Ayfer Karakaya-Stump

# Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık

## Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları



Ayfer Karakaya-Stump
**VEFAİLİK, BEKTAŞİLİK, KIZILBAŞLIK**
**Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek**

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 528
Tarih 57

**ISBN 978-605-399-419-0**

**Kapak** Ayfer Karakaya-Stump, Ağulçen Ocağı'nın Adıyaman-Bulam koluna mensup Abuzer Güzel Dede'nin aile arşivinden içinde çeşitli belgeler bulunan bir tomar.

1. Baskı İstanbul, Ekim 2015

© Bilgi İletişim Grubu Yayıncılık Müzik Yapım ve Haber Ajansı Ltd. Şti.
Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 43/A Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 52 59 - 311 52 62 / Faks: 0212 297 63 14 • Sertifika No: 11237

**www.bilgiyay.com**
**E-posta** yayin@bilgiyay.com
**Dağıtım** dagitim@bilgiyay.com

**Yayına Hazırlayan** Cem Tüzün
**Tasarım** Mehmet Ulusel
**Dizgi ve Uygulama** Maraton Dizgievi
**Düzelti** Remzi Abbas
**Dizin** Belgin Çınar
**Baskı ve Cilt** Mega Basım Yayın San. ve Tic. A.Ş.
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1 Baha İş Merkezi, A Blok Kat 2 Avcılar İstanbul
Telefon: 0212 412 17 00 / Faks: 0212 422 11 51 • Sertifika No: 12026

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
A catalog record for this book is available from the Istanbul Bilgi University Library

Karakaya-Stump, Ayfer.
Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık : Alevi kaynaklarını, tarihini ve tarihyazımını yeniden düşünmek / Ayfer Karakaya-Stump.
248 pages: 4 pict., 25 facsimiles; 16x23 cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-399-419-0

1. Alevis. 2. Alevis --Turkey. 3. Shiites --Turkey. 4. Bektashi --Turkey –Sources.
5. Nosairians --Turkey --Sources. 6. Sufism --Turkey. 7. Islamic sects --Turkey. I. Title.
BP195.A74 K37 2015

Ayfer Karakaya-Stump

# VEFAİLİK, BEKTAŞİLİK, KIZILBAŞLIK
## Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek

*Bu kitabı, Hakk'a yürüyen Sinemilli ocağından*
*Pir Mehmet Yüksel, İmam Musa Kâzım ocağından*
*Hasan Çevik Dede, Ağuiçen ocağından*
*Abuzer Güzel Dede ve Dede Kargın ocağından*
*Ahmet Rıza Kargın Dede anısına ve benimle*
*belgelerini, bilgilerini ve bilgeliklerini paylaşan*
*bütün diğer dedelere/pirlere ve ocakzadelere*
*armağan ediyorum. Gecikmesini, yanlışlarını ve*
*eksiklerini hoş görmeleri dileğiyle...*

# İçindekiler


1 *1* Giriş: Alevi-Bektaşi Tarihyazımı: Sorunlar, Mitler, Alternatif Okumalar
- 3 "Alevi Tarihinin Yazılı Kaynakları Yoktur"
- 6 "Alevilik Senkretik/Heterodoks Bir İnançtır"
- 10 "Alevilik Göçebe Türkmenlere Özgü Bir Halk İslâmıdır"

17 *2* Kızılbaş, Bektaşi, Safevi İlişkilerine Dair 17. Yüzyıldan Yeni Bir Belge (Çeviriyazılı Metin - Günümüz Türkçesine Çeviri - Tıpkıbasım)
- 17 Belgenin Kaynağı ve Önemi
- 20 Belgenin Tarihlendirilmesi
- 21 Mektubun Yazarının ve Muhatabının Kimliği
- 24 Mektubun Yazılma Nedeni
- 26 Belgenin Akla Getirdiği Sorular
- 28 Çeviriyazılı Metin
- 31 Günümüz Türkçesine Çeviri

35 *3* Irak'taki Bektaşi Tekkeleri
- 35 Giriş
- 38 Konuyla İlgili Birincil Kaynaklar
  - 38 Telif Eserler
  - 40 Belgeler
    - 40 Arşiv Belgeleri
    - 40 Özel Şahıslara Ait Belgeler
- 45 Irak'taki Bektaşi Tekkeleri
  - 45 İmamlara Ait Türbelerin Avlularında Bulunan Tekkeler
    - 45 Kerbela'daki Tekke
    - 51 Necef'teki Tekke
    - 52 Kâzımiyye'deki Tekke
    - 53 Samerra'daki Tekke
  - 54 İmamların Türbelerinden Bağımsız Tekkeler
    - 54 Bağdat'taki Tekkeler
      - 54 Gürgür Baba Tekkesi
      - 55 Hızır İlyas Tekkesi
    - 56 Kerkük ve Civarındaki Tekkeler
  - 57 Tam Konumları Tespit Edilemeyen Tekkeler
    - 57 Şahin Baba Tekkesi
  - 58 Toplu Değerlendirme: Osmanlı-Safevi Mücadelesi Bağlamında Irak'taki Bektaşi Tekkeleri

65 *4* Alevi Dede Ailelerine Ait *Buyruk* Mecmuaları
67 *Buyruk* Yazmalarının "Keşfi"
68 *Buyruk* Yazmalarının Özellikleri
71 Bir *Buyruk* Yazması: *Buyruk*-Erzincan
74 *Buyruk* Yazmalarının Kaynakları

79 *5* Yeni Kaynaklar Işığında Kızılbaş Hareketinin Oluşumu ve Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi Topluluklarının Safevilerle İlişkileri (İki Safevi Hilafetnamesi: Çeviriyazılı Metin, Günümüz Türkçesine Çeviri, Tıpkıbasım)
79 Giriş
80 Kızılbaş Hareketinin Oluşumunu Yeniden Düşünmek
85 Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi Topluluklarının Çaldıran Sonrası Safevilerle İlişkileri
85 Hilafetname-I
88 Hilafetname-II
92 Sonuç
94 Hilafetname-I
94 Çeviriyazılı Metin
97 Günümüz Türkçesine Çeviri
99 Hilafetname-II
99 Çeviriyazılı Metin
103 Günümüz Türkçesine Çeviri

113 *6* Sinemilliler: Bir Alevi Ocağı ve Aşireti
113 Konu ve Kaynaklar
115 Sinemillilerin Yaşadıkları Yerler
117 Harput'tan Göç: Sinemillilerin 1700 Sonrası Tarihi
117 Konuyla İlgili Sözlü Anlatılar
122 Konuyla İlgili Yazılı Belgeler
135 1700 Öncesi Sinemilliler ve Sinemilli Adının Kökeni
140 Sinemillilerde Ocak-Aşiret Bütünleşmesi

159 *7* Bir Vefai/Alevi Dervişine Ait H. 955/M. 1548 Tarihli Bir Ziyaretname (Çeviriyazılı Metin - Günümüz Türkçesine Çeviri - Tıpkıbasım)
159 Giriş
160 Belgenin Önemi
160 Alevi Dedelerinin Irak'a Yaptığı Ziyaretler
163 Ziyaretnamenin Sahibinin Vefai Bağlantısı

166 Çeviriyazılı Metin
170 Günümüz Türkçesine Çeviri

175 8 Vefailik, Bektaşilik ve Anadolu'da "Heterodoks" İslâm'ın Kökenleri Meselesi: Köprülü Paradigmasını Yeniden Düşünmek
175 Köprülü Paradigması ve Sorunları
184 Alevi Belgeleri: Vefai İcazetnameleri
184 Vefai Kökenli Alevi Ocakları
188 Ortaçağ Anadolu'sunda Vefailik
195 Sonuç

197 9 Alevilik Hakkındaki 19. Yüzyıl Misyoner Kayıtlarına Eleştirel Bir Bakış ve Ali Gako'nun Öyküsü

225 Bu Kitapta Yer Alan Makalelerin Orijinalleri

227 Dizin

# 1

# Giriş: Alevi-Bektaşi Tarihyazımı: Sorunlar, Mitler, Alternatif Okumalar

Türkiye'de kimlik siyasetinin öne çıktığı 1980'li yılların sonu, Alevi kültürel canlanışının ve Alevi tarihine[1] dair yayınların da miladıdır.[2] Daha önceleri Alevilere tarih kitaplarında ancak tali bir konu olarak, Ortaçağ Anadolusu'nda "heterodoks" İslâm'ın oluşumu veya 16. yüzyıl Osmanlı-Safevi mücadelesi bağlamında değinilirken, Aleviliğin kültürel canlanışı sürecinde konuya kendi içkin değerine binaen müstakil bir mesele olarak yaklaşmanın önü açılmıştır. Nitekim o günden bugüne geçen yirmi küsur yılda, başlığında Alevi, Bektaşi ve benzeri sözcükler bulunan sayısız kitap ve makale yayımlanmış, yüzlerce konferans ve seminer türü toplantı düzenlenmiştir. Bunlara bakarak,

---

1 Bu kitap boyunca "Alevi" kelimesi, 15. yüzyılda Safevi öncülüğünde şekillenen Kızılbaş hareketinin mirasçısı olan, Anadolu ve Balkanlar'a yayılmış ve dede ocakları etrafında organize olmuş topluluklar için kullanılmıştır. Kızılbaşlık-Alevilikle tarihsel olarak çok yakın ilişkisi bulunan, hatta günümüzde neredeyse tümüyle iç içe geçmiş Bektaşilik de bu durumu yansıtır şekilde değerlendirmelerimize dahil edilmiştir. Bundan dolayıdır ki bu yazı boyunca bağlamına göre kimi zaman "Alevi", kimi zaman da "Alevi-Bektaşi" terimini kullandık. Ancak on birinci imam Hasan el-Askerî'nin öğrencilerinden, 9. yüzyılda yaşamış Muhammed ibn Nusayr adlı zatın öğretilerini takip eden, tarihsel olarak geniş Suriye coğrafyası addedilen bölgede meskûn ve farklı bir sosyo-dinsel yapılanmaya ve özgün ritüellere sahip Arap Alevilerinin başlı başına büyük önemi haiz ve hâlen sistemli araştırılmaya muhtaç hikâyesi bu kitaptaki çalışmaların sınırları dışında kalmaktadır.

2 Esasında Alevilikle ilgili yayınların başlangıcı İttihat ve Terakki dönemine kadar gitmektedir ve Cumhuriyet dönemi boyunca da devam etmiştir. Ancak bu tip yayınların sayısı, 1980'lerin sonu ve 90'ların başına kadar artmış olmakla birlikte, son derece azdır, daha da önemlisi okuyucu kitle arasındaki dolaşımları oldukça sınırlı kalmıştır. Aleviliğin kamusal alanda tabu muamelesi gördüğü bir dönemde resmin farklı olması da zaten düşünülemezdi. 1990'lardan önce Alevilikle ilgili yapılan yayınların dökümü için bkz. Ali Yaman, *Alevilik-Bektaşilik Bibliyografyası,* Alevi-Bektaşi Kültür Enstitüsü, Mannheim, 1998.

bugün bağımsız bir alan olarak Alevilik-Bektaşilik çalışmalarından ve bunun bir alt kolu olarak Alevi-Bektaşi tarihyazımından bahsetmek mümkündür.

Ancak konuyla ilgili çalışmalardaki niceliksel artış, beklenen niteliksel gelişmeyi beraberinde getirmemiş görünmektedir. İstisnalar ve Alevi-Bektaşi toplulukları hakkında meydana getirdikleri kayda değer bilgi havuzu bir yana, bahsi geçen yayınlar hâlen büyük oranda özcü ve tarih dışı genellemeler üzerinden yapılan nüanssız okumalarla maluldür. Mevcut çalışmaların çoğunun kavramsal ve verisel temelleri zayıftır, sistemli ve güvenilir arşiv veya alan çalışmalarına dayananların sayısı sınırlıdır, ayrıca önemli kısmı birbirinin tekrarı niteliğindedir. Türkiye'de kimlik politikaları bağlamında Aleviliğin hâlen en çekişmeli alanlardan biri olması ve bu politikaları yönlendirmek adına tarihyazımına yüklenen misyon, ilgili yayınlarda günümüz kaygıları ve düşünce kalıpları ile geçmiş arasına mesafe koyma konusunda yaygın bir zafiyet olarak ortaya çıkmaktadır. Bütün olarak bakıldığında, Alevi-Bektaşi tarihyazımının bir kalite ve sahicilik sorunu olduğu söylenebilir.

Alevilik-Bektaşilik çalışmaları başlangıcı itibariyle büyük çoğunluğu birinci kuşak şehirli Aleviler arasından çıkan, aile çevrelerinde değişik oranlarda geleneksel Alevilik ile temas etmiş ve bunu çalışmalarına yansıtan, farklı branşlarda eğitim görmüş araştırmacıların ürün verdiği bir alanken, zamanla ilahiyat kökenli, daha çok metinsel analiz ve müteşerri İslâm'a has kategoriler üzerinden değerlendirmeler yapan kişilerin de yoğun olarak katkı yaptığı bir alana dönüşmüştür. Ancak Alevi-Bektaşi toplulukları, birkaç istisna hariç Türkiye/Osmanlı tarihçilerinin gündemine girmekte hâlen zorlanmaktadır.[3] Yapılan yayınlar büyük oranda Alevi toplumuna yöneliktir ve onlar tarafından tüketilmektedir. Daha geniş bir okuyucu kitlesine veya akademik camiaya ulaşma hedefiyle kaleme alınanı veya bu hedefi tutturabileni azdır.

Genelde Alevi-Bektaşi çalışmalarının, özelde Alevi-Bektaşi tarihyazımının içinde bulunduğu bu gettolaş(tırıl)ma, Balkanlar'dan Anadolu'ya ve Irak'a kadar geniş bir coğrafyaya yayılmış bu toplulukların hikâyelerinin ait oldukları coğrafyanın bir parçası olarak, taze sorular ve yaklaşımlarla yeniden düşünülmesini engellemektedir. Alevi-Bektaşi tarihinin –elbette kendi iç dinamikleri gözardı edilmeden– farklı boyutları ve tüm karmaşıklığı ile Türkiye/Osmanlı, hatta Ortadoğu ve Balkanlar tarihçiliğinin önemli ve tamamla-

3 Aralık 2011'de Boğaziçi ve Harvard Üniversiteleri'nin işbirliğiyle İstanbul'da düzenlenen ve organizasyon komitesinde bizzat görev aldığım "Osmanlı Coğrafyasında Alevi-Bektaşi Toplulukları: Kaynaklar, Paradigmalar, Tarih Yazıcılığı" başlıklı konferans bu eksiğe dikkat çekmek yönünde önemli bir adım olmuştur.

yıcı bir konusu olarak yeniden ele alınması gerekmektedir. Böyle bir yaklaşım hem bu toplulukların tarihinin daha gerçekçi bir düzlemde yazılmasını mümkün kılacaktır, hem de bölge tarihinin temel bazı meselelerine mevcut kalıpların ötesinde bir bakış açısı getirmek suretiyle "büyük hikâye"yi de önemli noktalarda tashih edecektir.

Gereğince sınanmamış birtakım kavramsal önkabuller ve düşünce kalıpları Alevi-Bektaşi tarihyazımının deyim yerindeyse vizyonunu sınırlandıran bir diğer sorunudur. Fuad Köprülü'nün 1920'lerde formüle ettiği şekliyle paradigmalaşmış, ancak ampirik ve kavramsal olarak yeterince test edilmemiş veya sorunsallaştırılmamış Anadolu dinsel ve kültürel tarihine dair bazı varsayımlar –bazen kimlik siyaseti arenasında farklı pozisyonları desteklemek için ters yüz edilerek de olsa– Alevi-Bektaşi tarihine bakışı büyük oranda şekillendirmeye devam etmektedir.[4] "Sözlü kültür-yazılı kültür", "yüksek İslâm-halk İslâmı", "ortodoksi-heterodoksi" gibi çift kutuplu karşıtlıklar ve "senkretizm" gibi normatif kavramsallaştırmalar, ana akım Türkiye/Osmanlı tarihçiliği ile bu çizgiye muhalif görünen tarihçilerin Alevi-Bektaşi geçmişine bakışlarında sıklıkla gözden kaçan bir ortaklık teşkil etmektedir. Yaygın kabul görmüş, ama gereğince sorunsallaştırılıp sınanmamış, aşağıda daha ayrıntılı irdeleyeceğimiz bu varsayımlar ve kavramsallaştırmalar birbirleriyle girift ve tamamlayıcı bir ilişki içinde Alevi-Bektaşi geçmişine dair belli bir kurguyu ve tarihsel anlatıyı desteklemektedir.

## "ALEVİ TARİHİNİN YAZILI KAYNAKLARI YOKTUR"

Alevi tarihinin yazılı kaynaklarının olmadığına dair yaygın varsayım, Aleviliğin tümüyle sözlü geleneğe dayalı bir kültür ve inanç sistemi olduğu kanaatiyle bağlantılıdır. Mistik/batıni yönü ağır basan, üstelik farklı şekil ve oranlarda ama hep baskı görmüş ve belli bir tarihten sonra varlığını ancak kırsal bölgelerde sürdürebilmiş Alevi topluluklarında, aile içinde veya muhabbet ortamlarında yüz yüze gerçekleşen sözlü iletişimin geleneğin kuşaktan kuşağa aktarımında asli mekanizma olduğu bir vakıadır. Bununla birlikte Aleviliğin inanç

4 Fuad Köprülü'nün Alevi-Bektaşi tarihine dair savlarını içeren en önemli çalışmaları arasında şunlar vardır: *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1993, ilk baskı 1919; Aḥmed Yesevî maddesi, *İslâm Ansiklopedisi: İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Bibliyografya Lugatı*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1965; *Anadolu'da İslâmiyet*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996, ilk baskı 1922. Bu meyanda Köprülü'nün çalışmalarının Alevi-Bektaşi tarihiyle ilgili savlarına indirgenemeyeceğini, çok daha geniş bir çerçevesi olduğunu ve bilhassa Osmanlı tarihinin Selçuklu ve İslâmi arka planına dair zamanında çığır açıcı kabul edilen tezlerinin hâlen önemini koruduğunu belirtmeliyiz.

esaslarının ve erkânının "Buyruk" adlı bir kitapta toplanmış olduğuna ve her ocağın bir yazılı şeceresinin veya beratının olması gerektiğine dair özellikle dedeler arasındaki yaygın kabul –ki bu durum 19. yüzyıl ortalarından itibaren konuyla ilgili misyoner ve gezginci raporlarına da kısmen yansımıştır– Alevilerin eskiden beri geleneklerine dair tasavvurlarının sözel olanla sınırlı olmadığı yönünde ipuçları oluşturmaktadır. Nitekim 1990'lı yıllardan itibaren gün yüzüne çıkmaya başlayan ve bu kitapta derlediğimiz çalışmalarımıza da büyük oranda kaynaklık eden, Alevi dede ailelerine ait, en eskileri 14. yüzyıl sonu ve 15. yüzyıla giden şecere, icazetname, ziyaretname gibi yazılı belgeler, dinî metinleri muhtevi yazmalar ve dedelerin/pirlerin kişisel not defterleri bu durumun tasavvurdan öte somut bir gerçekliğe dayandığını göstermektedir.[5]

Durum böyle iken, Alevilerin kendi içinden çıkan yazılı kaynaklarının olmadığına dair varsayımın en iyi ihtimalle acele verilmiş bir hüküm olduğu söylenebilir. Benzer şekilde devlet arşivlerinde de hâlen konuyla ilgili keşfedilmeyi bekleyen çok sayıda kaydın varlığı, bugüne kadar tespit edilmiş ve bazıları bu kitaptaki çalışmalarımız içinde de zikredilecek örneklere dayanılarak rahatlıkla savlanabilir. Arşivlerdeki bu kayıtların hâlen gereğince değerlendirilememiş olması, bir yandan yukarıda da belirttiğimiz gibi Alevi-Bektaşi topluluklarının Türkiye/Osmanlı tarihçilerinin ilgisine henüz hak ettiğince mazhar olamaması sonucunu doğurmakta, öte yandan da Kızılbaş/Alevi topluluklarının varlıklarını Osmanlı sisteminin dışında idame ettirdiklerine dair kısmen doğru ancak genellenmesi hatalı kanaate yol açmaktadır.

Köprülü paradigması bağlamında düşünüldüğünde, Alevi tarihinin yazılı kaynaklarının olmadığına dair sıklıkla dile getirilen varsayımın masa başında ve aceleyle verilmiş bir hüküm olmanın ötesinde anlamlar taşıdığını görüyoruz. Fuad Köprülü, Anadolu dinsel ve kültürel tarihini, bir ucunda yüksek İslâm, diğer ucunda halk İslâmı olmak üzere çift kutuplu bir karşıtlık üzerinden okumuştur. Bu kurguya göre, Anadolu tarihinde Sünni gelenekte ken-

---

5 Bu belgelerin ayrıntılı bir tanıtımı için şu makalemize bakılabilir: "Documents and *Buyruk* Manuscripts in the Private Archives of Alevi *Dede* Families: An Overview." *British Journal of Middle Eastern Studies* 37, Sayı 3, Aralık 2010, s. 273-286. Ayrıca, bu kitapta yer alan ve içeriği önemli oranda bahsi geçen İngilizce makalemizin *Buyruk* yazmaları ile ilgili ikinci bölümüne dayanan şu yazıya da bakılabilir: "Alevi Dede Ailelerine Ait *Buyruk* Mecmuaları."

Alevi dede ailelerinin özel arşivlerindeki belgelerin toplam sayısına dair elimizde kesin veriler yoktur, ancak bizim şahsi çabalarımız sonucunda görme ve kısmen yakından inceleme şansı bulduklarımızın bile, yazmalar hariç birkaç yüz belgeye ulaştığı düşünülürse toplamın oldukça büyük bir yekûn tutacağı tahmin edilebilir. Ancak belgelerin muhafazası ile ilgili ciddi sorunlar olduğu ve bu belgelerin yıpranma, yanma ve çalınma gibi olaylar sonucu her an heba olma riski taşıdıkları da üzücü ve düşündürücü bir gerçektir.

dini bulan yüksek İslâm kitabidir, esas olarak Alevi-Bektaşi geleneği şeklinde tezahür eden halk İslâmı ise tanımı itibariyle sözeldir. Kitabi olanla sözlü olan arasındaki ayrım, aynı anda şehirli olanla köylü olan, yerleşik olanla göçebe olan, saf olanla senkretik olan ve nihayet ortodoks olanla heterodoks olan karşıtlıkları üzerine oturtulmak suretiyle desteklenir ve pekiştirilir. Kitabi olanla sözel olan arasında sadece keskin bir kontrast değil, aynı zamanda bir hiyerarşi öngörülür. Hiyerarşiyi şekillendirense, sözlü aktarıma dayalı kültürlerin kitabi aktarıma dayalılara göre daha zayıf ve geri kültürler olduğu varsayımıdır.

Toplumsal olguların ve kimliklerin karmaşıklığı, geçirgenliği ve akışkanlığı temalarının öne çıkarıldığı günümüzde, kültürlerin bu tür keskin sınırlarla birbirlerinden ayrıştırılıp çift kutuplu karşıtlıklar ve hiyerarşiler üzerinden şemalaştırılması hem tarih hem de sosyal bilimler alanlarında artık sorgulanan ve itibar görmeyen bir yaklaşımdır. Bilhassa sözel-yazılı ilişkisine dair, sözel olanın belli bir noktada yazıya geçirilebileceği (mesela hadislerde ve menkıbelerde olduğu gibi), sözlü kültürün karakteristiği sayılan kimi ögelerin çeşitli şekillerde yazılı kültürlerde de muhafaza edildiği, çoğu zaman bu iki geleneğin birlikte ve iç içe geçmiş bir durumda varlığını sürdürdüğü, hatta sözel olanın yazılı olana göre yayılma hızı ve akılda kalma kolaylığı açısından avantajlara sahip olduğu yönünde akademik camiada artık genel kabul gören tespitler ve değerlendirmeler yapılmıştır. Bütün bu ampirik bulgular ve kuramsal açılımlar göz önüne alındığında, hele de Mezopotamya ve Anadolu gibi yazının beşiği olan ve "kitapsızlığın" hakaret addedildiği bir coğrafyada şekillenmiş bir inanç topluluğunun yazılı kültürün tümüyle dışında kalmayı isteyebileceğini veya kalabileceğini düşünmek başlı başına sorunlu bir yaklaşımdır.

Alevi tarihinin (az ya da çok) yazılı kaynaklarının var olduğu tespiti, Alevi geleneğinde sözlü aktarımın önemini sorgulamak anlamına gelmediği gibi, tarihçiler arasında hâlen sıkça rastlanabilen yazılı olanın fetişleştirilmesi eğilimiyle de ilişkilendirilmemelidir. İster Alevi topluluklarının kendi içinden çıkmış, ister devlet kurumlarınca düzenlenmiş olsun, konuyla ilgili kaynakların tarihsel bağlamlarında ve eleştirel bir gözle okunması ve anlamlandırılması gerektiği aşikârdır. Bu meyanda söz konusu kaynakların arka planlarındaki ve hedeflerindeki siyasi ve kültürel değerler ve geçmişe dair bize sundukları resmin sınırlılığı ve seçiciliği, hiç şüphesiz üzerinde titizlikle düşünülmesi gereken hususlardır. Her türlü yazılı kaynak için gösterilmesi gereken bu hassasiyet ve titizlik, konu Alevilik gibi mistik/batıni nitelikte ve yasaklı bir inanç

sistemi olduğunda daha da büyük bir önem kazanmaktadır. Dolayısıyla Alevilikle ilgili kaynakları değerlendirirken, "tehlikeli" addedilen kimi inançsal ögelerin yazıya dökülmesinden imtina edilebileceği, bu konularla ilgili sembolik ve muğlak bir dil kullanılabileceği, hatta genel geçer terminolojiye farklı anlamlar yüklenebileceği olasılıkları göz ardı edilmemelidir.

## "ALEVİLİK SENKRETİK/HETERODOKS BİR İNANÇTIR"

Alevi geçmişine dair görünürde birbirleriyle taban tabana zıt anlatılar, Aleviliğin senkretik bir inanç olduğu görüşünde birleşir. Alevilik için bu nitelendirmeyi ilk dile getirenler, 19. yüzyılda Osmanlı coğrafyasında faaliyet gösteren ve Anadolu'nun kadim Hıristiyan halklarının bakiyesi oldukları iddiası üzerinden Aleviler arasındaki faaliyetlerine meşruiyet zemini yaratma gayreti güden Amerikalı Protestan misyonerler olmuştur.[6] Misyonerlere göre Aleviler kılıç zoruyla zahirde Müslüman olmuş, ama alttan alta Hıristiyan inançlarını devam ettiren topluluklardı. İttihat ve Terakki döneminde Osmanlı devlet ricali ve aydınlarından Baha Said gibi bazı isimler doğrudan Amerikan misyonerlerinin bu tezlerine karşı, ama onlardan ödünç aldıkları "senkretizm" kavramını kullanarak Alevilerin aslında "özbeöz" Türk olduğu, Aleviliğin de Orta Asya'dan getirilen Şamanizm gibi eski Türk inançlarının İslâm örtüsü altında devamından başka bir şey olmadığı fikrini ortaya atarlar.[7] Aynı mülahazalar Fuad Köprülü'nün Bektaşiliğe ve onun kırsaldaki uzantısı olarak gördüğü Alevi topluluklarına bakışını da şekillendirmiş, bu toplulukları kozmopolit Osmanlı kültüründe eriyip yok olmuş özgün Türk kültürünün adeta tarih dışı taşıyıcıları olarak kurgulamasını mümkün kılmıştır.

Alevi-Bektaşiliğe dair bu Orta Asyacı tezin 1980'lerin sonundan itibaren popülerleşmesine paralel olarak Kürt ve Kırmanç (Zaza) Alevilerin bile aslında asimilasyona uğramış Türkler olduğu iddiaları dillendirilmiş ve bu iddialar hem akademik çevrelerde hem de Aleviler arasında ciddi oranda taraftar toplamıştır. Buna tepki duyan bir diğer grup araştırmacı da, bilhassa Kürt Alevileri referans alan, Aleviliğin, başta Zerdüştlük olmak üzere eski İrani dinlerin devamı olduğu şeklindeki alternatif tezlerini formüle etmekte gecikmemiştir. Benzer veriler üzerinden kanıtlanmaya çalışılması itibariyle Orta Asyacı tezin adeta ters ayna yansıması olan bu "İrani" bakışın ana omurgası

---

6 Bu konuda kitaptaki şu makaleye bkz. "Alevilik Hakkında 19. Yüzyıl Misyoner Kayıtlarına Eleştirel Bir Bakış ve Ali Gako'nun Öyküsü."

7 Baha Said'in konuyla ilgili yazıları için bkz. Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, yay. haz. İsmail Görkem, Kültür Bakanlığı, Ankara, 2002.

da senkretizm kavramına dayanmaktadır. 19. yüzyılın ortalarından itibaren Aleviliğin orijini hakkında geliştirilen Anadolu/Hıristiyan, Orta Asya/Şamanizm ve İran/Zerdüştlük merkezli tezlerin zamanla, yine senkretizm temelli farklı varyantlarının da ortaya atıldığını görüyoruz. Büyük oranda sosyo-dinsel bağlamlarından soyutlanmış birtakım inançsal motifler ve ritüel pratikler arasında kurulan sathi benzerlikler temelinde yükselen, hepsi özcü okumalarla malul bu farklı üst-anlatıların Türkiye'deki kimlik politikaları ile yakından alakalı olduğu açıktır.

Farklı, hatta birbirleriyle özde uyumsuz inanç sistemlerine ait ögeleri bir araya getirmek veya karıştırmak anlamına gelen "senkretizm" terimi, ilk olarak Hıristiyan din adamlarınca, özellikle eski veya yerel inançlarından kurtulamayan ve bundan dolayı kilisenin temsil ettiği "saf ve doğru" çizginin dışında kalan gruplar için, yani menfi manada kullanılmıştır. Bu temel anlamını korumakla birlikte, modern zamanlarda milliyetçi söylemler bağlamında aynı "senkretik" inançların etnik bir "öz"ün taşıyıcıları olarak romantize edilip pozitif yönde değerlendirilebildiği görülmektedir. Günümüzde liberal veya seküler çevrelerce de senkretizm benzer şekilde olumlu anlamda, ama daha çok çoğulculuğa açık, hoşgörülü ve eşitlikçi çağrışımlarına istinaden kullanılmaktadır. Nitekim senkretizm terimi Türkçeye de "bağdaştırmacılık" gibi olumlayıcı şekilde çevrilmiş ve bu müspet anlamlandırmalar üzerinden Alevi yazarlarca da benimsenmiştir.

Senkretizm teriminin Alevi-Bektaşi çalışmalarında kullanımını sorunlu kılan husus yüklenen anlamın menfiliği veya müspetliğinden ziyade kavram olarak açıklayıcı gücü olup olmadığı ile ilgilidir. Bu noktada göz önüne alınması gereken, modern tarihçilik açısından aslında tüm inanç sistemlerinin kendinden önce gelenler üzerine inşa edilmiş ve bunlarla iç içe geçmiş olduğu, dolayısıyla bu manada ve son kertede hepsinin "senkretik" yapılar içerdiği gerçeğidir. Tarihsel süreçte inanç sistemleri arasındaki akışkanlığın ve geçirgenliğin kavramsallaştırılmasında faydalı olabilecek senkretizm olgusunun, belli inanç sistemlerinin ayırt edici özelliği gibi sunulması, zımnen de olsa bazı inançların diğerlerinden daha saf olduğu yönünde inançsal yargı içeren bir önermeyi beraberinde getirdiğinden, sorunludur. Bu normatifliğine ilaveten, senkretikliğinden yola çıkarak bir inanç sisteminin farklı unsurlarını zamansal ve mekânsal bağlamlarından kopartıp orijin odaklı değerlendirmeler yapmak, o inancın bütünselliğini anlamlandırmamıza da engel teşkil edecektir. Bu tür tarih dışı kullanımı nedeniyledir ki senkretizm Alevilik çalışmalarında içi kolaylıkla farklı şekillerde doldurulabilen, nereye

çekseniz oraya giden elastik bir kavrama dönüşmüş ve açıklayıcı olmaktan uzaklaşmıştır.

Aleviliğin tarifinde sıklıkla kullanılan, ama izahtan çok perde işlevi gören bir diğer değer yüklü kavram "heterodoksi"dir. Hıristiyanlık bağlamında kilisenin belirlediği "ortodoksi"den, yani "doğru öğreti" çizgisinden sapan, "yanlış öğreti" sahibi "sapkın" gruplara kilise erbabının verdiği bu sıfat, her ne kadar günümüzde sıklıkla tırnak içine alınarak, hâkim veya ana akım din anlayışından ayrışan alternatif yorumlar şeklinde nötr bir manada kullanılmaya çalışılsa da bagajında taşıdığı normatif yargıdan hiçbir zaman tümüyle kurtulamamaktadır. Tıpkı senkretizm kavramında olduğu gibi, heterodoksi kavramı da bir inanç sisteminin kendi bütünselliği içinde ve içsel bir bakışla anlamlandırılması yerine, norm kabul edilen bir başka inanca nispetle, ondan farklılaştığı noktalar üzerinden, seçici ve dışarıdan bir gözle tarif edilmesi sonucunu doğurur. Ortodoksilerin bu şekilde veri kabul edilip doğallaştırılması, zamanla hâkim konum kesbetmiş dinî anlayışların kendine muhalif, alternatif yorum ve akımlarla tarihsel süreç içerisinde hep karşılıklı bir gerilim ve etkileşim içerisinde olduğu ve ancak bu tür bir etki-tepki çerçevesinde şekillendiği, üstelik sınırlarının da zaman ve mekâna göre değişebildiği gerçeğini baskılar.

Bu genel sorunlarına ilaveten, ortodoksi-heterodoksi kavramlarının İslâmi bağlama uyarlanmasının getirdiği ek müşküller vardır. Meselenin ayrıntılı bir tartışmasına girmeden, mevcut konumuzla yakından alakalı olması nedeniyle burada bilhassa Sünnilik-Şiilik üzerinden yapılan "ortodoksi-heterodoksi" tanımlarının sorunlu olduğunun altını çizmek gerekir. Bu tür bir tanımlama hem Şiiliğin zamanla kendi içinde şeriat merkezli bir "ortodoksi" geliştirdiği gerçeğini, hem de Sünnilik dahilinde dahi tarih boyunca istikrarlı şekilde "ortodoksiyi" temsil etmiş tek bir grup veya ekol tespitinin güçlüğünü göz ardı eder. Kuşbakışı bakıldığında, imamet konusu bir yana, İslâm dünyasında dinin içi ile dışı arasındaki sınıra dair tartışmaların belli bir tarihten sonra, özellikle de Moğol hâkimiyeti sonrası dönemde tarikatların yaygınlaşmasına paralel olarak gittikçe artan oranda tevhid inancı ve şeriatın dindeki konumu ile tasavvufi akımların bu prensiplerle uygunluğu sorunsalları üzerinden yapıldığını söylemek yanlış olmaz. Kendini ehl-i Sünnet olarak tanımlayan camia teorik düzlemde tevhid inancı ve şeriatın dinin temeli olduğu asgari müşterekleri üzerinde uzlaşmış olsa da, bu iki prensibin meşru yorumlarının, dolayısıyla dinin sınırlarının tayini konusunda farklı Sünni gruplar ve ekoller birbirlerinden ayrılırlar. Mesela, şeriat dairesinde kalmak şartıyla tarihsel olarak ana akım Sünni sentez içinde makbul bir yer edinmeyi başarmış tasavvufi

akımlar, tevhidi daha katı yorumlayan ve şeriatın ötesinde dinde farklı merhaleler olabileceği düşüncesini reddeden Selefilik türü cereyanlarca şirk ve küfür addedilip din dışı görülebilmiştir. Yine imametle ilgili tartışmaları bir kenara koyarsak, müteşerri Şiiliğin de hem tevhidi yorumlama şekli, hem de şeriatı dinin esası olarak görme hususunda Sünnilikten pek farklı olmadığını, hatta zahiri Şii ulemanın tasavvufi akımlara ve tarikatlara karşıtlık noktasında Selefi geleneğe oldukça yaklaştığını söylemek mümkündür. Esas olarak yasa koyucu, aşkın bir tanrı anlayışına dayanan müteşerri İslâm'ın –hem Sünni hem Şii formunda– içkin bir tanrı anlayışına dayalı, şeriatı aşılacak bir merhale olarak gören veya zahiri anlamıyla reddeden Alevilik gibi mistik/batıni akımlara bakışının benzer menfilikte olması, ancak bu zaviyeden değerlendirildiğinde anlaşılır kılınabilir.[8] Dolayısıyla Alevilik-Bektaşilik çalışmalarında ortodoksi-heterodoksi karşıtlığı yerine, müteşerri veya şeriat-merkezli İslâm ile mistik/batıni İslâm farklılaşması üzerinden düşünmek daha anlamlı olacaktır. Bu tür bir kavramsallaştırma daha açıklayıcı olmanın yanı sıra, İslâmi bağlamda sıklıkla Sünnilik-Şiilik temelinde yapılan ortodoksi-heterodoksi tanımının yarattığı kafa karışıklığını da belli oranda giderecektir.[9]

8 Nitekim tarihsel olarak hem Sünni hem de Şii ulema, Aleviler, Ehl-i Haklar, Nusayri Alevileri gibi Ali-ci mistik-batıni grupları topluca "gulat" olarak adlandırıp aynı torbaya atmış ve din dışına çıkmış saymışlardır. Aşırıya kaçan, sınırı aşan anlamındaki "gulat" (*ġulāt*) kelimesini bu tür gruplar için ilk kullananlar da esasında Şii ulemadır; konuyla ilgili olarak bkz. Wadād al-Qāḍī, "The Development of the Term *Ghulāt* in Muslim Literature with Special Reference to Kaysāniyya", *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft Göttingen*, yay. haz. Albert Dietrich, Vandenhoeck & Ruprect, Göttingen, 1976, s. 295-319; Herbert Eisenstein, "Sunnite Accounts of the Subdivisions of the Shī'a", *Shī'a Islam, Sects and Sufism: Historical Dimensions, Religious Practice and Methodological Considerations*, yay. haz. Frederick De Jong, Th. Houtsma Stichting, Utrecht, 1992, s. 1-9; G.S. Hodgson, "Ghulāt" maddesi, *The Encyclopedia of Islam,* Brill, Leiden, 1960-.

9 İslâm tarihi boyunca dinin meşru sınırlarına dair farklı mezhep, akım ve ekoller arasında yapılan tartışmalar burada sunduğumuzdan elbette çok daha karmaşık ve çok boyutludur. Ayrıca bu konularda yapılacak her türlü kategorik iddianın hiç şüphesiz önemli istisnaları da bulunabilir. Ancak bizim bu dar kapsamlı giriş yazısında amacımız, bazı genel eğilimler üzerinden İslâm'da "ortodoksi-heterodoksi" kavramlarının "Sünnilik-Şiilik" ekseninde tanımlanmasının, bilhassa da Alevi tarihinin anlaşılması açısından sorunlu olduğunu vurgulamaktan ibarettir. İslâm tarihinde "ortodoksi-heterodoksi" tartışmaları ve şeriat-merkezli Şiiliğin tarihsel gelişimi ile ilgili olarak daha ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için mesela bkz. Marshall G.S. Hodgson, "How Did the Early Shi'a Become Sectarian?", *Journal of the American Oriental Society*, Cilt 75, 1, Ocak-Mart 1955; Seyyid Hossein Nasr, "Shi'ism and Sufism: Their Relationship in Essence and in History", *Religious Studies*, Cilt 6, 3, Eylül 1970, s. 292-242; Alexander Knysh, "'Orthodoxy' and 'Heresy' in Medieval Islam: An Essay in Reassesment", *The Muslim World*, Cilt LXXXIII, 1, Ocak 1993, s. 48-66; Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System,* Univ. of Utah Press, 1998; ayrıca Osmanlı bağlamında meseleye tarihsel yaklaşıma iyi bir örnek olarak bkz. Derin Terzioğlu, "Sufis in the age of state-building and confessionalization", *The Ottoman World*, yay. haz. Christine Woodhead, Routledge, New York, 2012, s. 86-99.

## "ALEVİLİK GÖÇEBE TÜRKMENLERE ÖZGÜ BİR HALK İSLÂMIDIR"

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, yüksek İslâm-halk İslâmı ayrımı Köprülü paradigmasının ana omurgasını oluşturur. Aleviliğe atfedilen sözellik, senkretiklik ve heterodoksluk aslında bu halk İslâmı olmaklığından neşet eden doğal karakteristikleridir. Köprülü inançsal düzlemde çizdiği bu resmi sosyal temelde de desteklemeye çalışır. Ona göre yüksek İslâm, yani Sünnilik, kitabi olması hasebiyle ancak yerleşik ve şehirli bir ortamda var olabilmiştir. Hem entelektüel düzeyde inceliklerine vâkıf olamadıklarından, hem de yaşam tarzlarıyla uyuşmadığından Sünni inanç göçebe Türkmenler arasında tutunamamıştır. İsmen Müslüman olsalar da eski inanç ve ananelerinden bir türlü kopamayan bu göçebe topluluklar, kitabi/Sünni İslâm'dan uzak kaldıkları oranda batınilik, Şiilik gibi "heterodoks" akımların etkisine de kolayca girebilmişlerdir. Yani Köprülü'ye göre "halk İslâmı" esas itibariyle "eksik İslâm"dır, heterodoksluğa zemin oluşturan da bu "tam İslâmlaşamama" halidir.

Aslında yakından bakıldığında Köprülü'nün değerlendirmelerinin bu noktada müphemleştiğini görüyoruz. Köprülü bir yandan Aleviliği ve Bektaşiliği "halk İslâmı" olarak tanımlayıp, sosyal tabanlarını "basit" ve "ibtidaî" göçebeler olarak tespit ederken; öte yandan –bu gruplar hakkındaki alışılmış dinî söylemi yeniden üreterek– onları "İslâm akidelerini ortadan kaldırmak ve siyasi hâkimiyeti de ellerine almak" niyetini taşıyan batıni cereyanlarla ilişkilendirir.[10] İslâm öncesi inançların adeta tarih dışı, pasif kuryeleri kurgusu ile yıkıcı siyasi-dinsel bir akımın gizli ama bilinçli failleri tasavvuru arasındaki açık tezat, ilginçtir ki Köprülü'nün daha sonraki takipçileri tarafından ya atlanmış ya da görmezden gelinmiş, Aleviliğin-Bektaşiliğin ortaya çıkışı sosyolojik temelde, münhasıran göçebe yaşam tarzı ve "halk İslâmı" kavramlarına atıfla açıklanma yoluna gidilmiştir. Ancak bu şekilde bir okumayladır ki Alevi-Bektaşi zümreleri söylemsel düzeyde siyaseten zararsızlaştırılıp tam bir İslâmlaşma için önleri açılabilmiş ve ilgili topluluklar Türklük çerçevesinde kabul edilebilir unsurlara dönüştürülebilmiştir.[11]

---

10 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 206, dipnot 34.

11 Bu "Türkçü" tezlerin yapılan yayınlar aracılığıyla 1990'lardan itibaren popülerleşmesini takiben Kürt ve Kırmanç (Zaza) kökenli olanları dahil tüm Aleviler arasında ciddi oranda kabul görmesinin nedenlerinden biri –milliyetçi kurgunun empoze ettiği sınırlar ve tanımlar dahilinde de olsa– bu sayede Aleviliğin ilk kez tümüyle horlayıcı ve dışlayıcı bir dinî söylemin ötesinde, yeni bir çerçevede anlamlandırılma şansını yakalamış olmasıdır, ancak konunun bu önemli ve hassas boyutunun tartışılması bu giriş yazısının sınırlarını aşmaktadır.

Ayrıca Köprülü halk İslâmı-yüksek İslâm farklılaşmasına dair değerlendirmelerini hep Türklerin tarihi çerçevesinde, Anadolu'daki yerleşik halklar ve göçebe Türkmenlerden bahisle yapmış, ancak benzeri sosyo-dinsel dinamiklerin başka bölgeler veya etnik gruplar için de geçerli olup olmadığı konusunda herhangi bir şey söylememiştir. Genel kurgusunda çentik açabilecek çok sayıdaki Kürt ve Kırmanç (Zaza) Alevileri de, (nominal olarak da olsa) Sünniliği benimsemiş diğer göçebe grupları da bu meyanda görmezden gelmiştir. Üstelik Alevilerin tümünün veya kahir ekseriyetinin tarihsel olarak göçebe olduğu zannı ampirik temelde kanıtlanmış olmaktan da uzaktır. Mesela kitabımızın ilerleyen sayfalarında zikredilecek, Malatya merkezli Dede Kargın ocağına ait, 16. yüzyıl ortalarında bu ocağa bağlı talip gruplarını içeren listeyi muhtevi bir belgeye göre –listede yer alan onlarca kalem girdinin büyük çoğunluğunun köy adı ve sadece küçük bir kısmının aşiret adı olmasından hareketle– en azından bu yöredeki Alevi topluluklarının ağırlıklı olarak yerleşik köylü olduğu sonucunu çıkarabiliyoruz.[12] Ayrıca 16. yüzyıl mühimme kayıtlarında geçen kimi örnekler, o dönemde Osmanlı yerel bürokrasisi içinde veya tımar sahipleri arasında Kızılbaş/Alevi olduğundan "şüphelenilen" kişilerin mevcudiyetini bize göstermektedir.[13] Bu tür veriler tarihsel olarak Aleviliğin sosyal tabanının göçebelerle sınırlı olduğu zannının sorgulanmaya ne kadar muhtaç olduğunu göstermektedir.

Aleviliğin göçebelere özgü bir inanç sistemi olarak kurgulanması, kam-ozanlıktan dedeliğe evrilmiş dinî liderler dışında Alevilerin tanımlanabilir bir sosyo-dinsel organizasyondan mahrum olduğu yargısını da beraberinde getirmiştir. Bunun sonucu olarak Aleviler, adeta hiçbir iç bütünlüğü olmayan, biçimsiz ve dağınık topluluklar olarak tahayyül edilmiştir. Oysa bugün geldiğimiz noktada geleneksel Alevi topluluklarının daha önceleri düşünülenden çok daha karmaşık bir sosyo-dinî yapılanmaya sahip oldukları görülmüştür. Ocaklar sistemi diyebileceğimiz, "el ele, el Hakk'a" veciz ifadesiyle anlatılan Alevilerdeki bu geleneksel sosyo-dinî yapılanma, temelde talip-ocakzade ayrımına dayanır. Her talip grubu, ocak adı verilen ve seyit olduğuna inanılan bir dede/pir sülalesine bağlıdır. Bu bağ olağan şartlarda şahsi tercihe tâbi değildir; kişi, içine doğduğu aşiret, kabile veya aile hangi ocağa mensupsa o ocağa mensup sayılır. Dede ocakları da kendi aralarında belli bir hiyerarşiye sahiptir. Aslında bu hiyerarşi, talip-dede modelinin ocaklar düzleminde yeni-

12 Bu belgeyle ilgili olarak kitaptaki şu makaleye bkz. "Vefailik, Bektaşilik ve Anadolu'da 'Heterodoks' İslâm'ın Kökenleri Meselesi: Köprülü Paradigmasını Yeniden Düşünmek."

13 Örnekler için kitaptaki şu makaleye bkz. "Irak'taki Bektaşi Tekkeleri."

den üretilmesinden başka bir şey değildir. Yani her ocakzade aynı zamanda bir taliptir ve bir dededen el almalıdır. Sıradan talip için dedenin dedesi mürşit/pir-i piran konumundadır. Talip açısından bu hiyerarşiyi talip→ dede (pir)→ mürşit (pir-i piran) şeklinde şemalaştırmak mümkündür. Ayrıca yaygın kanaatin aksine, farklı yörelerdeki Alevi topluluklarının tümüyle birbirlerinden kopuk yaşamadıklarını, aralarında iletişimi ve etkileşimi sağlayan çeşitli mekanizmaların var olduğunu görüyoruz. Bu enformal iletişim ağlarının temel unsurları arasında gezginci âşıklar, farklı yörelere göçmüş talip topluluklarını ziyaret için düzenli seyahat eden dedeler/pirler, periyodik olarak Kerbela'ya yapılan ziyaretler ve paylaşılan ortak metinler sayılabilir.[14]

İşte bu yarı hiyerarşik, ama çok merkezli sosyo-dinsel yapılanmaları sayesindedir ki yüzyıllar boyunca Alevi toplulukları görece bir özerklik ve bütünlük içinde varlıklarını sürdürebilmiştir. Bazı önemli ortaklıklarına rağmen bu organizasyon modeli klasik tarikat örgütlenmesinden farklı, tarihi süreçte organik bir gelişme sonucu ortaya çıkmış nevi şahsına münhasır bir sosyodinî yapılanmadır.[15] Bu durumun uzun süre yeterince anlaşılıp kıymetlendirilmemiş olması sadece Alevi-Bektaşi çalışmalarının kendine özgü sorunlarıyla değil, genel olarak tarihçilik alanında enformal sosyal ağlara dayalı toplumsal örgütlenmelerin önem ve değerinin yakın zamanlara kadar fark edilememiş olmasıyla ilgilidir. Bu açıdan tarih alanında şekillenmekte olan yeni yaklaşımlar ve hassasiyetler, bu kitaptaki çalışmaların da ana sorunsallarından birini oluşturan Alevi-Bektaşi ocaklar sisteminin daha doğru anlaşılmasının ve anlamlandırılmasının önünü açacaktır.

* * *

Görülüyor ki birbirleriyle dairesel ilişkide birtakım sorunlu varsayımlar ve bunlara kaynaklık eden tümdengelimci yaklaşımlar, Alevi-Bektaşi tarihine dair farklı anlatıların üzerinde ortaklaştığı temel bir kurguyu beslemektedir. Alanda hâkim bu varsayımların ve destekledikleri kurgunun, hem kavramsal hem ampirik düzeyde sınanması ve sorgulanması Alevi-Bektaşi tarih-

14 Kerbela'ya yapılan ziyaretlerle ilgili olarak bkz. a.g.m. Paylaşılan ortak metinler konusunda yine kitapta yer alan şu makaleye bakılabilir: "Alevi Dede Ailelerine Ait *Buyruk* Mecmuaları."

15 Aleviliğin klasik bir tarikat yapılanmasına neden indirgenemeyeceğine dair, meselenin güncel siyasi boyutlarını da ele alan şu yazımıza bakılabilir: "Diyanetin Alevilik Söylemi ve Tarihdışılığın Dayanılmaz Hafifliği", *Express* 130, Temmuz-Eylül 2012, s. 46-48. Aynı yazı, Bir+Bir adlı sitede "Diyanetin Alevilik Söylemi: İlmilik Kisvesiyle Asimilasyon" başlığı altında, 13/12/2012 tarihi itibariyle tekrar yayımlanmıştır: http://birdirbir.org/diyanetin-alevilik-soylemi-ilmilik-kisvesiyle-asimilasyon/

yazımının yirmi yıllık birikiminin bizi getirdiği noktada artık mümkün ve elzem görünmektedir. Verili olana karşı bu şekilde mesafeli ve eleştirel bir mevzilenme, Alevi-Bektaşi tarihiyle ilgili daha yaratıcı ve daha sağlıklı çalışmaların da önünü açacaktır.

Kitapta yer alan makalelerimiz bu yönde uzun yıllara yayılmış bir çabanın ürünleri olarak okunabilir. 1995 yılından beri sürdürdüğümüz çalışmalarımızın odağında yer alan dede/pir ailelerine ait belgeler, her şeyden önce Anadolu, Mezopotamya ve Balkanlar'da yaşayan Aleviliğin tarihsel öncülü sayılan Kızılbaş hareketinin oluşumu hakkında bize önemli yeni bilgiler sunmakta ve konuyla ilgili genel kabul görmüş anlatının çok temel noktalarda yeniden ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Kızılbaş hareketinin teşekkül ve yayılma mekanizması mevcut literatürde Safevi şeyhlerinin/şahlarının, bilhassa 15. yüzyıl ortalarından itibaren Anadolu ve komşu coğrafyalardaki Türkmen aşiretleri ile doğrudan kurdukları müritlik temelinde açıklanmıştır. Oysa elimizdeki yeni veriler Kızılbaş hareketini, Safevi önderliğinde bir araya gelmiş, bununla birlikte kendilerine ait bağımsız etki alanları bulunan köklü bazı Sufi ve gezginci derviş gruplarının bir koalisyonu olarak düşünmemizin daha doğru olacağına işaret etmektedir. Hareketin sosyo-siyasi bağlamı bir yana, ilgili grupları inançsal anlamda bütünleştiren ortak zemin, müteşerri Sünni İslâm'a karşı paylaştıkları muhalif tavır ve mistik yönü ağır basan, Ali-merkezli din anlayışları olmuştur. Zamanla bu farklı Sufi ve gezginci derviş grupları Kızılbaşlık şemsiyesi atında "ocaklara" evrilmiş ve Alevi ocaklar sistemi dediğimiz özgün yapıyı ve bu yapıya dayanan, kendine has kurumları ve ritüelleri olan müstakil bir inanç topluluğunu meydana getirmiştir.

Bu meyanda Alevi yazılı kaynaklarına borçlu olduğumuz en çarpıcı bulgulardan biri, Irak kaynaklı bir tasavvufi oluşum olan ve zamanla tarikatlaşan Vefailiğin Kızılbaş hareketi içindeki yeriyle ilgilidir. İlgili kaynaklar Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki dede/pir ocaklarının önemli bir kısmının Vefai kökenli olduğunu, bunun ötesinde Vefailiğin bir gezginci dervişler grubu olan Rum Abdalları ile henüz tam olarak tanımlayamadığımız yakın bir ilişkisi bulunduğunu ve nihayet hem Vefailiğin hem de Rum Abdallarının zamanla Kızılbaşlık ve/veya Bektaşilik ile bütünleştiğini ortaya koymaktadır. Aslında Vefailik sadece Kızılbaş/Alevi tarihinde değil, tüm Anadolu dinî ve kültürel tarihinde çok önemli roller oynamış, mezhepsel ve sınıfsal sınırları aşan bir tasavvufi oluşum olarak karşımıza çıkmaktadır. Vefailiğin bu kapsamlı yapısının ortaya çıkartılması, "yüksek İslâm" ile "halk İslâmı" arasın-

da keskin, çift kutuplu ve hiyerarşik bir ayrıma dayanan ve halk İslâmı'nı Orta Asya'dan Anadolu'ya taşınan eski Türk inançlarının devamlılığı üzerinden okuyan Köprülü paradigmasının daha kapsamlı bir eleştiriye tabi tutulmasına ve yeniden değerlendirilmesine de katkı sağlamaktadır.

Kızılbaşlık ile Bektaşiliğin tarihsel ilişkisi, Alevi yazılı kaynaklarının hakkında bizlere yeni veriler ve taze bir bakış açısı sunduğu bir diğer konudur. Bu yeni kaynaklar her şeyden önce Kızılbaşlık-Bektaşilik ilişkisinin basit genellemelerle açıklanamayacak kadar çok katmanlı olduğunu ve düz bir çizgi takip etmediğini ortaya koymaktadır. Konunun bugüne kadar vuzuha kavuşmasını engelleyen nedenlerden biri, Hacı Bektaş-ı Veli'nin mirasının sadece Kırşehir merkezli Bektaşi tarikatı ve Türkiye-Balkanlar coğrafyası sınırları içerisinde düşünülmüş olmasıdır. Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi dede ocakları ile Irak'taki bazı Bektaşi tekkeleri arasında varlığını tespit ettiğimiz organik bağlar bu açıdan bilhassa önemlidir. Öyle görünüyor ki büyük resmin tüm renkleri ve ayrıntılarıyla ortaya çıkması için meselenin hem daha geriden hem de daha geniş bir coğrafyada, Safeviler ve Rum Abdalları ile olan ilişkiler de hesaba katılarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Giriş yazısı hariç, bu kitapta yer alan sekiz makalenin yedisi daha önce Türkçe veya İngilizce olarak çeşitli akademik dergilerde yayımlanmıştır. Geriye kalan biri, 2008 yılında Harvard Üniversitesi Tarih/Ortadoğu Çalışmaları programı bünyesinde tamamladığım, "Sultanın Tebaası, Şahın Talipleri: Osmanlı Anadolusu'nda Kızılbaş Topluluklarının Oluşumu ve Değişimi" başlıklı doktora tezimden bir bölümü içermekle birlikte müstakil olarak bugüne kadar başka hiçbir yerde basılmamıştır. Ayrıca, "Yeni Kaynaklar Işığında Kızılbaş Hareketinin Oluşumu ve Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi Topluluklarının Safevilerle İlişkileri" başlıklı söz konusu makalemize ek olarak, Kızılbaş/Alevi tarihi açısından büyük öneme sahip, ancak doktora tezim dahil daha önceki çalışmalarımın hiçbirinde bir bütün olarak yer almayan iki adet Safevi hilafetnamesi de çeviriyazılı metin, günümüz Türkçesine çeviri ve tıpkıbasım olarak kitaba dahil edilmiştir.

Kitaptaki makaleler kabaca tematik muhtevalarına göre sıralanmıştır. Her biri kendi içinde belli bir veya birden fazla belge ve konu üzerinde odaklanmış olmakla birlikte, giriş yazısı dışında kalan sekiz makaleden ilk dördü esas olarak Kızılbaş hareketinin şekillenişi ve Alevi-Bektaşi topluluklarının Safevilerle olan ilişkileri sorunsalını farklı yönleriyle irdelemektedir.

Ondan sonra gelen üç makalemiz Alevi dede ocaklarının Vefailik ile olan tarihsel bağlantıları ve bu bağlantıların genel olarak Alevi-Bektaşi tarihine bakışımızı nasıl dönüştürdüğü soruları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kitapta Alevi yazılı belgelerine dayanmayan tek çalışmamız olan son makale ise, Alevilere dair 19. yüzyıl misyoner kayıtlarının eleştirel bir okumasını içermektedir. Bu ana temaları dışında çalışmalarımızın hemen hepsinde dede ocaklarına bağlı Alevi toplulukları ile Bektaşilik arasındaki münasebetlerin doğası ve evrimine dair de birtakım önemli tespitlerde bulunulduğu görülecektir. Bu kitaba maalesef yetiştiremediğimiz, bahsi geçen konuyla ilgili bulgularımızın daha derli toplu bir değerlendirmesine ileriki yayınlarımızda yer vermeyi umuyoruz. Kitaptaki makalelerimiz bir bütün olarak Alevi-Bektaşi tarihinin en önemli dönemeçleri ve meseleleri hakkında yeni veriler ve alternatif okumalar sunmakla birlikte, çalışmalarımızın çıkış noktası esas itibariyle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerindeki Vefai kökenli dede ocaklarıdır, nitekim kullandığımız kaynakların ağırlıklı çoğunluğu da bu ocaklara aittir.[16] Bu itibarla spesifik bazı bulgu ve çıkarımlarımızın yapılacak ek çalışmalarla desteklenmeden diğer bölgelere ve Alevi ocaklarına teşmil edilmesi yanıltıcı olabilir.

Daha önce yayımlanmış makalelerimizin ilk yayın tarihleri kitabın sonunda verilmiştir. Dileyen okuyucular konuyla ilgili araştırmalarımızın zamanla nasıl evrildiğini daha iyi görmek saikiyle makaleleri ilk yayımlandıkları tarih sırasına göre de okuyabilirler. İlk baskıları farklı zamanlarda ve farklı yayınlarda yapılmış olmalarından dolayı kitaptaki makaleler arasında imlâ ve uygulanan transkripsiyon sistemleri açısından bazı farklılıklara rastlanabilir. Bununla birlikte prensip olarak, bir başka yayından veya birincil kaynaktan doğrudan alıntı yapıldığı durumlar hariç, tüm kelimeler ve adlar günümüz Türkçesi imlâsı ile yazılmıştır, az bilinen tarihi isimler ilk geçtiğinde veya yazmalardan ve belgelerden doğrudan alıntı yapıldığı durumlarda ise Osmanlı Türkçesi imlâsı ve transkripsiyon alfabesi kullanılmıştır.

16 Kitapta yer alan çalışmalar büyük oranda Malatya merkezli, Mineyik dedeleri olarak da bilinen İmam Zeynel Abidin ocağından, Dede Kargın ocağının Malatya, Antep ve Çorum kollarından, Ağuiçen ocağının Dersim/Malatya, Amasya ve Adıyaman kollarından ve Sinemilli ocağının Maraş ve Erzincan kolllarından gelen belgelere dayanmaktadır. Ayrıca Malatya merkezli Şeyh Süleyman, Şah İbrahim Veli ve Kızıl Deli ocaklarına, Dersim merkezli Kureyşan ocağına ve Sivas merkezli Kara Pir Bad ocağına ait münferit belgeler de kitapta yer alan çalışmalarımızda kullanılmıştır. Bu belgelerle ilgili daha ayrıntılı bilgiler uygun yerlerde verilecektir. Burada adı anılanlar dışında belgelerini inceleme olanağı bulduğumuz ve genel anlamda Alevi-Bektaşi tarihine bakışımızı şekillendiren başka ocaklar da vardır, ancak ilgili belgeler çalışmalarımızda zikredilmediği için listeye dahil etmedik. Bu diğer belge ve ocaklara ileriki çalışmalarımızda yer vermeyi umuyoruz.

Kitapta yer alan çalışmalarımın hem araştırma hem de yazıya aktarılma süreçlerinde çok sayıda kişiden farklı şekillerde yardım ve destek gördüm; hepsine müteşekkirim. Uygun yerlerde her birinin ismi tek tek zikredilecektir. Bununla birlikte, desteğini her zaman arkamda hissettiğim doktora tezi danışmanım Cemal Kafadar'a, kendilerine çok şey borçlu olduğum hocalarım Carter Findley'e, rahmetli Şinasi Tekin'e ve sık sık değerli görüşlerine başvurduğum Ahmet Karamustafa'ya, kitabın yayıma hazırlanmasındaki son dönemeçte çeşitli şekillerde yardımlarını esirgemeyen meslektaşlarım Hülya Taş'a ve Himmet Taşkömür'e, yayımlanmadan önce kitabın belli bölümlerini okuyup düzeltmeler yapan ağabeyim Abbas Karakaya'ya ve yıllardır her türlü zahmetime katlanan, başta eşim Laine Stump olmak üzere tüm aileme özel bir teşekkürü borç bilirim.

# 2

# Kızılbaş, Bektaşi, Safevi İlişkilerine Dair 17. Yüzyıldan Yeni Bir Belge

## (Çeviriyazılı Metin - Günümüz Türkçesine Çeviri - Tıpkıbasım)*

### BELGENİN KAYNAĞI VE ÖNEMİ

Son yıllarda Alevilik konulu çalışmalarda önemli bir artış olmuştur. Konuya yönelik bu artan ilgi daha çok sosyal alanlarda yoğunlaşmakla birlikte Alevilik tarihi çalışmalarında da bir kıpırdanış gözlemlenmektedir. Alevi kimliğinin kamusal alandaki ifadesinde yaşanan rahatlamaya paralel olarak Alevi toplumunun manevi önderleri konumundaki dede ailelerinin, ellerinde bulunan yazılı belgeleri gün ışığına çıkarmaya başlamış olmaları da bu canlanmayı destekleme potansiyeline sahip önemli bir gelişmedir. Bu belgeler tarihçilere konuyla ilgili yeni veriler sunmanın yanında, literatürde var olan kimi tezleri yeniden gözden geçirmeye de olanak sağlayacaktır.

Burada ilk defa olarak yayımlanan belge de bu tür bir belgedir. Bir mektup olan belgenin aslı önemli Alevi ocaklarından Dede Kargın[1] ocağına mensup

---

(*) Burada yayımlanan belgenin okunmasında ve yayına hazırlanmasında, 2004 yılında kaybettiğimiz sayın hocam Şinasi Tekin'in çok büyük yardımları olmuştur. Tadına doyamadığım keyifli derslerinin anısı hafızamdan hiç silinmeyecek olan değerli hocamı en derin şükranlarımla yâd eder, Allah'tan rahmet dilerim. Ayrıca bu makalenin hazırlanma sürecinde bilgi ve görüşlerine başvurduğum Prof. Cemal Kafadar, Prof. Ahmet Karamustafa, Prof. Carter Findley, Prof. Gönül Tekin, Abbas Karakaya, Himmet Taşkömür ve Dr. Hakan Karateke'ye teşekkürlerimi sunarım.

1 Karğın [Ḳarġın] kelimesine, farklı kaynaklarda Ğarkın [Ġarḳın] ve Karkın [Ḳarḳın] şeklinde yazılmış olarak da rastlanılmaktadır, bu konuda bkz. Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye Fî Menâsıbi'l-Ünsiyye*, yay. haz. İsmail E. Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1995, s. XL. Ayrıca ailenin bugün yaşayan kollarının soyadlarında bu isim Kargın şeklinde kullanılmaktadır (Çorum kolunda Dedekargınoğlu, Malatya kolunda Kargın ve Antep kolunda Kargıner).

bir özel şahsın elindedir.[2] Anadolu'nun muhtelif bölgelerinde talipleri olan bu dede ailesinin en önemli üç kolu yakın zamana kadar Malatya, Antep ve Çorum yörelerinde yaşamaktaydı.[3] Ocağa adını veren Dede Kargın'ın, biri 14., diğeri 15. yüzyılda kaleme alınmış iki önemli menakıbnamede adı geçer.[4] Bu menakıbnamelerde hakkında verilen bilgiler, Dede Kargın'ın 13. yüzyılda Güneydoğu Anadolu bölgesinde yaşamış meşhur bir derviş olduğunu gösteriyor.[5]

Yayımladığımız mektup birkaç bakımdan dikkat çekicidir. Her ne kadar hangi yıl kaleme alındığı kaydedilmemişse de metnin içinde var olan ipuçlarına dayanarak 1624 yılında, Bağdat'ın Şah Abbas tarafından alınışını takip eden günlerde yazılmış olduğu sonucunu çıkarabiliyoruz. Mektubun giriş kısmından sonraki ilk bölümünde, gönderildiği kişi olan Dede Kargın evlatlarından Seyit Yusuf, Şah Abbas'ın bu zaferinden haberdar edilir ve Safevi şahının yakında Rum'a doğru hareket etmesi temennisinde bulunulur. Metindeki bu ibareler, Safevi şahlarının Anadolu'daki yandaşlarına yönelik ilgilerinin 17. yüzyılda devam ettiğini göstermesi açısından önemlidir.[6] Ayrıca

---

2 Belgenin aslı, Dede Kargın ocağının Çorum koluna mensup, halen İstanbul'da yaşamakta olan sayın Dr. Galip Dedekargınoğlu'ndadır. Bu belgeyi benimle paylaşma lütfunda bulunduğu için kendisine minnettarım.

3 Bu bilgi, Alevi ocakları ile ilgili hazırlamakta olduğum doktora tezimin alan çalışmaları esnasında derlediğim verilere dayanmaktadır. Dede Kargın ocağı ile ilgili 1951 yılında tamamlanmış çalışmasında araştırmacı Naci Kum, ailenin Antep'ten göçmüş bir kolunun da Mersin iline bağlı Tarsus ilçesinde bulunduğunu, ayrıca Kars, Urfa ve Tokat'ta bu aileden gelen kişilerin var olduğunu yazmaktadır. Naci Kum'un, ailenin elindeki belgelerin çoğunun metinlerini de içeren bu son derece değerli ve konusunda ilk olan çalışması maalesef uzun süre daktilo edilmiş halde kalmış, yayımlanamamıştır: Naci Kum, *Dedekargın-Kargınoğulları-Çepniler: Belgeler ve Menkibeler Üzerine Yapılan Tetkikler* (1951). Ancak 1999 yılında, ailenin Malatya kolundan Ahmet Rıza Kargın, kendi çabasıyla ve kendi şiirlerinin de bulunduğu bir kitaba ek olarak bu çalışmayı yayımlamış ve tanıdığı kişilere ücretsiz olarak dağıtmıştır: *Dede Kargın: Şiirler*, der. Rahime Kışlalı ve Ali Yeşilyurt, Can Matbaacılık Yayıncılık Ltd. Şti., Mersin, 1999. Ancak burada yayımlanan mektup Naci Kum'un kitabında yer almamaktadır.

4 Sözünü ettiğimiz menakıbnameler, Vilâyetnâme adıyla da bilinen Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli ve Menâkıbu'l-Kudsiyye Fî Menâsıbi'l-Ünsiyye'dir. Bu iki metin de yayımlanmıştır, bkz. *Vilâyetnâme: Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1958; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*.

5 Dede Kargın hakkında bkz. Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. XL-XLIII.

6 Aslında elimizde bu ilgiyi doğrulayan başka kaynaklar da mevcuttur. Bunlardan en önemlisi, içlerinde Şah Abbas'a ve Şah Süleyman'a kadar giden Safevi soyağaçlarının bulunduğu, dolayısıyla gene bu dönemde yazılmış veya elden geçirilmiş olduğu sonucunu çıkarabileceğimiz risaleler içeren ve Şeyh Safi'ye atfedilen *Buyruk* yazmalarıdır. Bu yazmalar hakkında henüz ciddi bir çalışma yapılmamış olmakla birlikte bazı kopyaları tam olarak veya seçmeler halinde yayımlanmıştır: Bisâtî, *Şeyh Sâfi Buyruğu (Menâkıbu'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr)*, haz. Ahmet Taşğın, Rheda-Wiedenbrück Çevresi Alevi Kültür Derneği Yayınları, Ankara, 2003; *Buyruk: Alevî İnanç-İbadet ve Ahlâk İlkeleri*, haz. Mehmet Yaman, Alevî Kültür Merkezi Dedeler Kurulu Yayınları, Mannheim, 2000).

mektupta dönemin Safevi şahından "mürşid-i kāmil"[7] olarak bahsedilmesi, bu dönemde Anadolu'daki Kızılbaş zümreleri arasında Safevilerin manevi ve dinî ağırlığının sürdüğünün de göstergesidir.[8]

Mektubu önemli kılan diğer bir özelliği ise göndericisi olan Seyit Baki'nin kimliğidir. Mektubun kaleme alındığı esnada Safevilerin kontrolü altında olan bir yerde yaşadığını anladığımız Seyit Baki, tam adını ve unvanını "Bende-i Şāh-ı Velāyet, Seyyid Bāḳī, Evlād-ı Ḳuṭbü'l-ʿĀrifīn Sulṭān Ḥacı Bektaş-ı Velī" şeklinde verir.[9] Yani Seyit Baki, Hacı Bektaş-ı Veli'nin yoluna bağlı ve hatta onun soyundan gelen bir sufidir. Dolayısıyla bu mektup, mevcut literatürde varlıkları pek bilinmeyen, Anadolu sınırları dışında yaşamış, Safevi yandaşı Bektaşi grupların varlığını göstermesi açısından da son derece ilginçtir. Ayrıca mektubun ikinci bölümünde bahsi geçen ikrar cemi ayini,[10] Dede Kargın ocağı ile Seyit Baki arasındaki ilişkinin siyasi boyutunun ötesinde manevi bir temelinin olduğuna işaret ediyor. Bu cemin yürütülmesindeki amaç, Dede Kargın ocağının Seyit Baki'nin bağlı bulunduğu dergâha ikrar ve biatlarını sunmasıdır ki mektubun yazılmasına asıl vesile olan da bu olaydır. Şu halde mektuptan, bu dönemde Safeviler, Bektaşiler ve Anadolu'daki Kızılbaşlar arasında karmaşık bir manevi hiyerarşinin var olduğu sonucunu çıkarabiliyoruz.

Elimizdeki bu yeni belge ile varlığından haberdar olduğumuz, 17. yüzyılın ilk yarısındaki bu siyasi ve manevi ilişkiler ağı,[11] Bektaşi-Kızılbaş ilişkilerinin mahiyeti konusunda literatürde var olan bazı tezleri yeniden gözden

---

7 Bu kavramın Alevi-Bektaşi inancındaki anlamı için bkz. "Mürşit" maddesi, Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2003, Genişletilmiş Üçüncü Basım, ilk basım: 1993.

8 Şah Abbas'ın bu dönemde Alevi zümreler arasında "mürşīd" olarak adlandırıldığına dair diğer bir belge, dönemin meşhur kadısı Çeşmi Efendi tarafından 1619 tarihinde (H. 1028) II. Osman'a sunulmak üzere hazırlanmış ve İstanbul'daki "ṭā'īfe-yi melāhide"nin teftiş raporu mahiyetindeki belgedir. Bu belgenin matbu Arap harfleriyle bir kopyası, Fransızca bir giriş yazısı ve çevirisi ile birlikte yayımlanmıştır: M.A. Danon, "Un Interrogatoire d'Hérétiques Musulmans (1619)", *Journal Asiatique*, Nisan-Haziran 1921, s. 281-293. Edirne ve İstanbul kadılıklarında bulunmuş, ayrıca Anadolu ve Rumeli kadıaskeri olarak da görev yapmış olan Çeşmi Efendi'nin yürüttüğü bu teftiş sonrasında, gene onun onayıyla suçlu bulunan bir grup "münkir"in idam edildiğine dair belge için bkz. Andreas Tietze, "A Document on the Persecution of Sectarians in Early Seventeenth-Century Istanbul", *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, haz. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, Les Éditions Isis, İstanbul, 1995, s. 165-170.

9 İmzanın altında mektubu gönderene ait bir mühür de bulunmaktadır, ancak mühür çok silik olduğundan okunamadı.

10 İkrar cemi ayininin Alevi-Bektaşi inancındaki yeri ve yapılış tarzı hakkında bkz. "İkrar" maddesi, Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*.

11 Aşağıda kısmen örneklendireceğimiz gibi, böyle bir ilişkiler ağının varlığını gösteren Alevi dedelerden gelen başka yazılı belgeler de mevcuttur. Bunların daha ayrıntılı bir dökümü ve değerlendirmesi konuyla ilgili hazırladığım doktora tezimde yer alacaktır.

geçirmeyi gerektirecek niteliktedir. Halihazırda bu konu tarihçiler için bir muamma olmaya devam etmektedir. İnançları ve ritüelleri birbirleriyle benzer olan bu iki grup, sosyal ve siyasi özellikleri açısından farklı birer görüntü çizmişlerdir. Kızılbaş Aleviler kırsal kesimde yaşayan zümreler olarak ve sözünü ettiğimiz dönemde siyasi açıdan Osmanlı Devleti'ne karşı tutumlarıyla bilinirken, Bektaşiler daha çok şehirlerde veya şehirlere yakın bölgelerde yaşamış ve Osmanlı Devleti'ne muhalif bir görünüm vermemişlerdir. Buna dayanarak kimi tarihçiler Bektaşi tarikatının 16. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti tarafından, Kızılbaş zümrelerini hem dinî hem de siyasi anlamda kontrol altına almak için, sıfırdan kurulmamışsa bile en azından yeniden organize edilmiş olduğu şeklinde görüşler öne sürmüşlerdir.[12] Böyle bir görüş Osmanlı Devleti'nin yakın gözetimindeki Bektaşiler için doğru olmuş olsa bile, elimizdeki yeni belgenin işaret ettiği, Anadolu sınırları dışında ve belgemizde göründüğü kadarıyla Osmanlı yönetimine muhalif birtakım Bektaşi merkezlerinin mevcudiyeti ve bu Bektaşi merkezlerinin Anadolu'daki Kızılbaşlar ile kurmuş oldukları bağlar, böyle bir iddianın genel olarak Kızılbaşlar ile Bektaşiler arasındaki bağlantının tanımlanmasına yetmeyeceğini göstermektedir.

## BELGENİN TARİHLENDİRİLMESİ

Mektubun giriş kısmını takiben, kendi hal ve durumunu bildirdiği bölümde mektubun yazarı Seyit Baki bize hem yaşadığı yer hem de yaşadığı dönem hakkında çok kesin bilgiler olmasa da bazı ipuçları verir: "..bi-ḥamdi li'llāhi teʿālā ḥālā vücūdumuz ṭoprakdan üstün olup bu dergāh-ı ʿālīde ḥażret-i ṣāḥibü'd-dīn ve'd-dünyā, irşād-künende-i ṭarīḳ-i evliyā ve zübde-i evlād-ı āl-i ʿabā, murād-dehende-i şīʿīyān-ı ʿAliyyü'l-Murtażā yaʿnī Ḥażret-i Sulṭān <...> ḫalladallāhu mülkehū ve salṭanatahū, ḥażretleriniñ ḫāk-i pāy-i murād-baḫşlarında ve āsitān-ı melāʾik-āşiyānında āsūde-ḥāl olup devām-ı ʿömr [ü] devleti edʿiyyesine müdāvim..." Görüldüğü gibi Seyit Baki, ömrünün ve devletinin devamı için dua ettiği sultanın adını açıkça yazmaktan, büyük ihtimalle bir saygı göstergesi olarak imtina eder ve ilgili yeri boş bırakır. Bununla birlikte sözü geçen sultanın Osmanlı sultanı olamayacağı ve dönemin Safevi şa-

12 Bu görüşü öne süren Irène Mélikoff'tur. Bu konuda yazarın özellikle şu makalesine bakılabilir: "Le problème kızılbaş", *Turcica*, (1975) VI, s. 49-67, ayrıca Türkçe çevirisi için bkz. "Kızılbaş Problemi", *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 53-80. Mélikoff'un bu tezinin, özellikle 17. yüzyıl bağlamında biraz daha geliştirilmiş bir ifadesi için bkz. Suraiya Faroqhi, "Conflict, Accomodation and Long-Term Survival: The Bektashi Order and the Ottoman State (Sixteenth-seventeenth centuries)", *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique*, s. 171-184.

hı olduğu, hakkında kullanılan "evliyalar yolunun irşat edicisi, Âl-i Aba evlatlarının özü, Aliyyü'l-Murtaza taraftarlarının dileklerini gerçekleştiren" şeklindeki yüceltici ifadelerden açıkça anlaşılmaktadır.

Mektubun bir sonraki paragrafında Seyit Baki, gene dönemin Safevi şahı olduğu tahmin edilebilen bir şahsüvar tarafından Bağdat'ın fethedilişini şu satırlarla müjdeler: "..ḥālā benim oğullarım siz erenler munca zamāndan beri vaʿde virüp intiẓārın çekdigiñiz şāhsüvār-ı merd-i meydān ḥālā meydānda ḥāżır olup muḥibb-i ḫānedānıñ murādın virüp ve düş[menān-ı] [ḥā]nedān-ı āl-i Muḥammed'iñ [neseb] ü ẕürriyātın rūy-ı zemīnden maḥv itmege ẓāhir olmuşdur ve ḥālā māh-ı rebīʿü'l-evveliñ yigirmi ikinci güni yevmü'l-aḥad Baġdād ḳalʿasın fetḥ idüp nām-ı mübārekine sikke [ḍarb] ve ḫuṭbe oḫunup Şāh-ı ʿālem-penāhıñ taṣarrufuna geçmişdir ve inşāʾallāhu teʿālā teveccühi Rūm ṭarafına doġrıdır." Seyit Baki'nin ifadesiyle erenlerin uzun zamandır beklediği, Ehl-i Beyt muhiplerinin dileklerini gerçekleştirip, Hz. Muhammed'in ailesinin düşmanlarını dünya yüzünden silmek iddiasında olan, Bağdat'ı fethedip, adına para bastırıp, hutbe okutan bu Safevi şahı kimdir? Bu sorunun cevabını, mektupta verilen Bağdat'ın fethedildiği güne dair bilgiden çıkarmamız mümkündür. Bağdat Safevi şahları tarafından iki kere fethedilmiştir. İlk olarak 1508'de Şah İsmail tarafından, ikinci olaraksa 1624 tarihinde Şah Abbas tarafından. Ancak ay ve gün olarak, Şah İsmail Bağdat'ı Cemaziyülahir'in 20'sinde (16 Ekim) fethetmiştir, yani mektupta verilen tarihe göre burada bahsi geçen vak'anın Şah İsmail'in Bağdat'ı fethi olmadığı açıktır. Bu durumda elimizde tek bir olasılık kalıyor ki buna göre mektupta gönderme yapılan olay, Şah Abbas'ın 1624 yılında Bağdat'ı Osmanlıların elinden geri alışıdır. Mektupta verilen gün ve ay da bu çıkarımımızı zaten doğrulamaktadır, zira Şah Abbas Bağdat'ı gerçekten de Rebiyülevvel ayının 23'ünde (14 Ocak) fethetmiştir.[13] Şu halde metindeki verilerden, Seyit Baki'nin Dede Kargın-zade Seyit Yusuf'a yolladığı bu mektubun 1624 yılında kaleme alındığı, mektupta sözü edilen Safevi şahının Şah Abbas olduğu ve haberi verilen olayın da Bağdat'ın Safeviler tarafından Osmanlılardan geri alınışı olayı olduğu sonucunu çıkarabiliyoruz.

## MEKTUBUN YAZARININ VE MUHATABININ KİMLİĞİ

Elimizdeki mektubun muhatabı, mektubun arka yüzünün sol üst köşesinde adı kaydedilmiş olan Seyit Yusuf'tur. Mektubun girişinde kendisine "Ḥażret-i

13 Bu tarihler için bkz. *Eskandar Beg Monshi, History of Shah ʿAbbas the Great (Tārīḵ-e Ālamārāye ʿAbbāsī)*, çeviren Roger M. Savory, Westview Press, Boulder, Colorado, 1978-1986.

siyādet-penāh, ʿizzet-destgāh, evlād-ı būdāla-ı Ḥaḳḳ Dede Ḳarġın oġlu" şeklinde hitap edilmesinden, Seyit Yusuf'un meşhur derviş Dede Kargın'ın soyundan geldiği açıkça anlaşılıyor. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Dede Kargınlar, etkisini günümüze kadar devam ettirmiş, Anadolu'nun en önemli ve köklü Kızılbaş/Alevi ocaklarından biridir.

Dede Kargın ailesinin ataları arasında Yusuf adına sahip birden fazla şahsa rastlıyoruz.[14] Bunlar arasında kronolojik açıdan burada yayımlanan mektubun alıcısı olması olası bir "Şeyh Yusuf" 1588 tarihli bir icazetnamede karşımıza çıkmaktadır.[15] Bu icazetnamenin düzenlendiği tarihte Şeyh Yusuf, Malatya'nın "Bīmāre" köyünde yaşamaktadır. İcazetnamede anlatıldığına göre Şeyh Yusuf, Irak'taki kutsal mekânları ziyaret etmiş ve İmam Hüseyin'in "āsitāne-i müteberrikesini'" ziyareti esnasında kendisine "sofra ve çerāğ"[16] verilmiştir. Bu icazetname, Alevi dedelerinin ellerinde mevcut birçok başka icazetname ve seyitlik şeceresinin de kaynağı olan Kerbela'daki Bektaşi dergâhında düzenlenmiş olmalıdır. İmam Hüseyin türbesi yakınında bir yerde, en azından 20. yüzyılın başlarına kadar varlığını sürdürmüş olan bu dergâhın şeyhleri geleneksel olarak İmam Hüseyin türbesinin de çerağcısı olarak görev yapmışlardır.[17]

---

**14** Dede Kargınların soyağacına dair bilgiler, ailenin Malatya ve Antep kollarında bulunan belgelere dayanmaktadır, bu belgelerin metinleri için bkz. Naci Kum, *Dedekargın-Kargınoğulları-Çepniler;* Malatya kolunun belgeleri bazı eklemelerle yakın zamanda tekrar yayımlanmıştır; bkz. Alemdar Yalçın ve Hacı Yılmaz, "Kargın Ocaklı Boyu ile İlgili Yeni Belgeler", *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı 21, Bahar 2002, s. 13-88; ayrıca Malatya kolundan Ahmet Rıza Kargın ve Antep kolundan Hüseyin Cahit Kargıner ve Hamdi Kargıner bu belgelerin asıllarının birer kopyasını benimle paylaşma lütfunda bulunmuşlardır. Her ne kadar bizim burada yayımladığımız belge ailenin Çorum kolundan gelmekte ise de, bu kolun 19. yüzyılda Malatya kolundan ayrılıp Çorum'a yerleştiğini biliyoruz. Daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olan Çorum kolunun belgeleri, burada yayımladığımız mektup dışında tümüyle 19. ve 20. yüzyıllara aittir.

**15** Bu belge için bkz. Alemdar Yalçın ve Hacı Yılmaz, "Kargın Ocaklı Boyu ile İlgili Yeni Belgeler", s. 56-59.

**16** Bu kavramların Alevi-Bektaşi inancındaki anlamı için bkz. "Sofra" ve "Çerağ" maddeleri, Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü.*

**17** Şu ana kadar incelediğimiz belgelerde Kerbela'daki bu dergâh hakkında özel bir ad kullanılmamaktadır, ancak Alevi dedelerin ellerinde bulunan icazetname ve şecereleri tasdikleyenler arasında, "Tekyenişīn-i İmām Ḥüseyin", "Sākin-i Kerbelā ve Dergāh-ı Muʿallā" türünden ifadelerle tanıtılan kişiler vardır. Ayrıca, Bektaşilerin Babagân koluna bağlı yazar Şevki Koca, mücerred dervişlik erkânının aktedildiği beş dergâhtan biri olarak Kerbela'daki "Abd'ül Müminin Baba" dergâhından bahsetmektedir; bkz. *Mısır'da Bir Erenler Ocağı, El-Magaravi (Kaygusuz) Bektâşi Dergâhı*, http://www.aleviyol.com/forum/portal.php?topic_id=1532; bu makalenin ilk nerede yayımlandığını tespit edemedik. Bunun dışında Kerbela'daki Bektaşi dergâhı hakkında ikincil kaynaklarda şu ana kadar bulabildiğim en ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Suad, *Seyahatlerim,* Kanaat Matbaası, Dersaadet, 1330, özellikle s. 94-122. Ali Suad Kerbela'yı ziyaret ettiği sırada buradaki Bektaşi dergâhının başında bulunan şeyh, Nakşibendi tarikatına mensup Abdülhüseyin Dede'dir. Bu şeyhin ver-

Mektubu gönderen kişi olan Seyit Baki'nin kimliği konusuna gelirsek, bu hususta ilk dikkatimizi çeken nokta, yukarıda belirttiğimiz gibi bu şahsın Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşilik ile olan ilişkisidir. Bağlı olduğu Bektaşi zümresi içerisinde yüksek bir mevkide bulunduğunu da gene mektupta tasvir edilen cem ayininde Dede Kargınların ikrarını kabul eden kişi konumunda olmasından anlıyoruz.

Yukarıda yaptığımız ilk uzun alıntıda geçtiği üzere, Seyit Baki yaşadığı yeri "dergâh-ı ʿālī" şeklinde adlandırmıştır. Dergâh-ı âli yerine göre hem sultanın sarayı hem de derviş tekkesi anlamında kullanılabilen bir sözdür. Her ne kadar metinde, mektubun taşıyıcısı Sevindik Sufi'nin dergâha gelerek mürşid-i kâmilin ayağının toprağına ulaştığına dair bir ibare varsa da (ḫāmil-i mektūb Sevindik Ṣūfī bu dergāh-ı ʿālīye gelüp mürşid-i kāmil ḫāk-i pāy-i murād-baḫşlarına vāsıl olup) biz burada geçen dergâh-ı âli'nin Safevi şahının sarayı olması ihtimalini düşük buluyoruz. Mektubun yazıldığını tahmin ettiğimiz tarihte Safevi başkenti İsfahan kentine taşınmıştır. İsfahan'da herhangi bir Bektaşi tekkesinin varlığına dair elimizde hiçbir veri yoktur. Ayrıca her ne kadar yayımladığımız bu belge Safevilerin 17. yüzyılda kendi sınırları dışında yaşayan Kızıbaşlara yönelik ilgilerinin ve sempatik söylemlerinin devam ettiğini bize gösteriyorsa da, aynı dönemde İran içinde genel olarak sufilere iyi gözle bakmayan müteşerri Şiilik inancının resmîleştiğini ve Kızılbaşların sistematik olarak siyasetten dışlandığını biliyoruz.[18] Safevi şahlarının bu biri içeriye, diğeri dışarıya yönelik farklı siyasi ve dinî tavırları göz önüne alındığında, bu dönemde imparatorluğun merkezi İsfahan'da bir Bektaşi tekkesinin varlığı pek kuvvetli bir olasılıkmış gibi gözükmüyor.

Bağdat'ın Şah Abbas tarafından fethini bizzat yaşamış biri tarafından yazıldığı izlenimini veren bu mektup, bizce büyük olasılıkla Bağdat yakınlarındaki bir Bektaşi dergâhında kaleme alınmıştır. Bu dönemde Irak sınırları içerisinde, özellikle de Bağdat, Kerbela ve Necef'de Şiiler ve Aleviler tarafından

---

diği bilgiye göre, dergâh beş yüz sene önce bir Bektaşi şeyhi olan Abdülmümin Dede tarafından yaptırılmıştır. Kurucusu Abdülmümin Dede'nin ve meşhur şair Fuzuli'nin kabirlerinin de içinde bulunduğu türbe, Ali Suad'ın ziyareti esnasında Abdülhüseyin Dede tarafından yeniden yaptırılmaktadır. Kerbela'daki Bektaşi dergâhının şeyhlerinin geleneksel olarak İmam Hüseyin türbesinin çerağcısı olarak görev yaptıklarını ve bu geleneği kendisinin de sürdürdüğü bilgisini de gene bu Abdülhüseyin Dede vermektedir.

18 Bu konuda şu ana kadar yapılmış en ayrıntılı çalışma için bkz. Kathryn Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2002. Bu kitap önemli oranda yazarın *The Waning of the Qizilbash: The Spiritual and the Temporal in Seventeenth Century Iran,* Princeton Universitesi, 1993 adlı doktora tezine dayanmaktadır.

kutsal kabul edilen türbelerin yakınlarında muhtelif Bektaşi merkezlerinin var olduğunu biliyoruz.[19] Bunlardan Kerbela'da, İmam Hüseyin türbesi civarındaki Bektaşi dergâhından yukarıda söz etmiştik. Ayrıca özellikle Bağdat şehrinde Şahin Baba ve Gürgür Baba adında en azından iki Bektaşi dergâhı daha tespit edebiliyoruz. Necef'teki dergâh hakkında ise halihazırda elde edebildiğimiz yegâne bilgi, İmam Ali türbesi civarlarında olduğudur.[20] Burada yayımladığımız mektup, işte Irak sınırları dahilindeki bu Bektaşi dergâhlarından birinden gönderilmiş olmalıdır. Ancak Seyit Baki'nin Irak'taki bu Bektaşi dergâhlarından hangisine bağlı olduğunu, dolayısıyla mektubun bu dergâhlardan hangisinde kaleme alınmış olabileceğini tespit etmemiz şu halde mümkün gözükmüyor. Yukarıda bahsettiğimiz gibi, Dede Kargın-zadelerden mektubun alıcısı ile aynı adı taşıyan, ama aynı kişi olup olmadığından emin olamadığımız birinin, 1588 yılında Kerbela'daki dergâhtan bir icazetname almış olması, elimizdeki mektubun da gene aynı yerden yollanmış olabileceğini düşündürse de bu konuda kesin bir şey söylememiz için yeterli değildir.

Mektup eğer tahmin ettiğimiz gibi Irak'taki bir dergâhta kaleme alınmışsa, metinde geçen Sevindik Sufi'nin mürşid-i kâmilin ayağının toprağına ulaştığına dair ifadeyi, Sevindik Sufi'nin ziyaretinin Şah Abbas henüz bölgeyi terk etmeden yapıldığı şeklinde anlayabiliriz. Gerçekten de Şah Abbas, Bağdat'ı fethinden sonra bir aydan fazla bir süre bölgede kalıp Irak'taki kutsal mekânları ziyaret etmiştir.[21]

## MEKTUBUN YAZILMA NEDENİ

Mektup, giriş bölümü dışında konu itibariyle üç kısımdan oluşmaktadır. İlk kısım, yukarıda ayrıntılı olarak değindiğimiz gibi Bağdat'ın fethine dair veri-

19 Irak'ta sözünü ettiğimiz yerlerde Bektaşi merkezleri bulunduğuna dair genel bilgi için bkz. F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, yay. haz. Margaret M. Hasluck, Isis Press, İstanbul, 2000, ilk baskı 1929), s. 415. Burada, Bektaşi dergâhlarının bulunduğu Irak şehirleri arasında Samarra'nın da adı geçmekteyse de bu bilgiyi biz henüz başka herhangi bir kaynak veya belge ile teyit edemedik.

20 Gürgür Baba dergâhı, Hasluck'un özellikle adıyla zikrettiği (ama yanlış olarak, Gulgul Baba şeklinde) Irak'taki tek Bektaşi dergâhıdır; *Christianity and Islam*, s. 415. Şahin Baba dergâhının varlığından ise Alevi dedelerin ellerindeki bazı icazetnameler vasıtasıyla haberdar oluyoruz. Bu icazetnamelerden edindiğimiz bilgiye göre, Şahin Baba dergâhı Bağdat'ta, yedinci imam Musa Kâzım'ın türbesi yakınlarında bir yerdedir. Örneğin, aslı Ağuiçenler ocağına bağlı bir dedenin elinde bulunan, 1843 tarihli bir icazetnamenin altında imzası bulunanlardan biri "Şahin Baba Dergâhı'nda türbedâr Dede Zeynâl, sâkin-i medîne-i Baġdâd ve emîn-i İmâm Kāẓım"dır. Ayrıca Necef'teki dergâh ile ilgili olarak, aslı Sinemilli Ocağı'na bağlı bir dedenin elinde bulunan 18. yüzyıldan bir başka icazetnamede "Dede 'Abdü'l-ġafūr, tekyenişīn-i İmām 'Ali" imzasını görüyoruz. Buna benzer daha birçok veri Alevi dedelerin ellerindeki belge ve yazmalarda mevcuttur.

21 Bu bilgi için bkz. *Eskandar Beg Monshi, History of Shah 'Abbas*, Cilt II, s. 1227.

len haberi içermektedir. Mektubun üçüncü ve son kısmında ise Seyit Baki genel bazı dinî telkinlerde bulunur ve mektubun alıcısına bağlı bulundukları yolun temel prensiplerini hatırlatır.[22]

Mektubun yazılmasına asıl vesile olan, Dede Kargınların Seyit Baki'nin bağlı bulunduğu dergâha ikrar ve biatlarını sunmaları olayından ise ikinci kısımda bahsedilir: "Ve ḥālā siz erenlere maʿlūm-ı şerīf olsun ki ḥāmil-i mektūb Sevindik Ṣūfī bu dergāh-ı ʿālīye gelüp mürşid-i kāmil ḫāk-i pāy-i murād-baḫşlarına vāsıl olup ṭavāf ve niyāzı ḳabūle geçüp siz erenleriñ ṣıdḳ-ı dil-ile muḥibligiñiz ve muḥlişligiñiz ve yol erkānıñız bu dergāh-ı ʿālīye yetürüp ḥaḳḳıñıza şāh dinüp ḫayrla yād oldıñız ve andan māʿadā Sevindik Ṣūfī bu cānibde ehl-i tevḥīd ġāzīler meydānında siz erenleriñ nuṭḳ-ile iḳrārıñız ve bīʿatıñız bu duʿācıñıza yetürüp ve biz daḫi ḳabūl idüp erenler meydānında ṭarīḳatıñız götürüp ve tercümānıñız ḳabūle geçirüp 'innemā yübāyiʿūna'l-lāhe ve Resūlehū' emriyle eliñiz daḫi ehl-i beyt-i resūlullāha yitişüp serfirāz-ı dünyā ve āḫiret oldıñız ve bu dergāh-ı ʿālīde sikke-zede olup ismiñiz deftere ḳayd olındı." Görüldüğü gibi Dede Kargınlar ikrar ve biatlarını Seyit Baki'ye doğrudan değil, aralarında peyklik görevi gören Sevindik Sufi aracılığıyla ve sözlü olarak ulaştırmışlardır. Daha sonra Seyit Baki'nin elimizdeki bu yazılı cevabını Seyit Yusuf'a ulaştıracak olan da gene kendisinden "mektubun taşıyıcısı" şeklinde bahsedilen bu Sevindik Sufi'dir.

Gıyablarında ikrar cemleri yapılan Dede Kargınlar (erenler meydānında ṭarīḳatıñız götürüp ve tercümānıñız ḳabūle geçirüp)[23] böylece dergâhta sikke giyenler mertebesine yükseltilmiş ve isimleri deftere kaydedilmiştir. Bu defterin tam olarak mahiyetini bilmemekle birlikte, aşağıdaki satırlardan bahsedilenin halifelik mertebesine yükseltilmiş kişilerin kaydını tutan bir defter olduğu sonucunu çıkarabiliyoruz: "Ve inşāʾallāhu teʿālā ʿan-ḳarīb siz erenlere taʿalluḳ olan ġāzīleriñ ve cemāʿatiñ ḫalīfeligin siziñ ismiñize şecere çıḫarup

22 Özellikle terminolojisi bakımından dikkate değer olan, ancak bu makale bağlamında ayrıntılı bir değerlendirmesine girişmeyeceğimiz mektubun bu kısmında kullanılan dilin önemli oranda *Buyruk* yazmalarının diline benzediğini belirtmeliyiz. Ayrıca mektupta, aynen *Buyruk* yazmalarında olduğu gibi adı verilmeden kendisine "üstad" denilerek atıfta bulunulan kişinin Şah İsmail olabileceği akla gelse de bu konuda şimdilik kesin bir şey söyleyemeyiz.

23 Buradaki "tarikat götürmek" deyimi, günümüzde halen cem ayini yapmak anlamında kullanılan "tarikat yürütmek" ve onun eş anlamlısı "cem yürütmek" deyimleri ile aynı anlamda olmalıdır. Farklı amaçlı cem ayinlerinin nasıl yapıldığına dair, bkz. "Cem", "İkrar" ve "Görgü" maddeleri, Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. "Tercüman" terimi ise cemlerde belli kurallara göre kesilen kurban veya bir hizmete başlarken okunan dua anlamındadır, bu konuda gene aynı kaynakta ilgili maddeye bakılabilir; ayrıca bkz. "Terceman" maddesi, Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1977.

kendiñiz gelüp dīdār görmek müyesser olsa siz erenlere yetürelim yāḫūd [cān] ibiñize gider muʿteḳid müʿmīn ḳar[ında]şlar [ile] [hiḍmet]iñize g[öndere]lim, zīrā Sevindik siz erenleriñ ocaġına muḥib olan ġāzīleriñ ism [ü] resmin bu cānibde bildiripdir." Görüldüğü gibi Seyit Baki burada, Seyit Yusuf adına bir halifelik şeceresi çıkaracağını taahhüt etmekte ve bu şecereyi isterse Seyit Yusuf'un kendisinin gelip alabileceğini, bizzat gelemezse de güvenilir bir kişi aracılığı ile –ki bu amaçla Sevindik Sufi'den bu işi yapabilecek kişilerin bir listesi alınmıştır– kendisine yollanacağını bildirmektedir. Bu hilafetnamenin düzenlenmesi ile iki ocak arasında kurulmuş olan ilişki böylece yazılı olarak da teyit edilecek ve mektupta "..baʿde'l-yevm siz erenleri bu cānibe taʿalluḳ bilüp ve siz erenlere iḳrār yetüren ḳarındaşı daḫi bu dergāh-ı ʿālīye ḳabūl bilüp.." şeklinde ifade edildiği gibi, bundan sonra Dede Kargınlardan ikrar almış olan talipler de dolaylı olarak Seyit Baki'nin temsil ettiği Bektaşi dergâhına bağlanmış kabul edileceklerdir.

## BELGENİN AKLA GETİRDİĞİ SORULAR

Burada yayımladığımız mektubun hangi açılardan önemli bir belge olduğu konusuna makalemizin giriş bölümünde değinmiştik. Daha önce değindiklerimize ek olarak, bu mektup bize Alevilerdeki "el ele, el Hakk'a" şeklinde tanımlanan iç örgütlenme modelinin uygulamada nasıl işlediğinin bir örneğini ve kısmen ilgili terminolojiyi sunması bakımından da önemlidir. Bu örnek ayrıca, dede ailelerinin ellerinde bulunan şecere ve icazetnamelerin kaynağı ve düzenlenme süreçleri ile ilgili olarak da aydınlatıcı mahiyettedir. Bununla birlikte, gene özellikle bu iki konuda belgenin akla getirdiği fakat yanıtlamakta yetersiz kaldığı sorular da var. Yazımızı bu sorulardan önemli bulduğumuz birkaçına kısaca değinerek sonlandırmak uygun olacaktır.

Belgenin akla getirdiği sorulardan biri, Dede Kargın ocağı ile Seyit Baki'nin bağlı bulunduğu Bektaşi dergâhı arasındaki ilişkinin ne kadar geriye gittiği sorusudur. Mektuptaki kimi ifadeler, bu ilişkinin ilk olarak bu mektuba vesile olan Sevindik Sufi'nin ziyareti ile başladığı izlenimini vermektedir. Bu açıdan özellikle dikkat çeken nokta, var olan eski bir hilafetnamenin yenilenmesi yerine Seyit Yusuf'un adına yeni bir hilafetname çıkarılacağından bahsedilmesidir. Ancak elimizde 1588 tarihli, Dede Kargınlar adına çıkarılmış bir başka Bektaşi icazetnamesinin varlığı Irak'taki Bektaşiler ile Dede Kargın ocağı arasındaki ilişkinin en azından bu tarihe kadar geriye gittiğini göstermektedir. Bu durumda, eğer Seyit Baki'nin bağlı olduğu Bektaşi dergâhı, 1588 tarihli icazetnamenin düzenlendiği Kerbela'daki Bektaşi dergâhından farklı bir der-

gâh ise, Irak'ta var olduğunu bildiğimiz farklı Bektaşi merkezleri arasındaki ilişkilerin mahiyeti de önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı soruyu elbette, Irak'taki Bektaşi dergâhları ile Anadolu ve Balkanlar'daki diğer Bektaşi dergâhları ilişkilerini de kapsayacak biçimde genişletebiliriz.

Ayrıca gene benzer bir soruyu bu kez Safeviler ile bir yandan Dede Kargınlar, öte yandan da hem Seyit Baki'nin temsil ettiği dergâh hem de Irak'taki diğer Bektaşi grupları için de sormak gerekmektedir. Her ne kadar mektuptaki ibareler, 17. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'daki Alevi zümreler arasında Safevilerin manevi ve dinî ağırlıklarını devam ettirdiklerini gösteriyorsa da bu ilişkinin ne derece doğrudan ve Şah İsmail'den sonra kesintisiz olarak sürmüş olduğu konusunda kesin bir yargıda bulunmak zordur. Özellikle de 1588 tarihli icazetnamede ve bizim gördüğümüz Alevi dedelerin ellerindeki Irak'taki Bektaşi dergâhları kaynaklı diğer icazetnamelerde Safevilere değinilmemesi bu açıdan dikkat çekicidir.[24] Bu durumda, Şah İsmail'den sonra belki bir dönem kopukluk yaşanmış olan ilişkilerde acaba Şah Abbas ile birlikte yeniden bir canlanma mı olmuştur? Veya Bağdat'ın Osmanlıların elinden çıkması ile Seyit Baki Safevilere karşı olan bağlılığını açıkça ifade etme fırsatını mı bulmuştur?[25]

Son olarak, Safeviler ile Anadolu'daki Kızılbaş zümrelerin ilişkisi bağlamında gündeme gelen çok daha kapsamlı diğer bir soru da Safevilerin Anadolu'daki dinî etkilerinin yayılmasında nasıl bir mekanizmanın işlediği ile ilgilidir. Bu mektupta gördüğümüz örneğe göre, Safevilerin dinî etkilerini bu bölgelerde eskiden beri manevi ağırlığa sahip farklı derviş gruplarını ve tarikat zümrelerini kendine bağlayarak genişlettiği sonucunu çıkarabiliyoruz. Acaba bu durum mevcut Alevi ocakları için ne dereceye kadar genel bir model olarak kabul edilebilir? Diğer bir deyişle, bu Alevi ocaklarının ne kadarı Safeviler öncesine giden bir geçmişe sahiptir, ne kadarı Safevilerden sonra, doğrudan onlardan el alarak böyle bir dinî konuma ulaşmışlardır? Bundan sonraki çalışmalarımızda bu soruların yanıtlarını aramaya devam edeceğiz.

---

24 Bu belgenin tanı metninin yayımlandığı yerin künyesi için bkz. dipnot 15. Bu belge gibi, inceleme olanağı bulduğumuz diğer Alevi icazetname ve şecerelerinin tümü Şah İsmail sonrası döneme aittir.

25 Tabii konu tamamen başka bir açıdan değerlendirilip, mektuptaki açık Safevi yandaşlığı, mektubun Irak'ın Safevilerin kontrolü altında olduğu bir dönemde yazılmış olması ile de açıklanabilir. Yani, Seyit Baki'nin bağlı bulunduğu Bektaşi dergâhı, tamamen politik nedenlerle ve güvenlik kaygılarıyla o dönemde Safevilere bağlı oldukları görüntüsünü vermek istemiş olabilir. Ancak, Irak'taki Bektaşiler ile Safevi yandaşlıkları konusunda pek şüphemiz olmayan Anadolu Kızılbaşlarının önemli bir ocağı arasında, 1588 tarihli icazetnamenin gösterdiği gibi bu dönemden önce kurulmuş manevi ilişkilerin mevcudiyeti bu ihtimalin zayıf bir olasılık olduğunu düşündürüyor.

## ÇEVİRİYAZILI METİN

A)

I) Hüve

II) Ḥażret-i siyādet-penāh, ʿizzet-destgāh, evlād-ı būdāla-ı[26] Ḥaḳḳ Dede Ḳarġın oġlu, veled-i ʿazīzim, nūr-ı çeşmim

III) baʿdeʾd-duʿā-ı taʿẕīm biʾl-ʿizz veʾt-tekrīm iʿlām-ı muḥibb-i ḳadīm oldur ki: Ḥāliyā deryā-yı lüṭfuñuz temevvüc idüp bu cānib-i duʿācılarıñız

IV) aḥvālinden suʾāl-i ḥāl-i mā-fiʾl-bāl olunursa, bi-ḥamdi liʾllāhi teʿālā ḥālā vücūdumuz ṭopraḳdan üstün olup bu dergāh-ı ʿālīde ḥażret-i

V) ṣāḥibüʾd-dīn veʾd-dünyā, irşād[27]-künende-i ṭarīḳ-i evliyā ve zübde-i evlād-ı āl-i ʿabā, murād-dehende-i şīʿīyān-ı ʿAliyyüʾl-Murtażā

VI) yaʿnī Ḥażret-i Sulṭān <...>[28] ḫalladallāhu mülkehū ve salṭanatahū ḥażretleriniñ ḫāk-i pāy-i murād-baḫşlarında ve āsitān-ı melāʾik-āşiyānında

VII) āsūde-ḥāl olup devām-ı ʿömr [ü] devleti edʿiyyesine müdāvim[29] ve siz erenleriñ mübārek dīdār-ı şerīfi müşāhedesine müştāḳ-ı ʿaẕīm

VIII) mülāḥaẓa oluna. Ümmīẕdir ki siz erenler daḫi duʿā-ı ḫayrdan ferāmūş itmeyüp ḫayrla yād itmeden ḫālī olmayasız. Ve ḥālā benim

IX) oġullarım siz erenler munca[30] zamāndan beri vaʿde virüp intiẓārın çekdigiñiz şāhsüvār-ı merd-i meydān ḥālā meydānda ḥāẓır

X) olup muḥibb-i ḫānedānıñ murādın virüp ve düş[menān-ı] [ḥā]nedān-ı āl-i Muḥammed'iñ [neseb] ü ẕürriyātın rūy-ı zemīnden maḥv itmege ẓāhir olmuş-dur

XI) ve ḥālā māh-ı rebīʿüʾl-evveliñ yigirmi ikinci güni yevmüʾl-aḥad Baġdād ḳalʿasın fetḥ idüp nām-ı mübārekine sikke [ḍarb] ve ḫuṭbe oḫunup Şāh-ı ʿālem-

XII) penāhıñ taşarrufuna geçmişdir ve inşāʾallāhu teʿālā teveccühi Rūm ṭarafına doġrıdır. Dergāh-ı ḫaḳḳdan ricā ve temennāmız budur ki ʿan-ḳarīb ḫayrla

XIII) müyesser ola bi-ḥürmet-i Seyyidüʾl-mürselīn. Ve ḥālā siz erenlere maʿlūm-ı şerīf olsun ki ḫāmil-i mektūb Sevindik Ṣūfī bu dergāh-ı ʿālīye gelüp

XIV) mürşid-i[31] kāmil ḫāk-i pāy-i murād-baḫşlarına vāsıl olup ṭavāf ve niyāzı ḳabūle geçüp siz erenleriñ ṣıdḳ-ı dil-ile muḥibbligiñiz ve[32]

XV) muḥlişligiñiz ve yol erkānıñız bu dergāh-ı ʿālīye yetürüp ḥaḳḳıñıza şāh dinüp ḫayrla yād oldıñız ve andan māʿadā Sevindik Ṣūfī

XVI) bu cānibde ehl-i tevḥīd ġāzīler meydānında siz erenleriñ nuṭḳ-ile iḳrārıñız ve bīʿatıñız bu duʿācıñıza yetürüp ve biz daḫi ḳabūl

---

26 Kelimenin Arapça aslı "budalā" şeklindedir, ama bu tür yazım şekillerine de rastlanmaktadır.

27 "İrşād" sözcüğünün başındaki "i", metinde her seferinde "elif+ye" ile yazılmıştır.

28 Herhalde bir tür saygı göstergesi olarak sultanın adı yazılmamıştır ve o bölüm boş bırakılmıştır.

29 Metinde "müdāvīm" şeklinde yazılmıştır.

30 "Bunca" yerine mahalli söylenişe uyularak "munca" yazılmıştır.

31 Metinde her seferinde "mürşīd" şeklinde uzun ī ile yazılmıştır.

32 "Ve" kelimesi bir alt satırın başında tekrar yazılmıştır.

XVII) idüp erenler meydānında ṭarīḳatıñız götürüp ve tercümānıñız ḳabūle geçirüp "innemā yübāyi'ūna'l-lāhe ve Resūlehū"[33] emriyle eliñiz daḫi ehl-i
XVIII) beyt-i resūlullāha yitişüp serfirāz-ı dünyā ve āḫiret oldıñız ve bu dergāh-ı 'ālīde sikke-zede olup ismiñiz deftere ḳayd olındı.
XIX) Ve inşā'allāhu te'ālā 'an-ḳarīb siz erenlere ta'alluḳ olan ġāzīleriñ ve cemā'atiñ ḫalīfeligin siziñ ismiñize şecere[34] çıḫarup kendiñiz gelüp
XX) dīdār görmek müyesser olsa siz erenlere yetürelim yāḫūd [cān]ibiñize gider mu'teḳid mü'mīn ḳar[ında]şlar [ile] [hiḍmet]iñize g[öndere]lim, zīrā Sevindik
XXI) siz erenleriñ ocaġına muḥib olan ġāzīleriñ ism [ü] resmin bu cānibde bildiripdir. Bu ḫuṣūṣuñ itmāmın du'ācıñızdan bilüp andan yañadan
XXII) em[ī]n olasız. Ve ba'de'l-yevm siz erenleri bu cānibe ta'alluḳ bilüp ve siz erenlere iḳrār yetüren ḳarındaşı daḫi bu dergāh-ı 'ālīye ḳabūl bilüp ṭayyib
XXIII) ṭāhir[35] bilesiz. Ve ba'de'l-yevm benim oġullarım bu demi ġayri deme ḳıyās itmeyüp ġafleti terk idüp gönül gözin açup, mürebbīsiz ve muṣāḥibsiz yol
XXIV) varmayup evliyānıñ erkānına feraḳla gidüp ve bundan(?) getürüp(?) yolla erkānla durup oturasız ve feraḳsızdan, yol ḳorḫusun çekmezden
XXV) ṣaḳınup ve da'vāsın ḳalb itdigi da'vānıñ iyesi olmayan kimseniñ diline i'tibār itmeyüp er ḫaḳḳ meydānında ḫaḳḳ ḫiḍmeti işbāta geçmiş
XXVI) ḳardaşlar-ile yol varup bir nev'le geçinesiz ki itdigiñiz 'amelden mürşid-i kāmil rāżī olup ṣevāb-ı dü-cihānī ḥāṣıl ola.

B)
I) Zīrā üstāḍ nuṭḳunda buyurupdur ki üstāḍ nefes,
II) ṭarīḳat imāndır. Pīrlik, mürebbīlik da'vāsın ḳılan cāndan
III) ol ḳadar kemāl-i ma'rifetullāh gerekdir ki ṭālibi zulemāt-ı cehliyyeden
IV) kemāl-i nūrlarına irşād ide, zīrā erenler nuṭḳunda buyurupdur ki
V) bir mürebbī taḫṣīl ile mürşid ola yoluña, ṣaḫlaya şeyṭān şerrinden
VI) dīniñi, īmānıñı ve meşāyiḫiñ emridir ki mürebbī oldur ki müşkil
VII) ḥall ide ve muṣāḥib oldur ki evliyānıñ emriyle yol vara.
VIII) Bir mürebbī ki müşkil ḥall itmez pīrlige lāyıḳ degül ve bir muṣāḥib ki
IX) ṭarīḳat emriyle yol varmaz, muṣāḥiblige lāyıḳ olmaz.
X) İmdi cehd idüp gönli gözi ḥānedān ocaġında olan
XI) ḳardaşlar bu maḥalde özin bir pīr-i kāmile yetürüp taḫṣīl-i
XII) ma'rifetullāh idüp kemāle irişüp mertebe-i cehliyyede
XIII) ḳalmayasız. Ed-du'ā.

---

33 Fetih Suresi, 10. ayet. Ayetin orijinali "İnne'l-leẕīne yübāyi'ūneke innemā yübāyi'ūna'l-lāh" şeklindedir.

34 Kâtip "şecere"yi, büyük olasılıkla "şin" harfinin noktalarını koymayı unutarak "secere" şeklinde yazmıştır. Bununla birlikte, alan çalışmalarımız esnasında "şecere"ye sık sık "secere" dendiğini gözlemlemiş olmamız, halk arasında yaygın olan bu söyleniş tarzının eskiden beri var olmuş olabileceği ve kâtibin imlâsını da etkilemiş olabileceği olasılığını akla getirmektedir.

35 Metinde "ṭāhīr" şeklinde yazılmıştır.

C)

Seyyid Yūsuf

D)

Bende-i Şāh-ı Velāyet, Seyyid Bāḳī,
Evlād-ı Ḳuṭbü'l-'Ārifīn Sulṭān Ḥacı Bektaş-ı Velī

E)

Ve kātibü'l-ḥurūf ḫākisār Derviş İsmā'īl 'umūmen
ehl-i erkān ḳardaşlarıñ mübārek ḫāk-i pālarına bī-[ri]yā
yüz sürüp niyāzmendlik ider. Ümmīẕdir ki ḳabūle geçe.

## GÜNÜMÜZ TÜRKÇESİNE ÇEVİRİ

Siyadetin sığınağı, izzetin makamı, Hakk'ın budalası olmuşların soyundan gelen Dede Kargın Hazretleri oğlu, aziz evladım, gözümün nuru, yüceltici dualardan sonra eski muhibbinizin size bildireceği şudur: Cömertlik deniziniz dalgalanır da buradaki duacılarınızın hallerini ve kalplerindekini soracak olursanız, Allah'a şükür hâlâ hayattayız ve bu yüce dergâhta, dinin ve dünyanın sahibi, evliyalar yolunun irşat edicisi, Âl-i Aba evlatlarının özü, Aliyyü'l-Murtaza taraftarlarının dileklerini gerçekleştiren Hazret'in, yani Hazreti Sultan [...] –Allah mülkünü ve saltanatını daim etsin– Hazretleri'nin ayaklarının dilekleri veren toprağında ve meleklerin yuvası gibi olan eşiklerinde rahat bir halde, ömrünün ve devletinin devamı için dua etmekle meşgulüz ve siz erenlerin mübarek yüzünüzün hasretini çekmekte olduğumuzu bilmenizi isteriz. Umarız ki siz erenler de hayır duaları etmeyi unutmazsınız ve bizleri hayırla anmadan geri kalmazsınız. Şu halde, benim oğullarım siz erenlerin uzun zamandır sabırla beklediği yiğit komutan meydanda hazırdır ve Ehl-i Beyt muhiplerinin dileğini vermek ve Hz. Muhammed'in ailesinin düşmanlarının soyunu dünya yüzünden silmek için ortaya çıkmıştır. Bu yiğit komutan Rebiyülevvel ayının 22'sinde, Pazar günü Bağdat kalesini fethedip, mübarek adına sikke kestirip hutbe okutmuştur ve Bağdat bu âlemlerin sığınağı şahın tasarrufuna geçmiştir. İnşallah şimdi de yönü Anadolu'ya doğrudur. Hakk'ın dergâhından ricamız ve temennimiz, peygamberlerin efendisi Hz. Muhammed'in yüzü suyu hürmetine yakında hayırla başarılı olmasıdır.

Ve ayrıca siz erenlere bildirilir ki bu mektubu getiren Sevindik Sufi bu yüce dergâha gelerek, mürşid-i kâmil'in dilekleri veren ayağının toprağına ulaşmıştır. Tavafı ve niyazı kabule geçmiştir. Sevindik Sufi'nin siz erenlerin samimi sevgisini ve içtenliğini, yol ve erkânınızın nasıl olduğunu bu yüce dergâha bildirmesi üzerine hakkınızda "şah" denilerek hayırla anıldınız. Ayrıca Sevindik Sufi burada, tevhit ehli gazilerin meydanında, duacınız olan bana siz erenlerin sözlü ikrarını ve biatını ulaştırdı, biz de kabul ettik. Erenler meydanında tarikatınızı yürütüp, tercümanınızı kabul ettik. Böylece "muhakkak ki onlar Allah'a ve resulüne biat ederler" ayetine uygun olarak eliniz Allah'ın resulünün ehl-i beytine ulaştı ve sizler hem bu dünyada hem öteki dünyada başı yücelerden oldunuz. Ayrıca bu yüce dergâhta sikke giyenlerden biri olarak isminizi deftere kaydettik. İnşallah yakında, size bağlı olan gazilerin ve cemaatin halifeliği için adınıza şecere çıkarırız ve eğer kendiniz buraya gelirseniz ve bizim sizin yüzünüzü görmemiz mümkün olursa, şecereyi doğrudan size veririz. Bu mümkün olmazsa itikatı güçlü mümin kardeşlerden biri ile şecereyi size göndeririz, zira Sevindik siz erenlerin ocağına bağlı olan gazilerin adını sanını bize bildirmiştir. Duacınız olan benim bu konunun takipçisi olacağımdan emin olabilirsiniz.

Ayrıca açık seçik bilin ki bugünden sonra biz siz erenleri ve size ikrar vermiş kardeşleri buraya, bu yüce dergâha bağlı kabul ediyoruz. Oğullarım, bugünden sonra bu demi başka deme kıyas etmeyin, gafleti terk edip gönül gözünüzü açın, mürebbisiz ve musahipsiz yola varmayın, evliyanın erkânına çekinerek gidin ve ... yol ve erkâna

uyun. Çekinmeyenden, yol korkusu çekmeyenden sakının, girdiği davaya sahip çıkmayan kimselerin söylediğine itibar etmeyin, sadece er-hak meydanında hizmetleri kanıtlanmış kardeşler ile yola varın ve onlarla öyle bir şekilde geçinin ki hareketlerinizden hem mürşid-i kâmil razı olsun hem de iki dünyanın sevabını kazanın.

Çünkü Üstat nutkunda şöyle buyurmuştur: Üstat nefestir, tarikat imandır. Pirlik ve mürebbilik iddiasındaki canda, talibi cahilliğin karanlığından bilginin nurlarına ulaştıracak kadar marifetullah bilgisi olması gerekir. Çünkü erenler nutkunda buyurmuştur ki bir mürebbi ancak gerekli bilgiyi kazanarak mürşit olsun ki dinini ve imanını şeytanın kötülüklerinden korusun. Şeyhlerin emri şudur ki mürebbi güçlükleri çözmelidir, musahip ise evliyaların emri ile yola varmalıdır. Güçlükleri çözmeyen mürebbi pirliğe layık değildir, tarikat emriyle yola varmayan musahip de musahipliğe layık değildir. Şimdi ey gönlü ve gözü ehl-i beyt ocağında olan kardeşler, çabalayın, özünüzü bir pir-i kâmile ulaştırın, marifetullah bilgisini kazanıp, kemale erin, cahillik mertebesinde kalmayın. Dua.

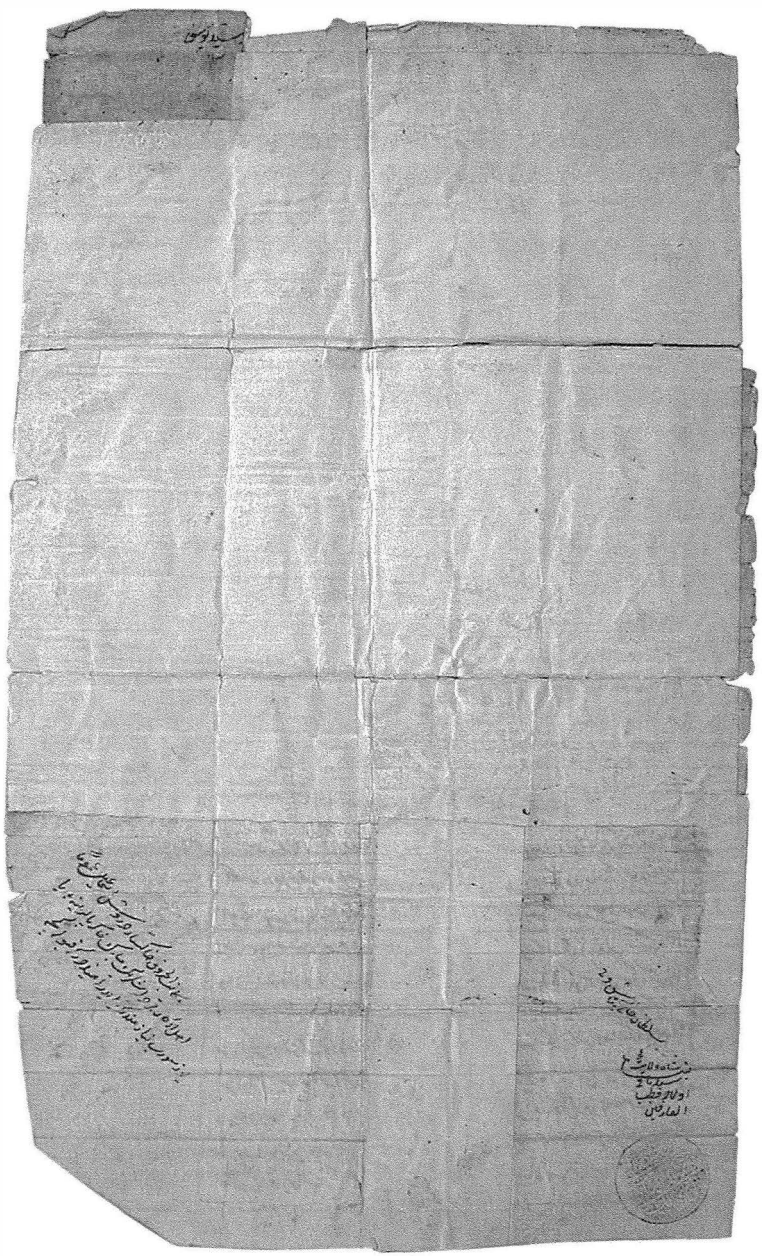
*(Mektubun gönderildiği kişi:)*
Seyit Yusuf

*(Mektubu yollayan:)*
Şah-ı Velayet bendelerinden,
Ariflerin Kutbu Sultan Hacı Bektaş-ı Veli'nin soyundan,
Seyit Baki

*(Mektubu kaleme alan:)*
Bu satırları yazan değersiz Derviş İsmail, erkân ehli kardeşlerin ayaklarının altındaki mübarek toprağa riyasızca yüz sürer ve yalvarır. Umarız ki kabule geçer.



Bölüm 2.1. Tıpkıbasım.



**Bölüm 2.2. Tıpkıbasım.**

# 3

# Irak'taki Bektaşi Tekkeleri*

## GİRİŞ

Bektaşi tekkelerinin coğrafi dağılımına dair en eski çalışmanın sahibi olan F.W. Hasluck, haklarında ayrıntılı bilgi vermeden Bağdat, Kâzımiyye, Kerbela, Necef ve Samerra gibi Şiilerce kutsal kabul edilen yerlerde Bektaşi tekkeleri olduğunu belirtir.[1] Yazara göre bunlar tam anlamıyla birer tekke olmaktan çok türbeleri ziyarete gelen Bektaşilerin kaldığı konuk evleridir.[2] Hasluck'un 1920'lerde yayımlanan bu çalışmasından sonra Bektaşilik hakkında yapılan yayınlarda dolaylı birkaç değinme dışında konunun bahsi geçmez. Bunun tek istisnası, 1990'ların sonlarından itibaren yayımlanmaya başlayan Bektaşilerin Babagân kolundan Bedri Noyan Dedebaba'nın hacimli

(*) Hazırlanma sürecinde makalenin tümünü veya belli kısımlarını okuyarak yorumlarını benimle paylaşan Prof. Cemal Kafadar'a, Prof. Zeynep Ertuğ'a, Dilek Soileau'ya ve Abbas Karakaya'ya teşekkür ederim. Bu çalışmaya başka şekillerde katkıda bulunanlar ilgili yerlerde zikredilecektir.

1 *Christianity and Islam under the Sultans*, yay. haz. Margaret M. Hasluck, 2 cilt, Isis Press, İstanbul, 2000; ilk baskı 1929, Hasluck'un Bektaşi tekkeleri ile ilgili "Geographical Distribution of the Bektashi" adlı çalışması, eserin 2. cildinde, XLII nolu bölümdedir. Bu çalışma 1928 yılında Ragıp Hulusi tarafından Osmanlıcaya çevrilmiş ve Maarif Vekâleti tarafından "Bektâşîlik Tedkîkleri" adı altında yayımlanmıştır. Ragıp Hulusi'nin bu çevirisi yakın zamanda yeni harflerle ve sadeleştirilerek tekrar basılmıştır: *Bektaşilik Tetkikleri*, yeni harflere çeviren Kâmil Akarsu, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 2000. Doğrudan Hasluck'un metnine dayalı olarak yapılan diğer bir çeviri için ise bkz. *Bektaşiliğin Coğrafi Dağılımı*, çev. Turgut Koca ve A. Nezihi Erginsoy, İstanbul, 1991.

2 Tekke ve zaviyelerin aynı zamanda birer konak yeri olarak işlev gördüğüne dair bkz. Ömer Lütfi Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, s. 61; atıfta bulunulan yayın, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizatör Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: I. İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, II (1942): 279-386 makalesinin tarihsiz bir tıpkıbasımıdır.

eseridir.[3] Eserin dergâhlara tahsis edilmiş beşinci cildinde Noyan, Irak'taki beş Bektaşi tekkesi hakkında muhtelif bilgiler verir, ayrıca adlarını vermeden Kerkük'te eskiden on beş tane Bektaşi tekkesinin var olduğunu yazar. Literatürde gereken ilgiyi görmemiş olan Irak'taki bu tekkeler her şeyden önce Bektaşiliğin Anadolu ve Balkanlar dışındaki etki alanlarının tam olarak tespiti açısından önemlidir.

Ayrıca son yıllarda ortaya çıkmaya başlayan Alevi ocaklarına[4] ait belgelerden, Irak'taki bazı Bektaşi tekkelerinin Anadolulu Alevi dedelerince de düzenli olarak ziyaret edildiğini anlıyoruz. 16. yüzyılın ikinci yarısı ile 19. yüzyılın sonlarına kadarki geniş tarihsel dönemi kapsayan bu belgeler, üzerlerinde Irak'taki Bektaşi tekkelerinde meskûn dervişlere ve Kerbela nakibüleşrafına ait mühürler bulunan ziyaretname, hilafetname ve seyitlik şecerelerinden oluşmaktadır. Toplu olarak bakıldığında bu belgeler, ocak-zade dedelere bağlı Alevi cemaatleri ile Bektaşilik arasındaki tarihsel ilişkilerin daha önce bilinmeyen yeni bir boyutunu gündeme getirmektedir.

Bu çalışma, tümü özel şahısların elinde bulunan ve kısaca "Alevi belgeleri" olarak anılacak sözü geçen belgelere, Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki bazı kayıtlar ve konuyla ilgili tespit edebildiğimiz diğer bir grup kaynağa dayanmaktadır. Tüm bunlar çalışmamızın bundan sonra gelen ilk bölümünde ayrıntılı olarak tanıtılacaktır. Çalışmamızın ikinci bölümünde, kaynaklarımız el verdiği ölçüde Irak'taki Bektaşi tekkelerinin tarihi hakkında tek tek bilgi verilecektir. Konumları itibariyle bu tekkeleri iki gruba ayırabiliriz. Bunlardan birinci gruptakiler On İki İmamlar'a ait türbelerin avlularında bulunmakta idi. Kerbela'da İmam Hüseyin'in, Necef'te Hz. Ali'nin, Kâzımiyye'de İmam Musa el-Kâzım'ın ve Samerra'da İmam Hasan el-Askeri'nin türbelerinin etrafında oluşmuş külliyelerin parçası olan Bektaşi tekkeleri bu gruba dahildir. İkinci gruptakiler ise bu tür bir külliyenin parçası olmayan tekkelerdir. Bağdat'taki Gürgür Baba ve Hızır İlyas Tekkeleri ile Kerkük ve civarındaki tekkeler bu gruptandır. Ancak Şahin Baba adındaki Bektaşi tekkesinin tam konumunu tespit edemedik. Şahin Baba, Hızır İlyas tekkesinin bir diğer adı olabileceği gibi, bu tekke Bağdat'ta veya onun dış mahallelerinden biri olan Kâzımiyye'de bulunmuş ayrı bir Bektaşi tekkesi de olabilir. Kaynaklarımız 17. yüzyılın başlarından itibaren Irak'ta Bektaşi dervişlerinin ve

3 *Büttün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*, yay. haz. Şakir Keçeli, 9 cilt, Ardıç Yayınları, İstanbul, 1998-2000; Bektaşi tekkeleri hakkında bkz. Cilt: 5 - *Dergâhlar* (2002), bundan sonra "Noyan".

4 Seyit soylu olduğuna inanılan Alevi dede aileleri, bkz. "Ocak" maddesi, Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2003, Genişletilmiş Üçüncü Basım; ilk baskı 1993.

tekkelerinin var olduğunu göstermektedir. Ancak tekkelerin ilk kuruluş tarihleri ve zamanla muhtemelen değişmiş olan tarikat bağlantıları konusunda yeterli bilgi içermemektedirler. Özellikle Kerbela ve Necef'teki tekkeler ile Bağdat'taki Hızır İlyas Tekkesi'nin Osmanlıların bölgeyi fethinden önce kurulduklarına ve ilk ikisinin geçmişte Rum Abdalları ve Hurufi dervişlerince meskûn olduğuna dair ipuçlarına sahibiz. Bu tekkelerin tam olarak ne zaman ve nasıl Bektaşi hüviyeti kazandığını ise şu aşamada belirleyemiyoruz.

Çalışmamızın son bölümünde, Irak'taki Bektaşi tekkelerinin Anadolu'daki Alevi ocakları ile olan bağlantılarının mahiyeti ve önemine dair bazı değerlendirmelerde bulunulacaktır. Alevi dedelerinin 20. yüzyılın ortalarına kadar Irak'ı, özellikle de Kerbela'yı ziyaret ettiklerini bu konuda mevcut yaygın sözlü anlatılar teyit etmektedir. Hatta bu her kuşaktan en az bir dedenin, ailenin yeni üyelerini şecerelerine ekletmek ve şecereyi bu yeni haliyle Kerbela'da onaylatmak üzere yapması zorunlu bir görev olarak addedilmektedir. Ancak ilgili işlemlerin nerede ve nasıl gerçekleştirildiğine dair hatıralar günümüze hemen hemen hiç ulaşmamıştır. Sözlü gelenekteki bu boşluğu kısmen elimizdeki yazılı belgelerle doldurabiliyoruz. Bu belgeler, Irak'a giden Alevi dedelerinin burada bulunan Bektaşi tekkelerinin özellikle üçü ile temas ettiğini göstermektedir; bunlar Kerbela ve Necef'teki tekkeler ile Şahin Baba Tekkesi'dir. Bunlardan Kerbela'daki tekke bilhassa ön plana çıkmaktadır, zira Irak kaynaklı Alevi belgeleri arasında nakibüleşrafca verilenler dışında kalanların tümü bu tekkede düzenlenmiş veya yenilenmiştir. Her iki gruptaki belgelerin çoğu daha sonra Necef'teki tekkeye ve Şahin Baba Tekkesi'ne bağlı dervişlerce de mühür basılıp onaylanmıştır. Bütün olarak bakıldığında elimizdeki bu belgeler, geçmişte Alevi ocakları ile özellikle sözü geçen üç Bektaşi tekkesi arasında konukluğu aşan, nispeten kurumsallaşmış bir bağlantının var olduğunu gösteriyor. Alevi cemaatlerinin Safevilerin başını çektiği Kızılbaş hareketi ile olan tarihsel münasebetleri ile birlikte düşünüldüğünde, yaptığımız bu tespit, ocak-zade Alevi dedeleri, Bektaşiler ve Safeviler arasında Irak merkezli ve daha önce bilinmeyen bazı ilişkilerin varlığını ciddi bir olasılık olarak karşımıza çıkarmaktadır. Anadolulu Alevi dedelerinin düzenli olarak ziyaret ettiği Irak'taki bu tekkelere bağlı dervişler kimlerdi, ne tür Bektaşilerdi? Bunların Irak içindeki ve dışındaki diğer Bektaşiler ile ilişkileri var mıydı? Varsa bu ilişkilerin niteliği neydi? Bu sorulara şu aşamada kesin yanıtlar vermek mümkün değildir. Bununla birlikte çalışmamızın son bölümünde konuyla ilgili bazı ön değerlendirmelerde bulunulacak ve bu meyanda ilgili soruların Osmanlı-İran siyasi ve dinî mücadelesi bağlamında ele alınması ge-

rektiği ve bölgedeki Bektaşi tekkelerinin de muhtemelen bu mücadelenin yaşandığı çekişmeli alanlardan olduğu savlanacaktır.

## KONUYLA İLGİLİ BİRİNCİL KAYNAKLAR

### Telif Eserler

Irak'taki Bektaşi tekkelerinden bahseden tespit edebildiğimiz en eski eser, 17. yüzyılın ortalarında bölgeyi ziyaret etmiş olan Evliya Çelebi'nin seyahatnamesidir.[5] Seyahatnamesinin bir yerinde Evliya Çelebi, muhtemelen sonradan üzerine ekleme yapmak niyetiyle "Ve tekye-i Bektaşî ve Şatt kenârında tekye-i Hazret-i Hızır" şeklinde kısa bir not düşmüştür.[6] Evliya ayrıca, Samerra'da bulunan İmam Mehdi ziyaretgâhında "âyende ve revendenin nezerâtlarıyla" geçinen Bektaşi dervişleri olduğunu belirtir.[7]

Evliya'dan yüz küsur yıl sonra, 18. yüzyılın ikinci yarısında Alman seyyah ve bilim adamı Carsten Niebuhr bölgeyi ziyaret etmiştir. Niebuhr'un seyahatnamesi Hasluck'un Irak'taki Bektaşi tekkeleri hakkında verdiği kısa notun kaynağıdır.[8] Niebuhr ayrıca, Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde de bahsi geçen, ancak daha sonra Dicle'nin taşmasıyla harap olan Hızır İlyas Tekkesi'nin kitabelerini kopyalamıştır.[9] 12. yüzyılda bir ribat olarak inşa edilmiş olan bu yapı, daha sonra bir Bektaşi tekkesine dönüştürülmüştür. Buna ilaveten Niebuhr'daki bir kayıttan, Bağdat'taki Gürgür Baba Tekkesi'nin isim babası olan zatın Kerkük bölgesi ile bağlantılı bir Bektaşi dervişi olduğunu anlıyoruz.[10]

A. Rıfkı'nın *Bektaşi Sırrı* adlı eserinin sonuna eklediği, yazara yollanmış bir mektup, birinci elden gözleme dayalı konuyla ilgili diğer bir kaynağımızdır.[11] A. Rıfkı'ya mektubu yollayan kişi "Kozan Sancağı'na mülhak Kar-

---

5 Evliya Çelebi b. Derviş Mehemmed Zıllî, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Topkapı Sarayı Bağdat 305 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini,* 10 cilt, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996-2007, Irak ile ilgili bölümler için bkz. Cilt 4, yay. haz. Yücel Dağlı ve Seyit Ali Kahraman (2001), [bundan sonra "Evliya Çelebi"].

6 *A.g.e.*, s. 256.

7 *A.g.e.*, s. 359.

8 Carsten Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern,* 2 cilt, The Islamic World in Foreign Travel Accounts serisi içerisinde yay. haz. Fuad Sezgin, Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt, 1994; ilk baskı, 1778, Irak'taki Bektaşi dergâhları hakkındaki kayıtlar 2. ciltte dir, [bundan sonra "Niebuhr"].

9 *A.g.e.*, s. 299-300 ve tablo XLIII.

10 *A.g.e.*, s. 339.

11 A. Rıfkı, *Bektaşî Sırrı*, İstanbul, 1325-28 [1907-10]. Bu kitap aslında birlikte basılmış dört farklı eseri içermektedir. İlk iki cilt A. Rıfkı'nın orijinal "Bektaşî Sırrı" adlı eseridir, üçüncü cilt Çelebi

sî Zûlkadriyyeli[12] Müftî-zâde Hâzım Âgâh"tır. Mektubundan anladığımız kadarıyla bu şahıs görevi nedeniyle 1880 ve 1890'lı yıllarda Bağdat ve Kerbela'da bulunmuş, Bektaşiliğin Babagân koluna yakınlık duyan biridir. Hâzım Agâh Irak'taki Bektaşi tekkelerinden en az ikisinin kuruluşunu Osmanlı sultanları ile ilişkilendirir, hatta "Rum Âbdâllarına, yani Bektaşilere" mahsus olduğunu söylediği Kerbela'daki tekkenin Kanuni döneminden kalma vakıfnamesini bizzat gördüğünü bildirir.[13] Aşağıda daha ayrıntılı değineceğimiz üzere, Ankara'daki Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bu tekkeye ait, aslı H. Safer 962/ M. 1554-55 tarihli ve Rum Abdallarından bahseden bir vakfiye sureti mevcutsa da bunun Hâzım Agâh'ın gördüğü vakfiye ile aynı olup olmadığı kesin değildir. Hâzım Agâh ayrıca Irak'taki Bektaşi tekkelerinin özellikle 1826'dan sonraki akıbeti hakkında, bazıları arşiv belgeleriyle de teyit edilebilen önemli bilgiler verir. Bunlara göre, ilgili tarihte diğer Bektaşi tekkeleri gibi Irak'takiler de kapatılmış, vakıflarına el konulmuş, kimileri de tahrip edilmiştir; ancak Sultan Abdülmecid döneminde (1839-61) ve sonrasında bunların bazıları Bektaşilerce yeniden canlandırılmıştır. Hâzım Agâh, kendisinin bölgede bulunduğu dönemde Irak'ta halen işler halde dört Bektaşi tekkesi olduğunu söyler ki bunlar Kerbela, Necef ve Kâzımiyye'deki tekkeler ile, Bağdat'taki Gürgür Baba Tekkesi'dir. Hâzım Agâh'ın mektubu, Bedri Noyan'ın çalışmasında atıfta bulunduğu kaynaklardan da biridir.

20. yüzyılın başlarından konuyla ilgili diğer bir kaynağımız, Ali Suad'ın *Seyahatlerim* adlı kitabıdır.[14] 1911 yılında Kerbela'ya yaptığı ziyarette Ali Suad, buradaki Bektaşi tekkesinin şeyhi Abdülhüseyin Dede ile uzun görüşmeler yapmıştır. Abdülhüseyin Dede bu görüşmelerde Kerbela'daki tekkenin kuruluşuna ve tarihine dair Bektaşiler arasında varid bazı sözlü gelenekleri aktarır ve bu tekkenin şeyhlerinin aynı zamanda İmam Hüseyin Türbesi'nde çerağcılık hizmeti gördüğü şeklinde dikkate değer bir bilgi verir. Ayrı-

---

Ahmed Cemaleddin Efendi'nin "Bektaşî Sırrı-Nâm Risâleye Müdâfa'a" adlı bu esere yazdığı yanıtı, dördüncü cilt ise gene A. Rıfkı'nın "Bektaşî Sırrı Müdâfa'asına Mukâbele" adlı eserlerini içermektedir. Hâzım Agâh'ın mektubu 2. cildin sonunda, s. 150-160'tadır, [bundan sonra "Rıfkı"]. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu eserlerden sadece Ahmed Cemaleddin Efendi'ye ait olanı yeni alfabeyle yayımlanmıştır: *Çelebi Cemaleddin Efendi'nin Savunması (Müdafaa)*, yay. haz. Nejat Birdoğan, Berfin Yayınları, İstanbul, 1994.

12 Günümüzde Adana iline bağlı Kadirli ilçesi.

13 Rıfkı, s. 159-160.

14 Ali Suad, *Seyahatlerim*, İstanbul, 1332 [1913-14], özellikle s. 94-122. Kitap aynı adla N. Ahmet Özalp tarafından yeni harflerle de yayımlanmıştır, Kitabevi, İstanbul, 1996, ilgili bölümler s. 80-102 arasındadır. Kaynağa yapacağımız atıflarda Özalp'ın çevirisinin sayfa numaraları esas alınacaktır, [bundan sonra "Suad"].

ca bu kaynak, Kerbela'daki tekkenin 20. yüzyılın başlarında halen işler durumda olduğunu göstermesi açısından da önemlidir.

İçlerinde Irak'taki Bektaşi tekkeleri hakkında bilgi bulabildiğimiz diğer bir grup eser, çoğu Iraklı yazarlarca kaleme alınmış Irak'ın tarihine ve tarihi eserlerine dair kitaplardır.[15] Bu eserler başka kaynaklarda rastlayamadığımız birkaç Bektaşi tekkesinin varlığını, adını ve yerini bizlere bildirdiği gibi, konu hakkındaki 19. ve 20. yüzyıllara dair bilgilerimize de bazı eklemeler yapmaktadır. Yine bu kaynaklardan Bağdat'taki Gürgür Baba tekkesinin kuruluşu hakkında somut tarihi bilgiler edinebiliyoruz.

## Belgeler

### *Arşiv Belgeleri*

Ankara'daki Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde, özellikle Kerbela'daki Bektaşi tekkesi hakkında bazı önemli kayıtlara rastlıyoruz. Bunlardan en dikkat çekici olanı, yukarıda da zikrettiğimiz H. Safer 962/ M. 1554-55 tarihli vakfiyedir.[16] İlgili vakfiyede Rum Abdallarından bahsedilmekte, ancak tekkenin Bektaşi tekkesi olduğuna dair açık bir ibareye rastlanmamaktadır. Ayrıca vakfın kurucusu olarak, kendisi de belli ki Rum Abdallarından olan Sadık Dede isminde birinin adı geçmektedir.

Aynı arşivde, gene çoğu Kerbela'daki tekkeye ait olmak üzere 19. yüzyıldan zaviyedar ve müderris atamaları gibi muhtelif başka kayıtlar da mevcuttur.

### *Özel Şahıslara Ait Belgeler*

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndekiler dışında ulaşabildiğimiz konuyla ilgili belgelerin tümü Alevi dede ailelerinden gelmektedir. Bu yeni ortaya çıkmaya başlayan belge grubundan belli bir kısmı Irak kaynaklı olup ko-

15 Bunlar arasında en çok faydalandıklarımız şu çalışmalardır: 'Abbâs el-'Azzâvî, *Târîh el-'Irâk beyne ihtilâleyn,* 8 cilt, Bağdat, 1353 [1935]-, Bektaşi tekkeleri hakkında bkz. Cilt 5 (1372 [1953]), [bundan sonra "'Azzâvî"]; Hamîd Muhammed Hasan el-Derrâcî, *el-Rıbut ve el-tekâyâ el-Bağdâdîyye fî el-'ahd el-'Osmânî (H. 941-1336/M. 1534-1917): Tahtîtuhâ ve 'imâretuhâ,* Bağdat, 2001, [bundan sonra "Derrâcî"]; 'Osmân bin Sened el-Vâ'ilî el-Basrî, *Metâli' el-Sa'ûd: Târîh el-'Irâk min senet 1188 ilâ senet H. 1242/M. 1774-1826*, yay. haz. 'Imâd 'Abd el-Selâm Ra'uf ve Suheyla 'Abd el-Mecîd el-Kaysî, Bağdat, 1991, [bundan sonra "Basrî"]. Beni bu Arapça kaynaklara yönlendiren Prof. Edouard Méténier'e ve çevirilerinde yardımlarını esirgemeyen Abdullatif al-Khaiat'a bu vesileyle teşekkür ediyorum.

16 Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi [bundan sonra VGMA], defter no: 592 (Vakfiyye-i Sadis), s. 39; tercümesi defter no: 2114, s. 577, sıra no: 67. VGMA'da bulunan, vakfiyenin aslı olmayıp sonradan Evkaf Nezareti kütüklerine geçirilmiş bir suretidir. Bu vesileyle, VGMA'da son derece dar zamanda yaptığım araştırma esnasında büyük yardımlarını gördüğüm, başta Burhan Toy olmak üzere tüm arşiv çalışanlarına çok teşekkür ederim.

numuzla doğrudan alakalıdır. Literatürde pek fazla tanınmadıklarından dolayı bunlar hakkında nispeten ayrıntılı bilgi vermek yerinde olacaktır.[17]

Irak kaynaklı bu Alevi belgelerinden en eskileri 16. yüzyılın ikinci yarısından kalmadır ve kendi metinleri içerisinde "ziyâretnâme" veya "şefkatnâme" olarak adlandırılmaktadırlar.[18] Bunların İmam Hüseyin Asitanesi'nde düzenlenmiş ve Kerbela nakibüleşrafınca, bazen de nakibüleşrafın yanı sıra "seyyid" veya "dede" unvanlı –muhtemelen bu asitane içerisindeki Bektaşi tekkesine bağlı dervişlerden olan– başka şahıslarca tasdiklenmiş olduğunu görüyoruz. Genellikle sahiplerinin talebi üzerine verildiği belirtilen bu belgelerde, On İki İmamlar'ın ve evliyaların türbelerini ziyaret etmenin gerekliliği-

17 Alevi dedelerinin ellerindeki belgeler arasında Irak kaynaklı olmayan belgeler de vardır. Bunlar Osmanlı resmî makamlarınca verilmiş, ilgili dede ocaklarının seyit kökenli veya dervişandan olduklarını kayıt ve teyit eden berat, ferman ve hüccet kopyaları, Vefai ve Bektaşi tarikatına ait icazetnameler, Ahilik icazetnameleri ve Safevi hilafetnameleri gibi farklı türde belgeleri içermektedir. Bu belgeler tarihsel olarak 14. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar olan son derece geniş bir tarihsel dönemi kapsamaktadır. Çoğunu özel şahıslardan derlediğim bu belgelerin tümünün ayrıntılı bir değerlendirmesi Alevi ocaklarının tarihi ile ilgili hazırlamakta olduğum doktora tezimde yer alacaktır. Çalışmalarında bu belgelerden ilk bahseden ve faydalananlar özellikle kendi köy, aşiret veya ocaklarının tarihleri üzerinde çalışan Alevi kökenli araştırmacılardır, mesela bkz. M. Şerif Fırat, *Doğu İlleri ve Varto Tarihi (Etimoloji-Din-Etnografya-Dil ve Ermeni Mezalimi)*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 1983, 5. baskı; ilk baskı, 1948; İsmail Kaygusuz, *Onar Dede Mezarlığı ve Adı Bilinmeyen Bir Türk Kolonizatörü Şeyh Hasan Oner*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 1983; Mehmet Şimşek, *Hıdır Abdal Sultan Ocağı*, İstanbul, 1991; Nejat Birdoğan, *Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşimleri: Ocaklar-Dedeler-Soy Ağaçları,* Alev Yayınları, İstanbul, 1992; Kureşanlı Seyit Kekil, *Peygamberler ile Seyitlerin Şecereleri ve Aşiretlerin Tarihi*, Köln, tarihsiz. Son yıllarda bu belgelerden bazı örnekler, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi tarafından çıkarılan *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'nin muhtelif sayılarında da neşredilmiştir. Birçok önemli belgenin tanıtımı açısından faydalı olmakla birlikte, ciddi okuma ve yorum yanlışları içerdiklerinden ve çoğu zaman belgelerin tıpkıbasımlarının da verilmemesinden dolayı bu çeviriler büyük ihtiyatla kullanılmalıdır. Alevi dedelerinin ellerinde bulunan belge örnekleri için ayrıca kitaptaki şu makalelere bakılabilir: "Kızılbaş, Bektaşi, Safevi İlişkilerine Dair 17. Yüzyıldan Yeni Bir Belge (Çeviriyazılı Metin - Günümüz Türkçesine Çeviri - Tıpkıbasım); "Sinemilliler: Bir Alevi Ocağı ve Aşireti"; "Bir Vefai/Alevi Dervişine Ait H. 955/M. 1548 Tarihli Bir Ziyaretname (Çeviriyazılı Metin - Günümüz Türkçesine Çeviri - Tıpkıbasım)".

18 Bu tür belgelerin elimizdeki en eski örneği H. 4 Muharrem 995/M. 1548 tarihli bir ziyaretnamedir ve Malatya-Arguvan'a bağlı Gürge köyü merkezli Şeyh Süleyman ocağından gelmektedir. Nerede düzenlendiği belgenin metninde açıkça belirtilmemekle birlikte, benzeri belgelere dayanarak bu ziyaretnamenin de İmam Hüseyin Asitanesi'nde düzenlenmiş olduğunu tahmin edebiliyoruz, bkz. "Bir Vefai/Alevi Dervişine Ait H. 955/M. 1548 Tarihli Bir Ziyaretname." "Şefkatname" olarak anılan en eski belge örneği ise H. Rebiyülevvel 993/ M. 1585 tarihlidir ve Malatya'nın Arguvan ilçesine bağlı Mineyik (yeni adı Kuyudere) köyü merkezli İmam Zeynel Abidin ocağından gelmektedir, bkz. Seyit Kekil, *Peygamberler,* s. 189-190; burada sözü geçen belgelerin bir dava vesilesiyle bilirkişi Ahmed Akgündüz tarafından yapılmış olan çevirileri yayımlanmıştır. Bu belgenin ve ocaklarına ait diğer belgelerin birer kopyalarını bana verdikleri için İmam Zeynel Abidin ocağından Avukat Muharrem Naci Orhan'a ve Şeyh Süleyman ocağından Cemal Mola'ya çok teşekkür ediyorum.

ni vurgulayan bir girişten sonra, belgenin sahibi kişinin Irak'a gelerek erkânına uygun bir şekilde bu ziyaretleri yaptığı, uğradığı ziyaretgâhlar sıralanarak teyit edilir. 16. yüzyılın ikinci yarısından kalma bu belgelerin görebildiğimiz kadarıyla tümü Türkçedir.

Bugüne kadar su yüzüne çıkan Alevi belgeleri arasında 17. yüzyıl ve 18. yüzyılın birinci yarısına ait Irak kaynaklı belge yoktur. Bunun tek istisnası, Malatya merkezli Dede Kargın ocağından gelen, gene Türkçe olarak kaleme alınmış bir mektuptur. Bu mektubun 1624 yılında, Bağdat'ın Şah Abbas tarafından alınışını takip eden günlerde Irak'taki tekkelerden birinden yollanmış olduğunu tahmin ediyoruz. Dede Kargın evlatlarından Seyit Yusuf adlı bir şahsa yollanmış olan mektupta Bağdat'ın fethi haberi bir müjde gibi verilmektedir. Ayrıca mektupta, gıyabında düzenlenmiş bir hilafetnamenin Seyit Yusuf'a gönderileceği yazılıdır. Bu mektubu konumuz açısından bilhassa önemli kılan özelliği ise, yollayanının adını ve unvanını "bende-i Şâh-ı Velâyet, Seyyid Bâkî, Evlâd-ı Kutbü'l-'Ârifîn Sultân Hacı Bektaş-ı Velî" şeklinde kaydetmiş olmasıdır. Yani mektubun yollayıcısı Seyit Baki, kendisini Hacı Bektaş-ı Veli'nin soyundan biri olarak tanıtmıştır.[19] Bu mektup, elimizdeki Alevi belgeleri arasında Irak'taki Bektaşi varlığına işaret eden en eski belgedir.[20]

Irak kaynaklı ikinci grup belgeler, Kerbela'daki tekkeden verilmiş olan halifelik icazetnameleri, yani hilafetnamelerdir. İçerik ve dil olarak benzerliklerine rağmen hilafetnamelerin ziyaretnamelerden iki önemli farkı vardır. Öncelikle ziyaretnamelerde yalnızca İmam Hüseyin Asitanesi'nden[21] bahsedilirken, hilafetnamelerde bizzat burada bulunan Hacı Bektaş-ı Veli tekkesinden söz edilir. Hilafetnamelerin diğer bir ayırt edici özelliği, belgenin sahibi kişinin tarikata bağlanıp halifelik mertebesine yükseltildiği yönünde ifadeler içermeleridir. Bu hilafetname örneklerinden elimizde bulunan en eskisi H. 20 Cemaziyülahır 1170/ M. 1757 tarihini taşımaktadır. Yarısı Arapça yarısı Türkçe olan bu hilafetname, "Kerbelâ-yı Mu'allâ'da vâki' olan Hacı Bektaş-ı Velî –kuddise sırruhü'l-'azîz– tekyesinde", bu tekkede aşçı olarak hizmet etmiş olan Der-

19 Aslında buradaki "evlad" kelimesi "yol evladı" (veya "nefes evladı") anlamında da kullanılmış olabilir. Bektaşiler açısından bu önemli bir farktır, zira Hacı Bektaş-ı Veli'nin çocuğu olmadığına inanan Babagân Bektaşileri kendilerini onun "yol evladı" olarak kabul ederler, buna karşın Çelebiler Hacı Bektaş'ın "bel evladı" olduklarını iddia ederler. Kelimenin bu öteki anlamında kullanılmış olabileceği konusunda beni uyaran Dr. Mark Soileau'ya çok teşekkür ederim.

20 Bu mektup için bkz. bu kitapta "Kızılbaş, Bektaşi, Safevi".

21 Asitane, tasavvufi söylemde genel manada büyük bir şahsiyetin huzuru veya ziyaretgâhı anlamında kullanıldığı gibi, içerisinde ilgili tarikatçe önemli kabul edilen bir zata ait kabrin bulunduğu büyük tekke anlamında da kullanılabilmektedir, bkz. "Âstan" maddesi, Abdülbâki Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1977.

viş Ali Dede adına düzenlenmiştir. Belgenin sonundaki sebeb-i tahrir bölümünde Derviş Ali Dede'nin "tarîk-i evliyâyı" kabul ettiği ve "yedine sofra ve çerâğ ve zeng [ve] tîğ ve 'alem ve icâzet ve inâyet" verildiği ve "halîfelik safânazar ve himmet" olunduğu belirtilmektedir. Belgeyi tasdikleyen, metinde kendisinden "tekyenişîn-i İmâm Hüseyin",[22] mührünün altında ise "Aşçıbaşı Kerbelâ-yı Mu'allâ"[23] olarak bahsedilen Şeyh Mehmet Dede'dir. Hilafetnameyi ayrıca, gene aynı tekkedeki bir grup derviş ile "tekyenişîn-i Bektaşî fî'n-Necefi'l-eşref"Ali Dede ve "tekyenişîn-i Şahin Baba" İsmail Dede mühür basıp onaylamıştır. Bu hilafetname, Irak'taki tekkelerin açıkça Bektaşi sıfatıyla karşımıza çıktığı en eski Alevi belgesidir.[24]

Bu noktada belirtilmesi gereken önemli bir husus, Kerbela'daki Bektaşi tekkesinde düzenlenmiş hilafetnamelerin, Kırşehir merkezli Çelebi Bektaşileri tarafından ocak-zade Alevi dedelerine verilen icazetnamelerden hem içerik olarak hem de ait oldukları dönem itibariyle bazı farklılıklar göstermesidir. Kırşehir kaynaklı icazetnamelerde, Çelebilerin Hacı Bektaş-ı Veli'ye ve ondan da Hz. Ali'ye kadar giden soy şecereleri ile Ahmed Yesevi'yi içeren bir tarikat silsilesi bulunmaktadır. Ancak Kerbela'daki tekkeden verilen hilafetnamelerde ne bu tür bir soyağacına, ne de bir tarikat silsilesine rastlıyoruz. Ayrıca Kerbela'daki tekkeden alınan belgelerden farklı olarak, Çelebilerden alınan icazetnameler görebildiğimiz kadarıyla tümüyle 19. ve 20. yüzyıllardan, yani daha yakın dönemlerden kalmadır.[25] Bu durum, Anadolu'daki Alevi ocaklarının Irak'taki Bektaşi tekkeler ile olan ilişkilerinin Kırşehir'deki Çelebiler ile olan ilişkilerinden daha eskiye gittiğine işaret etmektedir. İç ve Doğu Anadolu'daki ocak-zade Alevi dedelerinin Çelebilere bağlanma sürecinin nispeten geç bir tarihte başladığı yönündeki yaygın sözlü anlatılar da bu bulguyu desteklemektedir.[26]

---

22 Tekkenişin veya tekyenişin, bir tekkede postta oturan en üst yetkili anlamındadır, bkz. "Tekkenişin" maddesi, Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*.

23 Büyük Bektaşi tekkelerinde on iki evden en önemlisi durumunda bulunan aşevinde görevli kimselere "aşçı", aşevini yönetene ise "aşçı baba" denildiğine dair bkz. *a.g.e.*, "Aşçı" maddesi; belgede geçen "aşçıbaşı" terimi "aşçı baba" anlamında kullanılmış olmalıdır.

24 Bu belgenin aslı, Malatya kökenli Kızıl Deli ocağının Sivas-Yıldızeli'ne göçmüş koluna mensup Mustafa İyidoğan'dadır. Ocağına ait belgeleri benimle paylaştığı için kendisine minnettarım. Daha kısa ve daha az teferruatlı olmakla birlikte tıpkıbasımı yayımlanmış bir hilafetname örneği için bkz. "Sinemilliler" yazısında: Kantarma-Belge 10.

25 Aslında Alevi belgeleri arasında başlı başına bir alt grup olarak değerlendirilmesi gereken Kırşehir kaynaklı Bektaşi icazetnamelerinden yayımlanmış iyi bir örnek Dede Kargın ocağının Antep kolundan gelmektedir, bkz. Mehmet Akkuş, "19. Asırda Bir Bektaşî İcâzetnâmesi", *Tasavvuf*, Yıl 1, Sayı 1, Ağustos 1999, s. 27-39. Burada belgenin tıpkıbasımı da verilmiştir.

26 Bu hususta nispeten daha ayrıntılı bilgi ve konu ile ilgili başka referanslar için bkz. bu kitapta

Irak kaynaklı üçüncü grup belgeler, örneklerinin tümü 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyıldan kalma, sahibinin seyit soylu olduğunu gösteren ve Arapça olarak kaleme alınmış nakibüleşraf tezkereleri ile seyitlik şecereleridir. Bahsi geçen tezkereler çoğunlukla Kerbela'daki nakibüleşraftan alınmış hüccet formatında vesikalardır. Seyitlik şecereleri ise bu tezkerelerden farklı olarak uzun rulo şeklindedir ve daha özenle yazılıp çoğu zaman süslerle bezenmiştir. Uzun şecereler, nakibüleşrafın yanı sıra Bektaşi tekkelerine bağlı dervişlerce de mühür basılarak tasdiklenmiştir. Mesela H. 1207/ M. 1792 yılında Irak'ı ziyaret etmiş olan Maraş merkezli Sinemilli ocağına mensup Bektaş Dede'nin, bu ziyareti esnasında hem Kerbela nakibüleşrafı Murtaza el-Musevi el-Hüseyni'den bir seyitlik tezkeresi aldığını, hem de ayrıca uzun bir şecere çıkarttığını görüyoruz. Uzun şecerenin altında nakibüleşrafınki ile birlikte "tekyenişîn-i İmâm Hüseyin" Haydar Dede'nin ve "tekyenişîn-i Necef-i Eşref" Abdülgafur Dede'nin mühürleri vardır.[27] Osmanlı resmî makamlarınca geçerliliği kabul edilen nakibüleşraf tezkerlerinin aksine, bu uzun şecerelerin özellikle Alevi cemaatinin kullanımına yönelik hazırlanmış olduğunu düşünmek yanlış olmaz. Nitekim yukarıda adı geçen Bektaş Dede, Irak'tan dönüşünde Maraş ve Darende'deki kadı mahkemelerinden de seyitliğini tasdik eden hüccetler almıştır. Bu hüccetlerin metinlerinden, mahkemeye kanıt olarak sunulan belgenin uzun şecere değil, nakibüleşraftan alınan tezkere olduğunu anlıyoruz.[28]

Irak'taki Bektaşi tekkelerine bağlı dervişlerin mühürlerini taşıyan dördüncü gruptaki belgeler, Vefai tarikatına ait icazetnamelerdir. Özellikle Doğu Anadolu'daki Alevi ocaklarının önemli bir kısmının kökenlerinin bu tarikatla bağlantılı olduğunu gösteren, en eskileri 15. ve 16. yüzyıllardan kalma belgeler mevcuttur.[29] 16. yüzyıldan sonra verilmiş yeni Vefai icazetnameleri-

"Alevilik Hakkında 19. Yüzyıl Misyoner Kayıtlarına Eleştirel Bir Bakış ve Ali Gako'nun Öyküsü"; aynı çalışmanın farklı bir versiyonu da İngilizce olarak yayımlanmıştır: "The Emergence of the Kızılbaş in Western Thought: Missionary Accounts and their Aftermath", *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: the Life and Times of F.W. Hasluck 1878-1920*, yay. haz. D. Shankland, Isis Press, İstanbul, 2004, s. 329-353.

27 Bkz. "Sinemilliler" içinde Kantarma-Belge 8 (tezkere) ve Kantarma-Belge 9 (uzun şecere).

28 *A.g.e.*, Kantarma-Belge 11, 12, 13.

29 Bu tür Vefai icazetnamelerinden bir bölüm içeren belge ve konunun kısa bir değerlendirmesi için bu kitapta "Bir Vefai/Alevi Dervişine Ait H. 955/M. 1548 Tarihli Bir Ziyaretname (Çeviriyazılı Metin - Günümüz Türkçesine Çeviri - Tıpkıbasım)" makalesine bakılabilir. Vefailiğin Anadolu tasavvuf tarihi açısından önemine ilk işaret eden çalışmalardan biri olarak bkz. Ahmet T. Karamustafa, "Early Sufism in Eastern Anatolia", *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*, Nimatullahi Publications, Londra, 1993, s. 175-198; ayrıca Babailer hareketi ve Dede Kargın ocağı bağlamında konunun öneminin bir değerlendirmesi için bkz. Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye Fî Menâsıbi'l-Ünsiyye*, yay. haz. İsmail E. Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1995, özellikle s. XLIV-XLVII.

ne rastlanmamakla birlikte, bunlardan bazılarının eskiyip yıprandıkları için Kerbela'daki Bektaşi tekkesinde temize çekildiğini görüyoruz. Yani bu tekkenin dervişleri, yeni belge düzenlemenin yanı sıra bu tür eski belgelerin aslına uygun olarak temize çekildiğine şahitlik ederek adeta bir tür noterlik hizmeti de görmüşlerdir. Temize çekilmiş halleriyle çoğu zaman bu icazetnamelerin üzerine, belgenin sahibi ailenin icazetnamenin ilk çıkarılış tarihinden sonra gelen kuşaklarına mensup kişilerin adlarının da eklenmiş olması, bu belgelerin Vefai tarikatının Anadolu Aleviliği ile bütünleşmesine paralel olarak sadece ilgili ailelerin seyit soylu olduğunu kanıtlayan vesikalar olarak işlev gördüğüne işaret etmektedir.[30] Zaten günümüzde de Alevi dedeleri bu belgeleri bu maksatla kullanmakta ve çoğu zaman birbirinin muadili olarak "şecere" veya "berat" olarak adlandırmaktadır.

Son olarak elimizdeki Alevi belgeleri arasında, özellikle 19. yüzyıldan kalma ve yukarıda kısaca tanıtmaya çalıştığımız ziyaretname/şefkatname, hilafetname ve şecere türlerinin adeta bir karışımı olan örneklere de rastladığımızı belirtmeliyiz. Bunlar, asılları daha eski olan bu türdeki muhtelif belgelerin belli değişiklerle bir arada temize çekilmesi sonucu meydana getirilmiş olmalıdır.

## IRAK'TAKİ BEKTAŞİ TEKKELERİ

### İmamlara Ait Türbelerin Avlularında Bulunan Tekkeler

#### *Kerbela'daki Tekke*

Kerbela'da İmam Hüseyin'in türbesinin avlusunda bulunan bu tekke muhtemelen Irak'taki en önemli Bektaşi tekkesiydi. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Alevi dedelerinin ellerindeki Irak kaynaklı belgelerin önemli bir kısmı bu tekkede düzenlenmiş veya yenilenmiştir. Ayrıca Babagân Bektaşilerince burası geçmişte mücerret erkânının yapıldığı dört büyük dergâhtan biri olarak kabul edilmektedir.[31]

Noyan'ın "Kerbelâ Dergâh-ı Şerîfî" olarak bahsettiği bu tekke, gene aynı yazara göre "Tekke-i Abdâlân-ı Rum" ve "Mü'min Dede Dergâhı" olarak da bilinmektedir. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki 19. yüzyıl ka-

30 Bu tür yenileme işlemlerine bir örnek için bkz. bu kitapta "Sinemilliler" yazısında belge: Erzincan-İcazetname.

31 Noyan, 266; sonraları bu erkân yalnızca Kırşehir'deki Hacı Bektaş Dergâhı'nda yapılır olmuştur. Mücerret tabiri, Bektaşiliğin Babagân kolundan, mücerretlik ikrarı vererek evlenmemeye söz vermiş derviş ve babalar için kullanılır, bkz. "Mücerret" ve "Mücerretlik" maddeleri, Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü.*

yıtlarında tekkenin adı "'Abdülmü'min Baba Zâviyesi" olarak geçer.[32] 16. yüzyıldan kalma vakfiyesinde, İmam Hüseyin türbesine nispetle "Hüseyniyye Tekkesi" mealinde bir ifadeyle anılır, ayrıca "Meydan" adıyla bilindiği belirtilir. Alevi belgelerinde bu tekkede meskûn dervişler için "tekyenişîn-i İmâm Hüseyin" gibi genel ifadeler kullanıldığını yukarıda görmüştük. 20. yüzyıl başlarından biri Arapça, diğeri Almanca iki kaynakta ise "dedeler tekkesi" (Arap. *dedevât*) olarak sözü edilmektedir.[33]

Kerbela'daki tekkenin özel konumundan kaynaklanan bazı ek işlevleri olduğunu görüyoruz. Gelen ziyaretçileri ağırlamak dışında, bu tekkenin şeyhleri İmam Hüseyin'in türbesinin çerağcısı olarak görev yapmışlardır.[34] Ali Suad ile görüşen Abdülhüseyin Dede'nin anlattığına göre, Kerbela tekkesinin şeyhi her gün akşam ezanında elinde çerağ tabir edilen bir kandil ile İmam Hüseyin'in makamına gidermiş. Kapıda ellerinde bal mumlarıyla bekleyen seyitler, şeyhin elindeki çerağdan o mumları yakarmış. Sonra şeyh önde seyitler arkada İmam Hüseyin'in türbesine girilip, şamdanlara mumlar dikilir ve dua edilirmiş. Bu işlem yapılmadan evvel başka hiçbir ışık yanmazmış.[35] Elimizdeki Kerbela kaynaklı bir Alevi belgesi de bu durumu kısmen teyit eder niteliktedir. Tarihsiz olmasına rağmen 18. yüzyılın sonlarında kaleme alındığını tahmin ettiğimiz bu belgeye göre, İmam Zeynel Abidin ocağına mensup Seyit İbrahim, Malatya'dan Bağdat'a gider. Orada gerekli ziyaretleri yaptıktan sonra Bağdat'taki Şahin Baba tekkesinden Halil Dede refakatinde Necef'teki İmam Ali ve Kerbela'daki İmam Hüseyin Asitaneleri'ni ziyaret eder. Kerbela'daki Hacı Bektaş-ı Veli tekkesinde tarikat erkânına uygun olarak kurban kesip, halife kazanı kaynattıktan ve dervişlere nezirlerini verdikten sonra Seyit İbrahim, çerağcı olarak Abdülhüseyin Dede'nin tasvir ettiğine çok benzer bir çerağ uyandırma törenine katılır ve akabinde bu hilafetnameyi alır.[36]

---

32 VGMA, defter no: 166 (Esas 3/1), sıra no: 933. Bu zaviye ile ilgili olarak ayrıca, defter no: 816 (Tafsil-i Arabistan), sıra no: 287; ve defter no: 888 (Hülasa Defteri), sıra no: 1096; ve defter no: 419 (Erzurum Asker), sıra no: 1054'te de kayıtlar mevcuttur.

33 'Azzâvî, s. 152; ve Arnold Nöldeke, *Das Heiligtum al-Husains zu Kerbelâ*, Mayer & Müller, Berlin, 1909, s. 11; bu ikinci kaynağa dikkatimi çeken Dr. Andras Riedlmayer'e müteşekkirim.

34 Abdülhüseyin Dede'nin ifadesinde "çerağ-sûz" ve ilgili hizmet "çerağ-sûzluk vazifesi" şeklinde geçmektedir. Alevi ve Bektaşi cemlerindeki on iki hizmet sahibinden biri olarak kabul edilen çerağcının görevleri ve bu hizmetin yerine getirilmesinde kullanılan çerağın anlamı hakkında bkz. "Çerağ" ve "Çerağcı" maddeleri, Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*.

35 Suad, s. 89-90.

36 "... Es-Seyyid İbrâhîm Bağdâd-ı bihişt-âbâd'a gelüp anda vâki' olan Şahin [Baba ve İmâm] Mûsâ ve İmâm Muhammed el-Cevâd –radıya'llâhu 'anhumâ– Hazretleri'nin kabr-i şerîflerin ziyâret ve [nezirlerin edâ idüp] hakîkatlü Halîl Dede ile beraber İmâm 'Alî –radıya'llâhu te'âlâ 'anhu ve ker-

Kerbela'daki tekkenin kuruluşuna dair yazıya geçirilmiş en eski sözlü geleneklerden birinin kaynağı da yine Abdülhüseyin Dede'dir. Buna göre, Kerbela'daki tekke 500 yıl önce Abdülmümin adındaki bir Bektaşi şeyhi tarafından kurulmuştur. Meşhur şair Fuzuli de bu zata bağlanarak bir süre Kerbela'daki tekkede çerağcılık hizmetinde bulunmuştur. Her ikisinin de mezarının tekkenin içerisindeki çukur mağarada olduğu rivayet edilir.[37]

Özellikle Babagân Bektaşileri arasında yaygın kimi inanışlara göre, Abdülmümin Dede ile dönemin Osmanlı sultanı görüşmüştür. İlgili rivayetlerde bu Osmanlı Sultanı çoğunlukla Kanuni Sultan Süleyman olarak geçer. Bunlardan tarihi verilerle en çok uyuşanı Arnavut Bektaşileri kaynaklıdır. Buna göre, Abdülmümin Dede Bektaşi tarikatını yaymak için 16. yüzyılın ortalarında Kerbela'ya gider ve İmam Hüseyin'in türbesinin yakınında bir çadırda hizmet vermeye başlar. Kanuni Kerbela'ya geldiğinde Abdülmümin Dede ile görüşür; Dede, Padişah'tan Kerbela halkı için Fırat nehrinden su getirmesini rica eder. Padişah bu isteği yerine getirir. Ayrıca nehrin sularını şehre taşıyacak kanallar kazılırken karşılaşılan zorluklar Abdülmümin Dede'nin dualarıyla aşılır. Bu kerametiyle şöhret kazanan Dede, Bektaşiliği bölgede yayar.[38] Her ne kadar Kerbela'da bir Bektaşi dervişi ile görüştüğüne dair elimizde kayıt yoksa da,

---

remu'llâhu vechehu– Hazretleri'nin mübârek şerîflerin ziyâret idüp ve kurbanların ve nezirlerin edâ eyledikten sonra Şâh-ı Kerbelâ İmâm Hüseyin –radıya'llâhu ['anhu]– Hazretleri'nin ziyâretlerine müşerref olup ba'dehu tekye-i Hacı Bektaş-ı Veli –kuddise sırruhü'l-'azîzin– tekyesinde âyîn-i tarîkat ve erkân üzere kurbanların boğazlayup ve halîfe kazanını âyîn-i dervîşân üzere kaynadup cümle dervîşâna nezirlerin virüp ve Kırkbudak çerâğı rûşen idüp ve Seyyidü'ş-şühedâ' ve İmâm 'Abbâs Âsitâneleri'nde bal mumların yandurup ba'dehu tarafımızdan kendine bî'at ve izinnâme vir[ildi]..." Burada geçen İmam Abbas'ın türbesi Kerbela'da, İmam Hüseyin'in türbesinin yanındadır. Belgenin altında şu kişilerin mührü vardır:

"Hâdimü'l-fukarâ' Şeyh İsma'il(?) tekyenişîn-i Bağdâd-ı bihişt-âbâd"; "Hâdimü'l-fukarâ' Halîl Dede tekyenişîn-i Şahin Baba"; "Hâdimü'l-fukarâ' Seyyid Mehmed Dede tekyenişîn-i Şâh-ı Kerbelâ." Bu son iki kişi tarafından onaylanmış elimizdeki diğer Alevi belgelerine dayanarak bu belgenin 1780'li yılların başında kaleme alındığını tahmin edebiliyoruz. Ancak diğer belgelerde rastlamadığımız Şeyh İsmail'in(?) başında bulunduğu Bağdat'taki tekkenin tam olarak hangi tekke olduğunu bilemiyoruz; diğer Alevi belgelerinde buradakinden farklı olarak hemen her zaman Şahin Baba ve Kerbela'daki tekkenin tekkenişinlerinin dışında Necef'teki tekkenin tekkenişininin mührünü görüyoruz. İmam Zeynel ocağına ait daha önce yayımlanmış belgeler arasında yer almayan bu belgenin aslı Avukat Naci Muharrem Orhan'dadır; belgenin bir kopyasını bana verdiği için kendisine teşekkür ediyorum.

37 Suad, s. 88-89 ve Noyan, 266. Bazı araştırmacılar, Fuzuli'nin Kerbela tekkesi ile bağlantılı ve burada gömülü olduğu yönündeki iddialara şüpheyle bakarlar; bu konudaki farklı görüşler için bkz. Bülent Yorulmaz, "Kerbelâ ve Fuzûlî'ye Dair", *1. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Hacı Bektaş Anadolu Kültür Vakfı, Ankara, 2000, s. 371-401.

38 Muhammed Movako, "Arnavutluk'ta Bektaşi Edebiyatı", çev. Mürsel Öztürk, *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı 10, Yaz 1999, s. 51-60; burada ilgili dervişin adı "Abdülmümin Baba" olarak geçmektedir, bkz. s. 53. Aynı sözlü geleneğin farklı bir varyantı için ise bkz. Noyan, s. 266.

Kanuni'nin Irak'a üç sefer yaptığını, ayrıca bu seferleri esnasında diğer birçok türbe gibi Kerbela'daki İmam Hüseyin'in türbesini de ziyaret ettiğini ve Kerbela'ya su gelmesi için kanallar kazdırtmış olduğunu biliyoruz.[39]

Hâzım Agâh bir adım daha ileri giderek Kerbela'daki Bektaşi tekkesinin bizzat banisinin Kanuni Sultan Süleyman olduğunu yazar. Hatta tekkenin vakıfnamesini kendi gözleri ile gördüğünü ve Kanuni'nin tekkeye önemli miktarda gelir vakfettiğinin burada kayıtlı olduğunu iddia eder.[40] Yukarıda belirttiğimiz gibi, gerçekten de Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde Kerbela'daki Abdülmümin Dede Zaviyesi'ne ait H. Safer 962/ M. 1554-55 tarihli, yani Kanuni döneminden bir vakfiyenin sureti mevcuttur. Buna göre vakfın kurucusu Sadık Dede adında bir derviştir. Bu Sadık Dede belirtilmeyen bir tarihte malıyla, adamlarıyla ve çocuklarıyla birlikte bölgeye gelerek, devlet görevlilerinin bilgisi ve izni dahilinde Süleymani nehrinin civarlarına yerleşir. Metinde bu yönde bir ifade olmamakla birlikte, Sadık Baba'ya, belki de müritleriyle birlikte ihya etmesi şartıyla bölgedeki mevat araziden bir kısmının temlik edilmiş olabileceği düşünülebilir. Sadık Baba vakfiyeye göre tüm bu araziyi ve burada bulunan iki ev, evlerin eşyaları ve hayvanları kendisine müritlik bağıyla bağlı evlatlarına, öz(?) evlatlarına, evlatlarının evlatlarına, Hüseyniyye Tekkesi'nde bulunan evli veya bekâr Rum Abdallarına ve diğer(?) Anadolulu dervişlere vakfetmiştir. Metinde açık bir şekilde Acem Abdalları bu grubun dışında tutulmuştur. Vakfın geliri, Sadık Dede'nin erşed evladı olması şart koşulan mütevelli tarafından bu sayılan gruplar ve İmam Hüseyin Türbesi'nin ziyaretçileri için harcanacaktır.[41]

39 Bu konuda mesela bkz. "Karbalâ" maddesi, *Encyclopaedia of Islam*, II. Baskı; Nasûhü's Silâhî (Matrâkçî), *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i 'Irâkeyn-i Sultân Süleymân Hân,* yay. haz. Hüseyin G. Yurdaydın, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1976, s. 243-250.

40 Rıfkı, s. 159-160.

41 Vakfiye metninin yukarıda bahsi geçen bölümlerinin Arapça aslı aşağıdadır. Vakfiyenin elimizdeki sureti bazı noktalarda Arapça dilbilgisi ve yazım kurallarına uymayan unsurlar içermektedir, bunlardan terminoloji ile ilgili olmaları dolayısıyla bilhassa önemli bulduklarımız aşağıda belirtilmiştir. Bu vesileyle vakfiyenin okunmasında yardımlarını gördüğüm Abdullatif al-Khaiat ve Hikmet Taşkömür'e teşekkür ederim:

لما جاء مفخر الفقراء و المساكين صادق دده لشعبته الشرقية المأخوذة من نهر الشريف السليمانى بماله و رجاله و اولاده و ذلك بمعرفة محمد بك نبزاده و بموجب تذكرة جعفر بك و بموجب أمر على باشا يسر الله ما يشاء و هم حسين قلى و عباسقلى و بير احمد دده و ولى دده و حسين دده و محمد دده و درويش على و حسين ابدال و غيرهم . . . وقف و حبس و تصدق بجميع الشعبته المذكورة المحدودة بحدود اربع . . . بجميع حدودها و سايرحقوقها و اهوارها و اراضيها و مزارعها و شعبها و سواقيها و مساقيها و جميع البيتين . . . على اولاده المنسوبين اليه بالمريدية و اولاده و على اولاد اولاده و هكذا الكائنين فى تكيته الحضرة الشريفة الحسينية على مشرفها التحية المسماة بالميدان من عباديل(1) الروم المجردين و المتأهلين و لا من عباديل(2) العجم ين(3) على دراويش الروم الصنوف المجردين و المتأهلين و ينفق المتولى للوقف محصول ذلك على اولاد الموقوف عليهم و على المترددين من زوار الحضرت الشريف . . .

Görüldüğü gibi, elimizdeki vakfiye Kerbela'daki tekkenin banisinin Kanuni Sultan Süleyman olduğuna veya bizzat onun tekkeye gelir vakfettiğine dair herhangi bir bilgi içermemektedir. Zaten daha H. 727/ M. 1326-27 tarihinde, İbni Battuta Kerbela'yı ziyaret ettiğinde İmam Hüseyin'in türbesinin yanında bir zaviyenin var olduğunu ve bu zaviyenin temel işlevinin, aynen daha sonra buradaki Bektaşi tekkesi için de söylendiği gibi türbeyi ziyarete gelenleri ağırlamak olduğunu biliyoruz.[42] Dolayısıyla yapı olarak İmam Hüseyin'in türbesi etrafında oluşmuş külliyenin bir parçası olan bu tekkenin kuruluş tarihi Osmanlılardan önceye gitmektedir. Ayrıca elimizdeki vakfiyeye göre, vakfın kurucusu herhalde kendisi de Rum Abdallarından olan Sadık Dede'dir.[43] Rum Abdallarına ve Ahilere yeni fethedilen yerlerde zaviye kurmaları için, özellikle Osmanlıların ilk dönemlerinde devletçe arazi temliğinde bulunulduğu bilinmektedir.[44] Sadık Dede örneği, bu uygulamanın bazı yerlerde 16. yüzyılda da devam etmiş olabileceğini göstermektedir.

Sadık Dede'nin, sözlü gelenekte adı geçen Abdülmümin Dede ile aynı kişi olması ihtimal dahilindedir. Anadolu kökenli Rum Abdallarının ilk olarak Sadık Dede zamanında Kerbela'daki tekkeye yerleşmiş olmaları da kuvvetle muhtemeldir. Ancak Rum Abdalları ifadesinin bu dönemde Bektaşi kelimesinin bire bir muadili olarak kullanıldığını varsayamayız. Konu hakkında en ayrıntılı çalışmanın sahibi olan Fuad Köprülü'ye göre, 14. yüzyıldan beri Anadolu'da mevcut olan Rum Abdalları, Hacı Bektaş-ı Veli'yi kendi tarikatlarının azizlerinden kabul etmekle birlikte, Bektaşi değillerdi. Köprülü'ye göre "her mânâsıyla müfrit Alevi olan" Rum Abdalları, 16. yüzyıl ve 17. yüzyılın ilk yarısında Safevilerle olan ilişkileri nedeniyle takibata uğramış ve 17. ve 18. yüzyıllarda Bektaşilik içinde erimişlerdir. Rum Abdallarının, tarikatlarının kendilerine İmam Hüseyin'den intikal ettiğine inandıklarını, Kerbela'yı bilhassa ziyaret ettiklerini, mücerret yaşadıklarını, aralarına yeni girmiş gençlere "köçek" (kûçek) büyüklerine "dede" adını verdiklerini gene Köprülü'nün çalış-

---

1-2)"'Abâdîl"in "Abdâl"ın çoğulu olarak kullanıldığı anlaşılıyor, ancak medli elifle yazılması gerekirken ayın ile yazılmıştır. 3) veya بن, ama her iki durumda da bir anlam çıkarmak zordur. Bununla birlikte, standart Arapçaya uymasa da "'acemîn" kelimesinin "'acem" kelimesinin çoğulu olarak kullanılmış olduğu düşünülebilir.

42 El, "Karbalâ", s. 637.

43 Her ne kadar bütün bunlar Kanuni'nin Kerbela'daki tekkenin banisi olamayacağını gösterse de onun İmam Hüseyin Asiranesi'ne veya buradaki Bektaşi tekkesine gelir vakfetmiş olması ve Hâzım Agâh'ın gördüğü vakfiyenin bununla ilgili başka bir vakfiye olması elbette olasıdır.

44 Ahmet Yaşar Ocak, "Din ve Düşünce", *Osmanlı ve Medeniyeti Tarihi*, Cilt 2, yay. haz. Ekmeleddin İhsanoğlu, IRCICA, İstanbul, 1994, s. 127.

masından öğreniyoruz.[45] Nitekim, vakfiye metninin sonunda vakfın işleyişine hariçten, yani Rum Abdalları dışında, müdahale edecek kimselerin âdet olduğu üzere lanetlendiği bölümde "kûçek" tabiri de kullanılmıştır.[46] Ayrıca Sadık Dede'nin adlarıyla zikredilen sekiz dervişinden biri "âbdâl", dördü "dede" unvanı taşımaktadır.[47] Bütün bunlara dayanarak Kerbela'daki tekkenin büyük ihtimalle Osmanlılar döneminde ilk olarak Rum Abdallarının kontrolüne geçtiğini, ancak bu derviş zümresinin zamanla Bektaşiliğin içinde erimesiyle tekkenin Bektaşi bir hüviyet kazanmış olduğunu düşünebiliriz.

Hâzım Agâh'a göre, Kerbela'daki tekke, İmam Hüseyin'in türbesi ile yapısal olarak bağlantılı olduğundan, dolayısıyla halktan gelecek tepkilerden korkulduğu için 1826'dan sonra tahrip edilmemiş, ama Bektaşilerin elinden alınıp vakıf mallarına kısmen el konulmuştur. Hâzım Agâh ayrıca, Abdülmecid döneminde tekkeye tekrar Taki Baba adında bir Bektaşinin postnişin olduğunu ve bu zatın tekkeyi yeniden canlandırdığını yazar.[48] Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki bir kayıt bu iddiayı desteklemektedir. Buna göre, H. 22 Cemaziyülahır 1275/ M. 1859 tarihinde Abdülmümin Dede zaviyesine Seyit Mehmet Taki Dede zaviyedar olarak atanmıştır.[49] Mehmet Taki Dede bu dönemden kalma Alevi belgelerinde de Kerbela tekkesinin postnişini olarak karşımıza çıkar. Bu belgelerden ayrıca Seyit Mehmet Taki Dede'den önce babası Seyit Ahmet Dede'nin tekkenin postnişinliğini yaptığını öğreniyoruz.[50] Bu da gösteriyor ki Kerbela'daki tekkenin şeyhliği en azından bu dönemde

---

45 M. Fuad Köprülü, "Abdal", *Edebiyat Araştırmaları*, Cilt 2, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1989, 3. baskı, s. 362-417, konuyla ilgili olarak özellikle bkz. s. 362-385. Ahmed Yaşar Ocak'a göre ise Rum Abdalları bağımsız bir tarikat olmaktan ziyade Yesevilik, Haydarilik, Vefailik ve Kalenderiliği kaynaştıran Babai hareketinin uzantısı "bütün bir heterodoks derviş ve şeyhler topluluğu" ve "Babaî hareketine mensup tabakayı ilk Bektaşîlere bağlayan bir ara zümre"dir; *a.g.y.*, "Kalenderiler ve Bektaşilik", *Doğumunun 100. yılında Atatürk'e Armağan,* İÜ Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1981, s. 298-299.

46 Vakfiyede ilgili bölüm şöyledir:

و لعن الله من يتصرف غير العباديل الرومية الكوجكية الكائنين فى التكية المذكورة المجردين و المتاهلين

47 Bkz. dipnot 41.

48 Rıfkı, s. 159-160.

49 VGMA, defter no: 166 (Esas 3/1), sıra no: 933.

50 H. 28 Muharrem 1265/M. 1848 tarihli bir Alevi belgesinin altında mührü olanlardan biri "Mehmed Takî b. Es-Seyyid Ahmed Dede postnişîn-i İmâm Hüseyin"dir, buna göre Seyit Ahmet Dede, Mehmet Taki Dede'nin babasıdır, belge için bkz. dipnot 30. H. Zilhicce 1258/M. 1843 tarihli bir hilafetnameyi tasdikleyenler arasında "Eş-Şeyh el-Hâcî Ahmed Dede sâkin-i Kerbelâ-ı Mu'allâ Hazret-i İmâm Hüseyin" geçmektedir, aynı belgenin tarihsiz bir başka kopyasında ise "Es-Seyyid Ahmed Baba" bu kez "postnişîn" unvanıyla anılmaktadır. Bu iki belge de Ağuiçen ocağının Malatya koluna mensup Prof. İzzettin Doğan'dadır, ocağına ait belgelerin birer kopyasını bana verdiği için kendisine müteşekkirim.

aynı aileden kişilerce yürütülmekteydi ve Mehmet Taki Dede daha resmen buraya zaviyedar atanmadan önce bu görevi üstlenmişti. Hem Hâzım Agâh'a, hem de Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki kayıtlara göre, Mehmet Taki Dede'nin ölümünden sonra aynı uygulama sürdürülmüş ve H. 26 Muharrem 1316/ M. 1898 tarihinde oğlu Seyit Abbas Dede babasının yerine geçmiştir. Abbas Dede bu tarihten iki yıl sonra vefat eder. Vefatında Cafer, Musa, Mehmet ve Hüseyin adlarında tekkede yaşayan ve henüz ergen yaşta olmayan çocukları vardır. Bunlardan Seyit Hüseyin H. 3 Rebiyülevvel 1318/ M. 1900 tarihinde, Selim Dede adlı birinin naipliğinde zaviyedar olarak atanır.[51] Ali Suad'ın Kerbela'yı ziyaret ettiği 1910'lu yıllarda tekkenin başında bulunan Abdülhüseyin Dede, muhtemelen Abbas Dede'nin bu oğludur. Arap kaynaklarında sadece Hüseyin Dede olarak anılan bu kişi, 1948 yılında Meşhed'de vefatına kadar tekkenin postnişinliğini sürdürmüştür.[52]

Ali Suad, Kerbela'daki tekkenin aslında bir Bektaşi tekkesi olduğunu söyler; ama Abdülhüseyin Dede'den bir Nakşibendi şeyhi olarak bahseder. Bunun nedeni 1826'dan sonra tekkenin resmen bir Nakşibendi tekkesine dönüştürülmüş olmasıdır. Arşiv kayıtlarına göre mesela Abbas Dede'ye zaviyedarlık "âyîn-i Nakşbendiyye icrâ ve derûnunda âyende ve revenedeye teʿâmüli vechile itʿâm-ı taʿâm olmak üzere" tevcih edilmiştir. Bu kayıtlarda ayrıca Taki Dede'nin "tarîkat-ı ʿaliyye-i Nakşbendiyye'den" olduğu yazılıdır.[53]

### *Necef'teki Tekke*

Necef'te Hz. Ali türbesinin avlusunda bulunan bu tekke, Alevi belgelerinde özel bir adla anılmayıp, burada meskûn dervişlerden "tekyenişîn-*i* Necefü'l-Eşref" veya "tekyenişîn-i İmâm ʿAlî" gibi ifadelerle bahsedilmektedir. Noyan'a göre "Vîrânî Baba Dergâhı" adıyla da bilinmektedir.[54] Gerçekten de 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl başlarında yaşamış olan ünlü Hurufi/Bektaşi şairi Virani Baba'nın Necef'teki tekkeyle yakın ilişkisi olduğu ve burada bir süre postnişinlik yaptığı söylenir.[55] Ayrıca Iraklı tarihçi 'Azzâvî'den en azından 20. yüzyılın başlarına kadar Virani Baba'nın sarığının bu tekkede muhafaza edildiğini ve saygı gördüğünü öğreniyoruz.[56] Virani Baba'nın Hurufi kimliği,

---

51 VGMA, defter no: 166 (Esas 3/1), sıra no: 933.

52 'Azzâvî, s. 152.

53 Bkz. dipnot 49.

54 Noyan, s. 298.

55 Virani hakkında bkz. *Âşık Virani Divanı*, yay. haz. M. Hâlid Bayrı, Maarif Kitaphanesi, İstanbul, 1959.

56 'Azzâvî, s. 153; burada Virani'nin adı "El-Hâc Es-Seyyid Alımed Virani Sultan" olarak verilmiştir.

Necef'teki tekkenin bu tarikat ile özel bir ilişkisi olabileceğini ve buradaki Hurufi dervişlerinin Bektaşilik içerisinde erimesine koşut olarak, aynen Kerbela'daki tekke gibi ancak zamanla net bir Bektaşi kimliği kazandığını düşündürmektedir.[57]

Hâzım Agâh Necef'teki tekkenin Yavuz Sultan Selim tarafından mücerret Bektaşi dervişlerine tahsis edildiğini, hatta onun tekkenin bizzat banisi olduğunu iddia eder.[58] Yavuz döneminde Irak'a bir sefer yapılmış olmakla birlikte, bu bölgeler Osmanlı kontrolüne tam anlamıyla ilk defa Kanuni Sultan Süleyman döneminde geçmiştir. Dolayısıyla Hâzım Agâh'ın sözü geçen iddialarında gerçeklik payı olması zayıf bir olasılıktır. Hâzım Agâh ayrıca, en azından 19. yüzyılın son yıllarına kadar tekkenin kapısının üzerindeki kitabede, buranın Bektaşilere ait olduğunu belirten ve Bektaşiliği öven Farsça manzumeler bulunduğunu söylemektedir.[59]

Necef'teki tekke, İmam Ali'nin türbe binası ile bir bütün teşkil etmesinden dolayı, aynen Kerbela'daki tekke gibi 1826'da tahrip edilmemiş, ama evkaflarına kısmen el konulmuştur. Daha sonra, Abdülmecid döneminde, Sükûti Baba adında bir Bektaşi burada postnişinlik yapmış ve tekkeyi yeniden canlandırmıştır. Ancak Sükûti Baba'nın ölümünü takiben Bağdat valisi Namık Paşa tekkeyi Bektaşilerin elinden alarak Hint asıllı birinin idaresine vermiştir.[60] Tekke binasının bu tarihten sonra hangi maksatla kullanıldığını bilmiyoruz.

*Kâzımiyye'deki Tekke*

Bağdat'ın dış mahallelerinden biri olan Kâzımiyye'de, İmam Musa el-Kâzım'ın türbesinin avlusunda bulunan Bektaşi tekkesidir. Hâzım Agâh'a göre H. 1299/ M. 1881-82 tarihinde, Gürgür Baba'yı yeniden hayata geçiren Hüseyin Mazlum Baba namına, İran hanedanından Nâsırüddin Şah'ın amcası Mirza Ferhad tarafından yaptırılmıştır.[61] Hamza Agâh ayrıca, Mirza Ferhad'ın tekkenin kapısına, üzerinde buranın Bektaşi dervişlerine ait olduğu yazılı bir mermer taş asmış olduğunu söyler.[62] Hüseyin Baba'nın sağlığın-

57 'Azzâvî de bu tekkenin tarihi ile Hurufilik arasında yakın bir ilişki olduğunu düşünmektedir, *a.g.e.*, s. 153.

58 Rıfkı, s. 159 ve s. 154.

59 *A.g.e.*, s. 158.

60 *A.g.e.*, s. 157.

61 *A.g.e.*, s. 155. Aslında bir çini ustası olan Mirza Ferhad, Osmanlı hükümetinden aldığı izinle aynı zamanda İmam Musa el-Kâzım'ın türbesinin tümünün çinilerini de yenilemiştir, bkz. Abdüsselâm Uluçam, *Irak'taki Türk Mimari Eserleri*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1989, s. 37, dipnot 5. Beni bu çalışmanın varlığından haberdar eden Prof. Gülru Necipoğlu'na teşekkür ediyorum.

62 Rıfkı, s. 157.

da bu tekkeye atadığı Seyit Veli adında bir mücerret derviş, H. 1313/ M. 1895-96 yılında ölene kadar burada hizmet vermiştir. Hâzım Agâh'a göre Seyit Veli'nin ölümünden sonra tekke İranlılar ile burada türbedar olarak görev yapan Arapların eline geçmiş ve içindeki eşyalar yağmalanmıştır.[63] Oysa Noyan, 20. yüzyılın başlarına kadar hayatta olduğunu anladığımız Selman Cemali Baba adında, iyi tanınan, Arnavut asıllı bir mücerret Bektaşi dervişinin Kâzımiyye'deki tekkede postnişinlik yapmış olduğunu yazar ki bu durumda tekke Seyit Veli'den sonra da bir süre hizmet vermeye devam etmiş olmalıdır.[64]

*Samerra'daki Tekke*

Noyan'ın Samerra'daki tekkeden "İmâm Hasan-ül-Askerî Âstânesi" olarak bahsetmiş olmasına bakılırsa, aynen Kerbela, Necef ve Kâzımiyye'de olduğu gibi bu tekkenin de sözü geçen İmamın türbesinin avlusunda bulunmuş olması gerekir.[65] Evliya Çelebi ise açıkça Samerra'da bir Bektaşi tekkesinin varlığından söz etmemekle birlikte, buradaki İmam Mehdi ziyaretinin çevresinde yaşayan ve gelen gidenin bağışları ile geçinen Bektaşi dervişleri olduğunu belirtir.[66] İmam Mehdi'nin makamı Samerra'da, onuncu ve on birinci imamlar, İmam el-Naki ve İmam el-Askeri'nin türbelerinin bitişiğindedir.

Noyan'a göre Samerra'daki tekkede, Bektaşi cönklerinde şiirlerine sık sık rastlanan 16. yüzyıl Bektaşi ozanlarından Edirneli Askeri postnişinlik yapmıştır.[67] Eğer bu doğruysa, bu tekkenin de ya Osmanlı idaresinden önce ya da hemen sonra kurulmuş olması gerekir. Elimizdeki diğer kaynaklarda Samerra'daki tekkeden hiç söz edimemiş olmasına bakılırsa, bu tekke muhtemelen 19. yüzyıldan önce kapanmıştır.

63 *A.g.e.*, s. 156.
64 Noyan, s. 54.
65 *A.g.e.*, s. 54.
66 Evliya Çelebi, s. 359.
67 Noyan, s. 54.

## İmamların Türbelerinden Bağımsız Tekkeler

### *Bağdat'taki Tekkeler*

#### *Gürgür Baba Tekkesi*[68]

Kuruluşu hakkında en kesin verilere sahip olduğumuz tekkelerden biri Gürgür Baba Tekkesi'dir. Bir Bektaşi dervişi olan Gürgür Baba'nın, Kerkük bölgesindeki petrol yataklarının bulunması ile ilgili kerametleri olduğuna inanılmaktadır. Arap kaynaklarına göre "Nurani" anlamına gelen Gürgür lakabı da kendisine muhtemelen bundan dolayı verilmiştir.[69] Ayrıca Niebuhr'dan, Kerkük'te onun adıyla anılan ve kendi kendine yanan petrol yataklarının bulunduğu bir yerin varlığını öğreniyoruz.[70] Dolayısıyla Gürgür Baba, Kerkük ile bağlantılı veya o bölgede en azından bir süre yaşamış bir zat olmalıdır.

Kalıntıları en azından 2000'li yıllara kadar ayakta olan Gürgür Baba Cami ve Tekkesi, Bağdat'ın merkezinde, Meydan mahallesindeymiş. Iraklı yazarlara göre ilk başta burada sadece Gürgür Baba'nın türbesi varken, H. Muharrem 1081/ M. 1670 yılında el-Hac Muhammed el-Defteri b. Abdullah tarafından yanına bir cami yaptırılmış ve bakımı için bir miktar mal vakfedilmiştir. Daha sonraki bir tarihte ise burası bir Bektaşi tekkesine dönüştürülmüştür.[71] Buna karşın Abdüsselâm Uluçam, 1670 yılında el-Hac Muhammed el-Defteri'nin buraya bizzat bir tekke yaptırdığını, bu tekkenin 1826 yılından sonra camiye dönüştürüldüğünü yazmaktadır.[72] El-Hac Muhammed el-Defteri'nin vakıfnameye koydurttuğu şarta uygun olarak, kendi soyu tükendiğinden Gürgür Baba vakfının tevliyeti Bağdat kadısına geçmiştir.[73] Defteri ailesi, mensupları Osmanlı bürokrasisinde görev almış Bağdat'ın ileri gelen ailelerinden biridir.[74]

1826'dan sonra kapatılan Gürgür Baba tekkesi, Bektaşi postnişini Turabi Dedebaba'nın teşvikiyle Irak'a gidip yerleşen Hacı Hüseyin Mazlum Ba-

---

68 Hasluck'un adıyla, ama yanlış olarak "Gulgul" şeklinde zikrettiği Irak'taki tek Bektaşi tekkesidir. Bedri Noyan da muhtemelen Hasluck'tan mülhem bu adı kullanmaktadır, ancak diğer tüm yazılı ve sözlü kaynaklara göre adı "Gürgür" şeklindedir.

69 'Azzâvî, s. 103-104.

70 Niebuhr, s. 339.

71 'Azzâvî, s. 104 ve Derrâcî, s. 94-95. Derrâcî, tekkenin ve caminin mimarisi hakkında ayrıntılı bilgi ile kalıntılarının ve kitabelerinin resmini de vermektedir, s. 94-98, 426 ve 452.

72 Uluçam, *Irak'taki Türk*, s. 210.

73 Bkz. dipnot 71.

74 İbrahîm 'Abd el-Ğanî el-Durûbî, *el-Bağdâdiyûn: Ahbâruhum ve Mecâlisuhum*, Bağdat, 2001, s. 100-103.

ba'nın çabalarıyla tekrar ihya edilir.[75] Iraklı tarihçiler, "Dede Hüseyin b. Ahmed b. Mustafa"nın H. 19 Zilhicce 1297/ M. 1880 tarihinde dönemin Bağdat müftüsü ve kadı vekili tarafından bu tekkeye mütevelli olarak atandığını yazarlar.[76] Bektaşilerin Babagân kolundan olan Hüseyin Mazlum Baba, Noyan'ın kendisinden "Laz Hüseyin Baba" şeklinde bahsetmesine binaen muhtemelen Karadenizlidir.[77] Gürgür Baba tekkesine yerleşmeden önce Necef'teki Bektaşi tekkesinde, Sükûti Baba'nın postnişinliği esnasında yedi yıl kahveci olarak hizmet etmiştir. Hüseyin Baba H. 1302 /M. 1884-85 yılında vefat etmiş ve Kâzımiyye'de İmam Musa el-Kâzım'ın türbesinin avlusunda bir yere defnedilmiştir.[78]

Hüseyin Mazlum Baba, ölmeden kısa bir süre önce, H. 1300/ M. 1882-83 yılında Bağdat kadısı tarafından mütevellilik görevinden alınmış, ölümünden sonra da tekkedeki tüm Bektaşi dervişleri kovulmuştur. Hüseyin Baba'nın yerine Nakşibendi tarikatından, Karadağlı Abdurrahman Efendi adında biri mütevelli ve müderris olarak atanmış ve bu tarihten sonra tekkenin binası bir süre okul olarak kullanılmıştır.[79] Tekkenin Bektaşilerin elinden alınmasında Bağdat valisi Takıyeddin Paşa'nın özel çabasının etkili olduğu anlaşılmaktadır.[80] Gürgür Baba Tekkesi'nin bulunduğu yerde bugün mağazalar kuruludur.[81]

*Hızır İlyas Tekkesi*

Batı Bağdat'ın Kerh bölgesinde, Dicle'nin kenarındaki bu tekke, Evliya Çelebi'nin "Şatt kenârında tekye-i Hazret-i Hızır" diye kaydettiği Bektaşi tekkesi olmalıdır. Diğer kaynaklarda adı "Hızır İlyas",[82] Arapça kaynaklardan birinde de "Bağdat'taki dedeler tekkesi"[83] olarak geçer. Irak'taki Bektaşi tekkeleri arasında, yapısı itibariyle tarihi en eskiye götürülebileni budur. 12. yüzyılda bir ribat olarak inşa edilmiştir. Bu ribat, yanındaki, Abbasi Halifesi Nâsır li-Dinillah'ın karısı olan, Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıçarslan'ın kızının türbesine istinaden Selçuki Hatun ribatı olarak bilinmektedir. Daha sonra bu yapı tekke olarak kullanılmaya başlanmış, nihayet Osmanlı-

75 Rıfkı, s. 151.
76 Derrâcî, s. 94-95.
77 Noyan, s. 54.
78 Rıfkı, s. 151 ve 154; 'Azzâvî, s. 104.
79 Derrâcî, s. 95; Rıfkı, s. 156.
80 Rıfkı, s. 156.
81 Derrâcî, s. 97.
82 'Azzâvî, s. 153; Uluçam, *Irak'taki Türk*, s. 225.
83 Basrî, s. 367.

lar döneminde bir Bektaşi tekkesine dönüştürülmüştür.[84] Bu dönüşümün ne zaman yaşandığına dair herhangi bir tarih verilmemekle birlikte, Evliya'daki kayda bakılırsa en geç 17. yüzyılın ilk yarısında gerçekleşmiş olmalıdır. Ayrıca kaynaklarımızın birinden, buradaki türbede Hacı Bektaş-ı Veli'nin gömülü olduğuna dair inançların var olduğunu öğreniyoruz.[85]

1826'dan sonra kapatılan tekkenin binası bir süre darülhadis olarak kullanılmıştır.[86] Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki bir kayıttan ayrıca, dönemin valisi Davut Paşa tarafından tekkenin bulunduğu mevkiye Hazret-i Hızır İlyas adıyla bir caminin yaptırıldığını öğreniyoruz.[87] Kaynaklarımız tekke binasının daha sonra Dicle'nin suları altında kaldığını bildirmektedir. Abdüsselâm Uluçam'a göre, tekke binasını harap eden bu Dicle taşkını 1831 yılında meydana gelmiştir.[88] Ancak H. 7 Muharrem1304/ M. 1886 tarihinde buraya Hanefi mezhebine göre eğitim vermek üzere Ahmet Efendi adında birinin müderris olarak atandığı göz önüne alınırsa, bina bu tarihten sonra da okul olarak hizmet vermeye devam etmiş olmalıdır.[89]

### *Kerkük ve Civarındaki Tekkeler*

Noyan, isim vermeden Kerkük'te eskiden on beş tane Bektaşi tekkesi olduğunu yazar.[90] 'Azzâvî ise, Kerkük'te Merdan Ali ve gene aynı bölgede bulunan Dakuk'ta Cafer Dede adlarında iki Bektaşi tekkesinin varlığından söz eder.[91] Bunlardan ikincisi, en azından 20. yüzyılın ortalarına kadar faal durumdaymış. Noyan'ın şahsen tanıdığını söylediği Dakuklu Bektaşi ozanı Raşit Ali Muhtar bu tekke ile bağlantılı bir şahıs olmalıdır.

---

84 Bu ribat hakkında bkz. 'Azzâvî, s. 153-154; Basrî, s. 367, dipnot 4; Niebuhr, s. 299-300, bu sayfalarda ve Tablo XLIII'de yapının üzerindeki kitabeler de kısmen verilmiştir; ve Uluçam, *Irak'taki Türk,* s. 222, 225. Bu ribat Selçuklu tarihine dair kaynaklarda da geçmektedir, ilgili referanslar için bkz. Osman Turan, *Selçuklular Târihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1993, s. 442.

85 Basrî, s. 367, dipnot 313.

86 'Azzâvî, s. 153-154; Basrî, s. 367, dipnot 4; Uluçam, *Irak'taki Türk,* s. 225.

87 VGMA, defter no: 166 (Esas 3/1), sıra no: 597.

88 Bkz. dipnot 86; 1831 tarihi yalnızca Uluçam'da geçmektedir.

89 Bkz. dipnot 87; arşiv kaydına sonradan eklenen bir düzeltme notuna göre bu şahsın gerçek adı Abdurrahman'dır ve daha önce yanlışlıkla Ahmet olarak kaydedilmiştir. Uluçam'a göre, tekke darülhadise dönüştürüldükten sonra buraya müderris olarak atanan Taha Efendi'nin de Bektaşi dedesi olduğu anlaşılır ve bunun üzerine tekke tamamen hizmet dışı bırakılır. Uluçam tarih vermemekle birlikte, bu olayın 1831 yılındaki Dicle taşkınından önce olduğunu ima etmektedir. Ancak elimizdeki bu arşiv kaydı, bu kapatmanın muhtemelen geçici olduğunu ve tekke binasının daha sonra bir süre tekrar okul olarak kullanıldığını göstermektedir, bkz. Uluçam, *Irak'taki Türk,* s. 225.

90 Noyan, s. 267.

91 'Azzâvî, s. 154.

Kerkük'te Merdan Ali adında bir Bektaşi tekkesinin varlığından söz eden 'Azzâvî, bu bilginin verildiği cümleyi takiben Telafar ve Sincar'da da "babalar" (Arap. *babavât*) grubundan kişilerin var olduğunu kaydeder, ancak belli bir tekkeden söz etmez. Bu vesileyle Kerkük'teki Bektaşilerin de "babalar" adıyla da anıldığını tespit edebiliyoruz.[92] Buna mukabil, yukarıda belirttiğimiz gibi aynı yazar Kerbela'daki Bektaşi tekkesinden, bir başka Iraklı yazar da Hızır İlyas Tekkesi'nden "dedeler tekkesi" olarak bahseder. Terminolojideki bu dikkat çekici farklılık, Irak'ta bu adlarla anılan iki farklı Bektaşi grubunun varlığına yönelik bir işaret olarak yorumlanabilir.

## Tam Konumları Tespit Edilemeyen Tekkeler

### *Şahin Baba Tekkesi*

Şahin Baba Tekkesi'nin, Alevi dedelerinin düzenli olarak ziyaret ettikleri Irak'taki üç Bektaşi tekkesinden biri olduğunu yukarıda belirtmiştik. Alevi belgeleri dışında bu tekkenin adı sadece Hâzım Agâh'ın mektubunda geçmektedir. Hâzım Agâh'ın ifadelerinden Şahin Baba'nın, Bağdat'taki Hızır İlyas Tekkesi'nin bir başka adı olabileceği izlenimini ediniyoruz.[93] Elimizdeki Alevi belgelerinden birisi Şahin Baba Tekkesi'nin Bağdat'ta bulunduğunu teyit etmekte, ancak tam konumu hakkında bilgi vermemektedir. Bir başka Alevi belgesinde ise, belgenin altında mührü bulunan Bağdat sakinlerinden Zeynel Dede, hem Şahin Baba Dergâhı'nın türbedarı hem de İmam Musa el-Kâzım Türbesi'nin emini olarak gözükmektedir (*Şahin Baba Dergâhı'nda türbedâr Dede Zeynâl, sâkin-i medîne-i Bağdad ve emîn-i İmâm Kâzım*).[94] Zeynel Dede'nin aynı anda bu iki görevi yerine getirmiş olması, Şahin Baba tekkesinin Bağdat'ın dış mahallelerinden Kâzımiyye'de bulunmuş olabileceğini düşündürmektedir. Ayrıca, Hızır İlyas Tekkesi'nin 1826'da kapatıldıktan sonra tekrar işler hale geldiğine dair elimizde herhangi bir ipucu yoktur. Bu-

92 *A.g.e.*, s. 154.

93 Hâzım Agâh Şahin Baba Tekkesi'nden sadece bir yerde ve şöyle bahseder: "Elyevm yeri yurdu belirsiz bir halde olup, Bağdâd'ın karşı yakasında, Dicle nehri kenarında gayet dilgüşâ bir mevki'de vaktiyle bulunmuş olan Şahin Baba dergâhıyla Gürgür Baba dergâhı öyle 'atebât-ı sa'âdetden sahn-ı şerîf derûnunda olmadıklarından 1241 vukû'âtında tahrîb edilmişlerse de..." Rıfkı, s. 155. Hâzım Agâh'ın ayrıca Hızır İlyas Tekkesi'nden hiç bahsetmemesi de bu meyanda önemlidir.

94 Zeynel Dede, Kerbela'ya yapılan bir ziyareti konu edinen Farsça bir şiiri ve bazı türbelerin temsili resimlerini içeren, H. Muharrem 1259/ M. 1843 tarihli bu belgeye mührünü basanlar arasındadır. Belgenin aslı Adıyaman-Bulam'da (yeni adı Pınarbaşı) yaşayan, Ağuiçenler ocağından Abuzer Güzel Dede'dedir. Ocağına ait bu ve diğer belgelerini benimle paylaştığı için kendisine bu vesileyle çok teşekkür ediyorum.

na mukabil, yukarıda bahsi geçen belgelerden ikincisi H. Muharrem 1259/ M. 1843'te düzenlenmiştir. 1826'dan sonra Hızır İlyas Tekkesi'nin artık hizmet vermediğini varsayarsak, bu durum Hızır İlyas ile Şahin Baba'nın aynı tekke olamayacağına dair bir veri olarak kabul edilebilir. Her halükârda şimdilik Şahin Baba Tekkesi'nin tam olarak konumunu tespit edemiyoruz.

### Toplu Değerlendirme: Osmanlı-Safevi Mücadelesi Bağlamında Irak'taki Bektaşi Tekkeleri

Irak'ta Bektaşi dervişlerinin ve tekkelerinin varlığına işaret eden elimizdeki en eski yazılı kaynaklar 17. yüzyılın ilk yarısından kalmadır. Irak'taki bu tekkelerden yalnızca bazılarının kuruluşlarından itibaren Bektaşi tarikatına ait olduklarını anlıyoruz. Bunlardan kuruluşu hakkında en ayrıntılı bilgiye sahip olduğumuz Gürgür Baba Tekkesi muhtemelen 17. yüzyılın ikinci yarısında bir Osmanlı bürokratı tarafından yaptırılmıştır. Kerkük ve civarındakiler ile Samerra ve Kâzımiyye'deki tekkeler de aynı gruba dahil edilebilir.

Irak'taki diğer Bektaşi tekkelerinin durumu ise daha karmaşıktır. Kerbela'daki tekke ile Hızır İlyas Tekkesi'nin ve muhtemelen Necef'teki tekkenin kuruluş tarihlerinin bölgede Osmanlı hâkimiyetinin kuruluşundan önceye gittiğini görüyoruz. Bunlardan Kerbela'daki tekke hakkındaki bulgularımız özellikle dikkat çekicidir. Irak kaynaklı Alevi belgelerinden, nakibüleşraf tarafından verilenleri hariç tutulursa tümü burada düzenlenmiş veya temize çekilmiştir. Vakfiyesi, 16. yüzyılın ortalarından itibaren bu tekkede Anadolu kökenli, Rum Abdalları olarak bilinen zümreden dervişlerin yaşadığını göstermektedir. Nitekim 16. yüzyılın ikinci yarısından kalma Kerbela kaynaklı belgelerin Türkçe olarak kaleme alınmış olması da bu durumla uyumludur. Ancak ne bu belgelerde, ne de vakfiyede Bektaşi kelimesi geçmez, yalnızca Hüseyniyye Tekkesi'nden veya İmam Hüseyin Asitanesi'nden bahsedilir. Kerbela'daki tekke ilk olarak 18. yüzyılın ortalarından itibaren Alevi dedelerine verilmeye başlayan hilafetnamelerde açık bir Bektaşi kimliği ile karşımıza çıkar. Bütün bu görece dağınık veriler, Rum Abdallarının 17. ve 18. yüzyıllarda Bektaşilik içinde erimiş olduğuna dair Fuad Köprülü tarafından önerilen tez çerçevesinde anlaşılır olmaktadır.[95] Kerbela'daki tekkenin zamanla Bektaşileşmesi bu sürecin kurumsal düzeyde somut bir yansımasıdır.

Köprülü'ye göre Rum Abdallarını Bektaşi şemsiyesi altında sığınak aramaya iten, 16. yüzyıl ve 17. yüzyılın ilk yarısında Safevilerle olan ilişkileri nedeniyle uğradıkları sıkı takibattır. Bu noktada, ilgili derviş zümrelerinin za-

95 Bkz. dipnot 45.

manla Bektaşi kimliğini benimsemelerinin onların Safevilerle olan ilişkilerini nasıl etkilemiş olabileceği sorusunu sorabiliriz. Yani zamanla Bektaşileşmiş olan bu dervişler Safevilere olan bağlılıklarını sürdürmüşler midir? Eğer sürdürmüşlerse, bu bağlılığın tam olarak mahiyeti neydi? Söz konusu olan sadece edilgin bir Safevi duygudaşlığı mıydı, yoksa Safevi davasının faal destekçiliği mi? Merkezinde Kerbela Tekkesi'nin yer aldığı Irak'taki belli bir Bektaşi tekkeleri ağı ile Anadolulu Alevi dedelerinin sürdürmüş oldukları nispeten kurumsallaşmış ilişkilerin niteliğini anlamamızda bu sorulara verilecek yanıtların anahtar rolü oynayacağı açıktır. Bu önemli sorulara yanıt ararken konunun tarihsel bağlamını, özellikle de Irak'ın Osmanlı-Safevi mücadelesindeki özel konumunu dikkate almamız gerekmektedir.

Irak, neredeyse ta başından itibaren Osmanlı ve Safevi imparatorlukları arasındaki askerî ve ideolojik mücadelenin en yoğun yaşandığı bölgelerden biri olmuştur. 1508-1534 ve 1624-1638 yılları arasında Safevi, bunların dışında kalan dönemlerde ise Osmanlı hâkimiyetinde bulunmuştur.[96] Ancak 16. yüzyılın son çeyreğinden günümüze ulaşmış olan mühimme kayıtları Irak'ın Kızılbaş takibatında hedef bölgelerden biri olduğunu, yani Osmanlı hâkimiyeti altındayken bile bölgede önemli sayıda Safevi yandaşının bulunduğunu göstermektedir.[97] Safevilerin bölgedeki taraftarları arasında aşiret kökenlilerin yanı sıra, ayana ve yerel Osmanlı bürokrasisine mensup kişiler de vardı. Mesela mühimme kayıtlarından zeamet sahibi Hoca Selman'ın, Arap kabileleri, Ulus taifesi ve vilayet ahalisi ile birlikte hareket eden varlıklı bir Kızılbaş olduğunu öğreniyoruz. Gene bu kayıtlara göre, Bağdat divanında tercümanlık yapan, ama rafızilik suçlamasıyla bu görevinden alınan Süleyman adında biri, İran'a Osmanlılar adına casusluk maksadıyla yollanan kişileri ihbar ettikten sonra firar etmiştir.[98] Osmanlı idaresinin zaman zaman özellikle İmamlara ait türbelerde Safeviler ile bağlantılı kişilerin barındığın-

---

**96** Irak'ın Osmanlı idaresi altındaki genel tarihi için bkz. Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq,* Clarendon Press, Oxford, 1925. Bu bölge üzerindeki Osmanlı-Safevi mücadelesinin farklı boyutları hakkında ayrıca Rudi Matthee, "The Safavid-Ottoman Frontier: Iraq-ı Arab as Seen by the Safavids", *Ottoman Borderlands: Issues, Personalities and Political Changes*, yay. haz. Kemal H. Karpat ve Robert W. Zens, Madison, 2003, s. 157-173'e de bakılabilir.

**97** C. H. Imber, "The persecution of the Ottoman Shî'ites according to the mühimme defterleri, 1565-1585", *Der Islam*, 56, Sayı 2, Temmuz 1979, s. 245-273; ve Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Mü*nâsebetleri (1578-1612), İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 1993, özellikle "Giriş" bölümü.

**98** MD 31: 142: 52 (H. 4 Cemaziyülevvel 985/ M. 1577) ve MD 31: 696: 313 (H. 15 Recep 985/ M. 1577), bu iki kayıt da Kütükoğlu, s. 11, dipnot 35'te zikredilmiştir. Kayıtlardan birincisi ayrıca Imber, *The persecution,* s. 248'de geçmektedir; benzer başka örnekler ve konunun daha ayrıntılı bir değerlendirmesi gene bu çalışmada mevcuttur, özellikle s. 246-250.

dan şüphelenmiş olması da konumuz açısından önemlidir.[99] Her ne kadar 16. yüzyıl sonrası dönemde Irak'ta Kızılbaş varlığına dair elimizde benzeri nicelik ve nitelikte vesika yoksa da, H. 985/ M. 1577 yılında Bağdat beylerbeyinin bölgede "bed mezheb ve râfızînin" nihayeti olmadığından yakınmış olmasına bakılırsa, Irak'ta kayda değer bir Safevi taraftarlığının bu dönemde de devam ettiği varsayımında bulunabiliriz.[100]

Konuya Safeviler açısından baktığımızda; topraklarında yoğun bir Şii nüfus ve İmamlara ait türbeleri barındıran Irak'ın, bu özellikleriyle Safevi şahları için dinî ve ideolojik ağırlığını her zaman koruduğunu görüyoruz.[101] Bu yüzden Osmanlı idaresi altındayken bile, ilgili türbelerin himayesi iki imparatorluk arasında hassas ve çekişmeli bir alan olmaya devam etmiştir.[102] Dahası, Kızılbaşlar tarafından mürşit olarak kabul edilen Safevi şahları ile Osmanlı idaresi altında yaşayan yandaşları arasında bu bölgenin adeta bir köprü vazifesi görmüş olabileceğine dair sınırlı, ama oldukça manidar bir ipucuna sahibiz.[103] Bağdat'a atanan Safevi valilerinden ikisi halifetü'l-hülefa

---

**99** Bu gözlem Imber tarafından MD'deki kayıtlara dayanılarak yapılmıştır; mesela bu kayıtlardan birine göre, 1573 yılında merkeze sulunan bir raporda bu türbelerde Safevilerden para alan kişilerin varlığı haber verilmektedir, bu ve diğer örnekler için bkz. *a.g.e.*, s. 246-247. İran'dan İmam Musa el-Kâzım türbesine gelip, burada aylarca kalan şüpheli kişilerin varlığından söz eden diğer bir mühimme kaydı için bkz. Şener, *Osmanlı Belgelerinde Aleviler-Bektaşiler,* Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, İstanbul, 2002, s. 73.

**100** MD 31: 142: 52 (H. 4 Cemaziyülevvel 985/ M. 1577), bu kayıt Imber, *The persecution,* s. 246 ve Kütükoğlu, *Osmanlı-İran*, s. 11, dipnot 35'te de zikredilmiştir.

**101** Konu hakkında özellikle bkz. Rudi Matthee, *The Safavid-Ottoman Frontier.*

**102** H. 26 Rebiyülahır 979/ M. 1571 tarihli bir mühimme kaydına göre Kerbela ve Necef'teki türbelerde bulunan İran halıları kaldırılmış ve yerlerine konulmak üzere Anadolu'dan yeni halılar yollanmış olması bu çekişmenin ilginç bir yansıması olarak görülebilir, bkz. Imber, *The persecution*, s. 246 ve Cemal Şener, *Osmanlı Belgeleri'nde,* s. 64-65. Imber'e göre, Şah Tahmasb'ın İmamların türbelerine yönelik himaye girişimleri, buraların muhalif hareketlerin kışkırtılması amacıyla kullanılabileceğinden şüphelenen Osmanlıları rahatsız etmiştir. Ancak Kızılbaş tehdidinin büyük oranda ortadan kalkmasına paralel Osmanlıların bu konuda daha esnek davranmaya başladığını görüyoruz; mesela 1700'lerin başında, son Safevi şahlarından Hüseyin'in İmamların türbelerinin onarımı için yüklü miktarda para harcamasına izin verilmiştir, bkz. Matthee, *The Safavid-Ottoman*, s. 171-172. Safevilerden sonra İran'da yönetime gelen Kacar Hanedanı mensupları da selefleri gibi bu türbelerin bakımıyla ilgilenmeye devam etmişlerdir. Mesela Nâsırüddin Şah'ın amcası Mirza Ferhad Osmanlılardan aldığı izinle İmam Musa el-Kâzım Türbesi'nin çinilerini değiştirmiştir, bkz. Uluçam, *Irak'taki Türk,* s. 37, dipnot 5. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Hâzım Agâh'a göre Kâzımiyye'deki Bektaşi tekkesinin banisi de Mirza Ferhad'dır, bkz. dipnot 61.

**103** Meşhur Osmanlı kadısı Çeşmi Efendi'nin 1619'da hazırladığı konuyla ilgili bir rapor bu dönemde Anadolu'daki Kızılbaş cemaatlerinin Şah I. Abbas'ı "mürşit" olarak andıklarını doğrulamaktadır, bkz. M.A. Danon, "Un Interrogatoire D'Hérétiques Musulmans (1619), *Journal Asiatique* 17-18, Nisan-Haziran, 1921, s. 281-293. Daha önce sözünü ettiğimiz 1624 tarihli Dede Kargın ocağına ait mektupta kendisinden "mürşid-i kâmil" olarak bahsedilen kişi de gene muhtemelen Şah I. Abbas'tır; belge için bkz. dipnot 20.

unvanına sahip kişilerdi. Bu unvanı taşıyanlar, Safevi tarikatının da başı olan Safevi şahlarının tarikatla ilgili konulardaki temsilcisi idi ve bu meyanda Anadolu ve Halep'teki Safevi müritleri arasında yaşayan halifeleri atamak ve idare etmekle yetkiliydi.[104]

Safevi idaresi altındayken Irak böyle bir bağlantı vazifesi görmüş ise, bölgenin aynı işlevini Osmanlı idaresi altındayken sürdürmüş olması mümkün müdür? Ve Safevi şahları bölgedeki yandaşı dervişleri bu süreçte, yani Anadolu'daki müritleri ile ilişkilerinde aracı olarak kullanmış olabilir mi? Irak merkezli bu tür çokkatmanlı bir ilişkiler ağı gerçekten var idiyse, özellikle İmamlara ait türbelerin avlularında bulunan Bektaşi tekkelerinin bu aracı dervişlerin barınabileceği en uygun mekânlardan olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim, Osmanlı idaresinin ve Hanefi ulemanın Irak'taki odak noktası olan Bağdat'ın aksine, türbelerin bulunduğu şehirler 19. yüzyılın ortalarına kadar merkezî kontrolden uzak, adeta yarı bağımsız bölgelerdi. Buralarda söz sahibi olan en önemli grup, Bağdat merkezli Sünni ulemadan ve İran kökenli Şii ulemadan farklı olarak, Irak'ta üçüncü bir dinî eliti teşkil eden Iraklı seyitlerdi. Osmanlı döneminde zaman zaman tımar tasarruf etmiş ve bazı yerel idari görevlerde de bulunmuş olan Irak'ın ayan ailelerine mensup bu seyitler, aynı zamanda İmamların türbelerini ve çoğu zaman nakibüleşraflık kurumunu da kontrol etmişlerdir.[105] Mühimme kayıtlarına göre Osmanlı idaresinin Safevi yandaşı oldukları iddiasıyla cezalandırdığı, bu şehirlerde yaşayan seyit, nakip ve mütevelli unvanlı kişiler, sözü geçen ayan ailelerinin üyeleri olmalıdır.[106]

---

**104** Şah İsmail 1508 yılında Bağdat'ı aldıktan sonra, Hadim Bey Taliş'i şehre vali (*hâkim*) olarak atamış, akabinde tüm Irak'ın beylerbeyi yapmış, ayrıca aynı yıl halifetü'l-hulefalık görevini vermiştir, bkz. James J. Reid, *Tribalism and Society in Islamic Iran 1500-1629*, Undena Publications, Malibu, 1983, s. 85-87 ve 155; ve Roger M. Savory, "The Consolidation of Safawid Power in Persia," *Der Islam,* Sayı 41, 1965, s. 71-94, konuyla ilgili olarak bkz. s. 77. Hadim Bey'den sonra Bağdat'a vali atanan Zülfikâr Han da aynı zamanda halifetü'l-hulefa unvanını taşımaktaydı. Zülfikar Han, şehrin anahtarını Kanuni Sultan Süleyman'a yollamasıyla bilinmektedir, bkz. Joseph v. Hammer-Purgstall, *Geschichte Des Osmanischen Reiches,* 10 cilt, Graz, 1963; ilk baskı Viyana, 1828, Cilt 3, s. 142 ve aynı sayfada dipnot f. Genel olarak Safevilerdeki halifetü'l-hulefalık kurumunun kökenleri ve tarihi evrimi hakkında bkz. Roger M. Savory, "The Office of Khalîfat al-Khulafâ under the Safawids", *Journal of American Oriental Society*, Sayı 85, 1965, s. 497-502; ve H.R. Roemer, "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran,* Cilt 6, yay. haz. Peter Jackson ve Laurence Lockhart, New York, 1993; ilk baskı 1986, s. 189-350, konu hakkında özellikle bkz. s. 334.

**105** Meir Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteenth-century Iraq: The 'ulama' of Najaf and Karbala'*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, özellikle 6. bölüm; bu tip seyit kökenli ayan ailelerine iyi bir örnek teşkil eden Milali ailesi hakkında ise bkz. s. 122-125. Milali ailesi mensupları, bölgede Osmanlı hâkimiyetinin kuruluşundan itibaren Necef'teki İmamı Ali türbesinin türbedarlığını yürütmüş, zaman zaman da Necef valiliği ve mültezimlik görevlerinde bulunmuşlardır.

**106** Imber, *The persecution*, s. 246-248.

19. yüzyılda uygulanan merkezîleşme siyasetine koşut olarak bu ailelerin gücünün önemli oranda azaldığını ve Osmanlı hükümetinin türbelerin ve nakibüleşraflık kurumunun kontrolünü bunlardan alarak Sünni ve Şii ulemaya mensup kişileri yerlerine atadığını görüyoruz.[107]

İmamların türbeleri ile fiziksel anlamda iç içe olan Bektaşi tekkelerinde meskûn dervişlerin, bu türbelerin kontrolünü elinde bulunduran Iraklı seyitlerle yakın ilişki içinde bulunmuş olması gerekir. Nitekim ilgili türbelerin ve avlularında bulunan tekkelerin görevlileri arasında bir yakınlık, hatta zaman zaman örtüşme olduğunu görüyoruz. Geçmişte Kerbela tekkesinin şeyhlerinin aynı zamanda İmam Hüseyin'in türbesinin çerağcısı olmaları bu açıdan önemlidir. Ayrıca yukarıda değindiğimiz H. Muharrem 1259/ M. 1843 tarihli bir Alevi belgesine göre, bu dönemde Zeynel Dede adında bir kişinin, aynı anda hem Şahin Baba tekkesinin hem de Kâzımiyye'deki türbenin görevlisi olarak hizmet etmiş olması yine bu iddiayı destekler mahiyettedir.[108]

Benzer şekilde Alevi dedelerinin ellerindeki Kerbela nakibüleşrafının ve Bektaşi tekkelerinde meskûn dervişlerin mührünü taşıyan seyitlik şecereleri, aynı seyit ailelerinin nakibüleşraflık kurumu ile olan yakın ilişkileri düşünüldüğünde daha anlaşılır olmaktadır. Bu bağlamda ilgili seyit ailelerine iyi bir örnek Derraci ailesidir. Bu aileye mensup şahıslar, ilk olarak 17. yüzyılın başlarında olmak üzere muhtelif defalar İmam Hüseyin türbesinin türbedarı ve Kerbela nakibüleşrafı olarak karşımıza çıkmaktadır.[109] Bu kişilerin Anadolu'dan gelen dedeler için de seyitlik şecereleri düzenlediğini, biri H. Muharrem 1196/ M. 1781-1782, diğeri H. Safer 1263/ M. 1847 tarihini taşıyan iki Alevi belgesi sayesinde teyit edebiliyoruz. Diğerlerinden farklı olarak bu iki belgede, belgeleri onaylayan nakibüleşrafların Derraci ailesine mensup oldukları isimlerinin sonundaki nisbelerden açıkça anlaşılmaktadır. Birinci şecerenin doğruluğuna şahitlik eden şahıslardan birinin Bektaşi tekkesinden Mehmed Dede (burada söz konusu olan muhtemelen Kerbela'daki tekkedir), ötekinin Bağdat'taki Bektaşi tekkesinden Halil Dede (büyük olasılıkla bahsi geçen Şahin Baba Tekkesi'dir) olması konumuz açısından ayrıca

---

**107** Litvak, *Shi'i Scholars*, 6. ve 7. bölümler; nitekim türbelerin bulunduğu şehirlerde İstanbul hükümetinin artan bu gücüne karşı en büyük tepkiyi de İranlı Şii ulema değil, bu seyit kökenli yerli ayan aileler göstermiştir, bkz. özellikle s. 139.

**108** Belge için bkz. dipnot 94.

**109** Derraci ailesinden bir şahıs, Şah Abbas'ın 1624 yılında Bağdat'ı işgali esnasında, defterlere Şii olarak kaydetmek suretiyle birçok Sünninin hayatını kurtardığı için Osmanlı kroniklerine geçmiştir, bkz. Hammer-Purgstall, *Geschichte,* Cilt 5, s. 15; Hammer bu şahsın adını "Seid Dürradsch" olarak vermiştir. Derraci ailesine mensup bazı kişilerin özellikle 19. yüzyılda Kerbela şehrinin yerel tarihinde oynadığı role dair bazı bilgiler için ise bkz. Litvak, *Shi'i Scholars,* s. 125-126.

dikkat çekicidir.[110] Ziyaretname, şecere ve hilafetname türlerinin bir karışımı olan ikinci belgenin altında da benzer şekilde nakibüleşrafınkinin yanı sıra Kerbela'daki tekkenin ve Şahin Baba Tekkesi'nin postnişinlerinin mührü bulunmaktadır.[111]

Bütün bu veri ve değerlendirmeleri toparlarsak, Irak'taki Bektaşi tekkelerinden bazılarının Safevi yandaşı dervişlerce meskûn olduğunu ve bu dervişlerin Safevi şahları ile Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi cemaatleri arasında aracılık görevi görmüş olduklarını savlayabiliriz. Hepsi bir şekilde Alevi dedelerinin ocak-zade statülerini teyit eden muhtelif türde belgelerin bu tekkelerde düzenlenmesi, temize çekilmesi veya onaylanması, görebildiğimiz kadarıyla bu aracılığın uygulamadaki temel mekanizmasıydı. İlgili belgelerde bahsi geçen tekkelerin ve buralarda meskûn dervişlerin bağlı oldukları tarikata dair 18. yüzyılın ortalarına kadar devam eden muğlaklık da aynı çerçevede açıklanabilir. İlk olarak Safevilerin artık ortadan kalktığı bu tarihten sonra[112] Alevi belgelerinde bahsi geçen tekke ve dervişler açıkça Bektaşi sıfatıyla karşımıza çıkmaya başlar. Ancak Alevi dedeleri ile Irak'taki bu tekkeler arasındaki ilişkilerin Safeviler tarihe karıştıktan sonra bile devam etmiş ve en azından 19. yüzyılın sonlarına kadar sürdürülmüş olması ilginçtir. Bu devamlılık yerleşmiş bir sistemin ataletinin göstergesi olabileceği gibi, söz konusu ilişkilerin Safevilerden önceye giden, belki Rum Abdalları ve benzeri başka derviş gruplarına ulaşan daha derin köklerinin olması ile de alakalı olabilir. Her halükârda, Anadolu'daki Alevi cemaatleri nezdinde, 19. yüzyılın başlarından itibaren Kırşehir'deki Hacı Bektaş Dergâhı'nın giderek çekim merkezi haline geldiğini ve bu tarihten sonra birçok ocak-zade Alevi dedesinin icazetname almak veya yenilemek için bu dergâha yöneldiklerini görüyoruz. Nitekim, yukarıda da belirttiğimiz gibi Alevi belgeleri arasında bulunan Kırşehir merkezli Çelebilerden alınmış icazetnamelerin tümü bu döneme aittir.

---

**110** Bu belgenin Türkçe bir çevirisi Seyit Kekil, *Peygamberler*, s. 184-185'te yayımlanmıştır, ancak bu çeviride belgenin sonundaki Kerbela nakibüleşrafı "Es-Seyyid Mûrtazâ Ed-Derrâc"a ait imza dahil olmak üzere bazı bölümler atlanmıştır. Muhtemelen aynı nakibüleşraf, H. Rebiyülahır 1207/ M. 1792 tarihli Sinemilli ocağına ait şecereyi de tasdikleyen kişidir, ancak aile adını kullanmamıştır, bkz. dipnot 27.

**111** Ziyaretname, hilafetname ve şecere türlerini birleştiren H. Safer 1263/ M. 1847 tarihli bu belgeyi tasdikleyen nakibüleşrafın adı tam olarak okunamamakla birlikte, Derraci ailesinden olduğunu belirten nisbesi son derece açıktır. Belgenin aslı Ağuiçen ocağına mensup, Elazığ Sünköy'den Ahmet Mutluay Dede'dedir, belgenin bir kopyasını bana verdiği için kendisine müteşekkirim.

**112** Son Safevi şahı olan III. Şah Abbas 1736 yılına kadar görevde kalmış, 1740 yılında Nadir Şah tarafından diğer bazı Safevi hanedanı mensupları ile birlikte öldürülmüştür.

Irak'ta geçmişte Safevi yandaşı Bektaşi dervişlerinin varlığı, bölgedeki Bektaşi gruplarının tümünün tarihsel olarak Kızılbaş hareketiyle bağlantılı olduğu anlamına gelmez. Bu açıdan bakıldığında, Irak kaynaklı Alevi belgelerinde düzenli olarak karşımıza yalnızca belli Bektaşi tekkelerinin çıkıyor olması önemlidir. Bunun tesadüfi olmadığını ve Alevi dedelerinin Irak'a gittiklerinde temas ettikleri Bektaşi tekkeleri konusunda bilinçli olarak seçici davrandıklarını düşünebiliriz. Şu halde, geçmişte Irak'ta farklı kesimlere hitap eden farklı Bektaşi grupları olduğunu varsayabilir miyiz? Ve Arap kaynaklarında bazı Bektaşi tekke ve gruplarından "babalar", bazılarından da "dedeler" şeklinde bahsediliyor olması bu ayrışmanın yansıması olabilir mi? Irak'taki Bektaşiler arasında gerçekten bu tür bilinçli bir ayrışma var idiyse, yukarıda yaptığımız değerlendirmeler ışığında bunun inançsaldan çok siyasi temellerinin olması mümkündür. Hatta konuya bir bütün olarak bakıldığında, Irak'taki Bektaşi varlığının bölgeyi de içine alan Osmanlı-Safevi mücadelesi dışında kalmış olamayacağı ve ilgili tekkelerin muhtemelen bu çekişmenin yaşandığı alanlardan olduğu savlanabilir.

Görüldüğü gibi, Irak'taki Bektaşi tekkeleri hakkındaki verileri tarihsel bağlamları içerisinde değerlendirdiğimizde, çok daha geniş açılımları olan bazı ilginç sorularla karşılaşıyoruz. Toplu olarak düşünüldüğünde bu sorular ocak-zade dedelere bağlı Alevi cemaatleri ile Bektaşi tarikatı arasındaki bağlantıların kökenleri ve evrimi ve Safevilerin Anadolu'daki yandaşları ile olan ilişkilerini nasıl sürdürdükleri konularında odaklanmaktadır. Su yüzüne çıkacak yeni Alevi belgeleri bu karmaşık konulara büyük oranda ışık tutacağı gibi, bunlarla ilgili olarak önermiş olduğumuz tezlerin sınanmasına da imkân tanıyacaktır.

# 4

# Alevi Dede Ailelerine Ait *Buyruk* Mecmuaları*

Anadolu'nun dinî ve kültürel tarihi bağlamında "halk İslâmı" veya "heterodoks İslâm" başlıkları altında tasniflenen Alevi inancının kuşaktan kuşağa sadece sözlü kanallarla aktarıldığı tarihçiler arasında yaygın bir varsayımdır. Aslında bu sözellik durumu bir tür "halk İslâmı" olarak Aleviliği, karşıt kutbu "kitabi İslâm"dan ayıran temel özelliklerinden biri olarak kabul edilir. Oysa toplumsal olguların çift kutuplu karşıtlıklar çerçevesinde kavramsallaştırılması günümüzde artık rağbet görmeyen bir yaklaşımdır. Anadolu tarihi açısından da bu tür indirgemeci ve özcü okumalar hem analitik hem de ampirik düzeyde son yıllarda sorgulanmaya başlamış, tarihsel olarak bölgedeki dinî ve kültürel ortamın sözlü geleneğe dayalı "halk İslâmı" ve "kitabi İslâm" gibi birbirinden kesin sınırlarla ayrılan çift sütunlu şemalara sığmayacak denli karmaşık olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.[1] Dede/pir ailelerinin[2] kuşaklar boyunca özenle muhafaza ettikleri ve ancak 1990'lı

(*) Bu yazının içeriği önemli oranda, daha önce İngilizce olarak yayımlanan aşağıdaki makalemin *Buyruk* yazmaları ile ilgili ikinci bölümüne dayanmaktadır: Ayfer Karakaya-Stump, "Documents and *Buyruk* Manuscripts in the Private Archives of Alevi *Dede* Families: An Overview", *British Journal of Middle Eastern Studies* 37, Sayı 3, Aralık 2010, s. 273-286.

1 Mesela bkz. Ahmet Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550,* University of Utah Press, Salt Lake City, 1994, özellikle s. 4-11; daha ayrıntılı bir değerlendirme ve bibliyografya için ayrıca bkz. A. Karakaya-Stump, *Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah: Formation and Transformation of the Kizilbash/Alevi Communities in Ottoman Anatolia,* Doktora Tezi, Harvard Üniversitesi, 2008.

2 Dedeler/pirler, seyit kökenli olduğuna inanılan, "ocak" adı verilen ailelerden gelirler ve kendilerine bağlı talip topluluklarının dinî alanda önderliğini yaparlar. Anlam ve kullanım açısından "dede" ve "pir" birbirinin muadilidir, ancak farklı bölgelerde biri veya öteki daha yaygındır.

yıllardan itibaren su yüzüne çıkmaya başlayan Alevi belge ve yazmaları bu meyanda önemlidir.[3] Bizzat ilgili toplulukların bugüne kadar karanlıkta kalmış hikâyelerini içsel bir bakış açısıyla anlatılabilir kılmanın yanı sıra, bu yeni ortaya çıkan Alevi kaynakları genel anlamda Anadolu'nun dinî ve kültürel panoramasını ve tarihsel gelişimini daha nüanslı bir şekilde kavramamıza da katkı sağlayacaktır.

Ancak tüm bu önemlerine rağmen sözünü ettiğimiz kaynaklar alanda henüz yaygın olarak tanınmamakta ve hak ettikleri oranda ciddi çalışmalara konu edilmemektedir. Çoğu halen özel şahısların elinde bulunan ve bugüne kadar daha çok genel okuyucuya hitap eden yayınlarda dağınık ve yüzeysel bir yaklaşımla kullanılmış olan bu kaynakları, tarihsel bağlamları, üretim ve kopyalanma süreçleri, türleri ve içerikleri açısından toplu ve sistemli bir bakışla değerlendirmek ihtiyacı vardır.[4] Bu yazı, Alevi dede ailelerinin kütüphanelerinde özel bir yeri olan ve "Buyruk" adıyla bilinen yazmalar hakkında bu tür bir değerlendirmenin bir ilk adımı olarak düşünülmüştür.[5]

---

3 1990'lı yıllardan itibaren Alevi inanç ve kültürünün toplumda görünülürlüğünün artması ile birlikte dede ailelerine ait yazılı kaynaklar da gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Alevi inancına ve Alevi dede ocaklarına dair bilgi içeren bu belge ve yazmalar, tarihleri itibariyle 14. yüzyıl sonlarından 20. yüzyılın ortalarına kadar olan geniş bir zaman dilimine dağılmış durumdadır ve dönemlerine ve türlerine göre Arapça, Türkçe ve Farsça dillerinde kaleme alınmıştır. Alevi yazılı kaynakları hakkında genel bir tanıtım için bkz. Karakaya-Stump, "Documents and *Buyruk* Manuscripts." Belge örnekleri ve bu belgelerin içeriklerine dair daha ayrıntılı bilgi için bu kitapta yer alan şu makalelere bakılabilir: "Kızılbaş, Bektaşi, Safevi İlişkilerine Dair 17. Yüzyıldan Yeni Bir Belge: Çeviriyazılı Metin - Günümüz Türkçesine Çeviri - Tıpkıbasım"; "Irak'taki Bektaşi tekkeleri"; "Sinemilliler: Bir Alevi Ocağı ve Aşireti"; "Bir Vefai/Alevi Dervişine Ait H. 955/M. 1548 Tarihli Bir Ziyaretname (Çeviriyazılı Metin - Günümüz Türkçesine Çeviri - Tıpkıbasım)".

4 Bu yazılı kaynakları ilk kullanan ve genellikle belli bir Alevi ocağının veya köyünün tarihini konu edinen bu çalışmalara örnek olarak bkz. İsmail Kaygusuz, *Onar Dede Mezarlığı ve adı bilinmeyen bir Türk kolonizatörü Şeyh Hasan Oner*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 1983; Mehmet Şimşek, *Hıdır Abdal Sultan Ocağı*, İstanbul, 1991; Nejat Birdoğan, *Anadolu ve Balkanlar'da Alevi yerleşimleri: ocaklar-dedeler-soy ağaçları*, Alev Yayınları, İstanbul, 1992; Kureşanlı Seyit Kekil, *Peygamberler ile seyitlerin şecereleri ve aşiretlerin tarihi*, Köln, tarihsiz. Ayrıca Alevi dede/pir ailelerine ait bazı belgelerin çevirileri Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi tarafından çıkarılan *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'nde yayımlanmıştır, ancak son derece özensiz hazırlanmış bu yayınlar birçok ciddi çeviri hatası ve bu hatalı çevirilere dayalı sorunlu analiz ve iddialar içermeleri hasebiyle azami dikkatle kullanılmalıdır.

5 Tarihi bir kaynak olarak *Buyruk* yazmaları ile, tali bir konu olarak da olsa ilk ilgilenen Abdülbâkî Gölpınarlı'dır. Yazarın özellikle şu çalışması bu açıdan önemlidir: "İslâm ve Türk illerinde fütüvvet teşkilâtı ve kaynakları", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 11: 1-4, Ekim 1949-Temmuz 1950. Aynı yazara ait, farklı *Buyruk* nüshaları hakkında verdiği bilgiler açısından dikkate değer diğer bir kaynak ise şudur: *a.g.y., Mevlânâ Müzesi Abdülbâkî Gölpınarlı Kütüphanesi Yazma Kitaplar Kataloğu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2003.

## *BUYRUK* YAZMALARININ "KEŞFİ"

Geleneğe göre *Buyruk*, Alevi inanç ve ibadetleri hakkında kapsayıcı bilgi içeren, Aleviliğin en temel ve önemli yazılı kaynağıdır. Belli bir kutsallık atfedilen ve geçmişte Alevi inancından olmayanlara gösterilmesinden imtina edilen *Buyruk* yazmalarının, normal şartlarda yalnızca dede ailelerinde bulunduğu ve ancak özel vesilelerle ortaya çıkartılıp okunduğu konuyla ilgili sözlü anlatılardan anlaşılmaktadır. *Buyruk*'tan ve onun Aleviler nezdindeki bu özel konumundan bahseden tespit edebildiğim en eski yazılı kayıt, 1857 tarihli bir misyoner raporudur.[6] İlgili yazmaların içeriklerine dair dayanaksız birtakım iddialar dışında başka bir bilgi içermeyen bu kısa misyoner raporundan yaklaşık yüz yıl sonra, 1954 yılında, Ahmed Hamid el-Sarraf adında Iraklı bir vali, ülkenin kuzeyinde yaşayan Şebek grupları üzerine yazdığı kitabına ek olarak "Buyruk" başlıklı bir metin yayımlamıştır.[7] Şebeklerden temin edilmiş, Arap harfleri ile yayımlanan bu *Buyruk* metninin Anadolu Alevilerince okunan *Buyruk* yazmalarının yaygın varyantlarından birinin kısmî bir kopyası olduğunu görebiliyoruz.[8] *Buyruk*'un Türkiye'deki ilk yayını ise, el-Sarraf'ın kitabından dört yıl sonra, 1958 yılında gerçekleştirilmiştir. Sefer Aytekin tarafından yeni harflerle yapılan bu yayın, İzmir kaynaklı, "Menâkıb-ı İmam Cafer Sâdık" adlı bir yazmanın bütününü, ek olarak Maraş, Alaca, Gümüşhacıköy, Malatya ve Hacıbektaş kaynaklı başka muhtelif *Buyruk* yazmalarından da çeşitli alıntıları ihtiva etmektedir.[9] Aleviliğin halen tabu muamelesi

---

6 "Ama onların [Kızılbaşların], *Buyruk* adında büyük bir kitapları var ki öğrenebildiğim kadarıyla Eski Ahit'in kendi gelenekleriyle karışımından oluşmaktadır", [*But they have a large book, called the Bouyouruk, which, as nearly as I can learn, is an eclecticism from the Old Testament scriptures interpersed with their own traditions*], "Letter from Mr. Dunmore, 22 Ocak 1857", *Missionary Herald* 53, 1857, s. 220. Bu satırların yazarı Mr. Dunmore, Dersim'de misyonerlik faaliyetlerinde bulunmuş Amerikalı bir Protestan misyoneridir. *Buyruk*'un içeriği hakkındaki dayanaksız iddiası, Kızılbaşların/Alevilerin, Hıristiyan kökenli eski Anadolu halklarının devamı olduğu yönündeki tezinin bir yansımasıdır. 19. yüzyılda Doğu Anadolu'daki Kızılbaşlar/Aleviler arasında yürütülen misyoner faaliyetleri ile ilgili olarak kitaptaki şu çalışmaya bakılabilir: "Alevilik Hakkında 19. Yüzyıl Misyoner Kayıtlarına Eleştirel Bir Bakış ve Ali Gako'nun Öyküsü"; aynı makalenin bir başka versiyonu İngilizce olarak da yayımlanmıştır: "The Emergence of the Kızılbaş in Western Thought: Missionary Accounts and Their Aftermath", *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F.W. Hasluck 1878-1920*, 3 cilt, haz. David Shankland, Isis Press, İstanbul, 2004, Cilt 1, s. 329-353.

7 Aḥmad Ḥāmid al-Ṣarrāf, *al-Shabak*, Maṭba'at al-Ma'ārif, Bağdat, 1954.

8 Bkz. dipnot 20 ve 21.

9 *Buyruk*, haz. Sefer Aytekin, Emek Basım-Yayınevi, Ankara, 1958. Aytekin'in kullandığı yazmalar tarihsizdir ve şu anda nerede oldukları belli değildir. Buna rağmen, Aytekin'in çalışması İmam Cafer Buyrukları hakkında yapılmış en önemli ve en güvenilir yayın olma özelliğini korumaktadır. Bu yazıda konu hakkında yapacağım değerlendirmeler de önemli oranda Aytekin'in bu çalışmasına dayanmaktadır.

gördüğü bir dönemde yayımlanmış olması hasebiyle, kısa bir girişle ve ayrıntılı bilgi vermeden, "halkımızın inanç ve âdetleri hakkında yayımlanan kitapların en dikkate değer olanlarından birisi" şeklinde sunulan bu *Buyruk* metinleri,[10] 1990'lardan itibaren bilhassa Alevi toplumunun kullanımına yönelik, aynı adla veya benzer adlarla yayımlanan çoğu kitabın da hammaddesini teşkil etmiştir. Aynı dönemde birkaç başka *Buyruk* yazması daha kısmen veya tümüyle yeni harflere aktarılarak okuyucuya sunulmuş olmakla birlikte,[11] aralarında önemli farklar bulunan bu yazmaların ne içeriklerine ne de telif süreçlerine dair sistemli değerlendirmeler yapılmamıştır. Bu çalışmamız kısmen de olsa bu boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Ancak çok sayıda *Buyruk* yazmasının halen özel şahısların ellerinde veya kütüphanelerde "keşfedilmeyi" beklediği düşünülürse, sınırlı sayıda yayımlanmış ve yayımlanmamış yazmaya dayanan aşağıdaki tespitlerimizin nihailik iddiası taşıyamayacağı kendiliğinden anlaşılır.

## *BUYRUK* YAZMALARININ ÖZELLİKLERİ

*Buyruk* yazmaları hakkında dikkati çeken ilk husus, bunların başlığında veya metinlerinde "buyruk" kelimesinin geçmemesidir. Bu adlandırmayla bağlantı kurulabilecek ilgili yazmalardaki yegâne kullanım, Alevi tarihinde ve inancında özel yere sahip dinî şahsiyetlere isnat edilen sözlerin "buyurdu ki" fiiliyle sunulmasıdır. *Buyruk* yazmaları hakkında yapılabilecek diğer genel bir tespit, bunların sanıldığı gibi yekpare bir eser olmayıp muhtelif sayıda risale ihtiva eden mecmualar olduğudur. Bu mecmuaların hemen tümünün, bazen "Ḫuṭbe-i Duvāzdeh Imām" başlığını taşıyan bir dua metnini takip eden açılış risalesi, Safevi tarikatının kurucusu Şeyh Safiyeddin'e ya da altıncı imam, Cafer-i Sâdık'a atfedilen "Menâkıblardır." Sözlü gelenekte biri "Şeyh Safi Buyruğu" diğeri "İmam Cafer Buyruğu" olmak üzere iki farklı *Buyruk*'tan bahsedilir olması da aslında bu durumun bir yansımasıdır.[12] Dolayısıyla Buyruk kelimesi-

---

10 *A.g.e.*, s.3.

11 Bunlar arasında en dikkate değer olanları, her ikisi de Şeyh Safi Buyrukları'na dayanan şu iki yayındır: *Buyruk: Alevî inanç-ibâdet ve ahlâk ilkeleri*, haz. Mehmet Yaman, Alevî Kültür Merkezi Dedeler Kurulu Yayınları, Mannheim, 2000; Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu*, haz. Ahmet Taşğın, Alevi Kültür Derneği Yayınları, Rheda-Wiedenbrück, 2003. Ancak Ahmet Taşğın'ın, Abdülbâkî Gölpınarlı'ya dayanarak eserin yazarının Bisâtî adında biri olduğu yönündeki varsayımı yeterince desteklenmiş değildir, dolayısıyla kabul edilebilir görünmemektedir, bkz. *a.g.e.*, s. 6-7. Dahası, bu makale boyunca açıklanacak nedenlerden dolayı *Buyruk* yazmalarının tek bir yazarı olabileceği fikri bizce başlı başına sorunludur.

12 Yazmalarda geçtiği şekliyle bu "Menâkıbların" başlıkları, türlerine göre "Menāḳıb-ı Imām Cafer-i Ṣādıḳ" veya "Menāḳıb-ı Şeyḫ Ṣafīyeddīn" veya bunların genişletilmiş benzerleridir. Makalenin

nin, aralarında net bir ayrım yapılmaksızın birbiriyle bağlantılı iki farklı manada kullanıldığını görüyoruz. Bu ikili kullanıma göre Buyruk geniş anlamıyla Aleviliğe dair dinî metinlerin bir araya getirildiği mecmualara verilen umumi bir isim, dar anlamıyla ise bu mecmualarda yer alan, Alevi inancına ve ritüellerine dair temel kuralların Şeyh Safi veya İmam Cafer kaynak gösterilerek açıklandığı "Menâkıb" metinlerinin adıdır. Ancak, aşağıda tekrar değineceğimiz gibi "Menâkıb" metinlerinin aynı tür içinde bile farklı varyantları olduğunu görüyoruz, bu yüzden yazı boyunca Şeyh Safi "Menâkıbları" ve İmam Cafer "Menâkıbları" şeklinde çoğul ifadeler kullanacağız.

*Buyruk* mecmualarında görece uzun bu "Menâkıb" metinlerini genellikle daha kısa, sayıları yazmadan yazmaya değişebilen muhtelif başka risaleler ile, çoğu zaman yazmanın sonuna eklenen Alevi ozanların deyişlerinden seçkiler takip eder. "Menâkıb" metinleri dışındaki bu risaleler arasında da nüshadan nüshaya örtüşmeler olduğu kadar, sayı, sıra, içerik ve dil açısından farklılıklar da vardır. Ayrıca *Buyruk* yazmalarında yer alan bu risalelerin başlangıç ve bitiş noktalarını seçebilmek her zaman kolay değildir, zira bir yazmada ayrı bir başlık altında bağımsız bir risale olarak görünen bir metnin diğer bir yazmada, bazen kısaltılarak bazen başka şekillerde değiştirilerek "Menâkıb" metinlerine eklemlenebildiğini veya yazmadaki bir başka risaleyle birleştirilebildiğini görüyoruz. *Buyruk* yazmaları arasındaki bu ayrımların gayri-ihtiyari yapılmış müstensih hatalarının ötesine geçtiği açıktır. Bunlar, mecmuaları düzenleyen ve istinsah eden Alevi dedelerinin/pirlerinin, standardizasyon ve kanonlaşma sürecinden geçmemiş, zaman içinde değişen ve muhtemelen genişleyen bir kaynak havuzundan seçkilerini yaptıklarına ve istinsah sürecinde kopyaladıkları metinlerin hem dillerine ve organizasyonlarına hem de içeriklerine yönelik gerekli gördükleri yerde tasarruflarda da bulunabildiklerine işaret etmektedir.

*Buyruk* yazmalarının ilk ve en önemli bölümünü oluşturan Şeyh Şafi ve İmam Cafer "Menâkıbları", aynı tür içinde ve türler arasındaki tüm bu farklılıklara rağmen genel içerik itibariyle birbirleriyle benzerlik gösterir. Her şeyden önce, başlıklarındaki "menâkıb" kelimesine rağmen ikisi de diğer menâkıbnamelerde rastlamaya alışık olduğumuz türde, ilgili zatların hayatlarına ve kerametlerine dair hikâyeler içermezler. Bu "Menâkıblardaki" ana tema, bağlı bulunulan yolun inançları, ritüelleri ve sosyal normlarının Şeyh Safi'ye veya İmam Cafer'e, zaman zaman da Alevilikte önemli yer tutan diğer

geri kalan kısmında bu alternatif başlıklardan örnekler verilecektir.

ulu şahsiyetlere atfen, genellikle soru-cevap formatında aktarımıdır. Bu meyanda talibin, bir yandan mürşidi ile diğer yandan da musahibi ile arasındaki ilişkinin nasıl yürütülmesi gerektiğine dair kurallar ile cem ibadetinin farklı aşamaları nispeten ayrıntılı bir şekilde açıklanır.[13] Her ne kadar Şeyh Safi'ye atfedilen Buyruklar ile İmam Cafer'e atfedilen Buyruklar'ın bölgelere ve ocaklara göre yaygınlığı ve kullanımı konusunda sistemli bir çalışma yapılmamışsa da, alanda bizzat gözlemleyebildiğim kadarıyla her ikisine de aşina olan Alevi dedeleri iki tür Buyruk arasında saygınlık veya güvenilirlik açısından bir ayrıma gitmemektedir.

İçerik ve alımlanmalarındaki bu benzeşme bir yana, *Buyruk* yazmaları arasında Şeyh Sâfi'ye atfedilenlerin İmam Cafer'e atfedilenlerden daha eski bir katmanı temsil ettiğini düşündüren önemli ipuçlarına sahibiz. Her şeyden önce İmam Cafer Buyruğu olarak adlandırılan yazmalardan benim bizzat haberdar olduklarım arasında istinsah tarihi 19. yüzyıldan önceye gideni yoktur.[14] Dil özellikleri açısından da tarihsiz olanları dahil bilinen İmam Cafer Buyruğu nüshaları arasında daha eski bir tarihlendirmeyi akla getirecek örneklerle karşılaşmıyoruz. Buna mukabil elimizde biri H. 1017/ M. 1608 diğeri H. 1021/ M. 1612 tarihli, 17. yüzyılın başlarında istinsah edilmiş iki farklı Şeyh Safi Buyruğu mevcuttur.[15] Ayrıca tarihsiz Şeyh Sâfi Buyruğu yazmalarının birkaçının, içerdikleri Safevi hanedanına ait soy şecerelerine göre kısmen Şah Tahmasb döneminde (1524-1576) telif edilmiş olduğunu tahmin edebiliyoruz.[16] İmam Cafer Buyrukları ile Şeyh Sâfi Buyrukları arasında içe-

13 Alevilerdeki geleneksel sosyo-dinsel yapılanma talip-ocakzade ayrımına ve musahiplik kurumuna dayanır. Her talip grubu "ocak" adı verilen ve seyit olduğuna inanılan bir dede/pir sülalesine bağlıdır. Buyruklar'da "mürşit" terimi bu genel mahiyette, "ocakzâde" anlamında kullanılmıştır. Musahiplik ise, evli iki çift arasında kurulan, ilgili taraflar arasında hayat boyu süreceği düşünülen manevi bir bağı ve sosyal dayanışmayı öngören bir kurumdur.

14 Varlığından haberdar olduğum tarihli üç İmam Cafer Buyruğu yazması şunlardır: *Risâle-i Ṭarîkat-ı İmâm Ca'fer-i Ṣâdıḳ*, H. 19 Muḥarrem 1292/M. 1875 tarihli yazma, Yesari Gökçe'nin özel kütüphanesi; *Menāḳıb-ı İmâm Ca'ferii's-Sādıḳ*, H. 1308/M. 1890 tarihli yazma, Yesari Gökçe'nin özel kütüphanesi; bu iki yazmayı da zikreden Doğan Kaplan, "Aleviliğin yazılı kaynaklarından buyruklar ve muhtevaları üzerine", I. Uluslararası Bektaşilik Alevilik Sempozyumu, 28-30 Eylül 2005, Isparta; ve *Menāḳıb-ı İmâm Ca'ferii's-Ṣādıḳ*, Şevvāl H. 1323/M. 1905 tarihli yazma, Mehmet Yaman'ın özel kütüphanesi. Sefer Aytekin'in kullandıkları da dahil olmak üzere, bildiğim diğer tüm İmam Cafer Buyrukları tarihsizdir ve 19. yüzyıldan daha önce yazılmış veya istinsah edilmiş olabileceklerine dair dillerinde veya içeriklerinde herhangi bir net emare yoktur.

15 *Macmū'a*, H. 1017/M. 1608 tarihli yazma, Mevlânâ Müzesi Abdülbâkî Gölpınarlı Kütüphanesi, No. 181; *Menākıbü'l-Esrār Behcetii'l-Aḫyār*, H. 1021/ M. 1612 tarihli yazma, Mevlânâ Müzesi Ferid Uğur Kitaplığı, nu. 1172, transkripsiyon ve faksimilesi için bkz. Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu*, haz. Ahmet Taşğın.

16 Dipnot 18'de zikredilen Mevlânâ Müzesi Abdülbâkî Gölpınarlı Kütüphanesi, yazma nu. 181 ve aynı yerdeki yazma nu. 198'in (içerik olarak da yazma nu. 181'e benzemektedir) belli bölümleri

rikle ilgili en belirgin farkın Safeviler ile Hacı Bektaş-ı Veli'nin nispi görünürlük oranları olması da bu açıdan son derece manidardır. İmam Cafer Buyrukları'nda, Hatâyî mahlaslı şiirler bir kenara konulursa Safevilere dair hemen hemen hiçbir ize rastlamak mümkün değildir. Oysa Şeyh Sâfi Buyrukları, başta bizzat içerdikleri "Menâkıb" metinlerinin başlığı olmak üzere Safevilere muhtelif, açık referanslar içerirler. Mesela, bunların hemen tümünde yazmanın telif tarihinde hayatta olan şeyhe/şaha kadarki Safevi soy şeceresi verilir. Ayrıca Şeyh Sâfi'ye atfedilen "Menâkıb" metinleri büyük oranda Safevi tarikatının kurucusu Şeyh Sâfi ile oğlu ve tarikatın ikinci şeyhi Şeyh Sadreddin arasında geçen bir soru-cevap faslı formatındadır. Buna mukabil, Şeyh Sâfi Buyrukları'nda Hacı Bektaş'ın adı hemen hemen hiç geçmez; oysa İmam Cafer Buyrukları'nda, farklı nüshalarda değişen oranlarda olmakla birlikte hem Hacı Bektaş'a hem de Kırşehir'deki Hacı Bektaş dergâhına referanslar yapılır.

Diğer bir deyişle, İmam Cafer "Menâkıbı" ile Şeyh Sâfi "Menâkıbının" farklı varyantlarını grup olarak birbirleriyle karşılaştırdığımızda, bu iki türü birbirinden ayıran temel değişkenin Safevilere ve bununla ters orantılı olarak da Hacı Bektaş'a ve dergâhına yapılan göndermeler olduğunu görüyoruz. İki farklı Buyruk türünün kronolojisine dair yukarıda yaptığımız önerme doğru ise, Şeyh Sâfi Buyrukları'na göre daha yakın dönemlerde derlenmiş İmam Cafer Buyrukları'nda Safevi izlerinin yok olup Hacı Bektaş-ı Veli'nin ve dergâhının öne çıkması, Safevilerin ortadan kalkışını ve yavaş yavaş belleklerden silinişini takiben Kızılbaş Aleviler ile Çelebi Bektaşileri arasında artan yakınlaşmanın bir yansıması olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında Şeyh Sâfi "Menâkıblarının" İmam Cafer "Menâkıblarının" ana kaynaklarından biri, hatta değişen tarihsel koşullara ve hassasiyetlere uygun olarak yeniden elden geçirilmiş şekli olduğu düşünülebilir.

## BİR *BUYRUK* YAZMASI: *BUYRUK-ERZİNCAN*

Özellikle Şeyh Sâfi Buyrukları, Safeviler ile Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi toplulukları arasındaki ilişkilerin niteliğini ve seyrini anlamamız açısından son derece önemlidir. Önemlerine binaen bu tür bir *Buyruk* yazmasının ayrıntılı dökümünü vermek faydalı olacaktır. Dökümünü vereceğimiz yazma, Erzincanlı bir Alevi dede ailesinden gelmektedir ve kolaylık olması için bu nokta-

Şah Tahmasb döneminde yazılmış olmalıdır; bu yazmalar hakkında bkz. Abdülbâkî Gölpınarlı, *Mevlânâ Müzesi Abdülbâkî Gölpınarlı Kütüphanesi Yazma Kitaplar Kataloğu,* Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2003. Şah Tahmasb döneminde kaleme alınmış bölümler içeren başka *Buyruk* yazması örneklerine aşağıda değinilecektir.

dan itibaren "*Buyruk-Erzincan*" şeklinde anılacaktır.[17] Nüshanın istinsah tarihi H. 1241/ M. 1825-26 olmakla birlikte, mecmuada yer alan risalelerin bazılarının en azından kısmen Şah Tahmasb ve Şah Abbas döneminde kaleme alındığını gösteren metinsel emareler vardır. *Buyruk-Erzincan* ile tümüyle veya önemli oranda örtüşen başka *Buyruk* yazmalarının varlığı, bu nüshanın sıklıkla kopyalanmış "tipik" bir nüsha olduğuna işaret etmektedir.[18] Yazmanın üzerindeki orijinal numaralandırmaya göre 237 sayfa olan *Buyruk-Erzincan* şu bölümleri/risaleleri içermektedir:

(A) Yazmanın ilk 17 sayfasında, *Hāẕā Kitāb-ı Ḫuṭbe-i Duvāz[deh] İmām raḍiya'llāhu 'anhu* adlı risale bulunmaktadır. Bu risale, On İki İmamlar temalı Arapça bir dua ile, bu duanın kullanımı ve faydalarına dair Türkçe bir girişi içermektedir.

(B) 17-139 sayfaları arasında, *Kitāb-ı Maḳām-ı Menāḳıb-ı Şerīf-i Kuṭb'ül-'Arifīn Ḥażret-i Şeyḫ Seyyid Ṣafī* adlı eser vardır. Dar anlamıyla alındığında asıl *Buyruk*'un bu "Menakıb" metni olduğu düşünülebilir. Eserde, Şeyh Sadreddin'in sorularını yanıtlayan Şeyh Sâfi'nin ağzından, zaman zaman da İmam Câfer ve Hz. Ali'ye atfen, görece sistemli bir şekilde yolun (*ṭarīḳ*) inanca, ritüele ve sosyalleşmeye dair temel kuralları aktarılmaktadır. Bu bölümde, Şah Tahmasb'a kadar giden Safevi hanedanına ait bir soyağacı mevcuttur; soyağacında, Şah Tahmasb'dan *Şāh Dehmān ibni Seyyid Şāh İsmā'īl* diye bahsedilir. Soyağacını 58. ve 59. sayfalardaki, *Medḥ-i Şāh Dehmān* adlı, Şah Tahmasb'ı öven bir şiir takip eder. "Dehmān", Buyruklar'da ve zaman zaman da Alevi nefeslerinde kullanılan, Tahmasb adının bozulmuş bir şeklidir.[19]

---

17 Yazmanın aslı, Kemaliye'nin Ocak köyü merkezli Hıdır Abdal Ocağı'ndan Mehmet Yaman'ın özel kütüphanesindedir. Bir kopyasını almama izin veren Ali Yaman'a teşekkür ediyorum. Aynı yazma, Mehmet Yaman'ın hazırladığı *Buyruk: Alevî inanç-ibâdet ve ahlâk ilkeleri* adlı kitabın da ana kaynağıdır.

18 Mesela: i) H. 1261/M. 1845 tarihli, Erzincan-Kemah, Kayabaşı (eski adı Terkiloh) köyünden, Elabas Ocağı'na mensup Hamza Özyıldırım'a ait *Buyruk* yazması, *Buyruk-Erzincan* ile, ilk üç varağındaki Fatiha suresi ve *Hāẕā Ṣalavat-ı Sofiyān* başlıklı bir bölüm dışında tümüyle aynıdır; ii) Al-Ṣarrāf tarafından, "Buyruk" başlığı altında yayımlanan, Irak'taki Şebek toplulukları kaynaklı metin, *Buyruk-Erzincan*'ın ilk 36 sayfasından ibarettir, aralarındaki tek fark *Ḫuṭbe-i Duvāzdeh İmām* duasının Şebek metninde başa değil sona konmuş olmasıdır; iii) Mevlânâ Müzesi Abdülbâkî Gölpınarlı Kütüphanesi'nde bulunan, Gölpınarlı'nın başka bir yazmadan bizzat istinsah ettiği 181 nolu yazma, neredeyse tümüyle *Buyruk-Erzincan*'ın ilk 147 sayfasına tekabül etmektedir, ikisi arasındaki en dikkate değer fark, *Buyruk-Erzincan*'da *Kitāb-ı Maḳām-ı Menāḳıb-ı Şerīf Kuṭb'ül-'Arifīn Ḥażret-i Şeyḫ Seyyid Ṣafī* başlığı taşıyan ilk bölümün, ilginç bir şekilde diğerinde *Menāḳıbü'l-Esrār Behcetü'l-Aḫrār Ḥażret-i İmām Nāṭıḳ Ca'fer-i Ṣādıḳ aleyhi's-selām, te'līf Es-Seyyid Ḫaṭā'ī* başlığını taşımasıdır. Bu ikinci başlığa ve benzerine gördüğüm başka hiçbir *Buyruk* yazmasında rastlamadım.

19 Fuad Köprülü, "Abbas (Abbas I)", *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi: Ortaçağ ve yeniçağ Türklerinin halk kültürü üzerine coğrafya, etnografya, etmoloji, tarih ve edebiyat lugatı*, 1. fasikül, İstanbul, 1935, 14.

(C) 139-142 sayfaları arasında, *Dergāh-ı 'ālīde Seyyid 'Abdülbāḳī Efendi'nin Evliyā'ya muḥibb olan mu'min-i pāk-i'tiḳādlara gönderdügi mektūbdur* başlıklı bir bölüm vardır. Başlığında belirtildiği ve aşağıda tekrar değineceğimiz üzere, Seyit Abdülbaki Efendi adlı birinin, Şah Abbas döneminde kaleme aldığı gerçek bir mektuba ya da onun belli şekillerde değiştirilmiş/genişletilmiş bir versiyonuna dayandığı anlaşılan bu bölümde, bir önceki "Menâkıb" metninde geçen konuların benzerleri, ama bu kez soru-cevap içermeyen düz bir formatta işlenir. Bundan sonra gelen (D) ve (E) bölümlerinin mektubun ekleri olarak mı, yoksa bağımsız metinler olarak mı düşünülmesi gerektiği açık değildir.[20]

(D) 142-147 sayfaları arasındaki başlıksız bölüm, Hz. Ali'nin iyi ve ahlâklı davranışlara dair bir ifadesi ile açılmakta ve Alevi inancının önemli şahsiyetlerine maledilen diğer bazı veciz sözlerle devam etmektedir. Aynı bölüm/risale, başka bir *Buyruk* yazmasında *Der Beyān-ı Çehār Kelām* başlığı altında verilmiştir.[21]

(E) 147-180 sayfaları arasındaki diğer bir başlıksız bölüm, hem içerik hem de format olarak, bölüm (B)'deki *Kitāb-i Maḳām-ı Menāḳıb-i Şerīf Kuṭb'ül-'Arifīn Ḥażret-i Şeyḫ Seyyid Ṣafī*'nin, yani "Menâkıb" metninin devamı veya bir başka varyantı olduğu izlenimini vermektedir.

(F) 180-182 sayfaları arasındaki, *Bu Beyān-ı Dūvazdeh İmām'ı Bildirir* başlıklı kısa risalede, On İki İmamlar'ın her birinin ne zaman öldüğü ve nerede defnoldukları bildirilir.

(G) 182. sayfadan itibaren Hatâyî'nin mesnevî türünde yazılmış *Naṣiḥatnāme*'si, 189-195 sayfaları arasında ise diğer bazı iyi bilinen Alevi ozanların deyişleri yer almaktadır.

(H) 195-224 sayfaları arasında *Hāẕā Kitāb-ı Fütüvvetnāme* başlıklı bir eser bulunmaktadır.

(I) Yazma, Alevi ozanlarına ait ikinci bir grup deyiş ve cenaze törenlerinde okunacak, *Dār Çekmek Du'āsı* başlıklı uzun bir dua ile biter.

Toplu olarak bakıldığında yazmayı oluşturan metinlerin tümünün içeriklerinin dinsel ve ahlâki mahiyette olduğu görülmektedir. Metinlerde bilhassa öne çıkan temalar, genel anlamda ahlâklı ve iyi bir yaşam sürmenin gerekleri ile Alevi/Kızılbaş inancının önemli şahsiyetleri, ritüellerinin yapılış şekli ve sosyalleşmeye dair kurallarıdır.

---

20 Abdülbâkî Gölpınarlı bu metne, muhtemelen bir önceki "Menâkıb" metniyle içerik açısından taşıdığı benzerlikten dolayı "*Küçük Buyruk*" adını vermiştir, ancak ne yazmaların kendilerinde ne de Alevi sözlü geleneğinde bu tür bir adlandırmaya rastlamıyoruz; *a.g.y.*, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*, Der Yayınları, İstanbul, 1987, 178.

21 *Macmū'a*, 1017/1608 tarihli yazma, Mevlânâ Müzesi Abdülbâkî Gölpınarlı Kütüphanesi, nu. 181.

## *BUYRUK* YAZMALARININ KAYNAKLARI

*Buyruk-Erzincan*'da, *Menāḳıb-ı Şerīf*'in sadece *muḥibb-i evliyā olan ṭālibler*'in kullanımı için olduğu,[22] başkalarının önünde okunmaması, hatta sıradan kişilere (*degme kişilere*) gösterilmemesi gerektiği konusunda açık bir uyarı vardır.[23] Tarihsel olarak Buyruk yazmaları etrafında oluşmuş ketumiyet ile uyumlu olan bu uyarı ve ilgili yazmaların genel içeriği göz önüne alındığında bunların, Osmanlı mühimme kayıtlarına "rāfıżī kitablar" olarak geçmiş, Safevi halifeleri tarafından Anadolu'ya getirilen Safevi kaynaklı ve/veya taraftarı dinî metinlerden veya onların zamanla çeşitli şekillerde değişime uğramış türevlerinden müteşekkil mecmualar olduğunu düşünmek yanlış olmaz.[24] Bu tip dinî metinler, tüm Safevi halifelerinin başı sayılan "halifetü'l-hulefâ" ve onun çevresi tarafından, bilhassa Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi topluluklara yönelik olarak hazırlanmış ve düzenli aralıklarla bölgeye yollanmış olmalıdır.[25] Benzeri metinlerin Safeviler ile Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi toplulukları arasında köprü görevi görmüş olan Irak'taki bazı Abdal/Bektaşi tekkelerinde kaleme alınmış ve buralardan Anadolu'ya ulaşmış olması da ihtimal dahilindedir.[26]

Nitekim, *Buyruk-Erzincan*'ın (C) bölümünde yer alan *Dergāh-ı ʿālīde Seyyid ʿAbdülbāḳī Efendi'nin Evliyā'ya muḥibb olan muʾmin-i pāk-iʿtiḳādlara gönderdügi mektūbdur* başlıklı metnin kaynağı, adından da anlaşıldığı üzere Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi ocaklarına yollanmış bir mektup olmalıdır. Bu mektup muhtemelen Şah Abbas döneminde (1587-1629) kaleme alınmıştır, zira diğer *Buyruk* yazmalarında da sıkça rastlanılan bu "Mektup"la, Alevi belgeleri arasında tespit ettiğimiz bir başka mektup arasında dilleri ve göndericilerinin kimliği ve kısmen de içerikleri bakımından dikkate değer bir örtüşme vardır.

---

22 Buyruk yazmalarında, Kızılbaş/Alevi inancı mensuplarından farklı ifadelerle söz edilir; *muḥibb-i evliyā* bu ifadelerden biridir. Ayrıca burada geçen "*Menāḳıb-ı Şerīf*"ten kasıt, Buyruk metninin kendisidir.

23 "İmdi evliyānuñ edebin ve erkānın biz bu kitāb içinde yazdıḳ kim muḥibb-i evliyā olan ṭālibler oḳuyup ʿamel ideler ... amma erkān erenleri bu Kitāb-i Menāḳıb-ı Şerīf'i her kimüñ öñünde gerekse okumayalar ve degme kişilere virmeyeler ve göstermeyeler", Buyruk-Erzincan, s. 142.

24 Kızılbaş halifeleri tarafından İran'dan getirilen, ancak Osmanlı otoritelerince el konulan 34 Safevi kaynaklı kitap (*rāfıżī kitablar*) için bkz. MD 28:349:883 (19 Ramażān 984/1576); metnin tümü S. Savaş, *XVI. asırda Anadolu'da Alevîlik,* 206'da yayınlanmıştır. Irak'taki Bektaşi tekkeleri hakkında bkz. bu kitapta "Irak'taki Bektaşi Tekkeleri".

25 Safevilerdeki ḫalīfetü'l-ḫulefā (*ḫalīfetü'l-ḫulefā'*) kurumu hakkında bkz. Roger M. Savory, "The Office of Khalīfat al-Khulafâ under the Safawids", *Journal of American Oriental Society,* s. 85, 1965, s. 497-502.

26 Bu meyanda özellikle Kerbela'da, İmamı Hüseyin'in türbesinin avlusunda yer alan ve 16. yüzyılda Rum Abdalları'na ait görünen tekke merkezî bir rol oynamış gözükmektedir, bkz. "Irak'taki Bektaşi Tekkeleri".

Tam metnini ve faksimilesini daha önce yayımladığım bu ikinci mektup, Safevi taraftarlarının önemli merkezlerinden Kerbela'daki Abdal/Bektaşi tekkesinde muhtemelen şeyhlik yapan *Seyyid Bāḳī* adlı biri tarafından, Malatya'daki Dede Kargın Ocağı'na Şah Abbas'ın 1624'te Bağdat'ı fethini takib eden günlerde yollanmıştır.[27] *Şāhsüvār-ı merd-i meydān* olarak anılan Şah Abbas'ın zaferi mektupta müjdeli bir haber olarak verilir, Bağdat'tan sonra Anadolu'ya doğru (*Rūm ṭarafına*) hareket edeceği bildirilir.[28] Daha önce kaybedilen yerleri Osmanlılardan geri almak gayesiyle Şah Abbas'ın askerî mücadeleye girişti̇ği bir dönemde, Safevi taraftarı olduğu şüphe götürmeyen Seyit Bâkî'nin benzeri mektupları Anadolu'daki diğer Kızılbaş/Alevi ocaklarına da yollamışlığı ve bunlardan birinin nihayet *Buyruk* mecmualarına dahil edilmiş olması kuvvetli bir ihtimaldir.

Ancak Dede Kargın ocağına yollananan mektupta bulunan, Şah Abbas'ın askerî bir komutan olarak resmedildiği Bağdat'ı fethettiğine dair bölümleri *Buyruk-Erzincan*'daki "Mektup"ta göremiyoruz. *Seyyid ʿAbdülbāḳī Efendi* ile aynı kişi olduğunu tahmin ettiğimiz *Seyyid Bāḳī*'nin, farklı ocaklara farklı zamanlarda değişik içerikte mektuplar göndermiş olması mümkündür ve *Buyruk* yazmalarında karşılaştığımız "Mektup" bu diğer mektuplardan biri olabilir. Bir başka olasılık "Mektup"taki bu kısımların, hemen tümüyle dinsel ve ahlâki temalara vakfedilmiş *Buyruk* mecmualarının genel içeriği ile uyuşmadığından veya zamanla tarihsel önemlerini yitirmelerinden dolayı sonradan çıkarılmış olmasıdır.

(C) bölümünde yer alan bu "Mektup" dışında, *Buyruk-Erzincan*'da ve diğer *Buyruk* yazmalarında rastladığımız muhtelif metin ve risalelerin tam olarak kaynaklarının ne olabileceği konusunda şu aşamada kesin bir şey söyleyemiyoruz. Bununla birlikte, "Menâkıb" metninin başlığını ve içeriğinin Şeyh Safiyeddin ile oğlu Şeyh Sadreddin arasında geçen bir diyalog etrafında tertip edilmişliğini göz önüne alırsak, Buyruklar'daki "Menâkıb"ların (en azından ilham) kaynaklarından birinin Şeyh Safiyeddin'in iyi bilinen ve ben-

---

27 Bkz. bu kitapta "Kızılbaş, Bektaşi, Safevi İlişkilerine Dair 17. Yüzyıldan Yeni Bir Belge."

28 Dede Kargınlara yollanan mektup ve *Buyruk* yazmalarındaki ilgili bölümle ilgili olarak krş. "siz erenler munca zamāndan beri vaʿde virüp intiẓārın çekdigiñiz şāhsüvār-ı merd-i meydān ḥālā meydānda ḥāżır olup muḥibb-i ḫānedānıñ murādın virüp ve düş[menān-ı] [ḫā]nedān-ı āl-i Muḥammed'iñ [neseb] ü ẓürriyātın rūy-ı zemīnden maḥv itmege ẓāhir olmuşdur," aynı belge, s. 119; ve "göñli gözi bu dergāh-ı ʿālīde olup müştāḳ-ı dīdār olanlar ... müjdegān ve beşāretler olsun kim bir niçe zamān vaʿde virüp gelür diyü intiẓārın çekdükleri şāhsüvār-ı meydān-ı feṣāḥat ve gevher-i kīmyā-yı kelam-ı belāġat tīġ-i ẕū'l-feḳār-ı şecāʿat çeküp evlād-ı Muḥammed ʿAlī düşmanlarına mahābet ve şalābet gösterüp devlet ve (?) feṭḥ u nuṣret ḳılıcın çalup ehl-i beyt-i resūl hiẓmetine dāmen dermeyān ḳılup cevelān üzeredür", *Buyruk-Erzincan*, s. 139-140.

zeri özelliklere sahip Farsça yazılmış *Ṣafwat aṣ-Ṣafā* (*Ṣafvetü'ṣ-Ṣafā*) adlı menâkıbnamesi olduğu düşünülebilir.[29] Ayrıca Abdülbâkî Gölpınarlı, içerdikleri ortak ritüeller ve hikâyelere dayanarak *Buyruk* ile , fütüvvetname literatürü arasında olası bir bağa işaret etmiştir.[30] Ancak ilk kaynakları ne olursa olsun farklı *Buyruk* yazmalarında bulunan "Menâkıb" metinlerinin kendi aralarında müstensih hatalarını, hatta bilinçli (ama yine de nispeten sınırlı) müstensih tasarruflarını aşan farklılıklar sergilediklerini daha önce söylemiştik. Bu durumda Safevi çevrelerince "Menâkıb" metinlerinin dönem dönem yeniden elden geçirildiğini ve farklı varyantlarının üretildiğini düşünebiliriz. Nitekim, muhtelif Safevi şahlarına göndermeler içeren farklı Şeyh Safi "Menâkıblarının" olması ve bunlar arasında dil, organizasyon ve içerik açısından var olan ayrılıklar bu görüşü destekler mahiyettedir.

Mesela *Buyruk-Erzincan* bölüm (B)'deki, *Kitāb-ı Maḳām-ı Menāḳıb-ı Şerīf-i Kuṭb'ül-'Arifīn Ḥażret-i Şeyḫ Seyyid Ṣafī* başlıklı "Menâkıb" metni, en azından kısmen Şah Tahmasb döneminde (1524-1576) kaleme alınmış veya revize edilmiş olmalıdır, zira içerdiği Safevi şeceresi Şah Tahmasb'a kadar gelmekte ve onunla sonlanmaktadır. Metinde Şah Tahmasb'a yönelik başka göndermeler de vardır. Mesela ikrar cemlerinde söylenmesi gereken bir duada, Şah Tahmasb'dan padişah (*pādişāh-ı cihān*) ve mürşit (*mürşid-i zamānü'ṭ-ṭarīḳ-i ḥāżırān ve'l-ġā'ībān*) olarak bahsedilir.[31] "Menâkıb"ın bir başka yerinde, Şah Tahmasb'ın mürşit rolünde resmedildiği ilginç bir anekdot anlatılır. Gerçek bir olaya dayandığı izlenimi yaratan bu anekdottan, cem ayini (*ḥalḳa-i ṣoḥbet)* esnasında lokmaların dağıtılması ile ilgili olarak ortaya çıkan bir sorun (*müşkil*) üç halife tarafından mürşide, yani Şah Tahmasb'a aksetti-

29 Zeki Velidi Togan, bir adım ileri giderek *Buyruk*'un *Ṣafvetü'l-Ṣafā*'nın Türkçe çevirisi olduğu fikrini ortaya atmıştır, *a.g.y.*, "Londra ve Tahran'daki İslâmî yazmalardan bazılarına dair", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 3, Sayı: 1-2, 1959-60, s. 152; ancak bence bu tespit abartılıdır, *Ṣafvetü'l-Ṣafā Buyruk* yazmalarının olası kaynaklarından sadece biri olarak düşünülmelidir. *Ṣafvetü'l-Ṣafā* ile ilgili olarak bkz. Heidi Zirke (haz.), *Ein hagiographisches Zeugnis zur persischen Geschichte aus der Mitte des 14. Jahrhunderts: Das achte Kapitel des Ṣafwat aṣ-ṣafā in kritischer Bearbeitung*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1987.

30 Abdülbâkî Gölpınarlı, "İslâm ve Türk illerinde fütüvvet teşkilâtı ve kaynakları", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 11: 1-4, Ekim 1949-Temmuz 1950, özellikle bkz. s. 1, 58-60, 66-69. Kızılbaş hareketinin İran'daki fütüvvet çevrelerindeki etkinliği konusunda bkz. Kathryn Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran,* Harvard University Press, Cambridge, Mass, 2002.

31 Duada, *Şāh Dehmān* olarak anılan Şah Tahmasb'ın geçtiği bölüm şöyledir: *Sırr-ı Aḥmed Şāh ve āḫirü'z-zamān ve ṣāḥibü'z-zamān ve Duvāzdeh İmāmı ve Çıhārdeh Ma'ṣūmü'-ḳayyūmü'r-raḥmān ve delīl-i hādī'l-burhān ḳuṭb-i meşā'iḫ-i zamān ibnü's-sulṭān Şāh Dehmān cān pādişāh-ı cihān ve mürşīd-i zamānü'ṭ-ṭarīḳ-i ḥāżırān ve'l-ġā'ibān ve li-külli'l-mü'minīn ecma'īn bi-raḥmetike yā erḥame'r-rāḥimīn. Buyruk-Erzincan*, s. 62-63.

rilir. Sorunu dinleyen Şah Tahmasb halifelerine cevaben, kırk kişinin hazır bulunduğu bir ceme kırk elma getirilse, bu elmaların kişiler arasında hiçbir fark gözetmeksizin herkese bir elma düşecek şekilde eşit dağıtılması gerektiğini söyler. Yazmada ilgili bölüm şöyledir:

> *Üstād-ı nefes i'mān-ı ṭarīḳat erkān-ı meşāyiḫ Şāh Dehmān-ı Ḥüseynī buyurur kim ṭāliblere ve muḥiblere ma'lūm olsun kim Şāh-ı 'Ālem-penāh eşüginde ġāziler ḫalḳa-i ṣoḥbet ḳurup tevḥīd iderlerdi. Nāgāh bir müşkil ẓāhir oldı. 'Alī Ḫalīfe ve İbrāhīm Ḫalīfe ve Ebū'l-ġār Ḫalīfe ol ṣoḥbetde ḥāżır idi. Bunlar ayaḳ üzere peymānçe yirine geçüp naẓara ṭurdılar. Şāh-ı 'Ālem-penāh ḥażretine ol müşkili āgāh itdiler. Ḥażret-i Şāh buyurdu kim bir ṣoḥbetde ḳırḳ kişi cem' olsa ve ol ṣoḥbete ḳırḳ dane elmā gelse vācib oldur ki cümlesine bir bir virüp ḳısmet ideler eger ma'sūm olsun ve eger kāmil olsun dügeli beraber göreler baḫş ideler zirā kim yol içinde büyük küçük olmaz. Her ḳardaşıñ rıżāsı ḥāṣıldur. Ḫaḳḳın tanımış ḳardaş niyāzmend olur.*[32]

İçerdiği emarelerden Şah Abbas dönemine ait olduğunu çıkardığımız bir başka *Buyruk* yazması ise *Risāle-i Şeyh Ṣāfī* başlığını taşımaktadır ve H. 1021/M. 1612 tarihinde, *livā-ı Ṣaruḫān*'da (bugünkü Manisa) *Meḥemmed b. Ḫabīb* adlı biri tarafından istinsah edilmiştir.[33] Yazmada yer alan Safevi soyağacı *Hāẓā Sulṭān Şāh 'Abbās ibni Sulṭān Şāh Ṭahmāsb* ile başlayıp, ondan geriye diğer tüm Safevi şeyhlerini/şahlarını içerir. *Buyruk-Erzincan*'da geçen Şah Tahmasb'ın adının anıldığı duayı anımsatırcasına, bu yazmada da ikrar cemlerinde yola bağlılığın göstergesi olarak taliplerce tekrar edilmesi gereken, içinde Şah Abbas'ın adının geçtiği bir tür yemin metni vardır.[34] Yukarıda bahsettiğimiz, Bağdat'ın fethini takiben Dede Kargınlara yollanan mektuptaki mehdi imajlı askerî kimliğinin aksine bu "Menâkıb"da Şah Abbas'ın tamamiyle bir manevi lider kimliği ile öne çıkması *Buyruk* mecmualarının genel dinî içeriği ile uyumludur. Bütün olarak bakıldığında, *Buyruk-Erzincan*'da içinde Şah Tahmasb'a referanslar barındıran "Menâkıb" metni ile Şah Abbas'ın adının geçtiği bu metin arasında örtüşmeler olduğu kadar, içeriğe ve organizayona ait önemli farklılıklar da bulunmaktadır. Ancak iki metin arasındaki ilişkiyi tam olarak anlayabilmek için ayrıntılı ve sistemli bir karşılaştırmaya ihtiyaç vardır.

---

**32** *Buyruk-Erzincan*, s. 84.

**33** *Menākıbü'l-Esrār Behcetü'l-Aḫrār,* 1021/1612 tarihli yazma, Mevlânâ Müzesi Ferid Uğur Kitaplığı, nu. 1172, transkripsiyon ve faksimilesi için bkz. Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu*, haz. Ahmet Taşğın.

**34** "Tevbe ḳıldım cemī'-i menāhīden hāzā Şāh 'Abbās ibni Şāh Tahmās elinden tevbe itdim, bu ḥāẓır erenler ṭanıḳlığıyle eğer dönersem mālım telem ve cān ve başım cümle erenler meydānındadır", Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu*, ed. Ahmet Taşğın, p. 251 fol. 17b.

Son olarak üzerinde duracağımız örnek, en azından belli kısımları Şah Süleymān döneminde (1666-1694) kaleme alınmış/düzenlenmiş bir *Buyruk* yazmasıdır. Bizzat görme imkânı bulamadığım, başlığı *Kitāb-ı Maḳām-ı Menāḳıb-ı Ḳutbü'l-ʿArifīn Ḥażret-i Şeyh Seyyid Ṣāfī* olan bu yazmanın kısa bir tanıtımı Abdülbâkî Gölpınarlı tarafından yapılmıştır.[35] Yazmanın dikkat çeken bölümlerinden biri, sonundaki dua (*gülbāng)* metnidir. Bu duada tüm Safevi şeyh ve şahlarına yolun manevi önderleri olarak gönderme yapılmakla birlikte, sadece Şeyh Sâfi'nin ve Hatâyî mahlası ile Şah İsmail'in ve zamanın padişahı ve mürşidi olarak Şah Süleyman'ın adı açıkça zikredilmiştir.[36] Bu yazma, Safevilerin son dönemlerine kadar İran ile Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi toplulukları arasında metin trafiğinin devam ettiğini göstermesi açısından önemlidir.

Toparlarsak: *Buyruk* yazmaları, Kızılbaş/Alevi inancı ve ritüellerini konu edinen muhtelif türde, sayıda ve uzunlukta metni bir araya getiren, ancak düzenleyicileri ve müstensihleri tarafından yapılan müdahaleler sonucunda zamanla belli oranda anonimleşmiş mecmualardır. Dar anlamıyla *Buyruk*, bu mecmuaların olmazsa olmaz bir parçasını teşkil eden ve içerik olarak özel öneme sahip Şeyh Sâfi'ye veya İmam Cafer'e atfedilen "Menâkıb" metinlerinin adıdır. Bu "Menâkıb" metinleri başta olmak üzere, *Buyruk* yazmalarındaki risalelerin önemli bir kısmı muhtemelen İran/Safevi kaynaklıdır. İmam Cafer'e atfedilenlerden daha eski bir katmanı oluşturduğunu tahmin ettiğimiz Şeyh Sâfi Buyrukları arasında, yazılış/revize ediliş tarihlerini Şah Tahmasb, Şah Abbas ve Şah Süleyman dönemlerine götürebileceğimiz bölümleri haiz yazmaların bulunması, genel kanının aksine Erdebil'in Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi toplulukları ile ilişkilerinin Çaldıran'dan sonra da kopmadığını, en azından İran'dan Anadolu'ya dinî mahiyette metinlerin gelmeye devam ettiğini göstermektedir. Ancak Safevilerin ortadan kalkmasını müteakip Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi ocakları icazet merkezi olarak Kırşehir'deki Hacı Bektaş Tekkesi'ne yönelmişlerdir.[37] Safevilere ait hemen hemen hiçbir iz taşımayan, buna mukabil Hacı Bektaş Veli'yi ve Kırşehir'deki Bektaşi dergâhını öne çıkaran İmam Cafer Buyrukları'nın yaygınlaşması bu değişimin bir yansımasıdır.

---

35 *Macmūʿa,* Mevlânâ Müzesi Abdülbâkî Gölpınarlı Kütüphanesi, yazma nu. 199.

36 "ve Erdebil'de yatan Şeyḫ Seyyid Ṣāfī ve Sulṭan Ḥaṭā'ī pādişāhıñ ve sürdükleri yolларıñ ve erkānlarıñ tevḫīdleriñ ve ulū ʿaẕīm cemʿiyyetlerinin ẕevki ve ṣafāsınıñ ve cümle taḫta geçen evlādlarınıñ ve mürşid-i kāmil Süleymān-ı zamāñ ṣahımızıñ dem-i devleti ve dem-i devrānı ḥürmeti lāzım olan ḥakkıçün gerçeğe hū", Arap harfleriyle yazmadan alıntılayan A. Gölpınarlı, *Mevlânâ Müzesi Abdülbâkî Gölpınarlı Kütüphanesi Yazma Kitaplar Kataloğu*, s. 203-204.

37 Bu konuyla ilgili olarak bkz. bu kitapta "Irak'taki Bektaşi Tekkeleri."

# 5

# Yeni Kaynaklar Işığında Kızılbaş Hareketinin Oluşumu ve Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi Topluluklarının Safevilerle İlişkileri

## (İki Safevi Hilafetnamesi: Çeviriyazılı Metin, Günümüz Türkçesine Çeviri, Tıpkıbasım)

### GİRİŞ

Alevilik bugün bildiğimiz şeklini 15. yüzyıl ortalarında ortaya çıkan Kızılbaş hareketi bünyesinde almıştır. Ancak bu asli ve biçimlendirici rolüne rağmen ne Kızılbaş hareketi ne de hareketin Safevi bağlantısı Alevi tarihi açısından hakkıyla çalışılmış veya anlaşılmış değildir. Birkaç istisna hariç tarihçiler bugüne kadar Kızılbaş hareketini büyük oranda tali bir konu olarak, münhasıran Safevi hanedanının kuruluşuna yaptığı katkı veya Osmanlı Devleti'ne çıkardığı sorunlar bağlamında ele almış, meseleye devlet-merkezli ve dışarıdan bir bakışla yaklaşmıştır. Bu yüzdendir ki ilgili çalışmalarda Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi topluluklarının şekillenişi ve Safevilerle ilişkilerine dair derinlikli bilgilere ve nüanslı değerlendirmelere rastlamak zordur. Tarihçilerin ihmali kadar, dayandıkları birincil kaynakların yetersizliği ve tarafgirliği de hiç şüphesiz sorunun nedenleri arasındadır. Hal böyleyken, kuşaklar boyu dede/pir ailelerince muhafaza edilmiş ve ancak son yıllarda ortaya çıkan belge ve yazmalar Alevi tarihiyle ilgili diğer birçok meselede olduğu gibi bu konuda da bize literatürdeki kimi boşlukları doldurma imkânı tanımaktadır. Bu yeni Alevi kaynaklarından –"Buyruk" adı verilen ve başka bir çalışmamızda değerlendirdiğimiz mecmuaları bir yana koyarsak–[1] konumuzla en yakından alakalı olanları Anadolu'daki dedeler/pirler adına düzenlenmiş Safevi hilafetnameleridir. Muhafazalarının taşıdığı yüksek riskten dolayı olsa gerek, çok az sayıda Safevi hilafetnamesi günümüze ulaşmıştır; nitekim, bugüne kadar

1 Kitaptaki şu makalemize bkz. "Alevi Dede Ailelerine Ait *Buyruk* Mecmuaları."

yakından inceleme şansı bulduğum yüzü aşkın Alevi belgesi arasında bu türden sadece iki belge tespit edebildim. Çeviriyazı, günümüz Türkçesine çeviri ve tıpkıbasım olarak makalenin sonuna eklediğimiz, Türkçe kaleme alınmış bu iki Safevi hilafetnamesi, hem türlerinin bilinen yegâne örneklerinden olmaları nedeniyle hem de içerikleri ve filolojik özellikleri itibariyle son derece dikkat çekicidir. Diğer Alevi kaynakları ile birlikte değerlendirildiğinde bu hilafetnameler Kızılbaş hareketinin oluşumuna ve Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi topluluklarının Safevilerle olan ilişkilerine dair bize farklı ve taze bir bakış açısı sunmakta, aynı zamanda literatürdeki mevcut anlatıyı da temel birçok noktada revize etmektedir.

## KIZILBAŞ HAREKETİNİN OLUŞUMUNU YENİDEN DÜŞÜNMEK

Mevcut literatürde Kızılbaş hareketinin oluşumuna dair yaygın kabul görmüş anlatı şöyle özetlenebilir:[2]

Erdebil merkezli Safevi tarikatı, Moğollar devrinde İran-Anadolu coğrafyasının en yaygın ve en saygın dinî oluşumlarındandı. Tarihsel serüvenine 13. yüzyılda isim babası Şeyh Safi (ö. 1334) ile klasik Sünni bir tarikat olarak başlayan Safevilik, birkaç kuşak sonra Şii/Ali-ci bir çizgiyi benimsemiş ve nihayet Şeyh Safi'nin dördüncü göbekten torunu Şeyh Cüneyd (ö. 1460) önderliğinde politik bir projeye dönüşmüştür. Tarikatı siyasi hırslarına araç edinen Şeyh Cüneyd, Erdebil'i terk etmek zorunda kaldığı sürgünlük yılları boyunca Anadolu ve komşu coğrafyalarda yaşayan ve bazılarıyla aralarında daha evvelden müritlik ilişkisi bulunan göçebe Türkmen aşiretlerinden davasına taraftar toplamıştır. İsmen Müslüman olmakla birlikte inançları esas olarak popüler Sufilik ve Şiilikten alınma unsurlar ile eski Şaman kültlerinin karışımından müteşekkil bu kaba ve saf göçebe Türkmen aşiretleri kolaylıkla Şeyh Cüneyd'in propagandasının etkisine girmiş ve onu mehdi, hatta ilah olarak

2 Kızılbaş hareketi ve Safevi devletinin kuruluşuna dair genel kabul görmüş anlatı için mesela bkz. Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Ṣafawids: Šī 'ism, Ṣūfism, and the Ġulāt,* Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1972; Jean Aubin, "L'avenèment des Safavides reconsidéré (Études Safavides III)", *Moyen Orient et Océan Indien 5*, 1988, s. 1-130; Roger Savory, *Iran under the Safavids,* Cambridge University Press, Cambridge, 1980; H. R. Roemer, "The Safavid Period," *The Cambridge History of Iran: The Timurid and Safavid Periods*, Cilt 6, yay. haz. Peter Jackson University Press, Cambridge, 1993, s. 189-350; Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890,* University of Chicago Press, Chicago, 1984, s. 66-82; Adel Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555),* Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1983, s. 30-64.

görmeye başlamıştır. Bu dağınık aşiretlerden düzenli bir askerî güç çıkarmayı başaran Şeyh Cüneyd, Trabzon Rum İmparatorluğu'na ve Kafkasya bölgesindeki Şirvanşahlara karşı gaza amaçlı seferler gerçekleştirmiştir. Cüneyd bu seferlerden birinde ölünce yerine oğlu –ve Kızılbaş adının kaynağı kızıl börkü müridlerine ilk taktıran Safevi şeyhi– Haydar (ö. 1488) geçmiş, ancak o da babası gibi muharebe meydanında hayatını kaybetmiştir. Kızılbaş hareketi nihayet siyasi gayesine Şeyh Haydar'ın oğlu Şeyh/Şah İsmail önderliğinde, 1501 yılında Safevi hanedanının kuruluşu ile ulaşmıştır. Safeviler bu tarihten itibaren, 18. yüzyılın ilk çeyreğini içine alan yaklaşık iki buçuk asırlık süre boyunca İran'a hükmetmişlerdir.

Mevcut literatürde resmedildiği şekliyle Safevi hanedanının kuruluşunda anahtar rolü oynayan Kızılbaş Türkmenler şeyhlerinin uluhiyetine inanacak kadar basit ve saf, aynı zamanda davalarına fanatikçe bağlı, militan yapıda göçebe topluluklardır. Safevi şeyhleri/şahları, kendilerine ilah diye tapınan göçebe Türkmenlerin bu kuvvetli bağlılıklarını siyasi hedeflerine ulaşana kadar başarıyla kullanmış, ancak İran'da egemenliklerini tesis etmelerini müteakiben Kızılbaşlıktan hızla uzaklaşıp müteşerri İmamiyye Şiiliğini benimsemiştir. Mehdi belledikleri Şah İsmail'in 1514 yılında, Çaldıran'da Osmanlılara karşı yaşadığı hezimete karşın İran'da Safevi askeri eliti olarak bir süre daha hizmet veren Kızılbaş aşiretler, hanedanın geçirdiği bu dinî/ideolojik değişime koşut olarak zamanla tasfiyeye maruz kalmış ve yerlerine maaşlı gulamlar ikame edilmiştir. Şah Abbas'la (h. 1587-1629) birlikte doruk noktasına ulaşan bu tasfiye süreci İran coğrafyasında Kızılbaşlığın tümüyle müteşerri Şiilik içinde erimesiyle sonuçlanmıştır. Buna mukabil, Osmanlı idaresi altındaki Anadolu ve Balkanlar'da yaşayan Kızılbaş/Alevi toplulukları 16. yüzyıl boyunca Osmanlı Devleti'ne karşı muhtelif kereler ayaklanmış, ancak tüm bu ayaklanmalar sert bir şekilde bastırılmıştır. Makalemizin esas konusunu oluşturan Osmanlı coğrafyasına yayılmış bu Kızılbaş/Alevi topluluklarının 16. yüzyıldan sonraki akıbetlerine dairse ilgili çalışmalarda büyük bir boşluk vardır.

Literatürdeki bu geleneksel anlatıda her şeyden önce dikkat çeken husus Kızılbaş toplulukları hakkında kullanılan garipseyici ve marjinalleştirici dildir. Bu sorunlu dil, esasında anlatının üzerine inşa edildiği birincil kaynaklardaki ötekileştirici söylemin yansımasından başka bir şey değildir.[3] Bu ka-

3 Konuyla ilgili yaygın olarak kullanılan birincil kaynaklara dair genel bilgi için bkz. Mazzaoui, *The Origins of the Şafawids*, s. 15-21. Bu cümleden olmak üzere, mesela Şah İsmail'in ortadan kaldırdığı Akkoyunlu hanedanının tarihini yazan ve Safevilere karşı beslediği şiddetli düşmanlıkla bili-

dar geniş bir coğrafyaya bu kadar hızla yayılmış, üstelik hem siyasi hem de sosyo-dinsel sonuçları itibariyle son derece etkili ve kalıcı olmuş bir toplumsal hareketi göçebe Türkmenlerin dinsel naifliği ve militan tıynetleri üzerinden açıklamaya çalışmak hiç şüphesiz fazlasıyla basitleştirici bir yaklaşımdır. Kızılbaş hareketinin adeta nevi şahsına münhasır, "tuhaf" bir tarihsel olgu gibi sunulmasının ne kadar sorunlu olduğu, mesele geniş tarihsel bağlamına oturtulduğunda kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Nitekim dönemle ilgili yapılan bir dizi yeni çalışma, mileneryan ve mehdici akımların 15. ve 16. yüzyılda, sadece İslâm dünyasında değil tüm Avrasya coğrafyasında entelektüel ve siyasi hayatın önemli unsurlarından olduğunu göstermektedir. Sünni Osmanlı sultanları da bu dalganın dışında kalmamış, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman batısındaki ve doğusundaki rakiplerinin bu yöndeki iddialarına, mesela unvanlarına "ṣāḥib-ḳırān" ve "müceddid" gibi yenilerini eklemek suretiyle mukabele etmiştir.[4]

Genel tarihsel bağlamından kopartılması, Kızılbaş hareketinin mehdici/mileneryan karakterinin hatalı veya abartılı okumalarla adeta karikatürize edilmesine de zemin hazırlamıştır. Şah İsmail'in Hatayi (*Ḫaṭā'ī*) mahlasıyla yazdığı,[5] tasavvuf çevrelerinde "devriye" tesmiye edilen türde şiirlerinin, mis-

---

nen Fazlullah el-Hunci (ö. 1521), Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar için "aşşağılık şeytan" (*şeyṭān-i ẕelīl*) ve "eşkiya" (*eşḳıyā*) türü nitelendirmelerde bulunurken, Safevilerin Anadolu'daki müritleri için de "Anadolu'nun cahilleri" (*cuhhāl-i Rūm*) gibi sıfatlar kullanır. Hunci, ölümünden sonra müritlerinin Şeyh Cüneyd'e "Allah" (*ilāh*), Şeyh Haydar'a ise "Allah'ın oğlu" (*ibn-Allāh*) diyerek tapındıklarını ve Şeyh Cüneyd'in artık yaşamadığını söyleyenleri de anında katlettiklerini iddia eder; bkz. Faḍlullāh b. Rūzbihān Khunjī-Işfahānī, *Tārīkh-i ʿĀlam-ārā-yi Amīnī*, yay. haz. John E. Woods, Vladimir Minorsky'nin yaptığı kısaltılmış İngilizce çeviri ile birlikte, Royal Asiatic Society, Londra, 1992, s. 272. Dönemin bazı Batılı kaynaklarının da benzeri iddialarda bulunduğunu görüyoruz; mesela 1518 yılında Trabzon'da bulunmuş, adı bilinmeyen Venedikli bir tacir, Allah olarak gördükleri Şah İsmail'in onları koruyacaklarına inandıkları için birçok Kızılbaş askerinin savaşa korunaksız girdiklerini yazar; zikreden *Tadhkirat al-Mulūk: A Manual of Safavid Administration*, çev. ve yay. haz. V. Minorsky, 1943; tekrar basım, E. J. W. Gibb Memorial Series, Cambridge, England, 1980, s. 13.

4 16. yüzyılda Avrasya'daki mileneryan akımlara toplu bir bakış için bkz. Sanjay Subrahmanyam, "Turning the Stones Over: Sixteenth-Century Millenarianism from the Tagus to the Ganges", *The Indian Economic and Social History Review*, 40:2, Nisan-Haziran 2003, s. 129-161, Bu akımların Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yansımalarına dair bkz. Cornell H. Fleischer, "The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleymân", *Soliman le Magnifique et son temps: Actes du colloque de Paris, Galeries nationales du Grand palais, 7-10 mars 1990*, yay. haz. Gillès Veinstein, La Documentation française, Paris, tarihsiz; Kaya Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar: Celalzade Mustafa ve 16. Yüzyıl Osmanlı Dünyası*, çev. Ahmet Tunç Şen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014, özellikle 6. bölüm.

5 Alan çalışmalarım esnasında ortalama bir Alevinin Safeviler veya Şah İsmail adına aşina olmasa da büyük bir Alevi ozanı olarak Hatayi'yi tanıdığını gözlemledim. Bu durum bağlama eşliğinde Hatayi'ye ait deyişlerin okunmasının Alevilerin cem ibadetlerinin ayrılmaz bir parçası olması ile

tik/batını manaları ıskalanarak, Safevi şeyhlerinin ilahlık iddialarının kaba bir tezahürü olarak yorumlanması bu meyanda özellikle dikkat çekicidir.[6] Alevi deyişlerinde mehdici motiflerin varlığı bir vakıa olmakla birlikte,[7] bugüne kadar gün yüzüne çıkan Alevi belge ve yazmalarında Safevi şahlarından "ilah" veya "mehdi" olarak değil, "seyit" ve "mürşid-i kâmil" olarak bahsedildiğini görüyoruz.[8] Her ne kadar bu kaynaklardan çoğu Şah İsmail'den sonraki yıllardan kalma olsa da, erken dönemlerde de mileneryan/mehdici ögelerin çok katmanlı Safevi dinî söyleminin ve Kızılbaşlık öğretisinin tek ve mutlak, hatta en önemli belirleyicisi olduğunu düşünmek yanlış olacaktır.[9]

Literatürde genel kabul görmüş anlatının temel iddialarından bir diğeri, Kızılbaş hareketinin yapıcı unsurunun aşiretler, daha özelde Türkmen aşiretleri olduğudur. Ortaya çıkan Alevi kaynaklarından edindiğimiz veriler söz konusu iddianın da sorgulanmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Bu yeni veriler gösteriyor ki Kızılbaş hareketi bir aşiretler (veya Türkmen aşiretleri) koalisyonu olarak değil, esas itibariyle geç Ortaçağ'dan itibaren Anadolu ve kom-

---

alakalı olmalıdır. Benzer şekilde Erdebil de Safevilerle bağlantılı olarak değil, Hacı Bektaş ayarında, önemli bir Alevi dergâhı olarak hatırlanmaktadır.

6 Safevi tarihyazımının öncülerinden kabul edilen Minorsky'ye göre Şah İsmail'in divanı Safevilerin uluhiyet iddialarının açık kanıtıdır, bkz. *Tadhkirat al-Mulūk*, s. 12; ayrıca yazarın sıklıkla zikredilen şu makalesine de bakılabilir: *a.g.y.*, "The poetry of Shah Ismā'īl I", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 10:4, 1942: s. 1006-1053. Ancak yakından bakıldığında Minorsky'nin Şah İsmail'in şiirlerini okuyuş şeklinin çok yüzeysel ve seçici olduğu görülecektir; bu konuya kısa ama önemli bir değinme için bkz. S. Subrahmanyam, "Turning the Stones Over", s. 140-141. Minorsky ve ona atıfla Şah İsmail'in şiirlerini aynı şekilde değerlendiren diğer tarihçiler tasavvuf şiirinin, özellikle de yaratılışı dairesel bir süreç olarak ele alan "devriye" türünün kendine özgü niteliklerinden ve edebi geleneklerinden habersiz görünmektedir; "Devriye" türü hakkında bkz. Abdülbâkî Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri,* İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1977, s. 93-95.

7 Alevi-Bektaşi edebiyatında, çok genel anlamda mehdici tonlar bulunmakla birlikte, bu mehdici beklentilerin bire bir Safevilerle bağlantılandırıldığı bir örneğe rastlamak zordur. Alevi-Bektaşi edebiyatı ile ilgili olarak bkz. Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşi Edebiyatı Antolojisi: Bektaşi Şairleri ve Nefesleri,* Maarif Kitaphanesi, İstanbul, 1944; Abdülbâkî Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri,* İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1992.

8 Şah İsmail'in divanı ve dışarıdan ve menfi bir bakışla meseleye yaklaşan kaynaklar bir kenara konursa, Safevi/Kızılbaş hareketinin kendi içinden çıkmış, mehdilik iddialarını destekleyen tespit edebildiğim tek kaynak Farsça kaleme alınmış, erken Safevi dönemini anlatan anonim bir eserdir. Eseri inceleyen Erika Glassen'e göre Şah İsmail'in, Mehdi'nin kendisi değil öncüsü olarak resmedildiği bu eser muhtemelen dönemin bazı Türkmen sözlü geleneklerini yansıtmaktadır: Erika Glassen, "Schah Ismā'īl, ein Mahdī der anatolischen Türkmenen?", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 121:1, 1971, s. 61-69.

9 Nitekim son yıllarda İran tarihçileri de Safevi emperyal söyleminin çok katmanlılığı üzerinde durmaya başlamıştır; mesela bkz. Andrew J. Newman, *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire,* I.B. Tauris, Londra, 2006; Colin P. Mitchell, *The Practice of Politics in Safavid Iran: Power, Religion and Rhetoric*, I.B. Tauris, Londra, 2009.

şu coğrafyalarda kök salmış ve 15. yüzyılın ikinci ve 16. yüzyılın ilk yarısını içine alan dönemde Safevi öncülüğünde bir araya gelmiş muhtelif tasavvufi/mistik oluşumların ve antinomyan gezginci derviş gruplarının bir birlikteliği olarak düşünülmelidir. Yani Şeyh Cüneyd Kızılbaş hareketini tek tek ve doğrudan birtakım aşiretleri davasına kazanarak değil, tarihsel geçmişleri Safeviler öncesine giden ve her biri kendi bağımsız etki alanına sahip, bununla birlikte dinî ve siyasi tavırları itibariyle ortak bir zemini paylaşan çeşitli mistik/batını akımları ve oluşumları bir araya getirmek suretiyle oluşturmuş ve genişletmiştir. Nitekim mesela Irak kaynaklı bir tarikat olan Vefailik ve Vefailik ile yakın bir ilişkiye sahip olduğunu düşündüğümüz gezginci dervişler grubu Rum Abdallarının Anadolu'nun doğusunda Kızılbaş hareketini meydana getiren ana damarlardan olduğunu bu bölgedeki dede/pir ocaklarına ait belgeler ortaya koymaktadır.[10]

Hem Kızılbaş hareketinin Anadolu ve komşu coğrafyalarda hızla yayılışını, hem de bir inanç sistemi olarak kalıcılığını açıklamak bu bulgulardan hareket ettiğimizde kolaylaşmaktadır. Bu itibarla Doğu Anadolu'daki Vefai kökenli Alevi ocakları örneğine dönersek; Kızılbaş şemsiyesi altına girmesini müteakiben bağımsız tarikat kimliği zamanla silikleşip yok olmuş olsa da, Vefailiğin farklı şubelerinin kendi iç yapılarını ve hiyerarşilerini Safevilerin kapsayıcı manevi önderliği altında bile önemli oranda muhafaza etmiş olduklarını görüyoruz. Yayımladığımız hilafetnameler bize gösteriyor ki bu devamlılık Anadolu'ya atanan Safevi halifelerinin soydan intikal eden yerleşik Vefai silsileleri gözetilerek, yani o silsilelere mensup kişiler arasından seçilmesi suretiyle sağlanmıştır. Hilafetnamelerin işaret ettiği bir diğer önemli husus, belli bir tarihten sonra Safevilerin müteşerri Şiiliği Anadolu'daki taraftarlarına da ihraç etme yönündeki çabalarıdır. Bu çabaların büyük oranda boşa çıkmış olması, kökleri derinlere giden ve Safevi etkisine karşı adeta filtre işlevi görmüş bu tür mistik/batını sosyo-dinsel yapıların sürekliliğiyle yakından ilintilidir.

---

10 Daha ayrıntılı bilgi için doktora tezime bakılabilir: *Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah: Formation and Transformation of the Kizilbash/Alevi Communities in Ottoman Anatolia*, Doktora Tezi, Harvard Universitesi, 2008, özellikle 1. bölüm. Ayrıca konuyla ilgili olarak kitaptaki şu makaleme de bakılabilir: "Vefailik, Bektaşilik ve Anadolu'da 'Heterodoks' İslâm'ın Kökenleri Meselesi: Köprülü Paradigmasını Yeniden Düşünmek." Kızılbaş hareketini oluşturan unsurlar arasında, Vefailiğe ve Rum Abdallarına ilaveten, mistik öğretiler üzerine inşa edilmiş bir esnaf örgütlenmesi olan Ahiliğin, erken 15. yüzyılda önemli bir dinî ve siyasi ayaklanmanın önderliğini yapmış Şeyh Bedreddin'in Bedreddini olarak bilinen Balkanlar'daki takipçilerinin ve İran kaynaklı Nurbahşiyye tarikatının da sayılması gerektiğine dair şu ana kadar yaptığımız araştırmalarda önemli ipuçlarına rastlamış bulunuyoruz. Hepsi başlı başına incelenmesi gereken bu konulara bundan sonraki çalışmalarımızda daha ayrıntılı yer vermeyi umuyoruz.

## ANADOLU'DAKİ KIZILBAŞ/ALEVİ TOPLULUKLARININ ÇALDIRAN SONRASI SAFEVİLERLE İLİŞKİLERİ

Çaldıran sonrası Anadolu'daki Alevi/Kızılbaş topluluklarının Safevilerle ilişkisi literatürde pek işlenmiş bir konu olmamakla birlikte, yenilgiden sonra ilişkilerde bir kopuş olduğuna dair yaygın bir varsayımdan söz edilebilir. Bu yaygın kanının aksine, yeni ortaya çıkan Alevi kaynakları Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi topluluklarının Erdebil'deki dergâhla ilişkilerinin Çaldıran'dan sonra da, muhtemelen Safeviler tarih sahnesinden silininceye dek, hatta kimi durumlarda ondan sonra bile çeşitli mekanizmalarla devam ettiğini bize göstermektedir. Bunlardan, Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi ocakları ile Safeviler arasında irtibat işlevi gördüğünü düşündüğümüz, 16. yüzyılda Rum Abdalları tarafından kurulan ve zamanla Bektaşileşen Kerbela'daki dergâh ile "Buyruk" adı verilen mecmualarda derlenmiş, Safevi cenahından Anadolu'ya yollanan mektuplar ve çeşitli dinî içerikli metinler hakkında daha evvelki çalışmalarımızda ayrıntılı bilgi vermiştik.[11] Burada yayımladığımız hilafetnameler ise Safevilerle doğrudan temas sağlayan iki ek mekanizmayı, Erdebil'e yapılan ziyaretleri ve Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi toplulukları üzerine halife atamalarını gözler önüne sermektedir. Her ikisi de Türkçe olan bu hilafetnamelerden biri 1089/1678 tarihlidir ve günümüze orijinal haliyle ulaşmıştır (bundan sonra "Hilafetname-I"). Hilafetnamelerden diğeri 1242/1826 tarihli olmakla birlikte, kısmen veya tümüyle, muhtemelen erken 16. yüzyılda kaleme alınmış daha eski bir (veya birden fazla) hilafetname metninden kopyalanmış olmalıdır (bundan sonra "Hilafetname-II").

### Hilafetname-I

1089/1678 tarihli bu belge, Malatya-Arguvan'a bağlı Mineyik (Kuyudere) köyü merkezli İmam Zeynel Abidin ocağına mensup bir dede ailesinin özel evrakları arasında bulunmaktadır. İçeriğine bakarak hilafetname olarak adlandırdığımız bu belge, Safevi diplomatikasında halifetü'l-hulefa (*ḫalīfetü'l-ḫulefā'*) kurumu ile ilişkilendirilen ve "şecere" olarak bilinen türde bir belgedir. Safevi diplomatikasında fermanların bir alt kategorisi olarak değerlendirilen "şecere"lerin diğer fermanlardan şeklî olarak en belirgin farkı, Hilafetname-I'de de gördüğümüz, metnin geniş tutulmuş sağ marjininde yer alan, al-

11 Bunlarla ilgili olarak kitapta yer alan şu makalelerimize bakılabilir: "Alevi Dede Ailelerine Ait *Buyruk* Mecmuaları" ve "Kızılbaş, Bektaşi, Safevi İlişkilerine Dair 17. Yüzyıldan Yeni Bir Belge: Çeviriyazılı Metin - Çeviri - Tıpkıbasım".

tın ve kırmızı mürekkeple, stilize edilerek yazılmış dönemin hükümranı şaha ulaşan Safevi soyağaçlarıdır.[12]

Tarihi, içindeki soyağacı ve üzerindeki mühür bu hilafetnamenin II. Şah Safi olarak da bilinen Şah Süleyman (1666-1694) döneminden kalma olduğunu şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır. Belgenin sahibi ailenin atalarından biri olduğunu tahmin edebileceğimiz Mahmud Halife oğlu Seyit Muhammed Tahir adlı şahsın Malatya-Akçadağ'da bulunan Kavi cemaatine halife olarak tayin edilmesi vesilesiyle düzenlenmiştir. Metnin genel yapısı, diğer bilinen (Farsça) "şecere"lerle uyumludur.[13] Başlığında besmeleye ek olarak "Yā Muḥammed, Yā ʿAlī" ifadesi bulunmaktadır. Allah'a hamdeleden sonra peygambere, Hz. Ali'ye ve diğer imamlara salat ve selamla başlayan metin, Safevi şeyhlerinin tarikat ehli arasındaki yüksek mertebesinden ve bu mertebelerine uygun olarak avamın irşadı için dünyanın her köşesine halife atamalarının zaruretinden bahseden bir bölümle devam eder. Akabinde belgenin asıl düzenleniş sebebi açıklanır. Buna göre, "Rūm vilāyetinde olan ṭaliplerimizden" şeklinde sözü edilen Seyit Muhammed Tahir, kendi isteğiyle, daha önce müteveffa babasına ait olan Kavi cemaatinin halifelik makamına getirilmiştir. Belgeden, Halife Muhammed Tahir'in hilefetnamesini almak için Safevilerin dergâhına bizzat gittiğini anlıyoruz (*dergāh-ı cihān-penāhuma gelüp*); burada söz konusu olan Erdebil'deki dergâh olmalıdır. Hilafetnamenin son kısmında, hem kendi taliplerinden (*ḫalīfeyi mezbūr ṭālibleri*) hem de Rum vilayetindeki tüm Safevi bağlısı Sufilerden (*ol vilāyetde olan bu ḫānedān-ı velāyet-nişān sūfileri*), eldeki belgenin her yıl yenilenmesi beklenmeksizin Seyit Muhammed Tahir'in halifeliğini kabul etmeleri ve kendisine konumuna uygun saygı ve bağlılık göstermeleri istenir.

Metnin kısaca özetlediğimiz giriş ve sonuç bölümlerinin arasında kalan uzun orta kısmında ise Muhammed Tahir'in halife olarak görevleri sıralanır. Buna göre, Halife Muhammed Tahir'den taliplerini Safevi yoluna ve Ehl-i Beyt'e yönlendirmenin yanı sıra, beş vakit namaz, zekât, Ramazan orucu ve hac dahil, farz ve sünnet olan tüm ibadetleri yerine getirmeye ve şeria-

---

12 Safevi diplomatikasında "şecere" (*şecere*) türü ile ilgili olarak bkz. Jahāngīr Qāʾim-maqāmī, *Muqaddama-ī bar shināḫht-i asnād-i tārīkhī*, Tahran, [1350] 1071, s. 90-93; Bert G. Fragner, "Farmān", *Encyclopaedia Iranica*, Bibliotheca Persica Press, New York, 1999.

13 Şah Abbas, Şah Sultan Hüseyin ve Şah Tahmasb döneminden örnekler için sırasıyla bkz. Qāʾimmaqāmī, *Muqaddama-ī bar shināḫht-i asnād-i tārīkhī*, bkz. s. 90-95; T. M. Musavī, *Orta-asr Azerbaycan Tarikhina Dair Fars-dilli Sanadlar (XVI-XVIII Asrlar)* [Kiril Alfabesi ile basılmış], Bakü, 1977, vesika no. 18, 19 ve 20; Mīr-Jaʿfarī and M. Hāshamī Ardkānī, "Farman-i Shah Tahmāsb Ṣafavī ba Mavlānā Raẓī al-Dīn Muḥammad", *Barrasīhā-i tārīkhī* 9 [1352] 1973, s. 95-110.

tın tanımladığı şekliyle güzel ahlâka özendirmesi, aynı zamanda şarap içmekten ilahi söyleyip telli saz çalmaya (*tezmīr-i mezāmīr ve me'āzif*) kadar bir dizi dinen haram sayılan eylemlerden taliplerini sakındırması, velhasılı her konuda müritlerinin şeriata (*şerī'at-ı ġarrā'-i Muḥammedī*) bağlı kalmalarını teşvik etmesi beklenmektedir. Belgeye yansıyan bu "ortodoks" bakış açısı, 17. yüzyıl sonlarına gelindiğinde Safevilerin Kızılbaşlıktan müteşerri Şiiliğe doğru geçirmiş olduğu dinsel ve ideolojik dönüşüm göz önüne alındığında şaşırtıcı değildir. Ancak belgenin bu içeriği, Safevilerin devletleşmelerini müteakiben evrildikleri şeriat-merkezli din anlayışını Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi topluluklarına da taşıma gayretlerini göstermesi açısından –her ne kadar bu çabalar sonuçta pek etkili olmamışsa da– önemlidir. Belgede ilgi çeken bir başka nokta, Safevi ailesine ve yoluna bağlılığın vurgulandığı bir bağlamda, "beyaz/temiz Alevi milleti" (*millet-i beyżā'-i 'Alevī*) şeklinde bir ifadenin geçmesidir. Bu, "Alevi" teriminin kolektif kimlik adı olarak 19. yüzyıldan önce de kullanıldığına dair örnek teşkil etmesi açısından dikkate değerdir.[14]

Hilafetname-I'in sahibi olan aile, yukarıda da zikrettiğimiz gibi Malatya merkezli İmam Zeynel Abidin ocağındandır. Vefai kökenli "Alevi" ocaklarından biri olan bu ocak, şecerelerine göre tarikatın kurucusu Ebü'l-Vefa'nın yeğeninin soyundan gelmektedir; bu yakınlıktan mütevellit olsa gerek, ocak kendi etki alanı içerisinde mürşitlik iddiasına sahiptir.[15] Hilafetname-I söz konusu ocağın ataları ile Safeviler arasında soydan intikal eden bir mürşit-talip ilişkisinin varlığını, yani Kızılbaş şemsiyesi altına giren Vefai şubelerinin tarihsel olarak Erdebil dergâhını en üst manevi otorite olarak kabul ettiklerini gözler önüne sermektedir. Hilafetname-I ayrıca Safevilerin Anadolu Kızılbaş/Alevi toplulukları üzerindeki manevi otoritelerini doğrudan değil, kökleri çok daha derinlere giden ve zamanla ocaklaşan Sufi ve gezginci derviş ağları vasıtası ile, yani dolaylı olarak tesis etmiş oldukları yönündeki savımızı da delillendirmektedir. İlginçtir ki söz konusu ocak yapılanması bir yandan Erdebil ile olan irtibatın sürdürülmesini sağlarken, diğer yandan da kendi talip toplulukları üzerindeki Safevi etkisini filtreleme işlevi görmüştür. Muhtemelen bu filtreleme sayesindedir ki Safevilerin belli bir tarihten sonra Anado-

14 Metinde 27. satırın sonunda geçen bu kelime mavi mürekkeple yazılmış olduğu için belgenin elimizdeki kopyalarında oldukça siliktir, ancak görülebildiği kadarıyla söz konusu kelimenin *'Alevī* olduğuna pek şüphe yoktur. Nitekim ifadenin parçası olduğu cümlenin anlamı ve kelimeler arasındaki kafiye de bu okumayı doğrular niteliktedir. Konunun netlik ve kesinlik kazanması için ileride tespit edilebilecek benzeri kullanımlar önemli olacaktır.

15 Bu ocakla ilgili olarak bu kitaptaki şu makaleye bakılabilir: "Vefailik, Bektaşilik ve Anadolu'da 'Heterodoks' İslâm'ın Kökenleri Meselesi".

lu'ya da yaymaya çalıştıkları müteşerri Şiiliğin etkisinden Kızılbaş/Alevi toplulukları uzak kalabilmişlerdir.

Hilafetname-I'e dayanarak, en azından 17. yüzyılın son çeyreğine, münhasıran da Şah Süleyman dönemine kadar Safevilerin Anadolu'ya halife atamaya devam ettiğini ve Kızılbaş/Alevi dedelerinin Erdebil'i ziyaret ettiklerini söyleyebiliyoruz. Nitekim elimizde belli kısımları Şah Süleyman zamanında kaleme alındığı anlaşılan *Buyruk* yazmalarının varlığı da ilişkilerdeki bu devamlılığı teyit etmektedir. Günümüze bu tür fazla belgenin ulaşmamış olması Safevilerle Çaldıran sonrası doğrudan ilişkilerin ne kadar yaygın ve düzenli olduğu konusunda bir yargıda bulunmamızı güçleştirmektedir. Bununla birlikte aşağıda ayrıntılı tartışacağımız Hilafetname-II, kimi durumlarda Erdebil dergâhı ile bağlantıların Safevi hanedanının ortadan kalkmasından sonra bile devam etmiş olabileceğini düşündürmektedir.

### Hilafetname-II

1242/1826 tarihli Hilafetname-II, Sivas-Yıldızeli'nin Doğanlı köyünden Şah İbrahim Veli ocağına mensup bir dede ailesinden gelmektedir. Köyün sakinleriyle yaptığımız görüşmelerden anladığımız kadarıyla Şah İbrahim Veli'li dedeler Doğanlı köyüne, ocağın merkezi Malatya-Hekimhan'a bağlı Mezirme köyünden muhtemelen 19. yüzyıl ortalarında, "Süleyman Ağa" adında bir aile büyüğünün önderliğinde göçmüştür.

Hilafetname-II'nin Allah'a hamdle başlayan girişi, peygambere, ailesine ve evliyalara salat ve selamla devam eder. Akabinde dört manevi makam (şeriat, tarikat, marifet, hakikat), âlemin yaratılışına dair Sufilerin sıklıkla başvurduğu "Ben bir gizli hazineydim" hadisi ve peygamberler ile evliyaların insanları hidayete erdirmedeki rolleri gibi bazı tipik tasavvufi temalar işlenir. Daha sonra seyitlerin insanlara manevi alanda rehberlik etmelerinin önemine değinilir ve bu meyanda Safevilerin (*silsile-i ʿaliyye-i ṣafiyye-i ʿAleviyye ve sülāle-i ṣāfiyye-i celiyye-i Ṣafeviyye*) sadat ve tasavvuf ehli arasındaki seçkin konumuna vurgu yapılır. Metnin bu noktasında Şah İsmail'den başlayıp İmam Ali'ye kadar çıkan Safevi soyağacı verilir; yani Hilafetname-I'de sağ marjinde stilize bir formatta verilen Safevi soyağacı Hilafetname-II'de metnin içine entegre edilmiştir. Bütün olarak bakıldığında, hem dili hem de muhtevası tümüyle tasavvufi bir mahiyet taşıyan Hilafetname-II bu yönüyle ve şerî ibadetlere ve kurallara yönelik hiçbir bahis içermemesiyle Hilafetname-I'den belirgin şekilde ayrılır.

Hilafetname-II, Seyit Süleyman isminde ve belgede verilen soyağacına göre ceddi Şeyh Cüneyd'in babası Şeyh İbrahim'e çıkan biri adına düzenlen-

miştir (*es-Seyyid Süleymān ki . . Sulṭān Şāh İbrāhīm nesebinde mensubdur*). Nitekim belgenin sahibi olan ailenin mensup olduğu ocak da, yukarıda da belirttiğimiz gibi "Şah İbrahim Veli ocağı" olarak bilinmektedir. Şah İbrahim Veli ocağı, tüm Alevi ocakları arasında Safevi hanedanı ile akraba oldukları yönünde bir sözlü geleneğe sahip tek ocaktır. Elimizdeki belgenin açıkça teyit ettiği bu sözlü gelenek Safevi ailesi hakkında literatürde var olan bilgilerle de uyumlu, dahası onları tamamlar niteliktedir. Literatürdeki mevcut bilgilere göre Safevi hanedanının, Şeyhavendler [Şeyḫāvend] ve Pirzadeler [Pīrzāde] olmak üzere iki kolu vardır; hilafetnamede verilen soyağacına binaen Seyit Süleyman'ın da mensubu olduğunu anladığımız Şeyhavendler kolu, Şeyh Cüneyd'le aynı babayı paylaşmakla birlikte, Şah İbrahim Veli'nin başka bir karısından olmadır. Pirzadeler ise unvanlarını Şeyh Safi'nin mürşidi Şeyh Zahid Gilani ile olan akrabalıklarına borçludur.[16] Her iki kol da geçmişte Erdebil ve çevresinde geniş arazilere sahip, mensupları Safevi bürokrasisinde önemli mevkilere gelmiş varlıklı ve önde gelen aileler olarak bilinmektedir.[17] Öyle görünüyor ki Şeyhavendlerin bugüne kadar literatürde bilinmeyen bir kolu, henüz tespit edemediğimiz bir tarihte Anadolu'ya gelip yerleşmiş ve zamanla Alevi ocaklarından birine dönüşmüştür.

Hilafetname-II'de anlatıldığına göre Seyit Süleyman Anadolu'dan (*memleket-i Rūm*) Erdebil'e (*memleket-i dārü'l-irşād Erdebīl'e*) gitmiş ve orada ataları olan Safevi büyüklerinin mezarlarını tek tek ziyaret edip kurbanlar kesmiştir. Seyit Süleyman daha sonra Erdebil'e 5 km. kadar uzaklıkta bulunan, Şeyh Safi'nin doğum yeri ve ilk zaviyesini kurduğu köy olan Kelhoran'a (*Kelḫorān*) geçmiş, oradaki ata mezarlarını, eski zaviyeyi ve zaviyenin içinde bulunan Şah İsmail'in kırmızı çadırını da ziyaret edip (*Şāh İsmaʿīl'ün ḳızıl oṭāḳını zāviyede . . ziyāret itdi*) gerekli ritüelleri yerine getirmiştir. Metinden anlaşıldığı kadarıyla hilafetnamesi Erdebil'deyken bizzat kendisine tevdi edilmiştir. Bu hilafetnameyle Seyit Süleyman Anadolu'daki talipleri üzerine halife olarak atanmış ve onları irşadla görevlendirilmiştir. Görevleri arasında kadın ve erkeklerin hakikat ve tarikat nikâhını kıymak ve cem ayinlerine başkanlık yapmak vardır (*ḥaḳīḳat ve ṭarīḳat ʿaḳd ü nikāḥı müʾminlere ve müʾmināta icrā itsün ve ḥalḳa-i ẕikr ḳuranda mecmūʿ-ı ehl-i ẕikre ser-ḥalḳa ve mürşid olsun*). Ancak dikkat çekici bir şekilde Hilafetname-I'in muadil bölü-

16 Husayn ibn Abdāl Zāhidī, *Silsilāt al-nasab-i Safavīyah,* Chāpkhānah-i Īrānshahr, Berlin, [1343] 1924, s. 65, aktaran Kishwar Rizvi, *Transformations in Early Safavid Architecture: The Shrine of Sheikh Safi al-Din Ishaq Ardabīli in Iran (1501-1629),* Doktora Tezi, Massachusetts Institute of Technology, 2000, s. 138, 141.

17 Kishwar Rizvi, *Transformations in Early Safavid Architecture,* s. 141.

mündeki uzun şerî kurallar listesi Hilafetname-II'de yer almaz; bu durumun nasıl değerlendirilmesi gerektiği hususuna aşağıda değinilecektir.

Seyit Süleyman'ın ziyaretinin tarihi belgede 1242/1826 olarak kayıtlıdır ve aynı tarih elimizdeki belgenin de düzenleniş tarihi olarak kabul edilebilir. Ancak belgenin hem muhtevasında hem de dilinde bu kadar yakın bir tarihle çelişen, dolayısıyla Hilafetname-II'nin kısmen veya tümüyle daha eski bir (veya birden fazla) hilafetname metninden kopyalandığına işaret eden bir dizi arkaik ve anakronistik unsur mevcuttur. Bunları madde madde şöyle özetleyebiliriz:

i) Hilafetname-II'nin yukarıda sözünü ettiğimiz tipik tasavvufi dili ve temaları ve şerî kurallara yer vermeyen içeriği ancak Safevilerin erken dönemleriyle bağdaştırılabilecek niteliktedir. Bu itibarla, geç Safevi döneminin ortodoks/müteşerri İslâm anlayışını ve bu anlayışın Anadolu'daki Kızılbaş topluluklarına ihracı çabalarını yansıtan Hilafetname-I ile aralarındaki tezat manidardır ve Hilafetname-II'nin Hilafetname-I'den daha eski bir metne dayandığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir .

ii) Hilafetname-II'nin sonunda Rum'un sultanlarına ve kayserlerine, yani Osmanlılara hitaben yazılmış çok ilginç bir bölüm vardır ve bu bölüm içeriği itibariyle belgenin üzerindeki tarihle uyumsuzdur. Bahsi geçen bölümde, evliyalara, seyitlere ve dervişlere gösterilecek saygının devletlerin devamını sağlayacağı inancı hatırlatılarak, sadattan olması hasebiyle belgenin sahibi Seyit Süleyman'a gereken saygının gösterilmesi ve kendisine belli vergilerden muafiyet tanınması istenmektedir (*ve selāṭīn ü ḳayāṣire-i Rūma ve ümerā'-i ol merz u būma lāzım oldur kim ecdādı ḥürmetine onı muḥterem bulup mecmū'-ı ṣādırāt ve sālġūnāt-ı sulṭānī ve tekellüfāt ve teklifāt-ı dīvānīdin mu'āf ve müsellem ḳılup*). 19. yüzyıl için tümüyle anakronistik görünen bu talep veya rica, Osmanlı-Safevi ilişkilerinin tarihsel seyri içerisinde ancak 1512 öncesinde, yani Osmanlılarla Safeviler arasında dostane ilişkilerin devam ettiği, II. Bayezid'in (1481-1512) ve Şah İsmail'in (1501-1524) hükümranlık yılları için mümkün ve anlamlıdır. Nitekim Hilafetname-II'deki Safevi soyağacının Şah İsmail'le son bulması ve belgenin geri kalanında da sonraki Safevi şahlarından hiçbirinin adının geçmemesi orijinal metnin 16. yüzyıl başlarında kaleme alınmış olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Ancak belgenin ilerleyen bölümlerinden anladığımız kadarıyla Seyit Süleyman, diğer erken dönem Safevi büyüklerininkiyle birlikte Şah İsmail'in mezarını da ziyaret etmiştir (*mezār-ı . . Şāh İsmā'īl'i . . bu āsitāne-i muḳaddese içre ziyāret itdi*). İlk bakışta çelişki gibi görünen bu durum, Hilafetname-II'yi düzenleyen kişi-

nin, model olarak kullandığı eski hilafetname metnine (veya metinlerine) Seyit Süleyman'ın ziyaretini yansıtır şekilde birtakım eklemeler ve çıkartmalar yapmış olması ile açıklanabilir.

iii) İçeriğe ait bu tarih dışı unsurlara ilaveten, belgede kullanılan dil de 19. yüzyıl (Anadolu) Türkçesinin standartlarıyla birçok açıdan uyumsuzluk arz etmektedir. Bu itibarla en çok dikkat çeken, metnin dilindeki arkaik ve/veya Çağatayca (Doğu Türkçesi) ve Azerice ögelerdir ki bu da erken dönemde Safevi sarayında konuşulan Türkçeye dair eldeki bilgilerle örtüşmektedir.[18] Mesela metindeki tüm ablatif eklerinin (ismin -den/dan hali) "dīn" şeklinde yazılmış olması (örneğin "icād-ı 'ālemdin"); kaynaştırma için -n harfinin kullanılması (örneğin "Ṣafiyeddīn Erdebīlī'ni . . ziyāret itdi"); -up gerundiumunun öğrenilmiş geçmiş zaman için kullanılması (örneğin "oluplar") gibi imlâ ve gramer farklılıkları ve "özi, içre, ilen" gibi kelimeler bu açıdan dikkat çekicidir. Ayrıca metinde genitif ekinin nun-kef yerine "nūn" şeklinde, yerellik veya eskilik olarak değerlendirilebilecek, standart dışı bir imlâyla yazıldığını görüyoruz.

İçeriğine ve diline dair bütün bu mülahazalar, Hilafetname-II'nin sıfırdan 1242/1826 tarihinde kaleme alınmış bir metin olamayacağı yönündeki tezimizi desteklemektedir. Hilafetname-II'nin, kısmen veya tümüyle 16. yüzyılın ilk yıllarında düzenlenmiş bir (veya birden fazla) başka kaynak metinden kopyalanmak suretiyle hazırlanmış olması bu gözlemler ışığında çok muhtemel gözükmektedir. Dolayısıyla Hilafetname-II ile ilgili en makul senaryo bizce şudur: Seyit Süleyman –ki Malatya-Mezirme'den, Sivas-Doğanlı köyüne göçün başını çeken Süleyman Ağa ile aynı kişi olma olasılığı yüksektir– 1826 yılında ailesine ait eski hilafetname(ler) yanında olduğu halde Erdebil'i ziyaret etmiş ve on(lar)a binaen kendi adına yeni bir hilafetname çıkartmıştır.[19] Seyit Süleyman için hazırlanan elimizdeki hilafetname metni, çok büyük ihtimalle bu eski hilafetnamenin (veya hilafetnamelerin) belli bölümlerinin alıntılanması ve isim ekleme ve çıkarma gibi birtakım değişikliklerle ye-

---

18 V. Minorsky'ye göre Şah İsmail'in divanındaki şiirler Azeri lehçesiyle yazılmış olmakla birlikte Çağatayca ögeler de ihtiva eder: "The poetry of Shah Ismā'īl I", s. 1010. James Reid ise Çağatayca'nın İran'daki çok dilli Kızılbaş eliti arasında bir tür *lingua franca* işlevi gördüğünü söyler, *a.g.y.*, *Tribalism and Society in Islamic Iran 1500-1629*, Undena Publications, Malibu, California, 1983, s. 22. Ayrıca karşılaştırmak için bkz. L. Fekete, "İlk Safevî Şahlarının Türkçe Çıkartılmış İki Senedi", *Philologia Orientalis* III, 1973, s. 290-293.

19 Eğer Mezirme'den Doğanlı köyüne göçün başını çeken Süleyman Ağa ile Seyit Süleyman aynı kişilerse, böyle bir çaba çok daha anlaşılır olacaktır, zira yeni göçtükleri ve pek fazla tanınmadıkları bir yörede Seyit Süleyman seyitliğini ve ocakzadeliğini kanıtlayacak yazılı bir belgeye sahip olmayı gerekli görmüş olabilir.

niden kopyalanması sonucunda meydana getirilmiştir. Nitekim Alevi ocaklarına ait belgeler arasında, Kerbela'daki dergâha götürülerek bu şekilde yenilenmiş ve güncellenmiş icazetname/hilafetname ve şecere örneklerine sıklıkla rastlıyoruz. Hilafetname-II'nin benzeri bir süreçten geçerek hazırlandığını düşünmek, içeriğindeki ve dilindeki arkaik unsurları ve çelişkileri ve biçimsel özelliklerinin Safevi "şecere"leriyle uyumsuzluğunu (özellikle Safevi soyağacının metnin içine entegre edilmiş olma halini) da izah edilir kılmaktadır.

Hilafetname-II'nin (daha eski örneklere dayanılarak) düzenlendiği 1242/1826 tarihinde hem Safeviler hem halifetü'l-hulefa kurumu artık ortadan kalkmıştır. Bu durumda belgeyi yazan ve mühürleyen Seyit Mir Nizam Erdebili'nin (*Seyyid Mīr Niẓām Erdebīlī* ) kimliği ilginç bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Unvanından ve nisbesinden anlaşıldığı kadarıyla Seyit Mir Nizam Erdebili, Erdebil'li bir seyittir. Safevi hanedanı ortadan kalktıktan sora bile Erdebil'de varlıklarını sürdürmüş sadattan ve/veya Sufi çevrelerden, muhtemelen de dergâhın hizmetlilerden biri olmalıdır. Metnin sonuna doğru, Seyit Süleyman aracılığı ile "amca çocuklarına" selam yollaması, onun da Seyit Süleyman gibi Safevilerle akrabalığının bir emaresidir.

Seyit Süleyman'ın mensup olduğu Şah İbrahim Veli ocağı, İç ve Doğu Anadolu'daki Alevi ocaklarından en etkin ve talip sayısı açısından en büyük olanlarındandır. Etkili olduğu bölgelerde mürşit ocağı olarak kabul edilir. Hem ocağa ait belgeler hem de alanda yaptığımız gözlemler, Şah İbrahim Veli ocağına mensup dedelerin Erdebil dergâhı ile irtibatın sürmesinde ve Aleviler arasında Safevi hatırasının canlı tutulmasında önemli rol oynadığına işaret etmektedir. Nitekim 1826 gibi geç bir tarihte bile bu ocaktan bir dedenin Erdebil'e seyahat etmiş olması bunun bir göstergesidir. Şah İbrahim Veli ocağı ayrıca Çelebi Bektaşilerinin 19. yüzyıldan itibaren Anadolu'nun doğusundaki Kızılbaş/Alevi toplulukları arasında gittikçe artan etkisine ve bu etkiyle yaygınlaşan "Serçeşme Hacı Bektaş'tır" söylemine en kuvvetle itiraz eden ve direnen ocak olmuştur. Bunun nedeni, bir Alevi dergâhı olarak işlevini uzun zaman önce yitirmiş olsa da Erdebil'i serçeşme kabul etmeleri ve kendilerini o manevi silsilenin Anadolu'daki temsilcileri olarak görmeleridir.

## SONUÇ

Son yıllarda ortaya çıkan Alevi yazılı belgelerinden Safevi kaynaklı olanları –*Buyruk* yazmalarını bir kenara koyarsak– beklenilene oranla sayıca azdır. Genel olarak Safevi kaynaklı belgeleri muhafaza etmenin yüksek riskine ek olarak, Safevilerin tarih sahnesinden silinişini ve Erdebil dergâhı ile ilişkilerin

zayıflamasını müteakiben bu tür belgelerin pratik faydalarının azalması veya tamamen ortadan kalkması bu sayısal azlığı belli oranda açıklayabilir. Ancak bu sınırlı sayıdaki belge bile bize Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi topluluklarının Safevilerle olan ilişkilerine dair önemli yeni veriler ve farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Burada yayımladığımız hilafetnameler öncelikle gösteriyor ki, Kızılbaş/Alevi toplulukları ile Safeviler arasındaki ilişkiler halifetü'l-hulefa kurumu aracılığı ile Çaldıran'dan sonra da devam etmiş ve Safeviler Anadolu'ya en azından Şah Süleyman dönemine kadar halife atamayı sürdürmüşlerdir. Safevi ailesinin Anadolu'daki uzantısı sayılması gereken Şah İbrahim Veli ocağı ise Erdebil dergâhına olan bağlılığını ve dergâhla olan ilişkilerini diğer ocaklara göre çok daha uzun süre devam ettirmiştir.

Yayımladığımız iki hilafetname Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi toplulukları ile Safeviler arasındaki ilişkilerin nasıl yürüdüğüne dair mekanizmaya da ışık tutmaktadır. Buna göre Safeviler Anadolu'daki halifelerini, Kızılbaş hareketini oluşturan farklı derviş gruplarının ve tarikat yapılanmalarının bir anlamda devamı olan Alevi dede/pir ocaklarının mensupları arasından seçmekteydi. Bu sayede mürşid-i kâmil kabul edilen Safevilerin manevi otorite olarak üstünlüklerine halel gelmediği gibi, dede/pir ocaklarının otonomisi ve iç hiyerarşisi de korunmuş oluyordu. Kökleri Safeviler öncesi dönemlere ulaşan bu ocaklar sistemi sayesindedir ki Kızılbaş hareketi hızla yayılmış ve Safeviler ortadan kalktıktan sonra bile bu inanca sahip topluluklar varlıklarını ve bütünlüklerini sürdürebilmişlerdir. Ayrıca bu sayede dede/pir ocakları bir yandan Safevilerle talip grupları arasındaki ilişkilere aracılık ederken, öte yandan da Safevi cenahından gelen şeriat merkezli Şiiliğin etkilerini filtreleme işlevi görmüşlerdir.

## Hilafetname-I[20]
## ÇEVİRİYAZILI METİN

1) Hüve -'azze, sübḥānehū
2) El-mülkü li'llāh
3) Bismi'llāhi'r-raḥmāni'r-raḥīm
4) Yā Muḥammed Yā 'Alī
5) *El-ḥamdü li'llāhi elleẕī nevvere meşā'bihe kulūbi'l-ebrār bi-envārı meḥāsini'l-'aḳā'id ve meḥāmidi'l-eṭvār ve enāre ḫalavāt şudüre'l-aḫyār bi-şevāriḳi'l-ma'ārif ve şevā'ili'-esrār ve ravvaḥa ḥadā'ika's-*
6) *sünneti'l-aṭhār bi-fevā'iḥi'l-medāyiḥ ve nefeḥāti'l-eẕkār ve'ṣ-ṣalātu ve's-selāmu 'alā efḍali'l-aṣfiyā'i ve'r-rusuli ve'l-hādī li's-sālikīn ilā [...] seyyidü'l-evvelīn ve'l-*
7) *aḫirīn ve ḫātemü'l-enbiyā ve'l-mürselīn Muḥammed el-Muṣṭafā ve 'alā ibni 'ammihī ve aḫīhī ve vaṣiyyihī ve ebī benīhī esedu'llāhi el-ġālib ġālibu külli ġālib maẕharü'l-'acā'ib ve muẕhirü'l-ġarā'ib*
8) *emīrü'l-mü'minīn ve imāmü'l-müttaḳīn ve ya'sūbü'd-dīn ve ḳā'idü'l-ġurri'l-muḥaccelīn*[21] *'Alī ibni Ebū Ṭālib ve bāḳī el-e'immeti'l-ma'ṣūmīn elleẕine eẕhebe'llāhu 'anhum el-ricse ve ṭahharahum taṭhīren* ve ba'dü
9) 'aḳl-ı ḫudā-dāde irişenlere ve ṭarīḳat u irşāda yitişenlere mesālik-i muḫtelife-i ehl-i sülūk ṭuruḳundan ve menā'hic-i müte'addide-i erbāb-i ādāb firaḳından necāt yoluna

[Mühür I: (*Stilize Safevi soyağacı, aşağıdan yukarıya*)
Süleymān el-Ṣafevī – 'Abbās – Ṣafī – 'Abbās – Ṣulṭān Muḥammed – Ṭahmasb – İsma'īl – 'Alī – Ḥaydar – İbrahīm – Cüneyd – 'Alī – Mūsā ][22]

---

20 Hilafetnamenin orijinali, Malatya-Arguvan, Mineyik (Kuyudere) köyü merkezli İmam Zeynel Abidin ocağından Av. Muharrem Naci Orhan'ın özel evrakları arasındadır; bize belgeyi gösteren ve 2006 yılında bir resmini almamıza izin veren de Muharrem Dede'nin kendisidir. Muharrem Dede'nin 2010 yılında Hakk'a yürümesinden sonra bu belge de diğer aile belgeleriyle birlikte çocuklarına tevarüs etmiştir. Belgeyi yayına hazırlama sürecinde silik ve okunamayan yerleri aslından bir kez daha kontrol etmek maksadıyla aileyle tekrar temas kurduğumda, belgelerinin artık Amerika'da bir banka kasasında saklandığı, o yüzden yeniden görme imkânımızın olmadığı bilgisini aldım. Bu vesileyle aileyle irtibatımı sağlayan İbrahim Sinemillioğlu'na teşekkür ediyorum. Ayrıca hilafetname metinlerinin okunmasında büyük yardımlarını gördüğüm rahmetli hocam Şinasi Tekin'e ve değerli meslektaşlarım Himmet Taşkömür'e ve Hülya Taş'a minnettarım.

21 "ḳā'idü'l-ġurri'l-muḥaccelīn" ifadesi ile bir hadise gönderme yapılmaktadır, Saḥīḥ El-Buḫārī, *Kitābü'l-Vuḍū'*, 3. Bāb. Hadisin Türkçesi şöyledir: "Benim ümmetim Kıyâmet gününde (bedenlerindeki) abdest âsârından dolayı yüzü nurlular, elleri, ayakları segililer diye (mevkıf-i hesâba veya mîzan başına) çağrılacaklardır." Zeynü'd-dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Latîfi'z-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, çev. Babanzâde Ahmed Naim, Ankara, 1980, hadis no: 111.

22 Bert G. Fragner'e göre Safevi diplomatikasında, "şecere" (*şecere*) olarak bilinen ve halifetü'l-hulefa (*ḫalīfetü'l-ḫulefā'*) ofisiyle alakalandırılan ferman (*fermān*) türünün en belirgin formal özelliği, geniş bir sağ marjinin varlığı ve bu sağ marjinde bulunan, Hz. Muhammed'den, İmam Musa'ya, on-

[Mühür II:
(*üst*) Ḥasbiya'llāh
(*merkez*) Süleymān bende-i şah-ı dīn est (?)
(*çevre*) Cānib-i her ki bā 'Alī ne nikūst / Her ki gu bāş men nedārem dūst / her ki çūn ḫāk nīst ber der-i ū / Ger ferişteh est ḫāk ber ser-i ū][23]

10) aḳreb ve hidāyet mertebesine enseb meşā'ih-i 'izām-ı kirām-ı Ṣafavī – ḫaffahumu'llāh bi-luṭfihi'l-vefī– ṭarīḳa-ı enīḳaları olduğu ve ana binā'en cehālet
11) deştiniñ güm-güştelerini delālet şehrine götürmakçün ve ḍalālet serābınuñ teşneleblerini şehādet nehrine yetürmakçün eṭrāf u
12) eknāfda naṣb-ı ḫülefā'-i dīndār ve ta'yīn-i ümenā'-i perhīzkār ve zimmet-i himmet-i mürşidānemize lāzım olmak mu'ayyen ve muḥaḳḳaḳdur. Li-hāẕa işbu zamān-ı ḫüceste-evānda Rūm vilāyetinde
13) olan ṭaliplerimizden Maḥmūd Ḫalīfe oġlı siyādet-penāh Seyyid Muḥammed (/ Meḥemmed) Ṭāhir Ḫalīfe dergāh-ı cihān-penāhuma gelüp 'aḳīdet ve iḫlās üzerinden kirpās-ı gerdūn-mümāssuma yüz
14) sürüp Malāṭiyya vilāyetinde Aġçadaġ ḳaṣabası nāḥiyesinde merḥūm vālidiyle olan Kāvī cemā'atinüñ ḫilāfetin gendüsüçün istid'ā' idicak 'atabe-i
15) 'aliyyemizden ḫilāfet-i mezbūre müşārün-ileyhe tefvīż olınup buyurdum kim uşbu dergāh-ı ḫalā'ik-penāh hevāhāhların ve bu dūdmān-ı velāyet-destgāh mu'teḳidlerin
16) evvelā sūy-i pīşvā-yı maṭlūb-ı ḫaḳīḳī ve enbiyā ve evliyā'-ı kibār ve sāniyen cānib-i sa'adet-cālib dūde-i 'ālī-tebārımıza rehnumūn olmaġile ercümend ve anları
17) taḥḳīḳ-i ḥāl ve tenḳīḥ-i istiḥḳāḳ ve istīhālden sonra tāc-ı vehhāc-ı 'ālem-ḫarrāc(?) ile ser-bülend kılup ṭāliplerin velāyet-i Ehl-i Beyt-i kirām 'aleyhim et-taḥiyyetü ve'l-ikrām ve
18) cümle mefrūżāt ve mesnūnāt-ı 'ibādāt ve ṭuhūr ve iġtisāl ve iḳāmet-i ṣalavāt-ı ḫams ve edā'-i zekevāt u ḫums ve ṣavm-ı şehr-i Ramażān ve ḥacc-ı Beytü'llāhi'l-
19) ḥarām ve 'umre ve ziyāret-i Medīne-i ṭayyibe-i ḥażret-i ḫayrü'l-enām 'aleyhi ve ālihi es-ṣalātü ve's-selām ve ityān-ı(?) haḳḳ-ı yevmü'l-ḥaṣād ve mā'ūn ve ḥaḳḳun ma'lūmun li's-sā'ili ve'l-maḥrūm[24] ve iştinā'-i

---

dan Şeyh Safi'ye ve diğer Safevi şeyhlerine/şahlarına, nihayet de fermanın kaleme alındığı tarihte hüküm süren Safevi şahına ulaşan, stilize bir Safevi soyağacından mürekkep bir tür mühürdür. Nitekim bu Türkçe hilafetnamenin de aynı şekli özelliklere sahip olduğunu, üstündeki mührün de diğer Farsça halifetü'l-hulefa belgelerindeki Safevi soyağacını içeren mühürlerle çok benzer olduğunu görüyoruz; bununla birlikte bizim belgemizde verilen Safevi soyağacı Şeyh Safi'nin ötesine gitmemektedir. Safevi diplomatikasında fermanlar ve halifetü'l-hulefa kaynaklı belgeler hakkında bkz. Qā'im-maqāmī, *Muqaddama-ī bar shinākht-i asnād-i tārīkhī*, s. 90-93; Bert G. Fragner, "Farmān", *Encyclopaedia Iranica*, Bibliotheca Persica Press, New York, 1999. Bu vesileyle mührün okunmasında yardımcı olan meslektaşlarım Vural Genç ve Kathryn Babayan'a teşekkür ediyorum.

23 Hz. Ali'ye övgü mahiyetindeki bu Farsça şiire geç dönem diğer bazı Safevi şahlarının mühürlerinde de rastlanmaktadır. Bu bilgiyi bana veren ve mührün okunmasında yardımlarını esirgemeyen meslektaşım Eliza Tasbihi'ye teşekkür ederim.

24 "ḥaḳḳ-ı ma'lūm li's-sā'il ve'l-maḥrūm" ifadesi Me'āric: 24. ve 25. ayetlerden alıntıdır. İlgili bölümün anlamı şudur: "Onlar, mallarında; isteyenler ve (istemeyip) mahrum kalanlar için belli

20) ma'rūf ve iṭ'ām-ı ṭa'ām ve ḳarż-ı ḥasen ve ṣılā-i erḥām ve 'adl ü iḥsān ve tevfiye-yi mikyāl ü mīzān ve birr-i vālideyn ve devām-ı eẕkār ve ḳıyām-ı leyl ü ṣıyām-ı nehār ve
21) mekārim-i aḫlāḳ ve meḥāsin-i eṭvār ve sā'īr ṭā'āt ve 'ibādāta terġīb ve taḥrīṣ idüp muḥarremāt-ı ef'āl ve menhiyyāt-ı aḳvāl ve şirk-billāh ve inkār-ı mā-enzele'llāhu ve
22) ḥaḳḳ-ı āl-i resūlu'llāh ve ḳatl-i nā-ḥaḳḳ ve ekl-i meyte ve dem ve laḥm-i ḫınzīr ve sā'ir mā fi'l-āyeti'ş-şerīfe ve māl-ı eytām ve kaẕf-ı muḥṣanāt ve şurb-ı ḫumūr ve müskirāt ve
23) irtikāb-ı sirḳa ve meysīr ve livāṭa ve zinā ve ribā ve riyā ve iḳsām-ı ḥarām ve ye'sin min ravḥi'llāh ve emrin li-münkeri'llāh ve siḥr ve 'uḳūk ve yemīn-i ġamūs ve naḳż-ı 'ahd ve ḫulf-i va'd ve
24) men'-i zekāt ve mā'ūn ve terk-i ṣalāt ve mā faraża'llāhu ve nikāḥ-ı ümmühāt ve sā'ir men fi'l-āyeti'l-muḳaddese ve rū'yet-i 'avrāt-ı ecnebiyye ve kitmān-ı şehādet ve şehādet-i zūr ve
25) taṣarruf-ı māl-i ġayr ve kiẕb-i muṭlak ve kiẕb-'ale'llāh ve 'alā hüceci'llāh ve ġıybet ve bühtān ve tekẕīb-i enbiyā' ve cühūd-ı evṣiyā' ḥaffahum (...) ve rükūb-ı *fevāḥiş*
*26) mā ẓahara minha ve mā bāṭana*[25] ve taṭfīf-i keyl ve ḫunf-ı vasiyyet ve ḫud'a ve ḫıyānet ve lehv ü laġv ve tezmīr-i mezāmīr ve me'āzif ve faḥşā ve münker ve baġī ve inhimāk-ı me'āṣī ve
27) iṣrār-ı saġa'ir ve sā'ir mā yekūn min haẕā'l-ḳabīlden men' ü zecr itmek ṭarīḳinden (...) ve her bābda şerī'at-ı ġarrā'-i Muḥammedī ve millet-i beyżā'-i 'Alevī (?) ve
28) ādāb u eṭvār-ı meşāyih-i 'iẕām-ı kirām-ı Ṣafavī'den aṣlā ve muṭlaḳā ta'addī ḳılmaya, ḫalīfe-i mezbūr ṭālibleri ve ol vilāyetde olan bu ḫānedān-ı velāyet-nişān
29) sūfīleri mūmā-ileyhi cānib-i şerīfimizden manṣıb-ı ḫilāfete mansūb ve ri'āyet ve murāḳabesin ḫāṭır-ı ḫidīvānemize merġūb bilūb evāmir ve nevāhī-i meşrū'asına
30) muṭī' ve münḳād olalar ve her 'ām şecere-i müceddede lāzım bilmeyüp 'alāmet-i şerīfe i'timād ḳılalar. Taḥrīren fī şehr-i Şevvāl el-mükerrem sene 1089.

---

bir hak bulunan kimselerdir; *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005, s. 568.

25 "fevāḥiş mā ẓahara minha ve mā bāṭana" ifadesi A'rāf: 33. ayetten alıntıdır. Ayetin tümü ve çevirisi için bkz. *a.g.e.*, s. 153.

## GÜNÜMÜZ TÜRKÇESİNE ÇEVİRİ

O (Allah) azizdir, her kusurdan münezzehtir
Mülk O'nundur (Allah'ındır)
Esirgeyen bağışlayan Allah'ın adıyla
Ya Muhammed ya Ali

Allah'a hamdolsun ki o iyilerin kalplerinin lambalarını güzel inanç ve övülesi tavırların nurları ile aydınlattı, iyilerin gönüllerinin köşelerini marifetin ışıltıları ve sırların meşaleleriyle nurlandırdı, en temiz sünnetin bahçelerini methedilesi davranışların mis kokularıyla ve zikirlerin nefesleriyle canlandırdı. Salat ve selam temizlerin ve resullerin en üstününe, [...] süluk edenlerin yol göstericisine, öncekilerin ve sonrakilerin efendisine, peygamberlerin sonuncusu Muhammed Mustafa'ya ve onun amcasının oğlu, kardeşi, vasisi ve iki oğlunun(/torununun) babası, tüm galiplerin en galibi, şaşılacak şeylerin odağı ve gizemli şeylerin kaynağı, müminlerin emiri, Allah'tan korkanların imamı, dinin başı, yüzleri, elleri ve ayakları parlayanların komutanı Ebu Talip oğlu Ali ve diğer masum imamların –Allah onları günahlardan arındırır ve tertemiz yapar– üzerine olsun.

Bu metni yazmamızın nedenine gelince: Allah vergisi akla erenler ve tarikata ve irşad yoluna girenler için, süluk ehlinin yolunu tuttuğu çeşitli tarikatlardan ve adab erbabının türlü türlü yollarına bağlı farklı gruplardan kurtuluşa en yakın ve hidayet mertebesine en uygun olanın, ulu ve cömert Safevi şeyhlerinin –Allah onları mükemmel lütfuyla sarsın– güzel tarikatı olduğu ve buna dayanarak, cehalet çölünde kaybolmuş olanları kılavuzluk şehrine götürmeleri için ve sapkınlık serabına susamış olanları şehadet nehrine ulaştırmaları için her tarafa dindar halifeler tayin etmelerinin ve mahremden kaçınan emin kişiler atamalarının mürşitlerimizin yüce iradelerinin sorumluluğunda olduğu açık ve kesindir.

[**Mühür I:** (*Stilize Safevi soyağacı, aşağıdan yukarıya*)
Süleyman el-Safevi – Abbas – Safi – Abbas – Sultan Muhammed – Tahmasb – İsmail – Ali – Haydar – Cüneyt – Ali – Musa]
[**Mühür II:**
(*üst*) Allah bana yeter
(*merkez*) Süleyman dinin şahının (Ali'nin) bendesidir (?)
(*çevre*) Her kim ki Ali ile arası yoktur / Kim olursa olsun onu sevmem / Her kim ki onun (Ali'nin) eşiğinde turap değildir / Melek bile olsa toprak onun başına olsun (/yerin dibine batsın)!]

Bunun için bu kutlu zamanda Rum vilayetinde (Anadolu'da) bulunan taliplerimizden Mahmud Halife'nin oğlu, siyadetin sığınağı Seyit Muhammed Tahir Halife âlemin sığınağı dergâhımıza geldi, iman ve samimiyetle yüce divanıma yüz sürdü ve Malatya vilayetine bağlı Akçadağ nahiyesindeki Kavi cemaatinin daha önce rahmetli babasına ait olan halifeliğini kendisi için istediğinde yüce eşiğimizden bahsi geçen halife-

lik makamı adı geçene verildi ve şöyle buyurdum: (Seyit Muhammed Tahir Halife,) yaratılanların sığınağı olan bu dergâhın muhiplerini ve velayet makamı olan bu ailenin bağlılarını öncelikle hakikati arayanların önderlerinin, nebilerin ve ulu evliyaların tarafına, ikinci olarak da mutluluk celbeden, yüce soylu ailemizin yoluna doğru yönlendirilerek şereflendirsin; hallerinin araştırılmasından ve hakkı olanların ve ehil olanların ayıklanmasından sonra onları (...) parlak taçla yüceltsin; ve taliplerini ulu Ehl-i Beyt'e –selam ve hürmet onların üzerine olsun–muhabbete, tüm farz ve sünnet olan ibadete ve temizliğe, gusletmeye, beş vakit namaz kılmaya, zekât ve humus vermeye, Ramazan ayında oruç tutmaya, kutsal Kâbe'ye hacca ve umreye gitmeye, yaradılmışların en hayırlısının (Hz. Muhammed'in) –salat ve selam ona ve ailesine olsun– güzel Medine şehrini ziyaret etmeye, mahsullerinin ve mallarının zekâtını ve mallarından bir kısmını isteyen veya istemeyen fakirlere vermeye, dinen doğru olanı emretmeye, yemek yedirmeye, faizsiz borç vermeye, hısım akrabasını ziyaret etmeye, adalete ve iyiliğe, teraziyle ve tartıyla doğru ölçmeye, anaya babaya itaate, zikre, gece namaza ve gündüz oruca devam etmeye, iyi ahlâka ve güzel tavırlara ve diğer tüm ibadetlere teşvik etsin ve hırslandırsın; (aynı zamanda taliplerini) dinin yasak ettiği faaliyetlerden ve sözleri söylemekten, Allah'a eş koşmaktan, Allah'ın indirdiğini ve peygamberin ailesinin haklarını inkârdan, haksız yere öldürmekten, ölü/murdar olmuş hayvanın eti, kan ve domuz eti ve kutsal ayetlerde (yasaklanan) diğer şeyleri yemekten, bir yetimin malını (gasp etmekten), namuslu bir kadını zina ile suçlamaktan, şarap ve diğer sarhoş edici şeyleri içmekten, hırsızlık yapmaktan, kumar oynamaktan, livata ve zinadan, faiz almaktan, ikiyüzlülükten, harama yemin etmekten, Allah'ın rahmetinden umut kesmekten, Allah'ın yasakladıklarını emretmekten, büyüden, anaya babaya asi olmaktan, yalan yere yemin etmekten, ahdinden dönmekten, verdikleri sözü tutmamaktan, zekâtını ve malının zekâtını vermemekten, namazı ve Allah'ın farz kıldığı diğer (ibadetleri) terk etmekten, analarını ve kutsal ayetlerde kendilerine haram kılınan diğer (kadınları) nikâhlarına almaktan, mahremi olmayan kadınlara bakmaktan, şahitlikten kaçınmaktan ve yalan yere şahitlik yapmaktan, başkalarının malını tasarruf etmekten, açık yalandan, Allah'ı ve delillerini yalanlamaktan, dedikodudan ve iftiradan, peygamberleri yalanlamaktan, vasileri/imamları reddetmekten –Allah onları (...)– açık ve gizli çirkin işlerden ve (hububatı) olduğundan hafif tartmaktan, birinin vasiyetini bozmaktan, hileden, ihanetten, faydasız ve beyhude işlerden, ilahi/nağme söylemekten, telli sazlar çalmaktan, fuhuştan, şeriatça yapılması caiz görülmeyen şeylerden, isyandan, günah olan şeylere düşkünlükten, küçük günahlarda ısrardan ve bu cümleden sayılan diğer (kötü) şeylerden men etsin ve yaptırmasın (...) ve her konuda asla ve katiyyen Muhammed'in parlak şeriatından ve temiz Alevi milletinden ve büyük ve ulu Safevi şeyhlerinin kaidelerinden ve tavırlarından uzaklaş(tır)masın. Adı geçen halifenin talipleri ve o vilayette bulunan bu velayet sahibi aileye bağlı Sufiler adı geçenin tarafımızdan hilafet makamına atanmış olduğunu ve ona itibar ve saygı göstermenin bizim arzumuz olduğunu bilsinler ve meşru emir ve yasaklarına itaat edip boyun eğsinler ve her yıl yeni bir şecere çıkarılmasını beklemeyip bu şerefli belgeye güvensinler. 1089/1678 yılının Şevval ayında yazıldı. [16 Kasım-16 Aralık 1678]

## Hilafetname-II[26]
## ÇEVİRİYAZILI METİN

1) [**Mühür I: Niẓām el-Ḥüseynī, Ṣirāṭu** ʿ**Aliyin Ḥaḳḳun, numsikuhu**[27]] Hüve [**Mühür I**]
2) Bismi'llāhi'r-raḥmāni'r-raḥīm
3) *El-ḥamdü li'llāhi elleẕī hedānā li-hāẕā ve mā künnā li-nehtediye lev-lā en hedāne'llāhu*[28] *ve'ṣ-ṣalātu*
4) *ʿalā resūlihi elleẕī mā ḫaleḳa'llāhu'l-eflāke lev lāhu ve* ʿ*alā ālihi ṣelāṭīni'd-dīni*
5) *ve ḫulefāʾihī evliyāʾi'l-yaḳīn ṣalavātü'llāhi ve selāmuhū* ʿ*aleyhim ecmaʿīn.*
6) Ammā baʿd şerīʿat aṣḥābınun mirʾāt-ı ḳalbine ve ṭarīḳat erbābınun
7) mişkāt-ı żamīrine bu beyżā ziyālı olan maʿrifet kelimātı ḥaḳīḳat maḳāmında
8) ẓāhir ve bāhirdür kim ki ġaraż-i aṣlī icād-ı ʿālemdin ve ʿillet-i ġāʾī
9) teḳvīn-i beni Ādemdin maʿrifet-i ilahī ve rüʾyet-i ḥaḳāyikü'l-eşyāʾ
10) kemāhīdür ki *küntü kenzen maḫfiyyen fe-aḥbebtü en uʿrafe fe-ḫalaḳtü'l-ḫalḳa*
11) *li-key uʿrafe.*[29] Pes Ḥażret-i Rabb-i vedūd maḥż-ı cūd ilen ʿālemi hicāb-ı ʿademdin
12) mevcūd bulup ve ol cümledin ḥażret-i insanı mirʾāt-ı inṭibāʿ-ı envār-ı
13) cemāl-i cemīl kılup ve min-beynihim enbiyā-i ʿiẓāmı ḳulūb-i şāfiyye ṣāḥib kılmış
14) ve evliyāʾ-ı kirāmı enfās-ı ḳudsiyye ile muṣāḥib itmiş *ẓālike faẓlu'llāhi yuʿtihī*

---

**26** 1999 yılında değerli dostum Ali Yaman, daha evvel babası Mehmet Yaman Dede'ye çevrilmesi için verilen bu belgenin siyah beyaz bir fotokopisini bana verdi. Mehmet Yaman'ın belgenin üzerine düştüğü kayda göre kendisine belgeyi "Şalı İbrahim ocağı şeceresi" olarak 1997 yılında Hüseyin Tunç adında biri getirmiş. Daha sonra yaptığım araştırmalar sonucunda belgenin asıl sahibinin Sivas-Yıldızeli, Doğanlı köyünden Hüseyin Şahin adında Şah İbrahim Veli ocağına mensup bir dede olduğunu, ama dede 2006 yılında Hakk'a yürüdükten sonra belgenin aslının kaybolduğunu (aile bireylerinin anlatımına göre çalındığını) öğrendim. Dolayısıyla belgenin aslını görme şansım olmadı. Bununla birlikte daha sonra temas kurduğum, Hüseyin Şahin ile aynı köyden olan Hüseyin Tunç bana belgenin evinde muhafaza ettiği daha iyi bir fotokopisini verdi. Burada tıpkıbasımda kullanılan kopya Hüseyin Tunç'un elindeki kopyadır; hem ona hem de kendisiyle temasımı sağlayan, Doğanlı Köyü Derneği başkanı Aytekin Şahin'e çok teşekkür ediyorum. Ayrıca metnin filolojik açıdan değerlendirilmesine katkı yapan meslektaşlarım Helga Anetshofer'e ve Selim Kuru'ya da minnettarım.

**27** "Ṣirāṭu ʿAliyin Ḥaḳḳun, numsikuhu" Kur'an'daki 29 surenin başında bulunan 14 huruf-ı mukattaanın bir araya gelmesinden oluşan bir ifadedir, "Ali'nin yolu haktır ve biz ona (o yola) tutunuruz" anlamındadır. Mührün okunmasında yardımcı olan ve bu önemli bilgiyi benimle paylaşan meslektaşlarım Ahab Bdaiwi'ye ve Saiyad Nizamuddin Ahmad'a teşekkür ederim.

**28** "Hamd, bizi buna eriştiren Allah'a mahsustur. Eğer Allah'ın bizi eriştirmesi olmasaydı, biz hidayete ermiş olamazdık." A'raf: 43. ayet. Ayetin tümü ve çevirisi için bkz. *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005, s. 154.

**29** "Ben bir saklı hazineydim, bilinmek istedim ve bilinmek için mahlukatı yarattım." Hadisçilerce sahihliği sorgulansa da Sufilerin keşifle tashih edildiğine inandığı ve Allah'ın âlemi neden yarattığına dair bir açıklama olarak sıklıkla atıf yaptıkları bir hadis-i kudsidir. Bu konuda bkz. Seyit Avcı, "Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi", *Dini Bilimleri: Akademik Araştırma Dergisi* 4:4, Ekim-Kasım-Aralık 2004, s. 161-193.

15) *men yaşāu*'[30] ta ki Ḥaḳḳ bendelerine cādde-i şerī'at[ı] nişān virüp ve ṭālibīn-i[31]
16) rāh-ı hüdānı[32] ṭarīḳat menzilinde ḥaḳīḳat ma'arifetinun bāde ve şarābın içürüp
17) maḳām-ı ḳurba vuṣūl bulsunlar ve raḥīk-i taḥḳīḳi sāḳī-i Ḥaḳḳ elindin ḥuṣūl
18) ḳılsunlar – *'Uşşāḳu cemālike ḳad ġaraḳū fī baḥri viṣālike ve aḫtaraḳū*
19) *nefaḥātü cemālike tuḥyīhim(?) ceẕebātu viṣālike tuġnīhim(?) fe-ḥamden lehū ṣümme hamden lehū*–
20) ki cenāb-ı seyyidü'n-nebīyyin ve ḫātemü'l-enbiyā' ve'l-mürselīn Ḥazret-i Muḥammed el-Muṣṭafā
21) ṣalavātu'llāhi ve's-selāmuhu 'aleyhi ve 'alā ālihi ve aṣḥābihi ecma'īn irşād-ı ḫalāyıḳa
22) ser-efrāz ve hidāyet-i nāsa muḫtār u mümtāz bulup ve ol Ḥażretün evlād-ı
23) emcādı ilā yevmi'l-ḳıyāme evliyā'-ı rāşidīn ve hüdāt-ı dīn-i mübīn
24) abdāl-ı ḥaḳḳ ve aḳṭāb-ı ḫalḳ ve evtād-ı 'ālem ve erkān-ı benī Ādem oluplar.
25) Ḫuṣūsen silsile-i 'aliyye-i ṣafiyye-i 'Aleviyye ve sülāle-i ṣāfiyye-i celiyye-i Ṣafeviyye
26) bu rüzgārda bāde-i ḳurb-i ḥaḳḳdin sīr-āb ve neş'e-i viṣāl-i raḥmet-i ilāhidin
27) kām-yāb olmış ol silsile-i 'aliyyenun ensāb-ı ṭāhirini bu tertīb ilendür:[33]
28) Ebū'l-muẓaffer Sulṭān Şāh İsma'īl bin Sulṭān Ḥaydar bin Sulṭān Cüneyd
29) bin Sulṭān Şāh İbrahīm bin Sulṭān Ḫāce 'Alī bin Şeyḫ Ṣadre'd-dīn
30) bin ḳıdvetü'l-evliyā' fī'l-āfāḳ Şeyḫ Ṣafiye'd-dīn İsḥaḳ bin Şeyḫ Emīne'd-dīn
31) Seyyid Cebra'īl bin Şeyḫ Seyyid Ṣāliḥ bin Şeyḫ Ḳuṭbe'd-dīn bin Şeyḫ Ṣelāḥe'd-dīn
32) Reşīd bin Şeyḫ Muḥammed el-Ḥafız li-kelāmi'llāh bin Sulṭān İbrāhīm 'İvaż al-Ḥavāşş
33) bin Fīrūz Şāh Zerrīn-külāh bin Muḥammed Şeref Şāh bin Muḥammed Şāh bin Ḥasan Şāh bin Muḥammed Şāh
34) bin İbrahīm Şah bin Ca'fer Şah bin Muḥammed Şāh bin İsma'īl Şāh bin Muḥammed Şāh bin Aḥmed el-A'rābī bin Ebū Muḥammed
35) el-Ḳāsım Şāh bin Ebi'l-Ḳāsım Hamza Şāh bin el-İmāmü'l-hümām el-İmām Mūsa el-Ḳāẓım 'aleyhi's-selām
36) bin el-İmām Ca'fer el-Ṣādıḳ 'aleyhi's-selām bin el-İmām Muḥammed el-Bāḳır 'aleyhi'selām bin el-İmām
37) Zeyne'l-'ābidīn 'aleyhi's-selām bin el-İmāmü'l-Ḥüseyin el-şehīd 'aleyhi's-selām ṣalavātu'llāhi
38) 'aleyhi ve 'alā aḫihī el-İmāmü'l-Ḥasan 'aleyhi's-selām benā'l-hümāmi el-İmām esedu'llāhi el-ġālib
39) ġālib-i küll-i ġālib ve maṭlūb-ı küll-i ṭālib emīrü'l-mü'minīn ve ya'sūbü'd-dīn ve

---

**30** "İşte bu, Allah'ın bir lütfudur. Onu dilediğine verir." Maide: 54. ayet. Ayetin tümü ve çevirisi için bkz. *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005, s. 116.

**31** Kelime akusatif haldedir, ama nominatif olması cümlenin gelişine göre daha uygun olurdu.

**32** Kelime akusatif haldedir, ama datif halde olması cümlenin gelişine göre daha uygun olurdu.

**33** Belgede verilen soyağacı, erken Safevi tarihine dair *Şafvetü's-Şafā*' başta olmak üzere diğer bilinen kaynaklarda verilen Safevi şeceresi ile hemen tümüyle aynıdır. Bu kaynaklardaki Safevi soyağacı için bkz. Edward G. Browne, *A Literary History of Persia: Modern Times (1500-1524)*, Cilt 4, Cambridge University Press, 1930, s. 32, dipnot 1.

ḳā'idü'
40) l-ġurri'l-muḥaccelīn[34] mażḥarü'l-'acāyib ve mużḥirü'l-ġarāyib el-İmām 'Alī bin Ebī Ṭālib 'aleyhi's-selām
41) ki bu cümle evliyā'-ı kirām ḳamusi Ḥażret-i Ḥaḳḳ-te'ālādin ḫalāyıḳa ḫüccet
42) ve sālikīn-i ṭarīḳ-i Ḥaḳḳ'a sebeb-i ma'rifet buluplar ve her bilād ve emkine içre ki ol
43) ḫażretlerün evlādı siiknā itmiş sādāt-ı 'ālī-derecāt ve ümerā'-i nīkū-simāt
44) mu'azzez ve mükerremdürler ve min-cümletihim es-seyyidü'l-celīl ve's-senedü'n-nebīl el-'arif li-ma'ārifi's-sübḫān
45) es-Seyyid Süleymān ki ḫażret-i sulṭanü'l-evliyā' ve burhānü'l-aṣfiyā' el-'āṣıḳu's-ṣāfī
46) es-selīm Sulṭān Şāh İbrāhīm nesebinde mensūbdur. Tevfīḳāt-ı ilāhī onga yār
47) ve imdād-ı ecdādı mededkār olmış 'āṣıḳāne ṣādıḳāne ṣafiyyane ceẓebāt-ı
48) Ḥaḳḳ meczūbı ve muḥabbet-i evliyā maḥbūbı olduḳda memleket-i Rūm'dın ṭayy-ı menāzil
49) ve ḳaṭ'-i merāḥil kılup fī şehr-i Cemādiye's-sāniyye min şuhūri sene 1242 memleket-i dārü'l-irşād
50) Erdebīl'e geldi ve mezār-ı keşīrü'l-envār ḫażret-i ḳuṭbu'l-'ārifīn ve şeyḫü'l-vāṣilīn şeyḫ
51) Ṣafiyeddīn Erdebīlī'ni ve şeyḫü'l-meşāyiḫi'l-'iẓām ve seyyüdü's-sādāti'l-kirām Şeyh Ṣadre'd-dīn
52) bin Şeyh Ṣafī'ni ve iḳlīm-i ṭariḳat sulṭānı ve memleket-i ma'rifet ḫükümrānı es-sulṭānü'l-celīl
53) Şāh İsmā'īl'i bi't-tamām bu āsitāne-i muḳaddese içre ziyāret itdi ve küll-i maḳāmātı tamāmen gördi
54) ḳurbān getürdi ve niyāz geçürdi. Ve ba'de Kelḫorān[35] ḳaryesindeki Erdebīl'e nıṣf fersaḫ mesāfetdedür
55) mezārāt-ı müteberrikāt-ı ḫażret-i Şeyh Seyyid Cebra'īl Emīne'd-dīn'i ve Şeyh Seyyid Ṣalāḥa'd-dīn Reşīd'i
56) ve Şeyḫ Seyyid Ḳutbe'd-dīn'i bir buḳ'a içre ve Şāh İsma'īl'ün ḳızıl oṭāḳını zāviyede
57) ve Sulṭān Şāh İbrāhīm Şeyḫ-i Şāh'ı ve Seyyid 'İvaż al-Ḫavāṣṣ Ḳudretu'llāh'ı ve Seyyid Aḥmed el-A'rābī'ni
58) ve Fīrūz Şāh Zerrīn-külāh'ı bi't-tamām ṣalın-ı muḳaddes içre ziyāret itdi, ḳurbān

---

**34** "ḳā'idü'l-ġurri'l-muḥaccelīn" ifadesi ile bir hadise gönderme yapılmaktadır, Saḥīḥ El-Buḫārī, *Kitābü'l-Vuḍū'*, 3. Bāb. Hadisin Türkçesi şöyledir: "Benim ümmetim Kıyâmet gününde (bedenlerindeki) abdest âsârından dolayı yüzü nurlular, elleri, ayakları segililer diye (mevkıf-i hesâba veya mîzan başına) çağrılacaklardır." Zeynü'd-dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Latîfi'z-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Terciimesi ve Şerhi*, çev. Ahmed Naim, Ankara, 1980, hadis no: 111.

**35** Kelhoran, Safevi tarikatının kurucusu ve isim babası Şeyh Safiyeddin'in dünyaya geldiği ve ilk zaviyesini kurduğu, Erdebil'e bağlı bir köydür. Erken dönem Safevi tarihi ve Kelhoran'ın bu hikâyedeki yeri hakkında bkz. Kishwar Rizvi, *The Safavid Dynastic Shrine: Architecture, Religion and Power in Early Modern Iran*, I.B. Tauris, Londra, New York, 2011.

geçürdi,
59) niyāz yetürdi, ecdād-ı kirāmın rāżī ḳıldı, niyāzın ḳabūle yetürdi ve bu iki dergāh-ı ḫalāyıḳ-
60) penāḥdın iẕin buldı ve muraḫḫaṣ oldı ki Rūm memleketinde ṭālib ve muḥibb ve mü'min
61) ve ṣāfī olan eşḫāṣa irşād kılsun ve özini onlara ḫalīfe bulsun, ḥaḳīḳat
62) ve ṭarīḳat ʿaḳd ü nikāḥı müʾminīn ve müʾmināta icrā itsün ve ḥalḳa-i ẕikr ḳuranda mecmūʿ-ı
63) ehl-i ẕikre ser-ḥalḳa ve mürşid olsun, mürīdlere murād olsun ve sālikīne irşād ḳılsun.
64) Fe-ʿalā haẕā ben bende-i ḥaḳīr [u] faḳīr ḫādimü'l-fuḳarāʾ ve ʿabdü'l-evliyā evvelen Ḥażret-i Seyyid
65) **[Mühür II: Niẓāmeddīn el-Ḥüseynī]**
66) Süleymān benī aʿmāmına ve ʿaşāyir ü aḳvāmına ʿışk u selām ve s̱āniyen sāyir iḫvānu'ṣ-ṣafā
67) ve erbābü'l-vefādan müteveḳḳıʿ ve mültemisim ki ben Seyyid Mīr Niẓāmeddīn el-Ḥüseynī el-Erdebīlīni
68) evḳāt-ı ẕkārda ve ḥalḳa-i evrādda ṣaġīren ve kebīren, ẕukūren ve inās̱en yād u şād ḳılup
69) ḫāṭır-ı şerīfler[in]din ferāmūş ḳılmasunlar. Ve Ḥażret-i Seyyid Süleymānı mürşid ve ḫalīfe bilüp
70) iṭāʿat u inḳiyād itsünler, taʿẓīm u tekrīm idüp emrindin ḫilāf ve ḥükmindin
71) muḫālefet cā'iz bulmasunlar. Ve selāṭīn ü ḳayāṣire-i Rūma ve ümerāʾ-i ol merz u būma
72) lāzım oldur kim ecdādı ḥürmetine onı muḥterem bulup mecmūʿ-ı ṣādırāt ve sālġūnāt-ı
73) sulṭānī ve tekellüfāt ve teklifāt-ı dīvānīdin muʿāf ve müsellem ḳılup belki muvaẓẓaf
74) bulsunlar ki evliyāʾ ve sādāt ve fuḳarāya mürāʿāt itmek beḳā-i devlet-i
75) ebed-müddet-i sulṭāniye sebeb nūr-ı ḫüdā-ı Ḥażret-i Ḥaḳḳa bāʿiṣ olacaḳdur.
76) Ve selāmu ʿalā men ittabaʿa el-ḥudā ve-raḥmetu'llāhi ve-berekātuhu (**Mühür III**: ?)
77) El-ʿAbd el-ḥādim el-faḳīr Seyyid Mīr Niẓām Erdebīlī
78) **[Mühür I: Niẓām el-Ḥüseynī, Ṣirāṭu ʿAliyin Ḥaḳḳun, numsikuhu]**

## GÜNÜMÜZ TÜRKÇESİNE ÇEVİRİ

**[Mühür I: Nizam el-Hüseyni, Ali'nin yolu haktır ve biz o yola tutunuruz]** Hüve **[Mühür I]**

Esirgeyen Bağışlayan Allah'ın Adıyla

Bize doğru yolu gösteren Allah'a hamd olsun. Allah hidayet etmeseydi biz doğru yolu bulamazdık. Ve salavat olsun resulüne ki o olmasaydı Allah evreni yaratmazdı; ve (salavat olsun) dinin ulları olan ailesine ve yakin sahibi evliyalar olan halifelerine; Allah'ın salavatı ve selamı hepsinin üzerlerine olsun.

Şimdi gelelim maksadımıza: Bu beyaz ışıklı marifet sözleri, şeriat sahiplerinin kalp aynalarına ve tarikat ulularının gönül mişkatlerine hakikat makamında açık ve seçiktir ki (bunlara göre) âlemin kuruluşunun ve âdemoğullarının yaratılışının esas maksadı ilahi bilgi ve eşyanın hakikatidir, (şu hadiste) olduğu gibi: "Ben bir saklı hazineydim, bilinmek istedim ve bilinmek için mahlukatı yarattım." İşte lütuf sahibi Hazret-i Rabb halis bir cömertlikle âlemi yokluk perdesinden var etti ve bunun bir parçası olarak hazret-i insanı güzel cemalinin nurlarının yansıdığı ayna yaptı ve aralarındaki büyük nebileri tertemiz kalp sahibi kıldı ve ulu evliyaları kutsal nefesler ile müsahip etti –bu, Allah'ın dilediğine verdiği bol nimetidir– ki Hakk bendelerini şeriat caddesi ile ödüllendirsinler ve Hüda'nın yolunun taliplerine tarikat durağında hakikat bilgisinin badesini ve şarabını içirsinler ve böylece (Allah'a) yakınlık makamına ulaşsınlar (ve) hakikat şarabını hakk olan sakinin elinden alsınlar. (*Beyt*) Cemalinin âşıkları sana ulaşmanın denizinde boğuldular ve yandılar / Cemalinin nefesleri onlara can verir, sana ulaşmanın cazibesi onları zenginleştirir.

Ve ona (Allah'a) tekrar tekrar hamdolsun ki peygamberlerin yüce efendisi, son peygamber ve gönderilen son elçi olan Hazret-i Muhammed el-Mustafa –Allah'ın salavatı ve selamı onun, ailesinin ve ashabının tümünün üstüne olsun– yaratılmışların irşadına önder ve insanların hidayeti için seçilmiş ve üstün tutulmuş olup, onun (peygamberin) şerefli evlatları kıyamete kadar doğru yolda giden evliyalar, apaçık dinin yol göstericileri, Hakk'ın abdalları, halkın kutupları, âlemin direkleri ve insanların ileri gelenleri olmuşlardır.

Özellikle de (bunlar arasında bulunan) ulu, temiz Alevi silsilesi ve temiz, süslerle bezenmiş Safevi sülalesi şimdiki zamanda Hakk'a yakınlık şarabına kanmış ve ilahi rahmete kavuşmanın manevi zevkiyle bahtiyar olmuştur; (işte) bu ulu silsilenin temiz nesebi şu sırayladır: Ebu'l-Muzaffer Sultan Şah İsmail; onun babası Sultan Haydar; onun babası Sultan Cüneyd; onun babası Sultan Şah İbrahim; onun babası Sultan Hoca Ali; onun babası Şeyh Sadreddin; onun babası tüm kâinattaki evliyaların önderi Şeyh Safiyeddin İshak; onun babası Şeyh Emineddin Seyyid Cebrail; onun babası Şeyh Seyyid Salih; onun babası Şeyh Kutbeddin; onun babası Şeyh Selaheddin Reşid; onun babası Şeyh Muhammed el-Hafız li-kelami'llah; onun babası Sultan İbrahim 'İvaz el-

Havass; onun babası Firuz Şah Zerrin-külah; onun babası Muhammed Şeref Şah; onun babası Muhammed Şah; onun babası Hasan Şah; onun babası Muhammed Şah; onun babası İbrahim Şah; onun babası Cafer Şah; onun babası Muhammed Şah; onun babası İsmail Şah; onun babası Muhammed Şah; onun babası Ahmed el-Arabi; onun babası Ebu Muhammed el-Kasım Şah; onun babası Ebu'l-Kasım Hamza Şah; onun babası yüce gönüllülerin imamı, İmam Musa el-Kâzım, ona selam olsun; onun babası İmam Cafer el-Sadık, ona selam olsun; onun babası İmam Muhammed el-Bakır, ona selam olsun; onun babası İmam Zeynel Abidin, ona selam olsun; onun babası şehid İmam Hüseyin, ona selam olsun; Allah'ın salavatı onun ve abisi İmam Hasan'ın –ona selam olsun– üstüne olsun; bu ikisinin babası Allah'ın arslanı, galip, galiplerin en galibi, tüm taliplerin aradığı, müminlerin emiri, dinin başı, yüzleri, elleri ve ayakları parlayanların komutanı, harikuladeliklerin odağı ve kaynağı Ebu Talip oğlu İmam Ali'dir, ona selam olsun.

Tüm bu ulu evliyalar, hepsi birden yüce Hakk'tan yaratılmışlara delil ve Hakk yolunun yolcularına marifete (ulaşmaları için) vesile olmuşlardır. Bu hazretlerin evlatları, her memlekette ve her yerde mesken tutmuştur, (onlar) yüce rütbeli seyitler ve hoş görünüşlü emirlerdir, aziz ve saygıdeğer (kişiler)dir. Bunlardan (biri olan) yüce seyit, fazilet sahiplerinin güvencesi, ilahi bilgi sahibi arif (kişi) Seyit Süleyman, evliyaların sultanı, azizlerin delili, temiz olanların/Safi'nin[36] âşığı, kusursuz Sultan Şah İbrahim'in soyuna mensuptur. O (Seyit Süleyman), Allah'ın ve ecdadının yardımıyla, Hakk'ın cezbesine kapılmış bir meczup ve evliyanın muhabbetinin sevgilisi olduğundan, âşıkane, sadıkane ve safiyane (bir halde), yollar aşıp duraklar katederek Cemaziye'l-ahir 1242/Ocak 1826'da Rum diyarından (Anadolu'dan) irşad yuvası Erdebil diyarına geldi. Ariflerin kutbu ve ermişlerin şeyhi Safiyeddin Erdebili'nin, büyük şeyhlerin şeyhi, şerefli seyitlerin efendisi Şeyh Safi oğlu Şeyh Sadreddin'in ve tarikat ülkesinin sultanı ve marifet memleketinin padişahı, ulu sultan Şah İsmail'in çok nurlu mezarlarını bu asitane içinde tek tek ziyaret etti, tüm makamları gördü, kurban kesti ve niyaz etti. Daha sonra Erdebil'e yarım fersah[37] mesafede bulunan Kelhoran[38] köyündeki Şeyh Seyyid Cebrail Emineddin'in, Şeyh Seyyid Salahaddin Reşid'in ve Şeyh Seyyid Kutbeddin'in bir büyük yapı içindeki mübarek mezarlarını, Şah İsmail'in zaviyedeki kızıl çadırını, Sultan Şah İbrahim'in, seçkin Seyyid Kudretullah'ın, Seyit Ahmed-i Arabi'nin ve Firuz Şah Zerrin Külah'ın (mezarlarını/makamlarını) tek tek kutsal avlu içinde ziyaret etti, kurban kesti, niyaz etti, şerefli atalarının rızalığını aldı, niyazını yerine ulaştırdı ve insanların sığınağı iki dergâhdan izin ve ruhsat aldı ki Rum memleketindeki (Anadolu'daki) talip, muhip, mümin ve halis olan kişileri irşad etsin ve onlara halife olsun, kadın ve erkek inananlara hakikat ve tarikat nikâhı kıysın, zikir halkası kurulduğunda tüm zikir ehline başkanlık ve mürşitlik yapsın, müritlerin erişmek istediği (kişi) olsun ve yola girenleri irşad etsin.

---

**36** Burada "safi" kelimesi sözlük anlamında kullanılmış olabileceği gibi, aynı anda Safevi tarikatının isim babası Şeyh Safi'ye bir gönderme içermesi de mümkündür.

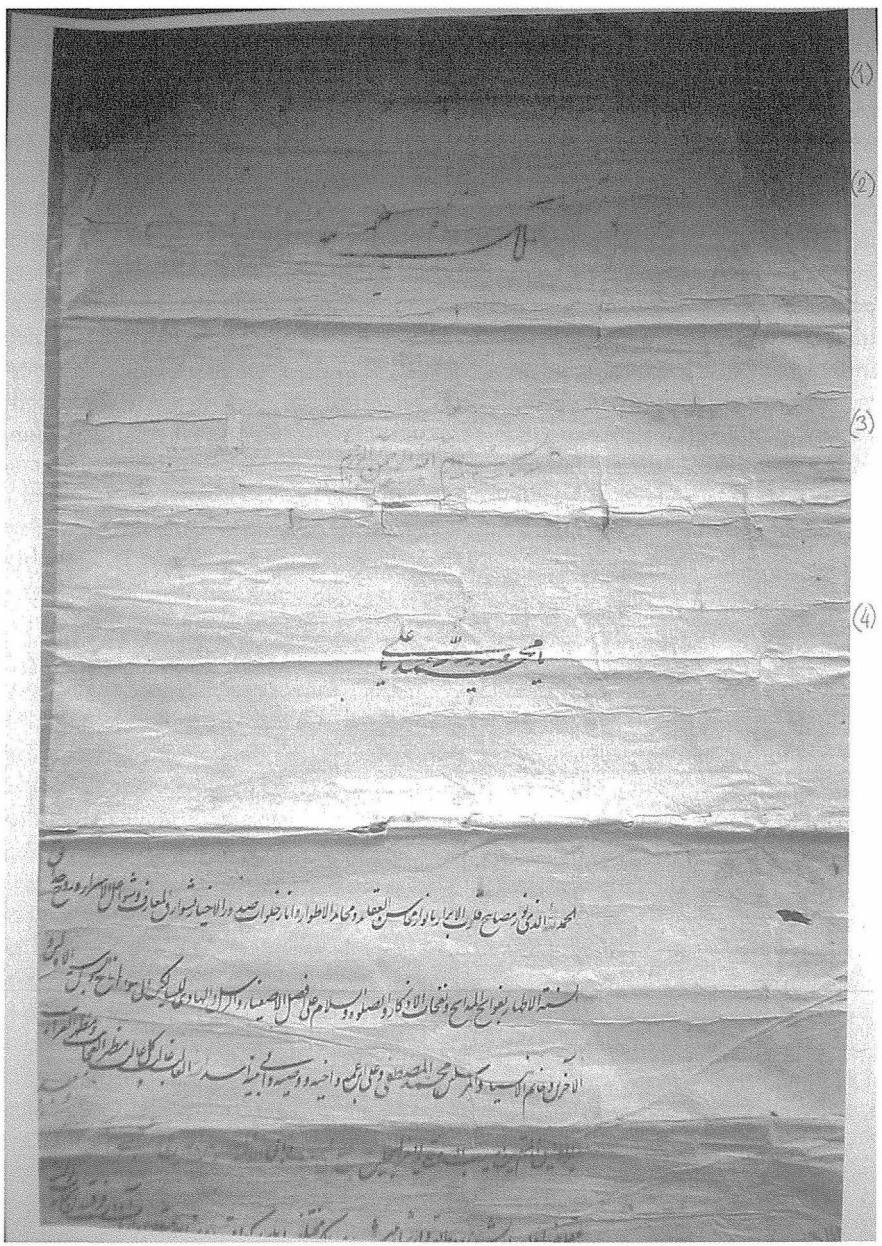
**37** Bir fersah, yaklaşık 5 kilometreye tekabül etmektedir.

**38** Bkz. dipnot 35.

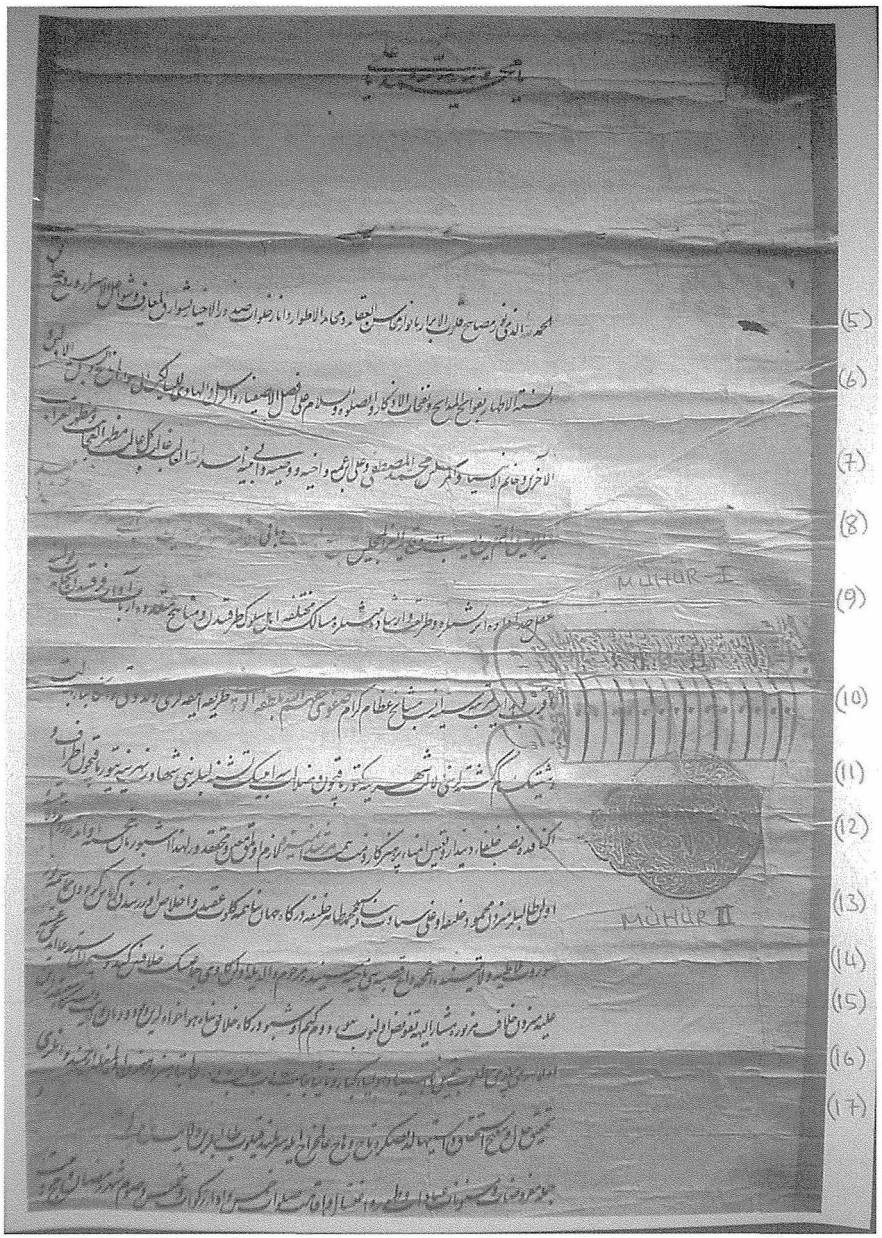
Bunun üzerine değersizlerin ve yoksulların kölesi, fakirlerin hizmetçisi, evliyaların kulu bendeniz (Nizameddin el-Hüseyni) önce Hazret-i Seyyid Süleyman (vasıtasıyla) amca çocuklarına, aşiretlerine ve kavimlerine sevgi ve selamlarımı (yollar) ve ikinci olarak diğer temiz kardeşlerden ve vefa sahiplerinden[39] bekler ve umarım ki ben Seyit Mir Nizameddin el-Hüseyni el-Erdebili'yi zikir zamanlarında ve zikir halkasında büyük, küçük, kadın ve erkek ansınlar ve şerefli hatırlarından çıkarmasınlar ve Hazret-i Seyit Süleyman'ı mürşit ve halife kabul edip ona itaat etsinler, kendisine gereken hürmeti ve saygıyı göstersinler, emirlerine ve kararlarına karşı çıkmamaları gerektiğini bilsinler. (Ayrıca) Rum'un (Anadolu'nun) sultanları ve kayserlerinin ve o diyarların emirlerinin de atalarına hürmeten ona (Seyit Süleyman'a) saygı göstermeleri elzemdir, (dolayısıyla) onu padişahın iradesiyle toplanan bütün olağanüstü ve örfi vergilerden muaf tutsunlar ve hatta bunu bir görev bilsinler, zira evliyayı, seyitleri ve fakirleri (dervişleri) gözetmek sultana ait ebedi devletin bekasını sağlayacak ve Hz. Hakk'ın rahmani nurlarının ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Selam Hüda'ya tabi olanlara olsun, Allah'ın rahmeti ve bereketi (sizin üzerinize olsun).

Ḳûl, hizmetçi ve fakir Erdebil'li Seyit Mir Nizam

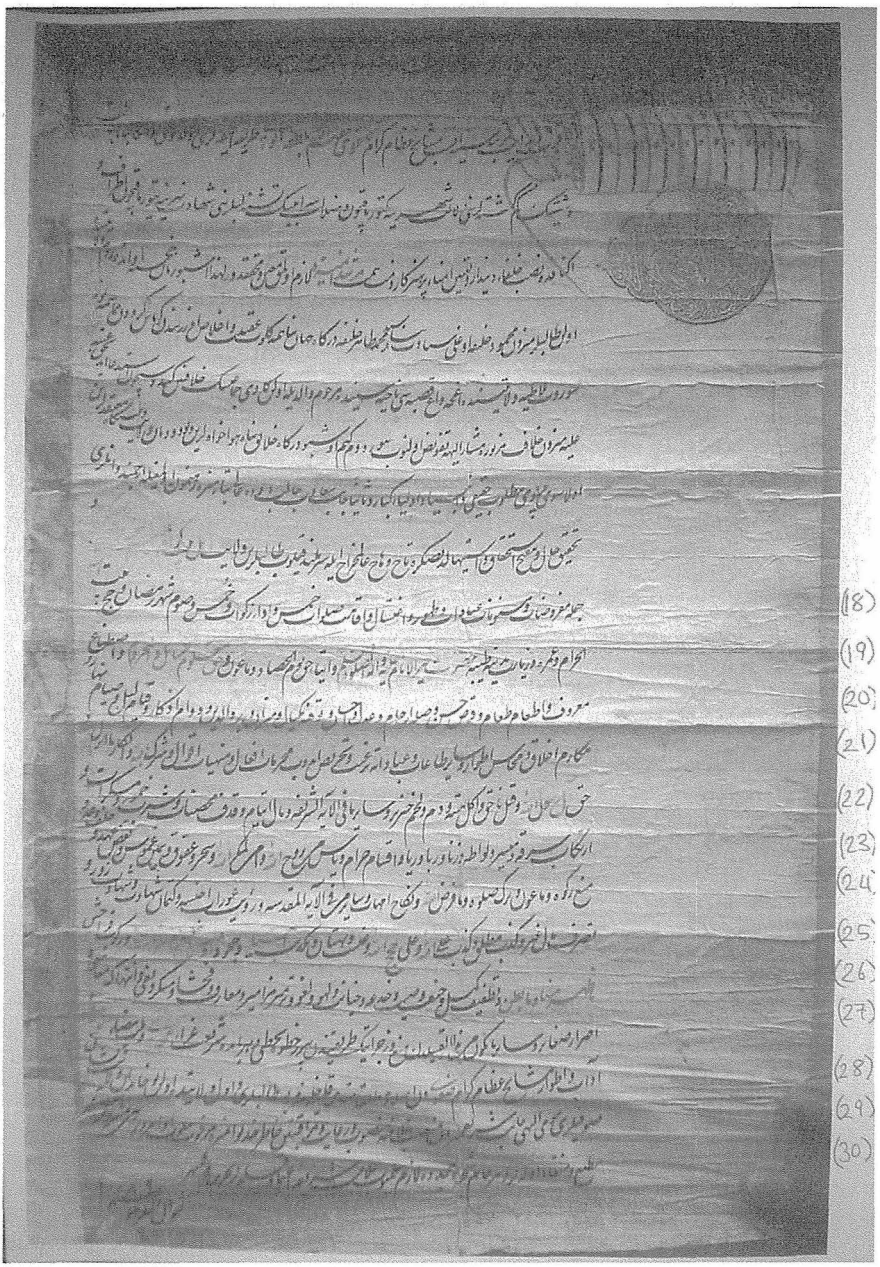
39 Burada, 10. yüzyılda Basra'da bir grup Şii/İsmaili âlim ve felsefeci tarafından kurulan, muhtelif konulardaki risaleleriyle ünlü, "iḫvânu'ṣ-ṣafâ ve ḫullânü'l-vefâ'" adıyla bilinen gruba bir gönderme yapıldığı ihtimal olarak düşünülebilir.



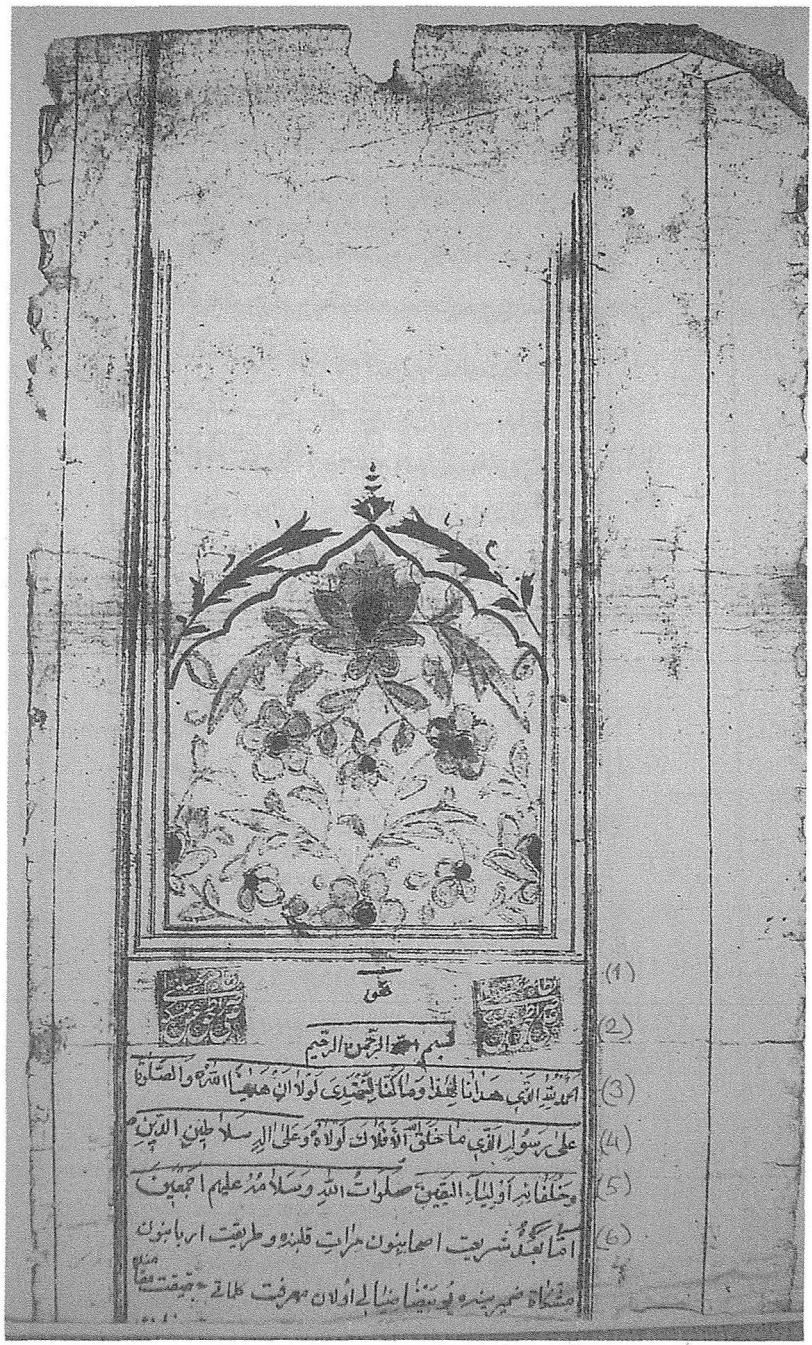
**Bölüm 5.1 / Ek 2. Hilafetname-I, Tıpkıbasım-1.**



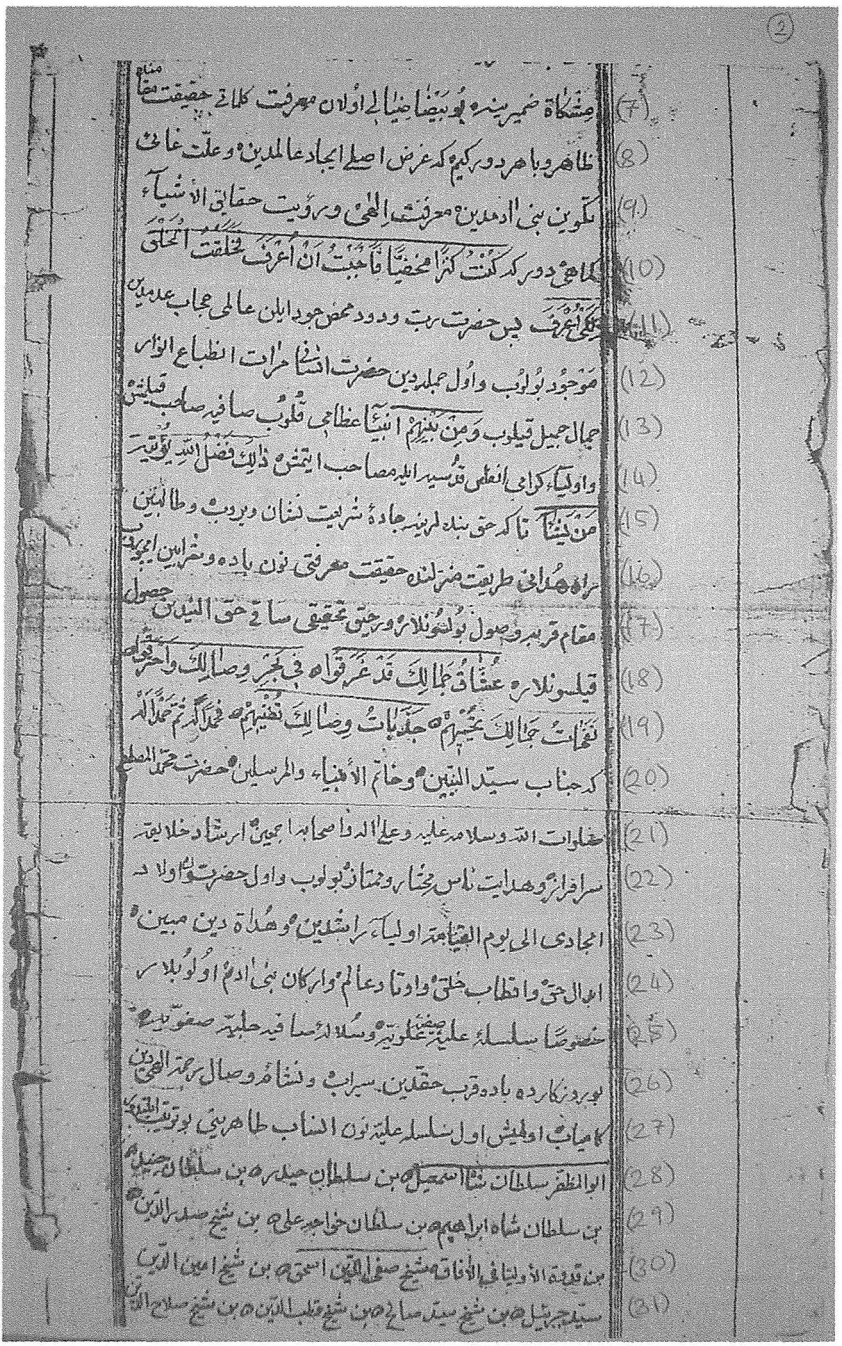
**Bölüm 5.1 / Ek 2. Hilafetname-I, Tıpkıbasım-2.**



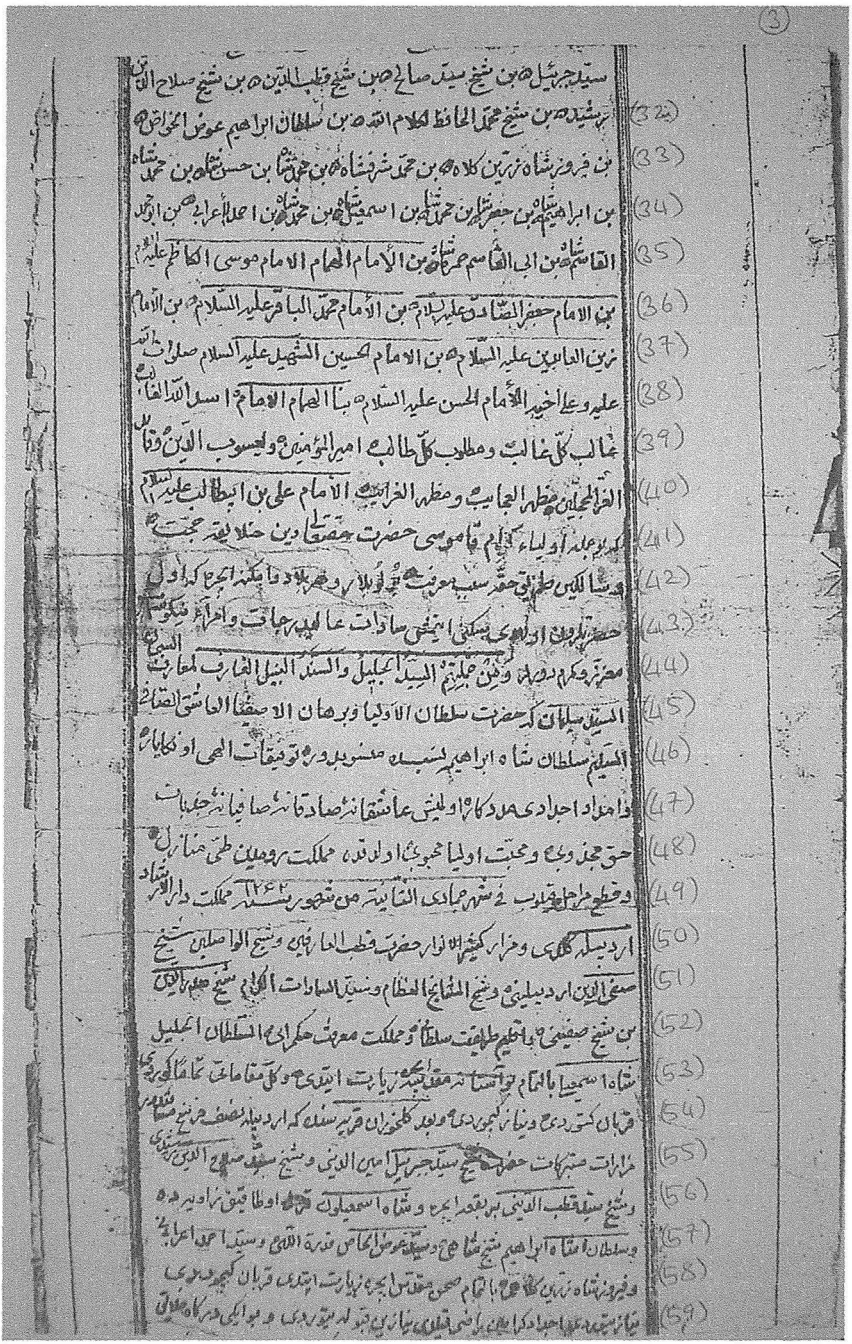
**Bölüm 5.1 / Ek 2. Hilafetname-I, Tıpkıbasım-3.**



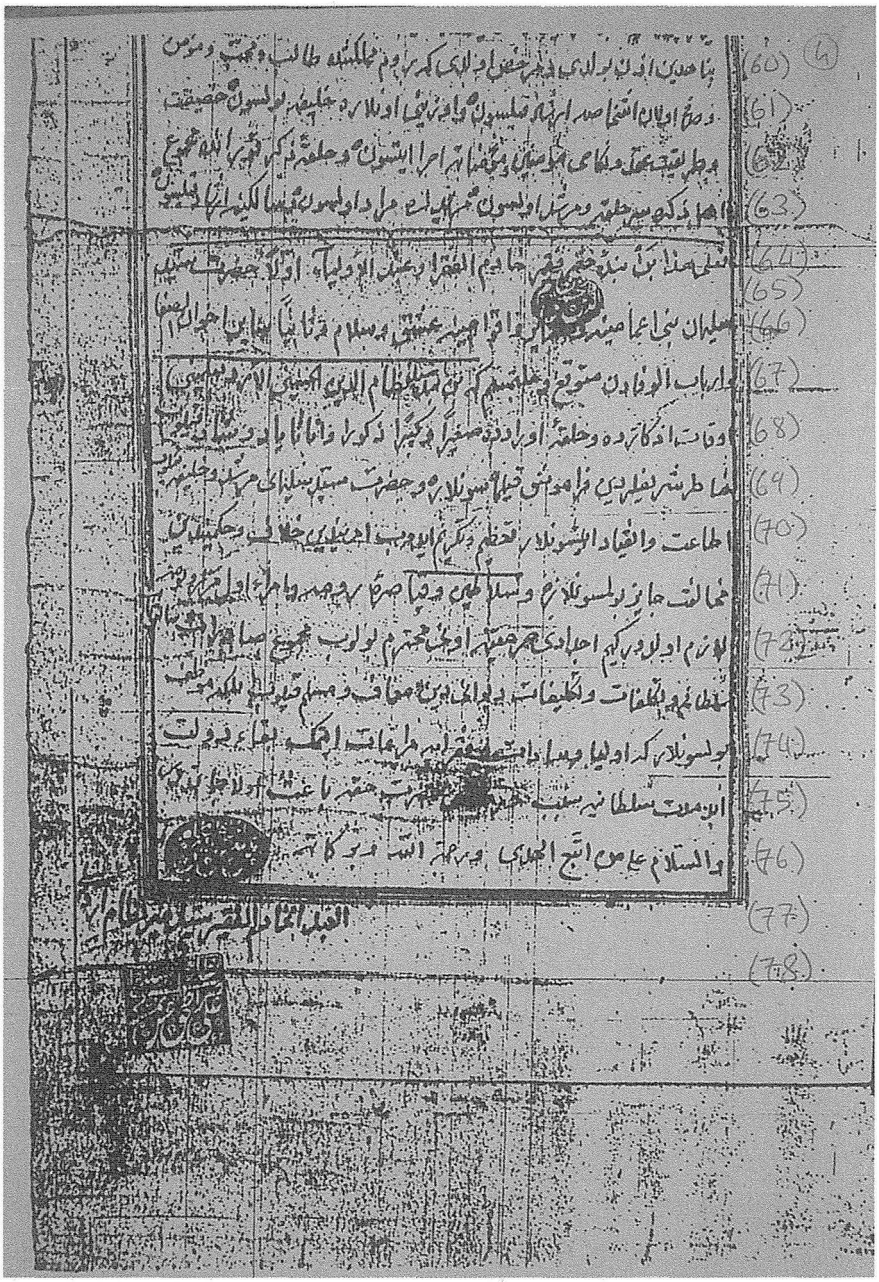

**Bölüm 5.2 / Ek 4. Hilafetname-II, Tıpkıbasım-1.**



**Bölüm 5.2 / Ek 4. Hilafetname-II, Tıpkıbasım-2.**



**Bölüm 5.2 / Ek 4. Hilafetname-II, Tıpkıbasım-3.**



**Bölüm 5.2 / Ek 4. Hilafetname-II, Tıpkıbasım-4.**

# 6

# Sinemilliler: Bir Alevi Ocağı ve Aşireti*

## KONU VE KAYNAKLAR

Kahramanmaraş'ın Elbistan kazasına bağlı Kantarma köyü halk müziği alanında derleme yapanların uğrak yerlerinden biridir. Kantarma'yı derlemeciler için bir çekim merkezi haline getiren, özellikle yaşlı kuşaktan olanlarının hemen tümü birer bağlama ustası olan ve geniş bir deyiş repertuvarına sahip dedeleridir.[1] Kantarma dedeleri, eskiden beri aralarında yüksek oranda okuma yazma bilenlerin varlığı, Alevilik konusundaki derin bilgileri ve hoş sohbetleri ile de yörede ün salmışlardır. Yani sadece Alevi müzik geleneği değil, bu geleneğin beslendiği Alevi inanç ve kültürü açısından da Kantarma köyü bölgenin en önemli merkezlerinden biri konumundadır.[2] Kantar-

(*) Bilgilerini ve belgelerini benimle paylaşma lütfunda bulunan Sinemilli ocağından Tacim Bakır ve Mehmet Yüksel ile Ağuiçen ocağından Abuzer ve Veyis Erdoğan başta olmak üzere tüm Kantarmalı dedelere, Maraş-Narlı'dan Elif Ana'nın oğlu Mehmet Ocak'a, Muharrem Ercan Dede'ye, Erzincan-Kemah, Nadaroğlu köyünden Ali Özgöz Dede'ye, gezilerimiz esnasında bize her daim mihmandarlık eden Sinemillilerin Azizler kolundan Asaf Koçdağ'a, bu makalenin yazılma sürecinde ardı arkası kesilmeyen sorularıma sabırla yanıt veren Avukat İbrahim Sinemillioğlu'na ve diğer tüm Sinemilli dostlara; bazı köy adlarının tespitinde yardımlarını gördüğüm Ağuiçenler ocağından Hamza Kurnaz'a; Maraş'a ziyaretlerimizde hem rehberimiz, hem yol arkadaşımız olan Dilek ve Mark Soileau'a, yayımlanmadan önce makaleyi okuyup yorumlarını benimle paylaşan Erdal Gezik ve Abbas Karakaya'ya tüm yardımları için bu vesileyle en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca belgelerin okunmasında yardımlarını esirgemeyen rahmetli hocam Prof. Şinasi Tekin, Prof. Cemal Kafadar, Dr. Hakan Karateke ve Himmet Taşkömür'e de müteşekkirim.

1 Çoğu şimdi hayatta olmayan Sinemilli dedelerinden derlenmiş deyişleri içeren bir müzik CD'si 1998 yılında piyasaya çıkmıştır; Ulaş Özdemir, *Ummanda: Maraş Sinemilli Deyişleri*, Kalan Müzik.

2 Kantarma'da, eskiden dedelerin eğitiminde dergâh görevi gördüğü söylenen, köydeki diğer evlerden daha büyük ve cem ayinlerinin yapıldığı büyük bir odaya sahip olan İbo Dede'nin evi halen ayakta olmakla birlikte büyük oranda yıkılmış durumdadır.

ma'ya bu özel konumunu veren dedeleri Sinemilli[3] ocağındandır. Bu makale Sinemilli ocağının tarihi hakkında mevcut sözlü ve yazılı kaynakların sistematik bir değerlendirmesini ve buna dayanarak konuyla ilgili yapılan bazı tespit ve önermeleri içermektedir. Amacımız her şeyden önce Sinemillilerin, özellikle de bu ocağa mensup dede ailelerinin tarihine kaynaklarımız elverdiği ölçüde ışık tutabilmektir. Ancak Sinemilli bir ocak adı olmanın yanı sıra bir aşiret adıdır da. Dolayısıyla bu çalışma, Alevi cemaatleri arasında başka örneklerine de rastladığımız bu ocak-aşiret bütünleşmesinin olası kökenleri hakkında düşünmemize de vesile olacaktır.

Çalışmanın ana kaynakları, Maraş, Elazığ, Erzincan ve İstanbul'da yaptığımız görüşmeler esnasında derlediğimiz sözlü anlatılarla, Sinemilli dedelerinin ellerinde bulunan yazılı belgelerdir. Hepsi 1700 sonrasına ait bu yazılı belgelerin, biri istisna tümünün aslı Kantarma köyünde yaşamakta olan Küçük Tacim (Bakır) Dede'dedir. Ocağın Erzincan kolundan gelen ve bir icazetname olan diğer belgenin aslı ise, ataları dört kuşak önce Erzincan'ın Vağaver/Vaver köyünden Elazığ'ın Keban ilçesine bağlı Bayındır köyüne göçmüş olan, ancak kendisi halihazırda İstanbul'da yaşayan ve Karacaahmet Sultan Derneği'nin de başkanlığını yapan Muharrem Ercan Dede'dedir. Maraş'a bağlı Pazarcık ilçesinin Bozlar beldesindeki Başpınar köyünde yaşayan bir başka Sinemilli dedesinin elinde olan şecereyi ise görme imkânımız olmadı.

Kantarma belgelerinin çevirileri Gazi Üniversitesi'ne bağlı Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi'nin çıkardığı *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'nde yayımlanmıştır.[4] Ancak Sinemilli ocağı ile bağlantısı

---

3 Bu adın Sinemini, Sineminli vs. gibi farklı birtakım söyleniş ve yazılış şekillerine de rastlanmaktaysa da ocak ve aşiret mensuplarınca Sinemilli şeklinde kullanılmaktadır. Keza ocağın ve aşiretin isim babası olan zatın adı, ocağın Erzincan kolundan gelen ve H. 1265/M. 1848 tarihinde istinsah edilmiş, aşağıda daha ayrıntılı değineceğimiz bir icazetnamede "Sultan Sinemil" [سلطان سِنْمل] olarak geçmektedir. Ancak Sultan Sinemil adının ocak/aşiret mensuplarının kullanımında sık sık Sultan Sinemilli'ye dönüştüğünü görmekteyiz. Bir kopyası özel kütüphanemizde bulunan, ocağa mensup bir müstensih tarafından H. 1338/M. 1920 tarihinde kopyalanmış bir yazmanın ketebe kaydında da bu isim "Sultan Sinemilli" [سلطان سينه ملّي] şeklinde yazılmıştır. Burada muhtemelen, Türkçede aidiyet ifade eden "-li" ekinin zamanla ocağın/aşiretin kurucusu olan şahsın adının bir parçası gibi muamele görmesi durumuyla karşı karşıyayız. Biz çalışmamızda, sözlü kaynaklarımızdan yaptığımız aktarımlarda kaynak kişilerin kendi söyleyiş şekillerine sadık kalarak bu adı Sultan Sinemilli olarak, ismin Sultan Sinemil olarak kaydedildiği yazılı kaynaklardan bahsettiğimiz yerlerde bu ikinci şekli, böyle net bir ayrımın olmadığı yerlerde ise her ikisini birlikte kullandık.

4 Alemdar Yalçın ve Hacı Yılmaz, "Şeyh Hasan Ocağı ve Sineminli Oymağı Üzerine Yeni Bilgiler", *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı 30, Yaz 2004; makaleye şu internet adresinden de ulaşılabilir: http://www.hbektas.gazi.edu.tr/sayi30web/11seyhhasan.htm. Ancak burada yayımlanan "Belge 12" bizim elimizdeki Kantarma belgeleri arasında yoktur, o yüzden bu belgeyi çalışmamızda kullanmamayı daha uygun gördük.

olmayan bir şahıs tarafından birer kopyaları kendilerine ulaştırılan bu belgeler, maalesef derginin yazarları Alemdar Yalçın ve Hacı Yılmaz tarafından asıl kaynakları araştırılmadan kullanılmıştır. Ayrıca belgelerin okunmasında ve çevirisinde önemli hatalar yapılmış ve bütün bunların sonucu olarak da belgelerin yorumlanmasında ciddi yanlışlara düşülmüştür. Aşağıda bu belgelerin dökümü verilirken, bahsi geçen yayında yapılan okuma ve çeviri hatalarının özellikle önem arz edenleri dipnotlarda gösterilecektir. Erzincan kolundan gelen icazetnamenin özet bir çevirisi ise daha önce araştırmacı Mehmet Yaman tarafından belgenin sahibi aileye verilmek üzere yapılmış, ancak hiçbir yerde yayımlanmamıştır.[5] Hem Maraş kolundan gelen belgelerin hem de Erzincan kolundan gelen icazetnamenin tıpkıbasımları makalenin sonuna eklenmiştir.

## SİNEMİLLİLERİN YAŞADIKLARI YERLER

Sinemilli, hem yoğun olarak Maraş ili ve havalisinde yaşamakta olan bir Alevi aşiretin, hem de o aşiretin bağlı olduğu dede ocağının adıdır. Aşiretin Kalenderler kolundan gelen ve Sinemilliler arasında dede soylu kabul edilen ailelerin Maraş yöresindeki ana yerleşim noktası Elbistan'a bağlı Kantarma köyü ve eskiden onun mezrası olan Gücük'tür.[6] Gene Maraş iline bağlı Pazarcık ilçesinin Maksutuşağı[7] ve Bozlar köylerinde ve civardaki başka bazı mezra ve köylerde de bu koldan gelen Sinemilli dedeler vardır. Ocağın Nadarlar olarak bilinen daha küçük bir kolu da Erzincan'da, özellikle merkeze bağlı Vağaver (şimdiki Cumhuriyet mahallesi) ile Kemah'a bağlı Nadaroğlu (yeni adı Dereköy) ve Apuşta (yeni adı Aksakal) köylerindedir. Ayrıca Vağaver köyünden

5 Yıllar önce, belgenin fotokopisi ile birlikte bu özet çevirinin de bir kopyasını bana veren Dr. Ali Yaman'a teşekkür ederim. Belgenin aslının sahibi Muharrem Ercan Dede'dir.

6 Malatya-Akçadağ ve Maraş-Elbistan yöreleri kökenli şahısların kurmuş olduğu, Ak-El Eğitim, Sağlık ve Kültür Vakfı'nın yayımladığı dergi için kaleme alınan bir yazıda, Kantarma köyünün idari tarihi hakkında şu bilgiler verilmiştir: "Sinemillilerin adeta ittifakla kabul ettikleri şey, ana köylerinin Kantarma olduğu hususudur. 19. yüzyıl sonlarına kadar Kantarma, çevredeki on iki köy ile birlikte Nahiye/Voyvodalık benzeri bir yönetsel birim idi ve bir Boybeyi tarafından yönetilirdi. Vilayetler İdaresi Kanununun çıkmasından sonra Kantarına, Gücük, Kızılkandil, Delli Uşağı, Kastal, Maksud Uşağı (Özbek ve Sünnet) köylerinin tümünü kapsayan ve tek muhtarlıkla yönetilen bir köy oldu. Daha sonra Sünnet ve Özbek bir muhtarlık, Kastal bir muhtarlık olmak üzere ayrıldı ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında Kantarma ve Gücük 'Kantarma maa Gücük' adıyla tek muhtarlık oldu. 1930'lu yıllarda Gücük ayrıldı ve bağımsız köy oldu. Kızılkandil ile tek muhtarlık haline gelen Kantarına'nın nüfusu göçlerle azalarak günümüzde kış aylarında 50'nin altına düşmüş bulunmaktadır." İbrahim Sinemillioğlu, "Sinemilli Cemaati Hakkında Birkaç Söz", *Ak-El Vakfı Dergisi*, Yıl 1, Sayı 1, Ekim 2005.

7 Erzincan-Kemah'ta da bu adı taşıyan bir köy vardır, ancak bu köyün Sinemillilerin Erzincan koluyla bir bağlantısı olup olmadığını tespit edemedim.

bir dede ailesi, dört kuşak önce Elazığ'ın Keban ilçesine bağlı Bayındır köyüne giderek talipleri arasında yaşamaya başlamıştır.[8] İleride daha ayrıntılı değineceğimiz gibi, Elazığ aslında Sinemillilerin Maraş ve Erzincan'a göçmeden önceki ortak vatanıdır. Tüm Sinemillilerin mürşit olarak tanıdıkları Ağuiçen ocağının Koca Seyit kolundan gelen dedeler de gene Elazığ merkeze bağlı Sün köyündedir veya hatırlanabilir bir tarihte Sün'den Erzincan merkeze bağlı Brastik (yeni adı Söğütözü), Erzincan-Kemah'a bağlı Ardos (yeni adı Beşikli) ve Sürek, Elazığ merkeze bağlı Pirinççi, Malatya-Darende'ye bağlı Yeniköy, Elbistan'ın Gücük ve Kantarma köyleri ile Adıyaman-Çelikan'ın Bulam (yeni adı Pınarbaşı) kasabasına göçmüşlerdir.

Sinemilli aşireti mensuplarının yaşadığı köyler ise özellikle Maraş'ın Pazarcık ve Elbistan ilçelerindedir. Ancak günümüzde Maraş kökenli Sinemilli nüfusunun büyük çoğunluğu Antep gibi yakın şehir merkezlerine veya İstanbul başta olmak üzere metropollere yerleşmiştir. Antep'e göçenler arasında, Pazarcık'ın Bozlar beldesinin Saray köyünden, geleneksel olarak aşiretin reisliğini yapan Azizler koluna mensup aileler de vardır.[9] Ayrıca Batı Avrupa ülkeleri ve Kanada başta olmak üzere yurtdışına göçmüş ve köylerini ancak yazdan yaza ziyaret eden kayda değer büyüklükte bir Sinemilli nüfusu mevcuttur. Özellikle yurtdışına göçte 1978 yılında meydana gelen Maraş olaylarının önemli etkisi olduğu söylenmektedir.[10] Maraş dışındaki Sinemilli yerleşimleri ise daha çok Kayseri (Sarız, Pınarbaşı), Malatya (Arguvan, Akçadağ) ve Adıyaman illerindedir. Bunlar dışında gene aynı bölgelerde ve ayrıca Erzincan, Elazığ, Sivas (Yıldızeli, Şarkışla, Çetinkaya), Ardahan (Damal), Antep (Kilis) ve Çorum'da Sinemilli aşiretine mensup olmamakla birlikte, Sinemilli ocağına bağlı aşiretler, köyler ve aileler mevcuttur. Sinemilli aşiretinden olmayan, ama

8 Maraş ve Erzincan dışında da Sinemilli dedelerin yaşadığı yerler vardır, ancak bunların hepsini tespit etmemiz mümkün olmamıştır. Mesela Maraşlı sözlü kaynaklarımızdan edindiğimiz bilgilere göre, Malatya-Hekimhan, Yukarı Saz köyü ve Arguvan'ın Sinemilli mezrası da Sinemilli dedeleri ile meskûndur.

Ayrıca, Erzincan-Kemah, Nadaroğlu köyünden olup şimdi Erzincan merkezde yaşayan Ali Özgöz Dede'ye göre, birkaç kuşak önce aynı köyden İbrahim adında bir Sinemilli Dedesi bir grup talibiyle birlikte İzmir-Narlıdere'ye yerleşmiştir; *özel görüşme kayıtları, Erzincan, 2002 yazı.*

9 Saray köyünde bu koldan gelen ailelere ait ve üzerlerindeki kitabelere göre 19. yüzyılın son çeyreğinde inşa edilmiş iki büyük taş konak vardır. Bilhassa ince ahşap işçiliği ile dikkat çeken bu konakların en ilginç özelliklerinden biri de ahşap işlemelerindeki, sahibinin Alevi inancına mensubiyetine işaret eden "Yâ Ali, Yâ Muhammed", "Lâ seyfe illâ Zülfikâr" türünden dini ibarelerdir.

10 Yörenin yerel siyasi dinamiklerini bilen Sinemilli ileri gelenlerinden bir şahsın seçim sonuçlarına dayanarak yaptığı tahmine göre, Maraş ili nüfusunun % 48'i Aleviyken, Maraş olaylarından sonra bu sayı % 10 civarlarına kadar düşmüştür. Bu yüzdelerin doğruluğunu kontrol etme imkânımız yoktur, bununla birlikte en azından bölgedeki Alevilerin Maraş olaylarının sonuçları ile ilgili genel izlenimini yansıtmaları açısından verilen oranlar önemlidir.

Sinemilli dedelerine bağlı bu gruplar arasında en önemlileri, Maraş ve Adıyaman illerindeki Alhaslar aşireti, Arguvan havalisindeki Atma aşireti ile Malatya'nın Akçadağ ilçesinde meskûn Kürecik aşiretinin büyük çoğunluğudur. Maraş Sinemillilerinin aksine, Erzincan'a göçmüş olan ocağa bağlı dede aileleri Kürtçe bilmemektedir. Bununla birlikte her iki kolun talipleri arasında da anadil olarak hem Kürtçe hem Türkçe konuşanlar vardır.

## HARPUT'TAN GÖÇ: SİNEMİLLİLERİN 1700 SONRASI TARİHİ

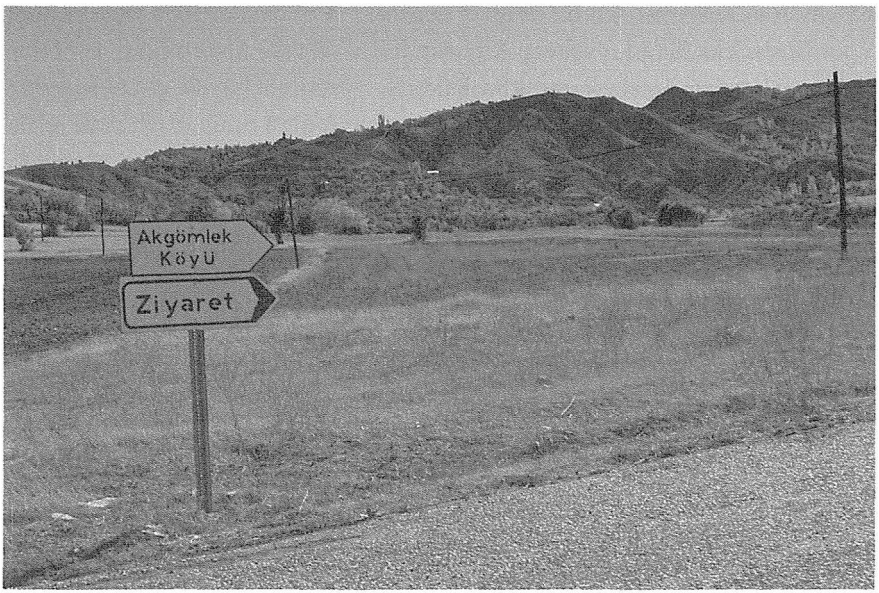
### Konuyla İlgili Sözlü Anlatılar

Sinemillilerin Maraş ve havalisine çok zaman önce Harput'tan göç ettiğini bazı yaşlı Sinemilli dedelerinden halen duymak mümkündür. Ailenin elindeki yazılı belgeler de bu anlatıyı desteklemektedir. Bu belgelere göre 17. yüzyılın sonu ve 18. yüzyılın başlarına denk düşen bu göç esnasında, Elazığ ilinin Keban ilçesine bağlı Piran beldesinden çıkan Sinemillilerin ana kolu Maraş yöresine yerleşirken, Sinemilli dede ailelerine mensup küçük bir grup da Erzincan'a gitmiştir. Gene sözlü anlatıya göre, bu ikinci grup da aslında önce Maraş havalisine gelmiş, bir süre orada kaldıktan sonra Erzincan'a göçmüştür. Elazığ-Keban'ın Piran beldesindeki Akgömlek köyünde bugün halen Sinemillilerin ortak atası kabul edilen ve Anadolu'ya Horasan'dan geldiği söylenen Sultan Sinemilli'ye ait bir türbe bulunmaktadır (bkz. Resim 4).[11]

Maraş kolundan gelen dedelerin anlattığına göre Sultan Sinemilli'nin dört oğlu olmuştur:[12] Kalender, Nadar, Aziz ve Şems veya kimilerince Haydar. Dedelik, Sinemillilerinin Elbistan'a yerleşen Kalenderler kolunda kalmıştır. Kalender'in Meryem, Hatun ve Fate adlı üç kızından gelen torunları, Sivas-Gürün'e bağlı Deveçayır, Elbistan'a bağlı Höyücek (eski adı Meyrikan/Meryemuşağı) ve Kastal köyleri ile kısmen de Gücük ve Kantarma'ya yerleşmiştir. Kalender'in dört erkek çocuğundan gelen torunlarına ise topluca "Bavan/Babalar" denir. Bu dört kol "Dalli/Delil Uşağı", "Kalan/Kalolar", "Me-

11 Maraş kolundan derlediğimiz bir rivayete göre, Sultan Sinemilli Horasan'dan Anadolu'ya Koca Seyit, Mir Seyit, Seyit Mençek ve Musa Hardi adlarındaki zatlarla birlikte gelmiştir. Bu adlardan ilk üçü, Ağuiçenler ocağının aynı adla anılan üç kolunun atası kabul edilen kişilere aittir. Musa Hardi ise aynı söylenceye göre Maraş yöresindeki Atmalılar'ın atasıdır; *İbrahim Sinemillioğlu ile özel görüşme kayıtları, 2005 yazı.*

12 Maraş kolunun sözlü geleneklerine dair verilen bilgiler, *Kantarmalı dedeler ile özel görüşme kayıtları, Maraş-Elbistan, Kantarma Köyü, 2001 yazı ve 2002 yazı; Asaf Koçdağ ile özel görüşme notları, Maraş ve Antep, 2001 yazı ve 2002 yazı* ve *İbrahim Sinemillioğlu, 2005 yazı*'na dayanmaktadır.

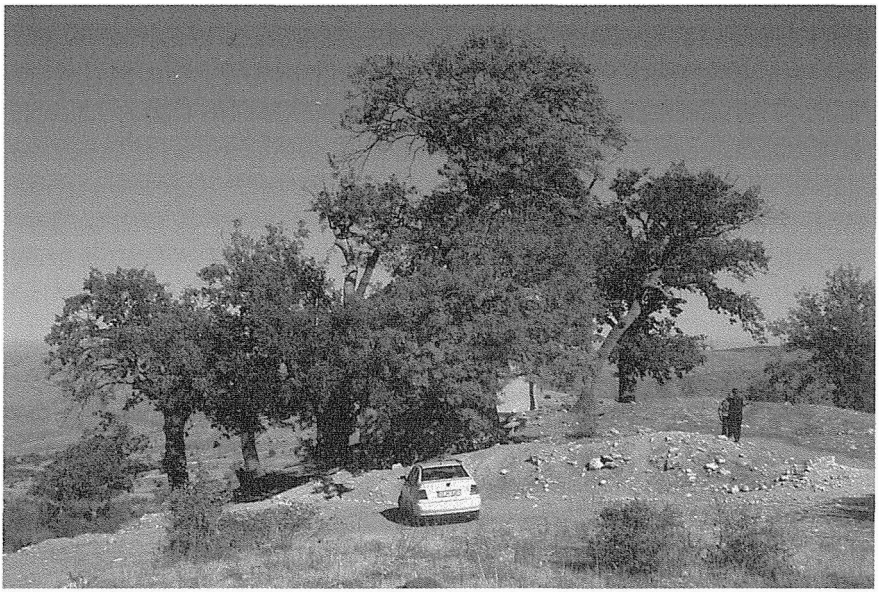



**Resim 1. Elazığ-Piran'daki Sultan Sinemilli Türbesi'ne giden yol (yaz 2002).**

mikan/Memik Uşağı" ve "Dedan/Dedeler" olarak adlandırılır. Maraş'taki Sinemilli dedeleri Kalenderlerin Dedan kolundan gelmektedir. Bugün Sinemilli ocağının en önemli köyü olan Kantarma'da bu Dedan kolundan gelen dört kabile yaşamaktadır. Ancak bu kabileler arasında da bir iç hiyerarşi mevcuttur ve buna göre Dedanların Bektaşan/Bektaşlar denilen kolu köydeki en büyük ve en önemli dede ailesi olarak kabul edilir. Bu önemlerine atfen de "male dede", yani "dede evi" olarak bilinirler. Gene bu iç hiyerarşi ve iş bölümüne göre ocağın rehberleri de Dedanların Memikan/ Memik Uşağı kolundan gelir.[13] Sinemillilerin Erzincan'a yerleşmiş olan Nadarlar kolu da Kalenderler gibi dede soyludur ve hatta bazılarına göre ayrı bir kol değil, Kalenderlerin içinden çıkmış bir gruptur. Aşiretin dünyevi konulardaki reisliğini üstlenen Azizler ise Pazarcık yöresini kendilerine vatan tutmuşlardır.[14] Sultan Sinemil-

13 Dedanlardan olup da ne dedelik ne de rehberlik yapmayan, bununla birlikte çeşitli nedenlerle demircilik, kalaycılık, terzilik, değirmencilik, palancılık, duvarcılık ve dülgerlik gibi işlere yönlendirilen dedesoylu kişilerin de var olduğu, ayrıca bölgede Sinemillileri de içeren bir grup aşiretin boybeyliği görevinin de gene Dedanlardan Molla Ali kabilesine verildiği de bize aktarılan bilgiler arasındadır; *İbrahim Sinemillioğlu, 2005 yazı.*

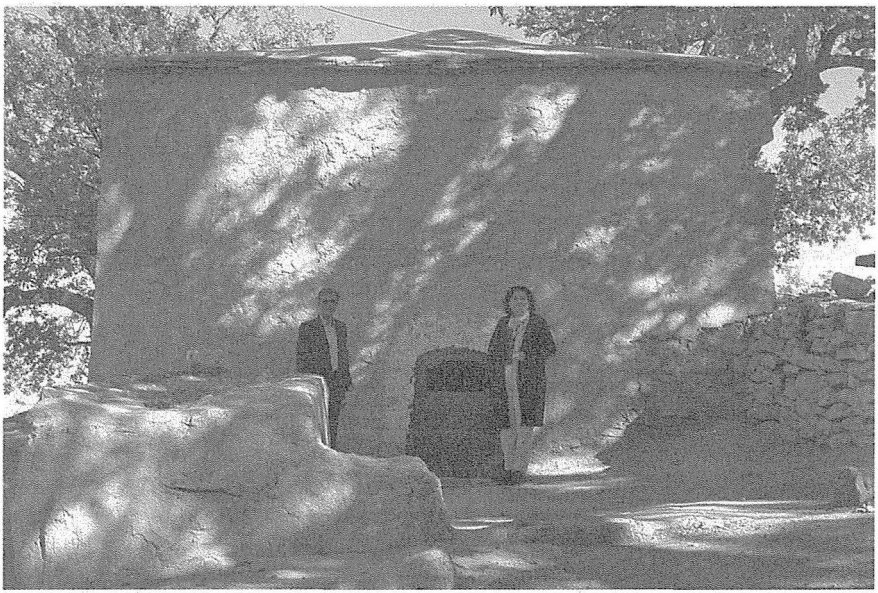
14 Sinemilliler arasında aşiret reisliği kurumu günümüzde artık tamamıyla işlevini yitirmiş görünmektedir. Ancak bu aileden gelenler özellikle Pazarcık'da halen belli bir sosyal saygınlığa sahiptirler. Bu saygınlık sayesindedir ki ailenin bölgede yaşayan halihazırdaki en önde gelen temsilcisi



**Resim 2. Akgömlek Köyü'nün hemen dışında türbenin üzerinde bulunduğu tepe (yaz 2002).**

li'nin Şems adlı oğlundan geldiğine inanılan Şemsikanların köyleri de ağırlıklı olarak Elbistan'dadır. Şemsikanlar ile Haydaranlar olarak bilinen diğer bir Sinemilli kabilesinin akraba olduğu söylenir. Ancak yaptığımız görüşmeler esnasında bu kabilelerin gerçekten Sinemilli olup olmadıkları konusunda tereddüt belirtenler de olmuştur. Bazı tarihi ve güncel kaynaklarda Maraş ilinde ve Anadolu'nun başka yörelerinde yaşayan ayrı birer Şemsikan(lı) ve Haydaran(lı) aşiretlerinden bahsedildiği göz önüne alınırsa, bu iki grubun bağımsız aşiret kimliklerini zamanla kısmen de olsa kaybedip Sinemilliler ile bütünleşmiş olduğu düşünülebilir. Ayrıca 16. yüzyıl tahrir defterlerine göre daha o dönemde, yani Sinemilliler yöreye henüz göçmeden önce Maraş havalisinde "Haydarlu cemaati" adında bir grup yaşamaktaydı. Bu Haydarlu ce-

Asaf Koçdağ, 1978 Maraş olayları sırasında çatışmaların büyümemesi için gösterdiği çabalarda önemli oranda başarılı olmuştur. Aşiretin geleneksel anlamda en son reisi, gene bu aileden gelen Tapo Ağa'dır. Tapo Ağa özellikle Maraş'ın Fransızlar tarafından işgali esnasında yerel direnişe verdiği destekle tanınmaktadır; bkz. Nejat Birdoğan, "Pazarcık'ın Kürt Alevi Aşiretleri Atatürk'ün Yanında", *Müdafaa-i Hukuk Dergisi*, Yıl 1, Sayı 12, 30 Temmuz 1999. Ayrıca 20. yüzyılın başında İngiliz Devleti'ni temsilen bölgeyi dolaşmış olan Binbaşı Noel de anılarında Tapo Ağa'dan bahsetmektedir; *Diary of Major Noel on Special Duty in Kurdistan, 1919* Oriental and India Office Collections, The British Library, Londra'dan aktaran Susan Meiselas, *Kurdistan: in the shadow of history*, Random House, New York, 1997, s. 58.



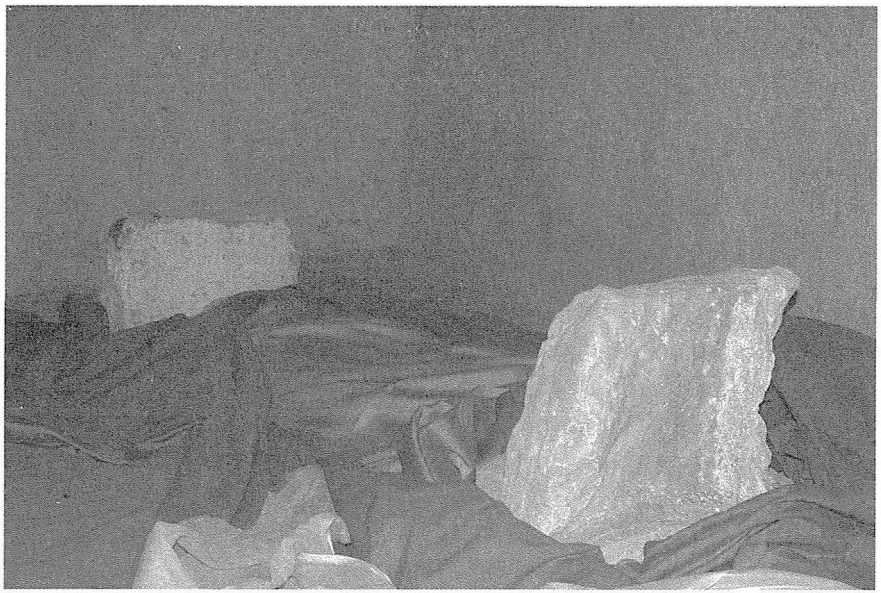
**Resim 3. Sultan Sinemilli Türbesi'nin kapısı (yaz 2002).**

maatinin Sinemillilerin Haydaran kolunu oluşturan grubun atası olması mümkündür.[15] Eğer bu doğruysa, konuyla ilgili anlatılar Sinemillilerin Maraş'a göçü sonrası ortaya çıkmış olan şartların sözlü geleneğe yansıması olarak kabul edilmelidir.

Erzincan kolundaki dedelerin Sultan Sinemilli'nin evlatlarına dair sözlü gelenekleri Maraş kolundaki dedelerinkinden biraz farklıdır.[16] Öncelikle onlar Şems veya Haydar adlarından bahsetmiyorlar ki bu da bizim yukarıda konuyla ilgili yaptığımız çıkarıma uygun düşmektedir. Erzincan koluna göre Sultan Sinemilli'nin dört değil, beş oğlu olmuştur. Bunlardan Kalender, Nadar ve Aziz'in adı Maraş kolunun anlatımlarında da geçmektedir. Ancak bu üç isim dışında, Nadar ile birlikte Erzincan'a yerleşmiş olan Süleyman ve Ahmet adında iki Sultan Sinemilli evladından daha söz edilir. Hatta

15 Refet Yinanç ve Mesut Elibüyük, *Maraş Tahrir Defteri (1563)*, 2 cilt, Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, Ankara, 1988, s. 295 ve s. 576. Sinemillilerin yöreye göçlerinden önce, 1563 yılında yapılmış bu tahrirde doğal olarak Sinemillierden söz edilmemektedir.

16 Erzincan kolunun sözlü geleneklerine dair verilen bilgiler, *Ali Özgöz Dede ile özel görüşme kayıtları, Erzincan, yaz 2002* ve *Muharrem Ercan Dede ile özel görüşme notları, İstanbul, 2005 yazı*'na dayanmaktadır.



**Resim 4. Türbenin içerisindeki Sultan Sinemilli'ye ait mezar (yaz 2002).**

bu üç kardeş kendi adlarını taşıyan üç köy kurup buralara yerleşmişlerdir. Halen mevcut olan bu köyler Erzincan-Kemah'taki Nadaroğlu (Dereköy) köyü ile Erzincan merkeze bağlı Süleymanlı ve Ahmediye köyleridir. Aşağıda dökümünü verdiğimiz yazılı kaynaklarda, Erzincan Sinemillilerinin ilk yerleştiği köylerden biri olarak Karpuzahuru adı zikredilmektedir. Bu köyün adının 16. yüzyıl tahrirlerinde de geçtiğini göz önüne alırsak,[17] en azından ilk etapta Sinemillilerin yeni köy kurmak yerine mevcut eski köylere yerleştiği sonucunu çıkarabiliriz. Bu durumda Erzincan kolunun anlatısında geçen Süleyman ve Ahmet adları, Sinemillilerin kendilerinin kurmayıp sonradan yerleştikleri yerlerin adını kendi sözlü geleneklerine eklemlemeleri ile bağlantılı olabilir. 16. yüzyıl Erzincan tahrirlerinde, gene Karpuzahuru gibi Güney Erzincan'da bulunan Kışlak-ı Süleyman adlı bir köyün geçmesi ve yörede Erzincan'daki Ahmediyye medresesine vakfedilmiş köylerin varlığı bu açıdan dikkate değerdir.[18] Ancak bahsi geçen üç köyün gerçekten de Sinemilliler tarafından kurulmuş olabileceği olasılığını tamamen reddedemeyiz.

17 *A.g.e.*, s. 107.

18 İsmet Miroğlu, *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1990, s. 107, 103 ve 119.

Özellikle Nadaroğlu köyü örneğinde bu ihtimali sorgulamamızı gerektirecek bir durum yoktur. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Nadar her iki kolun sözlü geleneğinde de Erzincan Sinemillilerinin atası olarak bilinir. Ayrıca Nadar'ın diğer kardeşleri ile birlikte önce Maraş'a göçtüğü, daha sonra Maraş'tan Erzincan'a gittiği söylenir. Ancak Erzincan'da kurulan "Nadar-oğlu" köyü, adından da anlaşıldığı gibi Nadar'ın kendisi tarafından değil, muhtemelen kendisinden bir veya birkaç kuşak sonraki kişilerce kurulmuş olmalıdır. Şu halde, söylendiği gibi Süleymanlı ve Ahmediye köyleri de Sinemilliler tarafından ve Nadaroğlu köyü ile aynı tarihlerde kurulmuşsa, kurucularının Nadar'ın kardeşleri değil de çocukları ve torunları kuşağından birileri olması, ancak sözlü gelenekte kuşaklar arasındaki bu sıra ilişkisinin bozulmuşluğu akla yakın gelmektedir. Her iki durumda da Nadar adı Maraş anlatılarında muhafaza edilirken, Ahmet ve Süleyman adının bilinmemesi böylece açıklanabilir olmaktadır.

**Konuyla İlgili Yazılı Belgeler**

Elimizdeki 1700 sonrası döneme ait yazılı belgelerle bu sözlü anlatıları karşılaştırdığımızda aralarında hem bazı örtüşmelerin hem de bazı farklılıkların olduğunu görüyoruz. Bir yandan sözlü anlatılarda geçen şahıs isimlerinin çoğunun belgelerde geçmemesi, öte yandan da belgelerde adları geçen şahısların aralarındaki akrabalık ilişkilerinin tam olarak tespit edilememesi, Sinemillilerin 1700 sonrasına ait eksiksiz ve güvenilir bir soyağacını yeniden inşa etmemizi imkânsızlaştırmaktadır. Bununla birlikte bu belgelerin sistematik ve karşılaştırmalı olarak okunması sonucunda hem Sinemilli tarihine dair önemli bazı tespitlerde bulunabiliyoruz hem de Sinemillilerin sözlü tarih geleneğinin iç dinamiklerine bir nebze olsun daha iyi nüfuz edebiliyoruz. Aşağıda konuyla ilgili yapacağımız daha ayrıntılı değerlendirmelerin kolay takip edilebilmesi için önce bu belgelerin kronolojik sırayla ayrıntılı birer dökümünü vermeyi uygun bulduk. Girişte belirtildiği gibi, bu belgelerin tümü ocağın Maraş koluna aittir ve *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'nde daha önce yayımlanmıştır.[19] Bahsi geçen yayında belgelerin okunması ve çevirisi ile ilgili yapılmış olan hataların en dikkat çekenleri dipnotlarda kaydedilmiştir.

19 İlgili yayının künyesi için bkz. dipnot 4.

**Kantarma-Belge 1:**[20] *H. 1121/ M. 1709 tarihli hüccet*

Harput'a bağlı Piran köyünden Mahmut[21] Koca'nın, el-Hac Hüseyin oğlu Ahmet Çelebi'ye 50 kuruşluk ödeme yaptığının Harput kadısı[22] önünde düzenlenmiş vesikasıdır. Olayın arka planı hakkında ayrıntılı bilgi verilmemiştir. Belgeden öğrendiğimiz kadarıyla, Mahmut Koca kendisiyle aynı köyde yaşayan Musa, Halil, İbrahim, Ali ve Hasan adlı kişilerin karıştığı bir olayın teftişi maksadıyla vilayet merkezinden bir mübaşir getirtmiştir. Köye gelen mübaşirin bu hizmetine karşılık Ahmet Çelebi 50 kuruşluk ödemede bulunmuştur. Mahmut Koca, haklı bir gerekçe olmadan köye mübaşir çağırdığını itirafla, Ahmet Çelebi'ye kadı huzurunda bu 50 kuruşu geri ödemiştir.

**Kantarma-Belge 2:**[23] *H. 1122/ M. 1711 tarihli ilam*

Veli oğlu Molla Ali ve Abbas oğlu Nâsır adlı kişiler, daha önceden Harput'a bağlı Piran adlı köyde yaşamaktayken sonradan Maraş'a göçüp oraya yerleşmişlerdir. İlama konu olan davadan bir süre önce Molla Ali ve Nâsır, göçmeyip Piran'da kalan amcaoğulları[24] Mahmut'un (Kantarma-Belge 1'deki Mahmut Koca olmalı) ortadan kaybolduğu haberini alırlar. Bunun üzerine Harput kadısı huzurunda, aynı köyden Lurik(?) oğlu Musa'dan (Kantarma-Belge 1'deki Musa olabilir) amcaoğulları Mahmut'u öldürdüğü iddiası ile davacı olurlar. Lurik(?) oğlu Musa suçlamayı reddeder. Mahmut'un akli dengesinin bozuk olduğunu ve bu sebepten kendi kendine kaybolduğunu, ayrıca köy halkının tüm aramalarına rağmen bulunamadığını söyler.

Lurik(?) oğlu Musa'nın söylediklerinin doğruluğuna, kaybolan Mahmut'un Piran'dan Erzincan'ın Karpuzahuru köyüne göçüp yerleşmiş olan kardeşi Şeyh Mehmet de dolaylı olarak şahitlik eder. Şeyh Mehmet, kardeşinin gerçekten de akli dengesinin bozuk olduğunu ve muhtemelen kendi ken-

---

20 *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*'nde yapılan çeviride (bundan sonra "HBD çevirisi") "Belge 2", makalenin internet kopyası (bundan sonra "ik."), s. 7-8.

21 Belgelerden tırnak içine alınarak yapılan doğrudan alıntılar dışında özel isimler günümüzdeki telaffuz şekillerine uygun olarak yazılmıştır.

22 Kadının "Es-Seyyid İbrahim el-Kadi bi-medine-i Harput" şeklindeki imzasında geçen "medine" kelimesi HBD çevirisinde "medrese" şeklinde okunmuştur. Ayrıca diğer belgelerden birinde ikinci bir Seyit İbrahim adlı şahsın geçmesine dayanarak, dönemin Harput kadısı olan bu Seyit İbrahim'in Sinemilli ailesinden biri olabileceğine dair ilgili makalede yapılan çıkarımın ise hiçbir dayanağı yoktur; ik., s. 3. Aşağıda göreceğimiz gibi, gerçekten Sinemilli ailesinden olan bu ikinci Seyit İbrahim'in adı 1792 tarihli şecerede de geçmektedir ve kronolojik olarak kadı Seyit İbrahim ile aynı kişi olması zaten mümkün değildir.

23 HBD çevirisi, "Belge 11", ik. s. 15-16.

24 "emmizade" kelimesi HBD çevirisinde "şeyzade" şeklinde okunmuştur.

dine kaybolduğunu, dolayısıyla onun gerçek varisi olarak kimseden davacı olmadığını kendisini köyünde ziyaret eden Mahmut oğlu Hüseyin ve Musa oğlu İlyas adlı kişilere sözlü olarak iletmiştir. Kadı davalının suçunu kanıtlayacak yeterli delil olmadığına ve zaten davacı Molla Ali ve Nâsır'ın dava açmaya salahiyetlerinin de bulunmadığına karar verir.

İlamın altında adları verilen şahitlerden biri, yukarıdaki hüccette (Kantarma-Belge 1) taraflardan biri olarak görünen Hüseyin oğlu Ahmet Çelebi'dir.

Kantarma-Belge 3:[25] *Tarihsiz ancak muhtemelen H. 1122/ M. 1711 yılında verilmiş fetva*

Belli ki Kantarma-Belge 2'de geçen dava vesilesiyle, dolayısıyla büyük ihtimalle davayla çok yakın bir tarihte müftüden aşağıdaki soruyla ilgili görüş alınmıştır: Ortada öldürüldüğüne dair bir işaret yokken, köyde biri kayıp olsa, onun varisi veya başka biri köyün ahalisinden kan parası (dem ve diyet) talep edip davacı olabilir mi? Bu soruya müftünün verdiği yanıt olumsuzdur.

Kantarma-Belge 4:[26] *H. 1130/ M. 1718 tarihli berat*

Harput'ta Sinemilli[27] adlı bir tekke vardır. Bu tekkenin mütevellisi olan Mustafa vefat ettiğinden, yerine padişah beratıyla oğlu Seyit Hamza atanmıştır.

Kantarma-Belge 5:[28] *H. 1130/ M. 1718 tarihli ferman*

Ferman, Maraş beylerbeyi ve Malatya kadısına hitaben kaleme alınmıştır. Malatya'ya bağlı Akçadağ sakinlerinden ve sadattan[29] olan ve bu fermanı elinde bulunduran[30] Seyit Hamza, Seyit Kalender ile Hüseyin, Abbas ve İbrahim adlı kişiler yetkililere dilekçe verip şikâyette bulunmuşlardır. Gene Akçadağ sakinlerinden ve sadattan[31] olan Seyit Abbas, Seyit Süleyman ile

25 HBD çevirisinde bir başka belge ile birlikte "Belge 3" başlığı altında verilmiştir, ik. s. 8-9.

26 HBD çevirisinde "Belge 14", ik. s. 18-19; belgenin okunamayan kısımları günümüz Türkçesine çevirisinde gerektiği gibi gösterilmemiştir.

27 HBD çevirisinde kelimenin "Sin" kısmı atlanarak "Milli" şeklinde okunmuştur.

28 HBD çevirisinde "Belge 13", ik. s. 18.

29 "seyitler" anlamına gelen "sadat" kelimesi HBD çevirisinde "sultan" şeklinde okunmuştur.

30 "fermanı elinde bulunduranlar" anlamına gelen "darendegan-ı ferman" kelimesi HBD çevirisinde "Darende..." şeklinde okunmuştur, oysa belgede bu adı taşıyan Malatya ilinin ilçesine yönelik bir gönderme yoktur.

31 HBD çevirisinde "sadat" kelimesi bu kez de sultan kelimesinin Arapça çoğulu olan "selatin" şeklinde okunmuştur.

Üveys, Zekerya, Hasan ve İmam adlı kişilerle birlik olan[32] bir (grup) devlet memuru,[33] şikâyette bulunan gruptan H. 1120/M. 1708 tarihinde, kanunen üzerlerine düşen bir maddi yükümlülükleri olmamasına rağmen zorla para almışlardır. Yapılanın şeri kanunlara aykırı olduğuna dair şikâyetçi olan grubun elinde bir de şeyhülislâm fetvası vardır. Maraş Beylerbeyi ve Malatya kadısından bu şeyhülislâm fetvasının incelenmesi ve bu fetvaya ve eskiden beri süregelen uygulamalara göre[34] konuyla ilgili gerekenin yapılması istenmiş, zorla ve haksız yere alınan para varsa bunun geri ödettirilmesi emredilmiştir.

Kantarma-Belge 6:[35] *H. 1156/ M. 1743 veya 1744 tarihli*[36] *tezkere*

Bu bir satış belgesidir. Belgenin altında imzası bulunan Süleyman adlı şahıs, tasarrufunda bulunan boş ve harabe durumdaki Gücük[37] mezrasının[38] kullanım hakkını, talebi üzerine Hamza Dede'ye satar. Belgede satışı yapılan mezranın sınırlarına dair verilen bilgiden,[39] buranın günümüzdeki Gücük köyü olduğu anlaşılmaktadır.

Kantarma-Belge 7:[40] *H. 1199/ M. 1784 veya 1785 tarihli hüccet*

Elbistan kazasına tabi Sinemilli[41] aşiretinden Ali oğlu Bektaş Dede ile gene bu aşiretin köylerinden olan Sovucak'tan[42] (günümüzde Elbistan'a bağlı Soğucak) Abbas oğlu Mehmet arasındaki ihtilafın araya arabulucuların girmesiyle, her iki tarafın da üzerinde anlaştığı bir şekilde çözüleceğine dair Elbistan kadısı naibi huzurunda düzenlenmiş hüccet. Ali oğlu Bektaş Dede, es-

32 Belgedeki "yekdil ve yekcihet olmalarıyla" deyimi, HBD çevirisinde "yeniçeri olmalarıyla" şeklinde okunmuştur.

33 Burada devlet memuru olarak çevirdiğimiz kelime "ehl-i örf"tür; bu kelime HBD çevirisinde "ehl-i ırk" şeklinde okunmuştur.

34 "şer-i kadim" sözü HBD çevirisinde "şerh-i kavi" şeklinde okunmuştur.

35 HBD çevirisinde "Belge 10", ik. s. 14-15.

36 HBD çevirisinde, Hicri 1156, Miladi 1740 şeklinde çevrilmiştir.

37 "Gücük toprağı" anlamına gelen "Gücük turâbı" ibaresi, HBD çevirisinde "Küçük Karalı" şeklinde okunmuştur.

38 "mezranın" kelimesi HBD çevirisinde "ziraında" şeklinde okunmuştur.

39 Yöreyi iyi tanıyan İbrahim Sinemillioğlu'nun yardımıyla biz belgede Gücük'ün sınırlarının tespit edildiği bölümü şu şekilde okuduk: "kıbleten Sovucak, garben Köse Yahya, poyraz ("boyuraz" yazılmış) anı Kangal, şarken Gökçebel ("Göcebeyl" yazılmış) işbu hudud-ı erbaa ile mahdud..." HBD çevirisinde belgenin bu kısmında geçen bazı özel isimler yanlış okunmuştur, bizim "kuzey sınırı" anlamına gelen "poyraz anı" şeklinde okuduğumuz bölüm ise "civarı azanı" şeklinde okunmuştur.

40 HBD çevirisinde "Belge 9", ik. s. 13-14.

41 Belgede "Sinemini" şeklinde yazılmıştır.

42 HBD çevirisinde "Suvacık", ancak biz günümüzdeki telaffuzu ve Kantarma-Belge 6'daki yazım şeklini göz önüne alarak "Sovucak" şeklinde okuduk.

kiden beri kendi mülkleri olan Gücük[43] mezrasına zorla 20-30 ev yaptırmış[44] olmasından dolayı Abbas oğlu Mehmet'ten şikâyetçi olur ve bu evlerin yıktırılması talebinde bulunur. Daha sonra, Ağçaşar'dan (günümüzde halen Elbistan'a bağlı köy) gelen yedi ailenin evlerinin[45] bir sonraki yıl yıkılmasına karar verilerek iki taraf arasında anlaşma sağlanır. Bu hüccet varılan bu anlaşmanın bir vesikası olarak, davacı tarafın talebi üzerine düzenlenmiştir.[46]

Kantarma-Belge 8:[47] *H. 1207/ M. 1792 tarihli, nakibüleşraftan alınan seyitlik tezkeresi (Arapça)*

Maraş'ın Elbistan kazasından[48] Seyit Bektaş'ın, Kerbela'daki nakibüleşraf huzurunda seyitliğini kanıtladığına dair düzenlenmiş tezkere. Seyit Bektaş seyitliğini, hemşehrisi olan şahitlerin yörede kendisinin ve atalarının İmam Zeynel Abidin soyundan gelen seyitler olarak bilindiğine dair şehadetleriyle kanıtlamıştır. Bu şahitlerden ikisi Seyit Hasan oğlu Seyit Bektaş ve Molla Hasan oğlu Veli'dir.[49] Belgede verilen kısa soyağacına göre, Seyit Bektaş'ın babası Seyit Ali, onun babası Seyit Hamza, onun babası Seyit Mustafa, onun babası Seyit Hamza, onun babası Seyit Kalender'dir.

Kantarma-Belge 9:[50] *H. 1207/ M. 1792 tarihli*[51] *seyitlik şeceresi (Arapça)*

Bir seyitlik şeceresi olan Kantarma-Belge 9, aynı yıl düzenlenmiş Kantarma-Belge 8 ile içerik olarak hemen hemen aynıdır. Ancak Kantarma-Belge

43 Belgede kelime "Gücüb" şeklinde yazılmışsa da halen hatırlanan bu olayın Gücük mezrası ile ilgili olduğu görüştüğümüz Sinemilli şahıslar tarafından teyit edilmiştir. Dolayısıyla burada söz konusu olan muhtemelen bir yazım hatasıdır.

44 "yirmi otuz ev ihdas eylemeleriyle" şeklindeki ibare HBD çevirisinde "yirmi otuz evlek haraset eylemeleriyle" şeklinde okunmuştur.

45 "Ağcaşar'dan gelen yedi evin damlarını" ibaresi HBD çevirisinde "ağça şardan gelen on yedi darlarını" şeklinde okunmuştur.

46 "Ali Dede oğlu Bekdaş hüccet-i şeriyye olunması matlubumdur didikde" cümlesi HBD çevirisinde "Ali Decle oğlu Bektaş sohbet-i şeriyye olunması matlubumdur didikte" şeklinde okunmuş ve "Ali Dede oğlu Bektaş'ın mahkeme edilmesini istedi" şeklinde günümüz Türkçesine aktarılmıştır ki bu yanlıştır, aksine burada davacı konumunda olan taraf Bektaş Dede'dir.

47 HBD çevirisinde "Belge 5", ik. s. 10-11.

48 Elbistan kelimesi HBD çevirisinde "al-i bustan" şeklinde okunup, "bostan ailesinden" diye çevrilmiştir.

49 HBD çevirisinde bu adlar adeta Seyit Bektaş için verilen alternatif bir soyağacı olarak yorumlanmıştır ki bunun doğru olmadığı açıktır.

50 HBD çevirisinde "Belge 1", ik. s. 4-7.

51 HBD çevirisinde belgenin tarihi H. 1107/ M. 1695 şeklinde yanlış okunmuştur. Ayrıca bu tarihe bakarak şecerenin güvenilir olup olmadığına dair makalede yapılan değerlendirmeler dayanaktan yoksundur.

9 rulo şeklindedir ve Kantarma-Belge 8'den çok daha uzundur, ayrıca yazısı da çok daha özenli ve süslüdür. Allah'a hamdüsena, Hz. Muhammed'e ve onun soyundan gelenlere salat ve selam ile Ehl-i beyt hakkında hadisler içeren uzun giriş bölümünden sonra, belgenin düzenlenme nedeni ve gerekçesi aynen Kantarma-Belge 8'de olduğu şekilde açıklanır. Ancak Kantarma-Belge 9'da Seyit Bektaş'ın yaşadığı yer Maraş bölgesinin Elbistan[52] kazasının Nurhak[53] beldesi şeklinde, yani daha ayrıntılı bir şekilde geçer. Bundan sonra, aynen Kantarma-Belge 8'de olduğu gibi Seyit Bektaş'ın atalarından Seyit Kalender'e kadar olan beş kuşak kaydedilmiştir. Ancak Kantarma-Belge 8'den farklı olarak, daha sonra Seyit Bektaş'ın soyunun ulaştığı söylenen İmam Zeynel Abidin'den Hz. Âdem'e kadar olan soy şeceresi de verilmiştir. Ayrıca belgenin en sonunda, ailenin son iki kuşaktan olan üyelerinin adları da sıralanır. Buna göre Seyit Bektaş'ın o anda hayatta olan üç kardeşinin isimleri şöyledir: Seyit Mehmet,[54] Seyit Hamza ve Seyit Hüseyin. Seyit Mehmet'in Seyit İbrahim ve Seyit Mehmet adında iki oğlu, Seyit Hamza'nın da Seyit Bektaş ve Seyit İbrahim adında iki oğlu vardır. Ayrıca Seyit Bektaş'ın o anda hayatta olmayan kardeşi Seyit İbrahim'in de Seyit Ali, Seyit Mehmet ve Seyit Süleyman adında üç oğlu vardır.

Şecereyi mühürlerini basarak tasdik edenler, Dede Haydar, tekkenişin-i İmam Hüseyin; Dede Abdülgafur,[55] tekkenişin-i Necef-i eşref[56] ve Kantarma-Belge 8'i de tasdik etmiş olan, Kerbela nakibüleşrafı Murtaza el-Musevi el-Hüseyni'dir.

---

52 HBD çevirisinde Elbistan kelimesi bu kez de "Bostan" şeklinde okunmuştur. Ayrıca bu yanlış okumaya dayanarak yapılan bir seri çıkarım sonucu, Sinemillilerin tahrirlerde "Yörükân-ı Maraş" olarak sınıflandırılan "Bektaşlu Cemaati" adında bir gruba mensup olabileceği öne sürülmüştür. Yanlış okumaya dayanan bu önermenin geçerli bir yanı yoktur.

53 HBD çevirisinde Nurhak kelimesi "arzı nuri'l-hak" şeklinde okunmuştur. Günümüzde Nurhak, Kahramanmaraş iline bağlı bir ilçedir.

54 Bizim günümüz Türkçesindeki söylenişe uygun olarak "Mehmet" olarak okuduğumuz adlar, Arapça olan bu belgede "Muhammed" şeklinde harekelenmiştir.

55 "Dede"den önce, "el-Abd" ile başlayan, ancak okuyamadığımız bir başka kelime daha vardır; HBD çevirisinde burası "El-Abdullah Kalender Dede" şeklinde okunmuştur, ancak bizce bu doğru bir okuma değildir; zaten buradaki "dede" unvanı, ardından gelen "Abdülgafur" adına aittir.

56 "tekkenişin-i Necef-i eşref" ibaresi HBD çevirisinde tereddüt belirten bir soru işareti ile birlikte "Tekkenişin-i Bostan(?)" şeklinde okunmuş.

**Kantarma-Belge 10:**[57] *H. 1207/ M. 1792 veya 1793 tarihli*[58] *hilafetname*

Kerbela'daki İmam Hüseyin Türbesi'nin yanında bulunan Bektaşi dergâhında, Seyit Ali oğlu Seyit Bektaş adına düzenlenmiş bir halifelik icazetnamesi. İcazetnamede, adı geçen Seyit Bektaş'ın dergâhı ziyaret edip erkâna uygun olarak halifelik kazanı kaynattığı ve dergâhta görevli dervişlerin duasını aldığı bildirilmiştir. Ayrıca ocak sahibi olmaları nedeniyle Seyit Bektaş'a yolun taliplerince gereken saygı ve bağlılığın gösterilmesinin gerekliliği belirtilmiştir.

Belgenin sonunda şu imzalar vardır:
Dede Haydar, tekkenişin-i İmam Hüseyin Veli
Dede Halil, pir-i(?) delil tekkenişin-i Şahin Baba[59]
Dede Abdülgafur, tekkenişin-i İmam Ali

**Kantarma-Belge 11:**[60] *H. 1208/ M. 1794 tarihli hüccet*

Darende'deki kadı mahkemesi tarafından verilmiş, Kantarma-Belge 8 ve 9'daki bilgileri teyit eden hüccet. Belgede yazıldığına göre, sadattan olduğu bilinen ve Sinemilli aşireti arasında yaşayan Seyit Hamza oğlu Seyit Bektaş, dedelerinden kendisine kalan bir şeceresi olmadığından, soyunu kanıtlayan bir şecere çıkarmak için Kerbela, Kufe ve Necef'e gitmiştir. Oradaki na-

---

57 HBD çevirisinde "Belge 6", ik. s. 11-12.

58 Belgenin altında rakamla verilen tarih ilk bakışta "128" veya "138" şeklinde görünmektedir. Bunun, bazen yapıldığı gibi ilk rakamı konulmamış Hicri "1128" veya "1138" yılı olması ilk akla gelen olasılıktır. (Keza HBD çevirisinde de belgenin tarihi anlaşılır bir şekilde Hicri 1138 olarak okunmuştur, fakat bir çeviri hatası yapılarak bu tarih Miladi 1722 olarak verilmiştir.) Ancak belgenin altında imzası olanlardan ikisinin, hem de aynı unvanlarla Kantarma-Belge 9'da, yani 1792 tarihli şecerede de geçmesi bizi belgenin tarihi hakkında şüpheye düşürmüştür. Ayrıca her iki belgenin de (ve tabii Kantarma-Belge 8'in de) Seyit Ali oğlu Seyit Bektaş adına çıkartılmış olması, bu hilafetnamenin şecere ile yakın bir tarihte düzenlenmiş olması gerektiğini düşündürmektedir. Sözkonusu olan iki belgeden, ay olarak şecerenin Rebiyülahir, hilafetnamenin ise onu takip eden Cemaziyelevvel tarihini taşıması da bu iddiamızı güçlendirmektedir. Yani çok muhtemelen, 1792 yılının sonbahar-kış aylarında Kerbela'ya gitmiş olan Seyit Ali oğlu Seyit Bektaş, aynı ziyaret esnasında hem adına bir seyitlik şeceresi çıkartmıştır hem de bu hilafetnameyi almıştır. Dolayısıyla biz hilafetnamenin altındaki tarihin bir dikkatsizlik sonucu yanlış veya yanlış okunmaya müsait şekilde yazılmış olabileceğini düşünüyoruz. Akla gelen diğer bir olasılıksa, eğer elimizdeki belge hilafetnamenin orijinalinin daha sonraki bir tarihte temize çekilmiş bir kopyası ise, müstensihin bu işlem esnasında tarihi yanlış okuyup kopyalamış olmasıdır. Her halükârda, belgenin aslının düzenlenme tarihi bizce 1208 veya 1207'dir. Birinci tarihin doğru olabilmesi için Seyit Bektaş'ın Irak topraklarında bir yıldan fazla bir zaman geçirmiş olması gerekir ki biz buna fazla ihtimal vermiyoruz. Bu durumda belgenin yazılış tarihinin H. 1207 olması en kuvvetli olasılık olarak görünmektedir.

59 Şahin Baba tekkesinin adı HBD çevirisinde "Şahbaba" şeklinde okunmuştur.

60 HBD çevirisinde "Belge 7", ik. s. 12-13.

kibüleşrafların mührünü taşıyan şeceresini Darende'deki mahkemeye sunması ve şecerenin mahkemece doğru kabul edilmesi üzerine, kendi talebiyle eline bu hüccet verilmiştir.

**Kantarma-Belge 12:**[61] *Tarihsiz, ama muhtemelen H. 1208/ M. 1794 yılında verilmiş fetva*

Müftüden şu konuda görüş sorulmuştur: Soyu Zeynel Abidin'e ve ondan Hz. Fatma'ya bağlı olduğu yönünde ellerinde nakibüleşraftan alınma tezkere olan birinin seyitliği gerçek ve geçerli kabul edilir mi? Müftünün soruya yanıtı olumludur.

Bu fetva Kantarma-Belge 11 ile bağlantılı olarak verilmiş olmalıdır. Bu belgenin altında yazılı şahitler arasında Faziletli Müftü Efendi'nin de geçmesi bu açıdan dikkate değerdir.

**Kantarma-Belge 13:**[62] *H. 1209/ M. 1795 tarihli hüccet*

Kantarma-Belge 11'in neredeyse harfiyen aynısıdır. Ancak bu kez Seyit Bektaş şeceresinin geçerliliğini Maraş'ta tekrar onaylatmıştır. Ayrıca Kantarma-Belge 11'den farklı olarak, bu hüccetin sonunda şahitler bölümü yoktur.

**Kantarma-Belge 14:**[63] *Tarihsiz (muhtemelen H. 1158/ M. 1745 veya 1746 sonrası) tezkere*

Bu da Kantarma-Belge 6 gibi şahitler huzurunda düzenlenmiş bir satış belgesidir. Arpaçukuru[64] olarak bilinen (bugünkü Kantarma yakınlarındaki) bir arazinin[65] kullanım hakkı, H. 1158/M. 1745 tarihinden beri tımar sahi-

---

61 HBD çevirisinde "Belge 1"in ardından verilmiştir, ik. s. 7. Bize verilen belgeler arasında içerik olarak aynı iki farklı fetva kopyası vardır. Bunlardan makalenin sonunda tıpkıbasımını verdiğimiz fetvanın (Kantarma-Belge 12) yazılı olduğu kâğıdın boş kalan yerine daha sonradan Kantarma-Belge 15 eklenmiştir. Bahsi geçen ve başka bir müftü tarafından verildiği anlaşılan diğer fetvanın içeriği Kantarma-Belge 12 ile tamamıyla aynı olduğu için ayrıca dökümünü vermeyi gerekli görmedik.

62 HBD çevirisinde "Belge 8", ik. s. 13.

63 HBD çevirisinde "Belge 3", ik. s. 8-9.

64 Arpaçukuru kelimesi HBD çevirisinde "Arpacı Koru" şeklinde okunmuştur. Yörede "Arpaçukuru" adında bir arazinin varlığı, dolayısıyla bizim okuyuş şeklimizin doğruluğu İbrahim Sinemillioğlu tarafından teyit edilmiştir.

65 Aslında belgede Arpaçukuru'ndan arazi olarak değil "Arpaçukuru dimekle maruf sulunak(?)" şeklinde bahsedilmektedir. Burada geçen "sulunak" veya benzeri bir kelime, İbrahim Sinemillioğlu'na göre davar sulama yeri anlamına gelebilirmiş ve sulak bir arazi olmamakla birlikte Arpaçukuru'nda bu iş için kullanılabilecek bir kuyu mevcutmuş. Gene belgenin ilgili cümlesinin devamı kesin olmamakla birlikte "tarlasıynan, yaylasıynan ve yatağıynan" şeklinde okunabilir. Belgenin bu kısmı HBD çevirisinde okunamamıştır.

bi olarak mutasarrıfı olan kişi tarafından adı tam okunamayan bir şahsa[66] satılmıştır.

**Kantarma-Belge 15:**[67] *H. 1239/M. 1823 veya 1824 (civarları) tarihli tezkere*

Belge standart imlâya uygun olarak yazılmamış olduğu için büyük oranda okunamamıştır.[68] Ama söz konusu olanın iki kişi arasında H. 1239/M. 1823 veya 1824 yılında veya bundan sonraki bir tarihte yapılan bir mal veya mülk alış verişi olduğu anlaşılıyor. Belgenin sonunda gerekli ödemelerin yapıldığı, alıp vereceğin kalmadığı belirtilmektedir. Altta Kara Molla oğlu Hacı Hasan'ın imzası vardır. Aynı kişiden belgenin içinde Gürünlü Kara Molla'nın oğlu şeklinde bahsedilmektedir ve muhtemelen bu şahıs satışı yapan taraftır. Ödemeyi yapan ise belgenin içinde kendisinden "dedenin oğlu" olarak söz edilen kişi olmalıdır. Ayrıca belgenin kenarına anlaşmaya şahitlik edenler kaydedilmiştir.

Dökümünü verdiğimiz bu belgelerin ilk üçü Sinemillilerin Harput'tan ayrılışlarını takip eden yıllara aittir. Her ne kadar sözlü geleneğe göre çok daha eski bir tarihte gerçekleşmiş olduğuna inanılsa da bu belgeler Sinemillilerin Harput-Piran'dan çıkıp Maraş ve Erzincan yörelerine göçtükleri tarihin 1700'ler civarı olduğunu açıkça göstermektedir. Kantarma-Belge 2'de Maraş'a göçtüğü kaydedilen Veli oğlu Molla Ali ve Abbas oğlu Nâsır ile Erzincan'da Karpuzahuru adlı köye yerleştiği belirtilen Şeyh Mehmet'in adları sözlü anlatılarda geçmemektedir. Göç etmeyip Piran'da kalan Şeyh Mehmet'in kardeşi Mahmut Koca da benzer şekilde sözlü gelenekçe hatırlanmamaktadır. Akli dengesi yerinde olmadığı söylenen bu Mahmut Koca, 1710 tarihinde birdenbire ortadan kaybolmuştur. Ancak Maraş'a göçmüş amca oğullarının, Mahmut Koca'nın ölümünden aynı köyden birini sorumlu tutmaları ve bu konuda dava açmaları Sinemilliler ile Piran'daki diğer grup veya gruplar

---

66 Bu adı, kesin olmamakla birlikte "Mamo Râş Dede" şeklinde okumak mümkündür. İbrahim Sinemillioğlu'na göre, atalarından Mamo adında ve Arpaçukuru'nda arazi sahibi olan biri gerçekten de varmış. Yöredeki ad verme geleneğine göre lakap olarak sık sık kullanılan "râş" ise Kürtçe "kara" anlamına gelmektedir. HBD çevirisinde belge günümüz Türkçesine aktarılırken "Sinan" adı zikredilmektedir, ancak bu okumanın neye dayandığı belli değildir.

67 HBD çevirisinde "Belge 4", ik. s. 9-10.

68 HBD çevirisinde de belge büyük oranda okunamamış veya yanlış okunmuştur. Ayrıca günümüz Türkçesine çevirisinde belgenin orijinalinde dayanağı olmayan kelimelere de rastlıyoruz; mesela "Körenli kervanını Körenli Kara Molla'nın oğlu Şükrü" şeklinde çevrilmiş kısımda geçen "Körenli"nin doğrusu "Gürünlü" olmalıdır, ayrıca "Şükrü" şeklinde bir ad veya o şekilde okunabilecek bir kelime biz belgede göremedik.

arasında bir husumet olabileceğini akla getirmektedir. Mahmut Koca'nın ortadan kayboluşundan bir küsur yıl önce düzenlenmiş olan ve gene bu Mahmut Koca ile diğer köylüler arasında yaşanmış bir ihtilafı konu edinen Kantarma-Belge 1 de eskiye dayanan bu tür bir anlaşmazlığın var olabileceğini destekler mahiyettedir. Sinemillilerin Harput'tan ayrılmalarında bu sürtüşmeler etkili olmuş olabilir. Benzer yönde açıklamaları görüştüğümüz kişilerden de dinlemiş bulunuyoruz.[69] Ayrıca Kantarma-Belge 2'de bahsi geçen Şeyh Mehmet'in, davacı konumundaki amca çocuklarına karşı tavır alması (şahitlerin ifadelerinin doğru olduğunu varsayıyoruz), bu tarihte muhtemelen Sinemillilerin Erzincan ve Maraş kolları arasındaki ilişkilerin de iyi olmadığını ve belki de Nadarların yerleşmek için Erzincan'ı tercih etmelerinde bu kötü ilişkilerin rol oynamış olabileceğini akla getirmektedir.[70]

Belgelerimiz arasında Sinemilli adının geçtiği en eski belge, 1718 tarihli berattır (Kantarma-Belge 4). Bu belgeden, Piran'da bir Sinemilli tekkesinin varlığını ve Mustafa oğlu Hamza'nın bu tekkenin vakıf yöneticisi olarak atandığını öğreniyoruz. Elimizdeki 1792 tarihli şecerede her ne kadar bir Mustafa oğlu Hamza geçse de bu Hamza ile Sinemilli tekkesine mütevelli olarak atanan Hamza'nın aynı kişi olması kronolojik olarak çok zor gözükmektedir. Zaten Piran'da bulunan bir tekkeye mütevelli olarak atandığına göre bu dönemde halen o yörede yaşıyor olması ihtimali göz önüne alınmalıdır. Ancak bu durumda belgenin Maraş kolu belgeleri arasında olması açıklanması gereken bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Acaba bu Mustafa oğlu Hamza diğerlerinden daha sonra mı Maraş'a göçmüştür? Ya da belgenin düzenlendiği tarihte fiilen Piran'da yaşamamasına rağmen mi bu berat kendine verilmiştir? Her halükârda, bu belge şu anda Kantarma'da yaşayan dede ailelerinin atalarının en azından 18. yüzyılın başından beri resmen seyit olarak kabul edildiklerini ve Elazığ'dayken Sultan Sinemilli'ye ait türbeyle bağlantı-

---

69 Sinemilli ocağından Muharrem Ercan Dede'ye göre göç nedeni "kavga dövüştür"; *özel görüşme notları, 2005 yazı.* Ayrıca Piran yakınlarında kalmış muhtemelen tek Sinemilli ve Alevi köyü olan Birvan'dan bir şahsın bana anlattığına göre, eskiden Piran'ın nüfusu tamamen Aleviymiş, ancak daha sonra Sünnileşmiş, Sünnileşmeyi kabul etmeyenler ise Maraş'a göçmüş. Piran'ın eskiden hemen tümünün Alevi olduğuna dair savı görüştüğüm Piran'lı Sünni bir kişiden de duydum; *Piran'da özel görüşme kayıtları, 2002 yazı.* Dolayısıyla Sinemillilerin Piran'dan ayrılmasına neden olan sürtüşmelerin mezhebi bir boyutu olabilir.

70 Kantarma-Belge 2'de, Sinemillilerin Maraş kolu henüz Akçadağ'da iken Nadarlar Erzincan'a yerleşmiş görünmektedir. Bu demektir ki sözlü anlatılarda geçtiği gibi Nadarlar gerçekten de ilk etapta diğer Sinemilliler ile birlikte Harput'tan güneye göç etmişlerse de ana kol muhtemelen halen Akçadağ'dayken, yani günümüzdeki yerleşim yerlerine daha varmadan onlardan ayrılmış ve Erzincan'a gitmişlerdir.

larının olduğunu göstermesi açısından önemlidir.[71] Ancak belgede sadece bir türbeden değil bir tekkeden bahsedilmektedir. Bu, eskiden türbenin bitişiğinde veya yakınlarında bir tekkenin mevcudiyeti olasılığını gündeme getirmektedir, ancak Ankara'daki Vakıflar Arşivi kataloglarında yaptığımız taramada bu adla anılan herhangi bir yapıya rastlayamadık.[72]

Kantarma-Belge 5, 6 ve 7, Sinemillilerin Harput'tan ayrılıp Maraş'a yerleşmelerinin hiç de bir hamlede ve sorunsuz olmadığını göstermektedir. Kantarma-Belge 5'e göre, Sinemilliler Elbistan'dan önce bir süre Malatya'ya bağlı Akçadağ'da kalmışlardır. Ancak 1718 tarihli bu fermanda görüldüğü gibi buradayken, aralarında seyitlerin de bulunduğu bir grubun yönlendirmesiyle devlet görevlileri yasalara aykırı şekilde kendilerinden para almıştır. Haklarında şikâyette bulunulan grupta da sadattan kişilerin yer alması, fermana konu olan ihtilafın iki Sinemilli grubu arasında yaşanmış olabileceği veya Sinemilli seyitlerin gelmesi ile nüfuz alanlarının sınırlanmasından endişe eden bir başka seyit grubunun bölgede mevcudiyeti gibi farklı olasılıkları akla getirmektedir. Her iki durumda da hem şikâyette bulunan grupta hem de karşı grupta seyit unvanlı kişiler ile birlikte bu unvanı taşımayan kişilerin de adlarının geçmesi dikkate değerdir ve seyit olmayan şahısların, aynı tarafta yer aldıkları seyitlerin talip gruplarından olabileceklerini düşündürmektedir.

Belki 1718 tarihli fermana yansıyan rahatsızlıklardan dolayı Sinemilli dede aileleri bir süre sonra Akçadağ'dan ayrılıp şimdiki yaşadıkları Maraş'a göçmüşlerdir. Bu fermanda şikâyette bulunan grup arasında adı geçenlerden Seyit Hamza ve Seyit Kalender Elbistan'a yerleşen ilk kuşak Sinemilli dedeler olmalıdır. Ayrıca 1792 tarihli şecereye göre (Kantarma-Belge 9) çok muhtemelen Seyit Hamza, Seyit Kalender'in oğludur ve bu Seyit Kalender de Elbistan'daki Kalenderler kolunun isim babasıdır. Sinemilliler Akçadağ'dayken düzenlenmiş 1718 tarihli fermanda adının geçmesi, Seyit Hamza'nın daha o dönemde yetişkin bir yaşta olduğuna işaret ediyor. Ayrıca 1743 veya 1744 tarihli Kantarma-Belge 6'da, herhalde aynı Hamza Dede'nin eskiden Kantarma'nın mezrası olan Gücük'ün kullanım hakkını satın aldığını görüyoruz. Bu belgede Seyit Kalender'in adı geçmemektedir. Bütün bunlardan çıkardığımız

71 Bizim 2002 yılındaki ziyaretimiz esnasında Sultan Sinemilli'ye ait türbeye, Piran'ın Akgömlek köyünden Sünni bir şahıs bakıcılık yapıyordu.

72 Konuyla ilgili araştırma yapmak için 2004 yazında ilgili kuruma başvurduğumda, kurumda dijital sisteme geçildiği için araştırmacılara izin verilmediği yanıtını aldım. Buna rağmen kurum yöneticilerinin aracılığı ile bilgisayara aktarılmış katalog kayıtlarında Sinemilli adı taranmış, ancak herhangi bir kayıt bulunamamıştır. Ancak ileride yapılacak daha ayrıntılı bir araştırma farklı sonuç verebilir.

sonuç, Seyit Kalender'in Elbistan'a göçüldüğünde artık ileri bir yaşta olduğu ve bir süre sonra da orada öldüğüdür. Kantarma'da eskiden Seyit Kalender'e ait bir mezarın varlığı da onun Elbistan'a göç ettikten sonra ölmüş olduğunu kanıtlıyor zaten.[73] Mevcut yazılı bir soyağacından kopyalanmak yerine sözlü anlatıma dayalı olarak hazırlanmış olan 1792 tarihli şecerede, Sinemillilerin soyağacının Seyit Kalender'den öncesinin (İmam Zeynel Abidin bağlantısı dışında) hatırlanmaması da bu açıdan anlamlıdır. Bu demektir ki Maraş'a göç sonrası, bu göç esnasında ailenin muhtemelen en yaşlısı olan Seyit Kalender ve onun ardından gelenler hatırlanmaya devam edilmiş, ancak ailenin Maraş'a göçmeden önceki tarihi hakkında Sinemilli kolektif hafızasında sadece eski yurtlarının adı ve aşiretlerinin isim babası Sultan Sinemilli kalmıştır.

1743 veya 1744 yılında Seyit Kalender'in oğlu Hamza Dede'nin kullanım hakkını satın aldığı Gücük arazisi, 1784 veya 1785 tarihli hüccete göre (Kantarma-Belge 7) Sinemilli dedeler ile araziye gelip zorla yerleşmeye çalışan bir grup arasında ihtilafa neden olur. Kendisinden şikâyetçi olunan Abbas oğlu Mehmet'in Akçadağ'a bağlı Soğucak köyünden olması ve bu köyün bölgedeki en eski Şemsikanlı köyü olarak bilinmesi, bu mütecaviz grubun da Şemsikanlılardan olduğuna işaret ediyor.[74] Ayrıca geçmişte Gücük arazisi ile ilgili olarak Şemsikanlar ile bu tür bir sorun yaşandığını görüştüğümüz Kantarmalı kişiler de teyit etmektedir.[75] Ancak belgede Soğucak'tan Sinemilli aşireti köylerinden biri olarak bahsedilmesi, daha o dönemde Şemsikanlar ile Sinemillilerin belli oranda bir entegrasyon yaşadığını göstermektedir.

Gücük arazisi ile ilgili yaşanan anlaşmazlıkta şikâyetçi olan taraf olarak adı geçen Ali oğlu Bektaş Dede, Kantarmalı dedelerin hafızalarında Seyit Kalender'den sonra en önemli yeri teşkil eden kişidir. Ancak Seyit Bektaş'ın hatırlanmasına neden olan Gücük ihtilafı değil, onun Kerbela'ya yaptığı ziyarettir. Hepsi bir şekilde bu ziyaretle bağlantılı olan Kantarma-Belge 8, 9, 10, 11, 12 ve 13'te de dolayısıyla hep onun adına rastlıyoruz. İki-üç yıllık bir zaman zarfında düzenlenmiş olan bu belgelerden ilki, 1792 yılında Kerbela nakibüleşrafından alınmış ve Seyit Bektaş'ın şeri kurallara uygun olarak, iki şahidin şehadetiyle seyitliğini kanıtladığına dair tezkeredir (Kantarma-Belge 8). Daha sonra muhtemelen bu tezkereye dayanılarak Seyit Bektaş adına içeriği aşağı yukarı aynı, ama daha uzun ve alımlı bir şecere düzenlenmiştir (Kantar-

73 *İbrahim Sinemillioğlu, 2005 yazı.*

74 Bkz. www.sevdilli.com sitesindeki "Şemsikanlar aşireti" başlıklı yazı. Bu yazıda Şemsikanlardan bağımsız bir aşiret olarak bahsedilmesi ve aralarında Sinemilliler ile bir bağ kurulmaması da dikkate değerdir.

75 *İbrahim Sinemillioğlu, 2005 yazı.*

ma-Belge 9). Bu şecerenin altında, yukarıdaki tezkereyi de düzenleyen Kerbela nakibüleşrafı dışında, sırasıyla tekkenişin-i İmam Hüseyin ve tekkenişin-i Necef-i eşref oldukları yazılı olan ve dede unvanlı iki şahsın daha adı geçmektedir. Burada atıfta bulunulan, Kerbela'daki Hz. Hüseyin türbesinin ve Necef'te Hz. Ali'nin türbesinin civarlarında var olan Bektaşi dergâhlarının tekkenişinlikleridir. Bu iki şahsın imzası, gene Seyit Bektaş adına Kerbela'daki Bektaşi dergâhında düzenlenmiş olan hilafetnamede de geçmektedir. Hilafetnamenin altındaki üçüncü imza ise Bağdat'ta bulunan Şahin Baba tekkesinin postunda oturan şahsa aittir. Sinemilli örneğinde olduğu gibi, Alevi dedelerin ellerinde bulunan seyitlik şecereleri ve icazetnamelerin hemen tümünün kaynağı Kerbela'daki nakibüleşraflık kurumu ve Irak'ta Şiiler ve Alevilerce kutsal sayılan yerlerde kurulmuş olan Bektaşi dergâhlarıdır. Literatürde henüz gereken ilgiyi görmemiş olan Irak topraklarındaki bu Bektaşi dergâhları ve bu dergâhlar ile Anadolu'daki Alevi ocakları arasındaki ilişkilerin ayrıntılı bir tartışması bu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Burada, ocakzade Alevi dedeleri ile Bektaşi dergâhları arasındaki ilişkilerin bazı araştırmacıların düşündüğü gibi 19. yüzyılda Nevşehir merkezli Çelebi Bektaşileri ile kurulmuş bağlantılar ile başlamadığını ve çok daha geriye gittiğini göstermeleri açısından bahsi geçen belgelerin son derece önemli olduklarını belirtmekle yetinip, konunun daha ayrıntılı bir tartışmasını başka bir çalışmamıza bırakıyoruz.[76]

Seyit Bektaş Kerbela'dan döndükten sonra adına çıkarttığı seyitlik belgesini Darende ve Maraş'taki kadılara da onaylatmıştır. Bu, yeni çıkartılmış olan bir seyitlik şeceresinin yaşanılan yerdeki resmî görevlilerce de kabul edilip kayda geçirilmesi için yapılmış sıradan bir işlem olabileceği gibi farklı boyutları da haiz olabilir. Bu açıdan ilk akla gelen, özellikle 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nin sahte seyitlere karşı girişmiş olduğu mücadelenin parçası olarak bir dönem İstanbul'daki nakibüleşraf dışında yerel otoritelerin yeni seyitlik şeceresi vermesini önlemeye çalışmış olmasıdır.[77] Dolayısıyla kısmen böyle bir kaygıyla kadıların şecerenin geçerliliğini onaylaması istenmiş ve bu işlemi yapan kadılar da gene bu kaygıyla müftüden şecerenin geçerli olup olmadığına dair fikir sormuş olabilir.

---

76 Nispeten daha ayrıntılı bilgi için bkz. bu kitapta "Kızılbaş, Bektaşi, Safevi İlişkilerine Dair 17. Yüzyıldan Yeni Bir Belge (Çeviriyazılı Metin - Günümüz Türkçesine Çeviri - Tıpkıbasım)".

77 Rüya Kılıç, *Osmanlı Devleti'nde Seyyidler ve Şerifler (XIV-XVI. Yüzyıllar)*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, 2000, s. 65-66; bu tez yakın zamanda kitap olarak da basılmıştır, *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2005, ancak bu makalenin hazırlanma sürecinde kitabı görme imkânımız olmamıştır.

## 1700 ÖNCESİ SİNEMİLLİLER VE SİNEMİLLİ ADININ KÖKENİ

Yukarıda dökümünü verdiğimiz Kantarma kaynaklı belgelerden Sinemillilerin 1700 öncesi tarihine dair herhangi bir veri elde edemiyoruz. Bu belgelerde Sinemilli tekkesi ve aşiretinden bahsedilmesine rağmen, bir şahıs adı olarak Sultan Sinemil/Sinemilli ismine rastlamamamız özellikle dikkat çekicidir. Sultan Sinemil adının geçtiği yazılı belgeler, aşağıda daha ayrıntılı tartışacağımız Erzincan kolundan gelen icazetname ve Divriği merkezli Kara Pir Bad ocağına ait daha önce yayımlanmış bir şecereden ibarettir.[78] Bunlar dışında Sinemilli adının kökenine dair bazı sözlü gelenekler vardır. Bunlardan yazıya geçirilmiş en eskisi İngiliz Binbaşı Noel tarafından kaydedilmiştir:

> Aksu Vadisi'nden (Kürtçede Abê Spi) yukarıya tırmanarak, Hasan Ağa Sarayı diye bilinen ve Sinemilli aşiretinin iki reisi olan Tapu Ağa ve Asaf Ağa'nın kışları kaldıkları köye vardık. Sinemilli sözcüğünün kökenine ilişkin hikâye şöyle anlatılır:
>
> > "Altı yüzyıl önce Harput'un gümüş madenlerinden buraya göç ettik. Orada hamile olan bir genç kız yaşamaktaydı. Onu canlı canlı gömdüler. Kapatıldığı kabirde (Kürtçede Sin) çocuğunu doğurdu ve onu emzirdi. Sonunda yoldan geçen birisi, bebeğin ağlamasını duydu ve mezarı açmak için adam topladı. Çocuk büyüdü ve 'Mezardan gelenler' (Sinemilli) diye anılan aşiretin kurucusu oldu."[79]

Sinemillilerin Maraş ve Erzincan'a göçmeden önceki vatanlarının Harput olduğunu bu sözlü gelenek de teyit etmektedir. Buna ek olarak, göç edi-

---

78 Bu iki belge dışında, dipnot 3'te belirttiğimiz gibi, H. 1338/M. 1920 istinsah tarihli bir yazmanın ketebe kaydında da "Sultan Sinemilli" adı geçmekteyse de burada daha ziyade bir ocak adı olarak kullanılmıştır ve bir şahıs olarak Sultan Sinemilli'nin soyağacına dair herhangi bir bilgi yoktur.

79 "Binbaşı Noel'in Günlüğünde Orta Anadolu Kürtleri-6", çev. Huri Tuşik Özkurt, *Hevi* gazetesi, Sayı 77, 25 Nisan-1 Mayıs 1998'den aktaran Munzur Cem, "Bozuk bir plağın tekrarı: Alevi Kürde kimlik yaması", http://www.demanu.com.tr/kovaradeng/arsiv/sayi58/yazi_05_munzurcem.htm. Bu sözlü geleneğin Erzincan'da Sinemilli bir dededen dinlediğim başka bir versiyonuna göre, Sultan Sinemilli daha memeden kesilmeden annesini kaybeder, ancak bir keramet göstergesi olarak ne zaman meme emmek istese annesinin yattığı mezar açılır ve o içine girip annesinin memesinden emermiş. Görüldüğü gibi burada Sinemilli adının kökenine dair herhangi bir çıkarım söz konusu değildir, sadece Sultan Sinemilli'nin kerametine işaret edilmektedir; *Ali Özgöz Dede, 2002 yazı.* Benzer bir doğuş efsanesine Köroğlu hikâyelerinin bazı varyantlarında da rastlanmaktadır. Hatta bu varyantlarda hikâyenin kahramanının adı "mezarda ölü bir kadından olma ve mezardan doğan" anlamında "Guroğlu" şeklinde geçmektedir; bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Fikret Türkmen, "Köroğlu Hikâyelerinin Yayılma Sahaları ve Menşe Meselesi", *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi, İstanbul, 23-28 Eylül 1985, Tebliğler, II. Türk Edebiyatı,* Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1988, s. 555-565.

len yerden bahsedilirken bölgedeki Keban-Ergani madenlerine atıfta bulunulması, aşiretin bir süre bu madenlerle ilgili devletçe verilmiş bir görevi ifa etmiş olabileceği olasılığını akla getirmektedir. Anlatıda Sinemilli adındaki "sin" kelimesinin Türkçedeki sözlük anlamıyla, yani "kabir, mezar" anlamıyla açıklanmış olması da dikkat çekicidir. Bu açıklama Harput-Piran'daki Sultan Sinemilli türbesinin anısıyla bağlantılı olsa gerek. Ancak "sin" kelimesi söylenen manada alınsa bile, Sinemilli adından "mezardan gelenler" şeklinde bir anlam çıkartmak olası değildir.[80]

Sinemilli adının kökeni hakkında Sinemilli kaynak kişilerce verilen diğer bir açıklama ise şöyledir:[81] Ocağın/aşiretin kurucusunun gerçek adı Sinan'dır. Ancak Kürtçede isimlerin ilk hecesine kısaltılarak (ve çoğu zaman sonuna da "o" eki getirilerek) kullanılması yaygındır. Dolayısıyla Sinemilli bileşik sözcüğünün birinci kısmı bu Sinan adının ilk hecesi olan "Sin"den gelmektedir.[82] Kelimenin ikinci kısmı ise "Milli"dir. Dolayısıyla Sinemilli, "Sin-i Milli" yani "Mil'li Sinan" anlamına gelmektedir. Aynı kaynak kişiler buradaki "Milli"nin, muhtemelen adı Kürtçede "Mılli/Mılan" olarak telafuz edilen aşiret ile bağlantılı olduğunu düşünmektedir. Harput'la sınır olan Çemişgezek sancağının 16. yüzyıldan kalma tahrir defterlerinde adı Milli veya Millili şeklinde kaydedilmiş olan bir aşiret vardır ve bu tahrirlere göre sanca-

80 Sinemilli kaynaklarımıza göre böyle bir çıkarım Kürtçede de mümkün değildir.

81 Bana bu açıklamayı en sistematik olarak yapan kişi İbrahim Sinemillioğlu'dur, *özel görüşme kayıtları, 2005 yazı.* Aynı açıklama yakın zamanda yazıya da geçirilmiştir, bkz. İbrahim Sinemillioğlu, "Sinemilli Cemaati Hakkında Birkaç Söz".

82 Asaf Koçdağ'ın aktardığına göre, eskiden Kantarma dedeleri "Sultan Sinan" adlı bir türbeden söz eder ve kendilerinden de "Sinan Sultan oğullarıyız" diye bahsederlermiş; *özel görüşme notları, 2002 yazı.* Keza Piran'ın Akgömlek köyünde görüştüğümüz bazı kişiler de türbede yatanın Sinan adında bir zat olduğunu söylemişlerdir; *Piran'daki özel görüşme kayıtları, 2002 yazı.* Ancak 1996 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'nca yaptırılmış olan bir araştırmaya dayanılarak hazırlanmış Türkiye'deki türbeleri içeren listede Harput'ta Sinan veya Sinemilli adını taşıyan bir türbe yoktur. Bu listeye göre Türkiye genelinde Sinan adını taşıyan bir zata atfedilen altı türbe vardır, ancak Giresun'daki biri dışında tümü Batı Anadolu'dadır; Abdülkadir Sezgin, "Eren ve Evliya Kavramının Dini Tarihi Folklorik İzahı ve Eren İnancı Üzerine Düşünceler", *I. Uluslarası Türk Dünyası Eren ve Evliyalar Kongresi Bildirileri, 13-16 Ağustos 1998, Ankara,* Ankara, 1998, s. 472-508. 2002 yazında biz yöreyi ziyaret ettiğimizde, türbeye giden yolda üzerinde "Akgömlek Köyü, Ziyaret" yazılı bir tabela dışında türbe yakınında herhangi bir tanıtıcı yazı veya tabela yoktu, ancak 2005 yazında burayı ziyaret eden İbrahim Sinemillioğlu türbenin girişinde şöyle bir tabela ile karşılaşmıştır: "TC Şeyhmir Efendi Türbesi. Şeyh Ahmet'in oğlu Aslı Ürdünlüdür. Maraşal olarak Miladi 851 Hicri 1426 da bir çatışmada 35 arkadaşıyla Keban Piran Hozin köyünün iki dağ arasında şehit olmuştu. Akabe vefatı 14 asırdır. Hasanoğlunun Kardeşidir. Ruhuna fatiha. Delilik ve çocukları olmayanlara iyi geldiği söyleniyor. Not: Mum yakmak ip bağlamak toprak almak dinimizce Haramdır. Araştırmacı Recep Yılmaz GSM 0535 336 01 40." [*düzeltme yapılmadan aynen aktarılmıştır*] Köyde görüştüğü kişiler İbrahim Sinemillioğlu'na bu tabelanın yakın zamanda yörenin tarihini araştıran biri tarafından asıldığını söylemiştir.

ğın o tarihteki en büyük aşiretidir.[83] Ayrıca Harput kadı sicillerine göre, Çemişgezek'in de içinde bulunduğu sınır bölgelerden Harput sancağına 17. yüzyılın ortalarına kadar önemli oranda nüfus akışı olmuştur.[84] Bu dönemde Çemişgezek'ten Harput'a göçenler arasında Milli/Millili aşiretine mensup gruplar olmuş olabilir. Gerçekten de 16. yüzyılın ilk yarısında yapılmış olan Harput tahrirlerinde Millü/Millilü adında bir köyün ve bir mezranın kayıtlı olduğunu görüyoruz.[85] Aynı yer olup olmadığını bilememekle birlikte, günümüzde Piran beldesini oluşturan köy veya mezralardan birinin eski adı da Milyanlı'dır.[86] Erzincanlı Sinemilli bir dedenin, Elazığ'daki talipleri arasında Milli aşiretine mensup bir grubun varlığından bahsetmiş olması da gene bu bağlamda önemlidir.[87] Bütün bunlar, ilk Sinemillilerin Milli adında daha büyük bir aşiretten kopmuş veya onlarla bir şekilde bağlantılı bir topluluk olduğunu kanıtlamasa bile olasılık dahiline sokmaktadır.[88] Eğer bu tez ve yukarıda Sinemilli adıyla ilgili yapılan açıklama doğru ise, bu kopuşta ve bağımsız bir Sinemilli kimliğinin oluşumunda Sinan adında ermiş bir kişinin anahtar rolü oynamış olması kuvvetle muhtemeldir.

Peki kimdir bu Sultan Sinemil veya Sultan Sinemilli? Sinemilli dedelerden bize ulaşan ve bizzat inceleme olanağı bulduğumuz belgeler arasında bir

---

**83** Mehmet Ali Ünal, *XVI. Yüzyılda Çemişgezek Sancağı,* Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1999, s. 77.

**84** Mehmet Ali Ünal, *XVI. Yüzyılda Harput Sancağı (1518-1566)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, Ankara, dipnot 269b, s. 85.

**85** *A.g.e.*, s. 82, 97, 161, 236.

**86** Bu bilgi, İbrahim Sinemillioğlu'nun 2005 yazında Piran'a yaptığı gezide derlediği notlardan alınmıştır.

**87** *Ali Özgöz Dede, 2002 yazı.*

**88** Sinemillilerin kökenlerini Milli aşireti ile ilişkilendirmeleri yeni değildir: İngiliz M. Sykes, merkezi Urfa-Viranşehir'de olan bu aşiretler konfederasyonunun 19. yüzyıl sonlarındaki meşhur reisi İbrahim Paşa'nın devlet tarafından arandığında Sinemilliler arasında saklandığını ve Sinemilli bir ağanın da kendilerini köken olarak Milli aşiretine bağladığını İbrahim Paşa'ya dayanarak kaydetmektedir; Mark Sykes, *The Caliphs' Last Heritage: A Short History of the Turkish Empire,* Macmillan and Co., Londra, 1915, s. 322. Ancak bu düşüncenin ortaya çıkışı, o dönemde İbrahim Paşa'nın yükselişi ile ilgili de olabilir; bu yıllarda kendini Milan konfederasyonuna bağlayan aşiretlerin sayısında artış olduğu konusunda bkz. Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan,* Zed Books Ltd., Londra, New Jersey, 1992, s. 58. Sünni olan bu Urfa-Viranşehir merkezli Milli/Milan mensupları dışında, Karabağ'da "Alevi Kürtlerin Milan boyundan" grupların yaşadığını ve bunlara nispetle bu bölgede Alevilerin genel olarak "Milliler" olarak anıldığına dair bkz. Nejat Birdoğan, *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik,* Hamburg Alevi Kültür Merkezi Yayınları, 1990, s. 207. Maraş Sinemillileri arasında söylenen, "Aslım Karabağlı'dır" dizesi ile başlayan türkü de bu açıdan ilginçtir; *İbrahim Sinemillioğu, 2005 yazı*; bu türkü Elazığ yöresinde de bilinmektedir, bkz. http://www.elaziz.net/musiki/kurdilihoyrat.htm. Sinemilliler ile Milli aşireti arasında bir bağlantı olabileceğine işaret eden tüm bu dağınık bulgulara dair kesin bir sonuca varmak için bu konuda daha derinlemesine bir araştırma yapılması gerektiği açıktır.

şahıs adı olarak Sultan Sinemil adının geçtiği tek yazılı belge, yukarıda zikrettiğimiz Erzincan kolundan gelen icazetnamedir. Elimizdeki nüshası Kerbela'daki Bektaşi dergâhında H. 1265/ M. 1848 tarihinde istinsah edilmiş, ana metni Arapça olan bu icazetnamenin ilk düzenlenme tarihinin daha eski olduğunu metnin sonuna Türkçe olarak eklenmiş şu nottan anlıyoruz: "Şecere-i atik fevt olduğu ecilden bu suret-i cedid tesvid olundu. Lafzanbelafz olup ziyade ve noksan olunmadı..." İcazetnamenin altına adları yazılmış ve unvanlarından hepsinin de Kerbela'daki Bektaşi dergâhında görevli olduğu anlaşılan kişiler icazetnamenin ilk çıkarılışına değil, 1848 yılında aslına uygun olarak temize çekildiğine şahitlik etmiş olmalıdır.[89] Sultan Sinemil'in adı, bu şahitleri takip eden ve gene Türkçe olarak yazılmış bir paragrafta şöyle geçmektedir: "Sahib-i hazihi eş-şecere Es-Seyyid Şeyh İbrahim ibn-i Şeyh Hasan Sultan Sinemil evladlarından olduğu sabit olunup işbu mahalle kayd ve sahh u şerh virildi..." Burada adı geçen Şeyh Hasan oğlu Seyit Şeyh İbrahim, eski icazetnameyi 1848'de yeniden kopyalatan kişi değil, orijinal şecerenin sahibi olmalıdır, zira Arapça ana metinde de icazetnamenin sahibi olarak bu kişinin adı geçmektedir ve ona ait şu kısa soyağacı verilmektedir: Seyit İbrahim, onun babası Seyit Hasan, onun babası Şeyh Nazar(?), onun babası Şeyh Zenun(?), onun babası Hayran Abdal. Görüldüğü gibi, orijinal Arapça metinde verilen Seyit İbrahim'e ait soy şeceresinde Sultan Sinemil'in adı geçmemektedir. Yani Sultan Sinemil adını içeren Türkçe not icazetnameye 1848 yılında temize çekildiğinde eklenmiş olmalıdır.[90] Acaba aile sonradan mı Sultan Sinemil/li evlatları olarak tanınmaya başlandı ya da Sultan Sinemil soyağacında adı geçen şahıslardan birinin, mesela Hayran Abdal'ın bir diğer ismi olabilir mi? Bu konuda şu aşamada kesin bir şey söyleyemiyoruz.

Bu Türkçe notta belgeden "şecere" olarak bahsedilmesi ve ailenin Sultan Sinemil evlatlarından olduğunun belirtilmiş olması, 1848 yılında temize çekildiğinde bu belgenin artık bir icazetname olarak değil de bir soy şeceresi olarak önemsendiğine ve işlev gördüğüne işaret ediyor. Ana metinde Seyit İbrahim'in soyağacının verildiği satırların aralarına, belki gene 1848'de belki

89 Bu kişilerin adları ve unvanları, Kerbela Tekkesi nakibi Ahmet Baba, İmam Hüseyin (Tekkesi) postnişini Seyit Ahmet Dede'nin oğlu Seyit Muhammed Taki, Kerbela Tekkesi çerağcısı Ali Baba, Kerbela Tekkesi kahvecisi Ali Baba ve Kerbela Tekkesi meydancısı Derviş Ali Baba olarak verilmiştir. Metni istinsah eden kâtip ise adını, Şeyh Kasım oğlu Şeyh Musa olarak kaydetmiştir.

90 Belgenin en sonuna bu Türkçe not ve ketebe kaydını takiben çekilen bir çizginin altına, Sünni Müslümanların kabul ettiği şekliyle ilk dört halifeyi zikreden, çok muhtemelen sonradan ve başka bir elle eklenmiş olan bir paragrafın varlığı dikkat çekmektedir. Sahiplerinin Alevi olduğu kesin olan belgemizdeki bu paragrafın varlığını korunma amaçlı bir tür takiye olarak yorumlamak gerekmektedir.

daha ileri bir tarihte, çok muhtemelen ailenin sonraki kuşaklarına mensup şahıslara ait başka isimlerin de eklenmiş olması bu değerlendirmeyi desteklemektedir.[91] Ayrıca bir Bektaşi dergâhında yenilenmiş olmasına rağmen, belgenin orijinalinin bir Vefai icazetnamesi olması Sinemilli dede ailelerinin kökeni hakkında üzerinde durulması gereken çok önemli bir veridir. İcazetnamede verilen bilgiye göre, Seyit İbrahim'in dört kuşak öncesinden atası olan Hayran Abdal, Seyit Muhammed adlı bir şahıstan el alarak Ebü'l-Vefa Tacü'l-Arifin'in tarikatına, yani Vefailiğe intisab etmiştir. İcazetnamede, adı geçen Seyit Muhammed'in Ebü'l-Vefa'ya kadar olan tarikat silsilesi de verilmiştir. Anadolu'daki serüveni hakkında halihazırda son derece sınırlı bilgiye sahip olduğumuz Vefailik tarikatının Alevi ocaklarının tarihi açısından önemi henüz yeni yeni anlaşılmaya başlamıştır.[92] Konunun ayrıntılı bir tartışması bu makalenin maksadını aşacaktır. Ancak Sinemilliler ile doğrudan bağlantılı olması nedeniyle, Sinemilli taliplerinin mürşit ocağı olan Ağuiçenlerin de ellerindeki yazılı belgelerde köken olarak Vefailik ile, hatta soy olarak bu tarikatın kurucusu Ebü'l-Vefa Tacü'l-Arifin ile ilişkilendirildiklerini belirtmeliyiz.[93] Bu durum, iki ocak arasında günümüzde devam eden hiyerarşik ilişkinin Vefai bağlantısı etrafında oluşmuş tarihsel kökenlerinin olabileceğini düşündürmektedir.

---

**91** Hem küçük yazıldıklarından hem de belgenin elimizdeki fotokopisinde bu satırlar net çıkmadığı için okumakta güçlük çektiğimiz bu isimler görülebildikleri kadarıyla şöyledir: "Ve Seyyid Hasan ve Seyyid Veli Muhammed ve Seyyid Halil ve lehu veled Seyyid Ali ve es-Seyyid İsmail ve lehu veled Abuzer Gaffar ve lehu veled Seyyid Bektaş."

**92** Bu durum bir yandan Alevilik tarihine yönelik çalışmaların halen önemli oranda günlük siyasi kaygıların gölgesi altında yapılıyor olması, öte yandan da literatüre geçmiş ilgili kaynakların azlığı ve dolayısıyla tarihçilerin konuya gösterdikleri yetersiz ilginin bir sonucudur. Oysa Vefailik sadece Alevilik tarihi açısından değil, tüm Anadolu İslâm tarihi ve erken dönem Osmanlı tarihi açısından son derece önemli bir konudur; bu hususta bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Türkiye Dini-Sosyal Tarihinde Vefaiyye Meselesi", *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, yay. haz. Ramis Dara, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, Bursa, 2002, s. 121-122 (ancak bu yayında sadece kitaba konu olan konferansta sunulan bir bildirinin kısa özeti yer almaktadır); Ahmet T. Karamustafa, "Early Sufism in Eastern Anatolia", *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*, Khaniqahi Nimatullahi Publications, Londra, New York, 1993, s. 175-198.

**93** Ağuiçenlerin Tunceli kolundan gelen bir belgeyi ve gene bu ocakla bağlantılı Malatya-Arguvan, Mineyik (yeni adı Kuyudere) köyünden İmam Zeynel Abidin'li dedelerin belgelerini araştırmacı Nejat Birdoğan günümüz Türkçesine aktararak yayımlamıştır; bkz. Nejat Birdoğan, *Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi: Ocaklar-Dedeler-Soyağaçlar*, Mozaik Yayınları, İstanbul 1995; birinci basım, 1992, s. 261-265 ve 205-221. Bu ikinci grup belgenin çevirisi ayrıca Kureyşanlı Seyyid Kekil, *Peygamberler ile Seyyidlerin Şecereleri ve Aşiretlerin Tarihi*'nde, Köln, tarihsiz, de vardır. Bunlar dışında, henüz yayımlanmamış, ama bizzat inceleme fırsatı bulduğum Ağuiçenler ocağının muhtelif kollarından gelen bir grup başka belgede de bu Vefailik bağlantısı açıkça görülmektedir. Bu belgelerin ayrıntılı bir değerlendirmesi Alevi ocakları ile ilgili hazırlamakta olduğum doktora tezimde yer almıştır.

İçinde "Sinemil" adı geçen diğer yazılı belgenin çevirisini Nejat Birdoğan "Kara Pir Bad'ın Soy Ağacı" başlığı altında yayımlamıştır.[94] Miladi 1248 veya 1256 tarihinde düzenlendiği söylenen bu belgede, Necef'te "İmam Hüseyin'in ululuk ve yoksulluk tarikatına göre" dervişlik cübbesi giyindiği belirtilen Şeyh Hıdır adında bir şahsa ait soyağacı verilmiştir. Bu soyağacına göre Sinemil, Şeyh Hıdır'ın yedinci göbekten atasıdır. Şecerede ilgili bölüm şöyledir: "Hz. Şeyh, bilgin, olgun ve etkin Şeyh Rüştü oğlu Hıdır, Bayram oğlu Rüştü, İlyas oğlu Bayram, İsa oğlu İlyas, Muhammed oğlu İsa, Ali oğlu Muhammed, Sinemil oğlu Ali, Samed oğlu Sinemil..." Ancak Sinemil'in babası Samed'den sonra soyağacında bir kopukluk vardır ve "Habip oğlu Ahmet..." şeklinde devam etmektedir. Bütün olarak bakıldığında son derece karışık ve uzun olan bu belgenin –ki aslında farklı tarihler taşıyan bir değil birden fazla belgeyi içermektedir– orijinalini görme olanağımız olmadığından Birdoğan tarafından verilen çevirinin doğruluğunu kontrol edemediğimiz gibi, belgenin farklı bölümleri arasındaki bağlantıyı da tam olarak tespit edemiyoruz. Ayrıca burada geçen Sinemil'in, Sinemillilerin atası kabul edilen Sultan Sinemil ile aynı kişi olması, adın özgünlüğü dolayısıyla çok muhtemel olsa bile kesin bir veri olarak kabul edilemez. Dolayısıyla Kara Pir Bad ocağına ait bu belge(ler) hakkında, onlarda da açıkça bir Vefai bağlantısına işaret eden bölümlerin olduğunu kaydetmenin ötesinde bu yazımızda ayrıntılı bir değerlendirmeye girmiyoruz.

## SİNEMİLLİLERDE OCAK-AŞİRET BÜTÜNLEŞMESİ

Alevi cemaatlerin iç örgütlenme modeli, Ehl-i Beyt soyundan geldiğine inanılan ve "ocak" olarak adlandırılan dede aileleri ile belli aşiret, köy veya aile grupları arasında kurulmuş olan pir(dede)-talip ilişkisi temeline dayanır. Genellikle bu ocakların, onları talip gruplarından ayıran ve soyundan gelindiğine inanılan bir ermiş zata atfen verilmiş isimleri vardır. Mesela Derviş Cemaller, Tunceli havalisindeki Şeyh Hasanlı aşiretlerinin piridir veya Şah İbrahimliler ocağının özellikle Malatya yöresindeki birçok köyde talipleri vardır. Oysa Sinemilliler örneğinde hem talip konumundaki aşiret mensupları hem de onların piri olan dedeler aynı adla anılırlar. Ayrıca Sultan Sinemil/li tüm Sinemillilerin ortak atası olarak kabul edilir; aşiret içindeki dedesoylu olup olmama ayrımı ise "dedelik Kalenderler kolunda kalmıştır" söylemiyle açıklanır. Dolayısıyla Sinemillilerde –ve aslında başka örneklerde de– rastladığımız bu

94 Nejat Birdoğan, *Anadolu ve Balkanlarda*, s. 222-235.

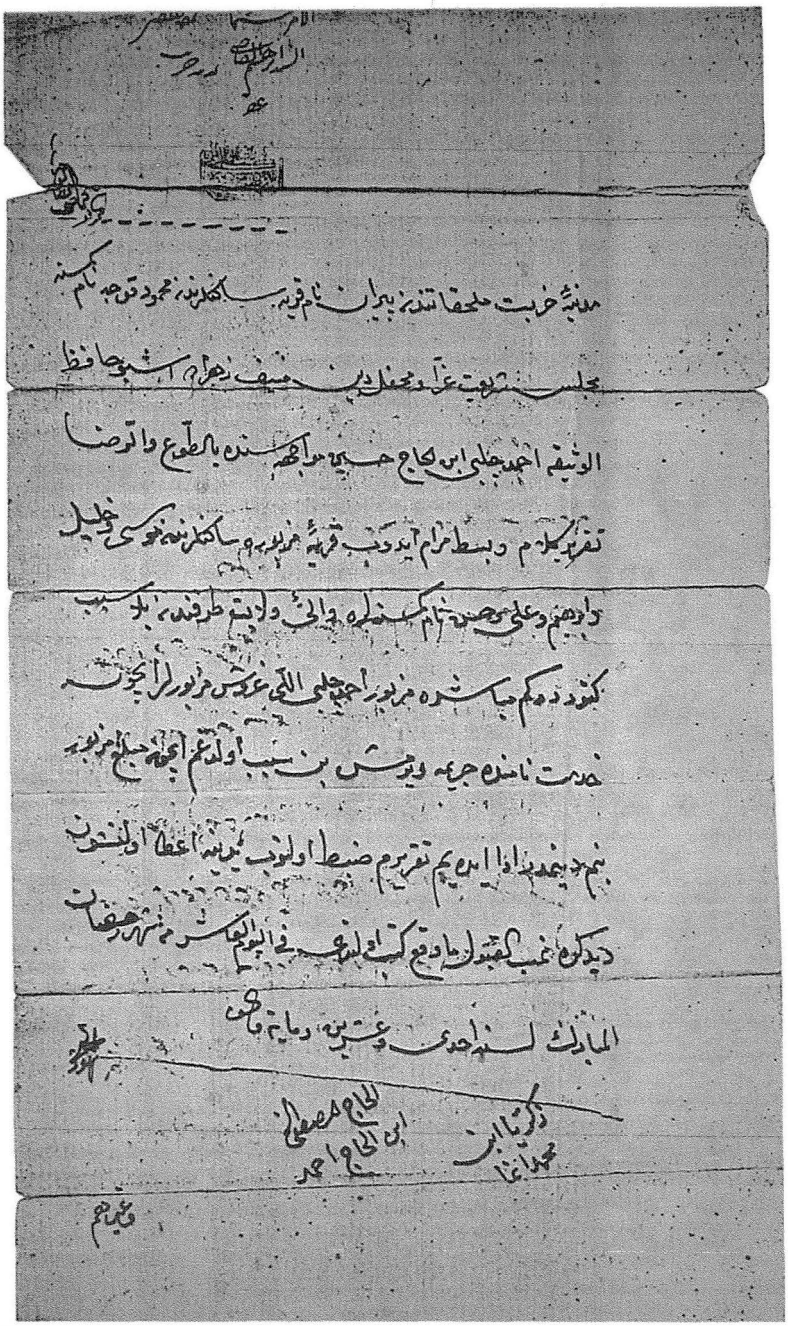
ocak-aşiret bütünleşmesi Alevilerdeki "ideal" iç örgütlenme modeline en azından ilk bakışta ters düşer. Aynı soydan gelen, ama çeşitli nedenlerle dedelik yapmayan veya yapamayacağına karar verilen kişilerin zamanla bu unvanlarını da tamamen kaybetmiş olmaları ihtimal dahilinde olsa da mevcut durumu açıklamak için yeterli değildir. Ocak ve aşiret kimliklerinin iç içe geçtiği kimi diğer örneklerde, bu iç içe geçmişliğin bir dede ocağının zamanla talibi olan aşiretin adıyla anılması sonucu oluştuğunu görüyoruz. Mesela Şadıllı dedeleri, aslında merkezi Elazığ-Karakoçan'a bağlı Delikan (yeni adı Üçbudak) köyünde bulunan Cemal Abdal/Seyit Nuri Cemaleddin ocağına mensuptur, fakat taliplerine yakın olmak için Elazığ'dan Gümüşhane-Şiran'a ve oradan da Erzincan-Refahiye'ye göçmüşlerdir, ocakları da zamanla o bölgedeki ana talip grubu olan Şadıllı aşiretinin adıyla anılmaya başlamıştır. Ancak Sinemilliler örneğinde bunun tam tersi bir sürecin işlemiş olması, yani bir ocak adının genişleyerek bir aşiret adını almış olması yukarıdaki değerlendirmelerimiz ışığında çok daha muhtemel görünmektedir.

Her şeyden önce elimizdeki tüm verilerin işaret ettiği, bağımsız bir Sinemilli kimliğinin ortaya çıkışının Harput yöresinde meydana gelmiş bir vaka olduğudur. Bu süreci tam olarak tarihlendirmemiz zor olmakla birlikte, 1700'ler öncesine gittiğini kesin olarak söyleyebiliriz. Aşiretlerin kalıcı sosyal organizasyonlar olmadığını, belli bir tarihte aynı soydan veya farklı soylardan gelen kişilerce kurulup, zamanla çeşitli sebeplerle dağıldıklarını veya tamamen yok olduklarını ve yerlerine aynı şartlarda yenilerinin oluştuğunu biliyoruz. Bu durumda ilk Sinemilliler de ya (belki Milli adında) daha büyük bir aşiretten kopmuş veya ta baştan farklı kökenden gelen kişilerden oluşmuş bir gruptur. Ama her halükârda, bağımsız bir Sinemilli kimliğinin oluşumunu tetikleyen temel mekanizmanın, aşiretin isim babası olan Sultan Sinemil/li adlı zata manevi anlamda bağlanmayla ilintili olması görebildiğimiz kadarıyla en kuvvetli olasılıktır. Diğer bir deyişle, bu zatın kurucusu olduğu ocağa bağlanan bir talip grubu zamanla aynı ocağın adıyla anılan bağımsız bir aşiret kimliği kazanmıştır. Ocağın kurucusu, aşireti oluşturan grup veya grupların kendi içinden çıkıp zamanla manevi otorite kazanmış bir aileden olabileceği gibi, dışarıdan gelip zamanla aşireti oluşturan gruplarla kaynaşmış bir aileye de mensup olabilir. Elimizdeki belgelere göre, bu ailenin ocak statüsünü kazanmasında Vefailik bağlantısının anahtar rolü oynamış olması muhtemeldir. Ancak seyit kimlikleri veya başka bir nedenle zaten böyle bir manevi otoriteye sahip olan ocak mensupları daha sonradan Vefailiğe intisab etmiş de olabilir. Doğu Anadolu'daki diğer birçok ocakta olduğu gibi, zamanla bu Vefa-

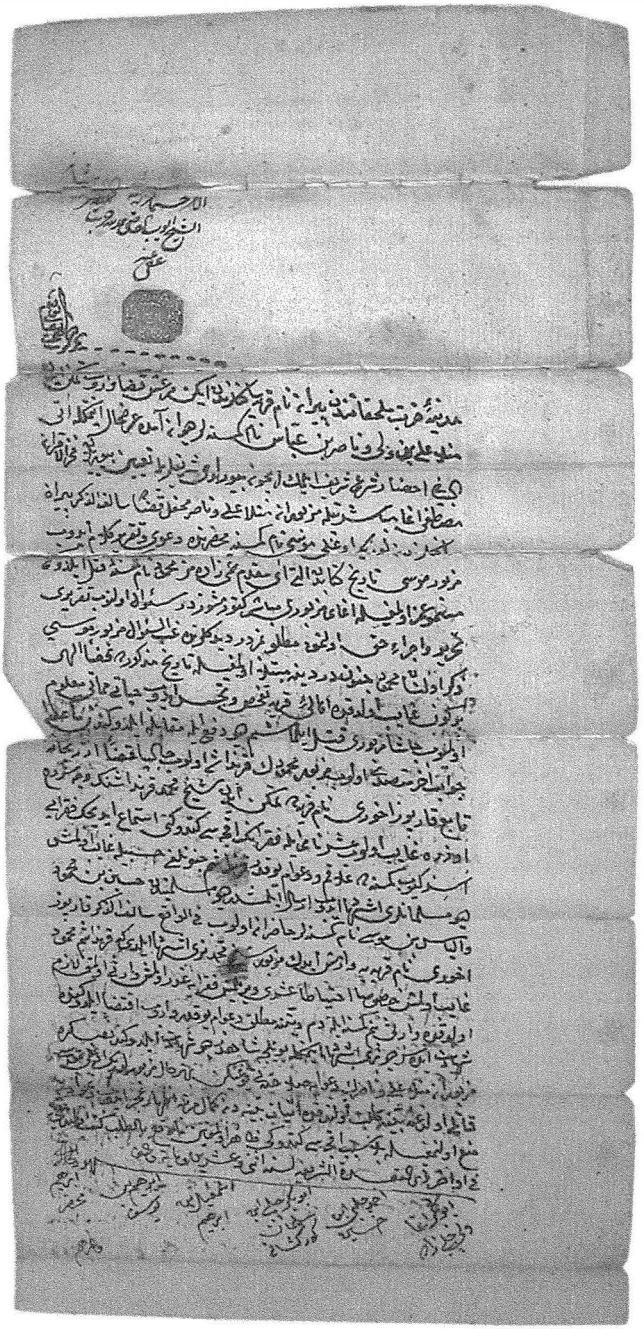
ilik bağlantısı unutulmuş ve Irak'taki Bektaşi dergâhları ile bağlantılar önem kazanmıştır.[95]

Eğer bu savımız doğruysa, Harput'tayken Sinemilli ocağına bağlılık ile Sinemilli aşiretine mensubiyet arasında herhalde tam bir örtüşme vardı. Ancak zamanla, bilhassa göçler sonucu bu durumda belli oranda kaymalar olmuştur. Öyle görünüyor ki Sinemilli ocağına bağlı dedeler, özellikle kısa bir süre kaldıkları Malatya-Akçadağ'da ve sonradan yerleştikleri Maraş ve Erzincan'da kendilerine yeni talipler edinmişler ve bu yeni talip gruplarından bazıları kendi bağımsız aşiret kimliklerini korurken, Şemsikan ve Haydaran gibi diğerleri de zamanla Sinemilli aşireti ile bütünleşmişlerdir. Bütün bu yakınlaşma ve bütünleşmeler de zamanla Sinemillilerin sözlü geleneklerine yansımış, farklı bölgelerdeki anlatımların kısmen de olsa farklı şekillenmesine yol açmıştır.

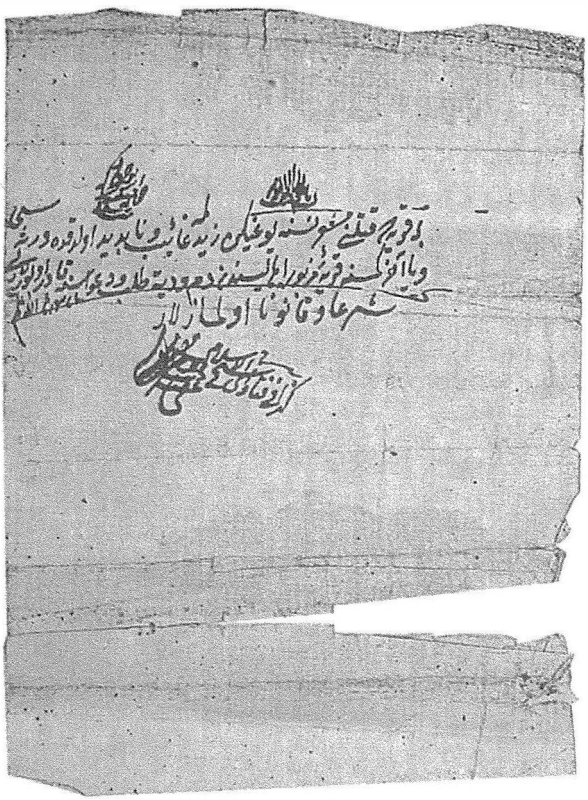
95 Alevi ocakzade dedelerin Vefailik ile Bektaşilik arasındaki ilişkiyi geçmişte nasıl algıladıkları konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Ancak son yıllarda su yüzüne çıkmaya başlayan Alevi dedelerin ellerindeki belgeler bize Vefailik, Bektaşilik ve Yesevilik arasındaki ilişkilerin yeni baştan ve ideolojik önyargılardan arınmış bir şekilde ele alınmasının ne kadar gerekli olduğunu göstermektedir.



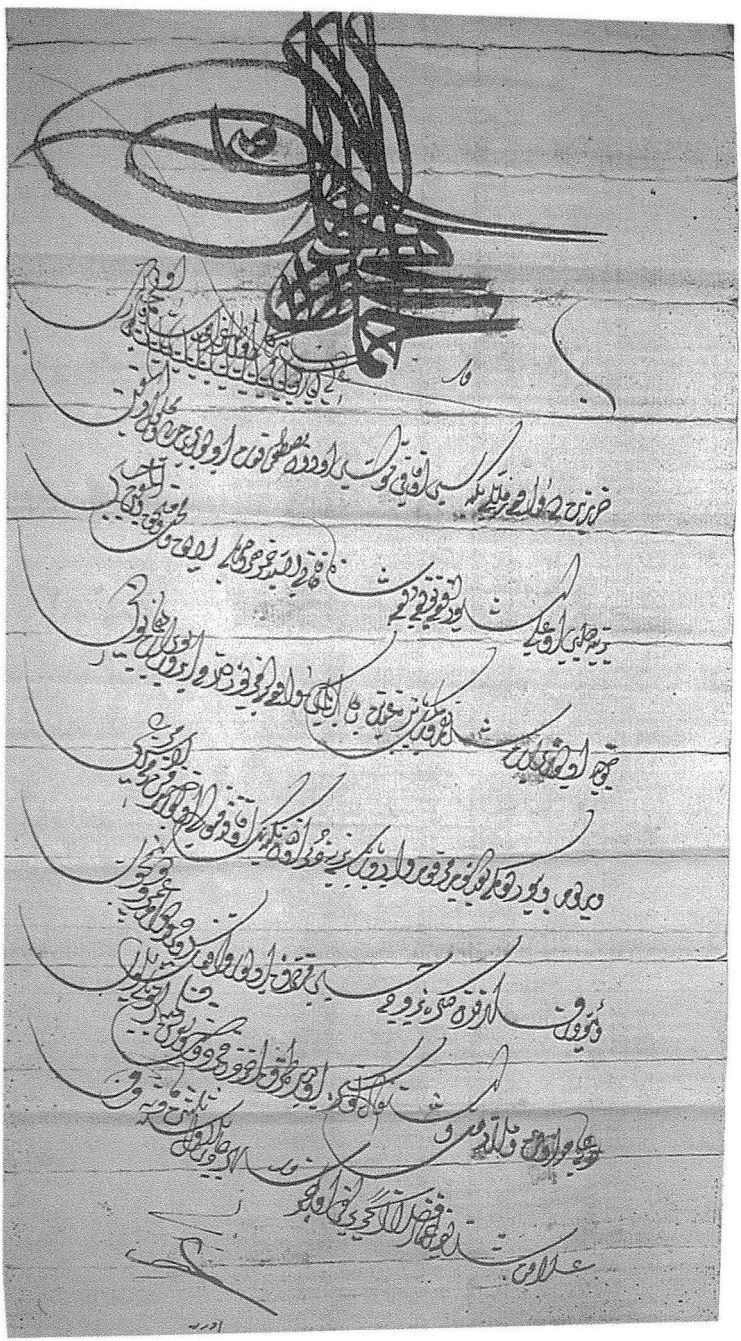
**Bölüm 6.01. Tıpkıbasım, Kantarma-Belge 1.**



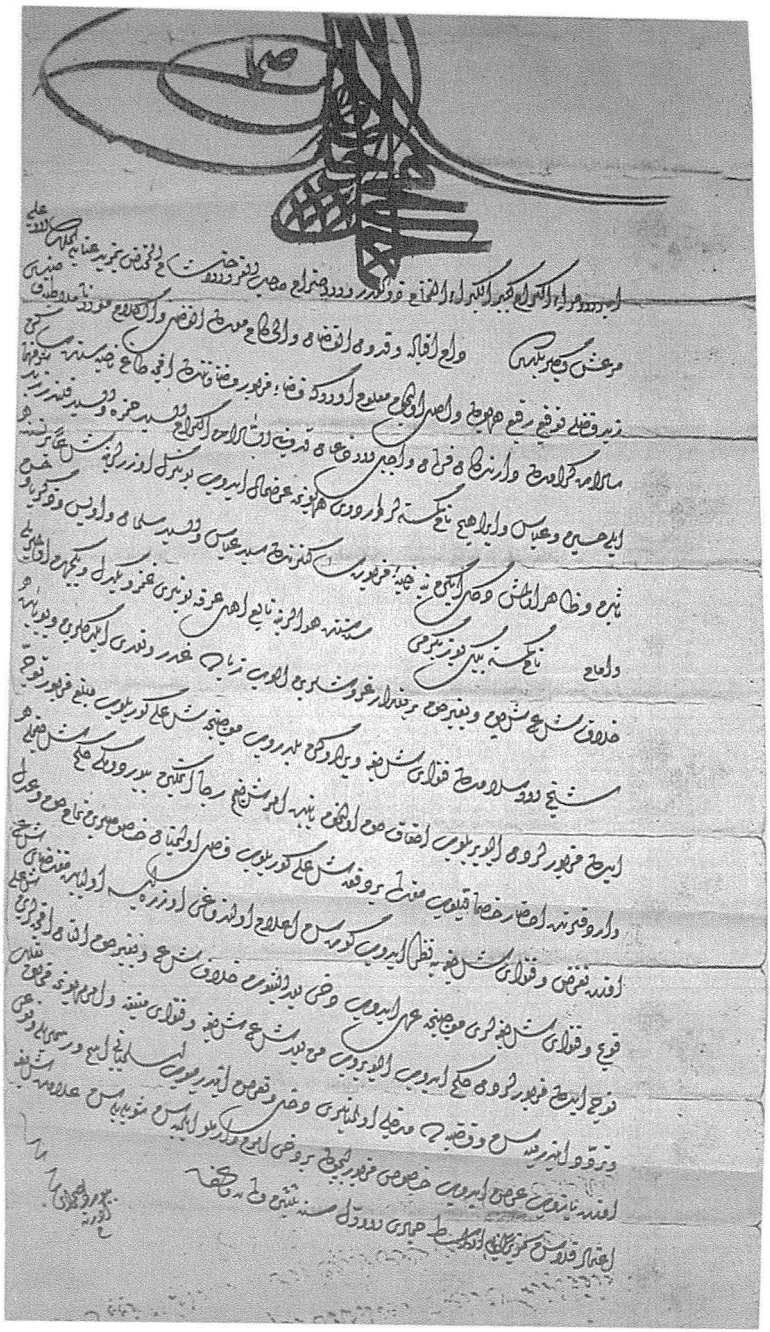
Bölüm 6.02. Tıpkıbasım, Kantarma-Belge 2.



**Bölüm 6.03. Tıpkıbasım, Kantarma-Belge 3.**



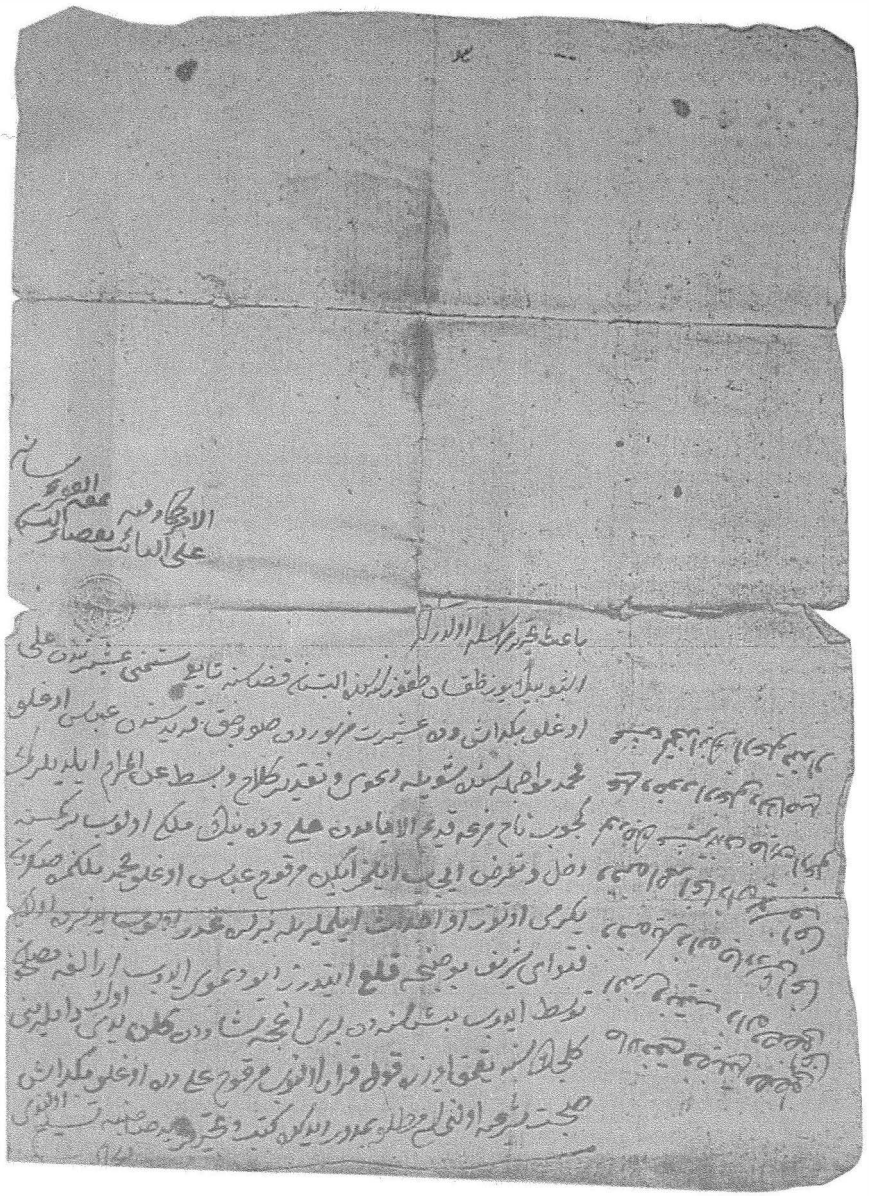
Bölüm 6.04. Tıpkıbasım, Kantarma-Belge 4.



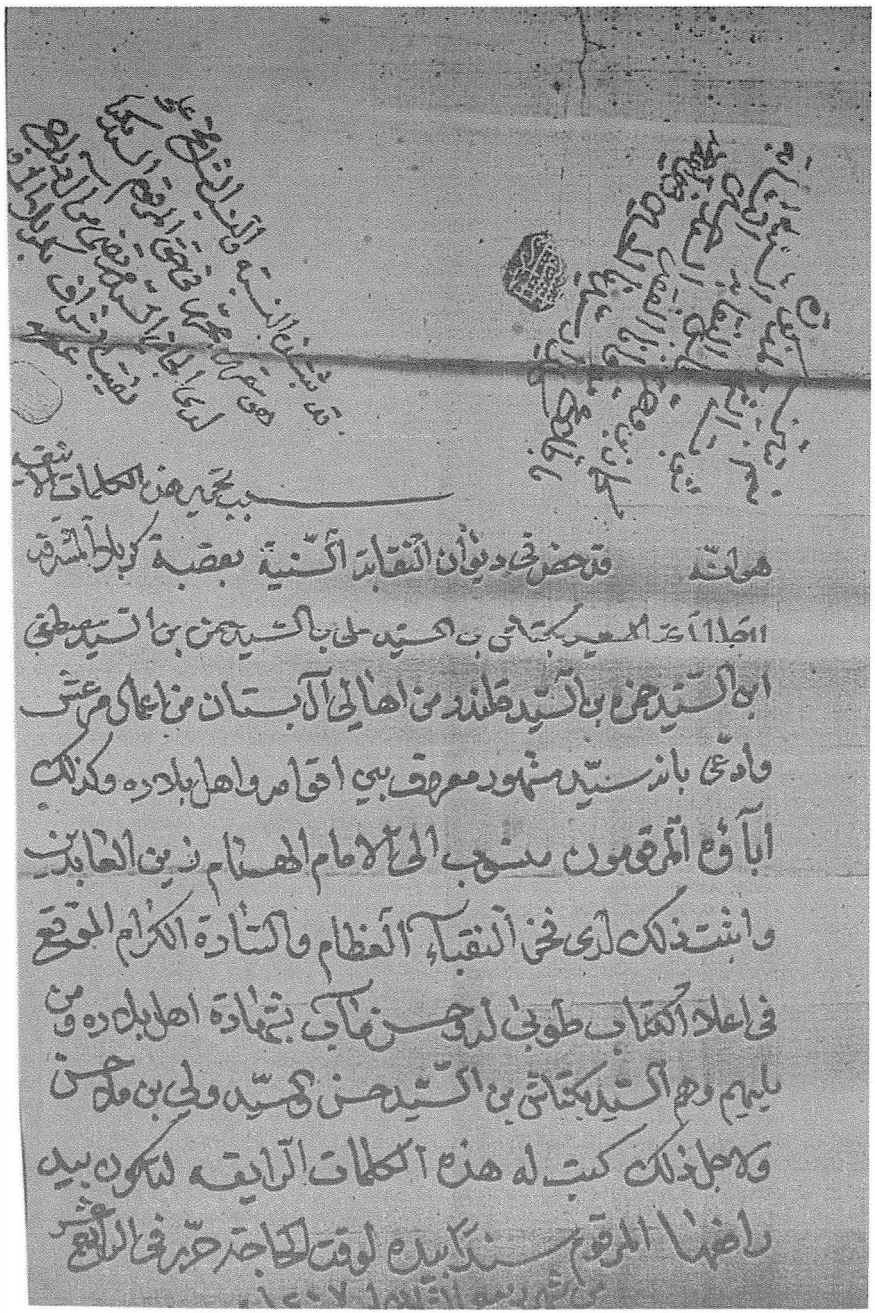
Bölüm 6.05. Tıpkıbasım, Kantarma-Belge 5.



Bölüm 6.06. Tıpkıbasım, Kanlerma-Belge 6.



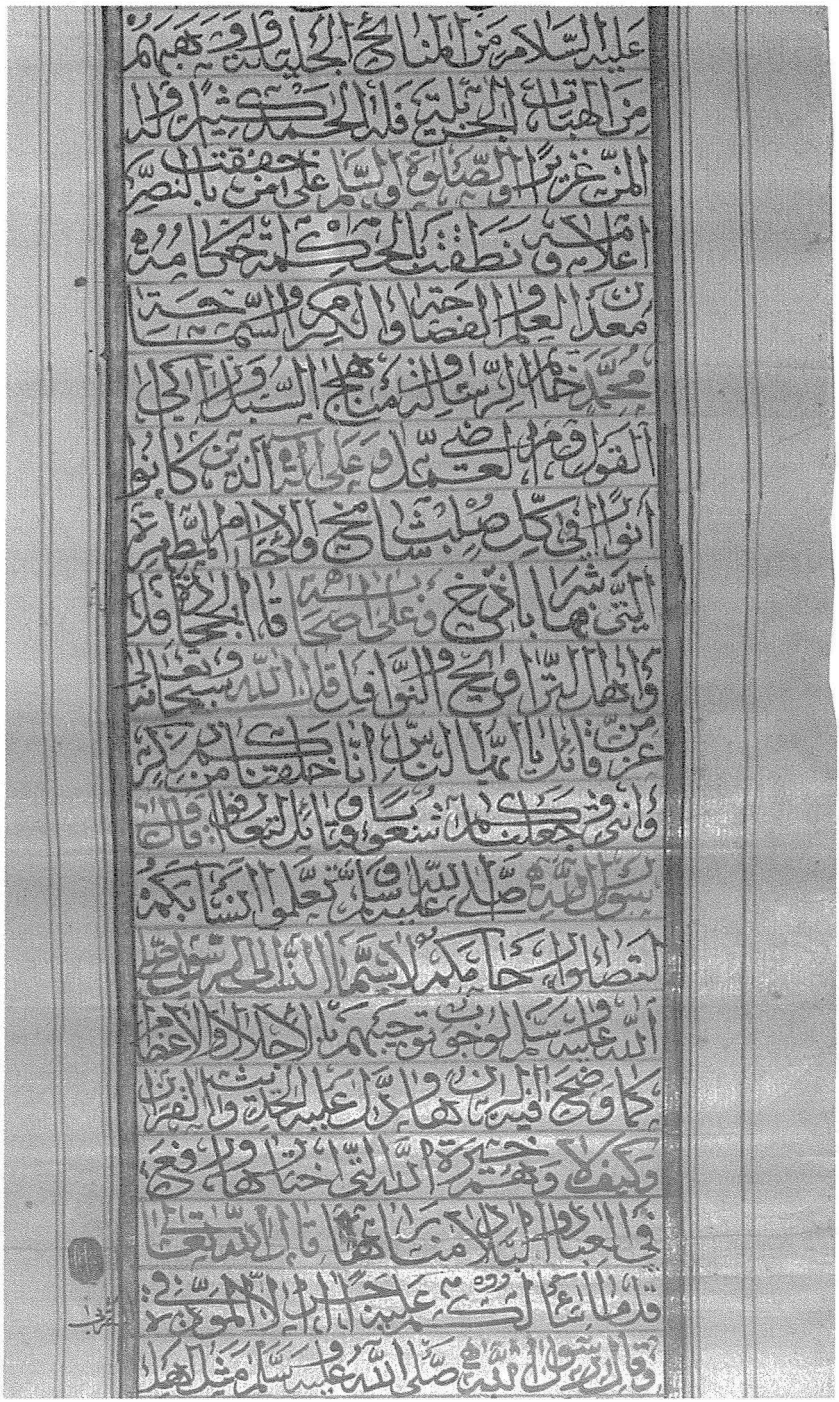
Bölüm 6.07. Tıpkıbasım, Kantarma-Belge 7.

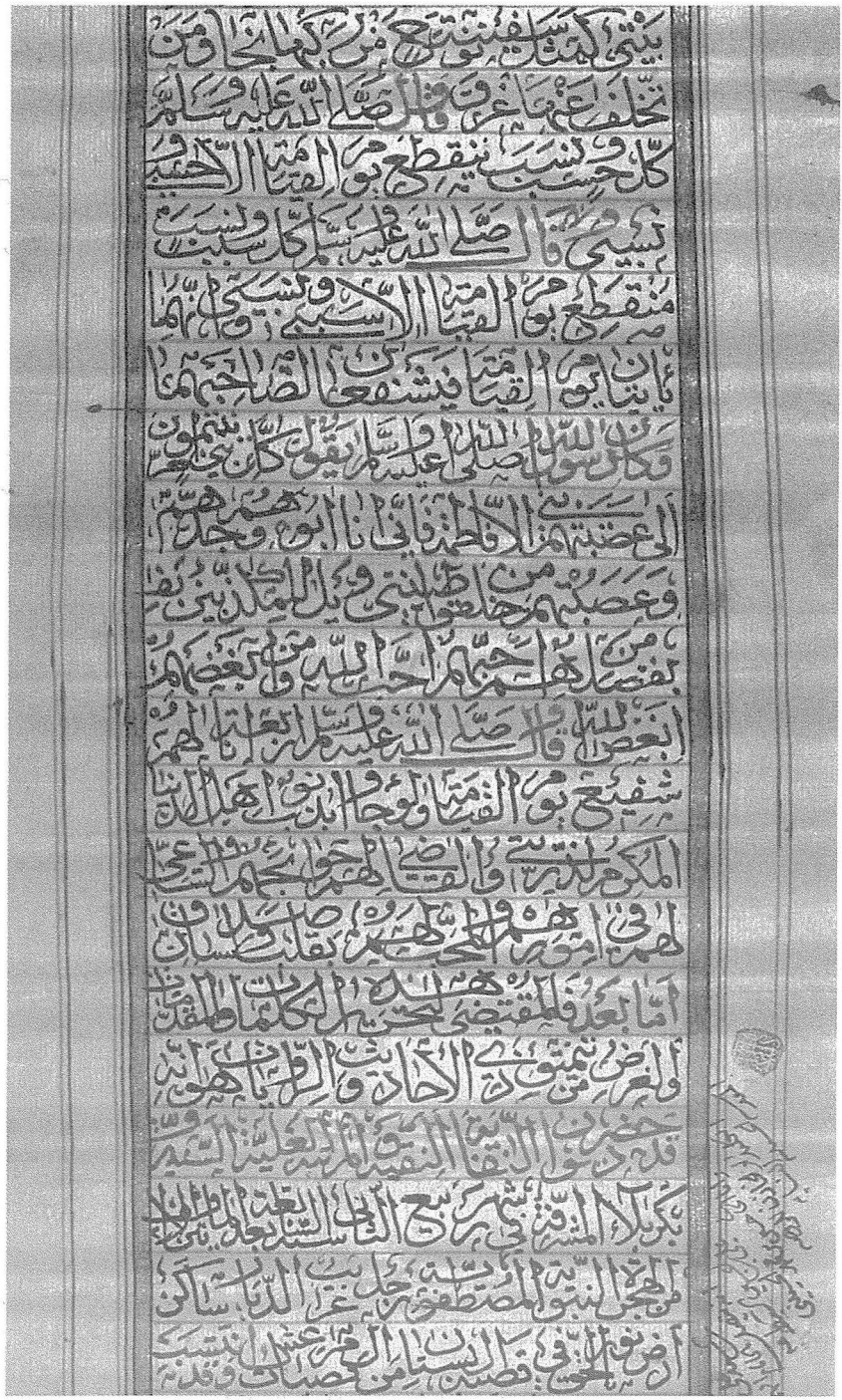


Bölüm 6.08. Tıpkıbasım, Kantarma-Belge 8.

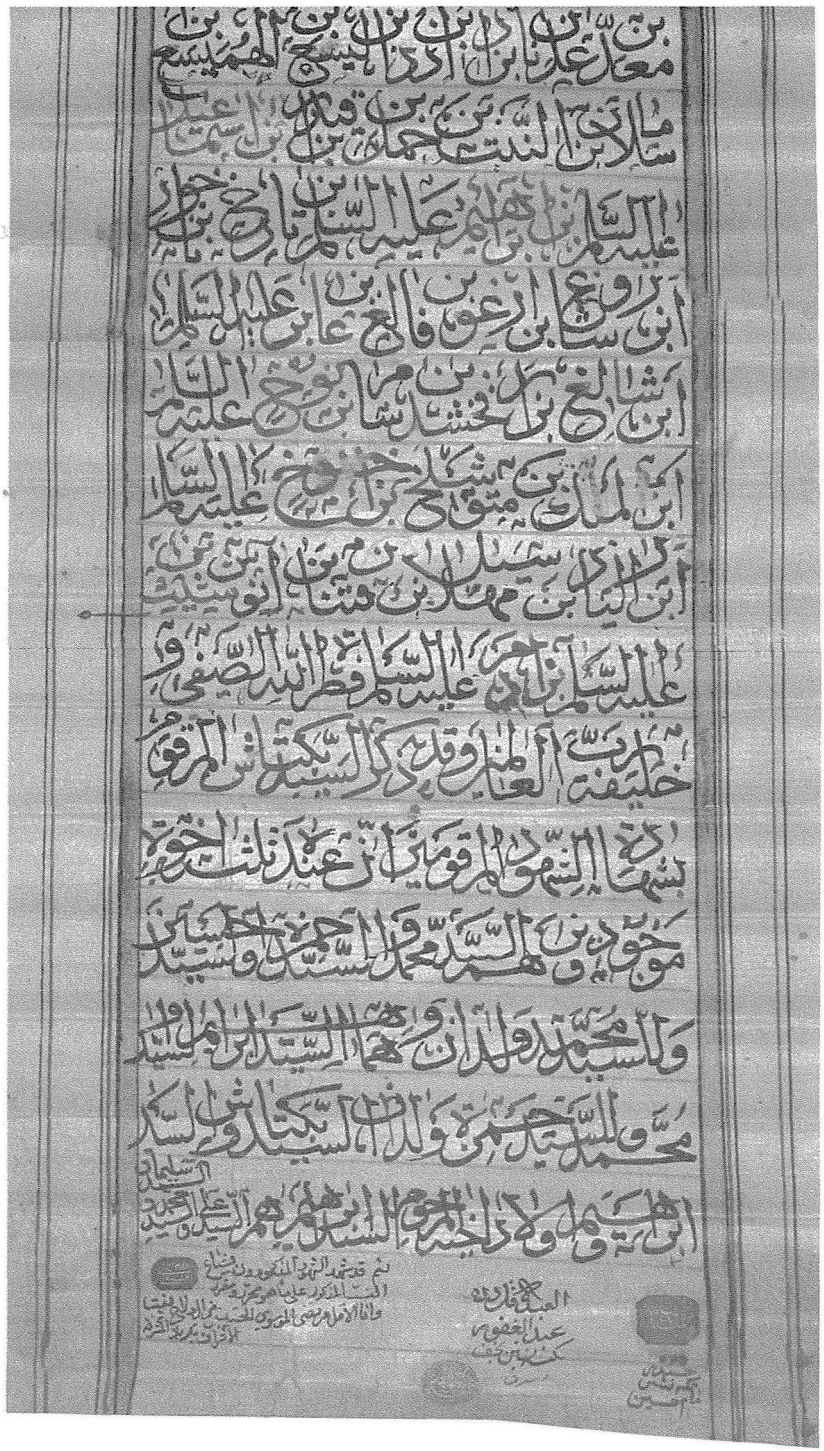


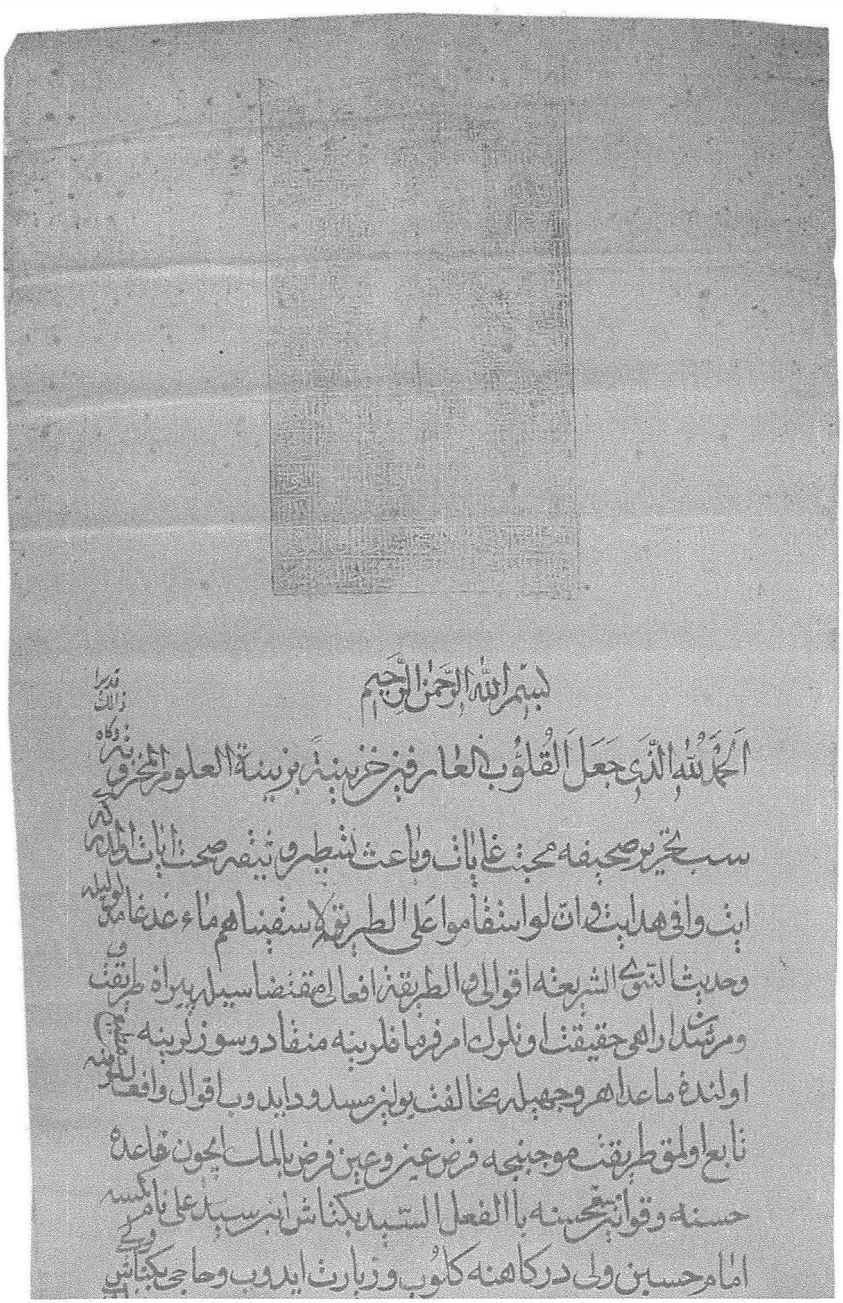
Bölüm 6.14. Tıpkıbasım, Kantarma-Belge 9.



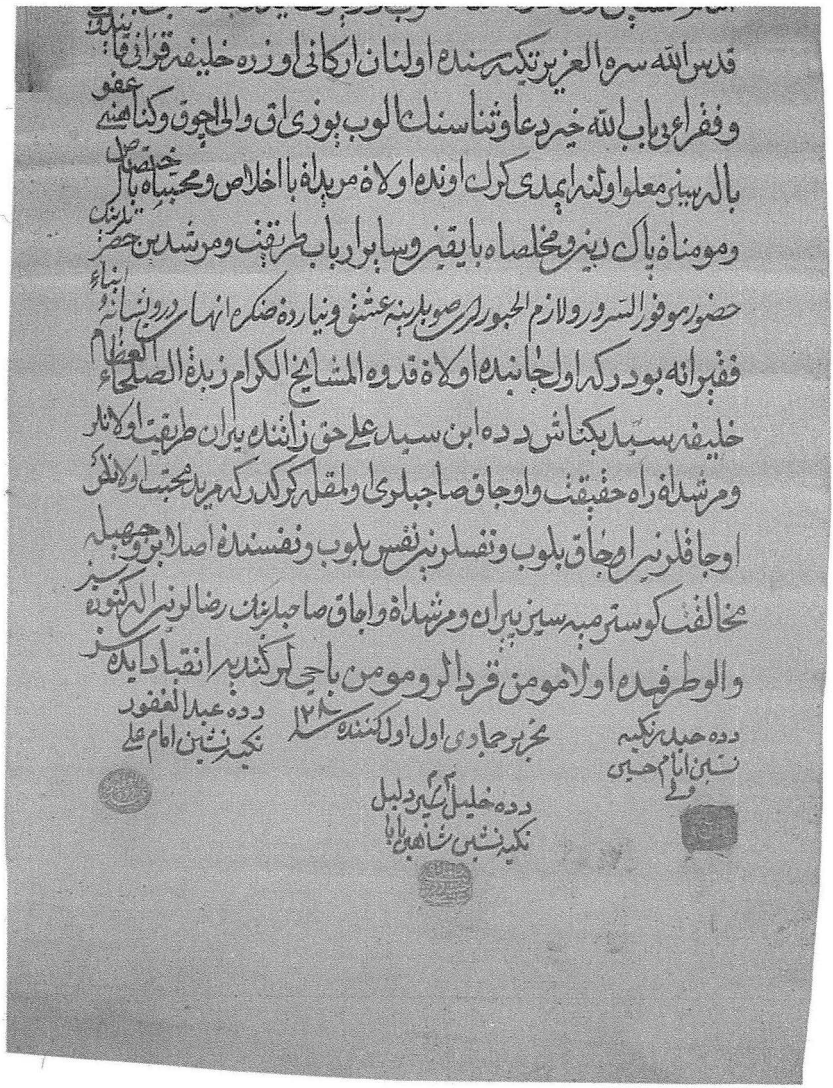


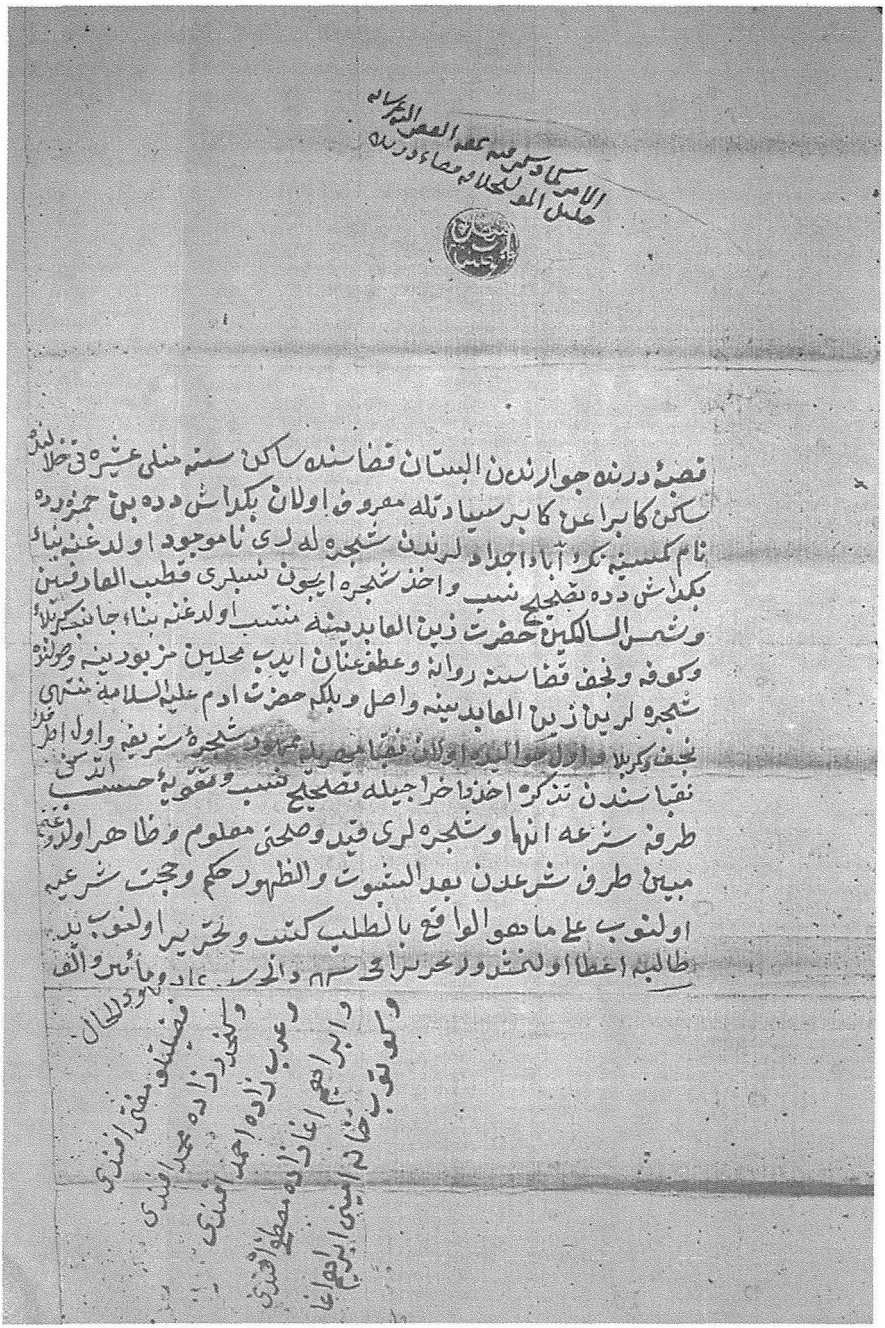




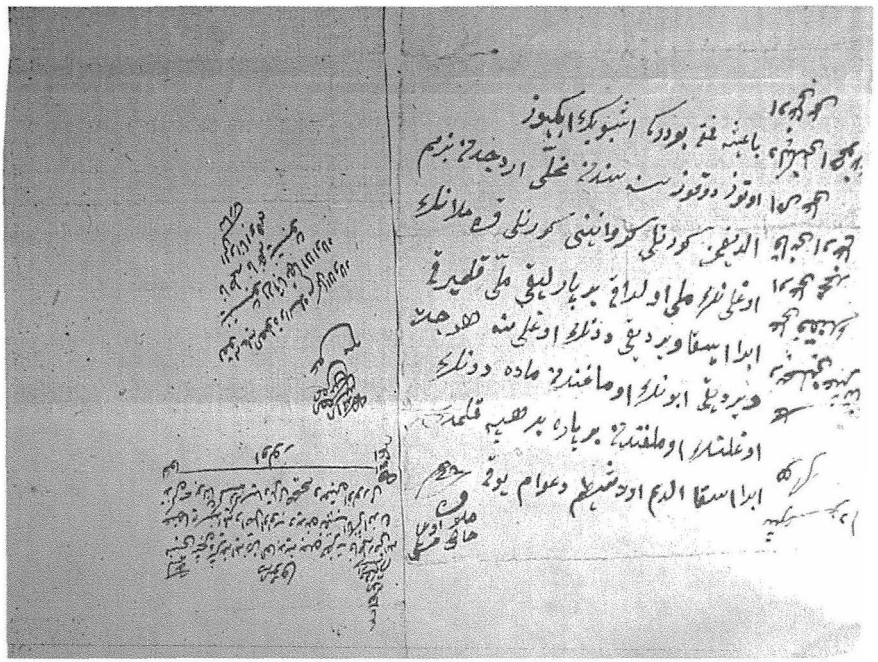


Bölüm 6.15-16. Tıpkıbasım, Kantarma-Belge 10.

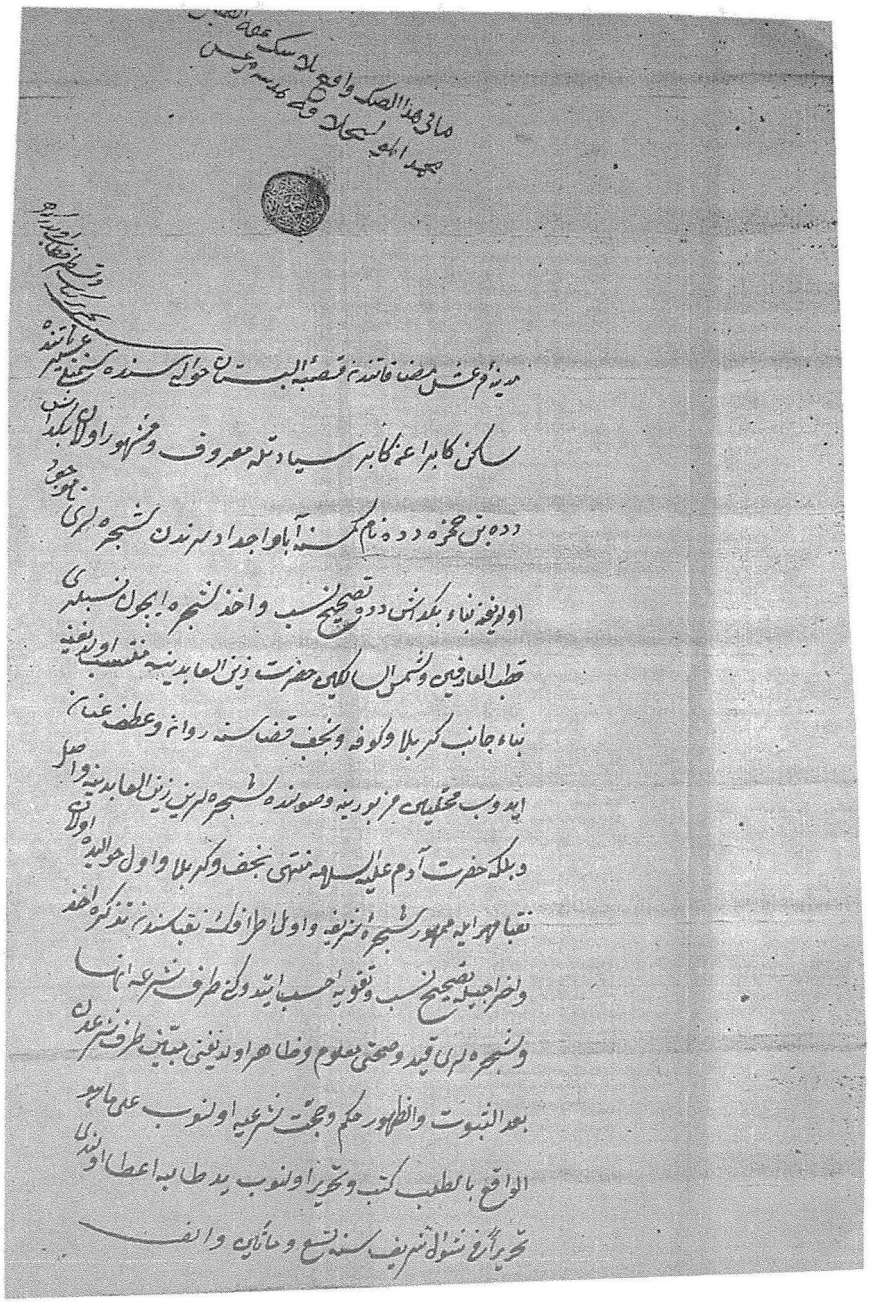




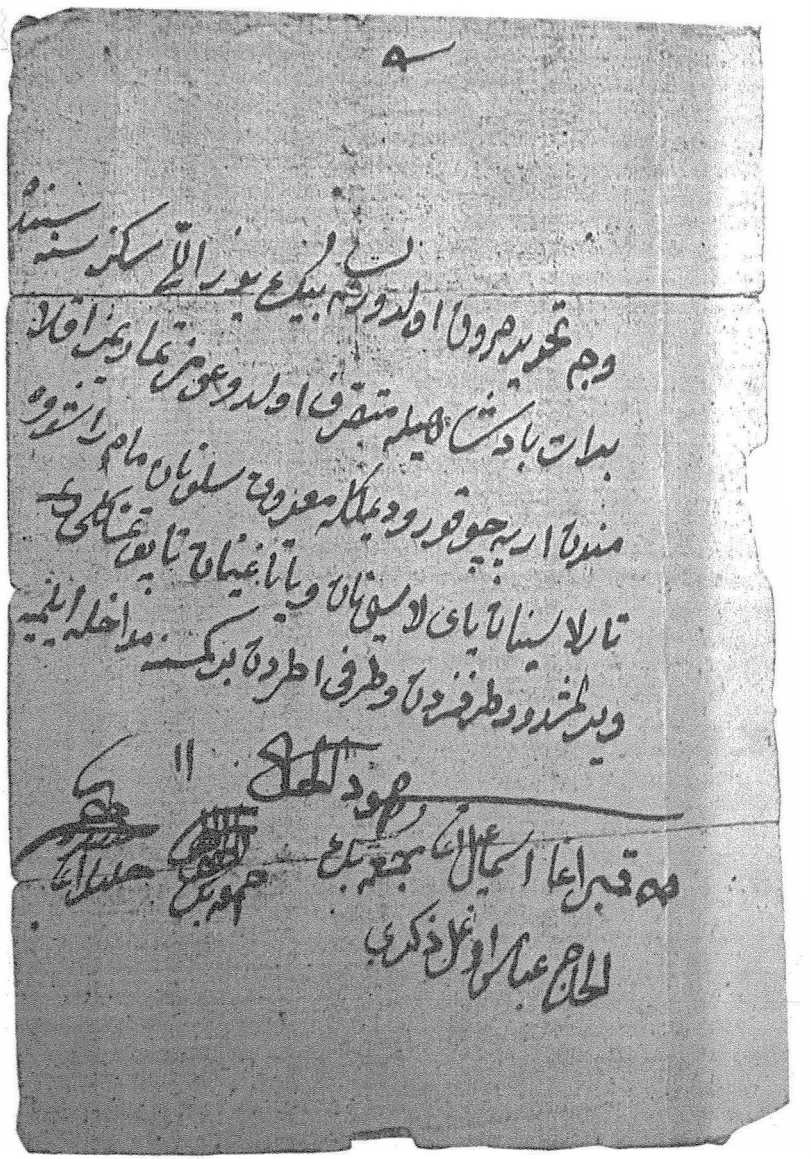
Bölüm 6.17. Tıpkıbasım, Kantarma-Belge 11.



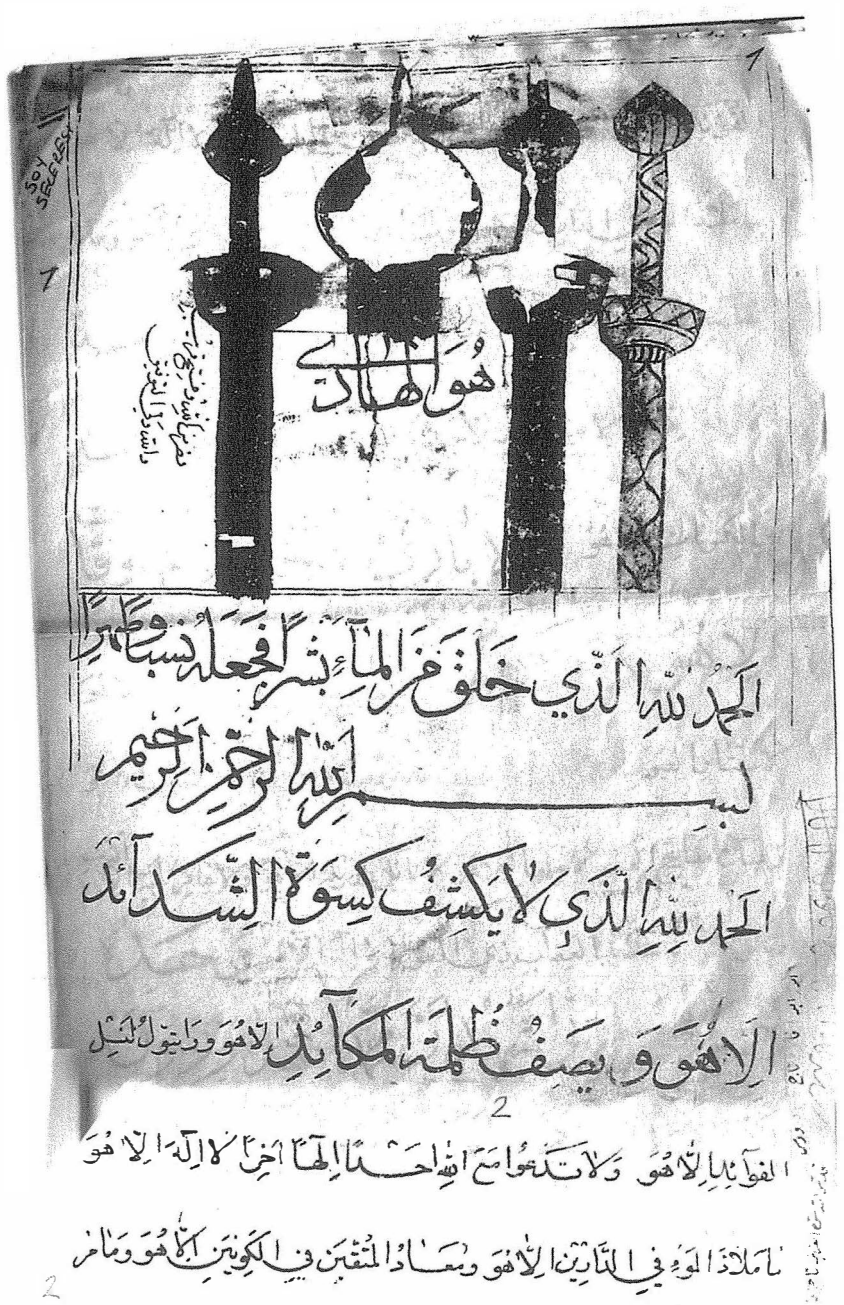
**Bölüm 6.18. Tıpkıbasım, Kantarma-Belge 12 (üst) ve Kantarma-Belge 15 (alt).**



**Bölüm 6.19. Tıpkıbasım, Kantarma-Belge 13.**

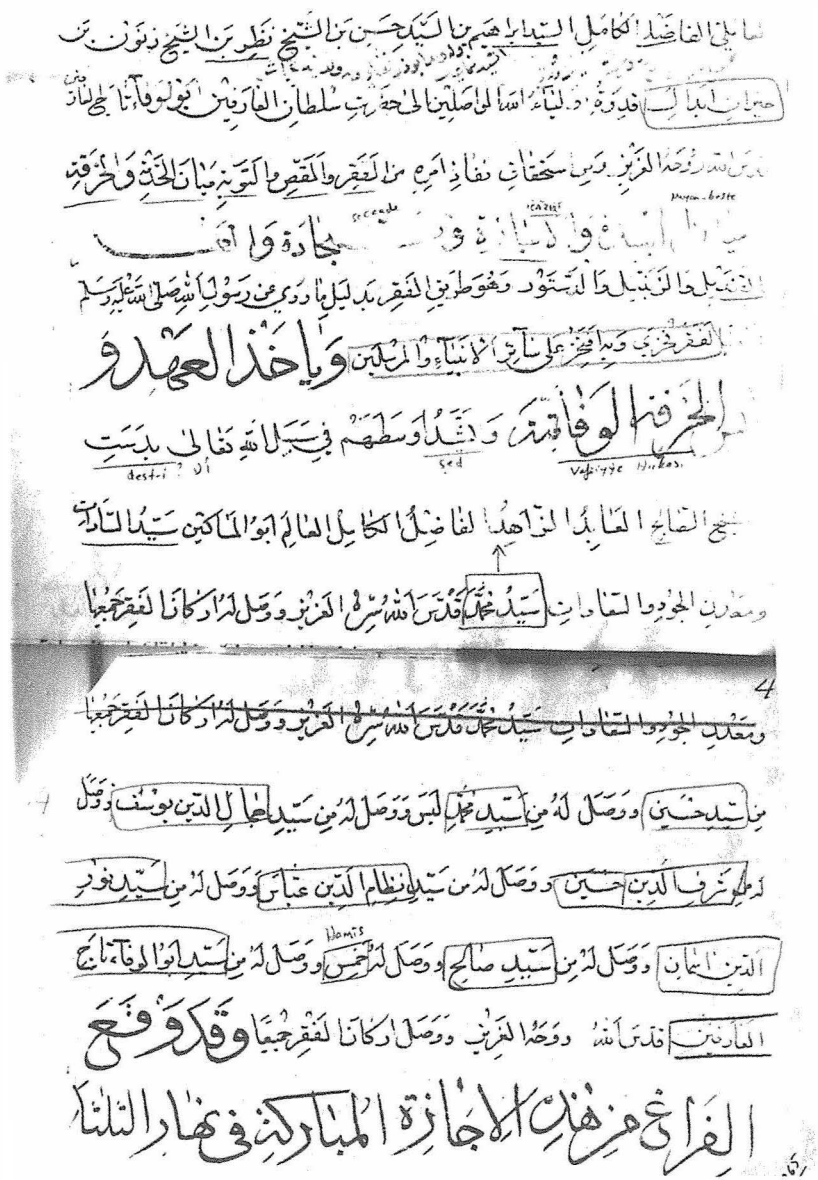


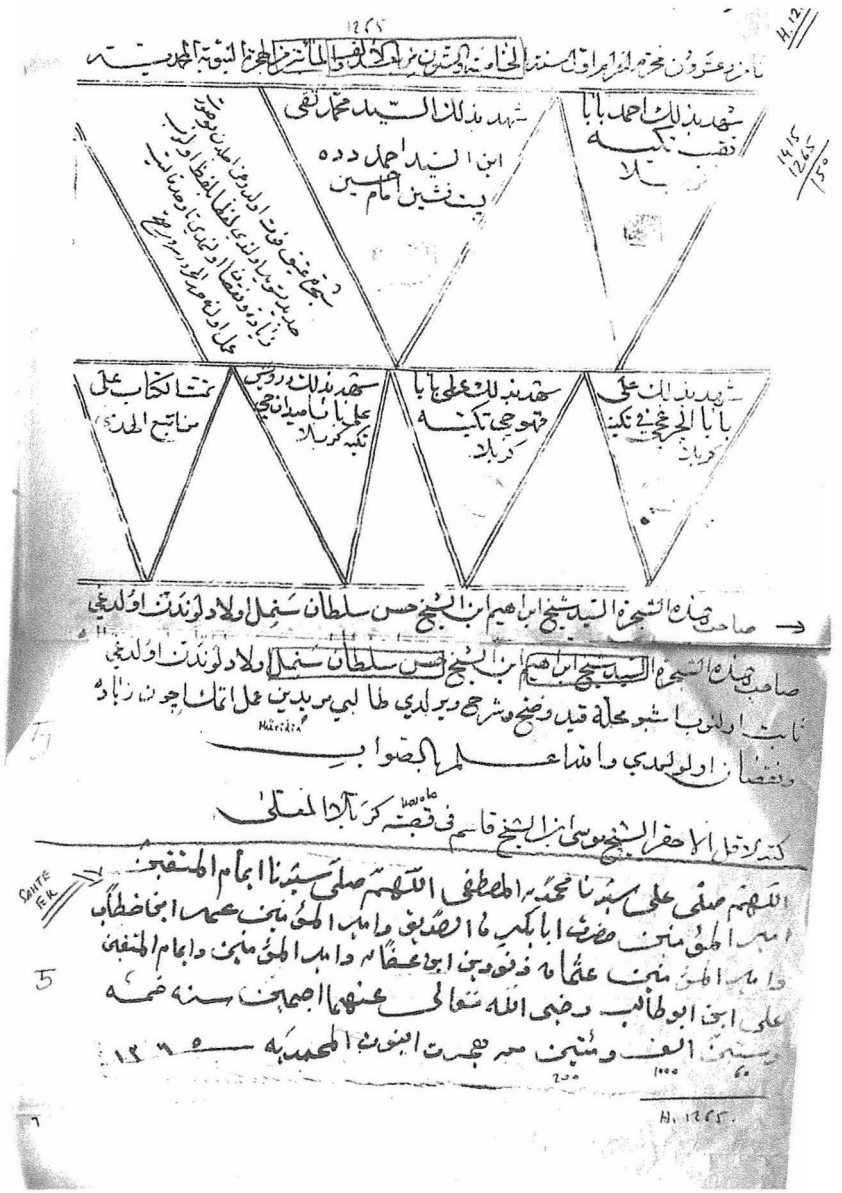
Bölüm 6.20. Tıpkıbasım, Kantarma-Belge 14.




**Bölüm 6.21.** Tıpkıbasım, Erzincan-İcazetname.







# 7

# Bir Vefai/Alevi Dervişine Ait H. 955/M. 1548 Tarihli Bir Ziyaretname

## (Çeviriyazılı Metin - Günümüz Türkçesine Çeviri - Tıpkıbasım)*

### GİRİŞ

Ocak olarak adlandırılan Alevi dede ailelerinin ellerindeki yazılı belgeler ancak son yıllarda araştırmacıların dikkatini çekmeye başlamıştır. Burada yayımladığımız ziyaretname bu belgelerdendir ve Malatya'nın Arguvan ilçesine bağlı Gürge köyü merkezli Şeyh Süleyman ocağına aittir.** H. 995/M. 1548 tarihinde düzenlenmiş olan bu ziyaretnameye göre, belgenin sahibi Derviş Âşık oğlu Derviş Hasan Irak'ta Aleviler ve Şiilerce kutsal kabul edilen mekânları ziyaret etmiştir.

Ziyaretname daha çok Şii/İran kültürel ortamlarına özgü bir kavramdır. Farsçada, biri ziyaret edilen türbelerde okunması gereken dua metinleri, diğeri kutsal yerlere yapılan ziyaretlerin yerine getirilebileceğine dair verilmiş izin belgesi olmak üzere iki farklı anlamda kullanılmaktadır.[1] Oysa elimizdeki ziyaretname, içinde Arapça bölümler ve Farsça beyitler mevcut olmasına rağmen Türkçe olarak kaleme alınmıştır ve Anadolulu bir Alevi aileden gelmektedir. Ayrıca bu ziyaretname bir izin belgesi olarak değil, Derviş Hasan il-

---

(*) Belgenin okunmasında büyük yardımlarını gördüğüm hocam Prof. Şinasi Tekin'i rahmet ve şükranla anıyorum. Ayrıca bu çalışmaya çeşitli şekillerde katkıda bulunan Prof. Cemal Kafadar'a, Prof. Wheeler Thackston'a, Dr. Hakan Karateke'ye, Himmet Taşkömür'e ve Abbas Karakaya'ya da müteşekkirim.

(**) Aslı bu ocağa mensup Hasan Hüseyin Gülbahar'da bulunan bu belgenin bir kopyasını bana ulaştıran, gene aynı ocaktan sayın Cemal Mola'ya bu vesile ile çok teşekkür ediyorum.

1 Ziyaretnamenin İran/Şii kontekstindeki anlamı için bkz. 'Alī Akbar Dihkhudā, *Lughatnāma* ve F.J. Steingass, *A Comprehensive Persian-Arabic Dictionary* 'deki ilgili maddeler.

gili ziyaretleri yaptıktan sonra, onun bu ziyaretleri yaptığının bir kanıtı olarak verilmiştir.

Ziyaretnamenin kısmen yırtılmış olan giriş bölümü Hz. Muhammed'e ve tek tek adları zikredilerek On İki İmamlar'a salat ve selam ile Hz. Ali sevgisinin önemini vurgulayan Farsça bir beyit içermektedir. Girişi belgenin düzenlenme amacının açıklandığı sebeb-i tahrir bölümü takip eder. Bu bölümde ilk olarak ziyaretnamenin sahibi Derviş Hasan'ın, kendisinden önce gelen üç kuşağı içeren kısa bir soyağacı verilir ve Vefai tarikatına mensup olduğu belirtilir. Daha sonra Derviş Hasan'ın Irak'ta ziyaret etmiş olduğu ziyaretgâhlar ayrıntılı bir şekilde sıralanır ve bu ziyaretnamenin kendi talebi üzerine düzenlenip eline verildiği kaydedilir. Ziyaretnamenin son kısmında ise, bu kutsal ziyaretleri yapmış olmasının ona verdiği manevi mevkiye yaraşır saygı ve ikramın Derviş Hasan'a gittiği her yerde, özellikle sufiler, fütüvvet ehli ile Hz. Ali yandaşı ve Ehl-i Beyt'e bağlı çevrelerce gösterilmesi istenir.

## BELGENİN ÖNEMİ

### Alevi Dedelerinin Irak'a Yaptığı Ziyaretler

Anadolu'daki Alevi dedelerinin 20. yüzyılın ortalarına kadar Irak'ı, özellikle de Kerbela'yı ziyaret ettiklerini konuyla ilgili sözlü anlatımlardan biliyoruz. Hatta bu ziyaretler her kuşaktan en az bir dedenin, mensup olduğu ocağın şeceresini onaylatmak ve ailenin yeni üyelerini şecereye ekletmek üzere yapması zorunlu bir görev olarak addedilmektedir. Ancak bu ziyaretler esnasında tam olarak nerelere gidildiğine dair bilgiler günümüze hemen hemen hiç ulaşmamıştır. Sözlü gelenekteki bu boşlukları Alevi dedelerinin ellerindeki yazılı belgeler sayesinde kısmen doldurabiliyoruz. Bu bağlamda elimizdeki ziyaretname 16. yüzyılda Irak'a giden bir Alevi dedesinin burada hangi ziyaretgâhlara uğradığına dair verdiği ayrıntılı bilgiler açısından önemlidir. Ziyaretnamede verilen bilgilere göre Derviş Hasan sırasıyla Necef, Kufe, Hille, Bağdat/Kâzımiyye, Samerra ve Kerbela'ya gitmiş ve buralarda şu ziyaretgâhlara uğramıştır:

> 1) Necef'te: İçinde Hz. Ali'nin türbesi bulunan Necef Asitanesi;[2] aynı külliyedeki Âdem peygamber ve Nuh peygamberin makamları; ve Necef'te bulunan diğer makamlar.

2 Burada metindeki terminolojiye sadık kalarak "asitane" sözcüğünü kullandım, anlamı aşağıda açıklanacaktır.

2) Kufe Mescidi'nde: İmam Hüseyin'in adına çalıştığı için Emeviler tarafından öldürülen Hani b. Urve'nin türbesi;[3] İmam Hüseyin'in amcasının oğlu ve Kufe'ye yolladığı elçi olan Müslim b. Akil'in türbesi; ve Kufe Mescidi'ndeki diğer makamlar.

3) Hille'de: Peygamber Zülkifl'in makamı; Hz. Ali'nin kardeşi İmam Akil'in türbesi; Şems Mescidi; Hz. Ali'nin makamı; ve Hille'deki diğer makamlar ve mezarlar.

4) Bağdat/Kâzımiyye'de: İmam Musa el-Kâzım ve İmam Muhammed el-Cevad'ın türbeleri; ve buradaki imamzadelere ve din büyüklerine ait diğer türbe ve makamlar.

5) Samerra'da: İçinde İmam Ali el-Hadi ve İmam Hasan el-Askeri'nin türbeleri bulunan dergâh;[4] bu türbelerin bitişiğindeki İmam Mehdi Makamı; İmam Mehdi'nin annesi Sitti Nergis Hatun'un türbesi; ve İmam Ali el-Hadi'nin kızı Sitti Hakime'nin türbesi.

6) Kerbela'da: İçinde İmam Hüseyin'in türbesi bulunan dergâh;[5] İmam Hüseyin'in farklı anneden kardeşi ve Kerbela'da bayraktarlığını yapmış olan Abbas b. Ali'nin türbesi; ve Kerbela vak'asında ilk şehit düşen kişi olan Hurr Riya b. Yezid'in türbesi.

Görüldüğü gibi bahsi geçen türbe ve makamların hepsi, hem Anadolu Alevilerinin hem de genel olarak Şii çevrelerin inanç ve tarih anlayışları açısından önde gelen şahsiyetlere aittir.[6] Ayrıca ziyaretname metninde ilgili ziyaretgâhlar sayılırken, ziyaretlerin asıl yapılış sırası bozularak Necef Asitanesi ile Kerbela Dergâhı'nın önceden zikredilmiş olması buralarda bulunan türbelerin ait olduğu Hz. Ali ve İmam Hüseyin'in Alevi inancında sahip oldukları yüksek mevki ile uyumludur.

Ziyaretnamenin Irak'ta nerede ve kim tarafından kaleme alınmış olduğu belli değildir. Bununla birlikte Alevi dedelerinin ellerinde bulunan diğer bel-

3 Metinde çoğu zaman "türbe" veya benzeri bir sözcük kullanılmadan, sadece ilgili ziyaretgâhın ait olduğu kişinin adı verilmektedir.

4 Burada gene metindeki terminolojiye sadık kalarak "dergâh" sözcüğünü kullandım, anlamı aşağıda açıklanacaktır.

5 Bkz. dipnot 4.

6 Bu ziyaretgâhlar günümüzde de halen ayaktadır ve önemlerini korumaktadırlar. Irak'taki bu ziyaretgâhlar için *Encyclopaedia of Islam*, II. Baskı, özellikle "ziyāra" ve "Karbalā'"maddeleri ile internetteki şu siteye bakılabilir: http://www.al-islam.org/ziyarat/iraq.htm. Başvurduğum modern kaynaklarda tespit edemediğim Hille'deki Hz. Ali'nin kardeşi İmam Akil'in türbesi ile gene aynı şehirdeki Şems Mescidi 16. yüzyılda Seydi Ali Reis tarafından da ziyaret edilmiştir, bkz. Seydi Ali Reis, *Mir'âtü'l-Memâlik: İnceleme, Metin, İndeks*, yay. haz. Mehmet Kiremit, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1999, s. 76.

gelere dayanarak konuyla ilgili bazı tahminler yürütebiliyoruz. Başka bir çalışmamızda ayrıntılı olarak değindiğimiz üzere, Alevi dedeleri Irak'a gittiklerinde burada bulunan bazı Bektaşi tekkelerini de ziyaret etmekteydi.[7] Literatürde pek fazla tanınmayan Irak'taki bu Bektaşi tekkelerinden bazıları özel konumlarıyla dikkat çekmektedir.[8] Mesela bunlardan biri Kerbela'daki İmam Hüseyin Türbesi'nin, diğeri ise Necef'teki İmam Ali Türbesi'nin avlusunda bulunmaktaydı. İlgili külliyelerin yapısal olarak parçası olan bu tekkelerin görevleri arasında türbeye gelen gidenleri konuk etmek de vardı. Kâzımiyye ve Samerra'da bulunan Bektaşi tekkeleri de aynı şekilde buralarda bulunan İmamlara ait türbelerin avlularında veya yakınlarında yer almaktaydı ve muhtemelen benzeri ek işlevlere sahipti. Bu açıdan bakıldığında ziyaretname metninde Necef, Kerbela ve Samerra'daki İmamların türbelerinden "asitane" ve "dergâh" terimleriyle bahsedilmiş olması önemlidir. Zira bu sözcükler genel manada büyük bir şahsiyetin huzuru veya ziyaretgâhı anlamında kullanıldığı gibi, içerisinde ilgili tarikatçe önemli kabul edilen bir zata ait kabrin bulunduğu büyük tekke anlamında da kullanılabilmektedir.[9] Bütün bunlar göz önüne alındığında, Derviş Hasan'ın Irak'a yaptığı ziyaret esnasında burada bulunan Bektaşi tekkelerine de uğramış olması kuvvetle muhtemeldir.

Ancak Alevi dedelerinin Irak'taki bazı Bektaşi tekkeleri ile, özellikle de Kerbela'daki tekke ile büyük olasılıkla konukluğu aşan, nispeten kurumsallaşmış ilişkileri vardı. Bizi bu sonuca götüren, Alevi dedelerinin ellerinde bulunan yazılı belgelerin önemli bir kısmının Kerbela'daki Bektaşi tekkesi kaynaklı olmasıdır. Bunlar arasında Alevi dedelerine bu tekkeden verilmiş hilafetnameler de mevcuttur. Hilafetname metinlerinin çoğunda, sahibinin seyit ve/veya ocak-zade olduğunu gösteren kısa soyağaçları ile burada yayımladığımız ziyaretnamenin içeriğine benzeyen bölümlerin varlığı dikkat çekmektedir. Muhtemelen bulundukları mevkinin özelliğinden dolayı, bu Alevi belgelerinde ilgili tekkeler çoğu zaman muayyen bir ad zikredilmeden, tekke-i Kerbela veya tekke-i İmam Hüseyin gibi genel ifadelerle anılmaktadır. Aynı hilafetnamelerin başta Necef olmak üzere Irak'taki diğer bazı tekkelerde meskûn

7 Kitapta bkz. "Irak'taki Bektaşi Tekkeleri." Bu konuya ayrıca şu iki makalemde de kısaca değinilmektedir: "Sinemilliler: Bir Alevi Ocağı ve Aşireti" ve "Kızılbaş, Bektaşi, Safevi İlişkilerine Dair 17. Yüzyıldan Yeni Bir Belge (Çeviriyazılı Metin - Günümüz Türkçesine Çeviri - Tıpkıbasım)."

8 Mevcut literatürde tespit edebildiğim Irak'taki Bektaşi tekkelerinden bahseden iki çalışma şunlardır: Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*, Cilt: 5 - Dergâhlar, Ardıç Yayınları, İstanbul, 2002, ilgili maddeler; ve F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, yay. haz. M.M. Hasluck, Cilt 2, Isis Press, İstanbul, 2000, ilk baskı 1929, s. 415.

9 Bu kelimelerin anlamları için bkz. "Âstan" maddesi, Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1977.

dervişlerce de ayrıca onaylandığını görüyoruz. Alevi dedelerinin ellerindeki diğer bir grup belge ise, Kerbela nakibüleşrafından alınmış seyitlik şecereleridir. Bu seyitlik şecereleri de nakibüleşrafın yanı sıra Kerbela'daki Bektaşi tekkesine ve bölgedeki diğer bazı Bektaşi tekkelerine bağlı dervişlerin mührünü taşımaktadır.[10] Şu halde, Derviş Hasan'ın ziyaretnamesinin de Kerbela'da, muhtemelen buradaki Bektaşi tekkesinde veya burada bulunan nakibüleşraf tarafından düzenlenmiş olduğunu düşünebiliriz.

**Ziyaretnamenin Sahibinin Vefai Bağlantısı**

Yayımladığımız ziyaretnameyi ilginç ve önemli kılan diğer bir özelliği sahibinin Vefai tarikatına mensubiyetidir. Metinde açıkça ifade edildiği gibi, Derviş Süleyman oğlu Derviş Hasan oğlu Derviş Âşık oğlu Derviş Hasan, şeyhi Seyyid İbrahim oğlu Seyyid Cemaleddin Muhammed tarafından Vefai halifesi olarak atanmıştır. Arapça yazılmış ve ziyaretname metninin genel akışı itibariyle adeta parantez içinde ek bir açıklama gibi duran bu pasaj (bkz. satır 12-14), Seyit Hasan'ın sahip olduğu ayrı bir Vefai icazetnamesinden aktarılmış olmalıdır. Nitekim bahsi geçen pasajın, hem içerik hem de ifade şekliyle aynısına, biri H. 905/ M. 1499, diğeri H. 952/ M. 1545 tarihli iki başka Arapça Vefai icazetnamesinde daha rastlıyor olmamız bu savımızı desteklemektedir.[11]

Bu haliyle elimizdeki ziyaretname Anadolu'daki bazı Alevi ocaklarının Vefai kökenli olduğunu teyit eden vesikalardan biridir. Ancak konuyla ilgili bilinen diğer Alevi belgelerinin çoğu Vefailiğin Kızılbaş/Alevi hareketi içerisinde eriyip, onunla bütünleştiği daha ileriki dönemlerden kalmadır. Bu belgeler büyük oranda, 16. yüzyıl ve öncesinde düzenlenmiş Vefai icazetnamelerinin daha sonraki tarihlerde Kerbela'daki Bektaşi tekkesinde kısmi olarak te-

10 Bu belgelerin nispeten ayrıntılı bir değerlendirmesi ve belge örnekleri için şimdilik dipnot 7'de künyesi verilen çalışmalarıma bakılabilir. Ayrıca "Irak'taki Bektaşi Tekkeleri" adlı makalemde bu belgelerin çok daha geniş bir tanıtımı yapılmıştır.

11 Bu iki icazetname de Dede Kargın ocağına aittir. Dede Kargınlar, Derviş Hasan'ın mensubu olduğu Şeyh Süleyman ocağı gibi Malatya merkezli bir Alevi ocağıdır. Bu icazetnameler yeni harflerle yayımlanmıştır: *Dede Kargın: Şiirler*'e (der. Rahime Kışlalı ve Ali Yeşilyurt, Can Matbaacılık, Mersin, 1999, ek olarak, "Dede Kargın Soy Ağacı" başlığı altında; bu çeviriler Naci Kum tarafından 1951'de hazırlanmış, ancak bağımsız olarak yayımlanmamış "Dedekargın-Kargınoğulları-Çepniler: Belgeler ve Menkıbeler Üzerine Yapılan Tetkikler" adlı çalışmadan alınmıştır, burada Vesika 1 ve Vesika 3. Aynı belgeler ikinci kez Alemdar Yalçın ve Hacı Yılmaz, "Kargın Ocaklı Boyu ile İlgili Yeni Belgeler", *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Yıl 8, Sayı 21, Bahar 2002'de Vesika 21 ve Vesika 23 başlıkları altında yayımlanmıştır. Ancak bu iki yayın da ciddi okuma ve çeviri hataları içerdiklerinden ihtiyatla kullanılmalıdır. Bu vesileyle bu belgelerin asıllarının birer kopyasını bana verme nezaketinde bulunan Dede Kargın ocağından Ali Rıza Kargın Dede'ye teşekkür ediyorum. Hazırlamakta olduğum "Anadolu'da Vefailik ve Vefai kökenli Alevi Ocakları" adlı makalemde bu belgelerin ayrıntılı bir değerlendirmesi yer alacaktır.

mize çekilmiş ve çoğu zaman yeni eklemeler yapılmış hallerini ihtiva etmektedir. Bu temize çekilmiş halleriyle ilgili belgeler günümüzde daha çok sahibinin seyit ve ocak-zade olduğunu gösteren birer soy şeceresi olarak işlev görmektedir.[12] Yani elimizdeki ziyaretname 16. yüzyılda kaleme alındığı şekliyle günümüze ulaşmış az sayıdaki ve en eski Vefai/Alevi belgelerinden biri olması bakımından da son derece önemlidir.

Genel olarak Anadolu dinî ve kültürel tarihi, daha özelde ise Alevilik tarihi açısından Vefai tarikatının önemi daha yeni yeni anlaşılmaya başlamıştır.[13] Son yıllarda ortaya çıkan Alevi belgeleri de konunun yeni baştan ele alınmasını gerektirecek niteliktedir.

Burada yayımladığımız ziyaretname bu hususu teyit etmektedir. Ancak konunun genel bir tartışmasını bu makalenin dar sınırları içerisine sığdırmamız mümkün değildir. Burada sadece elimizdeki ziyaretnamenin doğrudan gündeme getirdiği bir noktayı vurgulamakla yetineceğiz. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, günümüzde bir Alevi ocağı olan Şeyh Süleymanlara ait bu ziyaretname, Vefailiğin zamanla Anadolu Aleviliğini oluşturan önemli damarlardan biri haline geldiğini gösteren en eski belgeler arasındadır. Ancak bu tarikatın, özellikle de kurucusu Ebü'l-Vefa el-Bağdadi'nin mezhebi kimliği literatürde henüz tam anlamıyla çözülmüş bir konu değildir.[14] Bununla birlikte elimizdeki ziyaretname Anadolu'da Vefailiğin en azından 16. yüzyılın ilk yarısından itibaren On İki İmam inançlı, "Alevi" bir tarikat olduğunu göstermektedir. Nitekim Vefai tarikatına mensup olan Derviş Hasan'ın Irak'a yaptığı ziyarette Aleviler ve Şiilerce kutsal kabul edilen yerleri ziyaret ederken, bu bölgede bulunan Sünni İslâm'ın önemli şahsiyetlerine ait ziyaretgâhlara uğramamış olması bu açıdan dikkate değerdir.[15] Ayrıca Derviş Hasan'ın devam-ı

12 Bkz. dipnot 7, özellikle "Irak'taki Bektaşi" ve "Sinemilliler".

13 Vefailiğin Anadolu tasavvuf tarihi açısından önemine ilk işaret eden çalışmalardan biri olarak bkz. Ahmet T. Karamustafa, "Early Sufism in Eastern Anatolia", *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi,* yay. haz. Leonard Lewisohn, Khaniqahi Nimatullahi Publications, Londra, 1993, s. 175-198; ayrıca Babailer hareketi ve Dede Kargın ocağı bağlamında konunun öneminin kısa bir değerlendirmesi için bkz. Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye Fi Menâsıbi'l-Ünsiyye,* yay. haz. İsmail E. Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1995, özellikle s. XLIV-XLVII.

14 Bu konuda bkz. Alya Krupp, *Studien zum Menāqybnāme des Abu l-Wafā' Tāğ Al-'Ārifīn,* H. G. Beck, Münih, 1976, özellikle s. 54-55; ve Ahmed Yaşar Ocak, "Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* Ankara, 2002.

15 Nitekim 16. ve 17. yüzyıllarda bölgede bulunan Osmanlı sultan ve bürokratlarının hem On İki İmamlar'a ait türbe ve makamları hem de Ebu Hanife ve Abdülkadir Geylani gibi kendi mezheplerine mensup dinî şahsiyetlerin türbe ve makamlarını ziyaret ettiklerini görüyoruz, karşılaştırmak için mesela bkz. Naşūḥü's-Silāḥī (Maṭrāḳçī), *Beyān-ı Menāzil-i Sefer-i 'Irāḳeyn-i Sulṭān Süleymān Ḫān,* yay. haz. Hüseyin G. Yurdaydın, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1976, s. 243-250;

ömr ü devleti için dua etmiş olduğu İslâm padişahının (bkz. Satır 32) Osmanlı sultanı mı yoksa Safevi şahı mı olduğu ziyaretname metninde muhtemelen bilinçli olarak belirtilmemiştir. Bu durum ziyaretnamenin kaleme alındığı 1548 tarihde Osmanlıların Irak'ı Safevilerden almasının üzerinden sadece on iki yıl geçmiş olması,[16] dolayısıyla belki idari açıdan halen nispi bir belirsizliğin mevcudiyeti ile alakalı olabileceği gibi belgeyi düzenleyenlerin ve sahibinin Safevi yandaşlığına yönelik dolaylı bir işaret olarak da okunabilir.

Seydi Ali Reis, *Mir'âtü'l-Memâlik*, s. 75-76; ve Evliya Çelebi b. Derviş Mehemmed Zıllî, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Topkapı Sarayı Bağdat 305 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini*, 4. Kitap, yay. haz. Yücel Dağlı ve Seyit Ali Kahraman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 253-286.

16 1508-1536 ve 1624-1636 yılları arasında Safevi, bu tarihler dışında kalan dönemlerde ise Osmanlı hâkimiyetinde bulunmuş olan Irak bu iki imparatorluk arasında hem dinî hem de askerî açıdan her zaman çekişmeli bir bölge olmuştur. Ayrıca Osmanlı idaresi altında olduğu dönemlerde Irak Kızılbaş takibatında da hedef bölgelerden biridir. Bu konuda bkz. C. H. Imber, "The persecution of the Ottoman Shî'ites according to the mühimme defterleri, 1565-1585," *Der Islam*, Cilt 56, Sayı 2, Temmuz 1979, s. 245-273; ve Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Münâsebetleri (1578-1612)*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 1993, özellikle "Giriş" bölümü. Bu hususun Irak'taki Bektaşi tekkeleri bağlamında ayrıntılı bir değerlendirmesi için ayrıca "Irak'taki Bektaşi Tekkeleri" başlıklı makaleme bakılabilir; bu çalışmamda Irak'taki Bektaşi tekkelerinin iki imparatorluk arasındaki dinî çekişmenin odak noktalarından olduğunu göstermeye çalıştım.

## ÇEVİRİYAZILI METİN[17]

...

1) ve ḳıbletü'l-ʿārifīn ve kaʿbetü'l...
2) ke'ş-şemsi fī's-semā'i [...] ...
3) ṣāḥibü'l-āyāt ve'l-beyyināt...
4) ilā yevmi'l-cezā', imāmü'l-ḥarameyn ve mevlā'ş-şaḳaleyn ve ceddü'l-Ḥasan ve'l-Ḥüseyin ve ibnü ʿammi emīri'l-mü'minīn ve imāmi'l-müttaḳīn
5) ve yaʿsūbü'd-dīn ve ḳāʿidü'l-ġurri'l-muḥaccelīn[18]
*beyt: bināzed ʿaḳl ü cān ü dil be-mihr-i server-i ġālib*
6) *emīrü'l-mü'minīn Ḥaydar ʿAlī ibnü Ebī Ṭālib* ve ṣallā'llahu ʿale'n-nebiyyi Muḥammedi'l-muḫtār ve ālihī aṭhār aṣḥābihī'l-aḫyā[r]
7) ʿiẓāmü'l-kirām ḳāle'n-nebiyyü ʿaleyhi's-selām: *aṣḥābī ke'n-nucūm bi'eyyihim iḳtedeytum ihtedeytum* ve selleme teslīmen keşīr[en] keşīr[ā]
8) Allahümme ṣallī ʿale'n-Nebiyyi ve'l-Vaṣiyyi ve'l-Betūli ve'z-Zekiyyi ve'ş-Şehīdi ve's-Seccādi ve'l-Bāḳıri ve'ṣ-Ṣādıḳi ve'l-Kāẓımi
9) ve'r-Rıżāʿi ve't-Taḳiyyi ve'n-Naḳiyyi ve'l-ʿAskeriyyi ve'l-Mehdiyyi ṣāḥibi'z-zamān ḫalīfeti'r raḥmān ve'l-memdūḥ fī kulli'l-ʿulūm ve'l-furḳā[n]
10) rıḍvānu'llahi teʿālā ʿaleyhim ecmaʿīn. Ammā baʿd sebeb-i taḥrīr-i kitāb ve bāʿiṣ-i tasṭīr-i ḫiṭāb
11) ve mūcib-i taḳrīr-i cevāb oldur ki ḫāliyā faḫrü'l-aʿyān ve'l-aḳrān Dervīş Ḥasan ibn-i Dervīş ʿĀşıḳ ibn-i Dervīş Ḥasan ibn-i Dervīş Süleymān –zīde [...]
12) *ḳad tevellāhū ʿalā manṣibi ḫilāfetihī en tucriye'l-miḳrāża ʿalā şuʿūri't-tā'ibīne ve ye'ḫuẕe'l-ʿahde ve yülbise'l-ḫirḳata'l-Vefāviyyete ve yeşudde vasaṭahum fī sebīli'llāhi*
13) *bi-destūri'ş-şeyḫi'ṣ-ṣāliḥi'l-ʿābidi'z-zāhidi'l-fāżili'l-kāmili'l-ʿālimi'l-ʿāmil, ebū'l-fuḳarā'i ve'l-mesākīni, seyyidü's-sādāti ve maʿdenü'l-cūdi*
14) *ve's-saʿādāti Seyyid Cemāle'd-dīn Muḥammed ibnü'l-merḥūmi'l-maġfūri seyyidü vaḳtihī ve ferīdü zamānihī Seyyid İbrahīm –ḳaddesa'llāhu rūḥahu'l-ʿazīz–*
15) dīdeler naʿleyn ve başdan ḳademeyn idüp gelüp bu āsitāne-i ġuraviyye-i münevvere-i muʿaṭṭara-i Necefiyye'ye yüzler sürüp andan gelüp

---

17 Belgenin aslını görme imkânım olmadığından çeviriyazılı metni hazırlarken biri siyah-beyaz fotokopi, diğeri faksla yollanmış iki farklı kopyayı birbirleriyle karşılaştırarak kullandım. Birinci nüshadan fotokopi esnasında kesilmiş olan satır sonlarındaki bazı kelimeler ile 17. satır ancak faksla yollanan ikinci nüsha sayesinde okunabilmiştir. Bununla birlikte genel olarak çok daha okunur olduğundan tıpkıbasım için fotokopi ile çekilmiş olan nüshayı tercih ettim.

18 "ḳāʿidü'l-ġurri'l-muḥaccelīn" ifadesi ile bir hadise gönderme yapılmaktadır, Saḥīḥ El-Buḫārī, Kitābü'l-Vuḍū', 3. Bāb. Hadisin Türkçesi şöyledir: "Benim ümmetim Kıyâmet gününde (bedenlerindeki) abdest âsârından dolayı yüzü nurlular, elleri, ayakları segililer diye (mevkıf-i hesâba veya mîzan başına) çağrılacaklardır." Zeynü'd-dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Latîfi'z-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, çeviren Ahmed Naim, Ankara, 1980, hadis no: 111.

16) bu dergāh-ı mu'allā-yı müzekkā-yı müctebā-yı bārgāh-ı āsumān-rif'at ve keyvān-menzilet melek-āşiyān ve felek-īķān ve kıbletü'l-'ārifān
17) ve ka'betü'l-muḫlişān melce'-i emn ü emān ma'denü'l-cūd ve'l-iḥsān ya'nī merķad-i münevvere ve meşhed-i mu'aṭṭara-ı imāmü'l-ins ve'l-cānn
18) *merecü'l-baḥreyni yelteķiyān beynehumā berzaḫun lā yebġīyān*[19] 'atebe-i 'aliyye-i Ḥażret-i İmām ibn-i İmām aḫü'l-imām ebü'l-e'imme tās'iuhum *[be]yt:*
19) *hem Ḥasan ū rā birāder hem 'Alī ū rā peder Fāṭima māder Ḫadīce cedde ve cedduhū Muṣṭafā* ya'nī İmām Ḥüseyin maẓlūm u maķtūl u şehīd-i deşt-i Kerbelā-i
20) pür-belāya yüz sürüp erkān-ı ziyārātı kemākān 'alā vechi'l-i'tizāz sa'y-ı küllī biri-le edā itdükden ṣoñra ve bundan esbaķ[20] dergāh-ı
21) emīrü'l-müminīn 'Alī velī'de[21] Ḥażret-i Ebü'l-beşer Ādem ṣafiyyu'llāh ve peder-i peyġamberān Nūḥ-i neciyyu'llāh[22] ve sā'īr maķāmlara ve Mescid-i Kūfiyye'de Hāni' bin 'Urve'ye[23]
22) ve Müslim bin 'Aķīl'e[24] ve cümle Mescid-i Kūfe'de olan maķām-ı şerīflere yüzler sürüp ḫayr du'ālar ve taẓarru'lar idüp ve andan nice rek'at namāz edā idüp
23) ve andan Ẕü'l-kifl Peyġamber'e –'aleyhi's-selām– ve Ḥille şehrinde āsūde olan İmām 'Aķīl-i 'Alī'ye[25] ve Mescid-i Şems'e[26] ve Maķām-ı 'Alī'ye ve sā'īr
24) maķāmlara ve mezārlar[a] yüz sürüp bermurād olup bu āsitanehā-yi meẕkūrīnde du'ālar ķılup ve eḥibbāyı yād idüp sürūr-i ṣafālar
25) ve 'ayn-ı vefālar ḫāṣıl itdükden ṣoñra gelüp ḫıṭṭa-i Baġdād'da āsūde olan İmām Mūsā-ı Kāẓım'a[27] ve Imām Muḥammedü'l-Cevād'a[28]
26) ve sā'īr imāmzādelere ve meşāyiḫlere ve maķāmlara yüz sürüp ve andan soñra meẕkūr Dervīş Ḥasan bin Dervīş 'Āşıķ Baġdād'dan revāne olup
27) İmāmān-ı Sāmerre dergāhında İmām 'Aliyyü'l-Hādī[29] ve İmām Ḥasanü'l-'Askerī[30] ve maķām-ı Mehdī-i Ṣāḥib-zamān'a[31] ve anası Sittī Nergīs

---

19 Rahman Suresi, 19. ve 20. ayetler.

20 "[bundan] sonra ve bundan önce" anlamına gelen bu görünürde çelişkili ifadenin kullanılma nedeni, Derviş Hasan'ın ziyaret ettiği yerlerden Necef'teki asitane ve Kerbela'daki dergâhın gerçekte takip edilen ziyaret sırası bozularak önceden zikredilmiş olması ile ilgili olmalıdır. Diğer bir deyişle, Derviş Hasan Necef'teki asitaneyi ziyaretinden sonra, ama Kerbela'ya gitmeden önce, yani ikisi arasında, metnin ilerleyen satırlarında sıralanan diğer ziyaretgâhlara uğramıştır.

21 Burada muhtemelen "Veliyyu'llāh" terkibi kısaltılarak kullanılmıştır.

22 Âdem ve Nuh peygamberlerin makamları Necef'te İmam Ali Türbesi'nin içindedir.

23 İmam Hüseyin'in adına çalıştığı için Emeviler tarafından öldürülmüştür.

24 İmam Hüseyin'in amcasının oğlu ve Kufe'ye yolladığı elçi.

25 Hz. Ali'nin yaşça kendinden büyük kardeşi. Erkek çocuklarından bazıları Kerbela'da İmam Hüseyin ile birlikte öldürülmüştür.

26 Bu mescidin bulunduğu yerde Hz. Ali'nin birtakım mucizeler gösterdiğine inanılırmış. Bu bilgiyi bana veren Kaliforniya Üniversitesi'nden Hassan Hussain'e teşekkür ederim.

27 On İki İmamların yedincisi.

28 On İki İmamların dokuzuncusu.

29 On İki İmamların onuncusu.

30 On İki İmamların on birincisi.

31 On İki İmamların sonuncusu. Makamı, İmam el-Hadi ve İmam el-Askeri'nin türbelerinin bitişiğindedir.

28) Ḫatūn'a[32] ve Sittī Ḥakīme'ye[33] yüz sürüp hezārān niyāz ve taẕarruʿ ve zarī birile ziyāret idüp netekim āsitāne-i Kerbelā'da yitmiş [i]ki şehīd
29) imamla şehīd olup ve imāmuñ [...] aḳrabāsından on yidi nefer kimesne imāmuñ cümle öñinde cān ve baş virüp
30) şehīd olmışlardur külliyen ʿAbbās-ı ʿAlī'ye[34] ve Ḥurr[35] şehīd maʿahum'a yüzler sürüp cemīʿ bu āsitāneleri cüz'i ve küllī ziyāret idüp
31) mü'minīn mü'mināt müslimīn müslimāt el-ahyā'u minhum ve'l-emvāt şarḳen ġarben berren baḥren kāffe-i ehl-i imān-çün,
32) pādişāh-i İslām ẓıllu'llahi'l-meliki'l-ʿallām[36] devām-ı ʿömr ü devleti ve ḳıvām-ı ʿizz ü haşmeti içün Fātiḥa okuyup meẕkūr Dervīş Ḥasan
33) bu dergāhlarda dünyāvī ve uḫrāvī murādāt ve maḳṣūdāt içün ḫayr duʿālar iltimās idüp *beyt: Hīç şekk nīst gerded bi-icābet [...]*

*[Derkenar]*

a) Seyyid ʿAlī bin Seyyid Muḥammed bin Seyyid Ḥasan bin[?] Seyyid İbrāhīm[?][37] (*hepsinin üstünde*) ALLĀH
b) Rıḍvānu'llāhu teʿālā ʿaleyhim ecmaʿīn.

*34) her duʿāi ki der-īn ravża bi-iḫlāṣ künend* ve mezkūr Dervīş Ḥasan bu āsitāne-i [...]
35) cümle taʿalluḳātı içün ve bizi ol dergāhlarda duʿādan unutmasa diyenler içün Fātiḥa-ı fāyiḥa okuyup bermurād olduḳdan
36) soñra meẕkūr Dervīş Ḥasan bin Dervīş ʿĀṣıḳ aḥvāline muvāfıḳ ve ḥāline muṭābıḳ veṣīḳa iltimās eyledükde bu ziyāretnāme
37) taḥrīr olınup meẕkūruñ eline virildi ki müṣārun-ileyh her ḳanda varursa ve her ne menzile yitişürse ḳariyyede ve nāḥīyede ve
38) şehirde ve zāviyede ve biḳāʿda ve lengerde ve tekyede mütevaṭṭın olanlar ehl-i eṣnāf ve aṣnāʿ ve fütüvvet-dārān
39) ve kūşe-nişīnān ve müstaḥfiẓān-ı şevāriʿ ve muʿteḳidān-ı Ehl-i Beyt-i Muṣṭafā ve muḥibbān-ı İmām Ḥüseyin-i Kerbelā ve muḫlişān-ı
40) ʿĀlīyyü'l-Murtażā olanlar meẕkūruñ ḳademin mübārek bilüp saʿy-ı vüfūr ve raʿy-ı ḫuṭūr birile muʿazzez ve muḥterem dutup
41) şefḳat ve mürüvvet ve ʿizzet ve ḥamiyyet gösterüp bāb-ı luṭfdan me'yūs ḳalmayup bu maẕmūnca ʿizzet ve
42) ḥürmet kılup *in aḥsentüm aḥsentüm li-enfüsiküm ve in eseʿtüm felehā*[38] *inne'llāhe lā yüḍīʿu ecre'l-muḥsinīn*[39]

---

32 İmam Mehdi'nin annesi.
33 Onuncu İmam el-Hadi'nin kızı.
34 Abbas b. Ali, İmam Hüseyin'in farklı anneden kardeşidir ve Kerbela'da bayraktarlığını yapmıştır.
35 Hurr Riya b. Yezid, Kerbela vak'asında İmam Hüseyin taraftarlarından ilk öldürülen kişidir.
36 Kendisi için dua edilen padişanın Osmanlı sultanı mı yoksa Safevi şahı mı olduğu açık değildir.
37 Burada adı geçen şahısların kim olduğu anlaşılamamıştır.
38 İsra Suresi, 7. ayet.
39 Tevbe Suresi, 120. ayetin sonu.

43) *yevme lā yenfe'u mālun ve lā benūn illā men ete'llāhe bi-ḳalbin selimin*[40] ve'l-ḥamdu'llahi vaḥdehū lā şerīke lehū ve ṣalla'llāhu 'alā seyyīdinā Muḥammedin ve ālihī ve ṣaḥbihī ve sellem

44) Seyyid Ṣābūt[?] bin Seyyid Sulṭān [bin] Seyyid Ḥüseyin

45) Taḥrīren fī şehri Muḥarremi'l-ḥarām 4 sene 955 ḫamse ve ḫamsīn ve tis'ami'e <sene fī> mine'l-hicreti'n-nebeviyye

46) Ve ba'dehū nesl-i Şeyḫ Süleymān Şamī [?] Şeyḫ Muḥammed ibn-i Şeyḫ Süleymān Şamī [?][41]

40 Şuara Suresi, 88 ve 89. ayetler.

41 Bu satır anlam olarak belgenin bütününden kopuktur, ancak burada geçen Şeyh Süleyman'ın belgenin geldiği Şeyh Süleyman ocağının isim babası olan kişi olması mümkündür.

## GÜNÜMÜZ TÜRKÇESİNE ÇEVİRİ

...

ariflerin kıblesi, [...] kâbesi, [...] göğündeki güneş gibi ... ayetlerin ve açık kanıtların sahibi ... kıyamete kadar. Mekke ve Medine'nin imamı, insanların ve cinlerin mevlası, Hasan ve Hüseyin'in dedesi ve müminlerin emiri, Allah'tan korkanların imamı, dinin başı, (abdest almaktan dolayı) yüzleri, elleri ve ayakları parlayanların komutanının amcasının oğlu (Hz. Muhammed); *Beyit: Akıl, can ve yürek, galip komutan, müminlerin emiri Ebu Talip oğlu Haydar Ali'nin sevgisiyle övünür;* Allah'ın salatı Peygamber'e, seçkin Muhammed'e, onun kerem sahibi ve yüce olan temiz ailesine ve hayırlı ashabına olsun. Peygamber –ona çok çok selam olsun– şöyle dedi: "Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız hidayeti bulursunuz." Allahım, salat Peygamber'e, Vasi'ye, Betül'e, Zeki'ye, Şehid'e, Seccad'e, Bakır'a, Sadık'a, Kâzım'a, Rıza'ya, Taki'ye, Naki'ye, Askeri'ye ve zamanın sahibi, Esirgeyici olan (Allah')ın halifesi, tüm ilimlerde ve iyiyle kötüyü ayırmada övülmeye layık Mehdi'ye olsun, yüce Allah onların hepsinden razı olsun.

Bu metni yazmamızın nedenine gelince: Şu anda ileri gelenlerin ve akranlarının övüncü Derviş Süleyman oğlu Derviş Hasan oğlu Derviş Âşık oğlu Derviş Hasan –(değeri?) artsın–; *(ki) merhum ve günahları affedilmiş, döneminin efendisi, zamanının benzersiz kişisi Seyyid İbrahim'in –Allah onun aziz ruhunu kutlu kılsın– oğlu, din kurallarına uyan, ibadet eden, dindar, erdemli, olgun, bilgin, amel eden, fakirlerin ve yoksulların babası, seyitlerin efendisi, cömertliğin ve efendiliğin kaynağı Seyit Cemaleddin Muhammed'in izni ile makasla tövbe edenlerin saçlarını kessin, onlara ikrar verdirsin, Vefai hırkası giydirsin ve Allah yolunda bellerine şed kuşandırsın diye halifelik mertebesine yükseltildi* ; (işte bu Derviş Hasan) gözlerini nalın, başını ayak yapıp bu güzel, ışıklı ve hoş kokulu Necef Asitanesi'ne gelip yüz sürdü. Oradan yüce, arınmış, seçilmiş, ulu, Zuhal'in menzili, meleklerin yuvası, felek gibi sağlam, ariflerin kıblesi, muhlislerin kâbesi, güvenli sığınak, cömertliğin ve iyiliğin kaynağı olan bu dergâha, yani insanların ve cinlerin imamının ışıklı mezarına ve şehit düştüğü hoş kokulu yere; (*Ayet:*) *Acı ve tatlı sulu iki denizi birbirine kavuşmamak üzere salıvermiştir. Aralarında bir engel vardır, birbirinin sınırını aşmazlar;*[42] babası İmam, kardeşi İmam ve İmamlardan dokuzunun babası Hazret-i İmam'ın; *Beyit: Hasan onun biraderi, Ali onun babası, Fatma annesi, Hatice büyükannesi, Mustafa dedesidir*; yani belalı Kerbela çöllerinin şehidi, mazlum ve maktul Hz. Hüseyin'in yüce eşiğine gelip yüz sürdü ve eskiden beri süregeldiği gibi, onurlu bir şekilde, bütün çabasını sarfederek ziyaret erkânını yerine getirdi. Bundan sonra ve önce müminlerin emiri, (Allah'ın) velisi Ali'nin dergâhında, insanlığın babası, Allah'ın temiz (kulu) Hazret-i Âdem'e ve iki peygamberin babası, Allah'ın kurtarılmış (kulu) Nuh'a ve diğer makamlara ve Kufe Mescidi'nde

---

42 Ayetlerin çevirileri *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı (Meâl)*'den, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1987 alınmıştır.

Hani bin Urve'ye, Muslim bin Akil'e ve Kufe Mescidi'nde olan tüm şerefli makamlara yüz sürüp hayır duaları etti ve yakardı ve burada nice rekât namaz kıldı. Oradan Zülkifl Peygamber'e –ona selam olsun– ve Hille şehrinde bulunan (Hz. Ali'nin kardeşi) İmam Akil'e, Şems Mescidi'ne, Ali'nin makamına ve diğer makamlara ve mezarlara yüz sürdü ve (böylece) muradı yerine geldi. Bu zikredilen asitanelerde dualar etti, dostları andı, (böylece) vefasını gösterip, temiz sevinçler yaşadı. Ondan sonra gelip Bağdat diyarında bulunan İmam Musa Kâzım ve İmam Muhammed el-Cevad'a ve diğer imamzadelere, şeyhlere ve makamlara yüz sürdü. Daha sonra adı geçen Derviş Âşık oğlu Derviş Hasan Bağdat'dan ayrılıp, Samerrra'daki İmamların dergâhında İmam Ali el-Hadi'ye ve İmam Hasan el-Askeri'ye ve zamanın sahibi Mehdi'nin makamına, onun annesi Sitti Nergis Hatun'a ve Sitti Hakime'ye yüz sürdü, buraları ziyaretinde binlerce niyaz etti ve ağlayarak yakardı. (Sonra) Kerbela Asitanesi'nde –(ki burada) İmam (Hüseyin) ile birlikte yetmiş iki kişi şehit düştü ve on yedi akrabasının tümü de onun gözleri önünde canlarını başlarını verip şehit oldular– (Derviş Hasan) Hz. Ali'nin (oğlu) Abbas'ın ve onlarla şehit olan Hurr'un (türbelerine) yüz sürdü ve bu asitanelerin küçük büyük tümünü ziyaret etti, yaşayan ve ölmüş, batıdaki doğudaki, karadaki denizdeki bütün kadın ve erkek müminler ve Müslümanlar, tüm iman ehli için, en bilgili hükümdar olan Allah'ın gölgesi İslâm Padişahı'nın ömrü ve devletinin devamı, yücelik ve haşmetinin kalıcılığı için Fatiha okudu. Adı geçen Derviş Hasan, dünya ve ahiret ile ilgili dilek ve niyetlerine dair hayır duaları almak için bu dergâhlardan istekte bulundu; *Beyit: Bu türbede içtenlikle yapılan her duanın kabul edileceğine hiç şüphe yoktur.*

*(Derkenar)*
Seyyid İbrahim(?) oğlu(?) Seyyid Hasan oğlu Seyyid Muhammed oğlu Seyyid Ali . (*hepsinin üstünde*) ALLAH.
Yüce Allah onların hepsinden razı olsun.

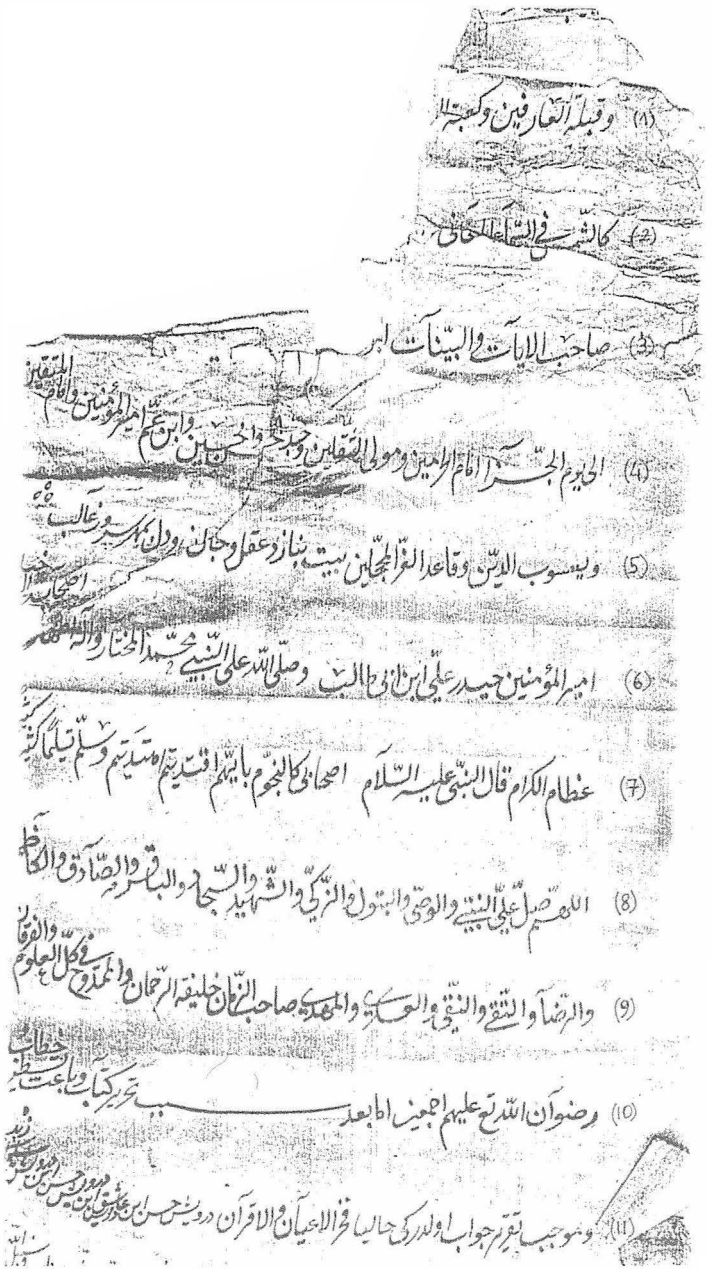
Adı geçen Derviş Hasan bu [...] asitane(ler) de tüm akrabaları ve "o dergâhlarda ettiği dualara bizleri de dahil etmeyi unutmasın" diyenler için Fatiha okudu, (böylece) muradı yerine geldi. Daha sonra adı geçen Derviş Âşık oğlu Derviş Hasan durumuna uygun bir belge istediğinde bu ziyaretname yazılıp eline verildi. Adı geçen (Derviş Hasan) her nereye giderse, her nerede konaklarsa, köyde, nahiyede veya şehirde oturanlar, tekkeleri yurt tutmuş olanlar, esnaf ve sanatçılar, fütüvvet ehli, bir köşeye çekilmişler ve yasa koyucuları koruyanlar, Peygamber'in Ehl-i Beyti'ne inananlar, Kerbela'nın İmam Hüseyini'ni sevenler ve Ali el-Murtaza'nın gerçek dostu olanlar onun gelişini mübarek bilsinler, çok çabalayıp ve hatırını kırmadan ona gereken değeri versinler, saygı, şefkat, cömertlik gösterip onu ağırlasınlar ki lütuf kapısından eli boş dönmesinler ve (şu ayetlerin) anlamına uygun olarak onu onurlandırsınlar ve ona hürmet göstersinler; *(Ayet:) İyilik ederseniz kendinize iyilik etmiş olursunuz; kötülük ederseniz o da kendinizedir. Doğrusu Allah iyilik yapanların ecrini zayi etmez. Allah'a temiz bir kalple gelenden başka kimseye malın ve oğulların fayda vermeyeceği gün;* ve hamd

tek olan Allah'a olsun, ona ortak yoktur, salat ve selam efendimiz Muhammed'e, ailesine ve onun samimi dostlarına olsun.

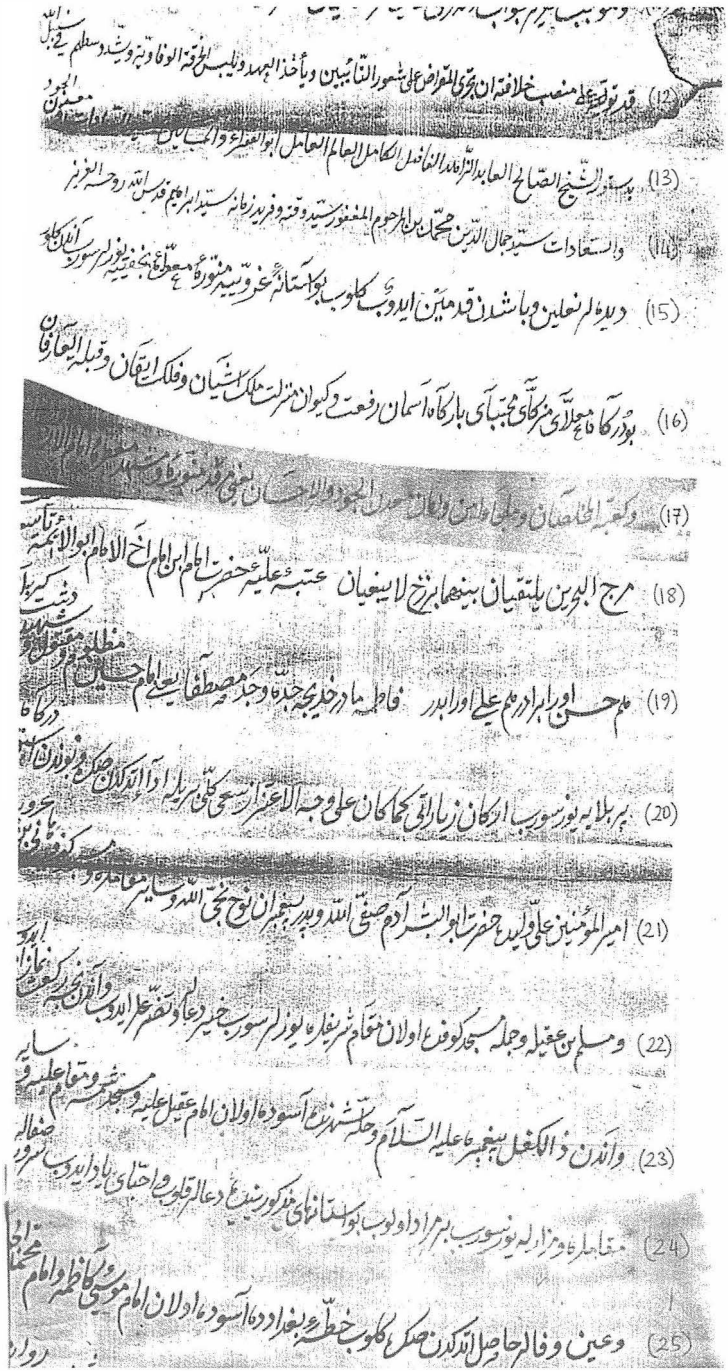
Seyit Hüseyin oğlu Seyit Sultan oğlu Seyit Sabut

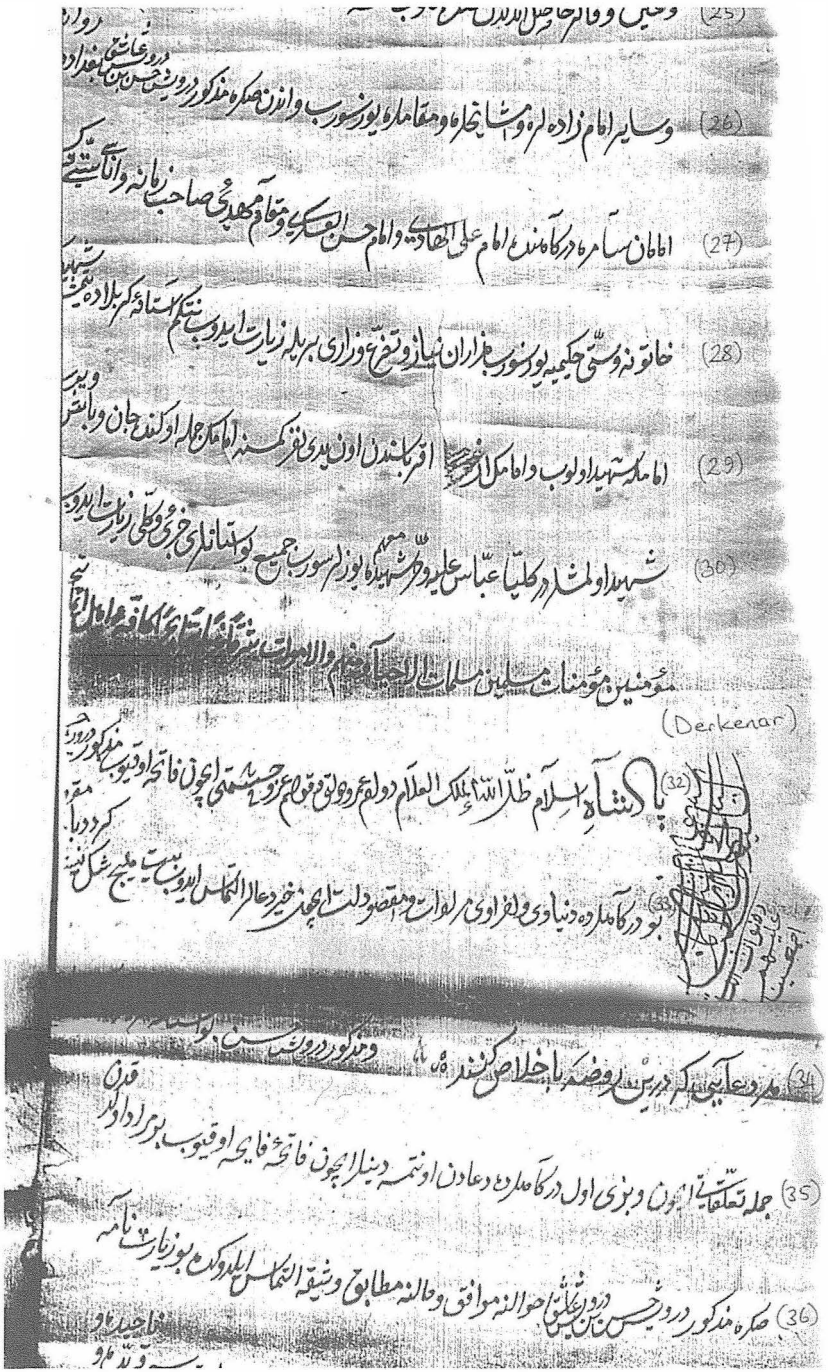
> Muharrem ayının dördünde, Peygamber'in hicretinden 955, (yani) dokuz yüz elli beş yıl sonra (M. 14 Şubat 1548 tarihinde) yazılmıştır.

Ve bundan sonra Şeyh Süleyman Şami'nin(?) nesli, Şeyh Süleyman Şami(?) oğlu Şeyh Muhammed('den yürümüştür?).

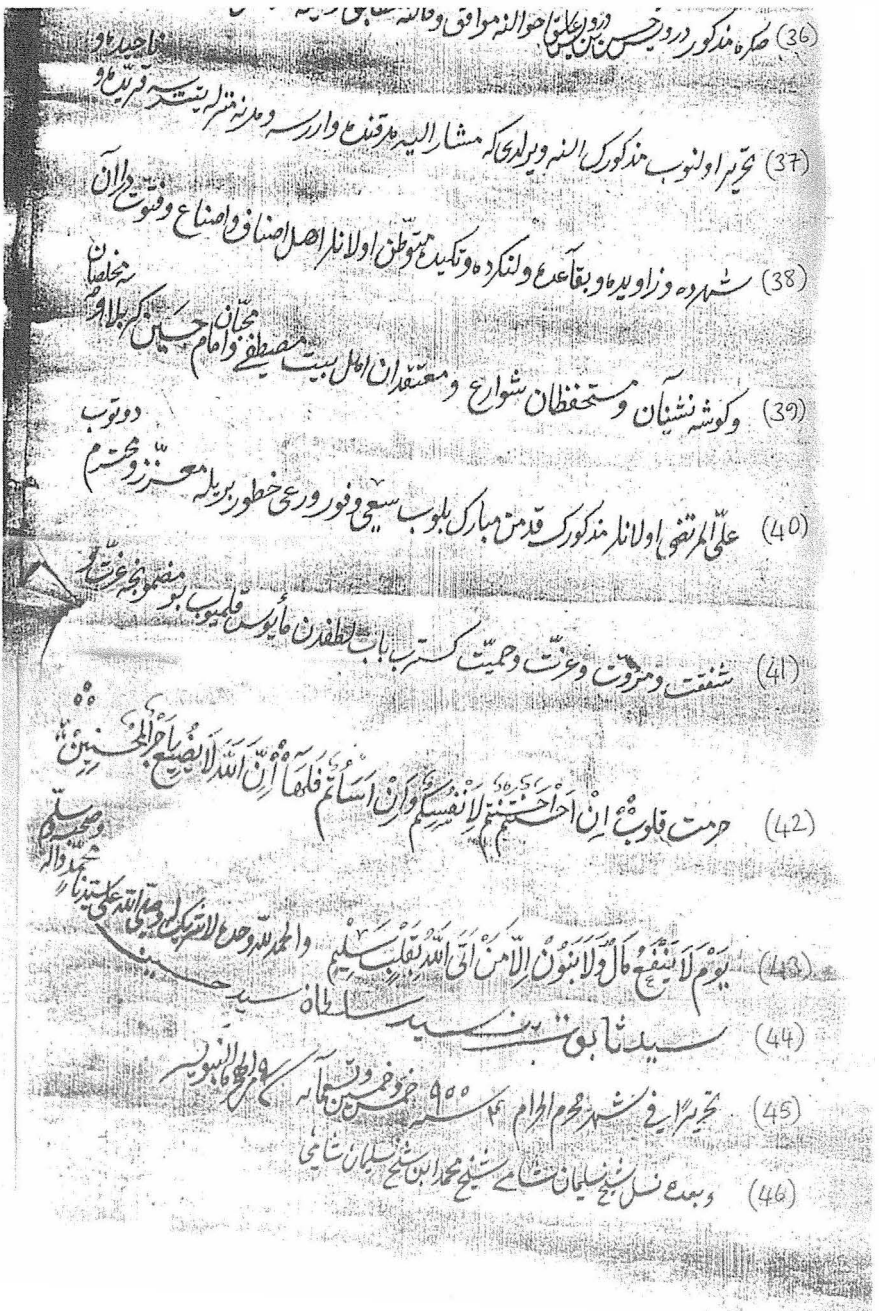


Bölüm 7.1. Tıpkıbasım.





(Derkenar)



# 8

# Vefailik, Bektaşilik ve Anadolu'da "Heterodoks" İslâm'ın Kökenleri Meselesi: Köprülü Paradigmasını Yeniden Düşünmek[1-2]

## KÖPRÜLÜ PARADİGMASI VE SORUNLARI

En önemli eserlerini 20. yüzyıl başlarında vermiş uluslararası üne sahip ilk Türk tarihçisi Fuad Köprülü'nün (1890-1966), dönemin milliyetçi akımlarının etkisinde şekillenmiş olan Türklerin dinsel ve kültürel tarihine dair tezleri alanda paradigmalaşmıştır. Köprülü'den beri, onun açtığı yolda ilerleyen araştırmacılar Anadolu dinsel tarihini çeşitli boyutlarıyla doğrudan Türklerin anayurdu Orta Asya'ya bağlama eğilimindedir. Bu eğilim bilhassa Türk halk İslâmı denilen olgu ve bu olgunun günümüzdeki ana tezahürü kabul edilen Kızılbaşlık/Alevilik ve yakın akrabası Bektaşilik ile ilgili çalışmalar-

---

1 Bu makalenin aslı İngilizce olarak yayımlanmıştır: "The Wafā'iyya, the Bektashiyye and Genealogies of 'Heterodox' Islam in Anatolia: Rethinking the Köprülü Paradigm." *Turcica,* 44, 2012-2013, s. 279-300. Çeviriyi yaparken içeriğe genel olarak sadık kalmakla birlikte, okuyucu kitlesi göz önüne alınarak ve dilin akıcılığının korunması amacıyla sözcük seçimlerinde, cümle yapılarında ve dipnot formatında bazı değişikliklere gidilmiş, ayrıca metne bazı ekleme ve çıkarmalar yapılmıştır. Makalenin İngilizce orijinali yayıncıya teslim edildikten sonra elimize konuyla ilgili yeni belgeler geçmiştir. Bu yeni belgeler mevcut bilgilerimize önemli katkılar yapmakla birlikte çeviriye entegre etmeyi uygun bulmadık. Bunlara ileriki tarihlerde yapacağımız Vefai kökenli Alevi ocakları ile ilgili yayınlarda yer vereceğiz. (Çeviri Notu)

2 Bu makalenin farklı varyantları tebliğ olarak sırasıyla Eylül 2010'da Indiana Üniversitesi'nde yapılan "Türkler ve İslâm" konferansı ile Aralık 2011'de Boğaziçi ve Harvard Üniversiteleri'nin işbirliği ile İstanbul'da düzenlenen "Osmanlı Coğrafyasında Alevi-Bektaşi Toplulukları: Kaynaklar, Paradigmalar, Tarih Yazıcılığı" konferansında sunulmuştur. İçeriği esas itibariyle doktora tezine dayanmaktadır: Ayfer Karakaya-Stump, *Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah: Formation and Transformation of the Kizilbash/Alevi Communities in Ottoman Anatolia,* Doktora Tezi, Harvard Üniversitesi, 2008.

da kendini göstermektedir.[3] Köprülü, "senkretik" ve "heterodoks" olarak nitelendirdiği Türk halk İslâmı ile İslâm öncesi Türk inançları arasında doğrudan bir bağ kurmuş, ikisi arasında bir devamlılık tasavvur etmiştir. Daha açık söylersek, Köprülü'ye göre Türk halk İslâmı, genelde popüler Sufizm, özelde Orta Asya menşeli Yesevilik tarikatı örtüsü altında korunduğuna ve aktarıldığına inandığı Orta Asya Şamanizminin bir uzantısıdır.

Görünürde Müslümanlaşmış, ama esas olarak eski Şamanist inanç ve pratiklerine bağlılıklarını sürdüren ve Anadolu'ya göç ettikten sonra bile yerleşik hemşehrileri arasında kök salmış ortodoks İslâm'a ve onun kozmopolit kültürüne kayıtsız kalan göçebe Türkmen aşiretleri, bu amorf halk İslâmı'nın ana taşıyıcıları olarak gösterilir.[4] Köprülü, popüler Şiilik ve batınilik gibi heterodoks akımların, basitlikleri ve senkretizme olan yatkınlıkları nedeniyle bu göçebe Türkmenler arasında taban bulduğuna inanır. Çizilen bu resmin tamamlayıcı unsuru, "baba" veya "dede" tesmiye edilen, İslâm öncesi kamozan geleneğinin mirasçıları olmakla birlikte varlıklarını Sufilik kisvesi altında sürdüren Türkmenlerin heterodoks dinî liderleridir. Anadolu'daki heterodoks akımların nüvesi sayılan, mirası daha sonra Rum Abdalları ve onlardan da Bektaşilere geçecek 13. yüzyıldaki Babai isyanının tetikçileri de Köprülü'ye göre bu Türkmen babalarıydı.

Köprülü'nün "yüksek İslâm" ve "halk İslâmı" arasında keskin bir ayrıştırmaya dayanan çift kutuplu analitik çerçevesi ve göçebe Türkmenler tarafından Orta Asya'dan Anadolu'ya aktarılan, daha sonra yeni yuvasında ar-

---

3 Tarihte Kızılbaş olarak bilinen Aleviler, Safevi tarikatının başı ve Safevi hanedanının kurucusu Şah İsmail'in takipçisi olmuşlardır. Şiilerle On İki İmam'a bağlılık konusunda birleşseler de öğretilerindeki güçlü mistik/batını boyut, müteşerri İslâm'ın öngördüğü şekliyle dinin şeklî kurallarını reddetmeleri, kendilerine has, Hatayi'den (Şah İsmail'in mahlası) ve diğer Alevi-Bektaşi ozanlarından deyişlerin okunduğu, kadınlı-erkekli cem ayinleri ile ana akım Şiilerden net bir şekilde ayrılırlar. Köprülü çalışmalarında Kızılbaşların/Alevilerin Safevi bağlantısı üzerinde pek fazla durmaz, onları kısaca köy Bektaşileri olarak tanımlar.

4 Köprülü'nün, Ahmed Yesevi ve Yunus Emre gibi kurucu figürler üzerinden Orta Asya ve Anadolu Türk edebî ve dinî gelenekleri arasında bağlantı kurduğu ilk önemli çalışması şudur: *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,* Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1993, ilk baskı 1919. Bu kitabında Köprülü Bektaşilerin Yesevilikle ilgili geleneklerinin tarihselliğini sorgulamış, ancak daha sonra bu fikrini değiştirip Bektaşiliği Yeseviliğin Anadolu'daki esas varisi olarak kabul etmiştir, bkz. *a.g.y.*, "Aḥmed Yesevî", *İslâm Ansiklopedisi. İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Bibliyografya Lugatı,* Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1965. Köprülü'nün Anadolu'da İslâm'ın ve Türk Sufiliğinin gelişimine dair temel anlatısı için bkz. *Anadolu'da İslâmiyet*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, ilk baskı, 1922. Özellikle Yesevilik ve Bektaşilikte Şamanizmin etkileri konusunda bkz. *a.g.y.*, "Bektaşiliğin Menşeleri", *Türk Yurdu*, 16-2, Sayı 169-8, Mayıs 1925; yeni basım, Ankara, 2001, 9, s. 68-76; *Influence du chamanisme Turco-Mongol sur les ordres mystiques musulmans,* İstanbul, 1929.

dışık heterodoks çevreler tarafından adeta düz bir şema dahilinde devralınan, tarih dışı ve yalıtılmış bir heterodoks gelenek tahayyülü, kendisinden sonra Anadolu'da popüler din konusunda yapılan çalışmaların da yönünü belirlemiştir. Köprülü paradigmasının yakın dönemdeki iki önemli temsilcisi Irène Mélikoff[5] ve Ahmet Yaşar Ocak,[6] aynen Köprülü gibi Aleviliği ve Bektaşiliği Türk halk İslâmı'nın ana tezahürleri olarak kabul etmiş, Alevi-Bektaşi menkıbelerinde ve inançlarında doğa kültleri ve İslâm öncesi dönemlerde Şamanlara atfedilen keramet motifleri ve benzeri ek bulgular tespit etmek suretiyle Köprülü tezini işlemeyi ve geliştirmeyi sürdürmüşlerdir. Mélikoff'un ve Ocak'ın çalışmaları ve onlar aracılığı ile Köprülü paradigması, 1980'lerin sonu 90'ların başında yaşanan Alevi kültürel canlanışına paralel olarak, başta Alevi-Bektaşi toplulukları olmak üzere geniş kitleler arasında da (gittikçe basitleştirilmiş ve etnik vurgusu arttırılmış bir şekilde) dolaşıma girmiştir.[7] Bunu müteakiben yaygınlaşan, Aleviliğin-Bektaşiliğin Orta Asya Yesevi geleneğinin devamı ve adeta İslâm öncesi Türk kültürünün mahfazası olduğu fikri ilgili grupların kendi kimliklerini algılayışları ve tarihlerini anlayışları üzerinde de derin bir etki yaratmıştır. Yüzlerce popüler yayın tekrar tekrar günümüz Alevi-Bektaşi inançsal ve kültürel geleneklerinde Şamanizmin izlerini

---

5 Mélikoff'un konuyla ilgili çok sayıdaki makalesinden en sık zikredileni şudur: "Le problème kızılbaş", *Turcica* 6, 1975, s. 49-67; ayrıca bkz. *a.g.y.*,"Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi," *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci dicata,* Instituto Universitario Orientale, Napoli, Roma, 1982, s. 379-395. Genel olarak Alevi-Bektaşi tarihine bakışının sistemli ve ayrıntılı bir anlatımı için yazarın en son kitabına da bakılabilir: *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars: Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie,* Brill, Leiden, 1998; kitap aynı yıl Türkçe olarak da basılmıştır: *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe,* çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 1998. Kitabın önemli bir eleştirisi için bkz. Hamid Algar, "Review of Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie, by Irène Mélikoff", *International Journal of Middle East Studies* 36, Sayı 4, Kasım 2004, s. 687-689.

6 Yazarın konuyla ilgili özellikle şu çalışmalarına bakılabilir: *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri,* Enderun Kitabevi, İstanbul, 1983; *Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü,* Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996, ilk baskı 1980; *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler: XIV-XVII. Yüzyıllar,* Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1992; *Türk Sufiliğine Bakışlar,* İletişim Yayınları, İstanbul, 1996. Ancak Vefailik ile ilgili ortaya çıkan yeni kaynaklar ve yapılan yeni çalışmalar ışığında Ocak'ın da konuya yaklaşımında kısmi bir revizyona gittiği görülmektedir, mesela bkz. *a.g.y.*, *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Dervîş yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın & Emîrci Sultan (13. Yüzyıl),* Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 2011.

7 Aleviliğin İslâmlaşmış Şamanizm olduğu tezinin geniş kitlelere yayılmasında özellikle Irène Mélikoff'un konuyla ilgili makalelerinin Türkçe toplu basımı önemli bir dönüm noktası olmuştur: *a.g.y.*, *Uyur İdik Uyardılar: Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları,* çev. Turan Alptekin, Cem Yayınevi, İstanbul, 1993.

tespit edip ilgili grupların otantik Türkler olduğu tezini delillendirmeye çalışmış, bu meyanda Kürtçe ve Kırmanç (Zazaca) konuşan Alevi nüfusu ya görmezden gelmiş ya da asimilasyona uğramış Türkmenler olarak açıklamıştır.[8]

Köprülü paradigması henüz tüm boyutlarıyla sistemli bir eleştiriye tabi tutulmamıştır ve alandaki etkisini önemli oranda korumaktadır. Bununla birlikte özellikle kavramsal temelleri itibariyle, açıktan veya dolaylı olarak bazı araştırmacılar tarafından sorgulanmaya başlanmıştır. Bu meyanda mesela Köprülü'nün çift ayaklı din modelinin ve bu modelin dayandığı yüksek İslâm'la halk İslâmı arasında geçirimsiz bir sınır olduğu varsayımının ne kadar sorunlu olduğu gösterilmiş; farklı dinsel olguların kendi bağlamları içerisinde değerlendirilip tarihselleştirilmeden "halk dini" başlığı altında topluca aynı torbaya atılmasının yanlışlığı vurgulanmış; genelgeçer İslâm anlayışının dışında kalan dinî akımların yüzeysel İslâmlaşma ve "kalıntı" teorileri ile açıklanması ve "heterodoksi", "senkretizm" gibi normatif kavramların nesnel kategorilermiş gibi kullanılması keyfiyeti eleştirilmiştir.[9]

Kısmen bahsi geçen bu önemli kavramsal eleştirilerden ilham alan mevcut çalışmamız Köprülü paradigmasını esas olarak ampirik düzeyde sorunsallaştırmayı hedeflemektedir. Çalışmamızın ana kaynakları yakın zamanda gün yüzüne çıkan Alevi belgeleri ve bazı arşiv vesikalarıdır. Bunların bize sunduğu yeni veriler Aleviliğin doğrudan Yesevilikle ilintili olduğu iddiasını ve bu iddiaya dayanarak Anadolu halk İslâmı'nın esas itibariyle İslâm cilası altında devam ettirilen Türklerin Müslümanlaşmadan önceki inançları olduğu tezini desteklemekten uzak görünmektedir. Köprülü'nün sunduğu

---

8 Alevi kültürel canlanışını takiben ortaya çıkan alternatif Alevilik anlatıları ile ilgili olarak bkz. Karin Vorhoff, "The Past in the Future: Discourses on the Alevis in Contemporary Turkey", *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*, s. 93-108, yay. haz., Paul J. White ve Joost Jongerden, Brill, Leiden, 2003.

9 Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1995, özellikle s. 53-54; Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1994, s. 4-11; Devin DeWeese, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1994, özellikle s. 17-39; *a.g.y.*, Fuad Köprülü, *Early Mystics in Literature*, çev. Gary Leiser ve Robert Dankoff, Routledge, 2006, Londra, kitabının önsözü; Ethel Sara Wolper, *Cities and Saints: Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2003, s. 4-7; E. Zeynep Yürekli Görkay, "Legend and Architecture in the Ottoman Empire: the Shrines of Sayyid Gazi and Hacı Bektaş", Doktora Tezi, Harvard Üniversitesi, 2005, özellikle 'Giriş' bölümü; ve Markus Dressler, "How to Conceptualize Inner-Islamic Plurality/Difference: 'Heterodoxy' and 'Syncretism' in the Writings of Mehmet F. Köprülü (1890-1966)", *British Journal of Middle Eastern Studies* 37, Sayı 3, 2010, s. 241-260.

tablonun aksine, bu yeni ampirik bulgular Aleviliğin tarihsel kökenlerinin Orta Asya'dan ziyade geniş Ortadoğu coğrafyasında aranması gerektiğine işaret etmektedir. Daha özele inersek, bu yeni belgeler ve bulgular Ortaçağ Anadolusu'nda Irak menşeli tasavvufi bir hareket olan ve zamanla tarikatlaşan Vefailiğin [*Vefā'iyye*] yaygınlığını bizlere göstermekte ve Orta ve Doğu Anadolu'daki bir grup önemli Alevi ocağı ile Vefailik arasında tarihsel bağlantı bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Aslında Vefailik Türkiye/Osmanlı tarihçileri için tümüyle yeni bir konu değildir, zira ilk Osmanlı beylerinin çevresinde Vefailik tarikatı ile bağlantılı seçkin bazı mutasavvıfların ve gezginci dervişlerin varlığı bilinmekteydi. İlk Osmanlı tarihçilerinden Âşıkpaşazade'nin, Osman Bey'in imparatorluğun gelecekteki azametini haber veren rüyasının yorumcusu olarak sunduğu Şeyh Ede Balı ile Osman Bey'in oğlu ve halefi Orhan Bey'in yakınında bulunmuş Geyikli Baba bunlar arasındadır. İlaveten, Âşıkpaşazade'nin aile şeceresi de bizzat kendi tarafından 13. yüzyıldaki Babai ayaklanmasının önderi ve bir Vefai şeyhi olan Baba İlyas'a çıkartılır.[10]

Yeni ortaya çıkan Alevi belgeleri ise bu tekil örneklerin aslında buzdağının sadece görünen ucu olduğunu ortaya koymakta, geç Ortaçağ ve erken Yeniçağ Anadolusu'nda, sosyal, siyasi, hatta mezhepsel sınırlardan taşan, çok daha şümullü bir Vefai varlığına işaret etmektedir. Vefailiğin hikâyesi tarikatların henüz tam olarak kurumsallaşmadığı 11. yüzyılda, isim babası Ebü'l-Vefa Tacü'l-Arifin el-Bağdadi [*Tācü'l-ʿĀrifīn Ebü'l-Vefā' el-Baġdādī*] ile Irak'ta başlar. Hareketin Irak kolu zamanla ardında pek bir iz bırakmadan tarih sahnesinden silinip gitse de, 12. yüzyılın sonu veya 13. yüzyılın başından itibaren muhtelif dalları Anadolu'da serpilir. Bu cümleden olmak üzere

---

10 "Ben ki faḳīr Dervīş Aḥmed ʿĀşıḳīyem ibni Şeyḫ Yaḥya ibni Şeyḫ Süleymān ve ibni Bali sulṭanü'l-ʿālī ʿĀşıḳ Paşayam ve ibni mürşidü'l-āfāḳ Muḫliṣ Paşayam ve ibni ḳuṭbü'd-devrān Baba İlyās, ḫalīfetü's-Seyyid Ebü'l-Vefā' Tācü'l-ʿārifīn," ʿĀşıḳpaşazāde Aḥmed, *ʿĀşıkpaşazāde Tārihi*, İstanbul, 1332 [1914], bundan sonra "Apz." Osmanlı öncesi ve erken Osmanlı dönemlerinde yaşamış Vefai şahsiyetler hakkında bkz. Abdülbâkî Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1992, ilk baskı 1961, s. 17-50; Halil İnalcık, "How to Read ʿĀshıḳ Pasha-zāde's History," *Essays in Ottoman History*, Eren, İstanbul, 1998, s. 31-50; Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 74 ve 128-129; Ocak, *Babaîler İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı*, s. 74-76; Elvān Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menâsıbi'l-Ünsiyye: Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkıbevî Tarihi*, yay. haz. İsmail E. Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1995, s. xxvi-xxx. Bu şahsiyetlere dayanarak Vefailiğin Ortaçağ Anadolusu'nda önemli bir yeri olduğuna dair ilk tespiti yapan Gölpınarlı'dır, bkz. *a.g.y.*, *Yunus Emre ve Tasavvuf*. Daha yakın zamanlarda bu konuyu daha kapsamlı bir şekilde Ahmet T. Karamustafa gündeme getirmiştir: *a.g.y.*, "Early Sufism in Eastern Anatolia," *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*, yay. haz. Leonard Lewisohn, Khaniqahi Nimatullahi Publications, New York ve Londra, 1993, s. 175-198.

Doğu Anadolu'daki geniş bir Vefai ağının, 15. yüzyılın sonu ile 16. yüzyılın başı arasındaki süreçte Kızılbaş hareketinin ana damarlarından birine dönüştüğünü görüyoruz.

Anadolu tarihinde kapladığı bu önemli yere rağmen kaynaklarda Vefailiğe dair izlerin şaşırtıcı derecede az olmasının nedenlerinden biri, hareketin mirasının klasik Bektaşi menakıbnamelerinde Yesevilik temelinde kurgulanan Bektaşi geleneği ile iç içe geçmiş olmasıdır.[11] Köprülü'nün Türk halk İslâmı'nı Yeseviliğe bağlayan tezini destekleyecek, Ortaçağ Anadolusu'nda yaygın bir Yesevi varlığına işaret eden ilgili döneme ait ampirik verilerden esasında mahrum olduğumuzu hatırlamak bu noktada faydalı olacaktır.[12] Nitekim Köprülü bu yöndeki savlarını esas olarak daha sonraki tarihlerde telif edilmiş iki kaynağa dayandırmaktadır. Bunlardan birincisi 15. yüzyılın sonlarında kaleme alınmış, Hacı Bektaş-ı Veli'nin *Velāyetnāme* olarak bilinen ve onu Yeseviliğin isim babası Ahmet Yesevi'nin müridi olarak takdim eden menakıbnamesidir. Diğeri ise, yazıldığı dönemde artık iyice yerleşmiş olduğunu tahmin edebileceğimiz Ahmet Yesevi ile ilgili bu Bektaşi geleneğinin bir yansıması olarak olsa gerek, birçok Bektaşi evliyasını Yesevilikle irtibatlandıran 17. yüzyıl Osmanlı seyyahı Evliya Çelebi'nin *Seyāḥatnāme*'sidir.[13]

## ALEVİ BELGELERİ: VEFAİ İCAZETNAMELERİ

Çalışmamızın temel malzemesini oluşturan Alevi belgeleri nispeten yakın tarihlerde, 1980'lerin sonu 90'ların başında yaşanan Alevi kültürel canlanışını takiben gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Bu belgeler yüzyıllarca dede/pir ailelerinin özel arşivlerinde, bu ailelerin seyit kökenli ve ocakzade olduklarının kanıtı olarak muhafaza edilmiş ve yabancı gözlerden sakınılmıştır. Aralarında daha çok Sufi ve Şii muhitleriyle alakalandırılan, seyitlik şeceresi, icazetname, hilafetname ve sahibinin Şii/Alevi kutsal mekânlarına ziyaretini tevsik eden ziyaretname türü belgelerle birlikte, daha dünyevi mevzularla alakalı, mahkeme hüccetleri, satış tezkereleri gibi muhtelif vesikalar vardır. 14. yüz-

11 Muhtelif tarikatların ve derviş gruplarının zamanla Bektaşilik şemsiyesi altına girip bu gelenek içinde eridiğine dair bkz. Ahmet T. Karamustafa, "Ḳalenders, Abdâls, Ḥayderîs: The Formation of the Bektâşîye in the Sixteenth Century", *Süleymân the Second and his Time*, s. 121-129, yay. haz. Halil İnalcık ve Cemal Kafadar, Isis Press, İstanbul, 1993; ancak Karamustafa bu çalışmasında Vefai tarikatından söz etmez.

12 Bu noktaya ilk dikkat çeken A. Karamustafa'dır: bkz. *a.g.y.*, "Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâ'îlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler: Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, s. 61-88, yay. haz. Ahmed Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2005.

13 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, özellikle bkz. s. 46-59 ve 108-118.

yılın sonundan 20. yüzyıla kadarki geniş süreye yayılmış bu belgeler arasında Arapça, Farsça ve Türkçe kaleme alınmışların yanı sıra çok dilli olanlara da rastlıyoruz. Maalesef bu belgelerin bir kısmı, özellikle de en eski katmanı oluşturanların önemli bir bölümü bize orijinal hallerinde ulaşmamıştır; çoğunlukla bize ulaşan, asılları yıprandığı için veya çoğaltım amacıyla daha sonraki tarihlerde orijinal metnin kısmen veya tümüyle yeniden kopyalanması suretiyle meydana getirilmiş nüshalardır. Yapılan bu kopyalama işlemleri esnasında bazen birden fazla sayıda belgenin, muhtemelen korunması daha kolay olacağı düşüncesiyle tek bir tomarda toplandığını, ancak ister tek tek, ister topluca kopyalanmış olsun, çoğu zaman yeni oluşturulan nüshalara belgelerin ilk kaleme alınış tarihleri yerine sonraki kopyalanma tarihlerinin kaydedildiğini, zaman zaman hiç tarih düşülmediğini, nadiren de her iki tarihin birlikte düşüldüğünü görüyoruz.[14]

Söz konusu Alevi belgelerinden konumuzla doğrudan alakalı olanları grup olarak en eski katmanı teşkil eden, çoğu 15. ve 16. yüzyıldan kalma, hepsi Arapça kaleme alınmış Vefai icazetnameleri veya bunların başka belge metinleri içerisine gömülü olarak bize ulaşan parçalarıdır.[15] Bu icazetnamelerden bazılarının değişik tarihlerde yapılmış farklı nüshaları da günümüze gelmiştir. Bu tip çok nüshalı örneklerin elimizde bulunması bizim için bir şanstır, zira bu değişik nüshalar arasındaki farklar Vefailiğin Kızılbaşlıkla bütünleşme sürecine bir nebze de olsa ışık tutabilmektedir.

Konumuzla doğrudan ilgili bir diğer grup Alevi belgesi Vefailiğin isim babası Ebü'l-Vefa Tacü'l-Arifin'e ve ondan da İmam Zeynel Abidin üzerinden Hz. Ali'ye çıkan seyitlik şecerelerdir. Elimizdeki bu şecerelerin tümü Kerbela'da, seyitlerin kaydını tutmakla görevli nakibüleşraflar tarafından düzenlenmiş veya yenilenmiştir. Düzenli olarak güncellenmeleri ve yenilenmeleri nedeniyle olsa gerek, çoğunluğu 18. ve 19. yüzyıl gibi daha yakın tarihli bu şecerelerin bazen daha eski bir şecereye, bazen de sahibinin sadattan olduğuna dair iki ya da daha çok kişinin sözlü veya yazılı şahitliğine dayandırıldığını görüyoruz. Zaman zaman da bu şecerelerde seyitlik iddiasının delili olarak daha eski

---

14 Alevi belgeleri ile ilgili daha ayrıntılı bir tanıtım ve değerlendirme için bkz. Ayfer Karakaya-Stump, "Documents and *Buyruk* Manuscripts in the Private Archives of Alevi *Dede* Families: An Overview", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 37: 3, Aralık 2010, s. 273-286. Ayrıca, bu kitapta yer alan ve içeriği önemli oranda bu İngilizce makalemizin *Buyruk* yazmaları ile ilgili olan ikinci bölümüne dayanan şu yazıya da bakılabilir: "Alevi Dede Ailelerine Ait *Buyruk* Mecmuaları."

15 Bu ikinci duruma bir örnek olarak kitaptaki şu makalemize bkz. "Bir Vefai/Alevi Dervişine Ait H. 955/M. 1548 Tarihli Bir Ziyaretname (Çeviriyazılı Metin - Günümüz Türkçesine Çeviri - Tıpkıbasım)".

bir Vefai icazetnamesine atıf yapıldığını, hatta bazen şecerenin bizzat kendisinin belli kısımları çıkartılmak ve içlerindeki soyağaçları güncellenmek suretiyle modifiye edilmiş eski bir icazetname olduğunu tespit edebiliyoruz.[16]

Elimizdeki en eski Vefai icazetnamelerinden biri 10 Muharrem 905/1499 tarihlidir.[17] Bu icazetname, Seyit İbrahim oğlu Seyit Muhammed [*Seyyid Muḥammed b. Seyyid İbrāhīm*] tarafından halifelik mertebesine yükseltilmesi vesilesiyle Şeyh Hasan el-Garkini oğlu Şeyh Muhammed [*Şeyh Muḥammed b. Şeyh Ḥasan el-Ġarḳīnī*] adına düzenlenmiş olup, sahibine Vefai tarikatına mürit kabul etme yetkisi vermektedir. İcazetname metni Ebü'l-Vefa ve onu tasavvuf yoluna kazandıran şeyhi Ebu Muhammed Talha eş-Şunbuki [*Ebū Muḥammed Ṭalḥa eş-Şunbukī*] üzerinden Hz. Ali'ye uzanan Vefai tarikat silsilesi ile birlikte Ebü'l-Vefa'nın seyit olduğunu gösteren bir soyağacını içermektedir. Söz konusu icazetnamenin en ilginç taraflarından biri girişidir. Girişte Allah'a hamdüsenadan sonra, Hz. Muhammed'e, ailesine ve ashabına ek olarak hem Sünnilerin kabul ettiği şekliyle ilk dört halifeye, hem de bilhassa Şiiler ve Aleviler için önemli dinî figürler olan İmam Hüseyin, İmam Hasan ve peygamberin amcaları Hamza'ya ve Abbas'a salat ve selam okunmaktadır. Mezhepsel açıdan nispeten eklektik bu dinî figürler kombinasyonu Vefai mirasının 11. yüzyıl Irak coğrafyasından Moğol sonrası Anadolusu'na yayılış sürecinde (nominal?) Sünnilikten mezhebi anlamda sınırların grileştiği bir "metadoksiye"[18] ve oradan, Osmanlı-Safevi rekabeti sonrası keskinleşe-

16 Bir icazetnameden şecereye dönüştürülen bu tip bir belge için kitaptaki şu makalemize bkz. "Sinemilliler" yazısında belge: Erzincan-İcazetname.

17 10 Muharrem 905/1499 tarihli icazetname, Aile Arşivi (bundan sonra AA), Ahmet Rıza Kargın (ö. 2007), Dedekargın köyü, Yazıhan-Malatya, Dede Kargın ocağı mensubu. Belgelerin asılları şu anda Ankara'da Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Araştırma Merkezi arşivindedir, ancak bu belgeler yıllar önce şahsen tecrübe ettiğim kadarıyla Merkez'in kendi belirlediği kişiler dışındaki araştırmacıların kullanımına açık değildir. Belgelerini HBV Araştırma Merkezi'ne bağışladıktan sonra kendisinde kalan fotokopilerinden birer nüsha da bana verme nezaketini göstermiş olduğu için rahmetli Ahmet Rıza Kargın dedeye müteşekkirim. Bu aileye ait belgelerin çoğu ilk olarak 1951 yılında Naci Kum tarafından Türkçeye çevrilmiş, bununla birlikte çevirileri içeren *Dedekargın-Karkınoğulları-Çepniler* kitabı yayımlanmadan, daktilo edilmiş şekilde kalmıştır. Bu çalışma nihayet yıllar sonra *Dede Kargın: Şiirler*, der. Rahime Kışlalı ve Ali Yeşilyurt, Can Matbaacılık ve Yayıncılık, Mersin, 1999, içinde ek olarak basılmıştır. Aynı belgelerin Türkçe çevirileri daha sonra bir kez daha yayımlanmıştır: Alemdar Yalçın ve Hacı Yılmaz, "Kargın Ocaklı Boyu ile İlgili Yeni Belgeler," *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 21, Bahar 2002, s. 13-87. Ancak bu çeviriler güvenilir olmaktan uzaktır ve belgelerin sağlıklı bir tarihsel analizini içermez.

18 Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 76. Kafadar kitabında, geç Ortaçağ Anadolusu'nun dinsel tarihini katı bir Sünni/Şii ayırımı üzerinden ve keskin mezhepsel kategoriler içinde tanımlanan "ortodoksi" ve "heterodoksi" kavramları temelinde anlamaya çalışmanın sorunlarını ve yetersizliğini vurgulamıştır. Yazar, 11. ve 15. yüzyıllar arasında Anadolu ve Balkanlar'daki uç bölgelerinin karmaşık dinî panoramasını betimlemek için "metadoksi" terimini önerir. Kafadar metadoksiyi aynı

cek bir Şii/Ali-ci görüntüye evrilişinin yansıması olarak okunabilir. Aslında Vefailiğin bu evrimi benzersiz değildir ve İslâm tarihinin bilinen genel kalıplarına uymaktadır. Ebü'l-Vefa'nın yaşadığı 11. yüzyılda tasavvuf, kuvvetli Alici renklerine rağmen halen büyük oranda Sünni muhitlere özgü bir akımdı. Ancak 13. yüzyıl ortalarındaki Moğol istilalarını takiben, muhtemelen dinsel/mezhepsel alanda oluşan görece özgürlük ortamının da kolaylaştırıcı etkisi ile genel olarak tasavvufi/mistik akımların Şii/Ali-ci unsurları bünyelerine çok daha açık ve kuvvetli bir şekilde eklemlediğini görüyoruz.[19] Vefailik örneğinde de benzeri bir dönüşümün yaşanmış olması bu açıdan bakıldığında şaşırtıcı değildir.[20] Elimizdeki çok nüshalı birkaç icazetnamenin farklı tarihlerde yapılmış kopyaları incelendiğinde, eski kopyalardaki Sünni veya "metadoksik" unsurların bu dönüşüme uygun şekilde silinmesi çabaları da bu okumayı destekler mahiyettedir. Mesela bu tür bir Vefai icazetnamesinin, biri Zilhicce 855/1451 diğeri Zilhicce 990/1582 tarihli iki farklı kopyasının, geri kalan kısımları neredeyse tıpatıp aynı olduğu halde girişlerinde bazı manidar farklar bulunduğunu görüyoruz: Eski olan nüshanın girişinde ilk dört halifenin adı zikredilirken, daha geç tarihli olanında bu isimler çıkartılmış ve yerlerine On İki İmam'ın adı ikame edilmiştir. Benzer şekilde, "Seyyid Minā'ed-dīn ʿOs̱man" adı da ikinci nüshada "Seyyid Ḳāsım"'a dönüştürülmüştür.[21]

Mezhebî açıdan dikkat çeken bu muğlaklık ve eklektik görüntü bir yana, bahsi geçen örnekler ve benzeri Vefai icazetnameleri diğer Alevi belgeleri ve ilgili dede/pir ailelerinden derlenen sözlü anlatılarla birlikte bir bütün olarak değerlendirildiğinde Anadolu'daki bir grup önemli Alevi ocağının Vefai-

---

anda "doksilerin ötesinde olma, doksilerin ayırdında olmama veya doksileri önemsememe hali ile sıkı bir ortodoksi tanımlayıp güçlü bir şekilde topluma empoze etmek kaygısı taşıyan bir devlet aygıtının yokluğu" şeklinde tanımlar.

19 Bazı tarihçiler tasavvuf ile Şii/Ali-ci akımlar arasında yaşanan bu yakınlaşma, hatta iç içe geçme süreci ile Moğollar döneminde seyitlik kurumunun öne çıkması arasında bir bağlantı kurmuştur, mesela bkz. Judith Pfeiffer, "Confessional Ambiguity vs. Confessional Polarization: Politics and the Negotiation of Religious Boundaries in Ilkhanate", *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz*, yay. haz. Judith Pfeiffer, Brill, Leiden ve Boston, 2014, s. 129-168.

20 Elbette yazılı kaynaklarda Ebü'l-Vefa'nın veya erken dönem Vefailiğin mezhebi kimliği hakkında bir çarpıtmaya gidilmiş olması, bu meyanda Sünni kimlik vurgusunun en azından abartılmış olması ihtimali tümüyle göz ardı edilemez, nitekim aşağıda değineceğim gibi menakıbnamede bu yönde bazı emareler mevcuttur. Ancak bu önemli ve karmaşık konunun ayrıntılı tartışması bu makalenin sınırlarını aşmaktadır.

21 H. Zilhicce 855/M. 1451 tarihli icazetname, AA, Muharrem Naci Orhan (ö. 2010), Mineyik (Kuyudere), Arguvan-Malatya, İmam Zeynel Abidin ocağı ve H. Zilhicce 990/M. 1582 tarihli icazetname, AA, İzzettin Doğan, Kırlangıç Köyü, Hekimhan-Malatya, Ağuiçen ocağı. Muharrem Naci Orhan'a ve İzzettin Doğan'a belgelerinin birer kopyasını benimle paylaştıkları için müteşekkirim.

likle tarihsel ilişkisi olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Öyle görünüyor ki 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Vefai tarikatının İç ve Doğu Anadolu'da yayılmış muhtelif kolları Safevi önderliğindeki Kızılbaş hareketi ile bütünleşmiş, zamanla bu hareket içinde eriyip bağımsız tarikat kimliklerini kaybetmiş ve nihayet Alevi ocaklar sisteminin birer unsuruna dönüşmüşlerdir. Bu dönüşüme koşut olarak eski Vefai icazetnameleri orijinal anlamlarını ve önemlerini büyük oranda yitirmiş ve sırf ilgili dede/pir ailelerinin seyit ve ocakzade olduklarının birer vesikası olarak kıymet taşımıştır.

## VEFAİ KÖKENLİ ALEVİ OCAKLARI

Vefai kökenli Kızılbaş/Alevi ocaklarının tarihsel ana yurdu, Malatya'dan Erzincan'a ve Sivas'tan Elazığ'a uzanan, Fırat havzası ve çevresini içeren bölgedir. Buralar aynı zamanda modern zamanlara kadar Alevi nüfusun en yoğun yaşadığı yerler olmuştur. Etki alanı Fırat'ın batı yakasından güneye doğru genişleyen Dede Kargınlar ile Ağuiçenler ve İmam Zeynel Abidin olarak bilinen, doğrudan veya el verdikleri ocaklar üzerinden etkileri esas olarak Fırat'ın doğu yakasından kuzeye ve doğuya doğru genişleyen iki mürşit ocağı[22] bölgedeki Vefai kökenli Kızılbaş/Alevi ocaklarının en önemlilerindendir. Hem etki alanlarının genişliği ve ocaklar hiyerarşisindeki konumlarına binaen, hem de elimizde bu ailelere dair nispeten daha çok belge bulunduğundan konuyla ilgili değerlendirmelerimiz bu üç ocak üzerinde odaklanacaktır.

Halihazırda tarihini en iyi belgeleyebildiğimiz Alevi ocağı Dede Kargınlar'dır. Ocağa adını veren Dede Kargın'dan [Alevi belgelerinde "Ḳarġın" veya "Ġarḳın"] bahseden en eski eser, 14. yüzyılın ortalarında Elvan Çelebi'nin kaleme aldığı *Menāḳıbü'l-ḳudsiyye*'dir. Bu eser Dede Kargın'ı 13. yüzyıldaki Babai ayaklanmasının önderi Baba İlyas el-Horasani ile çok yakın ilişkide, kıdemli ve seçkin bir Sufi olarak resmeder.[23] Ocağa ait belgeler de ailenin tıpkı Baba İlyas gibi Horasan kökenli olduğuna, hatta buradaki meşhur Tirmizli seyitlerle bağlantılı olduklarına dair, ileride üzerinde çok daha dik-

22 Köy veya aşiret ya da bunların daha küçük alt grupları temelinde tanımlanabilecek her Alevi topluluğunun bağlı olduğu bir ocak vardır. Dede veya pir denen ocak mensupları talibi olan toplulukların inanç önderliğini yapar. Aynı veya komşu bölgeleri paylaşan ocaklar da yarı-hiyerarşik bir yapı içerisinde birbirleriyle bağlantılıdır. Mürşit ocakları bu hiyerarşinin en üstünde bulunur. Aslında hangi ocakların mürşit ocağı olduğu konusu tartışmalıdır, ama bu meseleye eldeki makalenin sınırları içerisinde girmemiz ne mümkündür ne de gerekli.

23 Elvān Çelebi, *Menâkıbu'l-ḳudsiyye*, s. XL-XLIII.

katlice durulması gereken emareler içermektedir.[24] Dede Kargınların Anadolu'ya tam olarak ne zaman göçtüklerini tespit edemesek de bölgeye muhtemelen 1240 tarihinde başlayan Babai isyanından önce ve güneyden, tarihsel olarak hem yoğun Türkmen nüfusuna hem de en azından 16. yüzyılın ortalarına kadar belli bir Vefai varlığına sahip Halep üzerinden giriş yaptıklarını düşünebiliriz.[25]

Eldeki çeşitli birincil kaynakları kronolojik sırayla değerlendirdiğimizde Dede Kargınların ve muhtemelen büyük oranda Türkmenlerden müteşekkil talip gruplarının Anadolu'ya göç ettikten sonra bölgenin güneydoğusunu mesken tuttuklarını ve modern zamanlara kadar kesintisiz bir şekilde buradaki varlıklarını sürdürdüklerini görüyoruz. İsim babaları Dede Kargın'ı, Hıns-ı Mansur merkezli Babai ayaklanmasının önderi Baba İlyas ile kişisel temas içerisinde gösteren Elvan Çelebi'nin *Menāḳıbü'l-ḳudsiyye*'sinden sonra Dede Kargınlarla bölge arasında bağlantı kuran en eski eser 15. yüzyılda kaleme alınmış *Velāyetnāme*'dir. *Velāyetnāme*, tarihsel olarak Maraş ve havalisini kapsayan Dulkadirli bölgesinde Dede Kargın oğulları ile Hacı Bektaş müritlerinin ortak muhitleri paylaştıklarına, ama aynı zamanda aralarında belli bir rekabet olduğuna işaret eden bir anekdotu aktarır.[26] 16. yüzyılın başlarından itibarense artık Dede Kargınların bölgedeki izini Osmanlı arşivindeki kayıtlar ve ocağın kendi belgeleri üzerinden sürebiliyoruz. Bu cümleden olmak üzere, mesela 924/1518 tarihli Osmanlı tahrir defterlerine göre Mardin vilayetinin Berriyecik bölgesinde "Dede Ġarḳīn" adında nispeten büyük bir köy vardı ve bu köyde Osmanlı hâkimiyetinden önce kurulmuş bir zaviye mevcuttu.[27] Ayrıca ocağın aynı veya başka bir kolunun, yine Osmanlıların bölgeyi fethinden önce "Bīmāre" adında, o dönemde Malatya'nın Keder Beyt nahiyesine bağlı (bugün Akçadağ sınırlarında) bir köye yerleştiklerini görüyoruz.

---

24 H. Ramazan 963/M. 1556 ve H. Receb 971/M. 1564 tarihli tomarlar, AA, Ahmet Rıza Kargın; ilgili belgeler hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Karakaya-Stump, "Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah", s. 69-70. Tirmizli seyitler hakkında bilgi için bkz. W. Barthold, "Tirmidh", *Encyclopedia of Islam*, 2. baskı, Brill, Leiden, 1960-. Tirmiz günümüzde Özbekistan'ın güneyinde, Afgan sınırına yakın bir bölgede bulunan tarihi bir şehirdir.

25 Halep'teki Vefai varlığına dair bkz. Heghnar Zeitlian Watenpaugh, "Deviant Dervishes: Space, Gender, and the Construction of Antinomian Piety in Ottoman Aleppo", *International Journal of Middle East Studies* 37, 2005, s. 535-565.

26 *Vilâyet-nâme: Manākıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, yay. haz. Abdülbâkî Gölpınarlı, İnkılâp Kitapevi, İstanbul, 1990, s. 21-22.

27 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, TD #64, 924/1518, 363, ayrıca bkz. Zekeriya Bülbül, *XVI. Yüzyılda Diyarbekir Beylerbeyliği'ndeki Yer İsimleri*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 1999, s. 121 ve 142.

Bölgenin 967/1560 tarihli tahrir defterindeki kayda göre –ki bir kopyası da Dede Kargın belgeleri arasından çıkmıştır– Bimare'deki Dede Kargınlar seyit ve derviş olmaları hasebiyle Memlûk sultanlarınca bazı vergilerden muaf tutulmuşlardır ve bu ayrıcalıkları daha sonra bölgeyi hâkimiyetlerine alan Osmanlı Devleti'nce de devam ettirilmiştir.[28] 16. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Dede Kargın ocağının Malatya ve civarında çok geniş bir etki alanına sahip olduğunu görüyoruz. Elimizde Ramazan 963/1556 ve Receb 971/1564 tarihli iki farklı kopyası bulunan çok belgeli bir tomar içinde Dede Kargınların talibi olan 125 küsur köy ve az sayıda aşiret adı içeren bir listeye rastlıyoruz.[29] Bu köylerin (isimlerini okuyamadıklarımız hariç) büyük bir kısmı dönemin tahrir defterlerinde mevcuttur. Tahrir kayıtları ölçü alınarak haritaya kabaca yerleştirildiklerinden bu köylerin birbirleriyle komşu Akçadağ, Keder Beyt, Subadra, Arguvan, Kasaba, Pağnik, Muşar ve Cubaş nahiyelerini içine alan oldukça geniş bir bölgeyi kapsadığını görüyoruz.[30] Dede Kargınların çekim alanı içindeki bu nahiyelerden Muşar istisna hepsi Fırat'ın batı yakasındadır.

Dede Kargınlardan farklı olarak, yukarıda adı geçen Ağuiçenler ve İmam Zeynel Abidin ocakları ve bağlısı bulunan diğer dede/pir ocakları, Fırat'ın doğu yakasından kuzeye ve doğuya doğru uzanan bölgede ve daha çok Kürtçe ve Kırmanç (Zazaca) konuşan aşiretler arasında etkili olmuştur. Her ne kadar ilgili ocakları bölgeye bağlayan elimizdeki en eski yazılı kaynaklar

---

28 Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, *Kanunî Devri Malatya Tahrir Defteri (1560)*, Gazi Üniversitesi Yayını, Ankara, 1983, s. 140. H. 930/M. 1524 tarihli bu fermanın özeti dönemin Malatya tahrir defterlerinde, Keder Beyt nahiyesinde bulunan "Bīmāre" köyü ile ilgili bölümdedir. Aynı fermanın biraz farklı bir özetini içeren bir belgeye Dede Kargın ocağından gelen vesikalar arasında da rastlıyoruz. Fermanda derviş, seyyid ve şeyh unvanlarını taşıyan, muhtemelen Dede Kargın sülalesine mensup üç kişiden bahsedilmekte ve bu kişilerin Memlûklerden beri sahip olduğu vergi muafiyeti tasdik edilmektedir: "ḥāliyā ol vilāyet (Malatya) müceddeden yazılup defter oldukda ḳarye-i Bīmāri'de Baba(?) Ġarḳīn(?) [...] hümāyunuma gelüp Dervīş ʿAlī ve Seyyid Nuʿmān ve Şeyh ʿİsā nām-ı güzīneler ṣāliḥ ve mütedeyyin kimesneler olup ʿaraḳ-ı cebīneleri ile zindegānī idüp āyendeye ve revendeye ḫizmet idüp eyyām-ı Çerākiseden feṯḥ-i ḫāḳānīye gelinceyek ʿörfler olan yirler ve eger ʿöşr-i şerʿī ve ʿörfīyi edā idüp resm-i çiftden ve ʿādet-i āġnāmdan ve nüzūldan ve [...] ʿavarız-ı dīvāniyye(?) ve tekālīf-i pādişāhiyyeden <muʿāf> ve müsellemlerine(?) olageldükleri sebebden sābıḳā defter-i cedīd muʿāf ve müsellemlerin ḳayd olundılar", H. 905/M. 1499 tarihli icazetnameyi içeren tomar, AA, Ahmet Rıza Kargın.

29 Listeyi takip eden notta, bu talip gruplarının ocağa her yıl üç nügi yağ ve üç koyun vemekle mükellef oldukları yazılıdır: "Cümle-i meẕkūrūnlaruñ üçer yaşar ḳurbān ve neẕr-i zekāt evlād-ı evlād ve daḫi her kim bunuñ düşelgesine ṭama' eyleye laʿnet ibni laʿnetdür. Ḳānūn-i Dede Ġarḳīnī çırāḳ ve ḳurban [. .] her ev başına yılda üç nügi yağ ve üç yaşar ḳurbān ḳadīmü'l-eyyāmdan ilā yevminā hāẕāya dek meẕkūr Dede Ġarḳīn'a ʿāiddür ve rāciʿdür, kimesne mānīʿ olmaya", H. Ramazan 963/M. 1556 ve H. Receb 971/M. 1564 tarihli tomarlar, AA, Ahmet Rıza Kargın.

30 Belgede geçen köylerin ve aşiretlerin listesi için bkz. Naci Kum, *Dede Kargın-Karkınoğulları* içinde, *Dede Kargın: Şiirler*, s. 137-138.

17. yüzyıldan önceye gitmese de, ocak mensuplarının bu coğrafyaya daha eski tarihlerde yerleşmiş olmaları kuvvetle muhtemeldir. Bölgelerinde mürşit ocağı olarak kabul edilen bu iki ailenin doğrudan Vefailiğin beşiği olan Irak coğrafyasından Anadolu'ya göç ettiklerini ve ortak bir kökene sahip olduklarını ellerindeki belgeler ve kimi sözlü anlatılar ışığında savlayabiliyoruz.[31] Nitekim her iki ailenin şeceresi de Ebü'l-Vefa Tacü'l-Arifin'in yeğeni Seyit Hamis'i [*Seyyid Ḥāmis*] ataları olarak göstermektedir. Öyle görünüyor ki Seyit Hamis'in nesli üzerinden yürüyen Vefai silsilesinin manevi otoritesi –muhtemelen Ebü'l-Vefa ile olan akrabalıklarından dolayı– Fırat havzası ve çevresindeki tüm Vefai şubeleri tarafından kabul edilmiştir. Elimizdeki Vefai icazetnameleri, Zeynel Abidin ocağının ataları arasında görünen ve yukarıda daha evvel bahsi geçen Seyit İbrahim oğlu Seyit Muhammed adlı bir Vefai şeyhinin 16. yüzyılın ilk yarısı boyunca Malatya ve çevresinde müritlerine aktif olarak icazetname vermeye devam ettiğini ortaya koymaktadır. Alevi belgeleri arasında Seyit Muhammed'den sonra düzenlenmiş herhangi bir Vefai icazetnamesine rastlamamamız, onun ölümünü müteakip doğu bölgelerinde Vefailiğin Kızılbaş hareketi ile tümüyle bütünleştiğine ve bağımsız tarikat kimliğini kaybettiğine delalet etmektedir.[32]

İlginçtir ki Alevi dede/pir ailelerinin ellerindeki bütün bu yazılı belgelere rağmen Alevi kolektif hafızasında Vefailiğe dair son derece muğlak bazı izler dışında pek bir tortu kalmamıştır. Vefai izlerinin bu erozyonu bir yandan Vefailiğin Kızılbaşlık içinde erimesinin doğal bir sonucu olmakla birlikte, öte yandan Vefai geleneğinin önemli simalarının Bektaşi geleneğine eklemlenmesi ile alakalıdır.

---

31 Ağuiçenlerin Horasan değil Bağdat kökenli olduklarına dair sözlü anlatılar için bkz. Erdal Gezik, *Dinsel, Etnik ve Politik Sorunları Bağlamında: Alevi Kürtler,* Kalan Yayınları, Ankara, 2000, s. 154, dipnot 30.

32 Elimizdeki Vefai icazetnamelerinin karşılaştırılması ve bu meyanda kimi yazım hataları ve isim farklılıklarının uzlaştırılması sonucunda ortaya çıkan tarikat silsilesi Ebü'l-Vefa'dan Seyit Muhammed'e kadar şu şekildedir: Seyyid Muḥammed ← Seyyid İbrāhīm, Tāce'd-dīn adıyla bilinir ← Seyyid Aḥmed, Seyyid el-Hāşim adıyla bilinir ← Seyyid Cemāle'd-dīn Yusuf ← Seyyid Şerafe'd-dīn İsḥaḳ ← Seyyid Nizāme'd-dīn Veys ← Seyyid Şerafe'd-dīn Ḥüseyn ← Seyyid Minā'e'd-dīn 'Oṣmān ← Seyyid 'İzze'd-dīn ← Seyyid Sālih ← Seyyid Ḥāmis ← (amcası) Seyyid Ebü'l-Vefā' Tācü'l-'Arifīn. Özellikle krş. H. Zilhicce 855/M. 1451 tarihli icazetname, AA, Muharrem Naci Orhan ve H. Zilhicce 990/M. 1582 tarihli izacetname, AA, İzzettin Doğan; H. 10 Muharrem 905/M. 1499 ve H. Cemaziyelevvel 952/M. 1545 tarihli icazetnameler, AA, Ahmet Rıza Kargın; H. Muharrem 993/M. 1585 tarihli icazetname; AA, Mustafa Aygün, Şahlı Köyü, Göynücek-Amasya, Ağuiçen Ocağı; ayrıca bkz. bu kitapta "Bir Vefai/Alevi Dervişine Ait H. 955/M. 1548 Tarihli Bir Ziyaretname" ve "Sinemilliler" yazısında belge: Erzincan-İcazetname.

## ORTAÇAĞ ANADOLUSU'NDA VEFAİLİK

II. Bayezid döneminde, Âşıkpaşazade'nin hem müridi hem damadı, hem de onun gibi aileden tevarüs edilmiş bir Vefai mirasının sahibi olan Seyit Velayet [*Seyyid Velāyet*], Vefailiğin isim babası Ebü'l-Vefa'nın menkıbevi hayat hikâyesi olan *Menāḳıb-ı Seyyid Ebü'l-Vefā'* adlı eseri Arapçadan Türkçeye çevirmesi için kendi müritlerinden birini görevlendirir.[33] Türkçe çeviriye, Âşıkpaşazade'nin Osman Bey'in rüyasının yorumcusu olarak bize tanıttığı Şeyh Ede Balı hakkında uzunca bir giriş eklenir.[34] Bu girişte ayrıntılı bir şekilde Ede Balı'nın Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna verdiği destekten bahsedilir ve şeyhin Vefai kimliğinin altı çizilir.[35] Âşıkpaşazade'nin *Tevārīḫ*'i de dahil olmak üzere, bildiğimiz kadarıyla ne bundan önce ne de bundan sonra hiçbir kaynak Ede Balı'nın Vefai bağlantısından açıkça söz etmez.

Bu ilave giriş kadar çevirinin zamanlaması da manidardır. Bektaşi dervişlerini ilk Osmanlı beyleri ve gazileri ile yakın ilişki içinde resmetmek suretiyle devletin kuruluşuna katkı yapmış tüm tarikatlar arasında en önemli rolü Bektaşiliğe biçen Bektaşi menakıbnamelerinin yazıya dökülüş dönemi ile bu çeviri projesinin zamanlamasının örtüşmesi basit bir tesadüf olmasa gerektir. Âşıkpaşazade'nin ve damadı Seyit Velayet'in kuruluş döneminde Osmanlı beyliğine Vefai dervişlerinin, özellikle de Ede Balı'nın verdiği desteği kayıt altına alma yönündeki çabaları muhtemelen Osmanlı beyliğinin uç bölgelerindeki Sufi/derviş kültürünün başat taşıyıcısı olarak Bektaşiliğin ön plana çıkması ve buna koşut olarak Vefai hatırasının hızla kolektif hafızadan silinmesine bir tepkiydi. Aslında Âşıkpaşazade'nin Bektaşi tarikatının piri Hacı Bektaş'a yönelik iyi bilinen, polemikçi ifadeleri de bu zaviyeden okunduğunda yeni bir anlam kazanmaktadır. Âşıkpaşazade eserinde Hacı

---

33 Ebü'l-Vefa'nın Arapça menakıbnamesi H. 777/M. 1376 tarihinde Şihāba'd-dīn Aḥmad al-Vāsiṭī tarafından kaleme alınmıştır. Bugün Paris'te bulunan eserin bilinen tek nüshası H. 878/M. 1473 tarihlidir: M. le Baron de Slane, *Bibliothèque nationale, Département des manuscrits: Catalogue des manuscrits arabes,* Imprimerie nationale, Paris, 1883-1895, no. 2036. Ebü'l-Vefa'nın Arapça menakıbnamesi ile ilgili olarak bkz. Alya Krupp, *Studien zum Menāqybnāme des Abu l-Wafā' Tāğ al-'Ārifīn: Das historische Leben des Abu l-Wafā' Tāğ al-'Ārifīn,* Dr. Rudolf Trofenik, München, 1976.

34 *Menāḳıb-ı Seyyid Ebü'l-Vefā'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Buhari #257, bundan sonra "Menāḳıb-Türkçe." Menakıbnamenin bu nüshası yeni harflerle de yayımlanmıştır: *Tâcü'l Arifîn Es-Seyyid Ebu'l Vefâ Menakıbnâmesi: Yaşamı ve Tasavvufi Görüşleri*, yay. haz. Dursun Gümüşoğlu, Can Yayınları, İstanbul, 2006. Seyit Velayet'in ailesinin Vefai bağlantısı menakıbnameye eklenen girişte şu şekilde ifade edilir: "Ḥażret-i Seyyid Velāyet'üñ babası Seyyid Alıned [bin] Seyyid İsḥāḳ bin Seyyid 'Allāme'd-dīn bin Seyyid Ḫalīl bin Seyyid Cihāngīr ibn Seyyid Pīr Ḥayāte'd-dīn. Ḥażret-i Tācü'l-'ārifīn anı oğul edinmişdür ve hem iki ḳardaş 'iyālleridür." *Menāḳıb-Türkçe*, v. 5a.

35 *Menāḳıb-Türkçe*, v. 2a-3b.

Bektaş'dan tarikat kurması imkânsız meczup bir derviş diye sözeder. Ayrıca Hacı Bektaş'ın ilk Osmanlı beyleriyle görüşmüş veya Yeniçeri ocağının kuruluşuna katkı yapmış olma ihtimalini de kesin bir dille reddeder. Âşıkpaşazade'ye göre Hacı Bektaş Anadolu'ya vardığında ilk iş olarak Sivas'a, bir Vefai şeyhi olan Baba İlyas'ı ziyarete gitmiştir. Böyle bir ziyaret Âşıkpaşazade'nin atası Baba İlyas'ın Hacı Bektaş'tan çok daha kıdemli ve önemli bir dinî şahsiyet olduğu anlamına gelir ki Âşıkpaşazade'nin ima etmek istediği tam da budur.[36]

Âşıkpaşazade'nin ve damadı Seyit Velayet'in Vefai varlığını kayda geçirme yönündeki tüm bu çabalarına rağmen Ebü'l-Vefa'ya ve Vefailiğe ne Osmanlı ne de tasavvuf tarihine dair literatürde rastlanır. Hayatı ile ilgili elimizdeki ana kaynak olan menakıbnamesine ve hakkında bilgi veren birkaç Sufi tabakat kitabına göre Ebü'l-Vefa el-Bağdadi (417/1026-501/1107) Irak doğumludur ve hayatının büyük kısmını Irak'ın güneyinde, Bağdat ile Vasıt şehirleri arasındaki Numaniye'ye komşu Kusan adlı bölgede geçirmiştir.[37] Gerçek adı Muhammed'dir. Aynı adı taşıyan babası, İmam Zeynel Abidin'in soyundandır. Seyitlere yapılan baskıdan kaçarak Kürt aşiretleri arasına yerleşmiş ve Benî Nercis aşiretinden Kürt bir kadınla evlenmiştir; Ebü'l-Vefa bu evliliğin meyvesidir. "El-Kürdî" nisbesiyle de tanınan Ebü'l-Vefa dolayısıyla anne tarafından Kürttür ve Kürtler arasında, sadece Kürtçe konuşarak büyümüştür, ta ki bir gün peygamber ona rüyasında görünüp mucizevi şekilde Arapça öğretene kadar.[38] Kaynaklar Ebü'l-Vefa'nın Talha eş-Şunbuki tarafından tasavvuf yoluna kazandırıldığı konusunda müttefik olmakla birlikte, tasavvufa intisabından önceki hayatı hakkında farklı portreler çizer. Menakıbnamesi Ebü'l-Vefa'yı daha on yaşındayken ıssız orman köşelerinde bir başına ibadet edecek kadar dindar biri olarak gösterirken, önemli bir Rifai kaynağı olan Takiyu'd-din el-Vasi-

---

36 *Apz.*, s. 237-38. Hacı Bektaş'ın Vefai/Babai çevrelerle ilişkisi başlı başına önemli ve üzerinde durulması gereken bir konudur. Nitekim 14. yüzyılda yazıya dökülmüş olan Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin menakıbnamesine göre Hacı Bektaş'ın bizzat kendisi de bir Vefaiydi; bkz. Shams al-Dīn Aḥmad al-Aflākī al-'Ārifī, *Manāḳib al-'Arifīn*, yay. haz. Tahsin Yazıcı, 2. baskı, 2 cilt, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1976-80, Cilt 1, s. 381. Ancak bu konunun ayrıntılı bir tartışması bu makalenin sınırlarını aşmaktadır.

37 Menakıbnamesi dışında Ebü'l-Vefa'nın hayatı ile ilgili bize bilgi veren en önemli kaynak şudur: Taḳiyu'd-dīn 'Abdu'r-raḥmān al-Vāsiṭī (ö. 1343), *Tiryāḳu'l-muḥibbīn fī ṭabaḳāti ḫirḳati'l-maşāyiḫi'l-'ārifīn*, Kahire, 1305 [1888], bundan sonra "Ṭabaḳāt-Vāsiṭī." Ebü'l-Vefa'ya yer veren bir Sufi tabakat kitabına örnek olarak bkz. Abdu'l-Vahhāb aş-Şa'rānī, *at-Ṭabaḳātu'l-kubrā*, 2 cilt, Kahire, 1316 [1898], Cilt 1, s. 107-108, bundan sonra "Ṭabaḳāt-Şa'rānī".

38 *Menāḳıb-Türkçe*, v. 14b-15a.

ti'nin *Tiryāḳu'l-muḥib-bīn*'inde eş-Şunbuki ile tanışana kadar Ebü'l-Vefa'nın yol kesen ve vurgunculuk yapan bir haydut olduğu yazılıdır.[39] Takiyu'd-din el-Vasiti'nin, diğer Rifai kaynakları gibi hakkında övücü bir dil kullandığı Ebü'l-Vefa'yı tahkir amacı gütmediği ve bu tip faaliyetlerin göçebe aşiret toplulukları için norm dahilinde ekonomik faaliyetlerden sayıldığı düşünülürse, söz konusu iddiayı en azından Ebü'l-Vefa'nın içinde büyüdüğü aşiret ortamının bir teyidi olarak okumak mümkündür.

Ebü'l-Vefa evlenmiş olmasına rağmen mücerret kalmıştır ve zürriyeti yoktur. Bununla birlikte menakıbnamesine göre, çoğu aynı zamanda akrabası olan yedi çocuğu evlat edinmiş ve soyunu bir anlamda bu evlatlıkları aracılığı ile sürdürmüştür.[40] Vefai kökenli Alevi ocaklarının belgeleri dolaylı olarak menakıbnamedeki bu iddiayı teyit eder. Bu belgelere göre evvelce sözü edilen, Ebü'l-Vefa'nın erkek kardeşi Seyit Ganim [*Seyyid Ġānim*]'in oğlu olan Seyit Hamis, yukarıda zikrettiğimiz Ağuiçenler ve İmam Zeynel Abidin ocakları başta olmak üzere Anadolu'nun doğusundaki bazı Alevi dede ailelerinin ortak atasıdır.[41] Bunlardan el almış diğer Alevi ocaklarının belgelerinde verilen irşad silsileleri de aynı isim üzerinden yürür.[42] Hem Seyit Ganim'in hem de Seyit Hamis'in adı Ebü'l-Vefa'nın menakıbnamesinde de geçer, ancak menakıbnamede Ebü'l-Vefa'nın evlatlıklarına dair verilen, aslında pek de net ifade edilmemiş kısa soyağaçlarında Seyit Ganim, Ebü'l-Vefa'nın abisi değil yeğeni, Seyit Hamis ise Ebü'l-Vefa'nın evlatlıklarından Seyit Ali'nin babası olarak gösterilir.[43] Irak merkezli Vefai çevrelerinin perspektifinden yazıldığı anlaşılan menakıbnamede Ebü'l-Vefa'nın açıkça bahsi geçen tek erkek kardeşinin adı Seyit Salim [*Seyyid Sālim*], onun oğlunun adı ise Seyit Matar'dır [*Seyyid Maṭar*]. Ebü'l-Vefa'nın manevi mirasının asli taşıyıcısı olarak resmedilen Seyit Matar'a bazı Sufi tabakat kitaplarında da yer verilir.[44]

Menakıbname Ebü'l-Vefa'yı klasik, Sünni bir mutasavvıf olarak resmetme gayreti içindedir,[45] ancak bu resimle çelişen, belirgin bir batıni eğilimi ve bir dizi antinomyan öğeyi de içinde barındırır. Ebü'l-Vefa zaviye sahibi

---

39 *Menāḳıb-Türkçe*, v. 6b-8b, *Ṭabaḳāt-Vāsiṭī*, s. 6-7.

40 *Menāḳıb-Türkçe*, v. 19b-21a.

41 Bkz. dipnot 32.

42 Örnek olarak bkz. "Sinemilliler" yazısında belge: Erzincan-İcazetname.

43 *Menāḳıb-Türkçe*, v. 151b.

44 Mesela bkz. *Ṭabaḳāt-Ṣa'rānī*, 117.

45 *Ṭabaḳāt-Vāsiṭī*, Ebü'l-Vefa'nın Şafii mezhebine mensup olduğunu iddia ederken, *Menāḳıb-Türkçe* tek bir mezhebe bağlı kalmadığını, konusuna göre dört mezhepten herhangi birinin içtihadına uyduğunu söyler, bkz. v. 10a.

yerleşik bir Sufi şeyhine dönüşmeden önce uzun yıllar gezginci bir derviş olarak yaşamış, aynen Geyikli Baba gibi toplumdan uzak kalarak insanlardan çok vahşi hayvanlarla temas etmiştir. Daha sonra kayınbabası olacak Şeyh Acemi [*Şeyh 'Acemī*'] adıyla anılan birinin telkinleriyle bu hayatı bırakmış olsa da, gezginci dervişliğin toplumsal normlara mesafeli, hatta bu normları reddeden anlayışına bağlı kalarak evlendiği halde mücerret kalmıştır.[46] Ayrıca menakıbnamedeki anekdotlardan Ebü'l-Vefa'nın ve takipçilerinin sema(h) ve kadınlı-erkekli ayinler[47] gibi ulemanın gözünde şüpheli, hatta din dışı sayılan ritüel pratikleri olduğunu anlıyoruz; bunlar nedeniyle dönemin Abbasi halifesinin bir gün onu ulema huzurunda sınamak üzere Bağdat'a çağırttığı anlatılmaktadır.[48] Bir yandan Bağdatlı Sünni ulema çevreleri ve siyasi otoritelerle yaşadığı gerilimlere yer veren menakıbname, öte yandan Ebü'l-Vefa'nın Şii karşıtlığına da vurgu yapar.[49] Ayrıntılı tartışmasına burada girmeyeceğimiz dikkat çekici bu vurgu, Ebü'l-Vefa'nın yaşadığı Kusan bölgesinin Bağdat ve Vasit gibi iki önemli Sünni merkez arasına sıkışmış Şii ağırlıklı kuşaktaki konumu dikkate alınarak, dolayısıyla en azından bir boyutuyla korunma amaçlı olabileceği olasılığı da düşünülerek değerlendirilmelidir.[50] Bu meyanda 11. yüzyılın ortalarında Sünni Selçukluların Şii Büveyhoğulları hanedanını ortadan kaldırıp halifeliğin merkezi Bağdat'ı kendi kontrollerine almış ol-

---

46 *Menāḳıb-Türkçe*, v. 18b-20b.

47 Kadınlı-erkekli toplu ritüellerle ilgili olarak bkz. *Menāḳıb-Türkçe*, v. 101a-102a. Burada anlatılan anekdora göre Ebü'l-Vefa'nın bu tür meclislerinden şüphelenen dönemin halifesi bu şüphesini ima edecek şekilde Ebü'l-Vefa'ya meclislerinde tüketilmek üzere yedi tulum şarap gönderir. Ancak Ebü'l-Vefa keramet gösterip şarabı yağa ve bala dönüştürür. Ayrıca şarabına karşılık halifeye bir tas içinde, erkeğin şehvetini temsilen bir parça ateş ile kadının şehvetini temsilen bir parça pamuğu, aralarına biraz kar koyarak yollar. Şeyhin manevi gücünü temsil eden aradaki kar, ateşin pamuğu yakmasını önler.

48 *Menāḳıb-Türkçe,* v. 27b-29b.

49 Menakıbnamesindeki muhtelif anekdotlarda Ebü'l-Vefa, Rafızilere karşı ve ilk üç Sünni halifenin meşruiyetini savunur halde resmedilmektedir; mesela bkz. *Menāḳıb-Türkçe,* v. 59a-60a.

50 12. yüzyılın sonu ve 13. yüzyılın başında yaşamış olan coğrafyacı Yakut Hamevi'ye göre Kusan (Ḳūsān), Numaniye (Nu'māniyya) ve Vasit (Vāsit) arasında yeralan ve içinde birçok köy barındıran bir bölgedir ve özellikle Numaniye'de nüfusun büyük çoğunluğu "aşırı Şii" (*ġāliyya*) inancındadır, Yāḳūt ibn 'Abdullāh al-Ḥamawī, *Mu'cam al-Buldān,* Dār al-Kuttab al-'ilmiyya, Beyrut, cilt 4, s. 468, 339-340. Osmanlı döneminde bir ara Kusan'ın Numaniye'yi de içine alan bir idari birim olduğuna dair bkz. Muhammad Rashid al-Feel, *The Historical Geography of Iraq between the Mongolian and Ottoman Conquests 1258-1534*, Electrofest Press, Bağdat, 1967, 18 nolu harita. Büveyhoğulları döneminde bölgenin dinî ve mezhepsel yapısına dair bkz. Heribert Busse, *Chalif und Grosskönig: Die Buyiden im Iraq (945-1055),* Wiesbaden, Beyrut, 1969, 2 nolu harita. 7. yüzyılda kurulan Vasit şehri, 17. yüzyılda Dicle nehrinin yatağındaki değişim sonucu ortadan kalkmıştır. Ağırlıklı Sünni nüfusa sahip bu şehir Ebü'l-Vefa hayattayken iki defa kısa süreli olarak Şii kontrolüne geçmiştir, bkz. Mondher Sakly, "Wāsit," Encyclopaedia of Islam, 2. baskı, Brill, Leiden, 1960-.

ması ve akabinde Şii/Batıni çevrelere yönelik uygulanan baskı politikaları özellikle gözden uzak tutulmaması gereken bir husustur.[51]

Ebü'l-Vefa'nın yaşadığı yüzyıl aynı zamanda tarikat silsilelerinin henüz yeni yeni şekillenmeye başladığı bir dönemdir. Hiçbiri en bilinenleri arasında olmasa da literatürde Vefai adını taşıyan birden fazla tarikatla karşılaşıyoruz. Bunlardan Ebü'l Vefa el-Bağdadi ile ilişkili olanı Şunbukiyye-Vefaiyye olarak bilinen tarikattır. İsmini Ebü'l-Vefa ve şeyhi eş-Şunbuki'den alan bu tarikat, Ebü'l-Vefa'dan daha sonra yaşadığı halde bazı kaynaklarda yanlış olarak Ahmed er-Rifai'ye nisbet edilen Rifailiğin bir şubesi olarak gösterilir.[52]

Menakıbnamesine göre Ebü'l-Vefa'nın farklı bölgesel, etnik ve sosyal kökenlerden binlerce müridi vardı ve daha hayattayken mürit ağı Irak'ın ötesine taşmış, Lübnan'dan Buhara'ya kadar uzanan geniş bir coğrafyaya yayılmıştı; nitekim sorgulanmak için Bağdat'a çağrılmasının asıl nedeninin de Abbasi halifesinin Ebü'l-Vefa'nın bu büyük popülaritesinden ürkmesi olduğu ima edilir.[53] Her ne kadar menakıbnamedeki bu tür iddialar için belli bir abartma payı bırakılması uygun olsa da, gerçekten de daha geç dönemlerde Anadolu'ya ilaveten Mısır ve Halep'te de Vefai tarikatı mensuplarına rastlıyoruz.[54] Anadolu özelinde Vefai varlığından bahseden elimizdeki telif eserlerden hiçbiri geç 15. yüzyıldan önceye gitmemekle birlikte, Hasan Yüksel'in bulup yayımladığı iki Arapça vakıfname sayesinde Vefailiğin Anadolu'daki mevcudiyetini 13. yüzyıla kadar geri götürebiliyoruz.

Bu vakıfnamelerden biri, Sivas eyaletinin Zara nahiyesinde bulunan Şeyh Merzuban [*Şeyh Merzubān*] zaviyesi için Sultan III. Gıyase'd-din Keyhüsrev (h. 1266-1284) tarafından Şaban 672/1274 tarihinde kurulmuş vakfa aittir. Orijinal vakıfnamede Şeyh Merzuban'ın tam adı "Şeyh Maḥmūd b. Seyyid ʿAlī el-Ḥüseynī el-Baġdādī" olarak verilmiştir. Nisbeleri İmam Hüseyin'in soyundan ve Bağdatlı olduğuna işaret etmektedir. Aynı zaviye için da-

---

**51** Selçuklu döneminde değişen dinî ve siyasi dengeler ve Şiilere ve İsmaililere yönelik politikalar için bkz. Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800*, Cambridge, 2003, s. 189-201; A.C.S. Peacock, *The Great Seljuk Empire*, Edinburgh University Press, 2015, s. 258-266.

**52** *Tabaḳāt-Vāsitī*, 7; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, Londra, 1973, s. 281.

**53** *Menāḳıb-Türkçe*, v. 27b.

**54** Şunbukiyye-Vefaiyye tarikatına ait bir zaviyenin 1526'da Kahire'de kurulduğuna dair bkz. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, s. 281; Mısır'da Vefai tarikatı ile ilgili bir grup en azından 19. yüzyıla kadar varlığını sürdürmüştür, bkz. F. De Jong, *Ṭuruq and Ṭuruq-linked institutions in nineteenth century Egypt : a historical study in organizational dimensions of Islamic mysticism*, Brill, Leiden, 1978, s. 76-77. 16. yüzyılda Halep'te yaşamış bir Vefai dervişiyle ilgili olarak bkz. Watenpaugh, "Deviant Dervishes".

ha sonra oluşturulan bir başka vakfın Muharrem 943/1536 tarihli vakıfnamesinde ise Şeyh Merzuban'ın adının sonuna, "el-Vefā'ī el-Ḥanefī" şeklinde iki yeni nisbe eklendiğini görüyoruz.[55] Bu eklemelerin Osmanlı Devleti tarafından Sünni kimliğin tahkimi amaçlı politikaların ve Kızılbaşlara yönelik takibatın yoğun olarak yürütüldüğü bir döneme rastlaması bir tesadüf olmasa gerektir. Nitekim ilginçtir ki bu zaviye "Merziban Veli Ahioğlu Zaviyesi" olarak Bedri Noyan'ın derlediği Bektaşi dergâh ve tekkeleri listesinde de yer almaktadır. Noyan'a göre Şeyh Merzuban Alevi geleneğinde İmam Zeynel Abidin soyundan bir seyit olarak bilinmektedir. 20. yüzyıl Alevi ozanı Âşık Ali İzzet Özkan bir şiirinde Şeyh Merzuban'dan "mürşit" ve "pir" olarak bahsetmiş ve devrin halifesi tarafından kendisine yollanan şarabı keramet gösterip bala ve tereyağına dönüştürmesini anlatmıştır.[56] Aynı kerametin menakıbnamesinde Ebü'l-Vefa'ya atfedildiğini görüyoruz.[57]

Elimizde sadece 19. yüzyılda yapılmış bir kopyası bulunan, ama aslı Şeyh Merzuban zaviyesinin vakıfnamesi ile aynı tarihte düzenlenmiş, Hasan Yüksel'in yayımladığı ikinci vakıfname Sivas'ın Suşehri nahiyesindeki Şeyh Behlül Baba zaviyesi vakfına aittir. İki zaviyenin birbirleriyle olan coğrafi yakınlıkları kadar, her ikisi için de aynı sultanın aynı tarihte birer vakıf kurmuş olması dikkat çekicidir.[58] *Amasya Tarihi* adlı eserinde Hüseyin Hüsameddin kaynak belirtmeden Behlül Baba'nın, Baba İlyas'ın Suşehri'ne sürülen, aynı zamanda halifesi de olan kardeşinin çocuğu olduğunu yazar.[59] Vakfınamede tam olarak bu bilgiyi doğrulayacak bir veri yoksa da Şeyh Behlül Baba'nın "Şeyh Behlūl Dānā b. Ḥüseyn el-Ḫorāsānī" olarak verilen adındaki nisbesi, Baba İlyas gibi onun da Horasan kökenli olduğuna işarettir. Evliya Çelebi de Şebinkarahisar ile Erzincan arasında, "Behlūl-i Semerkandī" adında biriyle ilişkilendirilen bir Bektaşi tekkesinden bahseder, bunun Behlül Baba zaviyesi ile aynı yer olması ihtimal dahilindedir.[60] Vakıfnamesine göre Behlül Baba

---

55 Hasan Yüksel, "Selçuklular Döneminden Kalma Bir Vefaî Zaviyesi (Şeyh Marzubân Zaviyesi)", *Vakıflar Dergisi* 25, 1995, s. 235-250.

56 *Noyan - Bektaşilik*, Cilt 5, s. 331-332. Şiirin birinci kıtası şöyledir: *Güzel Sivas Zara Tekke Köyünde / Şeyh Merziban Velî gibi er yatar / Hamdolsun yüz sürdüm ocak ayında / Bu tekkede mürşîd yatar, pîr yatar.*

57 Bkz. dipnot 47.

58 Hasan Yüksel, "Bir Babaî (Vefaî) Şeyhi Zaviyesi (Şeyh Behlül Baba)", *Osmanlı Araştırmaları* 21, 2001, s. 97-107.

59 Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, 2 cilt, İstanbul, 1327-30 [1911-1914], Cilt I, s. 235-236, Cilt II, s. 395-396; zikreden Hasan Yüksel, "Bir Babaî (Vefaî) Şeyhi", s. 97.

60 Evliyâ Çelebi b. Derviş Muhammed Zıllî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Bağdat 305 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini*, 10 cilt, yay. haz. Yücel Dağlı vb., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996-2007, Cilt 2, s. 199.

zaviyesini, vakfın kurucusu III. Gıyase'd-din Keyhüsrev'in babası Rükne'd-din Kılıçarslan (h. 1261-1266) yaptırmıştır. Vakıfname metinlerinden, ilgili vakıflar tesis edildiği esnada ne Şeyh Merzuban'ın ne de Şeyh Behlül Baba'nın hayatta olduğunu anlıyoruz. Bu da bize gösteriyor ki bu iki Vefai şeyhi 12. yüzyılın sonu veya 13. yüzyılın başı itibariyle Anadolu topraklarında bulunuyordu.

Osmanlı arşiv kayıtları Malatya'da bulunan bir başka Vefai zaviyesinden daha bahseder. Bu örnek için elimizde ne bir vakıfname ne de kuruluş tarihi hakkında fikir verebilecek başka bir belge mevcut olmamakla birlikte, bu zaviyenin de Osmanlı devrinden önceye giden bir geçmişi olduğu tahmin edilebilir. Zaviyeden söz eden elimizdeki iki arşiv belgesinin tarihleri sırasıyla 5 Cemaziyülevvel 1102/1691 ve Rebiyülevvel 1117/1705'dir.[61] Belgelerde Muşar nahiyesinde bulunan bu zaviyenin adı "Kuṭbü'l-ʿArifīn Seyyid Şeyh Ebü'l-Vefā'" zaviyesi olarak verilir ve birkaç köyün bu zaviyeye akar olarak vakfedildiği belirtilir. Bu zaviye ile Doğu Anadolu'daki Şeyh/Şıh Ahmed adlı Alevi ocağı arasında ilginç bir bağlantı tespit ediyoruz. İlgili zaviyeye vakfedilen köylerden biri olan Şeyh/Şıh Hasanlı köyü, bahsi geçen arşiv belgelerinin ve 16. yüzyıla ait bölge tahrirlerinin de teyit ettiği üzere Şeyh/Şıh Ahmed ocağının isim babası Şeyh/Şıh Ahmed-i Tavil'in türbesinin bulunduğu yerdir.[62] Sözlü geleneğe göre köye adını veren Şeyh/Şıh Hasan, Şeyh/Şıh Ahmed-i Tavil'in kardeşi ve Dersim yöresindeki bir grup Alevi aşiretinin ortak atasıdır. Her ne kadar yukarıdaki arşiv belgeleri Şıh Ahmed ile Ebü'l-Vefa zaviyesi arasında doğrudan bir ilişki kurmasa da, ocağa mensup dedelerin ellerindeki belgeler ailenin Vefai kökenli olduğunu ortaya koymaktadır.[63] İlginçtir ki bölgede 1970'li yıllarda derlenen sözlü anlatılar Şıh Ahmed-i Tavil'i Yesevi tarikatının isim babası Ahmed Yesevi ile özdeşleştirmektedir. Anlatıya göre Ahmed Yesevi Horasan'dan Anadolu'ya gelip bu bölgeye yerleşmiştir.[64] Kısmen iki şahsiyetin aynı isme sahip olmasının yol açtığı bu açık anakronik

---

61 BOA, İbnü'l-Emîn Evkaf, 2725: "Ḳażā-i meẕbure (i.e. Malatya) tābiʿ Muşār nāḥiyesinde āsūde olan Kuṭbü'l-ʿArifīn Seyyid Şeyh Ebü'l-Vefāʾ ḳuddise sırruhu'l-ʿazīzün zāviye tekiyesinde.."; ve BOA, Cevdet Evkaf, 6210: "Malāṭiya mużāfātından Muşār nāḥiyesinde vāḳiʿ āsūde olan Kuṭbü'l-ʿArifīn Seyyid Şeyh Ebü'l-Vefāʾ zāviyesinde..." Bu belgeler şurada da zikredilmişlerdir: Ahmet Yaşar Ocak, "Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefāī Tarīkatı (Vefāiyye): Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Farklı Bir Yaklaşım", *Belleten* 70: 257, 2006, s. 138.

62 Yinanç-Elibüyük, *Kanunî Devri Malatya Tahrir Defteri*, s. 103.

63 M. Beşir Aşan, "Fırat Kenarında Bir Horasan Ereni Şeyh Ahmed Dede", *I. Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyalar Kongresi Bildirileri*, Ankara, 1998, s. 60.

64 Bu sözlü geleneğe dair bkz. Mehmet Özdoğan, *Aşağı Fırat Havzası 1977 Yüzey Araştırmaları*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Aşağı Fırat Projesi Yayınları, No. 2, İstanbul, 1977, s. 64-65.

inanç, Vefai tarihsel mirasının Bektaşi geleneği ile iç içe geçip bütünleşmesine bir başka örnek teşkil etmektedir.

## SONUÇ

Son yıllarda ortaya çıkan yeni belgeler, uzun zaman araştırmacıların dikkatinden kaçmış olan Vefailiğin hem Kızılbaş/Alevi tarihinin, hem de genel anlamda Anadolu sosyo-dinsel tarihinin önemli bir unsuru olduğunu ortaya koymaktadır. Bu meyanda ulaştığımız en çarpıcı bulgulardan biri, Anadolu'nun doğusunda bulunan önemli sayıdaki Kızılbaş/Alevi ocağının Vefailikle olan tarihsel ilişkisidir. Alevi belgelerinin bize sunduğu bu resim, İç ve Doğu Anadolu'da geç Ortaçağ'dan itibaren daha önce fark edilmemiş yaygınlıkta bir Vefai varlığına işaret eden arşiv belgeleri ile birbirlerini destekler ve tamamlar mahiyettedir. Vefai dervişleri Anadolu'ya muhtemelen Irak ve Horasan üzerinden farklı dalgalar halinde gelmiş ve yeni yurtlarında sosyal, siyasi ve dinî manada farklı yönlere evrilmiştir. Ebü'l-Vefa'nın yeğeni ve evlatlıklarından biri olan Seyit Hamis üzerinden yürüyen silsilenin manevi otoritesini kabul eden bir Vefai ağı, Kızılbaş hareketi ile kaynaşıp bütünleştiği 16. yüzyılın ilk yarısına kadar canlılığını muhafaza etmiştir. Her ne kadar bu bütünleşmeyi müteakip bağımsız bir Vefai kimliği yavaş yavaş ortadan kalkmışsa da, tarikatın farklı şubeleri arasındaki yerel hiyerarşi Kızılbaş/Alevi ocak sistemi içinde dedelik/pirlik ve mürşitlik/pir-i piranlık ilişkileri şeklinde korunmuş ve sürdürülmüştür. Vefailiğin Anadolu'ya girişini takiben geçirdiği evrimi elimizdeki Vefai icazetnameleri sayesinde izleyebiliyoruz. Daha geç tarihlerde kopyalanmış icazetname nüshalarının gittikçe artan Şii/Ali-ci duyarlılıklara uygun olarak yeniden biçimlendirilmiş olmaları ve zamanla bu icazetnamelerin bazılarının belli yerleri çıkartılarak ilgili ocakların sadece soyağaçlarını muhtevi şecerelere dönüştürülmeleri bu açıdan dikkat çekicidir. Vefailiğin Anadolu dinî tarihindeki önemli yerini bugüne kadar perdeleyen etmenlerden biri, Vefai mirasının 15. yüzyılın sonlarından itibaren yazıya dökülmeye başlayan Bektaşi menakıbnamelerinde Yesevilik bağlantısı üzerinden kurgulanan Bektaşi geleneği bünyesinde erimiş olmasıdır.

Daha geniş bir çerçeveden bakıldığında Alevi belgelerinin Irak menşeli Vefailiği Kızılbaş/Alevi tarihinin önemli bir bileşeni olarak öne çıkarması, buna mukabil Kızılbaşlık/Alevilik ile Orta Asya ve Yesevilik ilişkisine dair herhangi bir veri içermemesi,[65] yüksek İslâm ile halk İslâmı arasında keskin

65 Bunun tek istisnası, görebildiklerimizin tümü 19. ve 20. yüzyıllardan kalma, Çelebi Bektaşileri tarafından düzenlenmiş ve bazı ocakzade dedelere verilmiş icazetnamelerdir. Bu icazetnamelerin tü-

bir ayrım öngören ve halk İslâmı denen olguyu esas olarak Yesevilik örtüsü altında Orta Asya'dan Anadolu'ya taşınmış, yarı İslâmlaşmış Şamanizm olarak kurgulayan Köprülü paradigmasını ampirik temelde sorgular niteliktedir. Bütün bu değerlendirmeler ışığında sonuç olarak diyebiliriz ki Kızılbaşlığın/Aleviliğin veya daha genelde "heterodoks" İslâm denen olgunun kökenleri İslâm öncesi Orta Asya inançlarında değil, Anadolu ve komşu bölgelerin çok kültürlü Sufi/mistik/batıni çevrelerinde aranmalıdır.

münde Hacı Bektaş'ın tarikat silsilesi Ahmet Yesevi'ye bağlanmaktadır.

# 9

# Alevilik Hakkındaki 19. Yüzyıl Misyoner Kayıtlarına Eleştirel Bir Bakış ve Ali Gako'nun Öyküsü

Son 10-15 yıldır yaşanılagelen "Aleviliğin ihyası"[1] sürecinin temel unsurlarından biri, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın ilk yarısında Batılı ve Türk yazarlarca konu hakkında kaleme alınmış yazıların deyim yerindeyse tozlu raflardan indirilmesidir. Bunda şaşılacak bir şey yok aslında, zira sözü geçen yazıların üretildiği dönem Aleviliğin modern zamanlardaki ilk "hatırlanış" dönemidir. Bununla birlikte son 10-15 yıldır Alevilik konulu çalışmaların, bu kültürün kendi içinden çıkmış ve ağırlıklı olarak sözlü nitelikteki kaynaklardan çok modern dönemin yazılı kaynaklarına –doğrudan veya başka çalışmalar aracılığıyla– atıfta bulunması dikkate şayan bir husustur. Elbette bu metinlerin yakın dönem Alevi tarihinin aydınlatılması konusundaki kıymetini küçümsemek mümkün değil, ancak gene de bahsi geçen kaynakların tüm boyutlarıyla eleştirel bir okumaya tabi tutularak kullanımı hususunda gösterilen yaygın zaafiyet bizce üzerinde düşünülmeye değer bir konu.[2] Alevilik gibi oldukça yaygın bir inanç sistemi ve kültürün geleneksel kaynaklarının sistemli bir şekilde derlenip kayda geçirilmesi açıktır ki birçok açıdan bu modern ya-

---

1 "Aleviliğin ihyası" şeklindeki kullanımı, İngilizce "Alevi revival" ifadesinden esinlendim. İngilizce olarak bu terimin kullanımı için bkz. Reha Çamuroğlu, "Alevi Revivalism in Turkey", *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*, Swedish Research Institute, İstanbul, 1998, s. 79-84; Martin van Bruinessen, "Kurds, Turks and the Alevi Revival in Turkey", Middle East Report, Temmuz-Eylül 1996, s. 7-9.

2 Elbette bu kaynaklarda bilgi yanlışlarının var olduğu genel olarak bilinmekte ve konuyla ilgili araştırmacılar tarafından zaman zaman bu durum açıkça ifade edilmektedir. Bununla birlikte bizim burada sözünü ettiğimiz daha genel anlamda ve daha sistematik bir eleştirel okumadır.

zılı kaynakların temininden çok daha çetrefil bir iştir.[3] Bu zorluk mevcut durumu kısmen açıklasa da kanaatimizce durumu şekillendiren diğer bir etken, halen çok yaygın olarak yazılı olanın sözlü olana –ikisi de pek fazla sorunsallaştırılmadan– kayıtsız şartsız elzem tutulması ve yazılı olanın yarattığı sağlamlık ve güvenilirlik sanısıdır.

Bu makale bir anlamda bu sanıyı sorgulamak amacıyla kaleme alınmıştır. Alevilik hakkındaki misyoner kayıtlarını kullanarak[4] vurgulamaya çalışacağımız, yazılı kaynakları anlamlandırırken metinlere kendi bağlamları dahilinde ve kurgulayıcılarının kaygı ve sınırlanmışlıklarını anlamaya çalışarak yaklaşmanın önemi ve gereğidir. Diğer bir deyişle bu çalışma bir eleştirel okuma denemesidir.

* * *

Çalışmamızın temel malzemesi, 1830'larda Anadolu'da faaliyete başlayan *American Board of Commissioners for Foreign Missions*'a (ABCFM) bağlı Protestan misyonerlerin çalışmalarının bir anlamda kaydını tutan *American Missionary Herald* (MH) adlı süreli yayındır.[5] İçeriği hemen bütünüyle alandaki misyonerlerin faaliyet raporlarına dayanan derginin görünürdeki asıl hedef kitlesi, bağışlarıyla misyoner faaliyetlerini destekleyen Amerika'nın dinibütün kesimleri ile halihazırda faal veya gelecekte görev üstlenecek diğer misyonerlerdi. Ancak büyük olasılıkla dergi bu hedef kitlenin ötesinde de kendine okuyucu bulmaktaydı. Her şeyden önce Batılı diplomatik çevrelerin, özellikle de Osmanlı İmparatorluğu'na yönelik çalışan İngiliz ve Amerikalı

---

3 Aslında son yıllarda Aleviliğin geleneksel kaynaklarının derlenmesi girişimlerinde, henüz son derece dağınık ve yetersiz de olsa belirgin bir artış olmuştur. Bunlardan belli bir köy veya ocak bağlamında yapılan çalışmalara örnek olarak mesela bkz. Kâzım Balaban, "Başköylü Hasan Efendi", 12.07.2001, http://www.alevibektasi.com. Daha makro düzeyde bir çalışmaya örnek olaraksa, Alevilikteki dedelik kurumunu konu edinen ve İstanbul Üniversitesi'nde yakın zamanda tamamlanmış olan şu doktora tezine bakılabilir: Ali Yaman, *Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik*, Doktora Tezi, İ. Ü. İktisat Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, 2001.

4 Kızılbaşlar hakkındaki misyoner raporlarına ilk dikkatimizi çeken, bu raporlardan bazı kısımları çevirip Türkçe olarak yayımlayan araştırmacı Mehmet Bayrak'tır: *Alevilik ve Kürtler (İnceleme-Araştırma-Belgeler)*, Öz-Ge Yayınları, 1997.

5 ABCFM'nin Osmanlı İmparatorluğu dahilindeki çalışmaları aslında 1820 yılında başlamıştır, ancak ilk on yıl bu çalışmalar özellikle Filistin ve çevresiyle sınırlı kalmıştır. Anadolu'daki faaliyetlerinin başlangıcı ise 1830 yılında Amerika Birleşik Devletleri'ne kapitüler hakların tanınması ve akabinde ülkede ilk Amerikan temsilciliklerinin kurulmasıyla eşzamanlı olmuştur. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Uyğur Kocabaşoğlu, *Kendi Belgeleriyle Anadolu'daki Amerika: 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan Misyoner Okulları*, İstanbul, 1989. Ayrıca ABCFM'nin dönemin Anadolu merkezli faaliyetlerine yönelik yayımladığı genel raporlardan biri olarak bkz. *Condensed Sketch of the Missions of the American Board in Asiatic Turkey*, Boston, 1910.

diplomatların dergiyi takip ettiklerini düşünmek yanlış olmaz, hele hele de bu Batılı ülkelerle Osmanlı hükümeti arasındaki ilişkilerde misyonerlik faaliyetlerinin tuttuğu önemli yeri göz önüne alırsak.[6] Ayrıca o dönemlerde Anadolu'da yol kateden seyyahlar için de misyoner raporları bilinmez ülkelere açılan ilk pencereler olmuş olsa gerek. Çoğu ya Batılı ülkelerin resmî görevlisi kimliğiyle ya da antik dönem hakkında araştırma yapan arkeologlar olarak yola revan olan bu seyyahlar arasında Anadolu'ya yayılmış misyoner merkezlerini birincil bağlantı ve durak noktası olarak kullananlar da az değildi.[7] Belki bunlardan daha da ilginci, Abdülhamid döneminde, Amerikalı Protestan misyonerlerin faaliyetleri karşısında giderek artan telaşa koşut olarak Osmanlı Devleti'nin görevlilerince de bu tür yayınların, özellikle de MH'nin takip edildiğine dair verilerin elimizde mevcut olmasıdır.[8]

Aslında Osmanlı toprakları ABCFM'nin gönüllüleri buralarda görünmeden çok daha önce misyonerlik faaliyetlerine sahne olmaya başlamıştı. Mesela Fransa kökenli Katolik misyonerler ta 17. yüzyıldan beri Osmanlı İmpa-

6 Amerikan misyonerler 1880'li yıllara kadar Osmanlı Hükümeti ile aralarında ortaya çıkan sorunlarını, Ortadoğu'da çok daha uzun süredir ve çok daha fazla sayıda bulunan İngiliz diplomatik temsilcilikleri aracılığıyla halletme yoluna gitmişlerdir. Misyoner faaliyetlerinin Amerika ve İngiltere'nin Osmanlı İmparatorluğu ile sürdürdükleri ilişkilerdeki yeri konusunda Kocahaşoğlu, *Kendi Belgeleriyle Anadolu'daki Amerika*, özellikle de 20-23 arasındaki sayfalara bakılabilir. Ayrıca MH'de de bu yakın illişkiyi kanıtlayan haberlere rastlıyoruz. Mesela 1862 yılında Maraş'ta bir Hıristiyan köyüyle bir Müslüman köyü arasında çıkan sürtüşmeler sonucunda misyonerlerin güvenliği tehlikeye düşer. Bölgedeki misyonerleri "fanatik Müslümanların" saldırısından bir grup askeriyle Halep'ten tam vaktinde yetişen İngiliz Konsülü kurtarır. Bu olaylar dönemin İngiliz basınında da yer almıştır: "The Missions-Items of Intelligence: Central Turkey", *MH*, Kasım 1862, s. 351. 1850 yılında Protestanların bağımsız bir cemaat olarak Osmanlı hükümeti tarafından tanınmasında da gene İngiliz diplomatların, özellikle de Sir Stratford Canning adlı birinin başat rol oynadığını görüyoruz: bkz. *Condensed Sketch*, s. 19.

7 Mesela Kürdistan Konsülü sıfatıyla Anadolu'yu gezen ve bu gezi esnasında derlediği notlarını bir coğrafya dergisinde basan J.G. Taylor, aşağıda kendilerinden uzun uzun söz edeceğimiz misyoner Mr. Dunmore ile bir Alevi aşiretinin reisi olan Ali Gako'dan yazılarında bahsetmektedir. Taylor gezileri esnasında, MH'nin okuyucalarının "Meşhur Protestan Kürt" olarak yakından tanıdığı Ali Gako'yu ziyaret etmeyi de ihmal etmemiştir: bkz. J.G. Taylor, H.M. Consul for Kurdistan, "Journal of a Tour in Armenia, Kurdistan, and Upper Mesopotamia, with Notes of Researches in the Deyrsim Dagh in 1866", *The Journal of the Royal Geographical Society*, Cilt 38, 1868, s. 281-361. Gene Anadolu'nun çeşitli yerlerine seyahat etmiş ve bu seyahatleriyle ilgili yazdıklarında Alevilerden de sıkça bahsetmiş olan arkeolog William M. Ramsay'nin misyonerlerle olan yakın temasını *Impressions of Turkey during 12 Years' Wandering*, Londra, 1897 adlı kitabında özel olarak Amerikan misyoner faaliyetlerine ayırdığı bölümden anlıyoruz. Aynı yazarın Aleviler ve benzeri gruplar hakkında misyonerlerin yazdıklarıyla önemli ölçüde örtüşen gözlemleri için şu makalesine de bakabilir: "The Intermixture of Races in Asia Minor: Some of its Causes and Effects", *Proceedings of the British Academy, 1915-1916*, Nendeln/Liechtenstein, 1976.

8 Bkz. Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, New York, Londra, 1998, s. 125.

ratorluğu sınırları içerisinde faaliyet göstermekteydiler, ancak Amerikan misyonerlerinin yarattığı seviyede bir telaşa hiçbir zaman yol açmamışlardı. Amerikan misyonerlere karşı gösterilen bu farklı tepkinin çeşitli nedenleri vardı. Birincisi ABCFM'ye bağlı Protestan misyonerler diğer misyoner gruplarına oranla çok daha iyi finanse edilmişti ve çalışmalarında çok daha ısrarcı ve etkindiler. Ayrıca diğer misyoner gruplarından farklı olarak Anadolu en yoğun faaliyet gösterdikleri alanlardan biriydi. Gerçi misyonerler için aslolan hedef, cahil ve sadece sözde (*nominal*) Hıristiyanlar olarak gördükleri şarklı (*oriental*) Hıristiyanlar, özellikle de Gregoryan mezhebinden Ermenilerdi. Müslümanların din değiştirmesi şeriat kurallarına göre imkânsız olduğundan misyonerlerin onlara yönelik etkinlik göstermesi yasaktı ve her ne kadar 1856'daki Islahat Fermanı ile dinsel özgürlükler arttırılmış ise de gelecek tepkilerden korkulduğu için en azından açıktan açığa Müslümanların Hıristiyanlığa geçmesi teşvik edilemiyordu.[9] Dahası Ermeni cemaati bile Protestan misyonerleri hiç de dostça karşılamamıştı, hatta faaliyetlerinin ilk yıllarında Ermeniler tarafından saldırıya uğrayan misyonerler bile olmuştu.[10] Bununla birlikte ısrarla çalışmalarını sürdüren Amerikalı misyonerler, bir yandan yavaş yavaş da olsa Ermeniler arasında kendi mezheplerine taraftar kazanırken, öte yandan da etki alanlarını genişletmek için başarıyla yeni yöntemler geliştiriyorlardı. Açtıkları hastanelerle ve her seviyede modern eğitim kurumlarıyla –ki bunlar ilk zamanlar kurdukları ve sırf din eğitimi veren misyoner okullarından farklıydı– hiçbir fark gözetmeksizin tüm yerli halka hizmet götürmek bu yöntemlerin en başta geleniydi. Bu hizmetler Osmanlı tebaası tarafından o kadar büyük talep-

9 MH'nin Şubat 1880 tarihli sayısındaki genel gelişme raporunda şöyle deniyor: "[Hükümet] için, kendilerinden iğrenilen Hıristiyanların bir mezhepten diğer mezhebe geçmeleri hiç önemli değildir, ama her ne kadar din değiştiren Müslümanlara ölüm cezası verilmesi kuralı yabancı baskısıyla iptal edilmişse de pratikte halen Müslümanlar için dinsel özgürlük yok. Orta Anadolu'da şu ana kadar ihtida etmiş tek Müslümanlar olan iki kişi sırf Hıristiyan oldukları için yıllardır sürgündedirler ve Hıristiyan konsüllerin şu ana kadarki çabaları özgürlüklerine kavuşmalarını sağlayamamıştır." s. 49. Aslında, Müslümanların din değiştirmelerinin teşviki maksadıyla kullanılmasını engellemek için Osmanlı hükümeti 1856 Islahat Fermanı'nı muayyen bir şekilde yorumlayıp, bu yorumlarını Batılı diplomatlara da kabul ettirmeye çalışmıştır; bu konuda bkz. Deringil, *The Well-Protected Domains*, s. 115-116.

10 Ermenilerin, toplumsal yapılarına ve geleneksel dinlerine karşı tehdit olarak gördükleri Protestan misyonerlere karşı gösterdikleri olumsuz, hatta düşmanca tepkilerin MH'ye yansıyan sayısız örnekleri mevcuttur. Mesela Ermeniler tarafından saldırıya uğrayan ve içlerinden birinin de Mr. Dunmore olduğu iki misyonerin haberi için bkz. "Kharpoot: Letter from Mr. Wheeler, June 2, 1858", *MH*, Eylül 1858, s. 280. Hatta Ermenilerin Türklerle el ele verip Protestanlara karşı işbirliği yaptığına dair haberler de *MH* sayfalarında sık sık görülmektedir; örneğin bkz. "Kharpoot: Letter from Mr. Dunmore, March 4, 1857", *MH*, Temmuz 1857, s. 218; "Station Reports", *MH*, Eylül 1857, s. 290 ve s. 292.

le karşılanmıştı ki zamanla Müslüman halk dahi bu kurumların müdavimleri arasında boy göstermeye başlamıştı. Üstelik zamanla Müslümanlardan bile, birkaç taneyi aşmayacak kadar dahi olsa taraftar kazanmayı başarmışlardı; hatta MH'den öğrendiğimize göre bu yeni taraftarlar arasında "Ahmed Tewfik Effendi" adında İstanbul ulemasından biri de vardı.[11]

Selim Deringil yakın zamanda yayımlanan bir çalışmasında, Sultan Abdülhamid'in Anadolu'yu bir ağ gibi sarmakta olan misyoner grup ve kurumlarından çok ciddi rahatsızlık duyduğunu göstermiştir.[12] Her ne kadar resmî devlet görevlisi olmasalar da ve zaman zaman kendi hükümetleriyle bile ters düşebilseler de Amerika ve İngiltere'den gelebilecek diplomatik baskı korkusuyla dönemin yöneticilerinin Protestan misyonerlerin faaliyetlerini kayda değer oranda sınırlamaları olası değildi. Bu durumda Osmanlı Hükümeti misyonerlerin artan gücüne karşı gene onların, yani misyonerlerin kendi silahlarıyla mücadele yolunu tutmuştu. Hükümet bir yandan misyoner okullarına karşı Batılı anlamda modern eğitim veren kendi okullarını ülke sathına yaymaya çalışırken,[13] diğer yandan da İmparatorluk sınırları içerisindeki İslâmi unsuru pekiştirip güçlendirme çabasına girişmişti. Bu bağlamda camisi olmayan köylere cami yapımı teşvik ediliyor ve gerekli görülen yerlere Hanefi misyonerler[14] yollanıyordu. Osmanlı Hükümeti'nin bu tür faaliyetlerine hedef olan yerler arasında, halkı Ehli Sünnet olmamakla birlikte resmî kayıtlar-

---

11 İlgili yazıda Ahmet Tevfık Efendi'nin İncil'in Türkçeye çevrilmesine yardımcı olduğu, ancak din değiştirdiği iddiasıyla yargılanıp ölüm cezasına çarptırıldığı ve sonunda İngiliz büyükelçisinin girişimleriyle cezanın sürgüne çevrildiği söylenmektedir. Sonunda Ahmet Tevfik gizlice İngiltere'ye kaçıp orada vaftiz edilmiştir. "Notes from the Wide Field: Turkey", *MH*, Şubat 1882, s. 76.

12 Bu konuda Deringil'in yukarıda zikrettiğimiz kitabının özellikle şu iki bölümüne bakılmalıdır: "'To Enjoin the Good and to Forbid Evil': Conversion and Ideological Reinforcement" ve "'They Confuse and Excite Minds': The Missionary Problem." Her ne kadar sonuçta misyonerler başarısız olmuşsa da Deringil o dönemde Osmanlı Hükümeti'nin Müslüman ahaliye yönelik misyoner faaliyetlerinden büyük kaygı duyduğunu belirtmekte ve bu durumu Anadolu'da yaşanan bir "dinî kriz" [*religious crisis*] hali olarak tanımlamaktadır, bkz. s. 77. MH'de de sonuçta ulaşılmak istenen asıl gayenin tüm İmparatorluğu Hıristiyanlığa kazandırmak olduğu ifade edilmiştir: "Türkiye'ye yönelik misyonerlik çalışmalarının destekçileri insan ve para sağlarlarsa ve dualarını eksik etmezlerse kısa sürede en güçlü engeller bile ortadan kalkacak ve ülkenin şu anda kendi içinde uyumsuz olan halkı Hıristiyanlık inancında birleşeceklerdir ve Türk İmparatorluğu temizlenip İncil'e kavuştuktan sonra dünyanın Hıristiyan milletleri arasında yerini alacaktır." Rev. Henry Marden, "Central Turkey", *MH*, Şubat 1880, s. 50.

13 Benzeri yöntemleri Ermenilerin de kullanmış olduğu belli, zira mesela Harput'ta nerede bir Protestan okulu kurulsa derhal aynı yerde Ermeniler de bir okul açarmış ki çocuklarının Protestan okullarına rağbet etmesinin önünü alabilsinler: "Eastern Turkey Mission: Kharpoot", *MH*, Ağustos 1868, s. 246.

14 Hanefi misyonerler şeklindeki kullanım Deringil'den alınmadır: "Well-Protected Domains", mesela bkz. s. 113.

da herhangi bir fark belirtilmeksizin Müslüman kaydedilen bölgelerin yanı sıra, halkı Sünni mezhepten olup da örneğin o vakte kadar camisi olmayan köyler de vardı.[15]

Resmen farklı dinî kimliklerinin tanınmamasına rağmen bir süredir çoğunlukla kendi hallerine bırakılmış olan bu Sünni cemaat dışı grupların Osmanlı Hükümeti'nce yeniden ciddi olarak gündeme alınmalarının ve zaman zaman ikna yöntemiyle zaman zaman da kaba kuvvet kullanılarak Sünni İslâm'a çevrilmeleri gayretlerinin birbirleriyle iç içe geçmiş hem ideolojik hem de pragmatik nedenleri vardı.[16] Bu nedenler arasında, merkezîleşme eğilimlerinin bir parçası olarak vergi toplamada devletin etkinliğini arttırma çabası ve askerlik hizmetinden kaçmaların önlenmesi gayesi ilk akla gelenlerdir. Her iki açıdan da göçebe yaşam tarzını benimsemiş gruplar ile resmî din anlayışının dışında kalan kesimler yüksek risk gruplarını teşkil etmekteydiler. Konumuz açısından daha da önemlisi, Sünni cemaate dahil olmayanların büyük bir olasılıkla misyonerlik faaliyetleri itibariyle de yüksek risk grupları olarak görülmüş olmalarıydı. Diğer bir deyişle, bu gruplar birçoklarına göre İmparatorluğun bel kemiğini oluşturan Milleti İslâmiye'nin misyonerlik faaliyetleri karşısındaki yumuşak karnıydı. En azından ABCFM misyonerleri tarafından, her ne kadar sonuçta hiçbir somut başarı elde edilememişse de o dönemde bu grupların Hıristiyan gruplardan sonra potansiyel olarak "ihtidaya"[17] en açık kesimler olarak telakki edildiklerine şüphe yok. İşte bu yüzdendir ki MH'de yer alan yazıların Osmanlı topraklarındaki faaliyetleri hakkındaki raporlarda yerli Hıristiyanlardan sonra en çok bahsi geçen gruplar arasında Yezidiler, Dürziler, Nusayriler ve Kızılbaşlar da vardı. Biz yazımızın geri kalan kısmında misyonerlerin benzeri diğer gruplara nispeten daha geç "keşfettikleri" Kızılbaşlar[18] hakkındaki kayıtlarının eleştirel bir okumasını sunup, ardından "Protestant Kurd" Ali Gako'nun[19] misyonerlerle olan macerasına göz atacağız.

---

15 Bkz. *a.g.e.*, özellikle s. 91.

16 Bu genel politikanın iyi bir örneği Yezidilere yönelik Sünnileştirme çabalarıdır; bu konuda bkz. Deringil, "Well-Protected Domains", s. 69-75. Aynı bölümün diğer sayfalarında Deringil diğer Sünni cemaat dışı gruplara da değinmektedir.

17 Her ne kadar "ihtida" genel olarak başka bir dinden İslâm'a geçmek anlamında kullanılsa da ben yazımda bu kelimeyi daha geniş bir anlamda ve İngilizce "conversion" kelimesinin karşılığı olarak kullandım, dolayısıyla Hıristiyan misyonerlerin perspektifinden yazdığını ifadelerde "ihtida" kelimesi Hıristiyanlığa geçme anlamında anlaşılmalıdır.

18 Bu dönemde henüz Alevi adı kullanımda değildir, bu yüzden ben de yararlandığım kaynaklara sadık kalıp makalenin geri kalan kısmında Kızılbaş adını kullanacağım.

19 Baktığım birkaç Kürtçe sözlükte "Gako" veya benzeri bir kelimeye rastlamadım. Ancak sözlü bazı kaynaklardan öğrendiğim kadarıyla, Kürtçe konuşan Aleviler arasında "Gako" kelimesi –yöresel bazı telaffuz farklılıklarıyla beraber– dar anlamda "Baba", daha genel anlamda ise saygı ifade

* * *

MH okuyucuları "Kuzulbashlar" ile ilk olarak 1855 yılının Şubat ayında tanıştı. O esnada ABCFM'nin Arapkir şubesinde görevli misyoner Mr. Dunmore merkeze yolladığı Ekim 1854 tarihli mektubunun "Sözde Müslümanlar" başlıklı kısmında Kızılbaşları okuyuculara şöyle tanıtmıştı:

> Bu bölgede dağınık olarak yaşayan sözde Müslüman bir mezhep var ki daha önce haklarında hiçbir şey duymadığınızı zannediyorum. Adları kelime anlamıyla 'kırmızı baş' demek olan Kuzulbash. Ama onlara neden bu adın verildiğini henüz tespit edemedim. ... Gerçekten de olağanüstü insanlar ve ilgimizi hak ediyorlar. Her ne kadar Müslümanlar onları kendilerinden saysalar da onlar Muhammed'in takipçisi değiller. Onlar Tanrı'nın oğlu İsa'ya inanıyorlar, en azından bilebildikleri kadarıyla. ... Hiçbir zaman ya da hemen hemen hiçbir zaman Müslümanlar gibi namaz kılmıyorlar, oruç da tutmuyorlar. Kendilerine özgü insanlar ve İncil'in mesajına açıklar. ... Bazı tuhaf inanışları ve putataparlıkla alakalı uygulamaları var. Mesela küçük siyah bir odun parçası bulduklarında bir evliyanın ya da atının kalıntısıdır diye ona tapınmaya başlıyorlar. Tarihleri ve inançları hakkında daha çok bilgi toplamayı umuyoruz. Türkler onları da Kürtler gibi beş para etmez sapkınlar (*heretics*) olarak görüyor ve hiç umursamıyorlar ve sanırım hepsi açıkça gerçeği [Hıristiyanlığı] kucaklasalar bile o taraftan [Türklerden] ciddi bir güçlükle karşılaşılmaz.[20]

Başkalarının ayak basmaya bile korktuğu yerlere gitmekten çekinmemesiyle ünlü Mr. Dunmore, gelecekteki yaklaşık on yıl süresince misyonerlerin Kızılbaşlara yönelik olarak benimseyecekleri umut dolu vizyonunun temelini bu mektupla atmış bulunuyordu: Kızılbaşlar Müslüman çoğunluğa bağlılık duymayan, nevi şahsına münhasır bir gruptur. Her ne kadar bazı batıl inançları olsa da İsa'yı kabul ederler ve Hıristiyanlığa açıktırlar. Hem de ihtida etmeleri durumunda Müslümanlar büyük olasılıkla seslerini bile çıkarmayacaklardır. Kendini görevine adamış bir misyoner açısından o anda bundan daha iyi bir haber olamazdı herhalde, zira o vakte kadar hemen hemen tamamen Ermeniler ile sınırlı faaliyetleri için Kızılbaşlar yeni bir verimli alan teşkil edebilirdi. Mr. Dunmore'un bu heyecanı kısa sürede diğer meslekdaşlarını da saracak, Anadolu'da yeni yeni, umut vaat eden Kızılbaş cemaatleri tespit edilecektir.

Sürekli yeni Kızılbaş cemaatler ve gene Kızılbaşlar gibi Müslümanlar

---

eden bir unvan olarak kullanılmaktadır.

20 "Arabkir: Letter from Mr. Dunmore, October 24, 1854", *MH*, Şubat 1855, s. 55-56.

tarafından sapkın olarak kabul edilip hor görüldüğü gözlemlenen Kürt gruplar keşfetmeye devam eden misyonerler, bu iki grup arasındaki bağlantıyı hemen çözemeyecektir. O an henüz farkında değildi, ama Mr. Dunmore'un kendisi, yukarıda alıntıladığımız mektubunda bahsettiği Kızılbaşlarla karşılaşmadan aylar önce bu kişilerin dindaşlarıyla tanışmış, hatta onlarla yakın ilişki kurmuştu. Mektubunda Türklerin Kızılbaşlar ile bir tuttuklarını söylediği sapkın Kürtler işte bu aslında ilk ilişkiye geçilen Kızılbaşlardı. Mr. Dunmore'un sonraki mektuplarından birinden öğrendiğimiz üzere, bu Kürtçe konuşan grup önemli Alevi ocaklarından Ağuiçen'e bağlı bir Kızılbaş aşiretiydi.[21] Gene yukarıda bahsi geçen mektubunun başka bir yerinde "Protestan bir Kürt reisi" diye bahsettiği Ali Gako da bu ilk temasa geçilen Kızılbaşların başıydı. Henüz daha Türkçe konuşan Kızılbaşlar ile Kürtçe konuşanları arasındaki bağlantının keşfedilemediği bir dönemde, Kızılbaşların etnik kökenine dair ilk tezi Arapkir'den yazan Mr. Richardson adlı misyoner Temmuz 1856 tarihli mektubunda ortaya atmıştı: "Kızılbaşların Kürt olmadığı kesindir, çünkü Kürtçe konuşmuyorlar ve Kürtler onlardan nefret ediyor. Kendilerine özgü bir lisanları eskiden var olmuş olsa bile şimdi tamamen unutulmuş olmalı, çünkü şu anda sadece Türkçe konuşuyorlar. Osmanlılardan [da] tamamiyle farklı bir halk oldukları bu iki ırkın birbirlerine karşı duydukları büyük nefretten belli."[22] Mr. Dunmore, Mr. Richardson'ın Kızılbaşların etnik kökeni konusundaki fikrine katılmayacaktır, zira onun tanıdığı Kürtler ile Kızılbaşlar arasında dil dışında hiçbir fark yoktur, dolayısıyla o, Kürtlerle Kızılbaşların aynı kökenden geldiğinden emindir. Mr. Richardson'ı ve onun gibi düşünenleri yanıltanın ne olduğu hakkındaysa şöyle bir açıklama getirir: "Harput'un ovalarında ve Arapkir ile Sivas bölgelerinde Kızılbaşların Kürtçe değil de Türkçe konuşuyor olmaları aslında o kadar da tuhaf değil. Onlar uzun zaman önce göçebe hayatı bırakıp köylere yerleşen ve tarımla uğraşmaya başlayan, böylece de Türklerle sürekli şekilde temas halinde olup dağ Kürtleriyle hemen hemen tüm ilişkilerini kesmiş ve bu yüzden de zamanla Kürtçeyi unutmuş Kürtlerin soyundan geliyorlar."[23] Her ne kadar bu etnik köken tartışması açık bir sonuca ulaşmayacaksa da Ali Gako ve aşireti

21 Mr. Dunmore Ağuiçen'in bir Kızılbaş ocağı olduğunu bilmemektedir. Ancak mektubunda Ali Gako'nun akrabalarının oturduğu "Aghouchan" adlı bir köye gittiğini yazmasından, köyün adının kelime anlamı olarak "zehir içen" anlamına geldiğini ve çevredeki aşiretlerin dinî liderlerinin bu köyde yaşadığını söylemesinden söz konusu köyün bu ocağın merkezlerinden biri olduğu sonucunu çıkarabiliyoruz. "Kharpoot: Letter from Mr. Dunmore, March 4, 1857", *MH*, Temmuz 1857, s. 219.

22 "Arabkir: Letter from Mr. Richardson, July 14, 1856", *MH*, Ekim 1856, s. 298.

23 "Kharpoot: Letter from Mr. Dunmore, March 4, 1857", *MH*, Temmuz 1857, s. 220.

MH'de bundan sonra sadece Kürt değil, Kızılbaş Kürt olarak tanımlanacaktır; yani Türkçe konuşan Kızılbaşlar ile Kürtçe konuşanları arasındaki bağlantının farkına varılmıştır artık.

Kızılbaşların etnik kökeni hakkında karşıt tezler öne süren Mr. Dunmore ve Mr. Richardson'ın bölgenin özellikle de İslâm dönemi tarihiyle ilgili bilgilerinin fazla olmadığı açıktır. Müsteşriklerin kaleme aldıkları en temel literatürü dahi pek yakından takip etmedikleri, mesela Kızılbaşlar ve kökenleri hakkında yazdıkları hiçbir yazıda bu gruplarla Safeviler arasındaki tarihsel bağlantıdan haberdar olduklarına dair bir ipucu vermemelerinden belli oluyor. Ayrıca her bir misyonerin gözlem yaptığı alan doğal olarak oldukça sınırlıydı ve kendine özgü yerel dinamiklere sahipti, ancak bütün bunlar misyonerlerin konu hakkında kesin dille büyük genellemelerde bulunmalarını engellemiyordu. *MH*'nin sayfalarında yer alan Kızılbaşların etnik kökenine dair kısa tartışma hızla yerini misyonerler açısından çok daha önemli olan Kızılbaşların dinî kökenleri sorusuyla yer değiştirecek, ancak son derece sınırlı bilgi ve gözleme dayalı olarak bu gruplar hakkında büyük spekülasyonlarda bulunma eğilimi artarak devam edecektir. Şimdi kısaca bu konudaki tezlere bir göz atalım.

Mr. Dunmore'un Kızılbaşlarla ilgili ilk mektubunda bu kişilerin inançlarına dair üç gözlem yer alıyordu; ancak sözde Müslüman oldukları, bilebildikleri kadarıyla İsa'ya inanıp İncil'i benimsemeye açık oldukları ve birtakım tuhaf batıl inançları olduğu. Kızılbaşların neden yalnızca sözde Müslüman oldukları ve dinlerindeki "batıl inançların" yoğunluğu bir süre sonra Mr. Dunmore tarafından çok daha "teknik" bir şekilde açıklanacaktır. Kızılbaşlar ancak sözde Müslümanlardı, çünkü "...onlar kılıç zoruyla Müslüman yapılmış Hıristiyan bir ırkın neslindendir." Kur'an'a ve Muhammed'e değil İncil'e ve İsa'ya inanıyorlardı, ama Müslümanlardan korktukları için İsa'yı Ali adıyla anıyorlardı.[24] Mr. Dunmore'un bu iddiasını teyit eden Mr. Nutting, Adıyaman'da dinlediği Kızılbaş deyişlerinde İsa'dan "Allah'ın Arslanı" olarak söz edildiğini bile tespit etmişti.[25] Aslında Urfa'da görevli olan Mr. Nutting, kısmen de Adıyaman'da mevcut bu 15.000 kadar İsa dostuna yakın olmak için bir süreliğine çalışmalarını o bölgeye kaydırmaya karar vermişti.

Alevilerin batıl inançları konusuna gelince, Yozgat şubesinde görevli Mr. Ball bütün bu inançların kökenini çok daha bilimsel görünen bir kavram

24 *A.g.e.*, s. 220.

25 "Mission to Central Turkey: Oorfa: Letter from Mr. Nutting, July 30, 1860", *MH*, Kasım 1860, s. 345.

ile, paganizm kavramıyla açıklamayı yerinde bulmuştur: "... Kızılbaşlar tam anlamıyla Müslüman olarak kabul edilemezler. Onların dini daha ziyade Hıristiyanlık, Müslümanlık ve paganizmin bir karışımı gibi görünüyor."[26] Bu paganizm kavramı, ne Mr. Ball ve ondan sonra bu kavramı kullananlar tarafından tam anlamıyla tarihselleştirilmiş ne de nasıl anlaşılması gerektiği ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Bununla birlikte bu muğlak kullanımıyla paganizm artık Kızılbaş dininin tarifinde olmazsa olmaz bir nitelik kazanmıştır.

Aslında Mr. Ball'un kendisi aynı mektubunda, misyonerlerin Kızılbaşlık hakkında bu tip büyük tezlerle ortaya çıkmalarının ne derece sorunlu girişimler olduğunun ipuçlarını vermiştir: "[Kızılbaşların] dinî inançları hakkında kesin bilgi edinmek çok zor, çünkü Müslümanların gerçek kimliklerini öğrenmelerinden aşırı derecede korkuyorlar."[27] Gerçekten de o dönemde Kızılbaşların inançları konusundaki meşhur ketumlulukları *MH* sayfalarında sık sık dile getirilen bir durumdur. Ancak misyonerlerin Kızılbaşlık hakkında yeterli bilgi edinmelerini engelleyen tek şey bu değildi. Her şeyden önce misyonerlerin büyük kısmı ve görebildiğimiz kadarıyla Kızılbaşlar hakkında yazanların tümü yerli halkla doğrudan iletişime geçebilmelerini sağlayacak dilsel yetkinlikten yoksundular ve çoğunlukla tercüman kullanmak zorundaydılar. Sık sık da edindikleri bilgiler doğrudan doğruya gözleme değil, bu tip, çeşitli vesilelerle ilişki halinde bulundukları ve kendileri Kızılbaş olmayan şahıslardan duyduklarına dayanıyordu. Tabii bütün bunlar misyonerlerin yapmaya çalıştıkları işin doğasından kaynaklanan sorunlardı. Ancak gene de üzerinde düşünmeye değer olan, bilgi teminindeki bütün bu sınırlanmışlıklarına rağmen bazı misyonerlerin Kızılbaşlar ve Kızılbaşlığın kökeni hakkında ciddi spekülasyonlarda bulunmaktan geri durmamış olmalarıdır, zira her ne kadar sahiplerinin açıkça bir bilimsellik iddiaları yok idiyse de misyonerlerin bu spekülasyonlarının zamanla ya doğrudan, daha sıklıkla da seyyahlar vasıtasıyla akademik çevrelerin de konuyla ilgili soru ve yaklaşımlarını önemli oranda şekillendirmiş olduğu kanısındayım.[28]

---

26 "Letter from Mr. Ball, August 8, 1857", *MH*, Aralık 1857, s. 395.

27 *A.g.e.*, s. 395.

28 Yukarıda, o dönemde Anadolu'yu gezen ve çoğunluğu bilim adamı veya diplomat sıfatlı seyyahların misyonerlerin Kızılbaşlara yönelik fikirlerinden, ya doğrudan temas ya da misyonerlerin yayınları aracılığı ile haberdar olduğunu belirtmiştik. Misyonerlerin bu tip konulardaki fikirlerini yaymalarında başka mekanizmalar da önemli rol oynuyordu. Bunlardan en önemlisi, miyonerlerin doğrudan akademik ve yarı popüler nitelikteki dergiler için hazırlamış oldukları makalelerdi. Bu tip dergilerde Aleviler hakkında yaptıkları yayınlarla dikkat çeken iki misyoner G.E. White ve Steven van Rensselaer Trowbridge'dir. Örnek olarak bu kişilerin şu yayınlarına bakılabilir: Reverend G.E. White, "Survivals of Primitive Religion Among Peoples of Asia Minor", *Journal of the Tran-*

Peki bu tezlerin genel misyonerlik söylemi içerisindeki işlevi neydi? Bu soruyu yanıtlamada misyonerlerin asıl hedef kitleleri olan Ermenilerin dinî inançlarına yönelttikleri eleştiriler ile Kızılbaşlık hakkında yaptıkları gözlemler arasındaki paralelliklere kısa bir göz atmak aydınlatıcı olabilir. Misyonerlere göre Ermenilerin de sözde ait oldukları din ile olan ilişkileri sadece yüzeyseldir ve çoğunlukla doğudan gelen etkiler sonucu dinleri batıl inançlarla örülmüştür. Ermenilerin misyonerlerce sık sık eleştiri ve alayla karşılanan evliyalara bağlılık ve kabir ziyaretleri türünden bu batıl inançları Kızılbaşlarınkiyle önemli oranda örtüşmekteydi. Ayrıca bu iki grubun da dinî liderleri sürekli olarak cahillikle ve kendi halklarına karşı istismarcı olmakla suçlanmaktaydı. Her ne kadar *MH*'de Kızılbaşlar ile Ermeniler arasında bu tür açık ve birebir bir karşılaştırma yapılmamışsa da her iki grup hakkında yapılan gözlemlerin desteklediği sonuç herhalde aşağı yukarı aynıydı: Bu iki grubun da dinî inançları pek fazla "ağırlığı olan" cinsten değildi, dolayısıyla Protestanlığa döndürülmeleri pek de zor olmasa gerekti. Mr. Herrick'in Kasım 1865'te kaleme aldığı sözlerinde bu düşünce Kızılbaşlara yönelik olarak şöyle ifade ediliyordu: "[Kızılbaşlar hakkında] artık bazı noktalar açıklığa kavuşmuştur. ... dinî inançları ve geleneklerinin onları sıkıca bağlayacak kadar ağırlığı ve cüssesi yoktur, Muhammed'e ve Kur'an'a olan inançları da sadece sözde kalmaktadır. İşte bu yüzden, yaklaşık 12 yıl önce Protestan Ermeni kardeşlerimiz onlara İncil'i götürdüğünde onu kabul etmişlerdir, her ne kadar bunu samimiyetle mi yoksa çıkar umuduyla mı yaptıklarını bilmesek de..."[29] Öyle görünüyor ki Mr. Herrick'e göre Kızılbaşların dini –herhalde aynen Ermenilerinki gibi– Protestanlık ile aynı klasmanda değildi. İşte bu "hafifliklerinden" dolayıdır ki Protestan Hıristiyanlar için Ermeniler ve Kızılbaşlar en verimli çalışma alanları olmaya adaydı. Burada dikkat edilmesi gereken bir husus da bu "hafifliğin" aslında bir "karışım" olma haliyle bir arada bulunması, hatta biraz ironikçe de olsa birincinin ötekinin bir anlamda nedeni olmasıdır.[30] Bu bağlamda hafiflik, saf ve otantik olandan farklı olarak özde bir-

*sactions of the Victoria Institute,* Cilt 39, 1907, s. 146-166; "The Shia Turks", *Journal of the Transactions of the Victoria Institute,* Cilt 40, 1908, s. 225-239; "The Alevi Turks of Asia Minor", *Contemporary Review,* Cilt 104, Kasım 1913, s. 690-698; "Some Non-Conforming Turks", *Moslem World,* Cilt 8, Sayı 3, Temmuz 1918, s. 242-248; Steven van Rensselaer Trowbridge, "The Alevis, or Deifiers of Ali", *Harvard Theological Review,* Cilt 2, Say 3, Temmuz 1909; "The Alevis", *The Moslem World,* Cilt 11, 1921, s. 253-266.

29 "Western Turkey Mission: Letter from Mr. Herrick, November 16, 1865", *MH*, Mart 1866, s. 69.

30 Yani Mr. Herrick'e göre bu "hafiflik" Kızılbaş dininin özünde olan bir şeydir, dolayısıyla Kızılbaşlar doğal olarak dinlerine sıkıca bağlı olmamalıydılar. Oysa *MH*'de bu varsayımın aksine işaret eden gözlemler de yer almaktaydı. Mesela 1857 yılında Yozgat'tan yazan Mr. Ball bu konuda şun-

biriyle hiçbir uyumu olmayan, adeta tesadüfen bir araya gelmiş ögelerin karışımından oluşmanın veya saf ve otantik bir geleneğin dışarıdan gelen yabancı etkilerle saflığını yitirmesinin bir türevidir. Sürekli İncil'e yaptıkları vurgu ile bu saflık ve otantiklik iddialarını kanıtlayıp pekiştiren misyonerler, "ağırlığı" haiz geleneklerinin en doğru temsilcileri olarak kendilerini de bu söylemsel yöntemle "hafif" dinlerin cahil ve sahtekâr liderlerinden ayrıştırıyorlardı.

Peki misyonerlerin Kızılbaşlara yönelik ilgisini bu kadar uzun süre canlı tutan neydi? Misyonerlerin mektuplarına bakılırsa bu ilgiyi bu kadar uzun süre canlı tutan, ilginin karşılıklı olmasıydı. Dunmore'un Kızılbaşlara yönelik ilk umut dolu teşhisinden sonra Anadolu'nun farklı bölgelerinde görevli birçok misyoner merkeze yolladıkları raporlarda Kızılbaşlara özel yer ayırıp, bu ilginç insanlar tarafından ne kadar dostane karşılandıklarına ve bu grupların Protestanlığa ne kadar meyilli olduklarına dair haberler geçiyorlardı. Her şeyden önce Kızılbaşlar misyonerlerin yaptıkları işi "aptallık" (*foolishness*) olarak görmeyip, kendilerini ilgi ve saygıyla dinliyorlardı.[31] Köylerini ziyaret eden misyonerlere birçoğu izzet ikramda bulunmayı da ihmal etmiyordu.[32] Bunun da ötesinde kendi dinlerinden artık koptuklarını ve Protestan olmaya hazır olduklarını açıkça söyleyenler bile vardı. Mesela Adıyaman'da bir grup Kızılbaşı ziyarete giden Mr. Nutting, bu insanların içinde bulundukları ruh halini şöyle yorumluyordu: "Bu civarlarda kendi dinlerinden tatmin olmayan ve İncil'i arzulayan Kızılbaşlar olduğunu biliyordum. Artık bu bölgedeki köylerde mevcut ibadetlerinden tatmin olmama halinin son derece yaygın olduğunu rahatlıkla bildirebilirim."[33] Mr. Nutting'in söylediğine göre onun Adıyaman'a geleceğini duyan birçok Kızılbaş, kendilerini ziyaret edip onlara İncil'i öğretmesi için haber yollamıştı. Bunlar arasında özellikle köylerini ziya-

ları söylüyordu: "Onlar [Kızılbaşlar] ülkedeki diğer mezheplerden, her birinin dinlerinin inanç ve ritüelleriyle tamamiyle yoğrulmuş olmaları itibariyle belirgin bir fark arz etmektedirler." "Letter from Mr. Ball, August 8, 1857", *MH*, Aralık 1857, s. 395.

31 Misyonerlerin yaptıkları işin yerli halk tarafından sık sık "aptallık" olarak telakki edildiğini Mr. Pollard adlı bir misyonerin mektubundaki ifadeden anlıyoruz: "Arabkir: Letter from Mr. Pollard, August 20, 1858", *MH*, Aralık 1858, s. 375.

32 Misyonerlerin nispeten ayrıntılı bir şekilde anlattıkları Kızılbaş gruplarına yönelik birkaç ziyaretten bu izlenimi ediniyoruz. Bununla birlikte misyonerlerin neleri anlatıp neleri anlatmadıkları konusunda seçici davrandıklarını tahmin edebiliriz, yani büyük olasılıkla onları pek de hoşça karşılamayan Kızılbaş grupları da vardı. Örneğin *MH* sayfalarına yansıyan bir olayda, kendisine İncil'in bir nüshası verilmek istenen ve büyük olasılıkla Kızılbaş dedesi olan bir kişi misyonerlerin bu davranışına sinirlenir, onları dövmekle tehdit edip şöyle der: "Her milletin kendi ibadeti olduğunu bilmez misiniz? Gidin kendi millerinize vaaz edin ve bizi rahat bırakın." "Arabkir: Letter from Mr. Richardson, July 14, 1856", *MH*, Ekim 1856, s. 297.

33 "Mission to Central Turkey: Oorfa: Letter from Mr. Nutting, July 30, 1860", *MH*, Kasım 1860, s. 345.

ret etmesini rica eden bir grubun bu arzusunu yerine getirir Mr. Nutting. Bu köyde çadırına misafir olduğu aşiret lideri "Ali Molah"[34] ona, yakın zamanda iki yüz kişi ile birlikte dedelerinden, var olduğunu iddia ettiği kitaplarını görmeyi talep ettiklerini ve artık bu kitapta yazanın dışında hiçbir şey uygulamak istemediklerini bildirdiklerini söyler. Dede tek nüshanın mürşidinde olduğunu söyleyip kitabı çıkaramayınca Ali Mola ve yandaşları herkesin önünde onu reddetmiş, artık hiçbir konuda dedelerine danışmama kararı almışlardır. Ayrıca kendi kendilerine o tarihten itibaren içki içmeyeceklerine, hırsızlık yapmayacaklarına, adam öldürmeyeceklerine ve ibadetlerini artık gizlice değil açıktan açığa ve hangi inançtan olursa olsun hiçbir insanı dışlamadan yapacaklarına dair de söz verirler.[35]

Misyonerlerin onların köylerini ziyaretlerine mukabil kimi Kızılbaşlar da misyonerlerin şehirlerdeki merkezlerini ziyaret ediyorlardı. Bazıları pazar ayinlerine katılıyor, hatta köylerine ya da aşiretlerine İncil'i öğretecek hoca talep ediyorlardı. Daha da önemlisi bunlar arasında açıkça Protestanlığını ilan edenler bile vardı. Sivas'tan "Kızılbaşlar - Yardım Lazım" başlığıyla yazan Mr. Parsons, çevreden gördükleri bütün zulüm ve baskıya rağmen Protestanlıklarında ısrar eden böyle bir gruptan Ocak 1857 tarihli mektubunda şöyle bahsediyordu: "Geçen Ekim ayında, bu kişilerden beşi pazar ayinimize katıldı ve ertesi günü beni çağırdı. Protestan olduklarını ve eski putlara tapma geleneklerini bırakıp yeni bir dine geçtikleri için zulüm görmekte olduklarını (*persecution*) söylediler. Köylerinin yöneticisi konumudaki bir Türk bunları hapsetmiş ve putatapar Kürt akrabalarının kışkırtmasıyla bunlara zulmediyormuş." Mektubun devamında Mr. Parsons, bu gruptan olup aylar önce satın aldığı bir Türkçe İncil'i köyüne götürdüğünden beri çeşitli baskılara maruz kalan bir gencin başından geçenleri anlatır. Bu inançlı genç çocuğun elinden önce İncil'i alınır, sonra bu genç çocuk hapse atılır ve ondan sonra da zorla dağdaki isyancı Kürtlere karşı savaşsın diye askere yollanır. Bu da yetmezmiş gibi en sonunda zincire vurulup İstanbul'a sürgün edilir. Bütün bunlara "... hiç geri adım atmadan, İncil'e olan inancını hiçbir zaman inkâr etmeden" dayanmıştır sözü edilen genç. Bu acıklı zulüm hikâyelerinden daha da

---

34 "Molah" olarak yazılan unvan, "Molla" kelimesinin bozulmuş bir şekli olabilir. Ancak *MH*'nin başka yerlerinde "Molla" kelimesi "Mollah" şeklinde, yani iki "l" ile transkribe edilmiş olduğu için biz burada sözü geçen kelimeyi okunduğu şekliyle bırakmayı tercih ettik.

35 *A.g.e.*, s. 346. Mr. Nutting'in yazdıklarının doğruluk payını ölçmek elbette mümkün değil, bununla birlikte Ali Mola'nın dedeleri konusunda söylediklerinin hemen akabinde Mr. Nutting onun çadırında yapılan ve kendinin de katıldığı bir cem törenini tasvir etmiş olduğuna göre Ali Mola'nın dedelerle olan anlaşmazlığı belli ki cem töreni yapmalarını engelleyecek nitelikte değildi.

acısı bu yeni Protestanlara yollanacak bir hocanın bile bulunmayışıdır diyerek mektubuna devam eden Mr. Parsons yazısını şu mesajla sonlandırır: "'Mahsul gerçekten çok bol ama çalışan yetersiz; buraya gelin ve bize yardım edin' demekten kendimi alamıyorum. Amerika'da korkarım duyulması gerektiği kadar duyulmayan bu feryat kulaklarımıza tazelikle, yürek ezici bir mertlikle ulaşıyor."[36]

Buradaki amacımız bu hikâyelerin gerçeklik payını ölçmek değil. Bununla birlikte hem Kızılbaşlara hem diğer gruplara yönelik anlatılan ihtida hikâyelerinde mevcut olan birtakım ortak temaları ve kalıplaşmış anlatım tekniklerini tespit etmemiz yerinde olur. Her şeyden önce dikkat çeken, bu durumların hemen hepsinde Protestanlığı seçenlerin bu seçimlerinin doğrudan İncil'in etkisiyle meydana gelmiş olmasıdır. Bu temanın yaygınlığı bir yandan Protestanlığın kitabi, dolayısıyla saf ve otantik boyutunun vurgulanması işlevini görürken, aynı zamanda yeni Hıristiyanların samimiyetlerini kanıtlamanın da temel söylemsel tekniğidir. Ayrıca her keresinde ihtida eden küçük bir gruptur ve Protestanlığı seçmeleriyle eşzamanlı olarak çok daha dürüst ve ahlâklı bir yaşam sürmeye başlarlar. Hem de bu seçimlerinden dolayı çevrelerinden gördükleri zulme rağmen inançlarına olan bağlılıklarından ödün vermezler. Konuyla ilgili mektupların çoğunda bu küçük grupların çektikleri zulümlerin –çoğu zaman pek de ayrıntı verilmeden– vurgulanmasının akabinde metin, kaleme alan misyoner tarafından bir yandan geleceğe yönelik coşku dolu bir öngörü, diğer yandan da gerekenin yapılabilmesi için Amerika'daki destekçilerinden yardım talebi ile sonlandırılır. Bahsi geçen talepler bazen doğrudan para yardımı bazen de ek insan gücü niteliğindedir. Bu özellikleriyle misyoner mektupları çalışma raporu oldukları kadar, dokunaklı ama sonu umut dolu sürükleyici hikâyeler anlatarak okuyucunun ilgisini canlı tutmak ve aynı zamanda misyonerlik faaliyetlerine yaptığı desteği sürdürmesi yönünde okuyucuyu ikna etmek maksadıyla kaleme alınmış edebi mahiyet taşıyan metinler olarak değerlendirilmelidir.

Tabii ki misyoner mektuplarının içeriklerini sadece okuyucu üzerinde belli etkiler yaratabilmek amacıyla ve belli kalıplar içerisinde anlatılan hayal ürünü hikâyelere indirgeyemeyiz. Diğer bir deyişle, bazı Kızılbaş gruplarının misyonerlere –her ne kadar sunulan ideal kalıplar içerisinde olmasa da– ilgi göstermiş oldukları muhakkaktır. Bu ilginin potansiyel olarak somut ve ciddi sonuçları olabileceğinin fark edilmesi uzun sürmeyecektir, zira Protestan-

---

36 "Letter from Mr. Benjamin Parsons, January 6, 1857", *MH*, Mayıs 1857, s. 144-145.

lıklarını ilan edip kendilerine İncil'in öğretilmesini isteyen Kızılbaşların çok kritik bir başka talebi daha vardı ki o da siyasi korunmaydı. Deyim yerindeyse işin ciddiye bindiği tam da bu noktada misyonerler nasıl davranmaları gerektiği konusunda ikilemler yaşıyorlardı. Mesela 1856 yılının Ekim ayında ABCFM'nin Sivas şubesine, bu şehre 30-40 mil mesafedeki bir köyden bir grup Kızılbaş gelip "Biz Protestanız" deyince ve ardından misyonerlerden kendilerini eğitecek hoca ile birlikte çevreden gelen baskılara karşı siyasi korunma isteyince şubede görevli Dr. Jewett ve yanındakiler ne yapacaklarını şaşırırlar. Bu şaşkınlığın nedenini Dr. Jewett şöyle açıklar: "Bu 'yeni mühtedilere' ne diyeceğimizi şaşırmıştık. Müslümanlıktan dönmüş birini korumaya çalışmak bu bölgede henüz denenmemiş bir şey."[37] Misyonerleri düşündüren aslında iki soru vardı: Birincisi, bu yeni Hıristiyanlara İncil'i öğretmeleri için yerli halktan hoca yollansa, etraftaki komşu aşiretlerin tepkisinin olumsuz olma ihtimali karşısında yollanan kişilerin güvenliklerini sağlamak zor olabilirdi;[38] ikincisi ve belki de daha önemlisi, Kızılbaşlara yönelik tam teşekküllü bir girişim adeta hükümetin ve ortodoks Müslümanların tahammül sınırlarını test etmek anlamına gelebilirdi, zira Kızılbaşlar sadece sözde de olsa Müslümandılar.[39] Ayrıca bu tür bir çaba misyonerlerin Ermeniler arasındaki çalışmalarını da tehlikeye atabilirdi. Dr. Jewett'in yazdığı mektubun "*Şaşkınlık*" başlıklı kısımında, Kızılbaşlara yönelik çalışmaların doğuracağı bu sorunlara değinilmesini takiben şu sözler yer alır: "Ama öte yandan, doğrudan Rabbimiz'den aldığımız rehber Kitabımız'a baktığımızda 'İncil'i bütün yaratılmışlara götürün' emrini görüyoruz ve bunun otoritesinin her şeyin üstünde olduğunu düşünerek, (hocalık için) uygun bir kişi bulunduğu takdirde talepte bulunan bu Kızılbaşların arzularını yerine getirmeye karar verdik."[40] Hakikaten de kısa bir süre için dahi olsa Baron Krikore adında, *MH*'ye göre eskiden Müslüman olan biri Sivas'ta Hıristiyanlığı seçtiğini söyleyen Kızılbaşlara yollanır.[41] Aynı zamanda birkaç misyoner, "az sayıda ve cahil de olsa bu insanların akıllı ve güçlü dostları olduğunu" gös-

37 "Sivas: Letter from Dr. Jewett, December 16, 1857", *MH*, Nisan 1858, s. 109.

38 Mesela Sivas'ta bir grup Kızılbaş'a yollanan bir İncil hocasının komşu aşiretlerin baskısı nedeniyle oradan ayrılmak zorunda kalması hakkında bkz. "Sivas: Letter from Dr. West", *MH*, Nisan 1861, s. 101.

39 Bu korkunun ilk ve en açık ifadesi için bkz. "Arabkir: Letter from Mr. Richardson, July 14, 1856", Ekim 1856, s. 296.

40 "Sivas: Letter from Dr. Jewett", s. 110.

41 Ancak Baron Krikore kısa süre sonra güvenliğinin garantilenememesi nedeniyle görevini yarıda bırakıp geri döner: "Sivas: Letter from Mr. Winchester, November 28, 1860", *MH*, Mart 1861, s. 71.

termek maksadıyla bölgenin mülki amiriyle baskıların sona erdirilmesi konusunda gidip konuşur.[42]

Ancak Kızılbaşların istediği şekilde bir siyasi koruma hiçbir zaman sağlanmaz, çünkü onların beklediği, kendilerine müdahale edilmeyeceğine dair bir padişah fermanıdır, aynen Protestan Ermeniler için çıkartılmış olanı gibi: "Hemen hemen her gün her köşeden [Kızılbaşlar] arasında bir hareketlilik, bir uyanma haberi alıyoruz. Diyorlar ki tek istediğimiz Ermenilerin Protestan olanlarında olduğu gibi, dinimiz yüzünden taciz edilmeyeceğimize dair bize de bir padişah fermanı verilmesi. O zaman her konuda ona (sultana) boyun eğeriz, bütün vergilerimizi öder, daha önce yaptığımız gibi hırsızlık yapıp adam öldürmeyiz."[43] Bu tip talepleri mektupları aracılığıyla merkeze ileten misyonerler sık sık 1856 yılında çıkan Islahat Fermanı'na atıfta bulunup, aslında bu kişilerin Hıristiyanlığa dönmesinde artık yasal hiçbir engelin kalmadığını belirtirler, ancak gene de –belki de üst kademelerden onay gelmediğinden– Kızılbaşların resmî anlamda politik korunma taleplerine olumlu yanıt veremezler.[44]

Misyonerlerin Kızılbaşlara yönelik risk almadaki isteksizliklerinin nedenlerinden biri de onların samimiyetleri hususundaki şüpheleriydi. Her ne kadar özellikle ilk yıllarda konu hakkında yazılan mektupların çoğunun genel havası son derece iyimser ve coşkulu idiyse de satır aralarında bu tür şüphelerin varlığını ve zamanla arttığını fark etmek hiç de zor değil. Mesela, Kızılbaşlara yönelik ilginin nispeten azaldığı bir dönemde, 1869 yılında misyonerlik faaliyetlerinin Batı Anadolu kanadı kısmı hakkında kaleme alınan bir raporda şunlar yazılmıştı: "Kızılbaş Kürtler gene kendilerine hoca gönderilmesi için talepte bulunuyorlar. Bir önceki pazar ayininde yedisi hazır bulundular; onlar kadar dikkatli dinleyici hiç görmemiştim. Artık biraz anlamaya başladığım Şark sahtekârlığını göz ardı etmeksizin bile duruma baktığımda, İncil'in ne söylediğini bilmek arzusunda olduklarına inanmak dışında bir şey yapamıyorum. Bazıları Protestan olarak kayda geçirilmek istediklerini bile söyledi. Bu adımı atarlarsa, çok uzun sürmeden onlara hocalar yollayıp bu tür taleplerde bulunmalarının dünyevi kaygılar dışında nedeni olup olmadığını kesin olarak belirleyebilmeliyiz."[45] Aslında Protestanlığı seçmiş Kızılbaşların niyetlerinin kısmen ya da tamamen dünyevi olması tek başına o kadar da kaygı verici bir durum değildi, hatta büyük olasılıkla çoğu ihtida durumların-

42 "Sivas: Letter from Dr. Jewett", s. 109-110.

43 "Mission to Central Turkey: Oorfa: Letter from Mr. Nutting, July 30, 1860", *MH*, Kasım 1860, s. 347.

44 Mesela *a.g.e.*, s. 347.

45 "Mission of the Board: Western Turkey Mission", *MH*, Temmuz 1869, s. 224.

da sık sık söz konusu olmuş, bir anlamda misyonerlerin alışmış olduğu türden ikilemlerdi bunlar. İtici gücün ilk anda dünyevi motiflerde bulunması dinen de illa ki sorunlu bir şey değildi, zira bu ilk hareketler uzun vadede daha anlamlı sonuçlar doğmasına vesile olabilirdi. Bu açıdan Kızılbaşlara yönelik olarak kaleme alınmış aşağıdaki ifade ve benzerleri ilginçtir: "Niyetlerinin mümkün olanın en kötüsü olduğunu itiraf etsek bile, kim diyebilir ki Tanrı onların ihtidasını kutsamayacaktır ve belki de onları İmparatorluğun ortodoks Müslümanlarına ulaşmak için araç yapmayacaktır."[46] He ne kadar Anadolu halkının iç dinamikleri hakkında daha derin bilgiye sahip biri için, Protestan olmuş bir grup Kızılbaşın ortodoks Müslümanların Hıristiyanlaşmasına vesile olabileceği fikri bir safdillik olarak görülebilse de burada önemli olan, din değiştirme olaylarında pragmatizmin yerinin olabileceğini misyonerlerin kendilerinin de kabul etmiş olmalarıdır. Dolayısıyla Kızılbaşların samimiyeti konusunda asıl rahatsızlık veren büyük olasılıkla onları harekete geçiren güdünün niteliğinden çok, Protestanlık iddiasında olmalarına rağmen bu konuda attıkları somut adımların yetersizliğiydi. Bu somut adımlar arasında, ihtida eden grupların Hıristiyan olarak kaydedilip vaftiz edilmesi, ilerleyen zamanla kendi kiliselerinin kurulması ve çevreye İncil'in öğretilmesi konusunda etkin rol almaları vardı ki bu konuların hemen hemen hiçbirinde Kızılbaşların hareket etmeye hazır olduklarına dair bir işaret mevcut değildi.

* * *

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız Amerikan misyoner ve bazı Kızılbaş grupları arasındaki ilişkinin iç dinamiklerini şimdi de Ali Gako ve aşiretinin misyonerlerle olan temaslarına yakından bir göz atarak, yani belli bir örnek üzerinde biraz daha netleştirmeye çalışalım. Amerikan misyonerlerin Kızılbaşlar ile ilişkisi yukarıda da belirttiğimiz gibi aslında Ali Gako ile başlamıştı. O hiç tartışmasız en meşhur ve *MH* okuyucularının en yakından tanıdığı Kızılbaş kökenli Protestandı, zira Kızılbaşlardan bahseden raporların çoğunluğunda adı geçen ve uzun süreli takip edilen tek isimdi. Çemişgezek civarlarında yarı göçebe bir yaşam süren ve pek de büyük olmayan bir aşiretin reisi olan Ali Gako ile *MH* okuyucuları, Mr. Dunmore'un yukarıda alıntıladığımız mektubundan önce Mr. Clark vasıtasıyla tanışmışlardı. Ancak kısa sürede, Kızılbaşların ihtidası konusunda en umut dolu ve coşkulu misyoner olarak belirginleşen Mr. Dunmore ile Ali Gako arasında yakın sayılabilecek bir iliş-

46 "Western Turkey Mission: Sivas: Letter from Mr. Livingston, May 15, 1865", *MH*, Ağustos 1865, s. 246.

ki kurulacaktır. Dergideki sunuluş şekliyle bu hikâyenin başoyuncularından Mr. Dunmore cesur ve işine sadakatle bağlı ideal bir misyoner, Ali Gako ise Hıristiyanlığa karşı gösterdiği samimiyetiyle ideal bir mühtediydi.

Dunmore'a göre her şey 4-5 yıl evvel Ali Gako'nun eline bir İncil nüshasının geçmesiyle başlar. Ali Gako İncil'i defalarca okur ve iyice ikna olduktan sonra bu sefer aşiretine İncil'i öğretmeye koyulur.[47] Mr. Dunmore'un bu bilgileri nasıl edindiğini bilmiyoruz, ama ilginçtir ki kendisinin daha sonraki mektuplarından birinden Ali Gako'nun aslında okuma yazma bilmediğini öğreniyoruz.[48] Eğer ortada nedeni belirsiz bir karışıklık durumu yoksa, misyonerlerin ihtida hikâyelerinde belli kalıpları, bazen de pek düşünmeksizin nasıl kullandıklarının iyi bir örneği ile karşı karşıya olduğumuzu söylemek herhalde yanlış olmaz. Mr. Dunmore'un Ali Gako'ya yönelik idealizasyonunun izlerini aslında onun hakkında kaleme aldığı hemen hemen her satırda görmek mümkün. Mesela ilk görüşmelerinden biri vesilesiyle Mr. Dunmore Ali Gako'yu şöyle tasvir ediyor: "Tabii ki meşhur Protestan reis Ali Gako'yu görmek için büyük bir arzu duyuyordum. Kırk yaşlarında, uzun boylu, görünüş itibariyle mert, yumuşak ve mütevazı bir adam, diğer aşiret liderleri gibi debdebeli bir giyim tarzı yok. Dış görüntü itibariyle öyle belirgin bir özelliğe sahip değil, ama gene de tavırlarında çekici ve soylu olan bir şey var. Başkaları arasından zekâsı ve değeriyle hemen seçilebilir biri ve yanındakiler de onun bu özelliklerini teslim ediyorlar. Etrafındakiler arasında maneviyatını, Tanrı'nın sözünü yakından inceleyip gerçeği arayacak kadar önemseyen tek kişi o gibi. Belli ki o gerçeğin samimi ve dürüst bir arayanı."[49]

Mr. Dunmore'un Ali Gako'nun samimiyeti hakkında hiçbir şüphesi yoktur. Onun bıkmadan usanmadan İncil dinlemek istediğini ve duyduklarına da ancak ve ancak aklıyla tamamen ikna olduktan sonra inandığını vurgulayarak Mr. Dunmore Ali Gako'nun bu samimiyetini okuyucularına da göstermeye çalışır. Ali Gako'nun Harput'taki misyoner merkezine yaptığı ziyaretlerinden birinden bahsederken şöyle yazar Mr. Dunmore: "Özellikle açık ve aktif beyninin çalışmasını seyretmek ve kabul etmeden önce büyük bir dikkat ve titizlikle her noktayı, her gerçeği irdelemesi ilgimi çekiyordu. Mantıklı bir şeyi algılayıp değerlendirmesi çok hızlı, ama mantıksız bir şeyi kabul etmesi yavaştı."[50] Mr. Dunmore'un Ali Gako'nun samimiyetine yöne-

---

47 "Arabkir: Letter from Mr. Dunmore, October 24, 1854", *MH*, Şubat 1855, s. 55.
48 "Kharpoot: Letter from Mr. Dunmore, June 20, 1855", *MH*, Kasım 1855, s. 340.
49 *A.g.e.*, s. 339.
50 *A.g.e.*, s. 340.

lik inancını teyit edecek şahitleri de vardı. Mesela Ali Gako ile ilk görüşmesinde tercümanlık yapan Nicogos (Nikoğos), bu aşiret liderinin Hıristiyanlığa bağlılığındaki samimiyete duyduğu hayranlığı şöyle ifade eder: "Beni çağırttığında oturup mütevazı bir Hıristiyan gibi benimle konuşmaya başladı. İnancıma ve Hıristiyanlığımı nasıl yaşadığıma dair beni sorguladı; İncil'in içeriği ve manevi hayat hakkında o kadar bilgiliydi ki hayret ettim. ... Protestanlık inancı ve uygulamaları hakkındaki sorgulamaları bittikten sonra, 'Şimdi ben sana bizim neye inandığımızı ve neler yaptığımızı söyleyeyim. Biz İncil'e inanıyoruz ve başka bir kitap tanımıyoruz. Muhammed'i tanımıyor, İsa'ya inanıyoruz, o Tanrı'nın oğlu, tek kurtarıcımızdır. ... Biz Protestanız. Biz [de] yılda bir kere Aşai Rabbani (Lord's Supper) ayinini kutluyoruz. Biz bunu İncil'i bulmadan önce de yapıyorduk, ama şimdi İncil'e göre yapıyoruz, aynen Kurtarıcımız [İsa'nın] yaptığı gibi. Bir kilisemiz ve girmek isteyenleri sınamaya tabi tutan bir komisyonumuz var; sınanan kişi iyi biri değilse [kilisemize] almayız. Eğer iki kişinin aralarında bir kavga olmuşsa veya birbirlerine düşmanlarsa onları Rabb'in sofrasına gelmeden önce barıştırırız...'"[51] Ali Gako'nun ağzındanmış gibi yazılan bu satırlar oldukça ilginç, zira Protestan olmuş bir Kızılbaş ibadet olarak yaptıklarını anlatırken bildiğimiz cem ayinini açıkça çağrıştıran bir tören betimlemektedir. Öte yandan, adeta eskiden beri bir tür Hıristiyan olduklarını ve Mr. Dunmore da dahil olmak üzere bazı misyonerlerin Aşai Rabbani ayininin bir devamı olarak gördükleri cem ayinini, aslında eskiden beri gerçekten de bu niyetle yaptıklarını ima etmektedir. Bu durumda mektupta Ali Gako'ya atfedilen "Biz Protestanız" cümlesiyle tam olarak ne kastedildiği konusunda bir muğlaklık ortaya çıkmaktadır. Bu muğlaklığın eşzamanlı olarak, bir yandan Ali Gako'nun samimiyetle Protestanlığı seçtiğini, öte yandan da Kızılbaşların eskiden beri devam eden bir Hıristiyanlık bağlantıları olduğunu kanıtlamak çabasından mı kaynaklandığı, yoksa Ali Gako'nun söylediklerinin bilinçli veya bilinçsiz, belki de iki aşamalı bir tercüme sonucu yanlış mı yorumlandığı sorusuyla karşı karşıya kalıyoruz.

*MH*'de yazılanlara bakılırsa Ali Gako Protestanlığı konusundaki samimiyetini hareketleri ile de gösteren biriydi. Protestan olduğundan beri komşu aşiretler ile barış içerisinde yaşamaya çalışıyor, onlar saldırsa bile karşılık vermiyordu.[52] Ayrıca İzmir'den memleketi olan Çemişkezek'e Protestan olarak dönen bir Ermeniyi, bu kişinin kendi cematinin husumetine karşı da o koru-

51 "Arabkir: Letter from Mr. Dunmore, October 24, 1854", s. 55.

52 "Mission to Eastern Turkey: Kharpoot: Letter from Mr. Barnum, December 27, 1862", s. 117.

muştu.[53] Başta kendi aşiretinin üyeleri olmak üzere etrafındakileri de etkilemekten geri durmuyordu Ali Gako. Mesela ilk başlarda misyonerlere çok düşmanca davranan hizmetkârı Musto bile zamanla tavırlarını yumuşatmış ve misyonerleri takdir etmeye başlamıştı. Mr. Dunmore kanalıyla, kendi ağzından Musto'nun geçirdiği değişim şöyle anlatılır: "Garabed vaaz etmek için bize ilk geldiğinde onu öldürmek istemiştim, ama şimdi onu sürekli dinlemek istiyorum ve İncil'den başka rehber tanımıyorum."[54]

*MH*'ye yansıdığı kadarıyla Mr. Dunmore Ali Gako'nun köyünü üç kere, akrabası Yusuf Ağa'nın köyünü bir kere ziyaret etmiştir. Ali Gako da iki kere Mr. Dunmore'a iadeyi ziyarette bulunmuştur. Bunlardan ikincisinde Ali Gako yanındaki bir grup arkadaşıyla Mr. Dunmore'un evinde bir süre kalmış ve bu esnada aşiretinin Protestan olduğu takdirde siyasi koruma altına alınıp alınamayacağını soruşturmuştur.[55] Bu ziyaret hakkındaki kayda kadar Mr. Dunmore'un mektuplarında Ali Gako'nun siyasi korunma isteği hakkında bir belirti yoktur. Ancak konuyla ilgili *MH*'deki bu ilk kayıt, başından beri misyonerlerle olan bağlantılarında aşireti için siyasi korunma hakkı almanın Ali Gako açısından merkezî bir konu olduğunu açıkça gösteriyor: "Protestan Kürt (aşiret) reisi diye bilinen Ali Gako'nun bir grup adamıyla evimde bir süre kalmalarının üstünden bir ay geçti. Aynı ilk gördüğümdeki gibi yumuşak başlı olan bu adam halen manevi rehberlik istiyor. Bölgesinde bir okul kurulması konusunda çok hevesli, ama çok iyi biliyor ki hükümetten korunma almadan böyle bir şey mümkün olamaz. Aslında buraya gelmesinin temel gayesi bu dileğini bildirmek ve Protestanların gelecekte nasıl korunacağına dair bana danışmaktı. Çok üzülmeme rağmen ona bu konuda cesaret veremedim, onu gene eli boş olarak geri yollamak zorunda kaldım."[56] Belli ki Mr. Dunmore, Ali Gako ve aşiretine siyasi koruma sağlanamamasından dolayı üzgündür, ancak kendi başına bu açıdan yapabileceği bir şey de yoktur, zira öyle görünüyor ki bu onu aşan bir konudur.

Peki Ali Gako'nun ve diğer Kızılbaşların talep ettiği siyasi korunmanın mahiyeti tam olarak neydi? Bu konuda çok ayrıntılı bilgimiz yok, fakat konunun 1850 yılında Amerikalı misyonerlerin ve onları destekleyen İngiliz ve Amerikalı diplomatların baskıları sonucu Osmanlı Hükümeti'nin Protestanları ayrı bir cemaat olarak resmen tanıması ile yakından ilgili olduğu şüphesiz.

53 "Kharpoot: Letter from Mr. Dunmore, June 20, 1855", s. 339.

54 "Northern Armenian Mission-Turkey: Kharpoot: Letter from Mr. Dunmore, June 18, 1857", *MH*, Ekim 1857, s. 347.

55 *A.g.e.*, s. 346-347.

56 *A.g.e.*, s. 346-347.

Yani öyle görünüyor ki Ali Gako Protestanlara sağlanan bu siyasi koruma şemsiyesinden faydalanmak beklentisindeydi. Bu açıdan bakıldığında Ali Gako ile Protestan misyonerlerin ilk temaslarının 1853 yılı civarlarında, yani Protestanların Osmanlı Hükümeti tarafından resmen tanınmalarını takiben meydana gelmiş olmasının da tesadüfi olmadığı haklı olarak düşünülebilir. Aynı dönem Osmanlı Hükümeti'nin bölgedeki aşiretleri daha sıkı bir şekilde kontrol altına alma çabalarının da yoğunlaştığı bir dönemdir. Dolayısıyla o yılllarda siyasi yönden en güçlü ve en iyi korunan cemaat olarak tanımlanan Protestanların askerlikten muafiyet başta olmak üzere çeşitli ayrıcalıklarından faydalanmak, Ali Gako'nun Protestan misyonerlerle temasa geçmesinin başat itici gücü olmuş olsa gerek. Misyonerler ile bağlantıya geçen ve onlara Protestan olabilecekleri yönünde mesajlar veren diğer birkaç Kızılbaş grubunun da Ali Gako'dan esinlenerek bu tür girişimlerde bulunmuş olmaları olasılığı mevcuttur, zira Çemişkezek dışındaki Kızılbaşlar arasında bile meşhur Protestan Ali Gako'nun tanındığını *MH*'ye yansıyan haberlerden öğreniyoruz.[57]

Ali Gako'nun Protestanlığını kurumsallaştırma yönünde attığı en önemli somut adım aşiretine belli bir maaş karşılığında adını daha evvel de duyduğumuz Baron Krikore'u hoca olarak tutmasıdır. Bu olay Mr. Dunmore'un bir mektubunda ayrıntılı olarak anlatılmıştır.[58] Mr. Dunmore'un anlattığına göre, tercümanı Baron ile Ali Gako'nun köyüne vardıklarında tesadüfen aynı gün köyde geceleyen bir devlet görevlisi ile karşılaşırlar. İstanbul'dan gelip yörenin kaymakamını ziyarete gitmekte olan bu kişi ile tartışmaya girmemesi için Mr. Dunmore'un, tercümanı Baron'u uyardığını özellikle belirtmesi ilginçtir. Hep birlikte Ali Gako'nun evinde misafir olan bu üçlü ile ev sahipleri arasında Kürtlerin cahilliği ve fakirliği hakkında ilginç bir konuşma geçer. Ali Gako'nun kendi aşireti ve çevre aşiretlerin içinde bulundukları geri kalmışlıktan dolayı üzüntüsünü belirtmesi üzerine, hükümet görevlisi şahıs küçük bir maaş karşılığında aşiretin çocuklarını eğitecek bir hoca tutmasını tavsiye eder ona. Ali Gako bu öneriye cevaben, bu yönde daha önce girişimleri olduğunu, ama para karşılığında bile kimsenin gelip onların arasında hocalık yapmayı kabul etmediğini söyler: "Kimse bizim maneviyatımızla ilgilenmiyor, bir hoca bulsak bile ancak para için gelir buralara. Bir keresinde burada hocalık yapması için bir adam bulmuştum, hem de iyi para ödemiştim, ama zamanının yarısını ağaçların altında gölgede uyumakla geçiriyordu. Zaten altı ay kalıp daha çocuklara alfabeyi bile tam öğretmeden ayrıl-

57 "Letter from Mr. Dunmore, January 16, 1858", *MH*, Haziran 1858, s. 167.

58 "Kharpoot: Letter from Mr. Dunmore, December 2, 1857", *MH*, Nisan 1858, s. 113-116.

dı, ondan beridir de kimseyi bulamadım."[59] Bunun üzerine Baron konuşmaya karışıp, kendisine makul bir ücret verdiği takdirde orada kalıp aşiretin çocuklarına hocalık yapmaya hazır olduğunu bildirir. Ali Gako da büyük bir memnuniyetle bu teklifi kabul eder ve hemen oracıkta baharda bir okul binası kuracağına dair söz verir. Ali Gako, Baron'u hem çocuklarına okuma yazma öğretsin diye hem de kendisine dinî konularda rehberlik yapsın diye tutmuştur. Ayrıca Ali Gako'nun samimiyetle itiraf ettiği gibi, Baron'u maaşlı olarak tutmasının bir üçüncü nedeni daha vardır ki o da kendisine hesaplarını tutmasında yardımcı olmasıdır. Derhal o pazartesi günü Ali Gako'nun çocuklarına Türkçe okuma yazma öğretmeye koyulan Baron'un bu görevde en az birkaç ay kaldığını *MH*'nin daha sonraki sayılarından öğreniyoruz.[60] Ali Gako'nun Baron'u aşiretine hoca olarak tutması hikâyesinde ilginç olan birkaç nokta var. Birincisi, bu hareketiyle Ali Gako, Mr. Dunmore ve *MH* okuyucularının gözünde Hıristiyanlık konusundaki samimiyetini pekiştirmiştir. Hikâyenin ikinci ve belki de daha önemli mesajı ise, Protestan misyonerlerin yerli halkın manevi gelişmesi ile birlikte maddi anlamda uygarlaşması yolunda da etkilerinin var olduğunu göstermesidir. Yani burada Protestanlaşma ile maddi anlamda uygarlaşma iç içe geçmiş iki olgu olarak karşımıza çıkıyor anlaşılan. Tabii hikâyenin kurgusunun bu konuda Osmanlı Hükümeti'nin başarısızlığını öne çıkaracak şekilde tasarlanmış olması da dikkat çeken diğer bir husus. Sonuç olarak mevcut anlatılış şekliyle, yerli misyoner Baron Krikore'un ücra bir dağ köyünde, derin bir fakirlik ve cahillik ortamında yaşayan Ali Gako'nun aşiretine hocalık yapmayı kabul edişinin öyküsü, misyoner faaliyetlerinin sadece dinsel değil, ahlâksal meşruiyetinin de var olduğunu gösterme çabasına işaret etmektedir.

Ancak bütün bu gayretlere ve Mr. Dunmore'un umut dolu öngörülerine rağmen Ali Gako'nun bir süre sonra izi kaybedilecektir. Gerçekten de 1855-1861 yılları arasında aşağı yukarı 20 tane Ali Gako ve diğer başka Kızılbaş gruplarından bahseden yazının varlığına karşılık 1861-1880 yılları arasında Kızılbaşlardan bahseden mektup sayısı 6 civarlarına düşer. 1880 tarihinden sonraysa Kızılbaşlara değinen, uzun aralıklarla kaleme alınmış ve en sonuncusu 1890 tarihli ancak üç yazı yer alır *MH*'de. Tam da Kızılbaşların Protestanlığı benimsemekte bir geçiş dönemi yaşadıkları şeklinde son derece iyimser haberlerin geçildiği 1861 yılından itibaren,[61] genel olarak Kızılbaşlar

59 *A.g.e.*, s. 114.
60 "Out-stations", Eylül 1858, s. 279.
61 "Western Turkey-Station Reports", s. 273.

özel olarak da Ali Gako'dan bahseden yazıların sayısında aniden belirgin bir düşüşün meydana gelmesindeki sebebin ne olduğunu keşfetmek aslında o kadar da zor değil, zira o yıl yaşlı misyoner Mr. Dunmore gittikçe bozulan sağlık koşulları nedeniyle İstanbul'da yeni bir göreve atanır.[62] İki yıl sonra da Mr. Dunmore'un Amerika'da öldüğüne dair bir haber çıkar *MH* sayfalarında. Ölüm haberini veren yazıda, özellikle başkalarının gitmeyi göze alamayacağı yerlere bile misyonerlik davası uğruna gitmekten çekinmemesinden ve yerli halkı kendine bağlamada gösterdiği yetenekten dolayı övülen Mr. Dunmore, kaderin cilvesine bakın ki sağlık nedeniyle geri döndüğü ülkesinde eceliyle değil Teksaslı bir adamın silahından çıkan kurşunla ölmüştür: "Korkusuzca Kürtler arasında yaptığı geziler yüzünden biz sık sık onun hayatından endişe ederdik, ama hiç düşünmedik ki Amerika'da suikastçi Kürtlerden daha beter ellerde hayatını kaybedecek."[63]

Mr. Dunmore'un 1861'de Anadolu'dan ayrılmasından 1880 yılına kadar geçen süre boyunca konumuzla alakalı çıkan yazılarda, her ne kadar Protestan olduğunu söyleyen Kızılbaşların samimiyetleri konusunda artık daha açık olarak tereddütler ifade edilmeye başlanmışsa da genel olarak bu alandaki çalışmaların uzun vadeli kazanımlar göz önüne alınarak devam etmesi yönünde görüş bildirilmiştir. Amerikalı misyonerlerin Kızılbaşlara karşı tavrında gerçek anlamda köklü bir değişim, Mr. Perry adlı bir misyonerin 1880 tarihli mektubuyla kendini gösterir. Konu hakkında kaleme almış olduğu ilk raporda Mr. Perry, bu değişimin sinyallerini Kızılbaşların dinlerini yorumlayış şekliyle vermiştir: "[Kızılbaşların] dini, paganizmin İslâm'ın gelenek ve görenekleriyle şekillenmiş bir kalıntısıdır; ama benim için özellikle ilginç olan gerçek, kendi kendileri neye dayandıklarını bilmeseler bile onların panteist bir millet olmalarıdır. İnançlarını anlatmaktaki sahtekârlıkları bile panteistçe. Mesela köylerine gittiğimizde başımıza üşüşürler, İncil'imize olan sevgilerini gösterip onlara içeriğini anlattığımız sürece bizi dinlerler. Aynı zamanda Kitabı Mukaddes'in üç kitabını da kabul ettiklerini, Kur'an'ı reddettiklerini söylerler. Ancak çoğunlukla ertesi gün bu üç kitabın yanı sıra 101 kitabı daha kabul ettiklerini öğrenirsiniz ki bu da hiçbirini kabul etmemekle aynı anlama gelir. İsa'nın ilahiliğini de bizimle birlikte tasdik ederler, ama kısa bir süre sonra görürsünüz ki aynı derecede saygıyı Ali'ye ve başka birçoklarına da-

62 "American Board of Commissioners for Foreign Missions: Recent Intelligence", *MH*, Mart 1861, s. 91.

63 "Miscellanies: Mr. Dunmore as a Missionary", *MH*, Ocak 1863, s. 29. Bu yeni tayin önerisi aslında ilk olarak 1857 yılında yapılmıştır: "American Board of Commissioners for Foreign Missions: Northern Armenian Mission-Turkey", Eylül 1857, s. 282.

ha gösterirler, hatta şeyhlerinin bile ilahi nitelikte olduğuna inanacak kadar ileri giderler."[64] Mr. Perry'nin Kızılbaşların dinini yorumlayış şekli daha önce bu konuda yazılanlardan çok önemli farklılıklar içermektedir. Her şeyden önce Mr. Perry Kızılbaşlıkta herhangi bir eski Hıristiyanlık bağlantısı görmemektedir, ayrıca Kızılbaşların İncil'e ve İsa'ya gösterdikleri ilgiyi açıkça hafife almaktadır. Mr. Perry'e göre Kızılbaşların İncil'e ve İsa'ya gösterdikleri ilgi ciddiye alınacak nitelikte değildir, çünkü kendileri farkında olmasalar da onlar panteisttir ve neredeyse hemen her şeyi ilahi saymaktadırlar. Mr. Perry'nin Kızılbaşlığı tanımlarken kendinden önce bu konuda yazan misyonerlerden farklı olarak, Hıristiyan ögeleri azımsayıp panteizm kavramını vurgulaması son derece anlamlıdır, zira bu şekilde Mr. Perry, selefleri Mr. Dunmore ve onun yaklaşımını benimsemiş olan diğer misyonerleri açıkça olmasa da eleştirmekte ve onların Kızılbaşlar hakkındaki iyimser yaklaşımlarına dayanak olan kuramlarının bir anlamda altını oymaktır.

Aslında Mr. Perry, Mr. Dunmore'un başını çektiği Kızılbaşlara yönelik umut dolu yaklaşıma karşı en güçlü bombasını mektubunun ilerleyen satırlarında kullanacaktır: "Bahsi geçen 50 ailenin Protestanlığı kendilerine özgüdür ve bizim Kalvinist öğretilerimizle ilgili değildir. Kendi aralarında çıkmış yeni bir mezhep, paganizmin bir kalıntısı olan ve şeyhliğe aday kişinin bu mevkiye çıkabilmesi için gerekli olan Kutsal Çubuk'un kullanımını protesto etmiştir. Bu âdete karşı savaş açmış olan bu 'Protestanlar' ... çok zulüm görmüşlerdir ve bu esnada iki liderleri sürgün edilmiştir."[65] Mr. Perry burada Mr. Dunmore ve diğer misyonerlerin büyük bir hata yaptıklarını ve Kızılbaşların Protestanlıktan ne kastettiklerini tamamiyle yanlış yorumladıklarını ima etmektedir. O, üç yıl sonraki başka bir mektubunda belki biraz daha yumuşatarak bu iddiasını tekrar eder: "Bu Protestan Kürtler bizim anladığımız anlamda Protestan değiller. Bu, kendi Kızılbaş inanç sistemleriyle bağlantılı bazı pagan ayinlerini reddeden bir reform hareketi, ama bu reforme olmuş aileler diğerlerinden farklı olarak Hıristiyanlığın gerçeklerine daha yakınlar ve onları kabul etme yönünde belli ölçüde arzulu görünüyorlar."[66] Mr. Perry'nin adeta bağımsız bir Kızılbaş Protestanlığı olarak yorumladığı bir reform hareketinden bahsetmesi ilginç, çünkü gerçekten de o dönemde Kızılbaşlar arasında Çelebi Bektaşilerinin girişimleriyle tarıkçı-pençeci şeklinde bir ayrım meydana gelmiştir. "Serçeşme Hacı Bektaş'tır" sloganıyla dede ocakları etra-

64 "Western Turkey Mission", *MH*, Mayıs 1880, s. 185.
65 *A.g.e.*, s. 185.
66 "Western Turkey Mission", *MH*, Haziran 1883, s. 221.

fında organize olmuş Kızılbaşların doğrudan Hacı Bektaş tekkesine bağlanması yönünde çaba sarfeden Bektaşiler, paganlık göstergesidir diyerek küçümsedikleri, belli ağaçların dalından yapılan ve tarık ya da erkân adıyla anılan çubuğun cem ayinlerinde kullanımına son verilmesi ve onun yerine pençenin, yani elin kullanılması yönünde Kızılbaşlara telkinde bulunuyorlardı. Bu girişimlerin sonucunda daha önce tarık kullanan ve dede ocaklarına bağlı bazı Kızılbaş cemaatleri ayinlerinde pençe kullanmaya başlamış ve Hacı Bektaş Tekkesi'ni ocak olarak tanımışlardır. Ancak bu pençeci Kızılbaşlara Protestan veya benzeri başka bir adın verildiğine dair herhangi bir bilgi elimizde mevcut değildir.[67] Bu durumda Mr. Perry'nin adlandırma konusundaki analizinin ne derece sağlıklı olduğunu sorgulamak durumundayız. Bir olasılık Mr. Perry'nin kendisinin Kızılbaşlar arasında olup bitenler hakkında duyduklarını yanlış yorumlamış olmasıdır. Diğer bir olasılıksa Mr. Perry'nin, seleflerinin Kızılbaşlar konusunda yaptıkları hatanın yanlış bir anlamadan kaynaklandığı biçiminde bir açıklamayı bazı nedenlerden dolayı tercih etmiş olmasıdır. Yani, uzun süre haklarında yazılan çok sayıda umut dolu ve yardım talepleriyle sonlandırılan rapordan sonra, Kızılbaşların Protestanlığa geçmeleri konusunda herhangi bir somut başarı elde edilememesinden dolayı *MH* okuyucuları indinde yaratılmış olabilecek hayal kırıklığı olasılığına karşı Mr. Perry böyle bir yakıştırmada bulunmuş olabilir. Onun 1880 tarihli mektubunda, Kızılbaş Kürtlerin hem yörelerinde misyoner okullarının açılması hem de çocuklarını şehirlerdeki misyoner okullarına göndermeleri konusundaki isteksizliklerinden yakınmış olması böyle bir okumayı destekler mahiyettedir.[68] Demek ki Mr. Perry'nin Kızılbaşların dinî inanç ve tavırları konusunda kaleme aldığı revizyonist tezler, bu gruplar arasında halen sınırlı bir şekilde de olsa devam eden çabaların boşa çıkması haliyle eşzamanlı olarak gelişmiş ve belki de ikincisi ilkinin şekillenmesinde etkili olmuştur.

Mr. Perry'nin zikrettiğimiz bu iki mektubundan sonra *MH*'de Kızılbaşlar hakkında yalnızca bir yazı yayımlanmıştır. Ancak bu yazı diğerlerinden farklı olarak alandaki misyonerlerin kaleme aldığı bir rapor değil, "Gençlere" başlığı altında özel bir bölüm için hazırlanmış, genel olarak Kızılbaşları tanıtıcı nitelikte bir yazıydı. *MH*'de Kızılbaşlar konusuna noktayı koyan bu yazı Amerikan misyonerlerin Kızılbaşlardan, en azından kısa va-

67 Bu konuda önemli oranda unutulmaya yüz tutmuş ama kimilerince halen sözlü olarak anlatılagelen hikâyeler dışında yazılı olarak birkaç kayıt da mevcuttur. Bunlar için örneğin bkz. Nuri Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, İstanbul, 1997 ve Yusuf Ziya Yörükân, "Anadolu Alevileri ve Tahtacılar I", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, No. 8, 1928, s. 109-150.

68 "Western Turkey Mission", Mayıs 1880, s. 185.

dede umutlarını kestiklerini şu cümlesiyle teyit ediyordu: "Hıristiyan bir uygarlığın parçası olmaları durumunda İmparatorluk'un en mükemmel ırklarından olacak bu insanlar halihazırda dinî ve ahlâki etkilere pek de açık görünmüyorlar."[69]

Peki, Mr. Dunmore'un alandan ayrılmasından sonra Protestan Kürt reisi Ali Gako'ya ne oldu? Mr. Dunmore en son 1857 yılında ziyaret etmiştir onu. Bu son ziyaretten 1862 yılına kadar Ali Gako'nun adı *MH* sayfalarında sadece bir iki kısa haber bağlamında geçer. Bu uzun aradan sonra, 1862 ve 1863 yıllarında Mr. Barnum adında yeni bir misyoner Ali Gako'yu iki kere ziyaret eder ve onun halen kendine Protestan dediği ve İncil'in emrettiği gibi şiddetten uzak bir yaşam sürmeye çalıştığı haberini verir. Ama maalesef Ali Gako sürdürdüğü tek taraflı barış politikası yüzünden düşman aşiretlere karşı saldırıya açık bir konuma sokmuştur kendisini ve Mr. Barnum'a, eğer hükümetin korumasını sağlayamazsa nefsi müdafa için tekrar eski yöntemlere, yani silaha başvurmak zorunda kalacağını bildirir.[70] Bu *MH* okuyucularının Ali Gako'dan aldığı son haberdir.

Ancak her ne kadar Ali Gako'nun adı artık duyulmasa da *MH*'nin ilerki sayılarını dikkatli bir şekilde okuduğumuzda Çemişgezek'teki aşiretler arasında birtakım ilginç gelişmeler olduğunu fark ediyoruz. 1873 yılında Mr. Allen adlı bir misyoner tarafından kaleme alınan ve son on yılda sözü geçen bölgede önemli değişiklikler olduğunu belirten raporda "Yuseph Agha"nın yedi aşiretin kaymakamı olarak atandığı haberi verilir.[71] Bu haberin dolaylı olarak Ali Gako ile de ilgisi vardır, zira kaymakam olarak atanan bu Yusuf Ağa büyük olasılıkla Mr. Dunmore'un daha önce ziyaret ettiği ve Ali Gako'nun akrabalarınınn köyü diye tanıttığı Ağuiçen köyünün Yusuf Ağa'sıdır.[72] Bu aynı Yusuf Ağa'ya, Kızılbaşların *MH*'deki en son bahsi diyerek yukarıda söz ettiğimiz yazıda da rastlıyoruz. Hatta burada Yusuf Ağa'nın bir resmi bile vardır. Bu resim yazı içerisinde şu şekilde açıklanır: "Birkaç hafta önce o yörenin dört ileri gelen adamından bir çağrı aldım. Buraya bölgenin baş mülki amirinden aldıkları bir davet üzerine gelmişler. Sultan'ın Hükümeti'ne bağlılıklarını bildirdikten sonra paşa onların her birine birer kat yeni elbise ve başka değerli hediyeler verdi. Yeni kıyafetlerini giymiş bir şekilde sultana yollamak üzere bir de fotoğraflarını çekti. Karşı sayfadaki bu fotoğrafın bir kop-

---

69 H.N. Barnum, "For Young People: The Kuzzel-Bash Koords", *MH*, Ağustos 1890, s. 345-346.
70 "Eastern Turkey: Kharpoot: Letter from Mr. Barnum, July 22, 1863", *MH*, Ekim 1863, s. 311.
71 "Eastern Turkey Mission", *MH*, Mayıs 1873, s. 159-160.
72 Bkz. 20 nolu not.

yasıdır... Onun [Seyit İbrahim'in] yanındaki yaşlı adam, dağların en etkili reislerinden Yusuf Ağa'dır."[73]

Elimizdeki bütün bu ipuçlarını birleştirdiğimizde Ali Gako'ya ne olduğu konusunda bazı spekülasyonlarda bulunabiliriz. Her ne kadar Ali Gako'nun Protestanlık konusundaki samimiyetini ölçmemiz mümkün değilse de misyonerler ile olan temaslarının son bulmasında, bir yandan Protestanlık şemsiyesi altında siyasi koruma sağlanması gayretlerinin sonuçsuz kalması, öte yandan da aşiretinin hükümet ile uzlaşmaya varmış olması etken olmuş olabilir. Her halükârda açık olan, Ali Gako'nun ve diğer Kızılbaş grupların Amerikan misyonerler ile yaşadıkları bu nispeten kısa süreli macerayı tam olarak anlamlandırabilmemiz için, konuyla ilgili Kızılbaş cemaatlerinin o dönemde hem kendi aralarında hem de komşularıyla olan ilişkileri ve elbette Osmanlı Hükümeti'nin bu gruplara karşı misyoner faaliyetlerine ve başka etkenlere koşut olarak değişen siyaseti hakkında daha ayrıntılı bilgiye ihtiyacımız olduğudur.

* * *

Sonuçta Kızılbaşlar arasında görebildiğimiz kadarıyla hiçbir somut başarı kazanamamış Amerikan misyonerlerin konu hakkındaki kayıtlarını anlattıkları ilginç hikâyeler dışında bu kadar yakından irdelememizin gerekçeleri var mıdır? Aslında başlı başına ayrı bir çalışma gerektiren bu soru hakkında sadece bir iki söz söyleyerek yazımızı sonlandıralım. Yukarıda da kısaca belirtmeye çalıştığımız gibi, misyoner kayıtlarının önemi sadece anlattıkları hikâyelerde değil, bu kayıtların uzun vadede hem yerli hem de yabancı akademisyenlerin Kızılbaşlık konusuna yaklaşımlarını şekillendirmedeki etkilerinde yatmaktadır. Her şeyden önce Kızılbaşlık konusunda ileriki tarihlerde akademisyenler tarafından sorulacak sorular ile misyonerlerin ilgilendiği sorular arasında belirgin paralellikler vardır. Her iki grup da Kızılbaşlığı belli bir etnisite temelinde anlamaya çalışmış ve gene her iki grup da Kızılbaşların halihazırdaki organizasyon şekilleri, inançları ve yaşam tarzından çok orijinleri hakkında kafa patlatmışlardır. Kızılbaşların orijinleri konusuna gösterilen bu ağırlıklı ilgi görebildiğimiz kadarıyla gene ilk olarak misyonerler tarafından ortaya atılan ve Kızılbaşlığın ancak bir senkretizm olarak anlaşılabileceği teziyle çoğu zaman bir arada bulunmuştur. Kızılbaşlar hakkındaki yaklaşımları günümüze kadar şekillendiren bu senkretizm paradigması misyo-

73 H.N. Barnum, "For Young People", s. 344-345.

nerlerden beri öylesine bir "doğallaştırma" sürecine girmiştir ki görünürde Kızılbaşlık hakkında taban tabana zıt iddialarla ortaya çıkan yazarlar bile temelde bu ortak yaklaşımı paylaşmışlardır.

Yabancı yazarların Kızılbaşlık konusuna yaklaşımlarını misyoner kayıtlarının hangi kanallarla etkilemiş olduğu sorusuna yukarıda kısaca değinmiştik. Misyonerlerin yerli yazarlar üzerinde doğrudan etkileri olduğuna dair de elimizde ipuçları mevcuttur. Mesela Kızılbaşlar hakkında basılan ilk Türkçe bilimsel makalelerden önemli bir kısmının yazarı olan Yusuf Ziya Yörükân, Tahtacılar hakkındaki makalelerinde birden fazla kere misyonerlerin konuya ilişkin görüşlerini eleştirmiştir. Tahtacılar hakkındaki seri makalesinin ilkinin girişinde Yörükân şunları yazar: "Sonra [Tahtacıların] diğer bir endişeleri daha vardı ki o da çok güçlerine gidiyordu. Bunların muzlim ehvalinden istifade edenler ilmi olmayarak bazı hükümler vermişlerdi: Misyonerler bunların en kadim yerli ehaliden ve hıristiyandan dönme olduklarını zan ederek tahtacılar arasına nufuz etmeye çalışmışlardı. Yerli ehaliden bazıları ise bunların çingene bozması olduğunu; bazıları Acem olduklarını söylemekten çekinmiyorlardı."[74] Belli ki Yörükân, Tahtacılar hakkındaki makalelerini, en azından kısmen onlar hakkında var olan yanlış görüşleri düzeltmek maksadıyla kaleme almıştır. Ona göre bu yanlış görüşlerin başta geleniyse, ilk olarak misyonerler tarafından ortaya atılan ve Kızılbaşların Hıristiyan kökenli olabileceklerine dair tezdi. Kızılbaşların orijini konusunda savundukları tezlerin bütün karşıtlığına rağmen, Yörükân ve o dönemde konu hakkında yazan diğer Türk araştırmacıları ile misyonerlerin konuya yaklaşımlarında örtüşen bazı temel noktaların daha ayrıntılı bir tartışmasını başka bir makaleye bırakıyoruz.

74 Yusuf Ziya Yörükân, "Tahtacılar", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Sayı 12, 1929, s. 64.

# Bu Kitapta Yer Alan Makalelerin Orijinalleri

*1* **Giriş: Alevi-Bektaşi Tarihyazımı: Sorunlar, Mitler, Alternatif Okumalar**

*2* **Kızılbaş, Bektaşi, Safevi İlişkilerine Dair 17. Yüzyıldan Yeni Bir Belge**
*Journal of Turkish Studies*, Türklük Bilgisi Araştırmaları 30, Orhan Okay Özel Sayısı, Sayı 2, 2006, s. 117-130.

*3* **Irak'taki Bektaşi Tekkeleri**
*Belleten* 71, Sayı 261, Ağustos 2007, s. 689-720.

*4* **Alevi Dede Ailelerine Ait *Buyruk* Mecmuaları**
*Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı,* Hatice Aynur vd. (yay. haz.), Turkuaz Yayınları, İstanbul, 2012, s. 361-379.

*5* **Yeni Kaynaklar Işığında Kızılbaş Hareketinin Oluşumu ve Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi Topluluklarının Safevilerle İlişkileri**

*6* **Sinemilliler: Bir Alevi Ocağı ve Aşireti**
*Kırkbudak* 2, Sayı 6, Bahar 2006, s. 19-59.

*7* **Bir Vefai/Alevi Dervişine Ait H. 955/M. 1548 Tarihli Bir Ziyaretname**
*Journal of Turkish Studies*, Türklük Bilgisi Araştırmaları 31/II, Şinasi Tekin Hatırası Özel Sayısı, Sayı 1-2, Kasım 2007, s. 67-79.

*8* **Vefailik, Bektaşilik ve Anadolu'da "Heterodoks" İslâm'ın Kökenleri Meselesi: Köprülü Paradigmasını Yeniden Düşünmek**
"The Wafā'iyya, the Bektashiyye and Genealogies of 'Heterodox' Islam in Anatolia: Rethinking the Köprülü Paradigm", *Turcica* (44), 2012-2013, s. 279-300.

*9* **Alevilik Hakkında 19. Yüzyıl Misyoner Kayıtlarına Eleştirel Bir Bakış ve Ali Gako'nun Öyküsü**
*Folklor/Edebiyat* 29, Sayı 1, Mart 2002, s. 301-324.

# Dizin


II. Bayezid 90, 198
II. Kılıçarslan (Anadolu Selçuklu Sultanı) 55, 204

Abdal/Bektaşi tekkeleri 74, 75
Abdallar
  Rum Abdalları 13, 14, 37, 39, 40, 48-50, 58, 63, 83, 84, 186
  Acem Abdalları 48
Abdülhüseyin Dede 39, 46, 47, 51
Abdülmümin Dede 47-50
Acem Abdalları *bkz.* Abdallar
Adıyaman 116, 117, 215, 218
Ağuiçenler 116, 139, 194, 196, 200, 214, 232
Ahiler 49
Ahmed Hamid el-Sarraf (İranlı vali) 67
Alevi Bektaşiler *bkz.* Bektaşiler
Ahmed Yesevi 43, 204
Âl-i Aba 21, 31
Alaca (Maraş) 67
Alevi
  dede aileleri 4, 40, 65, 67, 71, 167, 200
  müzik geleneği 113
  ocakları 13, 15, 17, 22, 27, 36, 37, 43, 44, 75, 78, 84, 85, 87, 89, 92, 134, 139, 171, 172, 189, 193, 194, 200, 204, 205, 214
Alevi-Bektaşi
  ocaklar sistemi 12
  çalışmaları 2, 7, 12
  geleneği 5
  menkıbeleri 187
Ali Dede 34
Ali Gako 212, 214, 223-233
Ali Suad 39, 46, 51
Aliyyü'l-Murtaza 20, 21, 28, 31, 175, 176
*American Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM) 208-213, 221
*American Missionary Herald* (MH) 67, 208
Antep 15-19, 22, 43, 116, 117
Ardahan 116
Arnavut Bektaşileri *bkz.* Bektaşiler
Âşıkpaşazade 189, 198, 199

Baba İlyas 189, 194, 195, 199, 203
Bağdat 18, 21-27, 31, 35-42, 46, 52, 54-63, 67, 75, 77, 134, 168, 169, 173, 179, 197, 199, 201-203
  Bağdat'ın fethi 24, 42, 77
Balkanlar 1, 2, 13, 14, 27, 36, 41, 66, 81, 84, 139, 140, 192
batınilik 3, 5, 9, 10, 83, 84, 186, 200, 202, 206
Bektaş Dede 44, 56, 125, 126, 128, 133
Bektaşi tekkeleri 15, 23, 35-66, 64, 74, 75, 170-173, 203
Bektaşiler
  Alevi Bektaşiler 1-16, 19, 22, 83, 185, 186
  Arnavut Bektaşileri 47
  Babagân kolu 22, 35, 39, 45, 55
  Çelebi Bektaşileri 43, 71, 92, 134, 205, 230
Benî Nercis aşireti 199
Büveyhoğulları hanedanı 201, 202
"Buyruk" 6, 66-68, 72, 73, 85
Buyruklar
  Erzincan Şeyh Safi Buyrukları 68, 70-72, 78
  İmam Cafer Buyrukları 67, 70-72, 78

Cafer dede tekkesi 56
cem ayini 23, 25, 76, 89, 113, 186, 225, 231
Cemal Abdal/Seyit Nuri Cemaleddin ocağı 141

Çaldıran Savaşı 78, 81, 85, 88, 93

Çelebiler 42, 43, 63
Çelebi Bekteşileri *bkz.* Bektaşiler
Çorum 15-19, 22, 116

Dakuk 56
Darende 44, 116, 124, 128, 129, 134
Dedanlar 118
Dede Kargın 11, 15, 17-31, 42-45, 61, 75-77, 172, 192, 194-197
Dede Kargın ocağı 11, 15, 18, 19, 26, 42-45, 60, 75, 171, 172, 192, 196
Dede/pir aileleri 13, 65, 66, 79, 190, 193, 194, 197
Dersim 15, 67, 204, 231
Derviş Hasan 167-179
Derviş İsmail 32
Dicle Nehri 38, 55-57, 201
Divriği 135

Ebü'l-Vefa Tacü'l-Arifin el-Bağdadi 198, 202
Ehl-i Beyt 21, 25, 31, 32, 75, 86, 95, 98, 127, 140, 168, 176, 179
Ehl-i Sünnet 8
"el ele, el Hakk'a" 11, 26, 210
el-Hac Muhammed el-Defteri b. Abdullah 54
Elbistan 113, 115-119, 128-127, 132, 133
Elvan Çelebi 17, 18, 44, 172, 189, 194, 195
Erdebil 78, 80, 83, 85-93, 101-105
Ermeniler 210-222
Erzincan 15, 71-78, 113-123, 130, 131, 135-142, 162, 192, 194, 200, 203
Evliya Çelebi 38, 53, 55, 173, 190, 203
Seyahatnamesi 38, 173, 203

Fırat Nehri 47, 194, 196, 197, 204
Fuzuli 23, 47

gezginci âşıklar 12
göçebe Türkmenler 10, 11, 80-82, 186
Gümüşhacıköy 67
Gürgür Baba tekkesi 24, 36, 38-40, 52-58

*Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 22, 41, 47, 66, 114, 122, 123, 171, 192
Hacı Bektaş-ı Veli 14, 18, 19, 23, 30, 32, 42, 43, 46, 47, 49, 56, 71, 190, 195
Hacıbektaş (ilçe) 67
Halil D46, 47, 62ede
Harput 117, 123, 124, 130-142, 211, 214, 224
Haydar Dede 44, 117
Haydaranlar 119, 120, 142
Hâzım Agâh 38, 48-53, 57, 60
hilafetnameler
Hilafetname-I 85, 87-90, 95, 106-109
Hilafetname-II 85, 88-92, 99, 109-112
Hille 168, 169, 175, 179
Hıristiyanlar 6-8, 67, 209-217, 220-234
Hızır İlyas tekkesi 36-38, 55-58
Hoca Selman 59
Horasan 117, 189, 194, 197, 203-205
Hurufi dervişleri 37, 52
Hüseyin Mazlum Baba 52, 55
Hz. Ali 36, 43, 51, 72, 73, 86, 95, 134, 168, 169, 175, 179, 191, 192
Hz. İsa 213, 215, 225, 229, 230
Hz. Muhammed 21, 31, 94, 98, 127, 168, 178, 192

Irak 2, 11, 13, 14, 22-28, 35, 48-67, 74, 78, 84, 128, 134, 142, 167-173, 189, 192, 197, 199, 200, 202, 205
Islahat Fermanı 210, 222

İmam Hüseyin 22-24, 36, 39, 41-51, 62, 74, 104, 127, 129, 134, 138, 140, 160, 170
İbni Battuta 49, 189
icazetnameler 4, 22, 24, 26-28, 41-45, 63, 92, 114, 115, 128, 134, 135, 138, 139, 162, 179, 190-201, 205
İmam Ali 24, 46, 52, 88, 104, 128, 169, 170, 175, 179
İmam Cafer 67-72, 78, 104
İmam Hasan el-Askeri 1, 36, 169, 179
İmam Hüseyin 22-24, 36, 39, 41-51, 58, 62, 74, 104, 127, 128, 134, 138, 140,

169, 170, 175, 176, 170, 192
İmam Mehdi 38, 53, 169, 176
İmam Musa el-Kâzım 32, 52, 55, 57, 60, 100, 104, 169
İmam Zeynel Abidin 15, 41, 46, 47, 85, 87, 94, 104, 126, 127, 133, 139, 191, 193-196, 199, 200, 203
İncil 221, 224
İran 7, 23, 37, 52, 60-62, 78, 80, 82, 167
İslam
  öncesi Türk inançları 186
  öncesi Türk kültürü 187
  Türk halk İslamı 185-187, 190
  yüksek İslam 3-5, 10, 11, 13, 186, 188, 205
İsmail Dede 43

Kafkasya 81
Kalenderler 115-119, 132, 140
Kanuni Sultan Süleyman 47-52, 61, 82
Karadağlı Abdurrahman Efendi 55
Kavi cemaati 86, 95, 97
Kayseri 116
Kâzımiyye 35, 36, 39, 52-62, 168-170
Kerbela 12, 22-27, 35-53, 57-59, 62, 63, 74, 85, 92, 126-129, 133, 134, 138, 168-180, 191
  Kerbelâ Dergâh-ı Şerîfî 45, 169
  Tekke-i Abdâlân-ı Rum 45
  Mü'min Dede Dergâhı 45
  Abdülmü'min Baba Zâviyesi 46
Kerkük 36, 38, 54, 56-58
kimlik politikaları 2, 7
Kırmançlar (Zaza) 6, 10, 11, 188, 196
Kırşehir 14, 43, 45, 63, 71, 78
Kızılbaş
  hareketi 1, 13, 14, 37, 64, 76, 79-93, 190, 194, 197, 205
  Kürtler 215, 222, 231
"köçekler" 49
Köprülü, Fuad 3, 4, 6, 10, 11, 14, 49, 50, 58, 72, 84, 185-191, 206
Küçük Tacim (Bakır) Dede 114
Kufe 128, 168, 169, 175, 178, 179
Kürtler 135, 137, 199, 213-215, 209, 222, 227, 229-231

Mahmud Halife 86, 95, 97
Malatya 11, 15, 17, 18, 22, 41-44, 46, 50, 67, 75, 85-88, 91, 94, 97, 115-117, 124, 125, 132, 139, 140, 142, 167, 171, 192-197, 204
Maraş 15, 44, 67, 113-138, 142, 195, 209
Mehmet Taki Dede 50, 51
menâkıbnameler 18, 67-78, 190, 193-195, 198-206
Merdan Ali tekkesi 56, 57
Meşhed 51, 175
Mezopotamya 5, 13
mileneryan ve Mehdici akımlar 82, 83
Mirza Ferhad 52, 60
*Missionary Herald* (MH) 67, 208
misyonerlik faaliyetleri 67, 209, 212, 220, 222
Moğol istilaları 193
Muharrem Ercan Dede 113-116, 120, 131
"mürşid-i kamil" 19, 23-25, 28, 29, 31, 32, 60, 76, 78, 83, 93
mürşitler 12, 19, 32, 60, 70, 76, 87, 92, 97, 104, 105, 116, 139, 194, 197, 203, 205
Murtaza el-Musevi el-Hüseyni 44, 127

Nadarlar 115, 118, 131
Nakşibendiler 22, 51, 55
Namık Paşa (Bağdat Valisi) 52
Nâsır li-Dinillah (Abbasi Halifesi) 55
Nâsırüddin Şah 52, 60
Necef 23, 25, 35-39, 43, 44, 46, 47, 51-55, 58, 60, 127, 128, 134, 140, 168-171, 174, 175, 178
  Necef Asitanesi 168, 169, 175, 178

ocak-zade Alevi dedeleri 37, 43, 63
On İki İmamlar 36, 41, 72, 73, 168, 172, 175, 186, 193
Osmanlı İmparatorluğu 35, 82, 208, 209
Osmanlı sultanları 39, 82
Osmanlı-İran mücadelesi 37
Osmanlı-Safevi mücadelesi 1, 58, 59, 64, 90, 104, 192

Pir Bad ocağı 15, 135, 140

pir-i piran 12, 205
Pirzadeler 89
Protestan misyonerleri 6, 67, 208-211, 227, 228

Raşit Ali Muhtar 56
Rifailik 199, 200, 202
Rum Abdalları *bkz.* Abdallar
Rükne'd-din Kılıçarslan 204

Sadık Dede 40, 48-50
Selçuki Hatun 55
Selefilik 9
Selim Dede 51
Sevindik Sufi 23-28, 31
Seyit Abbas Dede 51
Seyit Ahmet Dede 50, 138
Seyit Baki 19-28, 32, 42, 75
Seyit Hüseyin 51, 127, 180
Seyit İbrahim 46, 123, 127, 138, 139, 192, 197, 233
Seyit Mir Nizam 92
Seyit Muhammed Tahir 86, 97, 98
Seyit Velayet 198, 199
Seyit Veli 53
Seyit Yusuf 18, 21, 22, 25, 26, 32, 42
Sincar 57
Sinemilli Ocağı 15, 24, 44, 63, 113-118, 131, 142
Sivas 15, 43, 88, 91, 99, 116, 117, 194, 199, 202, 203, 214, 219, 221
Sükuti Baba 52, 55
Sultan Abdülmecid 39
Sultan Abdülhamid 211
Sultan III. Gıyase'd-din Keyhüsrev 202, 204
Sultan Sinemil 114, 117, 118, 120, 121, 131-141
Sünnilik 4, 8-13, 61, 62, 80, 82, 131, 132, 137, 138, 172, 192, 193, 200-203, 212, 213

Şadıllı aşireti 141
Safevi şahları 18, 19, 21, 23, 60-64, 76, 83, 90, 91, 95, 173, 176
Şah Abbas 18-27, 42, 62, 63, 72, 73-78, 81, 86
Şah İbrahim Veli 15, 88, 89, 92, 93, 99 62, 63, 128,
Şah Süleyman 18, 78, 86, 88, 93
Şah Tahmasb 60, 70-73, 76-78, 86
Şahin Baba tekkesi 24, 36, 37, 43, 46, 47, 57, 58, 62, 63, 128, 134
Said, Baha 6
Şamanizm 6, 7, 80, 186, 187, 206
Samerra 35, 36, 38, 53, 58, 168-170
Şebek grupları 67
Şeyh Cüneyd 80-84, 88, 89
Şeyh Ede Balı 189, 198
Şeyh İbrahim 88, 138
Şeyh Merzuban 202-204
Şeyh Safiyeddin 68, 75, 100, 101, 103
Şeyh Süleyman 15, 41, 167, 171, 177, 180, 189
Şeyh Zahid Gilani 89
Şeyhavendler 89
Şiilik 8-10, 18, 23, 35, 53, 60-62, 70-73, 80-84, 87, 88, 91, 93, 95, 105, 134, 167, 169-173, 186, 190-194, 201-205

Tahtacılar 234
Takiyü'd-din el-Vasiti 200
Takıyeddin Paşa (Bağdat Valisi) 55
Telafar 57
Trabzon Rum İmparatorluğu 81
Tunceli 139, 140
Turabi Dedebaba 54
Türkmenler 10, 11, 13, 80-83, 186, 188, 195

vakıfnameler 38, 49, 54, 202-204
*Velāyetnāme* 190, 195
Virani Baba Dergahı 51

Yavuz Sultan Selim 52, 82
Yesevilik 50, 142, 186-190, 204-206

Zerdüştlük 6, 7
Zeynel Abidin Ocağı 15, 41, 46, 85, 87, 94, 104, 193-196, 200
Zeynel Dede Dergahı 57, 62
ziyaretnameler 4, 36, 41, 42, 45, 63, 66, 167-173, 176, 179, 190

## AYFER KARAKAYA-STUMP

İstanbul (Erkek) Lisesi ve Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi bölümünden mezun oldu. Amerika'da Ohio State Üniversitesi'nde İslam/Osmanlı tarihi alanında yüksek lisans yaptı. Doktora derecesini, Harvard Üniversitesi Ortadoğu Çalışmaları/Tarih ortak programından, "Sultanın Tebaası, Şahın Talipleri: Osmanlı Anadolusu'nda Kızılbaş Topluluklarının Oluşumu ve Değişimi" başlıklı teziyle aldı. Cornell Üniversitesi'nde sürdürdüğü iki yıllık doktora-sonrası çalışmayı takiben, 2011 yılında William and Mary Üniversitesi Tarih Bölümü'nde yardımcı doçent olarak göreve başladı. Halen aynı üniversitede Ortadoğu, İslam ve Osmanlı tarihi dersleri vermektedir. Araştırma alanları arasında, Anadolu'nun sosyo-kültürel tarihi, Osmanlı-Safevi ilişkileri ve sınır bölgeleri, Sufizm ve tarikatların sosyal tarihi, muhalif dinî akımlar, Alevi-Bektaşi toplulukları ve kadın ve toplumsal cinsiyet tarihi vardır.

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Fuad Köprülü'nün 20. yüzyılın başlarında formüle ettiği şekliyle paradigmalaşmış, ancak yeterince sınanıp sorunsallaştırılmamış Anadolu dinsel ve kültürel tarihine dair bazı varsayımlar –bazen kimlik siyaseti arenasında farklı pozisyonları desteklemek için ters yüz edilerek de olsa– Alevi-Bektaşi tarihine bakışı büyük oranda şekillendirmeyi sürdürmektedir. Nitekim "sözlü kültür-yazılı kültür", "yüksek İslâm-halk İslâmı", "ortodoksi-heterodoksi" gibi çift kutuplu karşıtlıklar ve "senkretizm" gibi normatif kavramsallaştırmalar ana akım Türkiye/Osmanlı tarihçiliği ile bu çizgiye muhalif araştırmacıların Alevi-Bektaşi geçmişine bakışlarında sıklıkla gözden kaçan bir ortaklık teşkil etmektedir. Yaygın kabul görmüş bu varsayımların ve üzerlerine inşa edilen alternatif üst-anlatıların, hem kavramsal düzeyde sorgulanması hem de yeni veriler ışığında test edilmesi bugün geldiğimiz noktada artık mümkün ve elzem görünmektedir.

*Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık*, bu yönde uzun yıllara yayılmış bir çabanın ürünüdür. Eserde yer alan makalelerin biri hariç tümü, 1990'lı yıllarda yaşanan Alevi kültürel canlanışını takiben gün yüzüne çıkmaya başlayan, Alevi dede ailelerinin özel arşivlerindeki belge ve yazmalara dayanmaktadır. Tarihçilerin ilgisini henüz yeterince çekememiş bu son derece önemli yeni yazılı kaynaklar Alevi-Bektaşi tarihinin ana meseleleri hakkında bize yepyeni veriler ve mevcut kalıpların ötesinde taze ve çok daha nüanslı bakış açıları sunmakla kalmamakta, aynı zamanda Anadolu dinsel ve kültürel tarihine dair "büyük hikâye"yi de önemli noktalarda tashih etmektedir.

*Karakaya-Stump bu kitapta toplanan yazılarında şimdiye dek kullanılmamış belgeleri büyük bir ustalıkla konuşturarak Alevi tarihi çalışmalarında yepyeni bir çığır açıyor. Alevi tarihini bütün zenginliğini yansıtarak yazabilmemiz için umarım başkaları da onun ardından aynı sağlam ve alışılagelmiş köhne söylemleri kökünden sarsan adımlarla yürüyecektir. Kısacası bu kitap gerçek Alevi tarihyazımının ilk derin soluğu – sindirerek okumak gerek.*

**Prof. Dr. Ahmet T. Karamustafa**, Maryland Üniversitesi

*Aleviliğin oluşumu ve Osmanlı tarihi içindeki yeri hakkında bilgi sahibi olmak isteyenler bu kitabı okumalı; bu konularda bilgi sahibi olduğunu düşünenler mutlaka okumalı. Ezberbozan kelimesinin tam yerini bulduğu nadir bir örnek.*

**Prof. Dr. Cemal Kafadar**, Harvard Üniversitesi

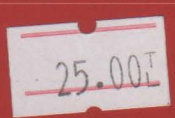


**Kapak resmi:** Ayfer Karakaya-Stump, Ağuiçen Ocağı'nın Adıyaman-Bulam koluna mensup Abuzer Güzel Dede'nin aile arşivinden içinde çeşitli belgeler bulunan bir tomar.

TARİH

ISBN: 978-605-399-419-0







www.bilgiyay.com

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI