpkı Hızır inancı gibi bir kült niteliğine bürünmüştür. Hatay'daki Aya Yorgi kutlamaları İskenderun'da Hristiyanların "St. Georges", Müslümanların ise "Hıdrellez" olarak isimlendirdikleri kilisede kutlanmaktadır.

Çünkü St. Georges'un veya Hızır'ın 5 Mayıs 6 Mayısı bağlayan gecede bu kiliseye uğradığına inanılmaktadır. St. Georges kutlamaları çerçevesinde, Hristiyanlar biri gece (5 Mayıs) biri de sabah (6 Mayıs) olmak üzere iki ayin yaparlar. Bu ayinlerde buhur yakılarak St. Georges'un kimliği ve hizmetlerini anlatan ilahi biçiminde dualar okunur. Gece ayinden sonra, kilisenin bahçesinde ateş yakılır, etrafında halaylar çekilir, gençler çiçeklerle ağaçlar süsler, topluca eğlenilirdi. Hıdrellez törenleri ile ilgili hiçbir İslâmî kaynaktan bilgiye rastlanılmaması, bu geleneğin İslâm öncesi kaynaklardan gelen Bahar Bayramı ve bereket inançlarıyla ilgili kutlamaların devamı olduğunu göstermektedir. Hıdrellezin başlangıcı ve mahiyeti hususunda, zaman ve mekân içerisinde pek çok kaynak ve kültürün katkısıyla şekillenen bir halk bayramı olduğunu kabul etmek mümkündür (Ocak, 2012: 143). Nusayrilerde çok güçlü olan Hızır inancı, baharın gelişinin kutlandığı Hıdrellez törenleri, Evvel Temmuz Bayramı, St. Georges Günü, Nevruz, Yumurta Bayramı gibi versiyonlarla birleşerek geleneksel olarak özellikle türbelerde canlı olarak kutlanmaya devam etmektedir. Evliya olarak kabul edilen kişilerin türbeleri ve Hıdır makamı, Nusayrî Alevilerin *ziyaret* olarak adlandırdıkları ibadet merkezleridir. Türkmen Alevileri cemlerde kadın erkek beraberken Arap Alevilerinde ayrıdır (Doğruel, 2005: 188). Balkanlar'da Bektaşilerce tekkeye dönüştürülen makamda, Aya Yorgi yortusu günü gerek Rumlar gerek Türkler tarafından ziyaret edilen sosyal mahiyette bir panayır olarak kutlandığı gibi Hatay'da da Hristiyanların, hıdrellez gibi geleneksel kutlamalarına başta Nusayriler olmak üzere her dinden insan katılmaktadır (Türk, 2005: 233).

Ortaçağ Anadolu'sunda Hristiyan Rumlar arasında yaygın bir halk kültür figürü olan Aziz Nikolas, adına çeşitli bayram ve sokak festivallerinin yapıldığı önemli bir kültürdür. Aslında Aziz Nikolas'ın gerçekten yaşayıp yaşamadığı bile bilinmiyor. Tarihsel kimliği ile ilgili bilinenler, Antalya sahilinde bulunan Demre'de¹² 4.yüzyılda ortaya çıkmış bir Rum papazı iken, Piskoposluk makamına çıktıktan sonra ruhban olan ailesinden kalan büyük bir mirası fakir ve muhtaçlara dağıtmış olduğu, liman yakınında bulunan bir kilise kalıntısının onun tarafından kullanıldığı, burada bulunan avcı ve korsanların kutsadığı için denizcilerin azizi olarak şöhret bulduğundan ibarettir. Ancak St.Nicholas kültürü, gittiği her yerde mevcut pagan kültüründen de unsurlar kaparak efsaneleşmiş, değişik isimler altında Hristiyan halkları arasında yayılmış çeşitli hikâye, keramet gibi dini-mistik olayların kahramanı olmuştur. Muhtaç olan insanlara yardım etmesi, denizde batmak üzere olan gemideki insanları kurtarması, beyaz atıyla istediği yere giderek hastalara şifa dağıtması, çocuğu olmayan çiftlerin sorununu gidermesi, yardıma muhtaç insanlara nereden geldiği bilinmeyen gizemli bir elin ihtiyacı olan parayı evde gizli bir yere bırakması, kötülükleri cezalandırması, özellikle çocukları sevindirmesi vb. özellikler, Ortaçağ Anadolu'sundan beri Müslüman Türk halkı arasında yaşayan çok güçlü bir kült olan Hızır inancıyla tıpa tıp uyumaktadır.

St.Nicholas kültü, Türklerin Anadolu'yu istilasıyla birlikte Haçlılar tarafından Antalya'dan İtalya'ya taşınmış (1087'de azizin kemikleri ve kutsal emanetlerinin İtalya'ya kaçırıldığı öne sürülür), oradan diğer Hristiyan toplumlara yayılmıştır. Bir vapurla Amsterdam limanına gelirken görkemli bir kalabalıkla karşılanan St.Nicholas (lahit, ikon vb. sembolik tasviri) pagan döneminden kalan kült ve inançlardan da etkiler alarak Hollanda'da (Flemekeçede) Sinterklaas adını almıştır. İskandinav mitolojisinin baş tanrısı olan, aksakalı ve beyaz atıyla göklerde dolaştığı bilinen Odin adlı iyi kral arketipini canlandıran efsanevi koruyucuyla bütünleşen Sinterklaas, Hristiyan halk kültürünün önemli bir figürü haline geldi¹³. Beyaz bir at üzerinde sembolize edilen St.Nicholas, halk arasında (Sinterklaas) geleneksel olarak 5 Aralıkta İspanya'dan gelen bir vapur içinde Amsterdam limanında büyük bir coşkuyla karşılanarak kutlanır. Sinterklaas geleneği, Avrupalı göçmenlerle birlikte Amerika'ya taşınmıştır. 1684'te bu yeni kıtada New Amsterdam'da (sonra New York) Hollandalı ve Alman göçmenlerin inşa ettiği kilisede *Saint Nicholas Derneği* kuruldu ve Aya Nikola'nın öldüğü 6 Aralık gününü bayram olarak kutlamaya başladılar. Sinterklaas, yeni kıtada Santa Claus adını alarak bugünkü haline bürünmüştür. Daha sonra Hollandalıların kolonisi New Amsterdam'ı ele geçiren İngilizler, burada Sinterklaas'ı tanıdılar ve bir Hristiyan halk inancı olan bayramı Noelle birleştirdiler. Halk folklorunu canlandırmak isteyen göçmen ressam ve şairler bu yeni şehrin hamisi olarak Sinterklaas'ı farklı bir şekilde, Santa Baba olarak resmettiler. Böylece bu gelenek, Santa Baba günü olarak yaşamaya devam etti. Birkaç kuşak boyunca Sinterklaas (Santa Baba), Amerikan edebiyatına girmiş ve böylece bugünkü Noel Baba görüntüsü ortaya çıkmıştır¹⁴.

Amerikan edebiyatında Noel Baba'ya dönüşen Santa Baba (Saint Nicholas), yoksullara yardım eden bir filozof, karşılık beklemeden hediye dağıtan bir aziz, Noel'de neşe saçan aksakallı, ihtiyar bir denizci, en sonunda piyasa ekonomisinin demirbaşı olarak Avrupa'ya tekrar dönmüştür¹⁵. Hristiyanlık Avrupa'da hâkim olurken, pagan dönemine ait pek çok gelenek ve inancı ortadan kaldıramadığı gibi bu ritüellerin çoğunu *vafiz edip* içerisine aldı. Samimi bir Hristiyan olan Aya Nikola örneğinde olduğu gibi, pagan bir gelenek bu adla Hristiyanlaştırılmış oldu. Kutlamalardaki sembollerin çoğu Hristiyanlık öncesi çağlara ait Cermen dinleriyle ilgilidir. Mesela Sinterklaas'ın Odin'le özdeşleşmesi, tıpkı İslâm öncesi Orta Asya Türk topluluklarında göğe çıkan, sihir, büyü vb. kerametler göstererek tabiat olaylarına hükmeden Şamanların İslami kültür dönemine geçerken Anadolu halkının *yetiş ya boz atlı Hızır* imdadına kulak veren Hızır'a dönüşmesini andırmaktadır. Bu arada Sinterklaas'ın sadece fakir ve çocukların değil de denizcilerin de koruyucu azizi olması Hollanda, Belçika ve diğer İskandinav toplumları gibi denizci kavimlerle olan ilişkisinde önemli bir bağ olmalıdır. Zira bu ülkelerde yakın zamana kadar erkeklerin çoğu denizciydi. 5-6 Aralık günleri eskiden denize çıkış sezonunun kapandığı takvimdi. Denizciliğin önemi nedeniyle Amsterdamlılar koruyucu aziz olarak Aziz Nikolas'ı seçtiler; New

Amsterdam'ı kurunca onu yeni kentin de azizi yaptılar. Zira O'nun Kutsal toprakları ziyarete giderken batan gemideki Hristiyan hacıların kurtarmasıyla ilgili kerametler değişik rivayetlerle anlatılarak denizciler arasında efsaneleşmesine neden olmuştu. İtalya, İspanya, Hollanda ve tüm kuzey Avrupa'da denizcilerin koruyucu azizi olarak kutsanır. Birçok limanın yakınında inşa edilen kiliselerle bu inanç yaşatılır¹⁶.

Sinterklaas'ın Siyah Peder adlı siyahi, renkli elbiseli bir yardımcısı vardır. İhtiyacı olan insanlara yardım için gizlenerek bacadan girmek suretiyle hediyeler bıraktığı için rengi siyahlaştığına dair efsaneler türetilmiştir. Bu yardımcı tıpkı karada etkili olan Hızır'ın, denizlerdeki yardımcısı İlyas'ın durumunu anlatan inanca benzemektedir. Sinterklaas'ın da tıpkı Hızır gibi iyilik yapanları ödüllendirmek, kötülük yapanları cezalandırmak gibi sosyal işlevi vardır. Amsterdam'da tüm ailelerin hediyeleştiği ve birbirine gizlice yardıma bulunduğu bu gelenek Ortaçağ'da tüm Hollanda sömürgelerine yayıldı. Aziz Nikola ve Aya Yorgi gibi Hızır'la özdeşleştirilen bu Hristiyan azizleri daha birçok Müslüman velileriyle de aynileştirilmiştir. Bu örnekler Hızır ile Hidrellez kutlamalarının St. Georges günü vb. kutlamalarla ne denli bir birine karıştığını gösterdiği gibi, Hristiyan-Müslüman dini-kültürel etkileşimi de gözler önüne sermektedir.

4. Hatay'da Hızır-İlyas Kültü ve Hidrellez

Nusayrî türbeleri arasında Hızır makamlarının sayısının yüksek olması ve bu makamın öteki türbeleri temsil niteliğine sahip olup onlardan daha önemli görülmesi, Hızır'la ilgili rivayetlerin çokluğu, Hidrellez ve benzeri kutlamalara Sünni ve Alevi toplumlar yanında gayri Müslim toplulukların da iştiraki, bu türbelerdeki kurban ritüeli vb. dini pratikler Hatay'da Hızır kültürünün çok güçlü bir inanç olduğunu göstermektedir. Nusayrîlerde Hızır kültürünün güçlü olmasında Hızır'ın Nusayrîlikteki gerçek kimliğinin doğrudan etkili olduğu düşünülmektedir. Hatay'da büyük çoğunluğu Alevi Nusayrîlere ait adak yerleri ve bunlar içerisinde özellikle de Hızır makamı Türkiye'nin öteki bölgeleriyle kıyaslanmayacak kadar fazladır. Nusayrîler, bayramlarda ve adaklarda kurban kesmek ve dilek dilemek için her fırsatta türbe ziyareti yaparlar. Bir tür ibadet yeri olarak kullanılan bu türbeler daha çok kente hâkim tepelerde yapılırlar. Türbelerin yakınındaki ağaçlar kutsal sayılır ve dilek ağacı olarak kullanılırlar. Türbe yanındaki suların da kutsal ve bu nedenle de şifalı olduğuna inanılmaktadır (Türk, 2010: 228). Nevruz, İran etkisi, St. Georges günü ise Hristiyanlığın etkisini taşıyan ve kutlanan halk bayramlarıdır.

Tecelli ve reenkarnasyon inancının çok kuvvetli olduğu Nusayrîler arasında, Hızır'ın kimliği konusunda yapılan araştırmalardan çıkan genel inanca göre; Hz. Âdem'in ortaya çıkışından itibaren çeşitli bedenlerde ortaya çıkarak yaşama dönen bir melek, insanların dileklerine cevap veren ve insanları her yerde her zaman koruyan ölümsüz bir güçtür. Buna göre Hızır, bir velidir. Peygamberlere yardım eden,

yol gösteren peygamberlere vasi olan kutsal kişidir. Tanrı'nın insanlara yardım için gönderdiği bir melektir; Cebraîl'dir. Hızır, Allah'ın yarattığı ilk nurdur yani Allah'ın kendisinin yansımasıdır. Dolayısıyla Hz. Muhammed ile aynı nurdandır. Hz. Muhammed: *Allah'ın nuru ikiye bölündü, bir kısmı bana bir kısmı Ali'ye gitti* demiştir. Hızır, Hz. Ali ile aynı tanrısal gerçeğin tecellisidir. Bu nedenle, her zaman her yerde vardır. Makamı da her yerde vardır. Hızır, nerede anarsak orada hazır olan, peygamberlerin velisi ve mürşidi konumunda olan en üstün melektir. Her peygamberin yanında bir Hızır vardır. Peygamberler arasında tek ölümsüz olan Hz. Hızır'dır. Bu görüş Hz. Ali'nin tanrısallığını ispatlamak için Nusayriler tarafından delil olarak gösterilen kaynaklarda da dolaylı olarak belirtilmiştir. Buna göre Kuran'da Hz. Musa'nın bulunduğu kişi, Hz. Ali olduğu şeklinde yorumlanmaktadır (Türk, 2010: 237). Hz. Ali'nin Tanrı ile bir tutulması nedeniyle, aslında Hızır, tanrılık kavramıyla da özdeşleştirilmektedir. Hızır'ın Alevilerdeki özel ve üstün yeri de bundan kaynaklanmaktadır. Hızır kültürünün çok güçlü olduğu Hatay'da halk topluluklarının Hızır türbelerine olan rağbetlerinin temelinde İslam öncesi paganizmden ve Hristiyan gelenekten gelen inançlar da rol oynamalıdır. Allah'a inandığı için Hızır'a inanan ve dolayısıyla Hızır makamı olan türbelerin Allah'ın makamı olduğuna dair inanç, Hızır'ın çeşitli mucizelerine tanık olunduğuna dair anlatılan hikâyeler, Hızır'ın her derde deva getireceği umudu, ondan yardım isteyerek adaklarda bulunmaları ve insanların sıkıntılarını rahatlatması için Hızır türbelerine akın etmeleri, bu kültü canlı tutmuştur. Bu bilgiler halk inancına mensup bu toplum arasında Hızır'la Ali'nin aynı misyona sahip kişiler olduğunu göstermekte ya da Hızır'ın tanrılığı, Ali'nin tanrılığının halk arasındaki isim değiştirmiş ve gizlenen görünümü olarak değerlendirilebilmektedir. Nusayrilerin zor durumda kaldıklarında *"Ya Ali! Ya Hızır!"* diyerek yardım istemeleri de bu özdeşleştirmeyi doğrulamaktadır. Hatay'da bazı türbelerde Hz. Ali'nin resminin bulunması da her iki ismin aynı kişi olduğuna inanıldığını göstermektedir (Türk, 2005: 160, 215).

Hatay'da Nusayrî şeyhleri, Kuran'da Hidrellez törenleriyle ilgili hiçbir izin bulunmadığından bahisle, Hızır inancı ile bahar bayramı olan Hidrellez arasında hiçbir ilişki yoktur deseler de baharın gelişinin kutlandığı ve merkezinde Hızır makamlarının bulunduğu Hidrellezi andıran bayramlar kutlanmaktadır (Türk, 2005: 233).

Sonuç

Çeşitli halkların Hidrellezi kutladığı başlıca mekânlar olan kutsal makamlara sayısız ziyaretçiler gelip giderken bu toplulukların dini ve etnik yapısı heterojen olduğu gibi, inanç pratikleri ve dini ritüelleri de karma karışıktır. Ziyaretgâhlarda yatıra adanan adaklar kesilir, pişirilir, şölen havasında yenir, içilir. Sünnî'si, Alevî'si yatırın ruhaniyetinden imdat dilemeye, şükretmeye, manevi ziyafetten pay almaya koşar. Kimi Kuran okur, kimi namaz kılar, kimi eşiği öper, kimi sürünerek girer, kimi yakınındaki ulu bir ağacın kovuğundan geçerek günahlarından kurtulduğuna inanır, kimi de yatıra secde ederdi. İslâm öncesi yer-su kültü, atalar kültü, ocak ve evliya kültü gibi inançlarla İslâmî dönemin halk kesimlerinin yüzeysel ve basit dinsel pratiklerinin hepsi bir arada buluşmaktadır. Sonuç olarak Türk sosyal vicdanının tezahürünü bu mekânlarda görmek mümkündür.

Anadolu'da yaşayan Müslüman Türkler, Hristiyan topluluklar (Ermeni, Rum, Süryani) ve Arap Nusayrîleri dinsel pratiklerini ve ritüellerini gerçekleştirme konusunda ciddi bir sorunla karşılaşmamışlardır. Bir arada yaşamak zorunda kalan topluluklar zaman içinde buna alışmışlar ve toplumsal müştereklerin dini ritüellerle kaynaşması sonucu geleneksel hoşgörü ortamı ortaya çıkmıştır. Dini ritüeller ve Bahar Bayramı gibi toplu merasimler bazen kendiliğinden karşılıklı etkileşim içine girmiştir. Bu topluluklar doğuştan gelen seciyelerini korumaya çalışırken mezhep farklılıklarının Hristiyanlar tarafından önemsenmemesi, törenler sırasında Arapçaya ek olarak Türkçeyi kullanmaları, Alevilerin bazılarının cenazelerini camiden kaldırmaları veya mevlit okutmaları, üç topluluğun ortak bayram kutlamaları, aynı türbe ve ziyaretgâhları kutsal bilip buralarda toplanmaları, ortak kült ve inançların günümüze kadar yaşamasına imkân vermiştir. Hızır kültü ve Hidrellez kutlamalarının en güçlü olduğu Hatay'da bu üç topluluğun (Ermeniler ve Ortodoks Araplar, Sünnî Türkler ve Arap Nusayrîler) ortak kültürel özelliklere sahip olmaları, farklı dinlere karşı hoşgörülü olmaları, aralarında yakınlık kurmalarına olanak vermiş ve bu yakınlık zamanla benzer inanç ve ritüellerin doğmasını sağlamıştır. Tıpkı Ortaçağ Anadolu'sunun dini ve etnik yapısı sosyal ve dini-kültürel etkileşim ve kaynaşmaya vesile olması gibi Hatay da bu resmin küçük bir modelini yansıtmaktadır.

Sonnotlar

- ¹ Ledün ilmi ya da ilm-i ledün, okuyarak öğrenilmez. Kalbe ilham edilen, ilahi sırlara ait bilgilerdir. Görünüşte, akla ve nakle zıt gelebilir. İlm-i ledün sahibi olanlar, hadiselerdeki gizli sırları ve hikmetleri bilir.
- ² Wensinck, İslâm Ansiklopedisinde, Kuran'daki bu kıssanın, Gılgamış Destanı, İskender Efsanesi ve İlya ile haham Yeşua b. Levi'ye dair Yahudi efsanesi ile ilişkisi üzerinde durmaktadır. Bu konuda bkz. (Öztürk, 2006: 156; Dinç, 2011: 4).

- ³ Tasavvuf edebiyatında ve tekke şiirlerinde mürşidin önemini gösteren yüzlerce beyit bulunmakta; msl.

Teslim ol mürşide yolda kalursun Arayu ben buldı Hızır Nebi'yi

Mürşidsiz varılmaz dost illerine Önce Hızır oldu anın delili... (Ocak, 2012: 92).

- ⁴ *Hâlbuki o nebi değil sadece veli idi*, bk. (Kuşeyri, 1978: 475).

- ⁵ Halk arasında çok okunan Muhammediye'de

Hızır ile İlyas ki istinas olur

Hızır suda, kuruda İlyas olur... (Ocak, 2012: 125).

- ⁶ Gayb erenleri: Bilinmeyen veliler. Her asırda mevcut ve sayıları 10'dan ibaret olan Allah dostları (evliya) hakkında kullanılan bir tabirdir. Nakibu'l-evliya da evliyanın reisi manasındadır (Pakalın, 2004: III/38).

- ⁷ Msl. bkz. Seyyid Alizade Hasan b. Müslim, *Hızırname (Buyruk)*, haz. B. Yaşa Altınok, TDV Yay., Ank. 2007.

- ⁸ Hızırname'de şair, manevi âlemde seyrederken ilme'l-yakin ve aynel-yakin (bilmek ve görmek basamaklarından sonra) Hakk'ın gerçeğini müşahede makamına (hakka'l-yakin) ulaştığını ifade eder. Bu sırada *Hızır peygambere kul yazıldı* yani onun irşat makamına girmeye muvaffak olduğu anlatılmaktadır. Tasavvufa göre gayb erenlerin dahil olduğu kırklar meclisine kabul edilmiştir. Bu meclis, eserde *aşk ili* olarak geçmektedir. *Hızır-name, aşk ilinde* geçen halleri hikâye eder (Kemikli: 30-33).

- ⁹ Efsaneye göre Hızır ve İlyas peygamberler, ölümsüzlük suyundan içmiş iki kardeş ya da dosttur. Her yılın 5 Mayıs gecesi buluşup doğaya can vermek üzere sözleşmişlerdir. Hızır aksakallı, kırmızı pabuçludur ve üzerinden çiçeklerden yapılmış bir cübbe bulunur. Baharın müjdecisi sayılan Hızır, bitkilere can verir. Ayaklarının bastığı yere baharın bereketi yerleşir. İlyas ise uzun boylu ve nur yüzlüdür. Elinde uzun bir asa taşır, keçi derisinden yapılmış uzun bir gömlek giyer. O da suların ve bir inanişâ göre hayvanların koruyucusudur (Evgin: 2007, 32).

- ¹⁰ Hatay/Samandağı'nın Hıdırbey köyünde meşhur bir çınar ağacı bulunmaktadır. Halk arasında yaşı iki bin ile üç bin arasında değiştiği rivayet edilen çınar için yapılan ölçümler 800-900 yaşında olduğunu göstermiştir. Bu çınar şimdi halka açık bir ziyaret mekânıdır. Bu ağacın oluşumuyla ilgili olarak Hz. Musa ile Hıdır'ın buluştuğu, Hıdırbey köyünde konakladığı anlatılır. Hıdır, asasını burada unutupca bu köyde yeşerip çınara döndüğüne inanılır (Dinç: 2011, 134).

- ¹¹ Mesela 19.yüzyıla gelindiğinde bile bugünkü Hacıbektaş ilçesinde bulunan HBV'nin türbesi hem bölgedeki Hristiyanlarca hem de Müslümanlarca ziyaret ediliyordu. Bu inanç doğrultusunda türbeye girerken Hristiyan ziyaretçiler haç çıkarıyor Müslüman hacılar ise bitişikteki camiye gidip ibadet ediyor, her iki kesim aynı şekilde iyi karşılanıyordu (Balvet: 2000, 25).

- ¹² Demre'de her yıl çeşitli ülkelerden gelen Hristiyan din adamlarının, yerli ve yabancı bilim adamlarının katıldığı Noel Baba Sempozyumu düzenlenmektedir. "Noel Baba", *Görsel Büyük Genel Kültür Ansiklopedisi*, C. 17, s. 6684.

- ¹³ Kasımda çocuklar televizyonda canlı olarak buharlı bir gemiyle İspanya'dan ülkelerine geldiği söylenen Sinterklaas'ı izliyorlar. Sinterklaas okul okul geziyor, 5 Aralıkta Hollanda, 6 Aralık'ta Belçika'da son kez yardımcısı Kara Peter (bacadan çocuklara hediye getirdiği için karaya bürünmüş) ile sokakları dolaşiyor ve çocuklara şeker ve çikolata dağıtıyor; <http://hollandasinterklaas.ntvtarih-libre.pdf/>.
- ¹⁴ Bugünkü Noel Baba, New York'tan yayıldı. Santa Claus (Claus, Nicholas'ın kısaltılmışıdır) adıyla ilk kez 19. yy.da Hollandalı bir gemici olarak New York'ta tasvir edildi. Washington Irving, Sinterklaas'ı neşeli bir fenomen (bir halk kahramanı olarak) resmederken, 1822 Noel arifesinde Clement Moore'un rahip neşeli bir piskoposu uçan bir atla çekilen kızakta tasvir ettiği "A Visit from Saint Nicholas" adlı bir şiir yazdığı öne sürülür. Popüler Noel Baba imajı, ressam Haddon Sundblum'un 1931'den itibaren Coca-Cola şirketi için hazırladığı çizimlerde son halini almıştır. Geyikleriyle kuzey kutbunda yaşadığı da hikâyeye eklendi. 1931'de Coca-Cola onu kırmızı beyaz kıyafetiyle reklâm edince bu, Noel Baba'nın kıyafeti olarak yerleşti. Kapitalizmin yeni başkenti New York'ta hediyeleşme ve alışverişin kutsal bir bayrama devşirilmesinin sembolü haline gelen Noel Baba, tüketimi özendirmek isteyen marka ve mağazalar aracılığıyla tüm dünyaya yayılmış oldu. Bugün Hollanda ve Belçika'da hala Sinterklaas (Saint Nicholas) halk kutlamaları yapılıyor. Bu kutlama Noel'den daha önemli hatta Noel Baba bir tür Amerikanlaşma ve kapitalistleşme olarak eleştiriliyor. http://tr.wikipedia.org/wiki/Noel_Baba, Erişim Tarihi: 20.10.2014.
- ¹⁵ Tabi ki asıl vatanı olan Anadolu'ya da Noel Baba olarak döndü. Üstelik doğduğu şehir olan ve hiç kâr yağmayan Antalya'ya at ve geyiklerle çekilen kızaklarla geldi. Kışlık kıyafeti ve şapkasıyla sanki Akdeniz sahilinden değil de kutuplardan geliyor. Ancak Anadolu'da Müslüman Türkler arasında St.Nicholas'ın yerini çoktan Hızır kültü almıştı.
- ¹⁶ Sinterklaas bayramı, özellikle çocukların sevindirildiği halk bayramı olarak modern geleneğe girdi. Bu efsanenin son bölümüne eklenen hümanist unsurlar, toplumu bir araya getiren bir mihenk taşı oldu. Festival ve karnaval havasında kutlanan bu halk bayramı şehir sokaklarına taşarak daha canlı bir hale gelmiştir. Erken geleneklerde manastır öğrencileri arasında kutlanan *Kutsal Masumlar Bayramı*'nda erkek çocuklardan bir tanesi Aya Nikola (piskopos) seçilir. http://tr.wikipedia.org/wiki/Noel_Baba; <http://hollandasinterklaas.ntvtarih-libre.pdf/>; 14.07.2014.

Kaynakça

- AHMED YESEVİ, (1993). *Divan-ı Hikmet Seçmeler*, haz. Kemal Eraslan, Ankara: KB Yayınları.
- ÂŞIK PAŞA, (2000). *Garib-nâme*, haz. Kemal Yavuz, İstanbul: TDK Yayınları.
- BALIVET, M. (2000). *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyân*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- DİNÇ, N. (2011). *Hızır Kimdir?* İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları.
- DOĞRUEL, F. (2005). *Hatay'da Çoketnili Ortak Yaşam Kültürü "İnsanîyetleri Benzer..."*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ERGUN, S.N. (1955). *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, C. I, İstanbul.
- ERÖZ, M. (1990). *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşîlik*, Ankara: KB Yayınları.
- EVGİN, A. (2007). *Hadislerde Hızır-Gayb İlişkisi*, Ankara: İlahiyat Yayınları.
- GÖLPINARLI, A. (1965). *Yunus Emre, Divan*, İstanbul.

- GÖMEÇ, S. (2006). *Türk Kültürünün Ana Hatları*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- HASLUCK, F.W. (2012). *Bektaşilik İncelemeleri*, Yay. Haz. M. Kanar, İstanbul: Say Yayınları.
http://tr.wikipedia.org/wiki/Noel_Baba, Erişim Tarihi: 20.10.2014.
http://tr.wikipedia.org/wiki/Noel_Baba; <http://hollandalisinterklaas.ntvtarih-libre.pdf/>,
Erişim Tarihi: 14.07.2014.
- İNAN, A. (1972). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara.
- KEMİKLİ, B. (2011). *Şiir ve İrfan*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, F. (1993). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: TDV Yayınları.
- KUŞEYRİ, (1978). *Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul.
- KÜRKÇÜOĞLU, K.E. (1973). *Nesimi Divanından Seçmeler*, İstanbul.
- MELİKOFF, I. (2006). *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, İstanbul: Demos yayınları.
- MEVLANA, (1966). *Mesnevi*, C.III, çev. Veled İzbudak, İstanbul.
- MEVLANA, C.R. (1957). *Divan-ı Kebir*, çev. A. Gölpınarlı, C.IV, İstanbul.
- OCAK, A.Y. (2011). *Sarı Saltık Popüler İslam'ın Balkanlardaki Destani (Öncüsü XIII. Yüzyıl)*, Ankara: TTK Basımevi.
- OCAK, A.Y. (2012). *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, İstanbul: Kabalca Yayınları.
- ÖGEL, B. (1989). *Türk Mitolojisi*, C. I, II, Ankara: MEB Yayınları.
- ÖZTELLİ, C. (1971). *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri*, İstanbul: Milliyet Yayınları.
- ÖZTÜRK, M. (2006). *Kıssaların Dili*, Ankara: Kitabiyat Yayınları.
- PAKALIN, M.Z. (2004). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III. Cilt, İstanbul: MEB Yayınları.
- SAKAOĞLU, S. (2004). *Karaca Oğlan*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- SARIKAYA, S. (2007). "Hızırname'nin Bektaşiliğe Dair Malumatı ve Hızırname Çerçevesinde Bektaşî Kültüründe Hızır İnanç", 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni*, Ankara: Gazi Ün. Türk Kültürü ve HBV Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- SULTAN VELED, (1974). *Maarif*, çev. Meliha Ambarcıoğlu, İstanbul.
- TÜRK, H. (2005). *Anadolu'nun Gizli İnançları Nusayrilik*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- TÜRK, H. (2010). Nusayrilerde Hızır İnanç, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 54: 225-242.
- VELAYETNÂME Hacı Bektaş-ı Veli, (2007). haz. Halime Duran, Ankara: TDV Yayınları.

BEKTAŞI FIKRALARININ EĞİTİCİ YÖNÜ VE DEĞERLER EĞİTİMİ AÇISINDAN ÖNEMİ

Elvan YALÇINKAYA*

Öz

Fıkralar, insanları güldürüp eğlendirirken aynı zamanda düşünmeye sevk etmektedir. Hoş-görü timsali olan Hacı Bektaş Veli'nin inanç ve düşünce yapısından izler barındıran Bektaşî fıkralarının o dönemin olumsuz yaşantılarını eleştirel bir bakış açısıyla yansıtırken insanlara bazı değerleri öğretme amacıyla olduğu görülmektedir. Bektaşî fıkralarında anlatılan olayın gerçekten Bektaşî'nin başından geçip geçmediğini tespit etmek mümkün değildir. Türk insanı Bektaşî fıkralarındaki tipin aslında insanların dikkat çekmelerini sağlamak amacıyla çeşitli rollere ve karakterlere büründüğünün farkındadır ve burada asıl amacın insanları bazı konularda bilinçlendirme olduğunu bilmektedir. Bektaşî fıkraları mizah yoluyla önemli değerlere dikkat çeker ve insanların mutlaka ders çıkarmalarını sağlar. Bektaşî fıkralarının özünde eğiticilik vardır. Osmanlı'nın son dönemlerindeki olumsuzluklar, gerileme ve yıkılışın nedenlerini anlatan Bektaşî fıkraları insanların tarihten ders almalarına odaklanmaktadır. Aynı zamanda doğruluk ve dürüstlük gibi önemli insani değerlere de vurgu yapmaktadır. Bu çalışmada, Bektaşî fıkralarının eğitici yönü ortaya konmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda, Bektaşî fıkralarının değerler eğitiminde kullanılıp kullanılmayacağı tartışılmıştır. Bu fıkralar Türk kültürü, tarihi ve sosyal yaşamını yansıtmaktadır. Çocukların ilgisini çekebilecek çok sayıda Bektaşî fıkrası bulunmaktadır. Bu yüzden bu fıkraların çeşitli değerler ile Türk kültürü, tarihi ve sosyal yaşamını öğretmek için kullanılabilirliği düşünülmektedir. Bu makalede, değerler eğitiminde kullanılabilir örnek Bektaşî fıkralarına yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkra, Bektaşî, Bektaşî fıkraları, değerler, değerler eğitimi, Sosyal bilgiler

EDUCATIONAL ASPECTS OF COMIC BEKTASHI ANECDOTES AND THEIR IMPORTANCE IN TERMS OF VALUE EDUCATION

Abstract

Comic anecdotes should direct people to think beside entertaining and amusing. It can be seen that comic Bektashi anecdotes, bearing the stamp of belief and thought structure of Hacı Bektash Veli, have purposed of teaching some values as well as reflecting negative manner of its term with a critical view. It is not possible to determine whether the Bektashi actually lived the events. Turkish people recognize that the model at comic Bektashi anecdotes play various roles and characters in order to get attraction and the main aim within this is to make people conscious about some matters. Comic anecdotes of Bektashi point out im-

* Doç.Dr., Niğde Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, İlköğretim Bölümü, Niğde/Türkiye, elvanykaya@gmail.com
DOI: 10.12973/hbvd.74.154

portant values by humor and provide lessening of people. There is educating in the essence of these comic anecdotes. Comic anecdotes of Bektashi telling problems during last terms of Ottoman Empire, reasons of recession and collapsing focus on people's lessening from history. Also, significant human values like honesty and sincerity were stressed. Within this study, whether the comic anecdotes of Bektashi can be used for values education or not has been investigated. These comic anecdotes reflect Turkish culture, history and social life. There are many comic anecdotes of Bektashi that draw children's attention. So, these anecdotes can be used to teach various values, Turkish Culture, history and social life. This article includes a sample of comic anecdotes of Bektashi that can be used for values education. Also, it is emphasized that these comic anecdotes can be used at values education for social studies.

Keywords: Comic anecdote, comic anecdotes of Bektashi, values, value education, social studies

1. Giriş

Toplumun huzur ve mutluluğu için insani değerler oldukça önemli bir yere sahiptir. Değerler, insan hayatını etkileyen ve önem verilen düşüncelerdir. Değerler sosyal bilimlerin önemli araştırma konularından olmakla birlikte aynı zamanda temel sorunlarından birini oluşturmaktadır (Taşdemir, 2009). Türk Dil Kurumu (TDK, www.tdk.gov.tr), Türkçe Sözlüğü'nde değer kavramı, "bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet" olarak tanımlanmaktadır. Halstead ve Taylor (2000) ise değeri, "toplumun arzu ettiği ve iyi olduğuna inandığı eylemleri belirleyen ölçütlerin ve davranışların temel kılavuzları" olarak tarif etmektedir. Güngör (1993: 19)'a göre değerler, istek, tercih ve arzuları yansıtır, yani bir şeyin arzu edilebilir veya edilemez olduğu hakkındaki inançtır.

Son yıllarda sıklıkla dile getirilen ve disiplinler arası bir çalışma alanı durumuna gelen değerler ve sınıflandırması konusunda birliktelik bulunmamaktadır. Genellikle değer eğitimi ile ilgili literatürde Rokeach (1973) tarafından yapılan sınıflandırma esas alınmaktadır. Rokeach, değerleri, "amaç ve araç" değerler olmak üzere iki grupta toplamıştır. Amaç değerleri; "rahat bir hayat, iç huzuru hırslı/istekli, gerçek sevgi, başarma hissi, ulusal güvenlik, barış içinde bir dünya, zevk, güzellikler dünyası, kurtuluş, eşitlik, öz saygı, aile güvenliği, sosyal tanınma, özgürlük, gerçek dostluk, mutluluk, bilgelik/hikmet" olarak sınıflandırmaktadır. Araç değerler ise; "hırslı/istekli, hayal gücü kuvvetli, ufku geniş olma, bağımsızlık, kabiliyetli, entelektüel, neşeli, mantıklı, temiz, sevgi dolu/sevecen, cesaretli, itaatkâr, affedicî, kibar, yardımsever, sorumlu, dürüst, öz kontrol" dür (Rokeach, 1973). Schwarz (1996) ise "güç, başarı, hazcılık, uyarılım, öz yönelim, evrensellik, iyilikseverlik, gelenek, uyum ve güvenlik" olmak üzere 10 evrensel değer tipi belirlemiştir.

Değerler, toplumun kabul edilebilir davranış sınırlarının setidir ve toplumdaki düşünce ve davranış yollarını gösterir (Milson ve Mehlig, 2002; Taşdemir

2009'dan). "Bireylerin kendileri için önemli gördükleri bazı davranış ve tutumlar vardır. Değer, hayata bakış açımıő ve amaçlarımızı belirleyen aldığımız kararları etkileyen, inançlarımızı yansıtan ve prensiplerimizi oluşturan bir tercihtir. Genel anlamda toplumun değer yargılarını oluşturan, herkes tarafından kabul gören, davranış ve tutumlar bireylerin değer tercihlerini etkilemekte bireyin yaőantısına yön vermektedir." (Aktepe ve Yel, 2009).

Hem ulusal hem de evrensel açıdan önemli olan insani değerler tarih boyunca Türkler için önemli olmuş; sözlü ve yazılı edebi ürünlerin önemli konuları arasında yer almıştır. Kültürümüzde önemli bir yer tutan sözlü edebiyat eserlerimiz geçmişten günümüze değer eğitimi misyonunu üstlenmiőtir. Dilden dile anlatılan ve mizah kullanarak insanlara bazı temel değerleri öğretilmekte önemli bir yeri vardır. Örneğin, atasözleri (Mindivanlı, Küçük ve Aktaş, 2012; Bulut, 2013; Sönmez, 2014; Yiğittir, 2014) ve deyimlerimizin (Mindivanlı, Küçük ve Aktaş, 2012; Bulut, 2013), Türk efsanelerinin (Güven, 2014), masalların (Karatay, 2007), Nasreddin Hoca fıkralarının (Batur, Sır ve Bek, 2012) değerler eğitimi açısından önemini ortaya koyan çok sayıda çalışma yapılmıştır. Sözlü edebiyat ürünlerimiz arasında yer alan Bektaş fıkraları da dürüst olma, yalan söylememe, hoşgörü, yardımseverlik, misafirperverlik, adil olma gibi birtakım insani değerleri konu edinmekte ve bu konuda eğitici rol üstlenmektedir.

Çocuğun dünyaya gelmesiyle birlikte annesinden dinlediği ninnilerden, sonraki dönemlerde anlatılan masallara, çocuk oyunlarından tekerlemelere, bilmecelelere, destanlardan efsanelere, kahramanlık hikâyelerine, atasözlerinden deyimlere, fıkralara, manilerden tekerlemelere, ağıtlara, dualardan, beddualara Karagöz'den kuklalara, meddahtan ortaoyununa kadar bütün bu edebi eserler Türk halk edebiyatının türleri içinde yer almaktadır (Özcan, 2008). Bu eserlerden özellikle sözlü tarih kaynakları değer eğitimimize en uygun kaynaklardır. Baykara (1996) sözlü tarih kaynaklarını; "canlı şahitler-yaşayan tarihler, manzume ve şiirler, destanlar, efsaneler, hikâyeler, kıssa, fıkra – latife veya anekdotlar, atasözü ve darb-ı meseller ve menkıbeler ve diğerleri" olarak sınıflandırmıőtır.

1.1 Mizah Nedir?

Mizahın ne olduğu üzerinde çalışmalar yapan filozoflar ve diğer bilim adamları, gülmenin sanatlı Şeklinin mizah olduğu sonucuna varmıőlardır. Tamamen insana dayalı olan mizah sanatı, doğal olarak insanların ilgisini çekmiş, araştırmalara konu olmuőtır. Yazarlar ve filozoflar, mizah kavramıyla en eski çağlardan bu yana ilgilenmiőler; bu kavrama gerçekçi, metafizik, edebî, ruhbilimsel ya da mantıksal açılardan yaklaşıp farklı tanımlar getirmeye çalıőmıőlardır. Platon, Aristo, Cicero, Kant, Spencer, Bergson, Freud bunların başında gelir. Mizah kavramı farklı alanlarla ilgili olduğu için mizahın tanımı da gittikçe genişlemiőtir. Freud, psikanalist öğretinin

doğrultusunda; mizahın, insanlardaki saldırı dürtüsünden kaynaklandığını savunur (Moran, 1994; Oruç, 2010'dan).

Mizah, gerçek yaşamdaki olay, olgu ve değerlerin güldürücü yanlarını görebilmek ve gösterebilmektir. Mizahın doğal sonuçları ise gülme ve eğlenmedir. Fakat gülme ve eğlenme durumu kişiden kişiye farklılık gösterebilir. Örneğin anlatılan fıkraya bir kişiye için çok komik gelirken bir diğerine aynı etkiyi göstermeyebilir. Dolayısıyla mizaha verilen tepkiler farklılık gösterebilir.

Mizah, sürekli ciddi olma yerine olaylar ve durumların eğlenceli yönünü görebilme becerisi olup (Kurki, 2001; Oruç, 2010'dan) düşünce ve kültürel değerleri şaka ve takılmalarla anlatan espri ya da gülmecelerdir. Mizah ile ilgili yapılan tanımların çoğunda “beklenmedik, sürpriz, katılım, yersizlik, uyuşmazlık” gibi kavramlar yer alır. Bunların hepsi bir araya geldiğinde bir şakayı oluşturur ya da mizahi bir yanıtı başlatabilir (Oruç, 2010: 58).

Mizah insanların başarısız oldukları durumlar kadar başarılı oldukları durumlarda da etkili olur. İnsanlar başarılı olmayı hedeflediklerinde gözleri hiçbir şey görmez. Ama mizahi bakış açısıyla durumu uzaktan izlemeleri, kendilerini ve yaptıklarını eleştirmelerine ve abartmamalarına neden olur (Morreall, 1997). Mizaha genel anlamda olumlu bir anlam yüklenmektedir. Oysaki bir iletişim aracı olarak görülen mizah, olumsuz birtakım durumları da ifade eder (Martin ve diğerleri, 2003). Martin ve diğerleri (2003) “katılımcı, kendini geliştirici, saldırgan ve kendini küçük düşürücü” olmak üzere 4 farklı mizah tarzı belirlemişlerdir. Bunlardan katılımcı ve kendini geliştirici olumlu, saldırgan ve kendini küçük düşürücü ise olumsuz mizah tarzı olarak görülmektedir. Mizah tarzlarının benimsenmesinde bireysel farklılıklar etkili olmaktadır.

Mizah konusunda çalışanlar, mizahın güçlü ve olumlu potansiyelini kullanmak ve daha iyi anlamak için konu üzerinde daha ciddi çalışmaya ihtiyaç olduğu konusunda genellikle hemfikirdirler. Daha fazla bilgi elde etmek için eğitim ve liderlik pozisyonları gibi geleneksel olarak daha ciddi olan alanlara başarılı bir şekilde mizahın uygulanması gerekli olabilir (Recepoğlu, 2008: 76).

1.2 Mizah ve Eğitim İlişkisi

Mizahın hayal gücü ve yaratıcılıkla olan ilişkisi, bakış açısına getirdiği esneklik yalnızca sanat için değil, tüm eğitim dalları için değerlidir (Morreall, 1997: 138). Mizah kullanımı, mizahi düşünce, anlam, analiz ve yorum, eleştirel ve yaratıcı düşünme, araştırma gibi becerileri içerir (Savaş, 2014). Çok sayıda çalışmada (Aydın, 2006; Durualp, 2006; Durmaz, 2007; Aksoy ve diğerleri, 2010; Oruç, 2010; Savaş, 2014) mizahın sosyal bilgiler, Türkçe, tarih gibi birçok derste öğrencilerin akademik başarıları üzerinde etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Öğrenme ortamında mizahın

kullanımına ilgi her geçen gün artmaktadır. Mizah, derslerin sıkıcılıktan kurtulmasını, öğrenenlerin derse ilgisinin artmasını ve sosyal ilişkilerin güçlenmesini sağlamaktadır.

Eğitim ve öğretimde mizah kullanımının gerekçelerini Powell ve Andresen (2006) Şu Şekilde sıralamıŐlardır:

- Anlama ve hafızada tutma
- Olumlu sınıf ortamı oluşturma
- Öğrenci katılımını teşvik etme
- Öğrencinin dikkatini toplama
- Bilişsel geliŐimi teşvik etme
- İstenmeyen davranışı yönetme
- Öz güven oluşturma
- Öğrencilerin yaşam kalitesini geliŐtirme
- Öğretmenlerin yaşam kalitesini geliŐtirme
- Derse yönelik kaygıyı azaltma

Bunun yanında eğitimde mizah kullanımının birtakım sınırlılıkları da bulunmaktadır. Powell ve Andresen (1985)'e göre mizah kullanımına bazen bir taraf eğlendirilirken ve güldürülürken diğer tarafı rahatsız edebilir ve yabancılaŐtırılabilir. Mizah kullanımının olumsuz etkilerini aza indirmek amacıyla öğretmenlerin öğrencilerin bireysel farklılıklarını, yaŐlarını, geliŐim özelliklerini, cinsiyetlerini, kültürlerini, milliyetlerini, dillerini, sosyo-ekonomik düzeylerini vb. dikkate almak durumundadırlar. Mizah kullanımının bir diğer sınırlılığı ise doğası gereği bazen kasıtlı olarak küçük görme ve aşağılama durumlarını içermesidir. Purpel (1981) mizahı, düşmanlık ve yıkıcılığın en sinsi formlarından biri olarak görmektedir (Powell ve Andresen, 1985).

1.3 Fıkralar ve Eğitimci Yönü

İnsanları bazen güldürmek ve eğlendirmek; bazen de düşündürmek ve ders vermek amacıyla anlatılan, genellikle gerçek olaylara dayanan, kısa nesir Şeklindeki halk anlatmalarımızı fıkra diye tanımlayabiliriz. Günlük hayatımızda konuŐmamıza renk katmak; karŐımızdaki dinleyici kitlesini uyarmak ve eğlendirmek amacıyla sık sık fıkra anlatma yoluna gideriz. Fıkra anlatırken içinde bulunduğumuz ortama vereceğimiz mesajın içeriği, fıkranın mizahî veya hiciv yönünün belirlenmesinde etkili olacaktır (Gönen, 2004; Kara, 2007; Yıldırım, 1998; Özcan, 2004). Kara (2007)'e

göre fıkraların eğlendirme, güldürme, hoşça vakit geçirme özellikleri yanında, eğiticilik özellikleri de vardır. Kısa ve yalın bir biçimde anlatılan fıkralar; bir fikri daha iyi anlatmak, canlı ve ilgi çekici bir biçimde belirtmek, akılda kalıcılığını sağlamak amacıyla sık sık başvurduğumuz bir anlatım türüdür Bektaşî fıkralarında olduğu gibi diğer fıkralarda da mizah yoluyla önemli değerlere dikkat çekme söz konusudur. Bektaşî fıkralarının özünde eğiticilik vardır. Her fıkrada mutlaka bir ders verilir. İnsanların fıkradan ders çıkarması istenir.

Türk Dil Kurumunun Türkçe Sözlüğü'nde (www.tdk.gov.tr/) fıkra kelimesi; "Kısa ve özlü anlatımı olan, nükteli güldürücü hikâyecik" biçiminde tanımlanmıştır. Sözlü tarih kaynaklarımızın en önemlilerinden birisi olan tarihi fıkralar, nükteli ve ibret verici bir özelliğe sahiptir. Bu yönüyle insanı sıkmayan ve bir insani değer ifade eden taşıyan tarihi fıkralarımız, eğitici yanı olan önemli edebi eserlerimiz arasında yer almaktadır. Nasrettin Hoca, İncili Çavuş ve Bektaşî fıkraları bunların en ünlülerindedir.

1.4 Bektaşî Fıkraları

Yıldırım (1999) Bektaşî fıkrasını, Bektaşî tipine bağlı olarak anlatılan fıkraya verilen ad olarak tanımlar. Yıldırım, Bektaşî fıkralarının genel özellikleriyle ilgili olarak şu açıklamaları yapmaktadır:

"Bektaşî fıkralarında anlatılan olayın hakikaten Bektaşî'nin başından geçip geçmediğini tespit etmek mümkün değildir. Belki herhangi bir kimseye veya bir başka tipe ait olan bir olay daha sonra Bektaşî tipine mal edilmiştir. Bektaşîliğin kendini göstermeye başladığı 14. yüzyıldan itibaren fıkralarımızda, Bektaşî adıyla yaşadığını tahmin ettiğimiz bu fıkra tipinin kendi zümresini aşarak bütün cemiyeti kucaklayacak bir şahsiyete ulaşması dikkate değerdir".

Boratav (1969), Bektaşî fıkralarındaki Bektaşî'nin özel adla anılmayıp bir toplum zümresini temsil eden kişi olduğunu ifade etmektedir. Okur (2012: 204)'a göre Bektaşîlik kavramı, Hacı Bektaş Veli'ye gönül verenler, onun izinden gidenler, onu sevenler için söylenmiş; işte bu kişilerin din ile ilgili bazı durumlara nükte ile yaklaşan biraz da insanları düşündürmeye yönelik olan söz, hareket, tavır ve tepkilerinden de "Bektaşî Fıkraları" kavramı ortaya çıkmıştır.

Gülçiçek (2003) "Hiç bir milleti ve insanı ayıplamayınız!" diyen Hacı Bektaş Veli'nin, bu evrensel düşüncelerden ve Anadolu'nun yaşam gerçeğinden (sosyal, siyasal, ekonomik, etnik ve dinsel yapısından) yola çıkarak, Alevi inancına mensup diğer Anadolu ve Horasan erenleriyle, heterodoks Batını çevrelerle; Gaziyani-i Rum (Anadolu Gazileri), Ahiyan-ı Rum (Anadolu Ahileri), Abdalan-ı Rum (Anadolu Abdalları) ve Bacıyan-ı Rum (Anadolu Bacıları) gibi teşkilâtlarla birlikte Anadolu'da yeni bir ekol geliştirdiğini ifade etmektedir. Yunus Emre, Mevlana, Pir Sultan Abdal

ve Ahmet Yesevi gibi hoşgörü timsali olan Hacı Bektaş Veli'nin inanç ve düşünce yapısından izler de barındıran Bektaşî fıkralarının aynı zamanda o dönemin olumsuz yaşantılarını eleştirel bir bakış açısıyla yansıttığı görülmektedir.

Mizahın temel dinamiğinin eleştirel düşünce olduğu pek çok araştırmacı tarafından açıklanmıştır (Eker, 2009; Özdemir, 2010'dan). Dünyaca tanınan fıkra tipleri, mizah kahramanları dikkate alındığında, bu tiplerin halkın eleştirel düşüncesinin sembolü oldukları görüldüğünü belirten (Özdemir, 2010)'e göre "mizahla eleştirel ve yaratıcı düşüncenin ortaya çıkması ve gelişmesi için gerekli hoşgörü ve elverişli ortam yaratılır. Bireyin en yaratıcı anlarının yaşamın tersten okunduğu anlar olması, bu yüzdendir. Mizah, dolayısıyla eleştirel bakış yaratıcılığı doğurur. Mizahın gelişmediği toplumlarda eleştirel düşüncenin ve yaratıcılığın da yeşermediği görülür". Özcan (2004) ise Bektaşî fıkralarının mantığında mizah, alay, ikna, tenkit, uyarı ve kıvrak zekâya dayalı bir işleme olduğunu belirtmektedir. Bitik (2007) ise fıkra tiplerinin şahsiyetlerine uygun düşmediği, kirlilik yarattığı ya da özgün kimlik taşımadığı gibi iddialarla üzerlerinin örtülmeye çalışılmasına rastlandığını, fıkraların, diğer tüm folklor ürünleri gibi halk tarafından üretildiği göz önünde bulundurulduğunda, aralarında bazılarının kabul edilir olup da bazılarının "dışlanması" tartışmalı bir konu olduğunu ifade etmektedir. Bu durumun, fıkraların mizah, alay, tenkit vs. gibi yollarla dikkat çekme ve eleştirel düşünmeyi amaçlamasının, toplum tarafından anlaşılmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Fıkranın temel esprisinde yer aldığı gibi Bektaşî fıkraları da güldürürken düşündüren, öğreten ve eğiten bir özellik taşır. Bektaşî, hayatı kendi doğallığı içinde yaşar. Argonun alaya alma fonksiyonuyla zeki, nükteci ve hazır cevap olan Bektaşîlerin bu özelliği bir araya gelince sonuçta mizah yönü güçlü hoş fıkralar ortaya çıkmıştır (Özcan, 2004). Özcan (2004) yaptığı bir çalışmada Bektaşî fıkralarında argo ifadeleri tespit etmiş ve bu durumu bir zenginlik olarak ifade etmiştir. Bununla birlikte, Okur (2012: 204)'a göre Bektaşî Fıkrası adı altındaki başka fıkralar Bektaşîliğin farklı bir şekilde algılanmasına sebep olmaktadır. Bu fıkraların da etkisiyle Bektaşî tipi, zihniyet ve davranış bakımından Sünni Müslümanlardan farklı bir zümreyi temsil etmesinden din dışı olarak görülmüştür.

Yıldırım (1999) Bektaşî fıkralarında geçen Bektaşî tipinin, sanıldığı gibi ağız içkili, küfürlü, fütursuz, açık-saçık konuşan ve sarhoş bir insanı temsil etmediğini, fıkralarda yer alan bütün unsurların, fıkra tipleri de dâhil olmak üzere, anlatılmak istenen gerçeğin ortaya çıkması için içtimai zekâ veya ortak yaratıcılık sâikiyle seçilmiş birer vasıttan başka bir şey olmadığını ifade eder. Dolayısıyla Bektaşî fıkraları insanlara özellikle birtakım değerleri öğretirken kıssadan hisse çıkarabilme imkânı sunmaktadır. Türk insanı Bektaşî fıkralardaki tipin aslında dikkat çekmeyi sağlamak

amacıyla çeşitli rollere ve karakterlere büründüğünün farkındadır ve burada asıl amacın çeşitli konulara dikkat çekme olduğunu bilmektedir.

1.5 Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, Alevi-Bektaşî geleneğinde dilden dile anlatılan Bektaşî fıkralarını İlköğretim Sosyal Bilgiler Öğretim Programı'nda yer alan değerler açısından incelemektir. Bu amaç doğrultusunda, Bektaşî fıkralarını derleyen Yıldırım (1999)'ın "Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları" eserindeki tüm fıkralar incelenmiş ve değerler eğitimi açısından sınıflandırılmıştır.

2. Yöntem

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi kullanılmıştır. Yıldırım ve Şimşek (2005: 187)'e göre doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu ve olaylar hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizi olarak tanımlanmaktadır.

2.1 Verilerin Toplanması

Araştırmada, derlenen Bektaşî fıkraları doküman olarak kullanılmıştır. Bektaşî fıkraları değerler eğitimi açısından incelenmiş ve sınıflandırılarak Sosyal Bilgiler Öğretim Programı'nda yer alan değerlere uygunlukları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

2.2 Verilerin Analizi

Verilerin analizinde içerik analizi kullanılmıştır. Yıldırım ve Şimşek (2005: 227)'e göre, içerik analizinde temelde yapılan işlem, birbirine benzeyen verileri belirli temalar ve kavramlar çerçevesinde bir araya getirmek ve bunları okuyucunun anlayacağı bir biçimde düzenleyerek yorumlamaktır. Araştırmada, içerik analizi kapsamında şu aşamalar izlenmiştir (Yıldırım ve Şimşek, 2005):

- Verilerin kodlanması
- Temaların bulunması
- Verilerin kodlara ve temalara göre düzenlenmesi ve tanımlanması
- Bulguların yorumlanması

İlk olarak belirlenen fıkralara numaralar verilmiştir. Verilerin kodlanması sonrasında ortaya çıkan ilişkiler çerçevesinde temalar oluşturulmuştur. Belirlenen temalar "*doğruluk-dürüstlük, misafirperverlik, adil olma, bilimsellik, yardımseverlik*" değerleridir. Bu başlıklarda verilen temel insani değerlerin Sosyal Bilgiler Öğretim Programı ile ilişkisi de, araştırmanın bulgular kısmında ortaya konularak açıklanmıştır. Oluşturulan bu başlıkları doğrudan yansıtan fıkralara yer verilmiştir.

3. Bulgular ve Yorumlar

Araştırmanın bu bölümünde, Bektaşi fıkralarındaki insani değerler ve bu değerlerin Sosyal Bilgiler Öğretim Programı ile ilişkisi ortaya konmaya çalışılmıştır. Verilerin analizi sonrasında elde edilen değerler açıklanmış ve bu değerlerle ilişkili örnek fıkralara yer verilmiştir. Bektaşi fıkralarında Sosyal Bilgiler Öğretim Programı'na yönelik toplam 5 değer belirlenmiştir.

3.1 Doğruluk ve Dürüstlük

Bektaşi fıkralarında en fazla vurgulanan değerlerden birisi doğruluk ve dürüstlüktür. Bektaşi, kullandığı abartılı ve nükteli dille insanların dikkatini doğru olma, yalan söylememe, dürüst olabilmenin önemine yönlendirmektedir. AŞağıdaki Bektaşi fıkrası Osmanlı'nın son dönemlerindeki olumsuzluklar, gerileme ve yıkılışın nedenleri anlatan bu tür Bektaşi fıkraları insanların tarihten ders almalarına odaklanmaktadır. Bu fıkra doğruluk ve dürüstlük değerlerine de vurgu yapmaktadır.

Fıkra 1: İkinci Mahmut ve Bektaşi (Yıldırım, 1999)

Sultan II. Mahmut devrinde Yeniçeri Ocağı kaldırılıp Bektaşi tekkeleri de kapatıldıktan sonra Bektaşi derviş ve babaları epey korku geçirek her biri bir tarafa kaçmış ve gizlenmiŐlerdi. Padişah bir gün Bahçekapı'da korkmadan, çekinmeden dolaŐan bir Bektaşi babasını görünce hayret eder. Yanına gelerek:

-Baba, sizinkilerden her biri bir tarafa savuŐtu. Sen burada yalnız başına ne geziyorsun? diye sorunca Bektaşi babası hiç tereddüt etmeden Şu karşılığı verir.

-Sultanım beni damızlık bıraktılar.

Bu hazır cevaplıktan çok memnun kalan padişah, babaya hiçbir Şey yapmadan yanından ayrılır.

Fıkra 2: Sokullu'nun Mirası (Yıldırım, 1999)

Kanuni Sultan Süleyman'ın son devirlerinde sadrazamlığa getirilen Sokullu Mehmet Paşa cidden bilgili ve büyük bir devlet adamı idi. Sayısız başarılı hizmetleri ile olduğu kadar da iffet ve istikameti ile de pek haklı ve şerefli bir şöhret kazanmıştı. Bazı dileklerde bulunmak üzere huzuruna giren bir delinin hançeri ile ölen ve Eyüp Sultan'da gömülen bu paşanın yalnız on beş senesi sadrazamlık olmak üzere elli seneden fazla devlet hizmetinde geçmesine rağmen ancak defin işlemlerine yetecek kadar parası çıktığı anlaşılınca herkes tarafından hayretle karşılanmış ve sevenleri birkaç misli artmıştı. Gömüldüğü sırada mezarda bulunanlar arasında devrin Bektaşî erenlerinden tok ve doğru söyleyenlerden bir Bektaşî babasının derin bir düşünceye dalması, ocak ağalarından birinin gözüne çarpar. Yavaşça sokulur ve sorar:

-Dedem nedir seni bu kadar endişeye düşüren? Sokullu'nun ölümü mü?

Bektaşî acı acı güler ve:

-Hayır evlat. Çalıp çırpmayan rahmetlinin devlet hazinesinde bıraktığı büyük miras ile bu mirasın geride kalan devlet büyükleri arasında uyandıracağı ihtiras düşündürdü beni, der. Muhatabımı düşünmeye mecbur eder.

Bektaşî genelde fıkralarında, Osmanlı'nın dağılma döneminde yaşanan içtimai bozuklukları konu edinmektedir. İçtimai hayatta karşılaşılan çeşitli zorluklar, baskılar, adaletsizlikler, asayiş bozuklukları, fakir halkın geçim kaynakları, halkı dolandıran insanların iç yüzü, bazı zenginlerin insanlıktan uzak davranışları sert bir dille tenkit edilir (Yıldırım, 1999). Fıkralar incelendiğinde orada halkın düşünceleri, âdetleri, gelenekleri, ahlâkları, sosyokültürel yapıları ve hatta tarihleri gibi pek çok konuda fikir sahibi olmak ve bilgi elde etmek mümkündür (Avadallah ve Uylaş, 2010).

Aşağıdaki fıkralarda yalan söyleyen bir Bektaşî karakteri vardır. Fıkroda Bektaşî, olumsuz davranışlar sergileyen insan karakterine bürünerek insanların dikkatini çekmeye çalışmaktadır. Amaç insanları düşündürmeye ve doğruyu bulmaya sevk etmektir. Fıkroyu dinleyen kişinin doğruya kendisinin ulaşması istenmektedir. Yukarıdaki fıkroda asıl verilmek istenen öğüt veya ders; yalan söylememek, dürüst olmak gerektiğidir.

Fıkra 3: Sözümden Dönmüyorum (Yıldırım, 1999)

Yaşlıca bir Bektaşî'ye yaşını sormuşlar. Bektaşî gülümsemiş:

-Kırk beş demiş.

Hâlbuki orada eski dostlarından biri varmış.

-Aman erenler nasıl olur? Yirmi sene evvel, bir mecliste yine yaştan bahsedilmişti. O zamanda kırk beş demiştin, diye Bektaşî'nin yalanını düzeltmeye kalkışmış. Hâlbuki Bektaşî onu tasdik etmiş:

-Çok doğru söyledin imanım. Yirmi sene evvel de tam kırk beş yaşında olduğumu söylemiştim. Ne yapayım, ben mert bir adamım. Sözümden dönemiyorum. İşte bugün de kırk beş yaşında olduğumu iddia ediyorum.

3.2 Misafirperverlik

Bektaşî fıkralarında Türk kültürüne özgü önemli değerlere vurgu yapılmaktadır. Örneğin, misafirperverliğin önemini Türk insanına tersten sunan aşağıdaki Bektaşî fıkrası aslında misafirin Türk insanı için ne kadar önemli olduğunu ifade etmektedir.

Fıkra 4: Tanrı Misafiri (Yıldırım, 1999)

Bektaşî'nin birine bir akşam misafir gelmiş:

-Ben Tanrı misafiriyim, bugün beni misafir et, deyince Bektaşî:

-Peki arkam sıra gel, diyerek önüne düşüp civarındaki camiye kadar götürür ve caminin kapısını açarak:

-Buyurun işte, Tanrının evi, güle güle otur; sana bildiğin gibi ikram etsin, der.

Türkler misafirperverliği ile tanınan bir millettir. Türkler arasında, eve gelen kim olursa olsun, tanınsın veya tanınmasın hürmet ve ikram gördüğü malumdur. Çünkü gelen “Tanrı misafiri”dir. O hâlde misafiri ağırlamak için her türlü imkânın seferber edilmesi ve böylece Allah'ın rızasının kazanılması gerekir. Fakat hem bir Türk âdeti, hem de İslami bir inanç olan bu güzel geleneği istismar edenler eksik olmazdı. İşte bu haddini bilmeyerek aylarca bir evde misafir kalan istismarcılara karşı Bektaşî bu fıkradaki tiplere gereken dersi verir (Yıldırım, 1999). Türk misafirperverliği ile ilgili çok sayıda Bektaşî fıkrası bulunmaktadır. Türk kültürünün en önemli özelliklerinden birisi olan misafirperverlik konusunda Bektaşî fıkraları Türk halkını daha duyarlı hâle getirme amacındadır.

3.3 Adil Olma

Bektaşî fıkralarında haksızlık ve adaletsizlikle ilgili konulara çok yer verilmektedir. Özellikle yaşanan haksızlıkları mizahi bir üslupla anlatmaktadır. Aşağıdaki fıkrada aslında Osmanlı dönemindeki adalet sistemi ile ilgili çeşitli ipuçları vermektedir. Gerçekten böyle bir olayın gerçekleşmesi pek mümkün görünmemektedir. Fakat fıkrada geçen olaylar insanlara bazı nasihatler vermektedir. Osmanlı döneminde de adalet sisteminin varlığı bu fıkraya ile ortaya çıkarılabilir.

Fıkra 5: Bu Adamı Kovunuz (Yıldırım, 1999)

Bektaşî tarikatına mensup ileri gelenlerinden birisi vilayette vali olup iyi yönetimiyle herkesin memnuniyet ve hürmetini kazanır.

Bir gün vali hapisaneyi gezip mahkûmların durumlarını görmek ve incelemek amacıyla fikriyle hapisane müdürünü yanına alarak koğuşları dolaşmaya başlar. Mahkûmların hepsine birer birer sorar. Hepsi kendilerinin suçsuz olduklarını, oraya gazez ve iftira ile sokulduklarını iddia ederler. Nihayet biri:

-Efendim ben falan suçu işledim ve muhakkak cezası üzere buraya getirildim, demekle valinin hoşuna gider. Hemen hapisane müdürüne:

-Bu fena adamı burada, bu kadar suçsuz ve masumlar arasında bırakmak doğru değildir. Çünkü hepsinin ahlakını bozar. Şimdi bunu tahliye edip buradan kovunuz, emrini verir ve doğru söylediği için adam hapisaneden gönderilir.

Fıkra 6: Hangi Gözü Sakattı (Yıldırım, 1999)

Bütün haksızlıkların karşısında Bektaşî aklı, cesareti, dürüstlüğü ile yer alır. Eşeğini çalan hırsız zabitaya şikâyet eden Bektaşî, hırsızın hırsızlığını ispat için zekice bir yola başvurur. Eşeğin başına cübbesini attıktan sonra, zabitin yanında hırsıza sorar:

-Söyle bakalım merkebin hangi gözü sakattır?

Beklenmeyen soru karşısında hırsız şaşırır ve işi oluruna bırakarak "sol gözü" diye cevap verir. Bektaşî örtüyü kaldırıncaya iki gözünün de sağlam olduğunu görür. Böylece eşeğe kavuşan Bektaşî, hırsızlığın sonunda nasıl olsa anlaşılacağını da izah etmiştir.

Bu değerlerin toplum hâlinde yaşayan insanlar için önemli olduğu açıktır. Değer eğitimcileri için önemli konular vatandaşlık ve ahlaki değerlerin öğretilmesidir

(Akbaş, 2008). Bu değerlerin kazandırılmasında Bektaşî fıkralarının etkili olabileceği düşünülmektedir. Bektaşî, cemiyet hayatında cereyan eden olayları tenkit ederken insanlara doğruyu, güzeli öğretmeyi ve düşündürmeyi gaye edinmiştir. Olayları gülünçleştirerek halkı eğlendirmeyi değil, güldürürken öğretmeyi ve eğitmeyi esas almıştır (Yıldırım, 1999). Bu yönüyle Bektaşî fıkraları aslında değerler eğitiminde kullanılacak en önemli kaynaklarımızdandır. Fıkralar Türk cemiyetine mensup bütün insanları, tabakaları temsil ettiğinden (Yıldırım, 1999) Bektaşîlik bugün belli bir zümreden çok herkesi içine alan bir hayat tarzı hâline dönüşmüştür (Özcan, 2004; Yıldırım, 1999).

Bektaşî'nin yaşadığı cemiyette, ahlaki değerlerin değişmesinden doğan bazı huzursuzlukların artışı bile, cemiyetin bir değerler değişimine uğradığı intibayı vermektedir. Bu umumi intiba, fıkraların daha çok Osmanlı Devleti'nin son devirlerinde geçmiş olmasıyla alakalıdır. Bektaşî, cemiyetteki huzursuzluğa ve değerlerin değişmesinden telaşa kapılanlara bazen hak vermekle birlikte, cemiyetin umumi ahlak anlayışından da pek memnun olmadığını ifade eder (Yıldırım, 1999).

3.4 Bilimsellik

Bektaşî fıkralarında bilimin ve zekâyı kullanmanın önemi dile getirilmektedir. İnsanların maddi ve manevi zenginliklerini kullanmaları gerektiği vurgulanmaktadır. Günümüzde de bu değer önemini ve güncelliğini hâlâ korumaktadır. Çağdaş eğitim ve bilim anlayışında da zekânın kullanılmasına büyük önem verilmektedir. Aşağıdaki fıkra, bilimsellik değerine örnek oluşturur.

Fıkra 7: Varlık Harcamakla Belli Olur (Yıldırım, 1999)

Birkaç kişi oturmuşlar, hocalardan birinin aklından, ilminden söz ederek överlermiş. Hocayı iyi bilen Bektaşî babası da orada bulunuyormuş. "Baba efendi, sen bu zatı nasıl bilirsin?" diye sormuşlar. Baba, "evet onun aklı var, zekâsı var, bilgisi var. O bunların hiçbirini harcamamış. Varlık harcamakla belli olur." cevabını vermiş.

3.5 Yardımseverlik

İlbars (1998) Bektaşîlikte insanın, seven ve sevilen bir varlık olduğunu belirtir. İnsanı incitmeme, hoş tutma temel öğretilerden olduğu için Bektaşîlere tarık-i nazenin yani çok ince, çok hassas, sevgili, saygılı insanlar topluluğu dendiğini ifade eder. Ayırım yapmadan insanlara yardım etmek ve yardımsever olmak Bektaşî fıkralarında üzerinde önemle durulan bir değerdir. Aşağıda verilen iki fıkrada da yardım-

severlik değeri; alay, tenkit, uyarı ve kıvrak zekâya dayalı bir iğneleme ile insanlara kazandırılmak istenmektedir.

Fıkra 8: Eskisini Tercih Ederim (Yıldırım, 1999)

Fakir olduğu cihetle pabuçları çok eskimiş, âdeta giyilmez hâle gelmiş olan Bektaşî dervişi bir gün çarşıdan geçiyordu. O sırada bir dükkânın önünde bir zat dervişin ayakkabılarını görünce acıyarak:

-Derviş baba, derviş baba! diye çağırır. Ve ona bir çift ayakkabı satın alıp giydirmekle derviş de memnun olup dua ederek yoluna devam eder. Beş on adım gittikten sonra arkasından birinin:

-Derviş baba, diye çağırıldığını duyar. Dönüp bakar ki kendine ayakkabı almış olan zat olduğunu anlayınca ne emri olduğunu sorar. Bu zat:

-Derviş baba yürürken dikkatli yürüyünüz. Çamurlara basıp ayakkabılarımızı kirletmeyiniz. Çünkü onları size ben aldım, der. Bektaşî:

-Peki erenler, merak etmeyiniz, çamura basmam diyerek karşılık verir.

Biraz daha gittikten sonra yine arkadan bir ses:

-Derviş baba, diye çağırıldığında tekrar döner ve bakar. Yine o zat bu defa da:

-Baba, önünüzde sivri taşlar var, sakın onlara basma, kundura yırtılır. Malum ya onları ben aldım, der. Bu sefer artık canı sıkılmaya başlayan fakir yine sabırla cevap verir:

-Peki efendim, sivri taşlara basmam.

Derviş biraz sonra yine arkadan çağrıldığını işitip döner. Görür ki ayakkabılarını alan kişi kendisine işaret ediyor. Yanına yaklaşarak sorar:

-Bir emriniz mi var?

-Hayır, ancak çok hızlı yürümeyiniz. Pek de çok dolaşmayınız, çünkü kunduralar eskir! Biliyorsunuz ya, onları ben size aldım.

Bunun üzerine derviş duvarın dibine gidip durarak ayaklarından kunduraları çıkarır. Koltuğunun altındaki eskileri giyer. Yenileri o zata uzatarak:

-Teşekkür ederim. Şu kunduralarınızı alınız, ben eskileri bunlara tercih ederim, diyerek süratle oradan ayrılır.

Fıkra 9: Bal Alacak Arıyı Buldun (Yıldırım, 1999)

Birisi Bektaşı babasına gelir. Sıkıntıda olduğunu söyler. Yardım etmesini ister. Yoksul Bektaşı: "Ben yoksulum, bal alacak arıyı buldun." der, savar.

4. Sonuç

Türk insanın mizahi özelliğini yansıtan Bektaşı fıkraları dilden dile anlatılarak günümüze kadar gelmiştir. Zamanla birtakım değişikliklere uğramışsa da ders ve öğüt verme özelliğini asla kaybetmemiştir. Bektaşı fıkraları nüktelerle insanları güldürmekte güldürürken de eğitmekte ve önemli insani değerlerimize vurgu yapmaktadır.

Bektaşı fıkralarında dönemin olumsuzlukları eleştirel bir bakış açısıyla sunulmaktadır. Fıkralarda argo ifadeler yer verilse de bu durum Bektaşı karakterinin hazır cevap, nükteci ve alaycı anlatımla birlikte insanların dikkatini çekmeye yöneliktir. Amaç insanları eğlendirerek düşündürmeye yönelmektir. Nasreddin Hoca fıkralarında değer yargıları ve eğitim konusunda Batur, Sır ve Bek (2012) tarafından yapılan bir çalışmada da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Hoca'nın fıkralarında amaç sadece güldürmek değil, gülerken düşündürmektir. Bu ince nokta fıkraların değerlendirilmesinde hareket noktasıdır. Hikâyelerindeki alaylı bir söylemin aksine o, nükteli sözleriyle insanların hatalarını fark etmesini ve bu hatalardan ders çıkartmalarını ister. Bununla beraber fıkraların doğru anlaşılıp yorumlanması için sadece Nasreddin Hoca'nın kişiliği, bilgi seviyesi değil, aynı zamanda yaşadığı ve fıkralarda anlatılan olayların geçtiği yer ve kişilerin özellikleri, o çevrenin hayat düzeni, değer yargıları -hoşgörü, alçakgönüllülük, dayanışma, yardımlaşma, doğruluk, dürüstlük, güvenilirlik gibi- da iyi bilinmelidir (Batur, Sır ve Bek, 2012). Bektaşı fıkralarının doğru anlaşılması ve değer eğitiminde kullanılmasında da bu özelliklerin dikkate alınması gerekmektedir.

Bektaşı fıkralarının temel kaynağını oluşturan Alevi-Bektaşı geleneği değerler ve değerler eğitimi üzerine kuruludur. Dolayısıyla, Bektaşı fıkralarının değerler eğitimi ile doğrudan ilişkili olduğu görülmektedir. Örneğin, İlköğretimde değerler eğitimi ve bu değerlerin Alevî-Bektaşı değerleri ile ilişkisine yönelik olarak Taşdemir (2009) tarafından yapılan çalışmada Alevi-Bektaşı değerleri ile ilköğretimde kazandırılmaya çalışılan değerler arasında ilişki olduğu ortaya konmuştur. Taşdemir (2009) tarafından yapılan bu çalışmada ilköğretim programları incelenmiş, aynı zamanda Alevi değerlere bağlı öğretmenlerle anket yapılmış ve değerler öğretiminin ilköğretimde önemli görüldüğü sonucuna ulaşılmıştır. Hoşgörü, sevgi, saygı, yardımseverlik, adalet gibi temel insani değerlerin öğretime odaklanan Alevi-Bektaşı

geleneği içerisinde yer alan Bektaşî fıkraları, ilköğretim değerler eğitiminde kaynak olarak kullanılabilir.

Bektaşî fıkralarında genellikle insanların yaşadıkları sorunlar ve bu sorunlara karşı ilgisiz kalmaları alaycı bir dille anlatılmaktadır. Dürüstlük, adil olma, yardımseverlik, akılcı ve bilimsel olmak, vatanseverlik gibi birçok değer kazandırma amacında olan Bektaşî fıkralarının eğitici yönü ağır basmaktadır. Bektaşî, sosyal hayattaki olayları tenkit ederken insanlara doğruyu, güzeli öğretmeyi ve düşündürmeyi gaye edinmektedir.

Kaynakça

- AKBAŞ, O. (2008). Sosyal bilgilerde değerler ve öğretimi, (Ed. A.Öcal ve B.Tay) *Özel öğretim yöntemleriyle sosyal bilgiler öğretimi*, Ankara: Pegem Akademi.
- AKSOY, B., KARATEKİN, K., KUŞ, Z., & SÖNMEZ, Ö. F. (2010). Sosyal bilgiler öğretiminde karikatür kullanımının öğrencilerin akademik başarısına etkisi. *e-Journal of New World Sciences Academy*, 5 (4): 1483-1497.
- AKTEPE, V., & YEL, S. (2009). İlköğretim öğretmenlerinin değer yargılarının betimlenmesi: Kırşehir ili örneği. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 7(3): 607-622.
- AVADALLAH, A. M., & UYLAŞ, S. (2010). Fıkra türünün Arap ve Türk edebiyatlarındaki yeri. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 42: 147-174.
- AYDIN, İ. S. (2006). *Türkçe derslerinde mizah kullanımının öğrenci tutum ve başarısına etkisi (İzmir ilköğretim 8. sınıf örneğinde)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- BATUR, Z., SIR, A. N., & BEK, H. (2012). Nasreddin hoca fıkralarında değer yargıları ve eğitim. *Electronic Turkish Studies*, 7(3): 583-596.
- BAYKARA, T. (1996). *Tarih araştırma ve yazma metodu*, İzmir: İrfan Kültür ve Eğitim Merkezi Yayınları.
- BİTİK, B.Ö. (2007). Fıkra türünde kirlenmeye müdahale ve idealleştirilen fıkra tipinde ara-sözlerin izi: Temelli fıkralar. *Milli Folklor*, 75: 66-71.
- BORATAV, P.N. (1969). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul.
- BULUT, M. (2013). Türkçe eğitimi ve öğretiminde dil ve kültür aktarımı aracı olarak atasözleri ve deyimlerin önemi. *Electronic Turkish Studies*, 8(13): 559-575.
- DURMAZ, B. (2007). *Yapılandırıcı fen öğretiminde kavram karikatürlerinin öğrencilerin başarısı ve duyuşsal özelliklerine etkisi (Muğla ili merkez ilçe örneği)*. Muğla: Muğla Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- DURUALP, E. (2006). *İlköğretimde sosyal bilgiler öğretiminde karikatür kullanımı*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- GÖNEN, S. (2004). *Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'nun fıkra ile ilgili çalışmalarının bibliyografyası*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 12: 217-230.
- GÜLÇİÇEK, A.D. (2003). Hacı Bektaş Veli'nin yaşam felsefesi, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 22: 267-279.

- GÜNGÖR, E. (1993). *Değerler psikolojisi*. Amsterdam: Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı Yayınları.
- HALSTEAD, J. M., & TAYLOR, M. J. (2000). Learning and teaching about values: A review of recent research. *Cambridge Journal of Education*, 30(2): 169-202.
- İLBARS, Z. (1998). Bektaşilikte insan kavramı üzerine. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 5. <http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/> Erişim Tarihi: 21.10.2014.
- KARA, R. (2007). Tercanlı fıkrâ tipi Hanım Osman. *Erzincan Eğitim Fakültesi Dergisi*, 4(2). <http://eefdergi.erkincan.edu.tr/> Erişim Tarihi: 22.10.2014.
- KARATAY, H. (2007). Dil edinimi ve değer öğretimi sürecinde masalın önemi ve işlevi. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 5(3): 463-477.
- MARTIN, R. A., PUHLIK-DORIS, P., LARSEN, G., GREY, J. & WEIR, K. (2003). Individual differences in uses of humor and their relation to psychological well-being: development of the humor styles questionnaire. *Journal of Research in Personality*, 37(1), 48-75.
- MİNDİVANLI, E., KÜÇÜK, B., & AKTAŞ, E. (2012). Sosyal bilgiler dersinde değerlerin aktarımında atasözleri ve deyimlerin kullanımı. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 1(3): 86-94.
- MORREALL, J. (1997). *Gülmeyi ciddiye almak*. (Çev. Kubilay Aysevener, Şenay Soyer). İstanbul: İris Yayınları.
- OKUR, A. (2012). Hacı Bektaş Velî ve ilgili kavramların tanınabilirlik/algısı üzerine bir araştırma ve öğretim programlarındaki (MEB) durumu. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 64: 199-218.
- ORUÇ, Ş. (2010). Sosyal bilgiler öğretiminde mizah kullanımının öğrencilerin akademik başarılarına ve tutumlarına etkisi. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3: 56-73.
- ÖZCAN, H. (2004). *Bektâşi fıkralarında argo*, Gazi Eğitim ve Kültür Vakfı Yayını (Abdurrahman GÜZEL'e Armağan), 1 (1): 549-558.
- ÖZCAN, H. (2008). Halk edebiyatı metinlerinden çocuk edebiyatına kaynak olması ve örnekleme olarak Dede Korkut Hikâyeleri. *Turkish Studies*, 3(2): 582-603. <http://turkish-studies.net/> Erişim Tarihi: 22.10.2014.
- ÖZDEMİR, N. (2010). Mizah, eleştirel düşünce ve bilgelik: Nasreddin Hoca. *Millî Folklor*, 87: 27-40.
- POWELL, J.P., & ANDRESEN, L.W. (1985). Humour and teaching in higher education. *Studies in Higher Education*, 10 (1): 79-90.
- RECEPOĞLU, E. (2008). Okul müdürlerinin mizah yeteneğinin öğretmenlerin iş doyumlarına etkisi. *Eğitim ve Bilim*, 33 (150): 74-86.
- ROKEACH, M. (1973). *The nature of human values*, New York: The Free Press.
- SAVAŞ, S. (2014). İlköğretim 7. sınıf Türkçe derslerinde mizah kullanımının derse yönelik öğrenci tutumuna etkisi. *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, 2(1): 73-88.
- SCHWARTZ, S. (1996). Values priorities and behavior: Applying a theory of integrated values systems, C. Seligman etc. (Eds) *Psychology of Value: Ontario Symposium (pp 1-24)*, Volume:8, Lawrence Erlbaum Associates, New Jersey: Inc.Publishers

- SÖNMEZ, Ö.F. (2014). Atasözlerinin sosyal bilgiler programındaki değerler açısından incelenmesi. *Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks*, 6(2): 101-115.
- TAŞDEMİR, M. (2009). İlköğretimde değerler eğitimi ve bu değerlerin Alevî-Bektaşî değerleri ile ilişkiliği. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 51: 295-326.
- TÜRK DİL KURUMU. *Güncel Türkçe sözlük*. <http://www.tdk.gov.tr/> Erişim Tarihi: 22.10.2014.
- YİĞİTTİR, S. (2014). Türk destanlarının değer odaklı analizi. *Turkish Studies*, 9(5): 2125-2140. <http://turkishstudies.net/> Erişim Tarihi: 18.10.2014.
- YILDIRIM, D. (1998). Fıkra türü, *Türk bitiği: Araştırma/inceleme yazıları*. Ankara: Akçağ Yayınları, s. 221-231.
- YILDIRIM, D. (1999). Türk edebiyatında Bektaşî fıkraları. Ankara: Akçağ Yayınları.
- YILDIRIM, A., & ŞİMŞEK, H. (2005). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin yayıncılık.

DEDİĞİ SULTAN ADI VE BİR YERELLEŞTİRME ÖRNEĞİ: DEDEĞİ~DEDİĞİ

Rıdvan ÖZTÜRK*

Öz

Konya Ilgın Mahmuthisar beldesinde türbesi olan ve bu bölgedeki veli zatlardan birisi olarak bilinen Dediği Sultan'ın adı dikkat çekicidir. Dediği Sultan, menkıbevi bilgilere göre, Anadolu'ya ilk gelen kolonizatör dervişlerden biri olup Hoca Ahmet Yesevi ile de irtibatlıdır. Anadolu'da tanınan ve meşhur şahsiyetlerden Hacı Bektaş Veli, Mevlana Celalettin Rumi, Emir Sultan, Karaca Ahmet, Seyit Harun Veli gibi mutasavvıflar ile Sultan Alâeddin, Kadıncık Ana gibi hanedana mensup kişilerle zamandaş olarak gösterilmiştir. Asıl adının Şeyh Halit olduğu tahmin edilen Dediği Sultan'ın adındaki “dediği” kelimesi birçok kişi tarafından farklı okunmuş veya telaffuz edilmiştir. “dediği, didiği, dedegi, dedeki, didi, dede begi, dediyi, dedini” gibi farklı okuyuş ve telaffuzlardan hangisinin asli olduğu hususunda halk köken bilimine göre bazı izahlar varsa da, bunların doğruluk derecesi şüphelidir. Bu çalışmada “dediği” kelimesinin Menakıpname'de ve halk arasında kabul gördüğü şekli ile “demek” fiilinden mi geldiği, yoksa bir “yerleştirme” örneği mi olduğu konusuna açıklık getirilecektir.

Anahtar kelimeler: Dediği Sultan, dedegi, dede, yerelleştirme, halk etimolojisi, çağrışım alanı, dilbilim

A SAMPLE OF LOCALISATION - THE NAME OF DEDİĞİ SULTAN “DEDEĞİ~DEDİĞİ”

Abstract

The name of Dedigi Sultan, one of the religious personalities with a dervish lodge erected in his name in the region of Mahmuthisar-Ilgın-Konya, is catching attention. According to the religious anecdotes, Dedigi Sultan is one of the first colonist dervishes connected with Hodja Ahmed Yesevi. He is a contemporary of the well-known Sufi personalities in Anatolia like Hacı Bektash Veli, Mevlana Celalettin Rumi, Amir Sultan, Karaca Ahmet, Seyit Harun Veli and members of the dynasty of Sultan Alaeddin and Kadıncık Ana. The “dediği” word in the name of Dedigi Sultan, whose real name is considered to be Şeyh Halit (Sheikh Khalid), had been read and pronounced differently by many. Although there are some etymological explanations for the origin of the various reiterations and pronunciations “dediği, didiği, dedegi, dedeki, didi, dede begi, dediyi, dedini” their accuracy are questionable. In the present study,

* Yrd.Doç.Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Konya/Türkiye, ridvanozturk1961@gmail.com
DOI: 10.12973/hbvd.74.155

light will be shed whether the word “dediği” is derived from “demek (to say)” verb as written Menakıpname and accepted by the public or is a sample for localization of words.

Keywords: Dediği Sultan, dedegi, dede, localisation, folk etymology, linguistics

Giriş

1. Dediği Sultan Hakkında Bilgi

Dediği Sultan hakkında fazla malumat bulunmamaktadır. Hayatı hakkındaki bilgiler daha çok Menakıpname’ye dayanmaktadır. Buna göre Dediği Sultan, Türkistan’dan gelmiştir ve Hoca Ahmet Yesevi (1093-1166) soyundandır. Konya Ilgın Mahmuthisar beldesinde Turgutlu ve Bayburtlu toplulukları arasında yaşamıştır ve halkın evliya olarak kabul ettiği önemli kişilerdendir. Seyit Hacı İbrahim’den el almıştır. Hacı Bektaş (1209-1271), Karaca Ahmet, Seyit Harun (ö.1320) ve Mevlana (1207-1273) ile görüştüğüne veya irtibatta bulunduğu dair menkıbevi bilgiler vardır.

Dediği Sultan’ın kardeşleri ile ilgili olarak Ilgın’da halk arasında rivayetler hâlen anlatılmaktadır. Buna göre bu kardeşlerin birbirine yakın bölgelerde mezarları olan veli zatlar olduğu belirtilmektedir:

“Bir rivayete göre bunun Dediği Sultan’ın yedi kardeşi olduğu da söylenir. Dört kardeş olduğu da söylenir... Bunların küçükleri yanında kalmış. Üçüncüsü Handevi, dördüncüsü Kandeve, beşincisi Cömert Dede, altıncısı Satılmış Dede, yedincisi Behlülbey hazretleri olduğu söylenir” (İnce, 2006: 187, 195, 234).

Dediği Sultan ile ilgili arşiv kayıtlarında bahsi geçen iki yapı bulunmaktadır. Bunlardan ilki olan Doğanhisar’ın Tekke Köyündeki zaviye yıkılmıştır. Ilgın’ın Mahmuthisar ve Tekke Köyleri yakınındaki ikinci yapı ise metruk bir ziyaretgâhtır (Bakırer ve Faroqhi, 1975: 447). Bu yapıdaki kitabeden anlaşıldığı kadarı ile H576/M1180 yılında 2. Kılıç Aslan’ın saltanatı ve 1. Gıyaseddin Keyhüsrev’in veliahtlığı sırasında yapılmıştır (Bakırer ve Faroqhi, 1975: 456). Türbenin kitabesi her ne kadar 1180 yılına kadar bizi götürüyorsa da Menakıpname’de geçen Hacı Bektaş, Kadıncık Ana, Hacı Bektaş’ın dervişliğini de yapmış olan Karaca Ahmet, kendisine mektup gönderen Mevlana Celaleddin gibi önemli şahsiyetler esas itibariyle Alâeddin Keykubat dönemini de içine alacak şekilde on üçüncü yüzyılın ilk üççeyreğini kapsayan bir zaman diliminde yaşamışlardır. Ayrıca Menakıpname’de “Dediği Sultan”ın Sultan Alâeddin Keykubat (1221-1237) zamanında hayatta olduğunu ve ölmeden önce Sultan Alâeddin’in ehlerinden Kadıncık Ana tarafından türbesinin yaptırıldığına dair bilgiler bulunmaktadır:

330 pâdişâh idi taht-ı qonyada
sultân ‘alâed-dîn ve’d-dünyâda

331 ol sulŧān ehlinden qadıncıq ana
bu cānibde olduqda revāne

.....

341 el-qıŧŧa qubbeyi itdiler tamām
qalquban revāne oldılar hemān

342 gör imdi ol haŧlar hāŧını
hāyātında yapırdı haq türbesini

Bu zaman dilimini sadece Seyit Harun'un (ö. 1320) ömür sürdüğü dilim zorlamaktadır. Zaten gerek Seyit Harun Veli menkıbelerinde gerekse de Dediğı Sultan Menakıbnamesi'nde bu iki ŧahsın karŧılaŧması söz konusu ise de karŧılaŧma ile ilgili anlatılanlar içerik bakımından çok farklıdır.

2. Menakıbneme İle İlgili Bilgiler

Menakıbneme'nin gerek Odabaŧı (1998) tarafından gerekse Taŧğın (2013) tarafından yayınlanan nüshası aynı nüshadır. Her ne kadar daha önce 1950'li yıllarda Mahmuthisarı Tekkesi köyündeki tekkeniŧinin elinde görülen bir nüshadan bahsediliyorsa da, bu nüshanın ŧimdi nerde ve kimde olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır (Odabaŧı, 1998: 365). Bahsi geöen yayınlanmış nüshanın Arap harfli aslında geöen bilgilere göre Dediğı Sultan H. 550 yılında vefat etmiŧtir. O zaman Dediğı Sultan'ın menakıbı altın hat ile Farsöa-Arapöa nazmedilmiŧtir. Ancak aradan 467 yıl geötikten sonra iyice tahrif olmuŧ olan bu nüsha, daha geniŧ kesimlerin anlaması gereköesi ile Türköeye tercüme edilmiŧtir. Bu nüshanın sonundaki temmet kaydından 1277 (1861) yılında Mahmut Rüŧti bin Muhammet Hamdi tarafından istinsah edildiğı bilgisi bulunmaktadır.

428 hem diyeyin öün sulŧānıñ vefātı
beŧ yüz elli sene tamām hicreti

...

458 beŧ yüz ellide tamāmdır hicretiñ
iŧitmiŧtik sulŧānıñ vefātın

459 ol zamān bu menākıb altın xaŧtıla
taxrİR itmiŧler her biri bir beytile

460 tamâm dört yüz altmış yidi yıl olmuş
köhnemiş hem ba'zı yeri mahv olmuş

464 farisi arab dili üzre olmuşdı kaydı
bu faqîr türkiye döndürmek itdim murâdı

465 şunuñ için taxrîr itdim türkiye
benim gibi mübtediler oqıya

466 'avn olduqça yâd itdim
türki dili üzre bünyâd itdim

Bu bilgiler çerçevesinde bir değerlendirme yaptığımızda şu sonuca ulaşabiliriz. Dediği Sultan'ın ölüm tarihi olan H 550/M 1156 yılında veya onu takip eden yıllar içerisinde Arapça ve Farsça bir menakıpname nazmedilmiştir. Bu ölüm tarihi, her ne kadar Seyit Harun Veli'nin yaşadığı dönem ile örtüşmüyorsa da, Menakıpname'de adı geçen diğer önemli şahsiyetlerin yaşadığı dönemler ile İlgin Mahmuthisar'daki tekke camisinin kapı üzerindeki H 567/M 1180 tarihli kitabenin (Bakırer ve Faroqhi, 1975: 454) kaydına daha uyumlu görülmektedir.

Nüşanın kendi bilgisine göre Dediği Sultanın ölümünden sonra Menakıpname yazılmıştır. Bu yazılan menakıpname aradan en az 467 yıl geçtikten sonra Türkçeye manzum olarak çevrilmiştir. Buna göre bu manzum Türkçe çevrinin tarihi en erken H 1017/M 1609 yılı olmalıdır. Bunların hepsini göz önüne alarak Menakıpname'nin temmet kaydı değerlendirildiğinde –ki bu kayda göre nüsha H1277/M 1861 yılında yazılmıştır- eserin Arapça-Farsça yazılan aslı 12 yüzyılda, Türkçe çevirisi 17. yüzyılda, eldeki mevcut nüshası ise 19 yüzyılda yazılmıştır.

3. Dediği Kelimesinin Varyantları ve Rivayetleri

Dediği Sultan diye bilinen şahsın adı ile ilgili farklı tespitler bulunmaktadır. Çeşitli kaynaklarda geçtiği şekilleri ile halk ağzında yaşayan şekilleri, bu adın çok farklı okunma ve telaffuz biçimlerinin olduğunu göstermektedir. Bunlar “Dediği Sultan”, “Dediği Dede” (Altınay, 1994: 63; Çaycı ve Ürekli, 2003: 359; Bakırer ve Faroqhi, 175: 447; Yörük, 2013: 343; Akgündüz, 2013: 9; Şafakçı, 2013: 235; İnce, 2006: 196; Taşğın, 2013; Taşğın, 2013a; Beyazıt, 2014); “Dedeği Sultan” (Altınay, 1994: 63; Dede Baba, 2002: 357); “Dedeki” (Taşğın, 2013: 49); “Didiği Sultan” (Odabaşı, 1998: 365; Temel, 2013: 272, 273; İnce, 2006: 196; Boran, 2012: 94), “Dede Begi Sultan” (Temel, 2013: 272); “Dediyi Baba” (Dede Baba, 1976: 57), “Didi Sultan Dede” (İnce, 2006: 234), “Didini Sultan” (Şafakçı, 2013: 235) adlarıdır.

Yukarıdaki adların ortaya çıkışı ile ilgili bazı kaynaklarda kısmi bilgiler mevcuttur. Bu bilgiler “dediği”, “didiği” ve “dedeği” kelimeleri ile bağlantılıdır. Bunlardan biri Dedebara'nın aktardığı rivayettir. Bu rivayete göre “Dediği Sultan” adının ortaya çıkışı şu şekilde olmuştur:

“Sarı Kazak Abdâl'in Balım Sultan'ın dervişi olduğu ve onunla beraber çok bulunduğru söylenmektedir. Sarı Kazak Abdâl'a son günlerinde: Yerinize, posta kimi geçirelim, diye sormuşlar. O da:

-O (yani yerime geçecek kişi), zamanı gelince güvercin donunda gelir. Ona çok saygı gösteriniz, diye yanıt vermiştir.

Sarı Kazak Abdâl Sultan göçünce, gün gelmiş lokması yapılacak. Bütün muhipler toplanmışlar, ortada henüz kimse yok. Biraz sonra bir güvercin gelmiş. Bunu görenler:

-İşte, dediği sultan, dediği sultan!... diye fısılđaşmaya başlamışlar. Bundan sonra da, güvercin insan donuna girmiş ve Posta oturmuş. Halk arasında bu lejand yaygın bir şekilde söylenmektedir. Sarı Kazak Abdâl'in lokma töreni böylece yapılır. Kimse gelen zata adını bile sormaya cesaret edemez. Güvercin donunda görüldüğü zaman fısılđaşıldığı gibi “Dediği Sultan” adını alır. Bu söylem zamanla “Dedeği Sultan” şeklini almıştır.” (Dedebara, 2002: 80-81).

Yine “dediği” adı ile ilgili Dediği Sultan Menakıpname'sinde de bir açıklama geçmektedir. Menakıpname'de geçen iki beyitte kelimenin aslının “dediği” olmayıp “didiği” olduğu ifade edilmiştir (Odabaşı, 1998:389):

102 dediği değil aşlı didigidür
anı da diyeyin bil aşlı nedir

103 bir işi çoqşan biş evliyâ düz didi
dediği sultân gelüben bozardı”

“İlgün Tarihi ve Evliyaları” adlı çalışmasında Hüseyin İnce, kendi cümleleri ile Dediği Sultan adı hakkında “dediği” kelimesinden hareketle aşağıdaki izahı yapmaktadır. Bu izah kelimenin algılanmasındaki mantığı göstermesi açısından önem arz etmektedir:

“Esas adı didiği midir, Mahmut mudur diye yıllar boyunca tartışıla gelmiş ama bizim kanaatimizce yaşadığımız diyen; dediğini yaşayan; Allah katında eriştiği niyaz Makamı sebebiyle dediğini, Rabbimizin baş çevirmeyip kabul ettiği büyük, Allah'ın velisi ve dostudur.” (İnce, 2006: 185-186).

4. Menakıpname’de “Dediği” Kelimesinin Durumu

Dediği Sultan hakkında birinci el kaynak durumunda olan Menakıpname’de kelimenin nasıl yazıldığı elbette bu sorunun çözümünde belirleyici olacaktır. Menakıpname’nin yazıldığı dönem kadar, nüshadaki eskicil unsurlar da aslı şeklin bulunmasında dayanak teşkil edecektir. “dediği” kelimesinin Menakıpname’de hep aynı harflerle aynı şekilde yazıldığı (ددكى), ancak üç farklı şekilde harekelenmiş olduğunu görüyoruz. Bu harekelemelere göre kelime “dedigi (دِدكى)”, “didigi (دِدكى)” ve “dedegi (دِدكى)” olmak üzere üç farklı şekilde okunmaktadır. Metinde kullanım sıklığına bakımından ilk sırada “dedigi” şekli (21 yerde), ikinci sırada “dedegi” şekli (10 yerde) ve üçüncü sırada ise “didigi” şekli (8 yerde) geçmektedir.

5. Dediği Kelimesinin Köken Bilgisine Dair

“dediği” kelimesinin kökenine dair verilen izahların genel itibariyle “de-“ fiiline dayandırıldığı görülmektedir. Gerek Dedeaba’nın aktarmasında, gerekse Menakıpname’nin 102 ve 103. beyitlerinde verilen açıklamada ve gerekse de İnce’nin yöredeki derlemelerinden hareketle yaptığı izahında hep “de-“ fiili temelinden hareket edilmiştir.

Dediği, yani “onun (Sarı Kazak Abdal’ın) dediği” tamlamasının tamlanan unsuru olan “dediği” kelimesi, “de-“ fiilinin “-dIk” sıfat fiil ekinin “+” iyelik üçüncü şahıs eki almış şeklidir. Kelimenin halk ağzındaki söyleniş biçimleri de kelimenin “de-“ fiiline bağlandığını göstermektedir.

Menakıpname’de “de-“ fiili, kelimenin art zamanlı şekline uygun olarak “di-“ şeklinde yazılmıştır. Özel isim olan “dedegi~dedigi” kelimelerini dışarıda tutarak saydığımızda “de-“ fiili Menakıpname’de 90 yerde geçmektedir. Bunlardan 76 tane sinin kök yazılışı “di-“ şeklinde olup hem hareke ile hem de “y” harfi ile ilk hece ünlüsünün “i” olduğu belirtilerek yazılmıştır: *di-yeyin, di-yesin, di-, di-η, di-di, di-dik, di-diler, di-dise, di-medi, di-yince, di-r, di-miş, di-mişlerdir, di-mişsiñiz, di-mişdidik, di-mişdi, di-yüben, di-yü, di-yüp, di-digi, di-yen*. Fiilin “de-“ şeklinde geniş ünlü ile yazıldığı 14 örnek bulunmaktadır. Ancak bu örneklerin aynı çekim ekini almış ikili şekillerinde de “de-“ yerine “di” kullanılışları yaygın ve aslı şekli göstermektedir:

de-di (4 yerde)~ di-di (22 yerde)

de-diler (2 yerde) ~ di-diler (12 yerde)

de-yü (1 yerde) ~ di-yü (3 yerde)

Menakıpname’nin imlasında “dedegi~dedigi~didigi” kelimesinin kök hecesinin “de” olduğu, “de-“ fiilinin aslı şeklinin ise “di” olduğu aşikârdır. Bu tespit bize “dedigi” kelimesinin köken itibariyle “de-“ fiilinden geldiğini göstermektedir. Zira

bugünkü imla ile geniş ünlülü yazılan “de-“ fiili Türk dilinin yazılı ilk dönemlerinden Türkiye Türkçesine gelinceye kadar, yaklaşık bin üç yüz yıldan beri hep dar-düz ünlülü “ti-di” şeklinde yazılmıştır.

dedeği~dediği~didigi” kelimesinin “de-“ fiilinin sıfat fiil ekli olan “didigi” şekli yine Menakıpname’nin aşağıda verilen mısrasında geçmiştir. Bu şekil eserin istinsah tarihindeki imla özelliğine uygun olarak hem fiilin hem de aldığı sıfat fiil ekinin ünlüsü yazılarak gösterilmiştir:

216 eşağ kelâm budur râviler didigi

Burada geçen -dIk sıfat fiil eki, 15. yüzyıla, hatta daha sonrasına kadar klişe biçimde hep dar-yuvarlak ünlülü (-dUk) olarak yazılmıştır. Klasik Osmanlı metinlerinde ise dar-düz ünlülü (-dIk) olarak yazılmıştır. Klasik Osmanlı Türkçesi gramerlerinde ekin -dIGI şeklinde klişe imlası olduğu gösterilmiştir (Timurtaş 1983: 61, Ergin 1980: 23–24). Bu klişe yazılış genel bir özellik olmasına karşılık ekin özellikle 18. yüzyıldan itibaren dudak uyumuna bağlı olduğunu kabul etmek gerekir (Kartalıoğlu, 2011: 252).

Metinde “de-“ fiili dışında -dIk, -dUk sıfat fiil ekinin kullanıldığı 13 yer tespit edilmiştir. Bunların sekizinde kökteki fiilin ünlüsüne uyumlu olarak kullanılmıştır. Bir örnekte (sakla-dug-ın 440), dar-yuvarlak ünlülü biçimde Eski Anadolu Türkçesi dönemi imlasına; iki örnekte ise (sür-digi-çün 99, ol-dığı-çün 463) dar-düz ünlülü biçimde klasik Osmanlı imlasına uygun kullanılmıştır.

Bu bilgiler ışığında bir değerlendirme yaptığımızda, “Dediği Sultan” adının neden “de-“ fiilinden getirilemeyeceğini şöyle sıralayabiliriz.

1. Menakıpname metninde “de-“ fiilinin “di-“ biçiminde hem y’li hem de esreli olduğu görülmektedir. “Dediği Sultan” adında ise ilk hece ünlüsü bunun aksine dörtte üç oranında “de” biçiminde harekelendiği ve y’siz yazıldığı tespit edilmiştir.
2. “(onun) dediği, söylediği” anlamına uygun bir adlandırmada kullanılması gereken -dIk sıfat fiil ekinin geniş-düz ünlülü şekli, yani “-dek” şekli yoktur. Metinde on yerde geçen “dedeği” yazılışı, bu sıfat fiil ekinin kelimenin teşkilinde kullanılmadığını açıkça göstermektedir.
3. -dIk sıfat fiil eki ile türetilmiş bir adlandırma, bir özel ad olsaydı, Dediği Sultan’ın yaşadığı öngörülen 12-13. yüzyıllardaki imlaya uygun olarak hiç olmazsa birkaç yerde kelimenin “didüğü” şekline rastlamak gerekirdi.
4. Klasik Osmanlı imlasında bu sıfat fiil eki 3. şahıs iyelik eki aldığı durumlarda genel olarak y’li (-dIGI) klişe bir yazılışa sahiptir. Nitekim bunun

metinde geçen örnekleri (kal-dığı-çün 463, di-digi 216) de vardır. Ancak “dediği” adının geçtiği hiçbir örnekte orta hecede “y” harfi yazılmamıştır.

Menakıpname’de geçen ifadeye göre kelimenin aslının “dediği” değil “didigi” şeklindedir:

102 dediği değil aşlı didigidür
anı da diyeyin bil aşlı nedir

Ancak bu ifade yukarıda belirtildiği üzere metnin imlası ile çelişmektedir. Menakıpname’nin geç istinsah edilmiş olması, aradan yüzyıllar geçmiş olması ve Dediği Sultan tarikatının zamanla etkisini kaybedip başka tarikatların gölgesinde kalması gibi sebepler, bu adın yanlış telaffuzuna ve yanlış yorumlanmasına yol açmış olmalıdır. Bu mısralar kelimenin asli şeklinin unutulduğu ve yerileştirildiği dönemde müstensihin kendince izah için eklediği ilaveler olarak kabul edilmelidir. Bedri Noyan’ın “...Dediği Sultan adını alır. Bu söylem zamanla Dedeği Sultan şeklini alır” anlatısı ise Menakıpname’deki bu ifadeyle zıtlık göstermektedir (Dedebaba, 2002: 82). Yine Bedri Noyan’ın Denizli’deki Sarı Kazak Sultan Dergâhı postnişini Mümtaz Baba’ya icazet için söylediği nefeste de kelimenin “Dedeği Sultan” şeklini kullandığı görülmektedir (Dedebaba, 2002: 357):

Kazak Abdal, Dedeği Sultan beraber

Yarattılar Turgut elinde bir er

Kandıran Baba’ya ettiler rehber

İcazet verdiler Mümtaz Baba’ya

12. yüzyılın ikinci yarısında Dediği Sultan’ın tarikatı Orta Anadolu’da yayılmış, Turgut oğullarının desteği ile de 14.-15 yüzyıla kadar güçlü varlığını sürdürmüştür. Fatih döneminde Dediği Sultan tekkeleri ayakta idi. 18. yüzyılda Hacı Bektaş Dergâhı şeyhinin yazısı ile bu tekkelere şeyh atandığı bilinmektedir (Küçükdağ ve Özdemir, 2012: 468). Dediği Sultan zaviyeleri Orta Anadolu’da İlgin merkezli olmak üzere, Denizli ile Diyarbakır Ergani arasında altı yerde tespit edilmiştir (Taşğın, 2013: 40). Denizli’de metfun bulunan Dediği Yaser Ali Sultan da 12. yüzyılda yaşamış olan bu Dediği Sultan’ın ocağında yetişenlerden biri olmalıdır. Denizli’deki Dediği Tekkesi ile ilgili 18. yüzyıla kadar bir kayda rastlanılmamıştır. Ancak 18. yüzyıla ait hurufat defterlerinde geçen kayıtlarda bilgiler mevcuttur. Bu kayıtların fotoğraflarında muntazaman “dediği” isminin (ددیکی) şeklinde yazıldığı görülmektedir (Beyazıt, 2014: 48, 50-53). Ancak Denizli’deki Dediği dergâhının H 1325/M 1907-1908 tarihli kitabesinde kelime her ne kadar “dediği” şeklinde okunmuş ise de (Beyazıt, 2014: 135), kelimenin “dedeği” (ددهکی) yazılışı açıktır.

Dediği Sultan zaviyesi ile ilgili kayıtlar, vakıf defterlerinde de geçmektedir. Ancak buradaki kayıtlar araştırmacıların okumalarına göre farklılık göstermiştir. “dedeği” okuyuşunun yanı sıra, halk arasındaki güncel telaffuzuna uygun olarak “dediği~didiği” okuyuşları da görülür. Bazen olmayacak şekilde “dede begi” veya “dedini” okuyuş denemelerine de rastlanır. Lakin “Dede Begi”, “Dediği Dede”, “Didi Sultan Dede” vb. okuyuşlar, kelimenin sözlük ve çağrışım alanının “dede” kelimesi çerçevesinde olduğunu göstermektedir.

“dede” kelimesi genel itibariyle çocuk dili kelimesi kabul edilmiş olup, birçok dilde olduğu gibi Farsçada ve Türkçede de görülen bir kelimedir. Kelime “büyük baba, saygı değer ihtiyar ve bazı tarikatlarda ileri gelen kimse” anlamlarında kullanılmıştır. Kelimenin Türkçe kanalıyla Farsça, Urduca, Arapça, Rusça, Ermenice, Sırpça, Macarca, Arnavutça, Makedonca ve Yunanca gibi başka dillere de geçtiği belirtilmiştir (Karaağaç, 2008: 230; Tietze, 2002: 573). “dede” unvanı yaygın olarak Mevlevilik ve Bektaşilik tarikatlarında, bunlara göre daha az ölçüde ise Halvetiye, Bayramiye gibi tarikatlarda kullanılmıştır. Halvetiye’den Dede Ömer Ruşeni, Bayramiye’den Dede Ömer Sıkıncı bu unvanla meşhur olmuşlardır. Şeyh Bedrettin’in müritlerinden Börklüce Mustafa da Dede Sultan unvanıyla tanınırdı (Uludağ, 1994: 76).

“baba” veya “dede” anlamını taşıyan bu kelime Divanü Lügati’t-Türk, Atebetü’l-Hakayık gibi en eski kaynaklarda ve taşıyan birçok Türk lehçesinde (Trk., Gag., Az., Trk., Yuy., Özb., Kta., Tat., Kır., Hak.,) mevcuttur (Li, 1999: 89-90). “dede” kelimesinin “büyük baba, saygı değer ihtiyar” gibi yaş, bilgi ve kutsiyet bakımlarından bir ululuğu ve üstünlüğü anlattığı açıktır (Steingass, 1892: 506; Redhouse, 1890: 892). Kelime bu yönüyle terminolojik bir anlam kazanarak tasavvufi bir ifade kalıbı haline gelmiştir.

Kelimenin “dede” şeklinin yanı sıra, “dedebaba” ikilemesi de özellikle Bektaşilikte kullanılmıştır. Bundan başka kelimenin Farsça +(g)an çokluk eki almış şekli de (dedegan <dede+(g)an, Tietze, 2002: 573) eski metinlerde kullanılmıştır.

“Dediği Sultan” adlandırmasında geçen “dediği” kelimesinin “de-“ fiilinden gelmediği ve bünyesindeki ekin de -DİK sıfat fiil eki olmadığı yukarıda belirtilmişti. Hal böyle olunca kelimenin aslını başka bir zeminde aramak gerekir. Bu çerçevede kelimeyi “dede” ismi ile ilişkilendirmek hem anlam bilgisi hem de ses bilgisi bakımından uygun olacaktır.

“dediği” kelimesi, “dede” kelimesi tabanından türetilmiş olmalıdır. “dede” kelimesi, “dedegan” örneğinde olduğu gibi Farsça ekler alabilmektedir. “dedeği” kelimesi de, “dede” kelimesinin nisbet y’si almış şeklidir. Arada bağlayıcı ünsüz olarak “g” ünsüzünü kullanılmıştır: dedeği <dede+(g)i. Bu etimolojik izah, gramer bilgisine de uygundur. Nisbet y’si sonu ha-i resmiye (-e) ile biten kelimelere getirildiği zaman,

-gi (كى-) şekline girer: şikeste-gi, sahte-gi, aşüfte-gi, hane-gi (Timurtaş 1983: 273, 276); Meymene-gi, zinde-gi, mürde-gi vb.

“dedegi” kelimesinin, “(onun) dediği, söylediği” anlamında olmayıp, “dedeye mensup, dedenin, dede soyundan, dedenin icazet verdiği, vb” anlamlarındadır. Zaten Dediği Sultan’ın bulunduğu konum da, bu anlamlara uygun gelmektedir. Gerek Menakıpname’nin verdiği bilgiler ve gerekse de tarikat silsilesi içindeki yeri, böyle bir anlamlandırmayı ve etimolojik izahı doğrulamaktadır.

Şeyh Dediği’nin kendi adı ile anılan tarikatının, Ilgın’da hatta Orta Anadolu’da en eski tarikat olduğu söylenebilir. Ilgın bölgesinde Dediği Sultan’ın kardeşleri olarak kabul edilen Handevi ve Kandeve olarak bilinen iki kişi ile ilgili bazı rivayetler ve bir de türbe bulunmaktadır. Bu türbenin 13. yüzyıldan beri var olduğu Sahip Ata Vakfı kayıtlarından anlaşılmaktadır (Küçükdağ ve Özdemir, 2012: 471, Topçu, 2012: 680). Bu tarih, Dediği Sultan’ın dönemine uygun düşmektedir. Handevi ve Kandeve adları da, tıpkı Dedegi adı gibi nisbet y’si ile izah edilebilir: handevi <hande+(v)i. Bu kişinin adı ile ilgili rivayette tabandaki “hande” kelimesinin anlamı öne çıkarılmıştır. Ancak kelimelerin söz varlığındaki kullanım alanının büyük ölçüde kaybolması, bu iki kelimenin anlamlarının karışmasına sebebiyet vermiştir. Rivayette Kandeve için anlatılanlar aslında Handevi için geçerlidir. Zira “hande” Farsça kökenli bir kelime olup “gülme, gülüş” (Devellioğlu, 1997: 324) anlamındadır:

“Handevi hazretleri de insanların Allah’a karşı noksan kulluklarından, yanlış hallerinden, günahlarından dolayı hep ağlarmış... Kandeve hazretleri de isminin manası gülen olduğu için hep güzel hallere gülermiş.” (İnce, 2006: 302).

Ilgın bölgesinden derlenen bu rivayetdeki anlam kargaşası ve asıl anlamın unutulmuş olması hadisesi, Handevi ile Kandeve’nin mezar yerlerinin normalden büyük olmasının izahında da görülmektedir. Mezarın büyüklüğünden hareketle halk muhayyilesinde Handevi ile Kandeve’nin devasa bir vücut yapısına sahip oldukları düşüncesi oluşmuştur. Bu düşüncenin oluşmasında anlamları unutulmuş olan Handevi ve Kandeve kelimelerinin içinde geçen “dev” kısmının başlı başına “dev” kelimesi gibi algılanması etkili olmuştur (Topçu, 2012: 683). Bu durum bilinmeyen bir yapının çağrışım alanındaki bilinen bir yapı ile izahı olup, “dedegi” yapısının nasıl “dediği” yapısında anlamlı bir hale evirildiğini de destekleyici bir örnektir.

6. Sonuç

Dediği Sultan adı ile bilinen kişinin, Orta Anadolu merkezli en eski tarikatın dedesi olduğu, kendisinin de bir dedeye mensup olduğu ve ondan icazet aldığı anlaşılmaktadır. Aslında başta Bektaşilik olmak üzere bazı tarikat şeyhlerinin adına hilafet ettikleri ortak bir ata-dede olgusu kelimenin köken bilgisinde açılıcı ana unsur olacaktır. Bu ata-dede, sadece Dediği Sultan’ın şeyhi olarak belirtilen Hacı

İbrahim'den ziyade, ilk dönemde Anadolu'ya Türkistan'dan gelen sufilerin bağlı bulduklarını ifade ettikleri Hoca Ahmet Yesevi'de, belki de Oğuz'un bilicisi ve Resul aleyhisselam zamanında yaşadığı belirtilen (Ergin, 1989: 73) Dede Korkut'ta aranmalıdır.

“dediği” kelimesi, yukarıda da geniş izahını verdiğimiz gibi “dede” kelimesine +gi) nispet y'sinin getirilmesiyle türetilmiş bir kelime olup, “dedeye mensup, dedeye ait, dede soyundan vb” anlamlardadır. Kelimenin özellikle akademik yayınlarda “dedeği” şeklinde yazılması daha doğru olacaktır.

Kelimenin “de-“ fiilini çağrışım alanına yönlendiren “dediği~didiği” vb şekilleri sonraki dönemlerde kullanım alanına girmiştir. Bu değişiklikte “dede” kelimesinin nispet y'li türetilmiş şekli olan “dedeği” şeklinin özel ad olarak belli bir şahsı ifade etmesi ve genel ad konumunda sözlük alanında tutunamaması etkili olmuştur.

Gösterenin gösterileni tam ifade edemediği, ifadede yetersiz kaldığı yani kelime ile kavram veya nesne arasında tam bağ kurulamadığında, gösterilenin değişmesi olağan bir durum kabul edilir. Kelimenin yabancılığı veya anlaşılmalığı, çağrışım alanı içindeki benzer kelimelerin veya şekillerin devreye sokulması ile karşılaşma yoluna gidilebilir. Özellikle alıntı kelimelerde görülen bu durum, “halk köken bilimi”, “halk etimolojisi”, “melez söz”, “mahallileştirme”, “yerlileştirme” gibi terimlerle (Aksan, 2009: 33, 101-106, 199; Karaağaç, 2013: 584) açıklanmaktadır. dedeği>dediği~didiği değişmesi de, bu dilbilim olayının art zamanlı bir inceleme ile ortaya konulabilen ve özellikle de bir özel adda görülen güzel bir örneğidir.

Kaynakça

- AKGÜNDÜZ, A. (2013). Doğanhisar Adı Üzerine. 1. *Ulusal Doğanhisar ve Çevresi Tarih, Kültür ve Turizm Sempozyumu (Bildiriler)*. Konya: 1-16.
- AKSAN, D. (2009). *Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim, c.3*. Ankara: TDK Yayınları.
- ALTINAY, A.R. (1994). *On Altıncı Asırda Rafızilik ve Bektaşilik*. (Sadeleştiren: Mehmet YAMAN), İstanbul.
- BAKIRER, Ö. ve FAROQHİ, S. (1975). Dediği Dede ve Tekkeleri. *Belleten*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 155: 447-471.
- BEYAZIT, M. ve BEYAZIT, Y. (2014). *Denizli Dediği Tekkesi*. Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları.
- BORAN, A. (2012). Didiği Sultan Mescidi ve Tekkesi. *Konya Ansiklopedisi, cilt: D-G*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 94-95.
- ÇAYCI, A. ve ÜREKLİ, B. (2003). Dediği Sultan Haziresi Mezar Taşları. *SÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Konya: 10: 359-401.
- DEDEBABA, B.N. (2002). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik, c. V (Dergahlar)*. Ankara: Ardıç Yayınları.
- DEVELLİOĞLU, F. (1997). *Osmanlıca-Türkçe Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.

- ERGİN, M. (1980). *Osmanlıca Dersleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- ERGİN, M. (1989). *Dede Korkut Kitabı I, Giriş-Metin-Faksimile*. Ankara: TDK Yayınları.
- İNCE, H. (2006). *İlgin Tarihi ve Evliyaları*. Konya: Tekin Kitabevi.
- KARAAĞAÇ, G. (2008). *Türkçe Verintiler Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- KARAAĞAÇ, G. (2013). *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- KARTALLIOĞLU, Y. (2011). *Klasik Osmanlı Türkçesinde Eklerin Ses Düzeni (16, 17 ve 18. Yüzyıllar)*. Ankara: TDK Yayınları.
- KÜÇÜKDAĞ, Y. ve ÖZDEMİR, G. (2012). İlgin'da Tasavvufi Hayat, Tekke ve Zaviyeler. *1. Ulusal İlgin Sempozyumu- Bildiriler*, Konya: İlgin Belediyesi Kültür Yayınları, 465-480.
- Lİ, Y.S. (1999). *Türk Dillerinde Akrabalık Adlar*. İstanbul: Simurg Yayıncılık.
- REDHOUSE, J.W. (1890). *Turkish and English Lexicon*. Costantinople (İstanbul 1978): Çağrı Yayınları.
- STEİNGASS, F. (1892). *A Comprehensive Persian-English Dictionary*. London (İstanbul 2005): Çağrı Yayınları.
- ŞAFAKÇI, H. (2013). Doğanhisar Tekke ve Zaviyeleri: *1. Ulusal Doğanhisar ve Çevresi Tarih, Kültür ve Turizm Sempozyumu (Bildiriler)*, Konya: 227-246.
- TAŞĞIN, A. (2013). *Dediği Sultan ve Menakıbı, Konya ve Çevresinde Ahmet Yesevi Halifelerinin İzleri*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- TAŞĞIN, A. (2013a). *Dediği Sultan ve Menakıbı: Konya ve Çevresinde Alevi Bektaşî Dede-lerinin İzleri: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 66: 213-237.
- TEMEL, E. (2013). Hurufat Defterleri'ne Göre XVIII-XIX Yüzyılda Doğanhisar Vakıfları: *1. Ulusal Doğanhisar ve Çevresi Tarih, Kültür ve Turizm Sempozyumu (Bildiriler)*, Konya: 272-273.
- TİETZE, A. (2002). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati, c.1, A-E*, İstanbul-Wien: Simurg Yayıncılık.
- TİMURTAŞ, F.K. (1983). *Osmanlı Türkçesi Grameri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- ULUDAĞ, S. (1994). *Dede: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c.9*, İstanbul: s.76.
- YÖRÜK, D. (2013). XV. Yüzyılın İkinci Yarısında Doğanhisar: *1. Ulusal Doğanhisar ve Çevresi Tarih, Kültür ve Turizm Sempozyumu (Bildiriler)*, Konya: 335-350.

DERSİM YÖRESİNDEKİ OCAKLARIN KIZILBAŞ/ALEVİ VE BEKTAŞI GELENEĞİYLE İLİŞKİSİ

Yalçın ÇAKMAK*

Öz

Dersim, Anadolu Aleviliği ile olan ilişkisi ve kendine has etnik-inançsal yapısından ötürü her daim dikkat çekici bir cazibeye sahip olmuştur. Buna rağmen, farklı kültürlerle ait bir gönüllülüğün “ortak tecellisi” olan Dersim kimliğinin, özellikle de Kızılbaş/Alevi inancı ve Bektaşî tarikatı ile olan münasebeti henüz gereğince irdelenmemiştir. Böylesine bir gereklilik, her şeyden önce yöre inancının önemli yapı taşlarından olan Ocak sistemine dikkat çekmektedir. Bu yöndeki incelemelerin ilk uğrak yeri olan Ocakların, Dersim’deki kutsal mekân kültürüne dair inançsal bir ‘arkeolojik’ malzeme sunacağı muhakkak. Diğer yandan, toplumsal ilişkiler bağlamında sağladıkları meşruiyeti olağanüstü bir takım kurucu epizotlar ile işlevselleştiren bu Ocakların, söz konusu olan kurucu anlatıları ile birlikte karşılaştırmalı bir değerlendirme de ihtiyacı vardır. Zira Ocakların inşasına katkı sunan bu olağanüstü unsurların, Kızılbaş/Alevi ve Bektaşî geleneği ile olan yakın benzerliği dikkat çekicidir. İlk bakışta ortak bir köken, benzerlik ve sürekliliğe işaret eden bu hususların, farklı bir okuma ile etkileşim, uyarılma, asimilasyon veya tek taraflı bir kültürel tahakküme kapı araladığı da düşünülebilir.

Anahtar Kelimeler: Dersim, Kızılbaş, Alevi, Bektaşî, Ocak

THE RELATION OF HEARTHS IN DERSİM WITH QIZILBASH/ALEWI AND BEKTASHI TRADITION

Abstract

Due to its relation with Anatolian Alewism and ethnic-religious structure, Dersim has always been a centre of attention. However, specific relation of Dersim identity, which is “common occurrence” of a voluntariness belonging to different cultures, with Qizilbash/Alewi belief and Bektashi sect, has not been examined thoroughly. Such a necessity draws attention to Hearth System, one of the constituents of the region’s belief. It is certain that the Hearths, primary sources of the studies in this respect, provide archaeological material regarding cult of sacred space in Dersim. On the other hand, functionalizing the legitimacy they gain in terms of social relations with the help of some extraordinary framer episodes, these Hearths require a comparative assessment together with the framer narratives. For it is remarkable that these extraordinary elements, which contribute to foundation of Hearths, have close affinity with Qizilbash/Alewi and Bektashi tradition. These matters, pointing to a common origin, simila-

* Arş. Gör., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ankara/Türkiye,
yalcincakmak82@gmail.com
DOI: 10.12973/hbvd.74.156

rity and persistence at first glance, could be considered to give rise to interaction, adaptation, assimilation or a cultural domination yet from another perspective.

Keywords: Dersim, Qizilbash, Alevi, Bektashi, Ocak/Hearth

Giriş

Anadolu Aleviliğinin doğudaki sacayağı olan Dersim, kendine has özelliklerinden ötürü tarih boyunca özgünlüğünü koruyan ender mekânlardan olmuştur. Nüfusunun büyük bölümünü Kırmançki/Kırmancı ve Kurmançki/Kurmancı dillerini/lehçelerini konuşan Kürt ve Zazaların oluşturduğu bu yörenin (Andrews, 1992: 161-162, 171-173; Şener, 2004: 85,98), genel olarak, bugüne değin kabul gören “Türklük” merkezli Alevilik tanımlamalarından öte etnik bir çeşitliliğe sahip olduğu söylenebilir. Bu özelliğinden ötürü, yöre insanlarının inançlarını Alevilik olarak ifade etmekten ziyade, kendilerine özgü bir yanının olduğunu düşündükleri “Raa Haq” tabiriyle dile getirdikleri görülmektedir (Özcan, 1997: 68; Aksoy, 2006: 33; 2009: 113; Gezik ve Çakmak, 2010: 153; Deniz, 2012: 52-59). Bu yönüyle de, inanç ve etnisite hususundaki farklılığın temerküzü olan Dersim kimliğinin, sahip olduğu etnik ve dini farklılıklardan ötürü etno-dini bir yapıya sahip olduğu söylenilebilir. Kendine özgü bir Alevilik inancına sahip olan yörenin, gerek bu inancın şekillendiği coğrafya ile olan münasebeti; gerekse bu alan üzerinde meydana gelen kültürün uzak ve yakın tarihiyle olan ilişkisi, böyle bir değerlendirmede bulunulmasını mümkün kılmaktadır (Çakmak, 2012: 27).

Dersim, tarihi boyunca birçok devletin egemenlik mücadelelerine tanıklık etmesine (Çakmak, 2012: 27-35) rağmen, çoğu zaman sınır olmanın verdiği “avantajlı” durumundan ötürü, farklı inançların buluştuğu “interaktif bir havuz” işlevi de görmüştür. Coğrafyasının sahip olduğu korunaklı yapı, merkezi otoriteler ile pek de barışık olmayan farklı inançlar için adeta birer sığınak işlevi görecektir. Bu yüzden de genel olarak birçok sınır veya uç bölgesinde görülen etnik ve dini farklılıkların sahip olduğu demografik etmenler, Dersim özgülü açısından da söz konusu olmuştur. Bu yönde ifade edilen ön görünümün gücü, kültürel tarihçilik ve antropolojiyle elde edilen bulgularla desteklenecek mahiyettedir.

Bugün ağırlıklı olarak Alevi/Kızılbaş inancı ve “Bektaşilikle olan ilişkisine” nazaran, muhtelif bir takım inançların etkisine de açık olan Dersim’in, bunların birlikteliğinden yoğrulmuş özgün bir inanca sahip olduğu söylenebilir. Bunlar arasında Ermeni Hristiyanlığı ve öncesindeki yerel kültürlerle beraber Paulicianizm, Zerdüştilik, Maniheizm, Şiilik, Ehl-i Hak ve Yezidilik gibi çoğu inanca ait öğeler bulunmaktadır. Diğer yandan yöredeki kutsal mekân kültürüyle iç içe geçmiş su, ateş, ağaç, dağ, tepe, taş ve kaya gibi çeşitli tabiat kültürleri etrafında icra edilen yoğun bir inanç da söz konusudur (Çakmak, 2012: 62-71). Bunun da her şeyden önce, ocak kültürünün merkezinde olduğu evliyâ veya veli kültürüyle sıkı bir ilişkisi vardır. Bu külte kaynaklık

eden anlatıların neredeyse tamamına yakının, menkabevi bir kişilik etrafında takdis edilen bu evliyâlarla ilgili olduğu söylenilebilir.

1. Evliyâ (Veli) ve Ocak Kültünün “Kutsallık” Bağları

Alevi ve Bektaşî geleneğinde temel bir işleve sahip olan evliyâ, ocak ve kutsal mekân kültürlerinin, Dersim inanç panteonunda da ayrıcalıklı bir role sahip oldukları görülmektedir. Köken olarak İslamiyet ile bir ilişkisinin bulunmadığı kabul edilen veli kültürünün, Hristiyanlık ve Müslümanlık öncesi putperest kültürler ile yakın bir alakasının olduğu düşünülmektedir (Ocak, 1997: 6). Özellikle de Türklerin, 11. yüzyıl ile birlikte Anadolu'ya başlayan göçleri neticesinde, buradaki Hristiyanlık ve önce-
sindeki Grek, Pers ve Mezopotamya inançlarına ait bir takım putperest kültürle etkileşim halinde oldukları bilinmektedir (Köprülü, 2012: 193, 204; Ocak, 2003: 103-110). Kendileriyle beraber Orta Asya'dan Anadolu'ya getirdikleri Şamanizm, tabiat ve atalar kültürüne ait İslam öncesi bir takım inanç ve kılığlar, burada yüz yüze geldikleri farklı din ve inançlar ile karşılıklı bir etkileşime girmiştir. Söz konusu etkileşimin doğal bir sonucu olarak, tabiat ve atalar kültürüne ait birçok yerli ve yabancı unsur, tasavvufun veli anlayışı çerçevesince yeniden yorumlanıp, veli kültürüne getirilmiştir (Ocak, 1997: 7). Zaman içerisinde, hem Türkler hem de yerli inançlara mensup topluluklar arasında, özünde aynı fakat inançta farklı değerler yüklü bir evliyâ-aziz birlikteliği oluşmuştur¹. Böylesine bir olgunun meydana gelmesinde en büyük pay, Türkler arasında İslamiyet'in yayılmasına katkı sunan mutasavvıf zümresine aittir. Çoğunluğu *Horasan melametiyesine* mensup Yesevi, Kalenderi, Vefai, Haydari ve sonrasında da bunların her birini kendi içinde eriten Bektaşî dervişlerinin, söz konusu veli yahut evliyâ kültürünün oluşum ve devamlılığı üzerinde büyük etkileri vardır. Bunun da yanı sıra, adı geçen bu tarikatlara mensup birçok derviş, ölümleri sonrasında da mevcut külte dâhil edilip, bu kültürün ayrıca beslenmesine katkı sunulmuştur.

Alevilik ve Bektaşîlik üzerindeki etkisi bilinen bir diğer inanç da Ocak kültürüdür. Bu inancın ateş kültürü ile olan tarihsel ilişkisine dair tafsilatlı bir malumat sunan Ocak (2003: 241-251), ateşin bu denli takdise mazhar olmasının, Bektaşî ve Kızılbaş zümreleri içerisinde ocağın takdisine yol açtığına değinmektedir. Yazar ayrıca, ocağın takdisiyle neticelenen bu süreci, ateş kültürü ile atalar kültürü arasındaki ilişkiye vurgu yaparak da irtibatlandırmaktadır (2003: 251). Ocak kültürü zaman içerisinde, Alevilik ve Bektaşîliğin temel unsurlarından biri haline gelen dedelik kurumu ile ilişkilendirilerek bura içerisindeki dede ya da pirlere kutsal olduğuna inanılan soylarına vurgu yapmak için kullanılacaktır (Çakmak, 2012: 77). Bu kutsallığı belirleyen en önemli unsurların başındaysa, Hz. Ali soyuna mensubiyeti niteleyen *seyyidlik*² iddiası gelmektedir. Böylelikle, kutsiyet atfedilen bu ocaklara mensup her bir dede yahut *pire* de “ocakzade” unvanı verilecektir.

Kökenleri üzerine farklı tartışmalar yürütülen ocakların (Yaman, 1998: 79-80; Şahin, 2007: 316) esas amili, onlara biçimsel bir hüviyet kazandıran Safevi hükümdarı Şah İsmail olacaktır. Şah İsmail tarafından kendilerine seyyidlik ve dedelik unvanı verilen Türkmen babalarının, bunun neticesinde soy ve bağlılıklarını dayandırdıkları bir kurumun oluşmasına vesile oldukları söylenilebilir (Yaman, 1998: 57; Ocak, 2002: 49). Bugün hâlâ Anadolu ve Balkanlar'da yüzü aşkın bir sayıya tekabül eden Alevi ve Bektaşî ocaklarının büyük bir çoğunluğu, kurucusu olduğuna inanılan şahsiyetlerin adıyla zikredilmektedir (Birdoğan, 1992: 181; Yaman, 1998: 78). Bundan da anlaşılacağı üzere, mevcut ocakların her biri köken olarak, onlara öncülük yaptığına inanılan bir atanın kendisi ile ilişkilendirilmektedir ki bunun varlığı dahi ocak kültürü ile atalar kültürü arasındaki tarihsel bağıntıya teması zorunlu kılmaktadır.

Evliyâ ve ocak kültürü arasında kurulan illiyet bağının aynı zamanda çeşitli değerler yüklenen kutsallık inancıyla da yakın bir ilişkisi söz konusudur. Birey ya da toplumlar tarafından majik ya da mistik bir takım değerler atfedilerek saygı hak edecek denli yüceltilmiş bulunulan norm ve yaptırımların çevrelediği kutsallık niteliğinin (Emiroğlu ve Aydın, 2003: 509), evliyâ ve ocak kültürünün takdisinde de önemli bir rolünün olduğu görülür. Benzeri birçok halk inancında olduğu gibi Alevi ve Bektaşî topluluklarınca da evliyâ ve ocaklar ile ilgili olan bir takım obje, sembol ve mekânlara kutsallık değeri yüklenilmektedir. Genel olarak “ziyaret” tabiriyle isimlendirilen bu kutsal değerler manzumesini; türbe, mezar, tabiat ile ilişkili mekân, sembol ve çeşitli kültürlerin yanı sıra geçmişte yaşadığına inanılan kişilerden kalmış bir takım özel eşyalar oluşturmaktadır. Buna göre, gerek bu kutsal değerler ile ilişkilendirilmiş evliyâ ve ocakların gerekse onlara bu değeri atfeden halkın inanç dünyası arasında, birincilerin lehine yönelik gelişen bir “kutsal meşruiyet” bağının oluştuğu söylenilebilir. Bu bağın gelişmesindeki en önemli etkenlerin başında, evliyâ ve ocaklara yönelik duyulan korku, saygı ve beklentiler gelmektedir. Söz konusu durumun aynı zamanda, bu evliyâ ve ocaklar ile kan bağlarının olduğuna inanılan hali hazırdaki aile mensuplarıyla da yakın bir ilişkisi vardır. Ocak'ın da (1997: 18) ifade ettiği gibi, bugün Anadolu'da hala takdis edilen bir takım türbe ve mezarlara yönelik gerçekleştirilen ziyaretler, genellikle o velilerin soyundan geldikleri söylenen ve *ocak* ismi verilen ailelerin kılavuzluğundaki bir takım usullere göre yapılmaktadır.

Evliyâ ve ocak atalarına gösterilen saygının en önemli nedeni, tarihsel kişiliklerinden ziyade, gerçekleştirdiklerine inanılan olağanüstü kerametler olmuştur. Bu kerametlerin anlam bulduğu anlatıların başındaysa, evliyâ menâkıbnâmeleri gelir. Bunun yanı sıra, özellikle de menkabevi anlatılardan mürekkep menâkıbnâmelere olan inancın, aynı zamanda bunlara inanan topluma dair önemli ipuçlarını sunduğu da muhakkaktır. Zira “evliyâ menkabeleri, insanın gizli özlemlerinin ve inandığı bazı değer hükümlerinin zafere ulaştığı kusursuz, ideal bir dünyanın tasvirini gerçekleştirmeleri sebebiyle de toplumun psikolojik çehresinin ifadesi sayılabilir. Bütün

bu hususlar düşünülürse, evliyâ menkabelerine sadece harikulade bir takım olayları yansıtan gerçek dışı hikâyeler nazarıyla bakmak yanlış olacaktır” (Ocak, 1997: 33-34)³. Özellikle de hayal ile gerçeğin bir aradanlığını yansıtan Alevi ve Bektaşî menâkıbnâmeleri, zaman içerisinde geleneğin dikkat çekici unsurları haline gelerek, inancın tahkim edilip sürdürülmesinde önemli bir rol üstlenecektir. Bu nedenledir ki menâkıbnâmelerin, evliyâ ve ocaklar arasında kurulan kutsaliyet bağı açısından önemli işlevlerinin olduğu söylenilebilir.

Menâkıbnâmelerde anlatılan bir takım olayların, her biri farklı bir coğrafyaya mal olmuş evliyâ ve ocak kurucularına isnat edilmesi, Alevi ve Bektaşî geleneğine mensup topluluklardaki algı dünyasının ortaklığına işaret eder. Genel ruhuna sirayet etmiş bu özelliğin, benzeri şekilde Dersim yöresindeki inanç açısından da söz konusu olduğu söylenebilir. Buna rağmen, bu etkileşimin hangi kanallar vasıtasıyla gerçekleşti(rildi)ği ve bunun Dersim’deki yerel inançlar ile ne tür bir entegrasyona neden olduğu merak konusudur. Böylesine bir mesai, her şeyden önce yörenin tarihçesine yönelik önemli bir takım ipuçları sunabileceği gibi, Alevilik ve Bektaşîliğe olan meylin hangi kanallar vasıtasıyla gerçekleştiğine de ışık tutacaktır.

2. Dersim Ocaklarının Toplumsal Pratikleri

Aleviliğin sosyal ve dinsel yapılanmasında temel işlevi olan “dedelik kurumunun” (Yaman, 1998: 34) bağlayıcı bir takım gerekçelerle de yapısal bir ilişkisi söz konusudur. Yukarıda da ifade edildiği gibi, manevi liderlerinin (dede-pir) soylarına yapılan zorunlu vurgu, doğası gereği içkinliğinde barındırdığı ‘nedensellik’ bağlarının zaruri olarak ön plana gelmesini gerekli kılmaktadır. Ehl-i Beyt’e mensubiyetle sağlanan bu meşruiyet bağı, Anadolu Aleviliğinin *ocak* örgütlenmesi açısından önemli bir kurucu öğedir (Gölpınarlı, 1997: 271). Bu nedenledir ki genel ile olan ilişkisinden ötürü Dersim Aleviliğinin de böyle bir gerekçeye ihtiyaç duyduğu bilinmektedir.

Yöredeki mahalli kültürlerin etkisinin bulunduğu inanç yapısının *-pir* yahut *dedeler*⁴ vasıtasıyla- ilişki halinde bulunulan toplumsal örgütlenmeyle sıkı bir ilişki söz konusudur. Aşiret ve ezbetler arasındaki sorunlarda, aşiret reisi veya ağaların taraf oldukları düşünüldüğü için, seyit kökenli pirlere, politik arabulucu ya da aracı merci olarak görevlendirilmeye en uygun kişiler olarak görülmüştür (Bumke, 1997: 407; Kehl-Bodrogi, 2012: 148-149). Ocakların, bölgedeki aşiret yapısına göre bir talip ağı oluşturmalarına rağmen, genel anlamda her bir ocak pirinin, kendisine bağlı bulunmayan farklı aşiret mensupları tarafından da takdis edilip saygıya layık görüldüğü bilinmektedir. Diğer yandan, pir ile talipleri arasındaki ilişkinin ekonomik boyutuna temas eden Gültekin’in de (2004: 92) ifade ettiği gibi, pirlere aşiretler arası uyuzmazlıklarda takındığı tavrın, ekonomik olarak bağlı oldukları aşiret ya da taliplerin lehine çevrilmek gibi bir ‘tehlikesi’ de söz konusudur⁵. Bundan ötürü, bir kısım ocak mensuplarının yöredeki aşiretler içerisinde taliplerinin bulunmuyor oluşu,

aşiretler arası anlaşmazlıklarda tarafsızlıklarını koruyabileceklerine dair bir kanının meydana gelmesi üzerinde etkisi olmuştur (Çakmak, 2012: 131). Ocaklar açısından bu durum, tarafsızlıkları hususunda bir takım şüpheleri barındırsa da, tersi şekilde, kendi talipleri olan aşiretlerin birbirleriyle olan ilişkilerinde daha tarafsız bir tavır takınmalarını gerekli kılmıştır.

Ocakların, yılın belirli periyotlarına denk düşen özel ibadet günlerinin (Hızır ve 12. İmam oruçları) yanı sıra, sıradan yaşam içerisinde uygulanan bir takım dini inanç ve ritüeller üzerinde de belirli bir ağırlığı vardır. Bunları; Cem törenleri, cenaze, düğün, musahiplik, kirvelik, temennide bulunma, hayır ve sağaltma/şifa verme, vb. başlıklar altında toplayabilir (Çakmak, 2012: 130-153). Böylelikle, genel olarak Anadolu ve Balkanlardaki Alevi ve Bektaşî Ocakları tarafından icra edilen bu pratiklerin, benzeri şekilde, geleneğin kendisiyle ilişki halinde bulunan Dersim ocakları tarafından da devam ettirildiği söylenebilir.

3. Ocaklar ve Kutsal Mekânlara Atfedilen Kurucu Anlatılar

Yöredeki ocaklar ve bu ocaklara aidiyeti bulunan pir ya da seyyidlerin, toplum yaşamının en önemli unsurlarının başında gelen inanç dünyasının aktörlerinden olmalarının, toplumun yaşamı üzerinde sağladıkları maddi ve manevi faydayla da yakın bir ilişkisi vardır. Kendilerince tesis edilen bu “ruhani” otoritenin yerli bir takım kaynakları olabileceği gibi Alevilik ve Bektaşîlik tarafından “ikon” haline getirilmiş yazılı ve sözlü anlatımlarla da benzeri birer münasebeti söz konusudur. Özellikle de Dersim’deki ocak ataları ve kutsal mekânlara ait birçok keramet ögesinin bu yönde bir benzerliğe sahip olduğu söylenilebilir⁶. Bunlar arasında Ağuçan (Ağuiçen), Kureş, Baba Mansur (Bamasur), Derviş Cemal, Sarı Saltık, Sultan Hızır (Üryan Hızır-Hızır/Orya Hızır) ve Şıh Delil Berhican Ocaklarına ait keramet öyküleriyle birlikte, kutsallık atfedilen Munzur Irmağı-gözeleri ve birçok kutsal mekâna ait benzeri ve muhtelif anlatılar gelmektedir.

3.1 Canlı ve Cansız Varlıklara Hükmetmek

Yöresel inançta varlığına sıklıkla rastlanılan bu anlatının en karakteristik örneği, Kureş ve Baba Mansur arasında meydana gelen rekabet konulu keramet ögesinde görülür. Benzeri birçok hikâyede olduğu gibi, ayıya binerek yılanı kamçı yapan Kureş’in kerameti karşısında, Baba Mansur’un daha da üstün bir keramet sergileyerek, kendi ördüğü duvarı yürüttüğü ifade edilmektedir. Hikâyenin muhtevasının aynı kalmakla birlikte, farklı versiyonlarında, kişilerin yer değiştiği ya da hikâyenin değişik karakterlere uyarlandığına da tanık olunur⁷. Canlı varlıklara hükmetme konulu farklı bir anlatım da Baba Mansur’a aittir. Hikâyeye göre Baba Mansur, yaptığı evin üstünü örtmek için kestiği direkleri iki horozun arkasına bağlayarak getirmiş ve kırmızı bir yılanı da kamçı olarak kullanmıştır (Muxundi, 2013: 111)⁸.

Kureş ve Baba Mansur arasındaki canlı ve cansız varlıklara hükmetme konulu bu yöresel anlatının *Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli*'deki karşılığı, Hacı Bektaş ile Seyyid Mahmud-ı Hayrani arasında gerçekleşen olayla bire bir uyuşmaktadır. Eserde, bir Mevlevi dervişi olarak takdim edilen Seyyid Mahmud-ı Hayrani'nin, aslana binerek yılanı kamçı yaptığı ve buna karşı Hacı Bektaş'ın da benzeri şekilde kayaya binerek onu yürüttüğünden söz edilir⁹. Aynı şekilde *Saltuk-nâme*'de de¹⁰ Karaca Ahmet'in aslana binerek yılanı kamçı yaptığı, buna karşılık Hacı Bektaş'ın da duvarı yürüttüğünden bahsedilir¹¹. Diğer yandan, Koyun Baba'nın da yılanlara hükmedip diyalog kurduğu ve onları kendisini götürmeye gelen Vaiz Abdullah adlı şahsın adamlarına musallat ettiği anlatılmaktadır (Güler, 2000: 170).

Hint ve İran inançlarında da benzerlerine tanık olunan bu örneklerin, 13. yüzyıl öncesinin Anadolu'sunda mevcut olduğu ve Kalenderi dervişleri vasıtasıyla Alevilik ile Bektaşiliğe aktarıldığı düşünülmektedir (Danık, 2006: 61; Bruinessen, 2008: 157-158).

3.2 Ağu(Zehir) İçmek

Ağu içerek etkilenmeme konulu genel bir anlatının yöre ocakları içerisindeki karşılığı, Ağuçan ve ilişkilendirildiği ocak ile ilgili olanıdır. Aşağıda da görüleceği gibi "Ağu içme" edimi, ocağa ve kurucuna ismini veren (Ağuçan) asli keramet unsuru olacaktır (Dersimi, 1997: 117)¹².

Her bir menkabede farklı varyasyon ve isimlerine denk geldiğimiz Ağuçan ile ilgili menkabelerin özü, zehir içmesine rağmen bundan etkilenmeme konulu bir tema etrafında şekillenmektedir¹³. Bu menkabelerdeki bir diğer önemli ortak husus da olayın kahramanına zehri verenlerin yaşadığı dönemin muktedirlerinden olmalarıdır. Buradan da anlaşılacağı gibi, yalın anlamıyla zehre karşı gösterilen direnç hali, aynı zamanda bu muktedirlerin gücünü de galebe çalarak onlar üzerinde manevi bir otorite sağlamaya yönelmektedir.

Ağuçan Ocağı ile ilgili ifade edilen bu anlatının, *Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli*'de anlam bulan Karadonlu Can Baba menkabesiyle yakın bir benzerliği söz konusudur. *Manâkıbname*'deki anlatımıyla Karadonlu Can Baba da kendisine sunulan zehri içmesine rağmen bundan etkilenmemiştir¹⁴.

Ağuçan ve Karadonlu Can Baba'ya isnat edilen menkabelerin benzeri bir tema etrafında vuku bulması, her ikisinin de, esasında aynı kişiler olduklarına dair bir kanı oluşturmuştur. Tersine şekilde, her iki karakter arasında kurulan ilişkinin tamamen bir karışıklıktan kaynaklandığı düşünüldüğü gibi (Birdoğan 1992: 266; Güler, 2010: 159); köken olarak Ermenice olan Ağuçan isminin, Dersim inancı üzerinde nüfusu- nu tesis etmek isteyen Bektaşiliğin propagandaları sonucu, Karadonlu Can Baba'ya tahvil edildiği de iddia edilmektedir (Aksoy, 2006: 201-214). Soylarını Ebu'l Vefâ'ya

dayandıran Ağuçan Ocağı mensuplarının Hacı Bektaş'a bağlı olmadıkları da dile getirilen düşünceler arasındadır (Birdoğan,1992: 152; Güler,2010: 158)¹⁵.

3.3 Ateşe Hükmetme

Alevilik ve Bektaşilik içerisindeki yaygınlığından ötürü birçok yerde temas edilen ateş motifi¹⁶, özellikle de bu zümre mensupları tarafından yaygın bir keramet ögesi olarak kullanılmaktadır. Ocağ'a göre (2003: 168) "Bektaşî menâkıbnâmelerinden nakledilen olaylardaki ateşe girip yanmama yahut ateşin yakıcı, yok edici kabiliyetini kontrol altına alabilme durumu, cereyan ediş tarzı itibarıyla çok farklı ve Şamanist bir mahiyet arz etmektedir." Benzeri şekilde Eliade de (2006: 142, 238, 496) ateş üzerinde sağlanan bu egemenliğin Şamanizm'de görülen bir uygulama olarak şamanı ateşin efendisi yapmaya değin gördüğünü belirtmiştir.

Alevi ve Bektaşî inancıyla Dersim Aleviliği arasındaki ortak hususlardan biri de ateş ya da ateş ile ilgili unsurlara hükmetme motifidir. Özellikle de ateş merkezli inançların Dersim Aleviliğinde yaygın bir karşılığı vardır. Mevcut ocakların, manevi otoritelerini sürdürmek maksadıyla başvurduğu ateş içerikli menkabelerin, Alevi ve Bektaşî menâkıbnâmelerindeki hikâyeler ile de yer yer örtüştüğü görülür. Bunlar arasında en yaygın motif, çoğu Kureşan Ocağı merkezli ifade edilen ateşe hükmetme içerikli, "yanan fırına" girme konulu kerametlerdir¹⁷. Yörede, yanan fırına girme konulu dile getirilen anlatıların diğer sahipleriye, Cemal Abdal Ocağı'nın kurucusu Cemal Abdal (Cemal Avdel), Dewreş Gewr Ocağı'nın kurucusu Dewreşgewr ve Şih Delil Berhican'dır. Hikâyeye göre, yanan fırına giren Cemal Avdel bu sınavı başarıyla tamamlayarak karşılığında esir kardeşlerini kurtarıp aynı zamanda köyünün sınırlarını da büyütürken (Yalçın, 2013a: 217-218); Dewreşgewr de sultan Alaaddin Keykubat tarafından fırına atılmış ve sonuçta da fırından sağ salım çıkıp keramet sahibi olduğunu ispatlamıştır (Deniz, 2013: 270). Dewreşgewr'in aynı zamanda, sultan Murat (?) tarafından yaktırılan dağ gibi bir kor ateşin içine girdiğinden de bahsedilmektedir (Deniz, 2013: 287). Benzer şekilde, Şih Delil Berhican'ın da bir keşişin oğluyla yanan fırına girdiği ve buradan sağ salım çıktığı anlatılmaktadır (Yalçın, 2013b: 454).

Ağu yahut zehir içmek konulu menkabelerde olduğu gibi ateş merkezli hikâyelerin de dönemin mukteditleri üzerinde manevi otoriteyi tesis etme sonuçlarını doğurduğu görülmektedir. İstisnai birkaç durum dışında, gerek Alevi ve Bektaşî menâkıbnâmelerinde, gerekse Dersim özgülünde ifade edilen anlatılardaki bir diğer müşterek nokta da, kerameti sergileyenin, ateş ya da fırına karşı tarafta yer alan birileriyle beraber girmiş olduğudur.

3.4 Kemiklerden Diriltme

Şih Delil Berhican'a atfedilen bu keramette kahramanın kesilerek yenilmiş bir koçun-kuzunun kemiklerini bir araya getirerek onu yeniden diriltmesinden söz edilir¹⁸. Böylelikle Şih Delil'in, "koyun canlandıran, koyuna can veren" anlamlarını taşıyan "Berhican" unvanına kavuştuğu görülmektedir. Hikâyenin farklı versiyonlarında, Şih Delil'in kerameti Ermeni bir keşiş ve yörenin kutsal ocaklarının ataları huzurunda meydana getirdiğinden de söz edilmektedir (Gültekin, 2006: 94). Bunun da her halükarda, rekabet eksenli bir muhtevasının olduğu anlaşılmaktadır.

Kemiklerden diriltme konulu inanca Alevi, Bektaşî menâkıbnâmelerinde de sıklıkla denk gelinmektedir. *Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî*'de (Gölpınarlı, 1995: 71) Hacı Bektâş'ın kendisi için kurban edilen kuzuların kemik, baş ve ayaklarını bir araya getirerek onları yeniden dirilttiği anlatılmaktadır. Diğer bir örnek de *Sultan Şucâuddin Vilâyetnâmesi*'nde (Ocak, 2003: 171) geçmektedir. Buradaki anlatımıyla Sultan Şucaaddin, kendisini denemek için oğlak kılığına giren Baba Mecnun'u kemik, baş ve derisini bir araya getirerek diriltir. Bruinessen'in de (2008: 140-141) aktardığı gibi, Anadolu Aleviliği ile benzer birçok ortaklığı bulunan Ehl-i Haklar'ın da bu yönde bir inanca sahip oldukları görülmektedir. İnanca göre Sultan Sahak, yenilen bir balığı kılçıklarından canlandırmıştır. Benzeri kerametlerin, Ahmet Yesevi müritleri tarafından gerçekleştirildiği de anlatılmaktadır (Köprülü, 2012: 110)¹⁹.

3.5 Birçok Tabutta Baş Gösterme

Konuyla ilgili inanca kaynaklık eden yöresel anlatıların, Sarı Saltık adı etrafında teşekkül eden kült ile iç içeliği dikkat çekicidir. Zira bugün hala Anadolu ve Balkanlarda tarihi kimliğinden ziyade menkabevi kişiliğiyle güçlü bir kült konusu olan Sarı Saltık'a ait birçok mezar ve ziyaretgâh bulunmaktadır. Mezar ve türbe sayısındaki bu fazlalığın, çoğu kaynakta da ifade edildiği gibi, Sarı Saltık'ın ölümünün hemen öncesinde vermiş olduğu "birçok tabutta" baş gösterme konulu menkabeyle yakın bir ilişkisi söz konusudur²⁰.

Dersim Aleviliği açısından Hozat merkezli icra edilen Sarı Saltık kültünün en önemli bileşeni, kendisine ait olduğu iddia edilen mezar yeridir²¹. Varlığını halen güçlü bir şekilde hissettiren bu inanca göre, birçok tabutta baş gösteren Sarı Saltık'ın bir tabutu da, adını üzerinde bulunduğu dağa veren (Sarı Saltık Dağı) mezar yerine getirilerek gömülmüştür (Çakmak, 2012: 94, 183; 2013, 364-368).

3.6 Mekân ve Zamanlar Arası Geçiş

Zamanı genişleterek küçük bir anın içine çok fazla iş sıkıştırmak ve uzak mesafeleri çok kısa bir sürede almak anlamlarına gelen bast-ı zaman ile tayy-i mekân kavramlarının, tasavvufçular arasında sıklıkla denk gelinen bir keramet türü

olduğu bilinmektedir (Yıldırım, 2007: 109). Bu hususun özellikle Alevi ve Bektaşî menâkıbnâmelerinin birçoğunda yoğunluklu olarak işlendiği görülmektedir²².

Diğer yandan Dersim inancının da geleneğe ait menâkıbnâmelerde ifade edilen bu keramet öğeleriyle birebir uyuşan benzeri anlatılara sahip olduğu söylenebilir. Bu yöndeki en dikkat çekici örneklerin başında “Munzur Gözeleri” olarak bilinen kutsal mekâna²³ dair dile getirilen hikâyeye, Hacı Bektaş’a isnat edilen menkabe arasındaki benzerlik gelmektedir. Her iki anlatının da birkaç nüans farkı dışında birbir örtüştüğü söylenebilir (Çakmak, 2012: 69)²⁴. Bu hikâyeye benzer diğer bir anlatımda, çoban olarak takdim edilen Baba Mansur’un, hacca giden köyün ağası Mala Tirawiy’e helva götürmesi hadisesidir (Muxundi, 2013: 126).

Yöre inancının bu hususta barındırdığı diğer örnekler arasında; Kureş ve soyundan gelenlere isnat edilen kerametler gelir. Bu keramet öğelerindeki olağanüstülüklerin ortak noktası ise, kendileri ile birlikte fırına atılanların buradan tamamen farklı bir mekâna geçmiş olmalarıdır (Dulkadir, 2012: 43, 45,73).

Zaman ve mekân değiştirme konulu bir diğer yöresel keramet unsuru da Sarı Saltık’ın, Çemişgezek beyi olarak takdim edilen Hoşruf’u Rusların esaretinden kurtarma hikâyesidir. Burada, esaretten kurtulmak için Sarı Saltık’tan yardım talep eden beyin duasının kabul edildiği ve sonrasında da Sarı Saltık’ın göz açıp kapayıncaya değin Hoşruf’u memleketi olan Çemişgezek’e getirdiği anlatılmaktadır (Çakmak, 2012: 91).

Bir diğer hikâye de, keşkek yiyen Devres Mursa’nın musahibinin de yanında olması için Allah’tan dilekte bulunduğu ve bunun hemen akabinde musahibinin bir kartal donunda yanında bitiverdiği (Dulkadir, 2012: 104).

3.7 Az Yiyecekle Çok Kişiyi Doyurmak ya da Yiyeceklerin Hiç Tükenmemesi

Yöre Aleviliği içerisinde varlığı tespit edilen bir diğer menkabevi öğeyi de az yiyecekle çok kişiyi doyurma ya da var olan yiyeceklerin hiç tükenmemesi konulu inanç oluşturur. Sultan Hıdır’a (Üryan Hıdır-Hızır) atfedilen bir menkabenin, bu yönde bir anlatıya sahip olduğu bilinmektedir. Hikâyeye göre, kendisini ziyarete gelen Sultan Alâeddin²⁵ ve beraberindeki askerleri ağırlayan Sultan Hıdır, onları hiç eksilmeyen bir güveç dolusu yemekle ağırladığı gibi, atları için verdiği arpanın da hiç tükenmediği anlatılmaktadır²⁶. Benzer muhtevaya sahip hikâyeler Kalmem Sır (Seyyid Kalmem), Seyyid Gabani ve Şih Hüsamettin Aseli için de anlatılmaktadır (Danık, 2006: 87-91; Dulkadir, 2012: 57).

Bitmeyen yiyeceklerle ilgili benzeri menkabelere Alevi ve Bektaşî geleneğinde de sıkça rastlanmaktadır. Bunlar arasında, “Hacı Bektaş’a atfedilen kerametler arasında bulunan, içinde az yağ bulunan bir küpü ağzına kadar yağla doldurtması ve bir

avuç unla kırk gün ekmek pişirtmesi (Gölpınarlı, 1995: 24,35); Abdal Musa'nın ufak bir kazandaki yemekle birçok askeri doyurması (Güzel, 1999b: 148); Kaygusuz Abdal ve muhitindeki kırk kişinin bir keşküldeki bal ve yağı kırk gün boyunca yemeleri (Güzel, 1999a: 113); Hacim Sultan'ın beraberinde Horasan'dan getirdiği sofradaki yiyeceklerin kırk yıl bitmemesi (Uşaklı Ali İbni Hacı Mustafa, 1993: 73); Demir Baba'nın deldiği taştaki suyun eksilmeyerek, akması (Noyan, 1976: 128); Muhyiddin Baba'nın küçük bir tastaki yemekle birçok işçiyi doyurması (Danık, 2006: 80-81); Şeyh Ahmet'in padişah ve askerlerine pişirdiği bir kazandaki yemeklerle birlikte, atlarına verdiği arpanın da bitmemesi (Danık, 1996: 81); Seyyid Veli Baba'nın Mustafa Zor Paşa'nın askerlerini eksilmeyen bir güveç bulgur pilavı ve atlarını da bir torba saman ile bir tas arpayla doyurması (Danık, 2006: 83-84)" bilinen örnekler arasında gelmektedir²⁷. Ayrıca, Alevi ve Bektaşî geleneği içerisinde önemli bir değer atfedilen Ahmet Yesevi'nin de genç yaşta gösterdiği bir keramet ile bir ekmeği binlerce kişiye paylaştığından söz edilmektedir (Köprülü, 2012: 60).

Bütün bu örneklerin yanı sıra özellikle de Kızılbaş/Alevi inancındaki rolü göz ardı edilemeyecek kadar önemli olan *cem törenine* bu âlem ile zamanın ötesinde kaynaklık ettiği düşünülen *Kırklar Cemi*'ndeki (Melikoff, 2011: 24-25) bir hadisenin²⁸, bu bölüm altında ifade ettiğimiz keramet ögesiyle yakın bir ilişkisinin olduğunu düşünmekteyiz. Hatta ve hatta söz konusu bu unsurun, gelenek içerisinde sıklıkla başvurulan bu tür anlatılara (az yiyeceklerle çok kişiyi doyurma ya da yiyeceklerin hiç tükenmemesi) kaynaklık ettiği bile düşünülebilir.

3.8 Kuru ya da Yanmış Ağaç Dalını Yeşertmek

Dersim'de bu motifle ilgili de yaygın bir inanç söz konusudur. Bunlardan ilki, Kureşan Ocağı ile özdeşleştirilmiş Düzgün Baba'ya atfedilen keramettir. Buna göre asıl adı Haydar olup ocağın atası olarak kabul edilen Kureş'in oğlu Düzgün Baba, kış mevsiminin zor şartları altında elindeki asasıyla kuru meşe ağaçlarına vurarak ağaçları yeşertir ve onu gizlice izleyen babası Kureş'i hayretler içerisinde bırakır²⁹. Bu yöndeki benzeri bir hikâye de, Derviş Cemal Ocağı'nın atası olarak kabul edilen şahısla ilgilidir. Derviş Cemal'in de tıpkı Düzgün Baba gibi kışın zor koşulları altında olunmasına rağmen, hayvanları için kuru meşe ağaçlarının yapraklarını yeşerttiğinden bahsedilmektedir³⁰. Düzgün ile babası Kureş arasında meydana gelen hikâyenin bir benzerinin, Derviş Cemal ve kardeşi olduğu iddia edilen Munzur arasında geçtiği dile getirilmektedir. Buradaki anlatıma göre, kışın ormandaki kuru ağaç dallarını yeşerten Munzur olurken, onu şaşkınlıkla izleyen de kardeşi Derviş Cemal'dir (Şanlı, 2013: 244).

Kuru ağaç ya da yanmış odunu yeşertme konulu hikâyelere, Baba Mansur ve Şıh Delil Berhecan örneklerinde de rastlanılmaktadır. Bunlara göre, Baba Mansur'un yanmış odunu havaya attığı ve odunun düştüğü yerde yeşermesinin yanı sıra elin-

deki asayı bir taşın ortasına çaktığı ve bunun sonucunda da asanın yeşerdiğinden söz edilir (Muxundi, 2013: 106-107). Diğer yandan, Şih Delil Berhecan'ın da Pilvenk Köyü'nden ucu yanmış bir odun parçası fırlattığı ve odunu düştüğü Sağman Köyü'nde yere dikmesi sonucu yeşerdiğine inanılmaktadır (Yalçın, 2013a: 182). Berhecan'ın aynı zamanda, Sağman Emir'inin bahçesine fırlattığı ucu yanmış odunun da yeşerdiğinden söz edilir (Yalçın, 2013b: 450). Bunlara benzer bir diğer anlatım da Horasan'da Kureş'in piri tarafından atılan odun parçasının Tunceli-Nazimiye'nin Zeve köyüne düşerek yeşermesi ve bunun sonrasında da Kureş'in gelip buraya yerleşmesi konusudur (H. Çakmak, 2013: 322).

Alevi ve Bektaşî geleneğinin, diğer konularda olduğu gibi bu yönde de benzer temalı motiflere sahip olduğu görülmektedir. *Manâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli*'deki (Gölpınarlı, 1995: 16-17) anlatımıyla, Ahmet Yesevi'nin Türkistan'daki bir müridi tarafından, ateş içerisinden alınarak Rum'a (Anadolu) doğru fırlatılan yanmış dut odunu, Ahmet Sultan tarafından yakalanarak bugün ki Hacı Bektaş Tekkesi'nin olduğu yerin önüne dikilir ve bunun sonucunda da bundan bir ağaç meydana gelir³¹. Aynı zamanda Hacı Bektaş'ın da, Ahi Evran'a ait olan kavak ağacından kesilmiş kuru bir sopayı yere dikmesi sonucu bundan bir ağaç meydana getirdiği (Gölpınarlı, 1995: 51) ve diğer yandan işlediği günahlardan ötürü tövbe eden bir haraminin, Hacı Bektaş tarafından kendisine verilen kuru bir değneği yere dikmesiyle bunun sonucunda da değneğin yeşererek günahlarının affolunduğu dile getirilmektedir (Gölpınarlı, 1995: 54). Koyun Baba'nın da dua ederek kışın kiraz ağacını yeşillendirdiği ve ürün verir hale getirdiği anlatılır (Gürel, 2000: 173).

Diğer yandan, Seyyid Ali Sultan'ın kendi attığı bir oku yerden alarak düştüğü yere dikmesi sonucu okun kısa bir süre içerisinde meyve veren bir dut ağacına dönüştüğü³² ve Hacim Sultan tarafından yere dikilen asaların hemen ya da kısa bir süre içerisinde ağaç haline geldikleri³³ dile getirilmektedir. Son olarak, Abdal Musa ve müritlerinin Ahmed Yesevi'yi ziyarete giderken Abdal Musa'nın yanına aldığı 'üç çatal ağacı' orada bırakması sonucu dalların bir ağaç haline geldiği ve gölgelerinde oturdukları anlatılır³⁴.

Sonuç

Dersim inancına önderlik eden ocaklar ve kutsal mekânlara dair dile getirilen keramet öğeleri, muhtelif mintikalardaki Alevi, Bektaşî gelenekleri ve bu geleneklerin kendisince oluşturulmuş menâkıbnâmelerdeki hikâyelerle benzeri içeriklere sahiptir. Buna rağmen, mevzu bahis olunan topluluklar arasındaki etkileşimin nasıl ve hangi saiklerle gerçekleştiği bugüne değin tam olarak aydınlatılmasa da konu üzerinde yürütülen ve yürütülecek bir takım fikri çalışmaların, öngörü haznesini genişleten ufuk açıcı bilgiler sunacağı muhakkaktır. Alevilik ve Bektaşîlik ile Dersim inancındaki menkabeler arası bu anlatı ve kültürlerdeki ortak temaların, diğer bir

takım din ve inançlarda da mevcut olduğu bilinmektedir. Böyle bir durumun varlığı, gerçekleştirdiğimiz bu çalışma neticesinde ortaya konulan inanç ve kılığın köküne dair bir tartışmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Bu nedenledir ki yerel olarak Dersim özgüllüğü üzerinden yapılacak bir muhakemenin, genel anlamda dile getirilen çeşitli problematiklerden ayrı değerlendirilmesi mümkün değildir. O halde, Dersim inancı ve ocaklarına dair meydana gelen tartışmaların muhtevasını da kapsayacak şekilde, hâlihazırda var olan ya da sonrasında sürdürülecek araştırmalara katkı sunması açısından, şu hususlara dikkat çekmek mümkündür:

- Dersim coğrafyasının Alevilik ile olan münasebeti ne zaman ve nasıl başlamakla birlikte, öncesinde yörenin etnik, dini ve içtimai yapısı nasıldır?

- Yöredeki inanç ile Alevilik ve Bektaşilik arasında kurulan bağlantının kökeni neye ve nereye dayanmaktadır? Acaba Alevilik ve Bektaşilik, bölgeye dışarıdan gelerek yerleşen bir topluluğun hareketliliği neticesinde mi nüfus etti yoksa bu inançlara mensup “misyonerlerin” yerel halk içerisindeki bireysel çabaları sonucunda mı yayıldı? Her iki durumda da, henüz Kızılbaş yahut Alevi olmayan yerli halkın bu duruma tepkisinin ne olduğu ve değişim ile dönüşümün ne yönde bir etkileşimle gerçekleştiği merak konusudur.

- Bektaşilik ve öncülerinin, Balkanlardaki yerli Hristiyan halka karşı yürüttükleri propagandalar sonucu meydana gelen “senkretizm” olgusuna benzer bir süreci, Dersim özgülünde de yürütüp-yürütmedikleri hala net olarak bilinmemektedir. Bugün olmasa da yüzyıllar boyunca Dersim’deki toplam nüfus içerisinde önemli bir miktarı temsil eden Hristiyan inançlı Ermenilerin varlığı, bu yönde bir etkileşimin meydana gelmesi açısından uygun bir zemin sunmaktadır. Keza, halen yöre Aleviliğinde görülen bir takım uygulamaların burada yaşamış olan Ermenilerin inançlarıyla olan benzerlikleri, bu yönde bir münasebetin olabirliğine dair ciddi şüpheler uyandırmaktadır.

-Kurumsallaşmasını oluşturduktan sonra muhtelif mıntikalara yayılmaya başlayan Bektaşiliğin, hali hazırda Kızılbaş doktrinleriyle münasebetlerinin olduğu bilinen Dersim yöresinde kolay bir yayılma alanı bularak kendine ait kült ve anlatıları buraya taşımış olabileceği ihtimal dâhilindedir. Bunun, Bektaşiliğin tesirleriyle yüklü bir şekilde yöreye gelip yerleşen topluluklarca gerçekleştirilmesi gibi, bu tarikatın propagandistlerince meydana getirilmesi de olasıdır. Acaba, o dönemler (?) içerisinde bölgeye gelen bu “yeni” inanç mensuplarının, zaten var olan yerli inançlar ile etkileşimleri sonucu, nevi şahsına münhasır bir Alevilik anlayışına ön ayak oldukları söylenebilir mi?

- Bu anlamda, Dersim’in Bektaşilik ve öncülleri ile olan tanışıklığını, 16. Yüzyıl gibi erken bir kurumsallaşma dönemi veyahut öncesinde mi; ya da yerli araştır-

macıların sıklıkla ifade ettiği gibi 19. Yüzyıl gibi daha geç bir tarihle mi ilişkilendirmek gerekmektedir?

- Diğer yandan yöredeki bazı Alevi ocakları yahut bunlar içerisindeki bazı kolların köken olarak Ermeni olduklarına dair dile getirilen araştırmaların mahiyeti nedir? Öyle olması halinde, Alevi inancında önemli bir rolü bulunan dedelik ve ocak kurumuna müdahil olunarak toplum üstü bir role kavuşmalarını nasıl izah etmek gerekmektedir?

- Bölgedeki Kızılbaş Kürt aşiretlerinin tazyikleri sonucu dinlerini değiştiren farklı topluluklardan bahsedilebilir mi? Popüler tartışmalarda da sıklıkla ifade edildiği gibi, bunlar içerisinde Ermenilerin nasıl bir rollerinin olduğuyla beraber, dâhil oldukları bu yeni inanca etki ve katkılarının nelerden meydana geldiği merak konusudur.

- Gerek Dersim ocakları gerekse Alevi ve Bektaşî menâkıbnâmelerinde kerametleri anlatılan kişiler arasında Sarı Saltık dışında benzeri bir ortak figürün isminin zikredilmemesini nasıl izah edilebiliriz?

Bunun gibi komplike bir çok nedenden ötürü, yöredeki ocak sisteminin inşası ve bu ocaklara ait menkabevi unsurların kökeni hala cevaplandırılması gereken bir soru olarak ortada durmaktadır. Bu nedenledir ki, Dersim'deki ocaklara ait keramet öğelerinin, Alevi ve Bektaşî geleneğinin anlatılarıyla benzeşmesi son olarak akıllara şu soruları getirmektedir:

- Bu öğeler Alevilik ve Bektaşîlik vasıtasıyla mı Dersim'e intikal etti?
- Tersî şekilde, Dersim üzerinden Anadolu Aleviliğine geçtiği düşünülebilir mi?
- Yahut gerek Dersim'in, gerekse Anadolu Aleviliğinin benzer kaynaklardan beslenmeleriyle mi böyle bir ortak inançlar manzumesi oluşmuştur? O halde bu kaynak hangisi yahut hangileridir?
- Netice olarak; Dersim inancının evveliyatında da benzeri motiflere sahip olduğu fakat bunların Alevilik ve Bektaşîliğin tesirleriyle geleneğin rengine büründürüldüğü düşünülebilir mi?

Sonnotlar

¹ Saint Charalambus, Ayos Eustatys ve Saint Georges'in Hacı Bektaşî; Saint Theodore, Saint Georges ve Aya Yorgi (Aziz) kültünün Baba İlyas; Aya Elyas ve yine Aya Yorgi ile Saint Georges'in Hızır; Saint Nicolas, Naum, Sipiridon, George ve Elia'nın (İlyas peygamber) ise Sarı Saltık ile özdeşleştirilmesi, bu durumun belli başlı örneklerindendir (Hasluck,1995: 76-78, 84, 88-89,155-162; 2012: 45-46,74-75; Ocak, 1997: 17; 2011a: 59-60; 2011b: 49,96-103; Kafadar, 2010: 117; Çakmak, 2012: 19-21).

- ² Genel anlamda Hz. Muhammed'in aile efradını kapsayan seyyid ya da şerif unvanları, özel olarak sırasıyla Hz. Hüseyin ve Hz. Hasan'ın soyundan gelenleri içermiştir (Kılıç, 2005: 23).
- ³ Bu hususta Köprülü'nün (2012: 57) yaklaşımı da farklı bir perspektif sunmaktadır: "Halkın muhayyilesi üzerinde kuvvetli izler bırakan her şahsiyet, hatta daha hayatında iken, menkabesinin teşekkül ettiğini görür. O menkabeler uzun asırlar boyunca bir nesilden öteki nesle geçerken dâima büyür, büyür ve nihayet o şahsiyetin hakiki simâsını ta'yin edebilmek çok güçleşir. Bilhassa doğuda, mutasavvıfların 'halk muhayyilesi' üzerindeki tesirlerin şiddetinden dolayı, her geçen asır yeni menkabeleri icad etmiş ve tarihi simalarını her gün daha çok unutturmuştur.
- ⁴ Dersim Alevileri ocak mensubu kişiler için ekseri olarak "pir" tabirini kullanmaktadır. Görüşmelerde bulunduğum insanların bir kısmı "dedelik" kavramına sıcak bakmamakla birlikte, bunun Bektaşilerin propagandaları sonucu Dersim'e sokulduğu yönünde bir düşünceye sahiptir. Öyle ki, Bektaşiler tarafından Dersim'de gerçekleştirilen propaganda faaliyetlerinin yerli halk tarafından tepkiyle karşılandığı bilinmektedir. Bu hususta yapılmış bir çalışma için bkz. Yıldırım, 2012.
- ⁵ Buradaki vurgu, geçimlerinin sadece bir kısmını oluşturan ve talipleri tarafından kendilerine sunulan aynı ve nakdi yardımlardır. Bunun Dersim Aleviliğindeki karşılığı 'çiralık'tır (Bumke, 1997: 409; Gezik ve Çakmak, 2010: 56). Taliplerin ayrıca pirlere azımsanmayacak oranda toprak 'bağışında' buldukları da bilinmektedir.
- ⁶ Buna rağmen Gezik (2000: 153-155), Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli'de hikâyeleri anlatılan kişilerle, aralarında bağlantılı kurulan Dersimli seyyidlerin aynı kişiler olmadıkları kanaatindedir. Bu husus tarafımızca da dikkate değer görülmektedir. Zira Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli'de kerametleri zikrolunan evliyaların hikâyeleri ile Dersim'deki ocağın kurucu atalarının hikâyeleri birbirine benzese de, isim olarak örtüşmedikleri görülür. Bu hususta tek istisna Sarı Saltık'tır. Sarı Saltık Ocağı ile ilgili yapılmış ayrıntılı bir çalışma için bkz. Çakmak, 2012.
- ⁷ Bkz. Çakmak, 2012: 118; Dulkadir, 2012: 51-53; H. Çakmak, 2013: 327; Gezik, 2013: 59.
- ⁸ Söz konusu hikâye, Muhundu bölgesinin ileri gelenlerinden olan Tirawiy için de anlatılmaktadır (Muxundi, 2013: 124-125).
- ⁹ Söz konusu anlatıların uyuşmasından ötürü bir kısım Kureşan Ocağı mensubu atalarının Seyyid Mahmud-ı Hayrani olduğunu dile getirir. Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli'de (Gölpınarlı, 1995: 117-118, 135-136), hikâyenin farklı kişiler arasında geçen versiyonlarına da değinilmektedir. Bunlar; Hacı Bektâş-Ahmed-i Kebir, Ahmed-i Kebir-Dede Garkın ve son olarak da aslana binerek yılanı kamçı yapan Beyazıd-i Bistami şeklindedir. Ahmet-i Kebir ve Dede Garkın arasında vuku bulan hikâye için de bkz. Elvan Çelebi, 1995: XXXI-XXXV.
- ¹⁰ Ebü'l Hayr-ı Rumi, 1988: c.2, 45.
- ¹¹ Taş, kaya, dağ ve duvara hükmetme konulu benzeri anlatılar *Hacı Bektâş* (Gölpınarlı, 1995: 28), *Hacim Sultan* (Uşaklı Ali İbni Hacı Mustafa, 1993: 33), *Abdal Mûsâ* (Güzel, 1999b: 143), *Seyyid Ali Sultan* (Yıldırım, 2007: 181) ve *Kaygusuz Abdal* (Güzel, 1999a: 97) velâkıbeyetnâmelerinde geçmektedir. Diğer yandan bu hikâyenin dinler arası rekabet ilişkilerinde kullanıldığı da görülür. Hasluck'un (2012: 74) verdiği bilgilere göre, Hacı Bektâş ile Ahmet Rifai (Kebir) arasında gerçekleştiği bilinen öykü, Aziz Haralambos ile Hz. Muhammed'e uyarlanmıştır. Burada aslana binen kişi olarak Hz. Muhammed'den bahsedilirken, ona karşı duvarı yürüten de Aziz Haralambos olduğu belirtilmektedir.

- ¹² Aksüt (2012: 240) ve Tan (2011: 114-116) bu iddianın aksine, Anadolu'nun muhtelif mıntıklarında faaliyetlerinin olduğu bilinen Ağuçan Ocağı'nın esas isminin "Avuçan" olduğunu dile getirerek "Ağuçan-Ağu içen" isimlerinin doğru olmadığı kanaatindedirler.
- ¹³ Muhtelif araştırmacılar tarafından gerçek isminin Seyyid Mahmut, Seyyid Hasan, Seyyid Temiz ve Seyyid Mençek olduğu konusunda farklı bilgiler sunulan Ağuçan hakkındaki farklı menkabeler için bkz. Çakmak, 2012: 111-114; Gezik, 2013: 37.
- ¹⁴ Gölpinarlı, 1995: 40-42.
- ¹⁵ Bu iddialar tarafımızca da kabul edilmektedir (Çakmak, 2012: 114).
- ¹⁶ Gölpinarlı, 1995: 40-41,84; Güzel, 1999a: 97; 1999b: 142-143; Uşaklı Ali İbni Hacı Mustafa, 1993: 63-64; Noyan, 1976: 162; Ebü'l Hayr-ı Rumi, 1988: c.2, 32-33; Elvan Çelebi, 1995, 23b-24b.
- ¹⁷ Dersimi, 1997: 139; Çem, 1999: 161-162; Görgü, 2004: 26-28; Deniz, 2012: 215, Dulkadir, 2012: 41-42,45,73; H. Çakmak, 2013: 326,328.
- ¹⁸ Hikâyenin farklı versiyonları için bkz. Kemali, 1992: 148; Danık, 1993: 38; 2006: 103; Gültekin, 2006: 96; Yalçın, 2013a: 178, 205-206; 2013b: 446, 454.
- ¹⁹ "Bir gün Hakim Ata ve müritleri toplanıp dokuz öküz kestiler, zikir ve sema'â meşgul oldular. Herkes çağrıldı, yalnız Hubbi Hoca çağrılmamıştı. Bu aralık tuttuğu geyiklerle avdan geldi; herkesin çağrılıp kendine haber verilmediğini görünce canı sıkıldı; babasından sebebini sordu. Sonra, kerametle, kesilen öküzleri tekrar diriltti." Köprülü, 2012:110.
- ²⁰ Ebü'l Hayr-ı Rumi, 1988: c.3, 299-302; Gölpinarlı, 1995: 45-46; Evliyâ Çelebi, 1998: 70. Roux'a göre (1999: 254) Sarı Saltık kültü etrafında icra edilen bu menkabe köken olarak Altay inancına dayanmaktadır.
- ²¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Çakmak, 2012.
- ²² Gölpinarlı, 1995: 6, 11, 51, 53, 61, 65-66, 68-69, 75, 78; Yıldırım, 2007: 162, 170,183; Uşaklı Ali İbni Hacı Mustafa, 1993: 17; Gürel, 2000,182.
- ²³ 17. yüzyılda bölgeye bir ziyaret gerçekleştiren Evliyâ Çelebi (1999: 129), Munzur'un o dönemde de bir ziyaret yeri olduğunu kaydetmiştir.
- ²⁴ Munzur Gözeleri ile ilgili dile getirilen hikâyenin farklı versiyonları olmasına rağmen hikâyeyi şu şekilde özetlemek mümkündür: Hacca (Kerbela!) giden ağasının canının helva-bışı çektiği Munzur isimli çobana malum olur. Ağanın hanımından bunu yapmasını talep eder. Kadın ona inanmamasına rağmen helva veya bışiyi pişirerek ona verir. Munzur bunu alarak bir keramet gösterip hacdaki ağasının yanında bitiverir. Ağa hac dönüşü kendisini karşılamaya gelenlere asıl hacının kendisi değil Munzur olduğunu ve onu tebrik etmeleri (elini öpmeleri) gerektiğini söyler. Buna karşılık, kalabalığın kendisine doğru geldiğini gören Munzur korkarak kaçır ve elindeki bakraçta bulunan sütü döker. Neticede, sütün döküldüğü her yerden bir su kaynağı fişkırrır ve Munzur da bunun ardından sırıa karışır (Dulkadir, 2012: 35-37). Hacı Bektaş için dile getirilen menkabe ise şu şekildedir: Lokman-ı Perende hacca gitmişti. Arafat'ta bulunurken yanındaki arkadaşlarına 'Bugün arife günü, şimdiki bizim evde bışı pişirirler.' dedi. Bu söz Bektaş'a malum oldu. Lokman'ın karısına, 'Bir tepsiyeye birkaç bışı koyun da götürüeyim.' dedi. Bir tepsiyeye birkaç bışı koyup Bektaş'a verdiler. Bektaş tepsiyeyi aldı, göz yumup açıncaya denk Şeyh Lokman-ı Perende'ye götürüp sundu. Lokman-ı Perende bunu

görünce Bektaş'ın hikmetini anladı. Hacdan döndüğünde Nişabur halkı onu karşılamaya çıktı. Buna karşılık Lokman-ı Perende, Hacı dedi, Bektaş'tır, gidip Bektaş'ın elini öptü. Böylece adı Hünkâr Hacı Bektaş-al-Horasani oldu (Gölpınarlı, 1995: 6). Aynı olay *Velayetname-i "Kolu Açık" Hacım Sultan'* da (Uşaklı Ali İbni Hacı Mustafa, 1993: 17) Ahmet Yesevi ile Hacı Bektaş arasında geçmektedir. Söz konusu hikâyenin Anadolu'nun muhtelif mıntıklarındaki benzeri anlatımları için bkz. Alptekin, 2012: 114-116.

- ²⁵ Anadolu Selçuklu Devleti hükümdarı (1220-1237).
- ²⁶ Danık (2006: 75-76) benzeri bir hikâyenin, yöredeki Şeyh Hasan aşiretlerinin atası olarak kabul edilen Şeyh Hasan ile Alaeddin Keykubat arasında geçtiğini belirtmektedir.
- ²⁷ Benzer hikâyeler için bkz. Gölpınarlı, 1995: 113-114; Danık, 2006: 84-87.
- ²⁸ Buna göre, Hz. Muhammed Miraç'tan dönerken ilgisini çeken bir kubbenin kapısını çalar. İçeride, başlangıçta kendisini aralarına kabul etmeyen "Kırklar" bulunmaktadır. Belli bir süre sonra Hz. Muhammed'i aralarına kabul ederek içeri alırlar. Taraflar arasında bir takım diyalogların geliştiği görülen bu anlatı içerisinde konumuzla alakalı olan kısım, "Selman-ı Fârisî'nin getirdiği bir üzüm tanesinin Hz. Muhammed tarafından şerbet haline getirilip, Kırklara paylaşılması" mucizesi olmuştur (Buyruk, 2004: 13-18).
- ²⁹ Görgü, 2004: 33-35; Gültekin, 2004: 121-122; Danık, 2006: 124; H. Çakmak, 2013: 343; Muxundi, 2013: 109.
- ³⁰ Uluğ, 1939: 89; Danık, 2006: 136; 2010: 130; Çakmak, 2012: 122; Gezik, 2013: 66.
- ³¹ Benzeri bir hikâye de Kureş'e atfedilmiştir. Girdiği fırından keramet göstererek çıkan Kureş'in bu hali karşısında hükümdar Alaeddin, ona istediği şeyi vereceğine dair beyanda bulunur. Buna karşılık Kureş fırından bir parça köz alarak havaya atar ve neticede de bu köz Zeve Köyü'ne düşer. Közün peşi sıra giden Kureş, elindeki kuru çubuğu közün düştüğü yere dikince, bir gün sonra kuru çubuğa paralel iki ağacın yeşerdiği görülür (Dulkadir, 2012: 43-44).
- ³² Yıldırım, 2007: 174-175.
- ³³ Uşaklı Ali İbni Hacı Mustafa, 1993: 31, 57, 65.
- ³⁴ Güzel, 1999b: 145.

Kaynakça

- ANDREWS, P.A. (1992). *Türkiye'de Etnik Gruplar*. çev: Mustafa Küpüşoğlu. İstanbul: Ant Yayınları.
- AKSOY, G. (2006). *Dersim Alevi Kürt Mitolojisi-Ra Raq'da Dinsel Figürler*. Ankara: Komal Yayınevi.
- _____ (2009). *'Anadolu Aleviliği'nden Dersim'e (Alevi Tarihine Coğrafi Bir Giriş)*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- AKSÜT, H. (2012). *Aleviler (Türkiye –İran –Irak, Suriye, Bulgaristan)*. 3. Baskı. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- ALPTEKİN, A.B. (2012). *Efsane ve Motifleri Üzerine*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- BİRDOĞAN, N. (1992). *Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi (Ocaklar- Dedeler- Soyağaçları)*. İstanbul: Alev Yayınları.
- BRUÏNESSEN, M. (2008). *Kürtlük, Türklük, Alevilik (Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri. 7. Baskı. çev: Hakan Yurdakul. İstanbul: İletişim Yayınları.*
- BUMKE, P.J. (1997). *Dersim'de Kızılbaş Kürtler, Marjinalite (Aykırılışma) ve Rafizilik. Alevilik ve Kürtler (İnceleme- Araştırmalar-Belgeler. der: Mehmet Bayrak. Ankara: Öz-ge Yayınları.*
- BUYRUK (*İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*). (2005). Haz: Fuat Bozkurt. İstanbul: Kapı Yayınları.
- ÇEM, M. (1999). *Dersim'de Alevilik*. İstanbul: Peri Yayınları.
- ÇAKMAK, Y. (2012). *Tunceli-Hozat Bölgesinde Sarı Saltık Ocağı ve Bektaşılık (Tarih-İnanç ve Doktrin-Ritüel)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- _____ (2013), *Tunceli-Dersim'de Sarı Saltık Kültü ve Ocağı. Alevi Ocakları ve Örgütlenmeleri (1.Kitap)*. der: Erdal Gezik ve Mesut Özcan. Ankara: Kalan Yayınları.
- ÇAKMAK, H. (2013). *Kuresu Ocağı. Alevi Ocakları ve Örgütlenmeleri (1.Kitap)*. der: Erdal Gezik ve Mesut Özcan. Ankara: Kalan Yayınları.
- DANIK, E. (1993). *Koç ve At Şeklindeki Tunceli Mezar Taşları. 2. Baskı. Ankara: T.K.A.E. Yayınları.*
- _____ (2006). *Öteki Tanrılar (Alevi ve Bektaşi Mitolojisi)*. Ankara: İmge Kitapevi Yayınları.
- DERSİMİ, M.N. (1997). *Hatıratım*. İstanbul: Doz Yayınları.
- DENİZ, D. (2012). *Yol/Re: Dersim İnanç Sembolizmi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____ (2013). *Dewreş Gewr Ocağı/Aşireti (Dersim'in Dervişlik Geleneğinde Bir Direniş Öyküsü). Alevi Ocakları ve Örgütlenmeleri (1.Kitap)*. der: Erdal Gezik ve Mesut Özcan. Ankara: Kalan Yayınları.
- DULKADİR, H. (2012). *Kutsal Mekanlarımız ve Efsaneler*. Ankara: Kalan Yayınları.
- EBÛ'L HAYR-I RUMÎ (1988). *Saltuk-nâme (c. 2-3)*. haz: Şükrü Haluk Akalın. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- ELIADE, M. (2006). *Şamanizm. 2. Baskı. çev: İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitapevi Yayınları.*
- ELVAN ÇELEBİ. (1995). *Menâkıbu'l-Kudsîyye Fi Menâsıbi'l-Ünsîyye*. haz: İsmail E. Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- EVLİYÂ ÇELEBİ. (1998). *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi (2.Kitap)*. haz: Zekeriya Kurşun, Seyyid Ali Kahraman, Yücel Kurşun. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- _____ (1999). *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi (3.Kitap)*. haz: Seyyid Ali Kahraman, Yücel Kurşun. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- EMİROĞLU, K. ve AYDIN, S. (2003). *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara. Bilim ve Sanat Yayınları.
- GEZİK, E. (2000). *Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler*. Ankara: Kalan Yayınları.

- _____ (2013). Rayberler, Pirlar ve Murşidler (Alevi ocak örgütlenmesine dair saptamalar ve sorular. *Alevi Ocakları ve Örgütlenmeleri (1.Kitap)*. haz: Erdal Gezik ve Mesut Özcan. Ankara: Kalan Yayınları.
- GEZİK, E. ve ÇAKMAK, H. (2010). *Raa Haqi-Riya Haqi (Dersim Aleviliği İnanç Terimleri Sözlüğü)*. Ankara: Kalan Yayınları.
- GÖLPINARLI, A. (Haz.). (1995). *Vilâyet-Nâme, Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli*. İstanbul: İnkılap Kitapevi.
- _____ (1997). *Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*. 4. Baskı. İstanbul: İnkılap Kitapevi.
- GÖRGÜ, Z. (2004). *Yazılı ve Sözlü Anlatımlarda Seyyid Mahmud Hayrani*. Ankara: Kalan Yayınları.
- GÜLER, S. (2010). Dersim Alevi Geleneğinde Bir Tarihsel Ocak: Ağuçanlar. *Herkesin Bildiği Sır: Dersim*. der: Şükrü Aslan. İstanbul: İletişim Yayınları.
- GÜLTEKİN, A.K. (2004). *Tunceli’de Kutsal Mekân Kültü*. Ankara: Kalan Yayınları.
- _____ (2006). “Şah Delil Berhican” Tunceli (Dersim) Aleviliği’nin Eksik Parçaları Üzerine Kısa Notlar. *Kırk Budak*, 7(2).
- GÜREL, Z. (2000). *Koyun Baba*. Ankara: Yörük Türkmen Vakfı Yayınları.
- GÜZEL, A. (1999a). *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybi) Menâkıbnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- _____ (1999b). *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- HASLUCK, F.W. (1995). *Anadolu ve Balkanlar’da Bektaşilik*. İstanbul: Ant Yayınları.
- _____ (2012). *Sultanlar Zamanında Hristiyanlık ve İslam-I*. çev: Timuçin Binder. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- KAFADAR, C. (2010). *İki Cihan Aresinde: Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu*. çev: Ceren Çıkn. Ankara: Birleşik Yayınevi.
- KEHL-BODROĞI, K. (2012). *Kızılbaş/Aleviler*. çev: Oktay Değirmenci ve Bilge Ege Aybudak. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- KEMALİ, A. (1992). *Erzincan (Tarihi, Coğrafi, Toplumsal, Etnografi, İdari, İhsai İnceleme Araştırma Tecrübesi)*. 2. Baskı. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- KILIÇ, R. (2005). *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- KÖPRÜLÜ, M.F. (2012). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- MÉLIKOFF, I. (2011). *Kırkların Cemi’nde*. çev: Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları.
- MUXUNDİ, S. (2013). Bamasur (Bawa Mansur) Ocağı. *Alevi Ocakları ve Örgütlenmeleri (1.Kitap)*. haz: Erdal Gezik ve Mesut Özcan. Ankara: Kalan Yayınları.
- NOYAN, B. (1976). *Demir Baba Vilâyetnâmesi*. İstanbul: Can Yayınları.
- ROUX, J-P. (1999). *Altay Türklerinde Ölüm*. çev: Aykut Kazancıgil. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- OCAK, A.Y. (1997). *Kültür Tarihi Olarak Menâkıbnâmeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- _____ (2002). *Türkler, Türkiye ve İslam*. 5. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

- _____ (2003). *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. 4. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____ (2011a). *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri (Selçuklular Dönemi)*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- _____ (2011b). *Sarı Saltık (Popüler İslam'ın Balkanlar'daki Destani Öncüsü)*. 2. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÖZCAN, M. (1997). *Zazaca-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- ŞANLI, H.H. (2013). Derviş Cemal Ocağı. *Alevi Ocakları ve Örgütlenmeleri (1.Kitap)*. haz: Erdal Gezik ve Mesut Özcan. Ankara: Kalan Yayınları.
- ŞENER, C. (2004). *Türkiye'de Yaşayan Etnik ve Dinsel Gruplar*. İstanbul: Etik Yayınları.
- TAN, A. (2011). *Yaşayan Alevilik*. Ankara: Ürün Yayınları.
- ULUĞ, N. H. (1939). *Tunceli Medeniyete Açılıyor*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.
- UŞAKLI ALİ İBNİ HACI MUSTAFA. (1993). *Velâyetname-i "Kolu Açık" Hacim Sultan*. der: Derviş Burhan. Ankara: Ayyıldız Yayınları.
- YALGIN, E. (2013a). Cemal Abdal Ocağı (Ocaxe Cemal Avdel). *Alevi Ocakları ve Örgütlenmeleri (1.Kitap)*. haz: Erdal Gezik ve Mesut Özcan. Ankara: Kalan Yayınları.
- _____ (2013b). Şıx Dilo Belincan (Aşire Pilvankan u Ocaxe Şıx Delil-i Berxecan). *Alevi Ocakları ve Örgütlenmeleri (1.Kitap)*. haz: Erdal Gezik ve Mesut Özcan. Ankara: Kalan Yayınları.
- YAMAN, A. (1998). *Alevilikte Dedeler, Ocaklar*. İstanbul: Ufuk Matbaacılık.
- YILDIRIM, R. (2007). *Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli) ve Velâyetnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- _____ (2012). Kiştim Marı: Dersim Yöresi Kızılbaş Ocaklarının Hacı Bektaş Evladına Bağlama Girişimi ve Sonuçları. *Tunceli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1): 1-21.

HİKMETLE HÜKÜMET ETMEK: HÜSEYİN ŞEVKET'İN HZ. ALİ'DEN YAPTIĞI MANZUM AHİDNAME TERCÜMESİ

İsmail AVCI*

Öz

Ahidname, kaynaklarda Hz. Ali'ye isnat edilen mensur eserlerden biridir. Bir siyasetname örneği olarak değerlendirilebilecek bu metni Hz. Ali, Mısır'a vali tayin ettiği vakit Mâlik el-Eşter'e vermiştir. Devlet adamlarına izlemeleri gereken temel prensipleri anlatan *Ahidname*'nin pek çok Türkçe tercümesi bulunmaktadır. Bunlardan biri Yenişehirli Hüseyin Şevket Efendi'ye aittir. Müellifin *Kosova Sahrâsı* adlı eserinde yer alan bu tercüme diğerlerinden farklı olarak manzum şekilde yapılmıştır. Bu çalışmada kaside nazım şekliyle yapılmış 39 beyitlik söz konusu tercüme, *Ahidname*'nin iki mensur çevirisiyle mukayeseli olarak değerlendirilmiştir. Tercüme karşılaştırıldığında eldeki manzum tercümenin mensur olanlar yanında oldukça kısa olduğu görülmüştür. Bununla birlikte mütercim kısa da olsa çoğu konuya eserinde yer vermeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Ali, Eşter, Ahidname, Hüseyin Şevket, Mısır, Dört Halife Dönemi

GOVERNING WITH WISDOM: HUSEYIN SEVKET'S TRANSLATION OF AHIDNAME WRITTEN IN VERSE BY ALI BIN ABI TALIB

Abstract

Ahidname is a work of prose attributed to Caliph Ali (r. 656-661) in resources. Ali gave this political treatise to Malik Al-Ashtar when he appointed him as the governor of Egypt. *Ahidname*, which consists of advices to statesmen, has a number of Turkish translations. One of the translations is done by Huseyin Sevkete Efendi from Yenisehir. This version is different from other translations in that it was written in verses in the author's work titled *Kosova Sahrası*. This study examines Huseyin Sevkete Efendi's translation, which consists of 39 couplets in the form of eulogy, comparatively with two prosaic translations of *Ahidname*. A comparison of these translations indicates that the poetic translation in hand is relatively shorter than its prosaic counterparts. While they were briefly mentioned, the translator Huseyin Sevkete Efendi included as many subjects as possible in his translation.

Keywords: Caliph Ali, Malik Al-Ashtar, Ahidname, Huseyin Sevkete, Egypt, Rashidun

* Yrd.Doç.Dr., Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Balıkesir/Türkiye, ismailavci@balikesir.edu.tr
DOI: 10.12973/hbvd.74.157

Giriş

İslam tarihinin fiili akışı içinde dördüncü halife olan Hz. Ali; ilim, takva, ihlas, samimiyet, fedakârlık, şefkat, kahramanlık ve daha başka birçok ahlaki ve insani vasfıyla öne çıkmış, İslam peygamberi tarafından “ilmin kapısı”¹ olarak nitelendirilmiş müstesna bir isimdir. Kaynaklarda Hz. Ali'ye atfedilmiş birçok eserden söz edilir.² Hz. Ali'nin güzel ve hikmetli sözlerini ihtiva eden bu eserlerden bir kısmı manzum, bir kısmı ise mensurdur. Ona isnat edilen söz konusu eserlerden manzum olanlar şunlardır: 1. *Divânu Emîri'l-Mü'minin Ali bin Ebî Tâlib*, 2. *Urcüze*, 3. *Kasidetü'l-Celcelütiyye*, 4. *Kasidetü'z-Zeynebiyye*, 5. *Mu'ammeyât-ı Ali Kerrem-Allahu Vechehu*. Mensur olanlar ise 11 tane olup şöyledir: 1. *Sahîfetu Ali bin Ebî Tâlib*, 2. *Musnedu Ali*, 3. *Nehcü'l-Belâga*, 4. *Ahidnâme-i Ali*, 5. *Ecvibetu Ali bin Ebî Tâlib li Es'ileti Kümeyl bin Ziyâd*, 6. *Miftâhu'l-Felâh ve Mısbâhu'n-Necâh*, 7. *el-Hırz*, 8. *el-Cefr el-Câmi'a (Kitâbü'l-Cefr)*, 9. *el-Emsile*, 10. *Hutbe-i Münika*, 11. *Emsâl-i Ali (Mie Kelime, Gurerü'l-Hikem, Nesrü'l-Le'âli)* (Kandemir, 1989: 374-5; Ceyhan, 2006: 76-94).

Zaman zaman *Emirname* adıyla da anılan *Ahidname*, Hz. Ali'nin Mısır valisi olarak tayin ettiği Eşter'e³ verdiği rivayet edilen bir metindir. *Ahidname*, Şerif Radi'nin (öl. 406/1015?) topladığı, Hz. Ali'ye ait olduğu iddia edilen metinleri muhteva *Nehcü'l-Belâga* içinde yer aldığı gibi müstakil olarak da defalarca basılmıştır. *Nehcü'l-Belâga*'yı hazırlayıp yayımlayan Abdülbaki Gölpınarlı, *Ahidname* için “*Hâsılı bu Ahit-Nâme, halkı idâre etmek, devlet işini düzene sokmak mevkiine gelen, getirilen kişi için zamanında olduğu gibi bugün de, yarın da, gerçekten de geçerli ve çok ileri görüşleri ihtivâ eder.*” (Hazret-i Ali, trz: 387) değerlendirmesini yapar. Siyasetname türü eserlerin ilk ve en güzel örneklerinden olan *Ahidname*, birçok dile çevrildiği gibi mensur şekliyle Türkçeye de defalarca tercüme edilmiştir. Eserin kimin tarafından yapıldığı belli olmayan bazı çevirileri yanında Seyyid Mehmed el-Feyyûmî el-Buldânî, Hüseyin Hüsnî Paşa, Osman Salâhaddîn el-Mevlevî, Abdülganî Senî, Mehmet Âkif Ersoy gibi isimlerce de yapılmış tercümeleleri vardır (Ceyhan, 2006: 80-2). Bu tercümelelerden biri de Yenişehirli Hüseyin Şevket Efendi'ye ait manzum tercümedir.

1. Hüseyin Şevket Efendi'nin Hayatı ve Eserleri

Hüseyin Şevket Efendi, Başbakanlık Osmanlı Arşivindeki hâl tercümesine göre hicri 1286 (1869-70) senesinde bugün Larissa adıyla bilinen ve Yunanistan sınırları içinde bulunan Yenişehir-i Fenâr kasabasında dünyaya gelmiştir. Babası 1248 (1832-3) doğumlu Meclis-i İdâre-i Emvâl-i Eytâm azası Kevkebzâde Yenişehirli Mustafa Mâlik Efendi, dedesi ise devriye müderrislerinden ve aynı zamanda Yenişehir-i Fenâr'ın ileri gelenlerinden Kevkebzâde el-Hâc Mehmed Râşid Efendi'dir. Doğduğu kasabada eğitimine başlayan Hüseyin Şevket Efendi, Mekteb-i Rüşdiyyede okutulan mürettep dersleri tahsil ederek şehadetname almış, ardından Dersaadet'te Fatih Camisi'nde Ali Zeynelabidin Efendi'nin derslerine devam ederek tefsir, hadis, kelim,

fıkıh gibi dersleri tahsil etmiş, Arapça öğrenmiş ve böylece icazetname almıştır. Hüseyin Şevket Efendi daha sonra Mekteb-i Nüvvâbda tahsilini tamamlayarak "sınıf-ı sâlis"den Haziran 1895'te şahadetname almaya hak kazanmıştır. Müellif Türkçenin yanında Arapça, Farsça ve Rumca bilmektedir.

Hicri 1303 (1885-6) senesinde Adliye Nezareti yazı işleri kaleminde mülazemetle göreve başlayan Hüseyin Şevket Efendi, 28 Mart 1896 tarihinde Beykoz kazası naipliğine (kadılgına, kazasker vekilliğine) tayin olunmuştur. 14 Mart 1898'de süresinin dolmasını müteakip görevinden ayrılmış, 1 Mayıs 1900 tarihinde Kartal kazası niyabetine getirilmiş, buradaki görevi 10 Nisan 1902 tarihinde sona ermiştir. Bunlar yanında Hüseyin Şevket Efendi'ye 19 Mayıs 1882 tarihinde "ibtidâ-i hâric" derecesiyle Bursa müderrisliği tevcih buyrulmuş; 10 Aralık 1886'da "hareket-i hâric", 18 Mart 1888'de "ibtidâ-i dâhil", 26 Haziran 1888'de "sahn", 20 Şubat 1892'de "müsile-i Süleymâniye" ve 9 Kasım 1893 tarihinde "Süleymâniye" derecelerine terfi etmiştir. 9 Eylül 1901 tarihinde üçüncü rütbeden nişân-ı Âl-i Osmanî ile taltif edilmiş, 8 Haziran 1902 tarihinden itibaren kendisine bir sene müddetle Sivas Mevleviyeti tevcih buyrulmuştur. Hâl tercümesine göre Hüseyin Şevket Efendi, Beykoz ve Kartal kazalarındaki naiplik görevlerinde oldukça başarı göstermiş ve hakkında herhangi bir şikâyet olmamıştır. Müellifin hâl tercümesine dair kayıt 30 Nisan 1903 tarihinde sona ermektedir (Başbakanlık... 1248: 475; Başbakanlık... 1286: 219). Ancak Hüseyin Şevket Efendi'nin eserlerinden sonraki yıllarda başka görevlerde de bulunduğu anlaşılmaktadır. Müellifin *Yâdigâr-ı Bahriyye* adlı eserinin kapağında nâzımı "*Yenişehirli Mâlik Efendizâde Sakız Nâibi Hüseyin Şevket*" (Hüseyin Şevket Efendi, 1910: ön kapak) olarak geçmektedir. Eser miladi 1910 yılında Sakız'da basılmıştır. *Kosova Sahrâsı*'nın iç kapağında ise eserin nâzımı için "*Kosova Merkez Naibi Hüseyin Şevket*" (Hüseyin Şevket Efendi, 1911: iç kapak) ibaresi yazılıdır ve eser miladi Mayıs-Haziran 1911 tarihinde Selanik'te basılmıştır. Bu iki tarihten Hüseyin Şevket Efendi'nin Beykoz (1896) ve Kartal (1900) naipliklerinden sonra 1910 yılında Sakız'da, 1911 yılında ise Kosova'da naip olarak bulunduğu sonucu çıkmaktadır. Müellifin bu yıllar arasında veya daha sonraki yıllarda başka yerlerde görev alıp almadığı, aldıysa ne tür görevler üstlendiğine dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. Yine nerede ve kaç yılında öldüğü de tespit edilememiştir.

Bugünkü bilgilere göre Hüseyin Şevket Efendi'nin *Yâdigâr-ı Bahriyye* ve *Kosova Sahrâsı* adlarını taşıyan iki eseri vardır.

Yâdigâr-ı Bahriyye, Hüseyin Şevket Efendi'nin Sakız Adası'nda naiplik yaptığı dönemde yazılmıştır. Yukarıda da ifade edildiği üzere müellifin, Sakız niyabetinde bulunduğu eser üzerindeki "Nâzımı: Yenişehirli Mâlik Efendizâde Sakız Nâibi Hüseyin Şevket" ibaresinden anlaşılmaktadır. Manzum olarak kaleme alınan eserin kapağında yer alan bilgiye göre basıldığı yıl rumi 1325, hicri 1328'dir. Bu yıl mila-

di 1910'a karşılık gelmektedir. 64 sayfadan oluşan *Yâdigâr-ı Bahriyye*, Sakız'da Şems Matbaası'nda basılmıştır.

Müellifin ikinci eserinin tam adı *Kosova Sahrâsı, Mâzîyi İhyâ Âtîyi İ'lâ Eden Bir Mahşer-i İkbâl*'dir. Eser rumi Mayıs 1327'de (Mayıs-Haziran 1911) Selanik'te Rumeli Matbaası'nda basılmıştır. *Kosova Sahrâsı*, müellifin mukaddimedeki ifadesine göre, Osmanlı sultanı Mehmed Reşad'ın 1911 yılında Priştine'deki Murad Hudavendigâr türbesini ziyareti sırasında yapılan toplantının etkisiyle yazılmıştır (1327:4). Eser büyük oranda muhammes nazım şekliyle kaleme alınmıştır. Sadece "Münâcât" başlığı altındaki 9 beyitlik mesnevi nazım şekliyle yazılan kısım, kaside nazım şeklinin kullanıldığı *Ahidname* tercümesi ve sondaki iki tarih manzumesi farklıdır. *Kosova Sahrâsı* 6 bölümden oluşan bir eserdir. Mukaddimeden sonra herhangi bir başlık kullanılmadan doğrudan manzum metne geçilmiştir. 45 bentten oluşan birinci bölümde genel hatlarıyla I. Kosova Savaşı'nın safhalarından ve sultan Mehmed Reşad'ın Hudavendigâr Meşhed'i'ni ziyaretinden söz edilmiştir. Şair devletin ve milletin varlığının ancak birlik olursa devam edeceğini "İttihâd" başlıklı 21 bentlik ikinci bölümde anlatmış, "Priştine'deki Medresenin Taraf-ı zî-Şeref-i Hazret-i Pâdişâhîden İnşâsı" başlığını taşıyan üçüncü bölümde ise sultan Mehmed Reşad'ın Priştine'de yaptırdığı medreseden söz etmiştir. Eserin dördüncü bölümünde aşağıda ayrıntılı olarak üzerinde durulacak olan *Ahidname*'nin mealen ve nazmen tercümesi yer almaktadır. Eserin 17 bentlik beşinci bölümünde "Kûh-ı Şâr'a Bir Nazar Şâ'irâne Soñ Bahâr" başlığıyla Kosova ve Makedonya sınırları boyunca uzanan Şar Dağları'ndaki sonbahar konu edilmiştir. Eserin son bölümünde ise ilki "Kosova'da Sultân Murâd'ın Meşhed-i Mübâreki Târih-i Ta'mîri", ikincisi "Meşhed'deki Çeşmenin Târih-i Ta'mîri" başlıklı iki tarih manzumesi yer almaktadır.

2. Manzum *Ahidname*/Emirname Tercümesi

Ahidname tercümesi, yukarıda da ifade edildiği üzere *Kosova Sahrâsı*'ndaki (Hüseyin Şevket Efendi, 1911: 27-33) dördüncü eserdir. Bu manzum tercümenin daha ilk bakışta, hepsi Mehmed Reşad'ın Kosova ziyaretiyle ilgili olan diğer metinlerden farklı olduğu dikkati çekmektedir. Müellif, eseri buraya niçin koyduğuna dair bir açıklama yapmamıştır. Bununla birlikte *Ahidname*'nin, Murad Hudavendigâr Meşhed'i'ni ziyarete gelen padişaha bir nasihat olmak üzere esere dâhil edildiği düşünülebilir. Kaside nazım şekliyle yazılan 39 beyitlik eserde "mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün" vezni kullanılmıştır. *Kosova Sahrâsı*'ndaki diğer şüirlerde zaman zaman Şevket mahlasını kullanan müellif *Ahidname*'de mahlasını zikretmemiştir.

Şair Hüseyin Şevket Efendi eserin muhtevasına dair şöyle demektedir: "*Halîfe-i zî-şân İmâm <Alî radiya'llâhu <anh hazretleri tarafından Mısır'a vâli ta'yîn bu-yurulan Mâlik bin Hâris'e hikmet-i hükûmeti hâvi i'tâ kılınan Emr-nâme'niñ me'âlen ve nazmen tercümesi.*" (Hüseyin Şevket Efendi, 1327: 27). Buna göre eser, Hz. Ali'nin

Mısır'a vali olarak tayin ettiği Mâlik bin Hâris'e verdiği hükümet etmenin hikmetlerini anlatan⁴ *Emirname*'nin nazmen ve mealen yapılmış tercümesidir. Eserin birçok kez Türkçeye tercüme edildiği ve bunların mensur olduğu daha önce zikredilmişti. Bu bakımdan Hüseyin Şevket'in bu tercümesinin *Ahidname*'ye ait şu anki bilgilere göre elde bulunan ilk manzum tercüme olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan şair eseri "mealen" tercüme ettiğini söylemektedir ki mensur tercümesi yaklaşık 15 sayfa tutarındaki eserin tamamının 39 beyitlik bu muhtasar tercümeyle ifadesi zaten mümkün görünmemektedir. Ancak şairin eserde geçen birçok konuya beyitlerde kısa da olsa yer vermeye çalıştığı, her bir konunun büyük oranda birer beyit hâline getirildiği anlaşılmaktadır. Bu durum, aşağıda beyitlerin hemen ardından sadece ilgili kısımları verilen Mehmet Âkif Ersoy (Hz. Ali, 2004) ve Abdülbaki Gölpınarlı (Hazret-i Ali, trz) tercümeleleriyle kıyaslandığında daha iyi anlaşılacaktır. Hüseyin Şevket Efendi'ye ait manzum tercüme ile Ersoy ve Gölpınarlı tercümeleleri şöyledir:

1. *Hevâ-yı nefsi teb'ide hemîşe sa'y u gayret it*

Kemâl-i sıdk ile icrâ-yı ahkâm-ı şer'at it

Nefsin arzularından uzaklaşmayı ve şer'i hükümleri doğru bir şekilde uygulamayı tavsiye eden bu beyit Mehmet Âkif Ersoy tercümesinde şu şekildedir: "Ona, Allah (C.C.)'tan korkmayı, Allah'ın kudretini kabul etmeyi ve kitabında emrettiği farzlarıyla sünnetlerine uymayı emreder. O farzlar ve sünnetlerdir ki hiç kimse onlara uymadıkça saadet yüzü göremez ve onları tanıdıkça da hüsrana uğramaz. Bir de ona eliyle, kalbiyle, diliyle Cenâb-ı Hakk'ın yolunda bulunmayı emreder. Çünkü yüce Allah kendi yolunda bulunana yardımı, kendisine saygı duyanı şereflendirmeyi tekellüf ediyor. Sonra ona şehvete maruz kaldıkça nefsini kırmasını, serkeşlik ettikçe kendisini frenlemesini emreder. Zira nefis, alabildiğine fenalığa teşvik edicidir. Meğer ki Cenâb-ı Hak merhametiyle insanı korumuş olsun!.." (Hz. Ali, 2004: 15-6).

2. *Nasıl eslâfınñ ef'âline vârid ise şimdi*

Saâna da medh ü zem vâki' olur bil hüsn-i niyyet it

Beyitte halef-selef durumundaki idarecilerin birbirlerini yaptıkları işler bakımından değerlendirmeleri ve halkın yöneticileri bazen övmeleri bazen de yermeleri konu edilir. İdareciden beklenen ise her duruma hazırlıklı olması ve iyi niyetle hareket etmesidir. Ersoy tercümesinde beytin geniş şekli şöyledir: "Şimdi bilmiş ol ey Mâlik! Ben seni öyle memleketlere gönderiyorum ki birçok hükümet idarecileri senden evvel oralarda adalet sürdü veya zulmetti. Sen vaktiyle nasıl senden evvelki valilerin yaptıkları icraatları nasıl gözden geçiriyordun, halk da şimdi öylece senin icraatını gözetecektir. O zaman senin onlar hakkında söylediklerini halk da şimdi senin hakkında söyleyecektir. Kimlerin iyi olduğu, Allah'ın kendi kullarına söylettiği dilinden anlaşılır. Onun için biriktireceğin en sevimli azık güzel işler, iyi ameller olsun." (Hz. Ali, 2004: 16).

3. *Umûr-ı 'âlemi 'adl ü müsâvâta ri'âyetle*
Görüp halka 'adâlet üzre icrâ-yı hükûmet it
4. *Gerek dındaşınıñ olsun gerekse bir vatandaşınıñ*
Müsâvidir hukûkî din-i İslâmda sıyânet it
5. *Vukû' bulsa ahâlîniñ kazâen ba'zı bir cürmi*
O hâlde 'afvına mazhar idüp bahş-ı 'inâyet it
6. *Seni vâlî iden 'âlî olan Teñri Te'âlâ'nın*
Sakın kahriyle hışmından 'adâlet üzre hidmet it
7. *'Azâb u rahmet-i Hak'dan degildir kimse müstağni*
Mükâfât u mücâzâtında 'âcil olma dikkat it

Birbiriyle bağlantılı konuların bir arada işlendiği 5 beyitlik bu bölümde adalet ön plandadır. 3 ve 4. beyitlerde idarecilerin halka karşı adil olması gerektiği söylenir. Ancak bu adalet farklı dinlere inanan kişiler için de geçerlidir. Zira İslam hukukunda herkes eşittir. Bu sebeple onların haklarının da korunması icap eder. Kazara işlenen suçlar karşısında affedici olma da önemli bir vasıftır. Yöneticinin kendisini vali yapan Allah'ın kahrından ve hışmından her daim çekinmesi, kimsenin onun azabından ve rahmetinden müstağni olmadığını bilmesi gerekir. Bunun yanında gerek mükâfatta gerekse cezada aceleci davranmamaya dikkat etmesi icap eder. Mehmet Âkif Ersoy ve Abdülbaki Gölpinarlı bu hususları şöyle izah etmişlerdir: *"Tebaa (mensubu olduğun, idare ettiğin halk) için kalbinden muhabbet, merhamet ve iyilik duyguları, lütuf meyilleri besle. Sakın çaresizlerin başına kendilerini yutmayı ganimet bilen yırtıcı bir canavar kesilme! Çünkü bunlar iki sınıftır: Ya dinde kardeşindir. Yahut da yaratılıştta bir eşin. Evet kendilerinden hata sâdır olabilir, kendilerine birtakım arızalar gelebilir. Hata ile yahut kasıtlı olarak işledikleri kabahatlerinden dolayı terk etmek değil, ellerinden tutup yola getirmek, ıslah etmek pek mümkündür. Kendin için nasıl Allah'ın affını, hoşgörüsünü, müsamahasını istersen, sen de onlara affını ve müsamahanı geniş tut, esirgeme. Çünkü sen onların üstünde ve fevkinde bulunuyorsun. Valilik emrini sana veren de senin üstünde ve fevkinde bulunuyor. Allah ise herkesin, sana valilik verenin de üstünde bulunuyor. Ve kulların (halkın) işlerini de hakkıyla görmeni istiyor, seni onlarla imtihan ediyor. Sakın Allah ile harp edip de kendini gazabına hedef ve siper etme. Çünkü ne intikamına dayanacak kudretin var ne de affından ve merhametinden müstağnisin."* (Hz. Ali, 2004: 16-7). *"Öfkeni yen, kendine sahip ol. Elini, dilini gözet. Bütün bu hâllerde hemencecik ceza vermekten çekin; cezayı geriye at; öfken yatışmıncaya dek elini, dilini gözet. Bu söylediklerimi ahireti anarak, Rabb'ine ulaşacağına inanarak derdini, gussanı çoğaltmadıkça da yapamazsın."* (Hazret-i Ali, trz: 382).

8. Nedâmet gelmege melhûz olan ba'zı umûrunda

Kıyâm itme hemân icrâsına sabr u sükûnet it

Beyitte yöneticinin yaptığı bazı işlerden duyabileceği pişmanlık dile getirilir ve acele etmeden sükûnetle ve sabırla işlerini görmesi tavsiye edilir. Bu, bir idareci için ilgi çekici bir nasihattir. Mensur tercümede bu durum biraz daha ayrıntılı olarak anlatılır ve “hiçbir aftan dolayı pişman olmama, verilen cezadan ötürü de sevinme” şeklinde açıklanır: “Sakın hiçbir affından dolayı asla pişman olma; sakın hiçbir ukubetin için de olsa sevinme. Bertaraf etmek imkânını buldukça hiçbir badireye atılma. Bir de sakın ‘Ben tam kuvvet ve kudret sahibiyim, emrederim ve itaat ederler.’ deme. Çünkü böyle düşünce, kalbi fesada vermek, felakete yaklaşmaktır. Şayet elindeki imkân ve kudret sana bir büyüklük duygusu verirse derhâl fevkindeki melekûtun büyüklüğüne bak ve senin kendi nefsinе karşı muktedir olamayacağın şeylerde, Allah’ın sana karşı kadrinin mutlak olduğunu düşün...” (Hz. Ali, 2004: 17-8).

9. Karîn-i ‘adl olan işde ziyâde menfa’at göster

Bu sûretle bütün hakk-ı re’âyâyı himâyet it

Hz. Ali’nin *Ahidname*’sinde adalet özellikle vurgulanan bir husustur. Bu durum “Adalet mülkün temelidir.” sözünü hatırlatır. Beyitte halkın hakkının ancak adaletli bir yönetim anlayışıyla korunabileceği hususundaki vurgu Mehmet Âkif’in mensur tercümesinde şu şekilde yer almaktadır: “Nefsin hakkında, sana yakınlığı olanlar hakkında, tebaan arasında kendilerine meyil beslediğin hakkında, Allah’a ve Allah’ın kullarına karşı adaletten katiyen ayrılma. Şayet böyle yapmazsan zulmetmiş olursun. Hâlbuki Allah’ın kullarına zulmedenin, Allah’ın kulları adına davacısı Allah’tır. Allah da birinin hasmı oldu mu, o kimsenin tutunabileceği bütün deliller batıldır. Ölünceye yahut tevbe edinceye kadar kendisiyle harp içinde bulunur. Dünyada zulüm kadar Allah’ın lütfunu tebdil (değiştiren), kahrını çabuklaştıran bir şey olamaz. Zira Cenâb-ı Hak zulüm altında inleyenlerin inkisarını (bedduasını) işitiyor, zalimleri ise gözetleyip duruyor. İşlerin içinden öylesini seçmelisin ki hak hususunda en mütevassıtı (ortası), adalet bakımından en yaygını olsun, halkın rızasını en çok çeksin. Zira eskâr-ı umuminin (kamunun) hoşnutsuzluğu, kişilerin razı olmasını hükümsüz bırakır; kişilerin kızgınlığı ise eskâr-ı umuminin nazarında kaynar gider.” (Hz. Ali, 2004: 18).

10. Havâss-ı ‘âlemi sâde çalışma itmege mesrûr

‘Avâm-ı nâsı da dil-şâd idüp Hakk’a ri’âyet it

Beyitte halkın bütün olarak memnun edilmesi, hem üst hem de alt tabakanın düşünülmesi gerektiği ifade edilir. Ancak şairin ilk mısradaki özellikle işaret ettiği husus oldukça önemlidir ki bu da çoğunlukla üst tabakanın memnun edilip buna mukabil alt tabakanın ezilmesi, görmezden gelinmesidir. Şairin bu bakımdan doğrudan her iki tarafın memnun edilmesini ifade etmek yerine “sâde havâss-ı âlemi mesrûr

itmege çalışma, avâm-ı nâsî da dil-şâd idüp..." demesi son derece anlamlıdır. Bu suretle Hakk'a da riayet edilmiş olunacaktır. Konu, Ersoy ve Gölpınarlı tercümelerinde şöyle geçmektedir: "Sonra vali için hassa takımı (yakın adamları) kadar iyi günlerde yükü ağır basan, kara günlerde yardımı az dokunan, adaletten hoşlanmaz, istemekten usanmaz, verilince şükür etmez, verilmezse değme özürle (mazeretle) savulmaz, felakete dayanıksız tek adam yoktur. Hâlbuki İslamın esası, Müslümanın ölçüsü efkâr-ı umumiye olduğu gibi, düşmana karşı duracak bir silah varsa ancak odur. Onun için samimiyetin, meylin daima bunlara müteveccih bulunmalıdır." (...) "Müminlere karşı merhametli ol. Bundan sonra yakın tebaandan uzun müddet ayrı durma. Çünkü valilerin halktan ayrı ve uzak durması bir çeşit sıkıntı meydana getirdiği gibi, memleket işlerine karşı bilgi ve malumatlarını azaltır." (...) "Sonra sana yakın uzak herkesi hakkı kabule mecbur et; özel ve yakın dostların için her neye mal olursa bu hususta sebat ve dikkat göster. Nefsine ağır gelecek olan bu hareketin sonunu gözet. Çünkü sonu hayırlıdır. Şayet halkta senin zulmettiğin zannı uyanmışsa kendilerine özrünü bildirerek bu kanaatlerini değiştir. Çünkü böylece hem nefsini kırmış, hem tebaana yumuşaklıkla muamele etmiş, hem kendini mazur göstermiş oluyorsun ki onları hak üzerinde devam ettirmekten ibaret bulunan maksadını o sayede elde edebilirsin." (Hz. Ali, 2004: 19, 33-4). "Sonra Allah için aşağı tabakayı gör gözet. Onlar başvuracakları bir düzen bulamayan, yok yoksul, muhtaç, darlıkla bunalmış, dertlere karmış, kazançtan aciz kalmış kişilerdir. Bu sınıf içinde dilenenler olduğu gibi bir şey umup bekleyenler, fakat kimseden bir şey istemeyenler de vardır. Onların hakkına dair Allah'ın sana emrettiği şeyi Allah için olsun koru." (Hazret-i Ali, trz: 378).

11. Vesîle ittihâzıyla kusûr u 'aybını nâsîñ

Taharri eyleyen pesmâyelerden terk-i ülfet it

Ahidname'de sözü edilen konulardan biri de insanların kusur ve ayıplarını örtmek, ortaya çıkarmaya çalışanlardan da uzak durmaktır. Hz. Ali, Mısır valisine insanların kusurlarını, ayıplarını araştıranlarla dostluğunu kesmesini tavsiye etmektedir. İlk mısradaki "vesîle ittihâzıyla" ifadesi, insanların kusurlarını ve ayıplarını ortaya çıkarmayı "vesîle kılarak" yöneticilere yaklaşmaya ve yaranmaya çalışan dalkavuk kişilerle ilgili olsa gerektir. Mehmet Âkif Ersoy çevirisinde ise bu tür insanlar "kendilerinden en çok nefret edilecek adamlar" olarak anılır: "Tebaan arasında yanına yaklaş-tırmayacağın, kendilerinden en çok nefret edeceğin adamlar ise halkın kusurlarını en çok araştıran kimseler olmalıdır. Zira insanların öyle kusur ve hataları vardır ki örtülmesi, gizlenmesi herkesten fazla valiye düşer. Bundan dolayı bu kusurların sence gizli olanlarını sakın eşme, ortaya çıkartma. Senin görevin bildiklerini düzeltmekten ibarettir. Meçhulün olanlara (bilmediklerine) gelince, onların hakkındaki hükmü Allah verir. Evet sen tebaanın kusurunu gücün yettiği kadar ört ki Allah da senin tebaandan gizli kalmasını istediğin şeyleri örtsün..." (Hz. Ali, 2004: 19).

12. Olur za'fiyyet-i kalbe sebeb korkak ile şûrâ

Berâ-yı meşveret <âkıl müdebbir zâtı da'vet it

13. Tama'kârân ile bir iş tezekkür eyle(me) zinhâr

Umûr-ı 'âlemi zulm ü ta'assüfden sıyânet it

İlk beyitte korkak kişilerle istişare etmenin kalbe zafiyet vereceğine işaret edilir ve eğer meşveret yapılacaksa akıllı, tedbir sahibi kişilerin tercih edilmesi tavsiye edilir. 13. beyitte ise tamahkâr kişilerle kesinlikle iş tutmamak gerektiği söylendikten sonra zulüm ve haksızlıktan korunmanın böylece mümkün olacağı ifade edilir. Mensur tercümede ise "cimrilik", "korkaklık" ve "ihtiras" gibi huylardan ve idarecinin meclisine kimleri yakın kimleri uzak tutması gerektiğinden daha ayrıntılı olarak söz edilir: "Sakın ne seni yoksulluk ihtimaliyle korkutarak kereminden çevirecek cimriyi, ne büyük işlere karşı azmini gevşetecek korkağı, ne de hiddete saparak sana ihtirası iyi gösterecek ihtiraslı kişiyi istişare heyetine sokma. Çünkü cimrilik, korkaklık, ihtiras ayrı ayrı huylardır ki yüce Allah hakkında beslenen kötü zan bunları bir araya getirir. Sana müşavir (danışman) olacakların en kötüsü senden evvel kötülük eden kimselerle hemdest olan, onların suçlarına iştirak eden kimselerdir. Böyleleri senin mahremim olmamalıdır. Çünkü (bunlar) canilerin yardımcıları ve zalimlerin de dostlarıdır. Ne hacet! Hiçbir zalime zulmünde, hiçbir günahkâra cürmünde yardım etmeyenler içinden bunların yerini tutacak öylelerini bilirler, fakat onların günah ve vebalinden tamamen masundurlar. İşte senin için böylelerinin yükü en hafif, yardımı en çok, sana şefkati herkesinkinden ziyade, senden başkasına muhabbeti o nispette az olur. Bu gibilerini hem özel hem genel meclislerinde kendine yakın tut. Sonra bu adamların içinden öylelerini çok beğenmelisin ki sana acı hakikatleri herkesten ziyade o söylesin ve şayet sevdiği kullarından huzuruna çıkması- na, Allah'ın razı olmadığı bir harekette bulunmak istersen, hoşuna gidip gitmeyeceğini hiç düşünmeden seni tenkit edebilsin. Bir de doğru adamları ve Allah'tan korkan kimseleri kendine sırdaş ittihaz et. Seni alkışlamalarına, yapmadığın birtakım işleri sana mal edip nefsinin okşamalarına dikkat et (nefsini okşamalarına müsaade etme). Zira alkışın çoğu insanı azamete sevk eder, gurura yaklaştırır." (Hz. Ali, 2004: 20-1).

14. Hayır-h' âhı sakın bed- h' âh ile bir tutma 'âlemde

Cihâmı herc ü merc itmek hevâsından ferâgat it

Beyit herkese hakkını teslim etmek ve iyilik edenle kötülük edeni kesinlikle bir tutmamak gerektiğini konu alır. Zira iyilik edenle kötülük eden bir tutulursa dü- zen bozulacak, dünya karmakarışık bir hâle gelecektir. Gölpınarlı tercümesi konu- yu biraz daha aydınlatmaktadır: "İyilik edenle kötülükte bulunana, katında bir görme sakın, çünkü onları bir görüş, iyilik edenleri iyilikten vazgeçirir; kötülük edenleri kötülüğe alıştıtır; bunlara karşı layık oldukları muameleyi yap." (Hazret-i Ali, trz: 371).

15. Teveccüh beklemek vâ-bestedir ihsân ile halkdan

Meşakkat bârını tahfif idüp taltife gayret it

Halkın teveccühünü beklemek idarecinin ihsanlarına bağlıdır. Bu sebeple o idaresi altındakilerin sıkıntılarını azaltmaya çalışmalı ve onlara lütuflarda bulunmaya gayret etmelidir. Abdülbaki Gölpınarlı'nın yaptığı mensur tercümede konu şöyle geçmektedir: “Bil ki valinin halka lütufta, ihsanda bulunmasından, işlerini kolaylaştırmasından başka halkın emniyetini celbedecek bir şey olamaz. Onlara lütfeder, aralarında adaletle muamelede bulunur, işlerini kolaylaştırırsan evvelce yüreklerinde uyanmış bir nefret varsa yok olur, halk senin hakkında güzel bir zanna sahip olsun. Gerçekten de iyi ve güzel zan, senin ağır yükünü hafifletir; o yükü senin sırtından alır. Şunu da bil ki senin hakkında iyi fikir güden, idarenden memnun olandır; kötü fikir taşıyan da idarenden memnun olmayandır.” (Hazret-i Ali, trz: 372).

16. Düşün bir ehline tevdi' idüp ıslâhını mülkûn

Neye mevkûf ise ba'de't-te'emmül bezl-i himmet it

Şairin ifadesine göre mülkûn mamur edilmesi ancak işin ehline verilmesiyle mümkündür. Bunun için de etraflıca düşünölmeli ve çokça çalışılmalıdır. Konu, Mehmet Âkif ve Gölpınarlı'nın tercümelerinde askerlik, vergi memurluğu, kâtiplik gibi meslek grupları üzerinden ayrıntılı olarak şöyle geçmektedir: “Sonra, askerlerin başına öyle birini geçir ki Allah'a ve Resul'üne ve imamına karşı sence hepsinden daha samimi bulunsun. Kalbi hepsinden temiz olsun ve akli başında denge bakımından hepsinden üstün olsun, kızdığı zaman ağır ve temkinli davransın, mazeretleri sükûnetle sonuna kadar dinlesin; zayıflara acısın; kuvvetlilerden uzak dursun; öyle şiddetli kalkıp acizlikle oturan takımdan olmasın. (...) İnsanlar arasında hüküm vermen için öyle bir adam seç ki sence halkın en değerlisi olsun, işten sıkılmasın; bir şey sormak, muhakeme olmak için gelenlerden sinirlenerek inada kalkışmasın; hatasında ısrar etmesin. Hakkı ve doğruyu gördüğü anda, döneceği ve teslim olacağı yerde dili tutulup kalmasın; hiçbir zaman tamah ettiği menfaatin kaybolacağı endişesine düşmesin. (...) Sonra âmillerine (zekât ve vergi toplayan memurlara) dikkat et, kendilerini iş başına öyle getir. Yoksa tarafgirlik, bencillik dolayısıyla kimseye vazife verme. Çünkü bu iki sebep zulme ve hainliğe vesile olur. Bir de bu iş için iyiliğiyle maruf ailelerden yetişmiş, tecrübeli, hayâ sahibi, İslama hizmeti geçmiş adamları araştı. Zira bunlar ahlakı en üstün, namusu, şerefi en sağlam, tamahın cazibesine en az kapılır, işleri en doğru yapan insanlardır.” (Hz. Ali, 2004: 23-7). “Sonra kâtiplerini de teftiş et; onların da hâllerine dikkat et; işlerine onların hayırlılarını tayin et. Düşmanlara karşı kullanacağın düzenleri, gizli tuttuğun şeyleri, kendini büyük gören, bu yüzden de topluluğun önünde sana karşı durmaya cüret eden kişilere değil, temiz ve iyi huylu olanlara yazdır. (...) Sonra onları kendi anlayışına güvenerek, onları meyline uyup haklarında iyi bir zan besleyerek tayin etme; çünkü insanlar yapmacıklara başvurarak, güzel hizmetler göstererek kendilerini valiye iyi tanıtır; oysaki bu

yapmacık hareketlerin ötesinde ne öğüt vermeyi bilirler, ne emanete riayet etmeyi. Senden önceki temiz kişilerin seçtikleri kişilere bak, sen de onları seç; halka en güzel muamelede bulunmalarını, en fazla emanete riayetle tanınmış olanlarını iş başına getir; bu, Allah'a karşı özü doğru olduğunu, işlerine memur olduğun kişilere de hayırlı bulunduğunu ispat eder. Her işin başına en büyüğü kendine güç gelmeyecek, işlerin çokluğu onu şaşırtmayacak kişileri geçir." (Hazret-i Ali, trz: 377).

17. 'Atâletdir yegâne mahvma bâ'is ola halkıñ

Uyandır fikrini mülküñde tevsi'-i ticâret it

18. Helâl rızka teşebbüs eylemek vâ-bestedir sa'ye

Hemişe kâr u kesb itmek için halka nasihat it

İlk beyitte tembelliğin halkın mahvolması için yeterli bir sebep olduğu, bu yüzden halkın fikren uyandırılarak ülkede ticaretin yaygınlaştırılması gerektiği ifade edilir. 18. beyte göre ise helal rızık kazanmak ancak çalışmaya bağlıdır. Bu sebeple durmadan çalışmak için halka nasihatlerde bulunmak icap eder. Konu Gölpinarlı tercümesinde geniş olarak şöyledir: "Bir de tacirleri, sanat ve zanaat erbabını tavsiye ederim sana; onlara karşı hayırlı ol. Onların bir kısmı oturdukları yerlerde ticaretle meşgul olur. Bir kısmıysa bir yerden bir yere gider, mal götürüp getirir; bir başka bölümü de halkın muhtaç olduğu şeyleri ellerinin emekleriyle hazırlar. Bunlara hayırla muamelede bulun; çünkü onlar faydalı kişilerdir. Gereken şeyleri uzun yollar aşarak, beldeler geçerek, ülkedeki karalarda, denizlerde, düzlüklerde, dağlıklarda gezerek alırlar, getirirler; oysa halkın o şeylerin bulunduğu yerlere gitmesine ne imkân vardır, ne de gücü yeter. Onlar düzene bağlıdır, isyanlarından korkulmaz; barış adamlarıdır, gailelerinden ürkülmez. Bulduğun yerde de onların işlerini gör gözet, uzak, yakın şehirlerde de hâllerini izle, dikkat et, bir zulme uğratma onları. Ama şunu da bil ki bütün bunlarla beraber, bunların çoğunda aşırı bir hirs, kötü bir nekeslik, bencillik, faydalı şeyleri gizleyip, saklayıp azalınca değerinden fazla satma gayreti, menfaat düşkünlüğü vardır; ellerinde bulunanları bildikleri gibi satmak isterler; buysa halkın zararına sebep olduğu gibi valilere de buna göz yummak ayıptır, noksandır. İhtikârı men et; çünkü, Allah'ın salâtı ona ve soyuna olsun, Resulullah da men etmiştir. Alışveriş güzel surette, adalet terazilerine uygun olarak, bir narh konarak yapılsın; satan da zarar etmesin, alan da. Sen ihtikârı nehyettikten sonra onu yapmaya kalkışan olursa cezalandır; fakat cezada pek de ileri gitme." (Hazret-i Ali, trz: 377-8).

19. Harâset bâdi-i ihyâsıdır mülküñ heveslendir

Re'âyâya virüp sermâye teşvik-i zirâ'at it

20. Nifâkı ortadan ref' eyleyüp ma'mûr-ı mülk eyle

Ahâli müsterih olsun ki sen de istirâhat it

Mensur tercümede bu iki beyitte anlatılanlar bir arada verildiğinden burada da birlikte alınmıştır. İlk beyte göre mülkün ihyasına sebep onu ekip biçmektir. Bu yüzden sermaye verilerek halk ziraat konusunda teşvik edilmelidir. İkinci beyitte ise mülkün mamur olmasının nifakın ortadan kaldırılmasıyla mümkün olacağı söylenir. Zira ahali rahat olursa yönetici de rahat olacaktır. Gölpınarlı tercümesinde konu daha çok vergi yükünün hafifletilmesi ve idareciyle halk arasındaki münasebetlerin düzenlenmesi üzerinedir: “Memleket kalkınmadıkça, mamur bir hâle gelmedikçe vergi isteyen, şehirleri yakar gider, kullarıysa helak eder; öyle bir buyruk sahibinin işi, idaresi pek az bir müddet sürer. Vergi verenler, verginin ağırlığından yahut içecekleri, sulayacakları suyun kesildiğinden yahut bir bendin yıkılıp araziye su bastığından, toprağın kaydığından yahut da mahsulün mahvolduğundan şikâyet ederlerse hâllerini düzene sokacak bir derecede vergilerini azaltman gerekir. Bu sana güç gelmemeli. Çünkü bu yardımla, bu kolaylık göstermenle halk refaha kavuşur, ülke de mamur olur; bu takdirde senin idaren bezenir; ayrıca da halkı adalette idare ettiğin için onların saygısını, sevgisini kazanmış olursun; refahlarına hizmet ettiğin, adalette muamelede bulunduğun, onları kuvvetlendirdiğin için gerekince bu kuvvete de dayanabilirsin; onları esirgeyişin, haklarında adalette muamele edişin, onlara yumuşak davranışın da buna sebep olur. Öyle bir an olur, öyle bir çağ gelir çatar ki onlara başvurman gerekir; onlar da dileğini seve seve kabul ederler; istediğini yerine getirirler; çünkü ülkede vücuda gelen mamurluk ve servet, onlara yükleyeceğin yükü çekmelerine kuvvet verir. Bir yerin harap olması oradaki halkın yoksul düşmesinden ileri gelir; oradaki halkın yoksulluğuysa valilerin kendilerine mal yığmalarından, valilikte kalacaklarına emin olmamalarından, ibret alınacak şeylerden az ibret almalarındandır.” (Hazret-i Ali, trz: 377-8).

21. Tevâzu' gösterip emsâlini tergib için mahzâ

Bütün memdûh olan me'mûrlara lutf u nezâket it

Beyitte yaptıkları işlerle övülmeyi hak eden memurlara, nezaket ve lütufla muamele edilmesinin diğer memurları da isteklendireceği dile getirilir. Konu Mehmet Âkif Ersoy'un yaptığı tercümede askerler örnek verilerek daha geniş ele alınır: “Sonra gerek insaniyetli ve şerefli kimselere, gerek iyiliğiyle, güzel işleriyle tanınmış aile fertlerine, daha sonra yiğit, mert ve cömert insanlara iltifat et. Çünkü bunlar kerem sahibi kimselerdir, lütufkâr cemaattir. Ana baba, çocuklarının işini nasıl araştırırsa sen de askerlerinin işini öylece gözetle. (...) Valiler için memlekette adaletin kurulmasından, bir de halkın kendisine sevgi göstermesinden büyük bir teselli kaynağı yoktur. Zira yürekler salim olmadıkça muhabbet izhar etmez. Sonra askerinin, senin hakkındaki samimiyeti, ancak amirlerinden memnun olmalarına ve onları yüksünüp bir an önce başlarından çekilmelelerini istememelerine bağlıdır. Sen kendilerine ümit kapıları aç. Övülmeye layık olanlarını övmekle, büyük hadiselerle maruz kalmış olanların maceralarını ve kahramanlıklarını saymakta kusur etme. Zira bunların kahramanlıklarını sık sık anmak, inşallah yiğitleri galeyana, savaş istemeyenleri de gayrete getirir. Sonra, bunlardan her birinin fedakârlığını

iyice tanı; hem sakın birinin hizmetini başkasının hizmetiyle beraber zikretme. Kimseye de gösterdiği yiğitliğe uygun düşmeyecek alçak bir pay verme. Bir de ne mevkiinin büyüklüğü ne de mevkiinin küçüklüğü bir adamın kıymetli hizmetlerini küçültmene asla sebep olmamalıdır.” (Hz. Ali, 2004: 24-5).

22. Umûrunda tesâdüf eylese müşkil-pesend bir iş

Cenâb-ı Hakk ile peygamberinden isti'ânet it

“Yaptığın işlerde içinden çıkamadığın müşkül bir durum olursa Allah'tan ve peygamberinden yardım iste.” şeklinde anlam verilebilecek olan beyit, mensur metinde Kurân'dan bir ayetle izah edilmiştir: “Büyük ve çetin işlerde, sana şüpheli görünen hususlarda Allah'a ve Resul'üne başvur. Yüce Allah irşat etmeyi takdir buyurduğu topluma 'Ey inananlar, Allah'a, Peygamber'e ve içinizden emredecek kudret ve liyakate sahip olanlara itaat edin. Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, bir şeyde ihtilafa düştünüz mü o hususta Allah'a ve Peygamber'e müracaat edin.' buyurmuştur (IV Nisâ, 59). Allah'a başvurmak, onun kitabının muhkem emrine uymak, Rasul'e başvurmak da onun reyinde aykırılığı mucip olmayan apaçık sünnetine tabi olmaktır.” (Hazret-i Ali, trz: 374).

23. Saña her mâddenin künhi 'ayân olmak için dâ'im

'Acül olma te'enniyle tefekkürde metânet it

Beyitte, olayların iç yüzü iyice belli oluncaya kadar daima yavaş yavaş ve düşünerek hareket etme, aceleci olmama tavsiye edilmektedir. Konunun mensur tercümelerde de çok uzun olarak yer almadığı görülmektedir: “... meseleyi özüne kadar anlamadıkça ilk andaki kanaati yeterli görmesin. Şüphelerde en çok durur, delillere en çok sarılır, hasmın müracaatından en az usanır, işlerin vuzuha kavuşmasını en çok bekler, hükmün açıklık kazanmasında en kesin davranır, övme ile şıarmaz, korku ve heyecan ile sarsılmaz olsun.” (Hz. Ali, 2004: 26). “Zamanı gelmeden işlerde aceleye düşme. Yapmak imkânı olunca da o işte ihmal etme, doğruluğu sence belli olmayan işe girişme; ama doğruluğu açıkça belli olan işi de savsaklama. Her işi yerinde yap, her işi yerinde işle.” (Hazret-i Ali, trz: 382).

24. Halâs itmek için me'mûrları rüşvet belâsından

Gınâ hâsıl olur bir râddede tezyîd-i ücret it

25. Umûr-ı devletin ahvâlini tahkik için her dem

Mücerreb bir müfettiş nasb ile tedkike himmet it

26. İhânet eyleyen hâ'inleri terk eyle zilletde

Sadâkat gösteren âdemleri ciddî sahâbet it

27. Zuhûr eyler ise millet içinde fitne vü câsûs

Taharrî eyleyüp tecrîm ile te'dibe sür'at it

28. Eger hâ'inliği sâbit olursa 'ibreten li'n-nâs

Zamânîñ hükmüne tevfiķ ile ibrâz-ı şiddet it

29. Garaz me'mûl olan ba'zı havâdis neşr idenlerle

Yalan yañılış yazan müfsid garazkârâna nefret it

30. Hukûk-ı milleti gasba tasaddî eyleyen kimse

Hemân emsâline 'ibret için teşhîr ü la'net it

Birbiriyle ilgili konuların art arda sıralandığı yedi beyitlik bu bölümde, yerince ücret verilerek memurların rüşvet belasından kurtarılması, devlet işlerinin düzenli yürütülmesini sağlamak üzere müfettişlerin görevlendirilmesi, ülkeye ihanet edenlerin cezalandırılarak sadakatle bağlı olanların desteklenmesi, halk arasında fitne zuhur ederse bunun gizli görevliler marifetiyle araştırılıp ortadan kaldırılması, eğer kişilerin hainliği sabit olursa insanlara bir ibret vesilesi olarak zamanın hükmüne göre cezaya çarptırılması, kötü niyet güderek bazı haberleri yayanlarla yalan yanlış şeyler yazan fesat kişilerden nefret edilmesi, milletin hukukunu gasp etmek için uğraşan kimselerin teşhir edilmesi ve ibret için onların lanetlenmesi gibi konular üzerinde durulmuştur. İdareciler için oldukça hayati olan ve günümüzde de geçerliliğini koruyan bu hususlar Ersoy ve Gölpınarlı tercümelerinde şu şekilde yer almıştır: “Sonra bu adamın vereceği hükümleri sık sık araştır ve kendisine ihtiyacını giderecek, halka muhtaç olmayacak kadar maaş bağla, hem senin yanında öyle bir mevki ver ki sana yakın olanlardan kimse o mevkie göz dikmesin ve o adam başkalarının sana gelip de hainlik edemeyeceğinden emin olsun.” (Hz. Ali, 2004: 26). “Sonra da onların rızıklarını bol bol ver. Çünkü bu nefislerini düzeltmeye kuvvet verir onlara. Müslümanların elleri altında bulunan malları yemekten alıkor onları. Aynı zamanda emrine uymazlar, emanetine hiyanette bulunurlarsa bu, onların aleyhinde de delil olur sana. Sonra işlerini teftiş et, onlara gerçek ve vefalı gözcüler gönder; hâllerini, işlerini görüp, anlayıp sana bildirsinler. Çünkü onların haberleri olmadan senin onlardan haberdar olman, onların emin bir surette iş görmelerine, halka yumuşaklıkla muamele etmelerine sebep olur. Onların içinde zalimlere yardım edenler varsa onlardan korun. Onlardan biri, vazifesinde hiyanet eder de gözcülerin verdikleri haber onun aleyhinde olur, hepsinin de verdiği haber aynı bulunursa bu tanık olarak yeter sana. Artık ona bedenî cezayı verebilir, yaptığına karşılık onu suçlu tutar, onu aşağılık bir derekeye düşürür, onu hiyanet dağıyla dağlar, töhmet zincirini boynuna takarsın.” (Hazret-i Ali, trz: 375).

31. Ahâlîniñ umûr-ı devletiñ merbût-ı aslîsi

Şer'at postunu ehli olan merde emânet it

32. Muhammed ümmeti şer'-i şerife bağlıdır ancak

Fetâvâyı viren müftî'l-enâma <arz-ı minnet it

Beyitleri, “Ahaliyle devlet işlerinin asli rabitası durumundaki şeriat postunu ehil olan mert kişilere emanet et. Muhammed ümmeti şer’î hükümlere bağlıdır ancak fetvaları veren halkın müftüsüne minnetini arz et.” şeklinde nesre aktarmak mümkündür. *Ahidname*’de benzer bazı konularda (iş ehline vermek gibi) söylenmiş sözler bulunmakla birlikte doğrudan bu beyitlerle ifade edilebilecek tarzda bir bölüme rastlanamamıştır. Burada şairin orijinal eseri cümle cümle takip etmediğini, tercümeyle bazı konuları atlamak suretiyle muhtasar olarak ve “mealen” tercüme ettiğini hatırlamak gerekir.

33. ‘Umûmî meclisi teşkil ile efkârını halkın

Güzel dinle tefehüm eyleyüp nâsa mürüvvet it

Beyitte şair, idarecinin teşkil ettiği bir meclis vasıtasıyla halkın sıkıntılarını güzelce dinlemesini, idareciye bunları iyi anlayıp halka cömertlik etmesini tavsiye etmektedir. İyi bir yöneticinin belirgin vasıflarından biri olan bu husus mensur tercümede şöyle izah edilmiştir: “Zamanın bir kısmını ihtiyaç sahiplerine hasret, onların hepsini huzuruna al, otur, onlarla görüş. O mecliste seni yaratan Allah’a karşı gönül açıklığını takin. Askerinden, yardımcılardan, koruyucularından, zaptiye erkânından hiç kimse onları korkutmasın; onlara mâni olmasın; onlar da seninle yüz yüze korkmadan, çekinmeden konuşsunlar.” (Hazret-i Ali, trz: 378).

34. Usanmamak için vakt-i ‘ibâdetde cemâ’atle

Uzatma pek namâzı kil ‘adâletle imâmet it

İslam toplumunda bir bölgenin en yetkili amiri aynı zamanda cemaatin de imamıdır. Hz. Ali tayin ettiği valiye bu konuda da tavsiyede bulunmakta ve cemaatle yapılan ibadetlerin bıkkınlık verecek derecede uzatılmamasını, adaletle imameti telkin etmektedir. Mensur tercümede uzatılan namazın kimlere bıkkınlık verebileceği bir hadisten de söz edilerek izah edilmiştir: “Halka namaz kıldıracağın zaman namazı uzatıp onları usandırmadan, tez, fakat erkânını yitirmeden kıldır; çünkü halk içinde hasta olan vardır, işi gücü olan vardır. Allah’ın salatı ona ve soyuna olsun, beni Yemen’e gönderdiği zaman Resulullah’a, onlara nasıl namaz kıldırayım diye sordum. ‘En zayıfının kıldığı namaz gibi kıldır, inananlara karşı merhametli davran.’ buyurdular.” (Hazret-i Ali, trz: 379).

35. De’âvinin vukû’unda umûr-ı şer’e tevfikân

Çalış ihkâk-ı hakk itmek için hüsn-i rü’yet it

Beyitte, halk arasında vuku bulabilecek davalarda şer’î hükümlere uyulması ve iyi niyetle bakılarak hakkın tezahür ettirilmesi için çalışılması tavsiye edilmektedir. Burada anlatılanların daha geniş ifadesi ise şöyledir: “Oysaki halkın sana zahmet vermeyen şikâyetlerinin çoğu ya bir zulme uğradığındandır yahut muamelede insaf ve adalet istediğindedir. (...) Yakın olsun, uzak olsun, kime gerekse hakkını ver; bu hususta sabırlı ol, ecrini Allah’tan iste; akrabân ve yakın adamların bile olsa haktan ayrılma; işin sonunu düşün; isterse sana ağır gelsin bu iş, hayırlı olduğu sence malumsa yapmaktan çekinme; hakkını yerine getir. Halk bir işte zulüm var zannına düşer, sana hayıflanırsa aslını anlatarak, özürler getirerek zanlarını değiştir; bu suretle sen adaletle iş görmüş olursun, buyruğun altındakilere de yumuşaklıkla muamele etmiş bulunursun. Özür getirmekle sen hakka riayet eder, muradına erersin, halk da doğruyu anlar, işin aslını bilir.” (Hazret-i Ali, trz: 380).

36. Eger düşmen saña sulh olmağı teklife meyl itse

Desise olduğu zâhir degilse sulha rağbet it

“Düşmanın seninle barışmak gibi bir niyeti varsa ve bu bir hile olarak görünmüyorsa sulh yolunu tercih et.” şeklinde ifade edilebilecek olan beytin Gölpınarlı’daki tercümesinde ihtiyatlı olmak gerektiği vurgulanır: “Düşmanın seninle barışmak isterse reddetme. Barışta Allah’ın rızası var, orduna huzur ve istirahat var, sen de sıkıntılarından kurtulmuş olursun; şehirlerinse eminliğe kavuşmuş olur. Ama barıştıktan sonra düşmanından sakın da sakın; çünkü çok kere düşman yaklaşır, gafil olmanı bekler. Şu hâlde ihtiyatla hareket et, bu hususta iyi bir zanna düşmeyi töhmet altına al.” (Hazret-i Ali, trz: 380).

37. Eger a’dâ ile itmiş iseñ evvelce peymânı

Sakın nâ-hak yire kan dökme ‘ahdiñde sadâkat it

Düşmanla yapılan anlaşmaya sadık kalmayı ve haksız yere kan dökmeme-yi telkin eden bu beytin mensur tercümede oldukça uzun olduğu görülmektedir. Burada ahde vefanın önemi ve gereği uzunca izah edilmiş, ahdi bozmanın Allah’ın gazabına sebep olacağı hatırlatılmıştır: “Seninle düşmanının arasını bir bağla bağladın, onunla bir muahedeye vardın yahut da ona aman elbisesini giydirdin mi ahbine vefa et; verdiğin amana riayet et; nefsinı ona verdiğin söze, ahde kalkan yap. Çünkü dilekleri birbirine aykırı, reyleri darmadağın ve çeşit çeşit olduğu hâlde insanların Allah’ın farz ettiği şeylerde hepsi de ahde vefa etmekte birleşmiştir. Ondandır daha fazla birleştikleri, ahitlere vefa etmeyi ululadıkları bir farz yoktur. Hatta Müslümanlar şöyle dursun, müşrikler bile bunu gerekli saymışlar, buna riayet etmişler, ahitte, amanda durmamanın ne zararlar vereceğini bilmişlerdir. Verdiğin amana gadretme; ahdini bozma, hıyanette bulunarak düşmanını aldatma, çünkü Allah’a karşı böyle bir cürette bulunan çok kötü, çok ziyankâr bir bilgisizdir ancak. Allah ahdini, amanını kulları arasında bir rahmet olarak yaymıştır

ki o bir emniyettir, herkes orada esenleşir; bir haremdir, herkes ona sığınır; bölük bölük herkes onun civarına koşar gider. Onu bozmak, ona hıyanet etmek, ona hile katmak olmaz. Bahanelerle bozulacak ahde girme, pekiştirdikten sonra yorumlara güvenme; Allah adına verdiği ahdi bozmaya, haksız olarak ondan dönmeye kalkışma; genişlemesi umulan, sonunda üstünlük bekleyen darlığa dayanman, günahından korkacağından hayırlıdır; bozarsan Allah'ın gazabı gelip çatar sana, ne dünyanda berhudar olursun ne ahiretinde." (Hazret-i Ali, trz: 380-1).

38. *Değil yalnız güneş kan dökmede hayli zarar me'mül*

Bekâ-yı devleti te'mîn için terk-i mazarrat it

Beytte haksız yere kan dökmenin sadece bir günahtan ibaret olmadığı, hayli zararlarının olduğu, devletin bekası için bu tür işleri terk etmek gerektiği anlatılır. Konu mensur çeviride daha ayrıntılı ele alınmıştır: *"Sakın haksız olarak kan dökmekten, çünkü azaba sebep olan, suç bakımından ondan daha büyük bulunan, nimetin zevâline, devletin yitmesine sebep teşkil eden hiçbir şey yoktur ki haksız olarak kan dökmekle kıyaslanabilsin. Kan dökenlerin hesabını kıyâmet gününde bizzat noksan sıfatlardan münezze olan Allah görecektir, azaplarını o verecektir. Haram olarak kan dökmekle gücünü kuvvetini çoğaltmaya kalkışma; çünkü bu, gücü kuvveti zayıflatır, hatta yok eder gider. Bilerek kan dökme hususunda ne Allah katında bir özrün kabul edilir, ne benim katımda. Çünkü cezası kısastır bunun. Yanlışlıkla kamçın yahut kılıcın yahut da elin bir kötülüğe sebep olursa kudretine güvenip ululararak öldürülen kişinin velilerine, onun diyetini vermekten kaçınma." (Hazret-i Ali, trz: 381).*

39. *Tabî'î fikr-i tenvîre olur te'sîri şûrânî*

Bu sûretle umûr-ı hayrî teşvîke delâlet it

Manzum tercümenin son beytinde istişarenin önemi üzerinde durulmuştur. İstişare parlak fikirlerin ortaya çıkmasına vesile olur ve bu suretle hayırlı işler teşvik edilebilir. Mensur tercümede istişarenin âlimlerle, hikmet sahibi kişilerle yapılması tavsiye edilir: *"Memleket işlerinde uygun gelen tedbirleri tespit ve senden evvelki insanlara doğruluk temin eden sebepleri ayakta tutma hususunda sık sık âlimlerle müzakere et, hikmet sahipleriyle tartış, konuş." (Hz. Ali, 2004: 22).*

Sonuç

Hiz. Ali'ye isnat edilen *Ahidname*'nin Yenişehirli Hüseyin Şevket Efendi tarafından yapılan manzum tercümesini konu alan bu çalışma sonucunda şunlar söylenebilir:

1. *Ahidname*, Hiz. Ali'nin Mısır'a vali olarak görevlendirdiği Mâlik el-Eşter'e verdiği rivayet edilen bir metindir. Eserin Türkçeye şimdiki kadar birçok tercümesi yapılmıştır ve bunlar da orijinal eser gibi mensurdur. Hüseyin Şevket'in çalışmaya

konu olan bu manzum tercümesi, *Ahidname*'nin şimdilik bilinen tek manzum tercümesi durumundadır.

2. Eserin mütercimi Hüseyin Şevket, klasik biyografik kaynaklarda adı anılmayan, son dönem şairlerinden biridir. Müellifin biri *Yâdigâr-ı Bahriyye*, diğeri *Kosova Sahrâsı* olmak üzere iki eseri bilinmektedir. Bu eserlerin her ikisi de manzumdur.

3. *Ahidname*'nin manzum tercümesi toplam 39 beyittir. Kaside nazım şekliyle tercüme edilen eserde “mefâ’ilün mefâ’ilün mefâ’ilün mefâ’ilün” vezni kullanılmıştır.

4. Hüseyin Şevket Efendi “mealen ve nazmen” tercüme ederken eseri oldukça kısaltmıştır. Bununla birlikte şairin eserde geçen birçok konuya beyitlerde kısa da olsa yer vermeye çalıştığı, genel olarak her bir konunun birer beyit hâline getirildiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan 31 ve 32. beyitlerde olduğu gibi asıl metinde doğrudan ifade edilmeyen konuların da nazmedildiği, böylece eserin genelinden mülhem bazı hususlara dair beyitlere de yer verildiği görülmektedir.

5. *Ahidname*, bir yöneticinin memleket idaresinde nelere dikkat etmesi gerektiğinden söz eden, bir yönüyle siyasetname, bir yönüyle nasihatname özelliği gösteren bir metindir. Eserdeki nasihatlere/emirlere bakıldığında bunların bugün geçerliliğini koruduğu gibi gelecekte de koruyacak olan, en alt tabakadan en üste kadar bütün devlet adamlarına hitap eden bir özelliğinin olduğu görülmektedir.

Sonnotlar

- ¹ “Ben ilmin şehriyim, Ali kapısıdır.” (Yılmaz, 2008: I/180) şeklindeki hadisle ilgili bir hikâye ve değerlendirme için bk. (Avcı, 2009).
- ² Hitabe, hutbe, mektup, şiir, vecize ve cifir türü eserlerin Hz. Ali’ye aidiyeti hususunda *Türk Edebiyatında Hazret-i Ali Vecizeleri* adlı eserinde Âdem Ceyhan’ın değerlendirmesi şöyledir: “Müslümanlar arasında, bilhassa Hz. Osman’ın öldürülmesinin ardından artan tartışma ve çekişmeler sonrasında ve kendi hilâfeti sırasında Hz. Ali’nin pek çok defa hitapta bulunduğu, emri altında olanlara mektuplar, buyruklar gönderdiği bilinmektedir. Bilhassa o sırada şiir ve hitabete çok rağbet eden ve edebi verimlerini yazıdan ziyade güçlü ezber kabiliyetleriyle gelecek nesillere nakleden Müslüman Arapların Hz. Ali’nin sözlerini muhafaza etmeyecekleri düşünülemez. Nitekim birkaç asır zarfında Hz. Ali’nin mensur ve manzum sözlerinin sevenleri ve torunları tarafından derlenerek kayıtlara geçirildiği bilinmektedir. Ancak bunların hepsinin onun ağzından çıktığı gibi harfiyen tespit edildiğini, kasdı veya gayri ihtiyari değiştirmelerden korunmuş olduğunu söylemek mümkün değildir. Hz. Ali’ye isnad edilen manzum veya mensur sözlerin, hutbelerin, hitabelerin tamamının ona ait olduğunu iddia etmek de, çoğunun ona ait olmadığını iddia etmek de bizce aşırı bir hükümdür.” (Ceyhan, 2006: 51). M. Yaşar Kandemir ise bu eserlerin Hz. Ali’ye ait olamayacağını ifade eder: “... Şiirler bu eserdeki sözlerin Hz. Ali’ye ait olduğunda şüpheli olmadıkları halde Sünniler bunları haklı olarak tereddütle karşılamakta ve bu rivayetlerin çoğunun onunla bir ilgisi bulunmadığını kabul etmektedirler. (...) Güvenilir hiçbir kaynaktan Hz. Ali’nin herhangi bir eserinden söz edilmediği gibi onun eşsiz fesahat ve belâgatı yanında bu beyitlerin ona aidiyetini kabul etmek de mümkün değildir...” (Kandemir, 1989: 375).

- ³ Mâlik bin el-Hâris bin Abdiyegüs el-Eşter en-Nehâi, Hz. Ali'nin sadık taraftarı olan meşhur Arap cengâverdir. Yemen asıllı Mezhic kabilesine mensuptur. Yermük Savaşı'nda bir gözünü kaybettiği için "Eşter" lakabıyla meşhur olmuştur. Hz. Ömer devrinin son yıllarından itibaren Kûfe'de oturmaya başlamış ve şehrin en nüfuzlu kişilerinden biri olmuştur. Hz. Osman zamanında halkı halifeye karşı isyana teşvik ettiği için Şam'a gönderilmiş, oradan Muaviye tarafından Kûfe'ye geri yollanmış, ardından Humus'a sürgün edilmiştir. Hz. Osman'ın evini muhasara edenler arasında Eşter de vardır. Hatta bazı kaynaklar onu katiller arasında göstermektedir. Hz. Ali halife seçilince Eşter, Küfeliler adına ona biat etmiştir. Cemel, Sıffin ve Nehrevan savaşlarına katılmış ve önemli görevler üslenmiştir. Hz. Ali ve Muaviye arasındaki hakem olayına şiddetle karşı çıkmış ve savaşa devam edilmesi gerektiği düşüncesini savunmuştur. Sıffin Savaşı'ndan sonra el-Cezîre'ye dönen Eşter, kısa bir süre sonra Mısır valisi olarak tayin edilmiştir. Ancak Muaviye bu haberi alınca Kulzüm emriyle anlaşıp Eşter'i zehirleterek öldürtmüştür. Ölüm yılı bazı kaynaklarda miladi 657, bazı kaynaklarda ise 658-9 olarak geçmektedir. Hz. Ali'nin "Seyfullah" unvanını verdiği Eşter, pehlivan yapılı bir kumandan, aynı zamanda meşhur bir hatip ve iyi bir şairdir. Hz. Ömer, Hz. Ali, Ebû Zer el-Gıfârî ve Hâlid bin Velid'den hadis rivayet etmiştir (Özaydın, 1995: 486-7).
- ⁴ Hz. Ali'nin söz konusu bu eserde ortaya koyduğu yönetim anlayışı, Faris Çerçi tarafından dinî işler, idari işler, sosyal hayat, iktisat ve ekonomi, mali işler, adli uygulamalar ve askeri işler gibi başlıklar altında değerlendirilmiştir. Bu konuda bk. (Çerçi, 2007: 95-123).

Kaynakça

- AVCI, İ. (2009). "Klasik Türk Edebiyatında Gelenekli Bir Yazım Konusu Olarak İlim ve Mal", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 2: 81-116.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). DH.SAİDd...dahiliye-defterler, Dosya No: 81, Gömlek No:475, Tarih: 29 Z 1248.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). DH.SAİDd...dahiliye-defterler, Dosya No: 112, Gömlek No: 219, Tarih: 29 Z 1286.
- CEYHAN, A. (2006). *Türk Edebiyatında Hazret-i Ali Vecizeleri*. Ankara: Öncü Kitap.
- ÇERÇİ, F. (2007). "Mâlik el-Eşter'e Verdiği Ahd-nâme'ye Göre Hz. Ali'nin Yönetim Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28: 89-125.
- Hazret-i Ali (trz). *Nehcü'l-Belâga*. hzl. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Der Yayınları.
- Hüseyin Şevket Efendi (1325/1328). *Yâdigâr-ı Bahriyye*. Sakız: Şems Matbaası.
- Hüseyin Şevket Efendi (1327). *Kosova Sahrâsı, Mâziyi İhyâ Âtiyi İ'lâ Eden Bir Mahşer-i İkbâl*. Selanik: Rumeli Matbaası.
- Hz. Ali (2004). *Devlet Adamlarına Tavsiyeler, Hz. Ali Diyor Ki*. trc. Mehmed Âkif Ersoy. İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- KANDEMİR, M.Y. (1989). "Ali (İlmî Şahsiyeti, Fazileti)", *İslam Ansiklopedisi* II. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 371-8.
- ÖZAYDIN, A. (1995). "Eşter", *İslam Ansiklopedisi* XI, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 486-7.
- YILMAZ, M. (2008). *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü* I. İzmir: Sütun Yayınları.

ETNO-DİNSEL KİMLİKLERİN PSİKO-KÜLTÜREL DİNAMİKLERİ: TÜRKİYE’DE ALEVİ KİMLİĞİ UYANIŞININ DUYGUSAL BOYUTLARI*

Talha KÖSE**

Öz

Korku, aşağılanma ve mağduriyet gibi kolektif duyguları etkileyen önemli tarihsel dönemler, kolektif dramlar ve özellikle de olumsuz kolektif deneyimler hakkındaki popüler anlatılar, etnik ve dini kimlikler üzerine yapılan çalışmaların önemli birer boyutudur. Katliamlar, savaşlar, büyük çaplı şiddet gösterileri ve aşağılayıcı kolektif deneyimler hakkındaki ortak anlatılar da büyük kimlik gruplarının oluşmasında ve sürdürülmesinde önemli roller oynamaktadır. Etno-dinsel kimliklerinin duygusal etkenleri olan “yâd etme” ya da “yeniden üretme” dinamikleri bu çalışmanın araştırma konusudur. Bu çalışma, keder/mağduriyet, korku ve aşağılanma gibi bireysel ve kolektif duyguların birbirleri ile nasıl bir etkileşim içerisinde olduğunu ve 1980 sonrası Türkiye’si bağlamında Alevi kimliğinin müzakeresi sürecini nasıl etkilediğini incelemektedir. Aşağılayıcı deneyimleri konu alan bireysel ve kolektif Alevi anlatıları, yaygın bir şekilde paylaşılan grup anlatıları ve yaşam öyküleri aracılığı ile araştırılmıştır. Bu çalışma; ötekileştirilmiş gruplara ait bireylerin yaşam öykülerindeki dönüm noktalarının, aşağılanma, korku, mağduriyet ve öfke gibi bireysel deneyimleri yaygın şekilde paylaşılan kolektif öyküler ile bağdaştırma/yeniden bağlama konusunda önemli bir rol oynadığını savunmaktadır. Marc Howard Ross’un geliştirdiği “psiko-kültürel anlatılar” ve “psiko-kültürel yorumlamalar” kavramları, kolektif duygulara ait Alevi anlatıların analizinde kullanılmıştır. Alevi vatandaşların korkularını ve endişelerini somutlaştıran (cisimleştiren) “kötü adam” örnekler üzerine özellikle yoğunlaşarak mağduriyet hikâye anlatıları incelenmiştir. Bu araştırmaya ait kuramsal varsayımlar ve bulgular; Türkiye’de ve Irak, Lübnan, Pakistan ve hatta Kuzey İrlanda gibi diğer etnik ve mezhep topluluklarında var olan Alevi toplumlarının kimliklerine ilişkin hoşnutsuzluklarının altında yatan sebeplere de ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Alevi kimliği, psiko-kültürel dramalar, anlatı, aşağılanma, mağduriyet, kolektif duygular

* Bu çalışmanın farklı bir versiyonunun İngilizcesi, International Association for Conflict Management (IACM) 24. Yıllık kongresinde sunulmuştur (Temmuz, 2011).

** Yrd. Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi, İTBF Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, İstanbul/Türkiye, talhakose@sehir.edu.tr
DOI: 10.12973/hbvd.74.158

PSYCHOCULTURAL DYNAMICS OF ETHO-RELIGIOUS IDENTITIES: UNDERSTANDING THE EMOTIONAL DIMENSIONS OF ALEVI IDENTITY REVIVAL IN TURKEY

Abstract

Popular discourses on significant historical episodes, collective dramas and especially the negative collective experiences that affect the collective emotions such as fear, humiliation and victimhood, are important dimensions of studies on ethno-religious identities. Shared narratives on massacres, wars, massive scale violence and humiliating collective experiences play roles in the formation and the maintenance of large group identities. The “remembrance” or “reproduction” of the emotional elements of ethno-religious identities is the research focus of this study. This study investigates the ways through which the personal and collective emotions such as grief/victimhood, fear and humiliation, interact with each other and influence the Alewi identity negotiation process within the context of post 1980 Turkey. Alewi personal and collective narratives on humiliating experiences are explored through life stories as well as widely shared group narratives. This study argues that the turning points in life stories of the individuals, who belong to the marginalized groups, play significant roles in connecting/ reconnecting the personal experience of humiliation, fear, victimization and anger with the widely shared collective dramas. Marc Howard Ross’ notions of “psycho-cultural dramas” and “psycho-cultural interpretations” are used to analyze Alewi narratives on collective emotions. Narratives on the victimhood stories are examined with specific focus on the archetypes of “villains” that embody fears and worries of Alewi citizens

Keywords: Alewi identity, psycho-cultural dramas, humiliation, victimhood, collective emotions, narrative

1. Giriş

Toplum arasında yaygınca paylaşılan anlatılar; etnik, dini ve mezhep kökenli kimliklerin oluşumu ve dönüşümünü önemli ölçüde etkilemektedir. Katliamlar, savaşlar, büyük çaplı şiddet gösterileri ve aşağılayıcı kolektif deneyimler hakkındaki ortak anlatılar korku, aşağılanma ve mağduriyet gibi kolektif duyguları¹ etkilemekte ve büyük kimlik gruplarının oluşmasında ve sürdürülmesinde önemli roller oynamaktadır. Bu çalışmam etnik ve mezhep temelli kimlikleri etkileyen duygusal etkenlere odaklanmaktadır. Bu duyguları oluşturan anlatıların “yâd edilmesini” ya da “yeniden üretilmesini” toplumsal dinamikleri bu çalışmanın odağıdır. Bu çalışma, keder/mağduriyet, korku ve aşağılanma gibi bireysel ve kolektif duyguların birbirleri ile etkileşimi ve 1980 sonrası Türkiye’si bağlamında Alevi kimliğini yeniden müzakeredilmesi sürecini nasıl etkilediğini incelemektedir.

Türkiye’de Alevi toplumu konulu araştırma alanında, mağduriyet, korku ve aşağılanma temalı söylemlerin, hem bireysel hem de kolektif anlamda Alevi kimlik

oluşumu ve aktarımını önemli ölçüde etkilediği gözlemlenmiştir. Bu çalışma, bu duyguların ve bu duyguların oluşmasına neden olan bireysel ve tarihsel anlatıların anlaşılabilmesinin, Alevi vatandaşların kimlik kökenli memnuniyetsizliklerine değinebilme konusunda temel bir nokta olduğunu ileri sürmektedir.

Marc Howard Ross'un geliştirdiği "psiko-kültürel anlatılar" ve "psiko-kültürel yorumlamalar" kavramları kolektif duyguları konu alan Alevi anlatılarının analiz edilmesi verimli bir kavramsal çerçeve sunmaktadır. Psiko-kültürel incelemeler, bize tarafların yakın zamanda ya da geçmişte yer alan olayları nasıl yorumladıkları, mevzu bahis temel konuları ve korkuları ile bastırdıkları kolektif duyguları nasıl ifade ettikleri konusunda önemli bilgiler verebilir (Ross, 2001). Tarafların bir çatışmayı ve söz konusu çatışmada neler olduğunu ele alma yöntemleri, dinamik olarak bu dramlar tarafından şekillenmektedir. Yaşanılan dramlar, yapıcı bir şekilde yönetilebilmesi için ele alınması gereken olaylar hakkındaki çelişen dinamikler ve iç görülerin anlam kazanabilmesi için oldukça değerli ipuçları verir (Ross, 2001; Ross, 2007). Grup tarihi ve kimliği, özellikle de sembolik ve dilsel araçlar, imgeler ve örnek figürlere ilişkin son derece önemli bilgilere, günümüze ait bilgileri ve dünya görüşlerini işleyebilmek için başvurulmuştur. Alevilerin kolektif anlatılarında ve psiko-kültürel dramalarda yer alan "örnek kötü adam" göndermeleri, bu imgelerin ve örneklerin Alevilerin "grup tarihini" anlama biçimlerini ve geleceklerini düşünme biçimlerini nasıl şekillendirdiğini gözler önüne sermektedir.

Alevi hareketinin psiko-kültürel anlatılarını değerlendirmek, kolektif duyguların anlamlarını ve sosyal bağlamlarını anlayabilme konusuna ışık tutmaktadır. Kültürel anlatılar, uzun süreli mücadeleler içerisinde yer alan tarafların grup kimliklerini ifade etmelerine yardımcı olmakta, "bu tür anlatılar geçmiş yaşantıları, günümüz zorluklarını ve gelecek özlemlerini kelimelere dökmektedir" (Ross, 1997). Aşağılayıcı deneyimler hakkındaki bireysel ve kolektif Alevi anlatıları, hem yaşam öyküleri hem de yaygın olarak paylaşılan anlatılar aracılığı ile incelenebilir. Mağduriyet hikâyeleri ile ilgili anlatılar da Alevi vatandaşların korku ve endişelerini somutlaştıran anlatılardaki "kötü adam"² örnekleri üzerine yoğunlaşarak ele alınmıştır. Kolektif anlatılarla bireysel öyküleri birleştirip Alevi kimliğinin ihmal edilmiş duygusal boyutunun altını çizerek bu çalışma Alevi kimliği ve toplumu hakkında yapılan çalışmalara taze bir bakış açısı sunmaktadır.

Türkiye'nin en büyük kimlik gruplarından biri olan Aleviler³, coğrafi olarak Türkiye'nin her yerine yayılmışlardır. Alevilik üzerine akademik ve popüler yazın, çoğunlukla "Alevi canlanışı" olarak kabul edilen 1980'lerin sonundan başlayan döneme gönderme yapmaktadır (Çamuroğlu, 1997; Bruinessen, 1996; Vorhoff, 2003; Çaha, 2004; Kehl-Bodrogi, 1996; Dressler, 2008). Bu canlanış/dönüşüm kendini yükselen grup bilinci, kamusal alanlarda kimliği daha rahat ifade edebilmek, artan ka-

musal görünürlüğü, sosyal ve politik arenalarda Alevi kimliği üzerinden siyasi ve hukuki bazı taleplerde bulunmak olarak göstermiştir. Modern Alevi kimliği, modern ve sosyal bir olgu olarak kabul edilebilir, ancak yüzyıllardır Alevi gruplaşması kavramı, Sünni, Türk, Kürt vb. diğer bütün sosyal kategorilerin aksine ayırt edilen farklı bir sosyal kategori olarak korunmuş ve sürdürülmüştür. Dil, gelenek ve ortak dinî törenler ve eylemler gibi Türkiye'deki diğer sosyal gruplarla örtüşen kültürel özellikleri vardır, ancak Alevi toplumlarına özgü olan mağduriyet, ayrımcılık ve ötekileştirme anlatıları farklı Alevi öznelliğinin korunması ve sürdürülmesine yardımcı olmuştur. Tarihsel olarak, Alevi toplumları kendilerini baskın eğilim olan Sünni dünya görüşünden ayıran belli başlı değer sistemlerine ve dini törenlere sahiptir. Bu farklılıklar yüzyıllar boyu korunmaya çalışılmıştır.

Bu çalışma iki temel bölümden oluşmaktadır; kuramsal tartışma bölümünde kolektif duyguların ve psiko-kültürel dramların, etnik ve/veya mezhep çatışmaları üzerindeki rolü üzerinde durulmuştur. Psiko-kültürel dramların kuramsal şemsiyesi altında mağduriyet, korku ve aşağılama anlatıları ile bu anlatıların Alevi kimlik oluşumu ve aktarımına katkıları tartışılmıştır. Analiz bölümünde ise, araştırma içerisinde derlenen aşağılama ve mağduriyet anlatıları analiz edilmiştir. Örnek kötü adam figürlerinin ve bunların “güncel yansımalarının” değerlendirilmesi, Alevi vatandaşların içsel korkularını, endişelerini ve kaygılarını anlama konusunda yardımcı olmaktadır. Bu duygusal etkenleri anlamadan derin kökenli etnik ya da mezhep çatışmalarına değinebilmek oldukça zordur.

2. Psiko-kültürel Analiz ve Kimlik Çatışmaları

Psiko-kültürel dram kavramı, Victor Turner (1975)'in sosyal dram kavramından gelmektedir. Çatışma içerisinde kendilerinin ve diğerlerinin amaç ve eylemlerini tarafların nasıl belirlediğini ve ritüelin bunların oluşumunda nasıl önemli bir rol oynadığını analiz edebilmek için, kavramsal bir araç olarak psiko-kültürel dram kültürel ifadeleri ve psiko-kültürel anlatıları birbirine bağlamaktadır. Toplu ritüeller, gösteriler ve kolektif anlatılar metodolojik olarak kimliklerin oluşumu ve değişiminde bir de bunların gruplar arası etkileşimlerin şiddetli biçimlerine dönüşümünde temel bir rol oynamaktadır. Marc Howard Ross, psiko-kültürel dramı “birbiri ile rekabet halinde olan ve her bir grubun yaşamış oldukları önemli tarihsel deneyimleri ile modern kimliklerine ait müzakere edilebilmesi son derece güç öğeleri içeren temel anlatılar” olarak tanımlamıştır (Ross, 2001).

Psiko-kültürel dramın aşıkâr odağı, dil, din, sosyal eylemler, müzik ya da popüler kültür gibi kültürel kimlik bileşenlerine ilişkin materyal kaynaklar ya da farklılıklar ile ilgili olabilir (Ross, 2001). “Daha derin ya da örtük bir açıdan bakıldığında, psiko-kültürel dramlar tartışılmaz kültürel savlar, algılanan tehditler ve/veya grup kimliğinin temelinde yer alan anlatılar ve mecazlara ilişkin haklar ile ilgili olayların

kutuplaştırılması hakkındadır” (Ross, 2001: 87). Psiko-kültürel dramlar, bu kritik olayların kültürel ve duygusal olarak tetiklenmiş durumları ve anlatılarını içermektedir. Bu tür anlatılar, bazen şiir, halk türküleri ve efsaneleri gibi sözlü türler aracılığı ile aktarılır. Sözlü aktarımlar, Alevi psiko-kültürel dramlar açısından çok yaygın kullanılan anlatı biçimleridir. Ross’a göre, bu anlatılar etnik çatışmanın analizinde bir temel olmalı ve bu çatışmayı hafifletmek içinde kullanılmalıdır, çatışmayı çevreleyen anlatılar ileriki bir çatışmanın tetikleyicisi olabilir (Ross, 2007: 28).

Kerbela Katliamını yâd etmek, Alevi cem ritüelinin çok önemli bir ögesidir. Bektaşiliğin kurucusu olan Hacı Bektaş Veli’yi, Pir Sultan Abdal’ı ve yakın zamanda gerçekleşen ve Alevilere ait oldukça üzücü bir olay olan 1993 yılı Sivas Katliamını, 1995 Gazi olayları, 1978 Maraş Olayları ve 1980 Çorum olayları gibi diğer acı dolu deneyimleri hatırlamak da Alevi kimlik mücadelesinin sürdürülmesinde önemli rol oynamaktadır. Bu duygular, hem kolektif anlatılar ve hikâye türleri ile hem de anma törenleri, müzeler, dinî ayinler ve diğer anma türleri gibi daha kavramsal ve somut modeller aracılığı ile sunulmaktadır (Ross, 2007). Ötekileştirme ve kötülemeden kaynaklanan mağduriyet, korku ya da tehdit algıları ve aşağılanma, bir bütün olarak Alevi kimlik hareketinin önemli duygusal tetikleyicileridir. Tarihi anlatı ve deneyimler ile gündelik hayatta yaşananlar arasında görünenin çok daha ötesinde yakın ve dinamik bir etkileşim vardır ve bu dinamik etkileşim Alevi kimlik hareketinin en temel unsurlarından biri konumundadır.

2.1 Psiko-kültürel Dramların Alt Türleri: Mağduriyet Anlatıları

“Mağduriyet, failerin veya failerin haleflerince inkâr edilen haksız travmatik kayıp ve deneyim ile ilgili bir duygudur. Bir bireyin kendisini mağdur olarak nitelenebilmesi için, çektikleri acının isimlendirilmesi, kabahatliyi suçlayabilmesi ve bir tür tazminat ve mağduriyeti giderici hamle beklentisi içerisinde olması gerekmektedir (Huyse, 2003, p. 60).” Mağduriyet, Alevi kimliğinde süreklilik yönünü temsil etmektedir. Süregelen mağduriyet duygusu, tarihsel olarak korunmaktadır ve mağduriyet söylemleri, değişen sosyal ve politik çevrelerde var olan koşullara uyarlanmıştır. Mağduriyetin ahlaki sorumluluğu üzerine yapılan tartışmalar da çoğunlukla kimlik gruplarının sınırları ve yaşamış oldukları sorunları ve bu sorunların muhataplarını hakkında yapılan öznel münazaralara ışık tutan canlı tartışmalardır (Bar-Tal vd. 2007; Bar-Tal vd., 2009; Bar-Tal, 2000).

Bireyler arası, gruplar arası ya da uluslararası seviyede de olsa bu özellikler mağdur psikolojisinin özelliklerini özetlemektedir. Tarihsel acılar, seçilmiş travmalar ile başa çıkmaya çalışırken özellikle de mağduriyetin psikolojisi, ilişkiyi olumlu bir biçime dönüştürebilme noktasında önem kazanmaktadır (Kelman 1997; Volkan, 1998). Tarihsel çatışmaların inkârı ya da yanlış veya eksik tanıma durumu aynı zamanda geçmişte yaşanan şiddet deneyimlerinin olası bir yinelenme korkusuna

yol açar ve mağdurun psikolojisini devam ettirir (Wohl & Branscombe, 2008). Bu yüzden de mağduriyet duygusu, herhangi bir sosyal uzlaşma adımı atılmaması durumunda, kendini değişen koşullara göre tekrarlayabilmektedir. Mağduriyeti ortaya çıkaran sebep ve şartların ortadan kalkmasından sonra bile, politik, etnik ya da dini şiddet mağdurlarından oluşan birey veya grupların aynı acıyı hissetmeye devam ettikleri durumlar da olmaktadır. Luc Huyse bu durumu “yeniden mağdur olma” olarak tanımlamaktadır (Huyse, 2003). Yeniden mağdur olmanın sebepleri sadece duygusal değildir, birçok durumda bireye ya da gruba geçmişteki mağduriyetini yeniden hatırlatan yasal, sosyal ya da politik uygulamalar mevcuttur. Bu uygulamalar

1. Mağdurun mağduriyet durumunun inkâr edilmesi,
2. Resmi birimler ile muhatap olunurken beklentilerin karşılanmaması,
3. Mağdur odaklı girişimlerin istenmeyen etkileri ve
4. Sosyal damgalama ve dışlanma şeklinde özetlenebilir (Huyse, 2003: 61).

Birçok Alevi için, Huyse’in bahsetmiş olduğu bu dört “yeniden mağdur olma” koşulu hala devam etmektedir. Birçok Alevi, Sünni vatandaşların ve Türkiye’deki resmi yetkililerin Alevilerin çekmiş oldukları acıların farkında olmadıklarını düşünmektedirler. Resmi tanınma ve muhatap alınma konusundaki beklentileri karşılanmamıştır ve kendilerine karşı yapılan ayrımcılık ve ötekileştirmenin birçok alanda devam etmekte olduğunu düşünmektedirler.

Yeniden mağdur edilmeye sebep olan ayrımcılık ve ötekileştirmenin üstü kapalı ya da alenen yapılan eylemlerin yanı sıra, mağduriyet süreci geçmişte yaşanan şiddet olaylarının hatırlanmasını da içerir. Psiko-kültürel dramların ortaya çıkarılması aynı zamanda bu tavır ve algıların nasıl formüle edildiği ve nasıl yinelendiğini anlamamıza yardımcı olur. Geçmişte yaşanan mağduriyet, çekilen acılar ve travmalara ait anılar, birçok farklı anlatı biçiminde formüle ve temsil edilmiştir. Suç, utanç ve aşağılanma gibi mağduriyet ile ilişkilendirilebilen duygular ve mağduriyet hissiyatı Aleviler arasında farklı bir sosyal bütünlük şekli almaktadır. Mağduriyet, ortak tehdit algıları ve kolektif duygular, kentsel bağlamlarda dağınık şekilde yaşayan Aleviler için tipik birleştirici etkenler haline gelmiştir. Birçok durumda, kentlerde yaşayan Aleviler arasında yaşanan ortak duyguların temelinde asimilasyon korkusu, dini radikalizm korkusu, mağduriyet hissi, ötekileştirilme sorunu ve belli bir noktaya kadar aşağılanma gibi etmenler yer almaktadır. Taşra ortamlarında ise, bağlantılar ve ilişkiler yüz yüze etkileşimler, ortak dini ritüel pratikleri, düğün ve evlilikler gibi ortak sosyal alanlarda şekillenir.

2.2 “Duyguların Nükleer Bombası” olarak Aşağılanma

“İnsan onuru” ve “aşağılanma”, son zamanlarda kimlik temelli uyumsuzlukların duygusal sebepleri üzerine yapılan araştırmalarda, şiddetli anti-sosyal davranışların önemli bir boyutu olarak vurgulanmaktadır (Lindner, 2002; Goldman, & Coleman, 2005). Özellikle, “intihar terörizmi” ve “uzun süreli asimetrik mücadelelerin” yayılımından sonra daha çok ortaya çıkan kendi kendine zarar veren şiddetin güdüsel arka planı, onur ve şeref gibi terimlerle ilişkili olarak anlaşılmıştır (Lindner, 2001; Lindner vd., 2006). Aşağılanma “bir birey ya da grubun zorla gurur, onur ya da şeref gibi öğelerine zarar veren ya da yok eden boyun eğdirme süreci” olarak tanımlanmaktadır (Lindner, 2006: 172). Travma odaklı yaklaşımlara kıyasla aşağılanma ve insan onuru gibi kavramsallaştırmaların avantajlarından bir tanesi, aşağılanmanın tamamen iç ruhsal bir kavram olarak tanımlanmamasıdır. Somut terapik iyileşme mekanizmaları ve süreçlerini öne süren travma odaklı açıklamaların aksine, aşağılanma üzerine yapılan araştırmalar çatışma çözüm mekanizmalarının, bozuk sosyal ilişkileri düzelttiğini öne sürmektedir. Kültürel kodlar, kolektif değerler ve sosyal kıyaslamalar hem aşağılanmanın doğasını hem de ona karşı verilen tepkileri şekillendirmektedir.

3. Yöntem

Bu çalışmanın temel epistemolojik ve metodolojik alt yapısı itibari ile sosyal inşacı temel almaktadır. Sosyal inşacı yaklaşıma göre toplumsal anlam kendi başına veya toplumsal etkileşimler olmadan var olamaz. Sosyal anlam toplumsal etkileşim esnasında dinamik bir şekilde inşa edilir (Burr, 1995). Anlamın hangi süreçlerle inşa edildiğine, müzakere edildiğine ve değiştirildiği ana araştırma sorunsalıdır (Schwandt, 2002; Burr, 1995). Bu çalışmada dinamik bir olgu olan Aleviliğinin inşa edilişi ve dönüşümüne dair süreçler anlaşılmalı çalışılmıştır. İnsanlar sosyal hayatın nasıl işlediğine dair deneyimlerini bilişsel süreçlerle inşa ederler. Daha sonraki tecrübelerini de arketipler gibi bilişsel araçlarla anlamlandırır. Kimlik gibi çok katmanlı bir olgunun ancak dinamik süreçlerle anlaşılacağı ön kabulü ile Alevi kimliğinin oluşumu ve dönüşümüne etkisi olan arketipler ve bu arketiplerin anlamlandırılma süreçleri analiz edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada nitel veriler kullanılmıştır ve kullanılan temel veri ise kişiler tarafından anlatılan/ hikâyelenen toplumsal anlatılardır. Çoklu Vaka Anlatıları (ÇVA) tekniğinde toplumsal anlatılar benzer temalar etrafında derinlikli görüşmelerle elde edilmiştir. Bu çalışmada kullanılan ve referansta bulunan anlatılar ve hikâyeler ise Alevi toplumsal anlatılarını, travmalarını ve negatif toplumsal deneyimlerini anlamak için analiz edilmiştir.

Psiko-kültürel yorumlamalar, hem bir araştırma alanı olarak hem de kamusal belgeler, beyanlar, popüler ve akademik kitaplar, şarkılar, sözlü kültür, vaazlar, filmler ve günümüzde internet sayfaları, bloglar, kişisel yaşam öyküleri gibi birçok farklı biçimde mevcuttur. Bu çalışmada, Alevi yazarların kitapları ve söylemleri gibi

kamusal anlatılar ve yaşam öykülerinin bir birleşimi veri olarak toplanmıştır. Bu çalışma, hikaye ve anlatıların zengin ve hatta çetrefilli yaşam olgularını ve bireysel ile kolektif deneyimleri diğer türlerden çok daha iyi somutlaştırdığını savunan kuramsal yaklaşımları benimsemiştir (Lieblich vd., 1998). Alevi olmaları, kimlik dönüşümleri, yaşamlarındaki önemli olaylar ile ilgili kritik anılar ve bireysel öyküler ile ilişkili olan bireysel yaşam öyküleri, önemli sosyal kaynaklar olarak ele alınmıştır. Kolektif öykülerin öğeleri ve içsel detayları adeta bireylerin anlatımları ile ifade bulmuştur. Kamusal ya da bireysel anlatılar gibi pragmatik siyasi endişelerin değişimi ve çeşitleri son derece önemli kaynaklardır. Grup öyküleri ve anlatıları da bireylere ve diğer gruplara kendileri ya da bir başkası ile yaşadıkları çatışmayı açıklamada ya da yeniden ortaya çıkarmada yardımcı olur (Ross, 1997; 2001).

Mitler ya da tarihsel anlatılar gibi öyküler ve kolektif anlatılar toplumsal biçimlenme ve sürdürme açısından son derece önemli hikâyelerdir (Hinchman & Hinchman, 1997: xvii). Anlatılar, toplumları ve farklı çizgiler arasındaki ortak anlamları organize eden bağlayıcı yapılar olarak tanımlanmaktadır. Bütünsel yapılara dayanan ilkel ve materyal çıkarların aksine, anlatılar kültürel bir ait olma duygusu yaratırlar. Kolektif anlatılar, kolektif deneyimlerin geçici düzenlerinde rol oynarlar. Tarihsel anlatılar ve tarihsel bilgiler ile ilgili tartışmalar da Alevi kimliğinin yeniden anlaşılmasının temel boyutlarıdır. Mevcut olan ve yaygın bir şekilde grup üyeleri tarafından paylaşılmakta olan kolektif öyküler, ulusal ya da grup mitleri ve kolektif idealler, bireysel öykülerin tanıtımında önemli rol oynar.

Bu yüzden Alevi “kimlikleri” var olan kültürel ve anlatı kaynakları doğrultusunda yeniden yorumlanır ve aktarılır. Tarihsel, kültürel, sosyal ve politik anlatıların her biri, Alevi kimliğinin anlaşılması ve yeniden tanımlaması sürecinde önemli roller oynar. Fakat daha da önemli olan, Alevi kimlik çatışmalarında yer alan kaynakların pratikteki kullanımlarıdır. Odak noktam, bu kaynakların altında yer alan derin anlamları çözümlenmekten çok bu kaynakların kimlik tanımlama sürecinde gördükleri işlevleridir. Öyküler ve anlatılar aynı zamanda Alevi toplumunun duygusal ve normatif özelliklerini yansıtmaktadır. Anlatılar, kamusal dokümanlar ve diğer ikincil kaynaklara da gönderme yapan daha geniş bir sosyal ve kültürel bağlam kapsamında değerlendirilmiştir.

ÇVA yaklaşımı, anlatı verilerini toplamak için kullanılmıştır. ÇVA, “araştırmacılar tarafından, aynı çalışmanın bir parçası olarak çok sayıda bireyden tematik anlatı verileri toplamak amacıyla kullanılan araştırma metodolojisi” olarak tanımlanmaktadır (Shkedi, 2005: 20). Tek bir birey ya da belirli bir öykü ya da olayın yaşam döngüsüne dair derin bir araştırma yapmak yerine, bu çalışma birçok katılımcının yaşam öykülerini incelemektedir. ÇVA yaklaşımının temel özelliği “araştırmacının

her bir denekle tanışmak ve konuşmak ve kendilerinden bilgi toplamak için nispeten daha az zaman harcıyor olmasıdır” (Shkedi, 2005).

Bu araştırmada, 70 katılımcı ile yapılan derinlikli mülakatlar sonucunda temel veriler toplanmıştır. İçerikleri bakımından bu görüşmeler oldukça detaylıdır. Bu çalışmanın araştırma verilerini oluşturan temel kaynak da bilinçli olarak seçilmiş bir grup Alevi vatandaşla (gazeteciler, âlimler, yazarlar, akademisyenler, kurum liderleri, iş adamları ve kadınları, gençler, dedeler, dini figürler, politikacılar ve diğer sıradan vatandaşlar) yapılan görüşmelerdir. Bu birincil kaynaklara ek olarak, geniş ölçüde ikincil kaynak da kullandım. İkincil veri kaynakları ise, Alevi dergileri, kitapları, internet siteleri, tüm e-posta gruplarında yer alan metinlerin içerikleri ve referanslarından oluşan gözlemler ve bu araştırmada atıfta bulunduğum tüm önemli kaynaklardır. Kullanılan ikincil kaynaklar aynı zamanda argümanların ve bulguların bağlamı ile ilintilendirilmesi ile de yakından ilgilidir. Görüşmeler, Şubat 2006 ile Nisan 2007 tarihleri arasında üç büyük şehir olan İstanbul, Ankara ve Malatya’da gerçekleştirilmiştir.

4.1 Mağduriyet Anlatıları, Kimlik İnkârı ve Alevilerin Sol ile İmtihanı

Anadolu tarihinde halk isyanı, sosyal ve ekonomik çekişmelere ait yüzlerce anlatı vardır. Bunlar sözlü şekilde nesillerden nesillere aktarıla gelmiştir. Bu isyanların ve çekişmelerin önemli bir kısmı, on altıncı yüzyıl sonrasında Kızılbaş⁵ Türkmen kabileleri tarafından başlatılmıştır. Bu tür çekişmelerin birçoğuna ait sebep, sosyal ve ekonomik bağlamda ötekileştirilme ve memnuniyetsizlik iken, şu an bu sebepler Alevi aktivistler tarafından Alevi kimliğinin tanınması için verilen günümüz mücadelelerin kökenleri olduğu iddia edilmektedir. Devrimsel iradenin söylemleri ile birlikte kalıcı ötekileştirme, mağduriyet ve aşağılanma duyguları, Alevi gençliğinin aşırı sol örgütlere yoğun olarak katılımını tetiklemiştir. Bu tür örgütlerin hemen hepsi de belli başlı şiddet eylemlerinde bulunmuşlardır. 1970’ler, 80’ler ve 90’ların başlarındaki organize şiddet eylemleri, Alevi kimlik talepleri ile işlenmemiştir ama bu tür kurumlar için Alevi vatandaşlar arasından militan ve üye toplamak her zaman çok daha kolay olmuştur.

Marx, Lenin ve Mao gibi karakterlerin günümüz Pir Sultan Abdallarına ya da Şah İsmailine benzetilmeleri oldukça yaygındır. Hatta laik Aleviler ya da ateistler bile sosyal direniş söylemlerinde, Emevi hanedanlığının baskıcı mirasına, Hz. Hüseyin⁶’in şehit edilmesine ve Yezit katliamlarına atıfta bulunmaktadır. Bu tür Marksist kökenli ya da laik grupların ilgilendiği noktalar din ya da mezhep değildir, bu insanlar için aslında önemli olan “baskıcı merkez otoritelere karşı verilen sürekli mücadeleler ve dogmatik, aşırı siyasi ve taraflı din yorumlamalarıdır.” Bu yüzden de Türkiye’nin geri kalanı ile birlikte Alevi topluluğunun birleşmesini engelleyen bu gücenmeler beraberinde birçok başka nedeni getirmiştir. Alevi vatandaşların Tür-

kiye Cumhuriyeti'ne olan bağılıklarının oldukça kuvvetli olduğu düşünülmektedir. Ötekileştirme, aşağılama, baskı, isyan, güvensizlik ve daha ötesindeki ötekileştirme ile sonrasında gelen memnuniyetsizlik döngüsü, yüzyıllardır çok farklı şekillerde süregelmiştir. 1990'ların başlarında başlayan bu yeni mücadelenin adı "Alevi kimliğinin tanımlanması için yapılan mücadele" oldu (Massicard, 2007; Sökefeld, 2008). Günümüz demokratik Türkiye bağlamında, bu mücadeleyi sürdürmek için birçok şiddet içermeyen ve demokratik kanal mevcuttur. Korku, mağduriyet psikolojisi, aşağılanma gibi duyguların psiko-kültürel tetikleyicileri ve bu duygulara ait travmatik anılar, yeknesak olmayan "Alevi hareketinin" arkasında yer alan oldukça önemli etkenlerdir.

Tehdit altındaki kimliklerin bu yoğun duygusal boyutlarını ele alabilecek hiçbir yasal ve rasyonel mekanizma bulunmamaktadır. Hatta sağ kanadın, milliyetçi ve İslamcı politikacıların uzlaştırıcı hareketleri bile asimile edici hileler olarak yorumlanmaktadır⁷. Bu araştırmanın sonuç bölümünde ele alınacak olan şu an yönetimdeki iktidar partisinin son zamanlardaki Alevi açılımları da (Köse, 2010) bu şekilde yorumlanmıştır. Tarihi anı sembolleri ve bazı önemli olayları hatırlama, bu uzlaştıramaz duyguların bazılarını anlayabilme konusunda bize yardımcı olmaktadır. Alevi aktivistler ve âlimler tarafından yazılmış kitapların birçoğu tehdit içeren anlatılara ve okuyuculara travmatik tarihsel deneyimleri hatırlatan anlatılara ait ifadeleri içermektedir. Son zamanlarda Alevi kimliği ve tarihi üzerine yazılmış olan bir kitabın önsözünden alınmış olan aşağıdaki alıntı, bu tür ifadelere verilebilecek bir örnektir.

Özetle, yüzyıllardır sistematik olarak asimile edilmeye çalışılan Aleviliğin, kendi öz kimliğiyle yakalamaya başladığı yeni özgürleşme ve temsiliyet olanağı, hem dıştan hem de içten çürütülmeye ve etkisizleştirilmeye çalışılıyor. Selçuklu ve Osmanlı'da bitmeyen, ne yazık ki Cumhuriyette de devam eden bir öğütülme ve çürütme iradesi ile karşı karşıyayız. (Erdoğan Aydın, Kimlik Mücadelesinde Alevilik, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2007, s. 12.)

"Ötekiler" ya da "yabancılar" karşı takınılan savunmacı ve hatta bazen hasmane tutumlar, birçok Alevi tarafından meşru tavırlar olarak kabul edilmiştir. Aslında, "aramıza sızmaya çalışan ve bizi asimile etmeye çalışan düşmanlar tarafından etrafımız sarılı" zihniyetin tamamı oldukça yaygın bir korkudur. Harici (Yezitler, Emeviler ve emperyalistler) ve dâhili (Hızır Paşalar ve gizli servis ajanları gibi) düşmanlar Alevilerin etrafını çevrelemek istemektedir algısı yaygınca dile getirilmektedir. Alevi kimliği siyasi girişimcileri bu tür söylemlerle kendi ideolojik tutumlarını meşrulaştırmaya çalışmaktadırlar. Korku, acı ve güvenme içeren bu duygusal konumun tamamı, tehdit edilen kimliklerin birçok özelliğini yansıtmaktadır.

4.2 Bastırılanın Geri Dönüşü: Aşağılama ve Yaşam Öykülerinde Dönüm Noktaları

Bilgi edindiği insanların çoğunluğu, okullarında, iş yerlerinde, askerliklerine benzer çevrelerinde ve komşuluk ortamlarında tecrübe edindikleri aşağılanma yüzünden psikolojik yaralara maruz kalmışlardır. Kamusal alanlarda gerçekleşen iftira ve aşağılama gibi durumlarla karşılaşmak zordur ama bu durumlar bireyler arası bağlamda sıklıkla gerçekleşmektedir. Bu iftira ve aşağılanma yorumları ve kamusal görüşler, Alevi vatandaşların bireysel ve kolektif kimliklerinin algılanmasında önemli dönüm noktaları oluşturmaktadır. Yoğun duygular, gerilimler ve endişeler çoğunlukla bu dönüm noktaları ile ilgilidir.

En önemli hakaretlerden birine sebebiyet veren kamusal örneklerden bir tanesi de “Güner Ümit Olayıdır”⁸. Güner Ümit’in Kızılbaşlarla ilgili olumsuz ahla-ki imalar içeren kinayesi, bu ve benzeri iftiraldan rahatsızlık duyan birçok Alevi vatandaşa, Alevilere atılan iftiraları kamusal olarak lanetleme imkânı sağlamıştır. Bu aslında, iftiralar, haksız suçlamalar ve kalıp yargılar yüzünden yüzyıllardır süren aşağılamalara verilen bir tepkiydi. “Mum söndü”, “temiz değil” ve “kuyrukları var” gibi kalıplar da yüzyıllardır süregelen kalıp yargılar ve iftiralar arasındadır. Bu tür söylemlerin ifade edilmesi çoğunlukla hem kamusal hem de bireysel Alevi anlatılarında dönüm noktaları yaratmıştır. Kamusal iftiralar ve kinayerelerde önemli olan, bu tür girişimlerin tarihsel olarak Alevi vatandaşları küçük düşüren kültürel ve sembolik iftiraları açığa çıkarıyor olmasıdır. Bu tür aşağılayıcı ifadelere ve tehditlere karşı verilen tepkiler, temel çoğunluğun kimlikte farklılık ve ait olma gibi kültürel duygularını harekete geçirmektedir. Bu yüzden, bu tür kritik dönüm noktaları, benlik ve toplum algıları, kolektif tarih kavramı ve yaşam öyküleri açısından son derece önemlidir.

Bu adam, Sünni ön yargılarını kamusal alana taşıdı

Bu adam halk arasında konuşulan, ama seslice dile getirilemeyenleri bir şekilde ağzından kaçırarak telaffuz etti. Allah tarafından oldu bu yani iyi ki oldu. Beş sene boyunca, beş sene üst üste Alevilik şöyle, Sünnilik böyle konuşuldu. Ama neden?

*Birisi bunu çıktı medyada dile getirdi. Halk arasında Aleviler mum söndü yapar gibi saçma düşüncelerin hepsi birden bire gözümüzün önüne pat diye geldi işte. O adam olmasaydı, o gafı o adam yapmasaydı bu kadar gündeme taşınmayacaktı ki bu Alevilik Sünnilik meselesi. Aleviler de bu sayede hesaplaşabildi böyle düşün-
nenlerle. (M.A., esnaf)*

“Güner Ümit Olayı” birçok Alevi vatandaşın yaşamında önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Alevi toplumunun “ahlaki zayıflığı” ve “düşkünlüğü” ile ilgili oldukça yaygın hikâyeler ve birçok aşağılayıcı ifadeler olmasına rağmen, bunlardan hiçbiri daha önce kamusal alanda bu şekilde ifade edilmemişti. Bu tür

hikâyeler ve iftiralar, birçok Alevi'yi yaşamlarının belirli noktalarında gücendirmiştir. Alevi vatandaşlar, Güner Ümit Olayı ile birlikte, ilk kez kendi öfkelerini ve içerlenmelerini kamusal olarak ifade edebilme şansı bulmuşlardır. Ümit'in kinayesi ve taşıdığı sembolik arka plan, Sünni nüfusun Aleviler hakkındaki belirli kalıp yargılarının bir şekilde dışavurumunu ifade etmekteydi.

Var olan tehditler durumunda insanların kolayca harekete geçebileceğini gözlemledik.

Programın yayından kaldırılmasıyla ilgili o gün aniden gerçekleşen ve hiç organize edilmeyen protesto önemliydi. Aynı şekilde Şahkulu'nda Dergahı'nın üzerindeki inşaatın sökülmesiyle ilgili olan protesto da. Bunların hepsi organize edilmeden birdenbire Alevilerin genç kesiminin protestoları sonucunda durdurulmuş şeylerdir. Bu açıdan çok önemlidir. İstenildiği anda hiçbir örgütlenmeye gerek bile duyulmadan kendi varlığıyla ilgili konularda Alevi gençler inisiyatifli barışçıl yoldan ele alabilir. Alevilerin birçoğunun kendi gündelik hayatında yaşadığı tehdit algısı toplumu doğal bir şekilde harekete geçirmiştir. Bu olay aynı zamanda Alevilere bu tarz olaylar karşısında mobilize olma konusunda bir özgüven de verdi. (V.K., akademisyen).

Bu olayın Alevi toplum ciddiyeti içerisinde daha geniş bir anlamı olduğu için, Aleviler bu tür aşağılayıcı ifadelere karşı koymaya hazır. Asıl önemli olan bu protestoların şiddet içermemesi ve tasarlanmamış doğasıdır. Bu kolektif tepkide birçok Alevi'yi birleştiren şey ise, rahatsız edici popüler iftiralar ve bireysel aşağılanma deneyimlerinin hatırlanmasıdır. Bazı Aleviler kendi kimliklerini gizlemeye devam ederken diğer birçok Alevi kimliklerini açığa çıkarıp köklü kültürel aşağılama mekanizmalarına karşı çıkmışlardır.

Bu olaydan sonra Zülfikar⁹ takmaya başladım.

Alevilerin kestiği yenmez onlarla konuşulmaz gibi ön yargılar her dönemde oluşur. Birçok ailenin Alevilerle ilgili bilinçsiz olmasından kaynaklanan şeylerdi. Lisedeyken Güner Ümit olayı olmuştu. Orta okulda arkadaşımın yaşadığı talihsiz olaydan sonra boynumda altın zülfikarla dolaşırım, Hz. Ali'nin kılıcı. Herkes Alevi kızımız geldi derdi, belkide benim hırçın noktam orda ortaya çıktı, o orta okuldaki olaydan sonra boynuma kılıç takmaya başladım. Güner Ümit olayı oldu o arada, Güner Ümit olayı olduktan sonra çevremdeki birçok insan gelip benimle konuştu, ailelerinden duydukları şeyleri aktardılar. Ciddi manada bu olay en azından bizim okulda konuşuldu. Sürekli sorularla geldi insanlar, sanki dini bir merkezimde ben, o merkeze başvurur gibi. Belki bu zülfikarın verdiği rahatlıkla bu kız Alevi, biliyor ve ona sorulm gibi, o belki dönüm noktası diyebileceğimiz bir noktaydı. Güner Ümit tekrardan Turnike programına başladı, bırakmak zorunda kaldı. (B.Ö., halkla ilişkiler uzmanı).

Cem evlerini ibadet mekânı olarak yasallaştırmanın zorluğunun yanında, zorunlu din derslerine karşı yapılan eleştiriler de Alevi hareketlerinin önemli argümanlarındandır. Birçok Alevi için zorunlu din derslerinin yol açtığı olumsuz deneyimler, “baskın öteki” tarafından yaratılan sistem ile yüzleşmenin ilk örneğini oluşturmaktadır. Aşağılanma, ya kimliğin reddine ya da kimliğin tepkisel bir şekilde ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Her iki durumda da kişilerarası ve gruplar arası ilişkiler olumsuz yönde gelişmektedir.

Gençlik döneminde din dersleri ve küçük düşürülme

Ben ortaokul dönemlerimi hatırlıyorum, biz duaları doğru düzgün ezberleyemedik. Sınıfın karşısına çıkarıp namaz kıldırırlardı, biz beceremedik. Ve biz o kendi arkadaşlarımızın içerisinde bir de dışlanırdık, aşağılanırdık. Onun için biz Alevi olduğumuzu 1980'den sonra, İstanbul'daki Gazi olaylarından sonra söylemeye başladık. (H.S., dernek yöneticisi).

Öğretmenimiz bizi küçük düşürdü

O zamanları en büyük problem okullardaki din dersleri idi. Din dersleri seçmeliydi. Ama şu şekilde seçmeliydi: Girmek istemeyenler dilekçe veriyorlardı. Dilekçe verdikten sonra o dersten muaf sayılıyorlardı. Mesela lisede, bizim sınıfta 50 tane öğrenci vardı, 50 öğrenciden 10 kişi din dersine girmemek için dilekçe vermişti. Bu 10 kişi din dersi öğretmeni tarafından haftalık ders programında bir günlük dersi vardı. Her hafta taciz ederdi.

Din dersi öğretmeni bizi özellikle sokardı, yoklama yapardı. Biz dersten muaf olduğumuz halde mahsus bizi sokardı, yoklama yapardı. Yoklama yaptıktan sonra kalkın, gidin demezdi. Toplu gitmemize de müsaade etmezdi, bu sefer tek tek çıkarken de belli bir tepki oluşurdu. Bu sefer herkes kapıyı çarparak çıkardı. Ardından sınıftaki 50 kişinin 40 kişisi sana düşman kesilirdi. Senin o sınıftan kapıyı çarparak çıkman belki öğretmene tepkiydi ama sınıftakiler de onu kendilerine yönelik olarak anlıyorlardı. Hatta kendi inançlarına yönelik tepki olarak algılıyorlardı. Arkasından bunun rövanşı başka bir derste kavga şekline dönüşüyordu. Şehrin sokaklarında, caddelerinde kavga şekline dönüşüyordu. Huzursuzluk kaynağı oluyordu. (C.S., yazar).

İş yerlerinde ve okullarda iftira ve suçlanma: Aleviler Temiz değildir

Askerde çok farklı insanlara tanışırısın, kaynaşırısın. Askerde erkek olursun derler. Askerde hocayla bir gün konuşuyoruz. Tabi o anlatıyor, ben anlatıyorum. Hoca, Peygamber efendimizden, Hz. Ali efendimizden bahsediyor, ben bahsediyorum. Ben Alevi olduğumu söylemedim. Bir gün öyle bir muhabbet açıldı, bu dedi ki: Bizim orada bir Aleviler var, bir pis insanlar. Ya hoca şimdi niye öyle söylüyorsun Alevilere. Ya bildiğin gibi değil, bunlar çok pis. Çingene bunlar dedi. Hocam ben de Aleviyim dedim. Bunun oturduğu yerden bir sıçrayışı var, hâlâ gözümün önünde. Maalesf hoca bile böyle düşünüyor, diğerleri ne düşünüyor. (B.Ü., serbest meslek).

Alevi vatandaşların sosyal alanlarda “öteki” ile hatta özellikle bilgisiz ve kötü niyetli “öteki” ile karşılaştıklarında ahlaki olarak aşağılandıkları, küçük düşürüldükleri ve ötekileştirildikleri durumlara ait anlatılar ve kişisel olaylar oldukça fazladır. Okullar, askerlik, iş yerleri, evlilikler ve komşu ortamları gibi öteki ile yüzleşme alanları birçok Alevi'nin kimlik ve bilincinin belirgin hale geldiği ortamlardır. Birçok Alevi vatandaşın yaşam öykülerinde önemli dönüm noktaları oluşturan bireysel aşağılanma ve ötekileştirilme deneyimleri, “grup geçmişleri” ve “grup anlatıları” gibi dramatik tarihsel kolektif deneyimler ile ilişkilidir ve Alevi benliğini bu anlatıların “sürekli mağduriyet” öznesi haline getirmektedir. Bu tür iftiraların süregelmesi, anlamlı özürlerin dilenmemesi ile ötekileştirilmeleri ve mağduriyet durumları, Alevi vatandaşları tekrardan mağdur etmekte ve küçük düşürmektedir. Özellikle de son yirmi yılda, bazı alanlarda sosyal damgalama ve dışlanmanın etkilerini azaltmaya yardımcı olan daha sistematik ve daha kurumsal kanallar aracılığıyla Alevi vatandaşlar bu aşağılayıcı kamusal söylemlere ve eylemlere karşı çıkmaya başlamıştır. Fakat bireyler arası ve gruplar arası ölçüdeki müdahaleler çok daha karışık ve zordur çünkü bu müdahalelerde popüler Sünni anlatıları yer almaktadır.

4.3 Alevi Anlatılarında Kötü Karakterler ve Takipçileri

Kamusal hafızaları ve tarihsel anlatıları ile ilgili Alevi söylemleri, korku temalı öyküler konusunda oldukça zengindir. Bu tür öyküler ve anlatılar çoğunlukla, çatışmaları ile ilgili belli başlı kamusal figürleri ve eylemleri meşrulaştırmak ya da meşruiyetini zedelemek için kullanılmıştır. Sosyal ve politik Alevi aktivizmi yüzyıllardır süren çekişmelerin bir devamı olarak sunulmuştur ve kahramanların isimleri yeni nesiller için bir ilham kaynağıdır. Hemen hemen tüm Alevi vatandaşlardan “kimlik mücadelesi” ile ilgili tarihsel bir anlatı duymak mümkündür. Tanınma amaçlı modern Alevi mücadelesi, yüzyıllardır süren hayatta kalma ve onur mücadelesinin bir devamı niteliğindedir. Aynı mantıkla, Yezit, Hızır Paşa ve Yavuz Sultan Selim gibi tarihin kötü adamları da Alevilerin sosyal hafızalarında hala canlı bir şekilde yer almaktadır. Birçok Alevi için, şu an karşı karşıya oldukları sorunlar aslında çok eskiden beri süre gelmektedir ve tarihte yer alan bu kötü adamların özelliklerinin de birçok modern birey tarafından devam ettirildiğine inanılmaktadır. Korku anlatılarında önemli olan nokta, bu tür anlatıların hem Alevi vatandaşların tehdit ve sorunlarının daha geniş bir kültürel bağlamda “anılmalarına” yardımcı olmaları hem de Alevi topluluğunu, kendi kültür ve kimliklerini koruyabilmek için bir araya gelmeye teşvik etmeleridir. Neredeyse hiç yatışmayan kalıcı bir korku vardır, bu kalıcı olarak güvende olamama duygusu, Alevi toplumunun sınırlarını “harici düşmanlara” karşı kuvvetlendirmeye yardımcı olmaktadır.

Hz. Ali, 12 İmam, Hacı Bektaş Veli, Şah İsmail, Pir Sultan Abdal gibi Alevilerin kahraman olarak gördükleri figürler üzerine yazılmış sayısız akademik ve akade-

mik olmayan yayımlar mevcuttur. Bu figürler kesinlikle Alevi kimliğinin, Alevi ahlak ve inanç sisteminin oluşumunda son derece önemli rol oynamaktadır. Popüler Alevi anlatılarının kötü adamları da aynı ölçüde, özellikle Alevi toplumunun korkusu gibi önemli duyguların anlaşılmasında önem taşımaktadır. Bu figürlerin modern çatışmalar ve tartışmalar içerisinde nasıl yer aldıkları da yine Alevi vatandaşların psiko-kültürel dramalarının anlaşılması ve ele alınabilmesi açısından önem taşımaktadır. Alevi kimliğinin sınırları, bu kötü figürlerin Alevilerce tanımlanmış ahlaki özellikleri üzerinden müzakere edilmektedir. Bu açıdan bu figürler aynı zamanda tarih ötesi (metahistoric) figürlerdir.

Tarihsel Alevi hafızasında, örnek kötü adam karakterleri olarak temsil edilen belli başlı birçok figür vardır, bu figürler Alevi topluluğunun atalarını yok etmeye ya da aşağılamaya çalışan figürler olarak kayda geçmiştir. Bu karakterler, Aleviler için psiko-kültürel dramaların ve yaşanan travmatik olayların temel oyuncularındır. Bu karakterlerin mirasları, hala korku ve öfke kaynağı olarak algılanmaya devam etmektedir. Alevi toplumunun rakipleri ya da diğer düşmanları bugün bile bu kötü adam karakterlerinin örnek imgeleri ile tanımlanmakta ve kınanmaktadır. Aleviler arasında muhafazakâr Sünnilere 'Yezit' gibi bizi sevmiyorlar ve bize güvenmiyorlar şeklinde atıfta bulunmak, ya da muhafazakâr politikacılardan bazılarını 'Muaviye' olarak hitapta bulunmak son derece yaygındır. 'Hızır Paşa' ise, Sünniler ile işbirliği yapmaya ve Alevileri kolektif hedeflerine ulaşmaktan alı koymaya hazır olan Alevileri tanımlamak ve dışlamak için kullanılan bir deyimdir.

Alevi anlatılarında "kötü adam" karakterlerinde önemli olan, Alevi toplumunun yüzyıllardır çekmek zorunda olduğu içsel ve soyut korkuları somut bir hale getiriyor olmalarıdır. Yezit, Muaviye, Ebussuud gibi anlatılarda geçen kötü karakterler, Alevi vatandaşların korkularını, nefretlerini ve diğer birçok olumsuz duygularını örneklendirmektedir. Modern mücadeleler ve gerilimler, bu figürlerin "değer ölçütleri" bağlamında değerlendirilip yorumlanmaktadır. Anlatılar Alevi tarihinin ve kaynaklarının ne zaman başladığını söylerse söylesin, bu kaynaklar sürekli bir mücadele biçiminde tasvir edilmiştir. Yezit, Muaviye, Ebussuud ve Hızır Paşa, kötü adam karakterlerinin dört ünlü arketipidir. Çalışmada ele alınan diğer birçok kötü adam karakteri mevcuttur ancak bu dört isim, olumsuz özellikleri ile karakterleri bağlamında en çok öne çıkan ve atıfta bulunulan isimlerdir.

i) *Yezit* (Ebu Süfyan oğlu Muaviye'nin oğlu Yezit/ 645-683): Kerbela Felaketinin en önemli faili ve Ehli-Beyt'in düşmanı olarak kabul edilir. Şiddet kullanarak Alevilerin atalarını yok etme girişimleri, saf kötülük ve katliam ile anılır. Hatta kendilerini seküler ya da "ateist" olarak tanımlayan Aleviler bile, rakipleri ve düşmanları için "Yezit" ifadesini kullanmaktadır. Uzun zaman boyunca Aleviler can düşmanlarını "Yezitler" olarak adlandırmıştır. Birine "Yezit" diye seslenmek, Aleviler için en

kötü aşığılama biçimidir ve bu ifade sıklıkla hoşgörüsüz muhafazakâr Sünniler için kullanılmaktadır.

ii) *Muaviye* (Ebu Süfyan oğlu Muaviye/ 602-680): (Mekke) Muaviye, Yezit'in babası ve Ebu Süfyan'ın oğludur. Muaviye Hz. Ali'nin baş düşmanı olarak kabul edilir, babası da Peygamber'in düşmanı olarak anılırdı ve oğlu da Hz. Hüseyin'in katilidir. Kendi çıkarları için yapılan siyasi oyunlar, koalisyon oluşumu ve dini sömürüler Muaviye ile anılmaktadır. Alevilerin Muaviye'yi sevmemesinin birçok nedeninden bahsedilir ancak birçok kişi tarafından Muaviye'nin haksızlığını göstermek için anlatılan iki ana olay vardır. Sıffin Savaşı'nda, Muaviye'nin birlikleri, Hz. Ali'nin birliklerini durdurmak için Kur-an sayfalarını kullanmışlardır ve daha sonra yaşanan Hakem Olayı'nda da bir hilekâr olduğuna inanılmaktadır. Muaviye, kendi kabilesinin özel çıkarlarını korumak için dini sömürüler aracılığı ile hile yaptığından, karmaşık siyasi oyunlar ve siyasi düzenbazlıklarla anılır.

iii) *Ebusuud* (1490- 1574) (1. Süleyman'ın Şeyhülislamı): 1. Süleyman ve 2. Selim zamanındaki Şeyhülislam idi. Küçük mezheplere karşı olduğu ve onları bastırmak ve sınırlamak için yasal uygulamalar getirdiği bilinmektedir. Bazı yasal prosedürler ve uygulamalar uydurarak Kızılbaşların dışlanmasına ve mağdur edilmesine hukuki ve dini açılardan meşruiyet zemini oluşturduğu düşünülmektedir. Kızılbaş ile diğer küçük heterodox mezhepleri baskı altına alıp asimile etmek için iftiralarda bulunmakla suçlanmaktadır.

iv) *Hızır Paşa* (Doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi yoktur ancak 1560'lar da görevde olduğu bilinmektedir): Hızır Paşa'nın Alevi toplumu içerisinde "iktidar hırsı yüzünden kendi toplumuna ihanet eden kötü adam" örneği olduğu düşünülmektedir. Tarihi karakteri ve biyografisi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır ama Pir Sultan Abdal aleyhinde eylemlerde bulunduğu inanıldığı için kendisi hakkında olumsuz suçlamalar mevcuttur. Alevilerin düşmanları ile işbirliği yapmakla ve kendi gelmiş olduğu topluma baskıda bulunmakla suçlanmıştır.

Bu örnek kötü adamlar ve bu karakterler etrafında gerçekleşen kahramanca ya da trajik olaylar ile ilişkili tüm anlatılar, mitik-tarihsel olaylar olarak kabul edilebilir (Rothbart & Bartlett, 2008). Bu olaylar ve karakterler etrafındaki dini olmayan, ahlaki ve duygusal düzen, Alevilerin endişeleri, öncelikleri, mücadeleleri de duygusal durumlarına göre eşsiz bir şekilde tarif edilmiştir. Bu figürler ve ilişkili olayların ahlaki ve duygusal temelinden ve kötü karakter örneklerinden bahsettikten sonra, Aleviler için "kötünün iyisi" ya da "kötüler" kavramları üzerinde biraz daha duracağım.

Kötü adamları ele alıp değerlendirmek, Alevilerin ahlaki değerleri; korku, elem, gaze gibi kolektif duyguları ve yine Alevilerin çözüme ulaşmamış travmatik deneyimlerini ve geleceğe dair beklentilerini anlayabilme konusunda bize yardımcı olmaktadır. Ayrıca, bu tarihe ya da günümüze ait kötü karakterlerin pratik amaçlar

bakımından birbirleri ile nasıl ilişkili olduklarını çözebilmek de son derece faydalı olacaktır.

Aşağıda, Tablo 1, 2 ve 3¹⁰'te yer alan isimlerle bağdaştırılan kötü karakterleri, eylemlerini ve suçlarını içeren bir liste özetlenmiştir. Sadelik ve netlik kazandırmak amacıyla, sıklıkla bahsedilen kötü karakterler dört liste şeklinde gruplanmıştır. Bu figürler ile ilgili bölümler ve olaylar, aşağıda yer alan anlatılarda yer almıştır. İlk listede, özellikle sahabeler arasından seçilen ilk dönem İslam tarihindeki figürler yer almaktadır. Türkiye'deki Alevi ve Sünniler arasındaki temel farklardan biri sahabeye bakış açılarıdır. Aleviler, sahabe konusunda çok daha eleştireldirler.

Tablo 1: Erken Dönem İslam Tarihi Figürleri	
“Kötü Karakterler”	Suçlanma ve olumsuz algılanmalarının nedenleri
Yezit (645-683)	Kerbela katliamının faili Hz. Hüseyin'i katletti. Tüm zamanların en “kötü” karakteri olarak algılanır. İslam ve Peygamber düşmanı. Ehli-Beyt'in Düşmanı
Muaviye (602-680)	Hz. Ali'nin baş düşmanıydı. Hz. Ali'nin aleyhinde siyasi komplolar kurdu Sinsi ve hilekâr bir figür olarak kabul edilir
Haccac-ı Zalim (661-714)	Hicaz ve Yemen valisiydi. Ehli-Beyt'in acımasız düşmanı.
Ömer (Ömer bin Hattab) 602-680	Hz. Ali'nin halifelik haklarını gasp etti. Ehli-Beyt'in üyelerini tehdit etti.
Ebu Bekir (Ebu Bekir as Sıddık/ 573-634)	Hz. Ali'nin halifelik haklarını gasp etti. Fatıma'nın Fedek Hurmalıkları hakkını reddetti.
Osman (Osman bin Affan/ 579-656)	Emevi ailesini kayırdı Zayıf bir liderdi.
Ebu Süfyan (560-650) Mekke'deki Kureş Kabilesinin Önemli İsmi	Muaviye'nin babası Emevi ailesinin önemli ismi
Ayşe (Ayşe bint Ebu Bekir/ 678'de öldü) (Hazreti Muhammad'ın Eşi, Hz. Ebu Bekir'in kızı)	Cemel Savaşı'nda Hz. Ali'ye karşı savaştı. Hz. Ali'nin aleyhinde sahabeyi harekete geçirmeye çalıştı.

İkinci bölüm ise, Osmanlı Tarihindeki kötü karakterlerdir. Alevilerin popüler Osmanlı tarihine bakış açıları Sünnilerin bakış açılarından tamamen farklıdır. Aleviler için, Osmanlı Devleti hoşgörü ve onur gibi Alevi Bektaşî prensipleri üzerine kurulmuştur. Ulema sınıfının oluşumu ve Kızılbaş isyanları, Aleviler için bir katliam anlamı taşımaktadır. Aleviler, Osmanlı İmparatorluğu geliştikçe ve daha da kozmopolitan oldukça, Kızılbaş Türkmenlerini sınır dışı bırakıp işkence ettiğine inanmışlardır.

Selçuklu'da Baba-i isyanları, Osmanlı'da Celali İsyanları Alevilerin çevreyi temsil ettiklerini gösteriyor. Osmanlı devletini kuranlar, dervişler ve Bektaşî Babaları, kolonizator Türk dervişler tarafından kurularak Anadolu'ya ve Balkanlara yayılıyor. Osmanlı daha kozmopolit bir imparatorluk halini almaya başlayınca bu dervişler ikinci plana itiliyor. Merkezileşme sürecinde Bektaşî babaları gözardı ediliyor. Bu kopuş en bariz halini Osmanlı-Safevi mücadelesiyle ortaya çıkıyor... Sünni toplumdandan ayrışma Osmanlı'nın o zamanki Safevi karşıtı propagandasıyla oluyor. Şeyhülislam fetva yayınlıyor bunlar Müslüman değil bunların canları malları size helaldir diyor. İki Müslüman Türk hükümdar arasındaki siyasi mücadeleyi bir şekilde meşrulaştırmaya çalışıyorlardı. Şah İsmail de sonuçta bir Türk çocuğu ve bu savaşı meşrulaştırmaları gerekiyor. O dönemde 40 bin Alevinin öldürüldüğü söyleniyor. Bu tabii Alevileri daha marjinal bir konuma itti. Mum söndü iftiraları, Aleviler yıkanmaz ve Alevilerin kestiği yenmez söylemi o dönemde çıkıyor. Şeyhülislam padişahı memnun etmek için böyle şeyler uydurdu. Kızılbaşın malı kanı canı helal diye. (A.Y., akademisyen).

Onlara göre, Osmanlı İmparatorluğunun çöküşü ve Modern Türk Cumhuriyeti'nin kuruluşu bir lütuf olmuştur. Alevi kamusal bilincinde Osmanlı mirası oldukça karanlık anılar bırakmıştır. Birçok Alevi kahramanı, Osmanlı merkezi otoriteleri ile adalet adına savaş vermiş figürlerdir ve daha sonra da kötü adamlar tarafından katledilmiştir. Aşağıdaki liste, kötü adamlar listesinin en üst sıralarda yer alan figürlerini içeren bir özetidir.

Aslında Alevilik, Sünnilik 16. yy'dan sonra şekillenmiş. Mevlana, Hacı Bektaş Veli Anadolu'ya geldiği zaman Alevilik-Sünnilik diye bir şey yoktu. Herkese Ehl-i Beyt olgusuyla İslam yayılmıştı. Selçuklu Devleti de Ehl-i Beyt devletiydi. Osmanlı Devleti Yavuz Sultan Selim dönemine kadar öyleydi. Bu ayrım Yavuz Sultan Selim'den sonra başladı. Taasubdan yana, toplumu birbirine düşman ettiler. (F.A., dede).

Tablo 2: Osmanlı Tarihinden Figürler	
“Kötü Karakterler”	Suçlanma ve olumsuz algılanmalarının nedenleri
I. Selim (Yavuz Sultan Selim) (1465-1520)	Anadolu'da 40000 Kızılbaş'ı katletmiştir. Şah İsmail ve Kızılbaş ideallerini yenmiştir. Kızılbaş'lar aleyhinde baskıcı yönetimi başlatmıştır. Kızılbaşlar aleyhinde suçlamalar ve iftiralar bu zamanda başlamıştır. Şeriat düzenini getirmiş ve Anadolu'nun hoşgörülü düzenini bozmuştur. Alevileri yok etmeye ve asimile etmeye çalışmıştır.
Ebussuud (1490- 1574) (Kanuni Sultan Süleyman'ın Şeyhülislamı)	Kızılbaşlar aleyhinde fetvalar yayınlamıştır, Suçlamaların, iftiraların ve dini ön yargıların sebebidir. Osmanlı Devletini bir şeriat devleti haline getirmiştir. Kızılbaşları yasa dışı bırakmak ve katletmek için fetvalar çıkarmıştır.
Hızır Paşa (Doğumu hakkında kesin bilgi yoktur, 1560'larda görevdeydi)	Efsanevi isyankâr halk kahramanı Pir Sultan Abdal'ı ve diğer Kızılbaşları idam ettirmiştir. Kendi halkına ihanet etmiştir. Osmanlı'nın Anadolu insanını baskı altına alan bürokrasisinden yararlanan siyasi fırsattır.
Kuyucu Murat Paşa (1535-1611) 1605-11 yıllarında Osmanlı Baş Veziri)	Celali İsyanları sırasında on binlerce Türkmen/Kızılbaş'ı idam ettirmiştir. İnsanları çukurlara atıp yakmıştır. Acımasız bir katildir.
II. Mahmut (1785-1839)	Bektaşiliği yasaklamıştır. Bektaşî dergâhlarını Nakşibendi tarikatına vermiştir. Bektaşî mezar taşlarının yok edilmesini emretmiştir.
II. Abdülhamit (1842-1918)	Alevileri Sünni yapma ve asimile etmek gibi İslamcı hedeflere sahipti. Osmanlı Devletinin ilerici güçlerini baskı altına almaya çalışan otorite figürüydü.
VI. Mehmet (Vahdettin /1861-1926) 36. Sultan	Emperyalist İngiltere ile işbirliği yaparak, Atatürk'ü ve Kurtuluş Savaşı'nı engellemeye çalışmıştır.

Alevi dergilerinde isim kullanmadan yayımlanan şiirler/bildiriler Alevi vatandaşların değişen Cumhuriyet idealleri ile ilgili endişe ve korkularından bazılarını özetlemektedir. 3 ve 4 numaralı listelerde bahsi geçen kötü karakterler, Cumhuriyet ideallerinden sapmanın sorumluları olarak gösterilmektedirler. Yukarıda verilen alıntı, birçok Alevi vatandaşın Türkiye’de zayıfladığı düşünülen laiklik ile ilgili korkularını açığa çıkarmaktadır. Birçok muhafazakâr politikacının bu azalmanın baş faileri olduğu düşünülmektedir. Bu politikacılar ve kamusal figürler, sıklıkla Muaviye’nin ve Ebusuud’un takipçileri olarak kabul edilirler.

Üçüncü liste, bazı kamusal figürleri, kurumları, siyasi partileri, belirli zihniyete sahip bireyleri ve devletleri içeren daha genel bir liste. Korku ve nefret gibi yoğun duygular yaşanmakta ve bu listede yer alan isimler ve genel başlıklara karşı suçlamalar yapılmaktadır. Örneğin, “yobaz”, “gerici”, “dinci” ve “şeriatçı” gibi kavramlar benzerdir. Aleviler için bu figürler dini yobazlığı ve “teokratik rejimini” geri getirmeye çalışmaktadır. Alevilerin siyaseti ve duygusal dağarcığında Amerika Birleşik Devletleri algısı, Türkiye’deki birçok diğer grubun Amerika algısından çok daha farklıdır. Birçok temel politik komplo, Alevilere göre Amerika ile ilgilidir. Türkiye’deki İslamcı gruplara ve din kökenli toplumsal gruplara politik gündem vermektense, birçok Alevi bu grupların oluşumunu Amerika’nın Türkiye üzerindeki planı olarak kabul etmeyi tercih etmektedir.

Tüm bu kötü karakterleri “Alevileri Sünnileştirme” amacı altında birleştirmek oldukça zordur ancak bu ifadeyi ünlü Alevi liderlerinden duymak son derece mümkündür. Bazı ulusalcı Aleviler Avrupa Birliğini, Türkiye üzerinde Sevr Anlaşması yapmaya çalışan 1. Dünya Savaşı İtilaf Devletleri’ne benzetmektedir. Aynı zamanda da Türkiye’nin AB’ye kabul ediliş sürecini Türkiye’nin liberalleşmesi adına var olan sağ yol olarak kabul eden birçok Alevi de vardır. Türkiye’de Alevi-Sünni geriliminin sürdürülmesinden güç alan kavramlardan bir tanesi olan “derin devlet” hakkında birçok söylenti mevcuttur. Bu anlatıları değerlendirmek, birçok Alevinin yaşamış olduğu derin ve kolektif duyguları açığa çıkarmaktadır.

Tablo 3: Kamusal Figürler, Kurumlar ve Gruplar	
“Kötü Karakter” ve Kurumlar	Suçlanma ve olumsuz algılanmalarının nedenleri
Yobazlar/ Şeriatçılar	Türkiye’yi “Ortaçağ karanlığına” döndürmek istiyorlar, İlerici Alevi ideallerinin (ve diğer Alevi imgelerinin) düşmanı. Atatürk’ün ve Türk Cumhuriyeti’nin çağdaş ilkelerinin düşmanları. İlerici laik düşünürleri katlettiler ve Türkiye’deki ilerici bireyleri tehdit etmekte.
Derin devlet	Aleviler ve Sünniler arasında çatışma çıkarmaya çalışıyorlar. Türkiye’deki demokratikleşme çabalarına engel oluyorlar. 1995 Gazi İsyanlarının teşvikçileri ve 1970’lerdeki şiddet olaylarının sorumluları.
2000ler öncesi Türkçü Hareket	1970’lerde Alevilerle savaştı. Maraş, Çorum, Sivas gibi katliamlarda Aleviler aleyhindeki sanıklar.
ABD	Türkiye’de 1970-80 dini hareketleri destekledi Yeşil Kuşak Projesi’nin mimarı. Büyük Orta Doğu Projesi, İslam Dünyasını kontrol eden emperyalist proje. İlmli İslam destekçisi. 1960 ve 70’lerde Alevi karşıtı sağcı şiddetin destekçisi. Türkiye’nin Güney Doğu’sunda Kürt Devleti kurmaya çalışıyor.
AB (Özellikle belirtilen İngiltere, Almanya ve Fransa)	Türkiye’yi bölmek istiyor. Kürt bölücülerini, aşırı dindar harekâtı ve Ateist Alevileri destekliyorlar. Sevr hedefleri ve entrikalarından asla vazgeçmediler. Türkiye üzerine emperyalist hedefleri var, bölüp yönetmek istiyorlar.

Bu listelerde yer alan kişi ve gruplar Alevilerin psiko-kültürel dramlarının ve olumsuz duygularının somut temsilcileri konumundadır. Bu figürler tarihin bir döneminde kalmış figürler değildir ve her an başka kişi ve kurumlarca güncellenmektedir. Bu açıdan ortaya konan dört listenin de birbirleri ile yakın ilişkisi vardır.

Birçok Alevi için, korku sadece soyut bir öge değil günümüz Alevi hareketinin arkasında yatan en önemli itici güçlerden bir tanesidir. Mağduriyet ve aşağılanma ile ilgili anlatılar, Alevi kimliğinin süregelmesine yardımcı olurken korku ve tehdit algıları Alevi kimliğinin sınırlarını korumaya ve Alevileri daha organize, daha kurumsal bir kolektif eylem için teşvik etmektedir. Bu örnek gösterilen kötü figürlerin ortaya çıkan özelliği; bu imgelerin, örneklerin ve figürlerin Alevilere sadece duygusal bağlamda grup tarihlerini yorumlama ve oluşturma imkânı sunması değil, aynı zamanda kültürel olarak üstü kapalı ayıplamalarla ilgili gelecekte olabilecekleri önleme amacı da taşımasıdır. Lindner (2006)'in de dediği gibi, korku bizi olası tehlikelere ya da faydalara karşı harekete geçirmektedir. Bu yüzden de korku ögesini ele almak, Alevilerin kimlik problemlerine değinmeye çalışacak olanların en önemli önceliklerinden biri olmalıdır.

5. Tartışma ve Sonuç

Bu çalışmada, Türkiye'deki Alevi toplumunun psiko-kültürel dramları, korku, aşağılanma ve mağduriyet anlatıları ele alınmıştır. Bu duyguların, Alevi kimliğinin modern şehir ortamlarında yeniden inşa dilmesinde önemli payı olmuştur. Bu çalışma Alevi kimliği bağlamının ötesinde bir anlam ifade etmektedir çünkü diğer etnik-mezhep çatışmaları durumlarında da benzer dinamikler söz konusudur. Türkiye'deki Aleviler konusundaki alan araştırmasına dayanan bu çalışma; korku, aşağılanma ve mağduriyet temalı yaygın olan anlatıların, etnik-mezhep kimliklerinin dinamiklerinin anlaşılmasında önemli roller oynadığını göstermektedir. Marc Howard Ross'un da vurguladığı gibi, "psiko-kültürel dramlar" kimlik kökenli çatışmaların yalnızca duygusal boyutlarını yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda bu duyguların eylem haline dönüşme süreçlerini de açıklamaya yarar (2007). Grup kimliğinin devamı ve temel desteklerinden bazıları ve hatta bireysel yaşam öykülerinin oluşumu bile, bireysel ve kolektif duyguların dinamik yorumlanmaları ile şekillenmektedir. Psiko-kültürel dramlara dair kaynaklar bizi sadece belirli bir etnik, mezhepsel ve dini grubunun özellikleri hakkında bilgilendirmekle kalmaz, aynı zaman da ve hatta daha da önemlisi daha güncel içeriklerdeki benzer öğeleri bulmamıza da yardımcı olur. Psiko-kültürel dramların bu özellikleri son derece günceldir ve grubun geçmişinden çok bugününe ışık tutmaktadır.

Alevi ritüelleri ve sözlü kültürü ile aktarılan Alevi toplumunun psiko-kültürel anlatıları, Alevi kimliğinin süreklilik boyutunu da aktarmaktadır. Fakat bu psiko-kültürel anlatıların içerikleri ve ifadeleri, Alevi toplumunun deneyimledikleri ve zaman içerisinde değişen mücadeleler ışığında şekillenmektedir. Bu yüzden de bu anlatıların üretilmesi ve sürdürülmesi, dinamik bir süreçtir. Korku, aşağılanma ve mağduriyet gibi kolektif duyguların değerlendirilmesi, kimlik kökenli çatışmaların içeriği ve

kapsamı hakkında kesin bilgi vermez ancak Alevi kimliğinde var olan bu çatışmaların bilişsel ve güdüsel boyutlarına ışık tutabilme konusunda yardımcı olur.

Soyut korkular, travmalar ve mitik tarihsel anlatılar, günümüz karakterleri ve kurumlarına ait imgeler ile somutlaşmaktadır. Aşağılanma ve tehdit algılarına ait bireysel tecrübeler, bu tecrübelerin güdüsel sonuçlarını pekiştiren kolektif dramlar ile ilişkilendirilmektedir. İftira gibi durumlarla çok sık karşılaşılmasa da karşılaştıkları durumlar bu ön yargıları taşımakta ve bu aşağılayıcı deneyimleri yaşayanların hayatlarında çok önemli dönüm noktaları haline gelmektedir. Bu tecrübeler ve müdahaleler, oldukça yaygın olarak paylaşılan kolektif anlatılarla bağlantılıdır ve temel anlatıların birer parçasını oluşturmaktadır. 'Güner Ümit olayı', 'Sivas Olayları' gibi talihsiz deneyimler, Alevi toplumunda var olan korku, mağduriyet ve zorla aşağılanma gibi hisleri görünür hale getirmeleri ve derinlere nüfuz eden tarihsel ön yargıları ortaya çıkarmaları açısından Alevi toplumunda çok daha derin olumsuz izler bırakmıştır. Bu ve benzeri deneyimler ve gündelik hayatta yaşanan olumsuz kişisel deneyimler vasıtası ile olumsuz tarihsel deneyimler güncellenmektedir. İnkâr ve kültürel iftiraların süregelen eylemleri birçok Alevinin günlük yaşamında karşılaştığı hor görülmelerinin kaynağı olmuştur ve olmaktadır. Bu çalışma tüm bu kolektif travmaların izini, bu deneyimleri yaşayan bireylerin hayatında sürmüştür.

Dramlar içerisinden çıktıkları kültürlerin derin kodlarını yansıttıkları için, psiko-kültürel dramaların yapıcı olmayan yönleri ile başa çıkabilmek son derece zordur. Bu dramlar ve olumsuz anlatıların unsurları insanların gündelik hayatlarında tezahür ettikçe bu olumsuzluklar somutlaşmakta ve bu olumsuzlukları yaşayan kişiler deneyimlerini bütün bir dram repertuarı ile ilişkilendirmektedirler. Kültürel kaynaklar yalnızca mağduriyet, korku ve aşağılamaya dair duygu ve anlatılardan müteşekkil değildir. Ortak kültürel kaynaklar içerisinde yapıcı anlatılara rastlamak da mümkündür. Umud ve güven gibi olumlu duyguları beslemek ve bu duygularla ilgili anlatı ve ortak deneyimleri ön plana çıkarmak, Alevi ve Sünni topluluk arasındaki ilişkilerin iyileştirilmesinin anahtarı olabilir. Başarılı çatışma çözümleri ve problem çözücü aktivitelerin, uzlaşma ve iyileşme süreçlerine dönüşebilmesi için yıkıcı duygularla başa çıkabilmesi ve olumlu yapıcı duygu ve deneyimlere daha fazla yer açabilmesi zorunludur (Montville, 1993; 2006).

Sonnotlar

- ¹ Kolektif duygular, belli bir toplumdaki sayıca fazla bireyin paylaştığı ortak duygular olarak tanımlanmaktadır, Stephan, W. G., and C. W. Stephan. "An Integrated Threat Theory of Prejudice." In Oskamp, Stuart (Ed), (2000). Reducing Prejudice and Discrimination. "The Claremont Symposium on Applied Social Psychology", 23–45. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2000.

- ² “Kötü adam” bu çalışmada, hikayelerde, masallarda ve tüm türleri ile tarihsel anlatılardaki şeytani ve kötücül karakterleri ile ön plana çıkan karakterlerdir. Propp, V. *Morphology of the Folktale: Second Edition, Revised and Edited with Preface by Louis A. Wagner, Introduction by Alan Dundes. Edited by Louis A. Wagner. Translated by Laurence Scott. 2nd ed. University of Texas Press, 1968.*
- ³ Etnik ve mezhep gibi etkenlere dayalı nüfus sayım bilgisi yetersizliği sebebiyle, Türkiye’deki Alevi vatandaşların nüfusu konusunda kesin bir bilgi almak imkansızdır. Günümüz Türk toplumu konusunda oldukça detaylı araştırma verisi sunan araştırma şirketi KONDA’nın yapmış olduğu tahminlere göre, kendilerini Alevi olarak tanımlayan bireylerin sayısı yaklaşık 4.5 milyondur (Türk nüfusunun %6.2’si). Yazarlar ve alimler dahil olmak üzere birçok Alevi bu orana karşı çıkmaktadır. Birçok Alevi’ye göre, Türkiye’deki “gerçek Alevi nüfus oranı” en azından 20 milyondur.
- ⁴ Grup psikolojisi ve gruplar arası çatışmalarda aşağılanma (humiliation) üzerine önemli çalışmaları olan Evelin Lindner, aşağılanmayı “duyguların nükleer bombası” olarak tanımlamıştır (Lindner, E. G. “Healing the Cycles of Humiliation: How to Attend to the Emotional Aspects of ‘Unsolvable’ Conflicts and the Use of ‘Humiliation Entrepreneurship.’” *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 2002, 8(2), 125–138, Lindner, E. G. *Making Enemies: Humiliation and International Conflict*. Westport, Conn.: Greenwood Press and Praeger Publishers, 2006).
- ⁵ Anadolu’daki Alevi kimliğinin kökenleri, Osmanlı Devleti’ne karşı Safavi Devleti’ni destekleyen Kızılbaş Türkmen kabilesi ile oldukça yakından ilişkilidir. Kızılbaş teriminin kökeni Safavi ordusunun giymiş olduğu kırmızı şapkalarla ilişkilidir ancak sonraları ahlaki bozukluk ve gerilik anlamı ile bağdaştırılan bir küçük düşürücü söze dönüşmüştür.
- ⁶ 4 Halife ve Ehl-i Bey’ten gelenler için ‘Hazreti (Hz.)’ tabiri kullanılmıştır.
- ⁷ Saha araştırması esnasında bu ve benzeri söylemlerin katılımcılar tarafından sıkça tekrarlandığı gözlemlenmiştir.
- ⁸ Güner Ümit, TV’de yayınlanan “Turnike” adlı yarışmanın sunucusuydu. 10 Ocak 1995 tarihinde canlı programda Kızılbaşların ilgili “cinsel sapkınlığı” ima eden bir şaka yaptı. Bu talihsiz şakanın hemen ardından, İstanbul’da birçok Alevi, Ümit’i protesto etmek için TV kanal binasının önünde toplandı. Kanal binası önünde binlerce insan protesto gösterisi yaptı ve kanal binlerce protesto telefonu aldı. Ümit programdan istifa etmek zorunda kaldı.
- ⁹ Hz. Ali’nin çift uçlu kılıcını temsil eden sembol.
- ¹⁰ Saha çalışmasında bu tablolarda geçen isim ve olaylarla ilgili yüzlerce anlatı kaydı yapılmıştır. Çalışmanın kapsam ve sunumundaki sayfa sınırı nedeniyle bu metinde sadece özet tablo ve sınırlı sayıdaki seçme anlatılar yer almıştır.

Kaynakça

- AYDIN, E. (2007). *Kimlik mücadelesinde Alevilik*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- BAR-TAL, I. (2000). *Shared Beliefs in a Society: Social Psychological Analysis*. Thous and Oaks, CA: Sage Publications.
- BAR-TAL, D. (2007). Sociopsychological foundations of intractable conflicts. *American Behavioral Scientist* 50(11): 1430-1453.
- BAR-TAL, D, HALPERIN, E., and DE RIVERA, J. (2007). Collective emotions in conflict situations: Societal implications. *Journal of Social Issues* 63(2): 441-460.
- BAR-TAL, D., CHERNYAK-HAI, L., SCHORI, N., and GUNDAR, A. (2009). A Sense of Self-perceived collective victimhood in intractable conflicts. *International Review of the Red Cross*, 91, no. 874: 229-258.
- BURR, V. (1995). *An introduction to social constructionism*. London: Routledge.
- ÇAHA, Ö. (2004). The Role of the media in the revival of Alevi identity in Turkey. *Social Identities* 10(3): 325-338.
- ÇAMUROĞLU, R. (1997). "Some notes on the contemporary process of restructuring Alevilik in Turkey". *Syncretistic religious communities in the Near East: Collected papers of the international symposium "Alevism in Turkey and comparable Syncretistic religious communities in the Near East in the past and present"*. Berlin, 14-17 April 1995. Eds. Krisztina KehlBodrogi, Barbara Kellner-Heinkele, and Anke Otter-Beaujean, Leiden: Brill: 25-34.
- COBB, S. (2006). Developmental approach to turning points: 'Irony' as an ethics for negotiation pragmatics. *Harvard Negotiation Law Review* 11: 147-197.
- COBB, S. (2004). *Humiliation as positions in narratives: Implications for policy development*. Unpublished Manuscript, George Mason University.
- DRESSLER, M. (2008). Religio-secular metamorphoses: The re-making of Turkish Alevism. *Journal of the American Academy of Religion* 76(2): 280-311.
- GOLDMAN, J.S., and Coleman, P.T. (2005). *How humiliation fuels intractable conflict: The effects of emotional roles on recall and reactions to conflictual encounters*. New York: International Center for Cooperation & Conflict Resolution, Teachers College, Columbia University.
- HINCHMAN, L.P., and HINCHMAN, S.K. (1997). *Memory, community, identity: The idea of narrative in the human sciences*. Albany, NY: State University of New York Press.
- HUYSE, L. (2003). "The process of reconciliation". *Reconciliation after violent conflict: A handbook*. Eds. David Bloomfield, Teresa Barnes, and Luc Huyse. Stockholm: International Institute for Democracy and Electoral Assistance.
- KEHL-BODROĞI, K. (1996). Tarih mitosu ve kolektif kimlik. *Birikim* 88: 52-63.
- KELMAN, H.C. (1997). Social-psychological dimensions of international conflict. *Peace-making in international conflict: Methods and techniques*. Ed. I.W. Zartman. Washington D.C.: USIP Press: 191-236.
- KÖSE, T. (2010). The AKP and the Alevi opening: Understanding the dynamics of the rapprochement. *Insight Turkey* 12(2): 142-164.

- LEARY, K. (2004). Critical moments as relational comments: The centre for humanitarian dialogue and the conflict in Aceh, Indonesia. *Negotiation Journal* 20(2): 311-338.
- LIEBLICH, A., TUVAL-MASHIACH, R., and ZILBER, T. (1998). *Narrative research: Reading, Analysis and interpretation*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- LINDNER, E. (2006). *Making enemies: Humiliation and international conflict*. Westport, CT: Praeger Security International.
- LINDNER, E.G. (2001). Humiliation-trauma that has been overlooked: An analysis based on fieldwork in Germany, Rwanda/Burundi, and Somalia. *Traumatology* 7(1): 43.
- LINDNER, E.G. (2002). Healing the cycles of humiliation: How to attend to the emotional Aspects of 'unsolvable' conflicts and the use of 'humiliation entrepreneurship'. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology* 8(2): 125-138.
- LINDNER, E.G., WALSH, N.R., and KURIANSKY, J. (2006). "Humiliation or dignity in the Israeli-Palestinian conflict". *Terror in the holy land: Inside the anguish of the Israeli-Palestinian conflict*. Ed. Judy Kuriansky. Westport: Praeger Publishers: 99-107.
- MASSICARD, E. (2007). *Alevi hareketinin siyasallaşması*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- MONTVILLE, J.V. (1993). "The healing function in political conflict resolution". *Conflict resolution theory and practice: Integration and application*. Ed. Dennis J. D. Sandole. Manchester: Manchester University Press: 112-127.
- MONTVILLE, J.V. (2006). "Reconciliation as realpolitik: Facing the burdens of history in political conflict resolution". *Identity, morality, and threat: Studies in violent conflict*. eds. Daniel Rothbart and Karina V. Korostelina. Lexington Books: 367-396.
- PIR SULTAN ABDAL: KÜLTÜR SANAT DERGİSİ. (Temmuz 2006). 62 (Sivas Olaylarının 13. Yılı Özel Sayısı).
- PROPP, V. (1968). *Morphology of the folktale: Second Edition*, (Translated by Laurence Scott). Texas: University of Texas Press.
- PUTNAM, L.L. (2004). Transformations and critical moments in negotiations. *Negotiation Journal* 20(2): 275-295.
- ROSS, M.H. (1997). The relevance of culture for the study of political psychology and ethnic conflict. *Political Psychology* 18(2): 299-326.
- ROSS, M.H. (2001). Psychocultural Interpretations and Dramas: Identity Dynamics in Ethnic Conflict. *Political Psychology* 22(1): 157-178.
- ROSS, M.H. (2007). *Cultural contestation in ethnic conflict*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROTHBART, D., and BARTLETT, T. (2008). "Rwandan radio broadcasts and Hutu/Tutsi positioning". *Global conflict resolution through positioning analysis*. Eds. Fathali Moghadam, Rom Harré, and Naomi Lee. Springer: 227-246.
- SCHWANDT, T.A. (2002). "Traversing the terrain of role identity and self." *Exploring evaluator role and identity*. Eds. Katherine E. Ryan and Thomas A. Schwandt. Greenwich, CT: Information Age Publishing.
- SHKEDI, A. (2005). *Multiple case narrative: A qualitative approach to studying multiple populations*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

- SÖKEFELD, M. (2008). *Struggling for recognition: The Alevi movement in Germany and in transnational space*. Berghahn Books.
- TURNER, V. (1975). *Dramas, fields, and metaphors: Symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press.
- VAN BRUINESSEN, M. (1996). Kurds, Turks and the Alevi revival in Turkey. *Middle East Report* 200: 7-10.
- VOLKAN, V.D. (1990). "Psychoanalytic aspects of ethnic conflicts". *Conflict and peacemaking in multiethnic societies*. Ed. Joseph V. Montville. Lexington MA: Lexington Books: 81-92.
- VOLKAN, V.D. (2001). Transgenerational transmissions and chosen traumas: An aspect of large-group identity. *Group Analysis* 34(1): 79-97.
- VOLKAN, V.D. (1998). *Bloodlines: From ethnic pride to ethnic terrorism*. Basic Books.
- VORHOFF, K. (2003). "The past in the future: Discourses on the Alevis in contemporary Turkey". *Turkey's Alevi enigma: A comprehensive overview*. Paul J. White and Joost Jongerden. Leiden: Brill: 93-110.
- WOHL, M.J.A., and BRANSCOMBE, N.R. (2008). Remembering historical victimization: Collective guilt for current ingroup transgressions. *Journal of Personality and Social Psychology* 94(6): 988-1006.

GEZGİN BİR “ALEVÎ DEDESİ”: ÂŞIK DAVUT SULARÎ

Abdulselam ARVAS*

Öz

Âşıklık geleneğinin XVI. asırda başladığı genel bir kabuldür. Bu asırdan günümüze kadar söz konusu geleneğin temsilcileri arasında Alevî-Bektaşî meşrepli olanların sayısı azımsanmayacak sayıdadır. XX. asırda da sözlü, yazılı ve elektronik ortamda devam eden âşık edebiyatının önemli bir temsilcisi ise Davut Sularî'dir. Âşık edebiyatının bu önemli ismi, Alevî-Bektaşî bir ozan olarak “dedelik” görevini de ifa etmiştir. Ancak, Türk âşıklık geleneğinin önemli isimlerinden biri olmasına ve onun hakkında bazı bilimsel araştırmalar yapılmasına karşın, Davut Sularî'nin akademik çevrelerde yeteri kadar ilgi gördüğü söylenemez. Bu makalenin amacı, Davut Sularî'nin Türkiye ve Avrupa'daki çok sayıda yeri gezmesinin sebebini araştırmaktır. Bu yüzden araştırmada, onun biyografisi dikkate alınmış ve onu tanıyan kişilerin görüşlerine yer verilmiştir. Ayrıca, Türk tasavvuf edebiyatının bir parçası olan Alevî-Bektaşî terminolojisinin onun şiirlerindeki yansımalarına dikkat çekilmiştir. Neticede, onun gezginliği keyfi seyahatlerden kaynaklanmamış; aksine o, “âşıklık” kimliğini kullanarak “dedelik” vazifesini yerine getirmeye ve insanları irşat etmeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Âşıklık geleneği, Davut Sularî, “Alevî-Bektaşîlik”, “dedelik”

A TRAVELER “GRANDFATHER OF ALEVÎ”: MINSTREL DAVUT SULARÎ

Abstract

It is a common acceptance that the minstrel tradition started in the XVI century. From this century to the present, the number of the Alewi-Bektashi representatives of this tradition cannot be underestimated. A major representative of the minstrel tradition which also existed in the XX century in oral, written and electronic media is Davut Sularî. This primary figure of the minstrel tradition also served as a “grandfather” as an Alevi-Bektashi poet. Although Sularî is one of the foremost figures of the minstrel tradition and there are some scientific research studies about him, he has not attracted enough attention within the academic circles. The aim of this article is to explore why Davut Sularî travelled to many places both in Turkey and Europe. Therefore, in this study his biography was taken into consideration and the views of those who knew him were referred to. In addition, the reflection of the Alewi-Bektashi terminology as part of the Turkish Sufi literature in his poems was paid attention. As a result, Sularî did not travel for arbitrary reasons. In contrast, he tried to fulfill his duty as

* Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çankırı/Türkiye, arvasnarin@gmail.com

DOI: 10.12973/hbvd.74.159

a “grandfather” by using his minstrel identity as well as enlightening people.

Keywords: Minstrel tradition, Davut Sularî, “Alewi-Bektashi”, “grandfather”

Giriş

Araştırmacıların tespitine göre, Türkiye sahasında XVI. asırda gelişme gösteren âşıklık (Köprülü, 1999: 178), günümüzde de devam eden (Günay, 1993: 76) bir gelenektir. Bu geleneğin uzun süre yaşayıp günümüze kadar gelmesinde gezgin âşıkların önemli rolü olmuştur. Rüyasında maşukasını görüp onun peşinden giderek çeşitli maceralar yaşayan “gezgin âşıklar” arasında Âşık Garip, Âşık Kerem, Ercişli Emrah gibi ilk dönem temsilcilerin yanı sıra Sümmani, Şenlik gibi son dönem âşıkların da olduğu bilinmektedir. Bu âşıkların rüya motifleriyle süslenen serencamları, halkın dilinde dolaşarak uzun halk hikâyelerine dönüşmüştür. Bu gezgin âşıkların son dönem temsilcilerinden biri de aynı zamanda bir “Alevî dedesi” olan Davut Sularî’dir. Ancak onun gördüğü rüyada maşuka yoktur, sadece âşıklık mesleğine giriş ritüeli vardır¹. Başlangıçtan bu yana âşıklık geleneğine “gezgin âşıklar” gibi Alevî-Bektaşî kültürünün temsilcileri de önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu katkıyı sağlayan son dönem âşıklarından olan Davut Sularî de, içinde bulunduğu ortam sebebiyle “dedelik” görevinin yanı sıra bir “gezici âşık” olarak da gelenek içindeki yerini almıştır.

Sularî hakkında yapılan araştırmalar neticesinde Gökalp’in (1953: 713-714), İvgin’in (1985: 184-187), Yardımcı’nın (1986: 29-33), Tekin’in (2011: 141-162) birer makalesi, Nasrattinoğlu’nun (1987: 207-223) bir bildirisi ve bir yüksek lisans tezi (Yılmaz, 2006) ile bir bitirme tezinin (Aktaş, 2003) olduğu tespit edilmiştir. Feyzi Halıcı (1992: 392) ve Ahmet Özdemir (2006: 457) yayımladıkları eserde bu ozana yer vermiş, Melih Duygulu (2000) ise hayatı ve bazı şiirlerini kapsayan bir kitapçık hazırlamıştır. Mehmet Gökalp, “Yusufelili Âşık Pervani” adlı kitaba yazdığı önsözde yine Davut Sularî’den bahsetmektedir. Bu kitapta ayrıca Kelamî (Sularî) ile Pervani’nin bir atışmasına da yer verilmiştir (Artvinli, 2001: 189-192). Kervan Dergisi’nde, Davut Sularî hakkında kızı Edibe Sulari ile yapılan iki röportaj yayımlanmıştır (Sulari, 1993a: 21; 1993b: 20-21).

Doğan Kaya, Kangal’da yapılan Sularî ile Emsalî karşılaşmasını yayımlamıştır (Kaya, 2012). Mehmet Özbek’in bu âşıkla yaptığı bir söyleşi de mevcuttur; ama bu söyleşinin yayımlandığı gazete/dergi belli değildir. Bu satırların yazarı da ozanın torunu ve aynı zamanda ses sanatçısı Berrin Sularî ile bir söyleşi gerçekleştirmiştir (Arvas, 2004a). Bunların dışında değişik internet sitelerinde âşığın hayatını ve şiirlerini konu alan; ama bilimsel olmayan çok sayıda yazıyla karşılaşmak mümkündür. Davut Sularî ile doğrudan ilgili olmasa da bir vesile ile ondan bahseden çalışmalar da söz konusudur. Mesela “Erzurum Âşıklık Geleneği” adlı eserin değişik sayfalarında

Davut Sularî ismiyle karşılaşılmaktadır (Özarlan, 2001: 69, 85, 88, 289, 290). Yine, Ali Haydar'ın (1973: 21-26) Mahzunî ile yaptığı bir söyleşide de Sularî'den bahsedilmektedir.

Davut Sularî'nin TRT Radyosu'nda gerek kendisinin gerekse başka ozanlara ait âşık tarzı deyişleri ezgiyle söylediği ve ayrıca hem yurdun pek çok bölgesini hem de Avrupa'nın bazı ülkelerini gezdiği bilinmektedir. Kanaatimize göre her ne kadar geçimini âşıklık mesleğiyle sağlamışsa da Davut Sularî, sırf maddi kazanç elde etmek için bu kadar memleket dolaşmamıştır. Ozanı diyar diyar, hatta ülke ülke gezdiren temel neden âşıklık geleneğini yaşatmak, yeni âşıklar yetiştirmek ve ruhunda kaynayan, şiirlerinde ses bulan insan sevgisini herkese ve her yere yaymaktır. Nitekim Van'da bir müddet bulunması ve bu uğurda çaba sarf etmesi ve ardında Daimî, Burhanî, Serdarî (Kılıçkırın-Şaylan, yty.: 2), Beyhanî (Sularî, 1993a: 21), Celalî gibi âşıkları bırakması bunun açık bir göstergesidir.

Sularî'nin bir temsilcisi olarak içinde yer aldığı âşıklık geleneğinin önemli bir etkisinin olduğu bilinmekle birlikte kanaatimizce gezginciliğinin temel amacı, onun Hz. Ali'nin yolundan giderek insanları irşat etme düşüncesidir. Nitekim Melih Duygulu (2000: 7), bu gezginciliğin sebebini "dava" şeklinde izah etmektedir. İşte bu makalede, önce Davut Sularî'nin Van ile olan bağlantısı ele alınacak, daha sonra şiirlerine yansıyan "irşat" hususu irdelenecektir. Ancak evvela ozanın hayatına yönelik değişik kaynaklardan derlediğimiz kısa bir biyografisini sunmak yararlı olacaktır.

1. Davut Sularî'nin Kısa Biyografisi

Baba Veli ile Cezayir Ana'nın beş çocuğundan biri olan Davut Ağbaba, 1925 yılında Erzincan'ın Çayırılı İlçesi'nde doğmuştur. Sularî mahlasını soyadı olarak kullanışı ilk gençlik yıllarına rastlar. Bir ara "Kemalî"² ve "Serhat Âşık" mahlaslarını da kullanmıştır. Soyadı kanunu çıkınca önce "Sümmanî"³, sonra "Selamî" ve en son "Sularî" soyadlarını almıştır. Sularî'nin dedesi Pir Kaltuk tüm aşiretiyle birlikte Tunceli'ye bağlı Nazimiye ilçesinin Kureyşanlılar köyünden, Erzincan'ın Tercan ilçesine gelerek buranın Çayırılı bucağına yerleşmiştir. İlkokulu üçüncü sınıfa kadar okuyan Davut Sularî asıl eğitimini "dedeler" ve "pirler" dergâhında almıştır. İlk eğitimine dedesi Mehmet Kaltuk Ağa'nın yanında başlayan Davut, saz çalmayı da onun teşvikiyle öğrenmiştir.

1938 yılında Gülşah Hanım'la evlenen Sularî'nin bu evlilikten çocuğu olmamıştır. Daha sonra Zafer Hanım'la bir evlilik yapmış ve bu evliliklerinden 5 çocuğu olmuştur. Davut Sularî, 17 yaşında pir elinden dolu içer ve "badeli âşıklar" kervanına katılır. 22 yaşına geldiğinde babası Veli, dört oğlunu toplar ve soydan gelen "dedelik" görevini Davut Sularî'ye verir. Bu olayın ardından Sularî, artık atına binecek ve ölümlüne kadar pek çok köy, şehir ve ülkeyi dolaşacaktır. Davut Sularî, yaşamı boyunca başlı başına bir iş yapmamış; geçimini konserlerden, plaklardan, özel gecelerden ka-

zandığı paralarla temin etmiştir. 1948 yılında Ankara Radyosu'na “mahalli sanatçı” olarak kabul edilmiş, 1949'da ise İstanbul Radyosu'nda “Yurttan Sesler Korosu”nun “konuk mahalli sanatçıları” arasında yer almıştır. Muzaffer Sarısözen, Halil Bedi Yönetken, Adnan Saygun, Nida Tüfekçi gibi müzisyenlerle tanışması onun meslek yaşamında etkili olmuştur. 1955 yılından itibaren Konya'ya gelen Davut Sularî, burada özel programlar sunmuştur.

“Konya Âşıklar Bayramı”nın yapılmasında da emekleri olan usta âşık; türkü, atışma, güzelleme vb. gibi dallarda büyük bir yetenek sahibi olup, Doğu Anadolu'da asırlarca dilden dile anlatılan efsaneleri, menkıbeleri şiirleştirerek sazı eşliğinde sohbet meclislerinde icra etmiştir. Mesela, 1966 yılından itibaren Feyzi Halıcı'nın düzenlediği “Konya Âşıklar Bayramı”na katılmış ve burada pek çok âşıkla “atışma” geleneği içinde yer alan “dudakdeğmez”, “taşlama” gibi türlerde karşılaşmıştır. Âşıklık mesleğinin bütün özelliklerini bünyesinde barındıran Davut Sularî, hem kendine ait deyişleri özgün ezgilerle dile getirebilen bir âşık hem eski ozanların ve ustaların deyişlerini çalıp söyleyebilen bir mahalli sanatçı hem de kendi yöresine ait türküleri aktarabilen önemli bir kaynak kişidir.

Mahzunî Şerif, Muhlis Akarsu, Daimî, Beyhanî, Serdarî, Celalî gibi sanatçılar Sularî'den etkilenen halk ozanlarıdır. Ali Ekber Çiçek, Arif Sağ, Sabahat Akkiraz, Belkis Akkale ise onun eserlerini okuyan önemli sanatçılardır. 18 Ocak 1985'te Erzurum âşıklar kahvesinde düzenlenen fasılda rahatsızlanarak vefat etmiş ve Çayırılı'daki aile mezarlığına defnedilmiştir (Gökalp, 1953; Yardımcı, 1986; Nasrattınoğlu, 1987; Halıcı, 1992: ; Sularî, 1993a, 1993b; Duygulu, 2000; Yılmaz, 2006).

2. Davut Sularî Van'da

Geçmişte değişik memleketleri gezerek mesleği icra etme âşıklık geleneğinin önemli unsurlarından biri olmuş, hatta eski âşıklar geçimini bu şekilde temin etmiştir. İşte, Sularî de sadece değişik yörelerimizi dolaşmasından değil, yurt dışı gezilerinden dolayı da önemli bir gezgin âşıktır.⁴ Ozanımızın gezmiş olduğu diğer illerdeki faaliyetleri hakkında elimizde pek malumat bulunmasa da Edibe Sularî ile yapılan röportajlardan bir neticeye varmak mümkündür. Bunun yanında âşığın Van'daki yaşadığı süre hakkında bazı bilgiler ise elde edilmiştir. Yıllarca eğitim camiasında bulunan ve aynı zamanda gazetecilikle uğraşan Ali Laleci ile 22.04.2004 tarihinde yapılan bir söyleşide şu bilgiler elde edilmiştir: “*Davut Sularî, 1970'lerde Van'a gelerek usta-çırak ilişkisine dayalı âşık yetiştirme çabalarında bulundu, fakat istediğini elde edemedi*” (Arvas, 2004b). Ali Laleci, bu bilgilerin yanı sıra âşığın okullarda konserler verdiğini, Van'da 1970'li yıllarda faaliyet gösteren “Muhabbet Çay Evi” adlı âşıklar kahvesinde programlar yaptığını da sözlerine eklemiştir.

Bunu Vanlı Âşık Celalî de şöyle teyit etmektedir: “*Ağabeyimin çalıştırmış olduğu eski ismiyle Muhabbet Çay Evi kıraathanesi vardı. O kahvede hemen hemen haftanın*

3 günü, 4 günü akşamları 3-4 saatlik bir programı biletli yapardık. Programları ben ve Davut Sularî atışma, taşlama, hicivli, solo olarak yapardık. Erzurum'dan gelen âşıklarla programlar yapardık. Bazen öykülü türküleri Davut ve ben anlatırdık" (Arvas, 2012: 100). Celâli, bu kahvede âşık fasıllarının düzenlendiğine dair bilgi vererek, icra edilen programı izlemek için kahveye girişin belli bir ücrete tabi olduğunu ve elde edilen gelirin ise Davut Sularî'ye verildiğini belirtmektedir (Arvas, 2012: 100).

Celâli, onun Van'da geçirdiği günlere ilişkin olarak 1974'ün sonlarına doğru Van'a geldiğini, 8-9 ay burada kaldığını ve hanımı Gülşah'tan ayrılıp burada Gülnar Hanım⁵ adındaki yeni eşiyle yaşadığını da aktarmaktadır. Âşık fasıllarını birlikte yaptıklarını sözlerine ekleyen Âşık Celâli sözlerine şöyle devam etmektedir: "Atışmada çok başarılı olan Davut Sularî'yle birlikte Erciş, Çatak, Gürpınar gibi ilçelerde programlar yaptık. Ayrıca Milliyet mi, Hürriyet mi birisinde Davut Sularî, Celâli'yle Van'da programlar yapmaktadır" yönünde haberler çıktı (Arvas, 2012: 101). Bu ifadelerden öyle anlaşılıyor ki Davut Sularî sadece Van'ı değil, ilçelerini de dolaşmış ve sazı eşliğinde deyişler söylemiştir. Nitekim bu kaynakların dışında Davut Sularî'nin Van'da bulunduğunu, buranın ilçelerini gezdiğini onun "Van Güzellemesi" adlı semaisi de doğrulamaktadır. Kayıtlara geçen bu deyiş şöyledir:

Ahu gözlüm benim için

Gel Van'a, Van'a, Van'a

Bu diyara hizmet veren

Ol Van'a, Van'a, Van'a

Gevaş'a haber saldın mı?

Özalp'tan dostla geldin mi?

Van kal'asını gördün mü?

Gel Van'a, Van'a, Van'a

Kuş bakışı Van Gölü'ne

Düştüm âlemin diline

Gidelim Ahlat eline

Gel Van'a, Van'a, Van'a

Adilcevaz kadir bilir

Dostlar hatırım alır

*Erciş'ten bir peynir gelir
Gel Van'a, Van'a, Van'a*

*Sulari'ye kucak açtı
Cümle âlem buna şaştı
Dostlar hepsi can yoldaştı
Gel Van'a, Van'a, Van'a (Kılıçkiran-Şeylan, yty: 44)⁶.*

Celâlî, Davut Sularî'yle yaşadığı başka anılarını da anlatmaktadır. Mesela bu dönemde zamanın belediye başkanı Tayyar Dabbağoğlu, âşıklar kahvesinde düzenlenen fasılda Âşık Celâlî ve Davut Sularî'den tam taşlama ister ve “lazım değil” ayasını verir. Sularî der ki:

*Elinden geldikçe yapmaz yıkarsın
Helaldır, haramdır demez yutarsın
Sıcak çöktü leş gibi kokarsın
Kokmuş deriye tuz lazım değil*

Celâlî ise şöyle cevap verir:

*Bazen sağa vurdum bazen de sola
Bazen miha vurdum bazen de nala
Kızlık iş kalmamış layıksın dula
Şimden sonra sana kız lazım değil*

Davut Sularî'nin küsererek ayrıldığı faslı Celâlî, iki saat daha devam ederek yalnız bitirir. Sonradan Tayyar Bey ve başka saygın kişiler Celâlî'yi de yanlarına alarak onun evine giderler. Uzatılan zeytin dalını almak istemeyen Sularî'yi eşi ikna edip barıştırır (Arvas, 2012: 100).

3. Ehl-i Beyt, Dedelik ve İrşat

Sözlükte ev halkı, aile anlamına gelen “ehl-i beyt”, bir terim olarak “İslami Fıkıh Terminolojisi”nde son peygamber Hz. Muhammed'in akrabaları ve kendilerine zekât verilmesi yasaklanan aile fertleri demektir. Din âlimlerinin çoğuna göre “ehl-i beyt”; Hz. Muhammed'in eşleri, kızı Hz. Fatma, damadı Hz. Ali, torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ve kıyamete kadar onların sulbünden gelen zürriyetleridir. Yani Hz. Hüseyin'in torunları olan “seyyid”ler ve Hz. Hasan'ın torunları olan “şerif”ler “ehl-i

beyt”in mensuplarıdır. Bir Alevî dedesi olan Davut Sularî'nin de bu manada “ehl-i beyt”ten olduğu söylenebilir.

Filhakika bir “nefes”inde “Davut Sular canlar canı/ Mevlana Mahmut Hayrani” (Kılıçkiran ve Şeylan, yty: 22) diyerek Mahmut Hayrani soyundan geldiğini ve dolayısıyla “ehl-i beyt”ten olduğunu ifade etmektedir. Zira onun hakkında verilen bilgiler arasında Kureyşanlı olduğu ve seçeresinin Seyit Mahmut Hayrani'den İmam Musa Kazım kanalıyla Hz. Ali'ye yani Haşimî kabilesine dayandığı (Sularî, 1993a: 21) belirtilmektedir. Davut Sularî'nin “ehl-i beyt”e karşı aşırı muhabbet beslediği de bilinmektedir (Sularî, 1993b: 21; Duygulu, 2000: 4). Kanaatimize göre “ehl-i beyt”e duyulan bu muhabbetin en mühim sebebi, âşığın kendisinin de nesep olarak buradan geldiğine samimi olarak inanmasıdır. “Ehl-i beyt”in en önemli şahsiyeti ise Hz. Ali'dir ve Davut Sularî, ona karşı beslediği sevgiyi çeşitli deyişlerinde açıkça ifade etmektedir. Mesela, “Çek Katarı Ben Gelirem” adlı koşmasında bu sevgiyi şöyle dile getirir:

*Çek katarı ben gelirem peşine
Ali meydanına da varalım hele
Merhametin yok mu da gözüm yaşına
Pire bağı olup da duralım hele*

*Allah, Allah, Allah da diyelim hele
Hünkâra rahmeti verelim hele
Ali meydanına da varalım hele
Allah birliğine de varalım hele*

*Aşkınla perişan da Davut Sulari
Muhabbeti baldır da kendisi arı
Hazreti Ali'nin de sır Zülfükâr'ı*

Münkirin boynuna da vuralım hele (Kılıçkiran-Şeylan, yty: 50).

Bunun dışında Hz. Ali'nin doğrudan yer aldığı şiirlerden bazıları şunlardır: “Baktım şu cihanın tamaşasına” (Kılıçkiran-Şeylan, yty: 16), “Kıblem Muhammed'dir” (Kılıçkiran-Şeylan yty: 30), “Vardım kırklar kapısına” (Kılıçkiran-Şeylan, yty: 22). Davut Sularî, Hz. Ali'ye duyduğu sevginin dışında şiirlerinde gerek “amentü” ve gerekse Alevî-Bektaşî kaidelerinden de sıklıkla bahsetmiştir. Alevî-Bektaşîlik'te, bu kaideleri ise ancak “dedelik” makamındaki kişiler ifade edebilmektedir.

Onun “dedelik” makamını elde etmesi de rastgele olmamış, tecrübeli pirlere sorularını cevaplama neticesinde gerçekleşmiştir. Bu olay şöyle vuku bulmuştur: “22 yaşına geldiğinde babası Veli dört oğlunu toplar ve soydan gelen dedelik görevinin hangi oğlu tarafından sürdürüleceğinin kararını vermek ister. Davut Sulari’ye hitaben ‘Mademki sen bu kadar çok gezmeyi seviyorsun hiç değilse taliplerin içerisine çık. Ama önce on iki evden on iki post sahibi getireceğim, dördünüzü de sorgu suale çektireceğim. Kim pirlere, mürşitlerin sorduğu soruların cevabını verirse talip içine o çıkacak’ der. Davut Sulari erlerin sorduğu her soruya ayrıntılı cevap verir. Pirlere bile bu duruma hayret ederler. Baba Veli, oğlu Davut’un bu başarısı karşısında ‘Yol senindir; talipler içine sen çıkacaksın’ der ve ‘dedelik’ hizmeti böylelikle başlamış olur” (Sulari, 1993b: 20; Duygulu, 2000: 2).

Şiirlerindeki irşat temasının temelinde “kırklar”, “pirlere”, “yol erkân”, “aşk”, “saki” ve “meydan” gibi Alevî öğretisinin temel taşları bulunmakta ve bunlar da esas itibarıyla tasavvuf terminolojisini oluşturmaktadır. Nitekim Melih Duygulu da (2000: 4) Sulari’nin deyişlerinde mistik öğelerle beslenmiş tasavvufî konular işlediğini belirtmiştir. Örneğin “efendiler bağı” adlı “nefes”i (Kılıçkiran-Şeylan, yty: 17) ele alalım: İlk dörtlükte geçen “erenler”, “cemalet”, “hacı”, “hal bilmez” terimleri tasavvufî terimlerdir. İkinci dörtlükteki “Aşıkım diyen çok kayıt olmadan/ Cem evine girsem zahit olmadan/ Ezrail Âdem’e şahit olmadan/ Kubbe-i rahmanda tektik erenler” dizeleri “devriye” örneğini hissettirmektedir.

“Devriye”lerde insanın yukarıdan aşağı (kavs-ı nüzul/mebde) ve aşağıdan yukarıya (kavs-ı urûc/meâd) doğru varoluş seyri konu edinmektedir. Bu dörtlüğün son dizesinde “kubbe-i rahman”da tek olduğunu söylemesi ilk varlık olan Hz. Muhammed’in nurunu kastetmekte ve ondan önceki dizelerde de Hz. Âdem’den önce yaratıldığını ifade etmektedir. İlk dizelerde ise zahir ilimleri okumadan bilgi sahibi olduğunu belirtmektedir. Son dörtlükte bir “er/eren”e tabi olduğunu, “elest bezmi”nde “aşk şarabı” içtiğini, “hikmet çeşmesi”nden kabını doldurduğunu ve kaynaya kaynaya aktığını söylemesi; bir mürşide bağlılığın ve daha ruhların yaratıldığı dönemde ilim sahibi olduğunun ve insanları bu yüzden irşat ettiğinin ifadesidir.

“Senin derdin ile” (Kılıçkiran-Şeylan, yty: 31) adlı deyişi de aslında onun tarafından bir irşadın yapıldığını göstermektedir. İlk dörtlük şöyledir: “Senin derdin ile cümle cihanı/ Adım adım atıp gezdim güzel dost/ Mihneti gam ile bağrım yoğurup/ Her yumruğum ile ezdim güzel dost”. İlk dizelerde bahsedilen ve sevgili olarak da düşünülebilecek olan şahıs Hz. Ali’dir. Ozan, “senin derdin” derken de Hz. Ali’nin mürşitlik yani irşat etme vasfını öne çıkarmakta ve kendisinin de bu yüzden “cümle cihanı” gezdiğini belirtmektedir. Ozanın burada bütün cihanı adım adım gezdiğini söylemesi de boşuna değildir. Bu durum, aslında âşğın hem manevi anlamda “seyr u süluk”unu hem de maddi âlemdeki yani değişik illeri ve ülkeleri dolaşmasını ifade etmektedir. Farklı memleketleri gezip görmek, başka tarikatların da temel ilkelerinden

olduğu için manevi olgunlaşmanın önemli bir basamağını teşkil etmektedir. Nitekim âşıkların rüyalarında gördükleri maşukaların peşinde gitmeleri de bir nevi maddi manevi olgunlaşmanın sembolüdür.

“Ey dilber” (Kılıçkiran-Şeylan, yty: 40) adlı semaide de “yol erkân” tarif edilmekte, yani maddi sevgili üzerinden manevi sevgi (irşat) gerçekleştirilmektedir. Mesela ikinci dörtlükte Alevî-Bektaşîlik’e ait “edep”, “erkân”, “divan”, “irfan”, “devran”, “mekân”, “bezm-i ayan” gibi kavramlar istifham sanatıyla ortaya konmakta ve karşıdaki kişinin bunlara dikkat etmesi gerektiği mesajı verilmektedir. Bu “irşat derdi” onda aşk derecesindedir ve bu durum aynı şiirin üçüncü dörtlüğünde şöyle ifadesini bulmaktadır:

*Şu sevdayı saldım cana
Figanı ezber eylerim
Dert ile mihnet içinde
Daima seni söylerim*

Şiirleriyle insanları hakka, hakikâte çağıran ve Alevî-Bektaşîlik’in, başka bir ifadeyle mistik Müslümanlığın edep erkânını anlatan Davut Sularî; “Ben pirim diyene”, “Bu kadar mı”, “Çek katarı ben gelirem”, “Bugün nazlı pire yolum”, “Yıllar evvel”, “Âlemin içinde böyle” (Kılıçkiran-Şeylan, yty: 46, 47, 50, 54, 57, 60) gibi deyişlerinde de insanlara yol göstermeye (irşat) gayret etmektedir.

Sonuç

Davut Sularî, daha önce de araştırmalara konu olmuş XX. asrın önemli âşıklarından biridir. Bu makalede, ozan hakkında bugüne kadar yazılı kaynaklarda yer almayan bazı yeni bilgiler verilmiştir. Âşığın Van’daki faaliyetleri, burada ne kadar yaşadığı ve neler yaptığı; ne bilim dünyası ne de ailesi tarafından bilinmektedir. Mesela, ozanın torunu Berrin Sulari, dedesinin Van’a gittiğini şiirlerinden hareketle bilmekte; ama orada neler yaptığı, kimlerle tanıştığı hakkında bir fikir belirtmemektedir. Makalenin amaçlarından biri, aile fertlerinin bile haberdar olmadığı bu vb. bazı ayrıntıları bilim dünyasının dikkatlerine sunmaktır.

Makalede, özellikle Davut Sularî’nin “aşıklık” kimliğinin yanında gezginliği, dedeliği konu olarak ele alınmış ve bu iki unsurun birbiriyle sıkı bir ilişki içinde olduğu belirginleştirilmiştir. Tespitlerimize göre Davut Sularî’nin “aşıklık” kimliği altında irşat hadisesini gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim irticalen ortaya koyduğu deyişlerinde Alevî-Bektaşî geleneğini, başka bir ifadeyle, tasavvuf konularını işleyerek insanları doğru yola, hakikate çağırdığı görülmektedir. Edibe Sulari de (1993b: 20) babasının talibinin yani öğrencilerinin olmadığı yerin bulunmadığını söylemesi, onun, Alevî terminolojiyle “dedelik”, genel tabirle ise mürşitlik vasfını belirtmekte-

dir. Bu da onu Ahmet Yesevi, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli gibi mutasavvıf halk şairlerine yaklaştıran bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ayrıca Davut Sularî, meydana getirdiği eserlerinde “Alevî-Bektaşî”liğin, “Sünnî” Müslümanlıktan çok da farklı olmadığını göstermiştir. Bu yönüyle Yunus’tan, Hacı Bektaş’tan, Hacı Bayram’dan, Abdal Musa’dan, Kaygusuz Abdal’dan farklı bir kimlik taşımamaktadır. Zaten deyişleri incelendiğinde “Alevî” ya da “Sünnî” inancı üstün kılmaktan ziyade Müslümanlığı ele aldığı görülmektedir. Bundan dolayı Davut Sularî’yi sadece “Alevî-Bektaşî” meşreple sınırlandırmak doğru olmayacaktır. Bunun yerine, onu, şiirleri vasıtasıyla ve “Alevî Dedesi” kimliğini kullanarak mistik Müslümanlığı yaymaya çaba sarf eden XX. asır Türk âşık edebiyatının mühim bir şahsiyeti olarak değerlendirmek gerektiği kanaatindeyiz.

Sonnotlar

- ¹ Genel kanaatin aksine Mehmet Gökalp, âşığın rüyasında maşukasını da gördüğünü; fakat ümidini ondan kesince evlendiğini belirtir (Gökalp, 1953: 713). Bu makale Davut Sularî ile ilgili yapılan ilk çalışmadır ve bu dönemde halk hikâyeciliği geleneği yaygındır. Muhtemelen M. Gökalp’in kanaati, bu dönemdeki halk hikâyeciliğinin yaygınlığından kaynaklanmış ve Davut Sularî için böyle bir kayıt düşmüştür.
- ² Bazı eserlerde Kelami olarak geçer (Artvinli, 2001: 189).
- ³ Bazı kaynaklarda Summarî olarak geçer (Sulari, 1993b: 20).
- ⁴ Üstelik bu seyahatler, pek çok sergüzeşte neden olduğu gibi onun çok sayıda eser oluşturmasına da neden olmuştur. Esasında ozanın hayatı, hikâyeleşecek denli maceralıdır; ancak yüzyılın getirdiği sosyal değişimlerden dolayı halk hikâyeciliği artık insanlar tarafından rağbet görmemektedir. Dolayısıyla kendisi de dâhil olmak kaydıyla bu maceralı hayatı tasnif ederek “halk hikâyesi”ne dönüştürecek bir âşık da çıkmamıştır.
- ⁵ Bu eşinin ismi başka kaynaklarda bulunmamaktadır.
- ⁶ 2004 yılında ozanın torunu Berrin Sulari ile yaptığımız söyleşiden sonra bu belgeyi kendisinden aldık; ama belgenin üzerinde tarih bulunmamaktadır. Belgenin orijinali ise TRT arşivindedir. Burada “Tercanlı Aşık Davut Sulari” başlığı altında ozan hakkında bilgiler verilmiş ve eserlerinden örnekler yazılmıştır. Beşinci sayfadan sonra sayfa numaraları elle yazılmıştır.

Kaynakça

- AKTAŞ, B. (2003). *Âşık Davut Sularî’nin 15 Eserinin Müzikal ve Edebi Açidan İncelenmesi*. Yayınlanmamış Bitirme Tezi. İTÜ Devlet Konservatuvarı. İstanbul.
- ARTVİNLİ, T. (2001). *Yusufelili Âşık Pervanî: Hayatı, Şiirleri, Karşılaşmaları*. Ankara: Ürün Yayınları.
- ARVAS, A. (2004a). Berrin Sulari İle Söyleşi. *Abdulselam Arvas’ın Özel Arşivi*. Kaset No: 24. 25/ 03/ 2004. İstanbul.
- ARVAS, A. (2004b). Ali Laleci İle Söyleşi. *Abdulselam Arvas’ın Özel Arşivi*. Kaset No: 18. 28 /02 /2004. Van.

- ARVAS, A. (2012). *Geçmişten Günümüze Van Âşıklık Geleneği*. Ankara: Hâkim Yayınları.
- DUYGULU, M. (2000). *Âşık Davut Sulari*. İstanbul: FRS Matbaacılık.
- GÖKALP, M. (1953). Tercanlı Âşık Davut Sulari. *Türk Folklor Araştırmaları*, 2 (45): 713-714.
- HALICI, F. (1992). *Âşıklık Geleneği ve Günümüz Halk Şairleri. Güldeste*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- HAYDAR, A. (1973). Âşık Mahzunî ile Konuşma. *Yeni Ortam Gazetesi*. s. 21-26, 12 Ekim.
- İVGİN, H. (1985). Âşık Davut Sulari, Âşık Ummanî. *Türk Folklor Araştırmaları*, 2: 184-187.
- KAYA, D. (2012). Sulari'nin Emsali ile Karşılaşması. *turkoloji.cu.edu.tr*. Erişim tarihi: 27.9.2012.
- KILIÇKIRAN, M. N. ve ŞEYLAN, S. (yty). *Tercanlı Aşık Davut Sulari*. yyy.
- NASRATTINOĞLU, İ.Ü. (1989). Âşıklık Geleneğinin Bütün Geleneklerini Yerine Getirebilen Fırat Havzalı Âşık Davut Sulari. *Fırat Havzası II. Folklor ve Etnografya Sempozyumu (5-7 Kasım 1987)*, Fırat Üniversitesi Yayını, Elazığ.
- ÖZARSLAN, M. (2001). *Erzurum Âşıklık Geleneği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÖZBEK, M. (1976). Âşık Davut Sulari ile Söyleşi. İstanbul: Yayımlandığı Gazete veya Dergi Adı Yok.
- ÖZDEMİR, A. (2006). *Halk Şiirinden Seçmeler*. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları.
- SULARI, E. (1993a). Edibe Sulari ile Söyleşi. *Kervan Dergisi*, 23: 21.
- SULARI, E. (1993b). Alevilik ve Müzik Üzerine. *Kervan Dergisi*, 27: 20-21.
- TEKİN, İ. (2011). Son Gezgin Âşık, Davut Sulari ve Müziği. *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi*, II: 141-162
- YARDIMCI, M. (1986). Davut Sulari ile Son Sohbet. *Erciyes Dergisi*, 105: 29-33.
- YILMAZ, G. (2006). *Davut Sulari ve Ozanlık Geleneği İçerisindeki Yeri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. GÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.

TÜRKİYE SELÇUKLU ORDUSUNDAKİ FRENK ÜCRETLİ ASKERLER VE BABAİLER İSYANI'NIN BASTIRILMASINDAKİ ROLLERİ

Erkan GÖKSU*

Öz

Türkiye Selçuklu Devleti, devlet geleneği ve yönetim organizasyonu bakımından Büyük Selçuklular ve onlardan önceki Türk ve İslam devletlerinin izlerini taşır. Bununla beraber, kendi zaman, mekân ve tarihi tecrübelerine bağlı olarak gelişen bazı yeni uygulamalara da tesadüf edilmektedir. Bu yeni uygulamaların büyük bir kısmı, önceki Türk ve İslam devletlerinde mevcut bulunan müesseselerin tekâmülü veya yeni yorumundan ibarettir. Buna karşılık bazıları ise Türkiye Selçuklularının temas ettiği yeni kültür ve medeniyetlerle yaşadığı karşılıklı ilişkiler neticesinde ortaya çıkan ve esas itibarıyla zaman ve mekâna uyum/intibak sürecinin birer ürünü olan yeni teamül veya farklı uygulamalardır. Türkiye Selçuklularında görülen bu yeni teamül veya farklı uygulamalardan birisi de ücretli askerlik sistemidir. İbn Bibî tarafından “leşker-i hadis” yani “yeni ordu/asker” olarak nitelendirilen ve “ecrihor (اجرى خوار)”, “cerâhor (جرا خوار)” ve “cerihor (جرى خوار)” gibi isimlerle kaydedilen ücretli askerler, özellikle Alâü'd-dîn Keykubâd ve II. Gıyâsü'd-dîn Keyhüsrev dönemlerinde meydana gelen bazı askerî hadiselerde büyük rol oynamışlardır. Bu ücretli askerler içerisinde en tanınmışları Frenkler olup özellikle Babaîler İsyanı'nın bastırılmasındaki rolleri ile kendilerinden söz ettirmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Türkiye Selçuklu ordusu, ücretli askerler, Frenkler, II. Gıyâsü'd-dîn Keyhüsrev, Babaîler isyanı

THE FRANKISH MERCENARIES IN THE ARMY OF THE SELJUK SULTANATE OF RUM AND THEIR ROLE IN THE SUPPRESSION OF THE BABAI REVOLT

Abstract

In terms of tradition of statehood and organization of government, the Seljuk Sultanate of Rum carries the traces of the Great Seljuk Sultanate and the preceding Turkish-Islamic states. However, it is also seen that some new practices based on its era, location and historical experiences existed. The greater part of those new practices is that they consist of perfection and reinterpretation of the establishments existing in the previous Turkish-Islamic states. On the other hand, some practices are new mainstream practices or different applications which emerged as a result of the mutual relations the Seljuk Sultanate of Rum had had with the new

* Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Tokat/Türkiye, erkangoksu@hotmail.com
DOI: 10.12973/hbvd.74.160

cultures and civilizations and mainly those practices are results of adaptation process to the era and locations. One of those new mainstream practices and different applications seen in the Seljuks of Rum is also the system of recruiting mercenaries. Those mercenaries were termed by İbn Bibî as “leşker-i hadîs” which meant “new army” and recorded with the names “ecrihor (اجرى خوار)”, “cerâhor (جرا خوار)” as “cerîhor (جرى خوار)” and they played great roles in some military events which happened especially during the reigns of Alâü'd-dîn Keykubâd and II. Gıyâsü'd-dîn Keyhüsrev. In those mercenaries, the most famous ones were Frenkish mercenaries and they made a name for themselves with their roles in suppressing the Babai Revolt.

Keywords: The army of the Seljuk Sultanate of Rum, Mercenaries, The Frenkish, II. Gıyâsü'd-dîn Keyhüsrev, The Babai Revolt

Giriş

Türkiye Selçuklu Devleti, devlet geleneği ve yönetim organizasyonu bakımından Büyük Selçuklular ve onlardan önceki Türk ve İslam devletlerinin izlerini taşır. Bununla beraber, kendi zaman, mekân ve tarihî tecrübelerine bağlı olarak gelişen bazı yeni uygulamalara da tesadüf edilmektedir. Bu yeni uygulamaların büyük bir kısmı, esas itibarıyla önceki Türk ve İslam devletlerinde mevcut bulunan müesseselerin tekâmülü veya yeni yorumundan ibarettir. Buna karşılık bazıları ise Türkiye Selçuklularının temas ettiği yeni kültür ve medeniyetlerle yaşadığı karşılıklı ilişkiler neticesinde ortaya çıkan ve esas itibarıyla zaman ve mekâna uyum/intibak sürecinin birer ürünü olan yeni teamül veya farklı uygulamalardır.

Türkiye Selçuklularında görülen bu yeni teamül veya farklı uygulamalardan birisi de İbn Bibî'nin Türkiye Selçuklu ordusunu oluşturan diğer unsurlardan ayrı olarak “leşker-i hadîs” yani “yeni ordu/asker” olarak nitelendirdiği ve “ecrihor (اجرى خوار)”, “cerâhor (جرا خوار)” ve “cerîhor (جرى خوار)” gibi isimlerle kaydettiği ücretli askerlerdir¹.

1.

Bazı yazarlara göre (Parke, 1933; Griffith, 1968; Kiernan, 1957: 66; Milliard, 2003: 2) Antik Çağlara kadar uzanan bir geçmişi olan ücretli askerlik (mercenary, hired soldier), Hititlerden Eski Yunan ve Roma'ya, Çin'den İran'a kadar birçok devlet tarafından uygulanmış olup “askeri özellikleri haiz bir savaşçı veya savaşçı topluluğunun, herhangi bir devlet, hükümdar veya bey tarafından belirli bir ücret mukabilinde kiralanması” şeklinde tarif edilebilir. Bu kiralık askerlerin hizmet verdikleri devlet, hükümdar veya beye karşı sorumlulukları, hizmet edecekleri süre, alacakları ücret ve ordu içerisindeki sevk ve idareleri ile ilgili her husus, aralarında imzaladıkları bir sözleşme ile belirlenir. Dolayısıyla görev yaptıkları orduda ‘daimî’ değil ‘geçici’ olarak yer alırlar ve kendilerine ödenen ücret karşılığında verdikleri hizmetin veya sözleşme süresinin sona ermesiyle görevleri de sona erer².

2.

Ücretli askerlik sistemin doğuşu ve zamanla yaygınlaşmasında üç temel etkenden söz edilebilir. Bunlardan ilki profesyonel asker ihtiyacı, ikincisi düşman ordularına karşı taktiksel üstünlük sağlamak düşüncesi, üçüncüsü ise hükümdar ve beylerin, özellikle taht mücadeleleri ve iç savaşlar esnasında doğrudan kendilerine bağlı olan güvenilir güçlü askerî birlikler oluşturma isteğidir (Kiernan, 1957: 66-86). Özellikle XIV. yüzyıldan itibaren “condottiere” (condottiero)³ adı verilen liderler etrafında toplanarak büyük kıtalar oluşturan bu ücretli askerler içinde çok sayıda şövalye (knight, cavalry) de bulunmaktadır. Bunlar arasında geleneksel “şövalyelik” kural ve kaideleri doğrultusunda hareket edenler olduğu gibi, bu kural ve kaideleri hiçe sayarak başıbozuk hareket eden, sadece para, şöhet ve macerayı amaçlayarak kendi kişisel çıkarları için savaşan ücretli askerler de olmuştur⁴. Üstelik başlangıçta profesyonel asker ihtiyacını karşılamak için oluşturulan ücretli asker birlikleri, giderek daha da kalabalıklaşarak Avrupa’nın sadece siyasî ve askerî değil sosyo-ekonomik yapısı üzerinde de etkili olabilecek bir sayıya ulaşmışlar ve bir müddet sonra kontrolden çıkarak başta Fransa olmak üzere Avrupa’nın muhtelif bölgelerinde büyük bir anarşi ortamının doğmasına sebep olmuşlardır (Demirkent, 1994: 73-74).

Avrupa’da böylesine etkin bir konuma ulaşmış olan ücretli askerlerin, sadece Avrupa içinde değil, Avrupa dışında da muhtelif hükümdarların hizmetinde buldukları bilinmektedir. Bu tür ücretli askerlerin en meşhuru İngiltere, İspanya, Kuzey Afrika, Mısır, Prusya, Litvanya, Rusya ve Anadolu gibi çok farklı coğrafyalarda ücretli asker olarak görev yapan Sir John Hawkwood (1320-1394)⁵’dur⁵. Birçok edebî ve ilmî esere konu olan John Hawkwood gibi gerek Avrupa’da gerekse Avrupa dışında farklı hükümdarların hizmetinde bulunan birçok ücretli askerinin mevcut olduğu görülmektedir. Özellikle Haçlı Seferleri sırasında söz konusu şövalye ve ücretli askerlerin hemen hepsi Ön Asya’ya yığılmıştır ki⁶ bu kalabalık grupların sebep oldukları bütün olumsuzluklara rağmen özellikle askerî kültür ve harp teknolojisi bakımından batı ile doğu arasındaki etkileşime büyük katkıda buldukları şüphesizdir⁷.

3.

Ücretli askerlerin Bizans tarihi boyunca birçok önemli hadisede rol oynadıkları görülmektedir. Erken Bizans çağından itibaren baş gösteren askerî ve siyasî ihtiyaçlar neticesinde Bizans ordusunda istihdam edilen ücretli askerler, zaman zaman iktisadî, siyasî ve sosyal sıkıntılara sebep olmuşlarsa da onlardan vazgeçmek hiçbir zaman mümkün olmamıştır⁸. Özellikle Anadolu’nun fethi ve “Türkiye” haline gelmesi sürecinde ücretli askerlerin Bizans ordusundaki önemleri daha da artmıştır (Vasiliev, 1952: II/396-397, 402; Bailly, ty: II/274-275). Nitekim XI. yüzyıldan itibaren Anadolu’ya gönderilen Bizans ordularının en dikkat çekici özelliği, muhtelif etnik unsurlardan oluşan çok sayıda ücretli askerden müteşekkil olmalarıdır.⁹ Bu üç-

retli askerler arasında Gotlar ve Germenler¹⁰, Normanlar¹¹, Frenkler¹², Ermeniler¹³, Rus ve İskandinavlar¹⁴, Sırp¹⁵ ve daha birçok farklı milletten gruplar olduğu gibi Kıpçak/Kuman¹⁶, Uz ve Peçenekler¹⁷ gibi çeşitli Türk şubelerine mensup bulunanlar da mevcuttur. Bizanslıların Turkopol (Turcoples-Tourkopouloi) dedikleri Türk ücretli askerler¹⁸ arasında, XI. yüzyıldan itibaren Bizans ordusunda görev yaptıkları bilinen bazı Türkmen birlikleri¹⁹, hatta meşhur komutanlar bile bulunmaktadır ki bunlar içerisinde en çarpıcı örneklerden biri Ioannes Aksukhos'dur. (Niketas Kohnates, 1995: 6; Ioannes Kinnamos, 2001: 6)²⁰.

4.

Türkiye Selçuklularından önceki Türk ve İslâm devletlerinde yukarıda izah ettiğimiz tarzda ücretli asker istihdamına pek fazla rastlanmaz²¹. Bazı kaynaklarda tesadüf edilen “haşer (حشري/حشر)” (Reşidü'd-din, II/5, 1999: 149; er-Râvendî, 1333: 180, 258, 363, 267, 498; Nizâmü'l-mülk, 1976: 276, 280; Cüveynî, I, 1912:71, 82, 83, 92, 95, 96; Fahr-i Müdebbir, 1346: 378-385; Ebu Bekr İbnü'z-Zekî, 1972: 31) ve “leşker-i cerîde (لشكر جريده)” (Anonim Selçuknâme, 1952: 26)²² ifadelerinin ücretli askerlere işaret ettiği akla gelse de bunların genellikle sefer veya savaş sırasında vilâyetlerden toplanan düzensiz birlikler²³, bazen de yardımcı kuvvetler (Nizâmü'l-mülk, 1976: 276-280)²⁴ için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu durumda İbn Bibî'nin kayıtlarında “ecrihor (اجرى خوار)”, “cerâhor (جرا خوار)” ve “cerihor (جری خوار)” olarak geçen ücretli askerlerin, “klasik İslâm devletlerinde görülenlerden tamamen farklı bir unsur olarak ortaya çıktığı” (Cahen, 1979: 229) ve İbn Bibî'nin “ecrihor”u “leşker-i hadîs” yani “yeni ordu/asker” olarak nitelendirmek suretiyle bu hususa işaret etmiş olabileceği söylenebilir.

Türkiye Selçuklularından önceki Müslüman Türk devletlerinde, bilhassa Abbâsiler ve Endülüs'te revaç bulan “mürtezika” sınıfı haricinde pek fazla rastlanmayan, buna karşılık Bizans ve batıda yaygın bir sistem olarak karşımıza çıkan ücretli asker sisteminin, Türkiye Selçuklu ordusunda da erken dönemlerde kullanılmış olması muhtemeldir. Ancak devletin kurulduğu tarihten XIII. yüzyıla kadar geçen süre içerisinde Türkiye Selçuklu ordusunda ücretli askerlerin yer aldığını gösteren herhangi bir kaydın bulunmaması, bu konuda kesin bir şey söylemeye imkân vermemektedir. Bazı yazarlar “sayıları çok az da olsa Selçuklu ordusunda XIII. yüzyıl öncesinde de ücretli askerlerin bulunduğunu” söylemekle beraber (Bombaci, 1978: 353; Gordlevski, 1988: 283; Polat, 2005: 40), bunlardan sadece Alessio Bombaci (1978: 353), I. Mes'ûd dönemine (1127) ait bir olaya atıfta bulunmuş, fakat bu kayda itibar edilemeyeceğini kendisi de vurgulamıştır. Bunun dışında Willermus'da (1994: 42) da I. Mes'ûd'un Haçlı ordusuna karşı “Doğu'nun bütün hükümdar ve beylerini para vererek veya rica ile” topladığına dair bir kayıt mevcut olmakla beraber, bu ifadenin de ücretli askere işaret edip etmediği tam olarak anlaşılamamaktadır.

XIII. yüzyılın başından itibaren karşılaşılan kayıtlar ise Türkiye Selçuklu ordusundaki ücretli askerlerin yekûnlarının ve ordu içerisindeki oran ve mevkilerinin hızla arttığını açıkça göstermekle beraber ücretli askerler hakkında etraflı malumat vermekten uzaktır. Hatta bazı kayıtlarda müellifin ücretli askerlerden mi yoksa tâbî hükümdarlar tarafından gönderilen yardımcı kuvvetlerden mi bahsettiği bile tam olarak anlaşılammakta, dolayısıyla Türkiye Selçuklu ordusundaki ücretli askerlere dair bazı meselelerin halli zorlaşmaktadır (Cahen, 1979: 229)²⁵.

5.

Ücretli askerlerin yardımcı kuvvet vasfına haiz olduğu ve ihtiyaca binaen celp edildiği düşünülecek olursa Türkiye Selçuklu ordusunda ücretli asker istihdamını gerektiren sebeplerin XIII. yüzyıldan itibaren baş gösteren askerî ve siyasî ihtiyaçlar olduğu muhakkaktır. Bu konuya temas eden Bombaci (1978: 357), Türkiye Selçuklu ordusundaki ücretli askerlerin artışının, gulâm ve ıktâ' askerlerinin yetersizliğine bağlanabileceğini söylemektedir. Ancak Türkiye Selçuklu ordusunda ücretli askerlerin yaygınlaştığı XIII. yüzyılın, devletin idarî mekanizmasının en iyi işlediği, gerek ıktâ' gerekse gulâm sistemlerinin muntazam bir şekilde uygulandığı dönem olduğu düşünülecek olursa, müellifin fikrine katılmak mümkün değildir²⁶. Eğer söz konusu olan dönem, devlet mekanizmasının henüz tam anlamıyla yerleşmediği kuruluş dönemi veya hem ıktâ' hem de gulâm sisteminin yıkılmaya yüz tuttuğu Moğol vesâyeti dönemi²⁷ olsaydı Bombaci'nin fikrini doğru kabul etmek mümkün olabilirdi.

Ücretli askerlerin, devletin zamanla klasik Ortaçağ-İslâm devletlerine has bir şekil almasıyla beraber askerî nizamda yapılan değişiklik sebebiyle hem siyasî hem de askerî etkinlikleri azalan Türkmenlerin yerini doldurmak üzere istihdam edilmiş olduğu ileri sürülebilir. Nitekim daha önce de belirtildiği gibi kuruluş yıllarında askerî kuvvet olarak önemli ölçüde Türkmen unsuruna dayanan Türkiye Selçuklu Devleti'nde aşiret ananeleri câri olup yalnız idarenin değil, günlük hayatın esasını da askerlik teşkil ediyordu. Orduda ve teşkilâta vazifeli bulunan Türkmen beylerinin kendi idareleri altında bulunan aşiret halkı, onların hem efrâdını hem de maiyyetini meydana getiriyordu. Fakat zamanla, tıpkı Büyük Selçuklular gibi sivil bir idare kadrosuna ve aynı tarzda bir teşkilâta sahip olan devlet, bununla muvazi olarak, klasik Ortaçağ-İslâm devletine has bir payitaht düzeni kurup, kuvvetli bir merkeziyet sistemi takip etmeye başlayınca, askerî teşkilât da tamamen bu rejimin gerektirdiği esaslara uyarak, onun ihtiyaçlarına cevap verecek bir şekle dönüştü. Yeni rejim, gayesi bakımından sırf Türkmen unsuruna dayanan askerî nizamın tamamen karşısında bulunuyor, bunun yerine, çeşitli unsurlardan ibaret bir muhtelit ordu sisteminin ve merkezde, muhtelif milletlere mensup kölelerden (gulâm) terekkep eden bir hâssa muhafız kuvvetinin teşkilini ilzâm ediyordu. (Kaymaz, 1964: 102-103).

Sadece askerî nizamda değil, idarî alanda da uygulanmaya çalışılan bu yeni yapılanmanın ne zaman tam anlamıyla hayata geçirildiğini tespit etmek oldukça zordur. Bununla birlikte çağdaş gözlemci İbnü'l-Ezrak'ın Miryokefalon Savaşı (1176) sırasında 50.000 kişiyi bulan Türkiye Selçuklu ordusunu, "Kılıç Arslan'ın askerleri" ve "Türkmenler" olarak tefrik etmesi (İbnü'l-Ezrak, 1992: 182-183; Polat, 2005: 30), II. Kılıç Arslan'ın kendisine doğrudan bağlı bir hâssa kuvvetine sahip olduğunu gösteren ilk kayıtlardan biri olarak değerlendirilebilir. Üstelik bu savaş sonrasında yapılan antlaşmayı büyük tepkiyle karşılayan Türkmenler, Sultan'a "küfrederek" onu "hain"likle suçlamışlar (Mihail, 1944: 249) ve en güçlü ve beceriklilerden oluşan çoğunluğu ganimetleri yüklenerek yurtlarına dönerken (Niketas Khoniates, 1995: 132; Polat, 2005: 30-31), bir kısmı da Honas ve Alaşehir yolu ile İstanbul'a dönen mağlup Bizans ordusunu takibe ve taarruza devam etmişlerdir. Sultan tarafından Bizans ordusu ve İmparator'a refakat etmek üzere görevlendirilen begler, söz konusu topluluğu "kendilerine tâbi olmayan asî Türkler" olarak nitelemişlerdir. (Mihail, 1944: 249; Turan, 2002: 210-211; Polat, 2005: 70). Bu ifade, Türkmenlerin merkezî idare karşısındaki vaziyetlerini açık bir şekilde ortaya koymakta ve Türkmenlerin artık hem devlet nizâmı hem de ordu için "güvenilmez" bir unsur haline geldiklerini göstermektedir²⁸ ki bu durum, klasik Ortaçağ İslâm devleti modeline uygun olarak doğrudan merkeze, hükümdarın şahsına bağlı, daimî ve maaşlı bir hâssa ordusunun teşkilini kaçınılmaz kılmıştır. Bu hadiseyi değerlendiren Said Polat şunları söylemektedir (2005: 30-31): "... İbnü'l-Ezrak'ın verdiği bu bilgiden, Türkiye Selçuklu Sultanı'nın ihtiyaç anında hala Türkmen beglerinin birliklerine başvurduğu da anlaşılmaktadır. Bizanslı müverrih Khoniates'in, Myriokefalon Savaşı'ndan sonra 'Türklerin [beglerin] çoğunluğu ve en güçlü ve beceriklileri ganimeti yüklenerek yurdlarına yönelmişlerdi' ifadesi de boylar birliğinden devlete, yağmacı göçer birliklerinden ücret ya da ıktâ'lar yoluyla siyasî merkeze bağlanmış düzenli orduya geçişin henüz tam manasıyla gerçekleşmediğine işaret etmektedir. Nitekim istediklerinin yerine getirilmemesine hiddetlenen Türkmen beglerinin savaş sonrasında çekip gitmeleri de bu görüşümüzü teyit etmektedir. Bu savaştan sonra, 'Sultan' olarak konumunun ne kadar güvensiz olduğunu anlamış olan II. Kılıç Arslan, ordusunun Türkmenlere bağımlılığını azaltma ihtiyacını derinden hissetmiş olmalıdır..."

Türkmenlerin ordu içerisindeki etkinliklerinin azaltılması suretiyle orduda yeni bir yapılanmaya gidilmesinde sadece siyasî sâikler yani Sultan'ın konumunu kuvvetlendirme isteği, merkezî idarenin etkinleştirilmesi, idarî bürokrasinin sivilleştirilmesi gibi hususların değil askerî sâiklerin de etkili olduğu unutulmamalıdır. Nitekim Türkiye Selçuklu ordusunun, Türkmenlerin daimî ve düzenli ordu niteliği taşıyaması dolayısıyla yaşadığı sıkıntılar dışında karşılaştığı diğer bir mesele de bölgede hızla gelişmekte olan savaş teknolojilerine²⁹ ayak uydurma düşüncesidir (Polat, 2005: 46). Anadolu'nun fethi ve Türkiye Selçuklularının ilk dönem askerî

faaliyetlerinden bahseden bütün kaynaklar, kendine özgü taktikleriyle savaşan, süratle hareket eden ve okçuluk konusunda misli görülmemiş bir maharet sergileyen Türkmen savaşçılardan bahsetmekle beraber bu Türkmenlerin, şehir ve kalelerin, müstahkem mevkiilerin ele geçirilmesinde, hatta zaman zaman ağır silâhlar ve zırhlarla donatılmış yerleşik ordular karşısında yetersiz kaldıkları malumdur. Bizans ve özellikle Haçlı Seferlerinden sonra gelişen harp teknolojisi ve yeni savaş taktikleri Türkmenlere tamamen yabancı olup bunlar karşısında üstünlük kurmak, hele de bu üstünlüğü devam ettirmek her zaman mümkün olmamıştır³⁰.

Bu durumda Türkiye Selçuklu ordusunda yabancı savaş türleri ve özellikle ağır silâh teknolojisini bilen, ağır silâhlarla ve zırhlarla donatılmış yerleşik orduların karşısında etkili olup kuşatma işlemlerini yürütebilecek yeni sınıflara ihtiyaç duyulması kaçınılmazdır (Cahen, 1979: 229). İşte bu ihtiyaç, bir yandan farklı etnik kökenlerden gelen ve muhtemelen yukarıda saydığımız şartları haiz gulâmlar diğer yandan ise profesyonel savaşçı niteliği taşıyan ücretli askerler vasıtasıyla giderilmeye çalışılmış olabilir. İleride de görüleceği üzere Türkiye Selçuklu ordusunda istihdam edilen bütün ücretli askerlerin niteliğini tespit etmek mümkün olmadığı için bu hüküm bütün ücretli askere teşmil etmek zordur. Bununla beraber -ileride görüleceği üzere- ağır zırhlı süvâri niteliği taşıyan ve genellikle öncü birlik olarak görev yapan Frenklerin, Türkiye Selçuklu ordusunda yer almalarında bu tür bir ihtiyacın etkili olduğunu düşünüyörüz.

Siyasî ve askerî sebeplerin etkisiyle ortaya çıkan yeni askerî nizamda Türkmenlerin tamamen dışlandığını söylemek mümkün değildir. Nitekim Türkiye Selçuklu tarihi boyunca hemen her askerî hadisede Türkmenlere rastlanmaktadır. Hatta zaman zaman ücretli asker olarak celp edildikleri dahi görülmektedir ki bu durum askerî bakımdan önemlerini devam ettirdiklerinin bir göstergesidir³¹.

Türkiye Selçuklu ordusunda XIII. yüzyıldan itibaren ücretli askerler istihdamına doğrudan sebep teşkil etmemekle beraber önemli katkıda bulunan diğer bir etkenden, iktisadî kalkınmışlıktan da bahsedilmelidir. Elimizde, ücretli askerlerin devlet maliyesine ne kadar yük getirdiğine dair kesin bilgiler olmamasına rağmen Bizans ve sair devletlerdeki durum göz önüne alınacak olursa (Bartusis, 1992: 139-157), ücretli askerlere ödenen paranın oldukça yüklü bir meblağa ulaştığı tahmin edilebilir. Dolayısıyla devletin ücretli asker istihdam edebilmesi için her şeyden önce güçlü bir maliyeye sahip olması gerektiği şüphesizdir. Buna göre Türkiye Selçuklularının XIII. yüzyıldan itibaren orduda ücretli asker istihdam etmelerinde, mâli bakımdan gelişmiş bir seviyeye ulaşmış olmalarının da etkisi olduğu söylenebilir.

6.

Türkiye Selçuklu ordusunda ücretli asker kullanıldığına dair ilk kayda XIII. yüzyılın hemen başında Sultan II. Rüknu'd-dîn Süleymânşâh'ın 1202 tarihli Gürcis-

tan Seferi'nde rastlanır (Brosset, 2003: 404; Göksu, 2010: 126-129)³². Bunun dışında I. İzzü'd-dîn Keykâvus, I. Alâü'd-dîn Keykubâd, II. Gıyâsü'd-dîn Keyhüsrev ve Köseadağ mağlubiyetinden sonra ortaya çıkan buhran yıllarında meydana gelen birçok askerî hâdisede ücretli askerlerle ilgili kayıtlar mevcuttur (Göksu, 2010: 129-145). Bu kayıtlardan I. Alâü'd-dîn Keykubâd ve II. Gıyâsü'd-dîn Keyhüsrev dönemine ait olanlar, Türkiye Selçuklu ordusunda görev alan ücretli askerlerin etnik kökenleri, sayıları, liderlerinin ismi ve harekât içerisindeki rollerini belirtmesi açısından dikkat çekicidir. Söz konusu kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla özellikle II. Gıyâsü'd-dîn Keyhüsrev döneminde ücretli askerlerin mevcutlarında ve ordu içerisindeki ağırlıklarında önemli bir artış olduğu görülmektedir³³.

Muhtelif etnik kökenlere mensup oldukları anlaşılan ücretli askerler içerisinde özellikle Frenkler dikkat çekmekte olup önemli askerî ve siyasi olaylarda oynadıkları rolle sık sık kendilerinden söz ettirmişlerdir. Öyle ki, Simon de Saint Quentin'e göre, II. Gıyâsü'd-dîn Keyhüsrev'in, Alâü'd-dîn Keykubâd tarafından veliahd tayin edilen küçük kardeşi İzzü'd-dîn Kılıç Arslan'ın yerine tahta oturması (1237)³⁴, 1000 kişilik bir Frenk birliği sayesinde olmuştur (Simon de Saint Quentin, 2006: 52; Bombaci, 1978: 359; Polat, 2005: 44). Müellifin kaydına göre (2006: 52) "... Sultan Alâü'd-dîn öldükten sonra onun emiri Sa'dü'd-dîn Köpek (Sadadinus) gelerek Gıyâsü'd-dîn'e (Gaiasedinus) "benimle gel, seni hemen sultan yapacağım" der. O sırada Sultan'ın parasıyla (solidus) Kayseri'de (Gazariye) oturan 16.000 Hârezmlî (Corasmini) de kendi aralarından birini Sultan yapma düşüncesindedirler³⁵. Fakat orada bulunan 1000 kadar Frenkten fena halde korkmaktadırlar. Bu yüzden Sa'dü'd-dîn gelip Gıyâsü'd-dîn'i alır ve Kayseri'ye götürür. Yolda buyruğu işitmek amacıyla Keykubâdiyye'ye gitmekte olan Latinlere, yani Frenklere rastlarlar. Sa'dü'd-dîn onlara "İşte efendiniz (dominus) ve Sultan'mız Gıyâsü'd-dîn; onu alın ve evine götürün" der. Frenkler de öyle yaparlar ve onu dîvâna (dovana), yani Sultan'ın ikâmetgâhına götürüp yerleştirirler. Bütün emîrlar Gıyâsü'd-dîn'in Sultan'ın mekânına geldiğini işitir işitmez, önünde eğilmek ve yeri öpmek için gelirler. Fakat Gıyâsü'd-dîn, onu buraya getiren Frenklerin yer öpmesine izin vermez ve elini uzatmakla yetinir..."

İbn Bibî bu hususa açıkça temas etmemekle beraber, Gıyâsü'd-dîn Keyhüsrev tarafını tutan ümerâ arasında zikrettiği Gürcüoğlu Zahîrû'd-dîn (Zahîrû'd-devle)³⁶ ile Simon de Saint Quentin'i tamamlar. Zira onun ilk defa bu münasebetle adını verdiği Hristiyan Emîr Gürcüoğlu Zahîrû'd-dîn'in, Frenk ücretli askerlerin lideri olduğu³⁷ ve sonradan Sultan nezdinde büyük bir itibar kazanarak "beglerbegliği" makamına kadar yükseldiği anlaşılmaktadır (İbn Bibî, 1956: 522)³⁸.

Şüphesiz Simon de Saint Quentin'in, II. Gıyâsü'd-dîn Keyhüsrev'in elde ettiği neticeyi, sadece 1000 kişiden ibaret bu kuvvete atfetmesi mübalağalıdır³⁹. Ancak ücretli askerlerin, Türkiye Selçuklularının ikbâl devrini teşkil eden bir dönemde

şehzâdeler arasındaki siyasî mücadelelere karışmaları ve netice itibarıyla kazanan tarafta bulunmaları, devlet içerisinde etkin bir mevkie ulaştıklarının bir göstergesidir⁴⁰. Nitekim bu hadiseden sonra kaynaklarda ücretli askerlerden, özellikle Frenklerden daha sık ve daha önemli görevler münasebetiyle bahsedilecektir⁴¹.

7.

II. Gıyâsü'd-dîn Keyhüsrev döneminde ücretli askerlerin karıştığı bir başka önemli olay da 1240 yılında meydana gelen Babailer İsyanı'dır (Ocak, 1996). İbn Bibî'nin kaydına göre (1956: 501) Kefersut'ta başlayan isyanın kısa sürede Sumesat, Kâhta, Adıyaman, Harput ve Malatya'ya yayılması üzerine harekete geçen Malatya sübaşısı (serleşker) Alışir oğlu Muzafferü'd-dîn, ilk harekâtında isyancılar karşısında başarılı olamamıştır. Bunun üzerine Malatya'ya dönerek Kürdlerden ve Germiyân'dan kalabalık bir kuvvet toplamış ve tekrar isyancılar üzerine yürümüşse de bu ikinci harekâtta da başarı sağlanamamıştır. Ebu'l-Ferec'e göre (II, 1999: 540) Malatya emîrinin topladığı ordu 500 atlıdan müteşekkil olup bunların dışında Sammaoğlu Manastırı'ndaki tebaadan da okçulukta mahir 50 adam seçmiştir. Kürdlerden, Germiyân'dan ve Ebu'l-Ferec'in rivâyetine nazaran Sammaoğlu Manastırı'ndaki tebaadan toplanan askerlerin hangi statüyle celp edildiği açıkça belirtilmediğinden bunların ücretli askerler mi yoksa gönüllüler mi olduğu tam olarak anlaşılamamaktadır. Bununla beraber isyancılara nihai darbeyi vuran Türkiye Selçuklu kuvvetlerinin büyük ölçüde paralı askerlerden oluştuğu görülmektedir. Nitekim Kırşehir Vilâyeti'nin Malya Ovası'nda bulunan Babailer üzerine öncü olarak Emîr Necmü'd-dîn Behrâmşâh Cándâr, Gürcüoğlu Zahîrüd-dîn Şîr ve Frenklerin önderi (za'im-i Frengân) Fardahla gönderilmiş, büyük emîrler de güçlü bir orduyla onların arkasından hareket etmişlerdir. İsyancıların ertesi gün savaşa girecekleri haberi alınınca öncü birliklerin emîrlere haberciler (kussâd) gönderilerek, "hemen savaşa girişmemeleri, geriden gelen kuvvetleri beklemeleri" söylenmiştir. Emîr Necmü'd-dîn Behrâmşâh Cándâr, Gürcüoğlu Zahîrüd-dîn Şîr ve Frenklerin önderi Fardahla komutasındaki öncü kuvvetler, büyük ordunun gelmesini beklerken ansızın Babailerle karşılaşınca ön safta bulunan Frenk askerleri harekete geçerek âsilerle savaşa başlamışlardır. İbn Bibî'nin ifadesiyle isyancılar "kılıçlarının ve oklarının Frenklere tesir etmediğini" görünce şaşkına dönmüşlerdir. Büyük ordu gelene kadar öncü emîrleri işi bitirmiş ve Babaî taifesinden 4 bin kişi öldürülmüştür (İbn Bibî, 1956: 503-504).

Ücretli Frenk askerlerin Babaî İsyanı'nın bastırılmasındaki rolü, diğer muasır kaynaklarda da zikredilmiştir. Simon de Saint Quentin'in rivâyetine (2006: 44) göre 300 Latin yani Frenk, onların (Babailerin) Türkiye'yi yok etmekte olduğunu işiterek toplandıkları yere gitmişler ve 11.000 kişiden oluşan âsilerin üstlerine atlayarak hepsini yok etmişlerdir. Türkler ise kaçmış, savaşa girmeye cesaret edememişlerdir. Çarpışma sırasında sadece bir Latin (Frenk) ölmüş, ancak birçoğu da yaralanmıştır.

Müellifin kaydına göre (2006: 45) Sultan, Baba İshak'a karşı zafer kazanan 300 Frenk askerine 300.000 soldanus (sultanî) verilmesini emretmiş ise de Sultan tarafından Frenklere verilmesi emredilen paraya Türk emirleri (admiral) ve begleri (baiulus) tarafından el koyulmuştur. Ancak daha sonra beglerden birinin "Size ücret vermemiz gerekir. Çünkü biz ve kellelerimiz sizin sayenizde duruyor. Geçen gün Baba İshak kalemize geldiğinde ve 11.000 savaşçıdan hepimiz daha güvenli bir yere çekildiğimizde, O, gözlerimizin önünde kasabaya geldi, oradan istediği kadar yiyeceği aldı. Aramızdan onlara karşı bir kişi bile karşı çıkmadı. Demek ki siz Frenkler, önlerine çıkmaya cesaret edemediğimiz o kişileri yendiniz. Size ücret verilmesi doğrudur" dediğini kaydetmekle beraber, paranın Frenklere iade edilip edilmediği tam olarak anlaşılamamaktadır. İbn Bibî de savaş sonrasında emirlerin Haricilerin kadınlarını, çocuklarını, mallarını eşyalarını, beşte bir hazine hissesini (humus-i hâss) ayırdıktan sonra aralarında paylaştıklarını söylemektedir ki bu ganimetin Frenklere de pay edilmiş olması gerekir. Ayrıca İbn Bibî (1956: 504), Sultan'ın emri gereği savaşa katılan emirlere büyük ölçüde mal, mülk ve hediye dağıtıldığı, hatta bunların birer birer Sultan'ın huzuruna gelerek bu hediyelerin takdim edildiğini kaydetmiştir ki bu mal, mülk ve hediyelerin Frenk emirlere de verilmiş olmalıdır.

Ebu'l-Ferec'in rivâyetine göre (II, 1999: 540) ise 60 bin kişilik Türkiye Selçuklu ordusu, 6000 Türkmen'den⁴² oluşan isyancılar üzerine hücum edememiş, bunun yerine Sultan'ın hizmetinde bulunan 1000 Frenk, "hiddetten dişlerini gıcırdatıp yüzlerinin üzerine haç işareti yaparak" Babailer üzerine saldırıp hepsini kılıçtan geçirmiştir.

Osman Turan (2002: 423), Babailere karşı Hıristiyan askerlerin öncü çıkarılmasının, Selçuklu askerlerinin Baba İshak'ın maneviyatına inanmış bulunmaları ile alakalı olduğunu düşünmekte ve Ebu'l-Ferec'in rivâyetine atıfta bulunarak Frenk askerlerin, âsiler üzerine yürürken haç işareti yapmalarının, onların da Baba İshak'ın manevi nüfuzundan korktuklarına işaret ettiğini söylemektedir. Gerçekten de Selçuklu askerlerinin Baba İshak'ın manevî nüfuzundan etkilenmiş olması muhtemeldir. Bununla beraber Frenk ücretli askerlerin, sadece Babai İsyanı münasebetiyle değil, diğer savaşlarda da Türkiye Selçuklu ordusunun öncü kuvvetlerini teşkil ettikleri unutulmamalıdır.

Bombaci (1978: 359), Simon de Saint Quentin'in rivâyetinden (2006: 53) hareketle Babailer İsyanı sırasında Selçuklu ordusunun yardımına koşan 300 Frenk'in, Moğollar'a karşı güvenlik amacıyla Erzincan ve Erzurum'da ikamet eden ve isyan başlayınca yardım için çağrılan askerler olabileceğini belirtmiştir⁴³. Esasen isyan başladığı sırada Türkiye Selçuklu ordusunun bir kısmının -mutad olduğu üzere- u' korumak göreviyle Erzurum tarafında bulunduğu⁴⁴ ve o sırada Kubâdâbâd'da bulunan Sultan'ın, ulaklar ve haberciler (kussâd) aracılığıyla bu birlikleri yardıma

çağırdığı bilinmektedir. Erzurum'dan hızlı bir şekilde hareket eden birlikler Sivas ve Kayseri'den sonra isyancıların toplandığı Malya Sahrası'na doğru hareket etmişlerdir. Babailer üzerine gönderilen Emir Necmü'd-dîn Behrâmşâh Cândâr, Gürcüoğlu Zahîrî'd-dîn Şîr ve Frenklerin önderi Fardahla bu birliklerin öncüleri olduğuna göre Bombacı'nın tahmini doğru gibi görünüyor. Bu durumda ücretli askerlerin sadece sefer veya savaş esnasında değil, uc bölgelerinin muhafazası amacıyla da Türkiye Selçuklu ordusuna dâhil edildikleri anlaşılıyor. Ayrıca II. Gıyâsü'd-dîn Keyhüsrev döneminin hemen her askerî harekâtında, ücretli askerlerin özellikle de Frenklerin isminin geçtiği düşünülürse, en azından bu dönemde ücretli askerlerin ordunun ada daimî unsurlarından biri haline gelmiş oldukları söylenebilir⁴⁵.

8.

Frenk ücretli askerlerin Türkiye Selçuklu ordusundaki rolleri Babailer İsyanı'ndan sonra da devam etmiştir. İsyandan bir yıl sonra gerçekleşen (1241) Meyyâfârikîn (Silvan) Seferi'nde Türkiye Selçuklu ordusunun öncü birlikleri yine Gürcüoğlu Zahîrî'd-devle komutasında bulunan ücretli Frenk askerlerinden oluşmuştur (İbn Bibî, 1956: 506-507). Erzurum'un Moğollara karşı müdafaasında (1242) ise İstankos komutasında savaşan Frenkler⁴⁶, şehrin sübaşısı (serleşker) Sinânî'd-dîn Yakut ile kalabalık birlikler halinde şehirden çıkıp düşmana saldırmışlar, büyük kahramanlıklar göstermelerine rağmen⁴⁷ Erzurum'un Moğollar tarafından ele geçirilmesine mani olamamışlardır (İbn Bibî, 1956: 514-515; Ebu'l-Ferec, II, 1999: 539.541; Ebu'l-Ferec, 1941: 19; Kirakos, 1986: 241-242; Hetum, 2004: 38; Simon de Saint Quentin, 2006: 57; Aknerli Grigor, 1954: 15; İbn Vâsıl, V, 1975: 309; Turan, 2002: 427-431; Göksu, 2009: 1323-1334). Erzurum'un Moğollar tarafından işgalinden bir yıl sonra, 1243 tarihinde meydana gelen Köseadağ Savaşı'nda (1243) da Moğollarla savaşan öncü birliklerin büyük ölçüde Frenk ücretli askerlerden oluştuğu anlaşılmaktadır. Ermeni müverrihi Hetum'a göre (2004: 39; Bombacı, 1978:360); Limniatili John ile Bonifacio de Molinis adlı iki Venedikli kumandanın emri altında bulunan bu Frenkler, Kıbrıs'tan gelmiş, ancak hiç biri geri dönmemiştir. (Jean de Joinville, 1906: 62; May, 2003: 134) Köseadağ Savaşı'ndan sonra başlayan Moğol vesayeti döneminde de ücretli askere dair birkaç kayıt mevcuttur (Göksu, 2010:168-174).

Sonuç

Türkiye Selçukluları, Türkistan'da doğup İran, Horâsân ve Orta Doğu tecrübesiyle zenginleşen Türk devlet geleneğini Anadolu'ya taşımak ve bu geleneği bu yeni coğrafyada icra etmek gibi önemli bir tarihi misyona sahiptir. Ancak onları, Türk-İslam tarihi içerisinde en az bu özellikleri kadar farklı ve önemli kılan diğer bir özellik, bir yandan bu "yeni" coğrafyaya kendilerinden önceki Türk-İslam devletlerinden miras aldıkları "eski" Türk devlet geleneği ve müesseselerini hâkim kılarken,

diğer yandan da karşılaştıkları “yeni” imkân ve şartlara son derece başarılı bir şekilde intibak etme becerisini sergilemiş olmalarıdır. Bu intibak, bir yönüyle “eski” teamül ve muamelatın tekâmülü şeklinde kendisini gösterirken, diğer taraftan da temas ettikleri yeni kültür ve medeniyetlerle yaşadığı karşılıklı ilişkiler neticesinde ortaya çıkan ve esas itibarıyla zaman ve mekâna uyum sürecinin birer ürünü olan “yeni” teamül veya muamelata işaret etmektedir.

Türkiye Selçuklularında görülen bu “yeni” teamül veya muamelattan birisi de ücretli askerliktir. Türkiye Selçuklularından önceki Türk ve İslam devletlerinde pek rastlanmayan ücretli askerler, İbn Bîbî tarafından da “leşker-i hadis” yani “yeni ordu/asker” olarak nitelendirmiş ve ecirhor (cerâhor/cerihor) ismiyle kaydedilmiştir. Dolayısıyla ücretli askerliğin, Türk-İslam devletleri arasında sistemli, profesyonel ve en işlevsel hâliyle ilk ve en yaygın uygulamasının Türkiye Selçuklu Devleti’nde mevcut olduğu söylenebilir. Anlaşıldığı kadarıyla Türkiye Selçukluları, “yeni” mekânın ve zamanın gerektirdiği şartlar dâhilinde ve siyasi-askeri sâiklerin etkisi ile “eski ordu”ya yani “leşker-i kadîm”e takviye yapma ihtiyacı duymuşlar ve neticede eski orduya bir alternatif veya onun yerine ikame edilen bir unsur olarak değil, bir takviye veya ilave güç olarak orduda geçici olarak görev yapan profesyonel savaşçıların, ücretli askerlerin istihdamına başlamışlardır. Şüphe yok ki bu “yeni” uygulamanın ilham kaynağı, onların batı ile temasları, bilhassa Bizans ve Haçlı seferleri tecrübesidir.

Devletin hem teşkilat ve hem de sosyal ve iktisadi bakımdan kalkınmasına paralel olarak ortaya çıkan ücretli askerlik, bilhassa Alâü'd-dîn Keykubâd ve II. Gıyâsü'd-dîn Keyhüsrev dönemlerinde meydana gelen bazı askerî hadiselerde büyük rol oynamışlardır. Farklı etnik kökenlere mensup olan ve katıldıkları muharebelerde genellikle ordunun ön saflarında görev yapan ücretli askerler içerisinde en dikkat çeken grup Frenklerdir. Birçok askerî hadisede Türkiye Selçuklu ordusunda görev yapan Frenk ücretli askerler, bilhassa Babailer İsyanı'nın bastırılmasında büyük rol oynamışlar ve bu başarıları ile kendilerinden söz ettirmişlerdir.

Sonnotlar

¹ Esasen her üç kelime de Arapçada “bir iş, hizmet karşılığında verilen ücret” anlamındaki “ecr (اجر)” kelimesi ile Farsça “yemek” anlamına gelen “horden (خوردن / خواردن)” fiilinin terkiibinden ibarettir. Muhtelif lügâtlarda, muasır ve muahhar kaynaklarda icrâ (اجراء), cîrâ (جيرا), cîre (جيره), cerî (جرى), ecîr (اجير), şeklinde de karşımıza çıkan bu ifade, zaman zaman “ücret, maaş alan; ücretli” anlamında “cîrehor (جيره خور)”, “çerâhor (چرا خوار)”, “icrâhor (اجراء خور)”, “erbâb-ı ucûr (ارباب اجور)”, ecîrî (اجرى) veya “ecîrhor (اجرى خوار)” şeklinde de kullanılmıştır. Bkz., (Hasan Enverî, 2535: 63-64.; Ferheng-i Mû'in, I, 1371: 148-149, 1226, 1261, 1275, 1327; Ferheng-i Farisi-i 'Amid, I, 1379: 84, 687, 733; Nizâmî-i Arûzi, 1348: 78, 80; Ferheng-i Ziyâ, I, 1984: 672).

² Avrupa'da ücretli askerliğin ortaya çıkışı, ücretli asker sistemi ve faaliyetleri hakkında çok sayıda araştırma yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: (Mallet, 1974; Mallet, 1999: 209-229; Caferro, 1998; Schlight, 1968; Chamberlin, 1956: 334-343).

- ³ İlk defa İtalya'da ortaya çıkan ancak bütün Avrupa'da etkin bir konuma gelen ücretli asker liderleri (condottiere/condottiero), ücretli asker birliklerinin hükümet veya kişilere kiralanması işiyle de ilgilenirlerdi. (Sir John Hawkwood (L'Acuto), 1889: 3; Mallet, 1974: 11-12; Milliard, 2003: 3, 9; Chamberlin, 1956: 335).
- ⁴ Milliard'ın, Anthony Mockler'den naklettiğine göre ücretli askerler dört kategoriye ayrılmakta ve "maceraperest"ler bu kategorilerin ilkinin teşkil etmektedir. İkinci kategoriyi seçkin muhafızlar, üçüncüsünü profesyonel asker grupları ve dördüncüsünü de büyük güçler tarafından müşteri hükümetlere kiralanmış saygın askerî personel oluşturmaktadır. (Milliard, 2003: 7).
- ⁵ Hawkwood hakkında geniş bilgi için bkz, (Sir John Hawkwood (L'Acuto). 1889; Caferro, 2006; Caferro, 2003: 285-305; Umung, 2002: 1-9).
- ⁶ Haçlı Seferleri öncesinde Bizans'ın Papalık aracılığıyla Müslümanlara karşı savaşacak şövalye ve ücretli asker talep ettiği malumdur. Bu talepte Bizans için ikinci derecede önemi haiz olan kutsal toprakları kurtarmak amacıyla çok, Türk ilerleyişini durdurmak ve İstanbul'un güvenliğini sağlamak düşüncesi etkili olmuştur (Vasiliev, 1952: 395, 403; Milliard, 2003: 8; Polat, 2006: 60-73).
- ⁷ Gerek Haçlı Seferleri öncesi gerekse Haçlı Seferleri ve sonrasında Ön Asya'nın neredeyse tamamında aralıksız bir savaşın devam ettiği düşünülecek olursa, harp teknolojisinin ne kadar hızlı gelişmiş olduğu daha iyi anlaşılır. Bu gelişimde batının doğudan, doğunun da batıdan öğrendiği teknik ve taktik bilgilerin etkili olduğu şüphesizdir. İşte Avrupa'dan kopup gelen ücretli askerler hem doğuya getirdikleri hem de doğudan götürdükleri sair teknik ve taktik bilgilerle bu süreci doğrudan etkilemişlerdir. Bu etkileşimin sosyal ve kültürel boyutları için bkz. Polat, 2006:319-377.
- ⁸ Bu askerlere ödenen para, çok büyük meblağa ulaştığından devlet maliyesi zaman zaman sıkıntıya girmiş, önlem olarak vergilerin artırılması gibi tedbirlere başvurulması halkın tepkisine sebep olmuştur (Ostrogorsky, 1999: 86). Bunun dışında bu birliklerin, özellikle ilk dönemlerde toplumun alt kesimini oluşturan gruplardan, Barbarlardan ve kölelerden oluşması birtakım sosyal sıkıntıları da beraberinde getirmiştir (Finlay, 1906: 27). Ücretli askerlerin yabancı şeflerinin kendi vatandaşlarını etrafına yerleşirmesi de bu grupları tehlikeli bir hale getirebiliyordu (Bailly, I, ty: 59). En önemlisi, özellikle saltanat mücadeleleri sırasında hizmet ettikleri kişilere ihanet etmeleri veya herhangi bir sebepten dolayı disiplinin bozulması neticesinde başıboş hareket etmeleri, dağılıp halk arasına karışmaları da çok ciddi siyasi ve sosyal meseleleri beraberinde getirmiştir. Öyle ki, Katalanlar gibi ücretli serseri kabilelerinin halka yaptıkları mezalim, Anadolu'daki Türk ilerleyişini kolaylaştıran sebeplerden biri olmuştur (Mikhail Psellos, 1992: 83; Bailly, II, ty: 287; Vasiliev, 1952: s.604 vd; Köprülü, 1994: 78; Milliard, 2003: 8; Angelov, 2006: 225, 257, 268, 291, 298, 303, 315, 325, 333).
- ⁹ Malazgirt Savaşı sırasında Bizans ordusunda çok sayıda ücretli asker bulunmaktaydı (Mikhail Psellos, 1992: 33-34; Ostrogorsky, 1999: 318). Aynı durum Malazgirt Savaşı sonrasında da devam etmiştir. Ioannes Kinnamos (2001: 145), İmparator Manuel'in, II. Kılıç Arslan üzerine yapacağı sefer için yaptığı hazırlığı şu şekilde anlatıyor: "Kral Baudouin ile görüşüp ittifakları mucibince İmparator'un isteği üzerine vermeyi vaat ettiği askerleri hazırlamasını ve ayrıca ücretli askerler toplamasını bildirmek üzere Ioannes Kontostephanos'u Filistin'e gönderdi (1160). Bunun yanı sıra Antakya Prinkepsi Renaud'nun ve uzun zamandır İmparator'un gönüllü tebaası olmuş bulunan askerî birliklerin kumandanları olan Ermeni reisleri Thoros'un, Tigranes'in ve halkın Kogh Vasil dediği Kilikialı Khrysaphios'un, yanlarındaki birliklerle beraber mümkün olduğunca çabuk yola çıkmalarını emretti. Böylece Doğu'dan büyük bir kuvvet topladı. Batı'dan da Liguria'lı (Lombard)

şövalyeleri, idaresi altındaki birliklerle beraber Sırp Arkhizupanos'unu ve Tauros civarında oturan Skythai (Türk) kabilelerini (Tauroskeythai veya Ruslar) çağırdı. Savaş hazırlığı için bu kadarla da yetinmedi. Rodos adasının Filistin yolu üzerinde Latinlerin uğrak yeri olduğunu bildiğinden, oradan da ücretli şövalyeler topladı. Erzak ve diğer hizmetler için Thrakia köylerinden arabalarıyla birlikte sayısız öküz getirilmesini emretti.”

¹⁰ Bkz, (Bury, 1923: 330; Vasiliev, 1952: I/70, 79, 107; Ostrogorsky, 1999: 40, 50, 73, 307, 324; Bailly, (ty): I/25; Oman, 1892: 31-53).

¹¹ Bkz, (Finlay, 1906: 28, 382, 396-398, 401, 405-406; Vasiliev, 1952: I/359-360; II/380-381; Ostrogorsky, 1999: 330; Bailly, (ty): II/275; Nicolle ve Gravett, 2006: 64).

¹² Bkz, (Finlay, 1906: 398, 405; Vasiliev, 1952: I/356; Ostrogorsky, 1999: 318).

¹³ Bkz, (Finlay, 1906: 286, 287; Ostrogorsky, 1999: 73).

¹⁴ Bkz, (Finlay, 1906: 372, 401-402, 405; Vasiliev, 1952: I/305, 307, 313, 321, 323, 329; II/381, 487; Ostrogorsky, 1999: 307, 318; Dawkins, 1947: 39-46; Oman, 1892: 123-125, 239) Bizanslı yazarlar bunlar için başlangıçta Tauroskeythai, Rhos, Rhosi tabirlerini kullanmışlarsa da, daha sonra bunları “Varangoi” olarak adlandırmışlardır. İskandinavya ve Rusya'dan gelen, ellerinde dikenli mızrak, kılıç ve kalkan taşıyan bu ücretli askerler ilk defa III. Mikhail devrinde (842-67) orduda ayrı birlikler halinde ve deniz kuvvetlerinde kullanılmışlardı. II. Basileios zamanında bunlar ilk defa muhafız alayını oluşturdu. I. Aleksios Komnenos devrinde ve sonrasında ise muhafız alayında genelde İngiliz, Freng ve Norman ücretli askerleri hizmet gördü. Bu konuda Işın Demirkent'in notları için bkz., (Mikhail Psellos, 1992: 13 n; Ioannes Kinnamos, 2001: 224).

¹⁵ Bkz, (Ioannes Kinnamos, 2001: 195; Vasiliev, 1952: II/388).

¹⁶ Bkz, (Anna Komnena, 1996: 218, 224-226, 249-258; Ioannes Kinnamos, 2001: 192, 194-195; Vasiliev, 1952: I/324; II/385, 413; Boswell, 1927/1928: 68-86).

¹⁷ Bkz, (Mikhail Psellos, 1992: 201; Finlay, 1906: 268, 363, 363, 364, 403, 404, 405; Vasiliev, 1952: I/324, 351, 352, 356, 358-359; Ostrogorsky, 1999: 318).

¹⁸ Bkz, (Geoffrey de Villehardouin, 1908: 116; Brand, 1989:1-25; Savvides, 1993: 122-136; Vásáry, 2005: 77, 116; Praver, 1985: 163; Sterns, 1985: 327, 333, 337, 338; Bartusis, 1992: 61-62, 73, 93, 153).

¹⁹ Bkz, (Anna Komnena, 1996: 26, 133, 142, 163; Ioannes Kinnamos, 2001: 13, 61, 194; Niketas Khoniates, 1995: 19; Vryonis, 1975: 130-131).

²⁰ Khoniates (1995: 6) onun hakkında şunları söylemektedir: “İmparatorun en büyük teveccühüne nail olan kişi ise Ioannes Aksukhos idi. Bu zat bir Türk'tü. Baimondos (Bohemund)'un Filistin seferi sırasında, Bithynia'nın başşehri Nikaia (İznik)'nın Türk egemenliğinden kurtuluşu sırasında esir düşmüş ve İmparator Aleksios'a takdim olunmuştu. Ioannes'le aynı yaşta bulunduğu için imparator tarafından, oğluna oyun arkadaşı olarak verilmiş ve kısa zamanda bütün saray halkının teveccühünü kazanmıştı. Ioannes tahta çıktıktan sonra Ioannes Aksukhos Büyük Domestikos (Kara ordusu başkomutanı) olmuş ve imparatorun yanındaki nüfuzu daha da artmıştı; öyle ki, imparatorluk hanedanının yüksek mevkilerde bulunan azasından birçoğu onunla karşılaştıklarında atlarından iner ve kendisine imparatora mahsus ta'zimatta bulunurdu. Ioannes Aksukhos'un eli, savaşa yatkın olduğu kadar da, gerektiğinde, hayırlı ve iyi işler için açıktı. Bundan dolayı düşüncesinin soyluluğu

ve terbiyesi menşeyini unutturmuş ve onu herkesin sevgilisi haline getirmişti.” Geniş bilgi için bkz, (Demirkent, 1996: 59-72).

- ²¹ Birçok araştırmacı, “mürtezika” zümresinin bir cüzünü oluşturan ve devletten belirli dönemlerde maaş alan gulâmlar için de “ücretli” asker” (mercenary) ifadesini kullanmışlardır. Ortaçağ Müslüman Türk dünyasında savaşçılıklarıyla şöhret bulmuş Türk, Deylemlî vs askerlerin başta Emevî ve Abbâsî orduları olmak üzere birçok İslâm devletinde gulâm veya memlûk adıyla görev yaptığı bilinmekle beraber bunlar “mürtezika” yani maaşlı askerlerdir. Ancak bazı batılı yazarların, bu askerleri ücretli asker anlamında “mercenary” veya “hired soldier” olarak nitelendirdikleri görülmektedir ki bu durumu tercüme hatası veya eksikliği olarak değerlendirmek gerekir. Bunların dışında Türkiye Selçuklularından önceki Türk İslâm devletlerinde ücretli asker bulunduğuna dair bilgilere rastlansa da bunlar birer istisnâ mesabesinde. Sözelimi Eski Türk devletlerinden sadece Hazarlarda ücretli askerliğe rastlanır (Kafesoğlu, 1998: 281). Mehmet Fuat Köprülü (1994: 85-86) de “Maverâü'n-nehir, Horasan, İran, Irak, Suriye, Şimalî Afrika ve Anadolu'da ekseriyetle geçinecek bir toprağa ve kendini yaşatacak bir işe sahip olmayarak, iktisadî zaruretler karşısında maişet vasıtalarını Ortazaman'ın mütemadî harblerinde ve dâhili iğtişâşlarında arayan tufeyli bir sınıfın vücuda geldiğini, zaman ve mekâna göre isimleri (Harâfişâ, Ayyârân, Sattârân, Mutattavvî'a, Cu'aydiya, Zanâtîra, Fityân veya Futüvvetdârân, Runûd, Gazi, Alp gibi), kıyafetleri, ahlâkî prensipleri az çok tahavvüllere uğrayan bu zümrelerin, büyük şehirlerde fırsat buldukça haydutluk, hırsızlık, kabadayılık, dâhili mücadelelerde veya serhadlerde gönüllü veya ücretli askerlik ettiklerini” söylemektedir ki bunların da konumuzu teşkil eden profesyonel “ücretli askerler”le kıyaslanmayacağı malumdur.
- ²² *Anonim Selçuknâme* mütercimi Feridun Nafiz Uzluk, ifadeyi “ücretli asker” olarak tercüme etmiştir (Türkçe terc. s.16). Ancak bu ifadenin, muhtelif kaynaklarda “divân defterine kayıtlı asker” anlamında kullanılan “ceride-i leşker (جریده لشکر)” veya “ceridetü'l-cünd/ceridetü'l-ceyş/cerâ'idü'l-cünd” ile alakalı olması muhtemeldir. “Ceride-i leşker” veya “ceridetü'l-cünd/ceridetü'l-ceyş/cerâ'idü'l-cünd” hakkında bkz., el-Kalkaşandî, 1988: IV/190, V/31, 203, X/114, XI/92, 317; Sa'id Abdu'l-Fettâh Aşûr, 1986: 427; Mahmûd Nedim Ahmed Fehîm, 1983: 209; Hasan Enverî, 2535: 240-241).
- ²³ Muhammed Kazvîni, *Tarih-i Cüveynî*'nin mukaddimesinde (II, 1916: ١٦), Muhammed İkbâl de *Râhatu's-Sudûr*'un açıklama ve haşiyelerinde (1333: 498), “haşer” kelimesinin tarihi kaynaklardaki anlamı üzerinde durmuşlardır. Ayrıca bkz., (Hasan Enverî, 2525: 130).
- ²⁴ Eserin açıklama ve haşiyelerinde de haşer kelimesi “meded, kuvve-i imdâdî” olarak açıklanmıştır (1976: 350).
- ²⁵ Cahen, ücretli askerlere dair kayıtların durumuna işaret etmekle beraber “Türkiye Selçuklu ordusunun Bizans'ta olduğu gibi büyük ölçüde ücretli askerlerden oluştuğunu” ileri sürmüştür ki bu iddianın gerçekçi olmadığı ortadadır. Cahen'den nakleden (Ülken, 2006: 26).
- ²⁶ Bombacı'nın bu fikri Said Polat tarafından da kısmen doğru kabul edilmiştir. Polat (2005: 45), “I. Alâü'd-din Keykubâd dönemindeki büyük iktâ' ve mülklerin sahibi beglerin bir kısmının tasfiyesinin de Selçuklu ordusunun bu yeni yapılanmasında etkili olmuş olabileceğini düşündüğünü” ifade etmektedir.
- ²⁷ Moğol istilasının meydana getirdiği siyasi, iktisadî ve askerî etkiler, Türkiye Selçuklu ordusunun temel çekirdeğini teşkil eden iktâ' düzeni ve gulâm sistemini tahrip etmiştir. Bu durumda Türkiye Selçuklu ordusunda yeni bir yapılanmaya gidilerek gulâm ve iktâ' askerlerinin azalmasıyla ortaya çıkan zaafın ücretli askerlerle giderilme yoluna gidildiği düşünülebilir. Nitekim bu dönemde ücretli

askerler sisteminin devam ettiği görülmektedir. Sözkonusu dönemin iktâ' düzeni ve gulâm sistemi üzerindeki etkileri hakkında geniş bilgi için bkz, (Göksu, 2010: 110 vd).

²⁸ Türkmenlerin merkezi otorite karşısındaki tavırları ve Türkiye Selçuklu ordusu içerisindeki durumları hakkında bkz, (Göksu, 2010: 213-228).

²⁹ Aralıksız savaşlar ve muhtelif unsurlardan müteşekkil orduların karşı karşıya gelmesi, bölgede en hızlı gelişen ve değişen şeyi savaş teknolojisi haline getirmiştir. bkz, (Atiya, 1962; Chevedden, 2000: 71-116).

³⁰ Bu hususa dair örnekler için bkz, (Niketas Khoniates, 1995: 13-14, 18-20, 47-48, 86; Komnena, 1996: 124, 166-168, 197, 198, 199, 325-329, 335, 338; Fulcher of Chartres, 1971: 63-65, 67-68, 71-72, 74, 180-181; Odo of Deuil, 1948: 111). Bu hususta en çarpıcı örnek Dorylaeum (Eskişehir) ovasında rastladığı öncü Haçlı birliğine taarruz etmekle beraber asıl Haçlı ordusunun yetişmesi üzerine bu orduyla bir meydan muharebesine girişmek zorunda kalan Kılıç Arslan'ın durumudur (1097). Kalabalık ve zırhlarla donatılmış Haçlı birlikleri, Komnena'ya nazaran 80.000 kişiyi bulan ve Haçlılardan daha hırslı ve korkusuz "aslanlar gibi" savaşan Türkleri mağlup etmeyi başarmışlar, üstelik daha sonra karşılaştıkları Türk birliklerini de yenerek onları imha etmişlerdir (Komnena, s.333). Bu hadisenin ardından yardıma gelen 10.000 kişilik kuvvetin "Ey talihsiz! Neden korkuyorsun. Senin baban hiçbir savaştan kaçmamıştı. Cesur ol, senin yardımına geldik" demesi üzerine Kılıç Arslan şunları söylemiştir: "Siz deli misiniz? Siz henüz Frenklerin kuvvet ve cesaretlerini görmediniz. Biz onları mağlup edip birbirlerine bağlamayı düşünüyorduk. Fakat bu kadar sayısız, müthiş silâhlara, parıldayan mızraklara, miğfer ve zırhlara sahip ve ölümden korkmadan ilerleyen insanları gördükten, kana susamış hayvanlar gibi saldırılarını, esir almadan herkesi öldürdüklerini, dağ, tepe ve ovaları doldurdıklarını müşahede ettikten sonra ne yapılabilirdi? Bütün milletler bizim oklarımızdan titrer. Fakat onlar zırhları içinde oklarımıza aldırış etmeden saflarımıza sokuluyorlar. Oklarımız onlara tesir etmiyor. İşte pek çok ölü verdikten sonra bu kadar kaldık. Kimse onlara mukavemet edemez ve zulümlerine dayanamaz." (Turan, 2002: 102-103).

³¹ Türkmenlerin önceleri ordudaki etkinliklerinin azaltılmak istenmesine karşılık daha sonra doğan ihtiyaçtan ötürü ücretli asker olarak orduda istihdam edilmesi Bizans İmparatorluğu'ndaki Germenlerin durumuna benzemektedir. Bizanslılar da devletin kuruluşu döneminden sonra "Barbar" olarak nitelendirdikleri Germenleri hem ordudan hem de idari kadrolardan uzaklaştırmışlar, ancak bir müddet sonra bu defa ücretli asker olarak çok sayıda Germen'i orduda istihdam etmek zorunda kalmışlardır. Öyle ki Germenlerin İmparatorluk topraklarından çekip gitmeleri karşısında Bizans, ücretli asker ihtiyacını karşılayamaz olmuştur (Ostrogorsky, 1999: 50, 73; Bailly, ty: 25-26).

³² Sefer hakkında geniş bilgi için bkz. Turan, 2002: 275; Kaya, 2001: 82 vd.

³³ Osman Turan, II. Gıyâsü'd-din Keyhüsrev döneminde başta Frenkler olmak üzere yabancı askerlerin ve Hristiyan kökenli bazı devlet adamının ön plana çıkmasında Sultan'ın aslen bir Hristiyan olan annesi ile şehzâdeliği döneminde sözlenip, tahta oturduktan kısa bir süre sonra evlendiği Gürcü melikesinin etkisi üzerinde durmuştur (Turan, 2002: 416).

³⁴ Alâü'd-din Keykubâd'ın büyük oğlu olan II. Gıyâsü'd-din Keyhüsrev'in annesi, Alâ'îye hâkimi Kir Vart (Kırfard)'ın kızı olup sonradan İslâmiyet'i kabul ederek Mâhperi Hatun adını almıştır. Alâü'd-din Keykubâd'ın veliahd tayin ettiği küçük oğlu İzzü'd-din Kılıç Arslan'ın annesi ise Eyyûbi Sultanı el-Melikü'l-Âdil'in kızı, el-Melikü'l-Eşref'in ise hemşiresi olan Gâziye Hatun'dur. Esasen kaynaklarda şehzâdelerin birinin Hristiyan bir Rum kızından, diğzerinin ise Müslüman Eyyûbi melikesinden

olmasının ne Alâü'd-din Keykubâd'ın İzzü'd-din Kılıç Arslan'ı veliahd tayin etmesinde ne de bir kısım devlet adamının II. Gıyâsü'd-din Keyhüsrev'e meylederek onu bir tertiple tahta oturtmalarında etkili olduğuna dair herhangi bir bilgi, hatta ima bile yoktur. Ancak meseleye Frenkler açısından bakıldığında, bunların Hıristiyan bir anneden doğan Gıyâsü'd-din Keyhüsrev'i desteklemelerinin tabii olduğu düşünülebilir.

- ³⁵ Yukarıda geçtiği üzere Alâü'd-din Keykubâd'ın büyük oğlu olan II. Gıyâsü'd-din Keyhüsrev'in annesi, Alâiye hâkimi Kir Vart (Kırfard)'ın, veliahd tayin edilen küçük oğlu İzzü'd-din Kılıç Arslan'ın annesi ise Eyyübî Sultanı el-Melikü'l-Âdil'in kızı ve el-Melikü'l-Eşref'in de hemşiresi olan Gâziye Hatun idi. Müellif, "kendi aralarından biri" derken, Hârezmlilerin Türk anneden olan İzzü'd-din Kılıç Arslan'ı desteklemelerini kastetmiş olmalıdır.
- ³⁶ Gürcüoğlu Zahîrî'd-din (Zahîrî'd-devle)'in kimliği hakkındaki bilgiler karışıktır. Bazı araştırmacılar, söz konusu Gürcüoğlu Zahîrî'd-din'in, Frenk ücretli askerlerin lideri Fardahla ve ismine Köseadağ Savaşı esnasında geçen meşhur Gürcü kumandanı Şalue'nin oğlu (Şalva oğlu) ile aynı kişi olduğunu iddia etmişlerdir.
- ³⁷ 1241 tarihli Meyyâfârîkin seferinde de Türkiye Selçuklu ordusunun öncü birliklerini Gürcüoğlu Zahîrî'd-devle komutasında bulunan ücretli Frenk askerleri oluşturmuştur (İbn Bibî, 1956: 506-507).
- ³⁸ İbn Bibî'nin buradaki beglerbegi unvanını merkez beglerbegliği mi, yoksa bu muharebe dolayısıyla ordunun başkumandanlığını yapmış olması münasebetiyle mi kullandığı açık bir şekilde anlaşılammaktadır. Anonim Selçuknâme'de "sipâhsâlâr" olarak kaydedilmiştir. (*Anonim Selçuknâme*, 1952: 48).
- ³⁹ Müellife göre Hârezmlilerden oluşan 16.000 kişilik kuvvet, Frenklerden korkarak harekete geçmemişlerdir. Ancak Saltanatı Keyhüsrev'e kazandıran faktörün sırf bu bin kişilik ücretli Frenk kuvvetinin olduğunu ve 16.000 Hârezmlinin onlardan korkarak harekete geçmediklerini düşünmek imkânsızdır. Nejat Kaymaz bu durumu şu şekilde açıklamaktadır. Bu sırada payitahtta, Sultan'ın muhafazası ile görevli hâssa askeri, ücretli askerler, şehir sūbaşısının idaresindeki kuvvetler ve yardımcı kıtalar ile iktâ sahibi ümâra ve ricâlin şahıslarına bağlı gulâm ve ücretlilerden ibaret bir ordu bulunuyordu ki büyük bir sefer için Kayseri'de toplanmışlardı. İbn Bibî tarafından Emir Hüsâmü'd-din Kaymeri'ye atfedilen sözlerde, bütün askerin veliahdı destekleyenler ile beraber olduğu belirtilmektedir. Hâlbuki biraz sonra onların mukavemet imkânlarının kalmadığı ifade ediliyor. O halde ya geçen kısa müddet zarfında, mevcut askerin bir kısmının Keyhüsrev tarafına mütemayil olduğu meydana çıkmış yahut da yerli beyler, gerçekten bir mukavemeti kıracak başka kuvvetler elde etmişlerdir. Kaynakların Keyhüsrev'in cülusunun halk arasında son derece memnuniyetle karşılandığı şeklinde verdikleri bilgilere bakılacak olursa şehirdeki teşkilâtli kalabalık esnaf kitlesinin (fityân) onları desteklemiş olması kuvvetle muhtemeldir. Her ne şekilde olursa olsun şurası muhakkak ki, memleketteki hâkim efkâr-ı umumiye, veliahttan çok büyük şehzade ile beraberdi ve gerek ordu, gerekse halk, bu tutumlarıyla, son yıllarda cereyan eden dâhili hadiselerin ve bilhassa Hârezmlilerin hizmete alınmasından beri hâsıl olan idarî ahenksizliğin yarattığı umumî bir memnuniyetsizliği dile getirmiş oluyordular (Kaymaz, 1965: 43).
- ⁴⁰ Alâü'd-din Keykubâd döneminde Melikü'l-Ümerâ Kemâlî'd-din Kâmyâr kumandasındaki Selçuklu ordusu Gürcistan üzerine yürümüş (1232) ve Selçuklu ordusunun hızlı ilerleyişi karşısında Abhaz (Gürcü) Melikesi Rosudan sulh teklifinde bulunmak zorunda kalmıştı. Kraliçe,

sulh teklifinde iki devlet arasındaki dostluk ve yakınlığı evlilik bağıyla daha da kuvvetlendirmek istediğini belirtti. Vaktiyle Erzurum'da hüküm süren Selçuklu Meliki Muğisü'd-din Tuğrul Şah'ın oğlu ile yaptığı evlilikten (1223) doğan Tamara isimli bir kızı vardı. "Selçuk sulbünden ve David neslinden" gelen güzel kızı Tamara'yı o dönemde Erzincan meliki bulunan şehzâde Gıyâsü'd-din Keyhüsrev'le evlendirmek düşüncesinde olduğunu beyan etmişti (İbn Bibi, 1956: 423). Gıyâsü'd-din Keyhüsrev'in tahta oturmasından kısa bir süre sonra bu evlilik gerçekleşti. Ancak diğer Türkiye Selçuklu Sultanlarının Hıristiyan melikelerle yaptıkları evliliklerde olduğu gibi bu evlilikte de Tamara'nın din değiştirmesi şart koşulmamıştı. Bunun için Tamara, Konya sarayına gelirken yanında papazı, mukaddes eşyası, hizmetçileri hatta Gürcü (Aznavur) begleri de bulunuyordu (İbn Bibi, 1956: 485). Prensesle gelenler arasında Kraliçe Rosudan'ın Gürcü tahtına kendi oğlunu oturtmak için ülkeden uzaklaştırmak isteği kardeşi David de vardı. Gıyâsü'd-din Keyhüsrev'in çok düşkün olduğu Tamara, Selçuklu Türkiyesi'nde Gürcü Hatun adı ile tanınmış ve bir müddet sonra İslâmiyet'i kabul etmişti. Osman Turan, bu evliliğin ardından Selçuklu merkez ordusunda Gürcü askerlerinin ehemmiyetinin arttığını söyledikten sonra, Gürcüoğlu Zahirü'd-din'i (Zahirü'd-devle) buna örnek olarak gösterir. Bkz. Turan, 2002: 416.

⁴¹ Alessio Bombaci, Frenk ücretli askerlerin Türkiye Selçuklu ordusundaki mevkiine özel bir ehemmiyet atfetmiş ve çalışmasında Frenk ücretli askerlerini ayrı bir başlıkla ele almıştır (Bombaci, 1978: 357).

⁴² Metinde "Arap" olarak geçmekle beraber müellifin Türkmenleri kastettiği anlaşılıyor.

⁴³ Simon de Saint Quentin, Frenklerin Erzincan'da bulunduğunu söylüyor. Bu konu hakkında ayrıca bkz, (Polat, 2005: 44).

⁴⁴ Türkiye Selçuklu Devleti'nin yaklaşan Moğol tehlikesi karşısında birtakım tedbirler aldığı malumdur. Bu tedbirlerden biri de devletin doğu sınırlarını tahkim ve takviye idi. Anlaşıldığı kadarıyla ordunun bir kısmı Erzurum'da tutulmaktaydı. Babailer İsyanından hemen önce Diyarbakır'ın fethi için celp edilen ordunun bir kısmı da Erzurum'dan gelmişti. Diyarbakır'ın fethinden hemen sonra Sultan, Harput Sübaşısı Sinânü'd-din Yakut'u Erzurum sübaşılığına gönderdi ve Moğollara karşı doğuya asker yığdı. Selçuklu ordusu da Diyarbakır'ın fethinden sonra o tarafa daha fazla kalmadı. Zira Moğollar, 1240 Haziranında, Erzurum hududlarına kadar Gürcistan'ı istilâ ve yağma ettiler. Onlar Selçukluların doğuda kuvvet yığdığını görünce Türkiye hududlarına tecavüze cesaret edemediler. Moğollar Bağdat yakınlarına kadar akın ve yağmalarını götürürken Selçuklu ordusu da kışa kadar Doğu Anadolu'da kaldı. Babailer İsyanı meydana gelince de Erzurum'daki birliklerden yardım istenmiştir (Turan, 2002: 419-420, 429).

⁴⁵ Simon de Saint Quentin (2006: 53), Moğollara karşı uc'u korumak üzere Erzincan'da bulunan Frenkler hakkında ilginç bilgiler vermiştir. Frenklerin kahramanlığı ve ne derece iyi savaşçılar oldukları hakkında abartılı ifadeler kullanan müellif sadece 300 Frenk'in Moğolları iki defa mağlup ettiklerini söylemekte ve hem Moğolların hem de Türklerin Frenklerden nasıl korktuklarını abartılı hikâyelerle anlatmaktadır. Bu hikâyelerden biri şu şekildedir: "Türkiye'nin yok edilişinden bir yıl önce Tatarlar, adları Guillaume de Brindisi ve Raymond Gascon olan iki Frenk'i Erzincan (Arsenga) yakınlarında esir alırlar. Frenklerin iyi savaşçı olduğunu işiten bazı Tatarlar, iki Frenk'i dövüştürmeyi ve böylece hem eğlenmeyi hem de onların savaşma biçimini incelemeyi teklif ederler. Tatar kumandanlarının onay vermesi üzerine birbirleriyle dövüşecek olan iki Frenk mümkün olduğu kadar aynı atlarla ve zırhlarla hazırlanırlar. Silâhlarını kuşanıp hazırlık yaparken 'öyle ya da böyle ölümünün kaçınılmaz olduğu, bu yüzden Tatarların beklediği gibi birbirlerini öldürmek yerine

onlara saldırmak' konusunda anlaşılır. Birbirleriyle savaşmış gibi yaparak Tatarların arasına dalarlar. Önce mızraklarla sonra kılıçlarla Tatarlara saldırırlar. Öyle ki Tatarlar durumu fark edip iki Frenk'i öldürene kadar onlar on beş Tatarı öldürür, otuzunu da ağır yaralarlar." Diğerinde ise müellif, Türklerin Frenklerden ne kadar korktuklarını gösteren şu olayı anlatmıştır: "Placentuslu bir Frenk Erzincan'da bir Türk'ü öldürdüğünde, ordunun komutanı (marescallus) o Placentinuslunun yakalanıp asılmasını emreder. Frenkler bunu işitince bir araya toplanırlar ve aralarında eğer o Frenk asılırsa hepsinin Türkleri öldürmeye girişeceklerini söylerler. Türkler bunu duyunca hiçbir şey yapmaya cesaret edemezler. Hâlbuki orada 700 Frenk'e karşılık o zaman 60.000 Türk vardır."

⁴⁶ Moğol taarruzuna karşı Erzurum'da toplanan kuvvetler, Babailer İsyanı ve Meyyâfârikin Seferi sırasında merkeze çağırılmıştı. Merkeze çağırılan bu kuvvetler arasında bulunduğu anlaşılan Frenkler, Babailer İsyanı'nın bastırılması sırasında Fardahla, Meyyâfârikin seferinde ise Gürcüoğlu Zahirü'd-devle komutasında bulunuyorlardı. Moğollar Erzurum'u kuşattığı sırada ise merkeze çağırılan askerlerin henüz tamamı Erzurum'a dönememiş, hatta Sinânü'd-din Yakut bir yandan Moğollara karşı mücadele ederken diğer yandan da merkezden gönderilen kuvvetleri beklemeye koyulmuştu. Ancak beklenen kuvvet yetişmemiş, Erzincan'a vardıkları sırada şehrin düştüğü haberini almışlardı. (İbn Bibi, s.517) Buradan hareketle Erzurum'da bulunan Frenk askerlerinin bir kısmının kaynaklarda sık sık Türkiye Selçuklu ordusundaki Frenk askerlerin lideri (za'im-i Frenğân) olarak zikredilen Fardahla komutasında şehirden ayrılırken, bir kısmının kalmış olduğu ve İstankos'un şehirde kalan Frenklerin idaresine memur edildiği anlaşılmaktadır. Ya da o sırada Türkiye Selçuklu ordusuna hizmet eden birden fazla Frenk ücretli asker birliği mevcuttur.

⁴⁷ İbn Bibi, "Moğol emirleri ve bahadırları onların cesaretleri ve kararlılıkları karşısında hayrete düştüler." demektedir. (İbn Bibi, s.514) Buna karşılık her vesile ile Frenklerin kahramanlığından, Tatarların ve Türklerin onlardan nasıl çekindiklerini abartılı ifadelerle bahseden Simon de Saint Quentin'in Erzurum savunmasında görev alan Frenklerden bahsetmemiş olması ilginçtir (Simon de Saint Quentin, s.57).

Kaynakça

- AKNERLİ GRİGOR. (1954). *Okçu Milleti Tarihi*. çev: Hırant D. Andreasyan. İstanbul: İÜEF Yayınları.
- ANGELOV, D. (2006). *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium 1204-1330*. New York: Cambridge University Press.
- ANNA KOMNENA. (1996). *Alexiad*. Çev: Bilge Umar. İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- ANONİM SELÇUKNÂME. (1952). Neşr ve çev. Feridun Nafiz Uzluk. Ankara.
- ATİYA, A. S. (1962). *Crusade, Commarce and Culture*. Bloomington: Indiana University Press.
- BAİLLY, A. (ty); *Bizans Tarihi*. I-II. çev. Haluk Şaman. Terc. 1001 Temel Eser.
- BARTUSİS, M.C. (1992). *The Late Byzantine Army: Arms and Society, 1204-1453*. Philadelphia: University of Pennsylvania Pres.
- BOMBACI, A. (1978). "The Army of the Saljuqs of Rum" *Annali*. 38 (4): 343-369.
- BOSWELL A. B. (1927/1928). "The Kipchak Turks" *Slavonic Review*. 6: 68-86.
- BRAND, C. (1989). "The Turkish Element in Byzantium, Eleventy-Twelfty Centuries" *Dumbarton Oaks Papers*. 43: 1-25.

- BROSSET, M.F. (2003). *Gürcistan Tarihi (Eski Çağlardan 1212 Yılına Kadar)*. çev. Hrand D. Andreasyan. (Notlarla Yay. Haz. Erdoğan Merçil). Ankara: TTK Yayınları.
- BURY, J.B. (1923). *History of the Later Roman Empire*. London: Published by Macmillan & Co. Ltd.
- CAFERRO, W. (2003). "Slaying the Hydra-Headed Beast': Italy and the Companies of Adventure in the Fourteenth Century" *Crusaders, Condottieri, and Cannon: Medieval Warfare in Societies Around the Mediterranean*. Edited by Donald J. Kagay and L. J. Andrew Villalon. Brill:285-305.
- CAFERRO, W. (1998). *Mercenary Companies and the Decline of Siena*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- CAFERRO, W. (2006). *John Hawkwood, An English Mercenary in Fourteenth-Century Italy*. Baltimore: John Hopkins University Pres.
- CAHEN, C. (1979). *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*. çev. Yıldız Moran. İstanbul: E Yayınları.
- CHAMBERLİN, E.R. (1956) "The English Mercenary Companies in Italy" *History Today*. 6 (5): 334-343.
- CHEVEDDEN, P.E. (2000). "The Invention of the Counterweight Trebuchet: A Study in Cultural Diffusion" *Dumbarton Oaks Papers*. 54: 71-116.
- CÜVEYNÎ. (1916). *Târih-i Cihângüşâ-yı Cüveynî*. II. Neşr. Muhammed b. Abdu'l-Vahhâb Kazvinî. Leyden.
- DAWKİNS, R.M. (1947). "The Later History of the Varangian Guard: Some Notes" *The Journal of Roman Studies*. XXXVII: 39-46.
- DEMİR KENT, I. (1994). "Haçlı Seferleri Düşüncesinin Doğuşu ve Hedefleri" *Tarih Dergisi (Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Hatıra Sayısı)*. 35: 65-78.
- DEMİR KENT, I. (1996). "Komnenos Hanedanının Büyük Başkumandanı: Türk Asıllı Ioannes Aksukhos" *Bellekten*. LX (227): 59-72.
- EBU BEKR İBNÜ'Z-ZEKÎ. (1972). *Ravzatü'l-Küttâb ve Hadikatü'l-Elbâb*. Neşr: Ali Sevim. Ankara: TTK Yayınları.
- EBU'L-FEREC. (1941). *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*. çev. Şerafeddin Yaltkaya. İstanbul.
- EBU'L-FEREC. (1999). *Ebu'l-Ferec Tarihi*. I-II. Süryaniceden İngilizceye çev. Ernest A. Wallis Budge-İngilizceden Türkçeye çev. Ömer Rıza Doğrul. Ankara: TTK Yayınları.
- EL-KALKAŞANDÎ. (1988). *Subhu'l-Aşâ fi Sınâ'ati'l-İnşâ*. I-XV. Tahkik: Muhammed Hüseyin Şemsü'd-din. Beyrut.
- ER-RÂVENDÎ. (1333). *Kitâb-ı Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Sürûr*. Neşr. Muhammed İkbâl-Tashihât-ı lâzım Müctebâ Meynovî. Tahran.
- FAHR-İ MÜDEBBİR. (1346). *Adabu'l-Harb ve's-Şecâ'a*. Neşr. Ahmed Süheyli-i Hânsârî. Tahran.
- FERHENG-İ FARİSÎ. (1371). haz: Muhammed Mû'in. I. Tahran.
- FERHENG-İ FÂRİSÎ-İ ÂMİD. (1379). I-II. haz. Hasan 'Amîd. Tahran.

- FİNLAY, G. (1906). *History of the Byzantine Empire, From DCCXVI to MLVII*. Edited by Ernest Rhys. New York: E. P. Dutton & Co.
- FULCHER OF CHARTRES. (1971). "The Chronicle of Fulcher of Chartres, Book I (1095-1100)" Translated, with notes by Martha McGinty. *The First Crusade: The Chronicle of Fulcher of Chartres and Other Source Material*, (Ed. Edward Peters). Philadelphia: 47-101.
- GENCİNE-İ GÜFTAR FERHENG-İ ZİYÂ. (1984). haz: Ziyâ Şükün. III, İstanbul: MEB Yayınları.
- GEOFFREY DE VİLLEHARDOUÏN. (1908). *Memoirs or Chronicle of The Fourth Crusade and The Conquest of Constantinople*. Trans: Frank T. Marzials. London: J. M. Dent.
- GORDLEVSKİ, V. (1988). *Anadolu Selçuklu Devleti*. çev. Azer Yaran. Ankara.
- GÖKSU, E. (2009). "Erzurum'un Sonbaharı" *Turkish Studies/Türkoloji Araştırmaları (Prof. Dr. Ahmet Buran Armağanı)*. 4 (8):1323-1334.
- GÖKSU, E. (2010). *Türkiye Selçuklularında Ordu*. Ankara: TTK Yayınları.
- GRİFFİTH, G.T. (1968). *The Mercenaries of the Hellenistic World*, Groningen: Boom's Boekhuis N.V. Publishers.
- HASAN ENVERÎ. (2535). *Istilâhât-ı Divâni Devre-i Gaznevi ve Selçukî*. Tahran.
- HETUM. (2004). *History of the Tartars (The Flower of Histories of the East)*. Trans. Robert Bedrosian. New Jersey.
- IOANNES KİNNAMOS. (2001). *Historia (1118-1176)*. Yay. Haz: Işın Demirkent. Ankara: TTK Yayınları.
- İBN BİBÎ. (1956). *el-Evâmirü'l-'Alâ'ıye fi'l-Umûri'l-'Alâ'ıye*. Tıpkı Basım. Önsöz ve fihristi haz. Adnan Sadık Erzi. Ankara: TTK Yayınları.
- İBN VÂSİL. (1975). *Müferricü'l-Kürûb fi Ahbâri Benî Eyyûb*. V. Tahkik: H. M. Rabi'-S. A. el-Âşûr. Kahire.
- İBNÜ'L-EZRAK. (1992). *Meyyâfârikın ve Âmid Tarihi (Artuklular Kısmı)*. çev. Ahmet Savran. Erzurum.
- JEAN DE JOÏNVILLE. (1906). *The Memoirs of the Lord of Joinville. (A New English Version Ethel Wedgwood)*. London.
- KAFESOĞLU, İ. (1998). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul.
- KAYA, S. (2001). *I. Gıyâsü'd-dîn Keyhüsrev ve II. Süleymânşâh Dönemi Selçuklu Tarihi (1192-1211)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KAYMAZ, N. (1964). "Anadolu Selçuklu Devletinin İnhitatında İdarî Mekanizmanın Rolü (I)" *DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*. II (2-3): 91-155.
- KAYMAZ, N. (1965). "Anadolu Selçuklu Devletinin İnhitatında İdare Mekanizmasının Rolü (II)" *DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*. III (4-5): 23-61.
- KİERNAN, V. G. (1957). "Foreign Mercenaries and Absolute Monarchy" *Past and Present*. 11: 66-86.
- KİRAKOS. (1986). *History of the Armenians*. Trans. Robert Bedrosian. Sources of the Armenian Tradion. New York.
- KÖPRÜLÜ, F. (1994). *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. Ankara: TTK Yayınları.

- MAHMÛD NEDİM AHMED FEHİM. (1983). *el-Fennü'l-Arabî el-Ceyşü'l-Mısri fi'l-Asri'l-Memlûki el-Bahrî (1250-1383/648-783)*. (Basım yeri yok)
- MALLET, M. (1974). *Mercenaries and Their Masters: Warfare in Renaissance Italy*, Totowa, New Jersey.
- MALLET, M. (1999). "Mercenaries" *Medieval Warfare: A History*. Edited by Maurice Hugh Keen. New York: Oxford University Press.
- MAY, T.M. (2003). "The Mongol Precece and Impact in the Lands of Eastern Mediterranean" *Crusaders, Condottieri and Cannon: Medieval Warfare in Societies Around the Mediterranean*. Edited by Donald J. Kagay and L. J. Andrew Villalon. Brill: 133-156.
- MİHAİL. (1944). *Süryanî Patrik Mihail'in Vekâyinâmesi*. II. çev: Hrand D. Andreatyan. Ankara: TTK Kütüp. No:44'de yayınlanmamış tercüme.
- MİKHAIL PSELLOS. (1992). *Khronographia*. Yay. Haz: Işın Demirkent. Ankara: TTK Yayınları.
- MİLLİARD, M.T.S. (2003). "Overcoming Post-Colonial Myopia: A Call to Recognize and Regulate Private Military Companies" *Military Law Review*. 176: 1-95.
- NİCOLLE, D. ve Gravett, C. (2006). *The Normans: Warrior Knights and Their Castles*. Oxford: Osprey Publishing.
- NİKETAS KHONIATES. (1995). *Historia (Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri)*. Çev: Fikret İşıltan. Ankara: TTK Yayınları.
- NİZÂMÎ-İ ARÛZÎ-İ SEMERKANDÎ. (1348). Çehâr Makâle, (Neşr. Muhammed bin Abdulvahhâb Kazvîni), Tahran.
- NİZÂMÛ'L-MÛLK. (1976). *Siyerü'l-Mülûk (Siyâsetnâme)*. Be ihtimâm Hubert Darke. Tahran.
- OCAK, A.Y. (1996). *Babailer İsyanı-Aleviliğin Tarihsel Altyapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- ODO OF DEUİL. (1948). *De Projectione Ludovici VII in Orientem*. Ed. and Trans. Virginia Gingerich Berry. New York.
- OMAN, C.W.C. (1892). *The Bizantine Empire*. London: T. Fisher Unwin Ltd.
- OSTROGORSKY, G. (1999). *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: TTK Yayınları.
- PARKE, H.W. (1933). *Greek Mercenary Soldiers: From the Earliest Times to the Battle of Ipsus*. Oxford: Oxford University Press.
- POLAT, İ. E. (2006). *Haçlılara Kılıç ve Kalem Çekenler*. Ankara.
- POLAT, M.S. (2005). "Türkiye Selçuklularında Askerî Teşkilât (1071-1243)" *Türklük Araştırmaları Dergisi*. 17: 17-53.
- PRAWER, J. (1985). "Social Classes in the Latin Kingdom: The Franks" *A History of the Crusades -The impact of the Crusades on the Near East*. V. General Editor: Kennet M. Setton. Edited by Norman P. Zacour and Harry W. Hazard, Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- REŞİDÛ'D-DİN FAZLULLÂH. (1999). *Câmi'ü't-Tevârih*. II. Cilt 5. Cüz Selçuklular Kısmı. Neşr: Ahmet Ateş. Ankara: TTK Yayınları.
- SAİD ABDU'L-FETTÂH AŞÛR. (1986). *el-'Asru'l-Memâliki fi Mısır ve Şâm*. Kahire.

- SAVVIDES, A.G.C. (1993). "Late Byzantine and Western Historiographers on Turkish Mercenaries in Greek and Latin Armies: The Turcoples/Tourkopouloi" *The Making of Byzantine History*. Edited by Roderick Beaton and Charlotte Roueché. Aldershot: 122-136.
- SCHLİGHT, J. (1968). *Monarchs and Mercenaries: A Reappraisal of the Importance of Knight-Service in Norman and Early Angevin England*. Connecticut: Conference on British Studies at the University of Bridgeport.
- SİMON DE SAİNT QUENTİN. (2006). *Bir Keşişin Anılarında Tatarlar ve Anadolu*. çev. Erendiz Özbayoğlu. Antalya.
- SİR JOHN HAWKWOOD (L'Acuto): *Story of a Condottiere*. (1889). Translated from the Italian of John Temple-Leader, Giuseppe Marcotti, by Leader Scott, London: Published by T. Fisher Unwin.
- STERN, I. (1985). "The Teutonic Knights in the Crusader States" *A History of the Crusades - The Impact of the Crusades on the Near East*. V. General Editor: Kenneth M. Setton. Edited by Norman P. Zacour and Harry W. Hazard, Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- TURAN, O. (2002). *Selçuklular Zamanında Türkiye, Siyasî Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1318)*. İstanbul.
- UMUNÇ, H. (2002). "Balat'ta Bir İngiliz Şövalyesi: Beylikler Döneminde Türkiye'nin Batı İle İlişkileri" *XIII. Türk Tarih Kongresi (4-8 Ekim 1999)*. III (1). Ankara: 1-9.
- ÜLKEN, H.Z. (2006). "Türkiye Tarihinde Sosyal Kuruluş ve Toprak Rejiminin Gelişmesi" *Vakıflar Dergisi*. 10. Ankara. Tıpkı Basım-PYS Vakıf Sistem Matbaası: 1-62.
- VÁSÁRY, I. (2005). *Cumans and Tartars, Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans, 1185-1365*. New York: Cambridge University Press.
- VASİLİEV, A.A. (1952). *History of the Byzantine Empire (324-1453)*. II. 1952: The University of Wisconsin Press.
- VRYONIS, S. (1975). "Byzantine and Turkish Societies and Their Sources of Manpower" *War, Technology and Society in the Middle East*. Ed. V. J. Parry-M. E. Yapp. Londra. Oxford University Press: 125-152.
- WILLERMUS TYRENSIS. (1994). *Historia Rerum in Partibus Transmarinis Gestarum*. XVI, XVII, XVIII. *Kitaplar*. çev: Ergin Ayan. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul 1994: İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.