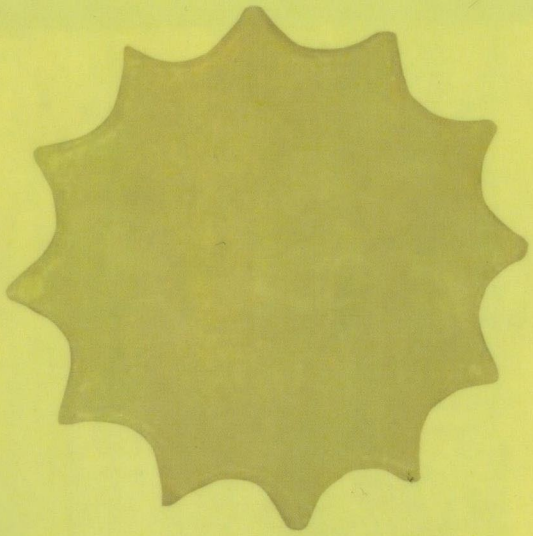
Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri

Hacı Bektaş Veli

Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden

Derleyenler
Pınar Ecevitoğlu, Ali Murat İrat
Ayhan Yalçınkaya



*dipnot

Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri

HACI BEKTAŞ VELİ
Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden

*dipnot

Bu Kitap

19-21 Ekim 2009 tarihinde, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde, TC Başbakanlık Tanıtma Fonu'nun desteği, Kültür ve Turizm Bakanlığı ile Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı ve Alevi Kültür Dernekleri'nin işbirliği ve Alevilik Araştırma Dokümantasyon ve Uygulama Enstitüsü'yle Siyasal Bilgiler Fakültesi'nin katkılarıyla gerçekleştirilen, "Doğumunun 800. Yılında Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu" bildirilerinden derlenmiştir.

© Dipnot Yayınları
İSBN: 978-975-9051-95-2
Sertifika No: 14999
Dipnot Yayınları 85
1. Baskı 2010 / Ankara
Kapak Tasarımı: Cafer Aslan

Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd.Şti
Baskı: Mattek Matbaacılık Bas. Yay. Tan. Tic. San. Ldt. Şti.
GMK Bulvarı No 83/32 Maltepe / Ankara

dipnot Yayınları
Selanik Cad. No: 82/32 Kızılay / Ankara
Tel: (0 312) 4192932 / Faks: (0 312) 4192532
Eposta: dipnotkitabevi@yahoo.com

HACI BEKTAŞ VELİ
Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden

Derleyenler
Dr. Pınar Ecevitoğlu
Dr. Ali Murat İrat
Doç. Dr. Ayhan Yalçınkaya

*dipnot

İÇİNDEKİLER

DERLEYENLERİN ÖNSÖZÜ 11

1. KESİM
SUNU

ALEVİLİK ARAŞTIRMA DOKÜMANTASYON VE UYGULAMA ENSTİTÜSÜ BAŞKANI PROF. DR. CENGİZ GÜLEÇ'İN SUNUŞU 22

HACI BEKTAŞ VELİ ANADOLU KÜLTÜR VAKFI GENEL BAŞKANI ERCAN GEÇMEZ'İN SUNUŞU 25

ANKARA ÜNİVERSİTESİ SİYASAL BİLGİLER FAKÜLTESİ DEKANI PROF. DR. CELAL GÖLE'NİN SUNUŞU 28

KÜLTÜR VE TURİZM BAKANI ERTUĞRUL GÜNAY'IN SUNUŞU 30

AÇILIŞ BİLDİRİSİ: GENÇ ALEVİ KUŞAKLARININ HACI BEKTAŞ-I VELİ'DEN BEKLENTİLERİ 32
İlhan Başgöz 32

II. KESİM
İZLER, ADIMLAR, YOL: TARİH

HACI BEKTAŞ VELİ VE ANADOLU'DA MÜSLÜMANLIK 42
Ahmet T. Karamustafa

HACI BEKTAŞ-I VELÎ'NİN TASAVVUFÎ KİMLİĞİNE YENİDEN BAKIŞ: YESEVÎ, HAYDARÎ, VEFAİ, BABAÎ, YAHUT "ŞEYHLİKTEN MÜRİDLİKTEN FÂRİĞ BİR MECZUP? " 49
Ahmet Yaşar Ocak

HACI BEKTAŞ'IN RUM'A GELİŞİ VE KARACA AHMED İLE KARŞILAŞMASI 56
Ahmet Taşğın

HACI BEKTAŞ VELİ'NİN HALİFELERİNDEN RESUL BABA'NIN HAYATI, FAALİYETLERİ VE ETKİLERİ..... 68
Mustafa Güle

VİLAYETNAME: BİR METNİN SERÜVENİ..... 89
Mark Soileau

HACI BEKTAŞ VELİ'NİN *VELÂYETNAME*'SİNDEKİ GÜVENÇ ABDAL ANLATISI..... 97
Vernon James Schubel

HACI BEKTAŞ VELi'NIN *ViLAYETNAMESi*'NDEKi SARI İSMAIL HiKAYESI ÜZERINE KiMi DÜŞÜNCELER..... 110
Nurten Kılıç-Schubel

TARİHÎ KAYNAKLAR IŞIĞINDA HACI BEKTAŞ VELİ VE BEKTAŞÎ ÖĞRETİLERİNİN ÇEPNİ TÜRKMENLERİ İLE BAĞLANTISI..... 119
Emel Kılıç

OSMANLI KLASİK DÖNEMİNDE TRAKYA'DA YER VE KİŞİ ADLARINDA BEKTAŞİ GELENEĞİNİN İZLERİ..... 143
Ayşe Kayapınar

OSMANLI DÖNEMİNDE BULGARİSTAN ESKİ ZAĞRA'DA BİR BEKTAŞİ MERKEZİ: MÜ'MİN BABA VE ZAVİYESİ..... 164
Levent Kayapınar

ALEVİLİK-BEKTAŞİLİK ARAŞTIRMALARINDA YENİ METODOLOJİK OLANAKLAR..... 197
Caner Işık

III. KESİM
"İÇ"İNDEN "ÜST"ÜNE, "ÜST"ÜNDEN "İÇ"İNE: SİYASET

HACI BEKTAŞ VELİ TEKKESİ'NİN DİNİ MERKEZ OLARAK YÜKSELME SÜRECİ..... 223
İbrahim Bahadır

HACI BEKTAŞ-I VELİ DERGÂHI'NIN KAPATILMASI VE TARİHSEL MİRASIN PAYLAŞIMI: BABALAR, ÇELEBİLER VE ALEVİLER 248
Dilek Soileau

1960'LI YILLAR ÖLÇEĞİNDE DERGÂH TEMSİLİYET KANALLARINDAN BİRİSİ OLARAK ULUSOY AİLESİYLE TÜRKİYE BİRLİK PARTİSİ İLİŞKİSİ 265
Murat Yümlü

HIRKA ALTINDA SİYASET: HACI BEKTAŞ VELİ ANMA TÖRENLERİ 280
Işıl Tombul

POLİTİK BİR FİGÜR OLARAK HACI BEKTAŞ-I VELİ'NİN MEDYADA TEMSİLİ 300
Bedriye Poyraz

IV. KESİM

ÜZÜM ÜZÜME BAKA BAKA: COĞRAFYA

GÜNÜMÜZ BALKAN BEKTAŞİLİĞİ, GÜNCEL DURUM, GELİŞMELER, SORUNLAR 310
Murat Küçük

BATI BALKANLAR'DAKİ BEKTAŞİ TEKKELERİNİN GEÇ OSMANLI DÖNEMİ VE MODERN ZAMANLARDA HAYATTA KALMA STRATEJİLERİ 336
Frances Trix

BULGARİSTAN'IN DOĞU RODOP DAĞLARI'NDA BİR ALEVİ-BEKTAŞİ KUTLAMASININ ÇOK YÖNLÜ DOĞASI 349
Rumiana Margaritova

BİR TRAKYA BEKTAŞİ CEMAATİNİN MÜZİĞİ VE MACAR HALK MÜZİĞİ 359
János Sipos

ANONİM BİR SAFEVİ KAYNAĞININ IŞIĞINDA BEKTAŞİ VE ALEVİ TARİHİNE DAİR BİLİNMEYEN GERÇEKLER 373
Namiq Musali

ŞEMSI TEBRİZİ'NİN GERÇEK KİMLİĞİ, MEVLÂNA'YLA İLİŞKİSİ VE ÖLÜMÜ ÜZERİNE YENİ TEZLER 391
İsmail Kaygusuz

V. KESİM
KENDİSİNİN İMGESİ, İMGESİNİN KENDİSİ

NEFES: BEKTAŞİLİK VE SANATIN KESİŞEN YOLLARI 402
Eva Csaki

ALEVİ CEM'LERİNDE NEFES, ÂYET ve DEYİŞ 407
Gani Pekşen

EHL-İ HAK'IN KUTSAL SAZI TANBURUN KİMLİĞİ ve BAĞLAMAYLA İLİŞKİSİ 420
Ulaş Özdemir

ANADOLU ALEVİLİĞİNDE ZAKİRLİK GELENEĞİ: DEĞİŞİM SÜREÇLERİ, SORUNLARI VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ 431
Piri Er

SERÇEŞME'DEN HACIBEKTAŞ MÜZESI'NE: KÜLTÜR MİRASI OLAN BİR MEKANDA RİTÜEL VE KURUMSAL PRATİKLER 437
Tuğba Tanyeri-Erdemir Rabia Harmanşah Robert Hayden

ALEVİ-BEKTAŞİ ŞİİRİNDE HACI BEKTAŞ VELİ VE HOŞGÖRÜSÜ 445
Haydar Ergülen

BEKTAŞİ'NİN KAHKAHASI 461
Ayhan Yalçınkaya

VI. KESİM
EKLER

EK I: YAZARLAR HAKKINDA 476

EK II: SEMPOZYUM PROGRAMI 481

“sen beni hazırlama sakın sen de bana gel
ölmüş ölü olmuş hüseyne hasana gel

elleri koku dağıtırdı nasıl bir koku
suya gel kana gel bir yeni hasana gel

o öldü çünkü bir gülü tutmuştu bilmeden
sen istersen her gün gel her sene gel
(…)
hatırlanmış bir gül ben de hatırlarım kolaydır
ölmüş mü ölmemiş mi hüseyne hasana gel

hüseyin de öldü ölür hasan da öldü ölür
ölen ve dirilen o bitmez insana gel”

(Turgut Uyar, “Susuzluk’a”, *Divan*)

DERLEYENLERİN ÖNSÖZÜ

Elinizdeki metin 19-21 Ekim 2009 tarihlerinde, Ankara'da, Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde yapılan Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu'na sunulan bildirilerden, yazarlarının iznine bağlı olarak yapılmış bir derlemedir. Bu vasfı nedeniyle de, sempozyumda sunulmuş olmasına karşın yazarları tarafından yayımlanması istenmeyen ya da yayın için hazır hale getirilerek tarafımıza gönderilmeyen kimi bildiriler bu derlemede yer almamaktadır. Kitabın sonuna eklenen sempozyum programından, hangi bildirilerin burada yer almadığı izlenebilir.

Sempozyum, çok taraflı bir işbirliğiyle gerçekleştirildi. Çok taraflılık, sempozyumun, biçimsel olarak ilk ayırtkan özelliğiydi. Hacı Bektaş Veli'nin doğumunun 800.yılı olması nedeniyle 2009'da, çoğunluğu T.C Kültür Bakanlığı tarafından desteklenen birden fazla sempozyum, toplantı ve etkinlik gerçekleştirildi. Bu etkinliklerin hemen tümü iki taraflıydı. Bir yanda ilgili etkinliğin finansmanını sağlayan T.C Kültür Bakanlığı, diğer yanda da etkinliğin düzenlenmesini üstlenen akademik bir kuruluş ya da bir sivil toplum örgütü yer alıyordu. Bu sempozyumda ise daha ilk anda dört ayrı aktör göze çarpmaktadır. Bunların başında sempozyumun finansmanını üstlenen T.C Kültür Bakanlığı ile Başbakanlık Tanıtma Fonu gelmektedir ki, sempozyuma yansıyan dar anlamda siyasal iradeyi bu iki kurum temsil etmektedir. Hemen ardından sivil toplum örgütleri olarak Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı ve Alevi Kültür Dernekleri göze çarpmaktadır ki siyasal irade karşısında bütün idari, hukuki ve mali sorumluluk bu iki kuruluşun üstündedir. Nihayet, Alevilik Araştırma Dokümantasyon ve Uygulama Enstitüsü sempozyumun başından sonuna kadar akademik olarak sorumlu biricik aktör olarak karşımıza çıkar. Ülkemizin Alevilik alanında çalışma yapan akademi içi ya da

dışı bilim insanlarını, araştırmacılarını, yazarlarını, sanatçılarını ve genel olarak "emekçilerini" bir araya getiren ve getirmeyi hedefleyen sivil bir çalışma örgütlenmesi olarak Alevi Enstitüsü açıkça ve hiçbir tereddüde yer vermeyecek biçimde, becerebildiği ölçüde, sempozyumun kendi ön kabulleri doğrultusunda örgütlenmesi, düzenlenmesi ve sürdürülmesi için elinden geleni yapmıştır.

Bu söz, ilk anda kimi okurlar için kulak tırmalayıcı ya da rahatsız edici olabilir. Ancak bu konuda Enstitü'nün de, onun bir parçası olarak bizlerin de tavrı net ve açıktır. Konu Alevilik oldukta, kuruluş bildirgesinde de açıkça ifade edildiği üzere, "Alevi Enstitüsü bütün çalışmalarını Alevilere ve hakim olmayan inançların mensuplarına yapar ama onlar için yapmaz." Bu basit ve düz cümle Enstitü'nün, bu alanda yapılan çalışmalardan hemen tümüyle ve bu alanda faaliyet yürüten kurumsallaşmalardan yine hemen tümüyle farkını bariz bir biçimde işaretlemektedir. Sözüm ona Alevilerin ya da benzer azınlık inançlıların öncelikleri doğrultusunda ve yine sözüm ona onlar için yapıldığı ileri sürülen ve buna ikna olmamız istenen çalışmaların hemen tümünde, yapılan çalışmaların ya da gerçekleştirilen organizasyonların Aleviler ya da benzer azınlık inançlılar için gerçekleştirilmediği, onlar dışındaki çeşitli siyasal aktörlere, siyasal amaçlara ya da dinsel algıların misyonerliğine hizmet edildiği son derece açıktır. Bu açıklığın üstünü örtmek için ileri sürülen Aleviler ise yaygınlıkla bu çalışmalarda aksesuar olmaktan öteye gitmemektedir. Enstitü ise açıkça ve özellikle kendi önceliğinin altını çizmek için Alevileri aksesuar olarak ileri sürmeyi reddeden bir organizasyondur. Onlar, ancak aksesuar olmaktan çıkarıldıkça etkinliğin içine katılabilir. Aynı şekilde Enstitü, etkinliklerini "onlar için değil, onlara" yaptığını açıkça beyan ederek onların başka amaçlar, başka planlar doğrultusunda seferber edilmesini reddeder ve bu reddiyeyle birlikte, Alevilik söz konusu oldu mu hiçbir biçimde, özellikle sosyal bilimler alanında bayat bir sakıza dönüştürülmüş tarafsızlık ve nesnellik iddialarının ve kabullerinin arkasına sığınmaz. Enstitü bütün çalışmalarında nesnelliği titizlikle gözetir, ama aynı zamanda nesnelliğin, öncelikle ve özellikle "nesnenin yanında olmaklığı" içerdiğini, nesnesinin söylemediğini söyletmemek, nesnenin söylediğini gizlememek, nesneye aşkla sadakat olduğunu, özetle nesnelliğin ilk elde nesnenin yanında yer almak olarak tarafsızlık olmadığını, tersine tarafgirlik anlamına geldiğini kabul

eder. Sempozyumun tüm aşamalarında da bu "tarafgirlik" gözetilmiştir. Bu bakımdan Alevi Enstitüsü doğrudan siyasal irade tarafından finansmanı gerçekleştirilen bir sempozyumda rol alırken, davulun kendi boynunda, tokmağın başkasının elinde olmamasına özellikle dikkat etmiştir. Hakları teslim edilmelidir ki sempozyum düzenleyicileri arasında yer alan siyasal aktörler de baştan itibaren buna dönük bir duyarlılıkla hareket etmişlerdir.

Çok taraflı bu sempozyumun son aktörü ise bizlere her türlü desteği sunmaktan kaçınmayan Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi ya da geleneksel adıyla Mekteb-i Mülkiye'dir. Kuruluşunun 150. yılını kutlayan Mülkiye, kuruluş yıldönümü etkinlikleri içine bu sempozyumu da katarak, hem sempozyumu ne ölçüde önemsediğini göstermiş, hem de kutlama etkinliklerinin her bir parçasına nasıl canla başla destek veriyorsa buna da aynı ölçüde sahip çıkmıştır. Bu da ilk anda önemsiz bir ayrıntıymış gibi gözükebilir. Ama aslında biçimsel anlamda, sempozyumun ayırtkan yanlarından bir diğeridir de. Şöyle ki, bugün Türkiye'de Alevilik çalışan birden fazla "merkez" ve aynı ölçüde de yoğunlukla yürütülen çeşitli etkinlikler bulunmaktadır. Ancak bu merkezlerin ikisi, hem kuruluşları, hem içinde bulundukları üniversiter yapı gereği zaten son derece yeni olup, hem de ya izleyecekleri yönün henüz belirmemişliğiyle ya da tersine baştan belirmişliğiyle maluldür. Bu merkezlerin içinde en eskisi olan Gazi Üniversitesi'ne ait merkez ise fazlasıyla, üniversiteye hakim olan zihniyetle maluldür. Ama her halükarda köklü bir geçmişe sahip, akademik rüştünü çoktan kanıtlamış, bunun ötesinde Türkiye tarihinin olmazsa olmaz bir parçası haline gelmiş büyük, merkezi üniversitelerin Alevilik konusuna ilgisizliği açıktır. Siyasal Bilgiler Fakültesi'nin uluslararası bir sempozyumla bu ilgisizlik zincirini kıran adımı, bu bakımdan önemlidir. Büyük, köklü, merkezi üniversiteler şimdiye değin sınırlı sayıda katılımcı ve izleyiciyle, etki alanı da yapıldığı salonla sınırlı kalan kimi girişimlerde elbette bulunmuşlardır. Ama genellikle prestijli ya da protokol salonlarını Alevilik konusuna açmaktan geri durmuşlardır. Bildirisi her ne kadar bu derlemede yer almıyor olsa da, Yrd. Doç. Dr. Ali Yaman'ın isabetle teşhis ettiği bu husus, en azından Siyasal Bilgiler Fakültesi'nin bu sahiplenmesi ve desteğiyle ilk kez tersine dönmüştür.

Sempozyumun baştan duyurulan temel amacı şudur: Hacı Bektaş Veli'nin doğumunun 800.yılı vesilesiyle, Hacı Bektaş Veli ve Bektaşiliğin ulusal ve uluslararası tanınırlık düzeyini yükseltmek ve yaygınlaştırmak; Hacı Bektaş Veli ve Bektaşiliğin çeşitli boyutları üzerine ulusal ve uluslararası düzeyde araştırma ve çalışmalar yapan araştırmacıları ve bilim insanlarını bir araya getirerek farklı çalışma alanları ve çalışma disiplinleri arasında bilgi alışverişini mümkün kılmak; Hacı Bektaş Veli ve Bektaşiliğe ilişkin olarak geliştirilmiş farklı perspektiflerin karşılaşmasına, karşılaştırılmasına ve tartışılmasına uygun disiplinlerarası bir platform oluşturmak ve ilgili platformda ortaya konan görüşleri belli ölçüler dahilinde derleyerek Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik üzerine çalışan tüm araştırmacıların kullanımına ve değerlendirmesine sunmak. Bu derleme de bu amaç kapsamında hazırlanmıştır. Bu bakımdan sempozyumun önemini işaret etmek bile gereksiz.

İçinde yaşadığımız koşullar gözetildiğinde ve taşıdığı anlam saklı kalmak kaydıyla, tüm dünyada genel olarak dinsel inançların bir yükseliş eğilimi sergilediği açıktır. Ancak dinsel inançların kaydettiği bu yükseliş, birlikte yaşam kültürünü hem besleyebilecek, ama daha da önemlisi, hem de birlikte yaşama kültürü bakımından yıkıcı etkiler doğurabilecek olanak ve potansiyelleri de bünyesinde barındırmaktadır. Bu çerçeve içinde "birlik ve birlikteliğe" özel bir önem veren Bektaşilik ve onu da kapsayacak biçimde daha genel olarak Alevilik ile Aleviliğin çoğu alt kolları bakımından da kurucu figür olarak kabul edilen Hacı Bektaş Veli giderek daha da artan bir önem taşımaktadır. Dinsel inançlar arasındaki farklılıkları ve genel olarak bu alandaki çeşitliliği birbirleri bakımından tehdit edici olarak algılamayı reddeden, farklılığı ve çeşitliliği olağan olarak kabul eden, dinsel inançların değişkenliğini ve bu değişkenlik ölçüsünde ortaya çıkan farklı uygulamaları ilgili dinsel inancın inanırlarının alanı olarak kabul ederek bu alanı başka inanç gruplarının müdahalesine kapatan Bektaşilik ve genel olarak Alevilik "yol bir, sürek bin bir" ya da "din türlü türlüdür, iman değişmez" gibi düsturlar üzerinden birlikte yaşama kültürünü öne çıkaran bir özellik taşımaktadır. Bu özelliği itibariyle Bektaşilik ve genel olarak Alevilik; herhangi bir dinsel inancın bir başka dinsel inanca göre talileştirilmesine ya da ikincilleştirilmesine, bir dinsel inancın asıl kabul edilip bir başkasının yalnızca zenginlik

unsuru olarak yaşamasına izin veren, bir dinsel inancın var olabilmek için ancak hakim dinsel inançlar içinde anlamlandırılması ve tecrübe edilmesine göz yuman her türlü anlayışın karşısında durmaktadır. Bu nedenle günümüz dünyasında Bektaşiliğin ve Hacı Bektaş Veli'nin uluslararası ölçekte yeniden ilgi konusu olması ve tanınırlığının artması son derece anlamlıdır.

Bu çerçeve doğrultusunda sempozyum düzenlenirken katılımcılara, yine kimilerine rahatsız edici görünebilecek ya da kimilerince böyle algılanabilecek bazı temel sınırlamalar getirilmiştir. Sempozyuma katılım iki biçimde gerçekleşmiştir. İlki, düzenleme komitesinin doğrudan kişiye özel davetiyle katılımdır. İkincisi ise, yapılan açık çağrı üzerine gelen başvuruların değerlendirilmesi yoludur. Sempozyum düzenleme ve bilimsel danışma kurulunun ortak davetlisi olan katılımcılar dışındaki katılımcılar için geçerli olmak üzere; a) sempozyumun amaç ve önemi doğrultusunda ifade edilen yaklaşıma uygun olarak, Hacı Bektaş Veli ve Bektaşiliği kendinde bir değer olarak kabul eden; b) Hacı Bektaş Veli ve Bektaşiliği yalnızca şu ya da bu dinsel inancın hakim anlamlandırma biçimleriyle sınırlı olarak ele almayı kabul etmeyen; c) Hacı Bektaş Veli ve Bektaşiliğe ilişkin olarak geliştirilmiş ve belirli hakim dinsel-ideolojik-politik yaklaşımlara karşı mesafeli ve eleştirel bir yaklaşım geliştirmeyi önemseyen; d) ilgili çalışma konuları bağlamında yeni bir sav, yaklaşım, yöntem ile veriler içeren ya da mevcut çalışma materyalini eleştirel bir değerlendirmeden geçirmeyi hedefleyen; e) bilimsel-akademik-etik kurallar çerçevesinde, gerekli biçimsel koşulları da taşıyan; f) sempozyum içeriği ve başlıklarına uygun ya da bu içerik ve başlıklarla koşutluk gösteren bildirilerle sempozyuma katılmak mümkün olabilmiştir.

Bu doğrultuda sempozyumun olabildiğince belirli bir anlayış çerçevesinde geniş bir yelpazeyi bütün çeşitliliğiyle yansıtabilmesi için çaba harcanmıştır. Bunun elinizdeki metne göz gezdirildiğinde de görülebileceği kanısındayız. Alevilik alanının en deneyimli, her biri kendi alanında önemli birer referans olan isimlerinin hemen yanında, alana yeni giren genç araştırmacıların olması bizler için son derece sevindirici ve önemlidir. Ama daha da önemlisi, ele aldıkları sorun ne olursa olsun, araştırmacıların ve genel olarak bilim insanlarının eleştirel tutumları ve düşünümsel yaklaşımlarıdır.

Bu metnin derlenmesine ilişkin olarak da bir kaç noktaya dikkat çekmek isteriz. Öncelikle derlemenin hemen başında, okuru yadırgatacağını ve hatta kınanmamıza vesile olabileceğini bile bile, özel bir bölüme yer vermeyi uygun gördük. "Sunu" başlığını taşıyan bu bölüm, sempozyumun düzenlenmesinde işbirliği içinde olan tarafların temsilcilerinin sempozyum açılışında yaptıkları konuşmalardan ya da bu derleme için yeniden kaleme aldıkları metinlerinden oluşuyor. Bu kısımdaki metinler birer protokol metni olarak algılanmamalıdır. Metinler okunduğunda görülecektir ki her bir metin, sahibinin durduğu yerden belirli bir anlamda Hacı Bektaş Veli ve genel olarak Aleviliğe ilişkin bir bakışı temsil etmektedir. Öte yandan bu metinler sempozyumun hem arka planındaki zihniyet dünyasını, hem de harekete geçirdiği beklentileri aynı anda içermektedir. Bütün bunların, kayda geçirilmesi bakımından önemli olduğunu düşünüyoruz.

Elinizdeki derlemeyi oluştururken, olabildiğince sempozyumu yansıtacak bir çeşitliliğe sahip olmasının önemli olduğunu düşündük. Bu nedenle de sempozyumda sunulan bildirilerin, kitap olarak derlenme aşamasında yeniden bir değerlendirmeye tabi tutulmasını ve böylesi bir değerlendirmeyle bazı bildirilerin dışarıda bırakılmasını, akademik etik bakımından ve sempozyum ile bu metin arasında bir uçurum yaratmamak için uygun bulmadık. Tüm inisiyatifi bildiri sahiplerinin kendilerine bıraktık. Kimi bildiri sahipleri bildirilerinin yayımlanmasını istemedi, kimileri ise şu ya da bu nedenle bildirilerini yayın için gözden geçirerek bize göndermeyi tercih etmediler. Bu hususta ısrarcı olmayı uygun bulmadığımızı da belirtmeliyiz. Ayrıca belirtmeliyiz ki iki bildiri yayınlanmak üzere gönderilmiş olmasına karşın, ne yazık ki bunları yayınlayamadık. Birinin kaynakçası elimize ulaşmadığı için; diğeri ise Türkiye Türkçesi'ne dönüştürüldüğünde bütün özelliğini yitiriyor ve yazarının olmaktan çıkıyordu; o yüzden.

Yayın için gönderilen bildirilere de fazlasıyla müdahil olmamayı seçtik. Bildirilerin belirli biçimsel koşullar doğrultusunda gözden geçirilmesi gerektiğini baştan beyan ettik ve gelen bildirilerin de buna uygun olup olmadığını kontrol etmekle yetindik. Küçük müdahalelerle yapılabilecek düzeltmeler söz konusuysa bunları yaptık, ama doğrudan yazarının müdahalesini gerektiren kimi problemler söz konusuysa, öncelikle bu bildirileri yazarlarına geri gönderdik ve düzeltme talep ettik. Bu kitabın gecikme nedenlerinden biri de budur.

Nihayet gelen bildirileri dil ve yazım bakımından elden geçirmekle yetindik. Bunun da son derece zorlayıcı olduğunu belirtmek isteriz. Bir yandan yazarların alanına müdahale etmeme kaygısı, öte yandan belirli bir eksen üzerinden birörnekleştirme gerekliliği zorladı bizi. Bunun üzerine bildirilerin içeriği ya da referansları, kaynakları ve bunların veriliş biçimlerine kesinlikle müdahale etmemenin doğru olacağına karar verdik. Örneğin yalnızca dipnotların sayfa altına alınmasına özen gösterdik, ama dipnotun veriliş biçimine, yazım yanlışı açıkça belli olanlar dışında, kesinlikle karışmadık. Aynı şekilde, gelen bildiride dipnot ve kaynakça yoksa yazıdan hareketle kaynakça oluşturmaya girişmedik, ama dipnot var, kaynakça yoksa, dipnotlardan yararlanarak bir kaynakça ekledik. Benzer bir eğilimle, yazar tarafından kaynakça eklenmişse, kaynakçanın biçimine de karışmadık. Bu bakımdan biçimsel özelliklerden de esasen yazarlar sorumludur. Bunun yerine tam bir birörnekleştirmeye gidebilirdik, ama bunu seçmedik, çünkü bu içinden çıkılmaz hatalara neden olabilecekti.

Örneğin bildirilerin hemen tümünde Hacı Bektaş Veli'ye atfedilen *Vilayetname* metni farklı biçimlerde yazılmıştı: *Velayet-name, velayetname, vilayetname, vilayet-name* gibi. Bunun bir tercih mi, yoksa kullanılan *vilayetname* versiyonuyla ilgili mi olduğunu dönüp yeniden bildiri yazarına sormak ya da ilgili metinleri tek tek kontrol etmek çok zaman alacaktı; bunun yerine dokunmamayı seçtik. Benzer bir diğer örnek yer adıyla ilgili: "*Suluca Karahöyük, Suluca-karahöyük, Sulucakaraöyük, Suluca karaöyük.*" Bunlara da dokunmamayı tercih ettik. Bunun tipik örneği bizzat Hacı Bektaş adının yazımıdır. Doğrusu Hacı Bektaş-ı Veli (Veli olan Hacı Bektaş) olması gerekirken, şu an bizim de kullandığımız gibi, Hacı Bektaş Veli kullanımı da yaygınlıkla seçilmektedir. Örneğin bizim kullanım biçimimiz apaçık bir tercih sonucudur. Velilik, Hacı Bektaş için Alevilik dünyasında bir niteleyici sıfat olmaktan çıkmış, doğrudan bir ada dönüşmüştür. Biz de bu nedenle Hacı Bektaş Veli kullanımını seçtik.

Dokunmadıklarımız kadar elbette dokunduklarımız da oldu. Örneğin dipnotlarda aynı yazarın aynı metnine birden çok gönderme varsa, künyeyi tam olarak yinelememek için ilgili kaynağı yazar soyadına göre ve eser adının bir bölümünü gözeterek kısalttık. Tüm kaynak adlarının yazımına müdahale ettik. Kitap ve benzeri materyal adları italik olarak değiştirildi, makale ve benzeri materyal adlarıysa

tırnak içine alındı ve yayımlandıkları kaynakların adları yine italik olarak vurgulandı. Metin içinde geçen tüm kitap ve benzeri materyali italik olarak düzelttik. Bir diğer kaynakça müdahalemiz, kaynak listesinin alfabetik hale getirilmesi ve numara ya da simge gibi araç kullanılarak sıralanmasının önüne geçilmesi oldu. Numara ve simgeleri kaldırdık; alfabetik sıralamayla yetindik.

Bildirilere ilişkin bir diğer müdahalemiz doğrudan çeviriyle ilgilidir. Bazı bildirilerin özgün hali İngilizce'ydi. Bunları Türkçe'ye çevirttirdik. Aynı şekilde bu bildiriler için, yoksa İngilizce ve haliyle Türkçe özet kısımlarını hazırladık. Özetlerle ilgili bir diğer nokta, İngilizce ya da Türkçe özeti olmayan bildirilerin özetlerinin bizim tarafımızdan yazılmasıdır ki bunu da ilgili kısımda belirttik. Aynı şekilde, özgeçmişi eksik olan yazarlarımızın özgeçmişlerini de kaba hatlarıyla sunduk ve bunu da belirttik. Bunların dışında kalan gerek özetler, gerekse özgeçmişlerden tümüyle yazarlar sorumludur. Yazarların İngilizce özetlerini de, kendileri talep etmemişse, kontrol etme gereği duymadık.

Tüm bildirilerde küçük yazım ve sözcük hatalarını düzeltirken düzeltmeye ilişkin bir vurguya yer vermedik. Ancak eğer metinden sözcük çıkarmış ya da metne sözcük eklemişsek bunları mutlaka köşeli ayraç içinde verdik. Bu bakımdan köşeli ayraç içinde yer alan sözcük, cümle parçaları ve cümleler tümüyle bize aittir. Bazı bildirilerde ise geçişleri vurgulamak için Romen rakamlarla bölüm aralığı verdik.

Bu metinle sempozyum arasındaki bir diğer fark, bölüm-leme ve sınıflandırma farkıdır. Sempozyumdaki tüm bildiriler burada yer almadığı için, derleme yaparken yeni bir bölümlemeye başvurmak zorunda kaldık. Sempozyumda farklı oturumlarda ve farklı başlıklarda sunulan kimi bildirileri burada aynı bölüme yerleştirmeyi uygun bulduk. Ama öbür yandan da ilgili bildirilerin sempozyumda hangi başlık altında ve hangi oturumda sunulduğunu göstermek üzere sempozyum planını bu metnin sonuna eklemeyi gerekli gördük.

Özel bir konuya ayrıca dikkat çekmek istiyoruz. Bu sem-pozyum ülkemizde şimdiye değin olmayan, olması tahayyül bile edilemeyen bir şeyin, bir hayalin gerçekleşmesine de vesile oldu. Sempozyum tamamlandıktan sonra, dileyen sempozyum katılımcılarımızla birlikte bir Hacı Bektaş ve Kapadokya gezisi planlanmıştı. Bu gezide amaç daha çok sempozyumun, yabancı konukları açısından bir tür tanıtım faaliyetiyle taçlanmasıydı. Ancak bunu biraz değiştirmeyi

tercih ettik. Zaten Alevilik çalışan, dolayısıyla bu vesileyle ülkemizle sıkı ilişkileri olan konuklarımızın bu tür bir geziye çok da gereksinimleri olmadığını varsaydık. Geziyi kaldırmadık. Gezi yine yapıldı, ama araya başka bir etkinlik aldık. Tekke ve Zaviyeler Kanunu'yla birlikte ibadete kapatılan Hacı Bektaş Veli Dergahı Müzesi'nde yer alan Meydanevi'nin gerçek bir görgü cemine tanıklık etmesi ve bu vesileyle ibadete açılması için girişimde bulunduk. Girişimimiz başlangıçta devlet aklının soğuk duvarlarına çarptı. Girişimimizin Tekke ve Zaviyeler Kanunu'na aykırı olduğundan başlanarak, Meydanevi'ndeki etnografik malzemeye zarar vereceğimize kadar bir çok gerekçe sıralanarak istemimiz reddedildi. Israrlı tutumuz sonucunda doğrudan Kültür Bakanlığı üst yönetimi ve bizzat Kültür Bakanı Sayın Ertuğrul Günay'ın devreye girmesiyle yerel bürokrasinin direnci kırıldı.

Yapmak istediğimiz şey, gerçekten de Meydanevi'nde her şeyiyle tam bir görgü cemiydi; kurbanı, lokması, görgüden geçeni, demi, muhabbetiyle... Ama öbür yandan böyle bir ceme ikrarlı olmayanların giremeyeceğini de biliyorduk. Ancak bu konuda da Isparta yöresinden Mehmet Turan Dede bize gerekli kolaylığı gösterdi. Yapılacak cem bir görgü cemi olacaktı, yani bir çift gerçekten de görgüden geçecekti, ama bizler belli aşamalarda tümüyle sürecin yalnızca seyircisi olacaktık. O aşamaların dışında ise bizler seyirci olmayacak, tersine ceme, diğer tüm cem erenleri gibi etkin bir biçimde katılacaktık. Bu nedenle cem sırasında asla kayıt yapılmayacaktı. Öyle de oldu. Gerçekten de 22 Ekim 2009, Perşembe gecesi Meydanevi tarihsel bir ana tanıklık etti ve on yıllar sonra yeniden ana tahtında anayı, dede postunda dedeyi gördü. Bu tarihsel andan geriye, başlangıçta alınan birkaç kare fotoğraf dışında, elimizde bir şey kalmadı. Ancak bütün katılımcılarımızın tanıklığı elbette bakidir ve bugün geldiğimiz noktada görüyoruz ki artık tarihi ibadet merkezlerinin, örneğin Sümela Manastırı'nın yılda bir kez de olsa ibadete açılmasından söz edilebiliyor. İşte bu gelişmenin ilk adımı, öncüsü bu sempozyum kapsamında, Hacı Bektaş Dergahı'nda yapılan bu cem olmuştur.

Nihayet, kitabın adını merak edenler için de bir not düşelim. Kestirmeden "Sempozyum bildirileri" gibi bir başlıkla yayınlamayı seçebilirdik ama bu bize pek kuru göründü. Bunun üzerine, *Vilayetname*'nin Sefer Aytekin tarafından yayınlanan nüshasının hemen başında

gördüğümüz atfı başlık olarak kullanmayı seçtik. Dolayısıyla kitabın adı bize ait değildir; bu alanın emektarlarına aittir.

Son olarak, elinizde tuttuğunuz yalnızca basit bir derleme metin olsa da, bu metnin arkasında uzun bir yıla yayılmış, çok sayıda insanın emeği bulunmaktadır. Burada bu "emekçilerin" adlarını saymak mümkün değil; hepsine özel bir teşekkür borçlu olduğumuz açıktır. Ancak hepsinin nezdinde birinin adını, Halil Karaçalı'nın adını anarak teşekkürlerimizi iletmek isteriz. Aynı açıklıkla söylenmesi gereken son şey ise, bu derlemenin bütün kusurlarının elbette bize ait olduğudur.

Dr. Pınar Ecevitoğlu,
Dr. Ali Murat İrat,
Doç. Dr. Ayhan Yalçınkaya

1.KESİM

SUNU

ALEVİLİK ARAŞTIRMA DOKÜMANTASYON VE UYGULAMA ENSTİTÜSÜ BAŞKANI PROF. DR. CENGİZ GÜLEÇ'İN SUNUŞU

İçinde bulunduğumuz yılın, 2009'un, Hacı Bektaş Veli'nin 800. doğum yılı olması nedeniyle, ülkemizde çok sayıda etkinliğin gerçekleştirildiğine sevinçle tanık olduk. Bizi bir araya getiren sempozyum da dahil olmak üzere, bu etkinliklerin hemen çoğunun en önemli destekçisinin ise TC Kültür ve Turizm Bakanlığı oluşu bizim için ayrıca özel bir önem taşıyor. Uzun yıllardır, Hacı Bektaş ilçesinde yapılan uluslararası şenliklerle sınırlı olarak gündeme gelen Hacı Bektaş Veli ve kendisini ona bağlayan inançlar, bu yıl neredeyse sürekli gündemde kaldı ve çok çeşitli boyutlarıyla, farklı etkinliklere tanık olundu. Bu yoğunluğu anlatabilmek için bir örnek vermek gerekirse, 2009 içinde aynı başlıkla yapılan üçüncü ya da dördüncü sempozyumun bu sempozyum olduğu gözetilirse yoğunluktan kastımızın ne olduğu anlaşılabilir.

"Symposium" ya da Azra Erhat ve Sabahattin Eyuboğlu'nun güzelim Türkçesiyle söylenirse, "Şölen" belirli bir konu ya da ortak bir tema üzerinde, farklılıkların olabildiğince diyalojik bir zeminde ama her halükarda "şenlikli" bir evrende bir araya gelişini ifade eder. Alevi inancıyla da bir bağ kurulursa sempozyum, muhabbete ehil olanların, asgari ortaklıklarla bir araya geldiği bir muhabbet halidir. Sempozyumu mümkün kılan asgari ortaklıklar, susturucu, eleyici, imha edici, yok sayıcı, dışlayıcı ve ötekileştirici bir biçimde işletilemeyeceği gibi; bu asgari ortaklık ve muhabbet hali, herkesin üzerinde fikir birliğine varmış olduğunu kabul ettiği, varsaydığı bir şeyin sürekli yinelenmesi de değildir. Nihayet sempozyumlar, içermeleri gereken çeşitlilik dolayısıyla bir şenlik ortamıdırlar da. Orada muhabbete ehil olan-

lar evlerindedir ve birliktedir. Şu ya da bu nedenle söylenmesi kabul edilemeyecek, söylendiği takdirde duyulmazlıktan gelinecek hiçbir söz yoktur. Ciddiyeti asık suratlılığa, asık suratlılığı sözüm ona sabit ve her şeyi açıklama gücüne sahip özcülüğe ve buna bağlı yine sözüm ona bir ilkeliliğe tahvil eden ve buradan hareketle, üzerinde konuşulan konuyu, her halükarda "benim oğlum bina okur, döner döner yine okur"a bağlayan bir anlayışla sempozyum yapılmaz; orada bir monolog vardır; aynı sesin birden fazla ağızdan çıktığı, adeta buyurulan bir söylev vardır.

Tam bu anda T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı'na Bakan Sayın Ertuğrul Günay nezdinde bir kez daha teşekkür etme gereği duyuyorum. Çünkü sempozyumların özellikle siyasal aktörler tarafından desteklenmesi, biraz önce değindiğim söylevin buyurulması tehlikesini de beraberinde getirir. Oysa sempozyum hazırlıkları sırasında, burada ifade ettiğim yaklaşımla sürdürdüğümüz etkinliklerin hiçbir aşamasında kendilerinden özel bir talep gelmedi. Bizler tümüyle kendi anlayışımıza uygun bir düzenleme yapma konusunda serbest davrandık. Bu serbestliğin sınırları sempozyum başlıklarından bile çıkarsanabilir. Sözcüklerle oynadık, onları ikiledik, ters yüz ettik, ikilermiş gibi görünürken yeni bir şey söyleyip üçledik, hinlik ve cinlik ettik; daha baştan şölenin, sempozyumun kendine içkin "söyleşi" havasını hakim kılmak için, bilim insanlarına atfedilen ve doğrusunu söylemek gerekirse onların da zaman zaman taşımaktan pek keyif aldıkları o buyurgan tekil sözü, olabildiğince çoğullamayı ve çeşitlendirmeyi esas kabul ettik.

Gerek bildiri sunmak üzere özel olarak davet ettiğimiz konuklar ve gerekse duyurular üzerinden yapılan başvuruları değerlendirirken bu çeşitliliği hep gözettik. Programı incelediğinizde de görüleceği gibi, sempozyumumuzda alanın emektarları saygın bilim insanları olduğu gibi, alana yeni giren genç bilim insanları da, akademik titrleri olmasa da bu alanda dağ tepe demeden dolaşan gazeteciler de ve araştırmacılar da, "benim de sözüm olmalı" diyen şairler de ve sözün asıl emanetçisi zakirler de var. Bu çeşitlilik doğrultusunda Hacı Bektaş Veli ve onu kuşatan Alevi evreni, biriciklik iddiasında olan herhangi bir öze, herhangi bir söze indirgemeden ama indirgenmek isteyenler de susturmadan ve bu özcü yaklaşımların kimseyi susturulmasına da izin verilmeksizin, çok boyutlu olarak ele alınıp tartışıldı. Sempozyum

boyunca doçent şairle, zakir profesörle, gazeteci yazarla, doktorant tez hocasıyla, Türk Yunanlı'yla, Yunan'lı Macar'la, Macar Bulgar'la, Bulgar Rus'la, Rus Amerika'lıyla yan yana ve belki de karşı karşıya geldi; üstelik yalnızca sempozyum salonlarında da değil.

Ben, sözü uzatmadan, gerek kendi adıma ve gerekse kısa adıyla Alevi Enstitüsü adına, gerek sempozyumun düzenlenmesinde, gerekse bildirilerin yayınında emeği olan herkese içtenlikle teşekkür ediyor ve saygılarımı sunuyorum. Sanırım böyle bir sunuun en anlamlı bitiş cümlesi şu olacaktır: Bütün okurlar: " Evinizdesiniz! İyi eğlenceler!"

Prof. Dr. Cengiz Güleç
Alevilik Araştırma, Dokümantasyon
ve Uygulama Enstitüsü Başkanı

HACI BEKTAŞ VELİ ANADOLU KÜLTÜR VAKFI GENEL BAŞKANI ERCAN GEÇMEZ'İN SUNUŞU

Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı olarak, kurulduğumuz yıl olan 1994'ten beri Türkiye çapında örgütlü bulunan 32 şubemizle,"...HACI BEKTAŞ VELİ'nin öğretilerini ulusal ve uluslararası alanda bir bütünlük içinde ele alarak araştırmak, belgelemek ve yararlı sonuçlar elde etmek üzere tanımlamalar geliştirmek, yaşatmak ve geleceğe aktarmak" üzere faaliyetler gerçekleştiriyoruz. Bu çerçevede, şu an elinizde bulunan yayına esas teşkil eden sempozyum, aslında İkinci Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu. Birincisi de, yine uluslararası nitelikte olmak üzere, 2000 yılında yine Kültür Bakanlığı ve vakfımız işbirliğiyle gerçekleştirilmişti. Demek üçüncüsünü de 2018 yılında gerçekleştireceğiz; umarım.

Şaka bir yana, ilk sempozyumun üstünden geçen yıllar, bize, bu alanda ne gibi değişiklikler olduğunu da açıkça işaret ediyor. İlk sempozyumda, bugün de olduğu gibi, Prof. Dr. Cengiz Güleç ve Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak aramızdaydı. Ama ilk sempozyumda biri daha aramızdaydı; burada adını anmayı ve anısı önünde saygıyla eğilmeyi bir borç bildiğim, Alevilik-Bektaşilik araştırmalarının öncü isimlerinden İrene Melikoff. 8 Ocak 2009'da Hakk'a yürüyen Melikoff bugün de aramızda: Açtığı çığırı genişleterek bir yola dönüştüren öğrencileriyle, alanın yeni araştırmacıları, genç bilim insanlarıyla.

İlk sempozyumun bileşimine bakıldığında meslekten akademisyen sayısının görece azlığı ve sempozyumun uluslararası katılımcılarının daha çok Doğu komşularımızdan, özellikle Azerbaycan gibi Türk coğrafyasından geldiği görülür. Bugün ise sempozyumda büyük bir çoğunluğu meslekten akademisyenler oluşturduğu gibi, aynı şekilde Doğu komşularımızdan gelen bilim insanları yine aramızdalarsa da büyük çoğunluğun Batı'dan geldiği görülmektedir. Kuşkusuz

bu yeni ve daha da zenginleşmiş bileşimi Alevi Enstitüsü'ne borçluyuz ki ilk sempozyumda böyle bir çalışma organizasyonumuz yoktu; şimdi var; bu da önemli değişikliklerin başında gelmektedir.

Vakfımızın da bir parçası olduğu Alevi inancının serçeşmesi ve aynı zamanda bir bütün olarak ülkemizin en önemli kültür varlıklarından olan Hacı Bektaş Veli'nin ulusal ve uluslararası düzeyde tanıtılması için düzenlenen sempozyumda hem Kültür Bakanlığımız hem de Başbakanlık her türlü desteği bize sunmaktan geri durmamıştır. Bu vesileyle Kültür Bakanımız Sayın Ertuğrul Günay'a bir kez daha buradan teşekkür etmek istiyorum. Diğer taraftan, sempozyumun bilimsel sorumluluğunu üstlenen, ABD'den İran'a, Yunanistan'dan Macaristan'a tüm bilim insanlarını ve çevrelerini sempozyuma katkı sunmak üzere bir araya getiren Alevi Enstitüsü'ne ve dolayısıyla Enstitü Başkanı Prof. Dr. Sayın Cengiz Güleç'e de teşekkür ediyorum. Son olarak, sempozyumu gerçekleştirmek üzere bize salonlarını tereddüt etmeden açan Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne, rektörümüz sayın Prof. Dr. Cemal Taluğ ve özellikle Dekanımız Prof. Dr. Sayın Celal Göle nezdinde teşekkür ediyorum.

Kuşkusuz ikibinli yılların başından bugüne en önemli değişikliklerin başında Alevi hareketinin kat ettiği yol gelmektedir. Bu yılların başında, ne Aleviler meşru talepleri için sokaklara inmeyi düşünüyorlardı, ne dönemin iktidarları Alevi çalıştayları düzenlemeyi. Ne TRT'de Muharrem sohbetleri olurdu, ne de Aleviler durup dururken anımsanırdı. Şimdi tüm bunlara ve daha fazlasına tanık olduk. Belli ki olmaya da devam edeceğiz. Yaşadıklarımız olumlu mudur, olumsuz mudur; bu ayrı bir tartışma konusu ama Hacı Bektaş Veli'nin dünyanın hemen her köşesinde ilgi gören bir araştırma konusu haline gelmesi, bunun için ülkemizin farklı farklı üniversitelerinde araştırma merkezleri kurulması, Alevi hareketinden bağımsız düşünülemez. Bu hareketi yok sayarak Alevilik çalışılamayacağı gibi, Alevilik sorununun çözülemeyeceği de açıktır.

Bugün burada bizi bir araya getiren bilim insanlarının, sempozyum izleyicilerinin farklılığı ve çeşitliliği, Aleviler hakkında çalışan ya da düşünce, çözüm üretmeyi deneyen, denemek isteyen herkes için yol gösterici olmalıdır. Örneğin Hacı Bektaş Veli'nin disiplinlerarası bir çalışmayı gerektiren çok boyutlu bir araştırma konusu olması gibi, Alevilik de, modern Alevi hareketi de çok boyutludur. Nasıl Hacı Bektaş Veli'yi günümüz milliyetçi ideolojilerinin gözlükleriyle, yal-

nızca Anadolu'yu Türkleştiren ya da Anadolu'yu Müslümanlaştıran bir figür olarak tasarlayamazsak, Alevi hareketini de tek bir aktör üzerinden okuyamayacağımız gibi, tek bir aktörü muhatap alarak ya da tek yanlı bir bakış açısıyla Alevi sorununu da çözemeyiz.

Bu çerçevede sempozyumun bize verdiği bir ders daha var: Ortada bir sorun varsa, bu sorun ancak farklı görüşlerin, farklı tarafların sürekli diyalog içinde olmasıyla tartışılabilir ve çözülebilir. Nasıl ki bu sempozyumda hiçbir bilim insanının "Hacı Bektaş'ın özü budur; gerisi yalandır ve herkes bunu kabul etmek zorundadır" deme hakkı yoksa, bunun söylenebildiği yerde sempozyum yapma imkanı yoksa, modern Alevi hareketi de belirli özlere indirgenerek anlaşılamayacağı gibi, Alevilik sorunu da belirli Alevilik tanımlarına sıkıştırılarak çözülemez. Bu bakımdan farklılıkların sorunun anlaşılması ve çözümünde meşru ve doğal sayılması, farklılıklar arasında eşit olmayan ilişkilerin reddi biricik arzumuzdur.

Bu arzumuz doğrultusunda inanıyorum ki müze statüsünde bulunan serçeşmemiz, pirimiz Hünkar Hacı Bektaş Veli'nin huzuruna bugün bir turist gibi para ödeyerek girebilen bizler, bir bütün olarak Aleviler, suyun taşı delmesi gibi, bunun gibi bilimsel toplantılarla, aklın ışığıyla karanlığı dele dele bir gün kurbanlarımızla, semahlarımızla, sazlarımızla, salına salına gireceğiz ve orada cem olacağız; bir kez daha, sonsuza kadar; hünkarımızın söylediği gibi, sözümüzün güzelliği cemalimize düşmüş olarak.

Huzurlarınızdan saygıyla ayrılıyor ve tüm sempozyum katılımcılarına, sempozyumun her aşamasında emeği geçenlere bir kez daha teşekkürlerimi sunuyorum.

Ercan Geçmez
HBVAKV Genel Başkanı

ANKARA ÜNİVERSİTESİ SİYASAL BİLGİLER FAKÜLTESİ DEKANI PROF. DR. CELAL GÖLE'NİN SUNUŞU

Hepimizin bildiği gibi, Hacı Bektaş Veli, bugünkü Hacı Bektaş ilçesi ya da eski adıyla Suluca Karahöyük merkezde olmak üzere, etkileri Anadolu'dan Balkanlar'a ve Orta Avrupa'ya, Kafkaslar'dan İran'a, Orta Doğu'ya kadar yayılmış ve bu bölgelerde yaşayan farklı inançlar ve bu inançların mensuplarınca "pir" ya da "serçeşme", yol kurucusu olarak kabul edilmiş önemli bir figürdür. Ancak bu önemli figürün ve bu figür etrafında kendini ifade eden inançların, aynı ağırlık ve yaygınlık düzeyinde, en azından belirli bir döneme değin, araştırma konusu yapılmadığını, yapılamadığını da hepimiz biliyoruz. Bunun çok çeşitli nedenleri olabilir. Ancak hep birlikte izlediğimiz gibi, bu alandaki araştırmacılar ve araştırmalar, sevindirici bir biçimde, hızla çoğalmaktadır.

Sanırım hemen herkes kabul edecektir ki bir insan kendisini inanç ya da inançsızlık düzeyinde nasıl kurarsa kursun, aynı düzeyde olmak üzere, kendinden farklı olanı tanımadıkça, hayatı onunla birlikte tecrübe etmedikçe, eksik kalacak olan asıl o insanın kendini kurma biçimidir. Eskiler "taş taş üstünde denenir" demişler; "insan insan üstünde." Bu bakımdan, bizce, farklı olanın araştırılması her zaman benzer ya da aynı olanın araştırılmasından daha hayati bir önem taşır. Kaldı ki, sempozyum vesilesiyle kendi adı etrafında bir araya gelmiş bulunduğumuz Hacı Bektaş Veli demiyor muydu; "ilimden gidilmeyen yolun sonu karanlıktır" diye?

Bilineni yinelemek, bilineni, bilindik biçimiyle yeniden üretmek kendi başına kuşkusuz belirli bir değer taşır ama bunu ötekinin aynasında sınamak ve buna uygun yeni olanaklar, yeni yaklaşımlar, yeni yöntemler geliştirmenin önemi ise tartışma konusu bile yapılamaz.

Kuşkusuz, Hacı Bektaş Veli "ilim" dediğinde, özel olarak ve yalnızca bugün hepimizin anladığı bir şeyi, "bilim"i kastetmiyordu. Bilimi de içine alan daha geniş bir evreni işaret ediyordu. Ama yine kuşku yoktur ve Hacı Bektaş'ın düşüncesine uygundur ki işaret edilen bu evren, tam da bu sempozyumda bir araya gelen bilim insanlarının taşıdığı farklılıklar ve çeşitlilikler gibi, farklılıklar ve çeşitliliklerle örülmüştür. Önemli olan bu farklılık ve çeşitliliklere karşın değil, tam da onlar sayesinde, onlarla örülen farklı birliktelikler inşa etmenin yollarını geliştirmektir. Bu anlamda Hacı Bektaş Veli ve onun düşüncesi bize önemli bir örnek olarak yol göstermektedir. İçinde bulunduğumuz coğrafyada ve tarihsel dönemde bunun önemini tartışmanın bile gereksiz olduğu açıktır.

Bu çerçevede, kuruluşunun 150.yılını idrak ettiğimiz bugünlerde Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi ya da geleneksel adıyla Mekteb-i Mülkiye, Hacı Bektaş Veli merkezli araştırma dünyasına katkıda bulunmaktan sevinç duyar. Fakültemiz, tarihsel geleneğine uygun olarak, her zaman en başta kendi toplumumuza ilişkin olmak üzere, toplumsal sorunları bilimsel merceğinin odağına yerleştirmiştir. ***Toplumumuza ve insana yabancı olmayan hiçbir şey fakültemize de yabancı değildir.*** Hele de içinden geçmekte olduğumuz süreçte, düzenlenen sempozyumda ele alınan konuların aynı zamanda, günümüzün siyasal-toplumsal sorunlarıyla içiçe geçmişliği düşünüldüğünde, böylesi bir çalışma alanının emektarlarını, ustalarını, bu alana yüreği ve beyniyle katkı sunanları fakültemizde ağırlamaktan sevinç duyduğumuzun bilinmesini isterim.

Hiç kuşkum yoktur ki sempozyum bildirileri, bu alanda çalışanları ve onların izleyicilerini bir araya getirip görüş alışverişinde bulunmalarını, tartışmalarını sağlayarak, modern sorunların kompleks yapısı içinde, karanlıklaşma eğilimi gösteren yolları bir nebze daha aydınlatacaktır. Bu vesileyle sempozyumun düzenlenmesinde ve bildirilerin yayınlanmasında emeği geçen herkese tek tek teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Prof. Dr. Celal Göle
Ankara Üniversitesi
Siyasal Bilgiler Fakültesi Dekanı

KÜLTÜR VE TURİZM BAKANI ERTUĞRUL GÜNAY'IN SUNUŞU

İnsanlar vardır varlığı ve düşünceleri yaşadığı zaman dilimi ile sınırlı kalır, insanlar vardır yaktığı ateşin yaydığı ışık yüzyıllar ötesini aydınlatır.

Hacı Bektaş Veli'nin aydınlanmacı düşüncesi yaşadığı tarihsel süreç ve coğrafya ile sınırlı kalmamıştır ve XIII. yüzyıldan günümüze yansıyarak bizleri aydınlatmaya devam etmektedir.

Hacı Bektaş Veli düşüncesinin izlerini, onun takipçileri olan ve Anadolu'nun her köşesini irşad eden Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Hacım Sultan, Koyun Baba, Güvenç Abdal, Sarı İsmail, Gözcü Karacaahmet, Hıdır Abdal gibi Anadolu erenleri yanında; Balkanlar'daki takipçileri olan Sarı Saltık, Kızıl Deli, Otman Baba, Ak Yazılı, Demir Baba, Gül Baba ve isimlerini sayamadığımız nice yol ulusu ile sürmek mümkündür.

İnsan merkezli bir dünya görüşünü temel alan Hacı Bektaş Veli "her ne arar isen kendinde ara" diyerek insanı en yüce varlık sayar; "incinsen de incitme" diyerek bu düşüncesini pekiştirir; çünkü onun düşüncesinde insanı incitmek Tanrı'yı incitmektir; "okunacak en büyük kitap insandır" diyerek insanın sırrını çözmeyi de yine insana bırakır.

"İnsanın ağırlığı yüreğinin ağırlığı kadardır" diyerek asıl değerli olanı, yani kamil insan modelini ön plana çıkaran Hünkar, kamil insan modelini yaratmada, insan nefsinin en büyük engel olduğu düşüncesi ile "Marifet nefsi silmek değil, bilmektir" diyerek de yolumuzu aydınlatmaya devam eder.

Yaşadığı dönem olan XIII. yüzyıldan "ilimden gidilmeyen yolun sonu karanlıktır; ilim beşikte başlar mezarda biter" ve "en yüce servet ilimdir" sözleriyle [seslenen Hünkar,] toplumların gelecekte varlığını

korumalarının yolunun bilimsel bilgiye sahip olmaları ile mümkün olacağı gerçeğini bizlere hatırlatmaktadır.

Hünkar, ahlaki değerlerini kaybetmiş bir toplumun ayakta kalamayacağı bilinci ile "eline, diline, beline sahip ol" ilkesini hayata geçirmemizi öğütlemektedir. "Oturduğun yeri pak et, yediğin lokmayı hak et!" öğüdü ise tüm zamanlar için toplumsal, siyasal ve ekonomik alana uygulanabilecek hakkaniyetli tutumun en güçlü ifadesidir.

Hacı Bektaş Veli yalnızca bir inanç önderi değil; bir gönül eri, toplumsal önder, öğretici, yol göstericidir. Onun düşüncelerinin 800 yıl yaşayarak günümüze ulaşmasının ve bugün de bize yol gösterici olmasının altında yatan sır buradadır.

Aradan geçen bunca zamana karşın düşünceleri hala gücünü korumakta ve insanlığın yolunu aydınlatmaya devam etmektedir. Hünkar'ın yaktığı ışığın tüm dünyaya yayılması ve insanlığın gündemine taşınması hepimizin sorumluluğudur.

2009 yılının Hacı Bektaş Veli'nin doğumunun 800. yılı olması nedeniyle Kültür ve Turizm Bakanlığı olarak yurt içinde ve yurt dışında çeşitli etkinliklere katılım ve destek sağlayarak yıl boyunca Hacı Bektaş Veli'yi, adına yakışır şekilde tanıtıyoruz.

Bu etkinlikler içerisinde yer alan ve Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı, Alevilik Araştırma Dokümantasyon ve Uygulama Enstitüsü ve Alevi Kültür Dernekleri işbirliğiyle gerçekleştirdiğimiz "Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu"na katkı vermekten ve gerçekleştirilen sempozyumun bildirilerinin yayına dönüştürülerek kamuoyunun dikkatine sunulmasından büyük memnuniyet duymaktayız.

Hünkar'ın adına düzenlenen bu uluslararası sempoz-yumun birlik ve dirlik içinde gerçekleştirilmesinde ve bildiriler kitabının yayınında emeği geçenleri kutlar, tüm katılımcılara teşekkür ederim.

Ertuğrul GÜNAY
Kültür ve Turizm Bakanı

AÇILIŞ BİLDİRİSİ
GENÇ ALEVİ KUŞAKLARININ HACI BEKTAŞ-I VELİ'DEN BEKLENTİLERİ

İlhan Başgöz[1]

Değerli Ev Sahipleri, Değerli Konuklar,

Bizim tarihimizde eren, veli, mürşit, pir adı verilen seçkin bir insan grubu vardır. Bunların hemen hepsi ya bir din ideolojisinin temsilcisi, ya tarikat ve mezhep kurucusu, yahut sadece halka karşılıksız hizmet veren gönül erleridir. Eşeği ile halka, karşılık beklemeden, su taşıyan köylü ölünce Sucu Baba oluyor; halkın ayakkabısını bedelsiz tamir eden gönül eri ölünce Eskici Baba olarak veli seviyesine yükseliyor. Bunlara Baba veya Dede denmesi çok önemli, çünkü bu gönül erlerini halk kendi ailesinin içine alarak akraba yapıyor. Hıristiyanlıkta aziz seviyesine yükselmek için Vatikan'da bir kurulun karar vermesi gerekiyor. Yani din düzenini temsil eden en yüce kurul karar vermedikçe kimse azizlik seviyesine yükselemiyor.

Ben size bu velilerden birinin, Hacı Bektaş-ı Veli'nin din inancını, hayat görüşünü, felsefesini anlatacak değilim. Ben, yalnız *Hacı Bektaş Velayetnamesi*'nin -olağanüstü nakışlarından sıyırarak- gerçekçi bir yorumunu yapacağım. Bu yorumla Veli'nin sosyal fonksiyonunu ortaya çıkarmak niyetindeyim. Çünkü, bizim tekkelerde, özellikle Batını tekkelerinde bu sosyal fonksiyonun inanç sistemi kadar önemli olduğuna inanıyorum

Velayetnameler tarih araştırmaları için güvenilir kaynaklar değildir. Ancak dikkatli bir inceleme ve eleştirmeden sonra onlarda tarihi

---

[1] Prof. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi

gerçekler bulunabilir. Ama bu menkabe kitaplarındaki etnografya verilerinin doğruluğuna güvenilir. Çünkü menkabe bize Veli'nin, mürşidin, şeyhin yaşadığı çağın kurumlarını, değerlerini ve maddi kültürünü yansıtacaktır. Söz gelimi, *Menakıb-ı Ebülvefa* bize XII. yüzyılda paçavradan nasıl kağıt yapıldığını inceden ince anlatıyor. Ondan öğreniyoruz ki, paçavralar küllüklerden, çöplüklerden toplanıyormuş; yıkanıp temizleniyor, sonra hamur olana kadar kaynatılıyormuş. Çeşitli ilaçlamalardan ve devrelerden geçtikten sonra bembeyaz kağıt haline gelen bu hamur, temiz zeminlere inceden yayılıyor, kurutuluyor, kağıt oluyormuş. *Menakıb-ı Ebülvefa* aynı şekilde susam yağının nasıl elde edildiğini de anlatıyor. Tarlanın taşının temizlenmesinden, susamın ekilip, biçilip, kurutulup, döğülüp, preslerde yağının alınmasına kadar her merhalesini ince ince anlatıyor. Gerçi bunu yazma, tekkeye gelen ham ervahın, sufli insanın nice çilelerden geçerek temiz insan, insan-ı kamil olacağını, kağıt gibi lekesiz, içi dışı bir hale geleceğini izah etmek için anlatıyor. Ama bu, bize anlatılan olayların gerçek olmadığını göstermiyor; hem kağıdın yapılması, hem susam yağının elde edilmesi hayali olamaz; bunlar doğru bilgiler olmalıdır. Ben bizde XII. yüzyılda paçavralardan kağıt yapıldığını bilmiyordum; *Menakıb-ı Ebulvefa*'dan öğrendim. Kime sorduysam doğru olmadığını söylemedi.

Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi'nde verilen etnografya bilgisine bunun için güveniyorum. Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya geldiği zaman, yani XIII. yüzyılda Oğuz ve Türkmen toplumu büyük bir sosyal değişim içindedir. Göçebe Türk toplumu yerleşik tarım toplumuna evrilmektedir. Bu bizim geçirdiğimiz ilk büyük sosyal devrimdir. Selçuk ve Osmanlı uygarlığı bu değişim içinde yeni bir biçim almıştır. Bu değişim 200 yıl sürmüştür. Osmanlı Devleti göçebelere ağır vergiler yükleyerek, onları angarya işe koşarak veya askere alarak göçebe toplumunu ortadan kaldırmaya çalışmıştır. XV. yüzyılda göçebelik toplumda küçük bir birim haline gelmişti. Ikinci büyük devrim köylü toplumundan sanayi toplumuna geçiştir ki şimdi onun sıkıntısını, çilesini çekiyoruz.

Göçebe toplumunda insan ilişkileri, insanın otorite ile ilişkileri, sıkı kurallara bağlıdır. Orada kararsızlığa, bocalamaya, kişilik bunalımına yer yoktur. Tabiat ana yağmur vermemişse, arkuru yatan karlı dağlarda arı sular kesilmişse, çayır çimen büyümemişse, Hanlar Hanı Aksakalları toplar, karar alınır, göç davulu çalar. Göçebe daha otlu, daha

sulu yeni yaylalar aramaya koşar. Çünkü göçebe insan toprakla ilişkisinde asalaktır; toprakta henüz kişisel mülkiyet yoktur. İnsan toprağa vermez, ondan boyuna alır. Ama yerleşik toplumda bu değerler darmadağın oluyor.Yağmur yağsa da yağmasa da ekinci göçemez. Tarlasının, evinin başında kalacaktır. Göçebe gibi çadırı atına sarıp, çocuğunu bir koluna, kılıcını öbür koluna alıp otlu sulu yerler aramaya koşulamaz. Toprağı sürecek, ekecek, biçecek, ekini kaldıracak, anbara taşıyacaktır. Aşık Veysel'in dediği gibi, toprağın bağrını kazma ile bel ile yırtacak, bir çekirdekten 10 karpuz almaya uğraşacaktır. Bu düzende artık ne Hanlar Hanı vardır, ne yol yordam gösterecek Aksakallar. Bu geçiş döneminde ciddi bir yapısal bunalım ortaya çıkar. Ne göçebe düzeni yürürlüktedir, ne tarım toplumu kurulabilmiştir. Tekke, daha doğrusu Batıni tekkesi denen sosyal kurum bu yapısal boşluğu doldurmak için ortaya çıkmıştır. Tekke silaha, siyasi otoriteye dayanmayan, sadece şeyh efendinin manevi gücüne dayanan bir güç merkezidir. Göçebe ve yeni köylü tekkede hem yukarı sınıfın kültürünü, hem de yeni tarım tekniklerini öğrenecektir; buğday ekip biçecek, bağ bostan yetiştirmeyi de öğrenecektir. Bu etkileşim karşılıklıdır. Tekke de halkın kültürü ile yüz yüze gelecek, onun dilini ve sözlü edebiyatını öğrenecektir. Yunus Emre gibi, Kaygusuz Abdal gibi ilk şairlerimizin dilinin halka yakın olması bundandır.

Göçebe toplumunun böyle çözülüp usul usul dağıldığı bir zamanda "Çepni boyunun ulularından Yunus Mukri adlı birisi vardı. Çepni boyundan ayrılıp Karaöyük'ün yanındaki Mikail adlı bir yere yerleşti. (Burası bir Rum köyü olmalıdır; Anadolu'ya Diyar-ı Rum denildi uzun zaman.) Bir zaman sonra Mukri oradan da ayrılıp Karacaöyük'ün yakınındaki Kayı köyüne konar. Çepni boyunun ulularından Gevherveş'te üç komşusu ile beraber, Sultan Alaeddin bendelerinden Yurttbende'yi de alıp Suluca Karahöyüğe yerleşirler." Burada yedi haneli, çiçeği burnunda bir köy kurulmaktadır ama henüz köyün kurumları ortaya çıkmamıştır. Bir otorite merkezi yoktur. Köyde çoban yoktur. Köyün içinde bir çeşme yoktur. Bir köy odası yoktur. Köyde Yunus Mekri'den başka bilge bir insan yoktur. Biri ölür; Yunus Mekri başka bir yere gitmiştir. Cenazeyi yolunca yuyup kefenleyecek, gömecek başka bir insan yoktur köyde. Ancak üç gün sonra Yunus Mekri köye döner ve cenaze kaldırılır. "O vakit Gevherveş Yunus Mukri'ye yalvardı. Siz olmayınca bir iş yapamıyoruz. Lütfet bizimle

otur" dedi. Yunus Mekri de Sultan Alaeddin'den berat alıp köye yerleşti. (*Vilayetname*:26)

Hacı Bektaş-ı Veli işte bu geçiş döneminde Suluca Karahöyük'e gelir; İdris ve eşi Kadıncık Ana, Veli'yi evlerine indirirler. Hacı Bektaş-ı Veli'nin köyde neler yaptığını, kerametlerinden sıyırarak anlatacağım. Olayları *Vilayetname-i Hacı Bektaş Veli*, adlı Hocam Abdülbaki Gölpınarlı'nın kitabından alıyorum:

İdris birgün çamur karıyordu. Her halde kerpiç döküp ev yapacak. Veli geldi mübarek başmaklarını çıkarıp onunla beraber çamur kardı.

Başka birgün seksenlik Akçakoca iki büklüm burçak yolmada idi. Hacı Bektaş "siz ihtiyarsınız iki büklüm burçak yolmak size zahmet verir. Biz yolalım" dedi. (Mubarek nefesi ile burçaklar bir araya gelip demet oldular).

Köyde çoban olmadığı için her aile sıra ile hayvan gütmededir. Birgün Kadıncık Ana ile bir halayığı hayvan otlatmada idi. Halayık bir iş için eve dönecekti. Hacı Bektaş'a halayık: "Lütfet şu buzağıları gözle, anneleri ile emişmesinler" dedi. Bektaş hayvanları gözetledi. Danalar onun kerameti ile anaları ile emişmediler. (s.31)

Birgün hayvan gütme sırası İdris'e gelmişti. Ama İdris'in önemli bir işi vardı. Veli'den rica etti. Veli "ben göz kulak olurum hayvanlara, sen merak etme" dedi. Akşam hayvanlar sağ esen evlerine döndüler yazıdan. Bu da Veli'nin kerameti ile oldu.

Birgün Veli'nin muhiblerinden biri kendi oturduğu yere bir halvethane yaptırmak istedi. Hacı Bektaş "Olmaz dedi, önce bir mimar getir, biz muradımızca bir daire çizeriz (uygun yeri belirlemek için) sonra yeteri kadar taş getirirsin, yondurursun." Muhip denenleri yaptı, Şeyhin kerameti ile halvethane bir gecede yapılıp çıktı.

Suluca Karahöyük'te su kıtlığı olmalı ki, "Hünkar kalktı bir yere vardı. Eliyle yeri kazdı. Ak pınarım ak pınarım dedi üç defa, yerden arı duru bir su çıktı. Ona bugün Akpınar derler." (s.40)

Hünkar Molla Sadettin'in evinde yemeğe davet edilmişti. Tuz yoktu yemeğe atacak. Molla dedi ki "bugün tuz bitmiş, hiçbir evde tuz bulamadık. Ne olur lütfetseniz de bir tuz madeni çıksa?" Hünkar "Hakka giden Hak uğrum Hak için filan yerde tuz madeni vardır. Gidin kazın, çıkarın dedi. Çevik bir adem gönderdiler; o yeri kazdı, tuzu buldu." (s.57)

Bir keşişin memleketinde kıtlık oldu. Onların ihtiyacı Hünkar'a malum oldu. Dervişlerinden birine Hünkar buğday verdi, "filan yer-

deki filan kilisenin keşişine bu buğdayı götür"dedi. Keşiş buğdayı aldı, dervişi konukladı.

Öyük dibinde Tatar evleri vardı. Onların büyüklerinden birinin oğluyla bir yoksulun oğlu oynamaktaydı. Yoksulun oğlu ceviz kadar bir taş attı. Taş çocuğun can alacak yerine dokundu, oğlan düştü, öldü. Fukara çocuğu yakalayıp, cezalandırmak istediler. Çocuk kaçtı, Hunkar'a sığındı. "Elimden bir hatadır çıktı, aman beni kurtar, bu gelenlere verme, öldürürler beni" dedi. (s.66) Hünkar kerameti ile ölen çocuğu diriltir, böylece sorun çözülür.

Çocuğu olmayan kadınlara Hünkar okunmuş mercimekler verdi. "Bizi sevenlere armağan olsun, oğlu kızı olmayan kadınlar üç gün oruç tutsunlar, o gece helalleri ile bir araya gelsinler. Ulu Tanrı onlara bir evlat verecektir" dedi.(s.34)

Veliyi görmeye gelenleri İdris'le Kadıncık Ana karşılar, yaptırdıkları konuk evinde sofra açarlar, yoğurt ve bal sunarlar ağırlarlardı. (s.35)

Bu hizmetler *Vilayetname*'den başka örneklerle çoğaltılabilir. Veli fakirleri evlendirir, doğan çocuklara ad kor; onlardan birine Lalem Çiçeği adı koymuş, onu Lalem Çiçeğim diye severmiş. Kayseri Beyi'nin elinden bir delikanlıyı zindandan kurtarır. Bunların kerametle yapıldığına inanırsınız, yahut inanmazsınız. Ama onların temelindeki sosyal hizmeti görmezden gelemezsiniz. Veli bu yeni kurulan köyde ev yapanlarda yardım ediyor, köyün ekonomik hayatındaki güçlükleri ortadan kaldırıyor, umutsuzlara umut vererek bir psikiyatrist rolü üstleniyor, köylünün merkezi otorite ile ilişkilerinde aracılık ediyor, onların haklarını koruyor, yoksulları güçlülerin gazabından kurtarıyor, onları himaye ediyor, köye konuk gelenleri ücretsiz kondurup, ağırlıyor. Onlara yoğurt ve bal sunuyor. Yaşlıların hasat işlerinde yardımcı oluyor. Elbet köylüye din görevlerini yapmada da önderlik ediyor.

Bu sosyal fonksiyonlar çok önemli. Aslında bu işleri yapmak devletin görevi. Konya'da oturan Selçuklu hükumetinin köyde namı yok. Daha sonra Osmanlı Devleti de Türkiye Cumhuriyeti hükümetleri de bu görevlerin tümünü yerine getiremiyor. O vakit bu sosyal görevleri vatandaş veliden, şeyhten, erenlerden bekliyor. Onlar da bu görevi büyük bir sorumluluk ve özveri ile yerine getiriyor. Bu nedenlerle de tekkenin, özellikle Bektaşi Tekkeleri'nin ve Hacı Bektaş-i Veli'nin etkisi köklü oluyor ve olmaya bugün de devam ediyor.

Ben Hacı Bektaş-ı Veli'den bugünkü Alevi toplumunun ne denli büyük beklentileri olduğunu bir tesadüfle öğrendim. 2001 yılının 15 Ağustos'unda Hacı Bektaş ilçesini ziyaret ettim. Ziyaretin benim için en önemli olayı cemevinde bulduğum bir defter oldu. Bu deftere 2000-2001 yıllarında tekkeyi ziyaret eden, özellikle genç kız ve erkekler, Alevilik hakkındaki fikirlerini, yorumlarını, eleştirilerini, Hacı Bektaş Veli'yi ziyaret etmenin doğurduğu heyecanları ve Hacı Bektaş'tan beklentilerini ve dileklerini yazmışlar. Bu defter 400 insanla yapılmış bir mülakat gibi. Size bu beklentilerden bazılarını aktarıyorum. Hemen belirtmeliyim ki bu dileklerin hiçbiri öbür dünya ile ilgili değil. Hiç bir ziyaretçi "bana cennet nasip eyle, beni cehennemde yandırma" dileğinde bulunmuyor. Ziyaretçiler eğitim, sağlık, meslek sahibi olmak, iyi bir aileye kavuşmak, bir ev alabilmek, ailede huzur ve barış içinde yaşamak gibi hepsi bu dünya ile ilgili dileklerde bulunmuşlar. Şunları seçtim bu dileklerden:

"Babamın hastalığını geçirmeni diliyorum, ona şifalar ver."

"Bir çocuğum olsun, onunla geleyim, kurban getireyim." (1972 doğumlu S.)"

"Tek bir dileğim var. Yavrum çaresi olmayan bir hastalığın eşiğinde, gözleri görmüyor, spastik özürlü. Tanrım yavruma sağlığını ver, yoksa ölümüm çok yakındır."

"Ailemin, özellikle hasta olan annem F.'in yanında olman dileğiyle, Ya Hünkar Hacı Bektaş Veli!" (F. bir kız)

"Benim hayatta bir hedefim var, sadece okumak ve iyi bir meslek sahibi olmak.Ya da bu yalancı dünyada kendimi ayakta tutabilmek. Bu çok zor, hatta olanaksız. Ama, içimdeki sonsuz azimle bunun üstesinden geleceğime inanıyorum. İnşallah gelecekte iyi bir meslek ve yuva sahibi olurum. Ondan sonrası çok kolaydır."

"Hayat bir zorlu merdivendir, Çıkmasını bilmeli.

Yaşam bir serüvendir, Tatmasını bilmeli.

Gelecek bir avantajdır, Kullanmasını bilmeli.

Hacı Bektaş Veli bir ölümsüzlüktür, Onu anmasını bilmeli." (F. bir kadın)

"16 yaşındayım. Sana bütün kalbim ve bedenimle inanıyorum. Senden tek isteğim Üniversiteyi kazanmama yardımcı olman, sağlıklı ve huzurlu bir hayat sağlamandır." (S.bir kız)

"Özlemim derslerimin iyi olması, Üniversiteyi kazanmam, ablamın bir meslek sahibi olması, annemin hastalıklardan uzak kalması, babamın dileklerinin yerine gelmesi."

"Pirimiz Hacı Bektaş Veli! Elvan'ı derdinden, babamı bel ağrısından kurtar. Ya Rabbim sevenleri ayırma, özellikle sevenleri kavuştur." (C.bir kız)

"G. hanım, başının ağrısı için burada bulunmakta. Dileriz ziyareti kabul ola." (G. bir kadın)

"Bir senelik evliyim. Senin izninle sağlıklı bir çocuk istiyorum. Eşime iyi bir meslek sağla." (H. bir kadın)

"Ağabeyime bir oğul ver. Abim ailesiyle çok mutlu olsun. Babamı, annemi, kardeşlerimi kötülüklerden koru. Yeğen-lerime hayırlı kısmet nasip et. Anneme ve kardeşlerime güzel bir ev nasip et."

"Sevgili arkadaşım Ş. ile arkadaşlığım devam etsin. Allahım bana akıl fikir ver. Adam olursam söz veriyorum, bir adak da ben getireceğim."

"Kardeşim Y.nin, kız kardeşim E.nin, annemin ve babamın sarılık hastalığına şifa veresin ya Hacı Bektaş Veli." (E. bir kız)

Hacı Bektaş Veli'den dilenenler arasında gönül işleri de var:

"Benim de herkes gibi umutlarım, hayallerim, beklentilerim ve dileklerim vardı. Hepsini habersizce çaldılar benden. Şu an buradayım ve çok hastayım. Hacı Bektaş Veli sen yardım et. Pazar günü A.ile (bir erkek) beraber geleceğiz. Onun için de burada dua ettim. Buraya ablam D. ile beraber geldik. Ankara'dan geldik. Orada çok kötü olaylar yaşadım. Yalanları ve iftiraları önce Allah'a sonra sana bırakıyorum. Nasip olursa yakında gene sevdiğim A. ile beraber geleceğim." (P. bir kız.)

Şu yazı da gene P. ile ilgili:

"P. benim sevdigim ikinci insan. Onu ne kadar sevdiğimi kendisine bile anlatamam. Onu ne kadar sevdiğimi köpek gibi biliyor. Bugün benim için çok üzücü bir gün. Çünkü bana bir müddet ayrı yaşamak istediğini söyledi. Ne yapmak istediğini anlamıyorum." (G. bir erkek)

"Benim sevdiğim bir kız vardı. Onun benimle bir daha konuşmak istemesi ve eğer kalmışsa bir nebzecik sevgisi, bu sevgiyi bana vermesidir dileğim."

İmza defterine yazanlar geleneksel Alevi töreleri eleştirilerini de belirtmişler. Ş. (bir kız) şöyle yazıyor: "Adım Ş. 1990 doğumluyum. Yaşım on. Buraya kuzenimin kurbanı için geldik. Benim kurbanım

yok. Olmasını da istemem. Çünkü bir can alıyorum. Bu beni çok üzüyor. Kurban yerine bir yardım yapsak daha iyi olur. Hem kendimiz için, hem hayvanlar için iyi olur. Hoşça kal Hacı Bektaş Dede. Tüm insanların sevgiye, barışa, doğruluğa katılmalarını isterim."

"Pirlerin Piri Hacı Bektaş Veli! Buraya gönül rahatlığı ile gelmedim. Çünkü ben Aleviliğin iyi bir yolda değil, tersine kötü bir yolda olduğunu söylemek isterim. Nedenleri:

1. Semah Cemlerde dönüleceği yerde içki yerlerinde, düğünlerde dönülmeye başlandı; yani, eğlence oldu.
2. Cemlere kimsenin saygısı kalmamış, herkes izlemek için geliyor.
3. Deyişler hafife alınarak her yerde dile getiriliyor.
4. Batıl inançlara inanılıyor; bilim, ilim varken.
5. Cemlerde görev yapanlar Hak için değil, para için yapıyorlar.
6. Tüm erenlerin, evliyaların resimleri yapılıyor.

Şu anda aklıma gelen bunlar. Temennim bunların düzeltilmesi." (A bir erkek)

Şu da S.nin (bir kız) eleştirisi:

"İlk defa geliyorum. Ben Alevi'yim. İnsanların din ayrımı yapmasını biraz saçma buluyorum. Alevi olanı da yüce Rabbim yarattı, Alevi olmayanı da. Bence insanların hepsi bir olmalı. Kimse kimseyi ayırt etmemeli. Belki siz benim Alevi düşmanı olduğumu sanıyorsunuz. Alevi'yim. Alevi olduğumdan her zaman gurur duydum. İnşallah birgün bütün insanlar, mezhepler bir olur, birlik olur. Benim gibi düşünenler vardır. Ama, düşündüklerini yazmaya çekiniyorlar. Belki de düşünmüyorlardır. Ben düşüncelerime kilit vurmak istemiyorum. Defterdeki yazıları gözden geçirdim. Hepsi Alevi'yim haklıyım gibi düşünüyorlar. Herkes düşüncesini açıkça yazabilir. Şunu tekrar etmek istiyorum. Alevi olduğum için mutluyum, gururluyum. Alma mazlumun ahını çıkar aheste aheste".

Eleştiriler arasında Hacı Bektaş Belediyesi'nin anma törenlerine yöneltilenler de var:

"Bu yazdıklarımı okuyan varsa iyi dinleyin. 2.500.000 liraya on kilo odun almak sizin vicdanınıza sığıyorsa, ortalığın pisliğini görüyorsanız, kim bunlara düzen nizam vermiyorsa, bunda bu kalemi kırarım."

"Soyumuzun nereden gelmiş olduğunu bu büyük ibadethanede gösterdiniz. Ama benim gibi yeni nesillere Cemevinin, Cemde yapılan

ibadetlerin anlatılması için birilerinin öncülük etmesi dileğiyle. Yazık ki bunları bilmiyoruz. Bunlar için yardım diliyorum."

Bir kız yazmış: "Ya Hacı Bektaş-ı Veli seni çok seviyorum, Atatürk de senin kardeşin, onu da senin kadar seviyorum."

Ziyaretin yarattığı mutluluğu anlatan yazıların arasında biri İngilizce, Türkçesi şöyle: "Hiç unutamayacağım bir gün. Her zaman Hacı Bektaş Veli'yi merak ettim. Şimdi onun yaşadığı ve çile çektiği yerdeyim. Bugünü her zaman hatırlayacağım. Büyük bir felsefeyi temsil eden böyle bir adam hakkında bazı şeyler öğrenmek insana güzel duygular veriyor. (It is very nice to meet you Hacı Bektaş Veli: Seninle buluşmak ne güzel Hacı Bektaş Veli.)"

Tekkeden ve şeyhten bu beklentiler üzerinde hiç bir yorum yapmayacağım. Bunlar yorum gerektirmeyecek kadar açık. Dinin, tekkenin, caminin, Dede'nin, Hoca'nın bugünkü temsilcileri eğer bağnazlıktan, inançlarının dar çerçevesinden kurtulup tekkeyi ve camiyi sadece bir inanç merkezi değil, bir sosyal hizmet merkezi, halkının sorunlarına, beklentilerine çare arayan bir mekan haline getirmezlerse, kendilerinden beklenen birleştirici olmayı, ayırıcı ve bölücü olmamayı yerine getiremeyeceklerdir. Kuru, soyut tartışmalar içinde bunalacaklardır. IX. yüzyılın fakihleri bu soyut, incir kabuğunu doldurmayacak tartışmaları pek ileri götürmüşler. Şu konu ciddi ciddi tartışılmış: "Bir Müslüman bir ecinni ile evlenirse, ondan bir çocuğu olursa, bu çocuğun miras hakkı ne olmalıdır?" Bunun için din odakları ateşin içine ellerini sokmalıdır. Yoksa havada sallanan, soyut ve anlamsız kurumlar haline geleceklerdir. Ben Karaca Ahmet Tekkesi'nde bir yemeğe katıldım. Yanımda oturup pilav ve ete yumulan adam bana dedi ki "Beyim bana inan üç haftadır ilk defa boğazımdan sıcak bir yemek geçiyor." Bu adam Alevi değildi.

Din adamının dar bir çerçeveden çıkıp, toplum sorunları ile cebelleşmesi iyi de, bunun bir de tehlikesi var. Din adamı, ekonomik ve politik gücünü kullanarak halkı kendi dini ideolojisi ve dünya görüşü için etki altında tutup, yönlendirmeye kalkabilir. O vakit din adamı kolayca politikacı kişiliğine bürünür. Bu ciddi bir tehlikedir.

Hepiniz sağlık ve esenlik içinde kalasınız değerli dinleyiciler.

II. KESİM

İZLER, ADIMLAR, YOL: TARİH

HACI BEKTAŞ VELİ VE ANADOLU'DA MÜSLÜMANLIK

Ahmet T. Karamustafa[1]

[Bu bildiride öncelikle araştırma nesnemize ilişkin kimi genel gözlemlerimden yola çıkarak bazı problematik alanlara değineceğim ve ardından, bu genel gözlemlerimi özel olarak Hacı Bektaş Veli'ye ve kendisinin Anadolu Müslümanlığıyla ilişkisine uygulamaya çalışacağım. Bunu yaparken olabildiğince belli başlı bazı başlıklar ya da temaları izleyeceğim.]

I. Anadolu halklarının inanç ve kılgılarında süreklilik-kopukluk sorunu

Kültür tarihçileri genelde yaşam koşullarında önemli değişimler görülmediği sürece inanç ve kılgıda sürekliliğin hakim olduğu düşüncesindedirler. Konar-göçerler konar-göçer, köylüler köylü, şehirliler de şehirli kaldığı, yani bu büyük çaplı toplum kesimleri arasında geçişim olmadığı sürece kültürde süreklilik izlendiğini varsayarlar.

Ancak, özellikle süreklilik beklenen durumlarda gerçekleşen din değiştirme ya da yeni bir dine girme olaylarının açıklanmasında güçlük çekildiğini gözlemliyoruz. Örneğin, Orta Asya kökenli Türk boyları (yani Türkmenler), İran - Azerbaycan, ya da İran - Irak - Suriye yoluyla Anadolu'ya göç ederken ya da Anadolu'ya vardıktan sonra konar-göçer kalmalarına rağmen Müslümanlaştıklarında onların inanç ve kılgılarını kolay kolay değiştirmeyeceklerini varsaydığımız için Müslümanlaşmanın bu bağlamda tam olarak ne anlama geldiğini belirlemekte zorlanıyoruz. Bu durumda başvurulan kolay bir çözüm yolu Türkmenlerde İslam'ın yüzeyde kaldığını, onların aslında tam

[1] Prof.Dr. ABD, St. Louis, Washington Üniversitesi, Tarih Bölümü

anlamıyla ya da "gerçek anlamda" Müslümanlaşmadıklarını düşünmek oluyor. Yani yüzeyi eşeleyip biraz derine indiğimizde İslam öncesi ya da İslam dışı Orta Asya Türk inanç ve kılgılarının izlerini, kalıntılarını, belirtilerini hatta dışavurumlarını göreceğimizi sanıyoruz.

Bu noktada, karşımıza çıkan sorunu şu iki soruyla özetlemek mümkün: (1) Türkmenler, kültür sahalarının bütünüyle değiştiği göçleri sırasında, üstelik bir kaç yüzyıllık bir zaman dilimi boyunca, hiç mi değişmediler? (2) Kültür alanında, özellikle de inanç ve kılgıda, yüzeysel değişim ne gibi bir anlam taşıyabilir? Tabiri caizse, kültürde badanadan ciladan söz etmek akla yatkın mıdır?

Kültürde süreklilik varsayımının bizi bazı çıkmazlara soktuğunu gördüğümüzde yöntem değiştirerek süreklilik yerine kopukluklar aramaya başlayabilir miyiz? Müslümanlığın çekim alanına girmiş Türkmenlerin inanç ve kılgılarında Orta Asya'daki geçmişlerine oranla önemli devamsızlıklar olduğunu düşünmek aslında o kadar da güç olmamasına rağmen bu yolu izleyen kültür tarihçisi sayısı oldukça azdır. Burada kopukluğa bir örnek olarak hepsi Türkmen olan Kızılbaşların Şah İsmail'i neredeyse tanrılaştırmaları verilebilir. Atalar inancasından farklı olarak görülmesi gereken, insanı neredeyse ya da hatta tam olarak tanrılaştırmak eğilimi ya da olgusu Orta Asya konargöçer kültürünün bir parçası değildir. Bu durumda, XV. ve XVI. yüzyıllarda Safevi şeyhlerini tanrılaştırma ekseni etrafında Kızılbaşlık baş gösterdiğinde, bu noktada Türkmen kültüründe gerçek bir kopukluk olduğunu düşünmek gerekmez mi?

Sonuç olarak süreklilik varsayımını benimsemekte biraz daha dikkatli davranmak zorunda olduğumuz ortaya çıkıyor. Belki de kültür kopukluklarına yol açan gelişmeleri şehirli, köylü, konar-göçer kesimleri arasındaki geçişimlerle sınırlamayıp en azından kültür sahası değişimlerine yol açan uzun mesafeli göçleri de bu gelişmeler arasına katarak sorunu bir dereceye kadar hafifletmemiz mümkün olabilir. Ancak, bu durumda bile Türkmenlerin inanç ve kılgılarında Orta Asya'yla süreklilik olduğu varsayımını askıya almamız, en azından ciddi bir biçimde sorgulamamız gerektiği de açıktır.

II. İslamlaşma/Müslümanlaşma olgusuna yaklaşımlar

Şimdi bakış açımızı değiştirerek, konuya İslamlaşma açısından bakalım. Burada daha ilk bakışta karşımıza bir sürü soru çıkıyor. Bunların en belli başlılarını şöyle sıralayabiliriz:

- İslamlaşma ya da Müslümanlaşmadan söz edebilmek için işe kapsamlı birer İslam ve Müslüman tanımıyla mı başlamak gerekiyor?
- Böyle bir tanımlama yapabilmek için gerekli ya da uygun kıstaslar nelerdir?
- Elimizde tatmin edici olduğunu düşündüğümüz tanımlar olsa bile acaba İslamlaşma ölçülebilir, tartılabilir bir olgu mudur? Daha az ya da daha çok İslamlaşmadan ya da Müslümanlaşmadan söz etmek mümkün müdür?
- İslamlaşma "eşiği aşıp İslam binasına girmek" olarak görülebilecek, biten, tamamlanan, sonu olan bir geçiş mi yoksa hiç bitmeyen, bitmeyecek bir süreç midir?
- Kimin, kimlerin İslamlaşmasından söz ettiğimiz önemli değil midir? İslam'ın çekim alanına girenlerin nerelerden geldiklerini, hangi kültür sahasından, hangi toplum kesiminden İslam'a girdiklerini bilmeden, İslamlaşmalarının niteliği hakkında hüküm yürütülebilir mi?
- Aynı şekilde, İslamlaşan halkların nasıl bir İslam'la hangi koşullarda karşılaştıkları sorusunu göz ardı edebilir miyiz?

Bütün bu soruları ve benzerlerini göz önünde bulundurduğumuzda İslamlaşmanın aslında çok karmaşık ve müphem bir kavram olduğu ortaya çıkar. Bu karışıklığı çözebilmek, düğümleri biraz olsun açabilmek amacıyla bir-iki noktaya işaret edelim.

İslam, baştan beri değişik toplum kesimlerinde değişik biçimlere bürünmüş, değişik anlamlar taşımıştır. Bu gözle bakıldığında, şehirli, köylü, konar-göçer İslamından, buna büyük ölçüde izdüşümlü olarak bir yanda okur-yazar, tahsillilerin, öte yanda da okuma-yazmasız, tahsilsizlerin İslamından söz etmek gerekir. Bu ayrımları yaparken XX. yüzyılın sonlarına kadar okur-yazar, tahsilli kategorisinin şehirlerde bile çok kısıtlı bir kesime denk düştüğünü, buna karşılık şehir dışında da sayıları az da olsa okur-yazar takımının olduğunu unutmamalıyız. Sözünü ettiğimiz ayrımlara erkek-kadın, çocuk-genç-yetişkin, hür-köle gibi diğer asli sosyal ayrımların eklenmesi gerektiğini de vurgulayalım.

Değişik toplum kesimlerinde İslam'ın değişik anlamları olduğunu, üstelik her kesim içerisinde de bir takım önemli ayrımlar bulunduğunu tespit ettikten sonra gözümüzü her kesimin kendine özgü bir din adamı, din uzmanı kadrosu ürettiği gerçeğine çevirdiğimizde din adamlarının İslamıyla halk İslamı arasında hayati bir ayrım olduğunu görürüz. Şehirli din adamlarının İslam anlayışlarını -konuyu bir hayli basitleştirerek- şeriat ve tarikat ibarelerini kullanarak özetlersek, halk İslamını da genelde evliya inancası çerçevesinde gelişmiş bir inanç ve kılgılar ağı olarak betimleyebiliriz. Bu durumda şehirli din adamları gözüyle İslamlaşma doğal olarak halk gözüyle İslamlaşmadan çok farklı olacaktır. Din adamları, onlara göre şeriat ve tarikattan herhangi bir şekilde nasibini almamış olanları Müslüman olarak görmeyecekken halk arasında Müslümanlık daha çok evliya inancasına bağlı bir inanç ve kılgı öbeği olarak kendini gösterecektir.

III. Hacı Bektaş Veli ve Anadolu'da Müslümanlık

Şimdi buraya kadarki genel gözlemlerimizi Hacı Bektaş Veli'ye ve kendisinin Anadolu Müslümanlığıyla ilişkisine uygulayabiliriz.

- Hacı Bektaş Veli hangi toplum kesimine mensuptu? Şehirli mi, köylü mü, konargöçer mi? Bu soruya kesin bir cevap verebilmekten her ne kadar uzaksak ta elimizdeki dolaylı verilere dayanarak onun bir konargöçer olmadığını söylemek mümkün. Suluca karahöyük'te yerleştiğine bakılırsa da onun toplumsal çevresinin köy, kasaba, küçük şehir olduğu düşünülebilir.
- Hacı Bektaş Veli okur-yazar mıydı, tahsilli miydi? Burada da elimizde kendisinin kaleme aldığı kesin olan bir eser bulunmadığından yine ancak dolaylı olarak bu soruya olumlu cevap verebiliriz, ancak ayrıntıya girmek imkânsız görünüyor.
- Öte yandan, Hacı Bektaş Veli'nin bir din adamı olduğundan şüphe etmemiz için bir neden görünmüyor. Yani Hacı Bektaş içinde yaşadığı toplum kesiminde din konusunda uzmanlaşmış bir şahıstı. Ayrıca, kendisinin uzmanlığını, şeriattan da az çok etkilenmiş şehir tasavvufu alanına yerleştirmekte pek de zorlanmamıza gerek yoktur.
- Hacı Bektaş Veli'yi, İslam anlayışı şehirli, okur-yazar tasavvufundan kaynaklanan bir kasabalı/ küçük şehirli olarak belirledikten sonra, kendisinin halka hangi gözle baktığını sorduğumuzda, yine ancak dolaylı bir cevap verebiliyoruz. Eğer *Vilâyetname*'de yansıyan

Hacı Bektaş imajında az çok bir gerçeklik payı varsa -ki bizce vardır- o zaman kendisinin halka üstten bakan, halkı hor gören, hatta onlara sırt çeviren bir din adamı olmayıp, tam tersine halkı bütünüyle benimseyip onları kucaklayan, onlara hizmet eden bir din ulusu olduğunu söyleyebiliriz.

- Peki, Hacı Bektaş Veli'nin halk üzerindeki etkisi neydi? Bu etkiyi iki ayrı düzeyde görmek gerekiyor. Tarihi kaynaklarda en geç XV. yüzyıl ortalarından itibaren Bektaşi dervişlerine rasgeldiğimize bakarak, Hacı Bektaş'ın halk üzerindeki etkisinin ilk olarak bir tarikat halinde, demek ki kısıtlı bir takım arasında boy gösterdiğini söyleyebiliriz. Bektaşi tarikatı hakkında geniş bir ilmi edebiyat olmasına rağmen tarikatın oluşumu konusunda henüz çözülememiş birçok muamma olduğunu belirttikten sonra, burada bizi asıl ilgilendiren öbür düzeye, yani Hacı Bektaş'ın geniş halk kitleleri üzerindeki etkisine dönelim. İşte bu düzeyde evliya inancası devreye giriyor. İslam tarihinde, özellikle hicri V/miladi XI. yüzyılda su yüzüne çıkan evliya odaklı inanç ve kılgı karışımının Hacı Bektaş'ın Anadolu halklarına nüfuzunda başrolü oynadığında hiç şüphe yoktur. Gittikçe genişleyen bir halk kitlesinin Hacı Bektaş'ı ulu bir veli olarak görüp, kendi Müslümanlıklarını, ona atfettikleri görüşleri doğrultusunda anladıklarının en önemli kanıtı. Bu metindeki anlatıların halk arasındaki dolaşımı hakkında bilgimiz çok sathi olmakla beraber Hacı Bektaş inancasının köy ve kasaba halkları arasında yayıldığını düşünmek mümkündür. Bu konuda bizim görüşümüz, kanıtlarına parmak basamasak bile, Hacı Bektaş Veli'nin özellikle konar-göçer hayatından yerleşik hayata yeni geçen köy ve kasaba halkı arasında sevilip sayıldığı, el üstünde tutulduğu doğrultusundadır. Hacı Bektaş'ın şehirli, okur-yazar tasavvufundan kaynaklanan İslam anlayışı evliya inancası şekline bürünerek başta Orta Anadolu olmak üzere, özellikle köy, kasaba ve küçük şehir halkları, sonra da konar-göçerler arasında kabul görüp gelişmiş, palazlanmıştır.

- Tabii bakışlarımızı Hacı Bektaş'ta odaklaştırırken aynı dönemde Anadolu'da İslam anlayışı Hacı Bektaş'ınkine yakın olan onlarca, yüzlerce eren olduğunu, halk İslamının işte böylesi yaygın bir evliya ağı üzerine örülmüş bir inancalar manzumesi görünümünü arzettiğini unutmamak gerekir. Zamanla bu halk İslamı da kendi din

adamlarını türetmiş (bunlar "dede," "baba" olarak tanınagelmişlerdir), kendi inanç ve kılgılarını oluşturmuştur. Alevilik de, son tahlilde, bu halk İslamının bir parçası olarak görülmelidir. (Bu noktada, halk İslamını, İslam öncesi halk inanç ve kılgılarının bir devamı olarak görmeye çalışmanın ne derece tek yanlı, sonuçta da ne kadar sakıncalı bir uğraş olduğunun açık seçik ortaya çıkmış olduğunu umuyoruz.)

IV. Halk İslamını betimlerken kullanılan terimler hakkında bazı gözlemler

Şimdi de sözünü ettiğimiz halk İslamını betimlerken hangi kavramların kullanılageldiği ve hangi kavramların kullanıl-masının uygun olduğu sorularına dönelim.

- Halk İslamı bir "heterodoksi" midir? Eğer şehirli, okuryazar din adamlarının türettikleri İslam kalıpları (fıkıh, kelam, tasavvuf, tefsir) "ortodoksi" olarak görülecekse, o zaman bu "doğru öğretiler" dışına düştüğü düşünülen halk İslamını da bir "aykırı öğretiler" toplamı olarak görmek tabii ki mümkündür, ancak bu kullanımın ters tarafları olduğu da göz ardı edilemez. Tarihçi gözüyle bakıldığında şehirli din adamlarının ürettikleri İslam anlayışlarının, halk din adamlarının ürettikleri İslam anlayışlarından daha doğru ya da geçerli olduğunu düşünmemiz için elimizde herhangi bir neden yoktur. Tabii herkes kendi adına "doğru-aykırı" ayrımını yapmakta özgürdür. Ancak tarihçilerin ve din bilimcilerinin böylesi bir ayrımı daha baştan varsayan "ortodoksi, heterodoksi" kavramlarını kullanmakta çok dikkatli davranmaları gerekir.
- Halk İslamı "senkretik" midir'? Yani halkın İslamı hem İslami hem de İslam dışı bir takım inanç ve kılgıların bir bileşimi, bir karışımı mıdır? Burada da senkretik teriminin tek taraflı olarak yalnızca halk İslamı için kullanılmasında bazı sakıncalar olduğunu belirtelim. Gerçekten de şehirli din adamlarının daha az bileşimci, karışımcı olduklarını düşünmek için elimizde ne gibi nedenler vardır? Evet, birçok fakih, mütekellim ve mutasavvıfın İslam'ın diğer dinlerle karıştırılmaması gerektiğini düşündüklerini biliyoruz. Ancak bu din adamlarının görüşlerinin oluşmasına bir tarihçi gözü ile baktığımızda onların geliştirdikleri İslam kalıplarının da herhangi bir bileşim ve karışımdan uzak, halis ve saf bir İslam oluşturduğunu söylememiz mümkün değildir. Bizce "senkretik"

terimini kullanacaksak bunu tarih içerisinde türemiş bütün İslam bakışlarına uygulamak gerekir. Kısacası tarihte halis ve saf hiçbir olgu yoktur.

V. Sonuç

Bütün bu söylediklerimiz bizi Hacı Bektaş'ın kendisinin Müslümanlığını hangi gözle görebileceğimiz, ayrıca da kendi İslam anlayışlarını Hacı Bektaş'ın Müslümanlık kalıpları etrafında kurmuş olan Anadolu halkının İslamını nasıl tanımlayabileceğimiz sorularına getiriyor. Şimdi vardığımız sonuçları özetleyerek bu soruları cevaplamaya çalışalım.

- Hacı Bektaş Veli'nin kendi Müslümanlığının niteliği, elimizde onun görüşlerini dolaysız bir biçimde yansıtan kaynaklar olmadığından, bizim için müphem kalmaktadır. Ancak daha önce de belirtiğimiz gibi onun İslam anlayışının sonuçta şehir tasavvufundan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Her halükarda onda Orta Asya dinin-den ya da şamanlığından belirgin bir iz görülemez.
- Hacı Bektaş'a gönül vermiş Anadolu halklarının İslamına gelince, bunu genellikle şehirli din adamlarının etkisinden uzakta ancak şehirli mutasavvıflarla bir alış veriş içinde olan evliya/eren ekseninde gelişmiş bir kılgılar ve inançlar örgüsü olarak tanımlayabiliriz. Bu halk İslamı kendi başına görüldüğünde ne aykırı ne de özellikle bileşimci idi. Doğru- aykırı, bileşik-saf tartışmaları ancak birden fazla İslam anlayışı, siyasi, iktisadi, sosyal güç eksenlerinde çakıştığı hatta çatıştığı zaman gündeme gelir. Bu nedenle halk İslamını ve bu bağlamda Aleviliği tanımlamaya, anlamaya uğraşırken "aykırı/heterodoks" ve "bileşimci/senkretik" terimlerinden uzak durmak isabetli olacaktır.

HACI BEKTAŞ-I VELÎ'NİN TASAVVUFÎ KİMLİĞİNE YENİDEN BAKIŞ: YESEVÎ, HAYDARÎ, VEFAİ, BABAÎ, YAHUT "ŞEYHLİKTEN MÜRİDLİKTEN FÂRİĞ BİR MECZUP?"

Ahmet Yaşar Ocak[1]

Giriş: Kaynaklar, Problemler

Hacı Bektaş-ı Velî (bundan böyle HBV), XIII. yüzyıl başlarında Orta Asya'da başlayan Cengiz fırtınasının Anadolu'ya savurduğu pek çok meşreptaşı arasında ismi bugüne kadar yaşayabilen, sadece bir tarikat kurucusu olarak değil, bir İslam yorumunun, bunu yansıtan bir zihniyet dünyasının ve etrafında gelişen bir kültürün yaratıcısı olarak algılanmış ve yüzyıllardır hem Sünnî hem Alevî Bektaşî toplumlarınca takdis ve tazim edilmiş bir şahsiyettir.

Biz bugün burada, sadece elimizdeki tarihsel verilere bakarak bu yıl 800. doğum yıldönümü kutlanan HBV'nin tasavvufî kimliğini, yeniden sorgulamaya ve anlamaya çalışacağız. Kaynaklardaki veriler, bir yandan bizim onun hakkında bazı fikirler edinmemizi ve kişiliğini bir ölçüde aydınlatmamızı sağladığı gibi, bazı soruları da beraberinde getirmektedir.

Bilebildiğimiz kadarıyla bugün HBV hakkında bilimsel nitelikte Prof. Irene Mélikoff'un bundan 11 yıl önce yayımlanmış *Hadji Bektach: Un Mythe et ses Avatares: Genese et évolution du Soufisme Populaire Turc en Anatolie* (Brill, Leiden 1998, Türkçesi . *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, çev. T. Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 1998) isimli eserinin dışında herhangi bir monografi bulunmamaktadır. Şahsen benim katılmadığım bazı görüşler bulunmakla beraber, bu kitap HBV'yi kanaatimce tarihsel gerçekliği içinde doğruya

[1] Prof. Dr. Hacettepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü

en yakın takdim eden çok değerli bir çalışmadır. Burada "neden başka bir bilimsel monografi daha yayımlanmadı?" gibi bir soru karşımıza çıkar, fakat bu da ayrı bir konudur.

HBV hakkında bugün sahip olduğumuz bilgiler başlıca şu kaynaklardan gelmektedir. (Yalnız burada "kaynak" tabirine açıklık getirmek için şunu belirtmek gerekir: Benim "kaynak"tan kastım, özellikle onun zamanında yazılmış olmasa bile –çünkü böyle bir kaynak maalesef bugün için yok- zamanına yakın dönemlerde kaleme alınmış olan metinlerdir. Yoksa sonraki dönemlerde giderek bir çığ gibi büyüyen rivayetleri zapteden metinleri kastetmiyorum). Söz konusu kaynakları telif zamanlarına göre şöyle sıralayabiliriz:

1-Menâkıbu'l-Ârifîn (Eflâkî, 14. yy)

2- Menâkıbu'l-Kudsiyye (Elvan Çelebi, 14. yy)

3- Velâyetname-i Hacı Bektaş-ı Veli (Uzun Firdevsî, 15. yy)

4- Terceme-i Nefehâtü'l-Üns (Lâmiî Çelebi, 15. yy)

5- Âşıkpaşazâde Tarihi (Âşıkpaşazade Derviş Ahmed, 16. yy başı)

6- Terceme-i Şakayık (Edirneli Mecdî, 16. yy. ortası)

HBV'den bahseden kaynakların en eskileri, neredeyse aynı yıllarda -1350'ler civarında- yani HBV'nin vefatından yaklaşık seksen yıl sonra, iki ayrı tarikat çevresinde ve başka iki mühim şahsiyet için kaleme alınmış ilk iki menâkıbnâme, yani Mevlâna Celaleddin-i Rumi'yi ve etrafındakileri anlatan Eflâkî'nn meşhur Menâkıbu'l-Ârifîn'i ile, Baba İlyas-ı Horasânî'yi ve çevresindekileri konu edinen torunu Elvan Çelebi'nin Menâkıbu'l-Kudsiyye'sidir Biri Konya'da, diğeri Çorum-Mecitözü yakınlarındaki Elvan Çelebi köyünde kaleme alınmıştır. Diğer iki kaynağımızın ise biri, esasen Alevi Bektaşi toplumunun inançlarının da kaynağı olup muhtemelen xv. yüzyıl sonlarında Uzun Firdevsi'nin yazdığı tahmin edilen ünlü Velâyetname-i Hacı Bektaş-ı Veli, (diğer adıyla Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli), diğeri, Elvan Çelebi'yle aynı soydan gelen Âşıkpaşazâde'nin Tevârîh-i Âl-i Osman (veya Âşıkpaşazâde Tarihi) isimli eseridir ve XVI. yüzyıl başlarına aittir. Bunların dışında, Lâmiî'-nin XV. yüzyılın büyük mutasavvıfı Abdurrahman Câmî (öl. 1492)'den çevirdiği Terceme-i Nefehâtü'l-Üns'de ve Edirneli Mecdî'nin Taşköprülüzâde'den çevirdiği Terceme-i Şakayık isimli meşhur biyografi kitabında HBV'yi anlatan iki kısa pasaj vardır.

İşte biz bu bildiride bu kaynaklardaki verilerden hareketle onun tasavvufî kimliğini tartışmaya çalışacağız. Aslında bizim bu konudaki bazı görüşlerimiz daha önce belirtilmiş olmakla beraber, sonraki bazı yayınlarda yer alan bir takım görüşler, ister istemez bu meselenin yeniden ele alınmasını ve bazı yeni sorular sorarak yeni bir tartışma ortamının açılmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla HBV'yi yeniden ele almak, üzerinde yeniden düşünmek lüzumu ortaya çıkmaktadır.

Sıraladığımız bu kaynaklardan ilki, Menâkıbu'l-Ârifîn, çok iyi bilindiği gibi bir Mevlevî kaynağı olup HBV'yi Sünni çevrelerin dışına yerleştirir ve onu 1240'ta Selçuklu devletine karşı çıkan büyük bir isyanın, Babaîler isyanının şefi Baba Resûl'ün "halîfe-i hâss"ı olarak takdim eder, ama Baba Resûl'ün kim olduğunu yazmadığı gibi bu Sünnilik dışı çevrenin ve HBV'nin yaşadığı mekânın adını da zikretmez. Ayrıca anlattığı bir menkıbe ile, Mevlânâ Celâleddîn'in ona iyi gözle bakmadığını da ortaya koyar. Kısaca bu kaynağımızın HBV'si, döneminin Sünni olmayan bir çevredeki önemli bir şahsiyetidir. Bu metinde Ahmed-i Yesevi'nin (bundan böyle AY) ve Yesevîliğin hiç adı geçmez.

İkinci kaynağımız Menâkıbu'l-Kudsiyye, 1957'den beri ismen biraz bilinmekle beraber, 1980'lere kadar neredeyse hiç kullanılmamış olup, o zamana kadar Babaîler ve isyanları hakkında bilinen pek çok şeyi değiştiren, bazı yanlış bilgileri düzelten çok önemli bir metindir. Problem şu ki burada HBV'den bahseden ifadeler kısa olup açık ve net değildir. Bu kaynağımız, çok açık bir biçimde isyanın başındaki zatın Baba İlyas olduğunu ortaya koymanın ötesinde, onu, Velâyetname'de zikredilmesine rağmen, yine 1980'lere kadar pek farkına varılıp bahsedilmeyen, XIII. yüzyılın çok önemli bir şeyhinin, Dede Garkın'ın en gözde halifesi olarak takdim eder. Bu metinde de yine Ahmed-i Yesevi'nin ve Yesevîliğin adı hiç geçmez.

Kısaca, Anadolu'daki tasavvuf hayatından ve önemli şahsiyetlerinden bahseden bu erken devir metinlerinde AY ve Yesevîlik yoktur. Nitekim Ahmet T. Karamustafa da, 2005 yılında yayımlanan bir makalesinde bu noktaya işaret eder. Ama sadece bu metinlerde değil, diğer tarikat çevrelerinin metinlerinde de AY ve Yesevîlik yoktur. Pekala, o zaman AY ve Yesevîlik nasıl Velâyetname'ye girmiş ve HBV ve Bektaşilik'le irtibatlandırılmıştır? Bu ciddi sorunun cevabı öyle görünüyor ki Fuat Köprülü'de ortaya çıkıyor. Şunu açık yüreklilikle itiraf

edeyim ki, onun eserlerinde Anadolu din ve tasavvuf hayatının teşekkülüne dair sergilediği yaklaşım, yaptığı yorum ve tespitler, dolayısıyla bunların çizdiği tablo, bu alanın büyük uzmanı Irene Mélikoff da dahil, o zamanlar henüz çiçeği burnunda benim gibi pek çok genç araştırıcıyı etkilemiş ve onun başta *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* olmak üzere, bazı makale ve kitaplarında ortaya koyduğu yaklaşım sürdürülmüştür. Bugün Alevi Bektaşi toplumu da hâlâ aynı yaklaşımı sürdürmektedir.

Fuat Köprülü, II. Meşrutiyet döneminin ünlü Türkçüsü ve Cumhuriyet inkılaplarının bir kısmının fikir babası pozitivist fikir adamı Ziya Gökalp'in tesirinde kaleme aldığı, hâlâ kıymetini büyük çapta koruyan *İlk Mutasavvıflar* isimli klasik eserinde pek çok kaynak kullanmakla beraber, özellikle AY, HBV ve Bektaşilik konusunda bilindiği gibi iki temel kaynağa dayanır: Türkistan göçmeni bir sufi olan Hazini'nin XVI. yüzyılda Osmanlı sahasında kaleme aldığı Cevâhiru'l-Ebrar ve muhtemelen XV. yüzyıl sonlarında Uzun Firdevsî'nin kaleminden çıkan, hepimizin çok iyi bildiği Velâyetname-i Hacı Bektaş-ı Veli isimli, Alevi Bektaşi teolojisinin yarı kutsal metni muamelesi gören klasik menâkıbnamesi. AY ve HBV bağlantısı ilk defa bu XV. yüzyıl metninde ortaya çıkar. Hazini'nin kitabında ise HBV bahis konusu olmadığı için onu konumuz bakımından bir kenara bırakacağız.

Yesevilik, Haydarîlik ve Hacı Bektaş-ı Veli

Velâyetnâme HBV'yi sadece AY ve Yesevîlik bağlamı içinde ele almaz; onu bir de Kutbeddin Haydar'la ilişkilendirir. Bilindiği gibi menkıbeye göre Kutbeddin Haydar AY'nin "nefes evladı"dır. Bedahşan kâfirlerini Müslüman etmek üzere AY tarafından oraya gönderilir ama esir düşer. AY, HBV'yi onu kurtarmaya gönderir. Problem şuradadır: Velâyetname HBV'yi açıkça AY'nin müridi ve Rum diyarına İslam'ı yaymak için gönderdiği halifesi olarak açık açık takdim etmesine rağmen, Haydarîlik'le sadece bir yerde, sözü edilen menkıbe dolayısıyla Kutbeddin Haydar'ın kurtarıcısı konumunda ilişkilendirir. Fakat daha ilginç bir nokta, Velâyetnâme'nin HBV'yi uzun tırnakları, saçı, sakalı, kaşı kazınmış, ama aşağı sarkan gür ve uzun bıyıkları olan, belden yukarısı çıplak bir Haydarî dervişi kılığında tasvir etmesidir. Biz Haydarîler'in böyle olduğunu, dönemin Arap kaynakları vasıta-

sıyla çok iyi biliyoruz. Nitekim ünlü Barak Baba bu kaynaklarda bize tıpkı HBV gibi tasvir edilir. *Velâyetnâme*'deki bu HBV bazan namaz kılar, bazan da kendisine niçin namaz kılmadığını soranlara, abdest alınacak suyun aslında kan olması sebebiyle namaz kılmadığını söyleyen biridir.

Velâyetnâme bu kurgusuyla önümüze bazı problemler koyar. Bunların birincisi şudur: *Velâyetnâme*'nin, Bektaşîliğin henüz kurumsallaşarak bir tarikat olmadığı, ama giderek ağırlık kazanan HBV kültünün takdis edildiği erken döneminde, varlığını sürdürebilmek için HBV'yi takdis eden Anadolu'daki Haydarî tarikatı çevresi içinde oluşan menkıbeleri yazıya geçirdiğini mi düşünmeliyiz? Bu takdirde Bektaşîliğin Haydarîlik içinde neşv ü nemâ bulduğu sonucunu çıkarabilir miyiz? Yahut bunların hiç birini hesaba katmayarak, HBV'den en az 200 sene sonra *Velâyetnâme*'yi kaleme alan yazarının Haydarîliğe olan sempatisi, yahut onunla bağlantısı neticesinde kişisel bir kurgusu olarak mı HBV'nin Haydarî dervişi kılığında tasvir edildiğini düşüneceğiz?

Bir diğer problem, AY'nin ölüm tarihinin aslında bugüne kadar sorgusuz sualsiz kabullendiğimiz 1167 olmadığı, 1230'lu yıllarda henüz hayatta olduğu, dolayısıyla HBV'nin onun müridi olabileceğine dair ortaya atılan yeni bir yaklaşımın yarattığı problemdir. Orta Asya'da İslam'ın yayılış tarihinin ciddi bir uzmanı olan Devin DeWeese'e ait olan bu yeni yaklaşım, önemli bir tasavvuf tarihçisi olan Ahmet Karamustafa tarafından da hararetle benimsenmiş görünüyor. Devin DeWeese ayrıca, Fuat Köprülü'nün aksine, çok daha farklı bir yaklaşımla, AY'nin ve Yesevîliğin tam anlamıyla Sünni bir tarikat olduğunu da ileri sürmekte, Köprülü'nün, I.Mélikoff'un ve benim, AY ve Yesevilik araştırmaları önünde bir engel oluşturduğumuzu da savunmaktadır. Eğer DeWeese doğru düşünüyorsa, o zaman şu soruyu sormamız gerekiyor: Sünni bir şeyh olan AY'nin ve tarikatının, Anadolu'da yalnızca, ama yalnızca Bektaşîlik gibi, tasavvufi mahiyeti yüzyıllardır ortada duran bir tarikatta takdis ediliyor olması ne anlama geliyor? Bugün Orta Asya'da *Laçiler* (Allahçılar) denilen ve Ahmed-i Yesevî'yi takdis eden topluluk hakkında ne diyeceğiz? Halen bugün Bedahşan İsmailîleri arasında Ahmed-i Yesevî'nin Nâsır-ı Hüsrev'den sonra en önde gelen bir dâî olarak tâzim ve takdis edilmesini nasıl açıklayacağız? Ahmed-i Yesevî'nin bizzat kendisinin

Sünni olduğu kabul edilse bile, eski inançlarını çok canlı bir biçimde korumakta olan henüz Müslüman olmuş göçebe Türkler arasında Yesevîliğin onların inanç dünyalarına uyarlanmadan yaşayabileceğini ileri sürebilir miyiz?

İşte bugün bu soruların cevaplarını burada hep birlikte verebileceğimizi umuyorum. Fakat HBV'nin tasavvufî kimliğiyle ilgili problemlerimiz bu saydıklarımla bitmiyor. Çünkü bir de HBV'nin, üstelik adı Velâyetnâme'de kendisinin ileri gelen halifelerinden biri diye Baba Resûl adıyla geçen bildiğimiz Baba İlyas'la bağlantısı problemi gündeme geliyor. Çünkü 1105'te vefat eden büyük sufi Tâculârifin Seyyid Ebu'l-Vefa'nın kurduğu Vefaî tarikatının XIII. yüzyıl Anadolu'sundaki ünlü şeyhi Dede Garkın'ın önde gelen halifesi olduğunu Vilâyetnâme'den tam iki yüzyıl önce yazılmış *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'den bildiğimiz Baba İlyas devreye giriyor. Baba İlyas'ın halifesi olduğunu, hem bu eser, hem Eflâki'nin eseri, hem de Âşıkpaşazade'inin tarihi kanalıyla anladığımız HBV'nin Vefâî kimliği gündeme geliyor. Üstelik yakın zamana kadar sadece bir Ahî ve aynı zamanda Osman Gazi'nin kayınpederi olduğu kabul edilen Şeyh Edebali'nin de aynı konumda olması söz konusudur. Bu arada bütün bu bağlantıların kilit noktasının da Babaî İsyanı ve onun tetiklediği, etkisi ileriki yüzyıllara yayılacak Babaî hareketi olduğunu ve hepsinin, hattâ Alevîliğin dahi bir yönüyle bu hareketin yarattığı zemin üzerinde şekillendiğini de unutmayalım.

Şimdi geriye iki problemi daha kalıyor: Birincisi, Baba İlyas'ın soyundan gelmekte olup, II. Bayezid döneminde yaşamış ünlü tarihçi Âşıkpaşazade'inin iddiası, yani HBV'nin "şeyhlikten, müridlikten fâriğ bir meczup olduğu" meselesi. Daha ziyade erken Osmanlı dönemine dair rivayetlerin önemli bir kaynağının, *Âşıkpaşazade Tarihi* diye de bilinen *Tevârîh-i Âl-i Osman*'ın müellifi ve aynı zamanda bir Vefâî şeyhi de olan bu zat, eserinde çok iddialı bir şekilde HBV'nin "şeyhlikten, müridlikten fâriğ bir meczup olduğu"nu ileri sürmektedir. Bu iddia vaktiyle Fuat Köprülü'nün de söylediği gibi gerçeği yansıtmayan, yahut günümüzde bazı genç araştırıcıların iddia ettiği gibi "kıskançlık" dolayısıyla ortaya atılan, üzerinde durmaya değmeyecek basit bir iddia mıdır? Yalnız burada "meczup" kelimesinin, günümüz Türkçesinde "aklı başında olmayan, deli" anlamındaki "meczup"la

karıştırılmaması gerekir. Âşıkpaşazade'nin kastettiği, HBV'nin tasavvuf terminolojisinde " Tanrısal aşk tarafından cezpedilmiş, gözü ondan başka hiçbir şeyi görmeyen sufi" demek olan "meczup" tur. Köprülü "*Bektaşiliğin Menşe'leri*" adındaki tanınmış makalesinde bu iddiayı reddeder ve daha ileri giderek HBV'nin İslami ilimleri üst düzeyde bilecek kadar âlim bir zat olduğunu ileri sürer. Bunu da *Makalât*'a dayanarak kaydeder; çünkü ona göre *Makalât*, *tevellâ ve teberrâ*yı öğütleyen, Şii motifleri vurgulayan üst düzey bir eserdir.

Aslında Köprülü'nün bu söyledikleri, *Makalât*'ı okumadığını, hattâ yalnız onu değil, ona atfedilen diğer eserleri de okumadığını, onları yalnız isim olarak tanıdığını ortaya koyuyor; çünkü *Makalât* tasavvufa ilk girenlere klavuz mahiyetinde, onun ilkelerinin basitleştirilmiş ve kolay anlaşılır bir şekilde, Sünni tasavvuf anlayışına tam olarak uyan bir yaklaşımla kaleme alındığı el kitabıdır. Bugün Köprülü'nün ileri sürdüğü mahiyette bir *Makalât* nüshası henüz ortaya çıkmamıştır.

Benim daha önce de değişik çalışmalarımda belirttiğim gibi, HBV'nin bu mahiyette bir kitabı üstelik Arapça yazmış olabileceği kanaatinde değilim (Hem de okuma yazma bilmeyen konar- göçerlerden oluşan müridleri için ne maksatla Arapça?). Zaten bu kitabın *Velâyetnâme*'ye göre aslen Arapça olduğu iddia edilen asıl nüshasına bugüne kadar rastlanmamıştır. Bu başlı başına üzerinde durulması lazım gelen bir noktadır. İleride bu sözde orijinal nüsha çıkar mı? Bunu zaman gösterecektir ama ben pek sanmıyorum. Bugün elimizde gerek aynen, gerekse sadeleştirilmiş metin olarak pek çok *Makalât* neşri var. Fakat bunların hemen hiç biri titiz bir muhteva ve metin kritiği işlemine tabi tutulmuş bilimsel neşirler değildir. HBV'ye atfedilen diğer *Şerh-i Besmele*, *Kitabü'l-Fevâid* ve benzeri eserler ise kanaatimce aynı şekilde problemlidir.

Sonuç

HBV Yesevî mi, Haydarî mi, Vefâî mi, Babaî mi? Yahut şeyhlikten müridlikten fariğ bir meczub-ı ilâhi mi? Yoksa bu sayılan çevrelerin her birinde hayatının belli birer dönemini mi geçirdi? Yahut bunların hepsini birden mi temsil ediyor? Ben kişisel kanaatlerimi vaktiyle muhtelif çalışmalarımda ortaya koymaya çalıştım. Bunlar tabii ki tartışılacaktır. Ama öyle görünüyor ki HBV bizi daha çok uğraştıracağa benzemektedir.

HACI BEKTAŞ'IN RUM'A GELİŞİ VE KARACA AHMED İLE KARŞILAŞMASI

Ahmet Taşğın[1]

"Evliyaullaha menzil olmaz!"
Karaca Ahmed Menakıbı

Giriş

Bildiri Karaca Ahmed hakkında Hacı Bektaş Veli'nin *Vilayetname*'sindeki bilgileri *Karaca Ahmed Menakıbı* etrafında değerlendirmeye almaktadır. Bu bakımdan da *Hacı Bektaş Vilayetnamesi* etrafında Hacı Bektaş'ın hayatı, onun Rum'a gelişi ve Rum'da karşılaştığı erenler hakkında verilen bilgileri yeniden değerlendirmektedir.

Vilayetname nasıl okunmalı veya nasıl değerlendirilmelidir? *Vilayetname*'nin verdiği bilgiler gerçek ya da tarihi mi veya tarihi kaynaklara uygun mu, yoksa bir tarikatın şeyhi hakkında yazılan ve o şeyhi öven ve överken de etrafında bulunan birçok meşhur kimseyi de yine o şeyhin etrafında kuran bilgilerden mi oluşmaktadır?

Doğrusu yukarıdaki sorular nihayetinde sözlü kültürün ürünü olarak okunmalıdır. Bu bakımdan da *Vilayetname*'nin verdiği bilgiler bu şekilde değerlendirilmelidir. Ayrıca bu aşırıya kaçan bilgiler olmak yerine, burada kullanılan dilin kendisine yönelerek dilin özellikleri kavrandıktan sonra, verilen bilgilerin önemine ya da tarihi veriler olup olmadığına karar verilmelidir. Böylece *Vilayetname*'nin sıradan bir metnin ötesinde ne kadar zengin bir içeriğe sahip olduğu açıkça ortaya çıkacaktır. Kaldı ki Hünkar Hacı Bektaş Veli'nin yolculuğu baş-

[1] Doç. Dr. Dicle Üniversitesi, Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi

ta olmak üzere, Rum'a ulaştıktan sonra karşılaştığı Rum erenleri ve bunlarla arasında geçenlerin aktarıldığı bölümler yeniden okunmalıdır. Bu okuma, metnin okuyanı sürüklediği ve kendisinin içine çektiği yerden değil de tersinden bakıldığında verilmek istenen mesajı kavratabilir. Bu nedenle bildiri, Karaca Ahmed örneği üzerinden konuya devam etmektedir.

Hacı Bektaş'ın Rum'a gelişine *Vilayetname*'de özet olarak şöyle yer verilir: Hünkar, Rum'daki erenleri merak eder ve erenlerden kimler var bilmek ister. Onları görmek ve tanımak için Rum'a yönelir. Rum sınırına gelince Rum'daki erenlere selam verir. Rum erenlerinin bulunduğu meclisten onun selamını Fatma Bacı adında birisi alır ve kimin selamını aldığı sorusu üzerine de Hünkar hakkında bilgi vererek cevaplar. Rum erenleri Hünkar'ın Rum'a gelişine ilk planda olumlu bakarlarken bir hamle sonrasında onun gelişine karşı çıkarlar. Bu itiraza yönelik alınan önlemler arasında manevi alemde Rum'a gireceği yollar bağlanır.

Acaba Rum erenleri önce gelişine itiraz etmedikleri Hünkar'ın daha sonra Rum'a girişine neden engel oldular? Onun bu gelişinden neden rahatsız oldular?

Vilayetname'den özete devam edelim; Genel anlamda Rum erenleri Rum'a yeni gelenler için kontrol yapmaktadırlar. Buna göre Rum erenlerinin gözcüsü Karaca Ahmed'dir ve murakabeye dalarak Rum'u tarar ve Sulucakarahöyük'te yalnız başına duran bir güvercin görür. Bu güvercini yakalaması için Beyazıd-ı Bestami halifelerinden Hacı Toğrul isminde birisini gönderir. Hacı Toğrul doğan donunda uçar, Sulucakarahöyüğe gider ve güvercini yakalamak ister. Fakat Hacı Bektaş yeniden insan donuna girer ve doğanı yakalar, sıkar, onu incitir ve bayıltır. Hacı Toğrul kendisine gelince Hünkar onun gelişini sorgular ve bu sorgulamayı Rum erenlerine aktarmasını ister. Hatta onların toplanıp kendisinin yanına gelmesini ister. Hacı Toğrul onların yanına döner, başına gelenleri ve gördüklerini olduğu gibi Rum erenlerine aktarır.

Hünkar Rum'a gelmeden önce Rum'da erenler var mıydı? Bunlar arasında yolu sürenler bulunmakta mıydı? Acaba Hünkar neden yalnız ve neden güvercin donunda gelir? Hacı Toğrul neden doğan donundadır? Ayrıca Alevi Bektaşi toplulukları arasında Beyazid-i Bestami'ye ulaşan ocak var mıdır? Hünkar'ın Rum'a gelmeden önce

Rum erenleriyle bir tanışıklığı olmuş mudur? Olduysa bunun sonucu karşılaşmanın ileriki aşamalarına nasıl yansımıştır? Hünkar ne zaman Rum önlerine gelmiş ve Rum önlerinde ne kadar süreyle kalmıştır? Rum önlerinde kalışı ve Rum'a geçişi ne kadar sürmüştür? *Vilayetname*'nin bildirmediği başka bir güzergahı var mıydı? Varsa buralar nereler olabilir? *Vilayetname*'nin sözünü ettiği Rum ile Hünkar'ın geldiği Rum önü ve Rum ülkesi neresidir?

Bu soruların ardından sadece *Vilayetname*'nin verdiği bilgiler doğrultusunda Rum'u yeniden değerlendirelim. *Vilayetname*'nin verdiği bu bilgilere bakılırsa Rum'da yolu süren ve Hacı Bektaş'tan önce Rum'da bulunanlar vardı. Hatta bunların sayıları da azımsanamayacak kadardı ve kaldı ki onların gözcüsü dahi vardı. Bundan da öte *Vilayetname*'nin verdiği bilgiye göre Rum'da elli yedi bin eren vardı ve bunların başı ya da en ulularından birisi Karaca Ahmed idi.[2]

Sadece *Vilayetname*'nin söylediklerinden yola çıkılsa bile Hünkar'ın Rum'a gelişi, burada kalışı ve buradaki erenler hakkında verdiği bilgiler bu konu etrafında yürütülen tartışmaların aydınlatılmasına büyük katkı sunacaktır. Buna göre Hacı Bektaş Rum'a gelmeden önce Rum'da topluluklar vardı ve sürek devam etmekteydi. Hatta Elvan Çelebi'nin *Menakıbu'l-Kudsiye*'sinde Hacı Bektaş'ın Dede Kargın ile karşılaşmasından söz edilir. Doğrusu bu menakıb Babailer Ayaklanmasının şeyhi olan Dede Kargın'ı anlatmaktadır. Dede Kargın halifelerinden Baba İshak ve Baba İlyas'ın isimleri de olmak üzere birçok halifesinin ismi sayılır ve Elvan Çelebi bu halifelerin soyundan gelmektedir. Aşıkpaşazade de yine bu halifenin soyundan gelmektedir. Bir başka örnekde Diyarbakır ve Mardin çevresinde yaptığımız alan araştırmalarından elde edilen bilgilerle verilebilir. Bu bilgiler *Vilayetname*'nin atladığı kısımları anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Diyarbakır Alevileri arasında bulunan ocaklardan bir tanesi Beyazıd-ı Bestan'dır. Ayrıca Mardin Derik Sultan köyünde Dede Kargın'ın türbesi ve bu ziyarete yakın Şanlıurfa Viranşehir Sergen köyünde de Hacı Bektaş'ın türbesi bulunmaktadır. Ayrıca bu köyler arasında Aslan Baba ve Gürgür Baba'nın da türbeleri ve makamları vardır. Buralarda

---

[2] *Vilayetname Menakıb-ı Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli*, Hazırlayan Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul, İnkilap Kitabevi, s. 18-20.

yaşayan Sünni topluluklar adı geçen bu şahısların hatırasını günümüze kadar anlatarak sürdürmüşlerdir.

Karaca Ahmed Hakkında Bilgi Veren Kaynaklar ve Araştırmalar

Âşık Paşaoğlu Tarihi, Karaca Ahmed'i Orhan Gazi zamanının dervişleri arasında sayar.[3]

Gelibolu'lu Mustafa Âli, *Künhu'l-Ahbar*'da Karaca Ahmed hakkında verdiği bilgide onun Acem'den soylu bir aileden olduğunu ve cezbeye kapılmasının ardından Rum'a gel-diğini belirtmektedir. Akhisar'a yerleştiğini ve türbesinin birçok hastanın şifa bulduğu mekânlardan bir tanesi olduğunu da ifade eder.[4]

Karaca Ahmed'ten bahseden bir diğer kaynak ise *Şakaik-i Numaniye*'dir.[5] Eserde, babasının Acem'den olduğunu, kendisinin de orada doğduğunu ve daha sonra cezbe haliyle Rum'a geldiğini yazmaktadır. Anadolu vilayetinde Akhisar'a bağlı bir mahalleye yerleştiğini, mezarının orada olduğunu, birçok hastanın kendisine başvurup iyileştiğini belirtmektedir.

Milli Kütüphane yazmaları arasında miladi 1610 yılında istinsah edilen *Hikayat 06 Mil Yz B 346 / 37* eserin 158b – 159a arasında bulunan Hikaye-i Hacı Bektaş bölümünde Karaca Ahmed, Hacı Bektaş hakkında şu bilgilere yer verilmektedir[6]: "Karaca Ahmed Sinurhisar yakınlarında kalmaktaydı. Bir gün kendisi: Acaba Acem diyarında var olan erenler kimlerdir, gidip göreyim dedi ve Acem diyarına yöneldi. Öncelikle çevreye alışayım, gözleyeyim deyip güvercin donuna girip uçtu. Evliyaullaha menzil olmaz ve acem diyarına vardı. Onun varışını Hacı Bektaş Sultan bildi ve şahin donuna girerek onun üzerine hücum etti. Karaca Ahmed bunu görünce kaçtı ve şahin de onu takip etti."

Burada hikaye başka bir yön kazanmaktadır.

---

[3] Aşık Paşaoğlu, *Âşık Paşaoğlu Tarihi*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985, s. 193.

[4] Mustafa Âli, *Künhü'l-Ahbar*, İstanbul, 1271, s. 50; Gelibolulu Mustafa Âli Efendi, *Kitabü't-Tarih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/1, Hazırlayan A. Uğur - M. Çuhadar - A. Gül - İ. H. Çuhadar, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997, s. 104.

[5] Mecdî Mehmet Efendi, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, Cilt 1, Neşre Hazırlayan: Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, s. 33.

[6] *Hikayat 06 Mil Yz B 346* / 37 eserin 158b – 159a.

Güvercini takip eden şahin Kurum şehri yakınlarına kadar geldi, oraya kondu ve insan şekline girerek etrafına müritler topladı. Etrafta ismi yayıldı, her taraftan insanlar ona yöneldi ve kerametleriyle meşhur oldu.

Karaca Ahmed onun bu halini işitip bir yılanı kırbaç yapıp aslana binip onun tekkesine doğru gitti ve yanında da müritleri vardı. Hacı Bektaş tekkesindeydi ve onun müritleri, Karaca Ahmed'in onu ziyarete geldiğini haber ettiler. Hacı Bektaş'da onun neye bindiğini sordu ve onlar da aslana bindiğini ve yılanı kamçı yaptığını söylediler.

Bunun üzerine Hacı Bektaş: Madem o canlıya bindi bizi ziyarete geliyor, biz de cansıza binelim onu karşılamaya gidelim, dedi. Seccadesini tekkenin yanındaki yıkık duvarın üzerine koydu ve yanındaki dervişleriyle Karaca Ahmed'i karşılamaya yola çıktılar. Karaca Ahmed durumu gördü, sırrı anladı ve aslandan inip Hacı Bektaş'a yöneldiğinde duvar yana eğildi ve Hacı Bektaş duvardan indi. Bütün bunları gören Karaca Ahmed hayran kaldı.[7]

Karaca Ahmed'e yer veren diğer bir kaynak da *Saltukname*'dir. *Saltukname*'nin Hacı Bektaş ve Karaca Ahmed hakkında verdiği bilgileri buraya alarak diğer metinlerdeki farklılıkları ve Karaca Ahmed ile

---

[7] Karaca Ahmed'in menakıbında şeyhi olarak söz edilen Şeyh Musa Ez-Zuli'ye atfen duvar yürütme ve aslana binme kerameti de anlatılmaktadır. Bunu Diyarbakır çevresinde yaptığı araştırmalarıyla derleyen Şevket Beysanoğlu'nun kaleminden aktaralım: "Sultan Şeyhmus'a ilişkin birçok keramet ve efsane söylenir. Bunlardan biri: "Abdulkadir ve taraftarları Sultanı ziyaret kaygısına düşmüşler. Yola büyük alaylar dizilerek Şeyhan'a yaklaşınca, Şeyhmus, cesim bir kaya parçasına binmiş ve canlı bir at gibi yürüyüp koşarak, Abdülkadir'i karşılamış."

"Bunu kendilerine anlattığım zaman, türbedarlardan Hacı Ahmet Hakan söze katılarak, "Doğrudur. Sultan Şeyhmus'un binince canlanan kaya parçası, camiinin kuzeyindeki Şeyh Akîl türbesinin yanındadır. Şeyh Abdulkadir Geylani kırk müridiyle geldiğinde ki bunlar arasında Şeyh İbrahim-i Sûki, Şeyh Ahmed-i Rüfaî, Seyyid Ahmed Bedevî, Bub-i Gürrî de varmış, keramet göstermek için aslan, kaplan, kurt, ayı gibi yırtıcı hayvanlara binmiş olduklarını anlayan Sultan Şeyhmus da bu kaya parçasına binerek onları karşılamaya çıkmış. Allah'ın emriyle canlanan ve bir at gibi koşmaya başlayan bu kaya parçası üzerinde Şeyhi gören Abdülkadir ve müritleri hayrette kalmışlar. Sonra hep birlikte köyün kuzeyindeki dereye gelmişler. Abdest alıp namaz kılmak için su olmadığını gören Şeyh Abdülkadir Geylani çubuğunu yere vurmuş, su fışkırmaya başlamış. Müritleri de çubuklarını yere vurmuşlar, böylece en büyüğü Şeyh Abdülkadir'in olmak üzere kırk pınar meydana gelmiş, o günden beri akar durur", dedi" Şevket Beysanoğlu, *Diyarbakırım*, Cilt 1, Ankara, Doruk Matbaası, 1982, s. 215-216.

ilgili *Hacı Bektaş Vilayet-namesi*'nden farklı olarak neleri ele aldığını görebiliriz:

"Hacı Bektaş, geri Rum'a geldi. Rum'da olan erenler karşılamaya çıktılar, alıp oturdukları yere getirdiler. Hacı Bektaş, oraya yerleşti. Şimdi orada yatmakta.

Hacı Bektaş için derler ki yedi kere hacca gitti. Sonunda yedi haccını bir içim suya sattı, bir susuza su verdi. Hacı Bektaş oraya yerleştiğinde bir kişi daha vardı, Seyyid idi. Yedi yıl hayran olup yanında durdu, gözünü ondan ayırmazdı. Adına, Muhmud Hayran derlerdi. Kıravan ilinde, Akyanos şehrinde bir zaviyede otururdu. Ahmed Fakih ile Bektaş sohbet ederlerdi. Acem'de bir kişi daha vardı. Bazıları, Rum'dan idi derler. O erin adına, Karaca Ahmed derlerdi. Gürbüz er idi. İşitti ki Bektaş, Rum'a geldi:

-Görelim nasıl bir erdir, dedi.

Bir arslana bindi, bir yılanı da eline alıp kamçı yaptı. Yola çıkıp dervişleri ile gitti. Bektaş işitti ki Ahmed gelir, tekkesinin duvarını yardı. Hemen o duvara bindi. Duvar yerinden kalkıp yürümeye başladı. Ahmed'i karşılamaya gitti.

Ahmed, onu görünce şaşırdı. Parmağını ağzına alıp ısırdı. Bu Karaca Ahmed, velayetle bütün Çin'e hükmederdi. Hazret-i Süleyman'ın seccadesinde idi. Bütün cinler, onu severlerdi. Bektaş, Hazret-i İbrahim Halil seccadesinde otururdu. Zira evliyanın her biri, bir peygamber seccadesinde oturur. Onun huyu ve ahlakı ile anılır.

Ahmed, mertebesini öğrenince aslandan aşağı inip Bektaş'ın elini öptü. Hacı Bektaş da onun gözünü öptü. Gelip Ahmed'i misafir ettiler. Birkaç gün sonra Ahmed izin alıp gitti. Fakih Ahmed'in huzuruna erişti. Fakih Ahmed, Karaca Ahmed'i hoş karşıladı. Ahmed-i Fakih'e biat etti. Gidip bir makam buldu, yerleşti. Orada dururken Ahmed Yar da geldi, Karaca'ya hizmet etti. O da meşhur bir veli oldu."[8]

Son olarak da *Vilayetname*'deki Karaca Ahmed karşılaşmasını verelim:

"Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli, Rum ülkesine yaklaşınca mana aleminden Rum erenlerine, esselamu aleyküm Rum'daki erenler ve kar-

---

[8] *Saltık Gazi Destanı*, Hazırlayan Necati Demir / Mehmet Dursun Erdem, Cilt 1-2-3, Ankara, Destan Yayınları, 2007, s. 294-295.

deşler diye selam verdi. Bu sırada Rum ülkesinde, elli yedi bin Rum ereni, sohbette, meclisteydi. Rum'un gözcüsü de Karaca Ahmed'di."

"Hünkar'ın selam verdiği, Fatıma Bacı'ya malum oldu. Bu kadın Sivrihisar'da, Seyyid Nureddin'in kızıydı, henüz evlenmemişti, meclisteki erenlere yemek pişirmedeydi. Karaca Ahmed de Seyyid Nureddin'in müridiydi. Fatıma Bacı, ayağa kalkıp Hünkar'ın bulunduğu tarafa döndü, elini göğsüne koydu, üç kere aleykümesselam dedi, yerine oturdu."[9]

"Hünkar, orada bir güvercin şekline girdi, uçarak doğruca Sulucakaraöyük'e indi, bir taşın üstüne kondu. Mübarek ayakları, hamura gömülür gibi taşa gömüldü. Rum erenlerine bir heybettir düştü, o erin ülkeye girdiğini anladılar, yolunu bağlayamadık dediler. Karaca Ahmed'e, sen dediler, Rum ülkesinin gözcüsüsün, bir bak bakalım, ülkeye girmiş mi? Karaca Ahmed, bir müddet murakabeye vardı, sonra başını kaldırdı, Rum ülkesini baştan başa gözden geçirdim, her mahluk, eşiyle oturmada; yalnız Sulucakaraöyük'de güvercin şekline girmiş bir er var, yalnız oturuyor; onu görünce içime bir dehşet düştü; olsa olsa odur dedi. Rum erenleri, birisi doğan şekline girse de gidip onu avlasaydı. İşlerinde, Bayezid Sultan'ın halifelerinden Hacı Doğrul adında birisi vardı, Irak'tan Rum ülkesine gelmişti. Ayağa kalkıp izninizle dedi, ben gideyim. Hemen doğan şekline girip uçtu. Gördü ki Sulucakaraöyük'de, bir taş üstünde bir güvercin var. Olanca heybetiyle süzülüp üstüne inerken Hacı Bektaş insan şekline girdi, elini uzattı, doğanı tutup öylesine sıktı ki Hacı Doğrul'un aklı başından gitti. Hünkar, elinden bırakınca bir zaman yattı, aklı başına gelince kalktı, gördü ki Hünkar'ın yanında. Hemen ayağa kalkıp peymançeye durdu, özür diledi. Sonra Hünkar'ın eline ayağına düştü, kem bizden, kerem sizden dedi. Hünkar, ey Doğrul dedi, er, erin üstüne böyle gelmez siz, bize zalim kılığında geldiniz, biz size mazlum kılığında; eğer güvercinden daha mazlum bir mahluk bulsaydık onun şeklinde gelirdik. Hacı Doğrul'un kisvesini tekbir edip başına giydirdi. Hacı Doğrul, Hünkarım dedi, bizden ve soyumuzdan ne kadar dişi ve erkek olursa hepsi de size ve size uyanlara nezrimiz olsun."

---

[9] Burada ismi geçen Fatma Bacı hakkında bir değerlendirme için bakınız: Mikail Bayram, "Bacıyân-ı Rum (Anadolu Bacıları) ve Fatma Bacı", *Türkler*, Cilt 6, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

"..... Rum erenleri, Hünkar'a müritlerinden onar mürit verdiler. Hünkar'ın adını Ihtırımcı koydular. Hünkar, bütün tavlalardan boşanan, bizim tavlamızda eğlensin, fakat bizim tavlamızdan boşanana hiçbir yerde eğlenecek yer bulunmasın kaşınacak tırnak dahi bulunmasın dedi."

"Rum erenleri, makamlarına gitmek için izin istediler. Hünkar, her birine bir nasip sundu. Karaca Ahmed'e, Sultan Hace Ahmed-i Yesevi, bize bir dev vermişti. O vakitten beri bize hizmet eder, onu, sana armağan verdik, artık hizmet etsin, ölümünüzden sonra da mezarınızı beklesin dedi. Erenler, izin alıp makamlarına gittiler."[10]

Karaca Ahmed hakkında yapılan yeni çalışmalar da azımsanamayacak kadardır. Bunlar arasında Köprülü[11] onun Bektaşi kaynaklarında yer aldığı biçimi üzerinde durarak doğrudan Hacı Bektaş ile kurulan ilişkinin gerçekçi olmadığına işaret eder ve verilen bu bilgilere temkinli yaklaşır ve yaklaşılması gerektiğini de önerir.

Nacı Kum'un hem *Vilayetname*'deki bilgilerden hem de onun adına bulunan türbe ve makamlardan, özellikle buralardaki hastalıklar için tedavi uygulamalarından bahsettiği dizi halindeki makalesinden söz edebiliriz.[12]

Bedri Noyan[13] başta *Vilayetname* olmak üzere Bektaşi kaynaklarından genel bir değerlendirme yapmaktadır. Burada bütün kaynaklar değerlendirildiği veya farklı rivayetlere yer verildiği için konunun anlaşılmasına katkı sunacak zenginlik bulunmaktadır. Örneğin aslana binip yılanı eline kırbaç olarak alan kişilerden bir tanesinin Karaca Ahmed olduğunu ifade etmektedir.

Mehmet Yaman'ın hazırladığı ve müstakil olarak Karaca Ahmed'i konu alan eseri bu alanda bir ilktir. Eser daha çok Karaca Ahmed

---

[10] *Vilayetname Menakıb-ı Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli*, Hazırlayan Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul, İnkilap Kitabevi, s. 18-20.

[11] Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 8. Baskı, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993, s. 259 / 263.

[12] Nacı Kum, "Karaca Ahmedler Hakkında İncelemeler, Düşünceler", *Türk Folklor Araştırmaları*, Sayı 94-95, Cilt 4, Yıl 1957, İstanbul.

[13] Bedri Noyan, *Alevilik Bektaşik Nedir*, 2. Baskı, Ankara, 1987, s. 507-516.

hakkında bugüne kadar yazılanların bir araya getirilmesi ve bunların değerlendirilmesinden oluşmaktadır.[14]

Bunların dışında ansiklopedi maddeleri ve sempozyum bildirileri olarak hazırlananları da eklemeliyiz. Bunlar arasına *İslam Ansiklopedisi*[15] ve Üsküdar Belediyesi tarafından belirli aralıklarla düzenlenen Üsküdar Sempozyumlarında sunulan bildiriler de eklenmelidir. Bunlardan Karaca Ahmed'in menakıbından söz eden Nejdet Tosun'un bildirisi[16], Karaca Ahmed Türbesi etrafındaki halk inanç-larından söz eden Behiye Köksal'ın bildirisi[17], onu tarihsel bir şahsiyet olarak ele alan Abdurrahim Tufantoz'un bildirisi[18] ve son olarak hem ansiklopedi maddesi yazarı hem de adı geçen maddeyi genişleterek Karaca Ahmed'in yeniden gündeme taşınmasına katkı sunan Haşim Şahin'in bildirilerini zikretmeliyiz.[19]

Menâkıb-ı Karaca Ahmed Etrafında Karaca Ahmed'in Hayat Hikâyesi

Karaca Ahmed'in menakıbından daha önce Nejdet Tosun söz etti. Ayrıca o, menakıbın Karaca Ahmed hakkında verdiği bilgiler üzerinden kısa bir değerlendirme yaptı. Biz de burada menakıbın verdiği bilgileri değerlendirelim.

---

[14] Mehmet Yaman, *Karacaahmet Sultan*, İstanbul, Karacaahmet Sultan Kültür Derneği Yayınları, 2008.

[15] Haşim Şahin, "Karaca Ahmed", *İslam Ansiklopedisi*, cilt 24, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001. Yrd. Doç. Dr. Haşim Şahin'in Üsküdar Belediyesi'nin düzenlediği sempozyumlarda Karaca Ahmed ile ilgili bildirileri özellikle Nejdet Tosun'un Karaca Ahmed'in Menakıbını anlattığı bildirisini haber etmesinden dolayı teşekkür ederim.

[16] Nejdet Tosun, "Karaca Ahmed Hakkında Yeni Bir Kaynak ve Meçhul Kalmış Bilgiler", *Üsküdar Sempozyumu V*, 1-5 Kasım 2007, İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2008.

[17] Behiye Köksal, "Karaca Ahmed Türbesi ve Çevresiyle İlgili Menkıbeler ve Halk İnançları", *Üsküdar Sempozyumu VI*, 6-9 Kasım 2008, İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2009.

[18] Abdurrahim Tufantoz, "Üsküdar'da Bir Selçuklu Bakiyesi: Gözcü Baba Karaca Ahmed Sultan", *Üsküdar Sempozyumu II*, 12-13 Mart 2004, İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2005.

[19] Haşim Şahin, "XIV. Yüzyılda Bir Türk Dervişinin Serüveni: Karaca Ahmed", *Üsküdar Sempozyumu I*, 23-25 Mayıs 2003, İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2004.

Eserin künyesi Seyyid Hüseyin *Menâkıb-ı Karaca Ahmed Sultân* S.H.M.H.K.Yaz. 169 Hüseyin Kocabaş Kitaplığı Türkçe Yazmaları 260x155-185x95 mm. Varak 21, Satır 11 ve Yazı Türü Nesih şeklindedir.

Seyyid Hüseyin, eserin bir başka adının da *Mir'atu'l-Vucuhu's-Safa* olduğunu bunun yanı sıra *Hikayat-ı Evliya Min A'yayi Evliya* diye de isimlendirildiğini bildirmektedir. Eseri, 1883/1884 yılında tamamladığını da belirtmektedir.

İsminin Şeyh Karaca Ahmed bin Malik Şahab olduğunu ve soyunun Enes bin Malik'e, annesi tarafından da ikinci halife Ömer'e ulaştığını yazmaktadır. Anneannesinin babası meşhur Şeyh Musa Ez-Zuli'dir. Karaca Ahmed Sultan Mardin Artuklu sultanı Sultan Hamza Asğar zamanında, 3 Nisan 1151 yılında Mardin'de dünyaya geldi. Doksan altı yıl ömür sürdü yani 1241 yılında vefat etti.

Şeyh Musa Ez-Zuli'nin himmetiyle Karaca Ahmed'in dedesi Kara Aslan'a himmet etti ve o da Mardin şehrine sultan oldu. Fakat Kara Aslan'ın oğlu Melik Şahab babasının ardından padişahlığa heves etmedi ve babası da kendi yerine Hamza Asğar'a Mardin'i verdi.

Melik Şahab kendisini takvaya verdi. Allah ona oğul olarak Karaca Ahmed Sultan'ı verdi. Oğlu Karaca Ahmed de kendisi gibi küçüklüğünden itibaren takvaya yöneldi. Ebi Cafer Şeyh Muhammed Basri isimli şeyhten el aldı. Fakat Karaca Ahmed taç, hırka ve kuşağını Şeyh Musa Ez-Zuli eliyle giydi.

Gayb aleminden bir ses hem Karaca Ahmed'e hem de Musa Ez-Zuli'ye geldi. Karaca Ahmed'e, terbiyesi için Şeyh Musa Ez-Zuli'ye gönderildiği ve Şeyh Musa Ez-Zuli'ye de kendi neslinden Karaca Ahmed'in terbiye için geldiği bildirildi. Şeyh Musa onun gelişini karşıladı ve kucaklaştılar. Şeyh Musa bu karşılaşmada ona "Karaca Ahmed'im" dedi ve ismi böylece kaldı.

Mardin'de Musa Ez-Zuli'nin meclisinde erenler sohbet ederlerdi. Sohbetleri esnasında konu Rum'da evliyadan kim var, konusuna geldi. Bunun üzerine Şeyh Musa Karaca Ahmed'e nazar et, Rum'da kim var, dedi. Karaca Ahmed hırkayı başına örtüp murakabe eyledi. Murakabe sonunda Kırşehir'de bir höyük üzerinde yalnız bir güvercin oturmaktadır, dedi. Teftiş nedeniyle güvercin donuna girip saklanan Hacı Bektaş'ı Karaca Ahmed fark etti. Bunun üzerine Şeyh Musa, bu eren hakkında kim bize bilgi getirir dediğinde de Tuğrul Baba'yı gön-

derdiler. Güvercini kapmaya doğan şeklinde gitti. Fakat güvercin birden büyük bir kartal şekline büründü ve doğanı kovalamaya başladı. Onu kıstırdı ve bir kanadını incitti. Hacı Bektaş: "Er ere yırtıcı şeklinde mi gelir, Tuğrulum" dedi. Tuğrul yaralı halde geri döndü ve onun yarasını Karaca Ahmed sardı ve onun kolunun incinmesi anında düzeldi. Bundan dolayı Şeyh Musa, Karaca Ahmed'e "Rum'daki bütün kırıklar senin sarmanla düzelip şifa bulsunlar ve Rum'un gözcülüğü de sana verilmiştir, ayrıca sığamak sana verilmiştir, senden sonra da senin evlatların ve senin mezarına gelenler şifa bulsunlar" dedi. Ertesi gün Karaca Ahmed'i Rum'a gönderdi ve yanında Tuğrul Baba da vardı. Rum'a varır varmaz, onun tekkesi yaptığı tedavi ile tanındı ve "bir er var, deliler, cin tutmuşlar orada şifa bulmaktadır" şeklinde her yerde yayıldı. Hatta Karaman padişahını dahi tedavi etti.

Rum'a geldikten sonra epey bir zaman gezdi dolaştı. Sonunda Sakarya ırmağı yakınında bir köyde karar kılıp yerleşti. Karaca Ahmed'in türbesi buradadır. Bunun dışında birçok yerde onun evladının türbeleri bulunmaktadır. Evlatları da kendisi gibi hastaları tedavi etmede tanındılar. Bunun için Karaca Ahmed "Allah'ım benim evladımın dergahları ve tekkeleri açılsın" binbir yerde çerağ yansın, benim sofram kıyamete değin açılsın, şeklinde duada bulunmuş ve Allah da onun bu duasını kabul etmiştir.

Sonuç

Karaca Ahmed'in Menakıbı, Hacı Bektaş Veli Vilayetname-sinin verdiği bilgilerin paralelindedir. Fakat bu paralelliği *Vilayetname*'nin yönlendirdiği zihinsel yapıyla yakalamak mümkündü. Bu bakımdan da Karaca Ahmed ile ilgili çeşitli kaynaklarda verilen bilgiler bir arada değerlendirildiğinde Hacı Bektaş öncesinde Rum'da erenlerin bulunduğu ve Rum'da süreğin devam ettiği, bu konunun araştırmacıları tarafından görülüp, bu minvalde çalışmalar yapılması gerekirken yapılmadı.

Vilayetname'nin tek taraflı metin kurgusu doğal olarak okuyucusunu da kurmaktadır. Metnin kurucusu, Hacı Bektaş'ın hayatı ve onun etrafında gerçekleşen olaylardan bizim bilmemizi istediği kadarını aktarmıştır. Bunun iki farklı versiyonu olmalıdır. Bir tanesi hemen herkesin bilebileceği, bildiği metin, diğeri ise sadece pirin muhabbet sof-

rasına dahil olanların bildiği versiyonudur. Şimdilik ikinci versiyonu elimizde değil. Fakat birinci metnin sunduğu bilgilerden kalan boşlukları farklı eserlerden ya da kaynaklardan kurmak mümkündür.

Kaynaklar

ÂŞIK PAŞAOĞLU, *Âşık Paşaoğlu Tarihi*, Hazırlayan, H. Nihal Atsız, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.

BAYRAM Mikail, "Bacıyân-ı Rum (Anadolu Bacıları) ve Fatma Bacı", *Türkler*, Cilt 6, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

BEYSANOĞLU, Şevket, *Diyarbakırım*, Cilt 1, Ankara, Doruk Matbaası, 1982.

GELİBOLULU Mustafa Âli Efendi, *Kitabü't-Tarih-i Künhü'l-Ahbâr*, I/1, Hazırlayan A. Uğur-M. Çuhadar-A. Gül-İ.H. Çuhadar, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997.

HİKAYAT, 06 Mil Yz B 346 / 37, Varak 158b – 159a.

KÖKSAL Behiye, "Karaca Ahmed Türbesi ve Çevresiyle İlgili Menkıbeler ve Halk İnançları", *Üsküdar Sempozyumu VI*, 6-9 Kasım 2008, İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2009.

KÖPRÜLÜ Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 8. Baskı, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

KUM Nacı, "Karaca Ahmedler Hakkında İncelemeler, Düşünceler", *Türk Folklor Araştırmaları*, Sayı 94-95, Cilt 4, Yıl 1957, İstanbul.

MECDÎ Mehmet Efendi, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, Cilt I, Neşre Hazırlayan: Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

MUSTAFA Âli, *Künhü'l-Ahbar*, İstanbul, 1271.

NOYAN Bedri, *Alevilik Bektaşik Nedir*, 2. Baskı, Ankara, 1987.

SALTIK Gazi Destanı, Hazırlayan Necati Demir / Mehmet Dursun Erdem, Cilt 1-2-3, Ankara, Destan Yayınları, 2007.

ŞAHİN Haşim, "Karaca Ahmed", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 24, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001.

ŞAHİN Haşim, "XIV. Yüzyılda Bir Türk Dervişinin Serüveni: Karaca Ahmed", *Üsküdar Sempozyumu I*, 23-25 Mayıs 2003, İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2004.

TOSUN Nejdet, "Karaca Ahmed Hakkında Yeni Bir Kaynak ve Meçhul Kalmış Bilgiler", *Üsküdar Sempozyumu V*, 1-5 Kasım 2007, İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2008.

TUFANTOZ Abdurrahim, "Üsküdar'da Bir Selçuklu Bakiyesi: Gözcü Baba Karaca Ahmed Sultan", *Üsküdar Sempozyumu II*, 12-13 Mart 2004, İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2005.

VİLAYETNAME Menakıb-ı Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli, Hazırlayan Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul, İnkilap Kitabevi.

YAMAN Mehmet, *Karacaahmet Sultan*, İstanbul, Karacaahmet Sultan Kültür Derneği Yayınları, 2008

HACI BEKTAŞ VELİ'NİN HALİFELERİNDEN RESUL BABA'NIN HAYATI, FAALİYETLERİ VE ETKİLERİ

Mustafa Güler[1]

Malazgirt zaferinden sonra büyük Türk göçebe obalarının Anadolu'ya akın akın geldikleri bilinen bir gerçektir. Haçlı Seferleri ile bir süre duraksayan bu göç hareketi 1176 tarihinde gerçekleşn Karamıkbeli zaferinin ardından Anadolu'yu bir daha dönülmemek üzere Müslüman Türk yerleşimine açmıştır. Başlangıçta tabii seyrinde devam eden bu göç hareketi Moğol istilasının ardından baskının en az hissedildiği Batı Anadolu'ya bir akın şeklini almıştır. Kısa sürede Batı Anadolu'da birçok Müslüman Türk yerleşim yeri ortaya çıkmıştır. Anılan dönem siyasi bakımdan Selçuklu siyasi otoritesinin olabildiğince zayıfladığı ve kurulma aşamasını yaşayan beyliklerin aralarındaki siyasi çekişmeler nedeniyle düzensizliğin hüküm sürdüğü bir zaman dilimidir. Bu durumda ilk bakışta plansız bir akın gibi gözüken bu göç dalgası aslında buraları daha evvelden yurt edinen Horasan erenleri, Yesevî dervişleri veya Ömer Lütfi Barkan'ın ifadesi ile de kolanizatör Türk dervişleri isimleriyle anılan şahısların rehberliğinde planlı bir iskân faaliyetine dönmüştür. Anadolu'yu yurt tutan bu dervişlerden bir kısmının adı ve eserleri günümüze kadar canlı bir şekilde uzansa da büyük bir kısmının isimleri unutulmuş ve eserleri yok olmuş ya da arşivlerimizin tozlu raflarına mahkûm kalmıştır.

Bu tebliğimizde ele alacağımız Resul Baba yukarıda zikrettiğimiz ikinci sınıfa, mensuptur, yani adı ve etkileri unutulmuş, ancak gerek yaşadığı dönemde gerekse tesis ettiği müesseseleriyle sonraki dönemlerde Kütahya ile Afyonkarahisar çevresinde önemli roller üstlenmiş şahsiyetlerden biridir. Aynı zamanda Hisarcık'taki ahfadından olduğumuz bu önemli şahsiyetin hayatının ve faaliyetlerinin ortaya çıka-

1 Doç. Dr., Kocatepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü

rılması benim için hem ilimi ve tarihi bir vazife, hem de sulbî bir mecburiyettir.

Bu girişten sonra adı kaynaklarda Seydî Resul, Resul Baba veya Resul Seydî olarak zikredilen bu önemli şahsın kimliği, faaliyetleri ve etkilerini anlatmaya geçebiliriz:

1-Resul Baba Kimdir?

Resul Baba, tahminimize göre 1240'lı yıllarda Anadolu Selçuklu devletinin hâkim olduğu topraklarda doğmuştur. Eğitim çağına geldiğinde ailesi tarafından hem meslek öğrenmesi hem de dini eğitim alması düşüncesi ile önce Ahi dergâhlarından birine verilmiş[2], sonra da Hacı Bektaş-i Veli Dergâhı'na intisap etmiştir. Dergâhta uzun yıllar *Ferraşlık* vazifesi yapmış, olgunluk yaşına geldiğinde Hocası Hacı Bektaş-i Veli ona irşad mahalli olarak Kütahya, Afyonkarahisar ve Uşak şehirlerinin ortasında mühim bir konuma sahip olan Beşkarış'ı işaret etmiştir.[3] Bu işaret üzerine yola koyulan genç derviş tahminimize göre 1270 yılı civarında günümüzde Beşkarış Köyü sınırlarında bulunan Kırkacık denilen mahalle gelmiştir.[4]

Onun Kırkacık'a yerleşmesi ve burada bir tekke kurması ile bölge kısa sürede göçebe Türklerin yerleşimine sahne olmuş Resul Baba'nın ünü tüm çevrede yayılmıştır. Aynı dönemde ilk yerleştiği yerden Afyonkarahisar istikametinde yaklaşık 20 km uzakta bulunan bölgeye en hâkim yükseklik olan İlbulak Dağı'nın zirvesine bir zaviye kuran Resul burayı gözetleme mahalli olarak kullanmıştır.

---

[2] 979/1571-1572 tarihli Kütahya mufassal Evkaf Tahrir Defterinde Resul Baba'nın Ahi Beyi olduğu kayıtlıdır. Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü *Kuyud-i Kadime Arşivi Tapu Defterleri* (KKATD), 560, s. 157

[3] Bak, Ekler, Harita

[4] Resul'ün Beşkarış'a gelmesi ile ilgili iki rivayet vardır: Bunlardan birisi yöre halkının anlata geldiği "Hacı Bektaş'ın ona batıya doğru beş karış gittikten sonra bulunduğu yere dergâh kurması[sını söylediğidir.] Bu rivayete göre Resul Dede dergâhtan ayrılmış ve yürüyerek batıya yönelmiştir. Bir süre gittikten sonra bir alıç ağacının dibinde uyurken Beşkarış'ın bulunduğu yer olduğu kendisine söylenmiş ve Resul Dede burada önce zaviyesini kurmuştur. Diğer rivayet ise *Vilâyetname*'de geçen efsanevi geyik hikâyesidir. Buna göre "Resul baba hünkârın huzurundayken acaba hünkâr bize nereyi yurt olarak verecek diye düşündü. Bunun üzerini hünkâr "Resulüm biz seni bizden kaldırır bir yere koruz" dedi. Ertesi gün Resul şimdiki Beşkarış'ta uyanmıştır. *Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli*, *Vilâyet-nâme*, (yay. Abdülbâki Gölpınarlı), Ankara, 1958, s.88-89.

Beşkarış ve çevresindeki bu faaliyetlerinin ardından Germiyan kuvvetlerinin Kütahya'nın batısına doğru yaptığı sefere[5] dervişleri ile katılan Resul Baba özellikle Hisarcık Kalesi olarak bilinen mahallin fethinde büyük yararlılık göstermiştir. Fethin ardından Germiyan Beyi, Hisarcık ve çevresini Resul Baba ve talebelerine temlik etmiştir. Böylelikle hem bölgenin imarı hem de İslamlaşıp Türkleşmesi vazifesi Resul Baba'ya tevdi edilmiştir (1280 veya 1285).[6]

Fethin ardından Hisarcık'ı yurt tutan Resul Baba veya Seydi Resul kısa sürede burada irşad ve imar faaliyetlerine başlamış öncelikle bölgeye adını veren kalenin içine bir tekke yaparak hem dini hem de mesleki irşadına başlamıştır.

Tekkenin inşasından sonra kendine temlik edilen toprakları vakıf haline getiren Resul Baba'nın bu davranışı bölgeyi tam bir cazibe merkezi haline getirmiştir. Hisarcık'a gelmesinden sonraki ömrünün bir kısmını Hisarcık'ta geçirmeye başlayan Resul Baba, burada evlenmiş ve evlat sahibi olmuştur. Bu zaman zarfında çevre yerleşim yerlerinin imar ve irşadı için çalışmış, bu sayede Hisarcık yakınlarında bulunan yerleşim yerleri onun talebeleri tarafından imar ve irşad edilmiştir.

---

[5] Germiyanoğullarının Kütahya'ya gelmeleri 1276 yılından evvel vuku bulmuştur. (Mustafa Yeşil, *Kütahya İlinin Kısa Tarihi*, İstanbul, 1937, s.10; Mustafa Çetin Varlık, *Germiyanoğulları Tarihi*: 1300-1429 Erzurum 1974, s.21.) Bu tarihten sonra Kütahya'nın batısında bulunan Tavşanlı ve çevresinin 1281'de fethedildiği dikkate alınırsa (Mustafa Yeşil, Kütahya *İli İlçelerinin Tarihsel Durumları Hakkında Kısa Notlar*, Kütahya 1958, s.9) [Kütahya'nın] fethi bu yerleşimden hemen sonra olmalıdır. Bu bakımdan Resul Dede'nin Hisarcık'a gelme tarihini 1280 sonrası olarak kabul ediyoruz. (Ayrıca Bakınız, Mustafa Çetin Varlık, "Germiyanoğulları" DİA, XIV, İstanbul 1996, s. 33.)

[6] Osman Çetin, *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslâmiyetin Yayılışı*, İstanbul 1981, s. 69; Osman Önder, *Gediz Fatihi Umur Bey*, İstanbul 1946, s.17-18'de Hisarcık'ın Umur Bey komutasındaki Germiyan Kuvvetleri tarafından fethedildiğinden bahisle "Umur Beyin Emet bölgesine tayin ettiği komutan Sevinç Bey idi. Buralarda en kuvvetli kale ovada bulunan Hisarcık kalesiydi, en çok orada uğraşmışlardı" denilmektedir. Ayrıca Osman Önder Hisarcık Kalesi'nin 15 gün muhasara edildiğini, kalenin müstahkem olduğunu, bu sebeple Türk birliklerini çok uğraştırdığını, sonunda dışarıdan gelen su yollarının da kesilmesi ile düşmanın mağlubiyetine uğrayıp kaleyi teslim ettiğini Sevinç Bey'in ağzından anlatır. Menkıbevi bir tarzı olan eserde Resul Baba ismi zikredilmemekle beraber, *Velâyetname*'nin ilgili sahifesinde Resul Baba'nın Hisarcık'a gidip geldiği bilgisinden, aşağıda zikredeceğimiz evkaf kayıtlarından ve en önemlisi anılan zamanda dervişlerin şeyhleri ile birlikte fetihlere katılmasından hareketle Resul Baba'nın Hisarcık'a bu fetih hareketi ile gelmiş olduğunu kabul ediyoruz.

Vefatına yakın Beşkarış'a gelen Resul Baba 1325 tarihinde burada vefat etmiş olup kabri halen bugün terk edilmiş olan Eski Kırkacık köyünde günümüzde ise Beşkarış Köyü dışında eski tekkesinden arta kalan türbededir[7].

2-Soyu

Resul Baba'nın biri Beşkarış'ta, biri de Hisarcık'ta soyu ona nispet edilen iki geniş sülaleden hareketle en az iki evlilik yaptığını biliyoruz[8]. Mevcut durum bize Resul Dede'nin hayat hikâyesine dair önemli ipuçları vermektedir.

Buna göre, 1270'ten sonra Beşkarış yakınlarındaki Kırkacık'a yerleşen Baba, burada bir evlilik yapmış ve evlat sahibi olmuştur. Ardından yukarıda zikrettiğimiz gibi Hisarcık'a gelen Resul Baba burada da evlenmiş ve evlat sahibi olmuştur. Hal böyle olunca *Vilâyetname*'deki bilgilere münasip olarak zamanının bir kısmını birinci eşi ve çocuklarının bulunduğu Beşkarış yakınlarındaki Kırkacık'ta, bir kısmını da ikinci eşi ve çocuklarının bulunduğu Hisarcık'ta geçirmiştir. Bu nedenle vefatının muhtemelen Beşkarış'taki ailesinin yanında bulunduğu bir sırada tahakkuk ettiğini söylemek akla daha yatkın bir izah olur.

Vefatın ardından Beşkarış ve Hisarcık bölgesinde bulunan vakıflarının tevliyet ve yönetimini evlatlarına şart etmiştir. Evlatları yüzyıllar boyu vakıfların yönetimini üstlenmişlerdir. XVI. yüzyıl defterlerinde vakıfların idaresi Baba'nın evlatlarında iken, XIX. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı devletinin her alanda yaptığı yeniliklere paralel bir biçimde tevliyetin başka şahıslara geçtiği görülmektedir.

1260-1261/1841-1842 yıllarında yapılan Temettuat yoklamasında Resul Baba'nın Hisarcık'ta nesli "Dede" olarak anılmakta olup hayatta olan torunu defterin ifadesi ile "Dede Mustafası oğlu Süley-

---

[7] *Vilâyetname*'de bu mahal Aykırıkçalı olarak geçmemektedir. *Vilayetname* s. 90. Tekkenin günümüzdeki hali için bkz. Ekler, Resim 1.

[8] Beşkarış'ta bulunan soyu, soyadı kanuna kadar Tekkeşin ve Dedeoğulları adı ile anılmakta idi. Soyadı kanunundan sonra Tekkeşinoğulları Gedikoğlu soy ismini almışlardır. Köye yaptığımız ziyaret ve arazi araştırmaları sırasında köyün yaşlılarından Dedeoğullarının kimler olduğu tespit edemedik. Temettuat defterinde Hisarcık'ta aynı şekilde 'Dedeler' olarak bilinen sülalenin mensupları da Güler ve Demirtaş soyadlarını taşımaktadırlar. Olucak'ta ise torunlar halen Bektaşlar sülalesi olarak bilinmekte, Resuloğulları şeklinde anılmakta ve Aktepe soy ismini taşımaktadır.

man'dır."[9] Beşkarış'ta ise üç aile kaydedilmiş olup bunlar defterin ifadesi ile: Dedeoğlu Ahmed ve kardeşi İbrahim, Dedeoğlu Musa, Dedeoğlu Mehmed'dir.[10]

Resul Baba'nın torunlarından bir kısmı da bugün Afyonkarahisar Merkez ilçeye bağlı Olucak köyünde yaşamaktadır. Bektaşlar adını taşıyan bu aile tahminimize göre XVIII. yüzyıl ortalarında Kırkacık köyünün yangın nedeni ile boşaltılması ve Beşkarış'a taşınması sırasında, orada kalmayıp Olucak'a yerleşenlerin torunlarıdır.

Soyu ile ilgili söylememiz gereken son söz onun adını alan tekkelerin şeyhliğini kimin yürüttüğüdür. Günümüzde alışık olunan haliyle bu konuda ilk akla gelen, Şeyhliğin evlatları tarafından yürütülmüş olmasıdır. Hemen belirtelim ki Hacı Bektaş-i Veli yolu da dâhil olmak üzere İslam tasavvuf usulünde ilmi ve tasavvufi makamların babadan oğula geçmesi diye bir kural yoktur. Önceki şeyhin vefatı veya vazifesini yapamaması durumunda o sırada hem ilimi hem de seyr-i sülûk bakımından en layık olan, şeyhinin vazifesini devralır. Bunlardan bir veya birkaçının önceki şeyhin evladı veya torunları arasından olması mümkündür. Ayrıca tekke ve zaviye vakıflarının kahir bir ekseriyetinin evlatlık olmasından hareketle zaten resmen tekkenin yönetiminde bulunan şahıslardan bazılarının aynı zamanda şeyhliği de üstlenmiş oldukları bilinen bir gerçektir.

Belgelerden Beşkarış'taki soyunun daha çok bürokrasiye yöneldiği ve tekke şeyhliğini başkalarının üstlendiği görülmektedir.[11] Hisarcık'taki tekkenin şeyhliğinin ise bir süre onun oğullarının uhdesinde kaldığı ve bu doğrultuda XVI. yüzyılın ikinci yarısında bu görevi aynı sıfatla Ahi beyi ve şeyh olarak Bayram Bey'in yürüttüğü görülmektedir.[12] Cevdet Evkafı belgeleri arasında rastladığımız ve tarihi bulunmayan, ancak XVII. yüzyılın sonu veya XVIII. yüzyılın ilk yarısına ait olduğunu düşündüğümüz belgeye göre bu dönemde de tekkenin şeyliğini ve vakıflarının idaresini Resul Baba'nın torunları yürütmüş-

---

[9] *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Temettuat Defterleri* (ML. VRD. TMT), 7830, s.7. Bkz. Ekler, Belge 4

[10] ML. VRD. TMT, 8580, s.17-18. Bkz. Ekler, Belge 4

[11] Tahrir defterinde hikaye edilen Can Paşa ve oğullarının sadece vakfı tasarruf etmeleri (bkz. KKATD, 560,101) ve XIX yüzyılda Dede ve Tekkeşin ailelerinin farklı olmaları (ML. VRD. TMT, 8580, 17-19) bunun ispatıdır.

[12] KKATD, 560, s.155b.

lerdir.[13] Aynı durum XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar devam etmiş, bu dönemde vakıfların yönetimi ve tekkenin şeyliği el değiştirmiştir. 1260/1841 tarihinde bu görevde bulunan kişi Göftürcüzade Ahmed Efendi'dir.[14]

Aynı dönemde benzer bir durum Beşkarış'ta da vakidir. Aynı şekilde XIX. yüzyıldada buradaki vakıflar ve tekke Baba'nın torunları uhdesinde değil, Sayi Osman Ağa adlı kişidedir.[15]

3-Etkileri

Bir asra yakın süren ömrü boyunca gerek kendisi, gerek talebeleri, gerekse dergâhının sonraki şeyhleri Kütahya- Afyonkarahisar çevresinde birçok yerleşim yerinde tekke kurmuş veya vakıf tesis etmiştir. Kütahya'nın Altıntaş, Hisarcık ve Emet ilçeleri ile Afyonkarahisar'ın Kütahya istikametinde ve Beşkarış'a yakın olan köylerinde özellikle kendisinden sonra talebeleri ve torunları tarafından kurulan onlarca tekke bulunsa da biz tebliğimizde bölgede Resul Baba adıyla anılan dört tekkeden bahsedeceğiz.

Resul Baba'nın hem ilk yerleştiği Beşkarış'ta halen onun adı ile devam eden bir zaviyenin bulunması ve hem de çevre yerleşim yerlerinde onun adı ile anılan mekânların olması bölgenin Türkleşip İslamlaşmasında oldukça mühim vazife icra ettiğinin göstergesidir. Gerek Germiyan dönemi, gerekse Osmanlı'nın kuruluş dönemi ile ilgili tarihi kaynaklar ile vesika tarzındaki eserler oldukça sınırlı [olduğundan] diğer bütün sıradan veya önemli tarihi olayların kaynakları hep XV. yüzyıl sonrasına [tarihlenmektedir.] Aynı durum ele aldığımız Resul Baba ve onun her iki yerleşim merkezinde kurduğunu bildiğimiz eserleri ile ilgili de bahis mevzudur. Bu bakımdan XIII. yüzyılın orta-

---

[13] *BOA, Cevdet Evkaf*, 23759 (Belgeye göre zâviyenin zâviyedârı ve vakfın mütevellisi olan Seydi Resul'ün torunlarından Mehmed Efendi bir değirmen yaptırmış ve gelirlerini zâviye ile evlatlarına şart etmiştir. Bir müddet sonra Mehmed Efendi'nin akrabalarından Ömer Dede'nin oğlu Süleyman, Mehmed Efendi'nin oğullarıyla aynı derecede vakfın gelirlerine ortak olmak istemiştir. Bunun üzerine Mehmed Efendi'nin oğulları zürrî vakıfların işletilmesi ile alâkalı hükümleri delil göstererek bu isteğin hukuksuz olduğunu belirtmişler ve devrin sultanı'nın Anadolu Valisi ve Kütahya Kadısı'na bu usulsüz isteği engellemelerini emreden bir ferman göndermesi maksadıyla arîzada bulunmuşlardır).

[14] *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Nezaret Sonrası Evkaf Defterleri* (EV).17119, vr.5b

[15] (EV).17119, vr.3a

larından XVI. yüzyılın sonlarına kadar, ne tekkeleri ve zaviyeleri, ne de Baba'nın soyu hakkında tahminlerin ötesinde bir bilgiye sahibiz.

a-Beşkarış (Kırkacık)

Resul Baba'nın hem ilk olarak yerleştiği, hem de kabrinin bulunduğu mahal olması hasebiyle ilk olarak Beşkarış'ı ele almak istiyoruz. Ancak hemen belirtmekte fayda var ki, hâlihazırda tekke ve türbenin bulunduğu alan Beşkarış köyü sınırlarında bulunuyor olsa ve bir takım efsaneler Beşkarış adı etrafında anlatılsa da elimizdeki ilk kayıtlar türbe ve tekkenin bulunduğu köyün esas adının Kırkacık olduğunu ifade etmektedir.

Vilayetname'de türbenin bulunduğu mahalin Beşkarış olarak zikredilmesinden, yörede anlatılan efsanelerden ve XIX. yüzyıl defterlerinde köyün adının Beşkarışönü olarak kaydedilmesinden hareketle Resul Baba'nın yerleştiği ve vefat ettiği köyün adının Kırkacık, tekke ve türbenin bulunduğu çevrenin dar adının Beşkarış olduğunu söylemek mümkündür.

Kırkacık-Beşkarış-Beşkarışönü meselesini açıklığa kavuşturmak ve araziyi yerinde görmek maksadı ile anılan mahalle yaptığımız inceleme gezisinde bu konudaki belirsizliği giderecek ipuçları elde ettik. Buna göre Resul Baba Türbesi'nin bulunduğu alana 1-2 km mesafede bulunan eski Kırka Köyü, halen türbenin bulunduğu alana 1-2 km mesafede bulunan Eski Kırkacık köyü tahminimizce XVIII yüzyılın sonlarına kadar Kırca, Kırkacık adlarıyla devam etmiştir. Ayrıca tekkenin bulunduğu alan Resul Baba'nın gelişi ile ilgili olarak Beşkarış olarak bilinmekte idi. Gezimizde yaptığımız yüzey incelemesi ile buralarda bulunan tarla sahiplerinin anlattıklarına göre, XVIII. yüzyılın ortaları olarak tahmin ettiğimiz, köyleri yakıp yıkan büyük yangınlar sonucunda Kırka ve Kırkacık köyleri terk edilerek buralardaki halk günümüzde Beşkarış olarak bilinen köye yerleştirilmiştir. Zaten XIX. yüzyıl arşiv belgelerinde köyün adı Beşkarışönü olarak kayıtlıdır.[16]

Az evvel beyan ettiğimiz gibi XVI. yüzyıl kayıtlarında Beşkarış ismi zikredilmemekte, Resul Baba Tekkesi Kırk-acıkta yer almaktadır. 1530 tarihli evkaf defterinde "*Vakf-i Zaviye-i Resul Baba*" olarak kayde-

[16] EV, 15178, vr.5b,

dilen köyün toplam geliri 1224 akçedir.[17] Yüzyılın ikinci yarısında tutulan Evkaf tahriri ise Resul Baba tarafından kurulan tekke ve yöre halkının istifadesine tevdi edilen vakıfla ilgili geniş malumat vermektedir. Buna göre, anılan köydeki zaviye vakfı; Resul Baba tarafından oğullarına şart edilmiştir. Sultan I. Murad döneminde I. Yakup Çelebi bu toprakları satın alıp imaretine vakfetmiştir.[18] Fatih Sultan Mehmed döneminde bu arazîler çevredeki diğer vakıflar gibi[19] bizzat Sultan fermanı ile tekrar eski sahiplerine, yani Resul Baba'nın torunlarından o sırada hayatta olan Hayran, Süleyman ve Hamza'ya tevdi edilmiştir.[20]

979/1571-1572 tarihinde ise bu arazileri Can Paşa ve Seydi'nin oğulları Hüseyin ve İsmail ile Hamza Seydi'nin oğlu Yusuf tasarruf etmişlerdir.[21]

Yukarıda geçtiği üzere, Resul Baba Tekkesi XIX. yüzyılda Beşkarışönü köyünde kaydedilmiş olup yüzyılın ikinci yarısında da faal idi. 1260/1841 tarihinde tutulan evkaf defterine göre Beşkarış'ta bulunan toplam beş zaviyeden biri Resul Baba Zaviyesi olup yıllık vergisi 1370 akçedir. Anılan dönemde zaviye Sayi Osman Ağa uhdesinde bulunmaktadır.[22] Resul Baba Zaviyesi'nin gelirinin diğerlerinden oldukça fazla olmasından hareketle bu tekkenin bölgenin merkezi ve en büyük tekkesi olduğunu söylemek mümkündür.

1924'te yani tekke ve zaviyelerin kapatılması ile uzun yıllar kaderine terk edilen tekke ve türbe son yıllarda köylülerin ilgi ve alakası ile yeniden tamir edilmiş ve türbe kısmı canlandırılmıştır. Hali hazırda eski tekkenin yeri belirgin olup çevresi istimlâk edilmiştir.

---

[17] *438 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri: (937/1530) : Kütahya, Kara-hisar-i Sahib, Sultan-önü, Hamid ve Ankara (TD). 438,* Ankara 1994, s. 117.

[18] Varlık, *Germiyanoğulları*, s. 112.

[19] Aynı şekilde Altıntaş'a bağlı Akviran köyünde bulunan Ahi Aslan Çiftliği tımara verilmişken vakfın varisleri padişaha müracaat etmişler ve çitliğin gelirini tekrar vakfa bağlatmışlardır.(Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I, İstila Devrinde Kolanizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, Ankara 1942, II, 308-309

[20] *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Maliyeden Müdevver Defterler* (MAD), 262, s.84. Bkz. Ekler, Belge 2.

[21] *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Maliyeden Müdevver Defterler* (MAD), 262, s.84. KKATD.560, s. 101.

[22] EV, 17119

b-Hisarcık

Halen Kütahya ilinin ilçelerinden biri olan Hisarcık'a Ger-miyan kuvvetlerinin fethine katılarak gelen Baba, burada hemen bir tekke inşa ettirmiş, bu tekkenin ihtiyaçları ve yöre halkı ile misafirlerin istifadesi için de kendine temlik edilen toprakları vakfetmiştir. Osmanlı'nın son dönemine kadar faaliyetine devam eden tekke her dönemde mahalli ve merkezi idarenin yakın ilgisine mazhar olmuştur.

Tekke ve vakıfları ile ilgili elimizdeki en eski belgeye dayanan bilgiler XVI. yüzyılın ilk yarısından itibaren tutulan mufassal tahrirlerde ve Evkaf tahrirlerinde mevcuttur. 1530 tarihli Mufassal Anadolu vilayeti tahririne göre Hisarcık ve çevresinde bulunan vakıf arazilerinden en büyüğü yıllık 350 akçelik vergi hâsılatı ile Resul Seydi Zaviyesi çiftliği vakfı olarak kaydedilmiştir.[23]

Evkaf tahririnde ise hem tekke vakıflarının şartları hem de kurucu olan Resul Baba'nın kimliği ile ilgili oldukça çarpıcı ve detaylı bilgiler yer almaktadır. Buna göre defterin kaydı ile Seydi Resul hem ahi beyi hem de şeyhtir. Hizmeti karşılığında kendisine temlik edilen toprakları tekkeye bağlı vakıf haline getirmiştir. Vakfın temel gayesi tekkenin işletilmesi ve barınanlarla birlikte ihtiyaçlarının karşılanmasıdır. Diğer bir şartı ise **"âyende ve râvende"**ye (ihtiyaç sahibi yerliler ve yolcular) hizmet sağlamaktır. Yani tekkenin temel görevi bölgede yaşayan muhtaç insanlarla, bir şekilde bölgeye yolu düşenlerin yiyecek ve barınma gibi temel ihtiyaçlarını karşılamaktır.[24]

Bu dönemde tekkenin de vakıflarının da yöneticisi olan kişi Resul Dede'nin torunlarından Bayram Bey'dir. Elindeki nisbeti bir şekilde kaybolduğundan hükm-i hümayunla bu vazifeyi yürütmektedir.[25]

---

[23] TD, 438, s.120

[24] Tekkenin geçmişinden devralınan âyende ve râvendeye hizmet kültürü kasaba halkı tarafından halen yaşatılmaktadır. Şöyle ki Hisarcık'ta kurulu mahallelerden herhangi birinin hanımları toplanıp yöredeki adıyla hayır yapmaya karar verilir ve gerekli malzeme bütün mahalle halkı tarafından karşılanır. Ardından anayollara yakın bir yere yakılan ocakların üstüne saclar kurularak gözlemeler yapılır ve kazanlarda yemekler pişirilir. Yollarda hareketlenme başlayınca gelip geçenler davet edilerek zamanı uygun olanlara yemek yedirilir; uygun olmayanlara ise pişirilen tavuk etlerinden bir kısmı gözlemelerin içine sarılarak takdim edilir. Pişen yemekler aynı şekilde çevre halkına da ikram edilir.

[25] MAD, 262, 176 Bkz. Ekler, Belge 4.

Günümüzde anılan tekkenin orijinal halinden hiçbir kalıntı yoktur. Çünkü gerek Osmanlı döneminde zaman zaman ortaya çıkan olumsuzluklar ve vakıf gelirlerinin kesintiye uğraması gibi her zaman yaşanabilecek haller [ve gerekse] 1853 yılından itibaren uygulamaya konulan toprak kanununun sonunda tekke, vakıf arazilerini kaybetmiştir. Bu duruma ek olarak, devam eden uzun savaş yılları neticesi her ne kadar ayakta kalmayı başarmışsa da binalarında bir takım hasarların meydana gelmiş olması muhakkaktır. Tekke maalesef en büyük darbeyi 1924 sonrasında yemiş ve bu tarihten itibaren terk edilmiştir.

Tekke ve zâviyelerin kapatılmasının ardından Seydi Resul zâviyesi de kapanmış, aynı gün çıkarılan kanun ile de vakıfları, diğer bütün vakıflar gibi Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne devredilmiştir. Bu tarihten sonra eski şeyh odası büyük dedem (Mustafa Güler v.1938) tarafından mahalle odası olarak kullanılmış, ondan sonra burayı bir süre oğulları çalıştırmıştır. Bu oda dedem İsmail Güler'in vefatının ardından (1959) bakımsız kalmış ve yıkılmaya terk edilmiştir. Nihayet 27 Mart 1970'de vuku bulan Gediz depreminde tekkeden arta kalanlar ile oda tamamen yıkılmıştır. Yüzyıllarca kasabanın sosyal, dini ve iktisadi hayatının en önemli belirleyicisi olan tekke ile camiin yıkılması kasaba halkını son derece üzmüş ve kısa sürede şu an bulunan türbe kısmı ile camii tekrar inşa edilmiştir.

Bu acıklı sürece rağmen Hisarcık hali hazırda Resul Baba'nın hatırasının en canlı yaşadığı mahaldir. Şöyle ki:

1-Onun en canlı hatırası olan tekke bugün kitabesi, tarihi kalıntıları ve temel maksadına uygun olarak bakımlı, temiz ve işler vaziyettedir.[26]

2- Aynı şekilde, 1850'li yıllarda tekkenin yanına Resul Baba adına inşa edilen camii de faaliyettedir.

3-Yukarıda beyan ettiğimiz gibi Baba'nın soyu burada sahih senetle devam etmekte ve onun hatırasına gereken hürmeti göstermektedir.

4-Teklifimiz ve önceki belediye başkanının gayreti ile Resul Baba'nın ismi bir caddeye verilmiştir.

5-Yılların getirdiği ihmal ve bilinçsiz yenileme faaliyetine rağmen tekkeye ait orijinal denilebilecek bazı eserler halen varlığını sürdür-

[26] Bkz. Ekler, Resim 2.

mektedir. Türbe kısmında bulunan sembolik savaş aletleri ile 1325/1907 tarihinde Sultan II. Abdül-hamid Han tuğrası ile Tekke Camii'ne ve 1906/ 1324'te toplanan ihtiyat efradına gönderilen Sancak-ı Şerif halen varlıklarını devam ettirmektedirler.[27] İki taraflı ve şaldan işlenmiş olan sancakta "1324 senesi tecemmu olan İhtiyat efradına Hisarcık Karyesine Tekke Camii Şerîfine bergüzarı (Hatıra), sene 1325/190" yazılıdır.

6- 2000'li yıllarda belediyenin katkısı ile tekkenin çevresi düzenlenmiş ve eski yapısında bulunan hayır yeri eklenmiştir.

c-Bayramgazi

Afyonkarahisar Merkez ilçeye bağlı ve Kütahya yolu üzerinde bulunan Bayramgazi köyünün Çatalçeşme mahallesi sınırlarında bulunan İlbulak dağının zirvesi Resul Baba'nın adını ve izlerini taşıyan üçüncü mahaldir. Dağın zirvesi "Resul Baba Tepesi" olarak adlandırılmakta olup hali hazırda tekke kalıntıları mevcuttur. Zirveden Afyonkarahisar, Sincanlı ve İhsaniye ilçesi köyleri çıplak gözle izlenebilmektedir. Tahminimize göre burası Resul Baba veya talebeleri tarafından gözetleme ve gerektiğinde güvenlik kalesi olarak kullanılmış ve günümüze kadar aynı adla anılmaya devam etmiştir. Dağın zirvesine yaptığımız keşifte burada sadece küçük bir zaviye değil, büyük bir tekkenin var olduğunu ve zamanla yıkıldığını üzülerek müşahede ettik. Aynı zamanda tepenin düz olan yaklaşık 2000 metrekarelik çevresi tamamen taşlarla çevrilmiş olup kale görünümlüdür. Taştan inşa edildiği anlaşılan tekkenin yeri yıkık vaziyette olup halen mevcuttur.[28]

d-Olucak

Afyonkarahisar Merkez ilçeye bağlı Olucak köyü yukarıda kısaca temas ettiğimizce ve köylülerden öğrendiğimize göre XVIII. yüzyılın sonlarında çevre köylerden gelerek yerleşenler tarafından kurulmuştur. Buraya gelen ailelerden biri de Kırkacık köyünden olup Resul Baba'nın torunlarındandır. Aile Kırkacık'ta bulunan tekkelerine benzer

---

[27] Uzun yıllar kıymeti bilinmeyen mezkûr sancak, son yıllarda duyarlı kişilerce korumaya alınmıştır. Ne var ki, şaldan dokunduğundan orijinal halini kaybetmiş olup yok olma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Bkz.., Ekler, Resim 3.

[28] Bkz. Ekler, Resim 4.

bir yapıyı aynı adla buraya da inşa etmiştir. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında bu köyden hem Kızılca Viran hem de Olucak olarak bahsedilmesi bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.[29]

1266/1846 tarihinde tutulan evkaf muhasebesinde Olucak Zaviyesi'nin evlatlık olduğu ve sahipsiz kaldığı kaydedilmiştir. Anılan yıldaki hâsılatı ise 200 kuruş olarak gerçekleşmiştir.

Zaviyenin yerinde bugün Resuloğlu Odası olarak adlandırılan mahal ve iki adet yatır mevcuttur. [30]

e-Tökelcik

Vilâyetname'de Resul Baba'nın Seyyid Cemal Sultan'la ilişkisi anlatılırken zikredilen bu mahal günümüzde Döğer Kasabası yakınlarındaki Çakırlar mevkiidir. Burada Seyyid Cemal Sultan'a ait bir türbe bulunmaktadır. Bir kısım kaynaklarda Seyyid Cemal Sultan için Balıkesir'in Kepsut ilçesinin Bektaşlar köyü zikredilse de, Resul Baba'nın Altıntaş civarında yaşadığı net olarak bilindiğinden Seyyid Cemal Sultan'ın burada bulunduğunu kabul etmek akla daha yatkın bir ihtimaldir.[31]

Mevzuu kapatmadan bir konuya açıklık getirmek istiyoruz. Ahmet Yaşar Ocak *Babailer İsyanı* adlı eserinin 177. sahifesinde, *Vilâyetname*'nin tebliğimize konu olan Resul Baba'yı, Hacı Bektaş-i Veli'nin şeyhi Baba İlyas ile karıştırarak şeyhlik müritlik ilişkisini ters çevirdiğini söylemektedir.

Ancak bizim tespit ettiğimiz ve tarihi serencamını zikrettiğimiz Beşkarış, İlbulak Dağı, Olucak ve Hisarcık'ta bulunan Resul Baba, Seydi Resul adları ile anılan tekkelerin varlığı, XVI. yüzyıl Kütahya Evkaf Tahrir Defterleri'nin Seydi Resul ile ilgili verdiği detaylı bilgiler, arşiv kayıtlarında rastladığımız torunlarının vakfın idaresi ile ilgili mücadeleleri ve her iki yerleşim yerinde halen devam eden soyu Re-

---

[29] Mehmet Güneş, *XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Karahisar-i Sahib Sancağı* (Şeriye Sicillerine Göre), Gazi Ünv. SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2003, s.26, 29.

[30] Bkz.. Ekler, Resim 5.

[31] Bkz. Ekler, Resim 6.

sul Baba'nın Hacı Bektaş-i Veli'nin talebesi olduğu hususunu kesinleştirmektedir.[32]

Sonuç olarak tarih ve kültürümüz ile aidiyetlerimiz sağlam temellere ve bilimsel verilere dayanarak oluşturulmalıdır. Aksi takdirde *"öyle sanmalar"* ve ön yargılar toplumumuzu biri birinden uzaklaştırarak, olmayan ayrılık noktaları çıkarır. Memleketim ve ailemin yaşadığı Hisarcık kazasının tarihini yazmak maksadıyla başladığım çalışma sırasında adına rastladığım ve sonradan ismini bildiğim en büyük dedem olduğunu öğrendiğim Resul Baba yaşadığı dönemde vazifesini tam olarak ifa etmiştir. Bu yolda gerektiğinde iskâna ön ayak olmuş, gerektiğinde halkın irşadı için çalışmış, gerektiğinde yeni toprakların fethi için eline kılıç alarak orduya katılmıştır. Bununla da kalmayarak halkın meslek öğrenmesi için Ahi dergâhlarından aldığı terbiye ile ekonomik hayata yön vermiştir. Aynı zamanda kurduğu vakıflarla ihtiyaç sahibi yolculara ve halka devamlı bir güvence sağlamış çok yönlü bir şahsiyettir.

Buradan hareketle bize düşen; Hacı Bektaş-i Veli ve onun mümtaz talebelerinden biri olan Resul Baba'nın bize gösterdiği yol üzerinde çalışmak böylelikle milletimizi ve devletimizi müreffeh kılmaktır.

Kaynakça

438 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri: (937/1530) : Kütahya, Kara-hisar-i Sahib, Sultan-önü, Hamid ve Ankara(TD). 438, Ankara 1994

BARKAN, Ömer Lütfi, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I, İstila Devrinde Kolanizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, Ankara 1942, Sayı II.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Cevdet Evkaf Belgeleri, 23759.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Maliyeden Müdevver Defterler, 262.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Nezaret Sonrası Evkaf Defterleri, 14096.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Nezaret Sonrası Evkaf Defterleri, 15178.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Nezaret Sonrası Evkaf Defterleri,17119.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Temettuat Defterleri, 7830.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Temettuat Defterleri, 8580.

Çetin, Osman, Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslâmiyet'in Yayılışı, İstanbul 1981.

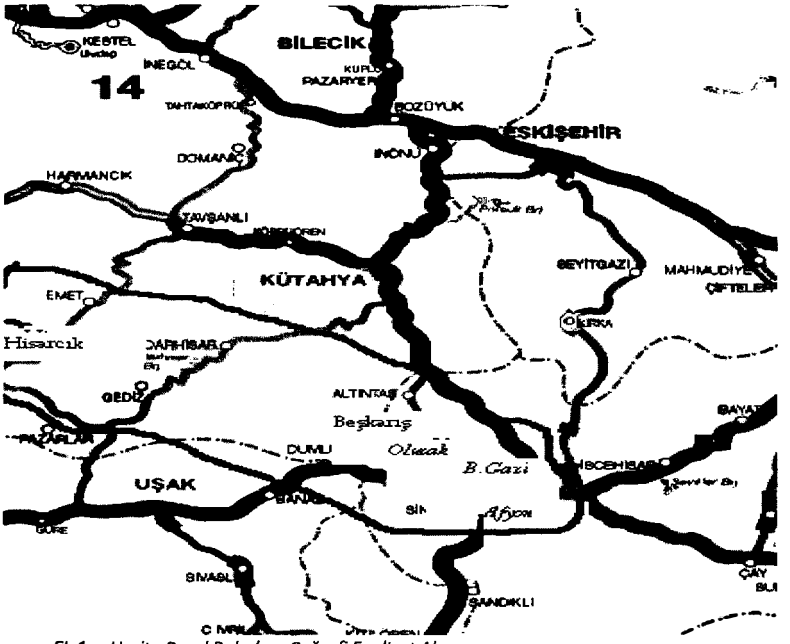
GÜNEŞ, Mehmet, *XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Karahisar-i Sahib Sancağı* (Şeriye Sicillerine Göre), Gazi Ünv. SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2003.

---

[32] Detaylı bilgi için bkz: Ahmet Yaşar Ocak, XIII. *yüzyılda Anadolu'da Baba Resul (Babailer) İsyanı ve Anadolu'nun İslamlaşması Tarihindeki Yeri*, İstanbul 1980, s. 177.

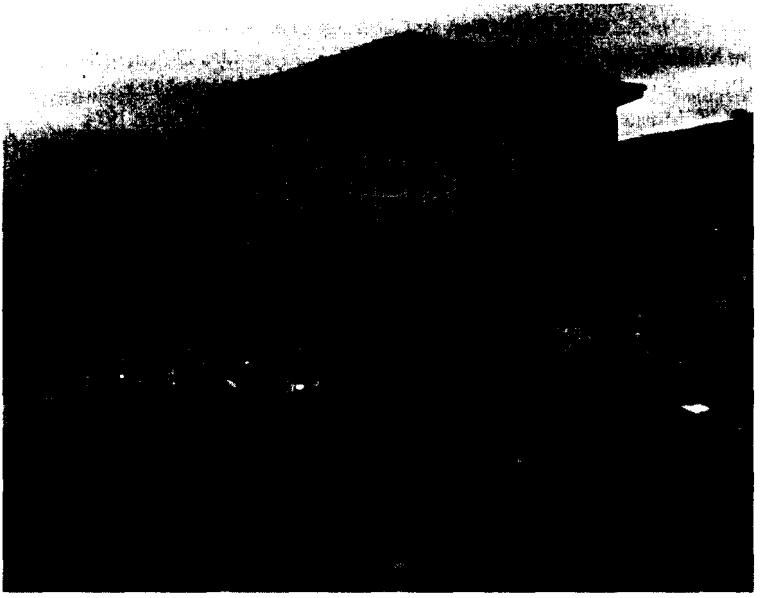
Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli, Vilâyet-nâme, (yay. Abdülbâki Gölpınarlı) Ankara, 1958.
OCAK, Ahmet Yaşar, *XIII. yüzyılda Anadolu'da Baba Resul (Babailer) İsyanı ve Anadolu'nun İslamlaşması Tarihindeki Yeri*, İstanbul 1980.
ÖNDER, Osman, *Gediz Fatihi Umur Bey*, İstanbul 1946.
Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü *Kuyud-i Kadime Arşivi Tapu Defterleri*, 560.
VARLIK, Mustafa Çetin, "Germiyanoğulları" DİA, XIV, İstanbul 1996.
VARLIK, Mustafa Çetin, *Germiyanoğulları Tarihi*: 1300-1429 Erzurum 1974.
YEŞİL, Mustafa, *Kütahya İli İlçelerinin Tarihsel Durumları Hakkında Kısa Notlar*, Kütahya 1958.
YEŞİL, Mustafa, *Kütahya ilinin Kısa Tarihi*, İstanbul, 1937.

Ekler



Ek 1. Harita Resul Baba'nın Coğrafi Faaliyet Alanı

Ek 2. Resimler



Resim 1: Resul Dede'nin Beşkarış köyü dışında bulunan türbesi



Resim 2: Hisarcık'taki tekkeden arta kalan türbe kısmı



Resim 3: Sultan II. Abdülhamid'in 1907'de Resul Dede Tekkesi'ne gönderdiği teşek kür sancağı şerifinin günümüzdeki hali



Resim 4: İlbulak dağının zirvesi ve tekke kalıntıları

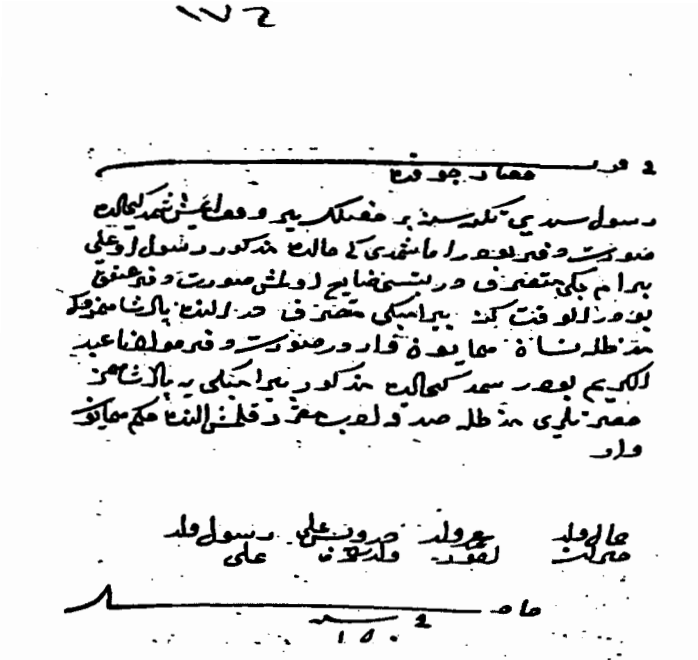


Resim 5: Afyonkarahisar Olucak Köyü Resuloğlu tekke ve odası

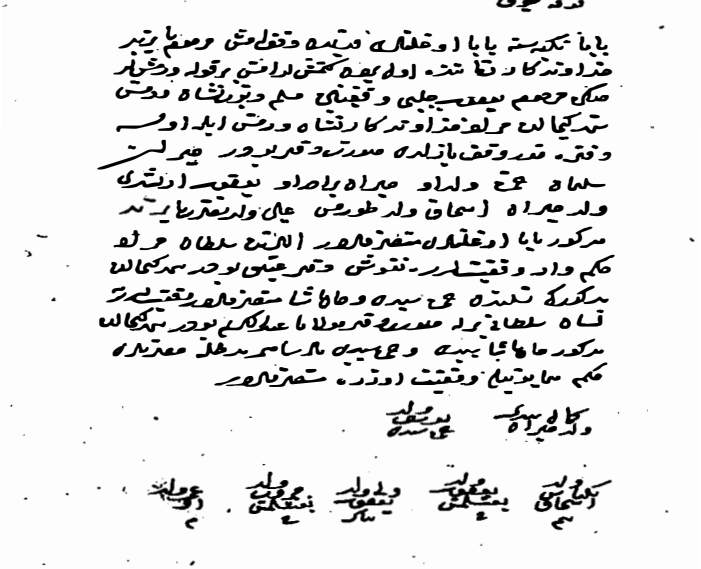


Resim 6: Afyonkarahisar, Döğer Çakırlar mevkii Seyyid Cemal Sultan'ın Türbesi

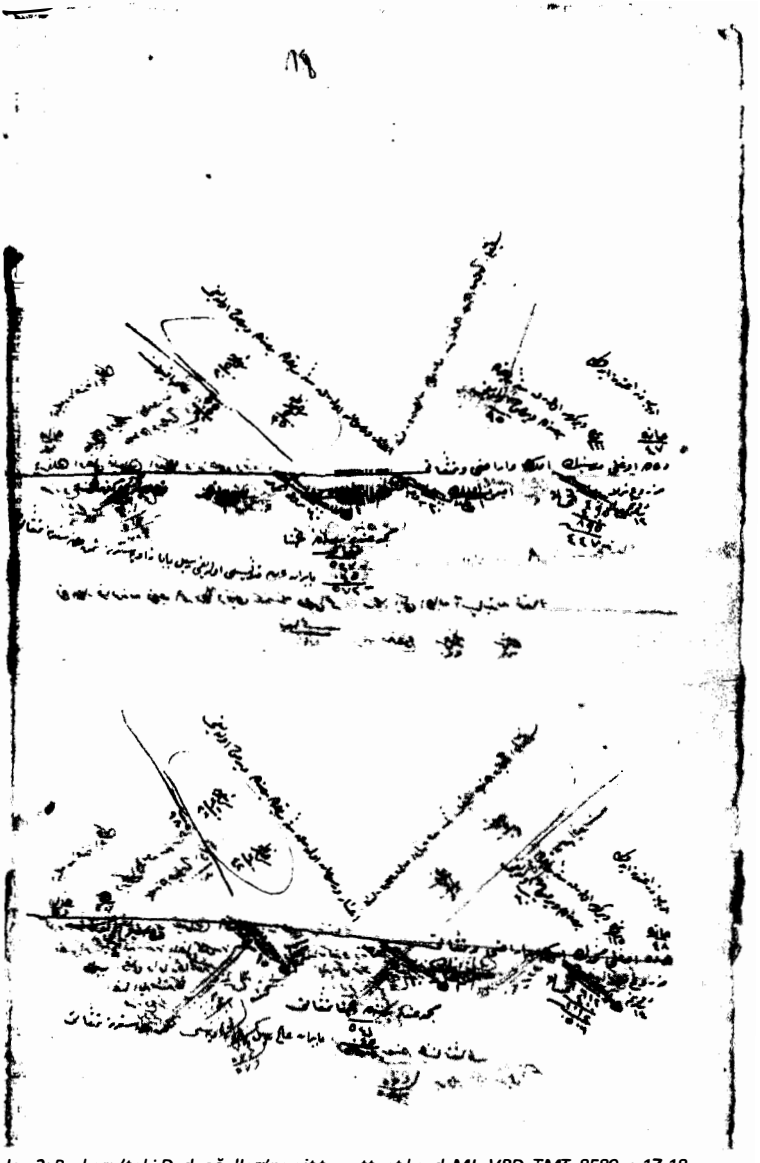
Ek 3. Belgeler



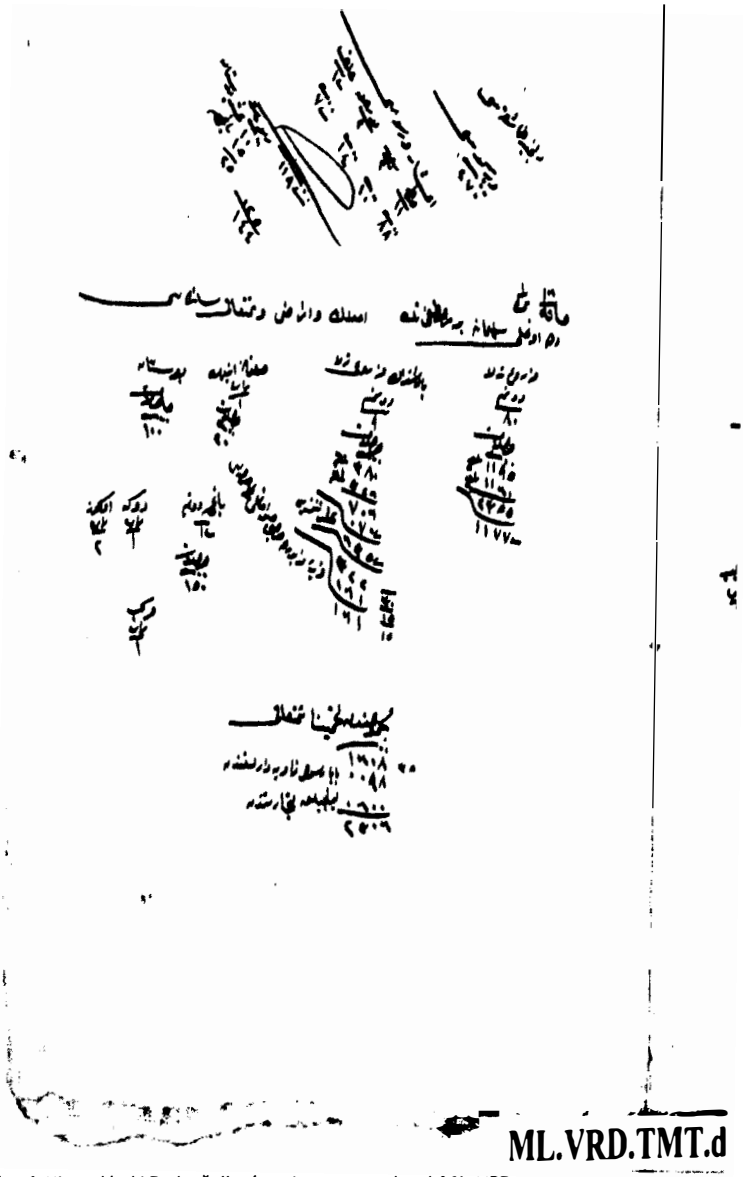
Belge 1: Hisarcık Resul Baba Tekkesi ile ilgili Evkaf Tahririndeki Kayıt MAD 262, s.176



Belge 2: Kırkacık Resul Baba Tekkesi ile ilgili Evkaf Tahririndeki Kayıt MAD 262, s.84



Belge 3: Beşkarış'taki Dedeoğulları'na ait temettuat kaydı ML. VRD. TMT, 8580, s.17-18



Belge 4: Hisarcık'taki Dedeoğulları'na ait temettuat kaydı ML. VRD.

VİLAYETNAME: BİR METNİN SERÜVENİ

Mark Soileau[1]

Vilayetname-i Hacı Bektaş-ı Veli'nin serüveni, kahramanının adına kurulan Bektaşiliğin serüveni gibi Hacı Bektaş ile başlıyor ve tarihide Bektaşilikle paralel olarak gelişiyor. Bektaşilik gibi *Vilayetname* de Hacı Bektaş'ın vefatından sonra pek belirsiz bir oluşum sürecinden geçiyor, Osmanlı devletinin merkezîleştiği dönemde standart halini alıyor, 1826 yılında bir tahrip girişimiyle karşı karşıya geliyor ama sonra değişik şekillerde canlanıyor, Cumhuriyet'le birlikte tekrar suret değiştiriyor ve bugüne kadar bu suretiyle varlığını devam ettiriyor.

Vilayetname'nin zaten Bektaşilikle yakın ilişkileri vardır. Bu metin, Hacı Bektaş'ın hayatını anlatırken Bektaşiliğin oluşum sürecini de anlatıyor; daha doğrusu, bu sürecin bir versiyonunu sunuyor: Horasan'dan Ahmed Yesevi'nin mirası olarak bir tasavvufî hareketin Rum'a gelişi, Rum'da var olan erenlerin arasında kendine üstün bir konum sağlayıp kökleşmesi ve mirasının devam edip yayılması için halifelerinin gönderilmesi. Bunları sunarken Bektaşiliğin ritüel ve ahlak temelini de atmış oluyor. Bu hikayeleri dinleyen veya okuyanların zihinlerinde bir Hacı Bektaş imgesi oluşuyor; bu bakımdan *Vilayetname*, Bektaşiliğin toplumsal ve kültürel oluşumu için Hacı Bektaş'ın yazmış olduğu söylenen *Makalat* gibi risalelerden daha önemlidir. *Makalat* Hacı Bektaş'ın sadece fikirlerini sunuyor ama *Vilayetname* Hünkâr'ın çevresiyle ilişkilerini gösterip hayatı ve kişiliğini çiziyor, veliliğini saptıyor. Dinleyen veya okuyanlar da imgesel olarak kendilerini bu ilişkiler çerçevesine oturtuyor ve Bektaşi kimliğini buluyorlar. Metin hikayelerden oluştuğu için bir de zaman

[1] Dr. ABD, Albion College

unsuru vardır; dolayısıyla içinden çıkan Bektaşi kimliği statik değil de zamanda devam eden bir gerçektir, bir gelenektir. *Vilayetname*'nin bu süreçteki öneminin bir kanıtı da Bektaşi geleneği tarihte ne kadar devam etmişse, metnin de o kadar devam etmiş olmasıdır. *Vilayetname*, Bektaşiliğin ürünü-dür, fakat Bektaşilik de bir anlamda *Vilayetname*'nin ürünüdür.

Vilayetname'nin serüvenini tam olarak anlamamızı önleyen bazı engeller vardır. Tarihte tahminen yüzden fazla kopyasının yazılmış olmasına rağmen bu kopyaların büyük bir kısmı – belki de çoğu – bulunamıyor. Bazıları Bektaşiliğin devlet ve/veya ulema gözünde sakıncalı sayıldığı zamanlarda ve özellikle 1826'da tarikatın kapatıldığı zaman tahrip edilmiş yahut tahrip edilmesin diye saklanmıştır. Bazıları kullanımdan dolayı zarar görüp atılmıştır; bazıları belki de müstensih tarafından temiz nüsha yazıldıktan sonra eskisinin sonraki tarihçiler için önemi düşünülmeden atılmış olabilir. Bir çoğu da muhtemelen özel şahısların ellerindedir. Ulaşılması mümkün olan nüshalarda da tarihçiye yardım edecek bilgiler yetersizdir: Bazılarında tarih, müstensihin ismi, mürşidinin ismi veya Bektaşilikle ilişkisi, bulunduğu yer, hangi örnekten istinsah ettiği gibi önemli veriler yoktur. Belki müstensih, derviş tevazusuyla kendini yok sayıp ismini, tarihini yazmamıştır. Her nüshanın kendi hikayesi vardır ve hepsi bu metnin serüveninin birer parçasıdır.

Vilayetname'nin kütüphanelerde ve özel şahıs ellerinde bulunan 79 adet el yazması tam nüshasını tespit ettim ve onlardan 35 tanesinin kopyasını alıp incelemeye başladım. İncelediğim nüshaların bir kısmı tarihsiz ama tarihli olanların tarihleri 1034/1624-5'ten 1339/1920-1'e kadar gidiyor. İçerik bakımından hepsi birbirine çok benziyor; o kadar ki hepsinin aynı eser olduğunu söyleyebiliriz. Ahmet Yaşar Ocak'ın *İslam Ansiklopedisi*'ndeki "Hacı Bektaş Vilayetnamesi" maddesinde kullandığı üçlü tasnifi takip edersek incelediğim 35 nüshanın 5'i tamamen mensur, 7'si tamamen manzum ve 23'ü mensurmanzum karışıktır. Tamamen mensur ve karışık olan nüshaları aynı sınıfa da koyabiliriz veya aynı versiyonun iki alt sınıfı var diyebiliriz, çünkü mensurla karışığın arasındaki fark, karışık olanlarda bazı manzum hikayelerin eklenmiş olmasıdır. Eklenen manzum hikayeler de metnin başlangıcına yakın olan Bedahşan fethi ve metnin en sonunda olan Sarı İsmail'e vasiyet, ölüm sonrası

kerametler ve türbenin kurşunla [kaplanmasıyla] ilgili hikayelerdir. Bu mensur versiyonun içindeki manzum hikayeler de tamamen manzum versiyondaki hikayelerle büyük benzerlik gösteriyor ki muhtemelen manzum versiyondan doğrudan alınmıştır. Fakat karışık nüshalar da alt sınıflara ayrılabilir; bazılarında Bedahşan hikayesi var ama ölüm sonrası vs. hikayeler yok, bazılarında ise durum tam tersidir. Tamamen mensur ile karışık olan nüshalara bir tek versiyonun değişik tipleri olarak bakarsak, manzum hikayeleri eklemek; hikayelerin düzeni veya bazı tabirleri değiştirmek gibi müstensihin seçimi olarak görülebilir. Öyle ise, nüshaları şu şekilde tasnif edebiliriz: Aralarında farklılıklar olan bir tane mensur versiyon ve üç farklı manzum versiyon. *Vilayetname*'nin serüveni bir anlamda bu versiyonların oluşumudur.

Vilayetname'nin şifahi (sözlü) rivayetlerden derlenmiş olduğu, metinden anlaşılıyor; metin, ayrı hikayelerden oluşuyor ve hikayeler genellikle "raviler şöyle rivayet iderler kim..." veya "nakildür..." gibi tabirlerle başlıyor. Büyük ihtimalle Hacı Bektaş'ın vefatından sonra çevresinde bulunanlar, gittikleri yerlerde Hünkâr'ın hikayelerini anlatmışlar ve bu şekilde Bektaş kültü genişletilmiştir. Amaçlarının kültün yayılması olduğu da hikayelerin içeriğinden anlaşılıyor: Hünkâr'ı Rum'da bulunan diğer erenlerden üstün gösteren kerametler (Seyyid Mahmud Hayrani hikayesinde olduğu gibi) metinde sık sık görünen bir konudur. Raviler kendi pirlerini bu şekilde üstün gösterip Hacı Bektaş'la özdeşleşen ve kendi uyguladıkları ritüel sistemini de meşrulaştırmış olurlar. Aynı zamanda Hacı Bektaş'ın kerametlerini Rum'da ve özellikle Suluca Karahöyük civarında belli yerler (Çilehane, Hırkadağı, vs.) ile özdeşleştirerek kültü merkezîleştirip Hünkâr'ın mirasını sağlamlaştırmışlardır. *Vilayetname*'de kaydedilen rivayetler, evliya kültünden tarikata doğru ilerleyen bir sosyo-kültürel hareketin oluşumunu belgeliyor.

Vilayetname'nin serüveninin belki en önemli menzili, rivayetlerin derlenip yazılı hale gelmesiydi, fakat bunun tarihi konusunda kesin bilgimiz yoktur. Bazı nüshalarda "Resül'ün hicreti dört yüz kırk dördde", bazılarında ise aynı mısrada 644 veya 744 yazılı ise de bunlardan sadece 744/1343-4 mümkündür. Bezmi Nusret Kaygusuz'un *Kurumuş Pınar* (1959) adlı kitabında ve *Türk Ansiklopedisi*'nin (1953) "Bektaş" maddesinde metnin yazılış tarihi 844/1440-

1 olarak veriliyor, ama kaynak gösterilmiyor. Gölpınarlı, gördüğü nüshalarda Hacı Bektaş'ın türbesinin kubbesinin II. Bayezid tarafından kurşunla [kaplandığından] ve Balım Sultan'dan bahsedilmediğinden hareket ederek, metnin 1481 ile 1501 arasında yazıldığını söylüyor.[2] Fakat Gölpınarlı'nın görmediği bazı nüshalar var ki Bayezid'den bahsedilmiyor; dolayısıyla metin Bayezid döneminden önce yazılmış olup kubbenin kurşunla [kaplanması] hikayesi sonradan eklenmiş olabilir. Sonuçta metnin yazılış tarihini kesin olarak bilmiyoruz, ama muhtemelen 15. yüzyılda yazıldığını söyleyebiliriz.

Elimizdeki en eski nüshalar, manzum ve mensur olmak üzere iki türlüdür ve tarihli olanlar XVII. yüzyılın ilk çeyreğine kadar gidiyor. Mensur olan, Sefer Aytekin, Abdülbaki Gölpınarlı ve Hamiye Duran tarafından, manzum ise Bedri Noyan tarafından yayınlanmıştır. Hangi versiyonun ilk yazılanı olduğu konusu daha çözülmemiştir. Noyan'ın yayınladığı 1044/1635 tarihli nüsha dışında eski manzum versiyonun bir kaç tane nüshası vardır; şimdi üzerinde çalıştığımız ve Hacıbektaş'tan gelen 200 nolu tarihsiz nüsha, dil bakımından bunların en eskisi olabilir. Ayrıca, bu dönemde yazılan mensur nüshalarda Bedahşan fethi ve Hacı Bektaş'ın vefatı ile ilgili hikayeler, bu eski manzum versiyondan alınmış olduğundan manzum versiyonun bahsi geçen mensur nüshalardan önce yazıldığını düşünebiliriz.[3]

Fakat eserin yazarının kim olduğu konusunda inceleme yaptığımızda durumun o kadar basit olmadığını görüyoruz. En az yedi nüshada yazarın Ali oğlu Musa veya Bektaşilerin arasında Süfli Derviş olarak tanınan kişi olduğu söyleniyor. Gölpınarlı, sadece bir tek nüshada gördüğü ve bu nüsha da geç yazılmış bir nüsha olduğu için bu sözlerin doğruluğuna pek ihtimal vermiyor,[4] fakat Noyan, B.N. Kaygusuz ve *Türk Ansiklopedisi*'ndeki maddeyi yazan kişi bunu kabul ediyor. Süfli Derviş'i yazar gösteren tarihli nüshaların gördüğümüz en eskisi 1177/1763-4 yılında yazılmış, yani ondan

---

[2] Gölpınarlı, Abdülbâki. *Vilâyet-nâme: Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli.* İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1995 (1958). S. XXIX.

[3] Bazı nüshalarda bir "Farsî menâkıbı"ndan bahsediliyor ise de şimdiye kadar onun bir nüshası bulunmamıştır.

[4] S. XXVI.

bahsetmeyen en eski tarihli nüshalardan 140 yıl sonra. Yazarın bu Süfli Derviş olduğunu düşündüren etmen, diğer nüshaların hiç bir yazardan bahsetmemesidir. Süfli Derviş'ten bahseden nüshalarda ise hem yazarın ismi hem de nasıl yazıldığı hakkında bilgi veriliyor: "Makbul olan rivayetlerden cem' itdik", "nesr-i guylığına suret virdik ve nesrini nesr-i 'ari kıldık. Ta bu celilu'l-kadr-i menakıb sec'-i ri'ayetinden ötüri 'indiden nesne idhal olunmmaya."[5] Yani, tam olması gereken şekilde rivayetleri derleyip konuşma dilinden basit, kafiyesiz nesir olarak yazmış, ne seci (kafiyeli nesir) ne de kendi görüşlerini eklemiş. Bu doğruysa, neden diğer nüshalarda Süfli Derviş'in ismi geçmiyor? Belki önce Süfli Derviş yazmış, sonra bir müstensih kopya yapmak istemiş ama Süfli Derviş'i sevmemiş ya da Süfli Derviş'in edepsiz olarak kendi ismini yazmış olduğunu düşünüp onun kaydını silmek istemiş. Nedenini bilmiyoruz ama aksi takdirde, Süfli Derviş'in ismi neden sonradan eklensin? Her halükârda Süfli Derviş'in ismini yazmak veya yazmamak; Bedahşan gibi manzum hikayeleri eklemek, hikayelerin sırasını değiştirmek, tabirleri değiştirmek gibi müstensihin bir seçimi olmuştur ve bu şekilde mensur versiyonun başka bir kol ayrımı oluşmuştur. Diğer mensur nüshalarda yazılış süreci şu şekilde anlatılıyor: "Remz ü rumuzların tamam yirlü yirince beyan getürdük ta kim kenz-i vilayet-name-i sa'adet zuhura gelüb...."[6]

Vilayetname tam olarak ne zaman ve kimin tarafından yazılmış olursa olsun rivayetlerin derlenip yazı haline getirilmesi Hacı Bektaş'ın hayatını ve dolayısıyla mirasını standart bir hale getirir. Aynı dönemde Bektaşilik de kurumsallaşma sürecinden geçiyordu. Hacı Bektaş'la ilgili şifahi rivayetlerin toplanıp yazılı hale gelmesi; Bektaşi tarikatinin Abdallar, Kalenderiler, Vefa'iler, Hurufiler gibi çeşitli sosyo-kültürel geleneklerin bir çatı altında topla-narak oluşup Balım Sultan'la yazılı hale gelip standartlaştığı dönemde gerçekleşiyor ve bu sosyo-kültürel oluşumları yansıtıyor. Bu dönemde Osmanlı devleti de merkezîleşiyordu; belki bunun etkisiyle *Vilayetname*'nin standart versiyonuna Osman Bey'in hikayesi dahil edilmiştir. XV.-

[5] 42 Kon 1415, 2a-2b.

[6] AE 1076, 2a. Bak. Duran 2007: 58-59.

XVI. yüzyıllar, Anadolu'da bir kurumsallaşma dönemidir ve *Vilayetname* onu yansıtıyor.

Vilayetname'nin hikayesi, yazılıp standart hale gelmesiyle bitmiyor. Serüveni devam ediyor. XVII.-XVIII. yüzyıllarda kopyaları yapılıyor; zaten bilinen en eski tarihli nüshalar bu dönemde yazılmıştır. Özellikle de mensur versiyonun kopyaları yapılıyor; bu dönemde yazılan manzum nüshalar pek nadirdir. Nüshalar genellikle Bektaşi dervişleri tarafından istinsah edilmişlerdir. Örneğin, Giridî 'Ali Resmî'nin 1179/1766'da daha dervişken istinsah ettiği bir nüsha vardır.[7] Bu zat, sonra baba sıfatıyla meşhur *Uyunü'l-Hidaye* adlı tasavvufî eseri yazacaktı.[8] Her iki çalışmasında kendinin Seyyid 'Ali Sultan bendelerinden olduğunu ekliyor. Hacı Bektaş'ın *Vilayetname*'sini istinsah etmek, Bektaşi dervişlerinin eğitiminde bir tür alıştırma sayılmış olabilir. Nüshaların sonlarında yazılan temmet kısımlarında açıklandığı gibi, bu eseri istinsah etmek bir tür hizmet veya sevap olarak görülürdü; müstensihler genellikle hayır dua ile anılmak umuduyla işlerini bitiriyor.

Vilayetname'nin serüveni XIX. yüzyılda önemli bir dönüm noktasına geliyor. 1826 yılında II. Mahmut'un saltanatı sırasında Bektaşilik, Yeniçeri teşkilatıyla birlikte resmen kapatılıyor, bazı tekkeleri tahrip ediliyor ve bazı babaları idam ediliyor veya sürgüne gönderiliyor. Bu süreçte tekke kütüphanelerinde bulunan *Vilayetname* gibi Bektaşilikle ilgili kitapların tahrip edilmiş veya tahrip edilmesin diye saklanmış oldukları düşünülebilir. Devlet, Elmalı'daki Abdal Musa Tekkesine el koyduğunda kütüphaneden alınan kitapların listesinde bir adet *Vilayetname* vardır;[9] bu kitabın bundan sonra ne olduğunu öğrenmek, metnin serüveninin önemli bir menzilini aydınlatabilir. Tespit ettiğim 53 tane tarihli nüshanın sadece 14 tanesi 1241/1826'dan önce yazılmıştır. Toplam kaç tanesinin bu tarihten önce yazılmış olduğu bilinmiyor.

Başta Bektaşiliğin merkezi Hacıbektaş'taki Pir Evi olmak üzere bazı tekkelerin postlarına Nakşibendi gibi Sünni tarikatların şeyhleri getiriliyor. Böyle bir ortamda bazı Bektaşiler, başka tarikatların

---

[7] Hacıbektaş kütüphanesinden gelen 119 nolu yazma.

[8] Bu eser hakkında bilgi için bak. Soyyer 2005: 172-187.

[9] Soyyer 2005: 147.

hırkalarına sığınarak Bektaşiliklerini gizlice sürdürmüşlerdir. Bunun yansımalarını *Vilayetname* nüshalarında da görebiliriz. 1285/1868-9 yılında yazılan eski manzum versiyonun bir nüshasının müstensihi Hafız Hüseyn el-Şemsi el-Rufa'i'dir. Bu zat önce Bektaşi olup sonra Rifa'ilikten icazet mi aldı, yoksa Bektaşi olmadan Hacı Bektaş'ı sevip mi bu işi üstlendi, bilmiyoruz. Fakat 1826'daki kapatılıştan sonraki dönemde çift icazetli babaların olduğunu biliyoruz.

Bektaşiler'in gizli yaşadıkları bu dönemde *Vilayetname* istinsah edilmeye devam ediyor, yeni manzum versiyonlar da yazılmaya başlıyor. 1262/1846 yılında – yani, kapatılıştan sadece 20 yıl sonra – Hamdi adlı biri *Vilayetname*'yi yeniden nazım olarak yazmıştır.[10] Eserin sonunda yazma sebebini anlatıyor: Fakir hakir, acizane biçare bir adam olarak bir gün eline bir *Vilayetname* geçmiş, kendisi okuyup mest sarhoş olmuş, kitap dertlerine derman gibi gelmiş. Sayfaları dağılmış, perişan halde olan bu nüsha, herhalde mensur-manzum karışık nüshalardandı çünkü vezninin olmadığını söylüyor, yalnız "cenk usulin hem vefatin eylemiş veznen 'ayan" diyor; yani, savaşla ilgili olan Bedahşan fethi ve Hünkâr'ın vefatı ile ilgili hikayeler manzumdur. Kitabı nazmetmeyi düşünüyor, ertesi gün de birileri ona boş bir kitap verdiğinde kesin karar veriyor. 31 gün halvette uğraşıp tamamlıyor. Hamdi'nin Bektaşi olup olmadığı anlaşılmıyor, ama belirsiz bir "şah" ve "kendi tarikatı"ndan bahsediyor. Ayrıca bir "Geylânî tarikatı"na yönlendiriliyor ki belki Kadiriliğe girmiştir.

Bundan 30 yıl sonra Ali Nihani adli biri *Vilayetname*'yi yeniden nazmetmiştir. Metinden yazar hakkında biraz bilgi çıkarabiliriz: Babasının adı el-Hac Mehmed Tevfik el-Yozgadî'dir ve dönemin Çelebisi Feyzullah Efendi'nin teşvikiyle bu işi üstlenmiştir. Bu eserin en az beş tane nüshası vardır.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Bektaşiliğe serbestlik gelince Bektaşilikle ilgili kitaplar basılmaya başlıyor, fakat nedense *Vilayetname* basılı şekilde yayınlanmıyor. Yine de yazma olarak en az 1920'li yıllara kadar istinsah edilmeye devam ediyor.[11] Metnin ilk baskısı, 1927 yılında Erich Gross tarafından yapılan Almanca

[10] MC Yz K 000005.

[11] Milli Kütüphane'de Irak Türkmenlerinin bulunduğu Tel Afar şehrinde 1965 yılında yazılan bir nüshanın mikrofilmi de vardır.

çevirisidir. İlk Türkçe baskıları ise Sefer Aytekin'in 1950'li yıllarda yeni harflerle yaptığı çeviriyazı ve Abdülbaki Gölpınarlı'nın 1958'de günümüz Türkçesine yaptığı çeviridir. Gölpınarlı'nın kitabı da eserin bugün en çok okunan versiyonu olmuştur. Fransızca ve İngilizce çevirileri de Gölpınarlı'nın versiyonundan yapılmıştır. Bunları takiben Bedri Noyan 1986'da eski manzum versiyonunu yayınladı ama maalesef bu önemli versiyon hakkında ciddi bir çalışma yapılmamıştır. En son da Hamiye Duran, eski mensur-manzum versiyonu kullanıp tıpkı basım, çeviriyazı ve günümüz Türkçesiyle yayınladı. *Vilayetname* baskı dönemine girdikten sonra yüksek lisans ve doktora tezlerinin de konusu olmuş ve birçok bilimsel çalışmada incelenmiştir.

Hünkâr'ın hayatını anlatan başka eser olmadığı için bu esere başvurulmadan Hacı Bektaş hakkında pek az bilgi verilebilir, dolayısıyla Bektaşiliğin oluşumu da tam olarak anlatılamaz. Bektaşilik'le elele, içiçe geliştiği için de *Vilayetname*'nin tarihini incelemekle Bektaşilik tarihi aydınlatılabilir. *Vilayetname*'nin serüveni uzun bir yolculuktur ve daha bitmemiştir.

Kaynakça

Aytekin, Sefer (haz.) *Velâyetname*. Ankara: Emek Basım-Yayımevi, t.y.

"BEKTAŞ, Hacı B.-i Veli." *Türk Ansiklopedisi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1953.

Duran, Hamiye (haz.) *Velâyetname*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.

Gölpınarlı, Abdülbâki (haz.) *Vilâyet-nâme: Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1995 (1958).

Gross, Erich. *Das Vilajet-name des Haggi Bektasch: Ein Türkisches Derwischevangelium*. Leipzig: Mayer & Müller, 1927.

Kaygusuz, Bezmi Nusret. *Kurumuş Pınar*. İzmir: İhsan Gümüşayak Matbaası, 1959.

Noyan, Bedri (haz.) *Hacı Bektaş-ı Veli Manzum Vilâyetnamesi*. Istanbul: Can Yayınları, 1996 (1986).

Ocak, Ahmet Yaşar. "Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi." *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.

Soyyer, Yılmaz. *19. Yüzyılda Bektaşîlik*. İzmir: Akademi Kitabevi, 2005.

HACI BEKTAŞ VELİ'NİN *VELÂYETNAME*'SİNDEKİ GÜVENÇ ABDAL ANLATISI*

Vernon James Schubel[1]

Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli ya da yaygın adıyla *Velâyetname*, Hacı Bektaş'ın en başta gelen hayat hikâyesidir. Metnin özgün hali Osmanlıca oluşturulmuştur ve Velâyetname'nin bilinen ilk el yazması hali 1624 yılına aittir. Alevi-Bektaşi geleneği için –Buyruk ve nefes metinlerinin yanı sıra- en önemli metinlerden bir tanesi olarak kalmaya devam etmektedir ve -tıpkı Buyruk ve nefes gibi- pek çok versiyonu söz konusudur. Modern Türkçe çevirileri de kolaylıkla bulunabilmektedir – örneğin Abdülbaki Gölpınarlı tarafından 1958 yılında yapılmış olan çeviri hâlâ yayınlanmaktadır ve ayrıca Alevi yazar Esat Korkmaz tarafından 1998 yılında yapılmış olan gibi daha modern versiyonlar da söz konusudur. Hacı Bektaş'ın Alevilik-Bektaşilik anlayışının temellerini çürütmek ve bu anlayışı gözden düşürmek isteyen Sünni bilginler tarafından da kimi zaman kullanılan *Makalat-ı Hacı Bektaş Veli*'nin aksine bu eser, çağdaş Aleviler tarafından büyük bir saygı duyulan kaynaktır.

Velâyetname -pek çok Sufî hayat-hikâyesinde olduğu gibi- mucizevî ve doğaüstü olaylarla doludur. Bu nedenle Irene Melikof gibi kimi araştırmacılar *Velâyetname'deki* kimi betimlemeler ile İslam-öncesi Orta Asya geleneklerindeki kimi betimlemeler arasındaki benzerliği vurgulamışlardır. Bununla birlikte *Velâyetname'ye* ilişkin detaylı bir ince-

---

* Çev. Ege Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör. Abdurrahman Aydın.

[1] Prof. Dr. ABD, Kenyon Üniversitesi

leme, ondaki betimlemelerin İslam dünyasının diğer bölgelerindeki Sufi ve Şii anlatılarındaki betimlemelerle kayda değer bir bağıntılılık içerisinde olduğunu açığa vuracaktır. Onun da bir parçası olduğu geleneğin bizzat kendisi evrensel Sufi ve Şii temaları içinde demlenmiş olduğuna göre, kendi içinde bu pek de şaşırtıcı olmamalıdır.

Alevi Geleneğinin Doğası

Velâyetname, Alevi-Bektaşi geleneğiyle ilintili olan ilk ve önemli metindir. Çağdaş Alevi-Bektaşi topluluğu belki de, Marshall G. S. Hodgson'un "Şii tarikatı" adını vermiş olduğu şeyin yaşayan en önemli örneğidir. Hodgson Ortaçağ İslam dünyasında dinsel bir biçimde motive olmuş muhalif hareketlerin çoğunluğunun Ali'ye sadık kimselerden oluştuğunu ve fikir bakımından da Bâtıni olduklarını ileri sürmektedir[2]. Onun da işaret ettiği gibi: göreli olarak mülksüzleştirilmiş olanlar tarafından emirlere ve üst toplumsal sınıflara karşı gerçekleştirilen protestolar, aynı zamanda resmi Sünni ulema cemiyetini de hedef alıyordu. Sünni ulema emirlerle uzlaşma içindeydi ve emirler tarafından kimi makamlara getiriliyorlardı. Bu nedenle protestocular uzun zaman boyunca Şiiler olmuşlardı. Bununla beraber, İsmailî hareketin çöküşüyle birlikte, köhnemiş halifeliğe saldırmak üzere Ali soyundan gelen bir İmam'ın önderliğinin arayışında olan Şiiliğin bu eski formunun artık pek bir cazibesi kalmamıştı. Şimdi, büyük ölçüde Sufi formlar içerisinde dışa vurulan yeni bir Şiilik yükseliyordu. Bu yeni Şiiliğin, içerisinde geliştiği özel tarikatların Bâtıni bilgelikleri, Ali'nin gizli öğretilerinden türetildiği varsayılan özel türde bir açınlama (revelation) olduğu kadar genel bir Sufi öğretisiydi de. Bu yeni Şiilik, Şii tarikatı olarak da adlandırılabilir.[3]

XV. yüzyılda Şiiliğe mensubiyette genel bir artışa ilişkin eşzamanlı bir çoğalmanın ve bu Şii tarikatlarının kendilerine özgü bir artışının olduğuna ilişkin oldukça yaygın kanıtlar bulunmaktadır. Bu dönem boyunca Azerbaycan ve Anadolu'daki batı Türklerinin pek çoğu, Şiilik tarikatının ayrıcalık karşıtı ve halkçı eğilimlerinin çekimine kapılmıştı. 1240 gibi erken bir tarihte, Anadolu'da Ali takipçisi Babailer ta-

---

[2] Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Cilt 2*, s. 493.

[3] A. g. y. 493-494.

rafından geliştirilen isyan, Selçuklu aristokrasisine ve şehirli Mevlevilere karşı ayaklanan pek çok pastoral Türkmen aşiret liderini cezbetmiştir. 1416 yılında bu insanların pek çoğu Osmanlıya karşı bir isyan olan Şeyh Bedreddin ayaklanmasına da katıldılar. Bu isyanın başarısızlığından sonra pek çok isyancı yüzlerini Bektaşilere ve doğmakta olan Safevilik tarikatına çevirdiler.[4] Şiilik tarikatının bu tecellisinin belki de en açık örneğini Bektaşiler temsil etmektedir. Bektaşiler, İsnâ Aşeriiyye Şiiliğinin (Caferiliğin) 12 İmamlarının otoritesini kabul ederek, Hacı Bektaş Veli'nin öğretilerini ve kişiliğini takip etmeye başladılar. Hacı Bektaş Veli'yi, 12. İmam'ın *velayet*inin kaynağı olarak gördükleri İmam Ali Rıza'rın soyundan gelen bir kimse olarak kabul ediyorlardı.

Öyle görünüyor ki Bektaşiler doğmakta olan yeni bir Şii tarikatı hareketine, merkezi Azerbaycan'daki Erdebil'de olan Safeviliğe de sempati duyup onları destekliyorlardı.[5] Safevilik, aynı zamanda, oniki imam'ın otoritesini kabul eden Türkî bir tertipti. XV. yüzyılda, sonradan Safevi Devleti'ni kuracak olan Şah İsmail Hatayi'nin önderliğinde kuvvetli bir politik ve askeri güç haline geldiler. Bugün, ilk dönem Safevilerinin, İslam anlayışlarında, şer'i fikirleri benimsemiş oldukları derecesine kadar varan fikri ayrılıkları bulunsa da, Safeviler şiddetli bir biçimde Kızılbaş aşiretlerin dinsel ve askeri desteğine bağlıydılar. İran'daki Safevi Şiiliği zamanla şer'i fikirleri benimser ve ulema merkezli bir yapı edinirken Anadolu'daki Kızılbaş aşiretler Şiilik tarikatının bâtını ve anti-otoriteryen perspektifini koruyup sürdürdüler.

Osmanlı İmparatorluğu'nun periferisinde yaşamakta olan Kızılbaşlar, Sünni Osmanlıların süregiden zulümlerine maruz kaldılar. Bunun bir sonucu olarak, "Ferman padişahın dağlar bizimdir" biçimindeki ünlü şiir dizesinde örneklenen meydan okuyucu ve muhalif bir özerklik konumu elde ettiler. Zulüm ve direnişten oluşan uzun tarihleri, Kızılbaş dinsel inanış ve pratiklerinin hâlihazırda bâtını olan doğasını pekiştirdi. Önde gelen şehir merkezlerinin entelektüel kurumlarıyla bağları kopan Kızılbaşlar, her şeye karşın, oldukça sofistike olan kendi dinsel dünya görüşlerini geliştirmeyi başardılar.

---

[4] A. g. y. 498-500.

[5] A. g. y. 500.

Çağdaş Türkiye'deki Aleviler Orta Çağ Anadolusundaki bu Kızılbaş aşiretlerin torunlarıdırlar. Modern Türkiye'nin 70 milyonluk nüfusunun yaklaşık 1/3'ünü oluşturan Alevi topluluğu orta çağların bâtını Şiilik tarikatının sürdürücüleri konumundadırlar.

Orta Çağdaki öncellerinin Ali'ye olan şiddetli bağlılıklarını sürdürmekte olan Aleviler, kendilerini Peygamber Muhammed'in kuzeni ve damadı olan Ali'nin hakiki takipçileri olarak nitelemektedirler. Alevilerin Tanrı'nın doğası, peygamberlik ve imamet konularındaki özgül inanışlarını içeren Alevilik, İsmailîlik gibi diğer bâtını Şii grupların inanç sistemlerine çarpıcı bir biçimde benzemektedir. Kökü açıkça *vahdet-i vücut*'ta olan bir *tevhit* yorumu ileri sürerek, Nesimi ve Şeyh Bedreddin gibi Türk mutasavvıflarına olduğu kadar Hallac-ı Mansur'a da hürmet etmektedirler. Ayrıca Şah İsmail Hatayi'ye de büyük saygı göstermekte ve onun Türkçe şiirlerini ritüellerinde kullanmaktadırlar. Alevilerin tevhit anlayışı onları Tanrı'yı –Tanrı'dan bahsederken Türkçe "dost" sözcüğünü kullanırlar- ve onunla bir birleşme elde etmiş kimseleri özdeş saymaya götürmektedir. Bu kimseler Hz. Muhammed, Hz. Ali, 12 İmamlar ve onların soyundan gelen önemli *pir*ler, özellikle de Hacı Bektaş Veli ile Pir Sultan Abdal'dır. Bunların hepsi de Tanrı'yla birleşmiş oldukları için kendilerinden her zaman "dost" sözcüğüyle bahsedilir.

Alevilik üzerine araştırmalar yapan Avrupalı akademisyen Melikof, Anadolu'lu göçmenler tarafından Alevi geleneğinin kabul edilmesinin nedenini, onlar için bu geleneğin, Hanefi Sünni İslam'ın oldukça yüksek düzeyde edebî (literate) fıkıh geleneğine oranla daha kolay benimsenebilir olması olarak göstermektedir. Fakat bana göre, Alevi geleneğinde, şeriat hukukunun geliştirilmesi sırasında kullanılan "usul el-fıkıh"ın kolay anlaşılır/açık tasımsal yorumunu kat kat aşan bir estetik ve entelektüel enginlik, bir zarafet bulunmaktadır. Şüphesiz Aleviler, Hodgson'un ifadeleriyle söylersek, şeriat-zihinli değillerdir. Onlar için *şeriat* ilahi olana giden dört kapının yalnızca birincisidir ve Alevi ritüel pratikleri Türkiye'de uygulanan ve yalnızca Aleviliğe özgü olan yegane ibadet biçimini sürdürmektedir. *Şeriatı* benimseme konusundaki reddedişlerine karşın Alevilerin önemli bir çoğunluğu, İslam'ı ve İslam'ın temel kaynaklarını yaygın ve dışrak İs-

lam anlayışından oldukça farklı bir biçimde kabul etmiş olmalarına karşın, kendilerini gene de Müslüman olarak tanımlamaktadırlar.

"Şiilik tarikatı" terimi, Aleviliğin hem Şii İslamıyla hem de tasavvuf İslam'ıyla önemli karakteristiklerinin ortak olduğunu ima etmektedir. Şiilikle olan benzerlik, İsnâ Aşere Şiiliğinin *ehli beyt*'e dindarca bir sadakatin zorunluluğuna yaptığı güçlü vurgunun, Alevilikte 12 İmamlara yönelik olarak yapılıyor olmasıdır. Sufilikle olan benzerliği ise *pir*lere sadakat (Aleviliğin durumunda Hacı Bektaş'ın tinsel soyuna sadakat) konusuna yapılan güçlü vurgudur. Böylelikle İslamî mistisizmin diğer formları gibi Aleviliğin de dünya görüşü *pir-mürit* ilişkisini dindarlığın temel bir öğesi olarak benimser. Bununla birlikte çağdaş Alevilerin, kendilerini Sufi ya da Şii Müslümanlar olarak tanımlama konusunda rahatsız oldukları da not edilmelidir.

Bunun pek çok nedeni vardır. Günümüz Türkiye'sinde Sufilik, sıklıkla, Nakşibendîlik gibi Alevilerin pek eğilim duymadıkları şeriat-zihinli Sünni tarikatlarla ilişkilendirilmektedir. Aleviler, Türkiye'deki seküler cumhuriyetin en şiddetli destekçileri arasında olagelmişlerdir ve Türk sekületeristleriyle, Sufiliğe dönük kuşkular ve güvensizlik konusunda pek çok ortaklıkları vardır. Günümüz Türkiye'sinde *tarikat* sözcüğüne negatif anlamlar yüklenmektedir ve sıklıkla mezhep-ekol anlamında kullanılmaktadır. Bu nedenle Aleviler, Aleviliğin tarzını (yolunu) ifade etmek üzere Arapça bir sözcük olan "tarikat"ı değil, Türkçe bir sözcük olan "yol"u tercih etmektedirler. Benzer bir şekilde, kendi kimliklerini Şii Müslüman olarak tanımlamamalarının nedeni bir düzeye kadar politiktir. Irak ve İran'daki *ulema* merkezli Şiiliğin şeriat-zihinli haliyle ya da İran Devriminin ardından ortaya çıkan ve sıklıkla 12 İmamlar Şiiliğiyle birleştirilen aktif politik İslamcılıkla tanımlanmayı istememektedirler.

Fakat daha geniş Onikiciler topluluğuyla aralarına bir mesafe koymalarının teolojik bir nedeni daha söz konusudur. Aleviler için yalnızca 12 İmamların *velayet*ini benimsemek yeterli değildir; aynı zamanda Bektaşi pirlerinin *velayet*inin de benimsenmesi zorunludur. Bedri Noyan, İran'ın Onikicileriyle Aleviler arasında herhangi bir bağıntı olmadığını, çünkü İranlıların Hacı Bektaş'ı bir pir olarak kabul etmediklerini öne sürmüştür. Aleviler *velayet-i fakih* destekçisi olmaktan ziyade, *velayet-i evliya* olarak adlandırılabilecek olan şeyin destekçileridirler.

Güvenç Abdal Anlatısı

Velâyetname ile birlikte ele alınan *Buyruk* ve *nefes* geleneği, bu dinsel dünya görüşünü teyit edip açıklamaktadır. *Buyruk*'un başlangıcında bulunan ve Peygamber'in *miracını* betimleyen anlatılar, Ali, Muhammed ve Tanrı arasındaki mistik bağlantıyı ve Peygamber'in zahiri bilgisiyle Ali'nin *batını* bilgisini birleştiren bir ritüel olarak *cem* ayininin kökenini oldukça açık kılmaktadır. *Velâyetname*'nin açılış bölümleri, hem Hacı Bektaş'ı İmam Ali Rıza aracılığıyla Ali'nin soyuna bağlamak için hem de onu aynı zamanda *pir-mürit* geleneğinin içerisine yerleştirebilmek için büyük zahmetler çekmektedir. *Velâyetname*'nin daha sonraki anlatıları ise, *erenler*in varoluşunun gerçekliğini öne sürmek ve Hacı Bektaş'ın yolunun üstünlüğünü anlatıp bu yolun doğasını betimlemek yoluyla, Hacı Bektaş'ı ve onun talebelerini bu süregiden *pir-mürit* geleneği içerisine yerleştirir.

Belki de *Velâyetname*'deki hiçbir anlatı, bu işi, Güvenç Abdal hikâyesi kadar açık ve seçik (ya da etkili) bir biçimde yapmamaktadır. Güvenç Abdal, Hacı Bektaş'ın en fazla tanınan *müritl*erinden biridir. Mezarı, Hacı Bektaş'ın mezarının bulunduğu türbenin içindeki bir odada, oldukça seçkin bir yerde bulunmaktadır. *Velâyetname*'de anlatılan hikâyeye göre Güvenç Abdal, adil bir derviştir ve Hünkâr'ın talebelerinden biridir. Bir gün Hacı Bektaş'tan bir dizi soruyu yanıtlamasını ister: Şeyh kimdir? *Mürit* kimdir? *Muhip* kimdir? *Âşık* kimdir? Hacı Bektaş bu sorulara yanıt vermek yerine ona, bir *sarrafın* bin altın adağının (*nezir*) olduğunu söyler ve ondan gidip bu adağı kendisi için almasını ister. Güvenç Abdal *sarrafın* kim olduğunu ya da hangi şehirde yaşadığını bile sormaksızın Hünkâr'ın elini öper ve yola koyulur.

Nihayet büyük bir şehre gelene kadar yürür. Orada ikamet eden kimselere sorunca Hindistan'da bulunan Delhi adlı şehirde olduğunu öğrenir ve bu kadar kısa sürede bu kadar yol gelmiş olmasına şaşırır. Kendi kendisine "Rum neresi? Hindistan neresi?" diye sorar.

Sokaklar boyunca gezinirken bir çarşıya gelir ve bir *sarrafı* gözetlemeye koyulur. *Sarraf* Güvenç Abdal'ı görür görmez yanına çağırır ve ona nereden geldiğini sorar. Güvenç Abdal, Rum illerinden geldiğini söyleyince, ona kimin hizmetinde olduğunu sorar. Güvenç Abdal, Hacı Bektaş'ın hizmetinde olduğunu ve şeyhinin, üç gün önce

kendisini bin altınlık bir adağı olan bir *sarrafı* bulması ve altınları alıp geri dönmesi için göndermiş olduğunu anlatır. *Sarraf* onu evine götürür ve üç gün boyunca evinde ağırlar. Ardından o yemini veren sarrafın kendisi olduğunu söyler. Bir gün Hint Okyanusu'nda bir fırtınaya yakalanmış ve gemisi tam batmak üzereyken kendisini kurtarmaları için *erenler*e seslenmiş ve bin altınlık bir adak önermiştir. Bunun üzerine Hünkâr belirmiş, gemiyi eliyle kaldırmış ve güvenli bir kıyıya getirip bırakmıştır. Hacı Bektaş'a, o Rum diyarındayken bin altını ona nasıl ulaştıracağını sorunca Hacı Bektaş da ona birini göndereceğini söylemiştir. İşte şimdi Hacı Bektaş, talebesi Güvenç Abdal'ı *sarraf*a göndermiştir. Sarraf da çarşıda Güvenç Abdal'ı tanımış ve bu nedenle alıp evine getirmiştir.

Sarraf, Güvenç Abdal'a, gemi kazası sırasında adamış olduğu bin altını verir. Ona ayrıca Hünkâr'ın hizmetinde olanlara dağıtılması için bin altın daha ve Güvenç Abdal'ın kendisi için de bin altın daha verir. Üç bin altını heybesine yerleştiren Güvenç Abdal yeniden yola koyulur.

Şehirden henüz çıkmamışken bir evin önünden geçtiği sırada güzel bir kız görür. Onu görür görmez fena halde *âşık* olur. Sebatını yitirir, aklı başından gider. Tam üç gün üç gece boyunca kızın penceresinin karşısında bir yerde mıhlanıp kalır. Dervişin durumunu gören kız –insanların buna kötü anlamlar yükleyeceğinden korkarak- gitmesini söylemesi için uşağını gönderir.

Kız, ticaret işleri yapmak için bir süre uzaklara gitmiş olan bir tüccarın kızıdır. Uşak, Güvenç Abdal'a, kıza yönelik arzusunun gerçekleşmesinin olanaksız olduğunu, onun sevgisini kazanma şansının olmadığını söyler. Ona, kızın zengin bir tüccarın kızı olduğunu ve tüccarın adamları onu fark ederlerse başına bela almış olacağını anlatır. Uşak, ayrıca böylesi bir kızın sevgisini kazanabilmesi için çok fazla altınının olması gerektiğini belirtir. Bu noktada derviş heybesini açar ve uşağa üç bin altını gösterir. Uşak, kızın yanına döner ve yoksul görünümlü dervişin gerçekte üç bin altına sahip olduğunu söyler. Altına duydukları ihtiras dolayısıyla Güvenç Abdal'ı içeri davet ederler. Güvenç Abdal burada heybesini çıkarır ve yârinin önüne bırakır.

Fakat Güvenç Abdal kızın dizlerinin dibinde otururken ve "Şeytan'ın yoluna" sapmak üzereyken duvar açılır ve bir el belirir. Bu el Güvenç'in göğsüne vurur ve Güvenç bilincini yitirmiş bir halde yere

kapaklanır. Bunu gören kız ayaklanır ve Güvenç'in bilinci yerine geldiği zaman, ona, neler olup bittiğini sorar. Güvenç ona bütün bu olanların, kendisini kötü bir davranış sergilemekten alıkoymak üzere müdahale eden şeyhinin; Hacı Bektaş'ın *velayet*i dolayısıyla olduğunu söyler ve bunun ardından da bütün hikâyeyi –Rum diyarından neden ayrılmış, Hindistan'a neden gelmiş olduğunu ve o ana kadar başından geçenleri- anlatır. Bu mucizeyi kendi gözleriyle görmüş olan kız Hacı Bektaş'ın aşığı olur ve onu *ziyaret* etmek ister. Üç bin altını yanlarına alırlar ve birlikte yola koyulurlar.

Gece yarısına kadar yürürler ve ıssız bir yerde uyurlar. Sabah uyandıklarında uyumuş oldukları yerde olmadıklarının farkına varırlar. Şimdi Suluca Karahöyük'teki "Arafat Dağı"nın civarında bulunan Kızılcaöz'ün yanındaki bir yoldadırlar. Hünkâr'ın *halifeleri* onları karşılar ve Hünkâr'a götürürler. Güvenç Abdal, Hünkâr'ın elini öpüp ayaklarına yüz sürer ve başından geçenleri anlatır.

Hünkâr bu noktada Güvenç Abdal'a bu işlerdeki hikmeti anlayıp anlamadığını sorar. Ona sormuş olduğu soruları –Şeyh kimdir? Mürit kimdir? Muhip kimdir? Âşık kimdir?- hatırlatır. Nereye gideceğini ya da ne yapacağını bile sormadan yola çıkan kişi olarak Güvenç Abdal'ın *mürit* olduğunu söyler. Sarraf *muhip*tir. Çünkü gemi kazası sırasında yok olmak üzereyken şeyhe seslenmiştir ve Güvenç Abdal ona ulaştığı zaman vereceğine yemin etmiş olduğu şeyi sorgusuz sualsiz vermiştir. Güvenç Abdal'ı büyük bir kolaylıkla buradan oraya götürmüş ve getirmiş ve onu günah işlemekten alıkoymuş olan Hacı Bektaş kuşkusuz şeyhtir. *Âşık* olarak işlev gören ise kızdır. Hacı Bektaş mucizesine tanık olduktan sonra, onu ziyaret etmeden tatmin bulamamıştır. Hacı Bektaş, Güvenç Abdal ile kızı evlendirir ve o ikisi birbirlerinden murat alırlar.

Metnin Yorumlanışı

Güvenç Abdal anlatısı çoğul okumalara ve yorumlara olanak tanıyan, gerçekten dikkate değer bir anlatıdır. Yüzeysel bakıldığında basit bir halk hikâyesi olarak ele alınabilecek olsa da bu hikâye, açıkça, kökleri daha geniş bir Sufî hayat hikâyeciliğinin içinde olan bir Müslüman anlatısıdır. Yine açıktır ki bu hikâye Bektaşi yolunun doğasını bildirmek üzere tasarlanmış didaktik bir aygıttır. Alevi-Bektaşi gele-

neğinin güçlü yönlerinden birinin, kendi mesajlarını bildirmek üzere folklorik temaları kullanma yolu olduğunu ileri süreceğim. Elbette bu, sadece Alevi-Bektaşi geleneğine özgü değildir. Folklorik temaların bu kullanılışı Mevlana'nın *Mesnevi*'sinin, Orta Asyalı *Reşehat*'ın ve hatta Attar'ın *Mantık el-Tayr*'ının tam kalbinde yer alır ki *Mantık el-Tayr* ile *Velâyetname* pek çok önemli ortak karakteristiği de paylaşırlar.

Anlatının kalbi *pir-mürit* kavramlarıdır. Güvenç Abdal sorularına (Şeyh kimdir? Mürit kimdir? Muhip kimdir? Âşık kimdir?) kısmen de olsa bir cevap olarak bir yolculuğa gönderilir. Bu sorularda geçen terimler bütünüyle "yol"daki ilişkilerle ilgili terimlerdir. Özgün biçimi Türkçe olan bir metinde –üstelik ritüellerini de Türkçe gerçekleştiren bir gelenek içinde- kullanılan bütün bu terimler Kur'an Arapçasından gelmektedir ve İslam dünyasının dilsel çeşitliliği içerisinde bu sözcükler evrensel bir kullanıma sahiptirler. Hem *muhip* hem de *aşık* sözcükleri aşk ve sevgi için kullanılan Arapça sözcükler olan *muhabbet* ve *ışk* sözcüklerine bağlıdırlar. *Mürit* sözcüğü ise niyet veya arzu çağrışımlarına sahiptir. *Pir*e yönelik adanmışlık ve bağlılıkta açığa vurulan ve insanın kendisi aracılığıyla Tanrı'ya ulaştığı bir yakıt gibi olan pir aşkı, *fena fi-resul* (Peygamber'de kaybolmak) aracılığıyla *fena fi-Allah*'a, yani Tanrı'da yok olmaya götüren *fena fi-pir* (pirde yok olmak) görüşünü geleneksel bir biçimde kendisine dayanak yapan Sufî geleneklerinde de kuşkusuz genel ve evrensel bir fikirdir. Şeyhinin bir müridi olarak Güvenç Abdal, "âşık"ın bu aşamalarını; zahiri İslam'ın sunduğu anlamsal çerçeve içinde *müslim*, *Mü'min* ve *ihsan* gibi terimlere ayna tutan aşamaları bilmek istemektedir.

Onun sorusuna didaktik bir biçimde değil de varoluşsal bir biçimde bir yanıt verilir. Attar'ın *Mantık el-Tayr*'da anlattığı ünlü Şeyh Sinan hikâyesinin tam bir ters evriltimi içinde Güvenç Abdal, aşkın ve "yol"un gizemlerini öğrenmek üzere Rum diyarını terk ederek yola koyulur. Altın peşinde bir göreve gider (Bu yalnızca maddi bir şey olmakla kalmaz, aynı zamanda bizzat maddeciliğin sembolik bir anlatımıdır). Fakat sonuçta, altın arayışı, şeyh tarafından tinsel bir yolculuğa dönüştürülür (Parayı şeyhe geri getirmek üzere çıkılan bu yolculuk, aynı zamanda, *Buyruk*'un açılış hikâyesini, Selman-ı Farisi'nin kırkların *cemi*ne geri dönüşünü anımsatmaktadır).

Güvenç Abdal'ın yolculuğu bilinç eşiğine ilişkin bir süreç de getirmektedir. Bu süreçte, evinden ve alışkın olduğu çevresinden kopan

derviş, başa çıkılması gereken bir dizi tinsel soru ve sorunla karşılaşmaya zorlanır. Gündelik varoluşun olağan rasyonel kategorileri bile sorgulanır. Uzay ve zaman bütünleştirilip bir haline getirilmiştir. Güvenç Abdal iki şeyin ortasında kaybolmuştur. Kendisinin de dediği gibi "Rum neresidir? Hindistan neresi?" sadece üç günde buraya nasıl gelmiştir? Bu soruların rasyonel bir yanıtı yoktur. Sorularının yanıtını deneyim aracılığıyla bulacaktır.

Kuşkusuz bütün bunlar şeyhin *kerametin*in bir sonucudur. Bu belki de gayet açıktır, fakat yine de anlatının *erenler*in varolduğunu bir veri olarak kabul ettiği belirtilmelidir. Bu, Müslüman dindarlığının merkezî bir öğesi olarak *evliyayı Allah* inancında birleşen pre-modern İslamî sofuluğun ana görüşleriyle uyum içindedir. *Evliya*ya duyulan inanç –bu inanç evliyaların mucize gösterebileceklerine ve inananlara şefaat edebileceklerine yönelik ve ayrıca onların türbelerinin *ziyaret* edilmesinin yararlılığına ilişkin bir inancı da kapsıyordu- İslamî inanışın *şeriat* ya da *kelam* kadar sıradanlaşmış bir veçhesini oluşturuyordu.

Evliyalara inanmanın bir parçası da onların mucizeler gerçekleştirme yeteneğine sahip olduklarına inanmaktır. Hacı Bektaş her türden mucizeyi gerçekleştirebilecek biri olarak gösterilir. Güvenç Abdal'ın mucizevî Hindistan yolculuğunu olduğu kadar onun, yanında gelecekteki karısıyla birlikte Orta Anadolu'ya mucizevî dönüşünü de düzenleyen Hacı Bektaş'tır. O, bunların da ötesinde, Güvenç Abdal'ın kızla bir günah işlemesini önlemek üzere müdahale etmek ve dervişin şehvet dolu arzusuyla kızın altına yönelik tamahkâr arzusunu saf ve tinsel arzulara dönüştürmek –onları *nefs* dünyasından, yani hayvan dünyasından çıkarıp insan dünyasına taşımak- yoluyla, talebesini, tinsel açıdan da koruyabilmektedir. Benzer şekilde *sarrafı* da gemi kazasından (Sufî hayat hikâyelerinde sıklıkla karşımıza çıkan bir yöntemle) kurtarabilmektedir. Hacı Bektaş görünmez olana nüfuz edebilmektedir. Uzak bir mesafeden sarrafın yardım çığlığını duyabilmekte ve onu kurtarmak üzere uzay ve zamanda tinsel geçişler yapabilmektedir. Binlerce kilometre ötedeki talebesinin durumunun farkında olabilmektedir.

Evliyanın mucizeler gerçekleştirebilir olduğuna yönelik inanç, bu anlatıyı, daha önceki mistik hayat hikâyeleri kanonu içerisine yerleştirmektedir. Örneğin hikâyede Attar'ın metnini yankılayan pek çok

unsur söz konusudur. Tıpkı *Mantık el-Tayr*'daki Şeyh Sinan'ın Rum diyarına yolculuk edip Peygamber'in araya girmesiyle –Peygamber müritlerinin duası nedeniyle müdahale etmektedir- kurtulana dek güzel bir Hıristiyan kızın büyüsünün etkisi altında kalması gibi, bu hikâyede de *mürit*, şeyhinin doğrudan ve mucizevî müdahalesiyle kurtulur. Her iki hikâyede de kız, dönüştürülür ve doğru tinsel yola çekilir. Fakat Attar'ın hikâyesinin tersine, bu hikâyedeki kız ölmez; evlilik bağı yoluyla Güvenç Abdal ile birleşir. Her iki hikâyede de nihai hakikate giden yol maddi dünyadaki meşguliyet aracılığıyla bulunur. İbn-i Arabî'nin sözleriyle dile getirirsek, alegorik olan, gerçeğe giden bir köprü halini alır.

Anlatının bu veçhesi, Alevi-Bektaşi dünya görüşü perspektifi açısından özellikle önemlidir. Alevi dünya görüşü bu dünya ile öte dünya –*dünya* ile *ahret*- arasında açık bir ayrımın olduğu fikrini reddeder. Aleviliğin radikal *tevhit* öğretisi tinsel olan ile maddi olan arasında bir ayrım/sınır konmasına izin vermez. *Kıyamet* her "an"da meydana gelmekte ve her "an" sonsuzluğu içermektedir. İslam'ın amacı, insanların hakiki *insanlığı* gerçekleştirmeyi (insan-ı kâmil olmayı) başarmalarıdır. Hayvanların yaşadığı gibi yaşamakta olanlar, kendileri bilseler de bilmeseler de zaten cehennemde yaşamaktadırlar. Hakikaten *insan* olanlar ise zaten *cennet*tedirler. Böylelikle maddi dünya kendisinden kurtulunması gereken bir dünya değil, tinsel bir dünyaya dönüştürülmesi gereken bir dünyadır. Esas olan *zahirî* görünüşlerin arkasında saklı olan *bâtını* tinsel dünyayı görebilmektedir. *Pir* bu dönüşüme olanak tanımak için gelmektedir. Bu dönüşüm ise sevgi aracılığıyla *nefs*'in fethedilmesi ve insanîleşmedir. Böylelikle bir kimsenin *pir*le olan bağıntısı, bizzat o kimsenin kurtuluşu için hayati önemdedir.

Hikâyenin açık amacı bir kimsenin *pir*i ve onunla girilebilecek olası ilişkileri anlamasını sağlayacak soruların yanıtlarını vermektir. Şeyh, mucizeler gerçekleştirebilecek olan kişidir. O ayrıca müritlerinin *dost*u ve *mevla*sıdır. Müritlerini hem tinsel hem de fiziksel tehlikelerden koruyarak onlara şefaatçilik eder. Peki, *mürit* kimdir? Mürit, Güvenç Abdal gibi davranan kimsedir. Pir, kendisinden bir şey yapmasını istediğinde bunu sorgusuz sualsiz yapandır. Yine bu da Sufi geleneklerinin evrensel bir temasıdır (mürit, kendisini pire gömülmeye hazır bir ceset gibi sunmalıdır). Bu, Kur'an'daki Musa ve Hızır hikâyesini anıştırır. Bu hikâyede ilm-i ledün sahibi olan zat, Musa'ya,

kendisiyle birlikte olmaya gücünün yetmeyeceğini, çünkü soru sormadan duramayacağını söyler. Bir ilk bilgi olmaksızın insanı hareketeleyeme geçirecek olan tek şey sevgidir/aşktır, neden? Mürit pirine aşk duymaksızın davranmakta ve eşit derecede önemli olarak pir de müridine aşk duymaksızın davranmaktadır. *Buyruk*'ta yeniden anlatıldığı şekliyle Gadir Hum hikâyesindeki Ali ile Muhammed ilişkisi de böyledir; her biri bir diğeri için *mevla*dır. Mürit olmaya can atmamız gerekmektedir. Fakat gerçekte hepimiz mürit olamayız. Sarraf – altın tüccarı- açıkça bu dünyanın, iş dünyasının, alım satım dünyasının bir insanıdır. Müridin aksine o, durmaksızın şeyhini anarak, şeyhini sürekli hatırında tutarak yaşamakta değildir. Fakat yaşamı tehlikeye girdiğinde *erenler*e seslenmekte bir *nezir* (adak) adamaktadır. O da bir âşıktır, çünkü başı derde girdiğinde şeyhini çağırmış ve şeyh de ona yardım etmiştir. Ayrıca Güvenç Abdal geldiğinde vermiş olduğu sözü tutmak hususunda en küçük bir tereddüt göstermemiştir. *Pir* onu kurtarmış ve talebesini eğitme yolundaki planı içinde de kullanmıştır. Ve kız *âşıktır*. O da alım satım dünyasından gelmektedir, çünkü babası bir tüccardır ve o da dervişin altınına tamah etmiştir. O görünüşler dünyasının bir insanıdır; Güvenç bir yoksul derviş gibi göründüğü için ilk başta onu reddetmiş, sonra tamahkâr bir biçimde arzulamakta olduğu zenginliğin farkına varınca onu kabul etmiştir. Fakat bir *âşık* haline gelir, çünkü Hacı Bektaş'ın *velayet*ini görünce ona inanır ve onu görme arzusuyla dolar. Bir şeyh olarak Hacı Bektaş, hepsini tek bir bağlılaşık mistik toplulukta birleştirir. Bu toplulukta, her biri bir diğerinin yükselebileceği en yüksek insanlık düzeyine yükselmesi için yönlendirici bir rol oynar.

Velâyetname'nin mistik dünya görüşünde herkes şeyhin bir *müridi* ya da *halifesi* olamaz. Tıpkı sarraf gibi *medet* için seslenen ve hayal kırıklığına uğramayanlar da vardır. Ayıca toplulukla hiçbir ilgisi yokmuş gibi görünüp de şeyhten haberdar olunca bütünüyle ona dönük bir arzuyla dolup, onun arayışı içine girenler de söz konusudur. Ve elbette şeyh bu görüşmeyi de ayarlayacaktır. Bu insanların hepsi de şeyh tarafından şu ya da bu biçimde dönüştürülmüşlerdir.

Güvenç Abdal anlatısı yalnızca müritlerin değil, âşıklar ve muhipler de dâhil olmak üzere bütün inananların tinsel dönüşümlerinde *pir*in merkezîliğini teyit eden bir anlatıdır. Eğer *Velâyetname'nin* ilk bö-

lümleri Hacı Bektaş'ı 12 İmamların *velayetinin* zengin kaynağı olarak gösteriyorsa, Güvenç Abdal hikâyesi gibi daha sonraki anlatılar da Hacı Bektaş'ı Hünkar olarak, Dünyanın Kutbu ve *medet*in kaynağı olarak sunmaktadır. Böyle yapmakla da bu metin Şiiliğin ve Sufi İslam'ın dünya görüşlerini parlak bir biçimde birleştirmekte ve yalnızca kendisine özgü bir gelenek yaratmaktadır.

Bu inanışın önemli bir veçhesi şeyhin, müritlerinin hem tinsel hem de fiziksel bir koruyucusu olarak rolüdür. Bu, birlikte yolculuk yapan âlim ile Bektaşi fıkrasında oldukça belirgin bir hal alır. Onlar uyurlarken âlimin eşeği çalınır, fakat Bektaşi'nin eşeği çalınmamıştır. Âlim kahırlanmaktadır, çünkü uyumadan önce Tann'dan korunma dilemiştir. Ancak Bektaşi Tann'nın hırsız da dâhil olmak üzere herkesin koruyucusu olduğunu, kendisinin ise özellikle kendisine göz kulak olan *pirinin* koruması altında olduğunu belirtir.

Kaynak

Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Vol.2*, pp.493.

HACI BEKTAŞ VELİ'NIN *VİLAYETNAMESİ*'NDEKİ SARI İSMAIL HİKAYESI ÜZERINE KİMİ DÜŞÜNCELER*

Nurten Kılıç-Schubel[1]

Tarihçiler için en ilginç sorulardan biri, Hacı Bektaş Veli'nin Vilayetnamesi gibi modernlik öncesi menkıbevi metinlerden nasıl istifade edileceğidir.

Çok sıklıkla bu metinlerin tarihsel metin olarak değerlerine ya bir şekilde itimat edilmez ya da metinlerin açık olan mucizevi ve folklorik boyutları üzerinden altları oyulur.

Fakat tarihçiler için bu metinlerin önemini gözardı etmek oldukça zordur. Şüphesiz ki bunlar herşeyden önce onları yazan ve okuyanların dini dünya görüşlerine açılan pencerelerdir. İkinci olarak bu metinler, onları yazan insanların kendi geçmişlerini nasıl yorumladığını ve geçmişteki olay ve insanlara yükledikleri anlamı kavramamıza yardımcı olurlar.

Bazı alimler *vilayetname* ve *menakıbname* geleneğinin Anadolu'nun Osmanlı öncesi ve Osmanlı tarih geleneği için önemini vurgulamışlarken[2] bölgenin dini tarihinin, özellikle Anadolu'daki İslamlaşmanın tarihinin *Vilayetname*'de[3] nasıl anlaşıldığı ve anlatıldığına ilişkin geniş kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Fakat menkıbevi metinlerden

---

* Çev. Reşide Adal Dündar.

[1] Doç. Dr. ABD, Kenyon College

[2] Melikoff ve Ocak'ın çalışmalarına bakınız.

[3] Orta Asya'daki İslam'a döndürmeler ve İslamlaşmaya ilişkin temel bir çalışma için bkz., Devin DeWeese, *Islamization and the Native Religion in the Golden Horde*

faydalanma üzerine yapılan son çalışmalar, özellikle Devin DeWeese'inkiler, bu tür metinler için yeni yaklaşımlar önermektedir. DeWeese, bu metinlerin "olayların nasıl vuku bulduğunu" söyledikleri için değil, "bunlardan doğrudan etkilenen insanlar arasında anlaşıldığı şekliyle nasıl gerçekleştiklerini" (p.22) söyledikleri için önemli olduklarını iddia eder. Hikâyenin nasıl anlatıldığına odaklanan bu tarz bir yaklaşım, zaman içinde değişerek yaşayan bu metinleri anlamamıza olanak sağlayacaktır.

Hacı Bektaş Veli'nin Vilayetnamesi Alevi-Bektaşi geleneğiyle özdeşleşen başlıca metinlerden biridir. *Vilayetname*, Müslüman Türklerin kendi tarihlerini anlama yollarının iç yüzünü kavramayı sağlayan başlıca Türkçe metinlerden biri olarak önemlidir. Aslen Osmanlı Türkçesi'yle yazılmış olan metin, Arapça ve Farsça'dan görece az sayıda ödünç kelimeler kullanır ve ağırlıklı olarak günlük konuşma dilinin kelime hazinesine dayanır. En eski yazmanın tarihi XVII. yüzyıla kadar gider, ama bu bilgi de kimi kaynaklardan beslenir.[4]

Vilayetname yüzyıllar boyunca sürekli olarak yeniden yazılmıştır ve bundan ötürü birden fazla el yazması bulunmaktadır. Alevi toplumu için hala çok önemli bir dini metin olmasından dolayı modern Türkçe nüshaları da bulunmaktadır.

Vilayetname özünde, geleneğe ve elimizdeki kaynaklara göre XIII. yüzyılda Orta Asya'dan Anadolu'ya gelmiş olan Hacı Bektaş Veli'nin hikâyesidir. Aslında Hacı Bektaş Veli'nin Vilayetnamesi Orta Çağ Orta Asya menkıbeleriyle birçok temayı paylaşır. *Vilayetname* Hacı Bektaş Veli'nin yaşamını tüm yönleriyle-onun İmam Ali Rıza'nın soyuyla ilişkilendirilmesi, doğumunun mucizevi koşulları, sadece Lokman Perende ve Ahmet Yesevi gibi büyük Pirler ile çalışmalar yapmasını değil, ayrıca kişisel olarak Peygamber Hz. Muhammed ve Hz. Ali'ye gayp aleminde ikrar vermesini de içeren Orta Asya'daki ruhani eğitimi gibi- tarif eder. Hacı Bektaş'ın nasıl güvercin donuna büründüğünü, Kapadokya'daki Göreme yakınlarına yerleştiğini ve insanları İslam'a döndürdüğü İç Anadolu'ya nasıl geldiğini anlatır. Ayrıca onun müritleri ve halifeleri hakkında anlatılar da sunar.

---

[4] Bu metnin tarihine dair farklı görüşler mevcuttur. Gölpınarlı'ya göre xv. yüzyılda bir ara yazılmıştır.

Bu anlatılardan biri de ikinci halifesi olan Sarı İsmail'in hikâyesidir. *Vilayetname*'ye göre Sarı İsmail, Hacı Bektaş'ın göçüşünden sonra, bugünkü Denizli şehri yakınlarındaki Tavas'a seyahate gider. Orada, tıpkı ruhani efendisi gibi insanları İslam'a döndürür ve sayısız mürit bulur. *Vilayetname*'deki hikâye, Sarı İsmail'i Bektaşiliğin sadece biricik ya da ilk taraftarı olarak değil, aynı zamanda İslam'ın taşıyıcısı olarak işlemesi nedeniyle ilginçtir. Aslında onun hikâyesi, Hristiyan Batı Anadolu'nun İslamlaştırılmasını anlatan bir hikâye olarak görülebilir.

Vilayetname'deki Sarı İsmail Hikâyesi[5]

Hacı Bektaş'ın Vilayetnamesi Sarı İsmail Padişahı Hacı Bektaş'ın ikinci büyük halifesi olarak tanıtır. Onun Hünkar ile olan ilişkisini, "Hünkar'ın diğer büyük halifeleriyle ya da Allah'ın diğer Dostları (Erenler) ile olan özel ilişkisinden daha özel" sıradışı bir ilişki olarak kaydeder. Buna göre, aralarında, onun diğer halifelerine duyduğunu aşan çok yoğun bir aşk vardır. Sarı İsmail, Pir'in ibrikdarıdır ve Karahöyük'-ten ayrılıp seyahata gittiğinde Ona çoğu zaman refakat etmiştir. Sarı İsmail'in kendisi, vilayet sahibi olan ve mucizeler gösteren biri olarak erenlerden biri sayılır.

Bir gün Pir'in huzurundayken Sarı İsmail'in aklına bir fikir gelir. Hacı Bektaş'ın kendisine hayatını huzur içinde yaşayacağı bir ev olarak hangi mülkünü bahşedeceğini merak eder. Müridinin ne düşündüğü Hacı Bektaş'a malum olur ve ona bu dünyadan göçene kadar kendisiyle birlikte kalacağını söyler. Sonrasında ise bastonunu fırlatacak ve düştüğü yere kadar takip edecek, düştüğü toprağı ise memleketi bilecektir. Hünkar bunu takiben yeşil fermanını da ona emanet eder ve fermanı insanların onu aramak üzere gelecekleri zamana kadar muhafaza etmesini söyler. Geldiklerinde onlara fermanı vermelidir.

Göçme zamanı geldiğinde Hacı Bektaş ölür ve müritleri onu seccadesine sararlar. Hacı Bektaş'tan icazetini almış olan Sarı İsmail Padişah yola koyulur. Piri tarafından yönlendirildiği gibi bastonunu fırlatır. Erenlerden biri olduğu için gizli ilim sahibidir ve gizli aleme ba-

---

[5] Bu hikaye benim ve Vernon James Schubel'in Ankara'da Milli Kütüphane'de korunan 1624 tarihli bir Osmanlı el yazmasından yaptığımız bir tercümedir. Orjinal çeviri için bkz., Jack Renard, ed. *The Friends of God* .

kıp bastonunun düştüğü Menteş vilayetinde bulunan Tavas adındaki kasabayı keşfeder. Bastonu kilisenin kubbesine çarpmış, kubbeyi delip geçmiş ve içeri düşmüştür.

Tam o anda kilisede oturan ve İncil okuyan bir rahip vardır. Baston rahibe bir ejderha gibi görünür. Rahip Sarı İsmail'le buluşmak üzere dışarı çıkar ve onun elini öptükten, yüzünü ayağına sürdükten sonra onu kiliseye getirir. Sonra Sarı İsmail kiliseyi yıkar ve yerine çok güzel bir derviş tekkesi inşa eder. Sarı İsmail Padişah, rahibi İslam'a döndürür ve ona Tavas'ı mesken tutacağını söyleyerek rahipten komşusu olarak kalmasını ister. Sonra Sarı İsmail boynunda halkası, ayağında çıngırağı, sarı bir doğan donuna bürünür. Uçar ve Zupun adındaki kafirin bey olduğu Tavas'ta bir yere konar. Buna şahit olan halktan birileri kafir beye gidip gördüklerini anlatırlar.

Zupun'a boynunda halkası, ayağında çıngırağı olan doğandan söz ettiklerinde Zupun doğanın ya kafir padişahından ya da Türk padişahından kaçmış olabileceğini söyler. Doğanı yakalamak zorunda olduklarına karar verir. Bu görev için iki kişiyi hazırlar, bunlardan biri Müslüman kıyafetleri, diğeri ise kafir kıyafetleri giyer.

Zupun'a göre, doğan eğer kafirden kaçtıysa kafir kıyafet-lerine girmiş olana, Türk'ten kaçtıysa Müslüman olarak giyinmiş olana tutulacaktır. İki kişi bu amaçla hazırlanıp doğanı yakalamaya çıkarlar. Bu iki süvari Sarı İsmail'e yaklaşırlarken Sarı İsmail yeniden insan donuna bürünür ve doğan olarak konduğu yerin altında oturur. Bu yere varan süvariler doğanın konduğu yerin altında oturan güzel, sarışın, güçlü kuvvetli, mübarek bir adam görürler. Yaklaşırlar ve Sarı İsmail'in elini ayağını öperler. Zupun'a da doğan şeklinde görünenin aslında doğan olmadığını, onları korumak için gelmiş İsa olduğunu söylerler. Zupun bu sözler üzerine çok sevinir. Öyle büyük bir aşkla dolar ki aklı onu terkeder. Boyların soylularını biraraya getirerek, niyaz ederek iyi niyet gösterisinde bulunur ve Sarı İsmail ile buluşmak için atını sürer. Onu görür görmez de ellerini öper, ayağına yüz sürer ve onu içtenlikle karşılar.

Sarı İsmail'in çağrısı üzerine "Zupun Bey ve tüm boyu Müslüman olurlar." Sarı İsmail onlara Hacı Bektaş'ın selamını iletir ve onlara Pir'in kendisine bu yeri evi olarak bahşettiğini söyler. Onu tekrar buyur ederler ve Tavas şehrinde istediği herhangi bir yeri seçebileceğini ve istekleri doğrultusunda ona bir yer yapabileceklerini söylerler. Sarı

İsmail Zupun'a, alçak ve mütevazi bir yerin dervişler için en uygun yer olacağını söyler. Ona şehrin aşağı kesimlerinde, mesken tutabileceği uygun bir yer bulurlar. Ayrıca ona bu yere bitişik bir arazi parçası da sunmak isterler, ama bu yerde hiç su yoktur ve kendisinin bahçesine suyu taşıyıp meyveliğini yapmak zorunda kalacağını anlarlar. Bunu ona söylediklerinde o, bu yere yukarıdan bir göz atar ve birden çok hoş bir dere akmaya başlar. Kerameti sonucu birden bire ortaya çıkan bu dere çok meşhur olur. Daha birçok mucize gerçekleştirir. Bölgeden bir çok insan gelip onun dervişi olurlar.

Sarı İsmail günlerden bir gün bir çiftliği ziyaret eder. Çiftçinin iki öküzünden biri ona hitaben "Erenlerin Padişahı, Sarı İsmail Padişah" diye konuşmaya başlar. Sarı İsmail öküze derdinin ne olduğunu sorar. Öküz ona 20 yıldır sahibinin sabanını çektiğini ve artık yaşlandığını ve daha fazla takatının kalmadığını anlatır. Birgün kendisini boğazlamaya götüreceklerinden korkmaktadır ve Sarı İsmail'e onu kurtarması için yalvarır. Sarı İsmail Padişah öküzü satın alır ve serbest bırakır. İşte bu yüzden bölgesinde "Öküz Konuşturan Sarı İsmail" lakabıyla da anılır.

Sarı İsmail Padişah, dilin söyleyebileceğinden bile çok keramet ve mucize göstermiştir. *Vilayetname*'ye göre, bu yerin insanlarını aşık eder ve birçoğu onun mucizleriyle mürit olurlar. Sarı İsmail hayatının geri kalanını burada geçirir.

Öldüğünde Hacı Bektaş'ın kendisiyle birlikte yeşil fermanı da gömerler. Yeşil ferman, Hacı Bektaş'ın oğullarından biri Seyyid Ahmet'in oğullarıyla icazet ve yol hakkında anlaşmazlığa düşene kadar orada kalır. Bunlar vakti geldiğinde Sarı İsmail Padişah'ın Tavas'taki mezarının başına gelip Sarı İsmail'den fermanı sorarlar. Bunun üzerine Sarı İsmail'in mezarı açılır ve yeşil fermanı sunan eli görünür. Onu alırlar ve oradaki usulleri olduğu gibi kabul ederler.

Yorum

Bu dikkate değer metin çok çeşitli nedenlerle tarihsel bakımdan son derece faydalı olduğunu ispatlamaktadır.

İlk elde bize, metni kullanan XVII. yüzyıl Bektaşilerinin dini dünya görüşü hakkında çok şey söylemektedir. Sarı İsmail'i erenlerden biri olarak sunmaktadır. Öyleki, o bir kerametler işçisidir ve otorite (vela-

yet) sahibidir. O insan-ı kamildir ve saklı, batını alemden şeyler ona malum olmaktadır. Metin Bektaşi geleneğinde müritlerin efendilerine olan aşklarının önemini, hem Hacı Bektaş aşkına ve ona itaatkar adanmışlığa hem de takipçilerinin ona aşkla bağlılığına vurgu yaparak göstermektedir. Metin ayrıca Sufi yolunda bir öğretmen olabilmek için birinin Pir'den icazet almasının önemini vurgulamaktadır. Manidar bir şekilde bu etkenlerden hiçbiri modernlik öncesi Sufi geleneğe özgü değildir. Bu temalar diğer geleneksel menkıbelerde bulunabilecek temalarla benzerdir. Fakat metin bize bundan daha fazlasını söylemektedir. Kuvvetle muhtemeldir ki Tavas civarında Sarı İsmail adında tarihsel bir şahsiyet gerçekten yaşamıştır.

2005 yılında ben ve meslektaşım ve eşim olan Vernon Schubel, Anadolu'da bir araştırma projesi yürüttük. *Vilayetname*'yi kaynak olarak kullanarak Hacı Bektaş Veli'nin metinde tarif edilen halifelerinin birkaçının mezarını bulmaya çalışıyorduk. İlginçtir ki bu mezarlardan bazılarını bulduk. Afyon dışında bulunan Cemal Seyyid'in ve Sarı İsmail'in mezarları bunlara dahildir.

Ona ait olması muhtemel olan mezar, bugünkü Denizli ve Tavas arasındaki yol üzerinde yer alan ve Tekke olarak adlandırılan küçük bir Bektaşi köyünde bulunuyordu. Köy yoldan farkedilmiyordu ve mezar da haritalarda işaretli değildi. Oraya mezarın köyde olduğunu duymuş olan, dolmuşumuzdaki insanlarca yönlendirilmiştik. Tekke'nin sakinleri kendilerini Alevi değil, daha ziyade Bektaşi olarak tanımlıyorlardı ve köydeki ve köyün civarındaki kabirle ve diğer mezarlarla gururlanıyorlardı. Kabir, Sivas'tan Alevi bir hayırsever tarafından son dönemde yenilenmişti ve hem Aleviler hem de Bektaşiler buradaki türbeye hacca geliyorlardı. İlginçtir ki türbe "alçak ve mütevazı bir yer"dedir ve ona bitişik arazinin bir bahçesi, bir meyveliği bulunmakta ve burası bir dere ile sulanmaktadır.

Fakat bu türbe gerçekten Sarı İsmail'in mezarı olsun veya olmasın, ya da olaylar metinde tarif edildiği gibi geçsin ya da geçmesin, *Vilayetname* bize, Bektaşi ve Alevilerin Batı Anadolu'daki İslamlaşma sürecini nasıl anladıkları hakkında oldukça fazla bilgi vermektedir. Aslında *Vilayetname*yi okumanın yollarından biri, Hacı Bektaş'ı yalnızca İslam'ın taşıyıcı figürlerinden biri olarak değil, aynı zamanda Mevlana ve Ahi Evran arasında Anadolu halkları içinden mürit toplamak üzere cereyan eden rekabeti temsil eden biri olarak görmektir.

Müritler arasındaki çekişmelerin olduğu gibi, erenler arasındaki ruhani rekabetin de hikâyeleri vardır. Sarı İsmail'in hikâyesi, aslında mistikler arasında yeşil fermanın sunulmasıyla çözülecek bir rekabet hikayesiyle sona erer. Sarı İsmail anlatısının son derece ilginç bir boyutu, bir Hristiyan beyliğinin İslam'a döndürülmesini tarif etmesidir.

Orta Asyalı kabilelerin İslam dinine geçişiyle ilgili olarak Devin DeWeese'in tarif ettiği İslamlaşma Mitolojisi örüntüsünü takiben Menteş halkı, önderlerinin, bir Sufi ermişin mucizeleri sonucu inanmaya başlamasının sonucu olarak Müslümanlaştılar. Açıktır ki sonraki Bektaşiler Anadolu'daki Hristiyan nüfusun İslam'a döndürülmesinde önemli rol oynadıklarını kavramışlardı ve bunu, beyleri, temsil ettikleri ruhaniliğin Hristiyanlıkla uyum içinde olduğuna, ama onu aşıp yerini alacağına ikna ederek yaptılar. Bu hikâyenin devşirmelerin din değiştirmeye zorlandığı XV. ve XVI. yüzyıllarda yazılmış bir metinde yeniden anlatılıyor oluşu manidardır.

Sarı İsmail, büyüleyici bir şekilde tasarlanır. O, bizzat sarışındır, bölgenin yerlisi ve Türk olmayan biridir. Hacı Bektaş onu çok derinden sevmektedir ve fermanını tüm müritleri arasından ona güvenerek emanet eder. Olasılıkla, yabancı olmasına rağmen Pir tarafından tamamen kabul edilmiş ve diğer müritlere göre önceliği olmuştur.

Asıl evini, yurdunu bulma vakti geldiğinde bunu, Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya yolculuğunda yaptığını anıştırır bir şekilde yapar. Hacı Bektaş'tan icazetini aldıktan sonra bir anlamda ustasının yolunu izleyerek "Pir'ine dönüşür". Tıpkı Hacı Bektaş'ın mucizevi bir şekilde Orta Asya'dan Anadolu'ya düşen yanan odun parçası korunu fırlattığı gibi Sarı İsmail de bastonunu Tavas yakınlarında bir yere fırlatır. Baston orada gerçek anlamıyla ve metaforik olarak kilisenin kubbesini deler geçer. İlginçtir ki Sarı İsmail'in İslam'a ilk döndürdüğü kişi mucizesine şahit olan bir rahiptir. (Geleneksel olarak kerametin amacı insanları İslam'a götürmektir.)

Rahip, mucize ve Sarı İsmail'in karakteri sebebiyle Müslüman olur. Metin açık bir şekilde Sarı İsmail'in kiliseyi yıktığını ve yerine tekke kurduğunu, rahibi de komşusu olarak kalmaya çağırdığını anlatır. Bu harfi harfine gerçekleşmiş olsun ya da olmasın, büyüleyici bir metafordur. Hristiyanların Müslümanlaşması sadece bir tür döndürme, kiliseyi tekkeye dönüştüren ve insanları komşuları olarak kalma-

ya davet eden bir dönüşüm olarak görülür. Anlatı, Sarı İsmail'in kitleleri İslama'a yönlendirmek için iki inanç arasındaki ihtilaflardan ziyade ortaklıkların altını çizdiğini ileri sürer.

Bu olayı Sarı İsmail'in kuşa dönüşmesi takip eder. Fakat Hacı Bektaş'ın tersine o bir güvercin donuna değil bir doğan donuna girer. Bu ilk bakışta göründüğü gibi bir karşıtlık değildir, çünkü dönüştüğü doğanda mürşidine hizmetinin işaretlerini de -boynunda bir halka, ayağında çıngırak-taşır. Bu, onu görenlerin aslında onun bir hükümdarın mülkü olduğuna inanmalarına yol açar. Elbette o, sadece siyasi bir yönetici olmanın ötesinde aslında bir hükümdarın, Hünkar'ın malıdır.

Yine güzel, sarışın bir adam şekline dönüştüğünde İsa Peygamber olduğu zannedilir. Bu, metinde Bektaşiliğin din değiştirmeye yüklediği anlamların önemli bir unsurunu işaret eder. Dönüştürme, insanlara inançlarıyla İslam arasındaki benzerlikleri göstermeye dayanır. Sarı İsmail insanları döndürür, çünkü O, İsa gibidir, mucize işçisi, tevazu insanı, hatta öküzü bile hizmetkârlıktan kurtaran merhamet insanı, güzel insan ve en önemlisi güzelliğiyle insanları kendine çeken aşk insanıdır. Hatta öyle bir şekilde tarif edilir ki İsa'ya ilişkin Bizans tasvirlerine benzer.

Zupun tarafından gönderilen her iki süvari de-biri Müslüman, biri Hristiyan olarak giyinmiş-Sarı İsmail'in cazibesine kapılırlar. (Belki bu, zahiri dini görünümlerimize bakılmaksızın "hepimiz kıyafetlerimizin altında basitçe insanızdır" gerçeğine yapılan bir referanstır ki bu gerçek, Bezm-i Elest'in Buyruk'un Kırklar Cemi anlatısındaki merkeziliğinde ifadesini bulur.)

Sarı İsmail'in İsa olduğuna inanan bey de benzer şekilde, ona İslam'a dönmesinde yön gösterecek olan Sarı İsmail'in cazibesine kapılır ve rasyonel bir tartışmanın sonucu olarak ya da politik bir fetih nedeniyle değil, Pir'e duyduğu aşktan dolayı diğer soyluları da beraberinde getirir.

Bu bize XV. ve XVI. yüzyıllardaki Bektaşiliğin kendini kavrayışının iç yüzünü görme imkanı verir. Onlar kendilerini Hristiyanların İslama dönmelerinde önemli bir amil olarak gördüler, ama aynı zamanda ilişkide oldukları insanları kendi tarikatlarına götürmek için Müslüman nüfusa ilişkin bir davaları da vardı.

Elbetteki bu Sufi modeli sadece Anadolu'ya özgü değildir. DeWeese'in ifade ettiği gibi, Orta Asya'daki Sufi dönüşümü Şaman figürü ile Derviş figürü arasındaki benzerliklere dayanır. Benzer bir süreç, dervişlerin *sanyassins*'ler ile rekabet etmelerinin anlatıldığı Güney Asya'da da karşımıza çıkar.

Tüm Sufi dönüşüm hikâyeleri dönüşümün, karşılaşılan toplumların yerel tinsel topluluklarının paylaştığı değerler bakımından dervişin üstün tinsel bir kişi olduğunun görülmesinin bir sonucu olduğunu vurgularlar. Sıklıkla dervişler, daha fazla mucize yeteneğine sahip, daha ahlaklı ve karşılaştıkları insanlardan daha adil insanlar olarak gösterilirler.

Sonuç

Batı Anadolu'nun İslamlaştırılmasıyla ilgili olarak *Vilayetname*'den tam olarak ne öğrenebileceğimiz konusunda kesin birşey söylemek zordur. Tam bir kesinlikle konuşmak için çok daha fazla araştırma yapmak gerekli olacaktır. *Vilayetname*, Bektaşilerin bu süreçte önemli rol oynadıklarını ve bunu da şiddet içermeyen bir biçimde yaptıklarını açıkça örneklemektedir. Daha önemlisi, metin Hristiyanlığı İslam'a dönmeye engel bir durum olarak sunmaz. Hatta Sarı İsmail Hristiyanları İslam'a götürebilir, çünkü kendisi tıpkı İsa gibi görünür. Yerli halk tarafından anlaşıldığı üzere İncil'deki İsa ile aynı özellikleri gösterir. Hristiyanlık bu şekilde, İslam'a bir köprü olarak sunulur. Yeniçeriler ile Bektaşiler arasında derin bir bağlantı olduğu dönemde Hristiyan topraklardan gelen Yeniçeriler İslam'a dönmeye, Bektaşi tarikatının kapısından geçirilerek zorlandı. Burada bu hikâyenin de ilginç yansımaları bulunmaktadır.

İlginçtir ki; hikâyeye göre, daha derin ruhani çatışma, Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında değil, Sufiler arasında ve veraset konusunda yaşanır. Bu çatışma, ancak Hacı Bektaş'ın sözleri, müridi Sarı İsmail'in eliyle mezarın ötesinden geri getirildiğinde çözülür. Belki de bu metnin yazarları, Müslümanlar arası çatışma konusunda yorum yapıyorlar ve onları nihai olarak yalnızca Hacı Bektaş'ın birleştirebileceğini öne sürüyorlardı.

TARİHÎ KAYNAKLAR IŞIĞINDA HACI BEKTAŞ VELİ VE BEKTAŞÎ ÖĞRETİLERİNİN ÇEPNİ TÜRKMENLERİ İLE BAĞLANTISI

Emel Kılıç[1]

I. Hacı Bektaş Velî ve Çepniler Hakkında Bilgi Veren Tarih Kaynaklarına Genel Bir Bakış

Çepniler, Horasan'da bulunan büyük Oğuz ulusundan ayrılıp Anadolu'ya gelen ilk Türkmen boylarından biridir. Tarihî kaynaklara göre Çepni boyu, XII. yüzyıldan bu yana Anadolu, İran, Azerbaycan ve Mısır'ı içine alan çok geniş bir coğrafyada tanınmıştır. Başta Karadeniz olmak üzere Anadolu'nun Türkleşmesinde önemli roller oynayan Çepniler, Oğuzların bir uç boyu olarak Anadolu'da değişik bölgelere yerleşmişlerdir. Çepni adı başlangıçta sadece bir Türkmen boyunu ifade ederken, zaman içerisinde bir dini anlayış biçimini de tanımlar olmuştur. Tarih kaynakları, Hacı Bektaş Veli ve öğretilerinin Çepni Türkmenleri ile bağlantısına ve bu fikrî birlikteliğin tarihsel sürekliliğine işaret etmektedir. Çepniler, Hacı Bektaş Veli'nin ilk müritliğini yapan ve Hacı Bektaş öğretilerine bağlılıklarını tarih boyunca devam ettiren bir Türkmen aşiretidir. Çepniler günümüzde Alevî ve Sünnî olmak üzere iki farklı inanç sistemine de örnek teşkil etmektedirler. Bildiride Hacı Bektaş Veli ve öğretileri ile tanışıp, bu ilkeleri benimsemiş; günümüze değin sürdürmüş olan Çepniler'den söz edilecektir. Ancak bildirinin hemen başında belirtmekte yarar vardır ki tarihî kaynaklar, kesin yargılarda bulunmak için nitelik ve nicelik bakımından yetersizdir.

[1] Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Hacı Bektaş Veli her dönem tarih kaynaklarında yer almayı başarmış çok önemli bir isim olmakla beraber zaman içerisinde bir "ulu kimliğe" dönüştürülmüştür. Hacı Bektaş Veli'den söz eden çoğu eser onu yalnız övmek veya yermek maksatlı anmış; bununla beraber Hacı Bektaş Veli'nin hayatı hakkında çok çeşitli ve çelişkili bilgiler vermişlerdir.[2]

Hacı Bektaş Veli hakkında eldeki kaynakların yetersizliği,[3] onun hayatına ve Anadolu'ya tam olarak hangi tarihte geldiğine dair kesin bilgiler edinmeyi zorlaştırmaktadır. Alevilik-Bektaşîlik'le ilgili belge ve kaynakların bir kısmının yok edilmiş olması da Hacı Bektaş Veli ve hayatı hakkında sağlıklı bilgilere ulaşmamıza engel olmuştur.

Hacı Bektaş Veli'nin çağdaşı olan, Mevlevî tarihçisi Ahmet Efkâki'nin XIV. yüzyılın ilk yarısında kaleme aldığı *Menâkibu'l-Ârifin* isimli eser[4] Hacı Bektaş'ı Mevlâna'nın çağdaşı saymış, onun hakkında efsaneyle karışık rivayetler nakletmiştir. Hacı Bektaş Veli'nin hayatı hakkında önemli bilgiler veren diğer temel kaynak Baba İlyas'ın torunu Elvan Çelebi tarafından yazılan *Menâkıbu'l-Kudsiyye Fî Menâ-sibi'l-Ünsiyye*'dir.[5] Osmanlı tarihçisi Âşıkpaşazâde'nin XV. yüzyılın son çeyreğinde yazdığı, *Tevârîh-i Âl-i Osman* adlı kaynağı da konumuz itibariyle önemli bir eserdir. Âşıkpaşazade'nin eserinde Hacı Bektaş Veli'nin doğum ve ölüm tarihleri hakkında herhangi bir açıklamaya rastlanmasa da bu eser seyahatlerinin açıklanması bakımından önemlidir.[6]

---

[2] Çiğdem Aktaş, "Toplumsal Açıdan Erenlerin Ser Çeşmesi: Hacı Bektaş Veli," *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Dergisi*, Yıl: 2000, Sayı: 14, s. 200.

[3] Halk arasında Makalât (Küçük Velâyet-name), Şathiyye,Fevaid,Makaalât-ı Gaybiyye ve Kelimât–ı Ayniyye, Hurdenâme, Fâtihâ Tefsiri, Besmele Tefsiri, Üss-ül-Hakîka ve Velâyet-name gibi eserlerin, bizzat Hacı Bektaş Veli tarafından yazıldığı söylenmekteyse de araştırmacılar tarafından bu eserlerin Hacı Bektaş Veli tarafından yazılmadığı, başkaları tarafından çok sonraları yazılarak Hacı Bektaş Veli'ye mal edildikleri saptanmıştır. Bkz: Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevilik 1.* Cilt, Ardıç Yayınları, Ankara 2006.

[4] Ahmet Eflâki, *Menâkıbu'l-Ârifin* (Çev: Tahsin Yazıcı) C: I, TTK Yayınları, Ankara 1976.

[5] Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menâsıbi'l- Ünsiyye Baba İlyas-ı Horasanî ve Sülalesi'nin Menkabevî Tarihi,* XVIII. Dizi- SA.12 1995, Hazırlayanlar İsmail E. Erünsal, Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yayınları 1.Baskı, Ankara 1985.

[6] *Âşıkpaşazâde Tarihi*, Hazırlayan H. Nihal Atsız, Milli Eğitim Basımevi, 1992.

Hacı Bektaş Velî'nin vefatından sonra Anadolu ve Balkanlar'da manzum ya da mensur onlarca Velâyetnâme kaleme alınmıştır.[7] Çepniler'in Hacı Bektaş Veli'ye tâbi oldukları bütün bu velâyetnâmelerde geçmektedir.[8] Bu velâyetnâmeler arasında Firdevs-i Rumî tarafından kaleme alınan *Hacı Bektâş Velî Velâyet-nâmesi*[9] tarihî kaynak olarak değer taşımaktadır. Bu eserde Hacı Bektaş Velî'nin biyografisi, soyu, kerametleri, Anadolu'ya gelişi, irtibat kurduğu çevre ve şahıslar hakkında birçok bilgi mevcuttur.[10] Eser; Hacı Bektaş'ın hayatı, erkânı, kerâmetleri, yolu üzerine, müridleri tarafından bir araya getirilmiş menkıbelerin toplamı ve değerli bir kaynak olmakla beraber, oldukça geç bir tarihte kaleme alındığı için zaman ve mekan açısından bazı hataları da bünyesinde barındırmaktadır.

XII-XIII. yüzyıllardaki tarihî kaynaklarda, Çepniler hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Çepniler'in Anadolu'ya nasıl geldikleri, nerelere yerleştikleri, nasıl yayıldıkları hakkında ayrıntılı bilgiye sahip değiliz. Bu döneme ait tarihî belgeler daha çok Çepni varlığından ve onun menşeinden söz etmekte; kaynaklar onların Oğuz Türkleri'nin bir boyu olduğu konusunda görüş birliği yapmaktadırlar.[11]

---

[7] Hamiye Duran, *Alevi-Bektaşi Klasikleri Velayetname*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 369, Ankara, 2007.

[8] Noyan, *Velâyet-nâme*, s.22.

[9] Noyan'a göre *Hacı Bektaş Velî Velâyet-nâmesi*, edebi değerde olduğu gibi, tarihsel bakımdan da önemli bir belge niteliğindedir. Benzerleri olan *Hamza-nâme, Battalnâme, Saltuk-nâme, Seyyid Ali Sultan, Abdal Musa* ve *Demir Baba Sultan Velâyetnâmeleri* ile benzerlikler ve farklılıklar gösteren yönleri vardır. Firdevsî-i Rûmî, velâyet-nâmeyi yazarken yararlandığı bilgilerin kaynaklarını vermemiştir. *Velâyet-nâme* yazıldığında şifâhî rivayetler, sağlam bir kalem tarafından tesbit edilirken Bektâşî geleneği tamamıyla kurulmuş, gelişmiş, zenginleşmiş ve kökleşmiştir. *Velâyet-nâme*'nin sonunda Hacı Bektaş Türbesi'ni II. Murat'ın yaptırdığı, II. Bayezid'ın da kubbeyi kurşunla örttürdüğü rivayetine bakılırsa, eser II. Bayezıd devrinde kaleme alınmıştır. Noyan, *age*., s.1.

[10] Bu eseri kimin, kimlerin yazdığı ya da derlediği konusu ise uzun süren araştırma ve tartışmalara konu olmuştur. Esad Coşan, *Makalât-ı Hacı Bektaş-ı Velî* adlı eserinde (Coşan, 1996: XVII) Mikâil Bayram, *Hacı Bektâş-ı Horasanî Hakkında Bazı Yeni Kaynaklar ve Yeni Bilgileri*'nde, (Bayram, 2003: 144), Ahmet Yaşar Ocak, *Bektâşî Menâkıb-nâmeleri'nde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*'nde (Ocak, 1983: 5) Bedri Noyan, *Firdevsî-i Rûmî Manzum Hacı Bektâş Velî Velâyet-nâmesi*'nde (Noyan, s.2-18) velâyet-nâme'nin Firdevsî-i Rûmî tarafından derlendiğini kabul etmişlerdir

[11] İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1997, s.154.

Çepnilerden söz eden en eski yazılı kaynak Kaşgarlı Mahmud tarafından 1072-1076 yılları arasında yazılan *Divanü Lûgati't-Türk*'tür. Çepni adının geçtiği ikinci yazılı kaynak XIV. yüzyıla aittir. Bu kaynağa göre Çepni, Üç Oklar'ın en büyüğü olan Kök Han'ın dördüncü oğludur. İlk kez bu eserde Çepni adının anlamı üzerinde durulmuştur. XIV. yüzyılda Çepni adı, Ebû Hayyan'ın, *Kitâbu'l-İdrâk li Lisânil-Etrak* adlı eserinde "Çepni-kabîletün mine'l-Türk" şeklinde geçer. Eserde, Türk boylarından sadece Kınıklar ve Çepniler'den söz edilmektedir.[12] Bu bilgi XIV. yüzyılda Çepnilerin sadece Anadolu'da değil, Mısır'da bile tanındığını göstermesi bakımından önem arzeder. XV. yüzyılda Yazıcıoğlu Ali, Reşidüddin'den bazı değişiklikler yaparak Türkçe'ye çevirdiği *Tarih-i Âli Selçuk* adlı eserinin baş tarafına aldığı *Oğuznâme*'de Çepniler hakkında bilgi verir. Ebulgazi Bahadır Han da *Şecere-i Terâkime*'de Çepniler üstüne bilgiler verirken temel kaynağı Reşidüddin Fazlullah'dır.

Önemli bir diğer kaynağımız Ebu'l Hayr-ı Rumî tarafından yazılan *Saltuknâme* isimli eserdir. Kaynaktan, Hacı Bektaş Veli'nin, Sarı Saltuk önderliğindeki Çepniler ile bağlantısı hakkında bilgi edinmek mümkündür.[13]

XV-XVI. yüzyıllardan itibaren Çepniler, Osmanlı kaynaklarında daha sıklıkla ancak hep belli konularda yer almışlardır ve genel olarak Doğu Karadeniz Çepnileri'nden söz edilmiştir. Tahrir defterlerine göre Anadolu'da Çepni adı ile anılan 43 yer vardır.[14] Anadolu'da Çepni yerleşimleri kuzeyde, doğu-batı doğrultusunda Yukarı Kelkit'ten Bursa ve Kocaeli'ne kadar uzanır. Güneyde, yine doğu-batı yönünde Gaziantep, Adana, Ankara, Aydın ve Manisa dolayları yerleşme alanlarının yoğun olduğu yerlerdir. Çepniler, Danişmendli Beyliği'nin içinde önemli bir nüfus teşkil etmiş; ayrıca Hacıemiroğulları/ Bayramoğulları adı ile bilinen bir beylik de kurmuşlardır.[15]

---

[12] A. Melek, Özyetgin, "14. Yüzyılda Ünlü Arap Filolog Ebu Hayyan'ın Bilgisi Dâhilindeki Türk Dünyası" *Türkoloji Dergisi*, C. XVI., Sayı: 2, Ankara, 2003, s.41.

[13] Ebu'l Hayr-ı Rumi Akalın, *Saltuk- Name Ebu'l Hayr-ı Rumi*, C. 1-2. İstanbul, 1988.

[14] Sümer, *Çepniler: Anadolu'daki Türk Yerleşmesi'nde Önemli bir Rol Oynayan Bir Oğuz Boyu*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfi, İstanbul 1992, s.317.

[15] Sümer, "Anadolu'da Yaşayan Bazı Üç-Oklu Oğuz Boylarına Mensup Teşekküller", *İMF*, XI/1-4, 1950, s.246.

II. Babaîler İsyanı, Hacı Bektaş Veli ve Çepniler

Babaîler İsyanı, Baba İlyas ve Baba İshak adlı Türkmen babaları önderliğinde, Güneydoğu Anadolu'dan Orta Anadolu'ya kadar uzanan bölgelerde yaşanan bir Türkmen isyanıdır. Hacı Bektaş Veli ve Çepniler, tarihimizin önemli bir dönüm noktası olan Babaîler İsyanı'nın sonucunda ortaya çıkan siyasi, sosyal ve kültürel kargaşa ortamında buluşmuşlardır. Tarih kaynaklarımız, Hacı Bektaş Veli'nin bu isyanda yer almadığını; Çepniler'in ise isyanda rol oynadığını belirtmektedir. Ancak her iki taraf için de Babaîler isyanının sonucu önem arz etmektedir.

1230 yılı civarında Horasan'dan Anadolu'ya gelen[16] Baba İlyas ve taraftarları, Çepniler'in de içinde bulunduğu çeşitli Türkmen grupları arasında propaganda yapmışlardır.[17] Anadolu'daki dini hareketlerden çoğunun Çepni boyu ile yakın ilgisi bulunmaktadır ve muhtemelen 1240'daki Baba İshak Ayaklanması'na katılan Türkmenler arasında onlar da vardır.[18]

Hacı Bektaş Veli'nin Babaîler İsyanı'nın lideri ile ilişkisinden söz eden ilk kaynağımız *Menâkibü'l-Ârifin*'dir. Burada herhangi bir isim verilmeksizin yalnızca "Baba Resûl" adı geçer ve Hacı Bektaş Veli'nin onun "ileri gelen halifesi" olduğu kaydedilir.[19]

Tarih kaynaklarımızdan Elvan Çelebi, Baba İlyas'ın torununun oğludur ve Hacı Bektaş Veli'yi XIII. yüzyılda, ünlü Babaî İsyanlarının lideri Baba İlyas ile birlikte anmaktadır.[20] Baba İlyas'ın söylencelere dayalı yaşam öyküsünü anlattığı *Menâkıbu'l-Kudsiyye Fî Menâsibi'l-*

---

[16] Baba İlyas'ı inceleyen C. Cahen, Baba İlyas ve taraflarının belki de Harezmilerle birlikte, Moğollardan kaçıp Anadolu'ya geldiklerini düşünmektedir. Bkz: Claude Cahen , "Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri", çev. İ. Kayaoğlu, *A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*,C. XX, s. 196.

[17] Bu konuda bkz: Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı, Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, 2. Baskı, İstanbul, Dergah Yayınları, 1996, s. 80- 81.

[18] H. Bostan, "Anadolu'da Çepni İskânı", *Türkler* C: VI, 2002, s. 299; Sümer, *Oğuzlar*, s. 117; Ocak, *a.g.m.*, s. 131.

[19] Eflâkî, *Menâkıbü'l Ârifin*, C.I, s. 381.

[20] Elvan Çelebi, *Menâkibu'l Kudsiyye fî Menâsibi'l- Ünsiyye (Baba İlyas-i Horasanî ve Sülalesi'nin Menkıbevî Tarihi,)* Hazırlayanlar: İsmail E. Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak, İstanbul 1984, 2. Baskı Ankara 1985. Elvan Çelebi, Ocak-Erünsal, *a.g.e.* s. 138.

Ünsiyye adlı eserde Elvan Çelebi konuya bir kesinlik getirerk Hacı Bektaş Veli'nin Baba İlyas'ın halifesi olduğunu anlamamıza yardım edecek ifadeler kullanır; ancak bu XIV. yüzyıl kaynağı Hacı Bektaş Veli'nin önde gelen bir halife olup olmadığına ait hiçbir şey söylemez. XV. yüzyıl tarihçisi Âşıkpaşazâde de onun Baba İlyas'la olan ilişkisine açıkça işaret etmektedir.[21]

Eflakî, Elvan Çelebi ve Âşıkpaşazâde'nin bu görüş birliğine rağmen Hacı Bektaş Veli birçok araştırmacı tarafından Baba İshak'ın halifesi olarak görülmüştür. Bu eğilimin nedeni Selçuklu kaynağımız İbn-i Bîbî'nin, Baba Resûl olarak Baba İshak'ı göstermesidir.[22]

Esasen 1240 Babaîler isyanı ile 1260 yılları arasındaki dönemde Hacı Bektaş'ın yaşamı ile ilgili bilgilere pek ulaşılamamakta, bu dönem karanlıkta kalmaktadır. İrêne Mêlikoff'a göre Hacı Bektaş, Babaî isyanlarına iştirak etmiş; kardeşi Menteş ise bu olaylarda şehit olmuştur.[23] Fakat tarihi kaynaklarımızdan Âşıkpaşazâde ve Elvan Çelebi'nin ifadeleri, Hacı Bektaş'ın bu isyanların son bölümüne kesin olarak katılmadığını göstermektedirler. Elvan Çelebi, Hacı Bektaş Veli'nin isyanı göze alamadığını yazmış;[24] Âşıkpaşa-zade ise onun kardeşi Menteş'le birlikte Baba İlyas'a bağladığını, sonra birlikte Kırşehir-'e geldiklerini bildirmiştir.[25]

Baba İshak ayaklanması ve Moğol baskısı, Çepniler'in Anadolu'da çok geniş bir coğrafyaya yayılmasında rol oynamıştır. Hacı Bektaş Veli, isyandan sonra bir müddet saklı kalmış; ardından Moğol işgal ve hâkimiyetinin sebep olduğu karışıklıktan faydalanarak Sulucakaraöyük'te bugünkü adıyla Hacı Bektaş kasabasında ortaya çıkmış ve orada bir Çepni boyu arasında yaşamıştır.

---

[21] Âşıkpaşazâde, *a.g.e.* s. 164.

[22] İbn-î Bibî, *El Evamirü'l-Ala'iyye, fi'l-Umuri'l-Ala'iyye (Selçukname)*, çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 1996. Mürsel Öztürk, *a.g.e.* c.II, s. 49.

[23] İrêne Mêlikoff, *Hadji Bektach, un mythe et ses avatars: Genese et evolution du soufisme populaire en Turquie*, Leiden: E. J. Brıll, 1998, s. 53.

[24] Elvan Çelebi, Erünsal-Ocak, *a.g.e.* s. 54.

[25] Âşıkpaşazâde, *a.g.e.*s. 164.

III. Çepniler'in Yerleşimi Sulucakarahöyük

Kırşehir'in bugünkü Hacı Bektaş kasabasının[26] yerinde, XIII. yüzyılın ilk yarısında, Çepni Türkmen boyunun kışlağı olan Sulucakarahöyük isimli yedi hanelik küçük bir köy bulunmaktaydı.[27] Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya ulaştığı tarihlerde [Anadolu] Selçuklu Devleti'nin kötü yönetimi sonucunda Türk birlik ve beraberliği bozulma durumuna gelmişti. [Anadolu] Selçukluları'nın 1243 yılında Moğollar tarafından yıkılması nedeniyle Hacı Bektaş ve çevresini içine alan Kırşehir-Nevşehir bölgesi Moğol hakimiyetine geçmiş; Moğollarla uzlaştırıcı konumda bulunan Nurettin Caca bu bölgeye tayin edilmişti.

Firdevs-i Rumi'nin yazdığı manzum *Velâyetnâme*'ye göre, Sulucakarahöyük'e yerleşen ilk Türk boyu Çepniler'dir. *Velâyetnâme*'de Çepni Boyu lideri Yunus Mukri (Makri)'nin Sultan Alâaddin'le görüşmek için Konya'ya geldiği ve yurtluk istediği Sulucakarahöyük'ün Çepni boyuna yurtluk olarak verildiği kaydı vardır.[28] *Velâyetnâme*'ye göre bir süre sonra Sulucakarahöyük'te ölen Yunus Mukri'nin İbrahim, Süleyman, Saru ve İdris adında dört oğlu kalmıştır. Yunus Mukri'nin ölümünden sonra oğulları, evleriyle barklarıyla Kayı'dan göçüp Sulucakaraöyük'e geldiler.[29]

IV. Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya Gelişi

Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya gelişi simgesel bir biçimde anlatılmaktadır. Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*'ye göre güvercin donunda Horasan'dan Anadolu'ya gelmiştir. Güvercin Hacı Bektaş'ın kargaşa ortamındaki Anadolu'ya savaş yerine barışı, düşmanlık yerine dostluğu, kin yerine sevgi ve hoşgörüyü getirişini simgelemektedir.[30] *Velâyetnâme*, onun Hoca Ahmet Yesevi tarafından birtakım emanetlerle birlikte, belli mesajlarla gönderildiğini[31] söylerse de Yesevî ve Hacı

---

[26] Kasaba, Hacı Bektaş Veli'nin vefatından sonra bu ismi almıştır.

[27] Ocak, *Kalenderiler*, TTK. Yayınları, Ankara 1999, s. 186.

[28] Noyan, *a.g.e.*s. 181-182.

[29] Abdülbaki Gölpınarlı, *Vilayet-Name*, İstanbul, 1995, s. 26-27.

[30] Ali Duran Gülçiçek, Hacı Bektaş Veli'nin Yaşam Felsefesi, İnanç ve Öğretisi, s.268.

[31] Noyan, a.g.e.s.163.

Bektaş'ın hayatları arasında yaklaşık yüz yıllık bir zaman dilimi olduğu için bu kronoloji açısından yanlış bir bilgidir.

Tarihî kaynaklarımızdan Âşıkpaşazâde, Hacı Bektaş Veli'nin kardeşi Menteş ile birlikte Kırşehir'e geldiklerini, oradan Kayseri'ye geçtiklerini, Menteş'in buradan Sivas'a giderek orada öldürüldüğünü, bunun üzerine Hacı Bektaş'ın da Karayol'a (Sulucakarahöyük) gittiğini bildirmektedir.[32]

Velâyetnâme'ye göre Hacı Bektaş Veli, Anadolu'ya önce -Dede Garkın'ın da yerleştiği[33]- Elbistan'dan girmiş, burada Dede Garkın'ın çevresiyle karşılaşmıştır. Elvan Çelebi[34] de bu klasik Alevi-Bektaşî geleneği gibi, Hacı Bektaş Veli'yi önce Dede Garkın'ın çevresine yerleştirmekte; "Garkın" adı Çepniler boyu ile birlikte [anılmaktadır.][35] Bu iki kaynağa göre, Hacı Bektaş Veli Elbistan'dan Kayseri ve Ürgüp'e, daha sonra da Sulucakarahöyük'e geçmiştir.

V. Hacı Bektaş Veli'nin Sulucakarahöyük'te Çepniler'le Birlikteliği

Hacı Bektaş Veli Sulucakarahöyük'e geldiği zaman, orada oturanların Oğuzlar'ın Çepni Boyu'ndan olduğu ve Çepniler'in Hacı Bektaş'a tâbi oldukları bilgisi tarih kaynaklarının üzerinde birleştikleri bir noktadır.[36]

Çepniler'in, Anadolu'nun Türkleşmesi açısından taşıdıkları askeri ve siyasi önemin paralelinde genel hatlarıyla düşünsel ve felsefi dünyalarının karakterini belirlemeye çalışırsak, XIII. yüzyıl Anadolu aydınlanmasının karizmatik lideri Hacı Bektaş Veli ile Çepni boyu arasındaki düşünsel, sosyal iletişim temel ölçüt olarak kabul edilmelidir. Hacı Bektaş Veli'nin Sulucakarahöyük'ü düşüncesinin merkezi yapmaya karar vermesi; Babaîler İsyanı'ndan sonra daha başka yöreler varken, Kırşehir yöresini tercih etmesi, buradaki Türkmen boylarının varlığı ile ilgili olmalıdır. Hacı Bektaş Veli, bu mıntıkadaki Babaî hareketine mensup Türkmen boyları arasında rahatça kimliğini gizleye-

---

[32] Âşıkpaşazade, a.g.e. s.164.

[33] Noyan, a.g.e. s.82; Ocak, 1996, s. 99.

[34] Elvan Çelebi, a.g.e. s. XL – s: 8.

[35] Yörükan Yusuf Ziya, *Anadoluda Alevîler ve Tahtacılar*, Eklerle Yayıma Haz: Turhan Yörükan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1998, s.11.

[36] Noyan, *a.g.e.* s . 22.

rek saklanabileceğini düşünmüş olabilir. *Velâyetnâme*'de de belirtildiği gibi, bu bölgede yarı göçebe bir hayat süren çok sayıda Türkmen aşireti vardı. Hacı Bektaş Veli, muhtemelen Selçuklu hükümetinin Babaîler üzerindeki baskı ve takibi ortadan kalkınca, yani daha güvenli bir zamanda tekrar ortaya çıkmayı beklemiştir.

Hacı Bektaş'ın ve rejime muhalif Türkmenler'in bu bekleyişi fazla uzun sürmemiş; 1243 yılında Moğollar'a Kösedağ'da yenilen [Anadolu] Selçuklu hükümeti artan Moğol tehlikesi ile uğraşmaya başlamıştır. Suluca-karahöyük, Gıyaseddin Keyhüsrev'in ölümünden (1246-7), Hacı Bektaş Veli'nin vefatına kadar (1270-73) Anadolu'da güçlü bir merkezi yönetim kurulması ve birlik oluşturulması için politika üreten bir yer olmuştur. Hacı Bektaş Veli, burada dergâhını kurmuş; düşüncesine bağlı öğrenciler yetiştirerek felsefesini yaymaya çalışmıştır.[37] Sosyolojik bir çözümlemeyle bakıldığında Hacı Bektaş Veli'nin de düşüncesi için konar-göçer Türkmen gruplarını, temel insan gücü olarak gördüğü anlaşılmaktadır.[38]

Hacı Bektaş Veli'nin bu bölgeye yerleşmesi konusunda Irene Beldiceanu'nun yayımladığı XV. ve XVI. yüzyıla ait Karaman eyaleti tahrir defterleri üzerinde gerçekleştirilen araştırmayı içeren bir makale, Hacı Bektaş Veli'nin Sulucakarahöyük'e, *Velâyetnâme*'nin yazdığı gibi yalnız bir derviş olarak gelmediğini, kendine bağlı "Bektaşlu" adını taşıyan bir oymakla birlikte geldiğini göstermektedir.[39] Ocak, Bektaşlu Oymağının, Çepni Boyu'nun bir parçası olabileceğini, buradaki Çepniler'in Baba İlyas'a bağlı, yani Babaîlere mensup olduklarını, Hacı Bektaş Veli'nin Baba İlyas tarafından, kendisini temsilen bu boyun başına gönderilmiş bulunduğunu söylemektedir.[40] Bu saptama Türkmen babalarının aynı zamanda hem kabile şefi hem de dinî önder olduklarına dair görüşü desteklemektedir. Nitekim Babaîler İsyanı'ndan sonra dağılan Türkmenler için Amasya'nın Çat Köyüdeki Baba İlyas Dergahı'nın yerini Hacı Bektaş Veli'nin Sulucakara-höyük'te kurduğu dergah almıştır.

---

[37] Gölpınarlı, *a.g.e.* s.18.

[38] Coşkun Kökel, *Sarı Saltık ve Balkanlarda Alevi-Bektaşi Kültürü*, s. 118.

[39] I. Beldiceanu- Steinherr, "Les Bektaşi â la lumiere des recensement Ottomans (XV e XVI e siecles)", WZKM, No 81, 1991, s. 43-45.

[40] Ocak, a.g.m. Hacı Bektaş Veli'nin Bektaşlu Oymağı'nın reisi olduğunu Faruk Sümer de belirtmektedir. Bkz: Sümer, a.g.e. s. 71.

Hacı Bektaş Veli Sulucakarahöyük'e geldiği zaman onu Çepni boyundan Kadıncık Ana farketmiştir.[41] Hacı Bektaş Velî Sulucakarahöyük'te Çepni lideri Yunus Mukri'nin misafiri olmuş ve Sultan Alâaddin'in Çepni Boyu'na tahsis ettiği topraklarda ikâmet etmiştir.[42]

Çepni boyu lideri Yunus Mukri'nin oğullarından Köse Süleyman, 1243 yılında Selçuklu komutanı olarak katıldığı Kösedağ Savaşı'nda büyük mücadeleler verdikten sonra ölmüştür.[43] Çepniler'in Köse Süleyman Ocağı, onun soyundan gelenlerce kurulmuştur. Köse Süleyman Ocağı mensupları, Köse Süleyman'ın Hacı Bektaş'tan el almış olduğuna inanırlar.

Başta Âşıkpaşazâde olmak üzere kaynaklar Hacı Bektaş Veli'yi "meczup" bir derviş biçiminde vasıflandırmışlardır. Âşıkpaşazâde Hacı Bektaş Veli'nin ne bir şeyh olacak, ne de bir tarikat kuracak durumda olduğunu, kendini bilmeyecek kadar cezbe sahibi bulunduğunu yazmıştır.[44] XV. yüzyılda Eminuddin b.Davud Fakih *Risale-i Kudsiyye* isimli eserinde, Hacı Bektaş Veli'yi "meczûb-ı mutlak" diye nitelemiştir. XVI. yüzyıl yazarı Vahidî de kitabında benzer ifadeler kullanmıştır. Bütün bu bilgilerin ortak yanı, Hacı Bektaş Veli'nin tasavvuf terminolojisindeki tam kimliği ile bir meczûb-ı hakiki, yani kendini bütün varlığıyla ilahi cezbeye kaptırmış durumda yaşayan biri olduğudur. Ancak, Hacı Bektaş Veli'nin Baba İlyas ile ilişkisi ve Sulucakarahöyük'teki faaliyetleri, söylendiği gibi kendinden tamamen habersiz bir meczup olarak değerlendirilmesini zorlaştıracak içeriktedir. Bununla birlikte, onun dinî ilimlerde derinleşmiş, tasavvufun yüksek bir düşünce düzeyine ulaşmış âlim, mutasavvıf bir şahsiyet olduğunu ileri sürmek de, kendinden habersiz bir meczup gözüyle bakmak kadar aşırı bir yaklaşımdır.

Sulucakarahöyük'e yerleştikten sonra orada bir tekke kurarak halkı eğitme ve aydınlatma faaliyetlerine devam eden Hacı Bektaş Veli

---

[41] Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara 1990, s. 401.

[42] Yunus Mukri için bkz. Noyan, *a.g.e.* s. 95-96.

[43] Doğan Kaya, "Sivas'ta Yatmakta Olan Horasan Merkezli Anadolu Erenleri", *Halkbilim Araştırmaları*, İstanbul, 2002, s. 267. Köse Süleyman, tarih kaynaklarında pek yer almasa da halk hafızasında önemli bir yer edinmiştir. Sivas'ın Suşehri İlçesi'nde "Kösedağ Efsanesi" halk tarafından 766 yıldır yaşatılmaktadır.

[44] Âşıkpaşazâde, *a.g.e.* s. 165.

burada derviş hayatını sürdürmüştür. Hacı Bektaş Veli Dergahı sadece inanç merkezi olarak işlev taşımamış; aynı zamanda sosyo-ekonomik ve politik dayanışmanın da bir merkezi olarak görülmüştür. Dergahta halkı aydınlatırken onların sorunları ile de ilgilenen dervişler, mürşitler, dedeler, dede-babalar yetiştirilmiş; Ahi kurumları ile birlikte çeşitli meslek dallarında eğitim de verilmiştir.[45]

XIII. yüzyılda tarihsel kimliğini Hacı Bektaş Veli ile ifade eden bu düşünce geleneği, Hacı Bektaş Veli ile beraber hareket eden onlarca tarihsel kişilikle temsil edilmektedir. *Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi*'nde adı geçen Tapduk Emre, Yunus Emre, Karadonlu Can Baba, Sarı Saltuk, Ahi Evran, Karacaahmet Sultan, Kolu Açık Hacım Sultan, Seyyid Cemal Sultan gibi birçok Türkmen dedesi Anadolu'nun ve Balkanlar'ın dört bir yanında bu felsefenin temellenmesini sağlamıştır.

Hacı Bektaş Veli, Sulucakarahöyük'te Türkmen şeyhi olarak yaşadığı sıralarda hoşgörüyü İslâm'a davet ve tebliğ aracı olarak kullanmıştır. Hacı Bektaş Veli'nin o dönemdeki diğer tasavvuf çevreleriyle, özellikle Mevlânâ ve etrafındakilerle, Kırşehir'deki Ahî Evran'la da bazı ilişkileri bulunduğu, *Vilâyetnâme* ve *Menâkıbu'l-Ârifîn*'deki bilgilere dayanarak saptanabilir. Hacı Bektaş Veli ayrıca Ürgüp civarındaki Hıristiyanların ve Moğolların da İslam'a girmeleri için faaliyet göstermiştir.[46]

Anadolu'ya gelen ve hayatının büyük bir bölümünü burada geçiren Hacı Bektaş Veli Sulucakarahöyük'te vefat etmiştir.[47] Hacı Bektaş Veli'nin ölüm tarihi de net bilinememektedir, Bektaşî kaynakları onun 1337-38 yılında öldüğünü yazarlar; ancak bu tarihin muhtemelen ebced hesabıyla Bektaşiyye kelimesine denk gelecek şekilde Hurufiler tarafından uydurulmuş olduğu düşünülmektedir.[48]

---

[45] Gülçiçek, *a.g.m.* s. 269.

[46] Ahmet Yaşar Ocak , "Hacı Bektaş-ı Veli", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 14, İst. 1996, s. 45.

[47] Âşıkpaşazâde, *a.g.e.* s. 164-165/Noyan, *a.g.e.* s. 181-182.

[48] Ma'sumî, "Bektaşiyye, Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî," c.VI, Tahran 1383 Ş, s. 190-197. Makale Mürsel Öztürk tarafından çevrilmiş; *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, Hacı Bektaş Veli Dergisi*'nin 40. sayısında, 237-251 sayfaları arasında yayınlanmıştır.

VI. Hacı Bektaş Veli'nin İlk Çepni Müridleri

Hacı Bektaş Veli'nin, Çepni boyunun Bektaşlu oymağı içinde, hepsi bir Oğuz oymağının beyi veya dini önderi olarak Anadolu'yu yurt edinen Orta-Asya kökenli kolonizatör Türkmen dervişleri gibi hareket ettiğini iddia eden görüşler bulunmaktadır.[49] *Velâyetnâme* Hacı Bektaş'ın kendisinin Çepni olmadığı için bazı çatışmaların yaşandığından bahsetmektedir.[50] Ancak, bildiğimiz üzere Çepni boyu onu kabul etmiş ve öğretilerini benimsemiştir. Hacı Bektaş burada büyük bir hürmet görmüş; keramet sahibi, saygı ve sevgiye layık biri olarak tanınmıştır. Etrafında çok taraftarı olmasına rağmen, Hacı Bektaş'ın esasen mürit edinmeye çalışmadığını Âşıkpaşazâde'nin yazdığı tarih eserine dayanarak söyleyebiliriz.[51] Tarihî kaynaklardan öğrendiğimize göre; Hacı Bektaş ve öğretilerine aidiyet duygusu kendiliğinden gelişmiş, onu tanıyanlar, manevî derinliğini görenler ona tâbi olmuşlardır. Hacı Bektaş Veli'nin Sulucakarahöyük'teki ilk müridleri Çepniler olmuştur ve bu onların inanış dünyalarını da biçimleyen, belirleyen önemli bir olgudur.

Hacı Bektaş Veli'nin Sulucakarahöyük'te bu boya mensup İdris Hoca ve eşi Kadıncık Ana ile yakın ilişki içine girdiği, Kadıncık Ana başta olmak üzere, bu köyde giderek ününü etrafa yaymak suretiyle civardan pek çok mürid edindiği ve faaliyetlerini icraya başladığı anlaşılmaktadır.[52] Moğol egemenliği dönemine rastlayan bu faaliyetlerinin, çoğunlukla Türkmenler içinde Baba İlyas'ın ve kendinin fikirlerini yaymak olduğu kadar, bölgedeki gayrimüslimler ve Moğollar arasında da İslâmiyet propagandasından oluşan hayli yoğun bir program arz ettiği, *Velâyet-nâme*'ye dayanılarak söylenebilir.

Âşıkpaşazâde'nin kayıtlarına göre, Hacı Bektaş Veli, vefatından sonra kerametlerini bir kadına, Çepni boyuna mensup Kadıncık Ana'ya aktarmıştır.[53] Velâyetnâme'nin başlıca kişilerinden biri olan

---

[49] Aktaş, *a.g.m.* s. 205.

[50] Noyan, *a.g.e.* s.153.

[51] Âşıkpaşazâde, *a.g.e.* s.165.

[52] Mêlikoff, *a.g.e.* s. 84.

[53] Kadıncık Ana *Âşıkpaşazâde Tarihi*'nde Hatun Ana, *Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi*'nde ise Kadıncık ve Kadıncık Ana şeklinde geçmektedir. Âşıkpaşazade, *a.g.e.* s. 165.

Kadıncık Ana Çepniler'den Yunus Mukri'nin oğlu İdris'in karısıdır. Kadıncık Ana, Âşıkpaşazâde'ye göre, onun evlatlık kızı ve manevi mirasçısıdır.[54] *Velâyetnâme*'ye göre de manevi karısıdır. Kesin olan şu ki Kadıncık Ana, bu toplumsal yapının önemli bir şahsiyetidir.[55] *Velâyetnâme*'ye göre, Kadıncık Ana bir gün rüyasında, on dört dolunay koynuna girer. İdris Hoca, bunun çocuğu olacağı manasına geldiğini müjdeler. Bektaşîler tarafından sonradan kutlu sayılacak olan, Kutlu Melek'in Timurtaş veya Seyyid Ali Sultan isimli bir çocuğu olur[56] ki kuvvetli bir ihtimalle Bektaşî Çelebileri de bu Kadıncık Ana ile İdris Hoca'dan gelmişlerdir.

Hacı Bektaş Veli 669/1270-71 yılında ölünceye kadar Sulucakarahöyük'te yaşamış ve bu arada bazı Moğol otoriteleriyle de ilişkileri olmuştur. Ayrıca o dönemdeki diğer tasavvuf çevreleriyle, bu arada özellikle Mevlana ve etrafındakilerle, Kırşehir'deki Ahi Evran'la da bazı ilişkileri bulunduğunu, *Velâyetnâme* ve *Menâkıbu'l Ârifîn'e* dayanarak söylemek mümkündür. Hacı Bektaş'ın ölümünden sonra, Kadıncık Ana bir süre posta oturarak Hünkar dergahını yönetmiş; ardından kendisinin vasiyeti üzerine İdris Hoca ve Kadıncık Ana çiftinin oğlu Hızır Lala posta oturmuştur.[57] Bundan sonra sırasıyla bu soy Kalender Çelebi'ye kadar gelmiştir.

Hacı Bektaş Veli'nin, daha sağlığında müridleri arasından bazı halifeler yetiştirdiği ve bunları Anadolu'nun çeşitli yerlerine yolladığı görülmektedir. *Velâyetnâme*'ye göre, üçyüz altmış tanesi her zaman yanında duran, otuz altı bin halifesi vardı. Bu abartılı bir rakam olmakla birlikte sözlü ve yazılı bilgiler değerlendirildiğinde tarihi gerçeklik payları da saptanabilir.

Hacı Bektaş Veli'nin müridleri arasında Alevi-Bektaşî Çepni Türkmenleri'nin inanç evrenlerini belirleyen iki karizmatik Türkmen

---

[54] Âşıkpaşazade, *a.g.e.* s.165.

[55] Tarih kaynaklarında "Kadıncık Ana, Kutlu Melek veya Fatma Bacı" adları ile geçmekte olan kişi Ahiler'in kadınlar kolu olan Bacıyân-ı Rum Teşkilatının bilinen ilk lideridir. Bacıyân-ı Rum Teşkilatı hakkında bkz: Mikâil Bayram, "Bacıyân-ı Rum (Anadolu Bacıları) ve Fatma Bacı," *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, C. 6, s.365-379.

[56] Noyan, *a.g.e.* s. 65.

[57] Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, 1. Cilt, Ardıç Yayınları, 1999.

dedesi karşımıza çıkmaktadır. Bu iki eren, Güvenç Abdal ve Sarı Saltuk'tur. Alevi-Bektaşî sözlü kültüründe Güvenç Abdal ve Sarı Saltuk'un musahip kardeş oldukları ve iki erenin adıyla anılan Alevi inanç ocaklarının birbirleriyle musahip ocak oldukları belirtilmektedir.[58] Sarı Saltuk, Tunceli Hozat'tan Kürtün'e gelir, Güvenç Abdal'a uğrar ve buradan da Sinop'a geçer.[59] Alevi-Bektaşî öğretilerinin Çepni Türkmenlerine ulaştırılmasında Güvenç Abdal ve Sarı Saltuk'un aynı misyonu taşıdıkları, Alevi-Bektaşî Çepni Türkmenlerinin sosyal ve düşünsel tarihlerinde aynı oranda kalıcı izler bıraktıkları görülür.[60]

VII. Çepniler ve Hacı Bektaş Veli Öğretilerini Buluşturan İsim: Güvenç Abdal

Güvenç Abdal, Hacı Bektaş Veli ile beraber anılan önemli bir Türkmen dedesidir.[61] Birçok tarihî metinde Güvenç Abdal, Hacı Bektaş Veli'ye en yakın Türkmen dedelerinden biri olarak anlatılır.[62] Çepniler'in düşünsel hayatında Güvenç Abdal'ın etkisi büyüktür. Çepni kimliği, Alevi-Bektaşî kültürü ve Güvenç Abdal Ocağı mensubiyetiyle beraber devam etmiştir.[63]

Güvenç Abdal, Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde, tasavvufi bir menkıbede adı geçen, tanınan bir Alevi-Bektaşî erenidir. *Velâyetnâme*'ye göre Güvenç Abdal Hünkar'ın tatarı idi. Bir yere nâme iletmek dilese, Güvenç Abdal giderdi. Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde Güvenç Abdal'ın adı, Alevi-Bektaşî inanç terminolojisinde ve metin literatüründe sıklıkla işlenen şeyhlik, müritlik, muhiblik, âşıklık kavram-

---

[58] Musahiplik, Alevi inancının önemli kurumlarından biri olup, kelime itibarıyla dünya ve ahiret (yol) kardeşliği anlamına gelmektedir.

[59] Alemdar Yalçın, Başak Uysal, "Karadeniz Çepnileri 1: Taşlıca Köyü", *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Dergisi*, Güz 2005, No 35, s. 31.

[60] Coşkun Kökel, "Güvenç Abdal Ocağı Üzerine Bir Değerlendirme" *Gazi Üniversitesi, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Dergisi*, Sayı: 35, Ankara, Güz 2005, s. 55.

[61] A. Gölpınarlı, *Alevi-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul, 1963, s. 323.

[62] Noyan, *a.g.e.* s. 294-299.

[63] Kökel, *a.g.m.* s. 57.

larının betimlendiği felsefî bir menkıbe ile anılır.[64] Karadeniz Çepni Türkmenleri'nde Alevi-Bektaşî kimliğinin görülmediği şeklindeki görüşler uzun süre savunulmuştur.[65] Ancak bu konuda yapılan araştırmalar söz konusu tezi çürütmüştür. Düzce, İzmit, Gümüşhane, Trabzon illerine bağlı Çepni kimlikli köylerde yapılan saha çalışmalarında, bu köylerde de Çepni kimliğinin Alevi-Bektaşî kültürü ve Güvenç Abdal Ocağı mensubiyetiyle beraber devam ettiği tespit edilmiştir.[66]

Güvenç Abdal Ocağı özellikle Karadeniz Bölgesi'nde yerleşik Alevi-Bektaşîlerce adı sıklıkla anılan bir ocaktır. Karadeniz Bölgesi Alevi-Bektaşîlerinin ocak aidiyeti açısından baskın oranda dahil oldukları ocak da Güvenç Abdal Ocağı'dır.[67] Trabzon, Gümüşhane, Giresun, Tokat, Ordu, Samsun, Düzce, Zonguldak, İzmit illerine bağlı köylerde Güvenç Abdal Ocağı'na bağlı Alevi-Bektaşî nüfus yaşamaktadır. Özellikle Gümüşhane ili Kürtün ilçesi Taşlıca köyü; Trabzon ili Akçaabat ilçesi Eskiköy[68]; Düzce ili Gölyaka ilçesi Yunusefendi Köyü; İzmit ili Kandıra ilçesi Ballar Köyü'nde yerleşik Güvenç Abdal ocakları kendilerini Güvenç Abdal Ocağı'na bağlı Çepni Alevisi olarak tanımlamaktadırlar[69].

Güvenç Abdal Hacı Bektaş Veli'nin dervişlerinden olup XIII. yüzyılda öğretinin temsilciliğini yapmak üzere Gümüşhane, Kürtün, Harşit vadisine gönderilmiştir. Harşit'e giden Güvenç Abdal, Taşlıca (eski adıyla Şıhlı) köyünü kurmuş ve bölgede yoğun bir nüfusa sahip Çepni Türkmenlerine sosyal-dini önderlik yaparak Karadeniz bölgesinin iskânına birincil derecede etkide bulunmuştur. Harşit'ten başlayarak Tirebolu'ya kadar olan yerleşkeyi kendilerine yurt yapan Çep-

---

[64] Baki Yaşa Altınok, "Hacı Bektaş-ı Veli Hakkında Yazılmış Bir Menakıbname ve Bu Menakıbnamede Belirtilen Anadolu'daki Alevi Ocakları" *Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Dergisi*, Ankara, 2003, s. 188.

[65] Hanefi Bostan, XV. –XVI. yüzyıllara ait arşiv belgelerinde Mehmet Âşıkî'yi doğrulayan bir bilgi bulunmadığını, Çepniler'in Çaldıran Seferi sırasında Osmanlı safında yer aldıkları için vergiden muaf tutulduklarını, Karadeniz Çepnileri'nin Aleviler tarafından kullanılmayan isimleri kullandıklarını, camilerinin bulunmasını kanıt göstererek Karadeniz Bölgesi'ndeki Çepniler'in Alevi veya Kızılbaş olmadıklarını savunmaktadır. Bkz: Bostan, *a.g.m.* s. 307.

[66] Coşkun Kökel, "Güvenç Abdal Ocağı Üzerine Bir Değerlendirme", s. 55.

[67] Kökel, *a.g.m.* s. 52.

[68] Alemdar Yalçın, Başak Uysal, "Karadeniz Çepnileri 2: Eskiköy", s. 38.

[69] Kökel, *a.g.m.* s. 52.

niler, Orta Karadeniz yönünde Sinop'a kadar olan sahayı ele geçirerek kısa zamanda Karadeniz bölgesinin önemli bir bölümüne hakim olmuşlardır.

Güvenç Abdal'ın Çepni boyuna düşünsel, inançsal ve sosyal açıdan liderlik yapabilmesi, kurduğu dede ocağı ile bağlantılıdır. Taşlıca köyü merkezli Güvenç Abdal Ocağı, Karadeniz Çepnilerini Alevi inanç evrenine dahil etme misyonunun yanında Trabzon Rum-Pontus siyasi gücüne karşılık Karadeniz'de Türkmen yerleşimini de yönetmiştir.

VIII. Hacı Bektaş Veli, Sarı Saltuk ve Çepniler

Anadolu eren ve evliyaları içinde adından en sık söz edilenlerden biri de Sarı Saltuk'tur. Hakkında çok şey anlatılmasına, Anadolu ve Balkanlar'da birçok yerde makam mezarları bulunmasına karşılık çok az şey bilinmektedir. Ebu'l-Hayr-ı Rûmî tarafından kaleme alınan, Sarı Saltuk'un yaşamını menkıbe ve efsanelerle iç içe işleyen *Saltuknâme* adlı eserde Sarı Saltuk, Hacı Bektaş Veli ile çağdaş ve düşünsel açıdan bağlantılı bir eren olarak tanıtılmaktadır.[70]

Hacı Bektaş Veli, 1263-1264 tarihlerinde 12.000 hane kadar Türkmen ailesi ile birlikte Anadolu'dan Kırım'a geçen Sarı Saltuk'un da mürşididir.[71] Sarı Saltuk ve Çepni boyunun adı daha çok 1263 yılında Dobruca yöresinde yaşanan Türkmen iskanı ile beraber anılmaktadır.[72]

---

[70] Ebu'l Hayr-ı Rumi *Saltuk- Name*, C. 2, s. 180. Burada farklı bir görüşü de belirtmekte yarar vardır: Sarı Saltuk ve ilk dönem Bektaşîlik hakkında Irene Melikoff "Ne Hacı Bektaş'ın ne de Baba Ishak hareketinin, Sarı Saltuk'la gerçek bir tarihsel bağı mevcuttur. Tarihi bir kişilik olan Sarı Saltuk, bir Türk aşiretinin (Çepniler) başıydı ve Balkanlar'daki Türk kolonicilerinin ilkiydi. İslam-Hıristiyanlık sentezinin ve Balkan tarihinde Osmanlı döneminin ilk yüzyıllarının özelliği olan dinsel hoşgörünün simgesi olmuştur. Bektaşîler, sadece kendi sentezden oluşan öğretilerini yaymak için Sarı Saltuk'ın popülerliğini bir araç olarak kullandılar" demektedir. Bkz: Irene Melikoff, "Qui êtait Sarı Saltuk ? Quelques remarques sur les manuscrits du Saltuknâme" , *In Studies In Ottoman History in Honour of Prof. V.L. Mênage*, edited by C. İmber and C. Heywood, pp. 231-8, İstanbul, 1994.

[71] Ebu'l Hayr-ı Rumi, *a.g.e.* c. I., s. 43-46.

[72] Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul, 1981, s. 268. Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 61-63. Faruk Sümer, *Çepniler: Anadolu'daki Türk Yerleşmesi'nde Önemli bir Rol Oynayan Bir Oğuz Boyu*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İs-

Velâyetnâme ve *Saltuknâme*'ye göre, Sarı Saltuk ile Hacı Bektaş Veli karşılaşmıştır.[73] Bu karşılaşma velâyetnâmelerin temel özelliklerinden biri olan simgeleştirme motifleri ile anlatılmıştır.[74] *Saltuknâme*'de anlatıldığına göre Sarı Saltuk, Hacı Bektaş Veli ve diğer pirleri iki kez ziyaret etmiş ve bu ziyaretleri sırasında Hacı Bektaş Veli ile diyalogları *Saltuknâme*'de anlatılmıştır.[75] Horasan'dayken kendisine Anadolu'ya gitmesi ve Hacı Bektaş Veli'yi bulması öğütlenen Sarı Saltuk denileni yapar ve Sulucakarahöyük yöresine gelir. Bir gün, Hacı Bektaş Veli çilehanededir. Çilehaneden çıkarak adına Zemzem Pınarı denilen subaşına gelir, burada pınar boyunca koyunlarıyla yürümekte olan bir çoban görür. *Velâyetnâme*'ye göre Sarı Saltuk'u Hacı Bektaş Veli irşat etmiş ve Rumeli'ye görevli olarak göndermiştir.[76]

Velâyetnâme'de Sarı Saltuk ile ilgili pasajlarda işlenen Hızır kültü, tahta kılıç, İslâm'a davet unsurları; Alevi ve Bektaşî geleneklerinde yaygındır.[77] *Saltuknâme*'de[78] Bektaşî Yeniçeriler ile Sarı Saltuk arasındaki manevi köprüyü kuran ilk bilgi, onun Hz. Hüseyin neslinden olduğudur.[79] Sarı Saltuk'un atı, Hz. Ali'nin bindiği at, kullandığı kılıç Hz. Ali'nin kılıcı "Zülfikar"dır. *Saltuknâme*'de Hacı Bektaş Veli, Sarı Saltuk'un piri ve duacısı, "Rum'un gözcüsü" olarak nitelendirilmiştir.[80]

1300'lü yılların başlarında Balkanlardan Anadolu'ya geri gelen Sarı Saltuk Türkmenleri Çepniler, Karesi Beyliği'ne sığınmışlar ve Balıkesir şehrinin çevresine yerleştirilmişlerdir.[81] Ece Halil kumandasındaki Sa-

---

tanbul 1992, s. 124-126; A. Yaşar Ocak, *Sarı Saltık Balkanlarda Popüler İslamın Destani Öncüsü*, s.66.

[73] Firdevs-i Rumî, *Velayetnâme*, s. 305-307; Coşkun Kökel "Sarı Saltık ve Balkanlarda Alevi, Bektaşi Kültürü", s. 4.

[74] Belkıs Temren, "Bektaşi Geleneklerinde Balkanlara İlk Geçiş Sarı Saltuk Söylencesi", s. 100.

[75] Ebu'l-Hayr-ı Rûmî, *a.g.e*.C. 2. İstanbul, 1988.

[76] Abdülbaki Gölpınarlı, *Vilâyetname*, s. 253.

[77] Gölpınarlı, *Vilayet-Name*, İstanbul. 1995, s. 46.

[78] Ebu'l Hayr-ı Rumi, *a.g.e*. c. I. s. 8.

[79] Ebu'l Hayr-ı Rumi, *a.g.e*. c. I. s. 54.

[80] Ebu'l Hayr-ı Rumi, *a.g.e*. c. I. s. 169.

[81] Karesi bölgesi sınırlarına dahil olan Balıkesir ve çevresinde bugün de yaklaşık otuz kadar Çepni köyü bulunmaktadır. Bkz: İsmail Hakkı Kadıoğlu, *Çepniler Balıke-*

rı Saltuk Türkmenleri, Karesi Beyliği'nde önemli hizmetlerde bulunmuşlar ve Balıkesir kent kültürünün bir parçasını teşkil etmişlerdir. Günümüzde Balıkesir sınırları içerisinde yaşayan Çepniler'in neredeyse tamamı Alevi mezhebine mensuptur.[82] Balıkesir ilindeki Çepniler'in hangi etkenlerle Alevîlik kültürünü benimsedikleri kesin olarak bilinmemektedir, ancak büyük bir olasılıkla bu yöredeki Çepniler, Safevî Devleti'nin de hizmetinde bulunanların torunlarıdır.

Bektaşîlik özellikle Balkanlar'da, Osmanlı Devleti kurulmadan önce Sarı Saltuk ve II. İzzeddin Keykavus ile birlikte Deliorman ve Dobruca bölgelerine geçen Çepniler arasında yaygınlaşmıştır. Balkan Alevilik ve Bektaşîliğinde; yaşamı ve hakkındaki anlatıları, öğretinin bölgedeki tarihi ile özdeşleşmiş tarihî-karizmatik kişi Sarı Saltuk'tur. Sarı Saltuk Alevilik, Bektaşîlik tarihinin önemli isimlerindendir.[83]

Balkanlar'a geçen Çepniler, zamanla hem yerel Kıpçak ve Peçenek halklarıyla, hem de daha sonra gelen diğer Türkmen boylarıyla karışmışlar ve Çepnililik bilincini yitirmişlerdir. Ancak Balkanlar'da, Çepni inancı olan Bektaşîlik halen devam ettirilmektedir. Dobruca'da bulunan Türkler kendilerinin Türkmen olduklarını ve inanç önderlerinin Sarı Saltuk olduğunu söyleyerek günümüzde bile camilerde ve tekkelerde onun adına dualar ederler. Romanya ve Moldova'daki II. İzzeddin Keykavus taraftarı bir grup Çepni ise Hıristiyanlığa geçmişlerdir. Sarı Saltuk kültü aynı zamanda inanç-dede ocağı özelliği taşımaktadır. Bugün Anadolu Alevilerinin bir bölümü, örneğin Tunceli'deki bazı ocaklar Sarı Saltuk Ocağı'na bağlıdır. Tunceli, Hozat merkezli Sarı Saltuk Ocağı, Anadolu Aleviliğinin önemli dinamiklerinden biridir. Sarı Saltuk kültü ve ocağı Alevi, Bektaşî geleneklerinin tarihsel, düşünsel, inançsal kaynaklarının aydınlatılması açısından önceliklidir.[84]

---

sir'de, Halkevi Neşriyatı, Balıkesir 1935. Ayrıca bkz: Kamil Su, *Balıkesir ve Civarında Yürük ve Türkmenler*, Balıkesir Halkevi Neşriyatı, İstanbul 1938, s. 103-104.

[82] Aydın Ayhan, *Balıkesir ve Çevresinde Yörükler, Çepniler ve Muhacırlar*, Zağnos Vakfı Yayınları, Balıkesir, 1999, s. 116.

[83] Coşkun Kökel, "Sarı Saltık ve Balkanlar'da...", s. 120.

[84] A. Yaşar Ocak, *Sarı Saltık*, s. 123.

IX. Osmanlı İdaresindeki Çepniler'in Hacı Bektaş Veli/ Bektaşîlik Öğretileri ile Bağlantıları

Hacı Bektaş Veli, Anadolu Aleviliğinin ve XVI. yüzyılda[85] Balım Sultan tarafından kurumsallaştırılan Bektaşîliğin de teorisyenidir. Bektaşîlik toplumunun inanç, ahlâk ve töresi Hacı Bektaş Veli'nin öğretileri doğrultusunda şekillenmiştir.[86]

Osmanlı Devleti'nin kuruluş aşamasında, Hıristiyan ailelerden alınan çocuklar Hacı Bektaş Veli düşüncesiyle eğitilip Yeniçeri yapılıyordu.[87] Hacı Bektaş Veli öğretisinin Osmanlı ordusunda önemli başarılara vesile olması, Bektaşîlik tarikatının saray nezdinde de kabul görmesine ve Bektaşî dergahlarının yaygınlaşmasına zemin oluşturmuştur. Osmanlılar Yeniçeri ordusunu kurduğu zaman Yeniçerilerin Pirleri olarak Hacı Bektaş'ı seçmeleri, Hacı Bektaş'ın şöhretinin Osmanlılar arasında dikkate değer olduğunu gösterir.[88]

Çepniler, Anadolu'nun her yerine yayılmış olan diğer kırsal gruplar gibi Bektaşî örgütüyle inanç, gelenek, dinsel tören ve örgütsel olarak yakın ilişki içindedirler. Çepni boyuna mensup Kadıncık Ana ve İdris'in soyundan gelen aile yüz yıllar boyu "Hacı Bektaş Veli nesli" olarak Bektaşî dünyasında etkin rol oynamışlardır.[89]

Batı Anadolu'daki Çepnilerin piri, rehberi ve mürşidi olan Köse Süleyman Ocağına bağlı Bektaşîler genellikle Balıkesir, Menemen,

---

[85] İrêne Mêlikoff'a göre Bektaşîlik, XIII. asırdan itibaren Anadolu'da gelişmeye başlamıştır. Bkz: İrene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar, Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, İstanbul, 1994, s. 30.

[86] "Bektaşilik" *DİA*, Cilt: 14, s. 458.

[87] Osman Eğri, *Yeniçeri Ocağının Manevî Eğitimi ve Bektaşilik*, Horasan Yayınları, 2003, s. 73; Ma'sumî, *a.g.e.* s. 237.

[88] Bektaşilik ve Yeniçeriler bağlantısı için bkz: İ. Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, Cem Yayınları, İstanbul, 1994.

[89] Hacı Bektaş Veli'nin çocuklarının olup olmadığı, Alevi ve Bektaşiler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Ortaya atılan farklı iki iddia vardır. Çelebiler, Hacı Bektaş Veli'nin Fatma Nuriye veya Kadıncık Ana'dan Seyyid Ali Sultan (Timurtaş) adlı bir çocuğunun dünyaya geldiğini, kendilerinin de bu soydan olduklarını iddia etmektedirler. Babağan (Babalar) kolu ise, Hacı Bektaş Veli'nin mücerret kaldığını, dünyadan da mücerret olarak göçtüğünü iddia etmektedirler. Bu grup mensuplarına göre, bugün Hacı Bektaş Veli'nin evladı olarak bilinenler, Pir'in Kadıncık Ana'dan gelen nefes evladlarıdır.
Bkz. http://www. hacibektas.com/ "Tarihi Veriler Işığında Hacı Bektaş Veli" , erişim tarihi: 09.10.2009.

Gaziantep ve Giresun bölgesinde yaşarlar. Musahiplik en başta gelen inançlarındandır. Köse Süleyman Ocağı'nın merkezi Balıkesir merkeze bağlı Kavakbaşı Köyü'dür. Bergama'nın Narlıca Köyü'nde de Köse Süleyman Ocağı'na bağlı Çepniler bulunmaktadır. Bu ocak dedeleri kendilerine pir olarak Hacıbektaş Çelebileri'ni kabul ederler. Alevi-Bektaşî düşüncesinin Çepni Türkmenleri içerisindeki yeri tespit edilirken daha çok Balıkesir, Manisa,[90] İzmir illeri ve köylerinde yerleşik olan Köse Süleyman Ocağı'na bağlı Alevi-Bektaşî Çepni köyleri örnek verilmektedir.

Çepniler'in Akkoyunlular'ın Erdebil Dergâhı'na bağlı olmaları sebebiyle, Safevî Şeyhi Cüneyd ile olduğu gibi onun torunu ve Safevî Devleti'nin kurucusu Şah İsmail ile de yakın ilişkiler kurdukları bilinmektedir.[91] XIV. yüzyılda Azerbaycan'ın Erdebil şehrinden Anadolu'ya gelen ve burada Türkmenlerin de birçoğunu kendisine mürid yapan Şeyh Cüneyd'in bu müridleri arasında Çepniler olduğu gibi, İran'a yerleşen Çepniler'in de Şiî mezhebine geçmiş olmaları doğal bir sonuçtur. Çepniler'in Safevi Devleti'nin kuruluşunda da önemli rol oynadıkları anlaşılmaktadır. 1501 yılında Safevî Devleti kurulduktan sonra, Anadolu'dan İran'a doğru xvıı. yüzyılın ortalarına kadar devam eden bir göç başlamış; göç eden Türkmenler arasında sayıları çok olmamakla birlikte Çepniler de yer almıştır.

Çepniler Fatih döneminde Osmanlı ordusuna yardımcı olmak gibi bir takım faaliyetleri nedeniyle sevilseler de XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nin Çepni politikasında olumsuz değişiklikler dikkati çeker.[92] Bu tutumda özellikle Doğu Karadeniz Çepnileri'nin Safevîler ile yakın ilişki içinde olmalarının ve Osmanlı'ya sorun [çı-

---

[90] Manisa'nın Turgutlu ilçesinde yer alan Çepnibektaş köyü ismi itibariyle Çepniler ve Bektaşîlik ilişkisine güzel bir örnektir. Çepnibektaş köyünde Alevi-Bektaşî gelenek ve göreneği hakimdir. Hacı Bektaş Veli'nin icazetnâme verdiği Hamza Baba Dergahı'na 3-4 km. uzaklıkta bulunan Çepnibektaş, Çepniler'in bölgede kurmuş olduğu pek çok Alevi köyünden birisi ve Aleviler'in Ege Bölgesi'ndeki en önemli dergahlarındandır.

[91] Sümer, *Safevî*, s. 50.

[92] Çepniler'in askeri hizmete alınmalarının yasaklanması, daha önce askere alınmış olanların da çıkartılması gibi, Bkz: Faruk Sümer, *Oğuzlar*, s. 234-235.

kartmaya başlamış olmalarının etki[si düşünülebilir.][93] Osmanlı'nın bu olumsuz tutumu bağlamında, özellikle Alevi olan Çepniler, göçerlikten yerleşik düzene geçmeye zorlanmış ve yerleştirildikleri yerlerdeki sorunlarla boğuşmak zorunda kalmışlardır. Karadeniz Çepnileri'nin Sünnileşmeleri[94] de belirtilen Osmanlı-Alevi çatışmaları ile başlamıştır.

XVI. yüzyılda Canik ve Trabzon'da yaşayan Anadolu Çepnileri'nin çoğunluğu yerleşik hayata geçmişlerdir. Bu yüzyılda yaşayan Osmanlı coğrafyacısı Mehmet Âşıkî, XVI. yüzyıl sonlarında yazdığı *Menâzir'ül-Avâlim* adlı eserinde, Trabzon ve civarında yaşayan halkın önemli bir bölümünün Çepniler'den oluştuğunu ve bölgenin batı ve güneyindeki dağlara "Çepni Dağları" denildiğini belirtir ve Trabzon bölgesindeki Çepniler'in râfızî (Alevi) olduklarını yazar.[95] Kırzıoğlu "Koyu Alevi-Kızılbaş olan Trabzon Çepnileri'ne Ardanuç ile Hınıs gibi Osmanlı-İran serhaddine yakın kalelerde bile askerlik vazifesi verilmemesine dikkat edildiğini, İstanbul'dan gelen arzlardan öğreniyoruz" ifadesi ile Osmanlı'nın bu olumsuz yaklaşımını anlatmıştır.[96]

Rumeli ve Balkanlar'daki, Sarı Saltuk'un Alevi ve Bektaşî Çepnileri'nin birçoğu Batı Anadolu'ya geri göçerek bugünkü Batı Anadolu Çepnileri'ni oluşturmuşlardır. Çanakkale-Balıkesir bölgesindeki Karesi Beyliği'nin başındaki Karasi Bey tarafından beyliğinin topraklarına yerleştirilmişlerdir.[97] Aleviliğini bırakmayan Çepniler bugün de daha çok Ege bölgesinde, Manisa (Turgutlu, Akhisar, Soma), İzmir ve Aydın'da yaşamaktadır. Ege Bölgesi'ndeki Çepniler XVII. yüzyılda buraya gelen "Başım-Kızdılu" Çepnileri ile XVIII. yüzyılda gelen "Kan temir" Çepnileri'ne mensupturlar.[98]

---

[93] Çepniler'in Safevîler ile bağlantıları için bkz. Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkleri'nin Rolü*, 2. baskı, TTK Ankara, 1999, s. 50, 66, 80, 82, 104, 131, 194.

[94] Fuat Köprülü, "Oğuz Entolojisine Dair Notlar", *Türkiyat Mecmuası*, S: I, s:209.

[95] Kırzıoğlu, *a.g.e.* s. 188, dpn.189; Sümer, *Çepniler*, s. 246.

[96] F. Kırzıoğlu, Osmanlıların Kafkas Ellerini Fethi, Ankara 1976, s. 22.

[97] İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/I, Ankara 1988, s. 96.

[98] Sümer, Oğuz Boylarına Mensup, s. 443-444; Çepniler, s. 16-17; Oğuzlar, s. 329-330.

X. Sonuçlar

-Çepni adı önceleri sadece bir Türkmen boyunun adı olarak kullanılmışken zaman içerisinde bir dini anlayış biçimini de ifade etmeye başlamıştır. Bu adlandırma bazı yörelerde "Çetmi" şekline dönüşmüş olmakla beraber yaygın kullanılan isim halen Çepni'dir.

-Çepniler Hacı Bektaş Veli'nin müritliğini yapan ilk Türkmen aşiretidir.

-Çepniler'in Hacı Bektaş Veli ve öğretilerine bağlılığı, Hacı Bektaş Veli'nin vefatından sonra da Bektaşîlik ve Alevilik kanalı ile devam etmiştir.

-Hacı Bektaş Veli'nin müridleri arasında Alevi-Bektaşî Çepni Türkmenlerinin inanç evrenlerini belirleyen iki Türkmen dedesi Güvenç Abdal ve Sarı Saltuk olmuştur.

-Çepniler Hacı Bektaş Veli ve Bektaşîlik öğretilerini, özellikle Sarı Saltuk önderliğinde gittikleri Balkanlar ve Kırım'da devam ettirmişlerdir.

-Anadolu'nun birçok yerinde varlığı bilinen Türkiye'deki Çepniler günümüzde Alevi ve Sünni olmak üzere iki mezhebe de örnek teşkil etmektedirler. Anadolu'da, Hacı Bektaş Veli öğretisine bağlılıklarını devam ettiren Alevi mezhebine mensup Çepniler çoğunlukla Akdeniz ve Ege bölgelerinde bulunmaktadır.

-Alevi-Bektaşî Çepni Türkmenleri, Hacı Bektaş Veli ve öğretilerine bağlılıklarını sürdürmüş; Köse Süleyman, Saru Saltuk ve Güvenç Abdal Ocakları kanalı ile düşünsel-inançsal kimliklerini tarihleri boyunca korumuşlardır.

-Yerleşik bir düzende, bugün de gelenekleriyle, görenekleriyle yaşamlarını sürdüren Çepniler Alevi kimliğinin oluşumunda yüzyıllar öncesinden gelen gelenekleri yaşatmayı başarmışlardır.

Kaynakça

"Bektaşilik" *DİA*, Cilt: 14.

Ahmet Eflâki, *Menâkıbu'l-Ârifin* (Çev: Tahsin Yazıcı) C: I, TTK Yayınları, Ankara 1980.

Aktaş Çiğdem, "Toplumsal Açıdan Erenlerin Ser Çeşmesi: Hacı Bektaş Veli," *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Yıl: 2000, Sayı: 14, s: 199-231.

Altınok Baki Yaşa, "Hacı Bektaş-ı Veli Hakkında Yazılmış Bir Menakıbname ve Bu Menakıbnamede Belirtilen Anadolu'daki Alevi Ocakları" *Gazi Üniversitesi Türk*

Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Dergisi, Ankara, 2003, s. 177-194.

Âşıkpaşazâde, *Âşık Paşaoğlu Tarihi*, Hazırlayan H. Nihal Atsız, 2. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1992.

Ayhan Aydın, *Balıkesir ve Çevresinde Yörükler, Çepniler ve Muhacirlar*, Zağnos Kültür ve Eğitim Vakfı, Balıkesir, 1999.

Babinger Franz, Köprülü M. Fuad, *Anadolu'da İslamiyet*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

Bayram Mikâil, "Bacıyân-ı Rum (Anadolu Bacıları) ve Fatma Bacı," *Türkler*, C. 6, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002.

Beldiceanu I.- Steinherr, "Les Bektaşi â la lumiere des recensement Ottomans (XV e XVI e siecles)", WZKM, 81, 1991, ss. 43-45.

Bostan Hanefi, "Anadolu'da Çepni İskânı", Türkler C: VI, 2002.

Cahen Claude, "Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri, çev. İ. Kayaoğlu, *A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*,C. XX/18, ss. 193-202.

Çelik, Ali, Çepnilerin Anadolu'nun Türkleşmesindeki Yeri ve Önemi, *Türkler* C. VI, 2002, ss. 312-323.

Duran *Hamiye, Alevi-Bektaşi Klasikleri Velayetname*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 369, Ankara, 2007.

Ebu'l-Hayr-ı Rûmî, *Saltuk- Name*, Haz. Akalın Şükrü Haluk, C. 1-2. İstanbul, 1988.

Eflakî, Menâkıbü'l-Ârifin, Hz. Tahsin Yazıcı, C. I, TTK. Basımevi, Ankara 1976.

Eğri Osman, *Yeniçeri Ocağının Manevî Eğitimi ve Bektaşilik*, Horasan Yayınları İnceleme Araştırma Dizisi, İstanbul, 2003.

Elvan Çelebi, *Menâkibu'l Kudsiyye fi Menâsibi'l- Ünsiyye* (Baba İlyas-i Horasanî ve Sülalesi'nin Menkıbevî Tarihi) Hazırlayanlar: İsmail E. Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak, İstanbul 1984, 2. Baskı Ankara 1985.

Eröz Mehmet, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara, 1990.

Gölpınarlı Abdülbaki, *Vilayet-Name*, İstanbul, 1995.

Gölpınarlı, A. *Alevi-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul, 1963.

Gülçiçek Ali Duran, "Hacı Bektaş Veli'nin Yaşam Felsefesi, İnanç ve Öğretisi", *Gazi Üniversitesi, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Dergisi*, 2003, No 27, ss. 267-279.

Kadıoğlu İsmail Hakkı, *Çepniler Balıkesir'de*, Halkevi Neşriyatı, Balıkesir 1935.

Kafesoğlu İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1997.

Kaya Doğan, "Sivas'ta Yatmakta Olan Horasan Merkezli Anadolu Erenleri", *Halkbilim Araştırmaları*, İstanbul 2002, ss. 261-285.

Kırzıoğlu Fahrettin, *Osmanlıların Kafkas Ellerini Fethi*, Ankara 1976.

Kökel Coşkun "Sarı Saltık ve Balkanlarda Alevi, Bektaşi Kültürü", *Gazi Üniversitesi, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Dergisi*, Sayı: 13, ss. 117-123.

Kökel Coşkun, "Güvenç Abdal Ocağı Üzerine Bir Değerlendirme", *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Dergisi* Sayı: 35, Ankara Güz 2005, ss.47-60.

Köprülü M. Fuad, "Oğuz Etnolojisine Dair Notlar", *Türkiyat Mecmuası*, C. I, İstanbul,1925.

Ma'sumî, "Bektaşiyye, Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî," c.VI, Tahran 1383 Ş, s. 190-197, çev. Mürsel Öztürk, *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, Hacı Bektaş Veli Dergisi*, 1993, No 40, ss. 237-251.

Melikoff Irene, "Qui êtait Sarı Saltuk?Quelques remarques sur les manuscrits du Saltuknâme, *In Studies In Ottoman History in Honour of Prof. V.L. Mênage*, edited by C. İmber and C. Heywood, İstanbul 1994, 231-8.

Mêlikoff İrêne, *Hadji Bektach, un mythe et ses avatars: Genese et evolution du soufisme populaire en Turquie*, Leiden: E. J. Brıll, 1998. Pp. xxvi + 317.

Melikoff İrene, *Uyur İdik Uyardılar, Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, Cem Yayınları, İstanbul, 1994.

Noyan Bedri Dedebaba, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevilik*, 1. Cilt, Ardıç Yayınları, Ankara 2006.

Noyan Bedri, *Firdevsî Rumî Manzum Hacı Bektaş-ı Veli Velayet-nâmesi*, Aydın, 1986-2. Baskı İstanbul 1996.

Ocak A. Yaşar, *Sarı Saltık Balkanlarda Popüler İslamın Destanî Öncüsü*, TTK. Yayınları, Ankara, 2002.

Ocak Ahmet Yaşar, "Hacı Bektaş-ı Veli", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 14, İst. 1996.

Ocak Ahmet Yaşar, *Babailer İsyanı, Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam- Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, 2. Baskı, İstanbul Dergah Yayınları, 1996.

Ocak Ahmet Yaşar, *Kalenderiler*, TTK. Yayınları, Ankara 1999.

Özyetgin A. Melek,"14. Yüzyılda Ünlü Arap Filolog Ebu Hayyan'ın Bilgisi Dâhilindeki Türk Dünyası", *Türkoloji Dergisi*, C. XVI., Sayı: 2, Ankara 2003, ss. 35-51.

Su Kamil, *Balıkesir ve Civarında Yürük ve Türkmenler*, Balıkesir Halkevi Neşriyatı, İstanbul 1938.

Sümer Faruk, "Anadolu'da Yaşayan Bazı Üç-Oklu Oğuz Boylarına Mensup Teşekküller", *İMF*, XI/1-4, 1950.

Sümer Faruk, *Çepniler: Anadolu'daki Türk Yerleşmesi'nde Önemli bir Rol Oynayan Bir Oğuz Boyu*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1992.

Sümer Faruk, *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri- Boy Teşkilatı-Destanları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992.

Sümer Faruk, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 2.Baskı, TTK Ankara, 1999.

Temren Belkıs, "Bektaşi Geleneklerinde Balkanlara İlk Geçiş Sarı Saltuk Söylencesi", *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Hacı Bektaş Veli Dergisi*, 1998, S: 6, s: 99-105.

Togan Zeki Velidi, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul, 1981.

Uzunçarşılı İ.Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, IV/I, Ankara 1988.

Yalçın Alemdar, Uysal Başak, "Karadeniz Çepnileri 1: Taşlıca Köyü", *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Dergisi*, Güz 2005, S: 35, s: 29-36.

Yörükan Yusuf Ziya, *Anadoluda Alevîler ve Tahtacılar*, Eklerle Yayıma Haz: Turhan Yörükan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., Ankara , 1998.

OSMANLI KLASİK DÖNEMİNDE TRAKYA'DA YER VE KİŞİ ADLARINDA BEKTAŞİ GELENEĞİNİN İZLERİ

Ayşe Kayapınar[1]

Giriş

Bu bildiri[2] zaman, coğrafya, konu ve metot bakımından XVI. yüzyılda Bulgaristan'ın Dobruca ve Deliorman bölgelerindeki yer ve kişi adlarına dair daha önce hazırlamış olduğumuz çalışmaların bir benzeri niteliğindedir.[3] Kullandığımız kaynakların tarihi göz önünde bulundurulursa Trakya'ya dair yaptığımız bu çalışma, XV. ve XVI. yüzyılları yani Osmanlı klasik dönemi olarak adlandırdığımız zaman dilimini kapsamaktadır. Coğrafya olarak ise Edirne, Hayrabolu, Malkara, Keşan, İpsala, Vize, Dimetoka, Zağrayı Eskihisar, Kızılağaç Yenicesi, Ferecik, Hasköy, Filibe kaza ve nahiyelerinde geçen yerleşim birimlerini içermektedir.[4] Ayrıca bu yerleşim birimlerinde geçen şahıs ve baba isimlerini tahrir defterlerine dayalı olarak inceledik. Hemen belirtmeliyim ki, burada hazırladığımız yer ve şahıs adları listesini eksiksiz olarak hazırlama amacında değiliz. Burada daha çok örneklemeler yaparak yer ve kişi adlarının Bektaşilikle bağlantısı olup olmadığını ortaya koymak, diğer taraftan da Bektaşilikte yer ve kişi adlarını ver-

---

[1] Doç. Dr. Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü

[2] Bu bildirinin hazırlanması sırasında çalışmalarını bana ileten Bulgar Bilimler Akademisi'nde görevli akademisyen Katerina Venedikova'ya ve bana destek olan eşim Doç. Dr. Levent Kayapınar'a teşekkürü bir borç bilirim.

[3] "XVI. Yüzyılda Dobruca Yöresinde Gayr-i Sünnî İslam'ın İzleri", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, Sayı 1 (Almanya, Yaz 2009), s. 85-104; "Balkanlar'da Mihaloğullarına Tabi Akıncıların Bektaşikilikle Bağlantısına Dair Onomastik ve Toponomik Bir Araştırma", *Doğumunun 800.Yılında Hacı Bektaş Veli Bilgi Şöleni, (17 Ağustos 2009)*, baskıda.

[4] Bkz. Ek'teki haritaya.

mede bir geleneğin oluşup oluşmadığını tespit etmektir. Metot olarak öncellikle aşağıda listesi verilen tahrir defterleri taranarak yerleşim birimlerinin adlarında Bektaşilikle yakından uzaktan alakalı olabilecek "abdal, ahi, baba, dede, derviş, halife ve şah" gibi sıfatlar aranmıştır. Ayrıca "akıncı, bektaş ve ışık" gibi terimleri içeren yerleşim birimleri ile ünlü akıncı uç beylerini ve ünlü Bektaşi dervişlerinin adlarını alan yerleşim birimlerini de listemize ilave ettik. Son olarak da Bektaşi şahıs adları listesini zaviyelerde kayıtlı olan dervişlerin isimlerinden oluşturduk.

1- Kaynaklar

Çalışmamızın kaynaklarını 1474 ile 1613 yılları arasındaki 139 yıllık döneme ait ve Başbakanlık Osmanlı Arşivinde muhafaza edilen 13 tahrir defteri oluşturmaktadır. Aslında bildirimizi hazırlarken yaklaşık 10000 sayfalık bir defter grubunu taramak durumunda kaldık. Bununla birlikte bu makalemizi 13 defterdeki bilgilerle sınırladık. Kullandığımız kaynakların listesi Tablo 1'de verilmiştir.

TABLO 1: Bildiride kullanılan Trakya'ya ait Osmanlı tahrir defterleri listesi

Defter no	Tarihi	Türü	İdari Birim
TT 12	1474/1475 (H. 879)	Mufassal-Evkaf	Gelibolu
TT 20	1485/1486 (H. 890)	Mufassal-Evkaf	Edirne
TT 26	1489-1490 (H. 895)	Mufassal	Filibe
TT 50	1515/1516 (H. 921)	Mufassal-Evkaf	Çirmen
TT 75	1519 (H. 925)	Mufassal-Evkaf	Gelibolu
TT 77	1519 (H. 925)	Mufassal-Evkaf	Edirne
TT 138	1527/1528 (H. 934)	İcmal	Dimetoka
TT 309	1557/1558 (H. 965)	Mufassal-Evkaf	Edirne
TT 370	1530 (937)	Mali	Rumeli muhasebe
TT 385	KANUNİ (1520-1566). Muhtemelen 1541 yılına aittir.[5]	Mufassal	Çirmen
TT 498	1570/1571 (H. 978)	Evkaf	Edirne
TT 521	1572-1573 (H. 980)	Mufassal	Çirmen
TT 541	1613-1614 (1022)	Evkaf	Vize

2- Yer Adları

Genelde yerleşim birimleri şahıs adları ile adlandırıldıklarında kurucularının isimlerini aldıkları söylenmektedir. Tek başına bir sıfatın yer

[5] Sıttık Çalık, *Çirmen Sancağı Örneğinde Balkanlar'da Osmanlı Düzeni (15.-16. yüzyıllar)*, Ankara: Bosna-Hersek Dostları Vakfı Yayınları, 2005, s. 9.

aldığı yer adlarında ise bu köyün kurucusunun veya kayıtlı ilk sakinin bu sıfatı taşıdığını söyleyebiliriz.

Tahrir defterlerini tarayarak Trakya bölgesinde bulunduklarını tespit ettiğimiz yer adlarını 12 altbaşlık[6] altında toplamamız mümkündür:

2.1) Abdal sıfatı taşıyan yerleşim birimleri

Abdal Cüneyd=Abdal Fakih=Abdal Halil=Debbağlar (mahalle-i Dimetoka); TT 370, s. 30; s. 88 n. 202; TT 20, s. 141; TT 77, s. 142

Abdal Oğlu, (karye), tabi-i Zağra-yı Eskihisar; TT 370, s. 69; TT 77, s. 505

2.2) Ahi sıfatı taşıyan yerleşim birimleri (köy, mezra ve mahalle)

Ahi (karye), tabi-i nahiye-i Edirne; TT 370, s. 11; TT 77, s. 89
Ahi Hasan (mahalle-i Edirne); TT 370, s. 4; TT 77, s. 29
Ahi Gömü (nam-ı diğer Ahi köyü), (karye), tabi-i Vize; TT 370, s. 255; TT 541, s. 109
Ahi Hisar Beyi, (karye), tabi-i Hayrabolu; TT 370, s. 280
Misinlü Ahisi, (karye) tabi-i Vize; TT 370, s. 255
Mescid-i Ahi Ana (Ata), (mahalle-i Malkara); TT 12, s. 8
Ahi, (karye), tabi-i Kızılağaç; TT 20, s. 87
Ahi, tabi-i Eskihisar; TT 26, s. 26

2.3) Baba sıfatı taşıyan yerleşim birimleri

Ahad Baba (karye), tabi-i Dimetoka; TT 370, s. 21; TT 77, s. 196

Baba Halil=Samed, (karye), tabi-i Keşan; TT 75, s. 336

2.4) Dede sıfatı taşıyan yerleşim birimleri

Çakmak Dede =Hoca Beyli, (karye), tabi-i Dimetoka; TT 370, s. 21; 35, 36

Fındık Dede, (mahalle-i Edirne); TT 370, s. 2

---

[6] Bu altbaşlıklarda geçen yerleşim birimlerinin adlarının yanı sıra yerleşim biriminin köy (karye), mezra veya mahalle olduğu parantez içinde belirtilmiş, ayrıca yerleşim biriminin bağlı olduğu kaza veya nahiye merkezinin adı verilerek hangi tahrir defterinde geçtiği yazılmış ve kayıtlı olduğu sayfa verilmiştir. "Eşit=" işaretinin yer aldığı yerleşim birimi adları ise aynı yerleşim birimi için kullanılan diğer adlara işaret etmektedir.

Hayran Dede, (mahalle Zağra-yı Eski Hisar); TT 370, s. 67
Reis Dede, (mahalle-i Çorlu); TT 370, s. 297

2.5) Derviş sıfatı taşıyan yerleşim birimleri

Derviş Mehmed (karye), tabi—i Kızılağaç; TT 370, s. 62; TT 20, s. 18; TT 77, s. 327
Derviş Ebi (mahalle-i Edirne); TT 370, s. 2

2.6) Halife sıfatı taşıyan yerleşim birimleri

Aziz Halife=Hasan Halife, (karye) tabi-i Kızılağaç; TT 370, s. 59; TT 77, s. 312
Hasan Halife, (mahalle-i İpsala); TT 370, s. 59; TT 77, s. 334

2.7) Şah kelimesinin yer aldığı yer adları

Emirşah, (mahalle-i Edirne); TT 370, s. 4
Erdemşah, (karye) tabi-i Ferecik; TT 370, 47; TT 77, 439
Sultanşah, (karye) tabi-i Dimetoka; TT 370, s. 37
Şah Melik, (karye) tabi-i Edirne; TT 370, s.8
Şah Melik, (karye) tabi-i Keşan; TT 370, s. 52
Şah-Melik, (karye) tabi-i Kızılağaç, TT 370; s. 59
Güvanşah, (mahalle-i Çorlu); TT 370; s. 297
Şah Melek, (karye) tabi-i Hayrabolu; TT 370, s. 280
Şah Turu=Şah Turuz, (karye) tabi-i Silivri; TT 370, s.307
Şah Viranı, (mezra), tabi-i Silivri; TT 370, s. 306
Mübarek Şah, (mahalle-i İpsala); TT 77, s. 346

2.8) Akıncı adını taşıyan yerleşim birimleri

Akıncılu, (karye) tabi-i Hayrabolu; TT 370, s. 281
Akıncılu, (karye) tabi-i Babaeski; TT 370, s. 286
Akıncı, (karye) tabi-i Tatarpazarı; TT 77, s. 665

2.9) Ünlü akıncı beylerinin adlarını taşıyan yerleşim birimleri

Evrenos, (karye) tabi-i Zağra-yı Eskihisar; TT 370, s. 70
Malkoç=Göçbeyi, (karye) tabi-i Dimetoka; TT 370, s. 28; TT 20, s. 300
Mezid bey, (karye) tabi-i Dimetoka; TT 370, s. 21

Mezid Bey, (mahalle-i Edirne); TT 370, s. 1
Mihal, (karye) tabi-i Edirne; TT 370, s. 8
Mihal, (karye) tabi-i Kızılağaç; TT 20 s. 23

2.10) Yerleşim birimi olarak Bektaş

Bektaş, (karye) tabi-i Çirmen; TT 50, s. 55; TT 370, s. 32; TT 498, s. 649.
Bektaş, (karye) tabi-i Dimetoka; TT 20, s. 249; TT 370, s. 320
Bektaşlu, (karye) tabi-i Kırkkilise kazası; TT 370, s. 273

2.11) Işık kelimesinin yer aldığı yer adları

Işık pınarı, (karye) tabi-i Kızılağaç; TT 370, s. 13
Işıklu, (karye) tabi-i Kızılağaç; TT 370, s. 58=Işıklar, TT 20, s. 116; TT 77, s. 305
Işıklu, (karye) tabi-i Ferecik kazası; TT 370, s. 47; TT 77, s. 440
Seğit Işık, (karye) tabi-i Zağra-yı Eskihisar; TT 370, s. 69
Işıklar, (mezra), tabi-i Kırkkilise; TT 370, s. 276
Işıklar=Karlı Şeyh Paşa, (karye) tabi-i Ergene; TT 385, s. 426

2.12) Ünlü derviş isimleri taşıyan köyler

Taptuk, (karye) tabi-i Kırkkilise kazası; TT 370, s. 274
Saltık, (karye) tabi-i Dimetoka, TT 77, s. 162
Baraklar, (karye) tabi-i Tatarpazarı, TT 77 s. 663
Baraklı Ilıca[7], tabi-i Yenice-i Zağra; TT 521, s. 468
Karaca Ahmed, (karye), tabi-i Zağra-yı Eskihisar; TT 26, s. 26

Bu listede verilenlerin dışında Dimetoka'ya bağlı Kırklu köyünün adı Alevi-Bektaşi geleneğindeki Kırklar Bayramı'nı çağrıştırırken Turnacı köyünün[8] ise Alevi-Bektaşi geleneğinde önemli yer tutan Turna kuşu veya *Otman Baba Velayetnamesi*'nde geçen Turnacı Baba ile alakalı olması muhtemeldir.[9]

Yukarıdaki köyler listesinde üç köy "Bektaş" isminden dolayı dikkatimizi çekmektedir. Bunlar Çirmen nahiyesine bağlı Bektaş

---

[7] Baraklar ve Baraklı Ilıca köylerinin isimleri Barak Baba'yı çağrıştıran isimlerdir. Bk. H. İnalcık, "Otman Baba ve Fatih Sultan Mehmed", *Doğu-Batı Makaleler I*, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2009, s. 145.

[8] TT 20, s. 298, 299.

[9] Filiz Kılıç, Mustafa Arslan, Tuncay Bülbül, *Otman Baba Velayet-nâmesi, Tenkitli Metin*, Ankara, 2007, s. 83.

(Bektaşlu), Dimetoka nahiyesine bağlı Söğütlü Dere adıyla da bilinen Bektaş[10] ve Kırkkilise kazasına bağlı Bektaşlu köyleridir. Dimetoka nahiyesine bağlı olan Bektaş karyesinde 1485 yılında Doğan gulam-ı Yusuf ile oğlu Ramazan olmak üzere iki Müslüman vergi mükellefi kayıtlıdır.[11] 1530 yılında ise aynı köyde 5 Müslüman hane ile 5 Müslüman mücerredin yaşadığı görülmektedir.[12] 1485 yılında Bektaş köyü Söğütlü Dere adındaki yerleşim birimine bağlı olarak zikredilmektedir. 1530 yılında ise diğer adının Söğütlü olduğu belirtilmektedir. Muhtemelen Bektaş köyü Söğütlü Dere ile birleşmiş ve bundan dolayı diğer adı Söğütlü olmuştur.[13] 1569-1570 olarak tarihlendirilen bir başka defterde İshak Bey'in vakfı olarak görülen diğer adı Söğütlü olan Bektaş köyünde yine 5 Müslüman hane reaya ile 5 kişilik vakıf gılmanın (kölelerin) kaydı geçmektedir. Kaydedilen hane isimleri, Ramazan Doğan, Oruç Doğan, Minnet Oruç, Balaban Abdullah, Hızır Balaban şeklindedir. "Gılman-ı vakf" altında da Yahya Abdullah, Davud Abdullah, İlyas Abdullah, Ahmed Abdullah, Alagöz Abdullah. Görülüyor ki vakıf "gılman"ı diye kaydedilen şahısların baba isimleri Abdullah'tır. Bundan dolayı bunların ihtida etmiş gayr-i Müslimler olduğunu söyleyebiliriz.[14]

3- Vakıf ve Zaviyeler

Bektaşi geleneğiyle bağlantılı olabileceğini varsayarak zaviye ve vakıf kayıtlarına bakarken de zaviyenin veya vakfın ait olduğu şahsın isminin beraberinde "abdal, baba, dede, derviş, halife" gibi sıfatları aradık. Bu doğrultuda şu zaviyeleri tespit ettik:

Dimetoka'da Abdal Cüneyd[15], Zağra-yı Eskihisar'a bağlı Şapçı köyündeki İbrahim Dede, Çirmen nahiyesinde Hızır Baba veled-i Timurtaş Bey[16], Tanrıdağ eteğinde Perperek deresiyle Boğacık köyü-

---

[10] M. T. Gökbilgin, XV. ve XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası, Vakıflar-Mülkler-Mukataalar, İstanbul: İşaret Yayınları, 2007, s. 178, 429.

[11] TT 20, s. 249.

[12] TT 370, s. 32.

[13] TT 370, s. 32.

[14] TT 498, s. 649.

[15] TT 77, s. 242.

[16] TT 50, s. 67; TT 521, s. 412.

nün yakınlarında bulunan Bağala (Bağdala=Akçe Alağı Kara Ahad) mezrasında Hasan Baba veled-i Yağmur zaviyesi[17], Hasköy'deki Osman Baba zaviyesi[18], Hasköy'de Akyazı'da Otman Baba zaviyesi[19], Tekfurdağ nahiyesinde Musa Baba zaviyesi[20], Malkara'da Yatağan Dede[21], Dimetoka'da Kanad Abdal[22] ve Ahi Dinek[23], Ferecik'de Ahi Turaşah, Eski Zağra'da Mü'min Baba Zaviyesi[24], Malkoçoğlu Bali Bey'in Tatarpazarı'nda inşa ettirdiği Pirzade zaviyesi[25], Tatarpazarı'nda Ali Fakih (diğer adı veled-i Danişmend) ve Kürekçi Baba zaviyeleri [26], Vize'de Nasuh Dede[27], Tanrı Dağda Veled-i Dağ Eri köyündeki Karlı bin Timur Baba[28] zaviyesi.

XV. ve XVI. yüzyıl tahrir defterlerinde Hasköy'e bağlı Osman Baba (عثمان) ve Otman (Atman - اوتمان, اتمان) Baba zaviyeleri zikredilmektedir. İkisi farklı zaviyelerdir. Hatta Osman Baba ile Otman Baba'nın farklı kişiler olduğunu düşünüyoruz.[29] Bugünkü Hasköy'ün[30] Tekke[31] köyünde bulunan dergâh Osman Baba'ya aittir. Taradığımız tahrir defterlerinde Osman Baba'nın tekkesinin tasarrufunda olan bağ, bahçe ve değirmenlerin Koçaşlı (bugünkü Haskovo iline bağlı Kozlets

---

[17] TT 50, s. 133; TT 521, s. 448.

[18] TT 50, s 130; TT 521, s. 444-445; TT 385, s. 365.

[19] TT 50, s. 134; TT 521, s. 449; TT 385, s. 370.

[20] TT 50, s. 225; TT 521, s. 490.

[21] TT 75, s. 536.

[22] TT 77, s. 201.

[23] Ya da Ahi Denek. Bunun için bkz. Gökbilgin, a.g.e., s. 190-191; TT 77, s. 242.

[24] TT 77, s. 508-509; TT 470, s. 664-665.

[25] TT 77, s. 635.

[26] TT 77, s. 734.

[27] TT 541, s. 121.

[28] TT 77, s. 292.

[29] Tekke köyündeki türbenin üzerindeki yazıtlar hakkında bkz. Katerina Venedikova, "Stroitelen nadpis nad vratata na türbeto v s. Teketo, Haskovsko", *İzvestiya na regionalniya istoriçeski muzey Haskovo*, c. 3 (2006), s. 96-93.

[30] Bugünkü adı Haskovo.

[31] Bugün Teketo olarak bilinen köydür. Osmanlı döneminde İlyas veya İlyasça olarak bilinen ve bugün adı Trakiets olan köyün güneyinde yer alan bir köydür.

köyü)[32], Aydoğmuş (bugünkü Haskovo iline bağlı Zornitsa köyü)[33] ve Beyköy'de (bugünkü Haskovo iline bağlı Golemantsi)[34] zikredilmesi, tekkenin de buralara yakın olması fikrini doğurmaktadır. Harita üzerinde bu köyler birbirine ve bugün Osman Baba'nın türbesinin bulunduğu Tekke köyüne (bugünkü Haskovo iline bağlı ve Trakiets köyüne yakın olan Teketo adındaki köy) çok yakındır. Bundan dolayı Osman Baba'nın Zaviyesi'nin Tekke köyünde olduğunu ve bu sebepten köyün bu ad ile anıldığını düşünüyoruz.[35] XV. yüzyıl kaynaklarında Otman Baba zaviyesi olarak geçen zaviyenin ise Doğancı Saruhan Bey karyesi yakınında Hasköy'ün Akyazı mevkiinde Hacı Hüseyin Kışlasında zikredilmektedir. Velayetnamesi olan ve Varna'da Tekke köyünde (Obroçişte) zaviye kuran Otman Baba budur. Hatta Varna'daki tekke köyündeki zaviye Akyazılı diye anıldığını biliyoruz.[36] Bu ismin Hasköy'deki Akyazı mevkiinin isminden geldiği varsayımında bulunabiliriz. Otman Baba'nın zaviyesini kurduğu Hasköy'e bağlı Doğancı Saruhan Bey köyü XV. yüzyıldan sonraki tarihlerde görülmemektedir. Hacı Hüseyin Kışlası'nı aradığımızda ise bugünkü Hasköy iline bağlı Bulgarca adı Nadejden olan Hacı Hüseyin Mahalle adında bir köyün olduğunu tespit edebiliriz. Otman Baba'nın tekkesinin bu köye yakın bir yerde olması ihtimali vardır.[37]

Vakıflar arasında ise başta Dimetoka yakınlarında Kızıldeli[38] Sultan Vakfı'nın dışında yine Dimetoka'da Çakmak Dede'nin kurduğu vakıf zikredilmelidir.[39] Hem Çakmak Dede hem de Kızıldeli Vakfı Sultan Mehmed zamanında vakıf ve emlak bozulurken bozulup tımara dönüştürülmüş ancak Sultan II. Bayezid döneminde yeniden vakfa

---

[32] M. Türker Acaroğlu, *Bulgaristan'da Türkçe Yer Adları Kılavuzu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006, s. 610.

[33] Acaroğlu, a.g.e., s. 73.

[34] Acaroğlu,a.g.e., s. 779.

[35] Çalık, a.g.e, s. 121-122.

[36] Semavi Eyice, "Varna ile Balçık Arasında Akyazılı Sultan Tekkesi", Belleten, c. XXXI/sayı 121-124 (1967), s. 551-600.

[37] Acaroğlu, a.g.e., s. 390; Çalık, a.g.e, s.124-126.

[38] Irène Beldiceanu-Steinherr, "Osmanlı Tahrir Defterlerinde Seyyid Ali Sultan: Heterodoks İslam'ın Trakya'ya Yerleşmesi", Sol Kol Osmanlı Egemenliğinde Via Egnatia (1380-1389), ed. Elizabeth A. Zachariadou. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999,s. 50-72; TT 77, s. 251-23, 285; TT 20, 264; TT 138: 21

[39] TT 20, s. 263; TT 77, s. 265; TT 498, s. 11.

çevrilmiştir. 1485/86 yılında vakıf Çakmak Dede'nin oğlu Teslim Dede'nin tasarrufundadır. Teslim Dede ayende ve revendeye hizmet eder. 1519 yılında ise Teslim Dede'nin oğulları vakfa mutasarrıf olmuşlardır.[40] Cüneyd Abdal zaviyesi Murad Hüdavendigar zamanından beri vakfedilmiştir. 1485/1486'ya gelindiğinde vakıf Abdal Cüneyd'in neslinden olanlarca tasarruf edilir olmuştur.[41] Yatağan Dede'nin Malkara'da kurmuş oldu vakıf oğlu Turcihan Dede'ye geçmiştir. Ancak Turcihan Dede'nin ölmesiyle neslinden kimse kalmadığı için bu vakıf, vakf-ı ammeye dönüştürülmüştür.[42] Dimetoka'da Kasaban ya da Kuyumcu mahallesinde bulunan Ahi Dinek zaviyesi Yıldırım Bayezid tarafından inşa edilmiş ve vakfa bağlanmıştır. 1519 yılında vakıf Ahi Kasım'ın tasarrufundadır.[43] Hasköy nahiyesindeki Mürsel Baba, Dimetoka'da Ahad Baba,[44] ve Hüseyin Baba zaviye[45] vakıfları da baba veya dede sıfatı taşıyan kimseler tarafından kurulan vakıflara bir başka örnektir.[46]

Ayrıca Trakya'da gayr-i Sünni İslam yorumuna mensup oldukları bilinen Evrenos Bey, Malkoç Bey[47] ve Mihal Bey[48] gibi ünlü akıncıların kendileri ve neslinden olanların vakıflar kurdukları görülmektedir. Örneğin Malkoç oğlu Murad Bey'in evladının evkafı ise Hasköy'de bulunmaktadır.[49]

---

[40] TT 20, s. 263; TT 77, s. 265.

[41] TT 20, s. 301, TT 77, s. 262.

[42] TT 75, s. 536.

[43] TT 77, s. 242.

[44] TT 498, s. 12.

[45] TT 498, s. 649.

[46] TT 385, s. 371.

[47] Levent Kayapınar, "Osmanlı Uç Beyi Evrenos Bey Ailesinin Menşei, Yunanistan Coğrafyasındaki Faaliyetleri ve Eserleri", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 1/sayı 8 (2004), s. 133-142; aynı yazar, "Balkanlar'da Erken Dönem Osmanlı Akıncı Uçbeyleri Bektaşi miydiler?", *Doğumunun 800.Yılında Hacı Bektaş Veli Bilgi Şöleni*, (17 Ağustos 2009); aynı yazar, "Malkoç Oğlu Bali Bey ve Bayezid Baba Asıtanesi", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, sayı 1 (Almanya, Yaz 2009), s. 105-116.

[48] Ayşe Kayapınar, "Kuzey Bulgaristan'da Gazi Mihaloğulları Vakıfları (XV.-XVI. yüzyıl)", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 2005-1/sayı 10 (2005), s. 169-181.

[49] TT 521, 416.

Dimetoka'daki Debbağlar diğer adıyla Abdal Cüneyd Mahallesinde bulunan Abdal Cüneyd zaviyesi için 1519 tarihli (H. 925) ilginç bir kayda rastladık. "Der zaviye-i Bektaşhane-i zaviye-i Abdal Cüneyd" şeklinde geçen bu kayıtta asıl dikkati çeken terim Bektaşhane'dir. Burada "Bektaşhane" terimiyle Abdal Cüneyd Zaviyesi'nin bir kısmının Bektaşhane zaviyesi olarak kullanıldığı fikrini yaratmaktadır. Bektaşhanenin bir tür cemevi olması ihtimali de vardır[50] 1519 yılına ait bu defterde Abdal Cüneyd zaviyesi vakfı ayrıca kaydedilmiştir.[51] Bu Bektaşhane Zaviyesin'de Sersam Baba, Derviş Sefer Ahi, Kara Abdal, Derviş Cüneyd, Hacı Hasan Cüneyd ve Hasan Abdal adlı altı derviş yaşamaktaydı. Bektaşhane kaydının geçtiği defter 1519 yılına aittir yani Yavuz Sultan Selim döneminde tutulmuştur. Bu kayıtta ayrıca Bektaşhane Zaviyesin'de yaşayan dervişlerin avarız vergisinden muaf olduklarına dair Sultan Selim döneminde çıkartılmış bir hükm-i şerife sahip oldukları belirtilmektedir.

4- Kişi adları

Bektaşi geleneği ile alakalı olabilecek kişi adlarına dair örnekleri Trakya bölgesinde bulunan zaviyelerin derviş listesinden hareketle örnekledik. Hasköy'deki Osman Baba zaviyesini ele alalım. 1515, 1540 civarı ve 1572 tarihlerinde burada yaşayan dervişlerin adları ve baba adları aşağıdaki tabloda verilmektedir. 1515 yılında 19, 1540 yılı civarında 69 ve 1572 yılında 45 derviş, Osman Baba Zaviyesin'de yaşamaktaydı.

TABLO 2: Osman Baba Zaviyesi'nin 1515-1572 yıllarındaki derviş listesi

1515 yılına ait TT 50, s. 130-131'de Osman Baba zaviyesi dervişleri		Kanuni Sultan Süleyman dönemine (muhtemelen 1541) ait TT 385, s. 365-366'da Osman Baba zaviyesi dervişleri		1572 yılına ait TT 521, s. 444'de Osman Baba zaviyesi dervişleri	
Kişi Adları	**Baba Adları**	**Kişi Adları**	**Baba Adları**	**Kişi Adları**	**Baba Adları**
Veli (Derviş)		Abdi (Dede-türbedar)		Mahmud (Dede)	Abdullah
Bektaş (Derviş)	Abdullah	Mustafa (debbağ)		Mustafa	Abdullah
Ahmed (Derviş)	Abdullah	Pervane (pabuççu)		Ahmed	Abdullah
Adil	Abdullah	Şahkulu		Mahmud	Abdullah

[50] TT 77, s. 143.

[51] TT 77, s. 242.

(Derviş)					
Yunus (Derviş)	Abdullah	Ali (Dede)		Tur (Hoca)	Ahad (Dede)
Nebi (Derviş)	Abdullah	İsmail (Dede)	Abdullah	Ramazan (Dede)	Ahad (Dede)
İbrahim (Derviş)	Abdullah	Hacı Cafer	Abdullah	Halil (Dede)	Ahad (Dede)
Hasan	Abdullah	Ferhad (Dede)	Abdullah	Ali Dede	Ahad (Dede)
Davud	Abdullah	Gül (Dede)	Abdullah	Orhan (Dede)	Ahmed (Dede)
Kozlu	Abdullah	Hüseyin	Abdullah	Süleyman	Ahmed (Dede)
Yusuf	Abdullah	Ahmed	Abdullah	Nasuh	Ali
Şirmerd	Abdullah	Nasuh	Abdullah	Haydar	Ali
İsmail	Abdullah	Mustafa	Abdullah	Veli	Aydın
Sinan	Abdullah	Pervane	Abdullah	Kurd Ali	Bali (Dede)
Ali	Hamza	Cafer	Abdullah	İmir	Behlül
Durmuş	İbrahim	Sule	Abdullah	Şahkulu	Bektaş
Kasım (Derviş)	Mahmud	Hasan	Abdullah	Derviş	Bektaş
Ali (Derviş)	Muhammed	Cafer	Abdullah	Mü'min	Bektaş
Nev Hüseyin	Musa	Hasan	Abdullah	Yunus	Bektaş
		Musa	Abdullah	Abdi	Hasan
		Çıgrar	Abdullah	Hamza	Hüseyin
		Barak	Abdullah	Şahkulu	Hüseyin
		Murad	Abdullah	Kalender	Hüseyin (Dede)
		Mustafa	Abdullah	Zülfikar	Hüseyin (Dede)
		İnehan	Abdullah	Derviş	Hüseyin (Dede)
		Malkoç	Abdullah	Küçük	Hüseyin (Dede)
		Ahmed	Abdullah	Mustafa	İlyas
		Hasan	Abdullah	Mehmed	İmir
		Yusuf	Abdullah	Mehmed	Kabil
		Mertan?	Abdullah	İbrahim	Kalaycı (Derviş)
		Haydar	Ali	Hüdaverdi	Kanber
		Şahkulu	Aydın Dede	Pir Ali	Kanber
		Şahkulu	Bektaş	Derviş	Kanber
		Mehmed	Bektaş	Hasan (Dede)	Kölemen
		Nasuh	Bektaş	Seydi	Memi
		Yunus	Bektaş	Kabil	Musa
		Şaban	Divane	Kurd Ali	Mustafa
		Abdi	Hasan	Süleyman	Oruçlu

		Kalender	Hasan	Nebi	Şahkulu
		Gündoğmuş	Hızır	Şahverdi	Şahkulu
		Ali	Himmet	Muin	Veli
		Şahkulu	Hüseyin	Kurd (Dede)	Veysel (Dede)
		Ali	İlyas	Sefer	Yakub
		Hacı Nasuh	İsa	Bali (Dede)	Yevm (Dede)
		Bali (Dede)	İskender		
		Turalı	Kabil		
		Kurd	Kabil		
		Mehmed	Kabil		
		Bali	Kabil		
		Hüdaverdi	Kamber		
		Pir Ali	Kamber		
		Derviş	Kamber		
		Seker	Kamber		
		Hızır	Kamber		
		Zeynel	Kamber		
		Turdu	Kılıcı Mustafa		
		Memi	Kılıcı Mustafa		
		Üveys (Dede)	Mehmed		
		Salih	Memi		
		Bektaş (Dede)	Musa		
		Kanber	Musa		
		Hüseyin (Dede)	Ramazan		
		Kurd	Veli		
		Zulfikar	Veli		
		İnesi	Veli		
		Mani	Veli (Dede)		
		Nazar	Yahşi		
		Veli	Yevm (Dede)		

Görülüyor ki 1515 yılında tekkenin hemen hemen bütün sakinleri Derviş sıfatını taşımakta ve birçoğunun da babası Abdullah'tır. Baba adı Abdullah olarak geçen şahıslar genelde Osmanlı tarihçilerince ihtida etmiş gayr-i Müslimler olarak kabul edilmektedirler. Ayrıca Abdullah adı, bir ehl-i beyt ismidir.[52] İhtida eden dervişlerden biri, Bektaş ismini taşımaktadır. 1540'lı yıllara ait olan TT 385'e göre 69 dervişin arasında baba adı Abdullah olan şahısların sayısı 25'tir. Ayrıca bir kişi Bektaş adını alırken 4 kişinin de baba adları Bektaş'tır. Bunlar kardeştir. 1540'lı yıllarda zaviyede yer alan dervişlerin yaklaşık

[52] Gülgûn Uyar, *Ehl-i Beyt, İslam Tarihinde Ali-Fatıma Evladı*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008, s. 583-637.

dörtte üçünün ihtida sonucu Müslümanlaştığını söyleyebiliriz. 1572 yılında Abdullah baba adı olan şahısların sayısı dörde inmiştir. Yine dört kişinin baba adı Bektaş olarak geçmektedir. Bunların da kardeş olduğunu söyleyebiliriz. Aslında tabloda aynı aileden başka dervişlerin de olduğu görülmektedir, aynı baba adını taşımaktadırlar ya da Osmanlı katibi onları "birader" tabiriyle beraber kaydetmiştir. Ayrıca Osman Baba Zaviyesin'de yaşayan derviş şahıs isimlerinin büyük bir kısmı Ali, Ahmed, Cafer, Davud, Hamza, Hasan, Hüseyin, İbrahim, İsa, İsmail, Mehmed (Muhammed), Musa, Kasım, Süleyman, Yusuf, Zeynel gibi ehl-i beyt isimlerini taşıdıkları görülmektedir.[53] Bunun dışında Ahad, Aydın, Bali, Barak, Gül, Haydar, Kanber (Kamber), Kalender, Nazar, Derviş, Şahkulu, Şahverdi, Zülfikar gibi Alevi-Bektaşi büyüklerine izafeten verilmiş olan veya Alevi-Bektaşi geleneğine[54] işaret eden isimlerin de listede yer aldıkları dikkat çekmektedir. Ayrıca Gündoğmuş, İnehan, İnesi, Kozlu, Kurd, Tur, Turdu, Turalı gibi Türkçe veya Orta Asya Türk kültürü ile bağlantılı isimlere de rastlanılmaktadır.[55] Malkoç ismi ise Çirmen'de Osmanlı Devletinin ilk devirlerinde sancakbeylik yapmış olan Malkoçoğlu ailesini çağrıştırmaktadır.[56]

Tanrıdağ eteğinde yer alan Hasan Baba veled-i Yağmur'un Zaviyesin'de yaşayan dervişlerin isimleri daha farklıdır. Bunlar, Mehmed veled-i Hacı Dede, Hızır veled-i İsmail, Hasankulu veled-i Umur, Alikulu veled-i Abdullah.[57]

Hızır Baba Zaviyesin'de 1515 yılında 23, 1540'lı yıllarda 22 ve 1572 yılında 21 derviş bulunmaktaydı.

---

[53] Uyar, gös. yer.

[54] Örneğin "Zülfikar" ismi Hz. Ali'nin çatal kılıcının adından kaynaklanan bir isimdir. Bkz. Esat Korkmaz, *Alevilik ve Bektaşilk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2005, s. 722.

[55] Turalı (Kan Turalı) adı Dede Korkud kitabında bir yiğidin adı olarak geçmektedir. Bkz. Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı-I*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2008, s. 185-198.

[56] Malkoç Bey hakkında bkz. Gökbilgin, a.g.e., s. 22.

[57] TT 50, s. 133.

TABLO 3: Hızır Baba Zaviyesin'de 1515-1572 yıllarında kayıtlı dervişler

1515 yılına ait TT 50, s. 67'de Hızır Baba veled-i Timurtaş Bey zaviyesi dervişleri		**Kanuni Sultan Süleyman dönemine (muhtemelen 1541 yılı) ait TT 385, s. 344'de Hızır Baba veled-i Timurtaş Bey zaviyesi dervişleri**		**1572 yılına ait TT 521, s. 412'de Hızır Baba veled-i Timurtaş Bey zaviyesi dervişleri**	
Kişi Adları	**Baba Adları**	**Kişi Adları**	**Baba Adları**	**Kişi Adları**	**Baba Adları**
Ali	(diğer) Abdullah	Yusuf (Hoca-imam)		Pervane	
Ali	Abdullah	Pervane (atik-i Şüca Baba)		Yusuf (matuk-ı Şüca Baba)	
Hamza	Abdullah	Yusuf (atik-i Şüca Baba)		Hüsrev (matuk-ı Mehmed)	
Mehmed	Abdullah	Bahadır (atik-i Şüca Baba)		İsa (matuk-ı Çırak)	
Mehmed	Abdullah	İsa (matuk-ı) Çırak		Saltık	Abdullah
Bahadır (Dede)	Ahad	Dem (Abdal)	Abdullah	Teslim	Abdullah
Bayram	Ahmed	Saltık	Abdullah	Pirkulu	Abdullah
Gülşen	Ahmed	Veli	Ali	Veli	Ali
İnehan	Ahmed	Köse	Dallı	Köse	Dallı
Mustafa	Ali	Deniz	Dem (Dede)	Deniz	Dem (Dede)
Turgayb	Ali	Receb	Durmuş	Receb	Durmuş
Yusuf	Ali (Fakih)	Yusuf (matuk-ı)	Hızır	Turbali	Ferhad
Genç (Abdal)	Bahadır	Mehmed (Çelebi)	İlyas (Çelebi)	Musa	Halil
Samed	Bahar	Diğer Mehmed	İlyas (Çelebi)	Yusuf (matuk-ı)	Hızır
Kulfal	Behlül	Ahmed	Kasım	Mehmed (Çelebi)	İlyas (Çelebi)
Nazar	Hamza	Samet	Keleş	Diğer Mehmed	İlyas (Çelebi)
(Şeyh) Şüca[58]	Hızır Baba	Mustafa	Koçi	Ahmed	Kasım
Tatar (Dede)	Hızır	Musa	Kulfal	Samed	Keleş
Behlül	Kurban	Turbali	Kurban	Mustafa	Koçi
Safer	Muhammed	Kurban	Murad	Kurban	Murad
Anadolu	Mü'min	Yakub	Pervane	Yakub	Pervane
Ali (Dede)	Süleyman	Yakub	Pervane		
Kurban	Yusuf				

[58] Hacı Bektaş'tan sonra kutbu'l-aktab mertebesine Şeyh Şüca yükselmiştir. 1515 yılında Hızır Baba zaviyesinin şeyhi de Bektaşi geleneği doğrultusunda Şeyh Şüca olarak adlandırılmıştır. Bkz. İnalcık, a.g.m., s. 143.

1515 yılında Hızır Baba Zaviyesin'de yaşayan dervişlerden 5'şi, 1540'lı yıllarda 2'si ve 1572'de de 3'ü Abdullah Baba adına sahip olduğu görülmektedir. Muhtemelen bunlar da ihtida etmiş gayr-i Müslimlerdir. Burada da Ahmed, Ali, İsa, Mehmed, Muhammed, Süleyman, Kasım, Yusuf gibi ehl-i beyt geleneğinden kaynaklanan isimlere rastlanılmaktadır.[59] Bununla beraber Bahadır, Bayram, Dallı, Deniz, Durmuş, Genç, İnehan, Keleş, Köse, ve Turbali gibi Türkçe ve Orta Asya Türk geleneği ile bağlantılı isimlere tesadüf edilmektedir. Saltık, Pirkulu, Şüca, Hızır, İlyas gibi Alevi-Bektaşi geleneği ile alakalı isimler de Hızır Baba Zaviyesi'nin dervişlerini isimleri arasında dikkat çekmektedir.

Otman Baba Zaviyesin'deki derviş adları arasında sadece bir kişi hem 1515 hem de 1540'lı yıllarda Abdullah Baba adına sahip olduğu gözlemlenmektedir. Otman Baba Zaviyesin'de 1515 yılında 11, 1540'lı yıllarda 15 ve 1572 yılında 19 derviş bannmaktaydı.

TABLO 4: Otman Baba Zaviyesin'de 1515-1572 yıllarında bulunan dervişlerin isim listesi

1515 yılına ait TT 50, s. 134'de Otman (Atman) Baba zaviyesi dervişleri		**Kanuni Sultan Süleyman dönemine (muhtemeln 1541 yılı) ait TT 385, s. 370'de Otman (Atman) Baba zaviyesi dervişleri**		**1572 yılına ait TT 521, s. 449'da Otman (Atman) Baba zaviyesi dervişleri**	
Kişi Adları	**Baba Adları**	**Kişi Adları**	**Baba Adları**	**Kişi Adları**	**Baba Adları**
İskender (atik-i Atman Baba)		Şeyh Kızıldeli		Memi	Abdullah
Hüseyin (atik-i Yakub Bey)		Veli (birader-i Hasan Dede)		Cafer	Ali
Cafer (atik-i Ali Paşa)		Hüdaverdi		Hüseyin	Ali
Ferhad	Abdullah	Memi (Dede)	Abdullah	Hamza	Ayas
Tirbudak	Atman	Hamza (Dede)	Ayas	Turak	Ayas
(Dede) Bali	Atman (Otman)	Ali	Bahar	Ali	Bahar
Hüseyin Kulu	Doğancı	Hasan	Cafer	Nuri	Bazarlı
Gönder	Hayreddin	Nebi	Cafer	Hasan	Cafer
Muhib (Derviş)	İskender	Mehmed	Cafer	Ali	Cafer
Müstecab (Abdal)	Kocalıca	Muaddil	Cafer	Veli	Cafer

[59] Uyar, a.g.e., s. 583-637.

Nesimi	Küpeli (Dede)	Ali	Hasan (Dede)	Nebi	Cafer
		Musa	İlyas	Bali (Dede)	Hasan
		Nesimi	Kızıldeli	Arslan	Maden
		Şaban	Nazar	Çırak	Memi
		Savar	Nesimi	Muharrem	Nazar
				Mamhud	Nebi
				Mehmed	Nebi
				Bazarlı (Şeyh)	Nesimi
				Hüdavirdi	Umur

1515 yılında Otman Baba Zaviyesin'de öncellikle Tirbudak ve Bali Dede olmak üzere iki oğlunun ve bir de İskender adında bir atikinin (azatlı köle) kaydının geçtiği görülmektedir. Derviş isimleri arasında ise yine Ali, Cafer, Hamza, Hasan, Hüseyin, Mehmed (Muhammed) ve Musa gibi ehl-i beyt isimleri yaygın olarak kullanılmaktadır.[60] Otman Baba dervişleri Ayas, Bahar, Bazarlı, Kızıldeli, Kocalıca, Küpeli, Savar, Tirbudak, Turak, Arslan Türkçe ve Türk geleneği ile alakalı isimlerin yanı sıra Alevi-Bektaşi büyüklerinin adlarını veya Alevi-Bektaşi geleneği bağlantılı İlyas, Kızıldeli, Küpeli, Nazar, Nesimi, Muhib, Hüdavirdi, Veli gibi isimler de dikkat çekicidir. Özellikle Kızıldeli adına ve baba adına rastlanılması Otman Baba'nın dergâhında Dimetoka'daki Kızıldeli Sultan ailesinden gelenlerin olduğu fikrini doğurmaktadır.[61]

1519 yılında Yörüklerle meskûn olduğu belirtilen Eski Zağra nahiyesine tabi Abdal Oğlu köyünü sakinleri ise Tablo 5'te görülmektedir.[62]

[60] Uyar, a.g.e., s. 583-637.

[61] Beldiceanu-Steinherr, a.g.m.,s. 50-72.

[62] TT 77, 505.

Tablo 5: Abdal Oğlu Köyünün Sakinlerinin İsim Listesi

Kişi Adı	Baba Adı
Musa	Davud
Bali	Davud
Musa	Davud
Karagöz (atik-i Davud)	
Oruç (Gazi)	Mustafa
Durmuş	Yusuf
Kurt	Abdullah
Ali	Musa (Halife)
Hasan	Musa (Halife)
Ramazan	Durmuş

Yine aynı tarihlerde Tatarpazarı'na bağlı Pirzade Zaviyesin'de yaşayan dervişlerin de isimleri dikkat çekicidir. İnehan Bıçakçı, Haydar Kulu, Kaygusuz Abdal.[63] Tatarpazarı'na bağlı Kürekçi Baba Zaviyesin'de yaşayanlar Şeyh Abdal, Mustafa Abdal, Mürsel Abdal, Aşir Abdal, Hüseyin Abdal, Cafer Abdal ve Mustada bin Abdal.[64]

Hasan Baba veled-i Yağmur Zaviyesin'de 1515 yılında 6, 1540'lı yıllarda 29, 1572 yılında ise 17 derviş bulunmaktaydı.

Tablo 6: Hasan Baba Zavlyesin'de 1515-1572 yıllannda bulunan dervişlerin isim listesi

1515 yılına ait TT 50, s. 133'de Hasan Baba zaviyesi dervişleri		Kanuni Sultan Süleyman dönemine (muhtemelen 1541 yılı) ait TT 385, s. 369'da Hasan Baba veled-i Yağmur zaviyesi dervişleri		1572 yılına ait TT 521, s. 448'de Hasan Baba zaviyesi dervişleri	
Kişi Adları	**Baba Adları**	**Kişi Adları**	**Baba Adları**	**Kişi Adları**	**Baba Adları**
Alikulu	Abdullah	Sadullah	Hasan Baba	Nebi Muin (Baba-şeyh-i zaviye-i mezbure)	
Mehmed	Hacı Dede	Pirali	Hasan Baba	Mustafa	Ramazan
Hızır	Hamza	Timur	Hasan Baba	İbrahim	Hasan
Hızır	İsmail	Bedir	Hasan Baba	Yadıgar	Şahdade
Hasan Baba	Yağmur Dede	Mehmed	Hasan Baba	Ali	Şahdade
Hasankulu	Yağmur?	Abbas	Abdullah	Haydar	Şahdade
		Mustafa	Derviş	İnesi	Şahdade

[63] Bu derviş ünlü abdallardan Kaygusuz Abdal'ın ismini taşımaktadır. Bkz. İnalcık, a.g.m., s. 145; TT 77, s. 635.

[64] TT 77, s. 635.

		Seydi	İnehoca	Sefer	Kurd
		Kurd Ali	Hasan	Varaka	Haydar
		Yadıgar	Şahdade	Musa	Haydar
		Ali	Şahdade	Bayezid	Halil
		Halil	Şahoğlu	Hamza	Halil
		Hasan	Şahoğlu	Cafer	Halil
		İbrahim	Cafer	Balım Kulu	Halil
		Ali	İnebeği	Mehmed	Musa
		(Dede) Bali	Turhan	Hasan	Bedir
		Halil	Turhan	Abdurrahman	Vacib?
		Ali	Turhan	Bayramlı	Pervane
		Hasan	Turhan		
		Ferhad	Turhan		
		Leşker	Hacı		
		Hasan	Veli		
		Hüseyin	Veli		
		Durmuş	Salih		
		Ramazan	Salih		
		Pervane	Abdullah		
		Kulfal	Hamza		
		Şirmerd	Abdullah		
		İshak	Halil		
		Derviş	İhsan		

1515 yılındaki kayıtlarda Hasan Baba Veled-i Yağmur Zaviyesi Hasan Baba'nın tasarrufundadır. İsimler arasında Mehmed, Hamza, İsmail, Ali, Hasan gibi isimler ehl-i beyt geleneğinden gelmektedir. Ayrıca Ali ve Hasan isimleri de "kulu" tabiri ile beraber geçmektedir. Şahkulu ismi sık sık kaynaklarda geçmekte, ancak Hasankulu ile Alikulu'ya ilk defa rastlamaktayız.[65] Hasan Baba Zaviyesi'nin dervişleri arasında 1540'lı yıllarına doğru Hasan Baba'nın beş oğlu yer almaktadır. Bunlar, Sadullah, Pirali, Mehmed, Bedir, Timur'dur. Turhan sülalesinden de Dede Bali, Ali, Halil Hasan, Ferhad olmak üzere 5 kişi bulunmaktaydı. Yadıgar ve Ali – Şahdade; Hasan ve Hüseyin – Veli; Halil ve Hasan – Şahoğlu sülalesinden gelmekteydiler. Hasan Baba Zaviyesin'deki derviş adlarının da yine çoğunlukla ehl-i beyt isimleri oldukları gözlemlenmektedir.[66] Bunların yanı sıra oldukça en-

[65] TT 50, s. 133.

[66] Uyar, a.g.e., s. 583-637.

teresan Türkçe şahıs ve baba isimlerine de rastlanılmaktadır. Bunlar arasında Yadıgar, İnehoca, Kurd, İnebeği, Durmuş, İnesi, Balımkulu, Turhan, Bali gibi isimleri sayabiliriz. Alevi-Bektaşi geleneği ile alakalı isimler arasında ise Derviş, Haydar, Şahdade isimlerine işaret etmek gerekir.

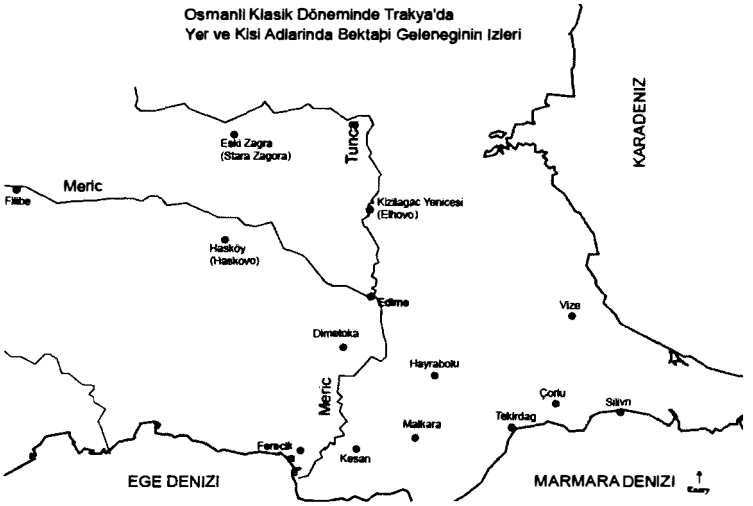
Sonuç:

İncelediğimiz tahrir defterleri ve oluşturduğumuz yer adları, vakıf ve zaviyeler ve şahıs isimleri listesi Osmanlıların ilk fethettikleri topraklardan olan Trakya bölgesinde Bektaşi geleneğinin izlerini bulmamızın mümkün olduğunu göstermiştir. Yer adlarının genellikle kurucularının adları ile anıldığını düşünürsek Trakya'da Bektaşi eğilimli kişilerce kurulan köylerin kurucusunun adını alma geleneğinin var olduğu saptanmıştır. Üç farklı döneme ait defterlerde kaydı geçen zaviyelerde yaşayan dervişler de şahıs isimlerinde buna benzer bir eğilimin olduğunu göstermektedir. Bektaş köyüne ve Bektaş ismine ve Alevi Bektaşi kültüründe yer alan kişi isimlerine, özellikle ehl-i beyt isimlerine rastlanması bu düşüncemizi daha da kuvvetlendirmektedir. Orta Asya Türk isim geleneği ve Türkçe kökenli şahıs ve baba adlarının varlığı da dikkat çekicidir. Diğer vurgulanması gereken bir sonuç ise, 1474 ila 1613 seneleri arasında 139 yıllık dönemde Trakya'da mevcut Bektaşi zaviye ve vakıflarının varlıklarını korudukları ve bir sürekliği sağladıklarıdır. Çalışmamız Bektaşi kurumları için Trakya'daki bu sürekliliği XVI. yüzyılın başında şiddetlenen Safavi-Osmanlı mücadelesinin dahi kesintiye uğratamadığının devletin resmi belgelerine yansıdığının tespiti olmuştur.

Kaynakça

I-Arşiv Malzemesi

Tapu Tahrir Defteri TT 20
Tapu Tahrir Defteri TT 138
Tapu Tahrir Defteri TT 370
Tapu Tahrir Defteri TT 385
Tapu Tahrir Defteri TT 470
Tapu Tahrir Defteri TT 498
Tapu Tahrir Defteri TT 50
Tapu Tahrir Defteri TT 521
Tapu Tahrir Defteri TT 541



Tapu Tahrir Defteri TT 75
Tapu Tahrir Defteri TT 77
Tapu Tahrir Defteri TT 77

II-Tetkik Eserler

Acaroğlu, M. Türker, *Bulgaristan'da Türkçe Yer Adları Kılavuzu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006.

Beldiceanu-steinherr, Irène "Osmanlı Tahrir Defterlerinde Seyyid Ali Sultan: Heterodoks İslam'ın Trakya'ya Yerleşmesi", *Sol Kol Osmanlı Egemenliğinde Via Egnatia (1380-1389)*, ed. Elizabeth A. Zachariadou. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, s. 50-72.

Çalık, Çalık, *Çirmen Sancağı Örneğinde Balkanlar'da Osmanlı Düzeni (15.-16. Yüzyıllar)*, Ankara: Bosna-Hersek Dostları Vakfı Yayınları, 2005.

Ergin, Muharrem, *Dede Korkut Kitabı-I*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2008.

Gökbilgin, M. T., *XV. ve XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası, Vakıflar-Mülkler-Mukataalar*, İstanbul: İşaret Yayınları, 2007.

İnalcık, H., "Otman Baba ve Fatih Sultan Mehmed", *Doğu-Batı Makaleler*, I, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2009, s. 139-163.

Kayapınar, Ayşe, "Kuzey Bulgaristan'da Gazi Mihaloğulları Vakıfları (XV.-XVI. yüzyıl)", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 2005-1/sayı 10 (2005), s. 169-181.

Kayapınar, Ayşe, "Balkanlar'da Mihaloğullarına Tabi Akıncıların Bektaşikilikle Bağlantısına Dair Onomastik ve Toponomik Bir Araştırma", *Doğumunun 800.Yılında Hacı Bektaş Veli Bilgi Şöleni, (17 Ağustos 2009)*, baskıda.

Kayapınar, Ayşe, "XVI. Yüzyılda Dobruca Yöresinde Gayr-i Sünnî İslam'ın İzleri", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, sayı 1 (Almanya, Yaz 2009), s. 85-104.

Kayapınar, Levent, "Osmanlı Uçbeyi Evrenos Bey Ailesinin Menşei Yunanistan Coğrafyasındaki Faaliyetleri ve Eserleri", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 1/sayı 8 (2004), s. 133-142.

Kayapınar, Levent, "Malkoç Oğlu Bali Bey ve Bayezid Baba Asıtanesi", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, sayı 1 (Almanya, Yaz 2009), s. 105-116.

Kayapınar, Levent, "Balkanlar'da Erken Dönem Osmanlı Akıncı Uçbeyleri Bektaşi miydiler?", *Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Veli Bilgi Şöleni*, (17 Ağustos 2009).

Kılıç, Filiz-Mustafa ARSLAN, Tuncay BÜLBÜL, *Otman Baba Velayet-nâmesi, Tenkitli Metin*, Ankara, 2007.

Semavi, Eyice, "Varna ile Balçık Arasında Akyazılı Sultan Tekkesi", *Belleten*, c. XXXI/sayı 121-124 (1967), s. 551-600.

Uyar, Gülgûn, *Ehl-i Beyt, İslam Tarihinde Ali-Fatıma Evladı*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008, s. 583-637.

Venedikova, Katerina, "Stroitelen ndpis nad vratata na türbeto v s. Teketo, Haskovsko", *İzvstita na regionalniya istoriçeski muzey Haskovo*, c. 3 (2006), s. 96-93.

OSMANLI DÖNEMİNDE BULGARİSTAN ESKİ ZAĞRA'DABİR BEKTAŞİ MERKEZİ: MÜ'MİN BABA VE ZAVİYESİ

Levent Kayapınar[1]

Bir Kalenderi olarak Mü'min Derviş, XV. yüzyılda önce Balkanlarda Yenice-i Vardar'da Babaköy'de bulunan Bayezid Baba Asitanesine bağlı iken Bayezid Baba'nın Hacı Bektaş Veli'yi 1473 yılında ziyaretinden sonra ölümü üzerine Otman Baba'ya bağlanmıştır. Kendisinin bağlı olduğu Bayezid Baba da Vardar'da Malkoçoğlu Bali Bey'in vakfının himayesinde varlığını sürdüren bir Kalenderi derviş olarak karşımıza çıkar.[2] 1478 yılında Otman Baba'nın da ölmesinden sonra Mü'min Derviş'in, bugün Bulgaristan'ın Filibe şehrine bağlı Eski Zağra'da bulunan zaviyesi Bektaşi anlayışını paylaşan kalenderiler tarafından merkez haline getirilmiş ve bildirimize konu olan Mü'min Derviş bundan sonra Mü'min Baba olarak anılmaya başlamıştır. Otman Baba Velayetnamesinde Mü'min Baba "Meger ol zaman Zagra'da Bayezid Baba namında bir zat var idi. Ve müşarün ileyh babanın dervişlerinden Mü'min Derviş namında bir derviş var idi. Tekke ve mürit ve muhip sahibi idi" şeklinde bahsedilmektedir.[3]

---

[1] Doç. Dr. Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü

[2] Bayezid Baba hakkında bkz. Levent Kayapınar, "Malkoçoğlu Bali Bey ve Bayezid Baba Asıtanesi", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, sayı 1 (Almanya, 2007), s. 105-116; A. Y. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992, s. 101.

[3] Filiz Kılıç-Mustafa Arslan, Tuncay Bülbül, *Otman Baba Velayet-nâmesi, Tenkitli Metin*, Ankara, 2007, s. 58.

Otman Baba velâyetnamesinde adı bir efsanevi kişilik olarak sık sık zikredilen Mü'min Baba'ya, Osmanlı kayıtlarında vergi ödeyen, zaviye sahibi bir tarihi kişilik olarak rastlarız. Bu bildiride Balkanlarda Bektaşi anlayışının takipçileri arasında en önemli isimlerinden birisi olarak Mü'min Baba'nın Filibe Eski Zağra'da bulunan Zaviyesi Osmanlı tahrir defterlerinden takip edilerek Osmanlı Klasik dönemindeki durumu ve faaliyetleri aydınlatılmaya çalışılacaktır. Çalışmamızda kullandığımız tahrir defterlerinin tablosu aşağıda verilmiştir.

Defter no	Tarihi	Türü	İdari Birim	Sayfa no
TT26	1489-1490 (H. 895)	Mufassal	Filibe	s. 24-25
TT77	1519 (H. 925)	Mufassal-Evkaf	Edirne	s. 508-509
TT 370	1530 (937)	Mali	Rumeli muhasebe	s. 72
TT 470	1568/1569 (H. 976)	Evkaf	Edirne	s. 664-665
TT498	1570/1571 (H. 978)	Evkaf	Edirne	s. 638-639
TT 494	1570/1571 (H. 978)	Mufassal	Edirne	s. 445-447
TT 1001	Tarihsiz, III. Murad (1574-1595)	Mufassal	Çirmen	s. 448-450
TT 648	1613/1614 (1022)	Mufassal	Paşa livası	353-354

1490 ile 1614 yılları arasını kapsayan 124 yıl boyunca Mü'min Baba zaviyesini ve bu zaviyenin yer aldığı Tazılar adlı köyü listede gösterdiğimiz 8 adet Osmanlı tahrir defterinden takip etmemiz mümkün olmaktadır. Otman Baba Velayetnamesi II. Murat'ın 1441-1443 yılları arasında Macarlarla mücadelesinden başlayarak Fatih Sultan Mehmet'in son yıllarına kadar geçen dönem hakkında bilgi verir. Otman Baba velâyetnamesinde Mü'min Baba'nın bu dönemde bir zaviyeye sahip olduğuna vurgu yapılır. Otman Baba velayetnamesinin anlattığı olayların kesilmesinin ardından 1489-1490 yılları arasında tutulan Filibe'ye ait mufassal bir tahrir defterinde Mü'min Baba yılda bir cebelü eşmekle mükellefi hala yaşamakta olan bir timar sahibi olarak karşımıza çıkar. 3540 akçelik vergi geliri karşılığında Eski Zağra'da bulunan Tazılar adlı köyün gelir tasarrufu kendisine bırakılmıştır.[4]

1490 yılına ait bu ilk kayıtta henüz Mü'min Baba zaviyesi kayıtlara yansımamıştır. Ancak timar sahibi olan Mü'min, Baba sıfatıyla Tazılar

[4] TT 26, s. 24-25.

adlı köyün gelirini tasarruf etmektedir. Bu köyün 3540 akçelik vergi geliri burada üretilen buğday, arpa, bostan, meyve ve ceviz gibi zirai ürünlerin yanı sıra arıcılık, değirmencilik gibi faaliyetlerden elde edilmektedir. Köyde 15'i bekar ve 13'ü hane reisi olan 28 vergi mükellefi yaşamaktadır. Tazılar adlı bu köyün sakinlerinin adlarına baktığımız zaman Bektaş ismiyle birlikte Küpeli, Kemal, Tanrıvermiş ve İlbeyi isimlerinin dikkat çekmektedir. Bektaş ismi bu köyün İslam'ı algılayış şekli konusunda bize bir fikir verirken Tanrıvermiş ve İlbeyi gibi isimler Tazılar sakinlerinin Türk asıllı oldukları izlenimini uyandırmaktadır. Küpeli ifadesi ise Ahmet Yaşar Ocak'ın Kalenderiler adlı eserinde vurgu yaptığı gibi Mü'min Dede'nin Kalenderi olmasını bize hatırlatıyor.[5] Ancak kanaatime göre buradaki en ilginç isim, bu yüzyılda Balkan coğrafyasında çok nadir kullanılan Kemal isminin 28 vergi mükellefinin adının kaydedildiği bir köyde iki defa kullanılmış olmasıdır. Daha ilginç olanı ise Kemal isminin bundan sonraki kayıtların nerdeyse tamamında varlığının izleniyor olmasıdır. Bunun nedeni konusunda bildirimin ilerleyen kısımlarında bazı varsayımlar sunacağım. Aşağıda 1489-1490 yılları arasında Mü'min Baba Zaviyesi'nin bulunduğu Tazılar adlı köyde yaşayanları adları ve baba isimler gösterilmektedir.

Kişi Adı	Baba Adı
İlyas	Bayezid
Bektaş	Bayezid
Süleyman	Safa
Hamza	Şahin
Osman	Ali
Mustafa	Kemal
Küpeli	Ali
Seydi	Doğan
Safa	Süleyman
Yusuf	Nasuh
Muhammedi	Nasuh
Balaban	Doğrul
Hızır	Hamza
Osman	Ömer

[5] Ocak, a.g.e., s. 101-184.

Mustafa	Tanrıvermi
Kulavuz	Abdullah
Muhammedi	Umur
K(G?)öle	Rahman
İnehan	Doğan
Hamza	Mustafa
Kara	Yolcu
İlbeyi	Yusuf
Asıl	Mustafa
Ali	Muhammedi
Kemal	Abdullah
Atmaca	Abdullah
Hasan	Yusuf
Murad	Ahmed

Mü'min Baba'nın tasarruf ettiği Tazılar köyüne Osmanlı kayıtlarında ikinci defa olarak 1519 yılında rastlıyoruz. Artık köyün ikinci bir ismi daha vardır. Bu Ilıcalu'dur. Köy büyümüş, geliri ve nüfusu artmaya başlamıştır. Yaklaşık 20 yıllık bir dönemde Tazılar köyünün ödediği toplam vergi miktarı 3540 akçeden 42311 akçeye çıkmıştır.1490 yılına ait kayıtlarda onomastik açıdan bize mütemekkinlerinin Türk olduğunu düşündüren isimlerin yanına Yörük kelimesi de ilave edilmiştir. Köyün büyük bir kısmı Yörük ve müsellem teşkilatı içinde yamak ve yağcı olarak kaydedilmiştir. Böylece tımar sahibi olan Mü'min Babadan sonra Tazılar köyünün sakinleri de Osmanlı resmi sisteminin içine Bektaşi kimlikleriyle girebilmişlerdir. Bunların sayısını 22 yamak, 3 yağcı, ve 2 eşküncü olarak belirliyoruz. Ayrıca 16 hane de mütemekkin olarak köyde bulunmaktadır.[6] Karye-i Tazılar, nam-ı diğer Ilıcalu'nun 1518 yılındaki sakinlerinin isimlerini ve baba adlarını gösteren liste aşağıda verilmiştir.

Kişi Adı	Baba Adı	Kişi Adı	Baba Adı
Özbey (Fakih)-imam			
Satılmış	Hüseyin	Rahman	İlyas
Hasan	Hüseyin	Hüseyin	İlyas
Yahya Bali	Hızır	İdris	Süleyman
Ali	Mahmud	Hacı	İlyas
Bahadır	Abdullah	Hüseyin	Hasan
Murad	Kulfal	Bayramlu	Abdullah

[6] TT 77, s. 508-509.

Karagöz	Abdullah	Hacı	Kurt
Ekinci	Musaca	Bayramlı	Hüseyin
Sunkur	Abdullah	Bektaş	Yusuf
Halil	Hızır	Alagöz	Sunkur
Bazarlu	Hızır		
Bayezid (Dede)	Musa		
Ali	Yunus		
Armağan	Yunus		
Hızır	Bayramlı		
Eriği	Musa		
Yahşi	İsa		
Ramazan	İsa		
İshak	Abdullah		
Ömer	Ahmed		
Rahman	Süleyman		
Bayramlı	Hızır		
Kemal	Abdullah		
Hacı	İlyas		
İshak	Yusuf		
Ahmed	Abdullah		
Atmaca	Abdullah		
Musa	Hoşkadem		
Tuğrul	Atmaca		
Yusuf	Ömerce		
Bayramlı	Lala		
Hüseyin	Veli		
Kara Mustafa	Abdullah		

Ancak burada dikkat çekici bir unsur söz konusudur. Bektaşi bir köyde Özbey Fakih adlı bir imam da kaydedilmiştir. Muhtemelen bu kişi Tazılar köyünde çiftliği bulunan Dukakinzade Ahmed Paşa'nın işlerini yürüten atik yani azat edilmiş kölelerin ibadet ihtiyacı için bulunmaktadır. Sayısal oranı küçük dahi gözükse Sünni nüfus kalabalık bir Bektaşi grubuyla aynı köyde yaşamaya başlamıştır. Bu durum Tazılar köyünün ekonomik ve sosyal hayatında bazı gelişmeleri de beraberinde getirecektir. Örneğin, ilk defa olarak çiftlik kavramı Ahmed Paşa ile köye gelecek, ferace üreten altı asiyab yani atölye Tazılar'da üretime başlayacaktır. Aynı dönemde "*Zaviye-i dervişan-ı Mü'min Baba*" adı altında Mü'min Baba Zaviyesi ve burada yaşıyan Dervişlerin isimleri Tazılar köyünün içinde kaydedilmiştir. Böylece Otman Baba'nın velayetnamesinde bahsedilen Mü'min Baba Zaviyesi ve dervişleri resmiyet kazanacaklardır. Osmanlı otoritesini temsil eden Yavuz Sultan Selim 1519 yılında babası II. Bayezid tarafından verilen muafnameleri tanıdığı gibi kendisi de bunları yenilemekte tereddüt etmez. Bu kayıt şöyledir:

*"**Zaviye-i dervişan-ı Mü'min Baba**, der nezd-i karye-i Tazılar. Sabıkan karye-i Tazılara mezkur Mü'min Baba ber vech-i timar mutasarrıf imiş. Badehu timar olmuş ve mezbure zaviye dervişlerinin on nefer kimesnesine ki kimesnenin yazılı raiyeti olmaya ve raiyet yerin tutmaya vech-i maişiyetleri sadakat-ı müsliminden ola. Merhum Sultan Bayezid Han aleyhü'r-rahme ve'l gufran vech-i meşruh üzere zindegani iden on nefer derviş muaf ve müsellem ola deyu muafname virilmiş. Halya tecdid-i hükm dahi itmişler ve mezkur dervişler öşürlerin Tazılar sipahisine virirler."*[7]

Metinden de anlaşılacağı gibi Tazılar köyüne Mü'min Baba, tımar mutasarrıfı olarak gelmiş, daha sonra timar sahibi olmuş, adını verdiği zaviyede yaşayan on dervişinin vergi veren bir raiyet olmamasını sağlamıştır. Bu hüküm Sultan II. Bayezid tarafından kabul edilmiş, şimdi de padişah olan Yavuz Sultan Selim tarafından kazanılan bu haklar yenilenmiştir. Aşağıdaki tabloda varlığını Otman Baba velâyetnamesinden beri bildiğimiz Mü'min Baba Zaviyesin'de yaşayanların 1519 yılında Osmanlı kayıtlarına yansıyanların adlarını görüyoruz.

Kişi Adı	Baba Adı	Vergi Durumu	Bekar olanlar
Davud (Dede) (şeyh-i zaviye)		Muaf	
(Derviş) Ali (türbedar)		Muaf	
Ali (Dede)		Muaf	
Cafer (Dede)		Muaf	
Kasım (Dede)		Muaf	
Elmalu (Dede)		Muaf	
Veyis (Dede)		Muaf	
Pirkulu (Dede)		Muaf	
Cafer (Dede) diğer		Muaf	
Adil (Derviş		Muaf	
Mustafa Hızır		Yağcı Muaf	
Mü'min	Teslim Dede	Mücerred Muaf	Mücerred
İmam Kulu		Mücerred Muaf	Mücerred
Sarı	Kulfal Dede	Mücerred Muaf	Mücerred
Hüseyin	İlyas Dede	Mücerred Muaf	Mücerred
Aydın	Abdullah	Mücerred Muaf	Mücerred
Memi	Teslim (Dede)	Mücerred Muaf	Mücerred

Tablo incelendiğinde 10 dervişin vergiden muaf olduğunu on birinci kişi olan Mustafa Hızır adlı dervişin yağcılık hizmeti karşılığında zaviyedeki altı bekarla birlikte vergiden muaf olduklarını görüyoruz. Osmanlı kayıtlarına yansıyan Mü'min Baba Zaviyesi'nin ilk şeyhi Davud Dede olacaktır. Derviş Ali'nin türbedar olarak kaydedilmesi

[7] TT 370, s. 72.

Mü'min Baba'nın bu dönemde öldüğünü ve burada defnedildiğini göstermektedir. İlginç olan diğer bir husus ise Bektaşi geleneğinde pek kullanılmayan daha çok Sünni geleneğinde yer alan Şeyh tabirinin Davud Dede için kullanılıyor olmasıdır. Bu terim daha sonra Tazılar köyünün diğer isimlerinde biri olarak da karşımıza çıkacaktır.

1530 yılında Kanuni Sultan Süleyman döneminde derviş sayısı 30'a ulaşan Mü'min Baba Zaviyesi'nin muafnamesi yenilenecektir. Böylece Sultan Bayezid döneminde başlayan Mü'min Baba Zaviyesi'nin haklarının tanınması geleneği Osmanlı Hanedanı tarafından sürdürülecektir. Hatta II. Selim döneminde 1568/1569 yılında verilen yeni bir muafname ile Mü'min Baba zaviyesine yeni haklar tanınmıştır. Bu muafname aşağıda gösterilmiştir.

***"Zaviye-i dervişan-ı Mü'min Baba**, der nezd-i karye-i Tazılar. Sabıkan karye-i Tazılara mezkur Mü'min Baba ber vech-i timar mutasarrıf imiş. Mezbur zaviye dervişlerinin on nefer kimesnesine kim kimesnenin yazılı raiyeti olmaya ve raiyet yerin tutmaya vech-i maişiyetleri sadakat-ı müslimin-den ola. Merhum Sultan Bayezid Han aleyhü'r-rahme ve'l gufran vech-i meşruh üzere zindegani iden on nefer derviş muaf ve müsellem ola deyu muafname virilmiş imiş. Halya mezkurun dervişler hükm-i cedid-i aher ibraz idüb mazmun-ı hümayuna on neferden ziyade olan dervişleri dahi şöyle ki kimesnenin raiyeti olmayub ve raiyet yerin tutmayub anların dahi vech-i meşruh maişetleri sadakat-ı müsliminden ola muaf ve müsellem olalar deyu ferman olunmağın vech-i meşruh üzere defter-i atikde mukayyed olmağın halya defter-i cedid-i hakaniye dahi kayd olundu."*[8]

Metinden de anlaşılacağı gibi daha önce on dervişle sınırlı olan vergiden muafiyet Mü'min Baba Zaviyesi'nin tüm dervişlerine herhangi bir sınırlama getirmeden tamamına tanınmıştır. II. Selim döneminde bu muafnamenin verildiği yılda zaviyenin şeyhi olarak Hasan Dede görülmektedir. Derviş isimleri arasında dikkat çeken bazı unsurlar vardır. Örneğin Mehmed adlı bir dervişin terzilik mesleği vardır. Bir diğerinin adı Bektaş Hayar Baba'dır. Diğer bir unsur ise Tazılar köyünün ve Mü'min Baba Zaviyesi'nin gelir ve derviş sayısındaki artışına rağmen devlete kovan, meyve gibi ürünlerden ödedikleri öşür miktarının Osmanlının yaşadığı yoğun enflasyona rağmen 300 akçe olarak nerdeyse bir asır boyunca sabit kaldığıdır. Adeta köyün geli-

[8] TT 470, s. 664.

rindeki yüksek artışa rağmen zaviyenin ödediği vergilerin 300 akçe olarak sabit kalması da bir tür mali imtiyaz gibi görülmektedir.

II. Selim döneminde 2 yıl ara ile 1568-1570 yılları arasında Mü'min Baba zaviyesi ve Tazılar köyü hakkında 3 tahrir alışılmadık bir şekilde kayda geçirilmiştir. Bu kayıtlardan ilkinde Mü'min Baba Zaviyesi'nin daha önce elde ettiği haklar tanınmış ve zaviyede 1568 yılında yaşayanların isimleri *"Zaviye-i dervişan-ı Mü'min Baba"* başlığı altında kayda geçirilmiştir. Bu isimler aşağıda tablolaştırılmıştır.

Kişi Adı	**Baba Adı**
Hasan Dede (şeyh-i zaviye-i mezbur)	
Haydar	Davud Dede
Mihaliç (Derviş)	
Yavaş Dede	Turna
Bektaş	Haydar Baba
Durmuş	Turbali
Mehmed	Mustafa
Kara Hüseyin	İzzet
Kurd	Ali Dede
İsa	Abdullah
Piri Pervane	
(Derviş) Hızır	
Koçi	Ali Veli,
Mehmed	Haydar (Baba)
Ramazan (Baba)	
Mehmed (Derzi)	
(Derviş) Veli	
Mazlum (Dede)	İsa
Yahya (Dede)	Mehmed
Mustafa (Dede)	Mehmed
Ahmed (Dede)	Abdullah
Pervane (Dede)	Abdullah
Ali (Dede)	Kasım
Turbali	Ali

1571 yılında Mü'min Baba Zaviyesin'de yaşayanlar 24'ü evli, 1'i bekar ve 7'si de onlara hizmet edenler olarak kayda geçirilmiştir. Burada evli dervişler için müzevvec kelimesi kullanılmıştır. Eski yıllara oranla zaviyedeki dervişlerin tamamı evlidir ve bundan dolayı da hocagan grubuna dahil değildirler. Aşağıda *"Zaviye-i dervişan-ı Mü'min Baba"* ve *"Cemaat-i dervişhanı zaviye-i mezbure, hüdamat"* adı altında Mü'min

Baba Zaviyesin'de 1570-1571 yılları arasında yaşayanlar ve zaviyeye hizmet edenlerin isimleri verilmiştir[9].

Kişi Adı	Baba Adı
Pervane Dede (şeyh-i zaviye-i mezbure)	
Haydar	Davud Dede
Mihaliç Derviş	
Sadi Hüseyin	Ahmed
Umur	Ahmed
Veli	(Mustafa Dede)
Cafer	Mustafa
Pervane	Pervane
Mustafa M	Mahmud
Kasım	Ali
Ali	Abdullah
Hüdavirdi	Hüseyin
Koçi	Ali Veli
Yavaş	Turna
Cibali	Mustafa
Fethullah	Turali
Memi	Mustafa,
Turbali	Mustafa
Cibali	Pervane
Hızır	Sarı
Hasan	Abdullah
Ali	Abdullah
İmir	Ömer
Haydar	(Derviş Ali)
Ali	Hamza
Hüseyin	Hasan

Ancak zaviye için asıl köklü değişiklik 1571 yılında yaşanacaktır. Artık köyün adı "*karye-i Tazılar, nam-ı diğer Ilıcalı ve Şeyh Viranı*"dır. Bağlı olduğu nahiyenin adı da Küpeli Bey'dir.[10] Bu sayımın sistemi daha sonra yapılacak tahrirlere temel oluşturacaktır. Bu tahrire göre köyde yaşayanlar cemaat cemaat kayda geçirilmiştir. Bunlardan ilki, "*cemaat-i Aybarlu*" ve onun mahallesi olan "*Yanıklu*"dur. Diğer cemaat "*Cemaat-i Kara Veli, yörügan der sınur-ı Tazılar*" ibaresiyle kaydedilmiştir. Bu cemaat bize Tazılar'ın genişlediğini ve çevresiyle bütünleştiğini gösteriyor. Ayrıca cemaatin Yörük olduğuna da vurgu yapılıyor. Kara Veli yörükleri arasında yamağın yanı sıra celeplik mesleği de dikkat çekiyor. Ancak daha önemlisi cemaatin ilk ismi olarak Mustafa Fakih

[9] TT 498, s. 638.
[10] TT 494, s. 445.

adlı imamın yazılmış olması. Bize bu kayıt Tazılar ile eskiden beri temas halinde olan Sünni nüfusun isimlerini ve sayısını öğrenme imkanı veriyor. Bunların dışında da "*cemaat-i Sungurlu*" ve "*Kazan Kaya*" adlı mahallesi ile "*cemaat-i Ada Tepe*" bulunuyor. Bu cemaat içinde Nefes ve Kalender adlı kişiler dikkat çekicidir. Tazılar, bu cemaatlerle tamamlanmıyor. Ayrıca "*karye-i Şeyh Viranı nam-ı diğer Işık Viranı*" adlı köy de Tazılar köy ile birlikte deftere kaydediliyor. Burada daha önce kayıtlara geçmeyen Şeyh Viranı ve köyün diğer adı Işık Viranı çok dikkat çekicidir. Çünkü bu isim kullanıldıktan sonra Mü'min Baba adı zaviye için Tanzimat Dönemi'nde tutulan bir kayda kadar bir daha görülmüyor. Ayrıca buranın Işık terimi açıklanması Tazılar köyünün ve Mü'min Baba'nın Bektaşilik anlayışı içinde hangi ekole ait olabileceği konusunda ipuçları sunuyor.

Bundan sonra III. Murat döneminde[11] ve 1614 yılında[12] Tazılar için tutulan diğer iki tahrir defteri yukarıda saydığımız sisteme göre tutuluyor. Bu kayıtları incelediğimizde Tazılar'da yaşayanların büyük bir kısmının çiftlik sahibi olduğu Işık adlı mütemekkinlerin ortaya çıktığını, Ahmed Kemal, Emrullah Çelebi, Şah Bali Yusuf, Ali bin Bayezid gibi köyün ileri gelenlerinin asiyab sahibi olduğunu ve devlete ödedikleri verginin 10000 akçeye ulaştığını görüyoruz. 1490 yılından 1613 yılına gelinceye kadar Tazılar'ın demografik ve ekonomik olarak yaklaşık bir asır içinde 3 katlık bir gelişme gösterdiğini kayıtlar bize gösteriyor.

Mü'min Baba tekkesine XIX. yüzyılda Yeniçeri Ocağı'nın 1826 yılında kaldırılmasından önce hazırlanan 1825 tarihli Çirmen valisi Esat Paşa'nın Bektaşi tekkeleri hakkında hazırladığı raporda da rastlanır. Bu dönemde Zağra-yı Atik kazasında yer alan Mü'min Baba Zaviyesi'nin Musaca tekkesiyle birlikte isminin anıldığını ve 2932 dönümlük bir çiftliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu miktar Balkanlardaki diğer Bektaşi tekkeleriyle karşılaştırıldıklarında büyük bir orana sahiptir. Bu topraklarda tekkenin gül yetiştirdiği ve gül tarımıyla uğraştığı görülmektedir. Ayrıca tekkenin bir dönüm bağı olduğu, 300 dönüm korusu ve 500 dönüm de çayıra sahip olduğu Süraiya Faroqhi'nin ça-

[11] TT 1001, s. 448-450.
[12] TT 648, s. 353-355.

lışmalarından öğreniyoruz.[13] Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi Mü'min Baba'nın Zağra'da bir tekkesi vardır ve onu izleyen müritleri ve sevenleri de mevcuttur. 29 rebiü'l-ahir 1244 (08.11.1828) tarihli bir Osmanlı belgesi Vaka-yı Hayriye olayından sonra Bektaşi tekkelerinin türbeler hariç yıkılması ve eşyalarının satılması üzerine hükümler içerir. Bu tekkeler arasında Eski Zağra'daki Mü'min Baba zaviyesi de vardır. Bu kayıt bize, Mü'min Baba Zaviyesi'nin neden Tekke diye adlandırıldığını ve türbesinden başka da bir şeyin niçin günümüze ulaşmadığını anlamamıza yardımcı olmaktadır.

2009 yılında yapılan bir çalışmada Mü'min Baba tekkesine ait 1733-1858 arasını kapsayan on belge yayımlanmıştır. Bu belgelerin içeriği tekkede görevli kişilerin tayinine yöneliktir. Buna rağmen çalışmanın başında Mü'min Baba tekkesinin Şeyh Bedreddin süreğini takip ettiren bir tekke olduğu, Amucalar kabilesiyle bağlantılı olduğu ve belgelerin bu durumu aydınlatmada önemli bilgi kaynağı oluşturdukları iddia edilmiştir.[14] Ancak yayımlanan bu belgelerin incelenmesinden ne de makalemizin başında incelediğimiz Mü'min Baba Tekkesine ait erken dönem Osmanlı belgelerinde bu duruma işaret eden açık bir bağlantıya rastlanamamıştır. Bununla birlikte Refik Engin'in yakın dönemde Mü'min Baba tekkesinin bulunduğu Tazılar nam-ı diğer Ilıca Bulgarca adıyla Bogomilovo'dan Türkiye'ye gelen göçmenler arasında Şeyh Bedreddin'in geleneğini sürdürenlerin olduğuna dair sözlü kaynaklardan aktarımının bilimsel alan araştırmasına ihtiyaç duyduğu aşikârdır. Otman Baba'nın anlatımlarından Mü'min Baba, Otman Baba'dan etkilenmiş, ona saygı hürmet göstermiş, ancak kendi müritlerini Osman Baba'nın yanına çekmesi üzerine aralarında gerginlik yaşanmış ve mesele Osmanlı kadısına şikayete kadar gitmiştir. Bu mücadelenin temelinde maddi çıkarlar olduğu kadar İslam'ı yorumlayış şeklinde de Mü'min Baba'nın, Otman Baba'dan biraz farklı düşündüğü anlaşılıyor. Mü'min Baba daha önce kendisine bağlı aşık ve abdalların Otman Baba'ya meyletmeleri üzerine onlara "... *imdi siz dahi bizim kisvetimize girip erkan-ı kavaidimiz içre olun* ..." diye-

---

[13] Suraiya Faroqhi, "Agricultural Activities in a Bektashi Center: the tekke of Kızıl Deli 1750-1830", *Peasants, Dervishes and Traders in the Ottoman Empire*, London 1986, s. 71, 85, 87, 93-96.

[14] Sevim Gören-Furkan Asya, "Mümin Baba Tekkesi Hakkında Bazı Belgeler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşı Veli Araştırma Dergisi*, 49 (2009), s. 24.

rek bu farklılığı ortaya koyar.[15] Ayrıca Otman Baba'nın da Mü'min Baba'nın davranışları karşısında onu çok ağır sözlerle eleştirdiği de velayetnamede kayıtlıdır.[16] Bizim kayıtlarımızda Şeyh Bedreddin olayının öncülerinden olan Torlak Kemal'in ismi olan Kemal adının Tazılar köyünde dönemin diğer bölgelerinde farklı olarak yoğun olarak kullanılması, Tazılar köyünün daha sonra Işık Viranı diye adlandırıldığı görülmektedir. Bu nedenlerden dolayı Refik Engin tarafından dile getirilen Mü'min Baba'nın Bedreddinî olabileceği iddiasının ciddiye alınmasını ve yeni araştırmaların bu yönde ilerlemesini gerektirebilir.

Sonuç

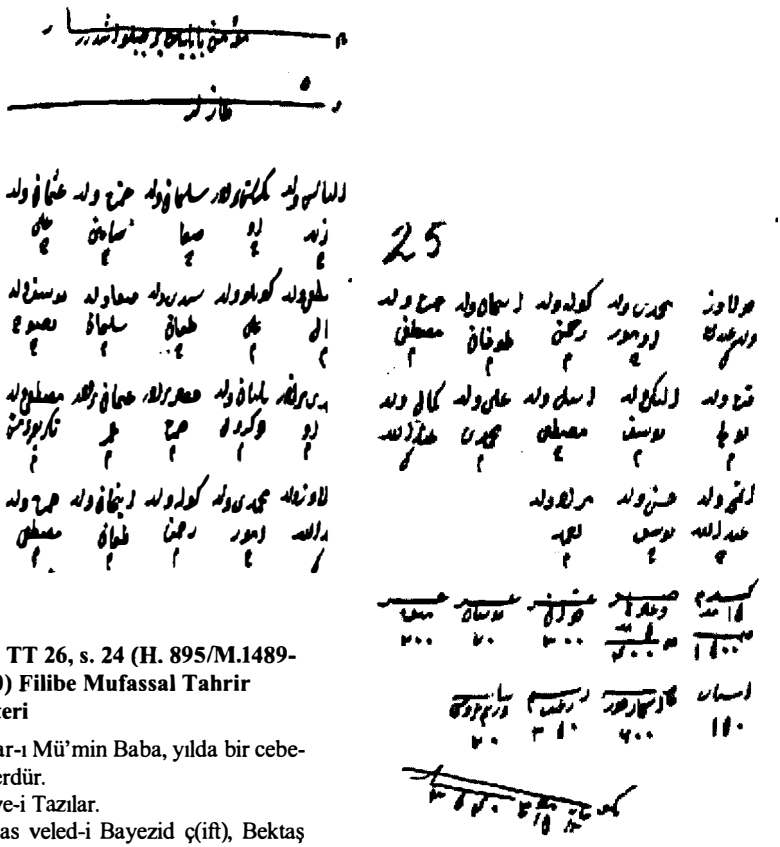
Bektaşilik içinde Kalenderi olarak kabul edilen Mü'min Baba'nın Zaviyesi'nin 1490 ila 1614 yılları arasında 124 yıllı dönemi Osmanlı tahrir defterlerinden incelendiğinde "*Kalenderilerin anarşik faaliyetlere eğilimli olmaları, fırsatını bulur bulmaz soygunculuk, eşkıyalık, haydutluk yapmaları tabi hale geliyordu. Onların toplumu dışlayan hareketleri, uyumsuz yaşayışları ve serkeşlikleri dolayısıyla toplum da onları dışlıyor, kaynaklarda görüldüğü üzere, gittikleri yerlerden kovuluyor, hapse atılıyorlardı. Toplumdan gördük-leri bu itici tavırla yeniden topluma karşı hale geliyorlardı*" şeklinde bazı araştırmacılar[17] tarafından dile getirilen Kalenderi tipinden farklı bir Mü'min Baba tipi ile karşılaşıyoruz. Bunun nedeni şüphesiz bizim kullandığımız belgelerin mülkiyete yönelik resmi tapu defterleri olmasıdır. Bizim belgelerimize yansıyan Mü'min Baba ve dervişleri, toplumla uyum içindedir. Mü'min Baba ve onu takip eden dervişleri yaşadığı bölgeyi geliştiren ekonomik olarak kendi ayakları üzerinde duran ve daha sonra da toprak büyüklüğü bakımından Balkanların en büyük çiftliğini oluşturmayı başarmıştır. Ayrıca Sünni nüfusla da birlikte yaşama erdemi gösterebilen bir topluluk olarak karşımıza çıkıyor. Dolayısıyla sadece isyanlarda ve kötü olaylarda ismi geçen Kalenderi tipinden farklı lügat manasıyla tam bir Kalender Mü'min Baba ve dervişleriyle karşılaşıyoruz. Diğer taraftan Safavilerle olan mücadele esnasında Alevi-Bektaşi inancında olanlara yönelik sert tedbirler aldığı söylenen Yavuz Sultan Selim'in Mü'min Baba örneğinde oldu-

[15] Kılıç, Arslan, Bülbül, a.g.e, s. 140.
[16] Kılıç, Arslan, Bülbül, a.g.e, s. 150-151.
[17] Ocak.,a.g.e., s. 136-137.

ğu gibi pek çok Bektaşi tekke ve zaviyesine muafnameler verdiği görülmektedir. Buradan hareketle Osmanlı Devletinin Alevi-Bektaşi tekke ve zaviyelerine karşı tutumunu, onların inançlarının değil, devlete olan sadakatlerinin belirlediğini söyleyebiliriz.

BELGELER VE TRANSKRIPSİYONLARI

1-A: TT 26, s. 24 (H. 895/M.1489-1490) Filibe Mufassal Tahrir Defteri



1-B: TT 26, s. 24 (H. 895/M.1489-1490) Filibe Mufassal Tahrir Defteri

Timar-ı Mü'min Baba, yılda bir cebeli eşerdür.
Karye-i Tazılar.
1-İlyas veled-i Bayezid ç(ift), Bektaş birader-i o ç, Süleyman veled-i Safa ç, Hamza veled-i Şahin ç, Osman veled-i Ali ç;
2-Mustafa veled-i Kemal m(ücerred), Küpeli veled-i Ali m, Seydi veled-i Doğan ç, Safa veled-i Süleyman m, Yusuf veled-i Nasuh ç;
3-Muhammedi birader-i o m, Balaban veled-i Doğrul m, Hızır biraderi Hamza m, Osman birader-i Ömer m, Mustafa veled-i Tanrıvermiş m;
4-Kulavuz veled-i Abdullah (benna)k, Muhammedi veled-i Umur ç, K(G?)öle veled-i Rahman m, İnehan veled-i Doğan m, Hamza veled-i Mustafa m;

Sayfa 25

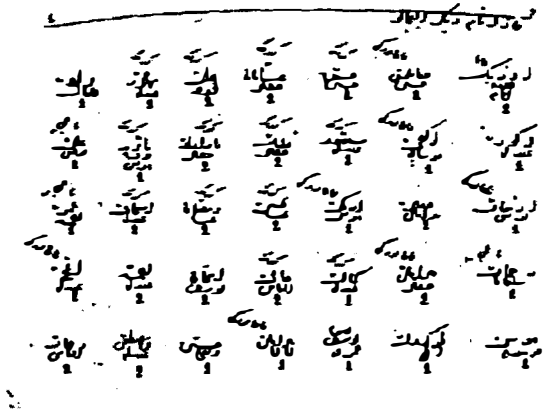
(*Sayfa 24'ün son satırı sayfa 25'in ilk satırı: mükerrer*) Kulavuz veled-i Abdullah (benna)k, 1-1-Muhammedi veled-i Umur ç, K(G?)öle veled-i Rahman m, İnehan veled-i Doğan m, Hamza veled-i Mustafa m;

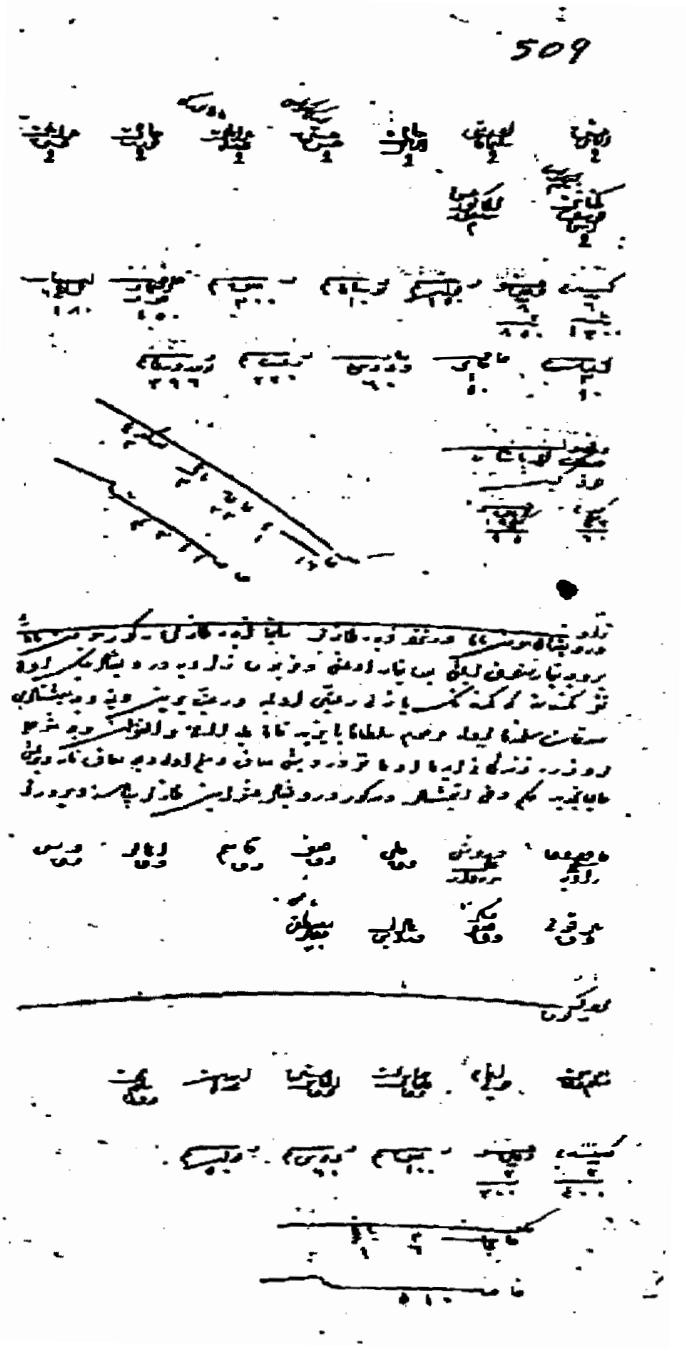
2-Kara veled-i yolcu m, İlbeyi veled-i Yusuf m, Asıl veld-i Mustafa ç, Ali veled-i Muhammedi m, Kemal veled-i Abdullah k,;

3-Atmaca veled-i Abdullah ç, Hasan veled-i Yusuf ç, Murad veled-i Ahmed m.

Gendüm 15 müd kıymet		1500
Çev ve gayrihuha 5 müd kıymet		400
Öşr-i kovan		300
Öşr-i Bostan		20
Öşr-i meyve		200
Asiyab		150
Hasıl-ı eşçar-ı cevz	600	
Resm-i Raiyet		350
Niyabet ve resm-i arusi		20
Yekun		
Hane		13
Mücerred	15	
Hasıl		3540

2-A: TT 77, s. 508 (H.925/M.1519) Mufassal-Evkaf Edirne Tahrir Deferi





2-B: TT 77, s. 508 (H.925/M.1519) Mufassal-Evkaf Edirne Tahrir Deferi

Karye-i Tazılar, nam-ı diğer Ilıcalu

1-Özbey Fakih imam çift, yamak, Satılmış bin Hüseyin çift yamak-ı Yörük, Hasan bin Hüseyin çift kezalik, Yahya Bali bin Hızır çift kezalik, Ali bin Mahmud çift kezalik, Bahadır bin Abdullah Çift kezalik, Murad bin Kulfal çift;

2-Karagöz bin Abdullah çift, Ekinci bin Musaca çift yama-ı Yörük, Sunkur bin Abdullah çift kezalik, Halil bin Hızır çift kezalik, Bazarlu bin Hızır çift, Bayezid Dede bin Musa çift kezalik, Ali bin Yunus çift yağcı;

3-Armağan bin Yunus çift yamak-ı Yörük, Hızır bin Bayramlı çift, Eriği bin Musa çift yamak-ı Yörük, Yahşi bin İsa çift kezalik, Ramazan bin İsa çift kezalik, İshak bin Abdullah çift kezalik, Ömer bin Ahmed çift yağcı 40;

4-Rahman bin Süleyman çift yağcı 30, Bayramlı bin Hızır çift yamak-ı Yörük, Kemal bin Abdullah çift kezalik, Hacı bin İlyas çift kezalik, İshak bin Yusuf çift, Ahmed bin Abdullah çift Atmaca bin Abdullah çift yamak-ı Yörük;

5-Musa bin Hoşkadem çift, Tuğrul bin Atmaca çift, Yusuf bin Ömerce çift atik, Bayramlı bin Lala çift yamak-ı Yörük, Hüseyin bin Veli çift, Kara Mustafa bin Abdullah çift, Rahman bin İlyas çift;

Sayfa. 509

1-Hüseyin bin İlyas çift, İdris binSüleyman çift, Hacı bin İlyas çift, Hüseyin bin Hasan çift Yörük beğüymiş, Bayramlu bin Abdullah çift yamak-ı Yörük Hacı bin Kurt çift Bayramlı bin Hüseyin çift;

2-Bektaş bin Yusuf .... Çift müsellem beğüimiş, Alagöz bin Sunkur mücerred atik

Kendüm müd fi 6 kıymet			1300,	
Cev ve gayrihu müd fi 8 kıymet				850,
Resm-i kovan				150,
Resm-i bostan				10,
Rems-i meyve				300
Hasıl-ı eşcar-ı cevz			550,	
Asiyab-ı ferace	6			180
Resm-i ağıl		3		90
Hasıl-ı çayır	1			50
Niyabet ve arusi				60
Resm-i raiyet				220
Resm-i boyunduruk			396	

Mahsul-i çiftlik Ahmet Paşa bin Dukakin, kendüm kilece 6 kıymet 60

Cev ve gayrihu keylice 19 kıymet 95

Yekün	
Hane	16
Mücerred	1
Yamak	22
Yağcı	3
Eşküncü	2
Hasıl	4231

Zaviye-i dervişan-ı Mü'min Baba, der nezd-i karye-i Tazılar. Sabıkan karye-i Tazılara mezkur Mü'min Baba ber vech-i timar mutasarrıf imiş. Badehu timar olmuş ve mezbure zaviye dervişlerinin on nefer kimesnesine ki kimesnenin yazılı raiyeti olmaya ve raiyet yerin tutmaya vech-i maişiyetleri sadakat-ı müsliminden ola. Merhum Sultan Bayezid Han aleyhü'r-rahme ve'l gufran vech-i meşruh üzere zindegani iden on nefer

derviş muaf ve müsellem ola deyu muafname virilmiş. Halya tecdid-i hükm dahi itmişler ve mezkur dervişler öşürlerin Tazılar sipahisine virirler.

1-Davud Dede şeyh-i zaviye, Derviş Ali türbedar, Ali Dede, Cafer Dede, Kasım Dede, Elmalu Dede, Veyis Dede;

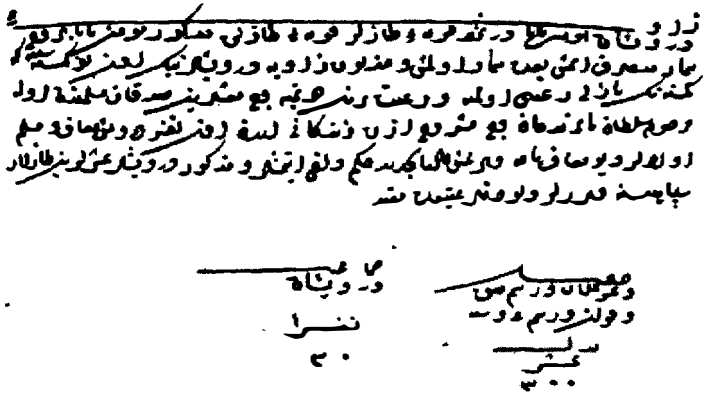
2-Pirkulu Dede, Cafer Dede diğer, Adil Derviş, Mustafa Hızır yağcı 30

Mücerredan-ı mezkure

1-Mü'min bin Teslim Dede, İmam Kulu, Sarı bin Kulfal Dede, Hüseyin bin İlyas Dede, Aydın bin Abdullah, Memi bin Teslim Dede;

Gendüm müd 2 kıymet		400
Cev ve gayrihu müd 2 kıymet	200	
Resm-i meyve		100
Resm-i arus		60
Resm-i kovan		50
Yekün		
Hane		10
Mücerred	6	
Yağcı		1
Hasıl		810

3-A:TT 370 s. 72 (H. 937/M. 1530) Tahrir Defteri



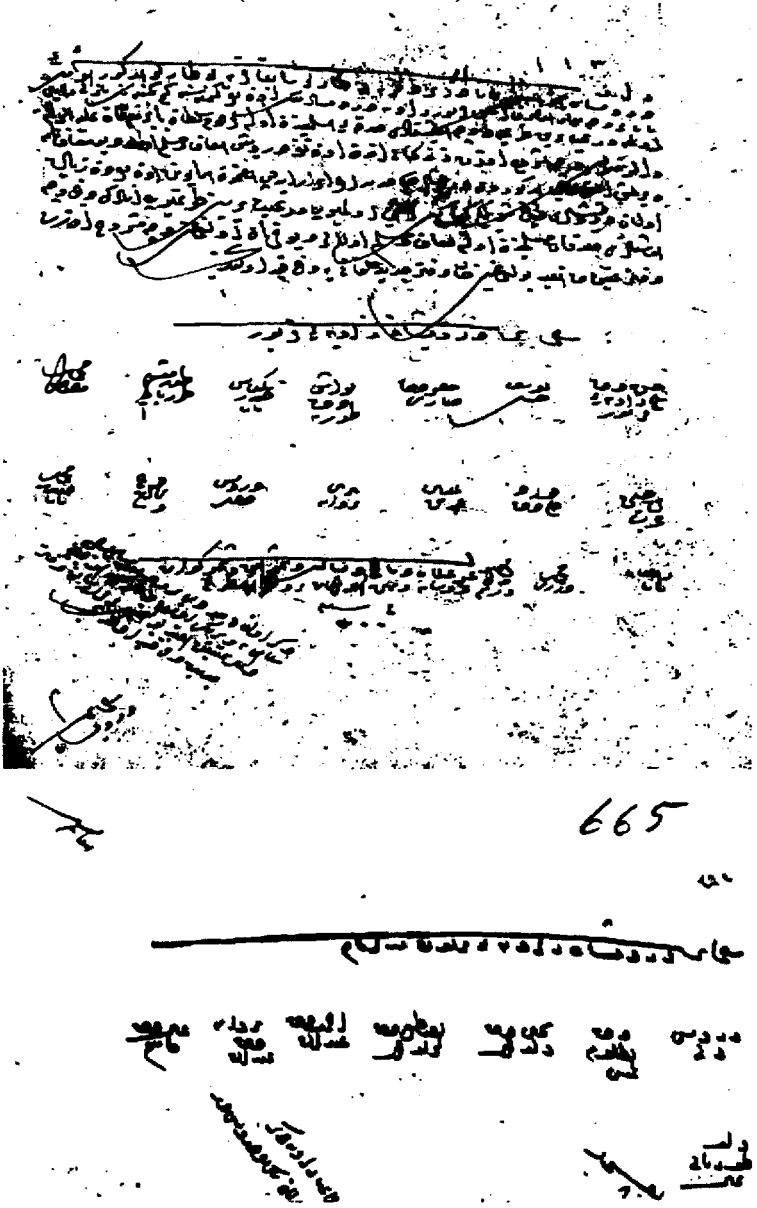
3-B:TT 370 s.72 (H. 937/M. 1530) Tahrir Defteri

Zaviye-i dervişan-ı Mü'min Baba, der nezd-i karye-i Tazılar. Karye-i Tazılara mezkur Mü'min Baba ber vech-i timar mutasarrıf imiş. Badehu timar olmuş ve mezbure zaviye dervişlerinin on nefer kimesnesine ki kimesnenin yazılı raiyeti olmaya ve raiyet yerin tutmaya vech-i taşirin sadakat-ı müsliminden ola. Merhum Sultan Bayezid Han vech-i meşruh üzere zindeganı iden on nefer derviş muaf ve müsellem olalar deyu muafname virilmiş. Halya tecdid-i hükm dahi itmişler ve mezkur dervişler öşürlerin Tazılar sipahisine virirler deyu defter-i atikde mukayyed.

Hasıl ve öşr-i galat ve resm-i meyve ve kovan ve resm-i arusiyye bedel-i öşr 300

Ceman dervişan neferen 30

4-A:TT 470, s. 664-665. (H. 976/M. 1568/1569) Edirne Evkaf Tahrir Defteri



4-B:TT 470, s. 664-665. (H. 976/M. 1568/1569) Edirne Evkaf Tahrir Defteri

Zaviye-i dervişan-ı Mü'min Baba, der nezd-i karye-i Tazılar. Sabıkan karye-i Tazılara mezkur Mü'min Baba ber vech-i timar mutasarrıf imiş. Mezbur zaviye dervişlerinin on nefer kimesnesine kim kimesnenin yazılı raiyeti olmaya ve raiyet yerin tutmaya vech-i

maişiyetleri sadakat-ı müsliminden ola. Merhum Sultan Bayezid Han aleyhü'r-rahme ve'l gufran vech-i meşruh üzere zindegani iden on nefer derviş muaf ve müsellem ola deyu muafname virilmiş imiş. Halya mezkurun dervişler hükm-i cedid-i aher ibraz idüb mazmun-ı hümayuna on neferden ziyade olan dervişleri dahi şöyle ki kimesnenin raiyeti olmayub ve raiyet yerin tutmayub anların dahi vech-i meşruh maişetleri sadakat-ı müsliminden ola muaf ve müsellem olalar deyu ferman olunmağın vech-i meşruh üzere defter-i atikde mukayyed olnmağın halya defter-i cedid-i hakaniye dahi kayd olundu.

Cemaat-ı dervişan-ı zaviye-i mezbur

1-Hasan Dede, şeyh-i zaviye-i mezbur, Yusuf Hüseyin, Hızır Dede Sarı, Yavaş Dede Turna, Bektaş Haydar Baba, Durmuş Turbali, Mehmed Mustafa;

2-Kara Hüseyin İzze, Kurd Ali Dede, İsa Abdullah, Piri Pervane, Derviş Hızır, Koçi Ali Veli, Mehmed Haydar Baba;

3-Ramazan Baba, Mehmed Derzi

Mahsul-i bedel-i öşr-i galat ve bağçe ve besatin ve öşr-i meyve ve öşr-i küvvare ve resm-i arusane ve gayrihu ma'a asiyab ber vech-i maktu fi sene 300

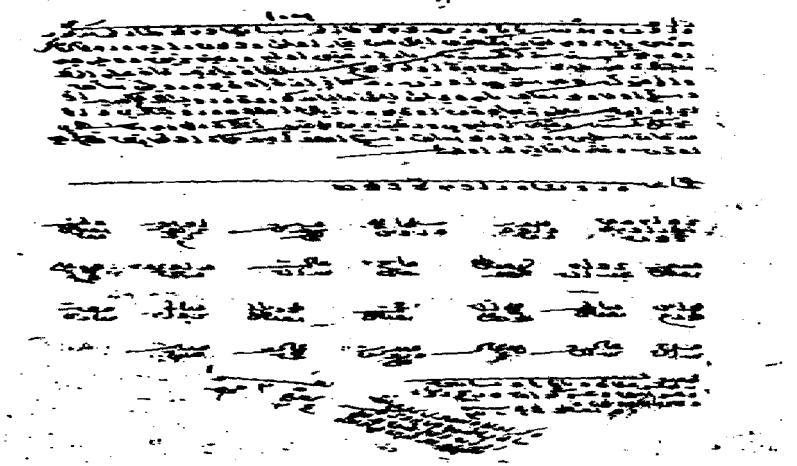
Zikr olunan nukudı ber vech-i nakd sal be sal sipahiye virmek üzere defter-i köhne mucbince defter-i atikde mukayed bulunmağın ber karar-ı sabık defter-i cedide dahi kayd olundu.

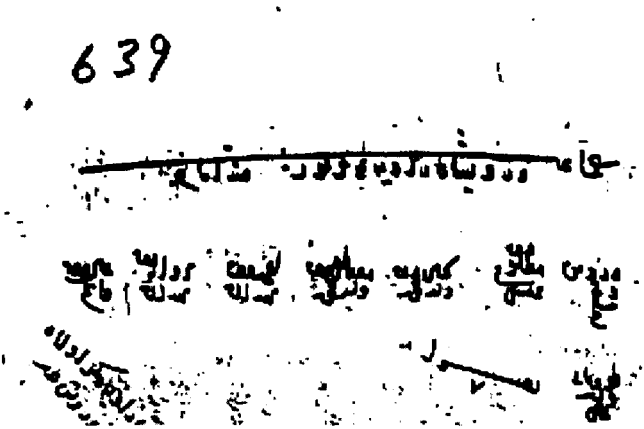
TT 470, s. 665 Cemaat-ı dervişan-ı zaviye-i mezbure, hüdamat

1-Derviş Veli, Mazlum Dede İsa, Yahya Dede veled-i Mehmed, Mustafa Dede veled-i Mehmed, Ahmed Dede Abdullah, Pervane Dede Abdullah, Ali Dede Kasım;

2-Turbali veled-i Ali

5-A:TT 498, s. 638-639 (H. 978/M. 1570-1571) Edirne Evkaf Tahrir Defteri





5-B:TT 498, s. 638-639 (H. 978/M. 1570-1571) Edirne Evkaf Tahrir Defteri

Zaviye-i dervişan-ı Mü'min Baba der nezd-i kare-i Tazılar sabıkan karye-i Tazılar-ı mezkur Mü'min Baba ber vech-i timar mutasarrıf imiş badehu timar olmuş ve mezbure zaviye dervişlerinin on nefer kismesnesine ki kimenenin yazılı raiyeti olmaya ve raiyet yerin tutmaya

vech-i maişiyetleri sadakat-ı müsliminden ola. Merhum Sultan Bayezid Han aleyhü'r-rahme ve'r-rıdvan vech-i meşruh üzere zindegani iden on nefer derviş muaf ve müsellem ola deyu muafname virilmiş imiş. Halya mezkurun dervişler hükm-i cedid-i aher ibraz idüb mazmun-ı hümayunda on neferden ziyade olan dervişleri dahi şöyle ki kimesnenin raiyeti olmayub ve raiyet yerin tutmayub anların dahi vech-i maişetleri sadakat-ı müsliminden ola muaf ve müsellem olalar deyu ferman olunmağın vech-i meşruh üzere defter-i atikde mukayyed olmağın halya defter-i cedid-i hakaniye dahi kayd olundu.

Cemaat-ı dervişan-ı zaviye-i mezbure

1-Pervane Dede, şeyh-i zaviye-i mezbure, Hayda Davud Dede, Mihaliç Derviş, Sadi Hüseyin bin Ahmed, Umur brader-i o m, Veli Mustafa Dede;

2-Cafer Mustafa, Pervane Abdullah, Mustafa Mahmud, Kasım bin Ali, Ali bin Abdullah, Hüdavirdi Hüseyin, Koç Ali Veli;

3-Yavaş Turna, Cibali Mustafa, Fethullah Turali, Memi Mustaa, Turbali Mustafa, Cibali Pervane, Hızır Bin Sarı;

4-Hasan Abdullah, Ali Abdullah, İmirÖmer, Haydar Derviş Ali, Ali bin Hamza, Hüseyin Hasan

Mahsul-i bedel-i öşr-i galat ve bağçeha ve besatin ve öşr-i meyve ve öşr-i küvvare ve resm-i arusane ve gayrihu ma'a asiyab ber vech-i maktu fi sene 300

Zikr olunan nukudı ber vech-i nakd sal be sal sipahiye virmek üzere defter-i atik mucebince hayla defter-i cedide kayd olundu.

Neferen	25
Müzevvec	24
Mücerred	1

Sayfa. 639

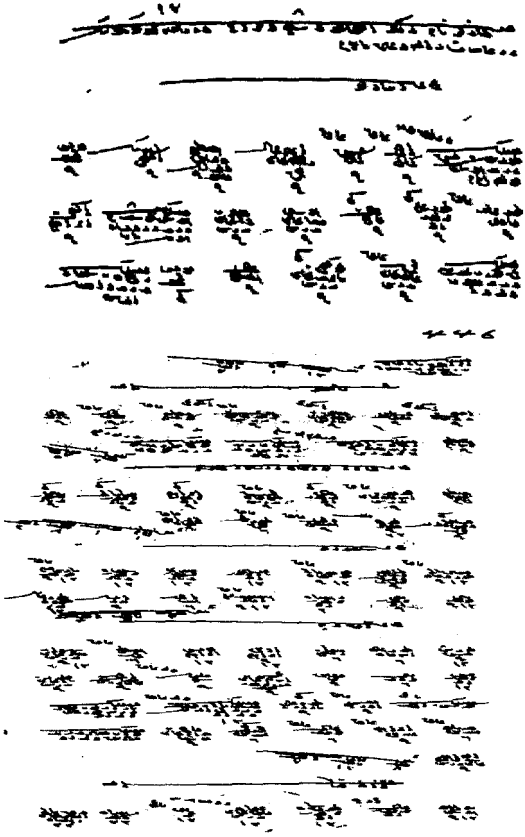
Cemaat-ı dervişan-ı zaviye-i mezbure, hüdamat

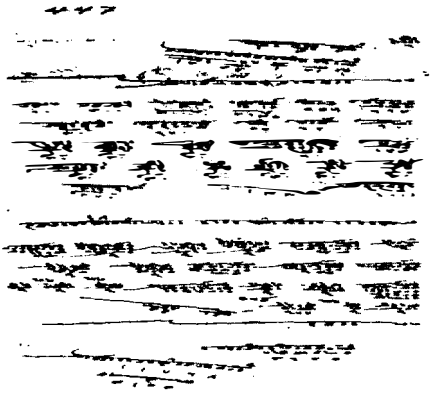
Derviş Veli müsellem, Mazlum Dede İsa, Yahya Dede veled-i Mehmed, Mustafa Dede veled-i Mehmed, Ahmed Dede Abdullah, Pervane Dede Abdullah, Ali Dede Kasım

Turbali veled-i Ali

Neferen 7

6-A:TT 494, s. 445 (H. 978/M. 570-1571) Edirne Mufassal Tahrir Defteri





6-B:TT 494, s. 445 (H. 978/M. 1570-1571) Edirne Mufassal Tahrir Defteri

Karye-i Tazlar, nam-ı diğer Ilıcalu ve Şeyh Viranı der nahiye-i Küpelü Bey an raiyet-i müşarün ileyh ve gayrihu tabi-i mezbur

Cemaat-ı Aybarlu

1-Çiftlik-i Tursun bin Hasan der yed-i Musa Hoca-imam, Ahmed Kemal yamak çift, Hasan Kemal yamak çift, İmir Ali Rahman Ali? Hamza çift, Mustafa ve Hüseyin veledan-ı Nasuh, çift, İne Bey ekinci çift, Yunus Mahmud çift;

2-Turgayıb Hacı yamak çift, Turaki birader-i yamak çift, Ali bin Hacı yamak çift, k(ezalik), Ali bin Hacı çift, k(ezalik), Musa Sefa Ali pedereş çift, Hızır bin Veli Ali pedereş çift, Çiftlik-i Musa Hoşkadem der yed-i dervişan-ı Mü'min Baba, Ekinci bin İbrahim çift;

3-Çiftlik-i Karagöz bin Abdullah der yed-i Nusret veled-i Veli, Mehmed Ali müderis çift yamak, Döğenci bin Bayezid be ca-yı pedereş çift, yamak; Ali Mustafa çift, Yunus Mahmud yamak, Çiftlik-i Rahman bin Süleyman der yed-i Vasil İlyas

Sayfa 446

1-Çiftlik-i İbrahim bin Bali be-ca-yı pedereş ki an yed-i Nasuh .....

Yekün

Çift	13
Bennak	1,
Yamak ba çift	7

Mahalle-i Yanıklar

1-Akıncı bin Devlethan çift eşküncü, Nühas Cafer çift, Hüseyin bin Turud be-ca-yı pedereş- çift eşküncü, Piri Turud be-ca-yı pedereş çift yamak-i eşküncü, Osman Güçbeyi çift yamak, Mehmed Yahya-çift yamak, Ali Bayezid çift;

2-Mustafa İne Beye çift, Çiftlik-i Rahman bin İlyas der yed-i Nasuh maa biradereş, Çiftlik-i İsa der yed-i Derviş veled-i Bayramlu, Çiftlik-i Koçi bin Armağan der yed-i Göçeri der Yorgiçe;

Yekün

Çift	5
Çift yamak	5

Cemaat-ı Kara Veli yörügan der sınr-ı Tazlar

1-Mustafa Fakih imam, Kurd bin İnehan be-ca-yı pedereş yamak çift, Ali birader-i o çift yamak, Mehmed Cafer be-ca-yı pedereş çift yamak, İbrahim birader-i o çift yamak, Kaya Bali birader-i diğer çift yamak, Nebi birader-i diğer çift yamak;

2-Hüseyin ve Hasan veledan-ı Mehmed çift yamak, Koci Hızır celeb çift 22, Veli Mustafa çift yamak, Turali Hamza 6 yamak, İbrahim Süleyman yamak 6;

Yekun

İmam	1
Çift	1
Yamak ba-çift 8	
Fi çift	2

Cemaat-ı Sunkurlu

1-Hızır Bali Turuhan yamak çift 12, Tali ve Ali veledan-ı İsa çift, Kurd Bali Devlethan yamak çift 12, İsa Bali birader-i o 12, Abdi birade-i diğer 12, Süleyman birader-i diğer 12, Kadis Ali Kurd yamak çift 12;

2-Nebi Kurd çift 12, Nebi birader-i o 6, Ramazan birader-i o 6, Masud Ali Ahad yamak çift 12, Ahmed Minnet 6, Mürsel Bedir çift, Turgayb Tuğrul kadim 12;

Yekun

Çift	2
Yamak ba çift 9	
Fi çift	3

Cemaat-ı Adatepe

1-Durmuş Hasan çft 12, Turali İnehan 6, Safa bin Akıncı 6, Emrullah İbrahim çift 12, Yunus İbrahim 12, Mustafa Mehmed yamak 6, Şehsuvar Hızır be-ca-yı pedereş çift 12;

2-Hasan birader-i o 12, Nebi Turd 6, Hüseyin Memi çift, Ömer İnebeyi be-ca-yı Hasan birader-i hod çift, Kulfal Sefer veled-i yamak çift, Ahmed Halil be-ca-ı pedereş çift, Kalender bin Bali be-ca-yı pedereş çift;

3-Çiftlik-i Güneş bin Ahmed yağcı, Nefs Oruç yamak çift, Turali Bazarlı yamak çift, Çiftlik-i İsa Bali bin Hızır der yed-i Muhiddin veled-i o veled-i yamak 12, Çiftlik-i Bazarlu bin Hızır der yed-i Turali veled-i o;

4-Kıdemlü Abdullah yamak 6, İbrahim Abdullah yamak çift, Ali Turud yamak 6, MAhmud Abdullah yamak 6, Hacı bin Bayram be-ca-yı Yusuf çift, Çiftlik-i Veli bin Hızır der yed-i Sadık veled-i o;

5-Elvan Seydi Ali be-ca-yı pedereş çift

Yekun

Çift	8
Yamak ba çift	17
Fi çift	7

Mahalle-i Kazan Kaya

1- Bayramlu Musa çift 12, Ali birader-i o müzevvec, Turaşah birader-i o 12, Osman Hüseyin be-ca-yı pedereş an vakf-ı Medine 12, Ömer Nebi yağcı 12, Ramazan Murad 22, Dede Bali İlyas be-ca-yı Ramazan 22;

Sayfa 447

1-Ali bin İbrahim ;

Yekun	çift	2
Yamagan ba çift	4	
Fi çift		1

Cem'an çift ve Bennak ma'a mücerredan-ı yörügan-ı karye-i Tazılar.

İmam	1
Çift	31
Bennak	1
Yamagan	

Baçift	44		
Fi çift	13		
Hasıl-ı karye-i Tazılar ma'a cemaat-ı mezkurin			
Resm-i çift ve bennak maa mücerredan		694,	
Resm-i boyunduruk		556	
Gendüm müd 15 kile 5 kıymet			2645
Mahlut müd 30 kıymet			3000
Hasıl-ı eşcar-ı cevz		300	
Hasıl-ı çayır			60
Resm-i ağıl			90
Öşr-i küvvare			62
Öşr-i meyve			52
Öşr-i ketan ve resm-i kelemiye beher araba fi 2	92		
An mahsul-i Koçi bin Hızır fi sene		30;	
Resm-i tapu-yı zemin			144
An mahsul-i ..... Asiyab-ı Ali Bayezid bab 1 resm			30
Asiyab-ı Akıncı Devlethan bab 1 resm		30	
Asiyab-ı Şah Bali Yusuf bab 1 resm		30	
Asiyab-ı Nefes Kemal bab 1 resm			30
Ahmed Kemal bab 1 resm		30	
Berek İbrahim bab1 resm		30	
Koçi Hızır bab 1 resm			30
Ahmed veled bab 1 resm		30	
Asiya-ı Emrullah Çelebi bab 1 resm		30	
Yekun bab 9 fi 30 resm			270
Niyabet ve arusiyye ve adet-i deştbani		100	
Yekun			8143

Karye-i Şeyh Viranı nam-ı diğer Işık Viranı an zeamet-i müşarün ileyh, tabi-i Zağra-yı m

1-Şah Bali Hasan çift, Çiftlik-i Ahmed bin Turali der yed-i Karagöz Abdullah, Elvan Kara Şahin Bedir be-ca-yı Kölemen çift, İsa Bali Mehmed be-ca-yı Aydın Mürsel, Diğer İsa Bali Ramazan be-ca-yı Zeynel Osman çift, Çiftlik-i Veli bin Ali der yed-i Turbali veled-i Süleyman;

2-Çiftlik-i Veli bin Ali der yed-i Bali bi Ali, çiftlik-i Nasuh bin Aydın der yed-i Hüseyin Nasuh çift, Çiftlik-i Veli bin İnebeyi der yed-i Abdullah Yusuf, İsa Bali Ali be-ca-yı Veli bin Ali çift, Turbali Muzaffer be-ca-yı pedereş çift;

3-Çiftlik-i Veli bin Turaşah der yed-i Emrullah der karye-i Vaysalar, Bayram bin Ramazan be-ca-yı pedereş çift, Hacı Bali Ahmed çift, Çiftlik-i Tubali bin Vasil der yed-i Hacı bali, Mustafa Ali yamak çift, Ali bin Ramazan yamak çift, Hacı İsa çift;

4-Aburrahman Aydın çift, Nazar Memi yamak çift, Turbali Mirdal küreci 922;

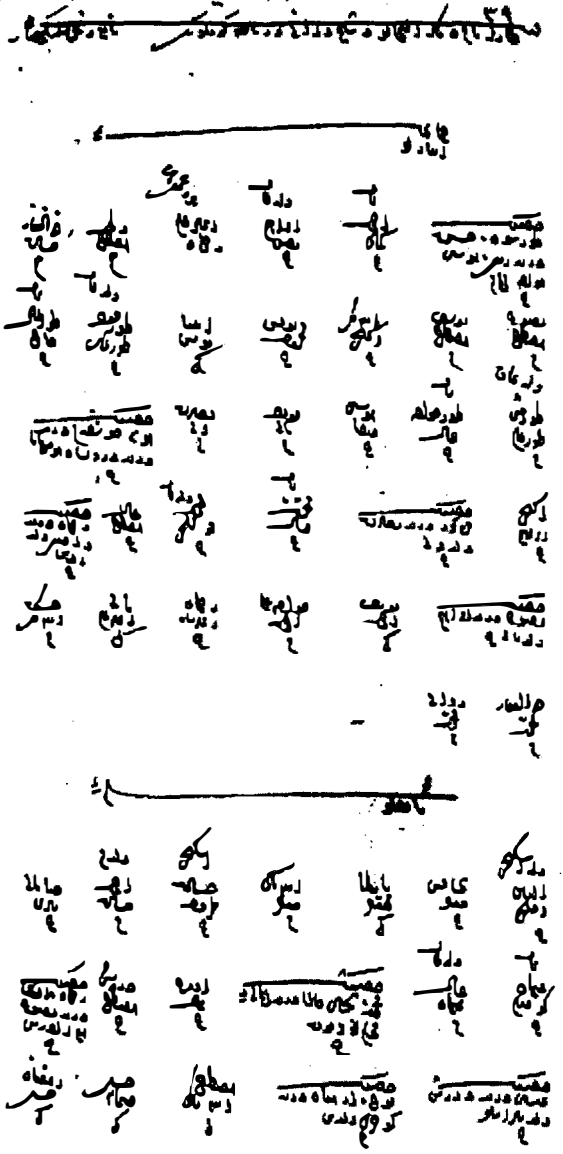
Yekun	
Çift	18
Yamak	35

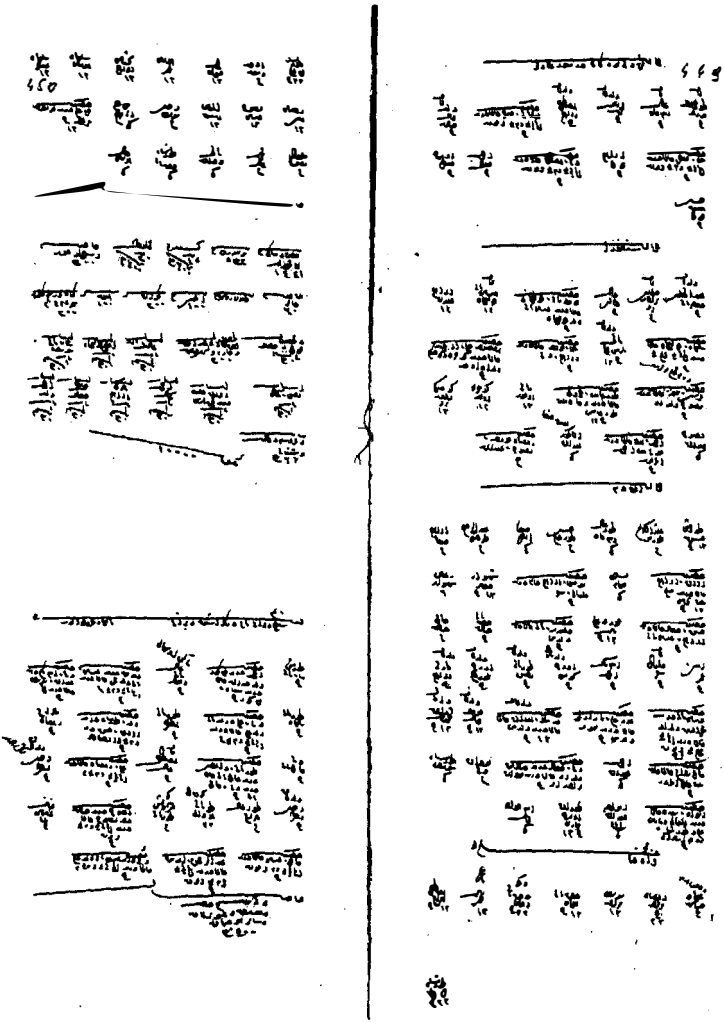
Hasıl-ı karye-i mezbur

An resm-i çift ve boyunduruk ve öşr-i galat ve sair meyva-yı cihan 3625

Ceman karye-i Tazılar ve Şeyh Viranı, el-mezkurin 11768

7-A:TT 1001, s. 448 (III.Murad 1574-1595) Çirmen Mufassal Tahrir Defteri





7-B:TT 1001, s. 448 (III.Murad 1574-1595) Çirmen Mufassal Tahrir Defteri

Karye-i Tazlar, nam-ı diğer Ilıcalu ve Şeyh Viranı der nahiye-i Küpelü Bey, tabi-i Zağra-yı Eskihisar

Cemaat-ı Aybarlu

1-Çiftlik-i Tursun bin Hasan der yed-i Zeynel bin Musa Hoca-imam, Ahmed Kemal yamak çift, İbrahim Nefes veled-i yamak çift, İmir Ali Rahman peder-i Ömer Bey, Veli Mustafa nim Zülfikar Hüseyin nim;

2-Nasuh Mustafa mücerred, Yusuf Mustafa mücerred, İnebey Ekinci çift, Yunus Mahmud çift, İlya Yusuf bennak, Turgud Turali veled-i yamak çift, Turali Haci yamak çift;

3-Durmuş bin Turali mücerred, Tur Hoca bin Ali çift, Musa Safa çift, Kurd Bali mücerred, Nusret Veli mücerred, Çiftlik-i Musa Hoşkadem der yed-i dervişan-ı Mü'min Baba çift;

4-Ekinci İbrahim çift, çiftlik-i Karagöz der yed-i Nusret veled-i Veli çift, Muhammed bin Ali yamak çift, Mehmed Dölekçi veled-i yamak çift, Ali Mustafa çift, Çiftlik-i Rahman der yed-i Vasil veled-i İlyas çift;

5-Çiftlik-i Nasuh der yed-i İbrahim veled-i ali çift, Yusuf Ahmed bennak, Hoca Ali Ahmed mücerred, Rahman Demirşah çift, Bali İmir Ali bennak, Hasan İnebeyi mücerred;

6-Zülfikar Muhammed mücerred, Divani Muhammed mücerred

Mahalle-i Yanıklu

1-İlyas Akıncı veled-i eşkinci çift, Bahşayış Cafer çift, Yayla Cafer bennak, İenbeyi Cafer mücerred, Hüseyin Turud eşkinci çift, Ahmed Hüseyin veled-i m mücerred, Kaya Bali Piri çift;

2-Osman Göçbeyi yamak çift, Ali Osman veled-i yamak mücerred, çiftlik-i Mehmed bin Yahya hala der yed-i ahali-yi mahalle-i mezbure çift, Oruç Ali çift, Derviş Mustafa çift, Çiftlik Rahman bin İlyas der yed-i Nasuh maa biradereş çift;

3-Çiftlik-i İsa de yed-i Derviş veled-i Bayramlu çift, Çiftlik-i Koçi bin Armağan der yed-i Göçeri veledeş çift, Mustafa İnebeyi bennak, Hüseyin haymane bennak, Ramazan Hüseyin bennak;

Sayfa 449

Cemaat-ı Kara Veli yörügan-ı der sınur-ı Tazılar

1-Turgud Kurd yamak çift, Ali İnehan yamak çift, Nebi Mehmed veled-i yamak çift, Mustafa İbrahim veled-i yamak çift, çiftlik-i Kaya Bali bin Cafer hala der yedi ahali-i karye-i mezbure çift, Ali veled-i Hüseyin veled-i yamak çift;

2-Çiftlik-i Nebi bin Cafer hala der yed-i ahali-i karye-i mezbure çift, İbrahim Koçi çift, Çiftlik-i Veli bin Mustafa hala der yed-i ahali-i karye-i mezbure çift, Ahmed Koçi çift, Oruç Koçi çift;

3-Hüseyin matuk-ı Koçi çift;

Cemaat-i Sunkurlu

1-Abdulhalil Hızır Bali veled-i yamak çift, Halil birader-i o yamak mücerred, Ali Talib çift, Çiftlik-i urd Bali bin Devlethan hala der yed-i İa Bali veled-i Devlethan çift, İsa Bali Devlethan yamak 12, İbrahim Abdullah 12;

2-Çiftlik-i Süleyman bin Devlethan hala der yed-i ahali-i mahalle çift, Bali Yavaş Ali çift 12, Çiftlik-i Nebi bin Kurd hala der yed-i İbrahim bin Veli, Çiftlik-i Masud Ali bin Evhad hala der yed-i Göçeri ve Göçbeyi veledan-ı Evhad;

3-Çiftlik-i Mürsel bin Bedir hala der yed-i Nasuh veled-i o, Çiftlik-i Turgayıb bin Turul hala der yed-i Turhan bin Turgayıbçift 12, Bali Uğur 12, Göçeri Evhad 12, Göçbeyi birader-i o 12;

4-Nasuh Abdullah bennak, çiftlik-i Ahmed bin Minnet hala der yerd-i Sofu bin Ahmed, Alagöz Abdullah matuk-ı Safa bennak, çiftlik-i Ramazan Kurd bin Nasuh bin Abdullah nim;

Cemaat-ı Ada Tepe

1-Durmuş Hasan çift 12, Abdlkerim Durmuş mücerred, Turali İnehan bennak, Hüseyin Turali mücerred, Safa Akıncı bennak, Abdurrahman Durmuş mücerred, İbrahim Safa mücerred;

2-Çiftlik-i Emrullah bin İbrahim hala der yed-i Müslim bin Yahya çift 12, Nesimi haymane bennak, çiftlik-i Yunu bin İbrahim hala der yed-i Kulfal bin Sefer çift, Şehsuvar Hızır çift 12, Ali Şehsuvar 6;

3-Çiftlik-i Hasan bin Hızır hala der yed-i İbrahim bin İsa Bali, Kurd Ali Nebi çift 12, çiftlik-i Kalender bin Bali hala der yed-i veledeş, Dede Bali Hüseyin çift, Hacı Hüseyin mücerred;

4-Eyyüb Ömer çift, Kulfal Sefer yamak çift, İnebeyi Ahmed çift, Oruç Güneş vele-i yağcı çift, Turbali Nefes veled-i yamak çift, Oruç Turali veled-i yamak çift, Karlı İbrahim veled-i yamak çift;

5-Çiftlik-i İsa Bali der yed-i Muhiddin veled-i o hala der yed-i ahali-i mahalle-i mezbure çift, çiftlik-i Morali bin Bazarlu hala der yed-i Timur veledeş çift, çiftlik-i Kıdemlü bin Abdullah hala der yed-i veledeş veled-i yamak çift 12, Kurd Ali veled-i yamak çift 12, Mahmudzade veled-i yamak çift 12;

6-Çiftlik-i Hacı bayram hala der yed-i .. Hacı, el-mezbur çift, Ahmed Abdullah bennak, çiftlik-i Veli bin Hızır der yed-i Sadık veled-i o hala der yed-i Budak birader-i o çift, Budak Veli mücerred, Turşah Yusuf bennak;

7-Çiftlik-i Elvan bin Seydi hala der yed-i Kulfal ve Yavaş Ali ve Turşah ber vech-i iştirak çift, Elvan bin Abdullah imam bennak, Turak Oruç Gazi çift 12, İne Hoca Ali bennak;

Mahalle-i Kazan Kaya

1-Osman Hüseyin çift an vakf-ı Medine, Ramazan Murad çift 22, Yusuf Murad 12, Hızrı Bali Osman çift 12, diğer Dede Bali İlyas çift 22, Nebi Ömer yağcı 12, Mustafa bayram çift 12;

Sayfa 450

1-Turaşah Kara Ali çift 22, Evhad Işık mücerred, Mehmed Osman 12, Musa Ömer 12, Yahşi İbrahim 12, Süleyman Musa 12, Süleyman Cafer 12;

2-Ramazan Minnet 12; Nasuh İsa 12, İlyas Işık, Receb Yusuf, Kara Ali İbrahim bennak, Çiftlik-i Kara Ali der yed-i Yusuf bin Murad çift 12;

3-Kulfal Nasuh mücerred, Mehmed Ali mücerred, Bali Budak bennak, Turşah Dede Bali bennak, Ali Musa bennak

Hasıl		
Resm-i çift ve bennak ma'a mücerredan	1441	
Resm-i boyunduruk		532
gendüm müd 15 kıymet	3600	
Mahlut müd 2 kıymet	2400,	
Hasıl eşcar-ı cevz		30
Hassa-yı çayır 60, resm-i tapu-yı zemin, resm-i ağıl	100	
Öşr-i küvvare	200	
Öşr-i meyva		100
Öşr-i kettan ve resm-i kelemiye beher araba fi 2	200	
An mahsul-i Koçi bin Hızır fi sene	30	
Mahsul-i .... Abdullah ve .... Ve asiyab ve gayrihu	200	
Asiyab-ı Ali bin Bayezid bab 1 resm	30	
Asiyab-ı Akıncı Devlethan bab 1 resm		30
Asiyab-ı Şahbali Yusuf bab 1 resm	30	
Asiyab-ı Nefes bin Kemal bab 1 resm		30
Asiya-ı Emrullah Çelebi der yed-i Mehmed Kadis bab 1 resm		30
Asiyab-ı Ahmed Kemal bab 1 resm	30	
Asiyab-ı diğer İbrahim bab 1 resm	30	
Asiyab-ı Koçi Hızır bab 1 resm	30	
Asiyab-ı Ahmed veled bab 1 resm	30	
Niyabet ve arusiyye ve adet-i deştbani		367
Yekun		10000

Karye-i Şeyh Viranı nam-ı diğer Işık Viranı tabi-i Zağra-yı mezbur

1-Durmuş Şah Bali çift, Çiftlik-i Ahmed der yed-i Karagöz veled-i Abdullah hala der yed-i Sinan bin Karagöz çift, Ali Bali Eyyb çift sakin-i Ovasal?, Çiftlik-i Aydın der yedd-i İsa bin Bali veled-i Memi hala der yed-i ahali-i karye-i m, Çiftlik-i Dem bin İnebeyi der yed-i Abdullah bir Şerif hala der yed-i ahali çift;

2-Turbali Süleyman çift, Çiftlik-i Veli bin Al der yed-i Bali veled-i Ali hala der yed-i ahali-i karye-i m, Turbali Mustafa ç, Çiftlik-i Veled bin Turaşah der yed-i Emrullah bin Hasan der karye-i Vaysalar çift, Bayram Ramazan çift;

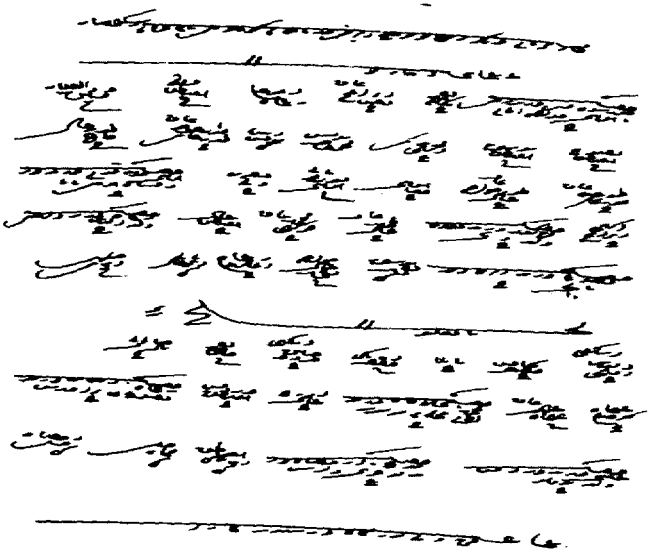
3-Veli Hacı Bali çift, Çiftlik-i Turbali bin Vasil der yed-i Hacı bali hala der yed-i Veli bin Hacı çift, Mustafa Ali yamak çift, Çiftlik-i Ali bin Ramazan hala der yed-i ahali-i karye-i m çift, Receb Nazar veled-i yamak çift mükerrerdir;

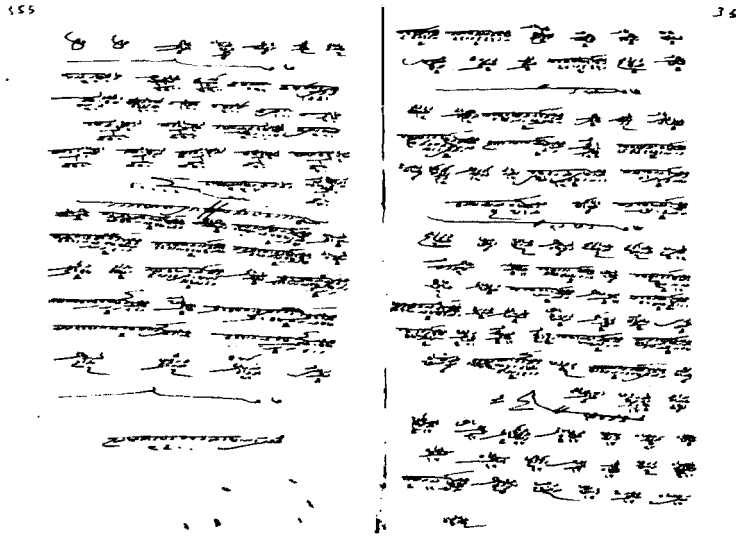
4-Receb Nazar veled-i yamak çift, Turali Bayram mücerred, Turbali Mirdal küreci 22, Derviş Turbali kezalik mücerred, Çiftlik-i Nasuh der yed-i Hüseyin veled-i Nasuh hala der yed-i ahali-i karye-i mezbur çift, Gani İsa Bali çift;

5-Çiftlik-i Hacı bin İsa hala der yed-i ahali-i karye-i mezbur çift, Çiftlik-i Abdurrahman bin Aydın hala der yed-i ahali-i karye-i mezbur çift, Çiftlik-i Veli der yed-i İsa Bali veled-i ali hala der yed-i ahali-i karye-i m çift;

Hasıl an resm-i çift ve boyunduruk ve öşr-i galat ve sair meyve-i cihan 3400

8-B:TT 648 s. 353 (H. 1022 M. 1613/1614) Paşa Livası Mufassal Tahrir Defteri





8-B:TT 648 s. 353 (H. 1022 M. 1613/1614) Paşa Livası Mufassal Tahrir Defteri

Karye-i Tazılar nam-ı diğer Ilıcalu ve Şeyh Viranı der nahiye-i Küpeli Bey tabi-i Zağra-yı Eski Hisar.

An Cemaat-i Aybarlu

1-Çiftlik-i Tursun Hasan der pedereş bin Musa Hoca imam çift, Ahmed Kemal çift, İbrahim Nefes yamak çift, İmir Ali Rahman, Veli Mustafa mücerred, Zülfikar Hüseyin mücerred;

2-Nasuh Mustafa mücerred, Yusuf Mustafa mücerred, İnebey Ekinci çift, Yusuf Mahmud, Enbiya Hasan ...., Turgud Turali yamak çift, Turali Hacı çift;

3-Turmuş Turali çift, Turhoca Ali yamak çift, Musa Safa çift, Kurd Bali Musa mücerred, Nusret Veli çift, Çiftlik-i Musa .....kadim der yed-i dervişan-ı Mü'min Baba;

4-Ekinci İbrahim çift, Çiftlik-i Karagöz der yed-i tasarruf-ı veled-i Veli çift, Mehmed Ali yamak çift, Mehmed döğeci yamak çift, Ali Mustafa çift, Çiftlik-i Rahman der yed-i Vasil veled-i İlyas çift;

5-Çiftlik-i Nasuh der yed-i Emrullah veled-i Bali çift, Yusuf Ahmed bennak, Hoca Ali Ahmed mücerred, Rahman İmir Ali çift, Bali İmir Ali bennak, Hasan İnebey mücerred;

Mahalle-i Yanıklar

1-İlyas akıncı eşkinçi çift, Bahşeyiş Cafer çift, Balaban çift, İnebey Cafer mücerred, Hüseyin Turud eşküncü çift, Ahmed Hüseyin mücerred, Kayabali piri çift;

2-Osman Göçbey çift, Ali Osman yamak çift, Çiftlik-i Mehmed bin Yahya hala der yed-i imam-ı mahalle-i mezbur çift, Oruç Ali çift, Derviş Mustafa çift, Çiftlik-i Rahman bin İlyas der yed-i Nasuh ma'a biradereş;

3-Çiftlik-i İsa der yedi Derviş veled-i Bayramlu, Çiftlik-i Koçi bin Armağan der yed-i Göçeri veledeş çift, Mustafa İnebeyi bennak, Hüseyin Haymane bennak, Ramazan Hüseyin bennak;

Cemaat-i Kara Veli yörügan der sınır-ı Tazılar

Sayfa.354

1-Turgud yamak çift, Ali İnehan çift, Nebi Mehmed yamak çift, Mustafa İbrahim veled-i yamak çift, Çiftlik-i Kayababa Cafer hayla der yed-i ehal-i karye-i mezbur çift, Çiftlik-i Nebi bin Togan haliya der yed-i ahal-i mezbur çift;

2-Ali Hüseyin yamak çift, İbrahim Koçi çift, Çiftlik-i Veli bin Mustafa halya dr ahal-i mezbur çift, Ahmed Cafer çift, Emrullah Cafer çift, Hüseyin Yakub Koçi çift;

Cemat-i Sunkurlu

1-Abdülhalil Hızır Bali yamak çift, Tayib birader-i o mücerred, Ali Talib çift, Çiftlik-i Kurd Bali Devlethan haliya der yed-i İsa Bali veled-i Devlethan mücerred, Ali Bali Devlethan 12, İbrahim Abdi 12;

2-Çiftlik-i Süleyman bin Devlethan haliya der yed-i mahalle-i mezbur çift, Bali Yavaş Ali yamak çift 12, Çiftlik-i Nebi bin Kurd haliya der İbrahim Pirli çift, Çiftlik-i Ma'sud Ali Evhad haliya der yed-i Göçeri ve Göçbeyi veledan-ı Evhad;

3-Çiftlik-i Mürsel bin Bedir hala der yed-i Nasuh veled-i o çift, Çiftlik-i Turgayıb Turul hala der yed-i Turhan bin Turgayıb çift 12, Bali Uğur 12, Göçeri Evhad 12, Göçbeyi birader-i o 12; Nasuh Abdullah bennak;

4-Çiftlik-i Ahmed bin Minnet hala der yerd-i Sofu bin Ahmed çift, Alagöz Abdullah bennak, Çiftlik-i Ramazan Kurd Nasuh Abdullah nim;

Cemaat-ı Ada Tepe

1-Durmuş Hasan çift 12, Abdülkerim Durmuş mücerred, Abdülkerim Bedir Minnet mücerred, Turali İnehan bennak, Hüseyin Tur Ali mücerred, Safa Akıncı bennak, İbrahim Sefa mücerred;

2-Çiftlik-i Emrullah İbrahim haliya der yed-i Müslim çift 12, Nesimi haymane bennak, Çiftlik-i Yunus bin İbrahim haliya der yed-i Kulfal çift, Şehsuvar Hızır çift 12; Ali Şehsuvar yamak 6;

3-Çiftlik-i Hüseyin Hızır haliya der İbrahim İsa Bali çift, Kurd Ali Nebi çift 12, Çiftlik-i Kalender bin Bali haliya der yed-i veledeş çift, Dede Bali Hüseyin çift, Hacı Hüseyin mücerred;

4-Asıl Ömer çift, Kulfal Sefer yamak çift, İnebeyi Ahmed çift, Oruç Yunus yağçı çift, Turbali nefes çift, Oruç Tur Ali çift, Çiftlik-i Ali Bali der yed-i Muhiddin veled-i m haliya der yed-i hali-yi m çift;

5-Çiftlik-i Tur Ali Bazarlu haliya yed-i Timur veledeş, çiftlik-i Budaklı bin Abdullah haliya yed-i veledeş çift, Karlı İbrahim çift, Kurd Ali çift 12, Mahmuzade 21 çift, Çiftlik-i Hacı Bayram hala der yed-i Murad bin Hacı çift;

6-Ahmed Abdullah bennak, Çiftlik-i Veli bin Hızır der yed-i Sadık veled-i o hala der yed-i Budak birader-i o çift, Budak Veli mücerred, Turşah Yusuf bennak; Çiftlik-i Elvan bin Seydi hala der yed-i Kulfal ve Yavaş Ali ve Turşah ber vech-i iştirak çift, Turaşah Yusuf bennak;

7-Murad Abdullah imam bennak, Turak Oruç Gazi 12çift, İne Hoca Ali bennak;

Mahalle-i Kazan Kaya

1-Osman Hüseyin çift, Ramazan Murad çift 22, Yusuf Murad 12, Dede Bali Osman çift 12, Diğer Dede Bali İlyas çift 22, Nebi Ömer 12 yağcı, Mustafa Bayramlu çift 12;

2-Turaşah Kara Ali çift 22, Evhad Işık mücerred, Mehmed Osman 12, Musa Ömer 12, Yahya İbrahim 12, Süleyman Musa 12, Süleyman Cafer 12;

3-Ramazan Minnet 12, Nasuh İsa 12, İlyas Işık 12, Receb Yusuf mücerred, Hasan Ali İbrahim bennak, Çitlik-i Kara Ali der yed-i Yusuf Murad çift 12;

Sayfa.355

1-Kulfal Nasuh mücered, Mehmed Ali mücerred, Bali Budak bennak, Turaşah Dede Baki bennak, Ali Muhin bennak;

Hasıl		
Resm-i çift ve bennak ma'a mücerred		1441
Resm-i boyunduruk		532
Gendüm müd 15 kıymet	3600	
Mahlut müd 10 kıymet	2400	
Hassa-yı eşçar-ı cevz		300
Hassa-yı çayır	60	
Resm-i ağıl		100
Öşr-i küvvare	200	
Öşr-i meyve		100
Öşr-i keten ve resm-i kelemiye beher araba fi 2	200	
An mahsul-i Koçi bin Hızır fi sene	30	
Resm-i tabu-yı zemin		200
Mahsul-i Serdegani bin Abdullah ...adet	200	
Asiyab-ı Ali Bayezid bab 1 resm	30	
Asiyab-ı Akıncı Devlethan bab 1 resm		30
Asiyab-ı Şah Bali Şerif bab 1 resm	30	
Asiyab-ı Nasuh bin Kemal babl resm		30
Asiyab-ı Berek İbrahim bab 1 resm	30	
Asiyab-ı Koçi bin Hızır bab 1 resm	30	
Asiyab-ı Ahmed bin Veled bab 1 resm		30
Asiyab-ı Emrullah der yed-i Mehmed babareş bab 1 resm	0	
Niyabet-i arusiye ve adet-i deştbani	367	
Yekun		10000

Karye-i Şeyh Viranı nam-ı diğer Işık Viranı tabi-i Zağra-yı mezbur.

1-Turmuş Şah Bali çift, Çiftlik-i Ahmed der yed-i Karagöz veled-i Abdulah hala der yed-i Şaban Karagöz çift, Ali Bali Emrullah çift, Çiftlik-i Aydın der yed-i İsa Bali der yed-i İmir hala der yed-i Hacı Memi çift, Ali İsa çift;

-Tur Bali Süleyman çift, Çiftlik-i Veli bin Ali der yed-i Bali veled-i Ali hala der yed-i Satı, Çiftlik-i Nasuh der yed-i Hüseyin veled-i Nasuh hala der ahal-i m çift, Çiftlik-i Veli bin İnebeyi der yed-i Abdullah Şerif hala der yed-i ahal-i m çift;

3-Çiftlik-i Ali der yed-i İsa Bali veled-i Ali hala der yed-i ahal-i m çift, Tur Bali Muzaffer çift, Çiftlik-i veled-i Turaşah der yed-i Emrullah bin Hasan der karye-i Vaysalar çift, Bayram Ramazan çift, Veli Hacı Bali çift;

4-Çiftlik-i Tur Bali bin Vasil der yed-i Hacı Bali hala der yed-i Hacı Bali çift, Çiftlik-i Ali bin Ramazan hala der yed-i ahali-yi karye-i mezbur çift;

5-Çiftlik-i Hacı bin İsa hala dr yed-i ahali-i karye-i mezbur çift. Çiftlik-i Abdurrahman Aydın hala der yed-i ahali-yi mezbur çift;

6-Receb Nazar yamak çift, Tur Bali Mirdal küreçi 32 . Derviş Dur Bali kezalik mücerred, Tur li Bayram mücerred;

Hasıl

An resm-i çift ve boyunduruk ve galat ve sair meyve-i cihan 3400

Kaynakça

I- Arşiv Kaynakları

TT 26

TT 77

TT 370

TT 470

TT 494

TT 498

TT 648

TT 1001

II-Tetkik Eserler

Faroqhi, Suraiya, "Agricultural Activities in a Bektashi Center: the tekke of Kızıl Deli 1750-1830", *Peasants, Dervishes and Traders in the Ottoman Empire*, London 1986, s. 69-96.

Gören, Sevim-Furkan Asya, "Mü'min Baba Tekkesi Hakkında Bazı Belgeler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşı Veli Araştırma Dergisi*, 49 (2009), s. 23-36.

Kayapınar, Levent, "Malkoçoğlu Bali Bey ve Bayezid Baba Asıtanesi", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, sayı 1 (Almanya, 2007), s. 105-116.

Kılıç, Filiz-Mustafa Arslan, Tuncay Bülbül, *Otman Baba Velayetnâmesi, Tenkitli Metin*, Ankara, 2007.

Ocak, A. Y., *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.

ALEVİLİK-BEKTAŞİLİK ARAŞTIRMALARINDA YENİ METODOLOJİK OLANAKLAR

Caner Işık[1]

Giriş

Günümüzde Alevi-Bektaşi inancının doğru bir biçimde anlaşılması gittikçe önemli bir hale gelmektedir. Doğal olarak her araştırmacı kendi beklentileri çerçevesinde bazı çıkarımlar yapmaktadır. Araştırma evreninin özgünlüğü, kısmen içe kapanık bir yapı oluşturması, inanç merkezli bir yapı olması ve inancı oluşturan temel unsurların kurumsal inan biçimleri ile bire bir örtüşmemesi, alanın politik süreçlerle bağlantılı olarak yönlendirilmeye çalışılması gibi birçok [etken], araştırma sonuçlarını [belirlemiştir.]

Söz konusu süreçte özel kavramlar üretilmiş ve onlar üzerinde yoğunlaşılarak başka bir bakış açısı geliştirilmeye çalışılmıştır. Bunlar "Halk İslamı", "Tekke İslamı", "Kitabi İslam", "Siyasallaşmış İslam", "Türk Müslümanlığı", "Evliya Kültü" gibi kavramlardır[2]. Ancak bu kavramların işlerliği hala sağlanamamıştır, çünkü bilimsel kavrayış mistik olana karşı tepkili iken, kurumsal dinler de her türlü hakikati kendisine ait kılmaya çalışmaktadır. Yukarıdaki kavramlar, mistik yönü olan ve kitabi dinlere benzemeyen bir inanç sistemi olan Aleviliği-Bektaşiliği anlayabilmek için zorunlu olarak geliştirilmesi gereken kavramlardır.

---

[1] Yrd. Doç. Dr. Van, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Halk Bilimi Bölümü

[2] Bülent Arı, Selim Aslantaş, "'Dairenin Dışındakiler'i Araştıran Tarihçi: Ahmet Yaşar Ocak", *Doğu Batı Dergisi*, 16, 2001, s. 100.

Kavramsal çatının oluşması teolojinin de daha anlamlı kılınmasına olanak sağlayacaktır. Aslında Aleviliğin tarihsel sosyal tabanı ile teolojisi arasında sıkı bir bağlantı vardır. Burada "tarihsel sosyal taban" ifadesinden kasıt, tarih içinde Aleviliği oluşturan toplumsal kesimler olduğudur[3]. Bu belirleme Alevilik-Bektaşilik araştırmalarında sosyal zeminin önemini vurgularken, aslında teolojik anlayışın da bu sosyal zemin üzerinden anlamlı kılınabileceğini işaret etmektedir. Bu anlayış bize, beklenilen teolojik varsayımların alanda meşrulaştırılmasını değil, olanın ortaya çıkarılması sorumluluğunu da getirir. Günümüze kadar yapılan birçok araştırma bu farklı sosyal kesimlerin anlayışlarının yansıtılması şeklinde olmuştur. Alanın teolojik tartışmalarının odak noktası, inancın taşıyıcıları olan mistikler ve bu mistiklerle inançsal bağı olan Alevilerdir. Bunlar farklı tarihsel dönemlerde farklılaşarak, ama benzer mistik yapılanma ve anlayış içinde kendilerini ifade etmişlerdir. Buradan hareketle makalemizde, Alevilik-Bektaşilik üzerine yapılan araştırmaların genel durumunun ortaya konulması, siyasal beklentilerin araştırma evreninden ortaya çıkarılan bilgiye nasıl müdahale ettiğinin tespit edilmesi ve mistik bir yapı olan Aleviliğin-Bektaşiliğin nasıl araştırılması [gerektiği] konusunda belirlemeler yapılması hedeflenmektedir. Söz konusu mistik yapının ortaya konulmasının [ardından] mistik yöne dair nasıl bir metodoloji geliştirmek gerektiği üzerine düşünülmesi önerilecektir. Bu [amaçla] makalemizde Aleviliğin-Bektaşiliğin mistik boyutu ile ilgili bazı uygulama ve inançların açıklaması yapılacaktır.

Alevilik-Bektaşilik Üzerine Yapılan Araştırmaların Genel Durumu

Günümüze kadar yapılan araştırmaların genel durumunu özetlemekle başlamak yerinde olacaktır. Akademik olarak dikkate değer olan eserler, Aleviliğin-Bektaşiliğin heterodoks, senkretik özelliğini vurgulayan ve sözlü kültür içinde anlaşılması gerektiğini söyleyenlerdir[4].

---

[3] Ahmet Yaşar Ocak, "Aleviliğin Tarihsel Sosyal Tabanı ile Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler Toplantısı Bildirileri* içinde, (Haz.: Iren Melikof ve bşk.),Ensar Neşriyat, İstanbul, 1999,s.389.

[4] Ceren Selmanpakoğlu, *The formation of Alevi syncretism*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara, 2006, s.35; Tayfun Atay, *Din Hayattan Çıkar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s.109.

Bunların dışında, sadece ideolojik gerekçelerle Aleviliği belli bir tarihsel dönem içine hapsetmeye çalışan veya belli sınıfsal mütekabiliyetlerle açıklamaya çalışanlar da bulunmaktadır. Bu ikinci grup, Aleviliği etnik, dini, sınıfsal temelli siyasal ayrışmalarda malzeme olarak kullanmıştır. Alevilerin söz konusu ayrıştırıcı mekanizmalarla ilişkisi olmasına karşın, bu özelliğin diğer bir özellikten daha fazla ön plana çıkarılması, Aleviliğin anlaşılmasına farklı pencereler açmıştır. [Örneklemek gerekirse], Alevilerin çoğunluğu etnik köken olarak Türkmendir. Fakat Alevilerin kültürel olarak kendilerini içinde saydıkları Türkmen bâtınî geleneği etnik bir bağdan daha da öte kültürel ve kapsayıcı bir kategoridir. Bu anlamıyla [söz konusu kategori] etnik tartışmaları aşan, İslam'ın Türkmen bâtınî yorumunu salık veren, hatta izleri cumhuriyet devrimine kadar [sürülebilecek] bir bâtınî anlayışa karşılık gelir. Bunun yanında, kanaatimizce Türkmen geleneği ve İslam'ın bâtınî yorumları, Aleviliğin anlaşılmasında ilk başvurulacak yerlerdir. Bu anlamıyla Türkmen özellikler, etnik köken tartışmalarında daha ön plandadır.

Alevilerin tarih boyunca ezilen kesimlerin ideolojisi ile olan yakın ilişkisinden [hareket eden] ideolojik okumaların yaygınlığı, ikinci bir örneği oluşturmaktadır. Alevilerin toplumun dışlanmışları, iktidara sahip olmayanları ile bir bağları vardır. Bu bağ onların da iktidardan pay almamaları ile ilişkidir. Fakat bu bağ onların sosyalist veya materyalist oldukları anlamına gelmez. [Aleviliği] Sosyalist kültürün tarihsel köklerinin dayandığı bir kaynak olarak anlamlandırmak yanlıştır, çünkü Alevilik Batı merkezli sosyalist ideolojinin daha üstünde kapsayıcı bir kültürel geçmişe ve bütünlüğe sahiptir. Alevilik ekonomik doktrin merkezli değil, doğal yaşam ve inanç merkezlidir. Onu ideolojik olarak anlamlandırmak bizzat inancın anlaşılmasının önüne geçmektir. Daha sonra da bahsedeceğimiz gibi, [Alevilik] temelinde mistik bir inançtır ve kökenini Horasan [kaynaklı] bâtınî Türkmen geleneğinden alır.

Diğer bir örnek de Aleviliğin İslam ile ilişkisi [bağlamında] ortaya çıkar. Buna Alevilik İslam'ın içinde midir, dışında mıdır?" tartışması diyebiliriz. Bu tartışma da, pür bir İslam tasavvurunun yarattığı bir karmaşadır. Daha doğru bir ifadeyle, söz konusu soru yanlış bir sorudur, [dolayısıyla bu soruya doğru cevap almak] imkânsızdır. "Alevilik İslam içindedir" demek, Alevilerin asimilasyonuna yol açabilecekken; "Alevilik İslam'ın dışındadır" demek de [onun] materyalizmin

açmazları ile boğuşmasına sebep olacaktır. Aslında doğru soru hangi İslam'ın veya İslam'ın [hangi] biçimlerinin özgün bir biçimde korunabileceği [sorusudur.] Kanaatimizce, Türkmen bâtınî geleneği İslam'ın özgün bir yorumunu sunmakla birlikte, mistik karakteriyle birçok İslam mistiğine yaşama alanı açmış ve İslam mistisizminde Türkmen bâtınî geleneğinin açtığı yol üzerine fazla bir şey konulamamıştır.[5] Bu anlamda Aleviler, resmi İslam'ın kendisinden kovduğu mistiklere kapılarını açmış ve onları ruhsal olanın doğrudan yansıdığı aynalar olarak kabul edip kendi ruhsal anlayışı içine eklemlemiştir.

Alevilik-Bektaşilik incelenirken mutlaka farklı dinamikler göz önüne alınmalıdır[6]. Bütün dinler gibi Alevilik de hayata dair verdiği bilgiler ile insan için bir düzen sağlar. Dinin vaaz ettiği düzen; denetlenemeyeni denetlenir kılan, açıklanamazı açık eden, hayata ve insana dair bir anlam haritası sunan ve "kaos"u "kozmos"a çeviren "psikokültürel" işlevlere sahiptir[7]. Bu anlamda da bütünsel analizlere ve interdisipliner yaklaşımlara ihtiyaç vardır. Kişisel beklentilerin araştırma evrenine etkisi, en ciddi tehlikedir. Bunun en açık [biçimde] göründüğü hal, siyasal beklentilerin araştırmanın kendisini bizzat yönlendirmesidir.

Beklentilerin Araştırma Yapılan Alanın Anlaşılmasını Etkilemesi

Alevilik-Bektaşilik araştırmalarında köken problemi üzerinden ciddi ayrışmalar yaşanmaktadır. Tarih araştırmacılara birçok farklı veriyi sunmaktadır. Tarihin kişisel olarak okunması tehlikesi, ideolojik okumaları da [beraberinde getirmektedir.] Halk geleneklerinin kökenlerini araştırma gibi karmaşık bir girişimde en doğru yöntem, en yakın gelişimlerden uzaklara doğru ağır ve ihtiyatlı bir yürüyüşle ilerlemektir[8]. Bu anlamda Türkiye'deki köy ve kır hayatına [ilişkin] halk bilimi ürünlerinde, Orta Asya veya Antik Anadolu ile bağı olan unsurların [araştırılmasında]; Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı kentlerinin

---

[5] Hoca Ahmet Yesevi, Hacı Bektaşi Veli, Şemsi Tebrizi, Yunus Emre, Hacı Bayram Veli, Esterabatlı Fadallah, Hatayi, Pirsultan Abdal, Kaygusuz Abdal, Güvenç Abdal, Virani, Nesimi, Fuzuli, Yemini vb.

[6] Bülent Arı,Selim Aslantaş, *a.g.e.*,s.100.

[7] Tayfun Atay, a.g.e. 21.

[8] Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Folkloru*, (Haz.: Konur Ertop), K Kitaplığı Yay., İstanbul, 2003, s.326.

köprülerinden geçmek durumunda [olduğumuzu] unutmamak gerekir[9]. Bu tarz bir sıralama kurulan duygusal ve-ileriki aşamada da-ideolojik bağın eleştirilmesini gerekli kılar. Günümüzden başlayarak yakından uzağa doğru gidiş ise araştırılan konunun günümüz bağlamı içinde anlaşılması imkânını verir.

Alevilik-Bektaşilik araştırmalarına [dönük olarak] hep bir [netlik beklentisi]vardır. Bu beklenti, Aleviliğin safını belirlemesi konusundadır. Bu [çerçevede ortaya çıkan] karşıtlık ise ateizm ve Marksist ideoloji ile İslam dairesi içinde olup olmama ile ilgilidir[10]. [Safının neresi olduğu], yani ["bunlardan hangisi olduğu"] sorusu yanlış bir sorudur ve cevabı mecburen ideolojik bir cevap olacaktır. Marksist-sol eğilimli Aleviler kendilerini İslam dairesi içinde görmek istemezken, [Alevilerin diğer bir kesimi] dinsel bir yön vurgusu yaparak karşıt kutbu oluşturacaktır. Bu iki tavır da aslında gerçek birer tavırdır. Fakat mistik Alevi öğretisi bu iki tavrı da bir bütünsellik içinde birleştirebilen, kavrayan bir yapıya sahiptir. Mistiğe göre, Alevinin Marksist olma gerekçesi toplumdaki adaletsizlik, eşitsizlik ve buna bağlı oluşan zulümken; dindar olmanın gerekçesi, varlığın bireysel zulmüne, nefsine karşı Tanrısal adalete güvenmektir. Alevileri böyle tartışmalarla kutuplara ayırmak sadece yanlış sorulara yanlış cevaplar vermeyi sağlar. Alevilik hakkındaki en kapsayıcı ve derinlikli bilgi, söz konusu öğretinin mistikleri tarafından bizzat pratik deneyimlerle de süslenerek aktarılmıştır ve aktarılmaktadır.

Alevilik-Bektaşilik çalışmalarında ideolojik yönün ön plana çıktığı birçok çalışma vardır. Bunlar ideolojik olduklarını da çoğu zaman saklamazlar. Fakat söz konusu karmaşıklık bilimsel çalışmalarda da göze çarpmaktadır. Söz konusu alanda bir duayen olan Ahmet Yaşar Ocak'ın Aleviliğin teolojisi hakkında yaptığı belirlemelerden hareket ederek söylediklerimizi daha anlaşılır hale getirmeye çalışalım. Ocak'a göre;

"Alevilik, diğer itikadi İslam mezhepleri gibi, teolojik tartışmaların ve fikir ayrılıklarının ürünü bir mezhep değil, tamamıyla sosyo-ekonomik ve siyasal şartların tabii seyriyle olu-

---

[9] M. Öcal Oğuz, *Küreselleşme Ve Uygulamalı Halkbilim*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2002, s.19.

[10] Bülent Arı- Selim Aslantaş, *a.g.e.*, s.106.

şan bir Müslümanlık tarzı olduğundan, teolojisi de işaret edilen tartışmalar sonunda oluşmuş bir teoloji değildir."

"Alevilik teolojisi, senkretik bir teolojidir; yani Orta Asya'dan Balkanlar'a, X. yüzyıldan zamanımıza kadar uzanan çok geniş bir zaman ve mekân boyutunda, bütün bu mekânların inanç ve kültürlerinden izler ala ala, tabii olarak kendiliğinden gelişmiş bağdaştırmacı (senkretik) bir teolojidir."

"Alevilik teolojisi, işlenmiş, kitabi, sistematik bir teoloji olmayıp, mitolojik ve şifahi bir teolojidir."

Belki hepsinden önemlisi, "Alevilik teolojisi, açık ve net kavramlar kullanmayan, sembolist ve koyu mistik bir teolojidir; kavramlarını bir takım sembollerle ifade eder. Çünkü yaklaşık bütün tarihi boyunca kendini serbest ve açıkça ifade imkânından yoksun kalmış veya bırakılmış, gizlenmek zorunda kalmıştır. Bu sebeple cemaat dışındakilerin anlayamayacakları terimlerle ifadelendirilmiştir."[11].

Ocak, alanda en ciddi çalışmaları yapmış olan ve özellikle heterodoks karakterli anlayışları en yakından tanıyan tarihçilerdendir. Kendisinin Alevi-Bektaşi inancının makul zeminde anlaşılmasına verdiği emek büyüktür. Fakat Aleviliği-Bektaşiliği kendi içinden değil de bilinen kurumsal yapının oluşturduğu anlayıştan değerlendirme açmazına o da düşmüştür. Çünkü bilimsel bilgi niteliği gereği, sınıflandırılabilir ve tanımlanabilir olmak [durumundadır.] Bu anlamda [yazar] birinci değerlendirmesinde Alevi teolojisinin tartışmalar sonucunda oluşmamış olduğunu söylerken arka planda da bir niteliksel saptama gözükmektedir. Bununla birlikte teolojinin sosyal ve siyasal gerekçelerle oluştuğunu önemle vurgulaması, Alevi-Bektaşilerin mistik yapısının ve ruhsal boyutunun ikinci plana atılması anlamına gelir. Yani kafanın arkasında İslam'ın Kur'anî hakikat taşıması fikri vardır. Bir Alevi mistiği bunun üzerinde, bunu aşan bir bilgi üretme imkânına sahip değildir. Ne var ki, Aleviler "gerçek derviş" dedikleri kişilerin "konuşan Kur'an" olduğuna inanarak tamamen ruhsal bir davranış içine girmişlerdir. İkinci belirlemede ise teolojinin senkretik olması [vurgulanarak] yine bir hakikat vaazında olamadığı işaret edilmekte-

---

[11] Ahmet Yaşar Ocak, Aleviliğin Tarihsel Sosyal Tabanı ile Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair, s.394.

dir. Ama bilinir ki tarihsel süreç içinde Aleviler, inandıkları kişi ve düşünceler nedeniyle birçok yerde yok edilmişlerdir. Yine, Alevilerin lider saydığı birçok mistik ciddi teolojik kavrayışları olan ve bunları canları pahasına hayata geçirmeye çalışan insanlardır. Bunlara bir köken bulmaya çalışmak aslında Alevi teolojisini tamamen ruhsallıktan arındırıp sosyolojik bir malzemeye dönüştürmek [demektir.] Böyle bir yaklaşım Kur'an-ı Kerim'in insan aklı tarafından yazıldığı iddiasına karşılık gelir. Alevi mistikleri ruhsal algılayış ve kavrayışlarının bir sonucu olarak kendilerini ifade ederler ve [bu ifade ediş biçimi] onların nasıl bir teolojik tasarıma sahip olduklarının da işaretlerini verir. Üçüncü teoloji belirlemesi ise Aleviliğin mitolojik ve şifahi bir teoloji olduğudur. Böyle olmayan bir teoloji var mıdır? Bütün teolojiler önce şifahidir, bu şifahilik zamanla iktidarların işine göre yazılı hale getirilir. İslam'ın sabit bilinen ve geniş kitlelerce kabul edilen sistematik teolojisi nedir? Niçin İmam-ı Azam'ın teolojisi sistematik görülürken Nesimi"nin görüşü şifahi olarak anlaşılır? Bununla birlikte yazar son belirlemesinde [Aleviliğin] tarihsel olarak baskılara maruz kalması ile teolojisini rahat ifade edememesi arasında bağ kurmuştur. Bu da aslında bizce eksik bir durumdur. Bir teolojiyi iktidar kılmak bir Alevi'ye göre anlamsızdır. Herkes Tanrısı ile o kadar yakındır ki bunu anlatmak bile anlamsızdır. Öte yandan yazarın önemli bir ifadesi vardır ki o da Aleviliğin koyu mistik bir yönünün olduğunu [işaret etmektedir.] Gerçekten de Aleviliğin-Bektaşiliğin anlaşılabilmesinde mistik yapı temel [önemdedir.] Alevilik-Bektaşilik ancak bu mistik yapının [çözümlenmesi] ve mistik şahsiyetlerin ortaya çıkarılması ile daha anlaşılabilir bir hale gelecektir.

Mistik Yapının Göz Önüne Alınamaması

Mistik temelli bir yapısı olan Aleviliğin-Bektaşiliğin rasyonel olarak incelenmesindeki zorluklar, anlaşılmasını da güçleştirmektedir. Bu sadece Alevilik-Bektaşilik için değil, hetero-doks yapıdaki tüm inançlar için geçerlidir. Bilim insanının gerçekliği ile mistiğin gerçekliği arasında ciddi farklılıklar vardır. Bu gerçeklik farklılığı anlamayı zorlaştırır.[12] Araştırmacı araştırdığı mistik evrene girmeden, o evrene dokunmadan onu anlamaya çalışır. Bu tarz bir anlama mümkün değil-

[12] Michel Perrin, *Şamanizm*, (çev. Bülent Arıbaş), İletişim Yay. İstanbul, 2003, s.120.

dir. Klasik bilim anlayışı bu anlamıyla tutucudur. Her ne kadar bilim kendisini dinsel anlayıştan arındırdığını iddia etse de söz konusu olan kendi sabiteleri olunca, tutuculuğu açıkça görünebilir. Hata Eliade bu [iddiayı] kutsallıktan arınma iddiasında olan düşüncelerin de dinsel bir tutum taşıdıklarını [söyleyecek] kadar ileri götürmüştür[13]. Bilimsel tutuculuğa göre, hakikat ya bilimsel ambalajda sunulacaktır ya da hiçbir kıymeti olmayacaktır.[14]. Bu tutum özellikle halkbilimi çalışmalarında özenle kaçınılması gereken bir tutumdur. Halkın inanç ve görüşlerini "saçmadır", "akıldışıdır" diye küçümsemek, "zararlıdır" diye aforoz etmek yersiz bir davranıştır[15]. Böyle bir tutumla, halka ait olan hiçbir şeyi anlamak mümkün değildir.

Öte yandan mistiklerle rasyonalistlerin bilgiden algıladıkları şey de farklıdır. "Bilgi" alınır kazanılır bir şey mi yoksa verilen bir şey midir? Mistikler ile rasyonalistleri bilginin mahiyeti açısından birbirinden ayıran en önemli fark burada yatmaktadır[16]. Bir mistik için ideal olan içsel tekâmüldür ve bu anlamda mistik, [kendisine] dikkat etmeyenler için "görünmez" dir. Bir mistik yan komşunuz, postacı, memur ya da işinin ehli bir araba tamircisi olabilir[17]. Bu anlamda mistik bir inanç olan Alevilik-Bektaşilik de taşıdığı içsel değerleri aleni bir şekilde ortalığa saçmaz, görünür olmak istemez, kişisel tekâmülü içinde izlemeyi tercih eder.

Mistik şahsiyetler dışarıdan çok rahat bilgi alınabilecek kişiler değillerdir.[18] Bu sebeple, bilgi paylaşımı için size ve sizin çalıştığınız konuya [ilişkin]samimiyetinize güvenmeleri gerekir, bunun bir üst boyutunda sizi kendilerinden saymaları gerekir. Birçok araştırmacı bu

---

[13] Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Gece Yayınları, Ankara, 1991, s.2-3.

[14] Dan Burton, David Grandy, *Büyü, Gizem ve Bilim*, Varlık 72 (1163) 8, 2004, s.26

[15] Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, (Haz.: Konur Ertop), K Kitaplığı Yayınları, İstanbul, 2003, s.131.

[16] Mahmut Erol Kılıç, *Sufi ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İnsan Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2005, s.20-21.

[17] Stuart Litvak, *Sufizm Bilgelik Arayışında Tasavvuf Yolu*, (çev. Nur Yener), Okyanus Yayınları, İstanbul, 2003, s.17.

[18] Resul Ay, *XIII-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Derviş ve Toplum: Tarihsel bir Tipoloji Denemesi*, (Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalında hazırlanmış, yayımlanmamış doktora tezi), Ankara, 2004, s.5.

süreçte elenmiş ve mistik şahsiyetler kendilerinden bilgi almaya gelen insanları kendi tabirleri ile "ihtiyaçları olanı verdik gönderdik" diyerek, [kendi] gerçeklerini değil onların kafalarındaki kurguyu destekleyen şeyler söyleyerek göndermişlerdir. Bu anlamda, bilinen yapılandırılmış, sınırlandırılmış görüşme formlarının söz konusu ortamda işlerliği zayıftır. Bir çok çalışmanın birbirini tekrar etmesinin temel sebebi de budur. Alevi-Bektaşi mistikleri kendilerini tam manası ile açık etmemişlerdir. Bunun yanında Alevilik-Bektaşilik adına konuşan birçok kişide de mistik yön zayıftır. Mistik olmayanların mistik yönden uzak olarak aktardıkları [veriler], Aleviliğin mistik yönünün daha da görünmez olmasına [yol açmıştır.] Bu süreç birbirini doğurur bir şekilde ilerlemiş ve Alevi mistikler kendilerinin söz hakkı olması gereken alandan uzaklaşmışlar, onların uzaklaşması ile mistik yapı daha da görünmez olmuştur.

Mistik Bir İnanç Olarak Alevilik-Bektaşilik

Mistikler öncelikle organize dinin hâkimlerinden farklıdır. Alevi-Bektaşi ruhsal şahsiyetleri de mistik şahsiyetlerdir. İnancın bu kişilerden başka organize bir güç alanı olmaması sebebiyle de, inancın bütün bilgilenme mekanizması söz konusu mistikler tarafından oluşturulmaktadır. Aleviliğin-Bektaşiliğin bu anlamda mistik bir inanç yapısı vardır ve bu inanç yapısı ruhsallıkla şekillenir. Bunun yanında söz konusu inanç yerel ve daha doğal yaşam biçimleri içinde organize olduğu için de gerçekçi ve doğal bir yaşam biçimi vazeder. Bu anlamıyla da maddi yaşama dikkat çeker. Başka bir ifade ile söyleyecek olursak, [Alevilik-Bektaşilik] mistiklerin inancın merkezinde olması ile ruhsal, mistiklerin doğal gerçekliğe olan sadakati vaaz etmesiyle de maddi yönü kuvvetli olan doğal bir inançtır.

Alevi-Bektaşi mistiklerinin anlaşılması için öncelikli olarak ruhsallığın anlaşılması gerekir. Ruhsallık kesinlikle din ve bilimden ayrı bir şeydir. Gerek din gerek bilim organize olmuş bilme etkinlikleri sonucu oluşmuştur. Ruhsallık ise varlığın var olmasının doğal bir sonucudur. Nasıl ki bir vücuda sahip olmak doğal bir süreçtir, bu vücutla ruhsal deneyimler yaşamak da doğaldır. Fakat bu yaşanan şeylerin organize edilmesi ve anlatılması ile söz konusu örgütlü düşünce ve inanç biçimleri ortaya çıkar. Ruhsallık ile dinin ayırt edilememesi belki de bilim ve din arasındaki ilişkinin yanlış anlaşılmasına yol açan en

önemli nedenlerden biridir. Ruhsallık hakkında S. Grof şöyle bir belirleme yapar:

> "Ruhsallık, gerçekliğin olağandışı boyutlarının doğrudan deneyimine dayanır ve özel bir yere ya da ilahilikle iletişimi sağlayacak resmi olarak atanmış bir kişiye ihtiyaç duymaz. Bireyle kozmos arasında özel bir ilişkiyi içerir ve bu, özünde kişisel ve özel bir ilişkidir. Mistiklerin inançları deneyime dayalıdır. Kilise ya da tapınaklara ihtiyaç duymazlar; kendi ilahilikleri de dâhil olmak üzere gerçekliğin kutsal boyutlarını deneyimledikleri çevre, kendi bedenleri ve doğadır. İhtiyaç duydukları yardımı ve desteği resmi papazlardan değil, kendileriyle aynı arayışta olan insan gruplarından veya içsel yolculukta kendilerinden daha ileride bulunan öğretmenlerden alırlar"[19].

Görüldüğü üzere, ruhsallık [temelinde] oluşmuş bir inanma biçiminde organize yapılara ihtiyaç yoktur. Bunun yerine kısmen rehberlik yapacak kişilere ihtiyaç vardır ki bunlar da inançlarından maddi bir çıkar sağlamazlar. Güç, kontrol, para, politika gibi unsurlar söz konusu yapı içinde önemsizdir. Çünkü yaşanan süreç bizzat ruhsaldır ve varlığın kendisi ile Rabbi arasındaki "sırlarla" oluşur. Alevilik-Bektaşilik kanaatimizce ruhsal bir öğretidir ve ancak mistik şahsiyetleri üzerinden anlaşılabilir. Yine mistik şahsiyetler söz konusu yol içinde hiçbir çıkar gözetmeksizin hizmet ederler. Hizmetleri boyunca da yol içinde doğal yaşam pratikleri sergilerler. Bir dergâha çekilip ayrı bir ruhban olmazlar, ait oldukları toplum ne yapıyorsa ona benzer işlerle iştigal ederler.

İnanç biçimleri ne zaman organize hale gelirse o zaman ruhsal kaynağıyla bağlantısını tamamıyla kaybeder ve insanın manevi ihtiyaçlarını doyuma ulaştırmak yerine kendi çıkarı için kullanan dünyasal ve maddesel bir kurum halini alır. Güç, kontrol, politika, para, sahiplenme ve diğer dünyasal alanlara odaklanan hiyerarşik bir sistem yaratır[20]. Daha sonra da bu güç merkezinde organize olmuş yapılar kendi dışındakileri de kendi bilgi şemaları içine almak için onlara karşı projeler oluştururlar. Bu projeler; anlamak, tanımak, diyalog, hakkını vermek söylemleri ile meşrulaştırılır. Fakat bütün organize dinlerin ve ideolojilerin [zihinsel] arka planında, kendisine uymayan [anlayışları] kendisine çevirmek, ona hidayet götürmek, onu kurtarmak, aydınlatmak fikri vardır. Bu sebeple organize dinler hiçbir zaman

---

[19] Stanislav Grof, *İnsan Şuurunun Yeniden Keşfi Kozmik Oyun*, (çev. Levent Kartal), Ege Meta Yay., İzmir, 2000, s.253.

[20] Stanislav Grof, *a.g.e*, s.253

mistik şahsiyetlerin kendi bünyelerinde yaşamasına tahammül edememiştir. Onları kontrol edebildiği oranda el altında tutmuş, kontrol edemediğinde ise ortadan kaldırmıştır. Fakat Alevi-Bektaşiler bütün bu farklı mistiklerin hepsine kucak açmıştır, bu mistikler Anadolu'da, bu heterodoks yapılar sayesinde soluk alma imkânı bulabilmiştir.

Söz konusu ruhsal kavrayış birçok bilim insanı tarafından farklı farklı açıklanmaya çalışılmıştır. "Kafa dini" ve "gönül dini" kavramlaştırması yapıp [bu kategorileri] bencillik ve sempati ile açıklayan Challaye[21], kişinin içsel teslimiyeti ile ruhsal yaşamın maksadının ortaya çıkmasını söyleyen ve bu durumda kişinin isimsiz olduğunu belirten Campell[22] bunlardan ilk başta akla gelen örneklerdir. Mistikler başka bir dünya algılayışını dünyada uygulamak isterler. Bu algılayışta her şeyin kutsallaşması söz konusudur. Her şeyin kutsallaşması, Eliade'nin "arkaik dünyada olan anlam biçimi" dediği şeye karşılık gelir. Eliade, arkaik dünyada belirli bir anlamı olan her şeyin kutsal olanla bir bağı bulunduğunu söyler.[23] Mistiklerin dünyası da bu kutsallaşmış dünya tasavvuruna benzer. Alevi-Bektaşi mistikleri ve onların içinde bulunduğu toplumsal organizasyonda da böyle bir algılayışın izleri vardır.

Aleviliğin-Bektaşiliğin mistik bir inanç olduğunu ve bu anlamıyla ruhsallık bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini, kendisi de bir mistik olan Bedri Noyan'[24]ın tasavvuf tanımları ile delillendirmeye çalışalım. Noyan'a göre, tasavvufun ne olduğunu anlamak için o hali yaşamak, idrak etmek, içine düşmek gerekir[25]. Bu anlamıyla, aktarma sürecinde doğrudan katılım şarttır. Bu durum organize dinsel anlayışlarla ruhsallık arasındaki en temel farktır. Bunun yanında şekilsel

---

[21] Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, (çev. Semih Tiryakioğlu), Varlık Yayınları, 4. Basım, İstanbul, 1998, s.215–216.

[22] Joseph Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, (çev. Sabri Gürses), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2000, s.270.

[23] Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, (çev. Ümit Altuğ), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1994, s.41.

[24] Babağan kolu Bektaşilerinden olup dedebabalık yapmıştır. Aynı zamanda kurumsal bir yönü de vardır. Noyan Bektaşiliğin mistik yönünü açıklamaya çalışan bir çok eser vermiş bir mistiktir. Bunun yanında Alevi-Bektaşiler arasında yaşayan mistiklerin birçoğu nefes dışında hiçbir eser bırakmamıştır.

[25] Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*, II.Cilt, Ardıç Yayınları, Ankara, 1999, s.18.

[olarak] yapılan şeylerin yerini ruhsal olanla kurulan samimi bağ alır ki bu da, kişinin içsel yolculuğunda adım adım gelişmesini ve [bu gelişimi kendisinin de]takip etmesi sonucunu doğurur.

Mistik yön ve onun bütün inanç biçimini ruhsallık bağlamında şekillendirmesi, Alevilik-Bektaşilik araştırmalarını zorunlu olarak bu kanala çekmektedir. Başka bir ifadeyle; Alevilik-Bektaşilik araştırmaları; mistisizm bilgisini, metapsişik tekniklerin kullanımını ve ruhsal bilgilerden haberdar olmayı gerekli kılmaktadır. Mistik yöne nasıl ve [hangi] araçlarla [odaklanabileceğimizi] açıklayarak devam edelim.

Alevilik-Bektaşilik Araştırmalarında Mistik Yönün Dikkate Alınması

Mistik yönü araştırabilmek için araştırmacının birçok farklı bilgi çeşidi ve uygulama biçiminden haberdar olması gerekir. Metapsişik tekniklerin bilinmesi, ruhsal anlayışlardaki gelişmelerin takip edilmesi ve bunların Alevi-Bektaşi yolu içindeki izleklerinin bulunması [bunların başında gelmektedir.] Bu bölümde bu üç unsurla ne demek istediğimizi açıklamaya çalışacağız.

Bilimsel çalışmalar çoğu zaman bilimin insan anlayışı ile sınırlandırılmışlardır. Maddenin anlaşılma biçimi, insanın madde ile kurduğu ilişkinin de anlaşılmasını etkilemiştir. Fakat XX. yüzyılın başından itibaren yapılan çalışmalarla, madde anlayışı da farklılaşmıştır. Özellikle fizik biliminde Einstein ve Heisenberg'in kuramları, madde üzerine yeniden düşünmeye sevk etmiştir. Madde günümüzde bir enerji olarak algılanmaktadır. Enerjinin ne olduğuna ilişkin farklı tanımlar yapılsa bile artık, maddenin "elle tutulan, gözle görülebilen şey" [olmanın ötesinde] daha süptil bir anlamı vardır. Bununla birlikte tıp ve psikoloji biliminin katkılarıyla bilincin çalışma biçimi, beynin yapısı, düşüncenin maddesel formları ile ilgili çalışmalar yapılmıştır. Morfik rezonans[26], nevropatik haller (isteri, hipnotizma, medyumluk, vb)[27],

---

[26] Michaela Mihriban Özelsel, *Halvette Kırk Gün Psikolog Dervişenin Halvet Günlüğü ve Bilimsel Çözümlemesi*, Kaknüs Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul, 2002, s.138.

[27] Gustave Geley, *Şuuraltından Şuura Geçiş*, (çev. Yavuz Keskin), Ruh Madde Yayınları, İstanbul, 1994, s.50.

holotropik şuur hali[28], transpersonel deneyimler[29] Jung'un arşetipleri ve bunlarla temas imkânı, bunlardan birkaçıdır. Burada, bunlardan biri olan Grof'un modeli örnek olarak aktarılacaktır.

Holotropik şuur halleri Grof'un yaptığı özel bir tanımlamadır. Holotropik şuur deneyimleri C. G. Jung'un psişenin daha derin düzeylerinde yaşandığını düşündüğü ve psişe-nin kökeni olan deneyimlere karşılık gelmektedir[30]. Grof holotropik şuur hallerinin içeriğinin genellikle felsefi ve mistik olduğunu belirtir. Yazar bu anlarda psikospiritüel ölüm ve doğum deneyimlerinin yaşanabileceğini ya da diğer insanlar, doğa, evren ve Tanrı'yla kendimizi bir hissedebileceğimizi belirtir. Bu durumlarda başka enkarnasyonlardan kalma anıları hatırlayabileceğimizi, güçlü arşetipik varlıklarla karşılaşabileceğimizi, bedensiz varlıklarla iletişim kurup sayısız mitolojik gerçekliği ziyaret edebileceğimizi söyler. Aynı zamanda bu geniş deneyim yelpazesinin, beden dışı deneyimleri de içerebileceğini belirtir. Söz konusu deneyimlerin yaygın dinlerin bazı mistik kolları için de aynı önemi taşıdığını belirterek bu gizemci-ruhsal geleneklerin, holotropik deneyimleri yaşatacak çeşitli manevi uygulamalar geliştirmiş olduklarına dikkat çeker. Bunların arasında yoga, meditasyon ve konsantrasyon teknikleri, toplu ilahi söyleme, sema, derviş uygulamaları, Hıristiyan hesiastizmi ya da "İsa duası" ve daha birçok tekniğin sayılabileceğini belirtir[31].

Holotropik şuur halleri transpersonel deneyimler olarak, uzay-zaman ve ortak gerçeklik içinde deneyimsel genişleme, uzamsal sınırların aşılması, zamansal sınırların aşılması, mikrodünyanın deneysel keşfi ve organ ve doku şuuru deneyimi olarak sınıflandırılabilir[32]. Bu tip durumlarla ilgili sahneler; şamanlar, yogiler, mistikler ve azizlerin yaşam öykülerinde bulunabilir. Dünya [mistisizm] literatürü bu krizleri spritüel yolun önemli işaret direkleri olarak tanımlar ve bunların iyileştirici ve dönüştürücü gücü vurgulanır. Bu özel durumlar yaygın psikiyatri tarafından çoğu zaman psikospritüel krizler, ciddi zihinsel

---

[28] Stanislav Grof, *Geleceğin Psikolojisi*, (çev.: Sezer Soner), Ege Meta Yayınları, İzmir, 2002, s.34

[29] Stanislav Grof, *a.g.e.*, s.95.

[30] Stanislav Grof, *a.g.e.*, s.289.

[31] Stanislav Grof, İnsan Şuurunun Yeniden Keşfi Kozmik Oyun, s.23.

[32] Stanislav Grof, Geleceğin Psikolojisi, s.95.

hastalıklı durumlar olarak görülmüşlerdir. Grof'a göre bunun sebebi; akademik psikiyatrinin doğum sonrası biyografi ve güçlü bir biyolojik eğilimle sınırlı olan bir psişe modeline sahip olmasıdır ve bu anlayış psikotik durumların yapısını ve içeriğini anlama konusunda ciddi engeller oluşturmaktadır[33]. Bu durumları anlamanın temel yolu, günlük yaşam etkinliklerinin yalnızca duyular yoluyla alınan bilgiye değil, aynı zamanda görünmeyen boyutlardan gelen girdilere de dayandığını kabul etmekten geçer. Grof'un holotropik şuur halleri kavramlaştırması, Alevi-Bektaşi mistiklerinin halk [tarafından] üstün insan sayılmalarına gerekçe olan olağanüstü deneyimlerinin bir açıklaması olabilmektedir. Aynı zamanda bunların bir teknikler bütünlüğü içinde olması, başka bir kişiye öğretilebilir nitelikte olması, söz konusu mistiklerin birbirleri arasındaki sır öğretilerinin de varlığını anlamlı kılmaktadır.

İnsan şuuru ve ona dair farklı deneyimlerin araştırılması ve şuurun tehlikeli görülen alanlarının rasyonel olarak incelenebilir hale gelmesi, mistisizm çalışmaları açısından önemli bir aşamadır. Çünkü mistiklerin anlattıklarının farklı bir şuur hali ile bağlantısı olduğu ve mistik görüşün insan için başka imkânlar taşıdığı ortaya çıkmaktadır. Buradan elde edilen veriler ile Alevi-Bektaşi mistiklerinin gerek deneyimleri gerekse "nefeslerinde" (şiirlerinde) anlattıkları dünyalar anlamlı hale gelmektedir.

Şuur üzerine yapılan araştırmaların gelişmesi mistiklerin doğru anlaşılmasında teknik boyutta bilgi sağlarken, spritüel (ruhsal) anlayışlardaki gelişmeler de mistiklerin felsefi ve teorik düzeyde anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Mistiklerin anlaşılması ve belli tekniklerle onların şuur düzeylerine ulaşılabilmesi insana başka bir kapı açabilecektir[34]. Bunlar insanın varlığı, toplumsal organizasyonların yapısı ve dünyanın geleceği hakkında önemli açılımlar yapmamıza imkân sağlayacaktır.

Ruhsallık araştırmaları, insanların ruhsallığı, örgütlü dinlerin [temsil ettiği] buyurgan din anlayışının dışında nasıl anlamlandırdığı ile ilgilenir. Mistikler ruhsallık araştırmacılarının birinci derecede ilgi-

---

[33] Stanislav Grof, *Geleceğin Psikolojisi*, s.199; Gustave Geley, *a.g.e.*, s.50.

[34] Ken Wilber, *Transandantal Sosyoloji*, (çev: Cemil Polat), İnsan Yay., İstanbul, 1995, s.153.

lendiği şahıslardır. Çünkü mistiklerin evrenleri ve algılayışları ruhsallık çatısı altında anlamlı görünmektedir. Bütün mistikler özünde heterodoks bir din anlayışına ve sevgi ile bütünleyen bir dünya algılayışına sahiptir. Bu merkezde yapılan analizler insan varlığının ruhsallık boyutunla birleşmesini sağlar. Ruhsallık üzerine yapılmış her çalışma, mistiklerin dünya kavrayışı ile doğrudan ilgilendiği için önemlidir. Başka bir mistik grupta bulunabilen bir özelliğin ilgi odağımız olan Alevi-Bektaşi mistiklerinde de bulunması büyük bir ihtimaldir. Bu sebeple mistikler temelindeki benzeşme, ruhsal muradın bütünsel görünümü hakkında da çıkarımlar yapmamıza imkân sağlayacaktır. Mistiklerin bütünsel algılayışlarının benzerliğinden [yola çıkarak] Alevi-Bektaşi mistiklerinin [niteliklerine odaklanmak] yerinde olacaktır. Heterodoks bir inanç olan ve merkezi şahsiyetleri mistikler olan bu inancın her aşamasında mistiklerin etkisi görülmektedir. Mistiklerin yola nasıl bir katkı sağladıkları ve bilgiyi günümüze kadar nasıl getirdikleri bu anlamda önemli sorulardır.

Alevi-Bektaşi inancındaki mistik yön ve mistik şahsiyetlerin yolun anlaşılmasında çok önemli olduğu belirtildi. Çünkü söz konusu mistisizm bizzat heterodoks inancın taşındığı ana kanaldır. Mistikler hayatı bütünsel bir kutsallık olarak algılarlar ve bir mistik hayatının bütününü kutsallıklarla birlikte yaşayabildiği sürece anlayışını korur. Bu anlamda Alevi-Bektaşiler arasındaki mistik şahsiyetlerin bulunduğu her ortam ruhsallığın açık bir şekilde yaşandığı bir ortamdır. Alevi-Bektaşi geleneğinde mistikler, doğaçlama tarzda şiir yaratımında bulunurlar. V.M. Jirmunsky bu konuda; irticalen şiir okuyan ozanların, icra anında dinleyicilerle olan temaslarının neticesinde coşku (vecd) halinde bulunduklarını belirtip, bu sebeple epik eserin metninin böyle bir yaratma seansında hep birlikte oluşturulduğunu tespit etmektedir[35]. Bu anlamıyla mistik şahsiyetlerin ürettiği eser aslında bulunulan ortamın ve izleyicilerin bütünlüğünün bir sonucudur. Bu sebepledir ki, mistik şahsiyet ortaya çıkan şiire sadece mahlas adını verir. Şairin mahlas adı kişisel adı değil, ortamın şaire yüklediği ruhsal ad, başka bir deyişle, o ortam vasıtasıyla dillenen ruhsal varlığın adıdır.

---

[35] V.M. Jirmunsky, "Epik Gelenek", (çev. Oktay Selim Karaca), *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*, (Haz. Gülin Öğüt Eker, Metin Ekici, M. Öcal Oğuz, Nebi Özdemir), Milli Folklor Yayınları, Ankara, 2003, s. 270.

Mistik şahsiyetin kişisel deneyimlerinin yanında ortamın ona yüklediği anlamın da önemli olması, belirleyici bir faktördür. Bu konuda Melikoff Hacı Bektaş Veli'yi örnekler. Hacı Bektaş Veli yaşamış bir kişidir, yaşadığı tarihsel bir [gerçekliktir.] Fakat o özellikle yarattığı söylence ile başka bir biçimde de yaşamaktadır. Bir söylence onunla gerçeğe dönüşmüştür. O bir mitos, söylencedir; aynı zamanda da bu söylence ile tanınan ve ona göre yeniden yaşam bulan bir kişidir[36]. Ona dair söylenceler aslında ona inananların mitik dünyalarının güçlü izlerini [taşımaktadır.] Bu anlamıyla onun gerçek yaşamı, ona inananların anlamlandırmalarından koparılamaz. Hepsi bir bütünlük içinde anlamlıdır ve anlatılan her şey o topluluk için gerçektir. Topluluk söylenceleri rasyonel olarak anlamlandırmaz, söylencelerle ruhsal anlam dünyası [aracılığıyla] bağ kurar. Mistik yönleri olan kişiler söz konusu toplumda özel bir konumda anlamlandırılır. Bu konum onların yaptığı her şeyin kutsala yakın bir biçimde anlaşılmasını sağlar. Bu süreçte bir de "deyiş-nefes" diye adlandırdığımız bir şiir meydana gelirse, bu şiir kutsal metin muamelesi görür. Şiir daha sonra sözlü gelenek aracılığıyla dedeler veya âşıklar tarafından aktarılır[37]. Mistik şahsiyetlerin ürettiği veya ortaya çıkmasına aracı olduğu eserler, Aleviliğin tarikatı olan cemlerde ve marifet kapısı olan muhabbetlerde işlenir, açıklanır. Bu etkinlikler vasıtasıyla mistik bilgi, inancın her aşamasında aktarılmış olur. Bilgi boyutunda nefeslerle yapılan bu durum, mistiklerin deneyimi teşvik edici davranışları ile de desteklenir. Mistikler çoğunlukla, inandırmak yerine deneyimi teşvik eder[38], çünkü mistik düşünce kişi tarafından deneyimlenmediği sürece yerleşmez. Deneyim yaşamın bütününün mistik olarak anlaşılmasına imkân tanır.

Alevi-Bektaşi inancının [anlaşılması sürecinde ortaya çıkan] birçok olumsuz etkenden söz ettik. Bu etkenlerin ilki inancın mistik karakterinin özel bir metotla anlaşması iken ikincisi, inancın dışından olan ideolojik ve dini bakış açılarının araştırma evrenindeki anlamı sınırlı bir biçimde yansıtma isteğidir. Çalışmamız bu iki engelin de aşılabileceği iddiasındadır. Mistik

---

[36] Irene Melikof, *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe* (çev: Turan Alptekin), Cumhuriyet Kitabevi, İstanbul, 1998, s.89.

[37] Ceren Selmanpakoğlu, *a.g.e.*, s.35.

[38] Stuart Litvak, *a.g.e.*, s.53.

dünya görüşünün temel düsturu olan samimiyet, söz konusu inancın anlaşılmasında da en önemli etkendir. Bu anlamda, mistisizm ile ancak samimi olunursa ilişkiye girilebilir. Kendisi de bir mistik olan Osho konu ile ilgili olarak şöyle der:

> "Aşk ile dinleyin; tartışmak işe yaramaz. Sufiler sizi ikna etmek için çabalamaz. Hazır olanlarla paylaşmak için kendini sunar. Herkese ve bazılarına açık bir davettir, ama yalnızca tartışmacı olmayacak kadar cesaretli olanlar Sufizm dünyasına girebileceklerdir. Temel samimiyet olmalıdır, katılım temel olmalıdır. Unutmayın, tartışma korkakçadır. Tüm korkaklar tartışır ve tüm korkaklar tartışabilir. Yalnızca cesaretli olanlar bilinmeyenin içine atlayabilir."[39]

Mistik düşünce samimi olarak anlaşılmaya çalışılmalı ve karşılaşılan her şeye cesaretle ve esneklikle yaklaşılmalıdır. Mistik düşüncenin anlaşılması, ancak içinde bulunduğu ortamla mümkündür. Ortam söz konusu evrenin her özelliğini kendi içinde anlamlı kılmaktadır[40]. Bunun bir sonucu olarak mistisizm, ancak kendisi vasıtasıyla anlaşılabilir[41]. Anlama sürecinde farklı anlayışların ve yaklaşımların bir arada kullanılması anlayışa belli bir derinlik katabilir. Bu derinlik kişisel gelişme anlamında, Wilber'in ifadesiyle yatay ve dikey eksende olabilir[42]. Mistik insanın dünyasına nüfuz edebilmek aynı zamanda kişinin hem kendisi hakkında hem de insan hakkındaki genel bilgiyi ileri götürmek anlamına gelmektedir[43]. Bu anlamda, mistik dünya üzerine düşünürken kendimiz üzerine de düşünmek gerekmektedir. Mistik dünya kişinin kendini öteleyerek kavrayabileceği bir dünya olmadığı gibi, farklı unsurların birbirleri ile bağlarının anlamlandırılabileceği bir dünya da değildir. Çalışmamızın son bölümünde, Alevilik-Bektaşilik araştırmalarında anlamaya dair bir metottan yola çıkılarak örnekleme yapılacaktır. Bu örnekleme, mistik inanç temelinde görülebilecek olan farklı gerçek anlayışını [göstermeye], muhabbet vası-

---

[39] Bhagwan Shree Rajneesh Osho, *Zen Yolu/ Tasavvuf Yolu* (çev. Sertaç Kartal), Okyanus Yay., İstanbul, 2000, s.117.

[40] Bronislaw Malinowski, *Büyü Bilim ve Din*, (çev. Saadet Özkal), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1990, s.76.

[41] Stuart Litvak, *a.g.e.*, s.95 ; Stanislav Grof, *Geleceğin Psikolojisi*, s.286.

[42] WILBER, Ken Wilber, *a.g.e.*, s.64.

[43] Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s.178

tasıyla inisiyasyon yapıldığını belirtmeye ve "yaratıcının anda tezahürüne" dikkat oluşturmaya [yönelik] olarak [geliştirilmiştir.]

Mistik Tecrübeleri Anlamaya Özgü Bir Metodoloji İmkânına [Dair] Örnekler

Farklı gerçeklik düzeyleri ve "gerçek"

Din üzerine yapılan çalışmalarda karşılaşılan en ciddi güçlük, din alanının kişiye farklı bir gerçeklik alanı sunmasıdır[44]. Bu gerçeklik alanının kişinin anlam dünyasındaki temsillerini ön görmek çok zordur. Çünkü kişi inancı ile bir bütünlük içinde dünyasını anlamlandırır. Bu anlamlandırma [kişinin] hem gerçeklikle hem de gerçeküstü ile ilişki içinde olmasını sağlar ve her iki alana da bağlanmasına imkân tanır. Bu bağ kişiyi hem ait olduğu dünyaya bağlar hem de realiteden uzaklaşmasına imkân tanır. Kişiyi sadece reel verilerle değerlendirdiğimizde, [onun] din aracılığı ile zihninde oluşan "makul" kategorileri anlayamayız. Kişiyi zihnindeki kategorilere göre anlamaya çalıştığımızda ise realiteyi kaçırabiliriz.

Mistik bir anlayış bu farklı gerçeklik durumlarını, farklı derecelerdeki kutsallıklar olarak anlamlandırabilir. Başka bir ifadeyle, mistik deneyimin yoğunlaştığı durumlar kutsal gerçekliğe [yaklaşma], deneyimin fark edilmediği durumlar ise kutsal deneyimden uzaklaşma olarak anlaşılabilir. Bu anlamıyla mistik deneyim, kutsal güç olarak kendini anlamlı kılar[45]. Eliade de [bu bağlamda]; kutsal gücün aslında hem gerçek, hem de ebedi etkinlik demek olduğunu belirterek, dindar insanın bu anlamıyla var olmak istemesi ve hakikate dâhil olduğunu hissetmek istemesinin doğal olduğunu [vurgulamaktadır.][46] Bu zihniyete göre gerçeklik, kutsal olan aracılığı ile tezahür etmektedir. Dolayısıyla asıl gerçeklik kutsal olandır; zira yalnızca kutsal olan mutlaktır, etkindir, şeyleri yaratır ve onları sürdürür. Bu anlamıyla mistik, kutsal olana ve kutsalın yansıdığını düşündüğü şeye yönelir, bu yöne-

---

[44] Atay, *a.g.e.*, s.17.

[45] Mircea Eliade, *a.g.e.*, X.

[46] Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, (çev. Ümit Altuğ), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1994, s.25.

lişle birlikte hayat bir deneyimler ve deneyimle birlikte bir kutsallaşmalar alanına döner.

Hayatın mistik deneyimlerle üst gerçeklikle dolması olarak tanımlayabileceğimiz bu durum, farklı bir bakış açısının hayata egemen olmasını sağlar. Gerçekliğin bu düzeyde farklı olarak deneyimlenmesi, mistikte huşu duygusunu yaratır. Grof; huşu duygusunun, materyal dünyadan farklı ve gizli olan üstün bir gerçeklik düzenine ait bir alanla karşılaştığımız gerçeğinin doğrudan anlaşılmasına dayandığını belirtir[47]. Mistik deneyimin yarattığı huşu duygusu ve tamamlanmış, [yani] bütünlüklü farkındalık, inancın taşıyıcıları açısından ulaşılması gereken hedef olarak görülmektedir. Bu sebeple mistik deneyim, her zaman ulaşılması gereken durum olarak [kabul edilmek suretiyle] kişide mistisizme yönelik bir dikkatin oluşmasına imkân tanır.

Mistisizmin bu farklı gerçeklik tahayyülü ve bunun deneyimlenebilmesi, Alevi-Bektaşi inanç üyeleri [açısından] da önemlidir. Hatta bu durum kendi mistiklerine "gerçek" olarak hitap etmelerinde de [kendini göstermektedir.] Alevi-Bektaşiler için, ermiş kişi, gerçek olandır. Başka bir deyişle; insanlar bir rüya içinde iken, ermiş kişi ilahi planın gerçekliğinde yaşadığı için gerçektir. Bu gerçeklik durumunun üç temel farkındalığı vardır. Birincisi derinlemesine çok boyutlu bir bakış açısı oluşturmayı sağlar ve hem kişinin [kendisinde] hem de karşısındakinde içsel bir yöne hitap eder. İkincisi olaylar hakkında incelikli ve detaylı bir bilgi sağlar. Üçüncüsü ise bu bütünselliğin yarattığı yücelik durumudur. Kendisi de bir Alevi mistiği olan Ali Cemali Dede bu durumu "Hakikat ilminin incelik, derinlik, yücelik diye üç boyutu vardır" diyerek açıklar.[48]

Gerçek, Alevi-Bektaşi mistiklerine verilen diğer bir isimdir. Bu ismin en önemli gerekçesi, mistiğin asli olanı yansıttığına inanılmasıdır. Başka bir ifadeyle; gerçek olan mistiktir, diğerleri gerçeğe ulaşmaya çalışanlardır. Bu anlayış Alevi-Bektaşi inancında merkezi bir [yere sahiptir.] Bu durumun farkında olmak, inancın mistik yönünün anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Gerçekliğin bu şekilde anlaşılması, mistik

---

[47] Stanislav Grof, *Geleceğin Psikolojisi*, s.289

[48] Ali Cemal Dede. Aşık Ali Cemal, *İnsanlık Özlemi*, Ozanlar Vakfı Yayınları, Ankara, 2002.

dünyanın temelleri hakkında bilgi vermektedir. Muhabbet ise bu gerçeklik deneyimlerinin Alevi-Bektaşi inancında paylaşıldığı ortamdır.

"Muhabbetin" Farklı Düzeyleri ve Önemi

Muhabbet Alevi-Bektaşi mistik inancının paylaşıldığı ve farklı gerçeklik düzeylerinin bizzat deneyimlendiği ortamdır. Bu ortam bir sofra etrafında [deneyimlenir] ve Alevi-Bektaşilerce kutsal sayılan nefesler icra edilir. Bu konuda "sohbet-muhabbet nefesleri" ve "meydan-sofra" kavramlarını açıklayan Temren'in yazısı önemlidir[49]. Muhabbetler aynı zamanda özel birlikteliklerdir. Oluşması çoğu zaman kendiliğindendir (spontandır). Muhabbete katılanlar bir plansızlığın içinde birbirlerinden haberdar olarak ortamı oluştururlar. Ortam bir veya birkaç mistiğin önderliğinde kurulur. Muhabbet içindeki katılımcılar, muhabbetin aktif ve pasif üyesi olmak konusunda samimi bir eğilim taşırlar. Muhabbette tartışma, bir birini tartma olmaz, daha çok karşılıklı "bir olma" ve birbirinde kendisini hissetme önemlidir. Bu anlamıyla muhabbet, özel bir iletişim biçimine karşılık gelir.

"*Mayası muhabbette karılan güruh-u naciden sayılır.*[50]" Seçilmiş grup olarak adlandırabileceğimiz güruh-u naciden olabilmek için kişinin mayasının muhabbet ortamlarında yoğrulması gerektiğini işaret eden bu söz, muhabbetin önemini göstermektedir. Çalışmamızda muhabbet üzerine detaylı bilgi vermek yerine muhabbetin yol içindeki "bilgilendirme", "olgunlaştırma", "tezahüre tanıklık" ve "tezahür etme muhabbetleri" olarak [karşımıza çıkan] dört tipine [değinilmesi tercih edilmiştir.] [Muhabbet], ayrı bir çalışmanın konusu olabilecek kadar [geniş bir olgudur.]

Bilgilendirme muhabbetleri; yol ve erkân hakkında temel bilgilerin anlatıldığı, temel mitik öykülerin anlatıldığı ve deyiş-nefeslerin icra edildiği muhabbetlerdir. Muhabbetlerin düzeyleri, muhabbete katılanların katılımı ile belirlenir. Bunun yanında muhabbet, farklı kişiler tarafından ve farklı düzeylerde deneyimlenebilir. Muhabbetin en alt düzeyi olan bu katılım biçiminde ruhsal bir deneyim yerine bilgi ile

---

[49] Belkıs Temren, *Bektaşi ve Alevi Kültüründe Nefesler ve İşlevleri*, E yayınları, Halkbilimi Araştırmaları, Sürekli Kitaplar Dizisi; 1 sayı, İstanbul, 2003, s.189.

[50] Asıl ismi Cuma Zeytünlü olan Derviş Dertli Garip Amasya Gümüşhacıköy'de yaşamaktadır.

donanmak ve aklın doygunluğa ulaşması önemlidir. Daha çok eleştirel zihinlerin hoşuna giden bu muhabbet biçimi, bilginin oluşturulduğu ve anlatma tekniklerinin geliştirildiği [bir ortama karşılık gelir.] Birçok araştırmacı sadece bu tarz muhabbetlere tanık olmaktadır, çünkü araştırmacı bir hakikati bulmak ümidiyle değil, bunlar hakkında [bir şeyler yazabilmek] ümidiyle mistiklerin yanına gitmektedir. Araştırmacıların yol hakkındaki motivasyonları (araştırma yapmalarının asli gerekçesi), mistiklerden alacakları bilginin mahiyetini belirlemektedir.

İkinci olarak [değinebileceğimiz] muhabbet türü, olgunlaştırma muhabbetleridir. Adından da anlaşılacağı üzere bu muhabbetler, yol hakkında daha [derinden] bilgilenmek isteyen [kişilere yöneliktir.] Bu aşamada da bilgi önemlidir. Bu ikinci tür muhabbetin birincisinden farkı, [buradaki bilginin] kişinin hayatta edindiği diğer bilgilerden daha önemli hale gelmesidir. Bu aşamada bilginin katlı anlamı fark edilir, herkesin bilgiyi farklı düzeylerde [algılayabileceği gösterilir.] Bu durum kişide esnek bir zihniyetin oluşmasına imkân verir. [Böylece] herkesin, gerçekliği kendi anlayabildiği kadarıyla deneyimleyebileceği anlaşılır.

Üçüncü düzey, muhabbet hakkında gerekli temel bilgilerin artık [oluşmuş olduğu] ve kişiye; bilginin, bilgi mekanizmasının kaynağı ile temas kurularak akabileceğinin fark ettirildiği düzeyidir. Bunlar "tezahüre tanık olmaya [yoğunlaşma]" bilgisinin aktarıldığı muhabbetler olarak [nitelendirilebilir.] Alevi-Bektaşi mistiklerinin diliyle söyleyecek olursak, bu [aşamada] kişi [henüz] gerçek olmamıştır, fakat kimin gerçekliğe temas ettiğini veya kimin gerçek olduğunu fark etmeye başlamıştır. Bu aşamada kişi yoğun duyguları kişisel olarak deneyimler. Bu, neredeyse tamamen mistik deneyimlerle olgunlaşma [aşamasıdır.] Çalışmamızın başında belirttiğimiz birçok metapsişik duruma bu aşamada şahit olunur.

Dördüncü düzey olarak adlandırabileceğimiz "tezahür etme muhabbetleri" ise yolun ifadesi ile "gerçeklerin" [kendi aralarındaki] muhabbettir. Bu muhabbet, anlayamayan katılımcılar için sembolik niteliktedir ve ağlama, melankoli, vecd, dalma, sebepsiz konuşma gibi bazı ["taşkınlıkların"] yaşandığı bir ortam biçiminde algılanabilir. Fakat bu ortam [gerçekte] [farklı] düzeylerin birlikte deneyimlenmesine

[karşılık gelir.] Kendisi bir derviş olan Işık Ruhan'ın[51] deyimiyle [bunlar insanın] "çıplak" olduğu anlardır.

Muhabbetler Alevi-Bektaşi mistisizminin anlaşılmasında zorunlu olarak katılınması gereken ortamlardır. Araştırmacı muhabbet sürecini kendi zihinsel şemalarının esneyebilmesine bağlı olarak ve kendi katılımı oranında anlayabilecektir. Bu durum bilimsel metodolojinin temel ilkelerine aykırı gibi [görünse] de, farklı düzeylerde anlama [deneyiminin] [ne anlama geldiğini göstermektedir.]

"Yaratıcının Anda Tezahürü"ne Dikkat Oluşturmak

Muhabbetler katılımcılar için olgunlaşma ortamı olarak [işlev] görürler. Mistiğin olgunlaşması ise mistik deneyimin yaşanması ile başlar. Her deneyim mistiği farklı bir gerçeklik alanının varlığı konusunda ikna ederken, [onun] ait olduğu gerçeklik düzeyine karşı da eleştirel bir anlayış geliştirmesini sağlar. Eliade'ye göre; tanrısal bir eser, kutsalın püskürmesidir ve her yaradılış aynı zamanda yaratıcı bir enerjinin dünyaya fışkırmasını temsil etmektedir. Her yaradılış bir tamlıktan infilak etmektedir. Tanrılar bir güç fazlalığından, bir enerji taşmasından ötürü yaratmaktadırlar. Yaradılış bir öz aşırılığından, ontolojik bir öz taşkınından ötürü yapılmaktadır[52]. Söz konusu yaratıma kendi üzerinden şahit olmak bir "gerçeklik" deneyimi yaşamak anlamına gelir. Bir mistik için, muhabbetlerde başlayan ve yaratıcının tezahür etmesi ile mistiğin bu tezahürü deneyimlemesini içeren süreç, bakışın daha da genelleşmesi ile gündelik hayatın her anının kutsallaşmasına imkân tanır. Başka bir ifadeyle; muhabbetlerdeki aşkın deneyim, gündelik hayatın bütününün aşkınlaşması imkânını verir. Mistik söz konusu deneyimlerin yol göstermesi ile muhabbetten gündelik hayata doğru bir aşkın genişleme yaşarken, ruhsal ve maddesel olan arasındaki fark da kaybolmaya başlar. Sonuçta her şey mistik bir içeriğe [kavuşmaya başlar.] Mistik için yaşadığı an ve anın içindeki tanrısal tezahür en önemli deneyim halini alır.

Alevi-Bektaşi mistiklerinin birçoğu söz konusu genişlemeyi yaşamışlardır. Bu tarz bir olgunlaşma [onların] ait oldukları kesimde ruh-

---

[51] Asıl ismi Mehmet Ali Işık olan ve 1928–1995 yılları arasında Amasya ve Çorum'da yaşamış olan bir derviş.

[52] Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, 77.

sal lider olarak kabul edilmelerini sağlamıştır. Söz konusu liderler ise yolun günümüze kadar gelmesinde aktif rol oynamışlardır. Alevi-Bektaşi inancının anlaşılmasında bahsedilen kategorilerin ne kadar önemli olduğu aşikârdır. Çünkü düşünsel ve ruhsal yapı birbirinden farklı işlemektedir. Bu işleyiş Alevilik-Bektaşilik araştırması yapmak isteyen araştırmacının sempatisini ve samimiyetini zorunlu kılmaktadır.

Sonuç

Mistisizmin kendine özgü kavramları, ancak içten anlama metodu ile anlaşılabilecektir. Alevilik-Bektaşilik, mistik yapısı olan bir inançtır. Onun üzerine yapılan araştırmalarda söz konusu mistik durum çoğunlukla göz ardı edilmiştir. Bu durumun temel sebebi, araştırma yapanların ideolojik ve dinsel beklentileridir. Araştırmacıların beklentileri araştırma evreninin önüne geçmektedir. Mistisizmin anlaşılması, öncelikle genel anlamda ruhsallık bilgisini ve metapsişik tekniklerin bilgisini gerekli kılmaktadır. Bu genel çerçevenin anlaşılmasından sonraki aşama, araştırılacak mistik evrene doğrudan katılımdır. Katılımda içten anlama yöntemi ile kişinin kişisel gelişim yolculuğu birbirine paralel olarak ilerlemelidir. Bu sayede kişiye hem mistik deneyimlerin yolu açılmış olur, hem de araştırmacı alanı doğrudan bir biçimde deneyimlemiş olur. Bu süreç araştırma evreninin özel yapısının kendi özel kavramları ile anlaşılmasını sağlayabilecektir. Çalışmamız Alevi-Bektaşi inancının mistik boyutunu anlamak için özel kavramlara dikkat çekmek istemiştir. Bu [amaçla], farklı "gerçek" anlayışları üzerinden gerçek olanın ilahi olana karşılık geldiği tespiti yapılarak, "muhabbetler" vasıtasıyla farklı düzeylerde anlamlandırmaların [olanaklı] olduğu [vurgulanmış] ve ana maksadın yaratıcının anda tezahürüne dikkat oluşturmak olduğu [açıklanmaya çalışılmıştır.] Bu açıklamalarla, Alevi-Bektaşi mistisizminin anlaşılmasında nasıl bir metot uygulanması [gerektiği] örneklenmeye çalışılmış ve kavramlar üzerinden yapılan belirlemelerle, araştırmacıların dikkatlerinin kendileri üzerinde düşünmelerini sağlayıcı bir metodolojiye çekilmesi [amaçlanmıştır.]

Kaynakça

ARI, Bülent; ASLANTAŞ, Selim, "'Dairenin Dışındakiler'i Araştıran Tarihçi: Ahmet Yaşar Ocak", *Doğu Batı Dergisi*, 16, 2001.

AT, Resul, *XIII-XV. Yüzyıllarda, Anadolu'da Derviş ve Toplum: Tarihsel bir Tipoloji Denemesi*, (Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalında Hazırlanmış Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2004.

ATAY, Tayfun, *Din Hayattan Çıkar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

BORATAV, Pertev Naili, *100 Soruda Türk Folkloru*, (Haz.: Konur Ertop), K Kitaplığı Yay., İstanbul, 2003.

BORATAV, Pertev Naili, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, (Haz.: Konur Ertop), K Kitaplığı Yayınları, İstanbul, 2003.

BURTON, Dan; GRANDY David, "Büyü, Gizem ve Bilim", *Varlık* 72(1163) 8, 2004.

CAMPBELL, Joseph, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, çev. Sabri Gürses, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2000.

CHALLAYE, Felicien, *Dinler Tarihi*, çev. Semih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, 4. Basım, İstanbul, 1998.

ELİADE, Mircea, *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1994.

ELİADE, Mircea, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1991.

GELEY, Gustave, *Şuuraltından Şuura Geçiş*, çev. Yavuz Keskin, Ruh Madde Yayınları, İstanbul, 1994.

GROF, Stanislav, *Geleceğin Psikolojisi*, çev. Sezer Soner, Ege Meta Yayınları, İzmir, 2002.

GROF, Stanislav, *İnsan Şuurunun Yeniden Keşfi Kozmik Oyun*, çev.: Levent Kartal, Ege Meta Yayınları, İzmir, 2000.

JIRMUNSKY, V.M. "Epik Gelenek", çev.: Oktay Selim Karaca, *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*, (Haz.: Gülin Öğüt Eker, Metin Ekici, M. Öcal Oğuz, Nebi Özdemir), Milli Folklor Yayınları, Ankara, 2003.

KILIÇ, Mahmut Erol, *Sufi ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İnsan Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2005.

LITVAK, Stuart, *Sufizm Bilgelik Arayışında Tasavvuf Yolu*, çev. Nur Yener, Okyanus Yayınları, İstanbul, 2003.

MALİNOWSKİ, Bronislaw, *Büyü Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1990.

MELIKOF, Irene, *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitabevi, İstanbul, 1998.

NOYAN, Bedri, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*, II. Cilt, Ardıç Yayınları, Ankara, 1999.

OCAK, Ahmet Yaşar, "Aleviliğin Tarihsel Sosyal Tabanı ile Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler Toplantısı Bildirileri* içinde, (Haz.: Iren Melikof ve bşk.), Ensar Neşriyat, İstanbul, 1999.

OĞUZ, M. Öcal, *Küreselleşme Ve Uygulamalı Halkbilim*, Akçağ Yay., Ankara, 2002.

OSHO, Bhagwan Shree Rajneesh, *Zen Yolu/ Tasavvuf Yolu*, çev. Sertaç Kartal, Okyanus Yayınları, İstanbul, 2000.

ÖZELSEL, Michaela Mihriban, *Halvette Kırk Gün Psikolog Dervişenin Halvet Günlüğü ve Bilimsel Çözümlemesi*, Kaknüs Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul, 2002.

PERRİN, Michel, *Şamanizm*, çev. Bülent Arıbaş, İletişim Yayınları, 2. basım, İstanbul, 2003.

SELMANPAKOĞLU, Ceren, *The formation of Alevi syncretism*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006.

TEMREN, Belkıs, *Bektaşi ve Alevi Kültüründe Nefesler ve İşlevleri*, E yayınları, Halkbilimi Araştırmaları, Sürekli Kitaplar dizisi; 1 sayı, İstanbul, 2003, ss. 183–194.

WILBER, Ken, *Transandantal Sosyoloji*, çev. Cemil Polat, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995

III. KESİM

“İÇ”İNDEN “ÜST”ÜNE, “ÜST”ÜNDEN “İÇ”İNE: SİYASET

HACI BEKTAŞ VELİ TEKKESİ'NİN DİNİ MERKEZ OLARAK YÜKSELME SÜRECİ

İbrahim Bahadır[1]

Günümüzde Anadolu ve Balkanlar'da yasayan Alevi grupları için Hacı Bektaş Tekkesi en önemli dini merkez olarak kabul edilmektedir. Fakat tekke bu işlevine ilk kuruluşundan itibaren değil, çok daha sonraki dönemde kavuşmuştur. Bu durumun oluşmasında Hacı Bektaş'ın ismi ve kişiliği kadar daha sonraki siyasal olayların büyük etkisi olduğu görülmektedir.

Hacı Bektaş'ı tarih sahnesine ilk çıkartan Babailer isyanın lideri Baba İlyas ile ilişkisidir. Ondan bahseden iki önemli kaynak olan Elvan Çelebi ile Eflaki, Hacı Bektaş'ın Baba İlyas ile ilişkisini bizlere bildirmektedir.[2] XXIII. yüzyılda meydana gelen Babailer isyanında Hacı Bektaş'ın Baba İlyas'ın halifesi olmasına rağmen bu isyana katılmadığı görüşü ağırlıklı olarak kabul edilmektedir.[3] O'nun, kendi döneminde çok bilinen, önplanda [geçen bir isim] olmadığını söylemek mümkündür. Aşıkpaşazade'ye göre Hacı Bektaş saf ve meczup bir azizdi. O, tarikat kurmamış, mürit edinmek içinde uğraşmamıştı.[4] Melikoff, Hacı Bektaş'ın 1270'deki ölümünden çok sonra Bektaşi tari-

---

[1] Almanya, Araştırmacı

[2] A. Yaşar Ocak, *Babailer İsyani* II Bs Dergah Yay. İst. 1996.s.172.

[3] Elvan Çelebi, *Menakıbu 'l- kudsiye fi Menasıbi 'l-Ünsiyye*, Haz İ. Erünsal ve A.Y. Ocak, İst. Ün. Ed. Fak. Yay. İstanbul, 1984.

[4] *AşıkpaşaoğluTarihi*, Nihal Atsız, T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara S. 238.

katının oluşmasının ardından onun isminin de büyüdüğünü bildirmektedir.[5]

Velâyetname'ye göre Hacı Bektaş'ı Suluca Karahöyükte ilk karşılayan Kadıncık Ana olup, daha sonra onun evine yerleşecektir.[6] Hacı Bektaş aynı evde uzun süre kalmış, ilk müritlerini de burada edinmiş olup, ilk tekke olarak kullandığı yer de Kadıncık Ana'nın evidir. Daha sonra evin yanında çok vakit geçirdiği yere talipleri Kızılca Halvet'i kurarlar.[7] Âşıkpaşazade, Hacı Bektaş'ın [mezarını] Hatun Ana'nın yaptığını bildirmektedir. Hacı Bektaş'ın kendi sağlığında birkaç müridi ile sınırlı, küçük bir tekke olan bu yer, XVII. yüzyıldaki işlevinden oldukça uzaktaydı. Hacı Bektaş Tekkesi'nin dini merkez olarak yükselme sürecinde ilk dönem ilişkileri[nin] oldukça önemli bir işleve sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Velâyetname'ye göre, Hacı Bektaş'ın Rum'a gelmesinden Rum erenlerinin rahatsız olduğu ve gelmesinin istenmediği söylenmektedir. Hacı Bektaş'ın gelmesinin engellenmesi için kimi önlemler alınır. Bu dönemdeki Rum erenleri olarak tanıtılan kişilerin olumsuz tavırlarının nedenini kişisel çekememezlik olarak değerlendirmek çok isabetli değildir. Burada asıl dikkat çekici olan Rum erenlerinin neyi ve hangi grupları temsil ettiği sorunudur. Ülken, Rum erenlerin Ahiler olduğunu söylemekte bunların gözcüsü olarak da Karaca Ahmet'i işaret etmektedir.[8] Mikail Bayram ise Kadıncık Ana'nın Ahi Evren'in kızı olduğunu ve kendisinin Ahi olduğunu söylemektedir. Anadolu'da bu dönemde kentlerde Ahilerin ne kadar güçlü ve yoğun olduğunu İbn-i Batuta bizlere göstermektedir.

Bunların dışındaki diğer önemli bir grup da Babailerdi. İbn-i Bibi, Baba İshak'la birlikte ayaklananları Havaric-i Babai diye bildiriyor.[9]

---

[5] İrene Melikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, II Bs. Cev. Turan Alptekin, Cum. Yay., İst, 1999, s. 87.

[6] *Vilayetname,* Yay Haz. A. Baki Gölpınarlı, İnkilap Yayınları, İstanbul, 1990 s.21.

[7] *A.g.e*, s.35-36

[8] Hilmi Ziya Ülken, *Anadolu'nun Dini ve Sosyal Tarihi*, Haz. Ahmet Taşğın, Kalan Yayınları, Ankara, 2003, s.96.

[9] Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus ile Aşık paşa ve Yunusun Batınıliği*, İstanbul, 1941, s. 7.

Eflaki ve Elvan Çelebi Hacı Bektaş'ın Babailerden olduğunu bildirmektedir. Bu dönemde Anadolu'yu sarsan bu büyük ayaklanmayı gerçekleştiren ve devletçe sıkı takip altına alınmış bir grubun üyesi olan Hacı Bektaş'ın gittiği yerde sıcak bir karşılama olmayacağı açıktır. Rum erenlerinin Hacı Bektaş'a yönelik tavrında da böyle bir arka plan olduğunu düşünmek mümkündür. Babai isyanında Ahilerin Babaileri desteklediğini gösteren pek de bir kaynak olmadığı gibi, daha sonra Cimri isyanında onlara karşı savaşması, bu iki grup arasında hem dünya görüşü, hem de hayata bakış [açılarında ciddi farklılıklar olduğunu gösterdiğini] söyleyebiliriz. Ticaret yapan ya da köyde tarlasında düzenli bir hayatı olan Ahiler için en kötü düzen bile düzensizlikten iyi [görülmüş olmalı ki], toplumsal bir kargaşa ya da ayaklanmaya karşı çıkmaları [bu çerçevede] anlaşılır hale gelmektedir.

Bu nedenle, zaten yenilmiş ve takip altındaki bir grubun üyesi olarak Hacı Bektaş'ın saklanabilmek için buradaki Ahi gruplarla uzlaşma aramasından başka bir şansı olamaz. Bunun tek örneği Hacı Bektaş veli olmayıp, benzer bir durumun Seyit Mahmut Hayrani için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Yine *Velâyetname*'de Rum erenlerinin önce Hacı Bektaş'a karşı çık[ıp] daha sonra ona [bağlandıklarının söylenmesinin ardındaki neden, geldiği bu yerde bulunan Ahiler ile Hacı Bektaş Veli'nin bir uzlaşma sağlamayı başarması olsa gerektir.] Fakat bu arada [bölgedeki] Babailer ile ilişkisini sürdürdüğü gibi Seyit Gazi'de Muharrem ayında gerçekleşen Hacılar bayramına gitmeye devam ettiği de görülmektedir.[10]

Büyük ihtimalle Ahi Evren ile görüşmesindeki aracılık edenler Suluca Karahöyük'teki bu Ahiler olmalıdır. Yine *Velâyetname*'de [geçtiğine göre] birçok şeyh ve derviş [görüşmeye] Hacı Bektaş'ın yanına gelirken, Ahi Evren görüşmesinde tersine, Hacı Bektaş Kırşehir'e gitmektedir. Yine dikkat çekici olan, diğerleriyle rekabetin tersine, karşılıklı, dostane birçok kez bir görüşme yaptıkları söylenmektedir.[11] Ahi Evren'e [atfen] sohbetlerin birisinde dile getirilen *"kim bizi şeyh edinirse onun şeyhi Hacı Bektaş Hünkâr'dır"*[12] sözü de tesadüfen dile getirilen bir söz olmamalıdır. Ülken, Kırşehir'de Ahilerin reisi Ahi Evren ile Hacı

[10] Gölpınarlı, *Vilayetname*, s.71.
[11] *A.g.e*, s.49-53
[12] *A.g.e*, s.49

Bektaş'ın görüşmelerinin Babai ve Ahi dostluğunun gelişmesini sağlayıp, bu iki cemaatin birleşmesi için büyük bir adım olduğunu söylemektedir.[13]

Aslında Hacı Bektaş daha hayatta iken Ahi Evren ve Ahiler ile iyi bir ilişki geliştirmiş olmalıdır. Çok erken dönemlerde Suluca Karahöyük'teki tekkeyi Hacı Bektaş talipleri ve Ahilerin birlikte kullandığı anlaşılmaktadır. Hacı Bektaş'ın ölümünün ardından zaviyede Ahiler ve Hacı Bektaş bağlıları birlikte bulunuyordu. Faroqhi'ye göre Hacı Bektaş'taki Meydan Evi denen dergah 1367-68 tarihinde inşa edilmiş olup, XV.yüzyılda Hacı Bektaş köyünde muhtemelen Ahiler ve Bektaşiler tarafından beraberce kullanılan bir [yer] mevcuttu.[14] Ahilerin reisi olarak bilinen I. Murat'ın Meydan Evi'nde adının geçmesinin nedeni, buranın kendisi tarafından yaptırılan bir Ahi tekkesi olmasıyla [ilgili olabilir.]

Velâyetname'ye göre atası Osman, Hünkâr'ın kisvesini giymiş olduğu için Murat da Hünkâr'a çok düşkündür. O Bursa'da iken Hünkâr'ın ölüm haberini duyar, çok üzülür ve onun türbesini yapmayı ister; bu iş için Yanko Medyan adlı mimarı görevlendir. Ona "Kubbesini sağlam yap, fakat sekizinci imam aşkına kubbeyi sekiz köşe yap" der. Bu mimar tarafından türbe kurulup kubbe yükseltilir.[15] I.Murat'ın Ahiler ile oldukça iyi ilişkileri olduğu bilinmekte olup hatta yaşadığı dönemde fiilen Ahi teşkilatının başında bulunmuştur. Mart 1366 tarihinde Ahi Musa'ya Malkara'ya bir zaviye yaptırmış, onun vakfiyesinde " Ahilerden kuşan-duğum kuşağu Ahi Musa'ya kendi elimle kuşadup Malkara'ya Ahi diktim" demektedir.[16] Hacı Bektaş meydan evi kapısındaki kitabede Murat, Ahi çevreden gösterilmektedir.[17]

---

[13] Ülken, *Anadolu'nun Dini ve Sosyal Tarihi*, Yay. Hz. A. Taşğın, Kalan Yayınları, Ankara, 2003, s.90,98.

[14] S. Faroqhi, *XVI-XVIII Yüzyılarda Orta Anadolu Şeyh Aileleri*, Türk İktisat Tarihi Semineri, Ankara, 1975, s.199.

[15] *Vilayetname*, A.Gölpınarlı, *a.g.e*, s.89 s. 90.

[16] *İslam Ansiklopedisi*, "Murad I" maddesi, Milli Egitim Bakanlığı Yayınları, İst 1979, C.8, S.596.

[17] C. Hakkı Tarım, Tarihte *Kırşehiri- Gülşehri ve Babailer-Ahiler–Bektaşiler*, Yeniçag Mat, 1948 s. 59 Neşet Çagatay, *Bir Türk Kurumu Ahilik*, TTK. Yay. Ank, 1989, s. 88.

Melikoff' "kiler evinin ambar kapısı üzerinde mermere oyulmuş bir yazıda Melikü'l meşayıh, Sülaletü'l evliya Emir Ahi Ali dede tarafından 1375-1376 Ramazan ayında yaptırıldığı yazılıdır. Buradan yapının Ahi loncalarına ait bulunduğunu ve anılan kişinin loncanın önemli bir üyesi olduğunu söyleyip, bu yazıta dayanarak önceleri Ahilere ait bir yapının Bektaşilerce ele geçirildiğini düşünebiliriz" der.[18] Bütün bunlar topluca değerlendirildiğinde Hacı Bektaş bağlıları ve Ahiler arasında Suluca Karahöyük'te aynı mekânda bir birliktelik söz konusudur. Büyük ihtimalle bu iklim daha sonra Ahi-Babai görüşlerin birleşmesinin ürünü olarak Bektaşiliği ortaya çıkaracaktır. Fakat bu dönemde Hacı Bektaş'taki tekkenin dini merkez olarak bir işlevinden bahsetmek zordur. Hatta daha ileri giderek Eskişehir'deki Seyit Gazi zaviyesi ya da Ahi Evran tekkelerinin yanında ikinci derece öneme sahip bir yer olduğu bile söylemek mümkündür

Konuyu inceleyenler Ahilikle Bektaşiliğin bir birine yakın olan görüşlerini sürekli dile getirmişlerdir.[19] Gölpınarlı'ya göre, Bektaşilik ilk kurulduğu zamandan itibaren Ahiliğin tesiri altında olup, erkânları Ahiliğe çok [benzemektedir.] Yine Ahi Fütüvvetnameleri ile Bektaşiliğin görüşleri arasındaki benzerlik çalışmalara da konu olmuştur.[20] Dikkat çekici bir başka durum ise XV. yüzyılda Ahilik [gittikçe etkisini yitirirken, aynı dönemde Bektaşiliğin yükselişe geçmesidir.] Bu durumun tesadüf eseri olmadığını düşünmek daha isabetlidir. Babailerin içinden çıkıp yeni tarikatın isim babası olan Hacı Bektaş'ın yolunda gittiklerini düşünenlerin yeni görüşleri, onları içlerinden çıktıkları tarikat ile karşı karşıya getirecek ve amansız bir mücadeleye gireceklerdir.

Bu da, kökleri Selçuklu dönemine kadar götürülebilecek Ahi- Babai gerilimini, daha sonra Bektaşi-Babai şekline dönüştürecektir. Ahilerin bulundukları yerlerin daha sonra Bektaşi tekkesi olarak devam ettiği görüldüğünden, bu gerilimin daha sonra Bektaşi–Babai gerilimi olarak [sürdüğü anlaşılmaktadır.] Bu durumu ilk olarak Abdal Musa

---

[18] Melikof, *a.g.e*, s.208.

[19] A. Baki Gölpınarlı, İrene Melikof.

[20] Safet Sarıkaya , *XIII-XVI Asırlardaki Andolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri*, T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.

ile Geyikli Baba arasındaki keramet yarışından başlayarak daha sonra yazılan Velâyetnameler'de izlemek mümkündür.

Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren, çok farklı gruplardan insanların gazalara katılmak için sınır boylarına geldikleri kabul edilmektedir. Bunların içinde Babai isyanı ve Moğol baskısı sonucunda sınır boyuna yerleşen Babai dervişlerinin ciddi bir güç [oluşturdukları] kabul ediliyor.[21] Bunların içinde Babai kıyamından kurtulan Geyikli Baba ve Şeyh Edibali gibi [isimler de] bulunmaktadır. Orhan'ın yanındaki en önemli simalardan birisi de Geyikli Baba'dır. Sultan Orhan, Baba İlyas müritlerinden Şeyh Ebu'l Vefa tarikatından olduğunu söyleyen Geyikli Baba'ya oldukça hürmet edip değer [vermektedir]. Orhan, Baba'nın sağlığında ona zaviye yapacağı yeri vermekle kalmaz, "Baba mey hordur" diyerek, Geyikli Baba'ya iki küp rakı ve iki küp şarap gönderir. Geyikli Baba öldükten sonra mezarının üzerine kubbe yaptırır.[22]

Osmanlı Beyliği'nin ilk döneminde Babailerin dışında Nimetulahiler, Ahiler ve Hacı Bektaş'tan gelen kesif bir Ahi ve Bektaşi kitlesi bulunmaktadır.[23] Aşıkpaşazade, Hacı Bektaş'ı tanıtanın onun müridi olan Kadıncık Ana aracılığı ile Abdal Musa olduğunu söylemektedir. Kadıncık Ana'nın yanında uzun süre kalan Abdal Musa daha sonra Orhan zamanında gazalara katılmış[24] olup Bursa'nın [fethine de katılmıştır.] *Abdal Musa Velâyetnamesi*'ne göre Abdal Musa'nın piri Karadonlu Hacım Sultan ve Hacı Bektaş Veli'dir.[25] Farklı çevrelerden gelen bu guruplar arasında zaman zaman sürtüşmeler yaşandığı da görülmektedir.

Babai-Bektaşi geriliminin ilk örneği Hacı Bektaş'a bağlı Abdal Musa ile Babai olan Geyikli Baba arasındaki keramet yarışıdır. Abdal Musa pamuk içinde kor ateşi bir müridiyle Geyikli Baba'ya gönderirken, Geyikli Baba ise ona geyik sütü gönderir. Evcil olmayan bir hay-

---

[21] Fuat Köprülü, Osmanlı *Devletinin Kuruluşu*, TTK Yayınları, Ankara 1988, s. 101-102.

[22] Ülken, *a.g.e*, s.76, 86.

[23] *A.g.e*, s.84.

[24] *AşıkPaşaoğlu Tarihi*, s.238.

[25] Abdurahman Güzel, *Abdal Musa Velayetnamesi*, T. T. Kurumu Yayınları, Ankara,1999, s. 19.

vana hükmetmesi nedeni ile Geyikli Baba'nın büyüklüğünü Abdal Musa kabul eder.[26] Köprülü bu duruma bir anlama vermekte zorlansa da aslında yaşanan, yeni oluşmaya başlayan bir tarikatın kendini gösterme girişimidir. Ocak, Geyikli Baba ile Abdal Musa'nın bir birine rakip olarak sunulmasının XIV. yüzyılda artık Baba İlyas Horasani geleneğine bağlı olanlarla, Hacı Bektaş geleneğine bağlı olanların bir birinden tamamen ayrıldıkları, hatta rakip konuma geldiklerini [gösterdiğini] belirtir.[27] Osmanlı Devleti içinde Babailerin daha etkili yerlerde bulunmaları, hükümdarla olan ilişkileri nedeni ile Abdal Musa bu keramet yarışının arkasından Bursa'dan ayrılmak zorunda kalır.

Osmanlı kaynakları Orhan Gazi'nin dervişleri denetime tabi tutuğunu ve bunlardan bazılarını bölgeden çıkardığını kaydetmektedir.[28] Abdal Musa ve dervişleri Bursa'dan ayrılmalarına rağmen, Geyikli Baba burada yaşamaya devam etmiştir.[29] Abdal Musa'nın Bursa'daki tekkesinden ayrıldıktan sonra[30] Denizli'ye gitmesine rağmen orada da pek barınma imkânı bulamadığı anlaşılıyor. Bunun nedeni yine Geyikli Baba ile ilişkili olmalıdır. Çünkü bu dönemde Denizli çevresi Germiyan bölgesidir.

Ülken, Geyikli Baba'nın başta Germiyan Beyliği olmak üzere, Anadolu beyliklerinin birçoğu ile ilişkisi olduğunu bildirmektedir. Germiyanoğlu emirlerinden birisi bütün dünyalığını terk ederek Geyikli Baba'nın yanında hizmete bulunmuş ve şeyhinin mezarının yanına gömülmüştür.[31] [Germiyanoğulları mensuplarının] şeyhlerine rakip bir tavır içindeki Abdal Musa'nın Denizli'den ayrılmasın sağlamış olduklarını düşünmek mümkündür. Denizli'den de ayrılmak zorunda kalan Abdal Musa, Antalya'da Teke Beyi'nin hâkim olduğu alana yerleşip bir süre sonra, şimdi tekkenin bulunduğu yere, Elmalı'ya gelir. Daha da ilginci ise, günümüzde Abdal Musa'ya yönelik

---

[26] *A.g.e*, s. 16.

[27] A. Y. Ocak, *Babailer İsyanı*, Dergah Yayınları, İstanbul 1996, s.206.

[28] Mustafa Akdag, *Türkiyenin İktisadi ve İçtimai Tarihi* C.I 1243-1453 Tekin Yayınları, İstanbul, 1979, s.340.

[29] Ocak, *Babailer* ..., s.206.

[30] Güzel, *Abdal Musa Velayetnamesi*, s.16-19.

[31] Ülken, *a.g.e*, s.86,127.

olumsuz tavrın Tunceli çevresinde bile görülmesidir. Günümüze kadar gelen bu inancın bu olayla ilişkisi olması oldukça muhtemeldir.[32]

Abdal Musa'nın Bursa'ya, daha sonra Denizli'ye gitmesi ve oradan da ayrılması Geyikli Baba'yla girdiği rekabet ya da Babai-Bektaşi çekişmesinin eseri olmalıdır. Aslında bu durumun sadece Hacı Bektaş'a bağlı olanlara has bir durum olmayıp, benzer örnekleri Babai çevreye mensup olanların yaşadığını düşünmek mümkündür. Ocak'a göre, Elvan Çelebi'nin Kırşehir'den Amasya Çat köyü yakınına gitmesinde, Kırşehir'de Hacı Bektaş ve Ahi Evren tekkelerinin üstünlük kazanmasının etkili olabileceğini bildirmektedir.[33] Aynı soydan gelen Aşıkpaşazade Hacı Bektaş'a karşı daha yumuşak bir tavır içindeyken Bektaşilere karşı acımasızlığı da konuyla ilişkili olmalıdır.[34]

Yine bizim için diğer ilginç bir örnek de *Velâyetname*'de sunulan Dede Garkınlılarla Hacı Bektaş'a bağlı olanlar arasındaki tartışmadır. *Velâyetname*'de anlatıldığına göre, önce Dede Garkınlı olan İbrahim Hacı, Hacı Bektaş ile karşılaşır, börkünü tekbirletip giyer ve artık onun talibi olur. Hacı Bektaş'tan el alan İbrahim Hacı'ya bağlı olanlar bu geleneği sürdürür. Dede Garkınlıların sembolü olan geyik derisi tacın Hacı Bektaş'a bağlı olanlarca kullanılması iki grup arasında sorun olunca tartışmalar çıkar. Daha sonraki görüşmeler neticesinde yine Dede Garkınlıların sembolü olarak kalır.[35] Bu olaylar Hacı Bektaş Veli'nin ölümünün ardından Babailerle ilk Hacı Bektaş bağlıları arasında oldukça keskin bir mücadele olduğunu bize göstermektedir.

Bu durumun en ilginç örneklerinden birisi de Hacım Sultan'dır. *Velâyetname*'ye göre Hacı Bektaş, Kolu Açık Sultan'ı Germiyan bölgesine gönderir. Hacım Sultan'ın, Babailerin yoğun olarak bulunduğu Batı Anadolu'da tutunmak için çok yoğun bir mücadele verdiği anlaşılmaktadır. Onun gittiği Susuz ve çevresinde Seyit Gazi yarenleri bulunmakta olup; onlar Hacım Sultan'ın en büyük rakipleridir. Seyit Gazi'de Muharrem ayının onuncu günü Hacılar Bayramı yapılmak-

---

[32] Tunceli çevresinde Abdal Musa, "Avdıl Musa" olarak bilinmektedir. Tunceli'deki bazı Alevi ocakların pirlerinin mezarları Batı Anadolu da bulunmaktadır. Bunlar Seyit Mahmut Hayrani, Seyit Derviş Cemal ve Sarı Saltuk gibi evliyalardır.

[33] Elvan Çelebi, *a.g.e*, 1984 s.xxvu.

[34] *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, s.196, 265.

[35] *Vilayetname*, Gölpınarlı s. 22.

tadır. Hacım Sultan, Hacılar Bayramı'na giden iki dervişle karşılaşır; onları suçlayıp hakaretler eder.

Yine Seyit Gazi Dergâhı'nda posta oturan Kara İbrahim'in, Hacım Sultan'ın geldiğini haber veren dervişlere hakaret ettiği görülmektedir. Bu olaya ve karşılaştığı duruma kızan Hacım Sultan'ın, Seyit Gazi Dergâhı'nda semah dönerken çarptığı 17 derviş ölür. Seyit Gazi şeyhi Kara İbrahim de bu hale kızar, onların silahlarını toplatır. Hacım Sultan beddua eder ve Kara İbrahim de ölür.[36] *Hacım Sultan Velâyetnamesi*'nde benzer örnekler sıralanmakta, onun Batı Anadolu'da [tutunabilmek için] çok sayıda başarısız girişimde [bulunduğu] anlatılmaktadır. Daha sonra Seyit Gazi Tekkesi üzerinde etkili olabilmek için yaptığı teşebbüsler anlatılır.[37] Seyit Gazi'de bulunanların Babai olduğuna şüphe yoktur.

Hacım Sultan'ın bu [girişimleri] aslında Babai-Bektaşi mücadelesinin bir parçasıdır. Buna benzer örnekleri Babai geleneğini sürdürenlerin velâyetnamelerinde de görmek mümkündür. XIV.yüzyıldan sonra Babai çevrenin en çok kutsadığı isimlerden birisi de Sultan Şücaüddin Veli'dir. *Sultan Şücaüddin Velâyetnamesi*'nde belirtilen, Bektaşi çevreler için önemli isimlerden Seyyid Nesimi, Kemal Koçu ve Kaygusuz Abdal arasında yaşanan olumsuzluk yine bu çevrelerdeki çekişmenin eseridir.[38]

Bu konudaki asıl çatışmalar ise Otman Baba döneminde kendini göstermektedir. *Otman Baba Velâyetnamesi*'nde anlatılanlara göre, Baba, Hacı Bektaş'a bağlı olan tekke şeyhleri ile oldukça sık kavga ve çatışma içerisine [girmektedir.] Bunların başında da Vardar'da tekkesi olan Beyazıt Baba ve ona bağlı olan Zağra'daki Mü'min Derviş gelmektedir.[39] Beyazıt Baba ya da Mü'min Derviş onun en önemli rakipleridir. *Velâyetname*'de Baba, Hacı Bektaş'a bağlı olan bu iki derviş karşısında son derece [aktif ve mücadeleci bir tutum içinde görün-

---

[36] *Vilayetname*, Gölpınarlı, s.81-83.

[37] S. Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşilik*, Simurg Yayınları, İstanbul, 2003, s.39.

[38] Orhan F. Köprülü, "Velayet-nam-i Sultan Şücaüddin", *Türkiyat Mecmuası* XVII, 1972.

[39] *Odman Baba Vilayetnamesi, Vilayetname-i Şahi Göçek Abdal*, Şevki Koca, Bektaşi Kültür Derneği Yayınları, İstanbul, s.63-65.

mektedir.][40] Babailer açıkça hâkimiyet sahalarını korumak için mücadele [etmektedir.][41] XVI. yüzyılda Bulgaristan merkezinde ve kuzey [bölgelerinde] Babailerin tekkeleri bulunmaktadır.[42]

Velâyetname'de Bektaşi koluna mensup Beyazıt Baba dervişlerinin [daha çok] Kuzey Yunanistan çevresinde tekkeler kurduğu görülmektedir. Bunlardan bir istisna sadece Mü'min Derviş'tir. Onun daha kuzeye, Zağra'ya yani Babailerin olduğu yere gitmesi çatışmanın da başlangıcı olmuştur. Yani bu mücadelenin kaynağı Babailerin hâkimiyet sahasına Hacı Bektaş bağlılarınnı girmeye çalışmasıdır. Otman Baba'nın, Bektaşi Beyazıt Baba'ya Mü'min Derviş'i geri çekmesi için kızması bu nedenledir.[43]

Bu mücadelelerde görülen en önemli durum, iki tarafın artık iyice ayrıştıkları ve bir birine rakip konuma geldikleridir. Bu nedenle sadece bulunulan [bölgeden çekilinmesi için değil, aynı zamanda, karşı tarafın dervişlerini kazanmak için de mücadele edilmektedir.] Bu konuda ilk girişim Otman Baba'dan gelir. Otman Baba mücadele içinde olduğu Mü'min Baba dervişlerini irşat ederek kendi tarikini talim ettirir. Buna tepki duyan Mü'min derviş, "siz benim tarik ve erkânımdan başka bir erkân yürütüyorsunuz" diye tepki duyar. Benzer bir girişim Mü'min derviş'ten gelir; Otman Baba'nın dervişlerine kendi tarikini talim ettirmeye çalışır; ama dervişlerin itirazı sonucunda başarılı olamaz.[44] yine Otman Baba'nın tutuklanmasında bir yeniçeriye yönelik

---

[40] *Odman Baba Velayetnamesi*, a.g.e,

[41] XVI.yüzyıl öncesinde Balkanlar'daki Alevi yapılanmasında İç ve Kuzey Bulgaristan Babailerin hakimiyet alanıyken, Bektaşiler Güney Bulgaristan, Makedonya ve Arnavutluk ile eski Yugoslavya sahasında bulunmaktadır. Bugün de her ne kadar Bektaşiler Bulgaristan'ın her yanında bulunsalar da, artık Babailer Güney Bulgaristan ve Yugoslavya sahasında bulunmamaktadır.

[42] Bunlardan *Odman Baba Velayetnamesi*'nde adı geçenler Ak Yazılı, Kız Ana , Yunus Abdal, Elmalı Baba, Kademli Baba, Demir Baba, Yunus Abdal ve Sarı Saltuk tekkeleridir ve bunlar Odman Baba'ya bağlı olup, kendilerini bu gün bile Babai olarak tanımlamaktadırlar.

[43] *Odman Baba Vilayetnamesi*, a.g.e, s.65 Aslında burada sorulması gereken bir başka soru da Seyit Ali Sultan Tekkesi'yle ilgilidir. Eğer kimi kaynaklarda anlatıldığı gibi Kızıl Deli Tekkesi gerçekten Bektaşi tekkesi olsaydı Otman Baba'nın hışmından kurtulması mümkün değildi. Kızıl Deli Tekkesi'nin Bektaşilerin eline ne zaman geçtiği oldukça önemli bir sorudur. Bu bize Balım Sultan'ın kökeniyle ilgili daha net bilgileri öğrenmemize katkı sunacaktır.

[44] Odman Baba Vilayetnamesi , s. 85,131.

söylediklerinde[45] Hacı Bektaş'a bağlı olanlara karşı nefretini görmek mümkündür. Bunlardan daha da önemlisi Otman Baba'nın İstanbul'da karşılaştığı Hacı Bektaş çelebilerinden Mahmut'a[46] yönelik [tepkisidir.] Kendisiyle görüşmek isteyen Mahmut Çelebi'ye, Otman Baba "başındaki tülbentine, üstündeki kaftana bak; adına ne de yakışır" diyerek onu eleştirir.[47]

Babailerle Bektaşiler arasındaki bu rekabet ve kavganın *Demir Baba Velâyetnamesi*'nde de devam ettiği görülmektedir. Buradaki çatışma yeri Kızıl Deli Tekkesi'dir.[48] *Velâyetname*'de bildirildiğine göre, [çatışmanın nedeni] Demir Baba'nın Otman Baba'dan el alması ve Bektaşi olmamasıdır.[49]

Demir Baba'nın Bektaşi olan Virani ile sıkı bir rekabete girdiği, bir birlerine hakarete varan davranışlarda bulundukları görülmektedir.[50] Demir Baba'nın mücadele ettiği bir diğer isim de Bektaşi olan Hüseyin Baba'dır. *Velâyetname*'de Hüseyin Baba'nın benlik davasına düştüğü, Hacı Bektaş'ın yolu ile bugünkü uygulamalarının farklı olduğu söyleniyor. Demir Baba, Bektaşilere haber gönderip, Hüseyin Baba'nın imana gelmesini isteyip Otman Baba dergâhından el almasını ve dergâha hizmet etmesini istemektedir.[51] Bütün bunlar Babailerin önemli simalarından birisi olan Hacı Bektaş Veli'nin ölümünün ardından, onun yolunu sürdüğünü söyleyenler ile Babailerin arasında ciddi bir farklılaşma olduğunu,[52] bu farklılaşmanın zaman içerisinde rekabeti de aşarak çatışmaya dönüştüğünü [göstermektedir.]

Fakat Otman Baba'nın atak ve baskın tavrı yerine, Demir Baba daha savunmacı [bir konumdadır.] Bektaşilerce cahil ve kaba birisi olarak görülür.[53] Bu durum Demir Baba ile Bektaşi olduğu bildirilen

---

[45] *A.g.e*, s.198.

[46] Malunut Çelebi' den Aşıkpaşazede de bahsetmektedir. Bkz. *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*,a.g.e, s.196.

[47] *Odman Baba Vilayetnamesi* , a.g.e, s.241.

[48] *A.g.e*, s. 113.

[49] A.g.e, s.118.

[50] *A.g.e*, s.141-145.

[51] *Demir Baba Velayetnamesi*, Yay Haz. Bedri Noyan, Can Yayınları, İstanbul, 1976 s.149,154.

[52] A. Y. Ocak, *Babailer İsyanı*..., s.206.

[53] *Demir Baba Velayetnamesi*, s.141.

Virani Abdal ya da Hüseyin Baba arasındaki diyaloglarda kendini göstermektedir.[54] Bu dönemde Bektaşilerin baskın, Babailerin savunmada olmalarının nedeni aynı dönemde yaşan siyasal gelişmelerdir. Bu dönemde Babailer'in her yanda Safevilerle olan ilişkileri nedeniyle ağır baskı altında olduğu bilinmektedir. Yine *Otman Baba Velâyetnamesi*'nde Bektaşilik terimi hiç geçmemesine rağmen, *Demir Baba Velâyetnamesi*'nde ise Bektaşilik sözü çok yerde bulunmaktadır.

Babailerle Bektaşiler arasındaki farklı duruş bölgelerdeki etkinlikte de kendini göstermektedir. Hacı Bektaş Tekkesi'nin bu dönemde Anadolu'da çok da etkin olduğunu söylemek zor görünüyor. Örneğin XVI. Yüzyılda, Ankara, Amasya, Kayseri ve Karaman çevresinde hiç Bektaşi tekkesine rastlanmıyor. Faroqhi bu durumun arşiv kayıtların yetersizliğinden çok, Bektaşiliğin çok yaygın olamamasından kaynaklandığını bildirmektedir.[55] Hacı Bektaş Tekkesi'nin Anadolu'da, başta Kırşehir olmak üzere, Aksaray ve Yozgat'da birer merkezi tespit edilmiştir.[56] Hacı Bektaş Tekkesi'nin çok ön planda olmaması nedeni ile Kayğusuz Abdal'ın Mısır gezisine, ne giderken ne de dönüşünde, birçok yere uğradığı halde, Piri Hacı Bektaş'ın tekkesine uğramadığı görülmektedir.[57] Bu dönemde Bektaşilik çok yaygın olmadığı gibi, etkin bir cemaat olduğunu da söylemek güçtür. Yerel tekkeler ile Hacı Bektaş Tekkesi arasındaki ilişkinin XVII. yüzyıldaki dönemle karşılaştırılamayacak kadar gevşek olduğunu söylemek mümkündür. Merkezle yerel tekkeler arasındaki ilişki, merkezde bulunun Hacı Bektaş'a ait türbenin ziyaret edilmesiyle sınırlı olup, merkezle yerel arasında hiyerarşik ilişkiden bahsetmek zordur. Bu anlamıyla Hacı Bektaş'taki tekkenin ilk dönemlerde bütün Alevi grupların dini merkezi olduğunu da söylemek mümkün degildir.

Bu dönemde Balkanlar'da her iki grubun da [Babailer ve Bektaşiler] farklı bölgelerde etkinlik kurduklarını söylemek mümkündür. Bektaşiler, Güney Bulgaristan'dan başlayarak Yunanistan'ın kuzeyi ile batı istikametine doğru yayılmışlardır. Babailer'in ise XIV. ve XV.

---

[54] *A.g.e*, 137- 154.

[55] Faroqhi, *a.g.e*, s.45-74.

[56] *A.g.e*, s.47. Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı –İran Siyasi Münasebetleri (1578-1612)*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 1993.

[57] A. Güzel, *Kaygusuz Abdal Velayetnamesi*...

yüzyılda Güney Bulgaristan'dan başlayıp Romanya içlerine kadar yayıldıkları görülüyor. Anadolu'da ise Batı Anadolu bölgesi ve İç Anadolu'nun büyük kısmı Babailerin etkinlik alanıydı. Şeyh Bedrettin ayaklanmasının Batı Anadolu'da yaşayan Babailer tarafından çıkartıldığını Köprülü söylemektedir.[58] Yine daha sonra Bektaşilerin Balıkesir'de dövülmesinin nedeni, Bektaşilerin Babai sahalarına taarruz girişimi olmalıdır.

Babailiğin Anadolu'daki merkezi olan Seyit Gazi XVI. yüzyıl başlarında Bektaşilerin etki alanından oldukça uzaktı.[59] Yine günümüzde Hacı Bektaş tekesinden sonra en yaygın ilişkiye sahip olan, Seyit Gazi'ye [yakınlığıyla bilinen] Şücaüddin Tekkesi'dir. Trakya ve Bulgaristan'daki Babai guruplar bunlara bağlıdır. Velâyetnamesinde Şucaüddin'in faaliyet alanının Batı Anadolu ve İç Anadolu Bölgesi, özelikle Ankara çevresi [olduğu görülür.] Bu sahalar günümüzde bile Hasan Dede aracılığı ile yine Şücaüddin Ocağı'na bağlı bulunmaktadır. Başta Ankara Çubuk olmak üzere Çankırı, Çorum ve Yozgat çevresinde kimi köyler halan aynı yere bağlılıklarını muhafaza etmektedirler. Bu çevreler XVI. yüzyılda büyük ayaklanmaların en önemli mekânları olduğu gibi, Safevilerin de en önemli destekçileri olacaktır.

XVI. yüzyılda ciddileşen Osmanlı-Safevi rekabeti Hacı Bektaş Tekkesi'nin yükselmesinde en önemli itici gücü [oluşturacaktır.] Safevilerin Babailer üzerinden Anadolu'da propaganda çalışmasının, devletleşmeden çok önce, Hoca Ali ve Şeyh Cüneyt'in faaliyetleri ile başladığı bilinmektedir.[60] Erdebil Tekkesi'nden gelenlerin ilk önce Karamanlılar'la ilişki kurması dikkat çekicidir. Karamanlılar'ın da Babailer'le ilişkileri bilinmekte olup Safeviler ilk müritlerini Babailerden kalma bu çevredeki gruplardan elde etmiştir. Daha sonra Safeviler, ister Anadolu'da, ister Balkanlar'da olsun, hep Babailer üzerinden etkinlik kurup sürdürmeye çalışmışlardır.

XV. ve XVII. yüzyıllar arasında Safevilerle ilişkili olduğu söylenen şikâyetlerin çoğunluğunun Babailerin yaşadığı bölgelerden geldiği görülmektedir. Arşiv kayıtlarında şikâyet edilen tekke isimlerine ba-

---

[58] F. Babinger, F. Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*...

[59] Faroqhi, a.g.e, s..39.

[60] Walther Hınz, Uzun *Hasan ve Şeyh Cüneyt XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Olarak Yükselişi*, Cev. Tevfik Bıyıklıoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, s.8-9,18-19.

kıldığında bu durum açıkça kendini göstermektedir. Balkanlar'da, Trakya'dan başlayıp Güney Romanya'ya kadar olan bölgede Otman Baba aracılığı ile Şucaüddine bağlı gruplar olduğu görülmektedir. Safevilerle ilişkili olarak şikâyet edilenlerin hep bu çevreden olduğu anlaşılmaktadır. Bektaşilerin Güney Bulgaristan'dan başlayarak Yunanistan'ın kuzeyi ile batı istikamete doğru yayıldıkları bölgelerden Safevilerle ilişkili olduklarına dair bir şikâyete pek rastlanmamaktadır.

Bütün bu oluşum içerisinde dengeleri değiştirecek olan XV. yüzyılın sonlarından itibaren Babai grupların Safevilerin etkinlik alanına dâhil olmasıdır. XIV-XV. yüzyıllardaki Bektaşi-Babai kavgası, artık Safevi-Bektaşi şekline dönüşecektir. Safevilerin Anadolu'daki propaganda çalışmalarının devlet erkince son derece tehlikeli bulunduğu görülmektedir. Bu durumu çok sayıdaki arşiv kayıtlarından izlemek mümkündür. Alevi kökenli kimi evliyaların hayatları ile ilgili anlatılarda bile bu durum fazlasıyla kendini gösterir. Safevilere yönelik bakış açısını *Saltukname*'nin birçok yerinde görmek mümkündür. Tepkinin boyutu "şu Acemden kimi bulursanız kırın, bu melunlar hep Rafizidirler; Acem mülkünden gelenler hayırlı taife değildir" sözleri ile kendini göstermektedir.[61]

Osmanlı Devleti Safevilerin faaliyetlerine yönelik önemli bir stratejik değişiklik yapıp iki uygulamayı hayat geçirir. Birincisi Sünni tarikatlara destek verip onları güçlendirerek halkın bir kısmını oraya yönlendirmeye çalışmaktır. Diğer taraftan da Safevilere taraf olan grupların tarikatlar [aracılığıyla] kontrol alınmasına çalışıldı. [62]

Osmanlı Devleti, XIV. yüzyıldan itibaren Aleviler için çekim merkezi haline gelen Erdebil Tekkesi yerine, Anadolu'da ona alternatif bir başka tekkenin yükselişinin önünü açacak ya da zaman zaman onu destekleyerek [yeni bir merkezin inşasına yönelecektir.] Bunun sonucunda, tebaasını bir başka devletin etkisinden kurtarıp, düşmanı tarafından kullanılmasını önlemiş olacaktır. Bir tekkeyi merkez ilan ederek, bu tekke üzerinden Alevi grupların kontrol edilme siyaseti uygu-

---

[61] *Saltukname*, Şükrü Akalın, Kültür Bakanlığı Yayınları; A.Y Ocak, "Kalenderiler ve Bektaşilik" 24-29 Eylül 1979, III. Milletlerarası Türkoloji Kongresi.

[62] İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İstanbul, s.64.

lamaya konulacaktır. Bu nedenle, Osmanlı ve Safeviler arasındaki siyasal çekişme Bektaşiliğin ve Hacı Bektaş Tekkesi'nin önem kazanmasında belirleyici bir rol oynayacaktır. Faroqhi'ye göre " Bektaşi tarikatının yayılması ile Kızılbaş hareketinin ilgisi oldukça fazladır. Bu durum böyle bakılırsa daha iyi açıklanabilir."[63]

Hacı Bektaş Tekkesi'nin seçilmesindeki en önemli unsurlardan biri, o dönemde Safevilerle ilişkilerinin olmaması[64] kadar, benzer inançlara sahip olmasına rağmen, asıl etki alanındaki Babailer ile ilişkilerinin iyi olmamasıdır. Erdebil'e karşı Hacı Bektaş Tekkesi'nin alternatif olarak desteklenmesi, bu şekilde Anadolu'daki Alevi gruplarla Safevilerin bağlarının kopartılması siyaseti adım adım hayata geçirilecektir. Bu nedenle Osmanlı Devleti Hacı Bektaş Tekkesi'nin yükselmesinin önünü açacaktır. Bu da, Hacı Bektaş Tekkesi'nin dini bir merkez olarak yükselmesinin ilk önemli adımı oldu.

Burada önemli uygulama Çelebiler dışında birinin tekkenin başına atanması ve Anadolu'daki diğer Sünnilik dışı tekkelerin Hacı Bektaş Tekkesi'ne bağlanmasıdır. Bu konudaki ilk girişim1501 yılında II. Beyazıt tarafından Hacı Bektaş Zaviyesi'nin başına, kimliği hala muallâklığını korumaya devam eden Balım Sultan'ın şeyh olarak atanması olmuştur. Ocak'a göre, II. Beyazıt'ın Balım Sultan'ı Dimeteko'dan alıp Hacı Bektaş Zaviyesi'nin başına geçirmesi Bektaşiliğin resmen devlet himayesine geçtiğini göstermektedir. Bu himaye politikasıyla devlet tarikatın hoşa gitmeyen tutumlar [izlemesini] engelleyip kontrol altında tutmayı [başarmıştır.][65] Hacı Bektaş Tekkesi'nde zaten var olan Çelebilerden birisi yerine Seyit Ali Sultan Tekkesi'nden Balım Sultan'ın getirilmesi oldukça dikkat çekicidir.[66]

---

[63] Faroqhi, *a.g.e*, s.76.

[64] B. Kütükoğlu, a.g.e, *1993 s.11.*

[65] A. Yaşar Ocak, "Bektaşilik", *İslamiyet Ansiklopedisi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

[66] Burada her ne kadar Safevilerle ilişkisi olmasa da Çelebilerin Anadolu'daki yerel halkla ilişkileri Osmanlı devletinin tercihinde belirleyici rol oynadığını söylemek mümkündür. Aslında bu güvensizliğin Kalender Şah isyanı düşünüldüğünde pek de haksız olmadığı düşünülebilir. Bu durumun aynı tekkede geleneksel olarak varlıklarını sürdüren Çelebiler'in pek de içine sinmediği günümüze kadar gelen itirazlardan anlaşılmaktadır. Balım Sultan'ın Çelebilerle soy ilişkisinin sonradan siyaseten kurulmuş olması iki grup arasındaki mesafeyi kapatmaya yetmemektedir. Geleneksel olarak Dede babalarla Çelebiler arasındaki mesafe hiç bir zaman kapanmamıştır. Büyük ihtimal-

II. Beyazıt vakıflara yeni imkânlar sağlayıp Hacı Bektaş Tekkesi'nin üzerini kurşunla kapattırmıştır. II Beyazıt, Halveti tarikatına bağlı olmasına[67] rağmen siyaseten yaptığı kimi girişimler onun Bektaşi olduğu gibi yorumlanmasını sağlamıştır.[68] Balım Sultan'la başlayan yeni teşkilatlanma bütün Bektaşi zaviyeleri ve vakıfların Hacı Bektaş zaviyesine bağlanmasını sağlamıştır. Bu zaviyedeki dedebaba, bundan böyle artık diğer zaviyelerin şeyh tayinlerinde son sözü söyler duruma gelmiştir. Taşra zaviyelerinin babalık makamı Hacı Bektaş şeyhinin iznine bağlı olarak babadan oğula geçiyordu.[69]

Taşradaki tekkeler vakıf olup, mütevellisi şeyhe bağlı olarak, bunlar tarafından toplanan gelirler ihtiyaçlar karşılandıktan sonra, Hacı Bektaş zaviyesine gönderiliyordu.[70] Muhtemelen Aleviler arasında hali hazırda belirli bir itibara sahip olan Hacı Bektaş ismi daha da önemlisi Bektaşi Ocağı, benzeştirme ve kültürel dönüştürme unsuru olarak gücünü kullanması için sultanın idaresince teşvik edilmiştir.[71] Bu siyaset, Bektaşi Ocağı ve onunla ilintili pek çok tekkenin, aşiret isyanlarına katılmaktan genelde kaçınmalarında etkili olmuştur.[72]

---

le Çelebiler'in dışardan gelen birinin, daha önce zaviyede tek söz sahibi iken, kendi üstlerine atanması ve arka plana düşmeleri içlerine sinmemiştir. Kalender Çelebi'nin 1528-1529'da ayaklanması sonucunda öldürülmesinin ardından 23 sene tekke kapalı kalmıştır. Daha sonra tekkenin başına gecen Balım Sultan dervişlerinden Sersem Ali Baba ile birlikte Çelebilerin yanı sıra bir de Dede babalık makamı oluşmuştur. Vakfın mütevelliliği Çelebilerde kalmış ama tarikatın başı Dedebaba olmuştur. XVI. yüzyıldan sonra Bektaşiliğin otoritesi ikiye ayrılmış, Çelebilerle Dede Babaların arası hiçbir zaman düzelmemiştir. Çelebilik makamına geçenler bir de Dedebabadan Bektaşilik halifeliği almak mecburiyeti hissetmişlerdir. Osmanoğullarını meşru hükümdar saymayan Aleviler, Çelebilere ve Dedelere uymuşlar, yani ilk usulü bozmamışlardır. Bektaşilerse bunları meydanlarına almayıp asıl kendilerini Hacı Bektaş tarikatı mensubu saymışlardır.

[67] İrfan Gündüz, Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri, Seha Neşriyat, s.67.

[68] Süreyya Faroqhi, "Bunalım Uzlaşma ve Uzun Süreli Var Oluş: Bektaşi Ocağı ve Osmanlı Devleti (16-17 yy)", Çev: C Çakır, Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Araştırma Dergisi 2001, Sayı 18.

[69] Ahmet Yaşar Ocak, "Bektaşi", a.g.e.

[70] Ocak, *a.g.e.* Bunun zaman zaman su istimal edildiği *Demir Baba Velâyetnamesi*'nde görülmektedir. Hüseyin Baba yandaşları Demir Baba'nın koyunlarına zorla el koymaya çalışıyorlardı. *Demir Baba Vilayetnamesi*...

[71] Faroqhi, "Bunalım uzlaşma ve uzun süreli..."

[72] A.g.e.

İlk etapta Bektaşilik'le başlayan bu merkezileşme siyasetinin başta Babailer olmak üzere diğer gayri Sünni gurupları kapsayacak şekilde genişletildiği anlaşılmaktadır. Demir Baba'nın beratını Bektaşi babasına imzalatması dikkat çekicidir. Faroqhi'ye göre, tüm tarikat için aday gösterme hakkını belgeleyen ilk doküman 1019/1610 tarihinde verilmiştir. Fakat bu belge de daha önce verilen 1545 tarihli bir belgenin devamıdır. Faroqhi buna benzer belgelerin daha öncede verilmiş olabileceğini söylemektedir.[73]

XVI.-XVII. yüzyıllarda Seyit Gazi gibi kimi tekkelerin muhasebe kayıtlarında Bektaşi diye tanıtılması Hacı Bektaş geleneğine bağlı olmayanların da buraya dahil edildiğini göstermektedir. Bugün bile Babai geleneğinin en önemli temsilcisi olan Sultan Şüca Tekkesinin de XVI. yüzyıl kayıtlarında Bektaşi tekkeleri ile birlikte kayıt edilmiş olması[74] Bektaşilere en mesafeli grupların bile tekkeye bağlandığını göstermektedir.

Bu dönemde var olan ayaklanmalar [nedeniyle] yoğun bir baskının olduğu görülmektedir. Önderleri siyasi destekçilerinden soyutlayarak ve tabii ki Safevilerle bağları mümkün olduğunca ortadan kaldırarak, Kızılbaşları benzeştirmenin, iç siyasetteki "yeni bakışın" amacını teşkil ettiği düşünmek mümkündür. Bu politika, siyasi bir güç olarak Kızılbaşların etkisizleştirilmesi amacıyla, başta Bektaşiler olmak üzere, çokça sevilen derviş dergâhlarının kullanılması[yla yürütülüyordu.][75] Merkezi kontrolün sağlanması için istenen de zaviyelerin tek başına değil, belirli bir teşkilat içinde birbirleri ile bağlantı kurarak hareket etmeleri idi. Böylece denetlenebilmeleri daha da kolaylaşacak[76] ve bir tekkenin ayaklanma girişimi[nin] diğerleri tarafından engellenmesi sağlanmış [olacaktı.]

Böyle bir uygulama, [aynı zamanda] dağınık Alevi grupları kontrol etmek için oldukça önemli avantajlar sunmaktaydı. Büyük ihtimalle tekkelerin açık kalması ve bürokratik ilişkilerin daha az sorunlu bir biçimde yürütülmesi, Hacı Bektaş Tekkesi'nin merkezi otoritesinin kabul edilmesiyle [ilişkilidir.] Daha da önemlisi sürekli ihbar edilen ve

---

[73] A.g.e.

[74] Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşilik*...,s. 117.

[75] Faroqhi, "Bunalım, uzlaşma ve..."

[76] Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşilik*...,s. 140.

baskı altında tutulan bu tekkeler için baskıdan bir nebze [olsun] kurtulmanın temel aracı olarak Hacı Bektaş Tekkesi'nin otoritesini kabul etmiş gibi görünmek [belli bir avantaj yaratıyor olmalıdır.]

Faroqhi, aynı dönemde Bektaşi tekkelerinin resmi baskının başlıca hedefleri arasında olmadığını söylemektedir. Bu da tarikatın tümünün o dönemlerde Osmanlı makamlarınca pek şüpheli görülmediği anlamına gelmektedir.[77] Bulgaristan'daki Akyazılı ya da Kademli Baba gibi tekkeler sürekli gözetim altındayken, Otman Baba ya da Demir Baba Velayetnamesi'nde adı geçen Mü'min Derviş ya da Hüseyin Baba gibi Bektaşiler ile ilgili bir şikayet görülmemektedir.

Fakat aynı durum Babai geleneğini sürdüren guruplar için [geçerli olmayıp, ortam onlar için tam bir kabustur.] XV. yüzyılın sonundan itibaren en çok uğraşılan grupların başında Babai grupları [gelmektedir.] Bunlardan özellikle Akyazılı, Sarı Saltık ve Kademli Baba tekkeleri ön plana çıkmaktadır. 1559 ve 1584 arasında Sarı Saltuk Zaviyesin'deki dervişlerin cezalandırılmaları için buyruk gönderilmiştir. 1584 tarihli mühimme defterinde, yine Balkanlar'da Kuzey Doğu Bulgaristan bölgesi yoğun baskı altında iken, Batı Balkanlar'da bu konuda herhangi bir şikâyete ya da baskıya dair bir kayıt bulunmuyor. Anadolu'da ise başta Seyit Gazi ve Denizli'deki Sarı Baba olmak üzere Çorum, Yozgat, Amasya, Tokat ve Sivas gibi iller baskı altındadır.

Mevcut baskı ve şiddet ortamının süreklileşmesi ve Safevilerin [pek de tutarlı olmayan yaklaşımları] nedeniyle çaresizlik içindeki Alevi tekkelerinin varlıklarını koruyabilmek için Hacı Bektaş Tekkesi'nin otoritesini kabul etmek zorunda kaldıklarını düşünmek mümkündür. Köprülü, kimi Alevi grupların ocağa girerek baskıdan kurtulmayı denemelerinin yanında, Osmanlı idaresinin de bu harekete göz yumduğunu hatta cesaret verdiğini bildirmektedir.[78] Diğer yandan Hacı Bektaş Tekkesi'nde bulunanlar açısından bu durum önemli bir fırsat oluşturmuş olup daha önceleri Babailer gibi grupların baskıları altında iken şimdi onların üstünde bir yere oturmuşlardır. Hacı

---

[77] Faroqhi, "Bunalım, uzlaşma ve..." Ayrıca bkz. Faroqhi, I. Alevi Bektaşi Sempozyumu, Alevi-Bektaşi Kültür Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 2000, s.110.

[78] A.g.e.

Bektaş Pir Evi şeyhlerinin Osmanlı Devletinin desteği ile bu farklı toplulukları hâkimiyetleri altına alma fırsatı doğmuştur.[79]

Köprülü'ye göre, XVI. yüzyılda Sünni olmayan uygulamaları ve inançları veya dini görüşleri nedeniyle tepki gören pek çok derviş kaçıp kurtulmak için Bektaşi tarikatına geçmiştir.[80] Bunların dışında baskılardan yılan Seyyid Gazi gibi köklü bazı zaviyeler de Bektaşi tarikatına bağlanarak baskılardan kurtulmaya çalışmıştır.[81]

Bektaşilere sağlanan vergi kolaylıkları gibi kimi uygulamalar da onların yeni duruma adaptasyonunu kolaylaştırmıştır.[82] XVII. yüzyılda mevcut baskıların biraz hafiflemesinin sebebi, bu bağlılıkların gelişimi olduğu kadar, Safevi-lerdeki değişimdir de. Kuruluş ve yükseliş döneminde ihtiyaç duyduğu Alevi gruplar, artık merkezileşen Safeviler için bir problem haline gelince onlarla ilgilenilmemiş ve kaderleriyle baş başa bırakılmışlardır.[83]

XVI. yüzyıldan sonra takibata uğrayan Anadolu'daki Alevi toplulukların çoğu bu dönemde az ya da çok Bektaşi tarikatı içine dahil olmuştur.[84] Bu durumda Hacı Bektaş'takilerin tarikata bağlanan yeni tekkelerdeki radikal unsurların [nötralize edilmesi için] atamalarda daha dikkatli olduklarını düşünmek mümkündür. Faroqhi'ye göre, "Kızılbaşları benzeştirmek ve Bektaşi Ocağı'nın Anadolu'daki Alevi inanca sahip olanların gözünde meşrulaşmasına izin vermek gibi bir politika, Bektaşi Ocağı şeyhlerine örgütlerine girenler üzerinde bir takım denetim imkânlarının verilmesi durumunda işe yaradı." Bu dönemden itibaren Hacı Bektaş Tekkesi'nin dini merkez olarak en üst konuma geldiği görülmektedir.

Hacı Bektaş Tekkesi'ne sağlanan imtiyazın beraberinde getirdiği güç unsuru ile XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Hacı Bektaş şeyhlerinin daha güçlü konuma gelmek için gayret göstermeleri sıkça çatışmalara

---

[79] Faroqhi, Anadolu'da Bektaşilik..., s.28.

[80] M. Fuat Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları II*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1989.

[81] Faroqhi, "Bunalım, uzlaşma ve..."

[82] *A.g.e.*

[83] Hans Robert Roemer, "Safevi Din-devletinin Kurucusu ve Kurbanı Olarak Türkmen Kızılbaşları," *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 135, 2 (1985) : 228-240.

[84] Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşilik*, s.188.

neden olmaktaydı. Böyle bir çatışmanın sonucunda Şeyh Feyzulah 1825 civarında öldürülmüştü. XVIII. yüzyılda on yıl boyunca tarikatı yöneten Şeyh Abdullatif'in bile çok sayıda düşmanı olduğu sanılmaktadır. Hacı Bektaş dışında bulunan Bektaşi zaviye şeyhlerinin de bu güç ve kontrol savaşında rol aldıkları tahmin edilebilir[85]

Tekkeler şeyhliğin babadan oğula geçtiği ailelerce yönetiliyordu. Fakat seçilmek için genellikle birden fazla varis vardı. Bu da merkezi tekkenin şeyhlerine, ocağın tamamını zora düşüreceğini düşündükleri adayları eleme imkânı veriyordu. Böylelikle, XVI. yüzyılın sonlarında Kızılbaş karşıtı baskının durması ya da en azından hafiflemesi ile Hacıbektaş şeyhine verilen resmi ayrıcalıklar arasında bir bağ kurmak mümkün olmaktadır.[86] Alevi tekkelere şeyh atanmasında her zaman Hacı Bektaş Tekkesi'nin isteğinin olduğunu söylemek zordur. Seyit Gazi'de olduğu gibi, kimi zaman Nakşibendî şeyhleri de tekkelerin başına getirildiği[87] gibi Halep'teki Hacı Bayram tekkesi örneğinde olduğu gibi eski şeyh sürülüp onun yerine Halveti bir şeyh atama örnekleri de bulunmaktadır. Ya da daha sık görülen haliyle, eski yeniçerilerin tekkelerin başına şeyh olarak atanmasıdır. Bursa'da Ramazan Baba tekkesine emekli yeniçerinin 1730'da zaviyedar olarak atandığı görülmektedir.[88] Yine Demir Baba Velâyetnamesi'nde Seyit Ali Sultan Aşağı Tekkeye yeniçerilerin şeyh olarak atandığı bildirilmektedir. Hacı Bektaş şeyhi desteklese de şeyh olarak atanmayanlar da vardır. Ve böyle durumlarda bunlar Rafızi olarak suçlanmış, idarenin istediği kişi posta oturmuştur.[89]

Hacı Bektaş merkez tekkesinde oturanlar tekkeler üzerindeki iktidarı süreç içerisinde idareyle paylaşmak zorunda kalmıştır. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda taşradaki Bektaşi zaviyelerine şeyhlerin atanmasını kontrol eden iki merci bulunmaktaydı. Yerel tekkelerdeki şeyh adayı bir taraftan merkez zaviyesi şeyhi tarafından uygun görülmeli, diğer yandan Osmanlı makamlarının da onayı alınmalıydı.[90] Aslında devlet

---

[85] Faroqhi, *I. Alevi Bektaşi Sempozyumu*, s.113.

[86] Faroqhi, "Bunalım, uzlaşma ve..."

[87] Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, s.387.

[88] Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşilik*, s.139.

[89] *A.g.e, s.142.*

[90] Faroqhi, *I. Alevi Bektaşi Sempozyumu*, s.109.

kademeli olarak tekkeleri medresenin kontrolüne almak istemektedir. Daha önce şeyh atamaları şeyhülislamın görüşü alınarak yapılırken, daha sonra ise müftünün başkanlığında encümen meşayihe devir edildi. Burada tarikat şeyhlerinin nüfuzunun bölge müftüsünden bile aşağı[91] olarak konumlandırılmasıyla, halk içindeki [saygınlıkları yok edilmeye çalışılmaktadır.] Buna rağmen Hacı Bektaş pir postunda oturanlar hiçbir zaman ellerindeki bu yetkiyi bırakmak istememişler; yer yer mahkemeye [başvurma yoluna da] gitmişlerdir.[92]

Sonuç olarak XVI. yüzyıl sonrasında, daha önce otonom bir şekilde faaliyet yürüten birçok tekkenin [hayatta kalabilmek için] Hacı Bektaş Tekkesi'nin nüfuzunu tanımak zorunda kaldığı görülmektedir. Her ne kadar arşiv kayıtlarında XVI. yüzyıl sonrasında, köklü Piri Baba gibi Alevi zaviyeler dâhil, Hacı Bektaş Tekkesi'ne bağlansa da ilk etapta bunların bağlılıkları bürokratik bir bağlılıktan [ileri gitmemektedir.] Resmi kayıtlarda Bektaşi olarak yazılan kimi tekkelerde yapılan kontrol ya da şikâyetler sonucunda Rafızilerin bulunduğu bildirilmiştir.

Bunlardan en çok üzerinde durulan ise Seyit Gazi Zaviyesi ile Bursa'daki Postnipuş Baba vakıflarıdır. Resmi kayıtlarda her ne kadar Bektaşi dergâhı olarak gözükse de, bunlar Bektaşi değillerdi. Bunlardan Seyit Gazi, Koyun Baba, Merzifon'daki Piri Baba, Doğanhisar'da ve Mahuthisar'da Dediği Dede gibi tekkelerde de benzer durum söz konusuydu.[93] Bütün tekkelerin Hacı Bektaş Tekkesi'ne bağlanması soncunda artık bütün Alevi gruplar ve onların kullandığı tekkeler Bektaşi terimini şemsiye kavram olarak kullanmıştır. Bu nedenle Evliya Çelebi hiçbir fark gözetmeden birçok Alevi tekkesini Bektaşi olarak tanıtmıştır.[94] XVIII. yüzyıl sonlarında sonlarında Evliya Çelebi'nin 700 Bektaşi tekkesi tespitini abartılı bulan Faroqhi, Anadolu'da 100'e yakın Bektaşi tekkesi olabileceğini bildirmektedir.[95] Bu durum bize

---

[91] İrfan Gündüz, a.g.e, s.215.

92 Faroqhi, I. Alevi Bektaşi Sempozyumu, s.114.

[93] Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşilik*, s. 42, 50, 81.

[94] Bektaşilik kavramı şemsiye kavram olarak daha sonra bilimsel çalışmalarda da benzer şekilde kullanılınış, Cumhuriyet'in başından itibaren Alevi gruplar hakkında yayınlanan çalışmaları bektaşilik terimini tercih etmiştir.

[95] A.g.e, s.60.

Hacı Bektaş Tekkesi'nin bütün tekkelerin üzerinde yükseldiği ve çok önemli bir merkez haline geldiği göstermektedir.

1826 sonrasında Yeniçerilerin ortadan kaldırılması sürecinde Bektaşi tekkeleri hedef haline gelmiştir. Hacı Bektaş'-taki merkez tekke otoritesini yitirdiği için, ona bağlı kimi tekkeler eski ilişkilerine yeniden dönmüştür.[96] Bundan kısa süre sonra yine XVI. yüzyıl sonrası ilişkilerin devam ettiğini Ahmet Cemalettin Çelebi'nin faaliyetlerinden anlıyoruz. Ahmet Cemalettin Çelebi'nin daha önceki duruma dönülmesi için yoğun bir mücadele verdiğini, Hacı Bektaş dışındaki kimi tekkelerdeki şeyh atamalarına yönelik şikâyet ve mahkeme başvuruları bize göstermektedir.[97] Fakat onun girişiminin Anadolu'daki kimi ocakların tepkisini de toplamaktadır.[98]

Merkez tekkeye bağlanmanın yerel ölçekte kimi erkan ve uygulamalara da etkisi olmuştur. Bunların başında ayin ve erkânlarda Hacı Bektaş'ın isminin ilgili ocağın kendi pirlerinin daha üstünde bir yer sahibi olması gelmektedir. Bu durum Seyit Mahmut Hayrani'ye bağlanan gruplar ile Çankırı ve Ankara çevresindeki Alevi gruplarda görülmektedir. Bu arada ayin ve erkânlara Bektaşiliğin kimi uygulamalarının da dâhil olduğu görülmektedir. Günümüzde hem Buyruk'u, hem de Hacı Bektaş'ın pirliğini birlikte kabul eden Alevi grupları bulunmaktadır.

Bunun en ilginç örneklerinden biri Babai olan Otman Baba'ya bağlı Muhyiddin Abdal'dır. Otman Baba kendi sağlığında Bektaşilere son derece mesafeliyken onun yolunu takip eden Muhyiddin Abdal'ın kendi pirinin yanında Hacı Bektaş'a yönelik övgüsü bu durumla ilgilidir. Ahmet Hazarefen'in yayınladığı Ocak 1731 tarihli bir belgede daha önce Otman Baba'ya bağlı olan Kademli Baba Tekkesi'nin uzun süredir şeyhinin olmadığı, yeni şeyh teklif edilirken onun Bektaşiliğe göre yürüyeceği bildirilmektedir.

Bu dönemde birçok dini mekân Bektaşi tekkesi haline gelirken bu süreç oldukça sancılı oldu. Merkez tekke ile ona bağlanan eski Babai

---

[96] Hüseyin Piroğlu, *Evliyalar Yatağı Anadolu*, Ankara, 1992, s.127.

[97] Cemaletin Çelebi *Efendinin Savunması, Müdafa, Haz. N. Birdogan*, Berfin Yayınları, İstanbul, 1994 s. 9-10.

[98] Yahya Benekay, *Yaşayan Alevilik Kızılbaşlar Arasında*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1967, s. 178-179

tekkeleri arasında sürekli problem yaşandığı görülmektedir. Bunlardan birisi olan Şücaüddin Veli Tekkesi, merkezi yönetime şikâyet edilmiştir.[99] Yine onlara bağlı Kademli Baba Tekkesi'nde yeni şeyhe karşı direniş başlatılmış bunların Rafızi olduğu gerekçesiyle sürülmesi kararlaştırılmış, eski şeyhin dervişlerinin tekkenin malını yağmaladıkları bildirilmiştir.[100]

Bu konuda *Demir Baba Velâyetnamesi* bize dikkat çekici bilgiler sunmaktadır. Bunların başında kimi yeniçerilerin tekkelere şeyh olarak atanması gelmektedir; [anlaşıldığı kadarıyla halk bu duruma tepki göstermektedir.] Bu atamalar [nedeniyle] geleneksel ilişkilerini sürdürenler ve dini pratiklerini buna göre yapanlar açısından yeni duruma uyum sağlamak oldukça zor olmuştur. Hacı Bektaş hakkı diyerek tekkelerdeki mallara el konulmasının da ciddi tartışma konularından birisi olduğu görülüyor.[101] Yine Alevi gruplardaki tarik değneğinin Bektaşilerce kötülenmesi ciddi rahatsızlık yaratmıştır.[102] Bunun dışında *Buyruk*'a yönelik kim hakarete varan[103] düşüncelerin de ciddi bir tepki topladığı görülmektedir

Halkın hafızasında, Hacı Bektaş'a gerçekten erkân olarak bağlananlara *dönükler* denildiği görülmektedir. Dönmenin pek iyi karşılanmadığı, hatta toplum dışına atılmakla [sonuçlandığı] örnekler bulunmaktadır. Bunlardan hak aşığı Deli Boran, Hasan Dede bağlılığından Hacı Bektaş'a geçince eski çevresi ve eski piri ona karşı tavır almıştır.[104] Onun bu durumdan oldukça muzdarip olduğu, daha sonra eski piri olan Hasan Dede dergâhına geri bağlanmak istemesine rağmen bunu gerçekleştiremez ve psikolojik bunalıma düşer. İç Anadolu Bölgesi'nde geleneksel Aleviliği sürdürenlere *Purut* denirken Hacı Bektaş'a bağlananlara *dönük* adı verilmektedir. Çorum çevresinde bazı köylerde insanların *"Purut"* yada *"dönük"* olarak ayrıldıkları görül-

---

[99] Faroqhi, *I. Alevi Bektaşi Sempozyumu*, s.117.

[100] Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşilik*, s.82.

[101] Demir Baba Vilayetnamesi, s.66-124.

[102] Benekay, a.g.e, s.178-179. Benzer şikayetlerin Tunceli çevresinde de bulunduğu Nuri Dersimi tarafından dile getirmiştir. Bkz. N. Dersimi, Hatıratım, Özge Yayınları, Ankara, 1992, s.84.

[103] Piroğlu, a.g.e, s.129.

[104] Kaynak kişi, Can Yoksul, şair 57 yaşında emekli öğretmen.

mektedir. 1960'da bile bunun hiç de hoş karşılanmadığı anlaşılmaktadır.[105]

Bütün bunlara rağmen Hacı Bektaş Tekkesi'ni merkez olarak ilan edip oradan bütün Alevi tekkelerin kontrol etme siyasetinin başarılı olduğunu söylemek mümkündür. Şeyh Bedrettin'in ayaklandığı ve Şeyh Şücaüddin' in faaliyet alanı olan Batı Anadolu'daki Babailerden, Isparta Senirkent dışta tutularsa, hepsi Hacı Bektaş'a bağlanmıştır. Yine Celali isyanların en önemli merkezlerinden Çorum, Yozgat, Sivas, Amasya ve Tokat gibi bölgelerde küçük birkaç köy dışında hepsinin Hacı Bektaş Tekkesi'ne bağlandığı görülmektedir. Bu bölgelerde istisna örnekler olarak Ankara Keskin, Çubuk ve Çankırı yöresindeki Aleviler sayılabilir. Onların da daha önceleri Hasan Dede aracılığı ile Şücaüddin'e bağlı iken günümüzde Hacı Bektaş'ı da pir tanıdıkları bildirilmektedir. Yine Tunceli'deki Seyit Mahmut Hayrani talipleri de Hacı Bektaş'ı pir olarak daha üste koymaktadırlar.[106] Hatta Baba İlyas soyundan gelen Piroğullarının Sivas Çamşıh'taki kolunun, Aydın'dan gelen Hacı Bektaş'a bağlı dedelere talip olması gibi ilginç örneklere de rastlanmaktadır.

Kaynakça

Akdağ Mustafa, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi* C.I 1243-1453 Tekin Yayınları, İstanbul, 1979.

Aşıkpaşaoğlu Tarihi, Nihal Atsız, T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Benekay Yahya, *Yaşayan Alevilik Kızılbaşlar Arasında*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1967.

Cemaletin Çelebi Efendinin Savunması, Müdafa, Haz. N. Birdogan, Berfin Yayınları, İstanbul, 1994.

Çagatay Neşet, *Bir Türk Kurumu Ahilik*, TTK. Yay. Ank, 1989.

Demir Baba Velayetnamesi, Yay Haz. Bedri Noyan, Can Yayınları, İstanbul, 1976.

Dersimi N., *Hatıratım*, Özge Yayınları, Ankara, 1992.

Elvan Çelebi, *Menakıbu'l- kudsiye fi Menasıbi'l-Ünsiyye*, Haz İ. Erünsal ve A.Y. Ocak, İst. Ün. Ed. Fak Yay. İstanbul, 1984.

Faroqhi Süreyya, "Bunalım Uzlaşma ve Uzun Süreli Var Oluş: Bektaşi Ocağı ve Osmanlı Devleti (16-17 yy)", Çev: C Çakır, *Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Araştırma Dergisi* 2001, Sayı 18.

---

[105] Benekay, a.g.e, s.178-179.

[106] Zeki Görgü, *Yazılı Sözlü Anlatımlarda Seyit Mahmut Hayrani*, Kalan Yayınları, Ankara, 2004.

Faroqhi, *I. Alevi Bektaşi Sempozyumu*, Alevi-Bektaşi Kültür Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 2000.

Faroqi S., *Anadolu'da Bektaşilik*, Simurg Yayınları, İstanbul, 2003.

Faroqi S., *XVI-XVIII Yüzyılarda Orta Anadolu Şeyh Aileleri*, Türk İktisat Tarihi Semineri, Ankara, 1975.

Gölpınarlı Abdülbaki, *Yunus ile Aşık Pşa ve Yunusun Batınıliği*, İstanbul, 1941.

Görgü Zeki, *Yazılı Sözlü Anlatımlarda Seyit Mahmut Hayrani*, Kalan Yayınları, Ankara, 2004.

Gündüz İrfan, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İstanbul.

Güzel Abdurahman, *Abdal Musa Velâyetnamesi*, T. T. Kurumu Yayınları, Ankara,1999.

Hınz Walther, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyt XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Olarak Yükselişi*, Cev. Tevfik Bıyıklıoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992.

İslam Ansiklopedisi, "Murad I" maddesi, Milli Egitim Bakanlığı Yayınları, İst 1979, C.8, S.596.

Köprülü Fuat, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, TTK Yayınları, Ankara 1988.

Köprülü M. Fuat, *Edebiyat Araştırmaları II*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1989.

Köprülü Orhan F., "Velayet-nam-i Sultan Şücaüddin", *Türkiyat Mecmuası* XVII, 1972.

Kütükoğlu Bekir, *Osmanlı –İran Siyasi Münasebetleri (1578-1612)*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 1993.

Melikoff İrene, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, II Bs. Cev. Turan Alptekin, Cum Yay, İst, 1999, s. 87.

Ocak A. Yaşar, *Babailer İsyanı*, Dergah Yayınları, İstanbul 1996.

Ocak A. Yaşar, "Bektaşilik", *İslamiyet Ansiklopedisi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Ocak A. Yaşar, *Babailer İsyani* II Bs Dergah Yay. İst. 1996.s.172.

Ocak A.Yaşar, "Kalenderiler ve Bektaşilik" 24-29 Eylül 1979, *III. Milletlerarası Türkoloji Kongresi.*

Odman Baba Vilayetnamesi, Vilayetname-i Şahi Göçek Abdal, Şevki Koca, Bektaşi Kültür Derneği Yayınları, İstanbul..

Piroğlu Hüseyin, *Evliyalar Yatağı Anadolu*, Ankara, 1992.

Roemer Hans Robert, "Safevi Din-devletinin Kurucusu ve Kurbanı Olarak Türkmen Kızılbaşları," *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 135, 2 (1985) : 228-240.

Saltukname, Şükrü Akalın, Kültür Bakanlığı Yayınları.

Sarıkaya Safet, *XIII-XVI Asırlardaki Andolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri*, T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.

Tarım C. Hakkı, *Tarihte Kırşehiri- Gülşehri ve Babailer-Ahiler–Bektaşiler*, Yeniçag Mat, 1948.

Ülken Hilmi Ziya, *Anadolu'nun Dini ve Sosyal Tarihi*, Haz. Ahmet Taşğın, Kalan Yayınları, Ankara, 2003.

Vilayetname, Yay Haz. A. Baki Gölpınarlı, İnkilap Yayınları, İstanbul, 1990.

HACI BEKTAŞ-I VELİ DERGÂHI'NIN KAPATILMASI VE TARİHSEL MİRASIN PAYLAŞIMI: BABALAR, ÇELEBİLER VE ALEVİLER*

Dilek Soileau[1]

Yan yana getirilmiş bir şekilde görmeye ve duymaya alışık olduğumuz Alevi-Bektaşi söylemi, her ne kadar bir aynılığı veya birlikteliği çağrıştırıyorsa da tarihsel ve sosyal oluşumları itibariyle farklı iki zümreyi niteleyen ve kendi içlerinde de homojen olmayan grupları kategorize eden çatı kavramlardır.

Alevilik, bilindiği kadarıyla Kızılbaşlığın IX. yy.dan itibaren kullanılan ismi iken[2], Bektaşilik; adını Hacı Bektaş-ı Veli'den alan ve onun ölümünden yaklaşık iki yüz sene sonra Pir-î Sâni olarak da adlandırılan Balım Sultan tarafından kurumsallaştırıldığı kabul edilen tarikatın adıdır[3]. Bektaşiler, temel olarak iki ana kola ayrılır. Bunlardan ilki;

---

* Bu çalışmaya sözlü anlatımlarıyla katkıda bulunan Teoman Güre, Veliyeddin Ulusoy ve Hürrem Ulusoy'a teşekkür ederim.

[1] Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü

[2] Bkz. Melikoff, "Bektaşiler Tarikatı ve Hacı Bektaş'a Bağlı Zümreler: Probleme Toplu Bakış". *Uyur İdik Uyardılar*, s. 21–27.

[3] Balım Sultan hakkında kesin tarihsel bilgiler bulunmamakla birlikte 1501 yılında II. Beyazıt tarafından Dimetoka'da bulunan Seyit Ali Sultan Tekkesi'nden Hacıbektaş'ta bulunan Pirevi'ne mürşit olarak gönderildiği kaynaklarda belirtilmektedir. Balım Sultan döneminde birçok yenilik yapılır. Mücerredlik müessesesinin de onunla başladığı kabul edilir. Bkz. Baha Sait, "Balım Sultan Erkanı", *İttihat ve Terakki'nin Alevilik Bektaşilik Araştırması*, s.130; Birge, *Bektaşilik Tarihi*, s. 65. Ancak Ulusoy, 1552 yılında Hacı Bektaş Dergâhına Sersem Ali Dedebaba'nın atandığını, o tarihten sonra mücerredlik ve dedebabalık müessesesinin ortaya çıktığını ve tartışma konusu haline geldiğini savunur. Ulusoy, *Hacı Bektaş Veli ve Alevi-Bektaşi Yolu*, s. 83. (Mücerredlik tartışmalarının yer aldığı bir örnek için bkz. Ahmedi Cemallettin Çelebi, *Müdafa*).

kaynağını *Vilayetname*'den alarak Hacı Bektaş'ın mücerred (bekâr)[4] olduğu iddiasıyla Bektaşiliğin "soy yolu" ile değil de "yol'a intisab" ve "irşad" esasıyla kazanıldığını savunan, son zamanlarda "Babalar" ya da "Babagân" olarak da adlandırılan tarikat olarak nitelendirilen gruba dâhil olan Bektaşilerdir. İkincisi ise soylarını Hacı Bektaş-ı Veli'ye dayandıran ve onun "bel evlâdı" oldukları iddiasını taşıyan, kendilerini bu anlamda Bektaşi olarak adlandıran ve hitap ettikleri bazı Alevi zümreleri tarafından da aynı adlandırmayla kabul gören Çelebiler ve onlara bağlı gruplardır.[5]

Kurumsal, yapısal ve yönetimsel olarak farklılıklar gösteren bu zümrelerin, düşünsel ve inançsal olarak birçok müşterek noktaları vardır. Bunlardan birisi, Hacı Bektaş-ı Veli'yi "pir" olarak kabul etmeleridir. Bektaşilerin merkezi, "Pirevi" olarak da adlandırılan Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhı'dır. Babagân ve Çelebi ayrımının temel nedeni olarak beliren "Hacı Bektaş'ın evli olup olmadığı" ve dolayısıyla "soyunun sürüp sürmediği" tartışmalarına paralel olarak ortaya çıkan asıl sorun, Dergâh'ın meşru temsiliyetinin kime ait olduğudur.[6] Babalara göre temsiliyet, Hacı Bektaş-ı Veli'nin vekili demek olan "dedebabalık"la, Balım Sultan'ın halifelerinden olan Sersem Ali Dedebaba ile 1551 yılında başlamış ve o günden 1925 yılında Dergâhlar kapatılana kadar Hacıbektaş'taki Pirevi'nde devam etmiştir.[7] Çelebiler ise

---

[4] Bkz. Gölpınarlı, Vilayetname, s. 64–65.

[5] Tarikat Bektaşileri, Bektaşiliğin Babagan-Çelebi ayırımını kabul etmeyip sadece kendilerinin Bektaşi olarak adlandırıldığını ileri sürerken Bektaşiliğin Alevilikten ayrı olduğu vurgusunu da yaparlar (Teoman Güre Halifebaba ile yapılan görüşme kaydından). Çelebiler ise Bektaşiliği Alevilikten ayırmamakta, kendilerini Alevi-Bektaşi olarak adlandırmaktadırlar. (Bkz. Ulusoy, *a.g.e.*, s.107. Ayrıca Veliyeddin Ulusoy'la yapılan görüşme kaydından). Literatürde Çelebi-Babagan şeklinde tasnife başvuran örnekler için bkz. Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, Ayrıca kendisi de Bektaşi dedebabası olan Noyan, *Bektaşilik Alevilik Nedir?*, s. 20. Günümüzde birçok araştırmacı aynı tasnifi kullanmakta. Örneğin bkz. Küçük, *Kurtuluş Savaş'ında Bektaşiler*, s. 28–29.

[6] Örneğin Atalay, Babalar ve Çelebiler arasındaki bu anlaşmazlığın esas nedeninin, çıkar ve baş olma meselesi olduğunu savunur (*a.g.e.* s. 29). Bir diğer örnek olarak Koşay (1926), I. Cihan Harbi'nden sonra Pirevi'ndeki Dedebaba'nın, Dergâh'ta bir misafirhane inşası için hükümete başvurduğunu, Babalara rakip olan Çelebilerin, gölgede kalmamak için misafirhanenin yapımına engel olmak istediğini ancak muvaffak olamadıklarını yazar. Koşay, "Hacı Bektaş Tekyesi", *Türkiyat Mecmuası*, s. 365.

[7] Noyan (1963), dedebabalığın hükümet tarafından tevcih edilen bir görev olmadığını ancak eskiden İstanbul'da bir Dedebaba vekilinin bulunduğunu, bunların şeyhülislâmlık ve devlet makamları ile olan ilişkileri yürüttüğünü belirtirken *(Hacı Bektaş'ta*

temsili-yetlerinin meşruluğunu daha erken bir tarihe, Kalender Çelebi'nin ölümünden sonra büyük oğlu İskender Çelebi (1512–1548) ve ondan sonra da küçük kardeşi Yusuf Bâli Çelebi (1516–1568)'nin "postnişin" ve "vakıf mütevellisi" olduğu yıla kadar götürmektedirler.[8] Hacı Bektaş Dergâhı'nda Babaların ve Çelebilerin ikili yönetimleri, 1826'da Yeniçeri Ocağı ile birlikte Bektaşi tekkelerinin de kapatılmasına kadar sürmüştür. II. Mahmut yalnızca merkez Hacı Bektaş Dergâhı'nı ibka etmiş (yerinde bırakmış) ancak, bu tarihten sonra Dergâh'a Nakşibendî şeyhler atanmıştır. Böylelikle Dergâh'taki temsiliyet ve iktidar mücadelesine Babalar ve Çelebiler yanında Nakşî şeyhler de dâhil olmuştur.[9]

1826 yılında Bektaşi tarikatı resmen kapatılsa da Bektaşilik sona ermemiş, Osmanlı yönetimi ile tarikat arasındaki ilişkiler de sürmüştü. Osmanlı yönetimi özellikle Hacı Bektaş Dergâhı'nda özel bir uygulamaya gitmiş, yeni düzenlemelere itaat etmeleri karşılığında Bektaşi temsilcilerinin Dergâh'ta yaşamalarına izin verilmiş; vakfın gelirleri, Babalar, Çelebiler ve Nakşî şeyhler arasında tanzim edilmişti.[10] Osmanlı yönetiminin resmen yasakladığı tarikatla bu şekilde gayri-resmi ilişkilerinin sürmesinin nedeninin, yönetimin Dergâh aracılığıyla Bektaşiler üzerindeki kontrolü esnek bir politika ile sağlama isteği olduğu düşünülmektedir.[11] Buna rağmen yönetim Bektaşi gruplarından her-

---

Pirevi ve Diğer Ziyaret Yerleri, s:10), 1551'de Sersem Ali Dedebaba ile başlattığı Dedebaba listesini 1960'ta kendisinin olduğu dönemi de içine alarak verir (1995: 52–53).

[8] Ulusoy, Hacı Bektaş Dergâh'ındaki postnişin ve vakıf mütevelli listesini Kalender Çelebi'nin oğlu İskender Çelebi'den başlatarak, 1925'te Dergâh kapatıldığında son postnişin ve mütevelli olan Veliyeddin Efendi'ye kadar getirmektedir (s: 82).

[9] Osmanlı'nın resmi olarak kapattığı bir tarikatla gayri-resmi olarak ilişkilerini sürdürmesinin de delili olarak; Babalar, Çelebiler ve Nakşî şeyleri arasındaki iktidar çekişmesinin devletle olan resmi yazışma belgeleri için bkz. Kılıç, *Osmanlıdan Cumhuriyete Sufi Geleneğinin Taşıyıcıları*, s. 49–52.

[10] Kılıç, a.g.e. s. 52.

Bu dönemde tekke gelirlerinin ilgili birimlere tanzimi şöyleydi: Nakşî şeyhi her yıl vakıf gelirlerinin 4/15'ini yani 7400 kuruşluk pay alırken Babagân dervişler için de aynı miktar öngörülmüştü. Yine vakıf gelirlerinin 4/15'i bir sandıkta toplanarak Dergâh'ın gerekli bakım ve onarım masraflarının karşılanması düşünülmüştü. Vakfa gelen paranın geriye kalan yüzde yirmisi ise önce sürgüne gönderilip daha sonra 1833-34 yıllarında affolunan Hamdullah Çelebi'ye ayrılmıştı. Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşilik*, s. 75.

[11] Kılıç, s. 52-53.

hangi birini resmen tanımamış, atadığı Nakşî şeyhlerle denetimi sağlayarak dengeyi korumak istemiş olmalıdır.

Anadolu Alevilerinin dinsel örgütlenişleri ise Bektaşilerden farklı olarak "ocak" sistemine dayanmaktadır. Ocaklar, bağımsız ve Hacı Bektaş Çelebilerine bağlı olmak üzere iki ana kola ayrılmaktadır.[12] Daha çok Doğu Anadolu ve Dersim merkezli bağımsız ocakların temsilcileri olan dedeler Hacı Bektaş-ı Veli'yi Pir ve Serçeşme kabul edip saygı duymakla birlikte, [bunların] Çelebilerle, dolayısıyla Dergâh'la herhangi bir organik bağları yoktur. Hacı Bektaş Çelebilerine bağlı ocakların dedeleri ise yılın belli zamanlarında Hacı Bektaş'ta bulunan Çelebilerden dedelik görevlerini yapmak üzere icazet alırlar ve Dergâh'a "kara kazan hakkı" olarak da bilinen parayı vermek suretiyle kendilerine bağlı taliplerine dedelik hizmetinde bulunurlardı.[13]

Eldeki veriler Alevi ocakzade dedelerin, IX. yüzyılın başlarından itibaren Çelebilerden icazetname almak ve yenilemek gibi işlemlerin yapılması için Kırşehir'deki Hacı Bektaş Dergâhı'na yöneldiklerini, bu tarihten itibaren de Anadolu'daki Alevi cemaatleri açısından Dergâh'ın bir çekim merkezi haline geldiğini göstermektedir.[14]

Şu halde Alevilerin Hacı Bektaş-ı Veli ile olan bağları, onu "pir" olarak tanımaları ve bir kısmının da Çelebiler kanalıyla "ocak" olarak kabul etmelerinden ileri gelmektedir.

Hacı Bektaş-ı Veli'nin Alevi ve Bektaşiler açısından pir, ocak, dergâh bağlamlarında anlamını verdikten sonra milli mücadele ve cum-

---

[12] Yaman, Kızılbaş Alevi Ocakları, s. 59.

[13] Yaman, *a.g.e*, s. 50

[14] Karakaya-Stump, "Irak'taki Bektaşi Tekkeleri", *Belleten*, s: 719.

Karakaya-Stump, başka bir çalışmasında Alevi ocaklarının Çelebilere bağlanma süreçlerini şöyle verir:

"Kızılbaş'lar arasında Çelebi Bektaşileri'nin girişimleriyle tarikçi-pençeci şeklinde bir ayrım meydana gelmiştir. "Serçeşme Hacı Bektaş'tır" sloganıyla dede ocakları etrafında organize olmuş Kızılbaşların doğrudan Hacı Bektaş Tekkesine bağlanması yönünde çaba sarf eden Bektaşiler, paganlık göstergesidir diye küçümsedikleri, belli ağaçların dalından yapılan ve tarik ya da erkân adıyla anılan çubuğun cem ayinlerinde kullanılmasına son verilmesi ve onun yerine, pençenin yani elin kullanılması yönünde Kızılbaşlara telkinde bulunuyorlardı. Bu girişimlerin sonucunda daha önce tarik kullanan ve dede ocaklarına bağlı bazı Kızılbaş cemaatleri ayinlerinde pençe kullanmaya başlamış ve Hacı Bektaş Tekkesi'ni ocak olarak tanımışlardı." Karakaya-Stump, "Alevilik Hakkındaki 19. yüzyıl Misyoner Kayıtlarına Eleştirel Bir Bakış ve Ali Gako'nun Öyküsü", *Folklor/Edebiyat*, s. 321.

huriyetin ilk dönemlerinde Dergâh'ın konumuna bakacak olursak [şunları söylememiz mümkündür:]

Alevi ve Bektaşilerin Türkiye Cumhuriyeti ile arasındaki ilişkilerin başlangıcı Ulusal Kurtuluş Savaşı zamanına dayanır. Mustafa Kemal, Alevi ve Bektaşileri mücadelenin içerisine almak için Aleviler ve Bektaşilerce önemi büyük olan Hacı Bektaş Dergâhı'nı 23 Aralık 1919'da ziyaret eder.[15] Dergâh'ın ikili yönetiminin farkında olan Mustafa Kemal, hem Çelebi Cemaleddin hem de Babaların temsilcisi Salih Niyazi Dedebaba ile ayrı ayrı görüşür. Görüşmeler sonucu Dergâh'ın her iki kesiminden de maddi manevi tam destek alır.[16] Dergâh tarafından Anadolu'daki diğer tekkelere ve kendilerine bağlı gruplara gönderilen çağrılarla milli mücadelecilere destek istenir. Gönderilen bu çağrılara olumlu yanıtlar gelir ve Alevi ve Bektaşiler milli mücadelede Mustafa Kemal'in yanında yer alırlar.[17] Genel olarak kabul gören bu yargıyı-her ne kadar istisna olarak değerlendirilse de-sarsıcı nitelikte [olan] ve gerek Aleviler gerekse Bektaşiler arasında [destek bulan] milli mücadele karşıtı eylemlerin de olduğunu belirtmek gerekir.[18]

---

[15] Mustafa Kemal'in Hacı Bektaş Dergâh'ını ziyaretini, anılarında farklı ayrıntılar vererek değerlendiren yazılar için bkz. Kansu, *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber*, s. 492-495; Önal, *Hüsrev Gerede'nin Anıları*, s. 148-150; Şapolyo, *Kemal Atatürk ve Milli Mücadele Tarihi*, s. 154-156; Lüle, *Ali Çavuş*, s. 65-67.

[16] Noyan (1995), ziyaretten sonra Salih Niyazi Dedebaba'nın Dergah'ta bulunan yatak, battaniye, şilte, eşya ve ambarlarda bulunan zahireleri vasıtalara yükleyerek Atatürk'e verdiğini söylerken, Ata, Dergah'ın Mustafa Kemal'e 1800 adet altın verdiğini söylemektedir. Bkz. *Alevilerin ilk Siyasal Denemesi: (Türkiye) Birlik Partisi*, s. 33. Oysa Kansu belirtilen bu yardımlardan bahsetmemekte, hatta Mustafa Kemal'in Dergâh'tan ayrılırken orada bulunan baba ve hizmet erlerine 50'şer lira para verdiğini yazmaktadır. Bkz. Kansu, *a.g.e.*, s. 496. Bugün Çelebilerin geleneksel temsilcisi olan Veliyeddin Ulusoy ise, kendisiyle yapılan bir röportajda, bu ziyaret sırasında Cemaleddin Çelebi'nin maddi olarak neyi varsa Atatürk'e verdiğini, hatta Balkan Harbi sırasında ailenin sigortası olarak muhafaza edilen çok kıymetli bir taşın da Çelebi tarafından hiç tereddütsüz Atatürk'e savaş için vermiş olduğunun muhtemel olduğunu söylemektedir. 9 Kasım 2009 tarihli *Radikal* Gazetesi.

[17] Schüler, Türkiye'de Sosyal Demokrasi. Particilik Hemşehrilik Alevilik, s. 161; Ata, a,g,e., s.34-35.

[18] Özellikle 1920'de Yozgat'ta Çapanoğlu, Sivas'ın Yıldızeli, Tokat'ın Zile bölgelerinde baş gösteren ve büyük oranda Kürt ulusalcı motiflerin ağırlık kazandığı Alevi olan Koçgiri Aşireti İsyanları, genel olan bu kanıyı, yani Alevilerin Mustafa Kemal'le koşulsuz ittifak yaptıkları kanısını sarsıcı niteliktedir. (Bu isyanlar konusunda bkz. Genel Kurmay Harp Tarihi Başkanlığı, *Türk İstiklal Harbi*) Ayrıca Bektaşiler içinde Milli

Alevilerin milli mücadelede Mustafa Kemal'in yanında yer almalarında Cemaleddin Çelebi'nin bir etkisi de Mustafa Kemal'i "mehdi" ilan etmesidir.[19] Bu inanç [yanında] [Alevilerde] Mustafa Kemal'in "don değiştirerek" Ali'nin ya da Hacı Bektaş'ın tecellisi olduğu inancı da yaygındı.[20] Ayrıca Mustafa Kemal'in babasının adının Ali Rıza olması, onun Alevi ya da Bektaşi olduğu inancını artırarak [kendisine] bir kutsallık atfedilmesine ve bir Bektaşi figürü şeklinde sunulmasına neden olmuştu.[21] Bu doğrultuda düşünenler, Mustafa Kemal'in Hacı Bektaş ziyaretini onun Bektaşiliğiyle ilişkilendirmekte ve kendilerine bu anlamda bir ayrıcalık tanındığını düşünmektedirler. Oysa bu ziyaret, Mustafa Kemal'in milli mücadele şartlarında diğer dini toplulukları ziyaretleri ve destek arayışları gibi, Alevi ve Bektaşilerin de desteğini almak için yapılmıştı.[22]

Mücadele karşıtı kişi ve eylemlere örnekler için bkz. Küçük, *Kurtuluş Savaşında Bektaşiler*.

[19] Bardakçı, Cemaleddin Efendi'nin Mustafa Kemal'in mehdi, yani hakiki kurtarıcı olduğuna dair inancını önce kendi aile fertlerine aşıladığını, sonra da bu inancı kendisine bağlı Aleviler arasında yaymaya başladığını belirtmektedir. Hatta bu telkinlerle, 1921'de baş gösteren Koçgiri ayaklanmasının batıya doğru Sivas, Tokat, Amasya, Çorum bölgelerine sıçramasına engel olduğunu söylemektedir. Bkz. *Alevilik Bektaşilik Ahilik*, s. 51–52. Ayrıca tam aksi bir görüş olarak Cemalleddin Çelebi'nin kendisini mehdi ilan ettiğini ve bu durumun, Mustafa Kemal tarafından kendisine bildirilip gerekeni yapması konusunda talimat verildiğini iddia eden Hüsamettin Ertürk için bkz. *İki Devrin Perde Arkası*, s. 472–474.

[20] "Don değiştirme" (metamorphose): Alevi inancında ruhun sağken bir biçimden başka bir biçime ya da bir kalıptan başka bir kalıba geçmesi olarak bilinir. Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 82. Ayrıca Mustafa Kemal'in Aleviler arasında Ali'nin ya da Hacı Bektaş-ı Veli'nin tecellisi olduğu konusu hakkında bkz. Öz, *Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler*, s. 15–16.

[21] Bugün hâlâ Aleviler ve Bektaşiler arasında bu inanç yaygındır. Küçük, Mustafa Kemal'in Bektaşi oluşu ya da Bektaşi ayinlerine katılmış olduğuna dair sadece Kinross'un "gençliğinde Selanik'te bir Bektaşi ayinine katılmıştı" şeklindeki kaynaksız ifadesinin dışında bir kayıt olmadığını belirtirken Mustafa Kemal'in bir üst sınıf tarikat olan Mevleviliği tercih etmiş olmasını gerçeğe daha yakın bulmaktadır. Küçük, *a.g.e.*, s. 205. Benzer şekilde Mustafa Kemal'in Alevi ya da Bektaşi olduğuna dair spekülasyonlara cevap mahiyetinde bkz. Bahadır, *Cumhuriyetin Kuruluş Sürecinde Atatürk ve Aleviler*, s. 9-19.

[22] Schüler, *a.g.e.*, s. 162, Küçük, *a.g.e.*, s:130. Ayrıca bu ziyaret esnasında heyette bulunan Mazhar Müfit Kansu anılarında, sayıları milyonları bulan Alevilerin ihmal edilemeyeceğini, onları kendi taraflarına çekebilmek için bu ziyaretin gerekli ve mühim olduğunu dile getirmektedir (s. 492).

Alevi ve Bektaşilerin milli mücadeleye genel olarak verdikleri destek, savaş bitiminde modern bir toplum yaratma projesi ile yürürlüğe giren sosyal, siyasal ve hukuksal devrimlerde de sürmüştür. Kemalist rejime verilen desteğin en önemli nedenlerinden birisi, cumhuriyetle birlikte Alevilerin [var oluşlarını tehdit eden temel sorunların] ortadan kalkacağına dair inançlarıydı. Laikliğe yönelik tedbirler, hilafetin ve İslâmi yasamanın kaldırılması (1924), İslâm'ın devlet dini olmaktan çıkarılması gibi gelişmeler Aleviler'de, devletin kendilerine karşı tarafsız bir tutum sergileyeceğine dair umutlar [yaratmış] olmalıydı.[23]

Osmanlı dönemi boyunca İslâm dışı görülerek gayrimeşru sayılan Alevilik, Cumhuriyet döneminde "Türklük" vurgusuyla öne çıkartılmış, böylelikle cumhuriyetin milliyetçilik anlayışına entegre edilmeye çalışılmıştır. Özellikle İttihat ve Terakki döneminde Baha Sait'le başlatılan, Alevilik ve Bektaşiliğin-İslâm'ın Arap ve Fars etkisinin dışında-Orta Asya kökenine değinilerek "gerçek din", "gerçek Türklük" olduğu tezleri Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir. Aleviler bir taraftan "Türklüğün özü" kabul edilirken, bir taraftan da Sünni-Hanefi kabul edilen Türklüğün dışında tutulmaktadır.[24] Ayrıca [Aleviliğin] bazı kültürel boyutlarının modern olarak değerlendirilmesi ve gerici telakki edilen Arap etkisindeki İslâm'a karşıt bir [dini anlayış] şeklinde sunulmasına karşın heterodoks özellikleri [onun] meşruluğu önündeki engeli oluşturmuştur. Bu muğlâk durum Cumhuriyet döneminde Alevilerle Kemalist rejim arasındaki çelişkili ilişkilerin de başlangıcını temellendirmiştir.[25]

1928'de İslâm'ın devlet dini olmaktan çıkartılması her ne kadar siyasal düzenin dinsel olarak meşrulaştırılmasına son verilmesi anlamına geliyorsa da, yapılan reformlar bir anlamda dinin devletleştirilmesine yöneliktir. 3 Mart 1924'te, yani hilafetin kaldırıldığı gün Diyanet İşleri Teşkilatı kurulur. Modern ve üniter olma iddiasındaki Kemalist rejim, her türlü ayrılıkçı unsura kapalı bir toplum yaratma hedefiyle din ve mezhep çoğulluğunu görmezden gelir. Pratikte ise Hanefi-Sünnilik [örtülü olarak] resmi din konumuna getirilir. 30 Kasım 1925'te tekke ve zaviyelerin seddiyle tarikatların kapatılması da aslın-

---

[23] Schüler, *a.g.e.*, s. 162.

[24] Aktürk, "Türkiye Siyasetinde Etnik Hareketler 1920–2007", *Doğu Batı*, s. 55.

[25] Massicard, Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması, s. 44–45.

da devletin din üzerindeki tekelini güçlendirmiştir. Alınan bu din karşıtı önlemler İslâm'a karşı bir mücadele değil, Sünniliği devlet adına sahiplenmeye ve [bu yolla] gericiliği etkisizleştirmeye yönelik çabalar olarak değerlendirilmektedir.[26]

Alevi ve Bektaşiler Kurtuluş Savaşı'na ve sonrasında oluşan genç cumhuriyete büyük oranda destek olsalar da birçoğunun düşündüğü gibi ayrıcalıklı bir yere sahip değillerdir. Yeni rejim Alevileri ne dini ne de siyasi anlamda özel bir [topluluk olarak] değerlendirmiştir.[27] Hatta bazı çevreler ise yeni rejimin, Alevilere karşı ayrımcılık yaptığını düşünmektedirler. Ancak, bu yargıya karşı çıkan bazı ılımlı yaklaşımlar, Alevilerin cumhuriyetin siyasal ve bürokratik kadrolarının ve dini örgütlenmelerin dışında tutulmalarını Kemalistlerin bilinçli bir tercihi [olmaktan çok], Osmanlı siyasal geleneğinin devamı [niteliğinde bir uygulama] olarak [değerlendirmektedir.] [Böylelikle], cumhuriyeti kuranların Alevilere karşı [özel olarak ayrımcılık yapmadıkları] ancak, Osmanlı geleneği ile radikal bir kopuşu gerçekleştirmek için de yeterince çaba harcamadıkları dile getirilmiş olmaktadır.[28]

Kemalist rejimin Alevi ve Bektaşilere ayrıcalık veya ayırımcılık yaptığı tartışmaları bir tarafa bırakılırsa eşit davrandığı bir husus, 30 Kasım 1925 tarihli 677 Sayılı Tekke ve Zaviyelerin Seddi kanunuyla tüm diğer tekke ve tarikatlar gibi Bektaşi tekkelerini de kapatmasıydı.[29] Yine aynı yasanın uzantısı olarak falcı, büyücü, muskacı, üfürük-

---

[26] *A.g.y.*, s. 46

[27] *A.g.y.*, s. 46

[28] Bununla birlikte Birinci Millet Meclisi'nde 6'sı Alevi Kürt [olmak üzere] toplam 27 Alevi mebus bulunmaktadır. Kırşehir mebusu, aynı zamanda Meclis Başkan Vekili olarak da görev yapan Cemaleddin Çelebi dışında iki Bektaşi Babası da ilk mecliste görev almışlardır. Alevilerin Türkiye nüfusu içindeki sayısı göz önüne alınırsa bu mecliste düşük bir oranda temsil [edildikleri söylenebilir] ki seçilen mebuslar da toprak sahipleri, aşiret reisleri, nüfuzlu dini liderler arasından belirlenmiştir. Bu mebusların seçilmeleri Alevi kimliklerinden ziyade belli bir kitleyi peşlerinden getirebilecek potansiyele sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. (Bkz. Aktürk, *a.g.m.*, s. 53, Massicard, *a.g.e.*, s. 47). Nitekim Kansu da anılarında, Cemaleddin Çelebi'nin Birinci Meclis'te mebus oluşunu ve meclis başkan vekilliğine getirilmesini "icâbı hâl bunu yaptırmış olsa gerektir" şeklinde yorumlayarak [bu görüşü] desteklemektedir. Bkz. Kansu, *a.g.e.*, s. 492.

[29] Annemarie Schimmel, Yakup Kadri'nin 1922'de yayımlanan Bektaşi tekkelerinin bozulduğuna dair olumsuzluklar içeren *Nur Baba* adlı romanının, Mustafa Kemal'in Bektaşi tekkelerinin kapatılmasının gerekliliğine inanmasında belirli bir boyutta etkisi olduğunu düşünmektedir. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s.. 332-333. An-

çü gibi unvanlar kaldırılırken Alevi ve Bektaşilere ait olan baba, dede, seyit, mürşit, derviş, halife gibi unvanlar da [bunlarla] eş tutularak yasaklanmıştı.[30] Bu kanunla birlikte Bektaşi tekkeleri, 1826'dan sonra ikinci defa kapatılmış [oldu], ancak birincisinde yerinde bırakılan merkez tekke Hacı Bektaş Dergâhı bu sefer bu karardan kurtulamamıştı. Tekke ve zaviyelerin kapatılma gerekçesinde; "Devletin temel anlayışı ile tekkeler arasında büyük bir çelişkinin sözkonusu olduğu, istikrarlı bir devlet olma yolunda ilerleyen T.C.'nin artık bu tip kurûn-i vustai (ortaçağ vari) hadise ve müesseselere tahammül edemeyeceği"[31] belirtilmiş ve [böylece] bu tür kurumların siyasete, cehalete ve taassuba alet olmaları engellenmek istenmiştir.[32] Ancak modern olarak telakki edilen Bektaşiliğin de bu gerekçe ve ithamlardan nasibini almış olması, her ne kadar Bektaşiler arasında ilk başlarda bir şaşkınlık yaratmışsa da çoğu tarafından olumlanmıştır.[33] Örneğin 1931 yılında *Yenigün* gazetesinde tarikatın kapatılmasını değerlendiren ve Bektaşi olan Ziya Bey, diğer tarikatlar gibi Bektaşiliğin de lağvedildiğini ancak, cumhuriyetin gaye ve ilkelerinin Bektaşiliğin fikir ve bek-

---

cak bu kişisel yargı kanıtlanabilir nitelikte değildir. Nitekim Mustafa Kemal, tekkeleri kapattıktan sonra Ali Nutki ve Haydar Naki Babaları köşke davet eder. Sohbet sırasında Ali Nutki Baba'ya, Yakup Kadri'nin romanındaki Nur Baba'nın kendisine ithafen yazılıp yazılmadığını sorar. Ali Nutki Baba, kendisinin dost ve muhipleri arasında sade bir hayat geçirdiğini, dergahlar kapatıldıktan sonra da büsbütün sakin bir hayat sürdüğünü belirtir. Bunun üzerine Mustafa Kemal, Yakup Kadri'yi de köşke çağırır, Yakup Kadri ve Babalarla birlikte sohbet hoş bir şekilde devam eder. Bir süre sonra Ali Nutki Baba'nın Mucur Kaymakamlığı'na, Haydar Naki Baba'nın da Kadıköy Sebze ve Meyve Hali Müdürlüğü'ne atandığı duyulur. Bu konuda ayrıntılar için bkz. Borak, *Atatürk ve Din*, s. 103-105., Öztin, *Mustafa Kemal'den Atatürk'e*, s. 127-128.

[30] Kanunun tam metni için bkz. Kara, Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler, s:362.

[31] Kara, a.g.e., s. 269.

[32] Koşay, "Tekke ve Türbeler Kapandıktan Sonra", *Güzel Sanatlar*, s. 2.

[33] Bektaşiler arasında Mustafa Kemal'in diğer tarikatleri kapatırken ayırım yapmama adına Bektaşi tarikatını da kapatmaya mecbur kaldığı, ancak bu kararın geçici bir karar olduğu, ömrü yetseydi mutlaka tarikatı tekrar açacağına dair inançlar mevcuttur (Teoman Güre ile yapılan görüşme kaydından). Örneğin Noyan (1995), Mustafa Kemal'in Hatay olaylarından önce İzmir gezisinde eski Denizli mebusu Hüseyin Mazlum Baba'nın oğlu Mümtaz Bababalım'ı Kordon'da kabul ederek Bektaşilik müessesesini yeni şartlara göre, günün ihtiyaçlarına uygun bir şekilde yeni bir tüzük hazırlayarak canlandırmayı teklif ve tebliğ ettiğini ancak araya Hatay olayları ve Atatürk'ün rahatsızlığı girince bu konuyu takip edememiş olduğunu Mümtaz Bababalım'dan dinlediğini kaydetmektedir. Bkz. Noyan (1995), a.g.e. s. 97.

lentileriyle aynı şey demek [olması nedeniyle] Bektaşilerin bundan müteessir değil memnun olduklarını dile getirmiştir. Cumhuriyetin ve modern inkılâp kanunlarının sosyal hayatta bir özgürlük getireceğini savunan Ziya Bey, tekke ve zaviyelerin kapatılmasını, medeniyetin ve modernliğin bir gereği olarak görüyor ve bundan sonra Bektaşilerin zaten modern olan durumlarını rahatça yaşayabileceklerini belirtiyordu.[34] Ancak pratik hayatta yaşananlar Ziya Bey'in bu öngörüsünü desteklemiyor. Örneğin; görüşme yaptığımız Bektaşi Halife Babası Teoman Güre, tekke ve zaviyelerin kapatılması kanunuyla Bektaşilerin, daha önce genellikle dergâhlarda icra edilen "meydan"larını[35] evlerde yapmaya başladıklarını, yasaktan dolayı yaşanan gizlilik ve korkunun etkisiyle kapı ve pencerelerini sıkı sıkıya kapattıklarını, bu durumun da halk içinde çeşitli iftiralara [yol açtığını] belirtiyor.[36] Bektaşi tekkelerinin kapatılmasına olumlu yaklaşanlardan [biri olan] Bektaşi Halife Babası Turgut Koca ise 1925'te tekkelerin kapatılmasıyla ayinlerin evlerde düzenlenmesinin yaygınlaştığını ve böylece Bektaşi eğitiminin kadın, çocuk herkese daha kolay ulaşmasının mümkün olduğunu dile getirmiştir.[37]

1925'te Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhı kapatılmadan önce Dergâh'ta Babalar koluna mensup olan dervişler ve babalar ikâmet ediyorlardı. Dergâhın manevi ve idari sistemi, evlere ayrılmıştı ve bu evleri babalar temsil ediyordu. Kilerevi babası aynı zamanda ruhani lider olan dedebaba idi. Kilerevi babasından sonra aşevi babası, ekmekevi babası, mihma-nevi babası, dedebağı babası, hanbağı babası, Balımevi ba-

---

[34] Ziya, "Bektaşilik", *Yenigün*, 8 Mart 1931, s. 9.

[35] Meydan, Bektaşilerin ritüellerini yaptıkları yer ve eyleme verilen isim. Ayrıca bkz. Korkmaz, *Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*, "meydan" maddesi.

[36] Teoman Güre ile 28 Haziran 2009 tarihinde yaptığımız görüşme kaydından. Güre, aynı görüşmede şu örneği veriyor: "Tekkeler kapatıldıktan sonra Balikesir'de Emine Beyza Hanım'ın evinde bir Bektaşi toplantısı yapılır. Meydan bitmiş, herkes sofrada muhabbet etmekte ve dem almaktadır. Komşular tarafından "bu evde mum söndü yapılıyor" diye ihbar edilen evi jandarına basar ve orada bulunanları karakola alırlar. Yol'a bir zarar gelmesin maksadıyla suçlamaları kabul eden Emine Beyza Hanım, önce umumi sıhhiye'ye gönderilir ve daha sonra tutuklanır. Bu durum ertesi gün "randevuevi basıldı" şeklinde gazetelere manşet olur. Durumu gazetelerden öğrenen Mustafa Kemal, daha önceden tanıştığı Emine Hanımı tanır ve yapılan yanlışlığın düzeltilmesi için talimat verir".

[37] Turgut Koca'dan aktaran Küçük, *a.g.e.*, s. 196.

bası gelirdi.[38] Dergâh'ta yapılan ayinler dairna bu babalar tarafından [gerçekleştirilir], Çelebiler bu tür işlere karışamazlardı. Mütevelli olan Çelebilerin görevi ise yoksullara, ziyaretçilere[39] yemek ve yatacak yer vermek, Pirevi'ndeki yapıların onarılmasını ve bakımının yapılmasını gözetmekti.[40]

Dergâh, maneviyatının yanında aynı zamanda iktisadi bir müesseseydi. 1925'teki tespite göre; Dergâha ait birçok arazi, çiftlik, hayvan ve değirmenler vardı.[41] Bazı kaynaklar Dergâh gelirinin yıllık 15 bin altından fazla olduğu, bunun bir kısmının "Evladiye Tevliyet Hissesi"olarak Çelebi'ye verildiği, bir kısmının Dergâh'ın tamirat işlerinde kullanıldığı, geriye kalanının da babalara verildiği [yolunda] bilgi verir.[42] Dergâhlar kapatılmadan hemen önce bir misafirhane yapımı göreviyle Hacı Bektaş Dergâhı'nda bulunan Mimar Hikmet'in anlattıkları da Dergâh'ın mali işleyişi hakkında bilgiler içerir. Mimar Hikmet, Dergâh'a ait birçok arazinin olduğunu, bu arazilerin işletilmesinin ve çiftçilik işlerinin Babaların görevi olduğunu belirtiyor. Bunun dışında Dergâh'ın, her Bektaşi'nin senede bir defa Dergâh'a verdiği belli miktarda bir para olan nüzûrat ve Bektaşilerin ziyaretleri sırasında bıraktıkları para ve hediyeler olan zühûrat'lardan elde edilen bir bütçeyle idare edildiğini kaydediyor.[43]

1925'teki kapatma kararından sonra Dergâh'a ait araziler, 1926 yılında örnek bir çiftlik kurma amacıyla Kırşehir Hususi İdaresine verilir.[44] Dergâh'ta bulunan özel eşyalar ise Milli Eğitim Bakanlığı ve Evkaf Genel Müdürlüğü temsilcileri tarafından incelenerek kayıt altına alınır, buradaki birçok eser önce Ankara'da bulunan bir depoya, daha

---

[38] 1826'da "Meydanevi Babası" makamı yasaklanmış olduğundan bu görev "Kilerevi Babası" tarafından yürütülmeye başlanmıştı. Koşay, "Bektaşilik ve Hacı Bektaş Tekkesi", *Türk Etnografya Dergisi*, s. 25.

[39] Gerek Çelebiler gerekse Babalar koluna mensup ziyaretçiler Dergâh'ta kalamazlar, Dergâh'ta yalnızca babalar ve dervişler ikamet ederdi. Koşay, *a.g.m.*, s. 22.

[40] Noyan (1963), a.g.e. s. 10.

[41] Koşay, *a.g.m.*, s. 22-23.

[42] Bkz. Bardakçı, *Kızılbaşlık Nedir?*, s. 16.

[43] Mimar Hikmet, "Bektaşilik ve Son Bektaşiler", *Türk Yurdu*, s. 315.

[44] Öztürk, *Türk Yenileşme Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, s. 410.

sonra da Etnografya Müzesi'ne nakledilir. Ancak bu nakiller sırasında birçok değerli halı, eşya ve kitap kaybolur.[45]

Dergâh kapatıldığı gün, orada ikâmet eden Salih Niyazi Dedebaba ve Bektaş Baba Dergâh'tan ayrılırlar. Salih Niyazi Dedebaba bu tarihten Türkiye'de bulunduğu 1930 yılına kadar, Arnavutluk'ta da ölüm yılı olan 1941'e kadar dedebabalık görevini gayriresmi biçimde de olsa sürdürmüştür. 1941'den 1960 yılına kadar da Ali Naci Baykal, dedebabalık görevini yürütmüştür.[46] 1925 yılında Bektaşi tarikatının resmen yasaklanması, Bektaşileri yeni duruma uyarlamaya götürmüş, yasaya karşı suç oluşturmamak için gerekli tedbirleri almaya yöneltmiştir.[47] Yâni Bektaşilik bu kanunla da sona ermemiş, [Bektaşiler] si-

---

[45] Noyan (1963), a.g.e. s. 90–91.

[46] Noyan (1995), a.g.e. s. 52–53.

[47] Bektaşilerin tarikat kapatıldıktan sonra yeni duruma uyarlanmaları ve aldıkları tedbirlere, 1998 yılında Mustafa Eke'nin Dedebaba seçilmesiyle ilgili yemin metni oldukça ilginç bir örnek teşkil etmektedir. Bu nedenle aşağıda metnin tamamına yer verilmiştir. (Koca, *Es-Seyyid Halife Koca Turgut Baba Divanı*, s. 357–359).

İLAN-I ŞAHİKA

Teamülen "Tarikatı Bektaşiye" olarak tersim olunan "Bektaşi Kültür Kurumunu" denetlemeye memur kılınacak, hüviyyeti belirlemeye yetkili olarak, aşağıda, isim, imza ve mühürleri bulunan şahıslar, yine hükümleri T.C. Devleti yasaları muvacehesinde arz ederiz. Öncelikle; 677 sayılı ve 30 Teşrinisani 1341 tarih kabulü ile Resmi Ceride'de 243 sayı ile ve 13.12.1941 tarihiyle neşr yolu ile ilan edilen "Tekke ve zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile bir takım unvanların men ve ilgasına dair" Kanun ve 5438 sayılı ek fıkraların ihtiva ettiği hüküm ve tasarrufun ruhuna biat ve külliyen onay ile;

Türkiye Cumhuriyeti Devleti ve Milleti, Bölünmez ÜNİTER bir bütündür.

Büyük Önder Gazi Mustafa Kemal Paşa (namı diğer ATATÜRK)'nın ruhani ve cismani kimliği, fikir ve görüşleri ve BÜYÜK NUTUK'unda ifade ettiği söz, tavır ve davranışları esastır.

Türkiye Cumhuriyeti Devletinin, Mûkîm Anayasasının ifade ettiği: Devletin, demokratik, laik ve hukuk devleti olma prensibinden taviz verilemez.

Türkiye Cumhuriyeti Devletini oluşturan Türk halkı ve ordusu, bölünmez bir bütündür.

Bektaşi Kültür Kurumunu idare eden dedebaba, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmak zorundadır.

Aşağıda imza, isim ve mühürleri bulunan Bektaşiye mensubu Halife Baba'lar, yukarıda beyan edilen hükümleri koruma ve kollamaya, şeref ve haysiyetleri üzerine and içerler.

Ezcümle: Ehil ve etkili olmayan kişi veya kurumlarca, Pir emanetlerinin istismarını önlemek amacıyla, aslen (Mücerred) Dedebaba'nın Nasbının icra eyleneceği tarihe kadar, İzmirli Mustafa Eke Halife Baba Erenler, tarafımızdan yetkili kılınmış olup, (Sertarik) olarak, Dedebaba'lık makamına oybirliği ile nasbolunmuştur.

yasetten tamamen çekilmişlerse de,[48] dedebabalık makamı ile Hacı Bektaş-ı Veli'nin postu Dergâh dışında da olsa tarikat Bektaşilerince boş bırakılmamıştır.

1925'te Dergâh'ın kapatılmasının Çelebilere etkisi ise daha farklıdır. Zaten Dergâh'ta meskûn olmayan Çelebiler, ayinlerini de burada yapmıyorlardı. Bir bakıma Dergâh'ın ayinlerin serbestçe yapılmasına imkân sağlayan imtiyazından yararlanamıyorlardı. Dolayısıyla Dergâh kapatıldıktan sonra tarikat Bektaşilerinin mekân anlamında maruz kaldıkları olumsuzlukları onlar zaten yaşıyorlardı.[49] Çelebilerin geleneksel temsilcilerinden Veliyeddin Ulusoy, Dergâhlar kapatıldıktan sonra ailenin çok baskı altında kaldığını, dönemin nahiye müdürü tarafından sık sık baskına uğranıldığını belirtiyor. Ayrıca ocak olarak Anadolu'da kendilerine bağlı dedelerin, yıllık ziyaretlerini çok zor şartlar altında ve büyük bir gizlilikle özellikle geceleri yaptıklarını, buna rağmen birçok Alevi dedesinin de bu durumdan mağdur olduğunu sakallarının kesildiğini ya da hapse atıldıklarını dile getiriyor. Ulusoy, bu baskıların 1960'lı yıllara kadar sürdüğünü, bu tarihten sonra aile üyelerinin de katkılarıyla açılan "Hacı Bektaş Turizm Tanıtma" gibi isimlerle kurulan dernek ve örgütlenmelerle durumun yavaş yavaş değiştiğini belirtmektedir.[50] Ancak tüm bu olumsuzluklara rağmen Çelebiler, Cumhuriyet Döneminde -1970'li yıllara kadar- Aleviler arasında kazandıkları "soy"a dayalı nüfuzları ile uzun yıllar Türkiye siyasetinin içinde yer almışlar; Cumhuriyet Halk Partisi, De-

---

[48] Aslında Bektaşilerin siyasetten çekilme süreçleri, 1826'dan itibaren başlamıştı. Faroqhi, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve birçok mensubunun katledilmesinin Bektaşileri siyasi bir yalnızlığa sürüklediğini, Bektaşilerin bir "ibret-i âlemiz" haline getirildiğini belirtmektedir. Bkz. Faroqhi, age. s. 181. Ziya Bey de, II. Mahmut'un Yeniçerilere ve Bektaşilere indirdiği darbeden sonra Bektaşiliğin, siyasetten çekilip insani ve toplumsal şekle dönüştüğü yorumunu yapmaktadır. Ziya, *a.g.e.*, s. 9. Osmanlı dönemi boyunca en azından 1826'ya kadar bir anlamda merkezi devletin himayesinde olan Bektaşiler, geleneksel yapısı gereği muhalefetten uzak, devletin yanında yer almıştır. Bu tavrını istisnalar olmakla birlikte büyük oranda Cumhuriyet Dönemi ve sonrasında da korumuştur.

[49] Örneğin Cemaleddin Çelebi, Bektaşilerin Nakşî şeyhlere rağmen ayinlerini rahatça yaptıklarını, kendilerinin ise hükümetin izin vermemesinden dolayı ayinlerini gizli yaptıklarını bunun da halk arasında kendileri hakkında dedikodulara sebep verdiğini söyleyerek şikâyette bulunuyordu. Bkz. Bardakçı, *Kızılbaşlık Nedir?*, s. 48.

[50] Veliyeddin Ulusoy ve Hürrem Ulusoy ile yapılan görüşme kaydı (23 Temmuz 2009). Ayrıca bkz., 9 Kasım 2009 tarihli *Radikal* Gazetesi.

mokrat Parti, (Türkiye) Birlik Partisi (TBP) gibi partilerden çok sayıda milletvekili çıkarmışlardır.[51] Hacı Bektaş-ı Veli'nin soyundan ve adından aldıkları mirasla tarikat Bektaşilerinin aksine siyasette aktif rol oynamış olan Çelebiler de, her ne kadar yasal olmasa da Hacı Bektaş'ın halefleri olarak geleneksel anlamda postnişinliği devam ettirmekteler.

Aleviler ise Ulusoy'un bahsettiği gibi; 1925 yılında Bektaşi tekkelerinin ve Hacı Bektaş Dergâhı'nın kapatılmasından, kendilerine bağlı dedelerin Hacı Bektaş Dergâhı'nı yıllık ziyaretleri sırasında yaşadıkları baskı dışında doğrudan etkilenmemiş, zaten kendi bünyelerinde taşıdıkları gizlilik özelliğini 1960'lı yıllara kadar korumuşlardır. Cumhuriyetin kuruluşundan 1960'lı yıllara kadar gerçekleşen sosyal, siyasal, ekonomik değişim ve dönüşümlerin de etkisiyle Alevilik kamusal alana çıkmış, mevcut gizlilik yavaş yavaş ortadan kalkmaya başlamıştır. Kimliksel kurguların ve tanınma taleplerinin ortaya çıktığı bu süreçte Aleviler Hacı Bektaş figürünü; dinsel, kültürel, sosyal, siyasal birçok alanda değerlendirmişlerdir.[52] Özellikle 1964 yılında müze olarak yeniden açılan Dergâh, yapılan anma törenleri ve festivallerle birçok Alevi için bir ziyaret merkeziyken bir taraftan da dinsel, sosyal, siyasal taleplerini dile getirdikleri bir merkez konumunu almıştır. Hacıbektaş Kasabası'nın ev sahipliği yaptığı Dergâh, her yıl yapılan anma törenleri ile aynı zamanda devletin ve çeşitli siyasi partilerin kendi ideolojileri doğrultusunda el attığı ve maniple etmeğe çalıştığı bir mekândır artık.[53]

Tekke ve zaviyeler, sosyal, siyasal, kültürel, iktisadi işlevlerinin yanında[54] ilgili topluluğun dinsel ve inançsal meşruiyetini sağlayan mekânlar olarak da işlev görmüşlerdir. [Tam da bu nedenle],

---

[51] Ulusoylar'ın özellikle (T)BP içerisindeki siyasetleri konusunda bkz. Ata, *a.g.e.*, s. 178-181.

[52] Örneğin 1960'lı yıllarda Hacı Bektaş adını taşıyan birçok demek kurulmuştu. Hacı Bektaş Kültür ve Dayanışma Derneği, Hacı Bektaş Turizm ve Tanıtma Derneği bunlardan bazılarıdır. Yine bu dönemde Ankara'da Hacı Bektaş geceleri düzenlenmiş, adına cem törenleri yapılmıştır. Bkz. Sümer, *Hacıbektaş Derneği Bülteni*, s. 16–17.

[53] Bu konuda yapılan bir çalışma için bkz. Salman, *Alevi Bektaşi Kimliğinin Kuruluş Sürecinde Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri.*

[54] Tekke ve zaviyelerin bu tür işlevlerine değinilen bir çalışma için bkz. Ocak, "Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi.*

heterodoks özelliklerine rağmen Bektaşilik, kuruluşundan 1826'ya, gayriresmi olarak da 1925'e kadar tekkeler ve dolayısıyla merkez tekke Hacı Bektaş Dergâhı aracılığıyla meşru görülmüş bir tarikattır. Kapatıldığı tarih olan 1925'ten sonra ise meşruiyeti tamamen ortadan kalkmış, heterodoks özellikler gösteren ve hiçbir zaman resmi otoritelerce tanınmamış olan Alevilerle bir anlamda aynı statüye geçmiştir. Ancak tarikat ve dolayısıyla merkez tekke yasal olarak kapatıldıysa da Bektaşilik sona ermemiş, Babalar ve Çelebilerin temsiliyet ve maddiyat rekabetleri son bulmuş, Hacı Bektaş-ı Veli'nin temsiliyeti her iki grupta da Dergâh dışında, kendi takipçileri arasında "dedebaba" ve "postnişin" makamlarıyla geleneksel anlamda devam etmiştir.

Aleviler ise Hacı Bektaş figürünü, kendi kimlik yapılandırma mücadelelerinde değerlendirmişlerdir. Özellikle Dergâh'ın 1964 yılında müze olarak yeniden açılmasından sonra Hacı Bektaş Dergâhı'nın merkezi bir ziyaret [yeri] olma süreci ivme kazanmıştır. Yapılan anma törenleri ve festivallerle Dergâh, Aleviler için bir çekim merkezi olmuş, topluluğun inanç ve ritüellerinin gereklerini yerine getirdiği, aynı zamanda sosyal, siyasal taleplerini dillendirdiği bir mekâna evrilmiştir.

Hacı Bektaş-ı Veli'nin yolu ve soyu, mirasçıları olan Babalar ve Çelebiler tarafından - gayriresmi de olsa sürdürülürken, tarihsel mirasına da Aleviler sahip çıkmıştır. Hatta son günlerde Aleviler, devletten taleplerine eklenen "Dergâh'ın asıl sahibi Alevi topluluklarıdır ve [dergâh] asıl sahiplerine teslim edilmelidir" söylemleriyle Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhı'nın yeni sahipliğine de taliplerdir.[55]

Kaynakça

Ahmedi Cemalettin Çelebi, (1992), *Müdafa*, eski yazıdan tercüme eden: Nazım Hoca, İstanbul: Özyılmaz Matbaası.

Aktürk, Şener, (2008), "Türkiye Siyasetinde Etnik Hareketler 1920–2007". *Doğu Batı*, Sayı 44, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Alevi Çalıştayı Birinci Etap Alevi Örgütleri ve Temsilcileri Toplantısı Değerlendirme İstem ve Öneri Raporu, 2009, Ankara.

Ata, Kelime, (2007), *Alevilerin İlk Siyasal Denemesi: (Türkiye) Birlik Partisi*, Ankara: Kelime Yayınevi.

Atalay, Besim, (1991), (2. baskı), *Bektaşilik ve Edebiyatı*, İstanbul: Ant Yayınları.

[55] Bkz. *Alevi Çalıştayı Birinci Etap Alevi Örgütleri ve Temsilcileri Toplantısı Değerlendirme ve Öneri Raporu, s. 47–48.*

Bahadır, İbrahim, (2002), *Cumhuriyetin Kuruluş Sürecinde Atatürk ve Aleviler.* Ankara: Kalan Yayınları.

Bardakçı, Cemal, (1945), *Kızılbaşlık Nedir?*, İstanbul.

Bardakçı, Cemal, (1970), (4. baskı), *Alevilik Bektaşilik Ahilik*, Ankara.

Birdoğan, Nejat, (1994), *İttihat ve Terakki'nin Alevilik-Bektaşilik Araştırması (Baha Sait Bey)*, İstanbul: Berfin Yayınları.

Birge, John Kingsley, (1991), *Bektaşilik Tarihi*, çev. Reha Çamuroğlu, İstanbul: Ant Yayınları.

Borak, Sadi, (2004), *Atatürk ve Din*, İstanbul: Kırmızı Beyaz.

Çalışlar, Oral, "Aleviler Ne İstiyor?" yazı dizisi, *Radikal Gazetesi*, 9 Kasım 2009.

Ertürk, Hüsamettin, (1996), *İki Devrin Perde Arkası*, İstanbul: Sebil Yayınevi.

Faroqhi, Suraiya, (2003), *Anadolu'da Bektaşilik*, çev. Nasuh Barın, İstanbul: Simurg.

Gölpınarlı, Abdulbaki (1958), (ed.) *Menâkib-i Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli, Vilâyetnâme.* İstanbul.

Kansu, Mazhar Müfit, (1986), (2. baskı), *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber,*. II. Cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Kara, Mustafa, (1999), *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Karakaya-Stump, Ayfer, (2002), "Alevilik Hakkındaki 19. Yüzyıl Misyoner Kayıtlarına Eleştirel Bir Bakış ve Ali Gako'nun Öyküsü", *Folklor Edebiyat*, Alevilik Özel Sayısı, I. 29.

Karakaya-Stump, Ayfer, (2007), "Irak'taki Bektaşi Tekkeleri", *Belleten.* LXXI, 261. Ayrıbasım.

Kılıç, Rüya, (2009), *Osmanlıdan Cumhuriyete Sufi Geleneğin Taşıyıcıları*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Koca, Şevki, (2000), *Es-Seyyid Halife Koca Turgut Baba Divanı*, İstanbul: Nazenin Yayıncılık.

Korkmaz, Esat, (2003), *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Koşay, Hamit. Z, (1926), "Hacı Bektaş Tekyesi", *Türkiyat Mecmuası*, 2. Cilt.

Koşay, Hamit Z. (1949), "Tekke ve Türbeler Kapandıktan Sonra", *Güzel Sanatlar.*

Koşay, Hamit Z. (1967), "Bektaşilik ve Hacı Bektaş Tekkesi", *Türk Etnografya Dergisi*, Sayı X.

Küçük, Hülya, (2003), *Kurtuluş Savaşında Bektaşiler*, İstanbul: Kitap Yayınevi.

Lüle, Zeynel, (2008), *Ali Çavuş*, Doğan Kitap.

Massicard, Elise, (2007), *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, çev. Ali Berktay, İstanbul: İletişim Yayınları.

Melikoff, İrene, (1994), *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, İstanbul: Cem Yayınevi.

Mimar Hikmet, (1928), "Bektaşilik ve Son Bektaşiler", *Türk Yurdu*, Cilt: 21-7. Sayı: 200-39.

Noyan, Bedri, (1963), *Hacı Bektaş'ta Pirevi Ziyaret Yerleri*, İzmir: Ticaret Matbaası.

Noyan, Bedri, (1995), *Bektaşilik Alevilik Nedir?*, İstanbul: Ant/Can Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar, (1978), "Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, XII. Sayı. Ankara.

Ocak, Ahmet Yaşar, (2000), *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Önal, Sami, (2002), *Hüsrev Gerede'nin Anıları Kurtuluş Savaşı Atatürk ve Devrimler*. İstanbul: Literatür Yayınları.

Öz, Baki, (1989), *Kurtuluş Savaşında Alevi Bektaşiler*. İstanbul: Can Yayınları.

Öztin, Tahsin, (1981), *Mustafa Kemal'den Atatürk'e*. İstanbul: Hür Yayın.

Öztürk, Nazif, (1995), *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Salman, Meral, (2006), *Müze Duvarlarına Sığmayan Dergah: Alevi-Bektaşi Kimliğinin Kuruluş Sürecinde Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri*. Ankara: Kalan Yayınları.

Şapolyo, Enver Behnan, (1958), (3. baskı). *Kemal Atatürk ve Milli Mücadele Tarihi*, İstanbul: Rafet Zaimler Yayınevi.

Schimmel, Annemarie, (2001), *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık. Kabala Yayınevi.

Schüler, Harald, (1999), *Türkiye'de Sosyal Demokrasi: Particilik Hemşehrilik Alevilik*, çev. Yılmaz Tonbul, İstanbul: İletişim Yayınları.

Sümer, Ali, (1999), "Hacı Bektaş ile İlgili Tarihi Bir Anı", *Hacıbektaş*, Sayı 46, Ankara.

Türk İstiklal Harbi (6. cilt) : İstiklal Harbinde Ayaklanmalar 1919–1921, (1974), Genelkurmay Harp Tarihi Başkanlığı Resmi Yayınları, Seri no: 1, Ankara: Genkur. Basımevi.

Ulusoy, A. Celalettin, (1986), (2. baskı). *Hünkar Hacı Bektaş Veli ve Alevi-Bektaşi Yolu*, Ankara: Akademi Matbaası.

Yaman, Ali, (2006), *Kızılbaş Alevi Ocakları*, Ankara: Elips Kitap.

Ziya. "Bektaşilik",. *Yenigün Gazetesi*, 8 Mart 1931.

Kaynak Kişiler:

Teoman İlhami Güre (Bektaşi Halife Babası). 28 Haziran 2009 tarihinde yapılan görüşme kaydı. Ankara.

Veliyettin Ulusoy (Çelebilerin günümüzdeki geleneksel temsilcisi. Hacı Bektaş-ı Veli Dergahı Postnişini). 23 Temmuz 2009 tarihinde yapılan görüşme kaydı. Hacıbektaş.

Hürrem Ulusoy (1925'te Dergâh kapatıldığında son yasal postnişin ve mütevelli olan Veliyeddin Çelebi'nin torunu). 23 Temmuz 2009 tarihinde yapılan görüşme kaydı. Hacıbektaş.

1960'LI YILLAR ÖLÇEĞİNDE DERGÂH TEMSİLİYET KANALLARINDAN BİRİSİ OLARAK ULUSOY AİLESİYLE TÜRKİYE BİRLİK PARTİSİ İLİŞKİSİ

Murat Yümlü[1]

1. Giriş

1960'lı yıllar ölçeğine odaklanarak Alevi siyasallığının belirgin tarihsel merkezlerinden birisi olan Hacıbektaş Dergâhı'nın temsil kanallarından Ulusoy ailesiyle Türkiye Birlik Partisi arasındaki ilişkiyi anlatmak üzere kaleme alınan bu makalede, öncelikle genel bir bağlam resmi sunulmasının önemine değinmek gerekmektedir.

Bu çaba bir biçimde dönem atmosferinin şekillendirici etkisiyle Alevi siyasallaşmasının farklı yönlerine odaklanarak araştırılan makale konusunu yakalayabilmek açısından önem taşımaktadır.

Bu nedenle, makalenin konusunu oluşturan siyasal parti ve siyasal mobilizasyon kanalı olarak ele alınan Ulusoy ailesi arasındaki ilişki çerçevesinde, konu edilen etkileşimin ortaya çıkmasını sağlayan konjonktürü kapsayan geniş bağlamın verilmesiyle başlanacaktır.

**

İlk olarak belirtmek gerekir ki, bu dönem Cumhuriyet dönemi Alevi siyasallaşmasının erken evresi olarak nitelenebilecek gibi görünmekle birlikte kimlik siyasallığı kodlarından çok, konjonktürel etkilerin ağır bastığı bir karakteristiği barındırmaktadır.

Bu dönüşüm evresinden bahsedildiğinde siyasal ve sosyo–ekonomik parametrelerin ve söz konusu parametrelerin yeni mekânsal koşullar bağlamında yorumlanışının üzerinde durulabilir.

---

[1] Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyasal parametre üzerinde durulduğunda, örgütlenme ve siyasal davranış ölçeğinin genişlemesi doğrultusunda özgürlük alanının görece genişlemesinden bahsetmek mümkün görünmektedir.

Bu genişlemede ülkenin çok partili hayata geçiş döneminde tek parti iktidarının sonlandığı ve geniş halk kitlelerinin sosyo–kültürel ve ekonomik talepkârlığını yansıtan tepkiselliğinde kırılmaların izlendiği Demokrat Parti iktidarı döneminde filizlenen kitle tepkiselliği deneyimine dayalı mirasın da etkisi bulunmuş olsa gerektir.

Bu açıdan Türkiye'de, 1961 anayasası ile şekillenen görece özgürlükçü siyaset atmosferinin toplumsal hareketlilikle etkileşerek, siyasal alan arayışlarını tetiklemesi, Alevi siyasallaşması açısından da yönlendirici bir etki yaratmıştır.

Aleviler açısından Cumhuriyet öncesi geçmişin katılım sorunsalına yeni bir boyut kazandıran, erken dönem Cumhuriyet evresi ardından etkisini sürdüren siyasal ve kültürel etkinlik tereddüdü, kırdan kente göç sonrasında yeni girdilerle tanımlanan kent ortamının çok farklı kimlikleri politize edici rolü etkisiyle görece dağılmaya başlayacaktır. Bu süreçte, bütüncül bir siyasallaşma eğilimi izlenmemekle beraber, Alevilerin siyasallaşma gayreti üzerinden seslerini duyurmak arayışında oldukları gözlenecektir.

Görece liberal nitelikli anayasa siyasal çeşitliliğe uygun zemini hazırlamakla kalmamış, çoğulculuğu, sosyal grupların varlığını kabul edip, grev yapma hakkı, düşünce–ifade özgürlüğü ile dernek ve yayın faaliyetlerinin önündeki hukuksal engelleri belirli ölçüde de olsa kaldırmıştır.[2] Yukarıda ele alınan siyasal parametrelere dayalı bu değişim yorumu ardından söz konusu genel bağlam koşullarına karşılık daha spesifik gelişme dinamiklerinden de bahsedilebilir.

Aşağıda genel başlıklarıyla sunulan dinamikler de aynı şekliyle ana akım siyasallaşma atmosferini takip eden alt başlıklar arasında yer almışlardır. Bu şekliyle bu dönemdeki Alevi siyasetinin doğuşunu ve gelişmesini belirleyen faktörler arasında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yeniden yapılandırılmasına dair tartışmaların yürütülmesine

---

[2] 1961 Anayasası'nda yer alan toplantı ve gösteri yürüyüşü hakkı, demek kurma hakkı, sendika kurma hakkı, toplu sözleşme ve grev hakkını düzenleyen maddeler için bkz. md. 28, 29, 46, 47. Kemal Gözler, *Türk Anayasaları*, (Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, 1999), 117–215, Suna Kili, *Türk Anayasaları* (İstanbul: Tekin Yayınevi, 1982), 79, 87.

bağlı olarak resmi nitelikli adımlar, kültürel faaliyetlerle beslenen dernekleşme çabaları, halk geceleri ve toplumsal çatışma perspektifini sunan ve Alevilerin siyasal davranış ölçeğinin genişlemesine etki eden çeşitli olay örüntüleri sayılabilir.

Söz konusu dönemin siyasal dönüşüm bağlamına karşılık asıl dönüştürücü bağlamını oluşturan sosyo–ekonomik dönüşüm evresi açısından belirleyici parametreler bu atmosferi şekillendiren siyasal parametreleri besler niteliktedir. Temellendirici faktörler arasında modernleşme dinamiklerinin kesişme noktaları ve söz konusu kesişme noktalarının yorumlanışı önem taşımaktadır.

Buna göre ülkede erken cumhuriyet evresinin kent ve kırsal alan genel dengesinin, 1945'te sona eren büyük savaş sonrası sosyo-ekonomik koşulların itkisiyle, özelde de DP iktidarının kırsal alana dönük siyasaları, dolayısıyla tarımsal üretimde makine kullanım düzeyindeki artış, pazar olanağının genişlemesi ve ulaşım altyapısının yaygınlaştırılması türünde siyasaları çerçevesinde evrildiği nokta, keskin ivme kazanılmasıyla süren bir kentleşme süreci olmuştur.

Kırsal kesim nüfusunun genel nüfusa oranının göreli bir düşüş yaşamaya başladığı, özelde DP iktidarına denk gelen 1950–1960 aralığına bakıldığında açıklıkla gözleneceği üzere kırsal alan nüfusu, bu dönemde üç milyonluk artışa karşılık, yüzde yedi civarında bir azalma göstermiştir. Yaklaşık on beş milyonluk kırsal alan nüfusunun on sekiz milyon civarına eriştiği dönemde, ülke geneli kentleşme oranının yüzde yirmi beş düzeyinden yüzde otuz bir düzeyine eriştiğini, kent alanı nüfusunun yirmi milyon civarından yirmi yedi milyon civarına ulaştığını belirtmek gerekmektedir.[3] Kent alanı nüfusunun kırsal nüfus karşısındaki artış ivmesi bu şekliyle 1980'lere kadar uzanacak bir göç ve yerleşim sürecini, sürecin besleyeceği ve etkileneceği türden bir geçişi ortaya koymuştur.

Bu geçiş süreci her geçiş sürecinde içsel dinamiklere bağlı olarak döngüsü izlenen bir etkileşim ve paylaşımı beraberinde getirmiştir. Bu açıdan Alevi siyasallığının dinamiklerine odaklanıldığında da bu siyasallığın aynı şekilde bir etkileşim ve paylaşım evreninin belirleyiciliğinde geliştiğini eklemek gerekmektedir. Yeni yaşam koşullarının

---

[3] Asuman Yücel, *1990 Yılı Genel Nüfus Sayımı Sonuçlarına Göre Türkiye'de Toplum Yapısının Karşılaştırmalı Profili* (Ankara: Yayım Basım Şube Müdürlüğü Birimi, 1994), 8–10.

kırsal alanın kapalı topluluk yapısındakinden farklılık gösteren ağırlıklı görüntüsü açısından bakıldığında kimlik kodlarının örtük ya da belki yarı–açık diye ifade edilebilecek bir formülasyon çerçevesinde işlendiği; ancak sınıfsal parametrenin asıl belirleyen olarak işlevsellik kazandığı bir evreden geçilmiştir.

Bu bakımdan sosyo–ekonomik dönüşüm atmosferinin asıl belirleyiciliğinde siyasal parametrelerin eklemlendiği bir siyasallık evresinden bahsetmek olanaklı görünmektedir.

Dönemin genel bağlamını sunmak üzere hazırlanan giriş bölümünün sonunda Alevi siyasallığının zımni bir karakter ortaya koyarak sol siyasallık bünyesindeki gelişimine değinmek anlamlı olacaktır.

Öyle ki, Türkiye'ye ilişkin bir tarih anlatımında Alevi siyasallığına odaklanıldığında söz konusu siyasallığın dönem ana akım siyasallığını resmeden sol siyasallıktan etkilenme dışında bir gelişim karakteri göstermediğinin üzerinde durmak gerekmektedir. Bu etkileşimin tasviri hem yasal sosyalist mücadele örneği olarak Türkiye İşçi Partisi açısından hem de illegal sayılan sosyalist mücadele türevleri açısından geçerli sayılabilir.

Bu bakımdan Türkiye'nin siyasi tarihinde genelde sosyalist solun, özelde TİP'in ezilen kitlelerin beklentilerine yönelme ölçüsüyle süregelen etkin muhalefeti de Alevilere yönelik mobilizasyon imkânını genişletici yönde sonuçlar sağlamıştır. Parti söyleminde öncelikli bir yere sahip olan sınıfsal parametre, TİP yöneticilerinin seçim konuşmalarında, program ve tüzükte yer bulmuştur.

Buna karşılık, söz konusu parametreyle mezhepsel eşitsizliklerin karşısında yükselen bir muhalif söyleme yaslanan parametre arasında kurulan geçişkenlikler, TİP'in Alevi kitle nezdinde uyandırdığı umudun genişleyerek sürmesi açısından belirleyici bir yere sahip olmuştur. Bu bakımdan çalışmanın odaklandığı 1960'lı yıllar bağlamına bakıldığında sol siyasallığın esas belirleme imkânlarının devreye girdiği bir Alevi siyasallığının ve yedeklenmekle birlikte Alevilerin siyasal alanda Kemalist bir bakış açısından önemli ölçüde esinlenen alternatif bir siyasallığının öne çıktığını eklemek mümkün görünmektedir. Yine atlamamak gerekir ki, CHP'nin yeni programatiğine göre ortanın solu çizgisinde öbekleşen siyasallığı yahut geleneksel soy hiyerarşisinin mobilizasyon kanallarının belirleyiciliğinde gelişen bir siyasallık bu

açıdan yukarıda sayılan siyasal davranış odak tercihlerine ağırlıklı olarak eklenmiştir.

2. (Türkiye) Birlik Partisi'nin Kuruluşu ve Dergâh Temsiliyet Kanalları Arasında Yer Alan Ulusoy Ailesinin TBP ile İlişkisi

İlk bölümde çizilmeye çalışılan genel geçer bağlamın ötesine geçilmeye çalışıldığında bağlamın alt görüngülerinin yakalanması mümkün olabilir. Bu çaba genel bir Alevi siyasallığı resmi sunma iddiasını taşımamakla birlikte, Alevi siyasallığının sınıfsal kaygılarının tek tipleştirilemeyeceğini örnekleyen küçük ancak belirli ağırlığı bulunan bir alt görüngüye ulaşmaktadır.

Buradan hareketle çalışma konusunu oluşturan Türkiye Birlik Partisi'nin kuruluşuna ve siyasi parti ve Hacıbektaş Dergâhı'nın temsiliyet kanallarından birisini oluşturan Ulusoy ailesi arasındaki ilişkiye bakılabilir.

Birlik Partisi, 1966 yılında kurulan, kendisini açık olarak Alevi partisi etiketiyle tanımlamamakla birlikte, Alevi siyasallaşmasının aktif taşıyıcı unsurlarından birisi olarak faaliyet göstermiş, fiilen 12 Eylül 1980 darbesiyle; hukuken, ertesi yıl siyasi partilerin kapatılmasını öngören kanunun çıkarılmasıyla beraber siyasi hayattan çekilmiş bir siyasi partidir. Parti, 1971 yılında toplanan 3. Büyük Kongresi'nde alınan kararla Türkiye Birlik Partisi[4] adını almıştır. Söz konusu siyasi partinin Türkiye siyasal hayatında zımni bir Alevi siyasallığını üstlenen bir parti okunmasına dair veri sunduğunu eklemek yararlı olacaktır. Bu konuda başta siyasi partiye odaklanan çalışmalarda olmak üzere pek çok çalışmadan izlenebilen ilk veri amblem referansıdır.

Parti amblemi, Şiiliğin en temel öğelerinden bir tanesi, on iki imamı karşılayacak biçimde, on iki yıldızdan oluşan zahiri bir daire ve or-

---

[4] Tachau, isim değişikliğini, belki partinin Alevi kimliğine dönük bir siyasi parti imajından kurtulma arayışları çerçevesinde değerlendirilebileceğini belirtmiştir. Bkz. Frank Tachau, "Unity Party", *Encyclopedia of The Modern Middle East&North Africa*, ed. Philip Mattar (New York: Thomson-Gale, 2004): 2295. Bu konuda Güler parti tarihinde yeni bir sayfa açıldığı yorumunu yaparken, Massicard, partinin İran hesabına faaliyet iddiaları karşısında bir isim değişikliğine gittiğini yazmıştır. Bkz. Sabır Güler, *Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi: Modernleşme, Çözülme ve Türkiye Birlik Partisi*, 1. bs. (Ankara: Dipnot Yayınları, 2008), 139. Massicard, *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 56. Bu haliyle, partinin imaj sorunsalına dayanarak isim değişikliğine gittiğini iddia etmek mümkün görünmektedir.

tasında, "Allah'ın aslanı" lakabıyla anılan Hz. Ali'yi karşılayacak biçimde, bir aslan figürünü içermektedir.

Siyasi Partiler Kanunu'nda "dil, ırk, din, mezhep ya da bölge ayrımcılığına dayanarak"[5] bir siyasi parti kurulamayacağı hükmü getirilmişse de, partinin kuruluşundan başlayarak, söylem ve siyasal alan etkinliği göstermek üzere topluma sunulan semboller üzerinden hukuk dışılık tartışmaları doğduğu görülmüştür.

Birlik Partisi'nin mezhepsel aidiyet esasını önceleyen bir siyasi parti resmi sunup sunmadığına ilişkin tartışmanın yanı sıra kurucu kadrosuna bakıldığında avukat, işçi, sendikacı, çiftçi ve emekli subay şeklinde farklı meslek kesimlerinden katılımcıların varlığıyla karşılaşılmaktadır. Bu bakımdan parti, kentsel düzlemdeki ticari faaliyetleriyle sermaye birikimi sağlayan, bürokratik etkinlik gösteren, mesleki deneyim sağlamış ve meslek dallarında öne çıkan Alevilerin siyasal hayata müdahil olma arayışları açısından bir topluluk içi bilinç yansıtılması örneği görünümündedir. Burada Kehl–Bodrogi'nin sınıfsal tahlilini tekrarlamak gerekirse, yeni sosyal ve ekonomik süreç sonunda siyasal alanda etkinleşmeye çalışan bir 'Alevi orta sınıf eliti'yle karşılaşılmaktadır. Bu elitin hem bürokratik hem de sivil dinamiklerin harmanlandığı bir amalgam kadro biçiminde yola koyulduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir.

Partinin kurucu kadrosundaki çeşitlilik üzerinden gidildiğinde kurucu kadronun temel çıkış noktasının mesleki tecrübenin eklemleneceği bir siyasal aktivizm olarak resmedilmesi mümkün görünmektedir. Bu yönüyle parti örgütlenme devresi olarak okunabilecek 1960'lı yılların sonlarında katıldığı ilk genel seçim olan 1969 yılı genel seçimlerinde belirli bir başarı atfıyla okunabilecek % 2.8'lik oy oranıyla sekiz milletvekilliği kazanmıştır. Parti, dönem konjonktüründe dolayısıyla 1961 Anayasası gereğince parlamento grubunun kurulması-

---

[5] "Siyasi Partiler Kanunu (648 S.K.)", Resmî Gazete, 12050, (16.7.1965): 673'den aktaran Günhan Karakullukçu, *http://www.gunhank.com/downloads/ SPK_TM/ Cemiyetler_SP_Kanunu/Kanun_No_648_Kisim_1_2.pdf [14.12.2007]* Kanunun üyeliğe kabul şartlarının düzenlendiği bölümde dokuzuncu maddesinde "Siyasi partilere kabul şartlarında, üyelik için başvuranlar arasında dil, ırk, cinsiyet, din, mezhep, aile, zümre, sınıf ve meslek farkı gözetilemez." denilmiştir. Kanun için ayrıca bkz. Nermin Abadan Unat, Anayasa Hukuku ve Siyasi Bilimler Açısından 1965 Seçimlerinin Tahlili (Ankara: Sevinç Matbaası, 1966), 49–67.

na imkân tanıyan on sandalyeye ulaşamamıştır.[6] Mobilizasyon imkânının yitirilmesi sonucunu doğuran siyasal etkinlik dozajının düşmesi ve Alevilerin seçmen davranışının daha çok CHP'ye odaklanmasını ortaya çıkaran ivmeyle oy kaybeden parti, 1973'te katıldığı genel seçimlerde % 1.1'lik oy oranıyla bir milletvekilliği kazanmış, 1977'de katıldığı son genel seçimlerde de % 0.4'lük oy oranına karşılık parlamentodaki temsiliyet olanağını yitirmiştir.

Yukarıda değinilen amalgam kadronun deneyimsizliği dikkate alınacak olduğunda ciddi bir destek gücü oluşturacak ve parti tabanını mobilize edecek ölçekte nüfuz sahibi kadrolara ihtiyaç duyulacağı açıktır. Kurucu kadro ve çevresinin kentte yoğunlaşacak propagandalarının belirleyiciliği kadar, kırsal alanda yoğunluğunu korumakta olan Alevilere ulaşmaya çalışılmıştır. Yönelinen kesimlerin başında ise Aleviliğin soy hiyerarşisinde öne çıkan dedesoyu aileler bulunmaktadır. Parti hareketinin öncelikler sıralamasının sunduğu bulgular üzerinden düşünülürse geleneksel Aleviliğin kentleşme sürecinde henüz geçirmekte olduğu dönüşümle de –en azından dönemsel– bir ittifaka gidildiği gözlenmektedir.

Bu amaçla Hacıbektaş Dergâhı Çelebi soyundan gelen Feyzullah Ulusoy'la bağlantı kurulmuştur. Ulusoy, destek verdiği ve kurucu üyesi olduğu parti girişiminin gelişme evreleri açısından ipuçları barındıran açıklamalarıyla söz konusu orta sınıf eliti arayışının destekleniş gerekçelerini ortaya koymuştur. Feyzullah Ulusoy, yayın faaliyeti, parti kuruluş çalışmalarıyla koşutluk taşıyan *Cem* dergisinin, 1990 sonrası ikinci yayın döneminde[7] yayımlanan röportajında, parti kurma girişimine destek verişinin nedenini şöyle ortaya koymuştur:

---

[6] 1961 Anayasası'nın 85. Maddesinde TBMM'de siyasi partilerin kuracakları gruplarla ilgili olarak şu maddeye yer verilmiştir:"İç tüzük hükümleri, siyasi parti gruplarının Meclislerin bütün faaliyetlerine grupları oranında katılmalarını sağlıyacak yolda düzenlenir. Siyasi parti grupları en az on üyeden meydana gelir." Bkz. Gözler, *1999*, 117–215. Kili, *age*, 103.

[7] Bkz. Massicard, *2007*, 78. Önceki bölümde değinilen yayınsal konjonktürün siyasallık konjonktürüyle çakıştığı dikkate alınırsa, benzer bir diğer yayınsal konjonktür de yakalanabilecektir. İlk olarak 1966 yılı yaz aylarında yayınlanan Cem dergisi, bir diğer yeni Alevi siyasallık dalgası ürünü olarak 1990 sonrasında da yayınlanmıştır. İlk dalgada olduğu üzere yine Abidin Özgünay öncülüğünde yayınlanan dergi, Alevi örgütlenmesinin başat kurumlarından birisi olarak Cem Vakfi'nın yayın organı olarak çıkarılmıştır. Alıntıda bahsi geçen dergi bu dalganın ürünüdür.

"Ailemiz az çok tanınmış ve toplum önünde belli bir saygınlığı olan bir aile. Şimdi, biz böyle bir kuruluşa katılmasak "bak, sizin saydığınız, sevdiğiniz kişiler, size hizmet için bir parti kurduk, bunlardan hiçbiri gelip yanaşmadılar" demesinler diye düşündüm. İkinci mülahazam ise o günlerde Mehmet Ali Aybar'ın kurduğu İşçi Partisi köylerde "İşçi Partisi Alevi partisidir" diye propaganda yapıyordu. Bunun yanında yaygın bir şekilde Mehmet Ali Aybar'ın bir dede çocuğu olduğu gündeme getirilmişti. Hatta Yozgat'ın Bahadın'dan da İşçi Partisi milletvekili çıkardı[8]. Ben tabii, M. Ali Aybar'ın kim olduğunu, İşçi Partisi'nin ideolojisinin ne olduğunu az çok biliyordum. İşçi Partisi'nin Alevilere böyle lanse edilmesinin sonunda bizim Aleviler İşçi Partisi'ne yöneldi. Bunun üzerine ben, senelerce bir Kızılbaşlık damgası yedik, bundan sonra da komünistlik damgası yenmesin dedim. Benim ismimi tanıyanların, Alevi partisinin hangisinin olup, hangisinin olmadığını anlarlar diye düşündüm."[9]

Ulusoy ailesinin harekete destek vermeyi kabullenişinin Anadolu Aleviliği açısından önemli bir damarı karşılaması yorumuyla ele alınan Bektaşiliğin siyasal alana eklemlenme arayışlarını somutlaması, Osmanlı Devleti'nin son döneminde siyasal merkezle tarikatın kurduğu ilişkinin göreli koşullarının değiştiğini ispatlaması bakımından kayda değer bir anlamı taşımaktadır. Burada genelgeçer bir tespitle söylemek gerekirse Bektaşilik ve Aleviliğin milli mücadele ve erken cumhuriyet dönemlerinde yönetici kadro ve rejimle kurdukları ilişki açısından düşünüldüğünde hareket siyasal alanın etkinleşen unsurları arasında yer almaya başlamış, Bektaşilik, Alevilikle rejim arasındaki ilişkide uzlaşma işlevselliği hattının öne çıkan unsuru olarak yansımıştır.[10]

---

[8] Bahsedilen milletvekili Yozgat'ın Sorgun kazası, Bahadın kasabasından Yusuf Ziya Bahadınlı'dır. Bahadın kasabası, dönem boyunca Anadolu Aleviliğinin politik etkinlik düzeyi yüksek kasabaları arasında yer almıştır. TİP Milletvekilleri listesi için bkz.
http://www. konrad.org.tr/secim/vekiller.php?parti_id=85&yil_id=5 [01.06.2008]

[9] *Cem*, Yıl 3, Ekim 1993, Sayı: 29, 27.

[10] Ayşe Berktay Hacımirzaoğlu, "Ulusoy Ailesi", *Cumhuriyet'in Aile Albümleri* (İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1998): 256–276. Dergâhın, Çelebiyan kolunun milli mücadele dönemi postnişinlerinden Cemaleddin Efendi'nin milletvekili ve BMM'de Reis Vekili seçilmesi (Reis–i Sani) ile cumhuriyetin erken evresinde postnişinlik yapan ve milletvekili seçilme şansı bulunmasına rağmen siyasal temsiliyetten uzak duran

Katılım pespektifi, Bektaşiliğin, Alevi kimliği içerisindeki rolünün pekiştirilmesi ve kamusal düzlemde ifadesi yönüyle dikkat çekecek bir sürece işaret etmiştir. Ancak, Anadolu coğrafyasında yaşayan Aleviler arasında sosyo–ekonomik koşulların belirleyiciliğinde bir bütünleşme çabasının çok daha öncelenen bir hedefi karşıladığı düşünüldüğünde, Bektaşi dergâhı soybağının partileşme çabasına eklemlenişinin arkasında hiyerarşik yapının yeni siyasallaşma evresinde söz sahibi olma arayışlarının da belirleyici olabildiği konusunda bir sorgulamaya ihtiyaç duyulduğu açıktır.

Bektaşilik vurgusunun bir başka ele alınış biçimi olarak Karpat'ın işaret ettiği kentleşme sürecinin yeni formlarına değinmek de yukarıda belirtilen sosyo–ekonomik dönüşüm koşullarının belirleyiciliğinde bir bütünleşmenin yansımalarını görmek açısından önem taşımaktadır.

Karpat, kentleşme sürecinde kimlik duygularının çok daha keskinleştiğini belirttiği topluluk üyelerinin daha geniş bir kentsel çevreye entegrasyon açısından Bektaşilerle iletişim halinde kaldıklarını belirtmiştir.[11] Bu değinisiyle, Kızılbaşlar ve Bektaşilerin dini kimlik üzerinden dayanışma ağının kurulduğuna işaret eden Karpat'a atfen Massicard da, mutlak bir çıkar birliği resmi sunma kaygısından uzak bir biçimde 1964 yılından itibaren düzenlenen Hacı Bektaşı Veli Anma Törenleri'nden başlayarak bir çıkar birliğinin mevcudiyetinden bahsetmiştir.[12]

Hareketin, Anadolu'nun farklı yerlerinde yerleşik Aleviler nezdinde dede soylarının desteğiyle sağlanması hedeflenen meşruiyete dönük biçimde sürmesi beklentisi, Ulusoy ailesinin göreli desteği sağlandıktan sonra daha da artmıştır.

Veliyeddin Çelebi'yle tecessüm eden, iki farklı siyasallık eğilimi taşıdığı görülmektedir. Bu çizginin kapsamlı bir dökümü şeklinde düzenlenen ailedeki politik kariyer geçmişi ve mürşitlik nakil tablosu için bkz. Benoit Fliche, Elise Massicard, "L'oncle Et Le Député: Circuits de Ressources et Usages De la Parenté Dans Un Lignage Sacré En Turquie", *European Journal of Turkish Studies*, n. 4 (2006): 36.

[11] Kemal H. Karpat, *The Gecekondu: Rural Migration and Urbanization* (London: Cambridge University Press, 1976), 128–129.

[12] Massicard, *2007*, 123. Burada, söz konusu dayanışma ağının Kızılbaşlar ve Bektaşiler arasındaki mutlak ve bütüncül bir dayanışmaya karşılık gelmediğini eklemek anlamlı olacaktır. Massicard, bu durumu iki topluluk arası çıkar uyuşmasıyla açıklamıştır. Massicard, *2007*, 56.

Partinin kuruluş sürecinin erken bir evresinde sağlanması hedeflenen topluluk içi meşruiyet ve siyasallık nüfuzunun soy bağının sağlayacağı mobilizasyonla tetiklenmesi varsayımı kadar başka meşruiyet mekanizmalarına ihtiyaç duyulduğu da eklenebilir bir veri olarak düşünülebileceğini eklemek gerekmektedir. Bu bakımdan geleneksel soy hiyerarşisinin mobilizasyon imkânlarını takip edildiği evrede aynı şekilde ocak desteğinin sağlanmaya çalışıldığı da gözlenmiştir.

Birlik Partisi'yle geleneksel soy hiyerarşisinin kurumsal karşılıklarından Hacıbektaş Dergâhı'nın temsiliyet kanalları arasında yer alan Ulusoy ailesi arasındaki ilişkinin spesifik karşılıklarına ve partinin 3. Büyük Kongresi'ne kadar dolayısıyla bir biçimiyle yeniden yapılanma dönemine kadar uzanan evrede katıldığı iki seçimde aldığı sonuçlara bakıldığında mobilizasyon imkanını biçimlendirme potansiyeli açısından dergah kanalının ağırlığına dair bir ön veri sunma imkanı doğacaktır.

Parti 1968 yılında katıldığı mahalli idareler seçiminde il genel meclisi seçim sonuçlarına göre Alevi nüfusun yoğunluğunun gözlendiği Amasya, Çorum, Erzincan, Malatya, Sivas ve Tokat illerinde ülke genelindeki oy ortalamasının çok üzerinde oy desteği sağlayabilmiş, bu illerden Amasya'da % 20.7, Tokat'ta % 16.2, Erzincan'da % 15.6, Çorum'da % 14.5, Malatya'da % 6.5, Sivas'ta % 6.2 oranında oy almıştır.

İller ölçeğinde verilen bu sonuçlar partinin siyasal alandaki rekabet potansiyeli hakkında bilgi edinilmesi açısından önemli görünmektedir. Bu bakımdan diyebiliriz ki, il genel meclisi seçimlerine katıldığı 17 ilden 6'sında yüzde 5 üzerinde oy aldığı verisi, yaklaşan genel seçimlerde Birlik Partisi'nin ve siyasal rekabete gireceği geniş kitle partilerinin hangi illerde karşı karşıya gelebileceğini de ortaya koymuş görünmektedir. Amasya'nın yansıttığı potansiyel seçmen desteğinin, diğer şehirlerden görece yüksek olduğu görünmekle birlikte, Orta Anadolu'nun doğu kesiminde yaygın Alevi nüfusun desteğinin yakalanabileceği oy marjları konusunda görüş elde edilebilen yerel seçimler, parti iddiasının somutlanacağı rekabet koşullarını da belirlemiştir.

Parti, 1969 yılında katıldığı ilk genel seçimlerde de bu geleneksel bağ desteğini sağlayabilmiştir. BP'nin avantajlı bir konumda yer almasını belirleyen etkenlerin başında gelen bu geleneksel bağlar, 1966–1969 aralığının önemli gündem maddeleri arasında yer alan bir milletvekili transferi, aile üyesi Kazım Ulusoy'un Millet Partisi'ni temsil eden bir parlamenterken, BP'ye geçmesi yanında, siyasal alanda söz

sahibi olmak isteyen ve siyasal geçmişleri bulunan isimlerle beraber yürümüştür.

Ulusoy ailesinden Cemaleddin Çelebi ve Veliyeddin Çelebi soyundan gelen, görece siyasal deneyimi yüksek isimlerin eklemlendiği parti bu sayede kitlesel bir destek yakalama şansına da sahip olmuştur. Yerel seçimlerde görece yüksek oy oranları yakalanan Alevi yoğun nüfuslu şehirlerde liste başı gösterilen aile fertlerine bakılacak olduğunda parti yönetimince temsil olanağının yakalanabileceği düşünülen öncelikli şehirler de ortaya çıkmış olmaktadır. Bu şehirlerden Amasya, Çorum, Tokat ve Yozgat'ta liste başı olan aile fertlerinin tamamının siyasal geçmişe sahip oluşları oldukça dikkat çekicidir.

Seçimlerde, kısa süre önce MP'den partiye transfer olan Kazım Ulusoy Amasya'dan, Yusuf Ulusoy Tokat'tan, Ali Naki Ulusoy Çorum'dan, Cemalettin Ulusoy ise Yozgat'tan liste başı olmuşlardır[13]. Ancak, aile fertlerinin büyük çoğunluğunun BP'ye dönük destekleri görülmekle birlikte, geleneksel topluluk soybağı desteğinden diğer partilerin de yararlanmaya çalıştıkları görülmüştür. CHP ve AP açısından bu arayış Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri ve dergâh ziyaretleri ekseninde hayata geçirilmek istenmiştir.[14]

Seçimler sonucunda BP ülke genelinde % 2,8 oranında seçmen desteği sağlayabilmiştir. BP yurt genelindeki oy oranlarının üzerindeki sonuçları, ülkenin sadece Akdeniz Bölgesi, orta–kuzey, orta–doğu bölümlerinde aşabilmiştir. BP'nin bu seçimlerde en çok etkinlik gösterebildiği bölüm orta-doğu bölümüdür. Tarihsel olarak Alevi yoğun nüfusun bulunduğu şehirleri (Sivas, Çorum, Tokat, Yozgat, Amasya, Erzincan, Malatya, Tunceli) barındıran bölümde Birlik Partisi'nin AP ve CHP'nin ardından çoğunlukla üçüncü sırayı alabilmiş olması önemli bir göstergedir. Birlik Partisi, bu bölümde % 13,2 oranında oy toplayabilmiştir.

İller ölçeğinde bakıldığında ise BP'nin 1968 yılında yapılan yerel seçimlerde il genel meclisi sonuçlarında gösterdiği etkinlik birimle-

---

[13] Bkz. Hacımirzaoğlu, *age*, 263. Aile fertlerinin iki koldan geldikleri görülmektedir. Aile albümünde Amasya'dan aday olan Kazım Ulusoy ve Yozgat'tan aday olan Cemalettin Ulusoy'un Cemaleddin Çelebi'nin torunu, Tokat'tan aday olan Yusuf Ulusoy ve Çorum'dan aday olan Ali Naki Ulusoy'un Veliyeddin Çelebi'nin çocukları olduğu bilgisine rastlanmaktadır.

[14] Kelime Ata, Alevilerin İlk Siyasal Denemesi: Türkiye Birlik Partisi (1966–1980), 1. bs. (Ankara: Kelime Yayınevi, 2007), 178 –180.

rinde özellikle Aleviler olmak üzere, halen daha mobilize edici rolünü sürdürdüğü sonucuyla karşılaşılmaktadır. Parti yurt genelinde toplanan % 2,8'lik oy oranına karşılık sekiz milletvekilliği elde edebilmiştir. Partinin, seçime katılan partiler arasında iki ilde (Amasya %23,6, Tokat % 17,7) ikinci sırayı, beş ilde de (Sivas %16,7, Çorum % 17,7, Erzincan % 13,1, Malatya % 11,7 ve Maraş % 6,2) üçüncü sırayı almış olması dikkate değer sonuçlar arasında sayılmalıdır.

Seçim sonuçları karşılığında parlamenter temsiliyet imkânının tecrübe edildiği ancak açık bir biçimde parti içi tartışmaların yaşandığı evrilme sürecinin, parti tarihi açısından da önemli kırılma noktaları arasında okunabilecek iki olguyla karşılaşılmıştır. Bu iki olgu seçimden kısa süre sonra 1969 yılının sonlarına doğru Genel Başkan değişikliği yaşanması, bu değişiklikle partinin programatik bir çizgi değişikliğine uzanacak yolu aralayacak bir yönetimin göreve gelmesi ve yeni yönetimin çoğunluk kararıyla geleneksel soy hiyerarşisini temsilen Ulusoy Ailesi üyelerinin partiden ihracı şeklinde yansımıştır.

Bu konuyu tartışan literatürde Aleviliğin öğreti mirasına politik bir içerik kazandırmak kaygısından bağımsız olarak işlenen olgu, Birlik Partisi yayınına dayandırılarak "Yol Düşkünlüğü" tartışması sonucunda, 1969 yılında parlamentoda partiyi temsil etmeye başlayan Ulusoy ailesi üyeleri dâhil olmak üzere milletvekilliği görevini sürdüren beş üye partiden ihraç edilmişlerdir.

Çalışmanın sonunda Ulusoy ailesinin Alevi seçmen davranışının mobilizasyonuna yönelik projeksiyonu destekleyebileceği varsayımından "yol düşkünlüğü" tartışmasına uzanan kırılma konjonktürüne eğilmek üzere programatik değişikliğe değinilmesi yararlı olacaktır.

Partinin yönetim kademelerindeki değişikliğin karşılığı, sınıfsal karakteri netleştirilen bir siyasallık çizgisine evrilirken aynı biçimde dede otoritesinin talileştirilmesine dayalı, geleneksel soy hiyerarşisinin tepkiselliğini arttıran bir perspektifi de beslemiştir. Bu bakımdan sınıfsal çizgiye dayandırılarak siyasa belirlenmesine eğilirken aynı zamanda Alevi toplumu içerisinde genç kesimin başını çektiği bir bakış açısı değişikliğine değinilmesinde de yarar bulunmaktadır.

Sol düşünce ve fraksiyonlarla tanışmalarının yarattığı etkiyle gençler dedelerin Alevilik içindeki hiyerarşik rollerini sorgulamaya başlamışlardır. Kehl–Bodrogi, bu süreci topluluğun geçirdiği "öznel bir laikleşme" şeklinde yorumlamış, "dini düşünce ve eylemin etkisini gö-

rece yitirdiği" bir döneme girildiğini belirtmiştir. Özellikle dedelerin hiyerarşik yapıdaki rollerinin sorgulanması, dedelere yapılan geleneksel yardımların (hak'ullah, çıralık) emeksiz bir kazanç sisteminin parçası olarak okunmaya başlamış olması topluluk içi kuşak çatışmasının göze çarpan emareleri arasında yer almışlardır.[15]

Bu süreç, Alevi gençlerin, topluluk ile topluluk dışı kesimler arası mesafeliliğe ilişkin farklı yorumlarını da yansıtmaktadır. Bodrogi, bu süreçte eski Alevi-Sünni çelişkisinin, yeni kuşağın bilincinde, uzlaşmaz sınıf çelişkileriyle ikame edilmeye başlandığını belirtmiş, "etnik-dinsel farklılıkların konu edilmesi, (gençlerin) sahiplendikleri vulgar Marksist dünya görüşüne aykırı gelirdi" diyerek algısal değişikliğin ipuçlarını sunmuştur.[16]

Çalışmanın sonunda yol düşkünlüğü atfıyla yayımlanan esere dayanarak ilişki ağının öznelliğinin nesnelliğe evriltilebilmesi açısından imkân genişliği sağlanması amacıyla şunlar söylenebilir:

Tartışma sonunda ihraç edilen beş milletvekilinin de eksilmesiyle beraber TBMM'deki temsil düzeyi iki milletvekilliği seviyesine düşmüştür.[17]

Bu tartışma, parti deneyimiyle özgünlük kazanan örgütlülüğün kırılma noktalarından birisini karşılamasıyla da dikkat çekmektedir. Burada, düşkünlük tartışmasının Alevi siyasallaşması açısından taşıdığı öneme ilişkin bir tespitte bulunmak yararlı olabilir. Her ne kadar

---

[15] Geçimlik ekonomik yapıdan pazar ekonomisine eklemleniş sürecinde kurumsal otoritelerini yitiren dedelerle ilgili Güneybatı Anadolu-Muğla ölçekli bir inceleme için bkz. Nüket Esen, "The Power Of The Dedes In Alevi Society South–Western Anatolia" (Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1983): 60.

Krisztina Kehl–Bodrogi, "Tarih Mitosu ve Kolektif Kimlik", *Birikim*, s. 88, (Ağustos–1996): 54

[16] Bodrogi, *1996*, 54.

[17] Milletvekillerinden Sami İlhan, seçildikten kısa süre sonra (11.12.1969) geçirdiği trafik kazasında vefat etmiştir. Hikmet Sami Türk, "Açık Parlamento Üyeliklerinin Ara Seçimleri Yoluyla Ya da Yedeklerle Doldurulması", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, s. 38 (1981): 10. İlhan hakkında bir diğer açıklayıcı notu da, partinin uzun yıllar boyunca genel başkanlığını yürütecek Timisi'yle yaptığı görüşmeden aktaran Güler eklemektedir. Belirtildiğine göre mezhepsel kimliğin ayrımcı muameleler için gerekçelendirilmesi yönündeki süreçte siyasal aktivizm figürü yönüyle öne çıkan İlhan, 1960'lı yılların başlarında, vekil seçildiği Malatya'da, Alevi inançlı bir kimsenin cenaze namazının kılınmak istenmemesi karşısında yükselen tepkilerin örgütlenmesinde rol üstlenmiştir. Bkz. Güler, *age*, 93.

kapsamlı bir değerlendirmeyi gerek koşuyorsa da, düşkünlük[18] kurumunun öncelikle geleneksel Alevi öğretisi açısından ancak siyasal alana da taşınabilecek anlamlar taşıdığını belirtmek gerekir. Bu haliyle Alevilikte bağlılığın sürdürülmesi gereken yola aykırı eylem çerçevesi karşılığında devreye giren bir yaptırım aracı olarak kurumun, Alevilerin birlik yolu açısından bir merkezde toplanma sürecine ilişkin verili kurallara riayet etme şeklindeki formu, yukarıda ele alınan parti içi iktidar mücadelesi bağlamında bir özdeşlik kurma aracı olarak kullanılmış, görece dışa açılım göstermiş Alevi nüfus açısından neredeyse Alevi ulusallığı düzeyinde bir dışlama aracı olarak kullanılabileceği düşünülmüştür.

Sonuçta, parti deneyiminin öncelikle yol söylemine riayet eden; ancak söylemi ulusal düzeyde siyaset aracı olarak ele alan birlik söylemini ironik bir biçimde tersine çeviren bir uygulamayla karşılaşılmıştır.

Bu bakımdan düşkünlük kurumu, esasında Alevilik öğretisinin Aleviler arasındaki siyasal tutum farklılıkları nezdinde sorgulanan pek çok kurumu gibi bir siyasallık aracı olarak ele alınmıştır. Uygulamanın en kısa vadeli sonucu, Alevi öğretisine içkin iki tarihi damarın temsilci elitleri arasında en azından konjonktürel bir ayrışmanın yaşanması olmuştur. Bektaşilik ve Kızılbaşlık damarı arasında, sınırlı düzeyde olmakla birlikte 1908 sonrasında, görece hissedilir ölçüde milli mücadele ve erken cumhuriyet dönemlerinde görünürleşen örtüşme, zaman içinde öncekinin Osmanlı dönemindeki merkezi konumuyla, Kızılbaşlığın merkez dışı konumu açısından yeni ayrışma noktaları yaratmıştır. Bu haliyle, ihraç edilenlerin hiyerarşik çizgideki belirleyici konumlarının yansıttıklarıyla ironik bir durum teşkil eden parti kararı sonucunda programatik değişikliklerle meydana gelen siyasal çizgi değişikliği iddiasının geçerlilik taşıdığı görülebilmektedir.

Kaynaklar

Abadan Unat Nermin, Anayasa Hukuku ve Siyasi Bilimler Açısından 1965 Seçimlerinin Tahlili (Ankara: Sevinç Matbaası, 1966).

Ata Kelime, Alevilerin İlk Siyasal Denemesi: Türkiye Birlik Partisi (1966-1980), 1. bs. (Ankara: Kelime Yayınevi, 2007).

Cem, Yıl 3, Ekim 1993, Sayı: 29, 27.

[18] Ayhan Yalçınkaya, *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*, (Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları: 17,1996), 84–85.

Esen Nüket, "The Power Of The Dedes In Alevi Society South–Western Anatolia" (Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1983).

Fliche Benoit, Massicard Elise, "L'oncle Et Le Député: Circuits de Ressources et Usages De la Parenté Dans Un Lignage Sacré En Turquie", European Journal of Turkish Studies, n. 4 (2006).

Gözler Kemal, Türk Anayasaları, (Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, 1999).

Güler Sabır, Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi: Modernleşme, Çözülme ve Türkiye Birlik Partisi, 1. bs. (Ankara: Dipnot Yayınları, 2008).

Hacımirzaoğlu Ayşe Berktay, "Ulusoy Ailesi", Cumhuriyet'in Aile Albümleri (İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1998).

Karpat Kemal H., The Gecekondu: Rural Migration and Urbanization (London: Cambridge University Press, 1976).

Kehl–Bodrogi Krisztina, "Tarih Mitosu ve Kolektif Kimlik", Birikim, s. 88, (Ağustos–1996).

Kili Suna, Türk Anayasaları (İstanbul: Tekin Yayınevi, 1982).

Massicard, Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007).

Tachau Frank, "Unity Party", Encyclopedia of The Modern Middle East&North Africa, ed. Philip Mattar (New York: Thomson–Gale, 2004).

Türk Hikmet Sami, "Açık Parlamento Üyeliklerinin Ara Seçimleri Yoluyla Ya da Yedeklerle Doldurulması", Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, s. 38 (1981).

Yalçınkaya Ayhan, Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar, (Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları: 17,1996).

Yücel Asuman, 1990 Yılı Genel Nüfus Sayımı Sonuçlarına Göre Türkiye'de Toplum Yapısının Karşılaştırmalı Profili (Ankara: Yayım Basım Şube Müdürlüğü Birimi, 1994).

HIRKA ALTINDA SİYASET: HACI BEKTAŞ VELİ ANMA TÖRENLERİ

Işıl Tombul[1]

1.Giriş

Osmanlı'da kapanan ortodoks daire modern dönemde ulus devletin inşasında kullanılmış, din resmi ideoloji tarafından kurumsallaştırılırken devletin bir aygıtı hâline dönüşmüştür. Böylece Osmanlı'da kapanan ortodoksi ile ümmet tanımının, Cumhuriyet'te ise inşa edilen ulus kimliği ile yurttaş tanımının dışında kalan Alevilik, devletin Alevileri önce 'Sünnileştirme' sonra kendisinin istediği biçimde 'Alevileştirme' politikaları karşısında kimlik direnişiyle günümüze kadar gelen bir sorun olmuştur. Özellikle 80'den sonra dinî-politik söylemin değişime uğraması ve Türk-İslam sentezinin resmi ideoloji hâline gelmesiyle birlikte Aleviler, kendi kimliklerine yönelik tehditler karşısında kendi söylem alanlarını yaratmaya çalışmışlardır. Medyanın ve küresel düzeyde yükselen kimlik politikalarının da sürece olan etkisiyle Alevilik yeni bir siyasallaşma sürecine girmiş, bu süreçte resmi ideolojinin Alevileri tanımlamasının yanı sıra Alevilerin kendilerini tanımlama süreci de başlamıştır. Ancak, sesini yükseltmeye başlayan Alevilik ile birlikte egemen söylem de Alevileri bir an evvel söylem alanına dâhil etme çabası içine girmiştir. Egemen ideoloji yükselen dinî ve etnik kimlik söylemlerinin ortasında Hacı Bektaş Veli'yi yeniden keşfetmiştir. Bundan böyle egemen ideoloji törenlerde yasaklayıcı olmak yerine, törenlere katılıp söylemleriyle 'Ali'nin meydanını' yeniden inşa etmeye çalışacaktır. Böylece Hacı Bektaş Veli Anma Törenle-

[1] Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Radyo Televizyon AB)

rinde devletin varlığı 80 öncesindeki yasakçı müdahaleden 80 sonrası söylemsel müdahaleye geçince tartışmalar da söylem alanında kendini göstermeye başlamıştır. Bu söylem sürecinin bireylere yansıtılmasında ortodoksi zemininde işleyen haber söylemi nedeniyle devletin diğer bir ideolojik aygıtı olan medyanın önemli bir rolü vardır. Görülecektir ki; özellikle merkez ile muhafazakâr medya aynı haberi her ne kadar farklı yönlerden ele alsalar da, Aleviliği egemen söylem içinde değerlendirmektedirler. Böylece iktidarın söylem alanı dinî bir törende medya aracılığı ile gündelik yaşamda yeniden üretilmiş olmaktadır.

2.Gelenekselden Moderne Egemen Söylemin Kutsadıkları

Bugün Alevilik, devletin sorunu ele almaya başlamasıyla birlikte tanımlama ve temsil tartışmaları arasında kalmakta; Aleviliğin tanımlanma sürecinde siyaset ve medya üzerinden [üretilen] söylemlerin ortodoksi çatısı altında biçimlendiği görülmektedir. Egemen söylemin biçimlendiği Osmanlı'da kurulan ortodoks yapı Cumhuriyet'te ulus devletin inşasında kullanılınca, modern dönemde de Aleviler aynı zemin üzerinde değerlendirilmiştir. Bu nedenle günümüzde Aleviliğin nasıl bir zemin üzerinde değerlendirildiğini anlayabilmek için Osmanlı'da kapanmaya başlayan İslam dairesinin ve ortodoksinin kuruluşu üzerinde durmak gerekmektedir.

Osmanlı'da XVI. yüzyılın ilk yarısında ortodoksinin çok açık olmadığı görülmektedir. Her ne kadar devlet kendisini Sünni olarak adlandırsa da bu Sünnilik henüz belirgin bir biçime ve tanımlanmış bir dogmaya sahip değildir. Sünniliğin şeriat temelinde resmi öğreti olarak kurumsallaşması Kanuni Sultan Süleyman döneminde tamamlanacaktır[2]. Ancak, öncesinde Yavuz Sultan Selim döneminde çizilmeye başlanan ortodoks dairenin kendini Safevî tehdidi ile Şii ortodoksi karşısında konumlandırdığı görülmektedir. Bu amaçla Yavuz döneminde birçok ferman, fetva ve risalelerde Safevî yanlısı Kızılbaşların, diğer deyişle "öteki"nin tarifi yapılarak İslam dairesi içine girenler be-

[2] Fleischer ve Imber'den akt. Markus Dressler, "Inventing Orthodoxy: Competing Claims for Authority and Legitimacy in the Otoman-Safavid Conflict", *Legitimizing the Order : The Ottoman Rhetoric of State Power*, Karateke, Hakan T. (Author) Reinkowski, Maurus (Author), Publisher: Brill, N.H.E.J., N.V. Koninklijke, Boekhandel en Drukkerij, 2005, s.160.

lirginleştirilmeye çalışılmıştır. Özellikle bu dönemde "Müftü Hazma Efendi'nin Fetvası"[3] ve "Şeyhülislam İbni Kemal'in Risalesi" ile defter olunan Kızılbaşlara[4] yönelik katliamlar da meşru bir zemine oturtulmuştur. Çizilip tanımlanan bu daire içinde sınırları resmi olarak belirlenmiş bir din çerçevesinin dışına çıkmak, Tanrı'dan evvel siyasal erki karşısına almak demektir. Artık din devlet tarafından kurumsallaştırılıp dogmalaşmaya başlamıştır denebilir.

Kanuni döneminde ise Ebussuud Efendi'nin şeyhülislamlığa atanmasıyla verilen yazılı fetvalarla Sultan'ın hükmü de etkinleştirilmiş oldu[5]. Böylece Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi, Muhammed'in de vekili olan sultan[6] ya da diğer deyişle siyasal erk, Kanuni'nin kanunlarıyla da bu sıfatını arştan arza indirerek iki cihanın yönetimini bir tahtta birleştirebilmiştir. Görülmektedir ki Yavuz Sultan Selim döneminde Safevî tehdidi nedeniyle iktidarın korunması amaçlı başlayan İslam dairesinin çizimi, diğer deyişle ortodokslaşma süreci, Kanuni döneminde tamamlanmıştır. Artık bundan sonra modern dönem de dâhil olmak üzere dini farklılıklar bu çemberin içinde olup olmamakla değerlendirilecektir.

Modern Aleviler Osmanlı asimilasyonuna direnen XVI. yüzyıldan sonraki post-Kızılbaş çevrenin mirasçıları oldukları için Osmanlı'da ortodoksi tarafından dini saptırmakla suçlanırlarken, modern dönemin şovenist milliyetçileri tarafından devleti yıkmakla suçlanmışlardır; diğer bir deyişle, aktörler değişse de roller değişmemiştir[7]. Bu nedenle geleneksel dönemdeki katliamlar da yalnızca aktörlerin değişmesiyle devam etmiş, Osmanlı'daki fetvaların modern dönemdeki katliam bildirileri ile aynı çerçeveye sahip olduğu görülmüştür. Gerek geleneksel gerek modern dönemdeki metinler önce kimlere seslenildiği (Müslümanlar, din kardeşleri, Mü'minler vb.) ile başlamakta, ötekileştirilen grubun ötekileştirilme gerekçeleri sıralanmakta (Os-

---

[3] Fetvayı Tekindağ'dan akt. Fuat Bozkurt, *Toplumsal Boyutlarıyla Alevilik*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2005, ss.67-68.

[4] Bozkurt, *a.g.y.*, 2005, ss.68-69.

[5] Dressler, *a.g.y.*, 2005, s.162.

[6] J.D.Norton, "The Turks and Islam", World's Religions: Islam, Clarke, Peter (ed), Routledge, 2000, s.88.

[7] Dressler, a.g.y., 2005, s.173.

manlı'da dine küfür, modern dönemde genellikle camiye saldırma provokasyonu), seslenilen kesimin bu sayılan gerekçelerden dolayı davaya katılması gerektiği [vurgulanmakta ve metin] Allah'ın kendilerine yardım edeceği ve ödüllendireceği (şehitlik) [belirtilerek] bitirilmektedir.*

Din ile politik gücün birbirine bağlılığı nedeniyle resmi din dışında kalanlar, dinî otoriteden önce siyasi otoriteyi karşılarında bulmuşlardır[8]. Böylece Aleviler ve iktidar arasındaki ilişki eşit yurttaşlık üzerinden değil; Osmanlı'daki ortodoksi-heterodoksi ilişkisinin modern siyaset zemininde ulus devlete içkin sorunlar çerçevesinden devam ettiği bir anlayış üzerinden işlemiş; kısacası, geleneksel dönemden kalan dinî-politik miras modern dönemde de kendini göstermiştir. Modern dönemin söylemi de bu çerçevede kurulacaktır.

Modernist dönemde bireyin pozitivizm ile doğa, laiklik ile Tanrı karşısındaki konumu her türlü aşkınsallığın reddini beraberinde getirmiştir[9]. Artık din görünürde devletin tahtını paylaşan değil, modern dönemin homojenize etme mekanizması içinde çalışan bir ideolojik ajandır. Althusser Fransız Devrimi'nin kilisenin iktidarını kaldırırken yerine medya, din, aile vb. yeni ideolojik aygıtları yarattığını vurgular[10]. Devlet ideolojisi; din, hukuk, ahlak, siyaset, medya gibi ideolojik aygıtlarını, sınıf egemenliğini, baskı araçlarını, kendi ideolojisinin yeniden üretimi için özsel değerleri (liberalizm, ekonomizm, hümanizm, milliyetçilik) özetleyen bir sistem içinde toplar[11]. Böylece modern dönemin merkezi yapılanması içinde din, iktidarın ideolojik bir aygıtı hâline dönüşünce, egemen ideoloji laiklik söylemi altında dini kullanmaya örtülü olarak devam [eder.]

---

* 1978 Sivas Katliamı bildirisi için bkz. Zeki Coşkun, *Öteki Sivas*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s.298-299; 1993 Sivas Katliamı bildirisi için bkz. Coşkun, *a.g.y.*, s.364. Ayrıca 1978 yılının Nisan ayında Malatya, Eylül ayında Sivas, Aralık ayında Maraş; 1980 yılının Temmuz ayında Çorum Katliamları için bkz.Fuat Bozkurt, *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2006, ss.109-140.

[8] Burhan Oğuz, "Anadolu Aleviliğinin Kökenleri", *Alevilik Üstüne Ne Dediler*, Der.Cemal Şener, Ant Yayınları, İstanbul, 1990, s.268.

[9] Hasan Bülent Kahraman, *Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye*, Everest Yay., İstanbul, 2004, s.2.

[10] Louis Althusser, İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları, Çev.Alp Tümertekin, İthaki Yay.,İstanbul, 2003, ss.176-179.

[11] Althusser, *a.g.y.*, s.58.

Modernist felsefenin getirdiği örgütlemeci ve denetlemeci merkezi otoritenin Fransız Devrimi ile birlikte siyasallaşarak ulus devlete dönüşmesi, burjuvazinin siyasal erki kazanmasını ve parlamentarizmin gelişmesini sağlamıştır. Ancak; parlamentolar zamanla belli kesimin denetimine geçen kurumlar hâline gelince, bireyler devlet ve otorite karşısında sadece bir dizi hakka sahip olan yurttaşlara dönüşmüştür. Bu süreç "öteki"nin siyasetini yok sayar; çünkü merkezi otorite için önemli olan yurttaştır[12]. Devletin burada kutsadığı yurttaşın sınırları tanımlanmıştır. Osmanlı'daki ortodoks çemberden gelen ümmet Cumhuriyet ile birlikte yurttaşa dönüştüğünde bu tanımlamanın yine ötekinin varlığını yok sayan bir çember içinde devam etmesi söz konusudur. Kısacası, ortodoksi ulus devletin inşasında önemli bir göreve sahiptir.

Cumhuriyet ile [birlikte] din, modern ulus yaratmak için bir yandan tasfiye edilirken diğer yandan yapıştırıcı bir üst kimlik olarak ulusun inşasında kullanılmıştır[13]. Cumhuriyet [bir yandan] kendi tanımladığı Sünni-Hanefi Müslümanlığı yurttaş olmanın temel harcı hâline getirirken diğer yandan modern burjuva devletin homojenleştirme politikaları önündeki engelleri de yine Diyanet, İlahiyat Fakülteleri, İmam-Hatipler ve zorunlu din dersleri gibi araçlarla aşmaya çalışmıştır[14]. Cumhuriyet ile önce Şeyhülislamlık yerine Diyanet kurulmuş[15] ve daha sonra bu kuruma 82 Anayasası'nın 136. maddesi ile "laiklik ilkesi doğrultusunda milletçe dayanışma ve bütünleşme görevi" verilmiş, yine aynı Anayasa'nın 24.maddesi ile zorunlu din dersleri gelmiştir. Görülmektedir ki, merkezi yapılanma ulusal dayanışma için dini her an kullanmaya hazır hâlde tutmuştur. Ancak, merkezi otoritenin sistem içinde ulaşamadığı boşluklar her zaman olacaktır ki bunların görünür hâle gelmesi yine modern dönemin getirileri olan

---

[12] Kahraman, *a.g.y.*, ss.4-6.

[13] Erdoğan Aydın, "Cumhuriyetin Kuruluşunda Din Devlet İlişkileri ya da Türk ve Sünni Bir Ulusun İnşası", *Pir Sultan Abdal*, S.30, Ocak 1999, ss.17-19.

[14] Ayhan Yalçınkaya, "Cumhuriyet Alevilerin Karşılıksız Aşkı mı?", *Birgün*, 03.11.2008

[15] Markus Dressler, "Alevi Geleneğinin Dinsel Boyutları", *Bilgi Toplumunda Alevilik*, Haz.İbrahim Bahadır, Çev.Aydın Ayhan, Hasan Coşkun, Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, Genç Ofset, Ankara, 2003, s.22.

kentleşme, örgütlenme, eğitim vb. ile ortaya çıkıp egemen ideolojinin yurttaş tanımına müdahaleye dönüştüğünde, modern devlet bu yapıları kendi söylem alanı içinde harç etmenin yollarını arayacaktır. Bu süreç 80'lerden sonra kendini fazlasıyla hissettirmeye başlamıştır.

3.Modernden Postmoderne Egemen Söylemin Kutsamaya Çalıştığı Alevilik

60'lı ve 70'li yıllarda Alevilerin kırsaldan merkeze göçleri siyasal alanda görünür hâle gelmelerini sağlamıştır[16]. Geleneksel dönemde mezheplerin birer siyasal parti işlevi görmesinden[17] dolayıdır ki Alevilik, kentleşme süreci içinde arkaik olarak Safevîlerden bu yana getirdiği siyasal kimliğini, Cumhuriyet'te de Osmanlı'dan kalmış olan ortodoksinin karşısında bulmuştur.

60'lı yılların sonuna doğru yükselen "Tanrı Dağı kadar Türk, Hıra Dağı kadar Müslüman"[18] biçiminde sloganlaşmış dinî ve etnik ayrımcı ideoloji kendini Komünizm karşısında konumlandırdığından, ortodoks solcu kimliğe sahip olanlara da Türk ve Müslüman olma seçeneğini bırakmamıştır. "3K tehdidi" (Kürt, Kızılbaş, Komünist) böyle bir zeminde ortaya çıkmış, 70'lerin ikinci yarısından [başlayan ve] 80 darbesine giden süreçte kentlerde katliamlar yaşanmıştır.

80'den sonra kimlik politikalarının dünyada egemen söylem haline gelişi, özellikle dinî ve etnik kimliklerin hareketlenmesine neden olmuştur. Bu dönemde Kahraman'ın vurguladığı iki önemli gelişme vardır: Biri dinin yükselişi, diğeri ise İslam'ın siyasallaşmasıdır[19]. Bu gelişmelerin Türkiye'deki yansımaları, resmi ideolojinin Türk-İslam sentezini uygulamaya başladığı bir zeminde kendini fazlasıyla hissettirmiştir.

80'den sonra Türkiye'nin dinî-politik söylemi tekrar tanımlanmıştır[20]. Sol eski gücünü yitirmiş, kamusal alan apolitikleştirilirken İslami

---

[16] Irene Melikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, Cumhuriyet Kitap Kulübü Yayınları, İstanbul, 1999, s.332.

[17] Emre Kongar, *Tarihimizle Yüzleşmek*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2006, s.11-22.

[18] Bozkurt, *a.g.y.*, 2006, ss.102-104.

[19] Kahraman,*a.g.y.*,s.58.

[20] Vorhoff'tan akt. Markus Dressler, "The Modern Dede Changing Parameters for Religious Authority in Contemporary Turkish Alevism", *Speaking for Islam :*

kurumlar askerî elit tarafından desteklenmiş, asker ve 80 sonrası yönetime gelen Özal tarafından kullanılan Türk-İslam sentezi ile kamusal alandaki dinî simgelerin görünürlüğü artmıştır. Türk kimliğini evrensel İslam kimliği ile birleştirmeyi amaçlayan bu ideoloji, Kemalizm'i dinî ve etnik ayrılıklara yöneltilmiş milliyetçi muhafazakâr ve modernist bir anlayışla yeniden tanımlamaya çalışmıştır. Sünni inanca göre şekillendirilmiş zorunlu din dersleri ile Alevi köylerine cami yapımları bu dönemin politikasının görünür uygulamaları olmuştur[21].

Bu dönemde özellikle yükselen İslamcılık Aleviliği de harekete geçirmiştir. 1989 Mart'ında Alevi ve Sünni entelektüeller tarafından kolektif olarak hazırlanan ve Şubat 1990'da basılan Alevi Bildirisi yayımlanmış[22], 90'ların başından itibaren basında yazı dizileri çıkmış; bu diziler Alevilik konusu her gündeme geldiğinde "Aleviler ne istiyor?" ya da her seçim öncesinde "Aleviler kime oy verecek?" başlıklarıyla günümüze kadar çıkmaya devam etmiş; yayınlar artmış; özel radyo ve televizyonların açılmasıyla toplum içindeki "ötekiler" kendilerine yer bulabilmiş; kısacası, Alevilik kamusal alanda önemli bir görünürlüğe sahip olmuştur. 80'lerin sonu ve 90'ların başındaki bu hareketlenmeyle Alevilik "uyanmış"[23] ya da "yeniden doğmuş"[24], ancak Aleviler medya ve örgütler ile konuşmaya başlamış gibi görünseler de iktidar ile girilen her diyaloğun bir monoloğa dönüştüğü görülmüştür.

Türk-İslam sentezinin uygulanmasıyla devlet eliyle gelen uygulamaların, iktidara göz dikmiş bir siyasal İslam'ın, Sivas Katliamı'nda Alevi toplumunun ileri gelenlerin saldırıya uğramasının ve hatta sal-

---

Religious Authorities in Muslim Societies, Krämer, Gudrun (Editor) Schmidtke, Sabine (Editor), Brill Academic Publishers, Leiden-Boston 2006, s.275.

[21] Dressler, a.g.y., 2006, s.275.

[22] Tahire Erman, Emrah Göker, "Alevi Politics in Contemporary Turkey", *Middle Eastern Studies*, Vol.36, No.4, October 2000, ss.99-100.

[23] Martin van Bruniessen, "Kurds, Turks and the Alevi Revival", *Middle East Reports*, Summer 1996, http// www. let.uu.nl/ ~Martin. Van Bruinessen /personal/publications/Alevi_revival.htm; Reha Çamuroğlu, "Türkiye'de Alevi Uyanışı", *Alevi Kimliği*, Ed. T. Olsson, E.Özdalga, C.Raudvere, Çev.Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, Tarih Vakfi Yurt Yayınları, İstanbul, 2003,s.96; Karin Vorhoff, "Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar", *Alevi Kimliği*, Ed.T.Olsson, E.Özdalga,C.Raudvere, Çev.Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, Tarih Vakfi Yurt Yayınları, İstanbul, 2003, s.33.

[24] Dressler, *a.g.y.*, 2003, s.19.

dırıların özel kanallardan (RTÜK'ün de henüz olmadığı bir dönemde) anında verilmesinin de etkisiyle Alevi toplumsal bilincinde bir travma yaşanmıştır. Olaylardan sonra yükselen "örgütlenme" ve "hareketlenmelerin çoğalması"[25] bu travma ve beraberinde gelen direnişin önemli bir göstergesi olurken, ortaya çıkan örgütlenmeler de postmodern dönemdeki temsil siyaseti içinde önemli bir işleve sahip hâle geleceklerdir. Dinî kimliklerin rahatça ifade edilmesiyle bugün Aleviliğin temsilinde söylem üreten bir konumda olan örgütlenmeler, iktidar ve iktidarın henüz kutsayamadığı bir alanın arasındaki söylem savaşı içinde önemli birer taraftırlar.

Kentte hemşehrilik dernekleri ile başlayıp din temelli oluşumlara dönüşen örgütlenmeler çok farklı temsillerde ortaya çıkmıştır. Melikoff Alevilerin kurumsallaşmalarını şöyle bölümlendirir: Kemalist eğilimli ve Rumeli Bektaşilerinin geleneksel mirasçısı olan Hacı Bektaş dernekleri; merkez yönetimin yanında yer alan CEM (Cumhuriyetçi Eğitim Merkezi) dernekleri; eski solcular tarafından kurulan Pir Sultan dernekleri; solcu, sosyalist, Kemalist ve Kürt yanlısı gibi çeşitli eğilimlerde olan Avrupa kökenli dernekler[26].

Örgütlerin çoğaldığı, dinî ve etnik temsillerin yükselişe geçtiği bu dönemde egemen söylemin Alevilik parametresinde de değişim yaşanmıştır. Bunun en önemli nedeni bu dönemde yükselen Kürtçü ve İslamcı akımlar olmuştur. Alevilik egemen söylem içinde tehditlere karşı kullanılabilecek bir biçim alarak "öz Türk" ve "öz Müslüman" olarak egemen söylemce sahiplenilmiştir. İrat, 90'larda Kürtçü ve İslamcı tehditler karşısında kullanılan bu tanımlamaların yaklaşık bir asır önce Jön Türkler tarafından Ermeni tehdidine karşı kullanıldığına dikkat çekmektedir[27]. 70'lerde 3K tehdidi (Komünist, Kürt, Kızılbaş) içinde olan Aleviler artık, demokratik, eşitlikçi, ilerici, Kemalist, hoş-

[25] Bkz. Bruniessen, *a.g.y.*; Bozkurt, *a.g.y.*, 2006, s.151; Çamuroğlu, *a.g.y.*, ss.97-98; Krisztina Kehl-Bodrogi, "Almanya'da Alevi Din Politikası ve Din Dersleri Konusu", *Bilgi Toplumunda Alevilik*, Haz.İbrahim Bahadır, Çev.Aydın Ayhan, Hasan Coşkun, Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, Genç Ofset, Ankara, 2003, s.185.

[26] Melikoff, *a.g.y.*, s.334.

[27] Ali Murat İrat, "Toplumsal Belleğin Yitişi", *Radikal 2*, 25.03.2007.

görülü, Cumhuriyetçi, anti-şeriatçı olarak tanımlanmaya başlanmıştır[28].

90'ların başında henüz mürekkebi kurumamış olan Alevi Bildirisi ile sesini çıkarmaya başlamış [olan]Alevileri denetlemek ve Alevileri de Kürtçü ve İslamcı akımlara karşı kullanmak için Horasanlı Türk kökeni, mistik Müslümanlığı, Yeniçerilerle olan bağı gibi özellikleri dolayısıyla resmi ideolojinin Türk-İslam sentezini kurabileceği bir figür olarak Hacı Bektaş'tan daha güzel bir örnek olamazdı. Böylece Hacı Bektaş Veli, yeni siyasallaşma sürecinde yeniden keşfedilmiştir.

4.Törenler ve Siyaset

30 Kasım 1925 tarihli "Tekke, Zaviye ve Türbelerin Kapatılmasına İlişkin Kanun" ile kapanan Hacı Bektaş Dergâhı, Vakıflar İdaresi'nin gözetimine ve korumasına bırakılmıştır. Dergâh, 1950'de iktidara gelen Demokrat Parti'nin bazı türbeleri ziyarete açma girişimiyle restore edilmeye başlanmış, restorasyon çalışmaları 1963'te tamamlanmış ve dergâh 16 Ağustos 1964'te müze olarak açılmıştır[29]. Bu tarihten beri her yıl 16–18 Ağustos tarihleri arasında Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri düzenlenmektedir.

Hacıbektaş Turizm Derneği tarafından düzenlenen törenlerde ilk başta Hacı Bektaş Veli'nin dinî tarafından çok ilçenin turizm yönünden tanıtılması söz konusu olmuştur. Diğer bir deyişle, törenler Türkiye'nin herhangi bir yerinde yapılacak festivaller gibi düzenlenmekte, Alevi-Bektaşi kültürüne yönelik bir içeriği olmamaktadır[30]. Ancak, Hacıbektaş Turizm Derneği'ndeki yönetim değişikliğiyle 1974'ten sonra radikal uygulamalar da başlamıştır. 1974'e kadar Hacı Bektaş Veli İlahiyat Fakültesi hocaları tarafından, Anadolu'da Türklüğü ve İslamiyet'i yayan bir tarikat şeyhi olarak gösteriliyor; semah [dönülemiyor]; yalnızca folklor ekipleri gösteri yapıyor; TSK bandosu tara-

---

[28] Aykan Erdemir, "Tradition and Modernity: Alevis' Ambiguous Terms and Turkey's Ambivalent Subjects", *Middle Eastern Studies*, Vol. 41, No. 6, 937 – 951, November 2005, ss.938-939.

[29] Mehmet Önder, "30 Yıllık Bir Hatıra: Hacı Bektaş Dergâhı Nasıl Açıldı?", *Hacı Bektaş Veli Dergisi*, S.1, 1994, ss.35-39, http://www. hbektasveli.gazi. edu.tr/dergi_dosyalar/01-35-39.pdf, erişim 2009-12-01

[30] Kelime Ata, "'Sema'dan 'Semah'a", *Pir Sultan Abdal*, S.50, 2002, s.24

fından konser veriliyor; kısacası, törenler Türkiye'nin herhangi bir yerinde olabilecek bir festival [gibi düzenleniyorken] 1975'te ilk kez semah gösterisi yapılmış, sanatçı ve aydınlarla temas kurulmuş, programın içeriği festivale uygun olarak düzenlenmeye başlanmış, basında Hacı Bektaş Veli ile ilgili yazılara yer verilmiş, TRT'de program yapılmış, Hacı Bektaş Veli üzerine araştırma yapan yabancı araştırmacılar davet edilmiştir. Ancak görülmektedir ki, dernek etkinlikleri yaparken dönemin siyasal koşullarına göre törenlere müdahaleler de değişmiştir: 1976'da Ruhi Su, Rahmi Saltuk, İsmail İpek programdan çıkarılmış; aynı yıl dönemin valisi, Dernek Başkanı Nafiz Ünlüyurt'a "Siz kim oluyorsunuz da Hacı Bektaş Veli'yi anıyorsunuz." demiş; politik çatışmaların doruğa çıktığı 1977'de tiyatro oyunu olarak gösterilmek istenen Görgü Cemi kaymakamlık tarafından sakıncalı bulunmuş; düzenleyici dernek engellemeleri protesto ederek törenlerden çekilmiş[31], iktidardaki sağ kanat hükümet Pir Sultan Abdal gösterisini yasaklamış; bazı ozanların çıkmasına engel olmuş ve yoğun askeri önlemler alınmıştır. 1978'e gelindiğinde ise Ecevit hükümetinin başa geçmesiyle koşullar tamamen değişmiş; Pir Sultan Abdal gösterisine izin verilmiş; ozanların seçimine ve ne söyleyeceklerine karışılmamış; sadece gerekli sayıda ekstra polis trafik kontrolü için hazır edilmiştir. [Törene katılması beklenen] Ecevit gelemeyince yerine üçten az olmamak üzere bakanlarını yollamış, ancak onlar da Hacıbektaş'ta birbirleri ile vaat yarışına girmişlerdir[32]. 1980–83 arasında törenler tamamen kaymakamlık tarafından yapılmış, 1983'ten sonra ise [sorumluluk] Hacıbektaş Belediyesi'ne devredilmiştir[33].

1983'te ANAP Genel Başkanı sıfatı ve daha sonra da Cumhurbaşkanı sıfatı ile Turgut Özal Hacıbektaş'ı ziyarete gitmiş ancak, etkinliklere katılmamıştır[34]. Özal ilk defa 1990'da Cumhurbaşkanı statüsünde bir devlet adamı olarak törenlere mesaj göndermiştir[35]. Cumhurbaş-

---

[31] Ata, *a.g.y.*, ss.5-29.

[32] Norton, *a.g.y.*, 1983, s.82.

[33] Ata, *a.g.y.*,s.30.

[34] Hüseyin Özalp, "Siyasetçiler Hacıbektaş'ta buluşuyor", *Sabah*, 15.08.2003.

[35] Ata, *a.g.y.*,s.30.

kanı Süleyman Demirel ise anma törenlerine ilk kez 1994 yılında, devletin en tepesindeki kişi olarak katılmıştır[36].

1990'da Hacı Bektaş Veli Törenlerinin Kültür Bakanlığı'nca resmi olarak düzenlenmeye başlanıp uluslararası etkinlik hâline getirilmesiyle birlikte devletin siyasi ve ideolojik yönlendirmesinin de arttığı görülmektedir[37]. Resmi ideolojiye uygun olarak Hacı Bektaş Veli ve diğer Alevi büyükleri Türk kültürü için mücadele eden ulusal kahramanlar olarak sunulmuştur[38]. Bu dönemde törenlere, aydınlanmacı Ortaçağ Anadolu ruhundan sapan ve Aleviliği şeriatçı İslam ile barış içinde bir arada yaşamaya mahkûm tutan bir anlayış [egemendir.][39]. Yönlendirmeler; Hacı Bektaş Veli düşüncesinin özünden koparılarak yorumlanması, Alevilik ile ilgili panellere yol için mücadele etmiş araştırmacıların yerine İmam Hatip ve İlahiyat kökenli kişilerin ve Diyanet'ten isimlerin çağrılması gibi [tercihler etrafında] yoğunlaşmaktadır. Bunun üzerine 1991'deki törenlerde, Türkiye'den 10'u aşkın dernek ile Almanya'da kurulu 35 üye derneğiyle Alevi Bektaşi Dernekleri Federasyon Başkanlığı, yurtdışındaki bazı dernek yöneticileri ve yola emek vermiş kişilerce bir toplantı düzenlenip bildiri hazırlanmıştır. Bildirideki temel istek, devletin törenleri yönlendirmekten vazgeçmesidir[40].

Resmi ideolojinin 70'lerdeki yasakçı tavrı ve 80 ve 90'lardaki Türk-İslam müdahalesi 2000'lerde yerini Aleviliği içselleştiren bir söyleme bırakacaktır ki bu söylemin 90'lardaki Türk-İslam sentezinden en önemli farkı, Alevilik içindeki öğeleri kullanarak resmi ideolojiye eklemleme çabasında olmasıdır. Artık egemen ideoloji söylemlerini hariçten değil, üzerinde hırkayla 'meydan'dan kurmaktadır.

---

[36] Özalp, *a.g.y.*,2003.

[37] David Zeidan, "The Alevi of Anatolia", *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 3, No. 4, December 1999, s.78.

[38] Kehl-Bodrogi'den akt. Zeidan, *a.g.y.*, s.81.

[39] Esat Korkmaz, "Hacıbektaş'taki Yürek Vuruşları", *Nefes*, S.35, Eylül 1996, s.7.

[40] Cemal Şener, Alevi Sorunu Üstüne Düşünceler, Ant Yayınları, İstanbul, 1994, ss.,105–106.

5.Medyadan 'Meydan'a Bakış

Egemen söylemin yeniden üretiminde medyanın önemli bir payı vardır. Bu amaçla, [yani] ortodoks söylemin Aleviler üzerinden nasıl kurulduğunu göstermek için 2008 yılındaki 45. Ulusal, 19. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri için yapılan haberleri [içeren] bir örneklem [oluşturulmuştur.] 17.07.2008–26.08.2008 tarihleri arasında kalan dönemde törenlerden önce, törenlerde ve törenlerden sonra farklı eğilimlerdeki *Zaman*, *Radikal* ve *Birgün* gazetelerinin ağ sayfalarında çıkmış haberlere betimsel söylem analizi yapılmıştır. Gerek siyasetçilere yönelik protestolar gerekse örgütlerin törenlerin düzenlenmesi konusunda belediye tarafından baypas edilme tartışmaları nedeniyle, 2008 yılındaki törenlerin başlangıç, gelişme ve sonuca yönelik olarak medya üzerinden söylem süreci incelenmiştir.

5.1.'Meydan'dan Önce

Törenler başlamadan evvel yapılan haberlerde meydan için zeminin hazırlandığı görülmektedir. Diğer deyişle meydan, meydana varmadan biçimlenmeye başlamaktadır.

Törenlere yönelik ilk haber törenlerden bir ay önce *Zaman*'ın "Cumhurbaşkanı Hacıbektaş'a gelmeyi arzu ediyor"(17.07.2008) başlıklı haberi ile verilmiştir. Hacıbektaş Belediye Başkanı Ali Rıza Selmanpakoğlu'nun Cumhurbaşkanı Abdullah Gül'ü törenlere davet etmesi konusunu işleyen haberde, gerek konunun başlığa taşınmasından gerek törenlerden bir ay önce haber yapılmasından, Gül'ün katılımına önem verildiği görülmektedir.

"Bazı dernekler, Alevileri AB fonları için 'İslam dışı' göstermeye çalışıyor" (12.08.2008) başlıklı haberde, muhafazakâr duruşlu *Zaman* temsil siyasetini başlığa taşırken Aleviliği nasıl görmek istediğini de Belediye Başkanı Ali Rıza Selmapakoğlu'nun demeçleri üzerinden [açık etmektedir.] Habere Selmapakoğlu'nun "Alevilik İslam dışıdır" düşüncesindeki derneklere bu yıl da prim vermeyeceklerini belirten ifadesiyle giriş yapılmaktadır. Gazetenin sözlü bir alan olmasından dolayı Aleviliği kendi ideolojisince biçimlendirme çabası, Selmanpakoğlu'nun İslam ve Aleviliği ilişkilendirdiği söylemleri üzerine vurgu yapılmasında görülmektedir. Aleviliğin [bütünüyle İslam içi olduğunu vurgulayan ifadeler] şöyle sıralanabilir: "Aleviliğin İslam

dışında başlı başına bir dinmiş gibi gösterilmesi, örgütlerin AB'den azınlıklara verilen yardımı alma amacından ibarettir ve Türkiye ile Aleviler için çok tehlikelidir; Hacı Bektaş Veli'nin Peygamber'e ve İslam'a bağlılığından en küçük bir şüphe yoktur; Alevilere en büyük zararı verenler "Ali'siz Alevilik"i temsil ettiği iddia edilen örgütlerdir; Hacı Bektaş Veli "Allah, Muhammed, Ali" üçlemesini sık kullanan bir inanç önderidir; törenler Anadolu İslamiyeti'nin temsilidir; Hacı Bektaş ünlü bir İslam düşünürüdür; Alevilerin yüzde 90'ı Aleviliği İslam içinde kabul etmiştir." Böylece Aleviliğin resmi ideoloji içindeki sınırları çizilmektedir. Diğer yandan haberde Selman-pakoğlu'nun "Tüm partilerden rica ediyoruz, buraya siyaset sokmayın" biçimindeki, bütün siyasi partilere seslenen sözü, sadece sol partilere yönelikmiş gibi "...törenlerde her yıl gövde gösterisi yapan sol partilere de şu ricada bulunuyor" denildikten sonra verilmiştir. Davetliler arasından yalnızca Gül ve Erdoğan'ın adları verilerek ikisinin gelişi için halkın sevgi gösterisinde bulunacağı da vurgulanmaktadır.

Liberal duruşlu *Radikal*'in "Hacı Bektaş törenleri yarın başlıyor" (15.08.2008) başlıklı haberinde Gül'ün [törene]katılacağı, Baykal'ın ise geçen yıl olduğu gibi katılmayacağı bilgisinin verilmesi "Alevilerin oy vermedikleri katılıyor, oy verdikleri katılmıyor" biçiminde bir okumayı [işaret etmektedir.] Belediye Başkanı ile Alevi örgütleri arasında son birkaç yıldır devam eden tartışmalar nedeniyle, törenlerin yine "ayrılık" gölgesinde geçeceği iki kez tekrar edilmektedir.

"Alevi örgütleri yine bölündü"(*Radikal*,11.08.2008) haberinde başlıktan başlanarak "birbiriyle sürekli kavga eden Aleviler" profili çizilmektedir. Girişte törenlerin bu yıl da bölünmüşlük ve tartışmaların gölgesinde yapılacağından bahsedilmektedir. Örgütler için "konuşturulmayan" Alevi örgütleri tanımlaması yapılıp konuşturulmadıkları üzerinde tırnakla vurgu yapılmış, hem örgütlerin hem de Belediye Başkanının [sözlerine yer verilmiştir.] Alevi Bektaşi Federasyonu Başkanı Ali Balkız ve Pir Sultan Abdal Dernekleri Genel Başkanı Fevzi Gümüş'ün törenlere yönelik şikâyetleri verilirken Belediye Başkanının da örgütleri neden dışladığına dair ifadelere yer verilmiştir. Tarafların ifadelerinde karşılıklı olarak Aleviliğin temsilinin nasıl olması gerektiği sorunsalı vardır.

Törenden önceki haberlerin hepsinde Gül'ün katılımı vurgulanmakta ve ayrıca temsil sorununa yer verilmektedir. Kısacası, zemin kurulmuş ve taraflar 'meydan'da yerlerini almıştır.

5.2.'Meydan'da

Törenlerin ilk gününe yönelik "Hacıbektaş'ta alkışlarla karşılandı: Kimse bizi birbirimizden ayıramayacak" (*Zaman*,16.08.2008) ve "Hacı Bektaş'ta protestolu kutlama" (*Radikal*,16.08.2008) başlıklı haberlerde Gül'ün söylemleri aktarılmıştır. Gül'ün üzerinde ısrarla durduğu nokta, Anadolu'daki kimlik zenginliğidir. Ancak zenginlikten bahsedilirken Alevilik bir yandan zenginliğin bir parçası olmakta, diğer yandan resmi ideolojinin zenginlik söylemi içinde kaybolmakta, [yani] aslında Serçeşme'deki 'meydan'da Alevilere dair bir şey söylenmemektedir.

Zaman, *Radikal* ve *Birgün*'ün törenlerin ilk gününe yönelik haberlerinde benzer biçimde Gül'ün türbeyi ziyaret ettiği, külliye içindeki Aslanlı Çeşme'den eliyle su içtiği ve aşevi ile meydanevini gezdiği söylenmiştir. Aktarılan bu bilgiler siyasetin kendisini Aleviler arasında konumlandırmaya çalışması açısından önemlidir. Böylece siyaset "hac" görevini yerine getirmiş olmaktadır.

Radikal'de *Zaman*'dan farklı olarak protestolara ve Seyfi Oktay'ın konuşamamasına değinilmiştir: "Seyfi Oktay Konuşamadı", "Kültür Bakanı Günay Yuh Sesleri Arasında Kürsüde", "Cumhurbaşkanına da Protesto" alt başlıklarında protestolara yönelik vurgular varken protestoların olumsuzlanması da söz konusudur. "Katiller hesap verecek.", "Türkiye laiktir, laik kalacak" sloganları ile "Cumhurbaşkanı sen buraya yakışmıyorsun" pankartında dönemin kutuplaşmış siyasetinin yansıması vardır. Kültür ve Turizm Bakanı Ertuğrul Günay ise kurucu unsur olarak Hacı Bektaş'tan bahsederken Berat Kandili kutlaması yaparak Hacı Bektaş Veli'yi Sünni zemin üzerinde değerlendirmektedir.

"Gül, Hacıbektaş'ta birlik mesajı verdi" (*Radikal*, 17.08.2008) başlıklı haberde de Radikal "Gül'ün birlik mesajlarına protestoların gölgesi düştü" diyerek yine protestolar üzerinde durmuştur. "Kimseyi asimile etmedik" alt başlığında yine Gül'ün zenginlik söylemi üzerinde durulmakta ve Gül asimilasyon politikalarını yok saymaktadır.

Sol duruşlu *Birgün*'ün törenlere yönelik yaptığı "Alevilerden Gül'e 'İşgal' Protestosu"(17.08.2008) başlıklı ilk haberde; başlıktan itibaren

Alevi kimliği, protesto ve protestonun gerekçesi olan kürsü işgali vurgulanmıştır. Haberin Cumhurbaşkanı ve Kültür Bakanı ile ilgili bölümlerindeki bilgiler diğer gazetelerle benzer olmakla birlikte başlıktan da anlaşılacağı üzere, Aleviler ve protestolar üzerinde vurgu vardır. ABF Başkanı ile Pir Sultan Abdal Dernekleri Başkanının [sözlerine yer verilmiştir.]

"Asıl Ben Protesto Ediyorum"(18.08.2008) başlıklı haberde *Birgün* yine protestoya vurgu yaparak Seyfi Oktay'ın kürsüyü terk etmesine yer vermiştir. Protestoların Oktay'ın konuşması ile başlamasının tesadüf olduğu, diğer gazetelerde yazıldığının aksine, Oktay'ın kürsüden inmesinin protestoların gürültüsü yüzünden değil, Cumhurbaşkanı personelinin engellemesi yüzünden gerçekleştiği, Oktay ile yapılan [röportaja dayandırılarak vurgulanmıştır.]

"Aleviler Gül'ü Samimi Bulmadı"(18.08.2008) başlıklı haberde *Birgün*, Gül'ün konuşmasının içeriği ve yine kürsü işgali konusunu işlemekte, CEM Vakfı, ABF ile AABF gibi farklı örgütlerin de [görüşlerine yer vermektedir.]

5.3.'Meydan'dan Sonra

Necdet Saraç "Hacıbektaş Çıkarması da Tutmadı" (*Birgün*, 23.08.2008) başlıklı köşe yazısında "kendi Aleviliğini yaratma" çabasından söz ederek Erdoğan'ın Reha Çamuroğlu üzerinden yaptığı Alevi Açılımı'nın aynısını bu defa Gül'ün Selmanpakoğlu üzerinden yapmaya çalıştığını vurgulamaktadır. Yazar *Birgün*'ün önceki haberinde olduğu gibi başarısızlık nedeni olarak samimiyetsizlik üzerinde durmaktadır. Bu samimiyetsizliğin [göstergeleri] ise Alevi dostu görünüp cemevlerini inanç yeri saymamak, AİHM kararlarına rağmen din derslerini zorunlu tutmak, Serçeşme'de 'Berat Kandili' kutlaması yapmak, Hacı Bektaş Dergâhı'nı müze olarak görmek, müftülükler adına çıkarılan broşürleri misyoner bir biçimde Alevilere dağıtmak, Hacıbektaş'ta alanın giriş çıkışlarını kontrol altına alarak alana girişleri yasaklamak, kürsüyü işgal etmek, kürsüde Aleviler dışında herkesi konuşturmak, Hacı Bektaş Dostluk ve Barış Ödülü'nü almak için kürsüye davet edilen eski Adalet Bakanı Seyfi Oktay'ın konuşmasına tahammül edememek ve konuşmasını yarıda kestirmek, Belediye Başkanına da 'konuşmanı kısa kes' diye uyarıda bulunmaktır. Yazarın

dikkat çektiği bir diğer nokta da AKP'nin, kendisiyle işbirliği yapan Reha Çamuroğlu ve Ali Rıza Selmanpakoğlu gibi isimlerin bile Aleviler konusunda Sünni İslam'dan farklı şeyler söylemesine tahammül edememesidir.

Zaman'da *Aksiyon*'dan alıntı yapılarak verilen "Alevilerde ulusalcı 'derin' kavga"(26.08.2008) başlıklı haberde törenler hakkında örgütler ve belediye arasındaki anlaşmazlığa yer verilerek yine temsil tartışmasına değinilmektedir. Haberde kavga, bölünme, hizipleşme, ayrışmanın törenlere damga vurduğu, ilk kez bu kadar derin bir bölünme yaşandığı vurgulanmaktadır. Kavgalı ortamın Cumhurbaşkanının katılımı ile yumuşadığı söylenerek Gül'ün katılımı üzerinde durulmaktadır. Gerilimli ortamı Gül'ün mesajlarının yumuşattığı, törenlerin son zamanlarda sönük geçmesine karşın Gül'ün gelişiyle hareketlendiği, hatta seçimlerde ona oy vermeyen Alevilerin onu görünce sevindiği, özellikle Kayseri'den Alevilerin geldiği ve onu bağrına bastığı söylenmekte; Gül'ü protesto eden pankart ve sloganlardan söz edilmemektedir. Sadece Aleviler arasındaki bölünme değil, Sol'un kendi içindeki bölünme de Baykal ve Sarıgül üzerinden bir yıl önceki törenlere atıfta bulunarak verilmiş, CHP'nin önceki yıldan beri [törenlere] katılmaması ve Alevilerin partiye kızgınlığı vurgulanmıştır. Burada Alevi örgütleri ve sol partiler kavgacı, Cumhurbaşkanı ve sağ birleştirici konumda [gösterilmektedir.] Merkeze yakın durmasına ve Gül'ü davet etmesine rağmen Belediye Başkanı da eleştirilerden kurtulamamaktadır. Törenlerden önce Aleviliği İslam dışı gören örgütlere yer vermeyeceklerini söyleyen Başkan ile röportaj yapılıp Başkanın söylemleri sahiplenilirken, bu haberde [başkanın] ADD Genel Yürütme Kurulu üyeliği, emekli orgeneral kimliği, Ergenekon soruşturmasında tutuklanan Şener Eruygur ile olan yakın ilişkisi üzerinde durulmakta ve başkanı sahiplenmekten vazgeçilmektedir. Kısacası, "postun sahibi kim" sorunsalından hareketle dernekleri ve Alevi tabanını analiz etmeye çalışan haberden, postun ne Aleviliği İslam dışında gördüğü iddia edilen örgütlere ne de "Ergenekoncular" ile adı geçen ulusalcı bir belediye başkanına ait olamayacağı [görüşü okunmaktadır.]

6.Sonuç

Değişen zaman ve zemindeki tüm bu söylemler, ortodoksinin heterodoks bir alan içinde kendini inşa sürecini göstermiştir. Siyasetin

söylemlerinde Hacı Bektaş Veli, ortodoksinin Müslümanlık ve Türklük çerçevesinde içselleştirdiği bir kişiliğe dönüşmektedir. Alevilerle doğrudan ilgili bir törende Alevilerin adı kullanılmamakta, Alevi kültüründen bahsedilmeyip Alevilik zenginlik söylemleri içinde yok [edilmektedir.] Medya üzerinden konuya bakıldığında ise, her ne kadar farklı medya grupları ele alınsa da [bunların] çoğunlukla benzer söylemler kullandıkları görülmektedir. Muhafazakâr kesime hitap eden *Zaman*'ın ve liberal duruşlu *Radikal*'in haberleri resmi söyleme uygun bir çizgide biçimlendirdiği görülmektedir. Özellikle *Zaman*'da Gül'ün törenlere katılımı üzerinde çok durulmuş, sürekli olarak Hacıbektaş'a gelenlerin Cumhurbaşkanına olumlu yaklaştıkları vurgusu yapılarak ve protestolardan bahsedilmeyerek Gül ile Aleviler arasındaki ideolojik fark belirsizleştirilmiştir. *Radikal* çoklukla protestoları verirken Cumhurbaşkanının birlik mesajlarına ve makamına yönelik vurgusu Aleviler için kavgacı bir profil çizmekte ve böylece egemen ideolojiye uygun bir söylem kurulmaktadır. Temsil tartışmaları da ortodoksinin istediği biçimde Aleviliğin senkretik yapısına uygun olmayan bir çerçeve içinde İslam içi-dışı tartışmaları zeminine çekilmektedir. Gerek alanın sözlü kültüre dayanması gerek sürek zenginliği nedeniyle temsillerin çokluğu, egemen ideolojinin biçimlendirme politikası için uygun zemini de sağlamıştır. Çünkü temsil tartışmalarında Aleviliğin İslam içinde ve dışında olup olmadığının gündeme getirilmesi, bu tartışmaların egemen söylemin Aleviliği inşa etme sürecinde Aleviliğin senkretik yönünün istismar edilmesini sağlamasından dolayı Alevililiğin kendi içindeki taraflarını, farkında olmayacakları biçimde birini seçmeye mecbur kılmaktadır. Böylece Aleviliğin iç bileşenlerine uygun olmayan bir tarafın diğerini hepten reddettiği bu metazori seçim tartışması, egemen söylemin istediği temsillere "hırka giydirmesinin" meşru zeminini de kurmuş olmaktadır. Özellikle *Zaman*'da temsil konusu ayrıntılı olarak ele alınarak Alevilik İslam içinde biçimlendirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Aleviliği İslam dışı gördüğü iddia edilen örgütlere törenlerde yer vermediğini söyleyen Belediye Başkanı bu yönüyle sahiplenilirken ulusalcı yönünden dolayı [bu sahiplenmeden] vazgeçilmiştir. Diğer bir deyişle; Alevi-Bektaşi kültürünün içinde olan isimler [ilgili gazetelerin]kendi ideolojilerine hizmet ettiği ölçüde sahiplenilmektedir. Sol duruşlu *Birgün* de protestolar ve

kürsü işgali üzerinde durup röportajlar yaparak olayların arka planını vermeye çalışmıştır. Ancak hepsinden önemlisi, Necdet Saraç'ın yazısında konuya Alevilerin açısından bir bakışın [izlenebilmesidir.] Görülmektedir ki özellikle muhafazakâr medya ile merkez medya devletin ideolojik bir aygıtı olarak resmi söylemi yeniden üretmektedir. Aleviliğe ait öğeler egemen söylem içinde biçimlendirilerek içselleştirilmektedir. Böylece egemen söylem Aleviliği yavaşça "kendisinin bir parçası [haline] gelmiş bir Alevilik" olarak ehlileştirirken, ideolojisini medya ile gündelik yaşam içinde yeniden ve yeniden üretmiş olmaktadır.

Kaynakça

ALTHUSSER, Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev.Alp Tümertekin, İthaki Yay., İstanbul, 2003.

ATA, Kelime, "'Sema'dan 'Semah'a", *Pir Sultan Abdal*, S.50, 2002.

AYDIN, Erdoğan, "Cumhuriyetin Kuruluşunda Din Devlet İlişkileri ya da Türk ve Sünni Bir Ulusun İnşası", *Pir Sultan Abdal*, S.30, Ocak 1999.

BOZKURT, Fuat, *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2006.

_____, ____, *Toplumsal Boyutlarıyla Alevilik*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2005.

BRUINESSEN, Martin van, "Kurds, Turks and the Alevi Revival", *Middle East Reports*, Summer 1996, erişim 2009-08-16, http://www.let.uu.nl/~Martin.vanBruinessen/personal/publications/Alevi_revival.htm

COŞKUN, Zeki, *Öteki Sivas*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

ÇAMUROĞLU, Reha, "Türkiye'de Alevi Uyanışı", *Alevi Kimliği*, Ed.T.Olsson, E.Özdalga,C.Raudvere, Çev.Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2003.

DRESSLER, Markus, "Alevi Geleneğinin Dinsel Boyutları", *Bilgi Toplumunda Alevilik*, Haz. İbrahim Bahadır, Çev. Aydın Ayhan, Hasan Coşkun, Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, Genç Ofset, Ankara, 2003.

_____, _____, "Inventing Orthodoxy: Competing Claims for Authority and Legitimacy in the Otoman-Safavid Conflict", *Legitimizing the Order : The Ottoman Rhetoric of State Power*, Karateke, Hakan T. (Author) Reinkowski, Maurus (Author), Publisher: Brill, N.H.E.J., N.V. Koninklijke, Boekhandel en Drukkerij, 2005, http://site.ebrary.com/lib/ege/docDetail.action?docID=10171691&p00=alevi, erişim 2009-11-16

_____, _____, "The Modern Dede Changing Parameters for Religious Authority in Contemporary Turkish Alevism", *Speaking for Islam : Religious Authorities in Muslim Societies*, Krämer, Gudrun (Editor) Schmidtke, Sabine (Editor), Brill Academic Publishers, Leiden-Boston 2006, http://site.ebrary.com/lib/ege/docDetail.action?docID=10234950&p00=alevi, erişim 2009-11-16

ERDEMİR, Aykan, "Tradition and Modernity: Alevis' Ambiguous Terms and Turkey's Ambivalent Subjects", *Middle Eastern Studies*, Vol. 41, No. 6, 937 – 951, November 2005.

ERMAN, Tahire, Emrah Göker, "Alevi Politics in Contemporary Turkey", *Middle Eastern Studies*, Vol.36, No.4, October 2000.

İRAT, Ali Murat, "Toplumsal Belleğin Yitişi", *Radikal2*, 25.03.2007

KAHRAMAN, Hasan Bülent, *Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye*, Everest Yay., İstanbul, 2004.

KEHL-BODROGI, Krisztina, "Almanya'da Alevi Din Politikası ve Din Dersleri Konusu", *Bilgi Toplumunda Alevilik*, Haz. İbrahim Bahadır, Çev.Aydın Ayhan, Hasan Coşkun, Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, Genç Ofset, Ankara, 2003.

KONGAR, Emre, *Tarihimizle Yüzleşmek*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2006.

KORKMAZ, Esat, "Hacıbektaş'taki Yürek Vuruşları", *Nefes*, S.35, Eylül 1996.

MELIKOFF, Irene, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, Cumhuriyet Kitap Kulübü Yayınları, İstanbul, 1999.

NORTON, J.D., "Bektashies in Turkey", *Islam in the Modern World*, Denis MacEoin, Ahmed Al-Shahi(eds.)Taylor & Francis, 1983.
http://books.google.com/books?id=67AOAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=tr#v=onepage&q=&f=false, erişim 2009-08-20

_____, J.D., "The Turks and Islam", *World's Religions : Islam*, Clarke, Peter (ed), Routledge, 2000,
http://site.ebrary.com/lib/ege/docDetail.action?docID=10035298&p00=alevi, erişim 2009-11-16

OĞUZ, Burhan, "Anadolu Aleviliğinin Kökenleri", *Alevilik Üstüne Ne Dediler*, Der.Cemal Şener, Ant Yayınları, İstanbul, 1990.

ÖNDER, Mehmet, "30 Yıllık Bir Hatıra: Hacı Bektaş Dergâhı Nasıl Açıldı?", *Hacı Bektaş Veli Dergisi*, S.1, 1994
http://www.hbektasveli.gazi.edu.tr/dergi_dosyalar/01-35-39.pdf, erişim 2009-12-01

ÖZALP, Hüseyin, "Siyasetçiler Hacıbektaş'ta buluşuyor", *Sabah*, 15.08.2003,
http://arsiv.sabah.com.tr/2003/08/15/p02.htınl, erişim 2009-08-28

ŞENER, Cemal, *Alevi Sorunu Üstüne Düşünceler*, Ant Yayınları, İstanbul, 1994.

VORHOFF, Karin, "Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar", *Alevi Kimliği*, Ed.T. Olsson, E. Özdalga, C.Raudvere, Çev.Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2003.

YALÇINKAYA, Ayhan, "Cumhuriyet Alevilerin Karşılıksız Aşkı mı?", *Birgün*, 03.11.2008,
http://www.birgun.net/research_index.php?category_code=1225409639&news_code=1225667643&year=2008&month=11&day=03, erişim 2009-10-27

ZEIDAN, David, "The Alevi of Anatolia", *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 3, No. 4, December 1999,
http://meria.idc.ac.il/journal/1999/issue4/zeidan.pdf, erişim 2009-08-10

Haber Kaynakları

"Alevi örgütleri yine bölündü", erişim 2009-09-01, www.radikal.com.tr/Default.aspx?aType=Detay&Date=04.06.2008&ArticleID=892987

"Aleviler Gül'ü Samimi Bulmadı", erişim 2009-09-01, www.birgun.net/actuel_2008_index.php?news_code=1219009224&year=2008&month=08&day=18

"Alevilerde ulusalcı 'derin' kavga", erişim 2009-09-01, www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=730366&title=alevilerde-ulusalci-derin-kavga

"Alevilerden Gül'e 'İşgal' Protestosu", erişim 2009-09-01, www.birgun.net/actuel_2008_index.php?news_code=1218925437&year=2008&month=08&day=17

"Asıl Ben Protesto Ediyorum", erişim 2009-09-01, www.birgun.net/actuel_2008_index.php?news_code=1219009261&year=2008&month=08&day=18

"Bazı dernekler, Alevileri AB fonları için 'İslam dışı' göstermeye çalışıyor", erişim 2009-09-01, www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=724983&title=bazi-dernekler-alevileri-ab-fonlari-icin-islam-disi-gostermeye-calisiyor

"Cumhurbaşkanı Hacıbektaş'ı gelmeyi arzu ediyor", erişim 2009-09-01, www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=715222&title=cumhurbaskani-hacibektasi-gelmeyi-arzu-ediyor

"Gül, Hacıbektaş'ta birlik mesajı verdi", erişim 2009-09-01, www.radikal.com.tr/Default.aspx?aType=HaberDetay&ArticleID=894048&Date=17.08.2008&CategoryID=98

"Hacı Bektaş törenleri yarın başlıyor", erişim 2009-09-01, www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetay&ArticleID=893802&CategoryID=77

"Hacıbektaş'ta alkışlarla karşılandı: Kimse bizi birbirimizden ayıramayacak", erişim 2009-09-01, www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=726549&title=hacibektasta-alkislarla-karsilandi-kimse-bizi-birbirimizden-ayiramayacak

"Hacı Bektaş'ta protestolu kutlama", erişim 2009-09-01 http://www.radikal.com.tr/Default.aspx?aType=Detay&ArticleID=893908&Date=17.08.2008&CategoryID=78

SARAÇ, Necdet, "Hacıbektaş Çıkarması da Tutmadı", erişim 2009-09-01, www.birgun.net/writer_2008_index.php?category_code=1187090418&news_code=1219445665&year=2008&month=08&day=23

POLİTİK BİR FİGÜR OLARAK HACI BEKTAŞ-I VELİ'NİN MEDYADA TEMSİLİ

Bedriye Poyraz[1]

Bu bildiride ele alınan 1995-2000 aralığını kapsayan ilk araştırma dönemi devletin Alevi varlığını kabul edişi ve bu kabulün önemli göstergesi olarak da Hacı Bektaş-ı Veli anma törenlerine en üst düzeyde temsil edilişinin dönemi olarak adlandırılabilir. 1989 yılındaki HBV anma törenlerinde ilk defa Kültür Bakanı Namık Kemal Zeybek, devleti resmi olarak, bakan düzeyinde temsil etmiştir. Daha sonra artan bir biçimde farklı düzeylerde bu temsil devam etmektedir. S. Demirel önce Başbakan ve daha sonra da Cumhurbaşkanı olarak törenlere katılan ilk kişidir. Bu dönemde devletin söylemi gazetelerin söylemini de belirlemektedir. Burada bunun örnekleri olarak, *Cumhuriyet*, *Hürriyet* ve *Zaman* gazeteleri üzerinde durulacaktır. Bu dönemde farklı ideolojik konumlara sahip olan gazetelerin Hacı Bektaş-ı Veli törenlerini, dolayısıyla da Hacı Bektaş-ı Veli'yi sunma biçimleri özellikle *Hürriyet* ve *Cumhuriyet* için henüz belirgin olarak farklılaşmamıştır. *Zaman* gazetesi ise bu dönemde törenlere neredeyse hiç yer vermeyerek yok sayma politikasını sürdürmüştür.

Ancak ikinci dönem olan 2003-2008 aralığında Aleviliğin kamusal alanda kendisini ifade etme süreci farklı bir boyut kazanmıştır. Bu dönemde gazeteler devletin politikasından farklı olarak kendi ideolojik konumlarına göre Aleviliği ve Hacı Bektaş-ı Veli anma törenlerini sunmuşlardır. Bu nedenle, bildiride her bir gazete kendi içinde kategorilere ayrılarak analiz edilmiştir. Böylece gazetelerin Hacı Bektaş-ı Veli'yi temsil etme biçimleri yani onu nasıl politikleştirdikleri ve dev-

[1] Doç. Dr. Ankara Üniversitesi, İletişim Fakültesi

letin politikası ile ayrıştıkları ve benzeştikleri konumları saptamak mümkün olabilmiştir.

1995-2000 Döneminde Hacı Bektaş-ı Veli'nin Temsili[2]

Bu dönemde basının HBV'yi politikleştirme biçimi tamamen devlet yetkililerinin söylemi yani devlet tarafından belirlenmiştir. Bu nedenle, bu dönemi daha çok, katılan otoritelerin nasıl bir söylem kullandıkları, Hacı Bektaş-ı Veli'yi nasıl anladıkları, hangi referanslarla kullandıkları, bir başka ifade ile onu kendi ideolojik konumlarına göre nasıl politikleştirdikleri üzerinden analiz edeceğiz. Kuşkusuz burada tekrar altı çizilmesi gereken nokta, devletin Hacı Bektaş-ı Veli üzerinden Alevi toplumu ile iletişim kurmaya çalışırken, yapmaya çalıştığı şey onları devletin çıkarları doğrultusunda kontrol etmektir. Bu bağlamda devletin Hacı Bektaş ile iletişimi aslında konjonktürün gerekleri tarafından belirlenmiştir

İlk dönemde özellikle S.Demirel'in söyleminde olmak üzere ama diğer bakan ve başbakan gibi otoritelerinin politik söylemlerinde de öne çıkan konu devletin Hacı Bektaş'ta olduğudur. Bu konu özellikle Süleyman Demirel'in ifadelerinde açıkça dile getirilmektedir: "Devlet buradadır, Ben Devlet Başkanı olarak buradayım. Sayın Doktor Vefa Tanır Türkiye Büyük Millet Meclisi'ni temsilen burada; başkanvekili de. Ve Sayın Hikmet Çetin Türkiye Cumhuriyeti'nin başbakan vekili olarak burada; Sayın İsmail Cem, Türkiye Cumhuriyetinin Kültür Bakanı olarak burada. Burada birçok milletvekili, birçok devlet ricali mevcuttur."[3]

Devlet ve Alevilik yüzyıllar boyunca birbirlerini, farklı anlamda da olsa, ötekileştirdikleri, varlıklarını bu ötekileştirme üzerine kurdukları için, bu konumlarını terk etmeleri kolay değildir. Devletin ve egemen Sünni anlayışın kendisini eski konumundan farklı bir konuma yerleştirebilmesi için öncelikle kendisinin de buna inanması gerekmektedir. Bu nedenle "devlet burada" yani "Hacı Bektaş'ta" demeye gereksinim vardır. Her iki tarafın da hem kendisini, hem de karşısındakini ikna

---

[2] Bu başlıkta kullanılan veriler farklı bağlamda, Bedriye Poyraz, "The Turkish State and Alevis: Changing Parameters of Uneasy Relations," *Middle Eastern Studies*, Vol. 41, No. 4, 503 – 516, July 2005 adlı çalışmada daha ayrıntılı kullanılmıştır.

[3] Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in törende yaptığı konuşma, *Hürriyet*, *Cumhuriyet*, 17 Ağustos 1995.

edebilmesi için özellikle devlet yetkililerin bunun altını çizmesi, basının da sürmanşet olarak vermesi önemlidir.

Her ne kadar bugün Aleviler devlet ile kıran kırana pazarlık yapabiliyorlarsa da, o dönem farklıdır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra, Aleviler Kurtuluş Savaşı'nı birlikte savaşarak kazandıklarını söyleyip övünseler de Alevi gerçekliği Türkiye Cumhuriyeti tarafından 1990'lara kadar tamamen yok sayılmıştır. Öylesine bir yok sayma ki Aleviler kamusal alanda yavaş yavaş seslerini duyurmaya başlayınca egemen Sünni çoğunluk bu durumdan rahatsız olduğu gibi, üstelik bunlar da birdenbire nereden çıktılar diye şaşırmıştır da. Çünkü o güne kadar Aleviler hiçbir koşulda Aleviliklerini dillendirmemişlerdir. Bütün Cumhuriyet tarihi boyunca baskılar altında kendilerini gizleyerek, korkunç katliamlara maruz kalarak hayatta kalabilme mücadelesi vermişlerdir.

Bir diğer ifade ile devlet Alevilere karşı kör ve sağır bir konum sergileyerek tamamen yok saymıştır. İşte özellikle Demirel'in söyleminde beliren şey artık bu yok saymanın ortadan kalktığı ve devletin hem kendisini hem de Alevileri ikna etme girişiminin başladığıdır. Ama aslında bu hiç de kolay değildir.

Bütün konuşmalarda ve incelenen gazetelerde vurgulanan ikinci önemli nokta, bu ülkede herkesin eşit olduğudur. Ancak bu eşitlik söylemi kurulurken "hepimizin aslında Müslüman olduğu, aynı peygambere inandığı, birlikte savaştığı ve herkesin Türk olduğu" vurgusu yapılmaktadır. Bir bakıma, yapılan şey Alevilerin farklı bir kimlik olarak kabul edilmesinden daha çok, aslında herkesin birbirine benzediği, bu nedenle de Alevilerin kendilerini farklı görmelerine gerek olmadığı ve daha açık söylemek gerekirse eksiklikleriyle bir anlamda idare edilebilir yani eğitilebilir olarak kabul edilmesidir. Her ne kadar devletin esası Türklük ve Sünnilik üzerine inşa edilmişse de, var olan konjonktürde Alevi olmak o kadar tehlikeli görülmemektedir. Oysa Kürt meselesi can yakıca bir biçimde "vatanın ve milletin bölünmez bütünlüğünü" tehdit etmektedir. Yapılması gereken, büyük felaketi önlemek için Alevileri Kürtlerden ayırarak devletin temelini oluşturan o öze dâhil etmektir. Çünkü asıl olan, önemli olan ve değerli olan Türklük kökenidir. Aynı zamanda Alevilerin saf Türkler olduğu iddiasının Kürt diye bir şeyin olmadığı iddiasını kanıtlamak için kullanıldığını da unutmamak gerekir. Bu bağlamda hem basın hem de devlet,

Hacı Bektaş-ı Veli'yi Anadolu'yu Türkleştiren en önemli figürlerden birisi olarak çok verimli bir kaynak olarak seferber etmektedirler.

Özellikle ilgili dönemde, siyasi iktidarın İslam'ın radikalleşmesine karşı verdiği mücadele bağlamında Hacı Bektaş-ı Veli, çok önemli politik bir figür olarak işlevselleştirilmektedir. Siyasi iktidarın öğrencilerin imam hatip okullarına gitmesini engellemek için bulduğu yöntem temel eğitimin beş yıldan sekiz yıla çıkarılmasıdır. Bu süreçte kamuoyu çok sert tartışmalara taruklık edecektir.

Kaderin ya da tarihin bir cilvesi olarak devlet 1980 askeri darbesiyle birlikte en büyük tehlike olarak tanımladığı ve önemli bir kısmını Alevilerin oluşturduğu solu kontrol edebilmek için Sünni Müslümanlığı açıkça destekleyip bütün yatırımlarını bunun üzerine kurarken, 1990'ların sonuna doğru en büyük tehlike olarak tanımlanan İslamcı hareketi kontrol edebilmek için laikliğin sigortası olarak gördüğü Aleviliğe sarılmıştır. Kısacası devlet ve egemen söylem ve bu söylemin tezahür ettiği en önemli mecra olan medya, Kürt sorunu ve İslamcı hareketin yükselişi ve bunun bir tehlike olarak tanımlanmış olması gerçeğinden hareketle, Hacı Bektaş Veli'ye önemli işlevler yüklemiştir. Kürtlere karşı Türklük vurgusu, radikal İslam'a karşı laiklik vurgusu için Hacı Bektaş-ı Veli figürü iyi bir araç olarak düşünülmüş olmalıdır.

Bu birinci döneme bakıldığında basın, aralarında bazı faklılıklar olmakla birlikte önemli ölçüde devletin ve siyasi iktidarın politikalarını desteklemiştir. Bu anlamda yalnızca *Zaman* gazetesi çok fazla yorum yapmadan, sadece anma törenlerini kısa haberler şeklinde vererek Hacı Bektaş Veli'yi dolayısıyla da Alevileri ve Aleviliği yok sayma konumunu sürdürmüştür.

2. 2003-2008 Döneminde Hacı Bektaş-ı Veli'nin Sunuluşu

Bu dönemde Hacı Bektaş-ı Veli, örneklemi oluşturan gazetelerde oldukça farklı biçimde temsil edilmiştir. Her gazete, zengin Hacı Bektaş-ı Veli felsefesinin farklı vurgularına referans yaparak kendi ideolojik konumunu bu farklı vurgular üzerinden temellendirmiştir. Bu anlamda, genel olarak Hacı Bektaş-ı Veli figürünün uzlaştırma ve meşrulaştırma aracı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

a. Zaman

İ) Aleviliğin İslam İçi Olduğuna İlişkin Güçlü Vurgu

Zaman gazetesi incelemenin birinci döneminde Hacı Bektaş-ı Veli ve kuşkusuz Aleviliği tamamen yok sayarken araştırmanın ikinci döneminde ise yaptığı en önemli vurgu Aleviliğin İslam içi niteliğine ilişkindir. Bu anlamda özellikle altı çizilen nokta ayrımcılığa karşı olduklarıdır. Burada karşı olunan şey aslında farklılıktır. Yani farklı olanı kabul etmektir. Değişen koşullar ile birlikte bu yok saymanın daha fazla mümkün olamayacağını anlayan Sünni egemen anlayış ve onun temsilcisi olan *Zaman* daha sonraları, kendilerinin anlamlandırdıkları bir Aleviliğe karşı olmadıklarını ifade ederek aslında bir anlamda müzakereye ya da pazarlığa girişmişlerdir. Ama öte taraftan kuvvetle öne çıkan şey, Aleviliğin Ali sevgisine indirgenmesidir. Bir diğer ifade ile Alevilik yalnızca Ali sevgisi ya da taraftarlığı gibi Şiilikle Sünnilik arasına bilinçli bir biçimde sıkıştırılmıştır. Oysa Alevilik yalnızca Ali sevgisine ya da taraftarlığına indirgenemeyecek kadar derin felsefi edebi ve sosyolojik bir birikime sahiptir[4].

Zaman gazetesinde, Hacı Bektaş-ı Veli'nin dini inancının İslamiyet olduğu ve İslam dinine nasıl hizmet ettiği ayrıntılı olarak anlatılmış ve vurgulanmıştır. "Hacı Bektaş-ı Veli, Fevâid adlı eserinde 'Eğer daima cennette olmayı istersen herkesle dost ol ve kimseye karşı kin tutma, merhem ve mum gibi ol, diken olma' sözlerini söyler. Bektaşiler, hayatı ve toplumu gözden geçirirken reel, müsamahalı ve toleranslıdırlar, geniş düşüncelidirler. Ayıp görmeme konusu her cana söylenir. 'Gördüğünü ört, görmediğini söyleme' denir."[5]

Hacı Bektaş-ı Veli'nin İslam dinine hizmeti iki şekilde vurgulanmıştır. Birincisi Anadolu'nun Müslümanlaşmasındaki hizmetleri anlatılmış ve ikinci olarak da onun Müslümanlıkla örtüşen ifadelerinin öne çıkarılıp vurgulanması şeklinde yapılmıştır. İslami vurgunun *Zaman* gazetesi tarafından öne çıkarılan en önemli özellik olduğunu söylemek mümkündür. *Zaman*'ın bu girişimi, Aleviliğin içinden yapılan ve Alevilerin İslam dışı olmadığına ilişkin açıklamalara yer vererek, birinci aşamada Sünniliğin Aleviliği içerdiğini, sonraki aşamada

---

[4] Ali Murat Irat, *Devletin Bektaşi Hırkası,* Chiviyazilari, 2006, 165-166.

[5] Fatih Üniversitesi, *Zaman*, 18 Ağustos 2004

ise Aleviliğin Sünnilik içinde yedirebilir ya da eritilebilir olduğunu kanıtlama çabası olarak değerlendirilebilir.

Böylece Hacı Bektaş-ı Veli, *Zaman* gazetesinin Aleviliğin asimile edilmesine dair tahayyüllerini bile gerçekleştirmeleri için gerekli olan referans ve anlamlandırmaları sağlayabilmektedir.

ii) Aleviliği Tanımlama Çabası

Sünni inancı ile biçimlenmiş olan devlet ve toplumsal yapının tarih boyunca Alevilere ve Aleviliğe karşı politikasını ve tutumunu, çok genel hatları ile hatırladığımızda, yapılmak istenen öncelikle tamamen yok saymak biçiminde tezahür etmiştir. Ancak bu politikanın daha fazla uygulamada karşılık bulamadığı anlaşılınca da, olabildiğince kendisine benzeterek tanımlama çabasına dönüşmüştür.

Zaman gazetesi bunu kendi söylemine aktarırken, alıntıdan da açıkça görüldüğü gibi kuşkusuz öncelikle bu tanımlamanın gerekçelerinden sözetmiştir. "Bu hoşgörülü bakıştan dolayı birçok farklı anlayışı da içine almıştır. Zaman içinde Anadolu'da bulunan farklı isimlerle varlığını sürdüren Kalenderi, Haydarî vb. heteredoks anlayış içindeki sûfiler Bektaşiliğin içine girmişlerdir. Bugün de Anadolu'da yaşayan kendilerini "Bektaşi, Alevî, Tahtacı, Kızılbaş, Çepni vb." isimlerle vasıflandıran topluluklarının inanç ve değerler açısından birbirinden pek farkları yoktur. Bütün bu topluluklar pîr olarak Hacı Bektaş-ı Veli'yi kabul etmektedirler. Fakat bu topluluklar ülkenin ve kendilerinin içinde bulunduğu sosyal şartlar sonucu kendine göre bir anlayış gerçekleştirmiş, zamanla gruplar arasında farklı düşünce ve görüşler yaygınlaşmıştır. Bütün bunların oluşmasında en büyük etken bu anlayışın sözlü kültür ile nesillerden nesillere aktarılması yazılı kaynaklarının yeterince yaygın olmamasıdır."[6]

Bu yaklaşım, Aleviliğin sözlü bir gelenek olması nedeniyle farklı Alevi gruplarının ortaya çıkmasını bozukluk ya da eksiklik olarak değerlendirerek, üstelik bunu Alevilerin cahil olması iddiası ile de besleyerek, bu tanımlamayı kendince haklılaştırmaktadır. Bu anlamda devletin Alevi eserlerini yazılı hale getirmesi önerisi yapılmaktadır. Kuşkusuz böyle bir önerinin Sünni inancın egemenliğindeki devletin, AKP iktidarının ve *Zaman* gazetesinin temsil ettiği anlayışı düşündüğümüzde ne anlama gelebileceğini söylemek zor değildir. Bu anlayı-

[6] Hüseyin Özcan, *Zaman*, 18 Ağustos 2004

şın amacı, Alevilere Aleviliği öğretme çabası olarak açık bir biçimde ve her düzeyde tezahür etmektedir.

b) Cumhuriyet

i) Laiklik Vurgusu

Hiç kuşkusuz *Cumhuriyet* gazetesinin en çok vurguladığı konu laiklik konusudur. Aslında vurgulanmanın ötesinde adeta laiklik bayraktarlığı yapılmıştır. Bu anlamda Hacı Bektaş-ı Veli *Cumhuriyet* gazetesi için de çok verimli bir figür olarak ortaya çıkıyor. Gazete, AKP iktidarına savaş açarak, toplumdaki mücadelenin bayraktarlığını yaparak, bir anlamda kurtuluş savaşı'nın yeniden gerekli olduğuna inanmıştır.

i) Türklük Kökeni

Hacı Bektaş-ı Veli'yi Anadolu'yu Türkleştirme bakımından referans noktası olarak kabul etmek birçok bağlamda, birçok kişi için geçerlidir. Bu anlamda vurgulanan en önemli nokta ise Mustafa Kemal'in Kurtuluş Savaşı'nda Alevi ve Bektaşilerle ilişkileri ve karşılıklı sağlanan destekler, bu yanıyla bir tür kader birliğinin varlığı ve daha sonra da Alevilerin Cumhuriyet yönetimini koşulsuz destekledikleri iddiasıdır. Bu düşünce özellikle İlhan Selçuk'un yazılarında geniş yer bulmaktadır: "Sivas Kongresi'nden sonra Mustafa Kemal, Ankara'ya giderken Hacıbektaş'a uğradı, Alevi - Bektaşi lideri Cemalettin Çelebi'yle buluştu, 'kılıç kuşandı', 'yola kabul edildi.' Çelebi Cemalettin Efendi hem Milli Kurtuluş Savaşı'nı destekleyeceğini, hem zaferden sonra Cumhuriyet düzenine yandaş olacağını Atatürk'e söyledi". Selçuk, Çelebi Cemalettin Efendi'nin önemli açıklamalarını da köşesinde aynen aktarmaktadır: "Gazi Paşa'nın vatanın ilerleme ve yükselmesi hakkındaki her türlü isteğini yerine getirmek bizim için farzdır. Ulusumuzu kurtaracak, mutluluğumuzu sağlayacak, onun amaca uygun görüşleridir."[7]

Cumhuriyet gazetesi diğer gazetelerden farklı olarak kamuoyunda Alevilerin talepleri olarak bilinen taleplere ayrıntılı olarak yer vermiştir. Aynı şekilde Ergenekon soruşturması eleştirilerek, aslında yapılanın Cumhuriyet'in kazanımlarına karşı kurulmuş bir komplo olduğu

[7] İlhan Selçuk, *Cumhuriyet*, 15 Aralık 2004

düşüncesi üzerinden de Hacı Bektaş-ı Veli'nin tarihsel rolüne gönderme yapılmıştır.

c)Hürriyet

Hürriyet gazetesinde bu dönemde, en dikkat çekici özellik, birinci dönemin tersine, hemen hemen hiç laiklik ve Türklük vurgusunun yapılmamış olmasıdır Bunun yerine daha belirgin bir biçimde Hacı Bektaş-ı Veli'nin birleştirici özelliğinin altı çizilmiş, ancak azınlık meselesi dış mihrakların emelleri bağlamında yer almıştır.

Hürriyet gazetesinin bir anlamda Hacı Bektaş-ı Veli'ye mesafeli durması aslında şaşırtıcıdır. İncelenen birinci dönemde bütün anma törenlerini büyük bir coşku ile yansıtırken, Hacı Bektaş-ı Veli'yi tarihimizin en önemli figürlerinden birisi olarak temsil ederken, Hacı Bektaş-ı Veli'yi laiklik ve Türklük anlamında çok zengin bir referans kaynağı olarak kullanırken, ikinci dönemde bunu görmek pek mümkün değil. Üstelik şaşırtıcı olan ise "Türkiye Türklerindir" şiarı ile çıkan bir gazetenin birinci araştırma döneminde yani 1995-2000 yılları arasında Türklük ve laiklik vurgusunu oldukça arzuyla yaparken, ikinci dönemde yani 2003-2008 yılları arasında, Hacı Bektaş-ı Veli'nin Türklük kökenine hiç vurgu yapmamış olmasıdır. Bu soruyu ancak ekonomi-politik bir yaklaşımla, diğer birçok televizyon ve gazeteye de sahip olan ve Türkiye'deki en büyük medya patronu olan Aydın Doğan ile siyasi iktidarın ilişkilerini analiz ederek yanıtlamak mümkün olabilir.

Sonuç

Sonuç olarak Hacı Bektaş-ı Veli farklı düşünce ve ideolojiler tarafından ve onların temsilcisi olan medya tarafından kendi konumlarına göre politikleştirilmiştir. Bu anlamda altı çizilmesi gereken en önemli noktaşudur: Devlet Alevi toplumu ile iletişim kurmayı Hacı Bektaş-ı Veli figürü üzerinden gerçekleştirmiştir. Ancak devletin Hacı Bektaş-ı Veli figürünü, Pir Sultan Abdal gibi diğer Alevi önderlerine tercih ettiğini gözden kaçırmamak gerek. Bir diğer ifade ile Hacı Bektaş-ı Veli devletin en kolay iletişim kurabildiği, göreceli olarak daha barışık olduğu bir figürdür. Kuşkusuz siyasi otoriteye boyun eğmek yerine darağacına giden Pir Sultan Abdal yerine, aslan ile geyiği aynı anda kucağında taşıyan ve Türklük ve Sünni İslam ile barışık olan, hatta onla-

rın hizmetinde kolaylıkla koşulabilen Hacı Bektaş-ı Veli figürü ile uzlaşmayı tercih edecektir.

Kaynakça

Irat, A. M., *Devletin Bektaşi Hırkası*, İstanbul, Chiviyazilari 2006.

Poyraz, B., "The Turkish State and Alevis: Changing Parameters of Uneasy Relations," *Middle Eastern Studies*, Vol. 41, No. 4, 503 – 516, July 2005.

Hürriyet, 17 Ağustos 1995.

Cumhuriyet, 17 Ağustos 1995.

Selçuk, İ. *Cumhuriyet*, 15 Aralık 2004.

Özcan, H., *Zaman*, 18 Ağustos 2004.

IV. KESİM

ÜZÜM ÜZÜME BAKA BAKA: COĞRAFYA

GÜNÜMÜZ BALKAN BEKTAŞİLİĞİ, GÜNCEL DURUM, GELİŞMELER, SORUNLAR

Murat Küçük[1]

Bu yaz TRT için hazırladığımız belgesel film projesi nedeniyle Yunanistan, Bulgaristan, Makedonya, Kosova ve Arnavutluk ülkelerine bir gezi gerçekleştirdik. Projemizin çıkış noktası, Bektaşilerin dediği gibi "fakir"in dört yıl evvel yayımladığı bir kitap idi. *Bir Nefes Balkan* adını verdiğimiz bu mütevazi çalışmada Arnavutluk ve Makedonya'da Bektaşiliğin tarihsel gelişimini, bugününü harmanlayıp Türkiyeli okura tanıtmayı amaçlamıştık. Kitap olumlu [tepkiler] aldı ve derken bir gün İstanbul'da VSG Prodüksiyon'dan Vedat Vural, konuyu belgesel olarak hazırlamayı önerdi. Projemizi yazdık, makul bir bekleme döneminin ardından onaylandı ve nihayet altı kişilik bir ekiple yollara düştük. Sonuçta yedi bölümlük bir yapım çıktı ortaya.

Sempozyum davetini, bu projeden bağımsız olarak aynı günlerde aldım ve çok sevindim. İletişim Yayınları'ndan Tanıl Bora aracılığıyla, Enstitü adına sevgili Pınar Ecevitoğlu, benden Balkan Bektaşiliğiyle ilgili bir bildiri sunmamı istedi. Böylelikle bir yandan belgesel hazırlıklarımızı sürdürürken, Hacı Bektaş Veli'nin doğumunun 800. yılı için düzenlenen sempozyum için de bir bildiri hazırlayıp sunma fikri doğdu. Hazır böyle bir işe girişmiş, Balkan ülkelerinden yeni dönmüşken, oralardaki duruma, güncel gelişmelere ve Avrupa Birliği'nin yarattığı değişime dair izlenimlerimi sizlerle paylaşmak istedim. Bu vesileyle gezi izlenimlerimi aktarmadan evvel, projenin hayata geçirilmesine olanak sağlayan Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu'na bir kez daha teşekkür etmek istiyorum. Gezimize Edirne'yi geçip

---

[1] Almanya, Gazeteci

Dimetoka yakınlarında yer alan Seyid Ali Sultan, namı diğer Kızıldeli ile başlamıştık. Öyleyse anlatmaya da oradan başlayalım.

YUNANİSTAN

Seyid Ali Sultan Dergâhı, malum, Balkanlar'da var olan en eski Bektaşi dergâhlarından biri. Bilindiği üzere, Sarı Saltık ve Seyit Ali Sultan gibi Rum Erenleri'nin Avrupa kıtasına geçişleri ön Osmanlı fatihlerinin Balkanlar'da oluşturdukları ilk yerleşimlerin temelini oluşturmakta. Dergâh çevresinde bulunan çok sayıda Kızılbaş köyleri bu yerleşimlerden günümüze ulaşabilenler arasında. Çevrede yaşayan ahalinin durumuna ilişkin bir şeyler anlatmadan evvel eldeki kaynaklara bakıp dergâhın evveliyatını kısaca hatırlamakta fayda var.

Seyit Ali Sultan Birinci Murat devrinde, yaklaşık 1397 yılında kurmuş dergâhını. 1402'de burada vefat etmiş ve kurduğu dergâh sonraki yüzyıllarda giderek büyüyüp gelişmiş. Osmanlı arşivlerinde yer alan 1829 tarihli bir mal varlığı envanterine göre, çoban ve sığırtmaçlar dışında kırktan fazla dervişin bir arada yaşadığı dergâhın o tarihteki varidatı; 1458 dönüm tarla, yetmiş dönüm bağ, elli beş dönüm çayır, otuz dönüm koru, yirmi beş dönüm orman, sekiz dönüm dut bahçesinde yüz on yedi dut ağacı, iki meyve bahçesi, yirmi dört köyün arazisi, yedi su değirmeni, ağıllar, dört samanlık, üç fırın, dört kiler, bir yağhane, bir sabunhane, bir şırahane, bir nalbant dükkânı, iki bin beş yüz küçükbaş hayvan, iki yüz kırk büyükbaş hayvandan oluşmaktaydı.[2]

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması sırasında, Sultan İkinci Mahmut'un emriyle yıktırılan dergâhın varidatından günümüze, meydanevi ile Seyit Ali Sultan'ın kabrinin bulunduğu türbeden başka pek bir şey kalmamış!

Osmanlı İmparatorluğu 1912 yılında Batı Trakya'dan çekilince, Meriç nehri sınır olmuş! Sınırın batı tarafında kalan Müslüman nüfus Anadolu'ya göç etmeye başlamış. Birinci Dünya Savaşı yıllarında bir süre Fransızların kontrolü altına giren bölge daha sonra Bulgaristan'a bırakılmış. Yedi yıl sürmüş bu dönem ve 1944'ten sonra Yunanistan'a katılan bölgede iki sene sonra başlayan iç savaşın sarsıcı günleri yaşanmış. Dergâh iç savaş sırasında Rodop Dağları'nda Kraliyet ordu-

---

[2] Ahmet Hezarfen, "Başbakanlık Osmanlı Arşivlerinden Kızıl Deli Sultan'a Ait Bazi Belgeler",*Tarih ve Toplum* Dergisi, Sayi 189, Eylül 1999. s:151.

suna karşı savaşan Yunanlı partizanların denetimindeymiş. Yapılara el koyan partizanlar, savaş yılları boyunca dergâh binalarını hastane ve kışla olarak kullanmışlar.

İç savaş 1949'da bitmiş. Bütün bu yıllar boyunca bölgede büyük bir nüfus azalması olmuş. Müslümanlar Anadolu'ya göç etmiş. İşte o zaman, o yıllara dek dağ köylerinde yaşayan Ruşenlerin şimdiki sakinleri yaşadıkları dağlardan ayrılıp güneye, terk edilen daha iyi köylere inip yerleşmişler.

Şimdi gelelim bugünlere!

Dergâhın görkemli tarihinden geriye çok az şey kalsa da, Seyit Ali Sultan'ın yarattığı gelenek başta Ruşenler olmak üzere çevre köyler Büyükderbent, Nesimler, Ballıkaya, Babalar, Çelebiler, İmanlar, Ortamahalle, Armutlu, Demirören, Karaören ve Sarpdere'de bugün de yaşatılıyor. Yöre halkı Seyit Ali Sultan Dergâhı'nda bir zamanlar var olmuş geleneği sürdürebilmek, inançlarını yaşayabilmek için "Seyit Ali Sultan Dergâhı Vakfı'nı Koruma Heyeti" adını verdikleri bir inisiyatif oluşturmuşlar. On iki kişiden oluşan heyet, Seçek Kültür ve Eğitim Derneği vasıtasıyla etkinlikler düzenliyor. Dernek Başkanı Ahmet Kara Hüseyin, Ruşenler köyünden. Dışarıya büyük oranda göç veren köyde tarımla geçinmek güç.

Gençler iş bulamadıklarından ya Atina'ya gidip Pire Limanı'nda gemilerde çalışıyor ya da daha da öte gurbete, Almanya'ya, Hollanda'ya gidiyorlar. Seyit Ali Sultan Dergâhı'nda bugün yaşatılan gelenek, Anadolu'da herhangi bir Alevi köyünde süregelen gelenekten ayrı değil. Tıpkı Anadolu Aleviliği'nde olduğu gibi Seyit Ali Sultan'a bağlı çevre köylerde de musahiplik çok önemli. Bu bakımdan onlar, Kırcaali'deki musahipli cemaat üyeleriyle birlikte, Balkanlar'daki diğer Bektaşi topluluklardan ayrılıyorlar. Alevi İslam inancında musahiplik "yol kardeşliği" anlamına geliyor. İkrar verip inancına sadık yaşayan her çift, bu gelenek uyarınca, iyi anlaştıkları bir başka aile ile musahip olur ve ömür boyunca müşkül zamanlarında birbirlerinin yardımına koşarlar.

Gerek Aleviliğin en önemli temel kaynaklarından Erdebilli *Şeyh Safi Buyruğu*'nda, gerekse Şah İsmail'e ait olduğu kabul edilen *Menakıb-ül Esrar* adlı yazma eserde, musahipliğin Hz. Muhammed tarafından toplumsal bir dayanışma ağı yaratmak amacıyla oluşturulduğu belirtilmektedir. Geleneksel anlatıma göre, musahiplik Hz. Mu-

hammed ile Hz Ali'den kalmıştır ve musahip olmak isteyen çiftler özel bir ikrar töreninden geçirilirler.

Muharrem'de Nevruz'da ve Yayla Bayramı'nda her yıl bir araya gelen Seyit Ali Sultan çevresinde yaşayan köylüler, virane dergâhın bahçesinde kurbanlarını kesip, cemlerini yapmaya devam ediyorlar. Adını yöreden alan Seçek Azınlık Eğitim ve Kültür Derneği yöneticileri, giderek canlanan ve her yıl daha fazla insanın katıldığı törenler sırasında, uzak yerlerden gelen misafirlerin geceleyebilmesi için bir aşevi ve misafirhane inşa etmeye karar vermiş. Dernek Başkanı Ahmet Karahüseyin, inşaatın maddi olanaksızlıklar nedeniyle güçlükle ilerlediğini anlatıyor.

Sözünü ettiğimiz köylerde cem yürüten dedeler Gümül-cine'ye bağlı Kurcalı köyünde yaşayan 64 yaşındaki Mehmet Koç Dede'ye bağlı. 1977 yılından bu yana yörede cem yürüten dede, 2003 yılında Recep Abdi Dede'nin hakka yürümesinden sonra Dimetoka çevresinde yer alan köylerin başdedesi seçilmiş.

Gerek Ruşenler'de gerekse çevredeki Kızılbaş köylerinde yaşayanlar Pomak. Bu konuda şimdiye dek neler yazılıp çizildi bilmiyorum, ama Pomak bir Aleviliğin keşfi son derece heyecan verici ve araştırılmayı bekliyor. Pomakların tarihi, etnik olarak hangi insanlık ailesine mensup oldukları, tıpkı Bulgaristan gibi Yunanistan'da da öteden beri tartışma konusu. Ne yazık ki bu tartışmalar siyasetten azade değil ve insanların aidiyet duygularına müdahale etmeyi amaçladığından iş tatsızlaşıyor. Siyasete karşı olduğumuzdan değil, siyasetle dile gelen ön yargılardan, sevgisizliklerden dolayı söylüyoruz bunu! Pomakların etnik kökeni yetmiş üç millete bir nazarla bakan Alevi Bektaşi öğretisi için şüphesiz muhabbettir. Kökenleri Bulgar veya Yunan, Trakya'nın otoktan halklarına uzanan bu topluluğun cemi nefesi, zenginliğidir Aleviliğin. Ne yazık ki devletler genellikle muhabbet için yapmıyor bu türden tartışmaları. Farklı etnik kimliklerin bir arada yaşadığı çoğulcu bir toplum anlayışını destekleyen Avrupa Birliği, devletlerin de farklılıkları muhabbet kaynağı olarak görebilmeleri ve ülkeler arasında çekişme konusu haline getirmekten vazgeçmelerini teşvik edebilir. Herkes de "ya sev ya terk et" [denilmeksizin] yerinde yurdunda rahat rahat yaşar.

Bu bakımdan PASOK'un seçimleri kazanması Yunanistan Türk azınlığı için olumlu bir gelişme olarak nitelenebilir. En azından Yorgos Papandreu, Dışişleri Bakanlığı döneminde "Türk azınlığı"

kavramını rahatlıkla kullanabilen bir siyasetçiydi. Aynı tutumu yeni başlayan başbakanlık döneminde sürdürmesi bu yönde oluşmuş tabunun kırılmasını sağlayabilir. Şimdiye kadar Batı Trakya'da yaşayan Müslümanların Türklükleri veya kendilerini Türk kimliğiyle özdeşleştirmeleri kabul edilmiyor, Yunan kökenli oldukları söyleniyordu. Pomaklar sözkonusu olunca bu iddia çok daha güçlü dile getiriliyor. İş bulmak için gittikleri şehirlerde karşılaştıkları ilk sorunun "Türk müsünüz Pomak mı?" şeklinde olduğunu anlatan Ruşenler'de, Ahmet Kara Hüseyin'in kahvesinde konuştuğum Pomak gençler, bu durumu çok açık biçimde ifade etmişlerdi. "Pomakız" dediklerinde, "O zaman bizdensiniz! Pomaklar Türk değil" dendiğini anlatan gençler, o yüzden "Pomakız" demeyi dahi yeğlemediklerini belirttiler. Bunun, Pomakçanın öğrenilmemesi ve giderek daha az konuşulmasına da etkisi var ne yazık ki.

BULGARİSTAN

Yunanistan'dan sonra kuzeye, Bulgaristan'a doğru sürdürdük yolumuzu ve saatler süren yolculuğun sonunda, Haskova'yla Kırcaali arasında Otman Baba Dergâhı'na vardık.

Halk arasında Hüssem Şah Gani olarak da bilinen Otman Baba, XV. yüzyılda yaşamış bir evliya. Dergâhla ilgili en detaylı bilgiyi, XII. yüzyılda yöreyi ziyaret eden Evliya Çelebi veriyor bize. Tatlı dilli evliyamızın anlattığına göre; yemyeşil bir orman içinde misafirhanesi, zarif binaları, görkemli meydanevi, derviş odaları, havuzu, şadırvanı, çeşmeleri, bağları, bahçeleriyle cennet misali bir derviş tekkesiymiş o zamanlar. Sultan Beyazıt'ın inşa ettirdiği yedi köşeli köşk öyle güzelmiş ki Evliya Çelebi'nin söyleyişiyle, "yedi iklimden izler verir"miş. "Diller ile anlatılmaz kalem ile yazılmaz. Bu güzel köşkün etrafında kırk adet kapıları vardır. Bu kapılar kırklara makam olduğuna işarettir (...). Etrafında bulunan çeşitli pencerelerinden ve balkonlarından dağlarda, bağlarda ve gül gülistanlarda öten bülbüllerin hoş sesleri ve ötüşleri dinlenir, çevrenin bütün güzellikleri seyredilir (...)". Köşkün karşısında yer alan meydanevi kış akşamları beş altı yüz kişinin sığabileceği büyüklükteymiş.

"Buna kış meydanı derler. Etrafında yüzlerce dolap vardır. Her dolabın birer dervişi olup, postları üzerinde taat ve ibadetle meşgul olurlar. Kapısı büyük bir saray kapısı gibi geniştir. Bu meydan içine

arabalar ile odunlar getirilip ateş yakılır ve bütün dervişler ateşin etrafında toplanıp başlarından geçen hisseli olayları ve öğüt verici hikâyeleri anlatırlar. Şiirler ve tarih kitapları okuyarak can sohbetleri ederler. Nice kurbanları kebab edip, tatlı helvalar pişirip, gece yarısı bütün dostlar bu yemekleri yeyip hayır sahiplerine dualar ederler."

Bu kadar da değil. Kış meydanının hemen yanında bir de yaz meydanı varmış. Biz iyisi mi sözü yine Evliya Çelebi'nin tarıklığına bırakalım. O görmüş, o yaşamış:

"Anlattığımız kış meydanına bitişik olarak, hayır sahibi Yahya Paşa oğlu Mehmet Bey, Üsküp'ten gelip, Otman Baba himmeti için bir yaz ve bahar meydanı yaptırmıştır. Benzeri hemen Karadeniz sahilinde Varna şehri ile Balçık kasabası arasındaki Batova deresinde Akyazılı Sultan Tekkesi'dir. Bu da onun gibi, İstanbul'daki Galata Kulesi gibi ucu göğe yükselmiştir. Yedi köşeli, yuvarlak, kalın, metin kâgir bir binadır. Sivri külah gibi tahta kubbesinin üzeri kurşun örtülü olup, tepesinde iki adam boyunda yüksek, altın yaldızlı alemi vardır. Öyle bir meydandır ki genişliğinden seher vakti bir tarafında olan kimse öte tarafta olan kişiyi güçlükle fark eder. Üstad mimarı bütün hünerini ve gücünü harcayıp sanatını göstererek bu meydanın tavanını ve nakışlı kubbesini direksiz olarak tutturmuştur. Böyle geniş bir meydanın içinde hiç direk yoktur. Sadece tek tavanlı büyük bir meydandır. Meydanın ortasında döşenmiş ibret verici halı üzerinde yüzlerce adet altın yaldızlı lambalar, şamdanlar, avizeler var ki her biri ikişer adam boyundadırlar."[3]

Unutmayalım ki Osmanlı İmparatorluğu bir bütündü o zamanlar. Üsküp'le Edirne arasında bir konaktı Otman Baba! Üsküp'ten, Manastır'dan İstanbul'a gitmek için yola çıkanların çoğu kez yollarını uğratıp niyaz ettikleri önemli bir ziyaret yeriydi. Otman Baba talipleri, sevdalıları artık üç dört ülkeye dağılmış olsa da akrabalık bağları hala sürüyor.

Evliya Çelebi'nin dört asır evvel anlattığı meydan evlerinden, köşklerden, şadırvanlardan geriye Otman Baba'nın türbesinden başka bir şey kalmamış. Ama dört beş yıldır büyük bir canlanma içerisinde Otman Baba. Hak ve Özgürlük Partisi Genel Başkanı Ahmet Doğan'ın yaptırdığı misafirhane, üst katındaki cemeviyle eski günleri yeniden

---

[3] Evliya Çelebi, *Tam Metin Seyahatname*, Üçdal Nesriyat, Istanbul 1985, Cilt: 8, s. 482-483.

yaşatmaya yönelik mütevazi bir adım. Bahçesi, kurban kesim yerleri yeniden düzenlenmiş, bakımlı.

Biz oradayken Avrupa Parlamentosu secimlerine sadece birkaç gün kalmıştı ve dolayısıyla yoğun bir seçim atmosferi içine düşmüş olduk. Ardından 5 Temmuz'da Bulgaristan Parlamentosu için genel seçimler yapıldı. Hak ve Özgürlükler Hareketi bu seçimde oylarını artırarak 34 sandalyeden 38 sandalyeye ulaştı. Ancak, ülke genelinde seçimleri merkez sağda yer alan Bulgaristan'ın Avrupalı Gelişimi İçin Halk Partisi (GERB)'nin kazanması koalisyon dengelerini değiştirdi.

Hak ve Özgürlükler Hareketi'nin büyük koalisyon ortağı Bulgaristan Sosyalist Partisi (BSP) seçimden ikinci parti olarak çıktı ve birlikte koalisyonu oluşturdukları üçüncü parti Ulusal Bağımsızlık ve Yükseliş Hareketi (NDSV) yüzde dört barajını aşamayıp sandıkta kalınca HÖH'nin sekiz yıllık iktidar ortaklığı sona ermiş oldu. Bulgaristan'ın Avrupalı Gelişimi İçin Halk Partisi, Mavi Koalisyon adı verilen milliyetçi partiyle yeni bir koalisyon hükümeti kurdu. Şimdi Hak ve Özgürlükler Hareketi muhalefet partisi konumunda.

Hak ve Özgürlükler Hareketi 2001 yılından bu yana hükümet ortağı olarak iktidardaydı. Türk azınlığın demokratik haklarının tanınıp yasal güvence altına alınmasında hareketin önemli katkıları oldu. Dahası bu sekiz yıllık süreç, Türkler'in Bulgaristan toplumunun bir parçası olarak ona gönül rahatlığıyla entegre olabilmesinde büyük rol oynadı. İktidar için anahtar bir partiydi HÖH ve bunun pazarlığını Türk azınlığın siyasi haklarının yanı sıra sosyal, ekonomik çıkarları için de araç olarak kullandı. Diyebiliriz ki göç hareketi kısmen de olsa tersine döndü, birçok aile geriye dönüp Bulgaristan'da yaşamaya başladı. İktidar partisi olmanın avantajlarıyla bakanlıklarda, yerel yönetimlerde iş imkânları arandı ve bekleneceği üzere yeni bir klientalist ilişkiler ağı yaratıldı.

Sekiz yıllık bu sürecin sonunda, krizin de etkisiyle milliyetçi Bulgar partilerinin Türk azınlığı hedef alan sağcı bir söylemi yükselttiği gözleniyor bu günlerde. ATAKA adı verilen ırkçı yeni bir siyasi parti yüzde dört barajını aşarak meclise girmeyi başardı. Bu gelişmeler Bulgaristan'daki Türk azınlığı bir noktaya kadar endişelendirmekle beraber Avrupa Birliği'nin kendilerine güven verdiğini de söylüyor Türkler ve Bulgaristan'da geriye doğru bir dönüşe ihtimal vermiyorlar.

Hak ve Özgürlükler Hareketi içinde, Bulgaristan Türk azınlığı içinde yine bir azınlık olarak Alevi Türk topluluklar da (Babailer, Bektaşiler, Musahipliler) belirgin bir rol oynadılar. Seksenli yıllarda Todor Jivkov döneminde zorla ad değiştirme girişimleri yaşandığında özellikle Alevilerin yaşadığı yörelerde büyük direnişler yaşandı. Örneğin, Alevi [olan] Alvanlar Köyü'nde tanklara direndi insanlar; ölenler, yaralananlar oldu. Toplu halde karakollara çekilmeler, işkenceli sorgular yaşandı. Buradaki direniş çevredeki Sünni köylerce de desteklendi ve bir kıvılcım gibi yayıldı.

Bu direnişler Hak ve Özgürlükler Hareketi'nin çıkış noktasıydı. Belgeselde kendisiyle söyleştiğimiz isimlerden biri bu dönemin canlı tanıklarından. Kırcaali yöresinden Sadullah Hayrullah Dede o dönemde hareketin bugünkü lideri Ahmet Doğan ile birlikte cezaevinde yattı. Sadullah Hayrullah Dede Alevilik araştırmaları için ilginç, degerli bir portre, çünkü o Bulgaristan'ın güneyinde ve kuzeyinde karşımıza çıkan Babailer'in Kırcaali çevresindeki başdedesi aynı zamanda.

Babailerin tarihlerini, Selçuklu dönemindeki isyanlarını, Baba İlyas'ı, Baba İshak'ı tarihten biliyoruz. Malum, Hacı Bektaş Veli'nin kardeşi Menteş bu büyük isyanda Malya Ovası'nda öldürüldü ve muhtemelen Hacı Bektaş Veli de bu isyanın içindeydi veya bir şekilde onunla ilintiliydi. Ama onların ardılları olarak Anadolu'da Şüceaddin Veli Dergâhı etrafındaki söylem dışında tanıyıp bildiklerimiz yok. Oysa Bulgaristan'da "Biz Babaiyiz" diyen gruplar var hala ve Bektaşilikten evvel bölgeye geldiklerini sözlü bir anlatım olarak babadan oğula tekrarlayıp sahipleniyorlar.

İşte Otman Baba Dergâhı'na bağlı köyler de Balkanlar'da varlığını sürdüren Alevi-Bektaşi gruplar arasında Babai olarak adlandırılan bu geleneğe bağlı. Babailerle ilgili çalışmaları bulunan Sofya Üniversitesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi Prof. Dr. Katerina Venedikova, Bulgaristan Babaileriyle Anadolu'da kurulmuş Karaman Beyliği arasındaki tarihsel bağlara dikkatimizi çekiyor.

Babailerin Mürşidi Sadullah Hayrullah Dede, fiilen politikanın içinde olmasa da Hak ve Özgürlükler Hareketi için bölgede önemli bir isim. Komünizm döneminde cemlerin gizli saklı yürütüldüğünü anlatıyor. Uzun yıllar öğretmenlik yapan Sadullah Hayrullah, Todor Jivkov döneminde Türk azınlığa yönelik baskılara direndiği için mes-

lekten men edilmiş ve Hak ve Özgürlükler Partisi Genel Başkanı Ahmet Doğan'la birlikte hapis yatmış.

Sadullah Hayrullah bir yandan bu siyasi mücadeleyi sürdürürken diğer yandan dedelik yaptığını anlatıyor. Yaptığımız söyleşiden kısa bir bölüm:

"1975'te posta oturdum dede olarak. Bizde dedelik babadan oğula değil de münasip görülen şahıslara verilir, yol iz öyledir. Ben hem partiye de üyeydim korka korka ama istemedim mürşid olmak, çalışıyordum uğratırlardı. Sır var ya Alevilikte. Sırrı vermediler bizim canlarımız. Dediler dede sensin. Vefat etmişti mürşidimiz. Dediler sen olacaksın mürşid ve ben olmamayı istesem de komşunun kestiği parmak kanamaz derler ya, işte komşu bu parmağı kesti, biz onun kanına kanaat kıldık, sabrettik. Parmak kanadı ama biz işimizi yürüttük.

Cemimi cemaatimi sürmeye Karalar'a giderdim, oradaydı cemimiz cemaatimiz. Böyle yani Aleviliği sürdürmeye çalışırdık saklı gizli, törelerimizi, adetlerimizi ezdirmedik, ayakta tutmaya mücadele yürüttük. O zamanlar da böyleydi, gizliydi (...) Onlar bizim Türklükle ilgili toplantılar yaptığımızdan şüpheleniyordular"diyor.

Bulgar devletinin öncelikli paranoyasının Türk azınlığın kendi haklarına yönelik çalışmalar içinde bulunduğuna inanmak olduğunu anlatıyor: "Türklüğü müdafaa etmekle ilgili ya da bir hazırlık yapmak için toplanıyoruz manasına basarlardı bazı yerleri. Çok yerleri bastılar. Bize bile baskın yaptılar. Ama baktılar ki bizim sofralarımız kurulmuş, demlerimiz önümüzde, sazlarımız elimizde, herkes şen, yiyip içiyoruz, muhabbet sürüyor. Politikayla siyasetle ilgisi yok, fazla üzerimize gelmediler. Dediler bir daha böyle olmasın! Bunlar devam etmesin! Devlet yasağıdır! Böyle toplantılar, böyle muhabbetler, cemler yasaktır. Biz yine de saklı gizli sürdürdük. Ben dede olarak, etrafımda canlarla birlikte hep muhabbetimizi sürdürdük. Bulgaristan'ın her yerinde, her Alevi köyünde bu böyle devam etti. Yani Alevilik hiçbir zaman alevini kaybetmedi. Adımını geri atmadı. Atalarımız böyle zor zamanlarda, Sultan Selim dönemlerinde, Sultan Mahmut dönemlerinde ne kadar zahmetler çekmişler, dağ-lara çıkmışlar, Balkancı olmuşlar da dininden örf adetinden vazgeçmemişler. Biz de onlardan ders almış gibi, onlar bizim hocamızmış gibi yürüdük!

Aleviliği burada hiç söndürmedik. Bugünkü varlığımız buna bağlıdır."[4]

Yasaklı yıllar geride kalmış.

Demokratikleşme yolunda önemli mesafeler kateden Bulgaristan'da Türk azınlığa yönelik asimilasyon politikaları son bulmuş. Alevi olsun Sünni olsun insanlar inançlarını, kültürlerini özgürce yaşayabiliyor artık. Türk azınlık içerisinde yer alan Aleviler de yıllar boyunca bakımsızlıktan yıkılmaya yüz tutmuş türbe ve dergâhları onarıp restore etmek için harekete geçmiş. Maddi imkânsızlıklar içinde önemli işler gerçekleştirmişler. Otman Baba Dergâhı'nın Hak ve Özgürlükler Partisi Genel Başkanı Ahmet Doğan'ın kişisel yardımlarıyla restore edildiğini, yeni bir cemeviyle konaklama tesisi inşaatının birkaç yıl evvel tamamlandığını anlatan Güney Bulgaristan Cem Vakfı Başkanı Mustafa Ali Mustafa, halen Kırcaali Elmalı Baba Dergâhı'nda restorasyon calışmalarının devam ettiğini [aktardı] bize.

Elmalı Baba Dergâhı'na bağlı Bektaşiler, tıpkı Seyit Ali Sultan çevresinde bulunan köyler gibi "musahipli" ve onlar da Kızıldeli'ye bağlı. Çok eskiden, yani imparatorluk zamanında arada sınır yokken Elmalı Baba'nın dedeleri, icazet almaya Seyit Ali Sultan Dergâhı'na giderlermiş.

İki saatlik bir dağ yolculuğunun ardından ulaştığımız Mestanlı'da Elmalı Baba, dağ başında yapayalnız görünümüyle yüzlerce yıl evvel buralarda yaşamış dervişlerin dünyasına çekiyor bizi. Zaman durmuş sanki burada. Herşey öyle sakin, öyle sessiz, öyle kendi halinde. Yine de Dergâh postnişini, Elmalı Baba Türbesi'nde geçip giden zamana inat, her akşam atalarından öğrendiği gibi çerağ uyandırmayı sürdürüyor.

Seyit Ali Sultan Dergâhı ile Elmalı Baba Dergâhı birbirine çok yakın. Elmalı Baba'yla Seyit Ali Sultan dergâhı arasındaki bağlar Yunanistan ve Bulgaristan'ın doğuşuyla bölünüp sekteye uğrasa da 90'lı yıllardan sonra Bulgaristan'da yaşanan demokratikleşmenin ardından yavaş yavaş yeniden kurulmuş. Gidip gelmeler, karşılıklı ziyaretler yeniden başlamış.

Tıpkı Seyit Ali Sultan gibi, Elmalı Baba da yeniden canlanıyor. Tekkenin restorasyonu ve yeniden inşasını Kırcaali'den seçilip Bulgaristan Parlamentosu'na giren Bektaşi kökenli milletvekili Ünal Tahsin

[4] *Bir Nefes Balkan*, Belgesel Film, 3. Bölüm'den, TRT 2009.

ve Mestanlı'dan İstanbul'a göç eden işadamı Fuat Güven birlikte üstlenmişler.

Tekrar Kırcaali'ye dönüyoruz. Akşam Beyköy'de ceme davetliyiz. Dede'nin duasıyla başlıyor cem. Geleneksel Alevi-Bektaşi toplumunda cem, köy halkını bir arada tutan en önemli kurumdu. Sorunlar burada görüşülür, varsa küskünler barıştırılır, nice sonra nefesler söylenir ve semaha durulurdu. Beyköy'de cem yüzlerce yıldır alışıldığı gibi sürüp gidiyor. Ne Todor Jivkov döneminin baskıları ne modernleşmenin getirdiği sosyal değişimler unutturmamış onu. Talipler, Otman Baba'nın nefeslerini hala yaşatıyorlar. Ve kuşkusuz, geçip giden zamana, değişen dünyaya aldırmadan, bir sonraki kuşağa en güzel haliyle aktaracaklar onu.

Kırcaali ve Haskova yöresinde çekimlerimizi tamamladıktan sonra kuzeye, Deliorman bölgesine geçtik. Deliorman ve Dobruca'da yaşayan Aleviler de Haskova'dakiler gibi çoğunlukla Babai geleneğine bağlı. Bu gelenek içersinde Eskişehir'de bulunan Şüceaddin Veli Dergâhı oldukça önemli bir rol oynuyor. Hatta kimi söylencelere göre, Şüceattin Veli ile Baba İlyas aynı kişi.

İlk durağımız Silistre'de Dulova kasabası. Dulova'da bizi Türk Alevi Kültür ve Hayır Cemiyeti Yönetim Kurulu üyeleri karşıladı ve onların mihmandarlığıyla Rusçuk'a bağlı Mumcular Köyü yakınlarında Demir Baba Türbesi'ni ziyaret ettik.

Demir Baba Türbesi, her iki yanı derin uçurumlarla kaplı bir vadi içerisinde. Aşağıya merdivenlerle iniliyor. Yol boyu ağaçlara bezler bağlanmış. Yüzlerce, binlerce dilek, rengârenk bezlere dönüşmüş ağaç dallarında uçuşuyor.

Tekke'nin bulunduğu vadi çok tanrılı dönemlerde eski bir Trak tapınağı imiş. Sonraları bölgede Hrİstiyanlığın yayılmasıyla aynı yerde bu kez Aziz Georgi Manastırı kurulmuş. Osmanlı fethinden iki asır sonra Kanuni Sultan Süleyman devrinde, yaklaşık 1520'li yıllarda, Demir Baba bu terk edilmiş manastır toprakları üzerinde küçük bir dergâh kurmuş. Dervişleriyle giderek büyüyen Demir Baba Dergâhı en görkemli devirlerini XVI. ve XVII. yüzyıllarda yaşamış. Ancak, Yeniçeri teşkilatının kaldırıldığı 1826 yılında Bektaşi tekkelerine yönelik şiddetten Demir Baba da nasibini almış. Dergâh müştemilatı yıktırılmış, dervişler sürülmüş. 1861 senesinde tahta oturan Sultan Abdülaziz devrinde dervişlerin geri dönmelerine izin verilse de bir daha eski görkemli günlerine kavuşamamış dergâh!

Rivayete göre, Demir Baba "Alaca" adındaki atıyla avlanmaya çıkan usta bir avcı imiş.

Demir Baba Velâyetnamesi'nde anlatılan efsanelerde doğaüstü güçleri olan bir şahsiyet olarak karşımıza çıkan Demir Baba'nın dağ yamaçlarında kayalıklar üzerinde demir ayakkabılarıyla bıraktığı ayak izleri, yöre halkı tarafından günümüzde de ziyaret edilmekte. Her türlü hayvanı avlayan Demir Baba sadece karaca vurmaz, başkalarının vurmasına da müsaade etmezmiş.

Todor Jivkov dönemindeki Bulgaristan yönetimi türbede yatan kişinin Demir Baba değil, Bulgar Kralı Omurtag Han olduğunu iddia etmiş uzun yıllar boyunca. Zorla ad değiştirmelerin gündeme geldiği Bulgarlaştırma siyasetinin geride kalmasıyla bu iddia da hızını yitirmiş görünüyor. Konu yavaş yavaş tarihçilerin tartışmasına açılıyor.

Sofya ve Şumnu Üniversiteleri'nde Türk dili ve tarihi üzerine dersler veren Prof. Katerina Venedikova, Demir Baba Tekkesi'nin bulunduğu alanın Bulgar tarihinde önemli mekânlara ev sahipliği yaptığını vurguluyor, ancak Demir Baba etrafında yaratılan efsanelerin çok daha eski zamanlara [uzandığını], bronz çağından demir çağına geçiş döneminde insanlara demirin işlenmesini ve kullanılmasını öğreten efsanevi bir kahramana dayandığını, yüzlerce yıl içinde hem Bulgarlar hem de Türkler tarafından benimsendiğini anlatıyor. Sofya'da kendisiyle uzun bir görüşme yapma olanağı bulduğumuz Prof. Venedikova, sadece Demir Baba'nın değil, Bulgaristan'ın başka yörelerinde başka Bektaşi türbe ve tekkelerinin de ikili bir tarihe sahip olduğunu ve yörede yaşayan Bulgarlar tarafından da ziyaret edildiğini belirtiyor. Sözgelimi Akyazılı Baba Dergâhı'nda yatan evliyanın Aziz Atanas, Kademli Baba'da Aziz İliya, Otman Baba'da ise Aziz Nikola olduğuna inanıyor Bulgarlar.

Sonuçta Türk ya da Bulgar yöre halkı Demir Baba'ya kalpten inanıyor, ondan türlü türlü dertleri için medet umuyor.

Demir Baba Dergâhı'nı ziyaretten sonra Dobruca'ya bağlı Karalar Köyü'ne gidiyoruz. 1992 yılında yeni bir tekke inşa edilmiş burada. Adı "Birlik Tekkesi". O gün bizim için hazırladıkları cemi Abdullah Hasan Baba yönetiyor.

Deliorman ve Dobruca bölgesindeki Babai köyler, 1910'-lu yıllarda Eskişehir'ın Seyitgazi ilçesinde bulunan Şüceaddin Veli Dergâhı'na bağlı imiş. Babalar oradan icazet alırlarmış. Sonraki yıllarda yaşanan siyasal gelişmelerin etkisiyle bu bağ unutulsa da 1990'lı yıllarda yaşa-

nan demokratikleşmenin ardından Şüceaddin Veli Dergâhı'yla ilişkiler yeniden kurulmuş.[5]

Deliorman yöresindeki Babailer tarikli!

Tarikten ya da pençeden geçmek!

Gerek Anadolu'da, gerekse Balkanlar'da süregelen cem ayinlerinde sık sık rastlanan iki terimi, burada kısa bır ara verip anlatalım. "Pençe" ve "tarik", Alevi cemlerinde, ikrar veren taliplerin dede tarafından cemiyete kabul edilişini simgeler. Pençe Ehl-i Beyt'i, tarik ise Hz. Ali'nin kılıcı Zülfikar'ı temsil eder. Somut olarak "pençe" dedenin eli, "tarik" ise kimi yerde üç, kimi yerde yedi veya on iki budaklı bir ağaç dalıdır. Dede veya Baba musahip ikrarı sırasında, musahip olan canların başını ve sırtını ya eliyle sıvazlar ya da tarik çubuğunu sırtlarına deydirerek bir anlamda onları kutsar.

Bulgaristan Aleviliği büyük bir canlanma içerisinde. Yeni türbeler, tekkeler oluşuyor, ardı ardına cemevleri inşa ediliyor. Silistre'ye bağlı Yeniköy'de kurulan Musa Baba ve Muharrem Baba Türbesi bu yeni ziyaret yerlerinden sadece bir tanesi.

Musa Baba'nın asıl türbesi Şumnu'daymış!

Nasıl mı?

Her şey bir rüya ile başlamış Yeniköy'de!

Bir akşam Yeniköy'ün dedesi Ali Rıza Dede, Musa Dede'yi rüyasında görünce, köyden başka üç dedeyle beraber yola düşüp Şumnu'ya, Musa Baba'nın türbesine varmışlar. Ali Rıza Dede, Kömürcü Dede ve Niyazi Dede'nin aldığı dualı toprak köye getirilmiş ve bir türbe inşa edilmiş.

Türbenin bulunduğu arazi boşmuş o zamanlar, hazineye aitmiş. İstekte bulunmuşlar, Dulova Belediye Başkanı Dr. Mithat Tabak söz vermiş ve ihaleye çıkarılmış arazi. Köy halkı birleşip satın almış. İki sene evvel inşaatı tamamlanan türbede Musa Dede'nin makamının yanında köyün bir zamanlar sevilen simalarından Muharrem Dede de yatıyor.

---

[5] Süceaddin Veli Dergahi Postnesini rahmetli Nevzat Arslantas Dede, yillar evvel, rahmetli Ahmet Hezarfen ile Eskişehir'de kendisini ziyaretimizde Babailiğin evveline ve Deliorman yöresiyle ilişkilerine dair etraflıca bilgi vermişti. Bkz.,"Babailikten Bektaşilige Süceaddin Veli", *Alli Turna* icerisinde. Horasan Yayinlari, Istanbul, 2006, s.69-78.

Türbe Yeniköylü Alevilerin buluşma yeri. Burada kurbanlar kesiliyor, hayırlar veriliyor, dualar ediliyor.

Yazları genellikle kurak geçen Deliorman ve Dobruca yöresinde su sıkıntısı öteden beri büyük bir sorun. Ali Rıza Dede sözün bir yerinde, ertesi gün Sünni komşularla birlikte yağmur duasına çıkacaklarını anlatınca biz de izlemeye karar veriyoruz.

Aylardır tek damla yağmur düşmeyen Deliorman'da dua son umut.

Yağmur duası Dulova Camisi'nde yapılıyor. Silistre Bölge Müftüsü Tahsin Mehmet, yağmur duasının İslam inancındaki yerine dair güzel bir vaaz veriyor evvela. Sonra cemaat hep birlikte bahçeye çıkıyor, hafız kadınlar münacaat okuyorlar bir ağızdan.

Bulgaristan'da yaşayan Türk azınlık, inancını özgürce yaşayabiliyor artık.

1980'li yıllarda yaşanan acı olaylar hala hafızalarda. Kolay kolay da unutulmayacak ama insanlar umutlu. Hak ve Özgürlükler Hareketi, Türk azınlığın barışçıl ve demokratik yollarla Bulgaristan toplumuna entegrasyonu için önemli bir şans.

Duadan sonra, Deliorman yöresinde geçirdiğimiz üç güzel günün ardından vedalaşıp ayrılıyoruz. O akşam Sofya'da yağmur karşılıyor bizi! Ertesi sabah Makedonya'ya doğru yola koyulurken dolu dolu yağmur bulutlarıyla uğurlanıyoruz Bulgaristan'dan.

MAKEDONYA

Makedonya'nın Tetova ya da eski adıyla Kalkandelen şehrinde, Şipka Dağı eteklerinde kurulu Harabati Baba Dergâhı, belki de bütün Balkanlar'da Osmanlı İmparatorluğu'ndan günümüze ulaşabilmiş en güzel Bektaşi dergâhı. Üsküp'te, Manastır'da, Ohri'de bir zamanlar var olmuş dergâhlar çoktan tarihe karışsa da Harabati Baba, eski günlerin ihtişamına taruklık etmeyi sürdürüyor.

Tarihi kayıtlara göre; Harabati Baba Dergâhı, Hacı Bektaş Veli Dergâhı postnişini Sersem Ali Baba'nın vasiyeti olarak 1538 yılında kurulmuş.

1912 yılından önce bölgede yaşayan Arnavut Bektaşiler'in en önemli inanç merkezi konumunda bulunan Harabati Baba, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından devlet tarafından kamulaştırılıp turistik tesis ve müze haline dönüştürülmüş.

Tekke'nin şimdiki postnişini Baba Mondi, Tiran'da yaşayan Arnavut Bektaşileri'nin ruhani lideri Reşat Bardi Dedebaba'nın da yardımcısı.

Harabati Baba Tekkesi'nin kuruluş öyküsü Kanuni Sultan Süleyman'ın vezirlerinden Server Ali Paşa'yla başlıyor. Tetova'da doğup büyüyen Server Ali Paşa, vezirliği sırasında bir gece Hacı Bektaş Veli'yi görür rüyasında. Hacı Bektaş Veli, Dergâh'ta hizmete çağırmaktadır Server Ali Paşa'yı!

Vezirlik görevinden vazgeçip Hacıbektaş Dergâhı'na giden Server Ali Paşa, yıllarca derviş ve baba olarak hizmet eder ve nihayet dedebabalık makamına kadar yükselir. Gün gelir vadesi yeter, Hacı Bektaş Dergâhı'nda toprağa verilir. Tetova'da sevenleri anısına bir makam inşa ederler. Alevi-Bektaşi inacında sevilen evliyanın bir kaç yerde makamı, yani türbesi olması alışılmadık bir durum değil. Tıpkı yedi yerde makamı bulunan Sarı Saltuk gibi.

Velhasıl... Hacıbektaş'ta vefat edip orada toprağa verilen Sersem Ali Baba'nın bir makamı da Harabati Baba Dergâhı'nda imiş.

Harabati Baba bu küçük türbenin bir garip hizmetkârı imiş. Tarihi kaynaklarda Malatyalı olduğu belirtilen Harabati Baba'nın asıl adı Mehmed olsa da Hak için hizmet yolunda kendini "harab" ettiğinden bu nam ile anılır olmuş. Harabati Baba, Tetova Beyi Recep Paşa'nın yardımıyla tekkenin inşasını sağlamış. Recep Paşa, çevrede bulunan arazileri tekkeye vakfetmiş hep. Gün gelmiş, ulu bir dergâh olmuş Harabati Baba. Elbirliğiyle çalışıp üreten dervişler geleni geçeni mihman edip, karnını doyurmuş.

Harabati Baba Dergâhı, geleneksel bir Bektaşi dergâhının işlevi hakkında fikir vermesi bakımından güzel bir örnek. Dergâh; içeri girer girmez solda karşımıza çıkan misafirhanesi geleneksel ifadeyle mihmanev ikileri aşevi, olağanüstü ağaç işçiliğiyle yüzyıllara meydan okuyan şadırvanı ve bir zamanlar cem ayinlerinin yapıldığı meydan eviyle oldukça iyi korunmuş.

Sersem Ali Baba'nın türbesi meydanevinin hemen karşısında. Burada Sersem Ali Baba, Recep Paşa ve diğer babaların mezarları var. Harabati Baba ise sağlığında aşk ile hizmet ettiği Sersem Ali Baba'nın eşiğinde, yüzlerce yıllık bekleyişini sürdürüyor!

Çevrede bulunan bağlar bahçeler bir zamanlar tekkeye aitmiş. Yaklaşık 50 hektar araziye sahipmiş tekke. Tetova Çarşısı'nda vakfiye dükkânları varmış. Dervişlerin kimi koyun güder, kimi üzüm bağla-

rının bakımı ile meşgul olur, kimi dağdan odun taşır, kimi ekmek pişirir, tekkeye hizmet ederlermiş.

Harabati Baba Tekkesi 1945 yılına kadar işleyişini sürdürmüş. İkinci Dünya Savaşı'nda İtalyan kuvvetlerini yenilgiye uğratan partizanlar Tetova'ya girdiğinde, tekkenin o dönemdeki postnişini Kazım Baba'yı Makedonya'da doğmadığı gerekçesiyle Kosova'ya sürmüşler.

Kazım Baba ve dervişlerin Kosova'ya gitmesinin ardından geride kalanlar evlerine çekilmiş. Bir süre sonra Makedonya'da ibadet yerleri serbest bırakılmış, ancak Harabati Baba'nın eski günlerine dönmesine izin verilmemiş! Otel, restoran ve gazinonun yanısıra tekkenin geriye kalan binaları şehir müzesi için galeriler halinde düzenlenip ziyarete açılmış.

Tetova'da yaşayan Bektaşiler doksanlı yılların ortalarında bu hale isyan edip bir Muharrem günü dergâhı "illegal" ama meşru bir gerekçeyle işgal etmiş ve dergâhın hiç olmazsa bir bölümünde meydan açabilmek için toplu halde açlık grevine girişmişlerdi. Sonunda bunu başardılar ve beş yüz senelik dergâhta, yarım asırlık bir aradan sonra yeniden çerağlar uyandırıldı, nevruziyeler okundu. On üç sene evvel *Cem* dergisinde çalışırken dergâhı ziyaret etmiş, Tetovalı muhibbanın arzusuyla o dönemde dergâh postnişini seçilen Tahir Emini Baba'yla da bir söyleşi yapmıştım. Baba Tahir Makedonya hükümetine karşı verdikleri kararlı mücadeleyi, dergâh varidatını geri alabilmek için hukuki yollara başvurduklarını büyük bir coşkuyla anlatmıştı. Avrupa Birliği'ne girmek isteyen Makedonya'nın 1945'ten sonra kamulaştırılan ibadet yerlerini eski sahiplerine geri vermek zorunda olduğuna dikkat çekiyor ve gerekirse Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne gideceklerini söylüyordu.

Ancak bu süreç sonlanmadan Tahir Baba'nın vefat haberini aldık. Bu yaz dergâh bahçesinde görüştüğümüz Tetovalı ve Gostivarlı Bektaşiler onun genç yaşta ölümünde sonraki yıllarda yaşananların büyük payı olduğunda hemfikirler.

Olup bitense şu: Makedonya'da Arnavutlarla Makedon hükümeti arasında 2001 yılında, Kosova'daki olayların da etkisiyle deyim yerindeyse bir iç savaş patlak verdi! Çatışmalara UÇK saflarında katılan İslamci milislerin desteğiyle bir grup Tetovalı Sünni Arnavutki Tetova'da Arnavut nüfusun hemen hemen tamamına yakını Sünni ve Bektaşiler dergâhın görkemli tarihine rağmen gerçekten yok denecek kadar az bu şehirde- hükümet güçlerini dergâh çevresindeki mahal-

leden püskürttükten sonra meydanevini, geçmişte de cami olduğu gerekçesiyle Bektaşilerin elinden alıp bacasına ses yükseltici cihaz takıp camiye çevirdiler. UÇK'nın gücünü arkalarına almış görünen bu grup hala meydanevini cami olarak kullanmayı sürdürüyor, ancak Bektaşiler hukuki yollardan haklarını aramakta kararlılar.

Harabati Baba Balkanlar'ın en güzel Bektaşi dergâhı demiştik. Şimdi de Makedonya'nın en eski Bektaşi Dergâhı'nın bugünkü haline kısaca göz atalım. Tetova Üniversitesi Öğretim Üyesi Arben Süleymani'nin verdiği bilgiye göre, Makedonya'da kurulan ilk Bektaşi Dergâhı Pirlepe'ye bağlı Kanatlar Köyü'nde.[6] Kanatlar'a doğru yola koyulurken Brod'da Hıdır Baba Dergâhı'na da uğradık. Burası bir zamanlar büyük bir dergâhınış ve yörede anlatılan söylencelere göre, Hacı Bektaş Veli'nin dervişlerinden imiş Hıdır Baba. XIV. yüzyılda Anadolu'dan gelip burada kurmuş dergâhını. Şimdi küçük bir türbeden ibaret [olan] Hıdır Baba Dergâhı'nın çevresinde bulunan bağlar, tarlalar bir zamanlar hep vakıf arazisiymiş.

Balkanlar'ı saran milliyetçi çekişmeler Brod'daki Bektaşi geleneğinin de sonunu getirmiş.

1912 yılından itibaren Sırp Krallığı'nın bölgedeki hâkimiyetiyle, tekke mallarına el konulup [mallar] Hıristiyan köylülere dağıtılmış. Sırp ve Makedon tarihçilere göre, burada Osmanlı öncesinde Hıristiyan bir azizin mezarı bulunmaktaydı.

Bugün [tekke] hem Hristiyanlar, hem de çevredeki şehir ve köylerden gelen Bektaşiler tarafından sahiplenilip ziyaret ediliyor.

Tarihi beş yüz yıl öncesine uzanan Kanatlar Köyü ise, yaşlıların anlattığına göre, Sultan I. Murad zamanında Manastır'ın fethini takiben Konya Karaman dolaylarından getirilip iskân edilen Yörükler tarafından kurulmuş. Ekibimizi büyük bir konukseverlikle karşılayan Cafer Tekeli, 77 yaşında bir Bektaşi Babası. 40 sene evvel, Yakovalı Kazım Baba'dan dervişlik icazeti alıp yıllarca hizmet yürütmüş.

Bir zamanlar beş yüz haneli büyük bir köymüş Kanatlar.

1950'li yıllarda hızlanan göç olgusu, Erekler, Musaobası gibi çevrede bulunan diğer Türk köyleriyle birlikte Kanatlar'ı da olumsuz etkilemiş. Bugün 100–150 haneden ibaret köy, sürekli olarak Türkiye'ye

---

[6] *Bir Nefes Balkan*, Belgesel Film, Beşinci Bölüm'den, TRT 2009.

göç verdiğinden nüfus kaybediyor. Yine de kalanlar Bektaşi geleneğini yaşatmaya devam ediyorlar köyde.

KOSOVA

Ertesi gün Kosova'ya doğru yola çıkıyoruz. Hava güzel, keyfimiz yerinde. İçimizde Kosova'yı ilk kez görecek olmanın sevinci. Şar Dağları yol veriyor, başı dumanlı ulu dağları geçip gidiyoruz.

Yakova Bektaşi tekkesi 1790 yılında Baba Şems tarafından kurulmuş. Üç asır boyunca dervişler yetiştirmiş tekke, 1999 yılında Arnavut direnişini kırarak Yakova'yı ele geçiren Sırplar tarafından, çarşıda bulunan diğer yapılarla birlikte yakılıp yıkılmış. Dergâh kütüphanesinde bulunan 40'tan fazla el yazması eser yok edilmiş.

Kosova hükümetinin yardımıyla 2006 yılında aslına uygun olarak yeniden inşa edilmiş dergâh. Kosova Bektaşi topluluğu, Kosova'nın bağımsızlığıyla sonuçlanan Arnavut direnişinin bir parçası. UÇK'da savaşıp şehit düşen bireylerinin yasını tutuyor hala. Yetmiş üç millete bir nazarla bakan Bektaşiliğin barışçıl mesajını bir kez daha yineliyor Baba Mü'min. Keşke bu savaş olmasaydı. İnsanlar ölmeseydi.

ARNAVUTLUK

Osmanlı İmparatorluğu'nda Yeniçeri teşkilatının kuruluşunda önemli bir rol oynadığı bilinen Bektaşilik, Cumhuriyet'in ilk yıllarında tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla yepyeni bir döneme girmiş Arnavutluk'ta. Hacıbektaş Veli Dergâhı'nın Arnavut asıllı son postnişini Salih Niyazi Dedebaba, bu tarihten sonra Arnavutluk'a yerleşmiş ve Türkiye'deki Bektaşilikten tamamen ayrı, yeni bir örgütlenme yaratılmış bu ülkede.

Salih Niyazi Dedebaba için Arnavutluk Kralı'nın izniyle Tiran'da inşa edilen dergâh, giderek uluslararası bir hüviyet kazanmış ve başka ülkelerde yaşayan Bektaşiler için de merkezi bir konuma yükselmiş. Gerçekten de tarih boyunca Babagan Derviş geleneğinde ağırlıklı bir yeri bulunan Arnavutluk Bektaşiliğinin ülkede bu denli yaygın oluşu tesadüf olmasa gerek. Akdeniz'in her köşesinde olduğu gibi Arnavutluk'ta da dağlar, tarih boyunca farklı dinlerden heterodoks toplulukların doğal barınma alanlarını oluşturmuş. İmparatorlukların kudreti kıyı şehirlerinde ve ovalarda kendisini hissettirirken dağ, farklı olanı koruyup saklamış.

Hıristiyanlığın çok erken dönemlerden itibaren kabul edildiği Arnavutluk dağları, aynı zamanda bu din içerisinde Paulisyenizm, Bogomilizm gibi, kilisenin tutucu öğretilerine karşı çıkan akımlara ev sahipliği yapmış yüzyıllarca.

Arnavutluk coğrafyasının bu özelliği, tıpkı Bosna'da olduğu gibi, İslamiyet'in yerli halk tarafından kabulünü kolaylaştıran önemli bir etken ve İslamiyet içinde daha serbest bir yaklaşımı benimsemiş Bektaşiliğin ülkede bu denli geniş bir yaygınlığa kavuşmasında bu tarihsel arka planın büyük payı var.

Bektaşiliğin Arnavutluk'ta yayılışını simgeleyen en önemli tarihsel kişilik hiç kuşkusuz Hacı Bektaş Veli'nin Halifesi Sarı Saltık. Sarı Saltık'ın bir söylenceye göre tam yedi yerde kabri bulunduğunu söylemiştik. Vasiyeti üzerine, ölümünün ardından müridleri, özel eşyalarını yedi tabuta paylaştırmış ve böylece yedi ayrı makam yaratılmış Sarı Saltık için.

İşte bu makamlardan biri Tiran yakınlarındaki Kruya şehrinde!

Söylenceye göre; Sarı Saltık Kruya'ya geldiğinde, ekinleri ve hayvanları yiyen, insanlara büyük korku salan yedi başlı ejderhayı öldürüp şehir halkını büyük bir beladan kurtardıktan sonra Kruya Dağı'ndaki mağarada inzivaya çekilmiş.

Sarı Saltık'ın efsanevi kişiliğinin ardında, haklarında benzer ejderha öykülerinin anlatıldığı Korfulu Aziz Spiridion, Aziz Nikola veya Ohrili Aziz Naum gibi, yörede meşhur [olan] Hıristiyan azizlerinin [etkileriyle biçimlenmiş], önceki yüzyıllara uzanan tarihsel bir kişiliğin saklı olduğuna şüphe yok.

Tıpkı Demir Baba gibi, Sarı Saltık'ın şahsında da yüzlerce yıl boyunca Balkan halkları tarafından yaratılan efsaneler, söylenceler iç içe geçip günümüze ulaşmış.

Şehrin yanıbaşındaki dağın zirvesine sarp bir yoldan varılıyor. İki saat süren bir yolculuğun ardından akşamüstü ulaşıyoruz türbeye. Kruya şehrinden Adriyatik Denizi'ne kadar Tiran düzlüğü bütün ihtişamıyla uzanıyor önümüzde.

Sarı Saltık'ın manevi makamının bulunduğu mağara, dağın doruğundaki kayalıkların biraz aşağısında. Merdivenlerden aşağıya indiğimizde ilk olarak mağaranın girişinde kurban kesim yerleri karşılıyor bizi.

Mağaranın içi oldukça serin. Türbenin arkasında derin bir yarıktan damla damla akan soğuk su ayrı bir hava katıyor buraya. Sarı Saltık

makamının ayak ucunda, bir zamanlar ona hizmet etmiş üç derviş mezarı sıralanıyor. Derviş mezarlarının biraz aşağısında, merdivenlerle inilen ayrı bir bölmede yanan mumlar, türbenin bizden evvelki ziyaretçilerini haber veriyor.

Ovaya doğru gözalabildiğine uzanan zeytin ve çam ağaçları arasında Kruya, Osmanlı döneminden kalma çarşısı, tipik "Arnavut kaldırımlı" sokaklarıyla güzel bir Arnavut şehri.

Kruya Kalesi, Arnavutluk tarihinde önemli bir yere sahip. Sarp kayalıklar üzerinde kurulu kale, Arnavutluk bağımsızlığının en önemli tarihsel figürü İskender Bey'e ev sahipliği yapmış. İskender Bey işte bu kalede tam yirmi beş yıl boyunca Fatih'in ordularına direnmiş.

Kalenin hemen altında turistik eşyalar satılan küçük güzel bir çarşı var. Tiran'a yarım saat uzaklıktaki şehirde turizm, her geçen gün biraz daha önemli bir gelir kaynağı olma yolunda.

Kaleyi gezdikten sonra, dar sokaklardan geçip Hacı Mustafa Baba Tekkesi'ne geliyoruz. Çevresi kale duvarlarıyla çevrili Tekke 1778 yılında kurulmuş. Tekkenin bahçesinde İskender Bey'in gölgesinde dinlendiği rivayet edilen zeytin ağacı anlatılanlara göre tam altı asırlık.

Zamana meydan okurcasına ayakta hala.

Tıpkı Anadolu Aleviliği'nde olduğu gibi, türbe ve dergâhların ziyaret edilmesi Arnavutluk Bektaşiliği'nde de önemli bir gelenek. Arnavutluğun küçük Horasan'ı diye bilinen ve Bektaşilerin yoğun olarak yaşadığı Kruya şehri çevresinde bir zamanlar tam 365 türbe veya dergâh olduğu söyleniyor.

Arnavutlukta Bektaşiler, yaşamları boyunca en az bir kez önemli kutsal yerleri ziyaret etmeyi dini bir görev olarak kabul ediyorlar. Bunlar arasında Sarı Saltık'tan sonra en eski ve büyük ziyaret yeri olarak, ovada yer alan Şemimi Baba Tekkesi geliyor.

Tarihi kayıtlara göre 1410-1412 yılları arasında kurulan Tekke, bağlık, bahçelik geniş bir alanda ve ziyaretçilerin ilgi odağı olmayı günümüzde de sürdürüyor. Şemimi Baba; meydanevi, aşevi, misafirhanesi ve dervişlerin barındığı odalarıyla tipik bir Bektaşi tekkesi. Geniş bahçesinde Sarı Saltık'ın müridlerinden olduğu tahmin edilen Horasanlı Ali Baba'nın yanısıra xvıı yüzyılda yaşamış Şemimi Baba ve diğer dervişlerin türbeleri yer alıyor.

Tiran'ın kuzeyinde yer alan Kruya şehrinden sonra Bektaşiliğin yoğun olarak yaşandığı Güney Arnavutluk'a doğru sürdürüyoruz

yolculuğumuzu. Kruya'dan sonraki en önemli durağımız Akdeniz kıyısında bulunan Vlora şehri. Burada Dalmaçya'nın masmavi sularıyla kucaklaşmış şirin bir dergâh karşılıyor bizi.

Kuzum Baba!

Turizm potansiyeliyle gelecek vaat eden Vlora'da, şehre tepeden bakan Kuzum Baba Dergâhı, eşsiz manzarasıyla büyülüyor ziyaretçilerini. Dergâhın hemen altında yer alan türbe, genç yaştaki Arnavut Bektaşilerin yanısıra ülkeye gelen turistlerin de gözdesi. Vlora'ya gelip de Kuzum Baba'yı görmeden kimse ayrılmıyor şehirden. Günün her saatinde ziyaretçilerini ağırlıyor Kuzum Baba.

Kuzum Baba Dergâhı'nın önemli bir özelliği, Enver Hoca döneminde yıllarca hapiste tutulan Ahmet Muhtar Dede'nin derviş ve babalık hizmetlerini burada ifa etmiş olması.

Dergâha çıkan merdivenli yolun başında yıllar sonra inşa edilen heykeli, Vlora halkını selamlıyor bugün.

Her türlü inanç pratiğinin yasaklandığı Enver Hoca döneminde, derviş olduğu için uzun yıllar hapis yatan Reşat Bardi, 1968'de Ahmet Dedebaba'yla aynı gün serbest bırakıldıktan sonra da uzun yıllar gözetim altında tutulmuş.

Ahmet Dedebaba'nın 1980 yılında vefat etmesiyle dedebabalık makamı 1991 yılına dek sahipsiz kalmış. Bu tarih Arnavutluk'ta tüm inançlar için önemli bir dönüm noktası.

Yaşanan rejim değişikliğinin ardından kiliseler, camiler, tekkeler tek tek açılırken, 1993 yılında Tiran'da düzenledikleri kongreyle biraraya gelen Arnavutluk Bektaşileri, Reşat Bardi'yi dedebaba seçmişler.

Vlora'dan sonra, Arnavutluk Bektaşilerinin en önemli ziyaret yeri Abbas Ali Türbesi'nin [bulunduğu], ülkenin orta bölümünde Berat şehri yakınlarındaki Tomor Dağı'na doğru yola koyuluyoruz.

2447 metre yükseklikteki dağın zirvesi, yaz aylarında dahi karlarla kaplı.

Zirveye doğru başlayan yolculuğumuz saatler sürüyor.

Tomor Dağı'na çıkışı ve burada konaklamayı kolaylaştırmak için, 1916 yılında dağın eteğine bir de dergâh inşa edilmiş.

Ziyaretçiler saatler süren yorucu yolculuğun ardından burada dinleniyorlar.

Kurbanların çoğu bu dergâhta kesilip ziyaretçilere dağıtılıyor. Ziyaretçiler bir süre burada dinlendikten sonra, dağın zirvesine doğru tırmanışlarını sürdürüp nihayet Abbas Ali'nin türbesine varıyorlar.

Yükseklik nedeniyle, tekkenin bulunduğu platodan itibaren yukarılara doğru bitki örtüsü hemen hemen yok gibi. Dağın bir yanı aşağılarda Tomoritza Irmağı'na kadar derin uçurumlarla uzanıyor. Sadece Bektaşilerin değil, Sünni Müslümanların ve Hıristiyan Arnavutların da kutsal kabul ettiği Tomor Dağı, geçtiğimiz yüzyıl içinde Arnavutluk ulusal birliğinin önemli simgelerinden biri haline gelmiş. Dağın Arnavut halkının ruhundaki, kökleri binlerce yıl öncesine uzanan derin anlamını kavrayabilmek için çok eski çağlara uzanmak lazım!

Söylencelere göre; Müslümanlıktan da Hıristiyanlıktan da evvel, çok çok eski zamanlarda, yani çok tanrılı dinler döneminde bir tapınak varmış dağın zirvesinde.

Burada, öfkesinden korkulan bir heybetli Tanrı otururmuş! Tıpkı Olimpos Dağı'nı kendisine mesken tutan Zeus gibi!

Tomor'muş bu Tanrı'nın adı! Ona adaklar adanır, kurbanlar kesilirmiş. Ürünlere bereket getirsin, çoluk çocuğu hastalıktan, salgından koruyup sakınsın, genç kızlara, delikanlılara hayırlı kısmet versin, sağlık, esenlik bahşetsin diye.

Bu tapınaktan geriye günümüze hiçbir şey kalmamış.

Şimdi kartalların uçuştuğu Tomor Dağı'nın zirvesinde Abbas Ali'nin türbesi var. Abbas Ali kim derseniz, yine bir başka söylenceye başvurmalıyız. İslam tarihinin en trajik olaylarından birine, Hazreti Muhammed'in torunu Hazreti Hüseyin'in ailesiyle birlikte acımasızca yok edildiği Kerbela'ya uzanıyor söylence.

Malum, Kufe'ye doğru yola koyulan Hazreti Hüseyin ve beraberindeki 72 kişilik kafile Irak çölünde Kerbela denilen yerde kuşatıldığında Hazreti Hüseyin'den Yezid'e biat etmesi istenmiş. Hazreti Hüseyin biat etmeyi kabul etmeyince savaş başlamış. Arnavut Bektaşileri'nin gönlünde yer eden mucize işte bu savaş sırasında gerçekleşmiş.

Aç susuz direnen kafilenin bayraktarı Abbas Ali, kafilede aç susuz kadınlara, çocuklara su getirmek için beyaz atıyla Akdeniz'i aşıp "kartallar ülkesi" Arnavut dağlarına ulaşmış. Tıpkı Hızır Peygamber gibi, ya da geçmiş zamanların doğaya meydan okuyan efsanevi kahramanları gibi Abbas Ali de dağdan dağa aşarak varmış Tomor'a. Burada serin dağ suyuyla kırbasını doldurup yine Kerbela'ya savaş meydanına dönmüş.

Arnavutluk'u doğrudan doğruya İslam tarihiyle ilişkilendiren bu efsaneyle ülke halkı, önemli bir kutsal mekâna sahip olmuş. Bir anlamda Arnavutluk dağlarına taşınmış Kerbela!

Yüzlerce yıldan beri büyük bir inançla, Abbas Ali'nin Tomor Dağı'ndaki makamını ziyaret eden Arnavutluk Bektaşileri, Hazreti Hüseyin gibi saflığın, masumiyetin, haksızlığa karşı baş eğmemenin simgesi olarak benimsedikleri Kerbela Sancaktarı'nın hatırası önünde bütün Kerbela şehitlerinin yasını tutuyor.

Aynı zamanda köklü bir Bektaşi ailesinden gelen Arnavut Ulusal Şairi Naim Fraşeri, daha 1890 yılında kaleme aldığı şu dizelerde, Tomor Dağı'nın Arnavut milliyetçiliği için güçlü bir referans haline dönüşünü bakın nasıl anlatıyor:

"Abbas Ali Tomor'u buldu
Bizlerin yanına vardı
Arnavutluk mahsun kalmayacak
Çünkü Tanrı Arnavutluk'u yürekten sevdi."[7]

Kutsal dağ bugün de Arnavut halkının gönlünde ulusal birliğin simgesi olarak yaşamasını sürdürüyor. Tomor kutsal bir dağ ve onun üzerine and içmek bugün de kutsal bir yemindir.

Tarihçilere göre Abbas Ali Türbesi, antik çağlardan kalan bir pagan tapınağı üzerine kurulmuş. Doğaüstü güçlere sahip olduğuna inanılan Abbas Ali, muhtemelen yerine geçtiği bu pagan Tanrı'nın da doğaüstü yeteneklerini almış.

Tomor Dağı sadece Bektaşiler için değil, yörede yaşayan Ortodoks Arnavutlar için de önemli bir ziyaret yeri. Onlar için de kutsiyet taşımakta. Heryıl 15 Ağustos'ta kutlanan Meryem Ana Bayramı'nda binlerce Hıristiyan tarafından ziyaret ediliyor Tomor Dağı.

Bu tarihten bir hafta sonra ise Bektaşilerin ziyaretleri başlıyor. 22 Ağustos tarihinden itibaren beş gün boyunca on binlerce insan toplanıyor Tomor Dağı'nda.

1944 yılında iktidara gelen Enver Hoca'nın Emek Partisi, 1967 yılında alınan bir kararla ülkedeki bütün dinsel kurumları yasaklamıştı. Bu tarihten itibaren ateizm, yani tanrıtanımazlık, resmi bir ideoloji olarak başta eğitim kurumları olmak üzere toplumsal yaşamın her alanında hakim kılınmış. Diğer inanç mensuplarıyla

---

[7] Nathalie Clayer, "Arnavut Bektaşiliginin Yüksek Mevkileri," çeviren:İnci Çınarlı, *Cem* Dergisi, Mayıs 1997, s.23.

beraber Bektaşi babaları ve dervişler de kovuşturmaya uğramış, inançlarında direnenler hapse atılmış.

Halen dedebaba makamında oturan Reşat Bardi, genç bir dervişmiş o yıllarda. Ateizmi kabul etmediği için Ahmet Dedebaba'yla birlikte on yıldan fazla hapis yatmış.

İlerleyen yaşı nedeniyle yıllar sonra salıverilen Ahmet Dedebaba, bu kez de göz hapsinde tutulduğu Malakastra'ya sürgün edilmiş. Yaşadığı zor koşullara rağmen, sürüldüğü ücra köyde sıradan bir derviş gibi çalışıp bağ bahçe yetiştirmiş Ahmet Dedebaba.

Arnavutluk Bektaşiliği, XIX. ve XX. yüzyıllarda gelişen Arnavut milliyetçiliğini inancın temel unsuru olarak benimsemiş. Arnavutlar'ın Osmanlı İmparatorluğu'na karşı bağımsızlıklarını ilan ettikleri 1912 yılına kadar dergâhların sayısında gözlenen büyük artış, Arnavut milliyetçiliği ile Bektaşiliğin nasıl iç içe geliştiğini işaret eden önemli bir gösterge.[8] Bağımsızlık hareketinin başlangıç noktası sayılan 1878'deki ilk Prizren Toplantısı'nın başkanlığını da köklü bir Bektaşi ailesine mensub Abdül Fraşeri Bey üstlenmiş. Güney Arnavutluk'ta tanınmış bir aile olan Fraşeri'ler Arnavutluk milli tarihinde önemli bir yer tutuyor. Amca Dalip Fraşeri, Fuzuli'nin Kerbela'yı anlattığı manzum eseri *Hadikatüssüeda*'yı Prizren Toplantısı'ndan yirmi yıl evvel Arnavut diline çevirmiş.

Abdül Fraşeri'nin bir kardeşi bugün de ülkenin en büyük milli şairi sayılan Naim Fraşeri, diğer kardeşiyse Osmanlı edebiyatında önemli bir yeri olan, *Kamus-ül Alem*'in yazarı, hepimizin bildiği Şemseddin Sami.

Böylece Bektaşiler Arnavut milli hareketinin adeta çekirdek kadrosu haline gelmişler.

Enver Hoca döneminden sonra Bektaşiler'le devlet arasında yeniden diyalog kurulmuş.

Sadece Bektaşiler'le değil, Sünni Müslümanlar'ın yanısıra Katolik ve Ortodoks Kilise cemaatleriyle de anlaşmalar sağlamış devlet.

Artık resmen tanınıyor ve Arnavutluk dinsel hayatının ayrılmaz parçalarını oluşturuyorlar.

Arnavutluk Kültür ve Din İşleri Bakanı Rasim Hasanay kendisiyle gerçekleştirdiğimiz söyleşide cemaatlerin hukuken tanındığını, devlet

---

[8] Nathalie Clayer, "Bektaşilik ve Arnavut Ulusçuluğu," çeviren Orhan Kologlu, *Toplumsal Tarih*, No.1, s.59.

tarafından desteklendiklerini anlattı bize. Ortodoks ve Katolik Hristiyanlarla Sünni ve Bektaşi Müslümanlar, ülkede resmen tanınan dört büyük dini topluluk.

Tiran'ın İskender Bey Meydanı'nda hayat tüm canlılığıyla akıp gidiyor.

Bağımsızlık kahramanı İskender Bey'in tam karşısında yeralan opera binası üzerindeki mozaik, Enver Hoca dönemini hatırlatan belki de tek işaret olarak gelip geçenleri seyretmeyi sürdürüyor.

Yavaş yavaş yolculuğumuzun sonuna gelirken Tiran'da, Ali Demi Mahallesi'nde [yer alan] Uluslararası Bektaşilik Merkezi'ne uğruyoruz. Arnavutluk'ta bugün gelinen durumdan memnun Dedebaba Reşat Bardi. Devletin kendilerini dini bir cemaat olarak tanımasının ve Uluslararası Bektaşilik Merkezi'nin kurumsal olarak kabul edilmesinin toplumsal barışa sağladığı olumlu katkının farkında.

Uluslararası Bektaşilik Merkezi'nin kabul salonunu Hazreti Ali ve Hacı Bektaş Veli'nin heykelleri süslüyor. Hazreti Ali'nin elindeki Kur'an, Hacı Bektaş Veli'nin yanıbaşında duran güvercin, şüphesiz inancı ve barışı; inançların barış içinde birarada yaşamasını sembolize ediyorlar.

Gerçekten de Bektaşilik, yarattığı söylencelerle farklı kültürleri tarih boyunca birbirine bağlayan bir köprü olmuş Balkanlar'da. Bektaşiliğin bugün Arnavutluk'ta yaşayan temsilcileri, "bu dünyanın en değerli varlığı insandır" derken yetmiş üç millete bir nazarla bakmayı öğütleyen inancın da temel felsefesini özetliyorlar bir bakıma.

Arnavutluk'ta bütün inançların yasaklandığı Enver Hoca döneminin 1990 yılında son bulmasıyla Bektaşiler, tarihi dergâhların yeniden canlandırılması için harekete geçmişler. Yeni yetişen dervişlerden uygun görülenler, "baba" unvanıyla, virane haldeki dergâhlara gönderilmiş ve buralarda hummalı bir yeniden inşa süreci başlamış.

1967'den bu yana kırk yıldır kapalı duran dergâhlar tek tek açılmış böylece. Arnavutluk'ta Bektaşilik yokluklar içerisinden adeta yeniden yaratmış kendini. Geçen süre içerisinde kitaplar yok edildiği için yeni dervişlerin eğitiminde güçlükler yaşandığını anlatıyorlar. Yine AB sürecine ve ülkenin geleceğine umutla bakıyor Arnavutluk'ta Bektaşiler.

Kaynakça

Bozbora, Nuray, *Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk ve Arnavut Ulusçuluğunun Gelişimi*, Boyut Yayinevi, İstanbul, 1997.

Castellan, Georges, *Balkanlarin Tarihi*, çeviren: Aysegül Yaraman, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1995.

Clayer, Nathalie, "Bektaşilik ve Arnavut Ulusçuluğu", çeviren: Orhan Koloğlu, *Toplumsal Tarih*, S.1.

Clayer, Nathalie, "Arnavut Bektaşiliğinin Yüksek Mevkileri", çeviren: İnci Çınarlı, *Cem*, Mayis 1997.

Evliya Çelebi, *Tam Metin Seyahatname*, Cilt: 8, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1985.

Hasluck, Frederick William, *Anadolu ve Balkanlarda Bektaşilik*, çeviren: Yücel Demirel, , Ant Yayinlari, İstanbul, 1995.

Hezarfen, Ahmet, "Başbakanlık Osmanlı Arşivlerinden Kızıl Deli Sultan'a Ait Bazı Belgeler", *Tarih ve Toplum*, Sayi 189, Eylül 1999.

İnalcık, Halil, *Türkler ve Balkanlar*, Eren Yayıncılık, İstanbul, 1993.

Kücük, Murat, *Tarihten Günümüze Makedonya ve Arnavutluk`ta Bektaşilik: Bir Nefes Balkan*, Horasan Yayınlari, İstanbul, 2005.

Popovic, Aleksandre, *Balkanlar'da İslam*, İnsan Yayinlari, İstanbul, 1995.

BATI BALKANLAR'DAKİ BEKTAŞİ TEKKELERİNİN GEÇ OSMANLI DÖNEMİ VE MODERN ZAMANLARDA HAYATTA KALMA STRATEJİLERİ*

Frances Trix [1]

Giriş

İslam'ın Balkanlar'a XIV. ve XV. yüzyıllarda Sufi babaları ve Osmanlı askerleri tarafından getirildiği çok iyi bilinmektedir. Geleneksel olarak en bilineni Sarı Saltuk olmasına rağmen Elbasan'daki Şah Kalender ve Kosova'daki Pir Abdal (Norris, 1993: 107), Batı Balkanlar'daki ilk Bektaşi babalarındandır.

Sonraki 5 yüzyılda Balkanlar'daki Rumeli olarak bilinen Osmanlı toprakları Osmanlı İmparatorluğu'nun öylesine önemli bir bölümüydü ki vergi gelirlerinin üçte ikisi buradan gelmekteydi (Mazower, 2002: 19).

Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünleşik bir parçası olarak Rumeli, Yeniçerilerin ortadan kaldırılması ve Bektaşi düzeninin 1826'da yasaklanması gibi imparatorlukça oluşturulan siyasalara tabiydi, fakat bölgenin imparatorluğun batı kıyısındaki konumu nedeniyle kimi siyasalar adamakıllı uygulanamadı. Aynı zamanda burası Rusya'dan gelen baskılara çok açıktı ve XIX. ve XX. yüzyıllardaki etnik milliyetçilikler süresince Rumeli'nin büyük bir bölümü, etnik tabanlı yeni devletlere kaptırılmıştı. Çok uzun yıllar bu topraklar için savaşıldı. Bunlar arasında 1878 Osmanlı-Rus Savaşı, 1912-1913 Balkan Savaşları, takip eden iki dünya savaşı ile Bosna ve Kosova Savaşları sayılabilir. Daha-

---

* Çev. Dr. Pınar Ecevitoğlu.

[1] Indiana Universitesi

sı, bu savaşlar sırasında ve savaşlar arasında Müslümanların Balkanlar'dan göç etmeye zorlandıkları (Trix 1999; McCarthy, 2000; Poulton, 2000) dönemler ve dinsel antagonizmaların görüldüğü bir dönem yaşandı. Peki Batı Balkanlar'daki Bektaşiler bu kargaşa içinde hayatta kalmayı nasıl başardılar?

Bu makalede Batı Balkanlar'daki üç önemli Bektaşi tekkesinin geç Osmanlı döneminde ve modern dönemlerdeki hayatta kalma stratejilerine odaklanıyorum. Bu Bektaşi tekkelerinin XIX. ve XX. yüzyıllardaki tarihlerini, liderlik ve iletişim ağlarının değişen yoğunlukları açısından belgeliyorum. Ayrıca Batı Balkanlar'daki Bektaşilerin Arnavut hareketlerle olan dayanışma ve siyasi güç amaçlı ilişkisini değerlendiriyorum (Skendi, 1967; Clayer, 1990, Duizings, 2000; Trix, 2009). Bu işbirliği onların hayatta kalmalarını nasıl etkilemiştir?

Bugün bu üç Bektaşi tekkesi; modern Arnavutluk, Makedonya ve Kosova'da bulunmaktadır. Kurulduklarında ise Osmanlı İmparatorluğu'nun Rumeli toprakları üzerindeydiler. Bu tekkeleri babalar, dervişler ve üyeleriyle görüşmek üzere ziyaret ettim. Kaynaklarım, topladığım ve bazıları en zor koşullarda muhafaza edilmiş olan sözlü ve yazılı tarihlerin yanında Michigan'daki Bektaşi tekkesinde Recep Baba'yla yaptığım uzun süreli çalışmalar ile onun Balkan Bektaşiliğine ililşkin yazılı ve sözlü anlatımlarıdır.(1970)

Balkanlar'daki İslam, bugün bir geçiş süreci yaşamaktadır. 1989 ve 1991'de Komünizm'in çökmesi ve 1999'da Kosova'daki savaşın bitmesiyle birlikte din konusunda bir alenileşme olanağı belirmiştir. Umuyorum ki Balkanlar'daki Bektaşilerin tarihi de daha derinlemesine çalışılacak ve Bektaşi tekkeleri korunacaktır.

I. Üç Bektaşi Tekkesinin 1826'ya Kadarki Erken Tarihi

Asım Baba Tekkesi, güney Arnavutluk'taki Gjirokastra şehrinin dışında bulunur. Osmanlı zamanında Gjirokastra, "Ergeri" olarak bilinmekteydi. 1417'de Osmanlılar tarafından fethedildi ve Yanya'nın bir eyaleti oldu. Recep Baba'ya gore; Ergeri'de ilk Bektaşi, Diyarbakır'dan gelen ve 1621'de Ergeri'de hakka yürüyen[2] Asım Baba'ydı.

[2] Yazar metin boyunca, 'ölmek' anlamına gelen İngilizce 'to die' fiili yerine 'geçmek' biçiminde çevrilebilecek 'to pass away' fiilini kullanmıştır. Bu kullanımın Alevilik-Bektaşilik öğretisinin ölüm olgusunu anlamlandırma biçimini dikkate alan bilinçli

(1970: 213). Fakat Asım Baba Tekkesi XVIII. yüzyılın sonlarında Üsküdar'lı Seyyid Muhammed Asım Baba tarafından kurulmuştur. Onun *Levha*'sından[3] biliyoruz ki Asım Baba, 1209 Hicri ya da 1796 Rumi'de Hakka yürümüştür. Ayrıca yine bu kayıttan biliyoruz ki kendisi "*Pir Evinin ulu bir halifesidir*". Tekkesinin, Hakka yürümesinden sonra gelen dönemine ilişkin bilgilerimizde boşluklar bulunmaktadır. Ergeri, sözde Bektaşi olan Tepedelenli Ali Paşa'nın nüfuzu altındaydı (1744-1822), ama salgın 1814'te Ergeri'yi harap etmiştir (*Encyclopedia Britannica*, 1910: 488) ve tekkenin, 1826 Krizi sonrasına kadarki dönemine ilişkin daha fazla bilgi bulunmamaktadır. Biliyoruz ki; Ergeri'nin 80 km kuzeyinde yeralan Berat'ta bulunan Bektaşi tekkesi, 1826 krizi sırasında yanmıştır (Norris, 1993: 125). Yine biliyoruz ki; Doğu Makedonya'daki Köprülü Tekkesi'nden büyük bir Bektaşi halifesi, 1826 Krizi'nin bitmesini beklemek üzere Ergeri ve Berat'ın kuzeyindeki Elbesan'a kaçmıştır (Trix, 2009: 29).

İkinci tekke, Makedonya'nın kuzeybatısındaki Tetovo'-nun Harabati Tekkesi'dir. Bu tekke Balım Sultan'ın çağdaşı bir derviş olan Sersem Ali Baba'nın türbesinin orada kurulmuştur. Sersem Ali Baba Hacı Bektaş'ta yirmi yıl hizmet etmiştir. Daha sonra tekkeyi kurduğu Tetovo'ya gitmiş ve 1528'de hakka yürümüştür. O zamanlarda Tetovo, *Kalkandelen* olarak bilinmekteydi. Bu tekkenin XVIII. yüzyıldaki önemli Bektaşi babalarından biri olan ve daha sonra Mehmet Harabati Baba adını alan Mehmet Baba, Anadolu'da bulunan Malatya'dan gelmiştir. Onun zamanında Harabati Tekkesi; Yunanistan'a askeri sefere gitmeden önce, başarılı olması halinde geri dönüp yerine getirmek üzere adakta bulunmuş olan Koca Recep Paşa'nın oldukça cömert vakıflarıyla bağışlara boğulmuştu. 1750'lerdeki dönüşünü izleyen 10 yıl içinde, tüm Balkanlar'ın hâlâ en iyisi olan muhteşem tekke kompleksi inşa edilmişti. Mehmet Baba 1780'e kadar hizmetini sürdürdü (Vishko, 2005: 44). Beş Bektaşi babası onu takip etti ve Hacı Bektaş'ta halife olan sonuncusu 1799'da (1214 Hicri) hakka yürüdü.

---

bir tercih olduğu düşünüldüğünden 'pass away' ifadesi 'hakka yürümek' biçiminde karşılanmıştır. (Çevirenin notu)

[3] Bu levhanın Asım Baba Tekkesi civarında yaşayan ve 1944'ten 1991'e kadar tüm komünist dönem boyunca onu evlerinin duvarlarında saklayarak büyük kişisel risk almış Arnavut köylülerce muhafaza edilmiş olması dikkate değerdir. Bu dönemin sonunda onu şimdiye kadar durduğu yere, diğer evrakla birlikte Michigan'daki Recep Baba'ya götürmüşlerdir.

İki yerli Bektaşi babası daha vardı: 1816'da Hakka yürüyene kadar Harabati Tekkesi'nde hizmet eden bir başka Hüseyin Dede ve 1826 Krizi'nden önce ve sonrasında da, 1833'te Hakka yürüyene kadar hizmet veren Ali Dede (ibid, 45).

Üçüncü Bektaşi tekkesi, Kosova'nın güneybatısındaki Gjakova'dadır. Gjakova'lı Baba Kazım Bakalli'nin (1895-1981)[4] el yazması tarihine gore, Bektaşiler Gjakova'da 270 yıldır varlık göstermekteydiler. İlk Bektaşi babası, Saadi tarikatının bir üyesiydi ve Bektaşi olmuştu. Onun yeğeni ise bir sonraki babaydı. Pir evi'ne gitmiş ve oradan, daha sonra Hacı Adem Baba olacak dervişi getirmişti. O ise Gjakova'nın merkezindeki büyük Bektaşi tekkesini inşa eden kişiydi ve kriz zamanında dört dervişiyle birlikte güneye doğru, Arnavutluk dağlarında ve Kruje'nin doğusunda bulunan Sukes'teki Bektaşi tekkesine kaçarak hayatta kalmayı başarmıştı.

II. Batı Balkanlı Bektaşi Babalarının Geç Osmanlı Dönemindeki Seyahatleri ve Dayanışması

XIX. yüzyıl boyunca Bektaşi düzeni, imparatorluk içindeki meşruiyetini yeniden tesis etmeye çalıştı. İmparatorluk boyunca yer alan kutsal yerleri ziyaret etmek, Balkan Bektaşi babaları açısından çekici bir etkinlikti. Onlar aynı zamanda Batı Balkanlar'daki Müslüman topraklarının güneyde Yunanlılar, kuzey ve doğuda ise Slavlar tarafından tehdit edildiğini çok açık bir şekilde görebiliyorlardı.

Asım Baba Tekkesi yakınlarında bulunan Frasher'deki tekkenin Bektaşi babası Aluş 1878'deki Rus-Osmanlı Savaşı'ndan sonraki toprak kaybına karşı Arnavutluk dayanışması için savaşan Prizren Birliği'nin kurucusuydu.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Gjirokastra'daki Asım Baba Tekkesi, Arnavut Ali Baba Elbasani'nin dinamik liderliğindeki ayaklanmayı tecrübe etti. O, Hakka yürüdüğü 1907 yılına kadar hizmet ettiği Asım Baba Tekkesi'ne atandığı 1857 tarihinden önce Pir evi'ndeydi. Hayatı boyunca 2000 muhibi yola kabul etti, 40 dervişi giydirdi, 12 babaya icazet verdi (Trix, 42). Derin bir Arapça, Farsça ve Osmanlıca bilgisine

[4] Bu hikâyenin bir kopyasını Mümin Baba'nın yardımı ile Gjakova Bektaşi Tekkesi'nde Mayıs 2007'de çıkardım. Mart 1999'da Sırp askerleri tüm kitaplar dahil Bektaşi Tekkesi'ni yokettiğinde Mümin Baba Kazım Baba'nın el yazması tarihini hayatı pahasına korumuştur.

sahipti ve Çağatay Türkçesi sözlüğü, bir mistik deyişbilim kitabı ve Arapça ve Farsça şiir divanı yazdı (ibid, 48). Melan'ın daha da güneyinde, Yunan sınırı haline gelen yerde bir Bektaşi tekkesi daha kurdu.

Ali Baba Mısır'dan Mekke'ye, Necef'ten Kerbela'ya olmak üzere Orta Doğu boyunca kutsal yerlere bir çok hac gerçekleştirdi ve bir ziyaretname yazdı. Sadece Osmanlı İmparatorluğu'nda yaptığı seyahatler bile, Bektaşi faaliyetlerini Müslümanlar arasında meşrulaştırma eylemleri olarak anlaşılabilir. Bunlar aynı zamanda diğer Bektaşiler arasında ve Arnavutluk diasporası içinde yoğun ilişki ağları kurulmasına da olanak verdi.

Ali Baba'nın son yıllarında direnişin Arnavut liderleri, Arnavut halkının okur yazarlığını artırmak için çalıştılar. Osmanlı otoritelerinin Arnavutça kitapları yasaklamaları karşısında, aralarında Ali Baba'nın da bulunduğu birçok Bektaşi bu Arnavutça kitapların tekkelerinde muhafaza edilmesini sağlamıştır. 1904'te Ali Baba, Osmanlı otoritelerinin bu tür suçlar için öngördükleri Ithaca sürgününü güçlükle savuşturabilmiştir. Ali Baba ayrıca, 1912'deki Birinci Balkan Savaşı sırasında Arnavutluk'u komşularından korumak üzere onun Osmanlı'dan bağımsızlığını ilan eden Arnavut direniş liderlerinden birçoğunu da yola kabul etti.

Asım Baba Tekkesi 1826 Krizi'nde, Kalkandelen/ Tetovo'daki Harabati Tekkesi'ne nazaran daha az zarar görmüştü. Fakat 1830'da Kalkandelen paşalık statüsünü kaybettiğinde başlayan ve dervişlerin de katıldığı ayaklanmalarla devam eden, beylerin tekke vakıflarının mallarını ele geçirmeye çalıştıkları 30 yıllık bir istikrarsızlık dönemi yaşadı.

Harabati Tekkesi, Dimoteka'daki ünlü Seyyid Ali Sultan Tekkesi'nde hizmet etmiş, sonra daTetovo'ya gelmiş ve aşçı olarak hizmet etmiş olan Derviş Emin'i keşfeden Yusuf Baba zamanında yeniden hayata döndü. Yusuf Baba Derviş Emin'i Mekke'ye, Hacı Emin Baba olarak geri döneceği hacca gönderdi. Derviş Emin Tetovo'da edindiği 15 dükkan, çok sayıda arazi ve Skopje'de bir hanla, Harabati Tekkesi'ne ekonomik zenginliğini geri kazandırdı.

1878 savaşının muhacirleri gelip geçti ve Hacı Emin Baba 1880'de Hakka yürüdü. Bulgaristan'dan gelen ve yine beyleri sınırlamak zorunda kalan Hacı Ahmedi Dede tarafından takip edilen bir baba vardı. Hacı Ahmeti Dede zamanında, 40 dervişiyle Harabati Tekkesi'ni

yeniden kurabilmişti. Namı Osmanlı dünyasında da aldı yürüdü. Öyle yürüdü ki entellektüeller, tacirler ve diplomatlar Skopje'yi ziyaret ettiklerinde Harabati Tekkesi'ne de gelir oldular. Hacı Ahmedi Dede 1901'de Hakka yürüdü. Yine beyler, tekkenin vakıf mallarını ele geçirmeye çalıştılar ve civardaki Diber'den Hamiti Baba, açık belgeleri almak üzere İstanbul'a gitti. 1912-1913 Balkan Savaşları'yla Osmanlı, Makedonya'yı Sırbistan'a kaptırdı.

Geç Osmanlı döneminde Gjakova'daki Bektaşi tekkesinin durumuna gelince, burada 3 baba ayakta kalmayı başarmıştı ve bunların hepsi de Osmanlı'nın son dönemindendiler. Babaların krizden sonra tekrar tekkelere dönebilmeleri onlarca yıl almış olmalıdır. Bunlardan biri de Arnavutluk'ta "Pllaku" ya da "eski olan" diye bilinen bir başka Hacı Adem Baba idi. Kosova'da Prizren'den doğuya gelmiş Kukli Bey ailesindendi. Güney Tetovo'lu Emin Baba tarafından tekris edilmiş ve Gjakova halkı tarafından saygıyla karşılanmıştı. Bu Bektaşi babalarından bir diğeri de, Prizren Birliği'nin kurucularından olan bir Arnavut babanın, Frasher'li Aluş Baba'nın altında hizmet etmiş olan Hacı Adem Vechi Baba idi. Kendisi şair, alim ve hatip olmasının yanı sıra mücerret bir derviş ve yolun kuralları konusunda da oldukça muhafazakar biriydi. Medine, Mekke, Necef, Kerbela, Bağdat, Horasan ve diğer kutsal yerleri ziyaret etmiş ve doğum yerine, Gjakova'ya geri dönmüştü. Osmanlılar Prizren Birliği'ni bastırdığında Gjakova'ya gönderilen Osmanlı temsilcisi öldürülmüştü. Son olarak Bağdat'ta İmam Musa Kazım için türbedarlık yapan Derviş Hafız vardı. Gjakova'ya gelmesi ve orada baba olması istenildiğinde o ilk önce icazetini aldığı Hacı Bektaş'a gitti. 1908'de Gjakova'da hizmetine başladı. 1912 ve 1913'deki Balkan Savaşlarını uluslararası anlaşmalar takip etti ve Kosova Sırbistan'ın bir parçası oldu.

III. Batı Balkanlar'daki Bektaşi Tekkelerinin XX. Yüzyıldaki Tecridi

1925'te Türkiye'deki tekkelerin kapatılması Bektaşileri geleneksel Pir evi'nden ayırdı. Bektaşiler artık Türkiye'deki kutsal yerleri özgürce ziyaret edemez hale geldiler. Arnavutluk ve Yugoslavya'da komünizmin ilerleyişi ile birlikte kendi topraklarında da özgürce hareket edemez oldular.

1912'de Arnavutluk bağımsızlığını ettiğinde Yunanistan işgali başladı ve Yunan askerleri dört yıl kalacakları Asım Baba Tekkesi'ni ele geçirdiler. Gjirokastra'daki Asım Baba Tekkesi büyük saygınlığı bu-

lunan ve Ali Baba Hakka yürüdükten sonra 1944'e kadar tekkenin başında kalan Elbasani Selim Baba'ya sahip olduğu için çok şanslıydı. Bölgedeki tekkelerin %80'i, Arnavutluk direnişini destekledikleri gerekçesiyle Yunanlılar tarafından yakılıp yıkıldı. Selim Baba, neredeyse tamamen yıkık halde bulunan tekkeye ancak Yunanlılar ayrıldıktan sonra geri dönebildi. Fakirlik ve yoğun işsizlik bölgenin en ciddi problemleri olmaya devam etti. Başında Selim Baba'nın bulunduğu Asım Baba Tekkesi, takip eden dönemlerde de bölge ve tüm Gjirokastra halkı için topluluğun merkezi olmayı sürdürdü.

1929'da Bektaşilerin Dedebabası Salih Niyazi Dede'nin Türkiye'den Arnavutluk'a taşınmasına karar verildi. Dedebaba aslen güney Arnavutluk'tan geliyordu. (Atatürk'ün destekçilerinden biriydi ve kendi kaynaklarıyla Hacı Bektaş'taki ilk okulu kurmuştu.) Yeni Bektaşi merkezi Tiran'da kuruldu. 1939'da İtalya Arnavutluk'u işgal ettiğinde, Selim Baba tüm kışkırtmalara rağmen İtalyanlar'ın Yunanistan'ı işgaline destek vermeyi reddetti. İkinci Dünya Savaşı Arnavutluk için, aynı zamanda komünistler ve milliyetçiler arasında bir iç savaşa dönüştü. 1942'de Salih Niyazi Dede ve onun ikrarlı, inançlı derviş erenleri, Tiran'daki tekkede ya komünistler ya da milliyetçiler tarafından öldürüldüler. Bu hâlâ bir muammadır. Açık olan birşey varsa o da Bektaşi babalarının komünizme karşı olduklarıydı. Gjirokastra komünistlerce ele geçirildi, birkaç ay sonra, 1944'te Selim Baba Hakka yürüdü. Neyseki asıl dervişi, daha sonra Mısır'a ve oradan da Amerika'ya gidip 1954'te Michigan'daki Bektaşi tekkesini kuracak olan Derviş Recep, İtalya'ya kaçmıştı.

Komünistler iktidarı ele geçirdiklerinde tahliyeler ve temizlik hareketi başlatıldı, babalar ve dervişler hapsedildi, idam edildi ya da uzun yıllar süren angarya cezasına çarptırıldılar. Bir müddet için babaları devlet atadı, ama insanlar bunların devletin aracı olduklarını anladılar ve gelmemeye başladılar. 1967'de Arnavutluk, kendini dünyadaki ilk ateist devlet ilan etti ve çok sayıda tekke ve diğer ibadet yerleri yıkıldı[5]. Asım Baba Tekkesi yaşlılar evine çevrildi.

Makedonya'daki Harabati Tekkesi Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra kapatılmıştı. 1918'den 1937'ye kadar geçen sürede ne babalar ne de beyler iktidara sahipti. Tekkelerin o dönemdeki toplam mülkü,

[5] Arnavutluk'ta bulunan 53 Bektaşi tekkesinden yalnızca 6'sı 1967'den sonraya ayakta kalabilmiştir.

Brvenica Köyü ve Gostivar civarındaki topraklar da dahil olmak üzere 12,000 hektar araziden oluşuyordu. Bu son mülkler Sırp otoriteleri tarafından sömürüldü ve Sırp kolonyal güçlerine verildi, sadece beşte biri, gelir üreten vakıf idarelerine (Vishko, 2005:69) aktarıldı. Vakıf idareleri, 1937'de tekke Tetovo Resmi Vakfı'nın bir parçası haline getirildiğinde mülkleri de koruması altına aldı.

Balkan Savaşları ve krallık emrindeki Sırbistan zamanında birçok Bektaşi, ekonomik nedenlerle öldürüldü, kaçtı ya da Makedonya'yı terke zorlandı. Bu durum, Yugoslavya'nın düştüğü ve Tetovo'nun geçici olarak yönetimi ele aldığı 1941'de değişti. Arnavut Müslümanlar aniden yeniden boy gösterdiler ve Arnavutluk'ta okullar açabildiler. Harabati Tekkesi'nin yeniden açılması çağrısında bulundular. Tiran'daki Salih Niyazi Dede, aslen Gjakova'lı olan Derviş Kazım'ı Harabati Tekkesi'nde hizmet etmesi için gönderdi. Derviş Kazım tekkenin mallarını Vakıf idaresinden geri kazanmaya girişti. Baba Kazım elinde İslami İşler İdaresi'nden aldığı belgelerle bunu yapabildi. Etrafında 5 derviş ile Baba Kazım ve yerli Bektaşiler 40 elma ağacı diktiler, tekkenin ana binalarını tadilattan geçirdiler, tekkede ihtiyaç duyulan suyun tedarikini garanti etmek için metal boru tertibatı yaptılar ve tüm bunları savaş sırasında gerçekleştirdiler. Fakat Tito ve komünistler iktidara geldiğinde Baba Kazım hapse gönderildi. Daha sonra Harabati Tekkesi'ne geri dönebildi, fakat 1946'da, aslen Kosova'lı olduğu için Makedonya'dan sürgün edildi.

1950'ler ve 60'larda Bektaşiler de dahil olmak üzere yine birçok Müslüman, Rankovic'in İslam karşıtı politikaları yüzünden Makedonya'yı terketti ve Türkiye'ye, Kuzey Amerika'ya ve Avustralya'ya göç etti. Harabati Tekkesi bir kez daha yok sayılıyordu. 1976'da Makedonyalılar tekkenin bir kısmını otele çevirdiler. Makedonya'daki Bektaşiler özel evlerinde ibadetlerine devam ederken, meydanı müze ve lokanta olarak kullandılar. Makedonya'daki Arnavutlar ise genel olarak ayrımcılığı deneyimlemeyi sürdürdüler ve bir çoğu göç etti.

Gjakova'daki Bektaşi Tekkesi'ne gelince, İmam Musa Kazım'ın Bağdat'taki türbedarı Baba Hafız, savaşın yoğun olduğu ve sonunda Kosova'nın ele geçirildiği 1908'den 1926'ya kadar geçen sürede Gjakova'da hizmet etti. Sırbistan Sırp kolonilerine arazi verdi ve özellikle Gjakova gibi sınır alanlardaki Müslümanları Kosova'yı terke zorlayan politikalar geliştirmekle uğraştı. 1920'de Gjakova'ya dönmeden

önce tekkeye hizmet eden Hacı Adem Vechi Baba ise 1927'de Hakka yürüdü.

Harabati Tekkesi gibi Gjakova Tekkesi de, İkinci Dünya Savaşı'nda Arnavutlar için politik koşulların değişmesine kadar babasızdı. 1942'de Hacı Hamza Baba, doğu Makedonya'daki Ishtıp'ta bulunan Bektaşi tekkesinden, Bulgarların burayı işgali üzerine Gjakova'ya geldi. Kendisi aslen Gjakovalıydı ve Tetova'da ve Hacı Bektaş'ta hizmet etmişti. Ayrıca Bağdat ve Horosan gibi çok uzak yerlerdeki kutsal mekânları ziyaret etmiş, yüksek kültür sahibi bir insandı. Hacı Hamza Baba 1946'da Hakka yürüdü.

Tetovo'daki Harabati Tekkesi'nde bulunmuş ve Makedonya'dan sürülmüş olan Baba Kazım, Gjokova'ya geri döndü. 1947'den Hakka yürüdüğü yıl olan 1981'e kadar Gjakova Tekke'sinin babasıydı. Bu zaman zarfında Kazım Baba, Balkanlar'daki Bektaşi liderleri arasında en itibarlı kişiydi. Fakat Yugoslavya'daki komünist rejim dine karşıydı ve Kazım Baba Gjokova'nın merkezindeki tekkesini terketmeye ve şehrin eski pazar yerinde bulunan Hadumi Cami arkasındaki özel evine taşınmaya zorlandı. Diğer tarikat, Bektaşilerin geleneksel mekanını ele geçirdi. Kazım Baba'nın ölümünden sonra Gjakova Tekkesi'ne aralıklarla Gostivarlı Tahir Baba tarafından hizmet edildi, ama bu çoğunlukla Baba Kazım'in sadık muhibi aracılığıyla sağlandı.

IV. Batı Balkanlar'daki Bektaşi Tekkelerinin 1990'dan Günümüze Yaşadığı Yeni Sorunlar

1991'de Arnavutluk'ta komünizmin çökmesiyle birlikte eski bir derviş, Asım Baba Tekkesi'ne vardı. Tekkeye sadık kalan civar köylerden Lazarat'ın halkı etrafı temizledi. Köylü kadınlar Melan'ın küçük tekkesindeki Bektaşi türbesini yenilediler ve [...] Bektaşiliğin 47 yıllık sert komünist düzene rağmen insanlar arasında hala yaşadığını, unutmadıklarını göstermek için kendilerini nefes söylerken banda kaydedip bunu Amerika'daki Recep Baba'nın kızkardeşine gönderdiler.

Bugün daha çok "*Teqeja e Zallit*" olarak bilinen Asım Baba Tekkesi yeniden düzenlendi ve türbeler yeniden inşa edildi. Ekonomik problemler bölgeyi zorlamakta ve birçok insanını çalışmak için dışarıya göç etmeye mecbur bırakmaktaydı.. Stalinist tür komünizm yılları yeni dervişlerin ve babaların eğitimini mesele haline getirdi ve insanları dini konularda cahil bıraktı. Baba Recep'in dediği gibi, "1940'ların or-

talarında 288 Bektaşi Babası ve derviş vardı Arnavutluk'ta. 1993'te ise Arnavutluk'ta 5 baba ve bir derviş sağ kalmıştır." (Trix, 1995:535)

Öte yandan Bektaşiliğin Tiran'da, görevde olan Reşat Baba'nın da içinde yer aldığı yeni merkezleri vardır. Bir diğer mesele de gölge materyalizmin İtalyan televizyonu ve onun yerel temsilcileri aracılığıyla desteklenmesi konusudur, ama en azından şimdi insanlar dinlerini özgürce yaşayabilmektedirler.

Makedonya'daki durum daha da zordur. 1989'da komünizmin çöküşünden sonra Makedonya'daki Bektaşiler, Harabati Tekkesi'ne dönmek için resmi talepte bulundular. Taleplerinin karşılık bulmaması üzerine dervişler, 1994 Nevruzu'nda, Tahir Baba ile birlikte açlık grevine girdiler. Sonunda ibadetleri için bahçenin bir kısmını alabildiler ve orayı temizlemek için çalıştılar. 2000 yılında Arnavut Makedon bir politikacının yardımıyla Makedonya'daki Bektaşi Birliği'ne kayıt olabildiler. 2001 yılında tekkenin, otel kompleksinde toplanmış olan polis ile dağdan inmeleri halinde Ulusal Kurtuluş Ordusu'nun askerleri arasında sıkışacağı korkusu vardı. Neyseki ciddi bir hasar olmadı ve polis gitti. 2002'de ise Tahir Emin Baba idareyi ele aldı.

Çok daha ciddi bir konu da Makedonya'daki tüm Müslümanları temsil ettiğini iddia eden ve yasal statüsü bulunan Makedonya İslam Cemaati'nin silahlı üyelerinin, tekke hiçbir zaman böyle bir işlev görmemiş olmasına rağmen onu güç kullanarak cami kompleksine çevirme biçimindeki, hâlâ sürmekte olan çabalarıdır. Bunlar ilk olarak 15 Ağustos 2002'de, ana kapılarını kırarak ve meydanı camiye çevirerek Harabati Tekkesi'ni işgal ettiler. Tetovolu Tahir Emin Baba bu durumla yerel düzeyde başa çıkmaya çalıştı. Anlatılanlara göre, Makedonya Bektaşi Cemaati, Yugoslav yönetimi altındayken millileştirilen mülklerini onarıp geri vermekte başarısız olan Makedonya hükümetini dava etti. Bunlar iade edilmedi. Dahası Bektaşi Cemaati, dini kimliğinin Makedonya İslam Cemaati'nden ayrı olarak tanınmasını talep etti, fakat Makedonya hükümeti bunu kabul etmedi. Bunun yaratmış olduğu gerilimin Tahir Baba'nın 2006'daki erken göçüşüne sebep olduğu söylenir. Yine 2008'de Harabati Tekkesi Kompleksine Makedonya İslam Cemaati örgütünün silahlı üyelerin-ce saldırıldı. Bunlar meydanı düzenli olarak cami gibi kullanmaya başladılar, haftada birkaç gün buraya gruplar getirdiler ve silahlarını yere boşalttılar. 2008 Mayısı'nda Gostivarlı Derviş Abdülmutalib Bekiri tekkede yalnızken,

tekkeden para kasasını çaldılar. O zamandan beri de Bektaşileri ve ziyaretçilerini düzenli şekilde taciz etmeye devam etmektedirler. Ben 2009 Mayısı'nda oradayken tekke kompleksi içindeki ağaçları bile kesmeye başlamışlardı. Aslında bu durum Harabati Tekkesi'nin sanki kuşatma altında olduğu hissini vermektedir.

Son olarak Gjakova Tekkesi de son yıllarda bile zarar görmüştür. Milosevic'in iktidara gelmesinden ve Sırbistan'ın Kosova'nın özel statüsünü 1989'da kanunsuz bir şekilde lağvetmesinden sonra Kosova'daki Arnavutlar okullara, kliniklere, hastanelere, üniversitelere ya da herhangi bir devlet posizyonuna girmekten kesinlikle men edilmişlerdir. Arnavutlar kendi alternatif okullarını kurmuşlar ve Gjakova'daki Bektaşi tekkesi 1990'dan 1999'a kadar Arnavut gençleri eğiten merkezlerden biri olarak hizmet etmiştir. 1998'de Kosova Savaşı başlamış ve Mart 1999'da NATO müdahalesi gerçekleşmiştir. 7 Mayıs 1999'da Sırp askerleri Bektaşi tekkesini yıkmış ve 1500 kitap, 58 el yazması ile birlikte tüm kütüphaneyi önceki tüm babaların türbelerini güpegündüz yakmıştır. Yıkılan bu yer, Gjakova'daki tek tekkeydi. Derviş Mü'min Lama, yalnızca Kazım Baba'nın ardından yazılan el yazması tarihini dışarı çıkarabilmiştir ki bu, tekke tarihini yapılandırdığım temel kaynaktır.

Savaştan sonra, uluslararası direniş ile birlikte, Gjakova Tekkesi yeniden inşa edilmiştir. Fakat birçok üyesi savaşta ailesini yitirmiştir. Gjokova, Kosova'daki diğer tüm şehirlerden daha fazla acı çekmiştir. Bir çok insan savaştan hemen sonra sıkıntı nedeniyle ölmüştür. Gjakova'nın ekonomik koşulları hâlâ umutsuzdur ve gençlerin çoğu ayrılmıştır. Mü'min Lama Baba, Gjakova Tekkesi'nin başıdır ve iyi itibarlıdır, fakat tekke'nin kaderi bölgenınkine sıkıya sıkıya bağlıdır.

V. Batı Balkanlar'daki Bektaşi Tekkelerinin Hayatta Kalma Stratejileri Üzerine Sonuçlar

Balkanlar'daki ilk Bektaşiler Anadolu'dan gelmişlerken, Batı Balkanlar'daki Bektaşi önderleri, müritleri gibi, son iki yüz yıldır daha çok Arnavutlar arasından çıkmaktadır. Bu belki de Bektaşiler'in 1826 Krizi'nden sonra nasıl hayatta kaldıklarının kalıtı olabilir ki Hacı Bektaş'taki son Dedebabaların çoğu da Arnavut kökenliydi. Öte yandan bu Balkan Bektaşi babaları, eğitimde ve dünya deneyiminde Osmanlı'ydılar. Geç IX. yüzyılda Batı Balkanlar'ın Gjirokastra, Tetova ve

Gjakovada'ki bu üç Bektaşi tekkesinin her birindeki asıl babalar İç Anadolu'daki Pir evi'nin ötesinde, zamanın Osmanlı İmparatorluğu boyunca en kutsal yerlere ziyaretler gerçekleştirmişlerdi. Anlıyorum ki bu seyahat onlara Balkanlar'da arkalarındaki Bektaşi olmayan Müslüman muadillerinin gözünde geleneğe dayalı bir meşruiyet sağlıyordu. Aynı zamanda bu seyahat, Yunan ve Slav ulusal genişlemelerine karşı Arnavut direnişiyle iştigal eden Bektaşi babalarına Osmanlı Arnavut diasporası boyunca işbirliği ağlarını kurma olanağı veriyordu.

XX. yüzyılda, 1912-1913 Balkan Savaşları, Birinci Dünya Savaşı ve Kosova ile Makedonya'nın Sırbistan sınırları içinde birleştirilmesi, Müslümanları bu yeni oluşan devletler içinde sayı ve statü bakımından oldukça zayıf bıraktı. Türkiye'deki tekkelerin kapatılması ise Bektaşiler için ek bir darbe niteliğindeydi. Arnavutluk'taki Bektaşiler ilk başlarda güçlü konumdaydılar ve 1929'da Dedebaba Tiran'a taşındı. Fakat sonra İkinci Dünya Savaşı sırasında komünistlerin Arnavutluk ve Yugoslavya'daki zaferi, bu üç Bektaşi tekkesini komünist ülke sınırları içinde bıraktı. Arnavutluk'taki Bektaşiler burada kendilerini en kötü koşullarda buldular ki önderleri asıldı, hapse gönderildiler ya da ülke dışına kaçtılar. Gjirokastralı Derviş Recep Amerika'ya kaçtı ve orada Michigan'da bir Bektaşi tekkesi kurdu. Gjakovalı Kazım Baba gibi ılımlı bir duruşa sahip önderlerin bulundukları yerlerde kalmayı başarmalarına rağmen hem Makedonya hem de Kosova'daki Bektaşiler ülke dışına göç ettiler. Aslında Kazım Baba da tekkeyi Gjakova merkezinin dışında, şehrin eski pazar yerindeki caminin arkasında yer alan özel evine taşıdı.

1990'ı izleyen 20 yıl, Batı Balkanlar'daki bu üç Bektaşi tekkesinin hayatta kalma mücadelesinin karşısına yeni zorluklar ve meydan okumalar çıkardı. Daha çok XX. yüzyılı karakterize eden tecrit zinciri artık kırılmıştı. Arnavutluk kapılarını dine ve dışındaki dünyaya açtı. Asım Baba Tekkesi bölgede birçoklarının iş için göç etmesine neden olan ciddi işsizlik sorunları nedeniyle zarar görse de, yine tekke olarak hizmet veriyor.

Tetovo Resmi Vakfı tekkenin mülklerini iade etmeyi, Makedonya hükümeti de bu işe müdahil olmayı reddederken Harabati Tekkesi, tekkeyi camiye dönüştürmek isteyen Bektaşi olmayan Müslümanlar'ın kuşatması altında. Harabati Tekkesi, mimari açıdan Batı Balkanlar'daki en güzel tekkedir. Fakat Makedonya, derin sorunları olan bir devlettir. Harabati Tekkesi, UNESCO'nun tamamen koruması altında

olacak tarihi bir alan statüsüne sahip olmazsa hayatta kalamayabilir. Sonuç olarak, Gjakova'daki Bektaşi tekkesi ve üyeleri 1998-1999 Kosova Savaşı esnasında çok acı çekmişler ve zarar görmüşlerdir. Tekke yeniden inşa edilmiştir, ama ekonomik durumun umutsuzluğu nedeniyle genç nüfus burayı terketmiştir. Bu tekke Kosova'daki tek Bektaşi tekkesidir ve hayatta kalabilmek için diğer Bektaşi tekkeleriyle bağlar kurmaya ihtiyaç duymaktadır.

XX. yüzyılın son ve XXI. yüzyılın ilk on yılında Batı Balkanlar'da, Gjirokastra, Tetovo ve Gjakova'daki Bektaşi tekkelerine ilişkin bu tarihi değerlendirme, hem sürekli artan bir karşılıklı etkileşimi hem de çatışmayı önümüze sermektedir. Artık Bektaşi liderlerinin fiziksel anlamda yaşam mücadelesi vermek gibi merkezi bir sorunları olmasa da, Bektaşilerin daha geniş bir bölgesel düzlemde diğer Müslüman gruplar ile ilişkilerinin önemi artmıştır.

Kaynakça

Bakalli, Baba Qazim. 1980. Handwritten manuscript on the history of the Gjakova Tekke, Gjakova Tekke, Gjakova, Kosova.

Encyclopedia Britannica. 1910-1911. New York: The Encyclopedia Britannica Company, eleventh edition, vol. 2.

Mazower, Mark. 2002. *The Balkans: a short history.* Random House, Modern Library,

McCarthy, Justin, 2000.

"Muslims in Ottoman Europe: Population from 1800 to 1912: *Nationalities papers in Muslim Minorities in the Balkans*, 28 (1) 29-43.

Norris, H.T. 1993. *Islam in the Balkans.* Columbia: South Carolina Press.

Poulton, H. 2000. "The Muslim Experience In The Balkan States, 1919–1991" special issue of *Nationalities Papers* on Muslim Minorities in the Balkans, 28 (1), 45-66.

Rexheb, Baba. 1970. *Misticizma Islame dhe Bektashizma* ("Islamic Mysticism and Bektashism"). New York: Waldron Press.

Trix, Frances. 2009. *The Sufi Journey of Baba Rexheb.* Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, distributed by University of Pennsylvania Press.

_____. 1999. "Turkey's Welcome of Kosovar Refugees (socio-historical view across twentieth century)," for special issue on the Kosovo Crisis, *Refuge* (York University, Toronto), vol. 18, no. 3, August, 39-40.

_____. 1995. "The Resurfacing of Islam in Albania," *The East European Quarterly*, vol. XXVIII, number 4, January, 533-549.

Visko, Ali. 2005. *Teqeja Harabati e Tetovës dhe Roli i saj Historik e Kulturor në të Kaluarën*

("The Harabati Tekke of Tetova and its Past Historic and Cultural Role"). Tetova: Komuna of Tetova.

BULGARİSTAN'IN DOĞU RODOP DAĞLARI'NDA BİR ALEVİ-BEKTAŞİ KUTLAMASININ ÇOK YÖNLÜ DOĞASI*

Rumiana Margaritova[1]

Bu makalede Bulgaristan'ın Doğu Rodop Dağları'ndaki Alevi-Bektaşi topluluklarının belli başlı kimi özel etkinliklerinden birine odaklanacağım: Her yıl *maye* olarak bilinen ve yerel bir ermişin adına gerçekleştirilen bir kutlama. Bu kutlamanın yapısını, müzik performans anlarına özellikle dikkat ederek sunmaya çalışacağım. Musiki eylemi karakterize ederken aralarındaki farkları aydınlığa kavuşturup bu kutlamanın biricik çok yönlülüğünü belirleyen musiki çeşitliliğin açıklamasını bulmaya çalışacağım.

Heterodoks Müslümanlar, Bulgar topraklarına büyük olasılıkla XVI. yüzyılda sürekli olarak yerleşmeye başladılar.[2] Yayılmaları ve kökenleri ise oldukça karmaşık bir konudur. Kızılbaşların Osmanlı-İran savaşları ile ilişkilendirilen zorla yerleştirilmeleri, XVI. yüzyılda Küçük Asya (Anadolu)'daki anti-feodal çatışmalar[3] ve ayrıca inanç ve ritüellerinde diğer İslami hareketlerden[4] ziyade geleneğe ve yerel hal-

---

* Çev. Reşide Adal Dündar

[1] Bulgar Bilimler Akademisi, Sanat Çalışmaları Enstitüsü

[2] Mikov L., Izkustvoto na heterodoksnite myusyulmani v Bulgaria (XVI-XX vek). Bektashi i kızılbashi/alevii. Sofia, 2005, p. 25.

[3] Mikov L. op.cit., p. 22.

[4] Zhelyazkova A. Turtzi. - In: Obshtnosti i identichnosti v Bulgaria (comp. A. Krasteva). Sofia, 1998, pp. 371-397; here 375-376. Irene Markoff tarafından yapılan heterodoks Müslümanlar'ın kökenleri hakkında kısa bir değerlendirme için (Markoff I. A Cross-Cultural Examination of the Expressive Culture of Turkish-speaking Alevi/Bektashi and Alevi/Babai (Bobai) Communities in the Eastern Rhodope Mountains

kın inançlarına yakın birçok Müslüman mezhep misyonerlerinin[5] faaliyetleri bunların Balkanlar'daki mevcudiyetlerini belirleyen temel etkenler arasında sayılabilir.

Bulgar heterodoks Müslüman toplulukları, bugün çoğunlukla kuzeydoğunun (Deliorman) ve doğu Rhodope Dağları'nın kırsal alanlarında ikamet etmektedirler. Bu topluluklar uzun süre tecrit içinde yaşamışlar ve bunun yanısıra takiyye ilkesini miras edinmişlerdir (düşman ortamda gerçek kimliğini saklamak, maskelemek[6]). Bunun birçok nedeni vardır. Bunlardan bir tanesi, "azınlık içinde azınlık" biçimindeki sosyal statülerinin karmaşıklığıdır: Alevi-Bektaşiler, Türkçe konuşan Müslüman azınlığın (Bulgaristan'daki en büyük azınlık gruplarından) bir parçasıydılar, fakat bu çerçeve içinde de sadece daha az sayıda olmalarından değil[7], inançlarının farklı olmasından dolayı (Sünniler'e göre) yine azınlık konumundaydılar. Bu durum Sünniler'in şüphelerini ve bazı zamanlarda da Alevi-Bektaşiler'e karşı, heterodoks Müslümanların tecritiyle sonuçlanan düşmanca tavırlarları kışkırtmıştır.[8] Sosyalist Bulgaristan'daki[9] ateizm propagandası ve Türkçe konuşan topluluklara karşı uygulanan özel siyasalar da Alevi-Bektaşilerin "kendilerini dışa kapatmaları"na (*self-encapsulation*) yol açmıştır. Bunun sonucu ise Alevi-Bektaşi toplulukların kimliklerini, inançlarını ve ibadetlerini korumaları olmuştur.

---

of Southern Bulgaria: In Search of Origins and Parallels with Turskish Alevis/Bektashis and Tahtacis. (a İslam Dünyası'nda Müzik Üzerine Bir Konferans'ta sunulmuş makale, Assilah, 8-13 Ağustos, 2007). http://www.mcm. asso.fr/ site02/music-w-islam/articles/markoff-2007.pdf, p.2.)

[5] Mikov L, op.cit. pp. 16-17.

[6] Markoff I. op.cit., p. 1.

[7] 2001'de yapılmış nüfus sayımı verilerine göre, Bulgaristan'da 53.000 civarında Heterodoks Müslüman bulunmaktadır (Mikov L. op.cit., s. 18) ki bu sayı toplam Bulgaristan nüfusunun. %0.7'si ve ülkedeki Müslümanlar'ın %5.5'ne karşılık gelmektedir. (http://www.nsi.bg/Census/StrReligion.htm).

[8] Bulgaristan'daki Sünni ve heterodoks Müslümanlar arasındaki karşıtlık hâlâ Alevi-Bektaşi törenleri hakkındaki kimi görüşlerde ve Alevi-Bektaşilerin Sünnilere "ötekiler" olarak baktığını ileri süren Sünni iddialarda ifadesini bulmaktadır.

[9] Konu şurada irdelenmiştir: Zhelyazkova A., op.cit., pp. 381-392, and Büchsenschütz U. Maltzinstvenata politika v Bulgaria. Politikata na BKP kam evrei, romi, pomaci i turci (1944-1989). Sofia, 2000, pp. 105-192.

Bugün gözlemlediğimiz şey, Alevi-Bektaşi topluluğunun göze çarpan "açıklığı"dır. 1989'da Bulgaristan'da yaşanan siyasi değişim, elbette önceden de gerekli olan bir şeydi, ama bunun için başlıca teşvik Türkiye'den geldi. Alevi-Bektaşi kültürünün orada yeniden canlanması[10] Bulgaristan'daki ilgili süreçlerin de kilitlerini açtı. Tarikat nesnelerinin yenilenmesi, seminerler düzenlenmesi, örgütler kurulması gibi gelişmeler bunun örnekleridir. Daha özelde ise durum, doktriner konuların dini ve entellektüel elit tarafından tartışılmasının istenmesi ve son günlerdeki ibadetler sayesinde dışarıdan olanlar için sırra erişimde ifadesini bulmaktadır. Özetleyecek olursak; bugün Bulgaristan'daki Alevi-Bektaşi topluluklar açığa çıkarak bir yeniden canlanma deneyimi yaşıyorlar.

Alevi-Bektaşi kültürünün bu yeniden canlanmasının görünümlerinden biri de yerel bir ermişin adına her yıl yaptıkları bir kutlama ve ziyafettir ki bu, bu makalenin asıl konusunu oluşturmaktadır.[11]

Bu özel etkinlikler, geleneksel olarak ilkbahar ve sonbaharda ermişlerin kabir ve türbeleri başında ya da yakın yerlerde gerçekleştirilir. Bu kutlamalar Doğu Rhodope Dağları'nın heterodoks Müslümanlarınca *maye*[12] olarak adlandırılır.

Alevi-Bektaşi sanatı ve mimarisi üzerine uzmanlaşmış Bulgar biliminsanı Lyubomir Mikov, "*maye*" kelimesinin kökenini Arapça'da su anlamına gelen "*ma*" kelimesinde bulur.[13] Böylece onu bölgede gerçekleştirilen yağmur ritüellerindeki dua ile ilişkilendirir. Bu varsayım benim, Doğu Rhodope Dağları'ndaki kimi köylerde ermiş kutlaması ile yağmur duası kutlamasının iç içe geçmesine ilişkin saha çalışması verilerimle de belli ölçülerde örtüşmektedir. Bu iki özel etkin-

---

[10] Markoff I. Alevi Identity and Expressive Culture. In: The Garland Encyclopedia of World Music, vol. 6. The Middle East. ed. New York: Routledge, 2002, pp. 793-800, here p. 799.

[11] Kimi özel etkinlikler hakkındaki veriler basılmış olmasına rağmen (örneğin, Mikov L. op cit. içinde- Alevi-Bektaşi tarikatı mimarisinin değerlendirmesiyle ilişkili olarak, ayrıca Karamihova M. Prikazka za Osman baba. Sofia. 2002, Nikolchovska M., Todorova St., Shukerova A. Momchilgrad (priroda, arheologicheski pametnitzi, traditzionna narodna kultura). Sofia, 1996, pp. 156-157), Bulgaristan'daki *maye* ayrı bir çalışmanın konusu olmamıştır.

[12] Kelimenin fonetik çeşitleri için (*mahe*, *mae*, *maya* ve diğerleri) de kullanılmaktadır.

[13] Mikov L. op. cit., p. 144.

liğin birbirinden ayrılması yaklaşık olarak xx. yüzyılın ortalarında gerçekleşmiştir. Bu tarihten sonraki diğer değişiklikler ise muhtemelen *maye* tarihlerinin resmi tatillere denk getirilmesi ve bölgede bir zamanlar bazı köylere özgü olarak kadınların bahar tatillerine katılımının yasaklanmasının kaldırılmasıdır.[14]

Şüphesiz ki birçok dönüşüm (zaman, mekân, yapı, katılımcılar ve diğerleriyle ilgili olarak) kesinlikle eski olan bu geleneğin gelişiminde etkili olmuştur. Buunların tamamı az ya da çok belirgin olmak üzere ekonomik, sosyal, siyasi ve kültürel değişimleri yansıtır ve kutlamanın uyarlanma yeteniğini gösterir, yani onun kalıcılığını kanıtlar.

Maye ermişe hürmet göstermenin ve hediye vermenin bir şeklidir. Bununla beraber özünde dindarlığın göstergesidir. Bu dindarlık nasıl ifade edilir?

Ziyaret ettiğim bütün kutlamaların ortak unsurları, ermişin kabrinde bireysel dua icraatı (niyaz), birlikte yapılan ibadet, hayvanların törensel kurbanı, bir mezat ve kurbandan hazırlanan etin paylaşılarak tüketilmesidir. Mezatta satılan şeylerden başlıcaları et, çiftlik ürünleri, gıda maddeleri ve yerli türbeye geçen yıllarda bırakılmış hediyelerdir.

Toplanan para güncel ihtiyaçların (çoğunlukla bakım, onarım) karşılanmasının yanısıra bir sonraki yıl düzenlenecek olan *maye*nin organizasyonu için kullanılır. Mezat asıl faaliyet olarak değerlendirilir. İnsanları buraya çeken tek başına tören değil, aynı zamanda kişinin dindarlığının bağışta bulunma eylemi çerçevesinde ifade edilebilir olmasıdır. Asıl fikir mezatta temellenlendirilmiştir.

*Maye*de müzikal performansı içermesi nedeniyle ayrıcalıklı ilgi konusu olan iki tane daha özel etkinlik vardır: Dini toplanma, yani "muhabbet" (Türkiye'de cem olarak adlandırılır) ve "müzikal etkinlik". Şu an bunlardan ikisi de tercihe dayalıdır; *maye*ye dahil edilmeleri, organizasyonu yapanların ve yerli topluluğun isteğine bağlıdır. Çoğu durumda kutlama sırasında bunlardan ikisi de sunulur ve bazen de eş zamanlı olarak gerçekleştirilirler.

Dini biraraya gelmeler, yani muhabbet, gizli bir faaliyettir ve kutlamadan önceki ya da sonraki gece olur. Geleneksel olarak Kur'an'dan ezbere okunacak parçaları, duaları, inanç, doktrin ve efsanelerin değerlendirmesini, lokma paylaşımını, törenle içki içimini,

[14] Nikolchovska M., Todorova St., Shukerova A. op.cit., pp. 156-157.

ibadet şarkılarının performansını (nefesler) ve ibadet danslarını (semah) içerir. Zamanında *maye*nin zorunlu bir kısmı olan bu tören, şimdi köylerin hepsinde olmasa da birçok köyde hala devam ettiriliyor, bazılarında ise törenin kapsamı; zamanı, yapısı ve katılımcıları itibarıyla daraltılıyor. Örneğin, Bektaşilerin Bivolyane (Türkçe Mandacılar) Köyü'ndeki *maye* muhabbeti esas olarak dinsel önderleri törensel içki içimi ve lokma paylaşımının ve sadece üç oturak nefeslerinin (semahla desteklenmeyen nefeslerin) eşlik ettiği dualarda biraraya getirir. İbadet dansları törenden çıkarılmıştır.

Maye'de müzikal kutlama programı, yemeklerin yenilmesini takip eder. Köydeki sabit ya da irticalen kurulan sahnede özgün müzisyenlerin (çoğunlukla çingenelerin) performansları sunulur. Çalıp söyledikleri, Türk halk şarkıları, etno-pop[15] müzik olarak adlandırılan popüler Bulgar geleneksel şarkı ve dansları (horo) ve de uydu tv kanallarında yayılan ve çok sevilen popüler Türkçe şarkılardır.

Çingene performans tarzı, bahsedilen tüm müzik türlerinde kendini göstermektedir. Bu müzik programı görece yeni bir etkinliktir, *maye*ye büyük olasılıkla otoritelerin "değerleri duadan konsere döndürmeye' (bu kelimeler kutlamayı sekülerleştirme çabalarını en doğru şekilde formüle eden eğitimli bir Aleviye[16] aittir) çalıştıkları sosyalist dönemde eklenmiştir.

*Maye*deki müzik çok çeşitlidir, muhabbetin nefesleri ve kutlama programının müziği farklı müzikal gelenekleri temsil eder. Aralarındaki farklılıklar, her ikisinin de özelliklerinin kısa tarifinin yapılmasıyla gösterilebilir.

Sadece belli koşullarda ve topluluk çerçevesi içinde icra edilen muhabbetteki tören şarkıları (nefesler), dışarıdaki müzikal kaynaklardan çok az etkilenmiş kapalı bir geleneğe aittir. Bu müzik, törene hizmet eder ve onunla yakından ilişkilidir. Şarkıların sözlerinin büyük önemi vardır, çünkü bunlar alegorik olarak Aleviliğin-Bektaşiliğin

---

[15] Terim halk müziği özellikleriyle Balkan popüler müzik fenomenini ifade etmektedir. Buna Bulgaristan'da bilimsel bir ilgi gösterilmektedir. Ventsislav Dimov (Institute of Art Studies, Bulgaria) /Dimov V. Etnopopbumat, Sofia, 2001; ayrıca bknz. Statelova R. Sedemte gryaha na chalgata, Sofia, 2003/. "Chalga" ortak bir kelimedir, Bulgaristan'da da kullanılır.

[16] Sadula Emurla, 1931'de Bulgaristan'ın Gorna Krepost Köyü'nde doğmuştur, bugün Bulgaristan'da Kyirdzhali'da yaşamaktadır.

doktrinel ve belki de tarihsel konularını temsil ederler. Bununla ilişkili olarak da vokal, enstrümanlar pahasına vurguludur. Nefeslere geleneksel olarak asıl rolü ritmi sağlamak, vokal kısmına destek vermek ve iki akordları değiştirerek göreli bir harmoni[17] hissi vermek olan sazla eşlik edilir.

Nefesler genellikle içerden olan ve dini törende özel dini bir sorumluluk olarak şarkı söyleme görevi kendisine verilen bir kişi tarafından çalınır ve söylenir. Bu kişi *zakir* ya da *Imam Cafer* olarak adlandırılır. Diğer icracılar ona katıldığında (bu zaman zaman olur) vokali ve enstrümanı çiftlerler. Nefeslerin diğer özelliği metrik yapısıdır. 2/4 (genelde semah dansına eşlik eden), 7/16 (3-2-2), 9/16 (2-3-2-2), ve 11/16 (2-2-3-2-2)'lık melodiler vardır.

Bu müzikal kutlama etkinliği, çağdaş enstrümantal gelenek ile bölgede ünlü olan enstrümantal grupların[18] düğün müziklerinden ödünç alınmış bir repertuvar sunar. Belirtildiği gibi bu; Türk, Bulgar ve Çingene müziklerinin Çingene icra tarzı ile birleştirilmiş (bazı ritmik ve melodik motifler ve özgün süslemelerle ayırtedilen)[19] eklektik bir oluşumdur.

İcracılar genellikle civar kasabalardan gelen Çingeneler'dir. Bunlar, bir müzik topluluğu içinde birçok Avrupa enstrümanını çalan özgün müzisyenlerdir. Sintisayzır, saksafon, klarnet, akordiyon ve bazen zurna, davul ve darbuka farklı kombinasyonlarda kullanılır. Enstrümantaliteye vurgu yapılıyorsa, vokalist her zaman grupta yer almayabilir. Müzisyenler sadece enstrümanlarını çalmazlar, ayrıca onlarla oynarlar, performanslarında sürekli bir müzikal dokuyu incelikle işlerken enstrümanlarının teknik yeteneklerini keşfetmeye çalışırlar. Melodiler Avrupa'ya özgü harmoni üzerine inşa edilir ve metrik eşbi-

---

[17] "Harmoni" terimi müzikal anlamda "akordları üretmek ve sıra ile akord geçişi üretmek için notaların aynı anda kombine edilmesi anlamında kullanılır." (Dalhaus C. Harmony. In: The New Grove Dictionary of Music and Musicians, vol. 8, Macmillan Publishers Limited, London, 1980, p. 175-188, burada p. 175).

[18] Dimitrina Kaufman'a (Institute of Folklore – Bulgarian Academy of Sciences) ve Ventsislav Dimov'a (Institute of Art Studies – Bulgarian Academy of Sciences) bu müzikle ilgili yorumları için şükranlarımı sunuyorum.

[19] Müzikle ve Bulgar Çingenelerinin müzik yapma tarzlarıyla ilgili derinlemesine bilgi (Bölgedeki "Kyirdzhali ekolü" olarak adlandırılan etkili performans tarzına yönelik özel bir dikkat ile) Lozanka Peycheva'nın ilgili kitabı "Dushata plache – pesen izliza" 'da verilmektedir. (Ekteki bibliografyaya bakınız).

çimliliğe sahiptir. [...] Bu müziğin temel işlevi, eğlendirmek ve dansetmek için uygun ses ortamı sağlamaktır. Danslar, çoğunlukla erkekler tarafından icra edilen *kücek*, ve kadınlarca tercih edilen Bulgar *horo* danslarıdır. *Horo* müzik tarzı, Trakların diğer bölgesel Bulgar müzik türlerini 20. yüzyılda, 60'lar ve 70'leri de etkisi altına alan *horo*sunun çağdaş temsilidir.

*Maye*deki iki özel etkinliğin (muhabbet ve kutlama etkinliği) müzikleri arasında yapılacak bir karşılaştırma; aralarında tarz, enstrümanlar, icracılar ve karakter bakımından belirgin olan farklılıkları açığa çıkarır. Farklılıklar onların kökleri, işlevleri ve gelişim şekilleriyle belirlenir. Peki mayedeki bu farklı müzikal pratiklerin birarada bulunuşunun koşulları nelerdir? Neden inanç ve pratiklerinin saflığını korumaya çalışan bir toplululuğun dini kutlamasında diğer etno-dini grupların müzikal gelenekleri icra edilmektedir?

Bu sorunun cevabı *maye*nin iki boyutu olduğu gerçeğinde bulunabilir: *Dini, gizli olan* ve *seküler, kamusal olan*[20]. Bunlardan ilki dini bir toplantıdır (muhabbet) ki bu, ermiş gününün orijinal kutlanma şeklidir. Bu sadece Alevi-Bektaşi topluluğuna hitap eder ve hala dışarıdan gelenlere kapalıdır. İşlevi, törenin tekrarı aracılığıyla bütünlüğün, bozulmamışlığın yeniden teyit edilmesidir. Dinsel törenin parçası olan dini müzik bununla yakından ilgilidir ve onun, belirgin biçimde eski olan niteliklerini muhafaza ederek gizli özyapısını bünyesinde taşır.

*Maye*nin ikinci yönü onun seküler ve kamusal boyutudur. Bu, dışarıdan gelenler de dahil olmak üzere bölgedeki tüm insanlara hitap eder. Buradaki toplumsallık ifadesini sadece kurbandan gelen yiyeceği tüm misafirlerle paylaşmakta bulmaz, ayrıca eğlence için ortak bir müzik türü seçmekle de ifade olunur ki bu kutlama etkinliğinin müziğidir. *Maye*ye büyük olasılıkla yapay olarak eklemlenmiş olmasına rağmen bu etkinlik, daha önce de belirtildiği gibi, günümüzde genç Alevi-Bektaşilerin bütünleşmesinin bir aracı olarak organizatörlerin özgür iradesi doğrultusunda kutlamaya dahil edilmektedir.

Müzikal etkinlik bunun da ötesinde, kutlamanın boyutu ve prestijinin bir göstergesine dönüşmüş durumdadır. Bugünkü işlevi sadece

---

[20] Kutlamanın hiç bir seküler yanı olmadığı konusundaki fikirlerini paylaştığı için Miranda Terzopoulou'ya minnettarım. (Folklore Research Centre – Academy of Athens, Greece), O'na göre kutlamanın kamusal yanı da zaten dindarlığın bir diğer şeklidir.

topluluğu birleştirmek değil, ayrıca diğerleri karşısında topluluğun kimliğini onaylamak ve teyit etmektir. Bu, diğer etnik grupların müzik geleneklerini içermeyi mümkün kılmaktadır. Bunun bir örneği, bugün Doğu Rhodope Dağları'ndaki heterodoks Müslüman halk açısından uyarlanmış bir pratik olan Bulgar *horo*sunun ve Çingene icracıların etkinliğe dahil edilmesidir.

Özetle, maye'nin bu iki boyutu (dini, gizli olan ve seküler, kamusal olan) farklı müzik gelenekleri için bir sahne donatır. Alevi-Bektaşilerin korunmuş inançları ve dini pratikleri, sosyalist rejim boyunca otoritenin kültüre müdahalelerinin etkisi, çok kültürlü bir çevrede yaşam ve "ötekiler"den alınan kültürel pratiklerin doğal adaptasyonunun bir aradaki etkisi *maye*nin şimdiki çehresini belirler.

Maye, Doğu Rhodope Dağları'ndaki Alevi-Bektaşilerin çağdaş dini ve seküler müzik dünyasının tüm şekillerine odaklanarak bunları- miras alınan dini tören müziği, Türkçe şarkılar, uyarlanmış Bulgar *horo* ve zamanın en sevilen popüler şarkıları-biraraya getirir. Bu çeşitlilik *maye*nin çok yönlü doğasını- geleneksel ve çağdaş, kutsal ve seküler, yerli ve bölgesel olanın tek bir kutlamadaki müzik ortamında birarada bulunmasının bölgeye özgülüğü-şekillendirir-

Kaynakça

Büchsenschütz U. Maltzinstvenata politika v Bulgaria. Politikata na BKP kam evrei, romi, pomaci i turci (1944-1989). Sofia, 2000

Dalhaus C. Harmony. In: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, vol. 8, Macmillan Publishers Limited, London, 1980, p. 175-188.

Dimov V. Etnopopbumat. Sofia, 2001.

Karamihova M. Prikazka za Osman baba. Sofia, 2002.

Markoff I. Alevi Identity and Expressive Culture. In: *The Garland Encyclopedia of World Music*, vol. 6. The Middle East, ed. New York: Routledge, 2002, pp. 793-800.

Markoff I. A Cross-Cultural Examination of the Expressive Culture of Turkish-speaking Alevi/Bektashi and Alevi/Babai (Bobai) Communities in the Eastern Rhodope Mountains of Southern Bulgaria: In Search of Origins and Parallels with Turskish Alevis/Bektashis and Tahtacis (a paper presented at the Conference on Music in the World of Islam, Assilah, 8-13 August, 2007) *http://www.mcm.asso.fr/site02/music-w-islam/articles/Markoff-2007.pdf*

Mikov L. Izkustvoto na heterodoksnite myusyulmani v Bulgaria (XVI-XX vek). Bektashi i kızılbashi/alevii, Sofia, 2005.

Nikolchovska M., Todorova St., Shukerova A. Momchilgrad (priroda, arheologicheski pametnitzi, traditzionna narodna kultura). Sofia, 1996.

Peycheva L. Dushata *plache – pesen izliza.* Sofia, 1999.
Statelova R. Sedemte *gryaha na chalgata.* Sofia, 2003.
Zhelyazkova A. Turtzi. - In: Obshtnosti i identichnosti v Bulgaria (comp. A. Krasteva). Sofia, 1998, pp. 371-397.









BİR TRAKYA BEKTAŞİ CEMAATİNİN MÜZİĞİ VE MACAR HALK MÜZİĞİ

János Sipos[1]

Macarlar eski zamanlardan beri Doğu akrabalarının peşinde. Bu anlamda Béla Bartók'un Anadolu'daki, László Vikár'ın Volga boylarında yaşayan Çuvaş, Tatar ve Başkort halkları arasındaki ve benim 1987'de başlatmış olduğum Azeri, Karaçay, Kazak, Kırgız ve özellikle de Türk halkları arasında gerçekleştirdiğim saha çalışmalarımdan söz edilebilir. Türkiye'de sadece çoğunluğu oluşturan Sünni Türk nüfusu arasında değil, 2002'den beri Konya ve Eskişehir civarındaki Karaçaylar, 1999'dan beri ise Trakya Bektaşileri arasında da derlemeler yaptım. Değişik halk müziklerinin içinde Macar halk müziğinin bazı sınıflarına benzer tabakalar bulunur mu [sorusuyla araştırmalarıma başladım.] Burada Bektaşi müziğinin karşılaştırmalı bir biçimde ele alınmasından önce [birkaç noktaya temas etme gereği duyuyorum.]

I. Macarların Türk asıllı halklarla temasları

Macar dili Fin-Ugor kökenlidir ama ırkın oluşum sürecinde bu Fin-Ugor temeli bazı Türkî ve daha başka unsurlarla karışıp bugünkü Macar halkını meydana getirmiştir.

Batı Hun İmparatorluğu'nun merkezi V. yüzyılda tam Macarların şimdi oturduğu Karpatlar havzasındaki topraklardı. Macarlar 700'lü yıllarda Kuzey-Kafkas bölgesindeki Hazar İmparatorluğu'na katılıp çeşitli Türkler'le beraber yaşıyorlardı. IX. yüzyılın sonunda ise yedi

[1] Prof. Dr. Macar Bilimler Akademisi Müzik Enstitüsü, Franz Liszt Müzik Akademisi

Macar kabile Karpatlar havzasına, çeşitli Türk halklarını içeren büyük bir Kabar grupla beraber göç edip yerleşmişti.

Kıpçak Türkçesi konuşan, kalabalık sayılabilecek bir Peçenek topluluğu XI. ve XII. yüzyıllarda Macar Krallığı'nın topraklarına yerleşmişlerdi; Moğollar'dan kaçan Kumanlar ise bölgeye 1239'da gelmişlerdi. Bu iki halk da bugünkü Macar halkının ve kültürünün şekillenmesine doğrudan doğruya katkıda bulunmuş olmalıydı. Kısaca Macar ve Türk musıkileri arasındaki benzerliklerin Osmanlı döneminden çok daha eskilere dayandığı kesindir.

II. Trakya Bektaşilerinin müziği ve Macar halk müziği arasındaki bağlantılar

Trakya, Anadolu ve Macar halk müziği arasındaki bağlantıları inceleyip elde ettiğim sonuçlardan çeşitli makale ve kitaplarda söz etmiştim. [Buradaki bilgilerin genel çerçevesini] Pan Yayınevi tarafından 2009 yılında yayımlanmış olan *Anadolu'da Bartók'un İzinde* adlı kitabımdan hareketle kuruyorum.[2] Ama bugünkü tebliğimin konusu, [bu genel çerçevenin kapsamında kalan] Türk-Macar müziği arasındaki genel bağlantılar değil, özellikle Macar ve Trakya Bektaşi müziği arasındaki bağlantılardır. Yine de bazen genel olarak Anadolu halk müziğine de değineceğim; çünkü bir yandan Anadolu halk müziği Trakya Bektaşi müziğinin en önemli kaynaklarından birisidir, öte yandan ise Macar müziğinin tabakalarıyla da çok güçlü bağlantıları vardır.[3]

Hem Macar, hem Trakya Bektaşi müziğinin sınıflandırılmış şekilde mevcut olması karşılaştırmayı mümkün kılmaktadır. Böylece [sadece] bir kaç benzer melodinin değil, büyük melodi gurupların benzerliklerini tespit edebilmekteyiz.

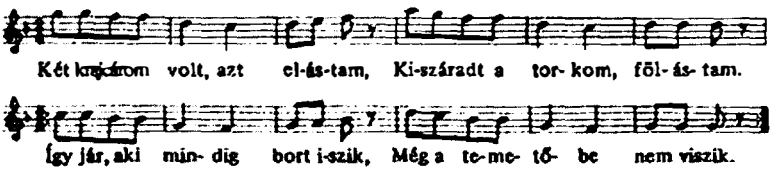
Şimdi en önemli Macar müzik üsluplarını takip ederek, Bektaşi ve Macar müziği arasında ne gibi benzerlikler ve karakteristik farklar bulunduğunu gözden geçirelim. Macar halk müziğinde en önemli grupların biri olan melodiler *pentatonik motifler*den meydana gelirler, Nota 1'de buna bir örnek görmekteyiz. Çeremis, Çuvaş ve Moğol halk mü-

---

[2] Sipos (1991, 1994ab, 1995ab, 1999, 2001ab, 2004a, 2005a, 2006ab ve Sipos-Csáki (2009b)
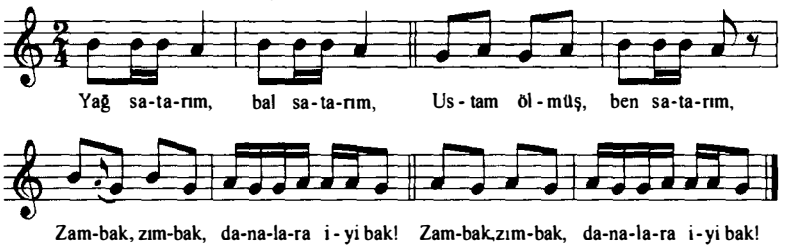
[3] Sipos (2009ab)

ziğinde sayısız buna benzer melodiler vardır.[4] Tatarlar'da ve bazı Kazak bölgelerinde de böyle melodiler bulunur, ama başka Türk halkların müziğinde bu müzik formu yok denecek kadar azdır. Örneğin Anadolu ve Trakya Bektaşi halk müziğinde bir kaç pentatonik motiflerden meydana gelen, özellikle birinci kısmı ikinci kısmından daha tiz ses şeritlerinde hareket eden melodiler hemen hemen yoktur.



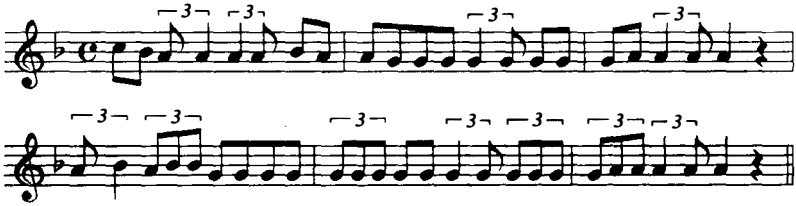
Nota 1 Motiflerden meydana gelen, bir beşli aşağıya göçen Macar ezgisi (Vargyas 1981: ör.5)

Macar ve Anadolu *çocuk şarkılarının* en tipik formları temel olarak aynıdır. Bu ezgiler *mi-re-do* üçlüsünün seslerinde dönüp, sonunda *re* sesinde dururlar. Bunun bir örneğini *Yağ satarım, bal satarım* türküsü Nota 2a'da göstermekteyim.



Nota 2a Türk çocuk şarkısı
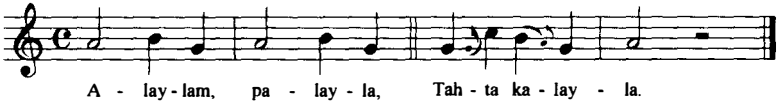
Kur'an okuması da böyle dönen hareketlere dayanıyor, ama bu sefer kesitler daha uzun ve sunma şekli serbest ölçüde oluyor (Nota 2b).



Nota 2b Ku'ran okumasının bir parçası

[4] Amerika'da yaşayan bazı kızılderilerinin de benzer melodileri vardır. Sipos (2004b)

Trakya Bektaşi müziğinde bir tek buna benzer Hıdrellez türküsü vardır, ama bunu çok kere ve çeşitli varyantlarda okurlar. Bunun bir örneğini Nota 2c'de görmekteyiz.



Nota 2c Trakya Bektaşilerinin Hıdrellez türküsü

Anadolu ve Macar *ağıtlarının* en önemli formları da aynıdır. Bu melodilerin özü kadınlar tarafından serbest ritimde söylenen iki tane bir biriyle parallel hareket eden kesittir. Basitleştirilmiş şemaları şöyle: *mi-mi-mi-mi / mi-mi-mi-mi / mi-re re // mi-mi-mi-mi / mi-mi-mi-re / re-do do.* Nota 3'te buna benzer Macar ve Anadolu ağıtlarını görmekteyiz. Anadolu ve Macarlardan [farklı olarak] Trakya Bektaşileri'nin ağıtları bir tek *la-re-re-si / re-si-la* motifinin çeşitlenmiş tekrarlanmasından meydana gelir. Bu *re-si-la* eksik üçlü (triton) Anadolu halk müziğinde çok seyrektir; böylece Trakya Bektaşi ağıtlarının kaynaklarının ve ilişkilerinin bulunup ortaya çıkarılması karşılaştırmalı müzik biliminin önemli bir görevidir.

Skopye'deki Hacı Bektaş Veli'yi anma kongresinde özel bir müzik formunun Avrasya arka planından daha detaylı konuşacağım. Bu tepe şeklindeki melodilerinin birinci ve dördöncü kesitleri pestte hareket ederken, orta kesitleri tizde dolaşmaktadır. Bu form Türk halkların halk müziğinde çok seyrektir ve kaynağı büyük bir ihtimalle Türk Sanat Müziği'dir. Macar halk müziğinde ise böyle melodiler kocaman ve hayat dolu "yeni üslubu" oluşturmaktadır.

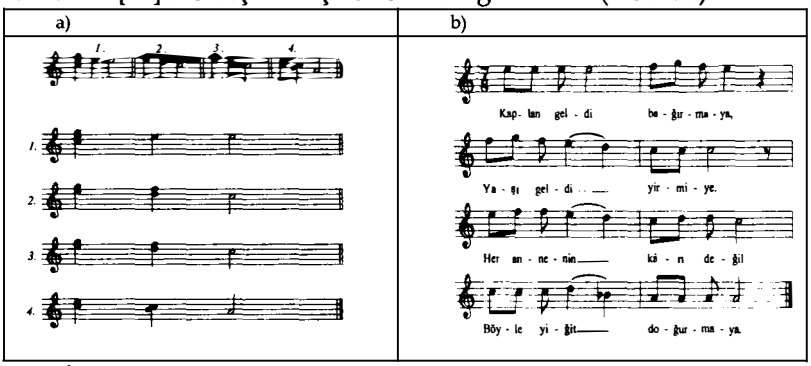
Doğal olarak Anadolu kültürel alanında da özellikle karışık bölgelerinde, şurada ya da burada Trakya Bektaşi melodilerinin bir kaç paralelliğini bulabiliriz; en çok benzerlik Doğu Anadolu'da vardır. Bu konudan "Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Velî Bilgi Şöleni" adlı Nevşehir'deki kongrede tebliğimde daha ayrıntılı bir şekilde söz etmiştim.

III. İnici do-re-mi ezgiler

Yine de Anadolu halk müziğinde merkezi rol oynayan, Macar ve Trakya Bektaşi müziğinde ise önemli gruplar oluşturan ezgiler de vardır. Bu olguyu ilk önce ünlü Macar besteci Béla Bartók fark etmişti.

1936'da Osmaniye'de bir köy evinin avlusunda, Ali Bekiroğlu Bekir'in söylediği bir türküyü dinledikten sonra, "*Kulaklarıma inanamadım, eski bir Macar ezgisinin bir çeşitlemesiydi bu sanki!*" demişti Bartók heyecanla. Söylenen ikinci ezginin de başka bir Macar ezgisine benzediğini görünce şaşkınlığı büsbütün artmıştı. Peki, o Macar ezgileri nasıl ezgilerdi?

Dört kesitleri şu şekilde kat kat iner: Birinci kesit *mi* sesinin etrafında, bazen daha tiz seslerde dolaşır ve *mi* sesinde sona erir. 2. ve 3. kesitler orta yükseklikte hareket ederken *do-re-mi* üçlüsünü ısrarla kullandıktan sonra *do* sesinde sona erir. 4. kesit ise karar sesine iner (Nota 3a).[5] Bu ezgi yapısına tebliğimde *inici do-re-mi* olarak atıf yapacağım.[6] Örnek olarak Béla Bartók'un 1936'da Adana çevresinde derlediği bir türkünün [...] basitleştirilmiş notasına bir göz atalım (Nota 3b).



Nota 3 İnici do-re-mi ezgiler a) ezgilerin şeması 1 dizide ve 4 dizide, b) Bartók Anadolu derlemesinin 1b ezgisi

Bu ezgilerin kaynaklarına gelince... Macar besteci Zoltán Kodály pestte hareket eden *inici do-re-mi* ezgileri hakkında şunları yazmıştır:

---

[5] Ezgilerin daha detaylı tasviri şöyledir: Mezmur üslubundaki Macar ezgilerinin özünde, do-re-mi çekirdekli bir tek ezgi türü vardır. Ana kalışa doğru *do-re-mi* seslerinin ağırlık kazandığı bu ezgiler minör üçlü ve majör ikili aralıklarla yukarı ve (yahut) aşağı doğru simetrik seslerle genişleyebilir. Genişleme şekillerine göre, bu üslup dizinin orta seslerini kullananlarla ilk dizeleri inici ezgiler diye ayrı sınıflara bölünebilir ama kimi örnekler ezginin bazen dizinin tiz seslerinden bazen de orta seslerinden başlayabileceğini gösteriyor. Ezginin ilk bölümünde merkezdeki üçlüye eklenen tiz sesler kullanılır, bu sesler ana kalıştan sonra yeniden kullanılabilir, ama ezginin ikinci bölümünde, daha önce sadece destekleyici bir görevi olan pest sesler önem kazanır. Ezgilerin tiz ve pest sınırları merkezdeki do-re-mi kuşağıyla birbirine bağlanır.

[6] Kimileri Gregoryen ezgilere olan benzerliklerinden ötürü Macar Halk Müziği araştırmalarında bu ezgileri „psalmodic ezgiler" olarak adlandırır.

"Lach'ın derlediği ezgiler arasında bu türkünün, hiç olmazsa türkünün *birinci bölümünün* sayısız çeşitlemesi vardır. Bu ezgi yine de Fin-Ugor yahut Türkî asıllı bir kök kalıp sayılamaz. Bu ezgi ulusları aşan, evrensel, çok eski bir ezgi icra formülünü bünyesinde [barındırmaktadır.] Hıristiyan ayinlerinde yahut Yahudilerin mezmur ezgilerinde hâlâ önemli bir yeri olan söz konusu formülü ne Mordvinler, Zuryenler, Votyaklar ne de Fin-Ugorlar veya Türkler bu iki kaynaktan almış olabilirler."[7]

Janka Szendrei, Macar musıkisindekine benzeyen ezgi tabakalarının Latin kilise musıkisi kültüründeki birinci ve altıncı modları ile, en geç III. ve IV. yüzyıllarda ortaya çıkan kıta kalıbındaki ezgilerde de görülebildiğini belirtiyor.[8] Szendrei, halk üslubu ile kilise üslubu arasındaki bağlantıyı kilise geleneğinin "yerel ağızdan aldığı malzemeyi üsluplaştırıp belli bir kalıba, bir düzene sokması"yla açıklamaktadır.[9]

Bu Macar ezgi üslubunu sadece Romanya'da ve Moldova'da yaşayan Macarlar arasında görebilmekteyiz. Bu üslubu bir kenara atılmış eski bir musıkinin bir yadigârı gibi göremeyiz, çünkü buna benzer çok eski bir kültürü olan bölgelerde söz konusu musıki üslubunun izine bile rastlanamaz. Bu üslup, o musıki kültürünü bugüne kadar yaşatan Sekel halkının yerli üslubu olduğu fikrini uyandırır. Ne var ki, Transilvanya halkının, kilise musıkisi üsluplarına da kaynaklık eden bu yerel musıki diliyle nerede tanıştığı sorusu hâlâ cevap bekliyor.

IV. Bazı Asya Türk halklarının halk müziğinde inici *do-re-mi* ezgilerin rolü

Şimdi tarafımdan [değerlendirmeye alınan] diğer Asya Türk halkların müziğinde inici *do-re-mi* ezgilerinin rolünü inceyelim.

---

[7] Kodály (1937-76), s. 35.; Bence Szabolcsi bu ezgileri, Orta Asya'dan geldiğini düşündüğü, bir beşli aşağıya göçürülen ezgilerden ayırıp Küçük Asya ve Yahudi ayin musıkisine bağlanabilecek ezgiler olarak göstermişti. Szabolcsi (1936), s. 243.; Benjamin Rajeczky de bazı Orta Çağ Alman ezgilerinin bu musıki sınıfına girdiğini belirtmişti. Rajeczky (1969), s. 57-58.

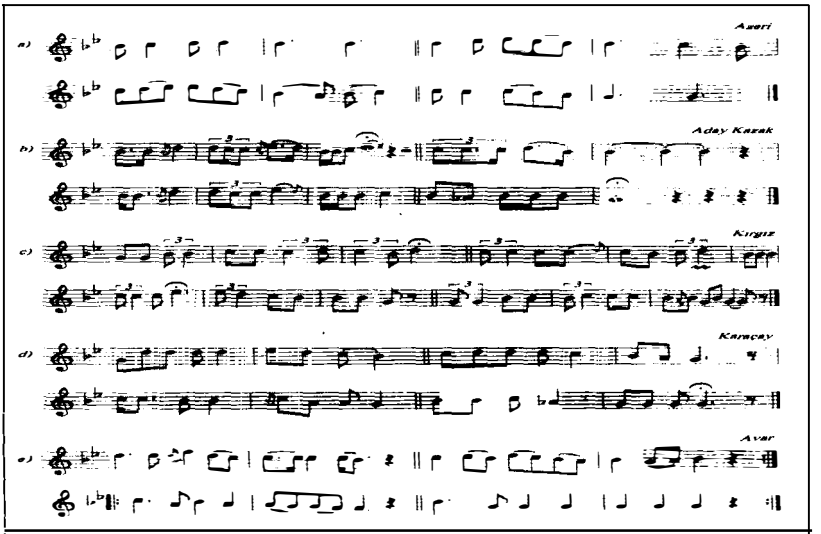
[8] Dobszay-Szendrei (1988), s. 53-232.

[9] Dobszay-Szendrei (1988), s. 18.

700 ezgiden oluşmuş Azeri derlemelerimde böyle ezgilere rastlamadım; oysa kimi güvenilirliği tartışmalı Azeri yayınlarda bir kaç tane [örnek bulunmaktadır.] Hazar denizinin doğu kenarında yaşayan Aday Kazakları'nda bu melodiler daha sıktır (Nota 4b).[10]

Bana ait 1200 melodiyi aşan Kırgız derlemelerimde ve Kırgız yayımlara dayanarak, çoğu majör karakterde olan Kırgız halk müziğinde de bu müzik formunun önemli bir rol oynamadığını söyleyebilirim (Nota 4c).

Karaçay-Malkar halk müziğinde ise incelediğimiz [örnek] melodilere biraz benzeyen daha küçük bir ezgi grubu vardır (Nota 4d). Aynı zamanda, ne Volga-Kama bölgesinde yaşayan Çuvaş, Tatar ya Başkort halk müziğinde, ne de daha doğudaki Moğolistan'daki Kazakların ya Moğolların tamamen pentatonik halk müziğinde böyle ezgi yoktur; Tuva halk müziğinde de ancak bir kaç benzer form bulunur.[11]



Nota 4 İnici do-re-mi ezgiler a) Azeri (Sipos 2003b: ex.27-3d), b) Aday Kazak (Sipos 2001a: 49, ex.12), c) Sipos Kırgız derlemesi, d) Karaçay-Malkar (Sipos: 2002b:125, e) Avar (Sipos: 2003b: ex.46)

[10] Sipos (2001a: 48-53.).

[11] Oysa Azerbeycan'da ve Dağestan'da yaşayan Avarlarının halk müziğinde bu gibi melodiler bol bol bulunmaktadır (Nota 4e).

V. Anadolu'daki mezmur ağzı ezgiler

Benzer Anadolu ezgileri bazı ufak tefek değişiklikler gösterse de, Macar mezmur üslubun tanımına harfi harfine uyduğunu söyleyebiliriz. Bazı karakteristik değişikliklere rağmen, bütün Anadolu ezgilerinin inandırıcı Macar benzerleri vardır.[12]

Türkiye'nin neredeyse her köşesinde bu tür ezgiler kaydedilmiştir; bunlar sadece daha güvenilir kaynak sayılabilecek olan yaşlı kimselerce değil, hemen hemen herkesçe bilinen ezgilerdir. Televizyon ve radyodaki halk musıkisi programlarında olsun, musıkiyi meslek seçen yahut zaman zaman ücret karşılığı türkü söyleyen halk musıkisi icracılarının çıkardıkları kasetlerde olsun, bunlara benzer birkaç ezgiye her zaman yer verilir. Öbür dört dizeli Anadolu ezgileri büyük değişiklikler göstermesine karşılık, mezmur ağzı ezgilerin tutarlı bir bütünlük göstermesi dikkate değer bir noktadır.

VI. Trakya Bektaşi müziğinde *do-re-mi* inici ezgiler

Kendi Bektaşi derlemelerimdeki melodilerin yüzde sekizi böyledir; dini ezgilerin ve türkülerin sayısının [dağılımı] nispeten eşittir.[13] Bütün bunlar Bektaşilerin bu ezgileri halk müziğinden dini müziğe aldıklarını ispatlamaktadır. İncelenmiş ezgi sınıfının en önemli gurupları [şunlardır][14]:

5a. Bektaşilerin *do-re-mi inici* melodilerinin üçte biri pest seslerde hareket eder. Bu Anadolu'daki oranlara uyuyor. Pestte hareket eden

---

[12] Ayrıntılar şunlardır: Türk ezgilerinin ilk dizesinde *do-re-mi* girişinin iki kere kullanıldığı örnekler çok azdır, yedinci derecenin daha küçük ama önemsiz sayılamayacak bir rolü vardır. Anadolu ezgisinin genel yapısına uygun olarak pentatonik yapı daha esnektir: Altıncı derece çoğu zaman kullanılmasa da, ikinci derece nerdeyse her türküde ama sadece ezginin sonunda, yani karara inişte kullanılır. ABCD, ABBC ve ABB_vC yapıları gerek Macar, gerekse Türk ezgi dağarında yaygındır. Güfte bakımından Macar ve Türk mezmur ağzı ezgileri arasındaki ana farklılık, Türk halk şiirlerinin nerdeyse tümünde yedi, sekiz ve on bir heceli ölçüler kullanılmış olmasına karşılık, Macar şiirinde altı, sekiz ve on iki heceli dizeler kullanılmasıdır. Türk halk musıkisi dağarcığındaki yedi heceli ezgiler genellikle *giusto*, sekiz ve on bir heceli ezgiler ise *parlando* yahut *rubato* ritmiyle söylenir. Serbestli ritimli mezmur ağzı Türk ezgilerinin küçük bir bölümü ölüm ağıtları, geri kalanı ise uzun havalardır.

[13] No.376-413

[14] Buna benzer incelemeyi 2009'deki bir başka Alevi sempozyumundaki tebliğimde de gerçekleştirdim, -ama başka melodiler ile- ve o zaman Trakya havalarını Macar havaları ile değil, Anadolu havaları ile karşılaştırdım.
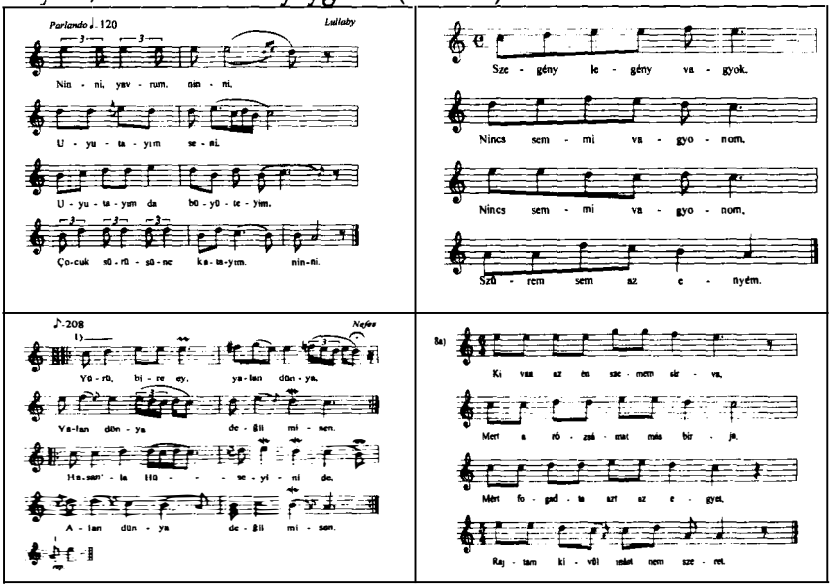
psalmodik ezgilerin karakterize eden özellikleri *do-re-mi* ya da *mi-mi-mi* başlangıçları ve birinci kesitin *mi* sesinden daha tize çıkmamasıdır. Nota 5a'da böyle Macar ve Bektaşi ezgilerini göstermekteyim.
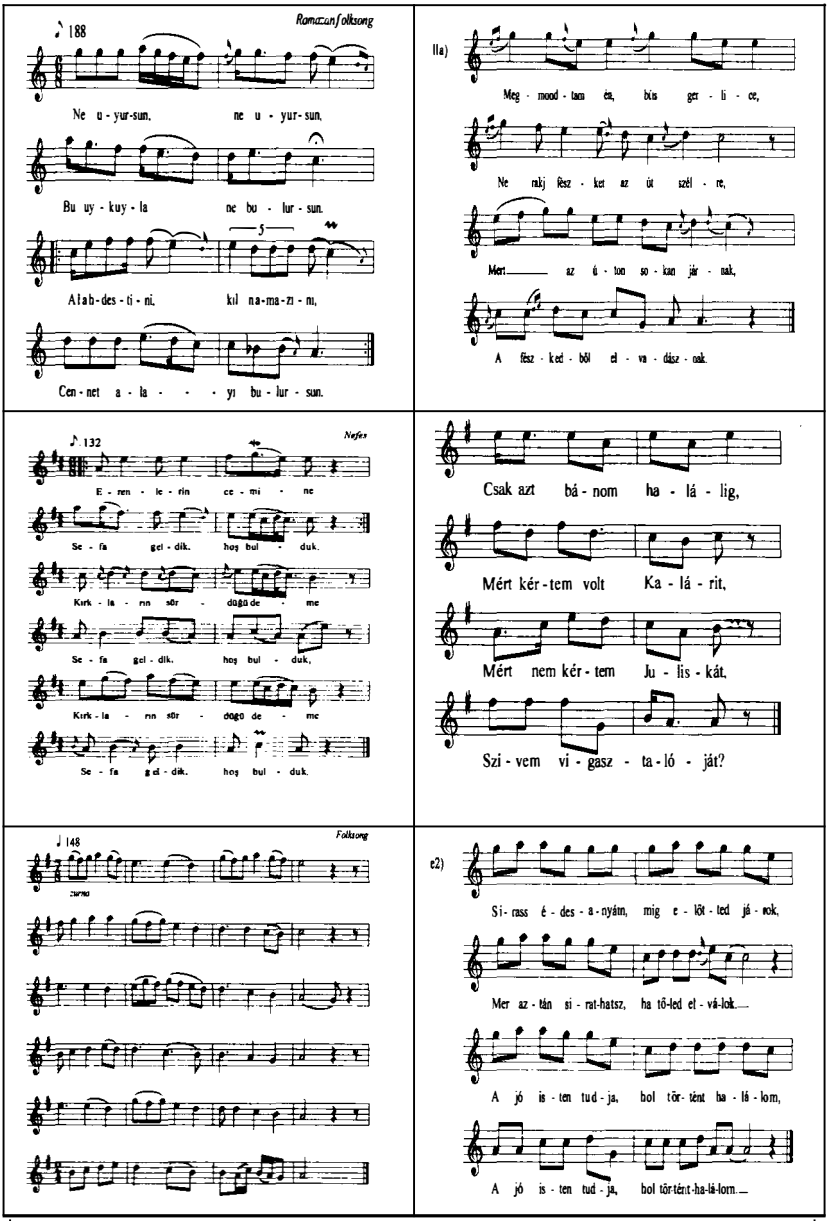
5b. İkinci grupta birinci kesitin sonunda ve ikinci kesitte daha yüksek sesleri de kullanan ezgiler vardır. Gruptaki ezgilerin genel seyiri (melodi hareketleri) ve *asma karar* sesleriyle birinci guruptaki ezgilere benzer, ama *sol* sesi birinci kesitin sonunda da kendini gösterebilir ve buradaki ezgilerin çoğunun ikinci hatta üçüncü kesiti de *mi-re-do* şerite daha tizden iner (Nota 5b).

5c. c. Bazı ezgilerde birinci kesitin seyiri *sol-sol-mi-mi / sol-sol-mi-mi*'dir ve ikinci kesit de tiz seslerde hareket eder (Nota 5c). Böyle melodiler hem Anadolu'da hem Macarlarda çok sıktır.

5d. Yukarıdaki gruplarda [yer alan] melodilerin dizileri çoğunlukla Hüseyini yada Hicaz idi. Yine de seyri benzer olan ama Çargah dizisinde hareket eden melodiler de vardır (Nota 5d). Böyle melodiler Anadolu'da hemen hemen hiç yoktur ve Macar malzemesinde de çok seyrektir.

5e. Daha çok heceli ve daha uzun kesitli benzer ezgiler de vardır. Uzun kesitler melodilerin daha detaylı "anlat[ıl]masını" mümkün kılar. Bu ezgilerde *tiz la*-ya olan yukarıya çıkış ve daha kompleks 7/8+7/8 ritim de sık görünür. Bu form Bektaşi ve Macar materyalinde seyrek, Anadolu'da ise yaygındır (Nota 5e).





Nota 5 Bektaşi ve Macar do-re-mi inici ezgileri a) Bektaşi №367 (2003j 5-43) – Macar Sipos 2009: ör.33-c2, b) Bektaşi №380 (2003 6a-3) – Macar Sipos 2009: ör.27-8a , c) Bektaşi №384 (2003j 6-13) – Macar Sipos 2009: ör. 27-11a, d) Bektaşi №393 (2003j 1a-9) – Macar Sipos 2009: Dobszay (1988), e) Bektaşi №402 (zurna Trakya'dan) – Macar Sipos 2009: ör.33-e2

VII. SONUÇ

[Şimdi] en önemli keşifleri toparlayalım. *Mi-re-do* üçlüsünün orta seslerinin etrafında dönen melodiler hem Macar, hem Anadolu çocuk şarkılarının en yaygın formu olsa da, bunlar Trakya Bektaşileri'nin halk müziğinde ancak bir ezgi grubu tarafından temsil edilmektedir. Trakya Bektaşileri'nin ağıtları bir birine çok benzer olan Macar ve Anadolu "küçük formlu" ağıtlarına hiç benzemezler. Bu olgu çok düşündürücü, çünkü ağıtlar genellikle geleneğe en bağlı olan ve zaman içerisinde en yavaş değişen müzik tabakalarındandır. Buna karşın, inici *do-re-mi* melodiler hem Trakya Bektaşi, hem Anadolu, hem Macar halk müziğinde önemli rol oynarlar. Bu gibi melodilerin farklı halklar arasında var olduğunu, yine de her yerde bulunmadığını da görmüştük.

Öyle görünüyor ki bu melodilerin kökeni Orta Asya'da değildir. Acaba Anadolu topraklarında mı doğdular? Yunan'la ilişkisini incelediğim kitaplarda [buna dönük bir kayda rastlamadım.][15] [Bundan farklı olarak] Türkiye'deki Kürt halk müziğinin genellikle oldukça basit ana tabakalarından buna benzer, ama ses genişliği bazen daha geniş olan melodiler görülebilmektedir. Bunlar genellikle daha eskil formlardır: Yapıları düzyazıdır, dörtlük şeklinde değildir. Bu Kürt ezgileri Türkler'in halk müziğinden alıntılar olabilir ya da benzer olan ama daha eskil yerli geleneğin parçalarındandır.[16]

Sonunda bir düşünce oyunu oynamama izin verin. Bugünkü Anadolu Türkleri'nin etnogenezisinin bir önemli temeli Türkler Anadolu'ya gelmeden önce burada yaşayan halklardır. Uzun yüzyıllar beraber yaşamaları ve özellikle asimilasyon süresince bu *substratum*'un müziği büyük bir ihtimalle Türkleri de etkiledi. Bizans zamanında ise bu bölgede incelenmiş melodilere benzer melodi üslubuna [rastlanabilir],[17] bunların bazılarını sonra Türkler de benimsemiş ve kendi zevklerine göre şekillendirmiş [olabilirler.]

---

[15] Baud-Bovy, S. (1972), Chianis, S. (1980)

[16] Örneğin Bayrak (2002) c. 2, s. 1088, 1100, 1118 vs.

[17] *Monumenta Musicae Byzantinae* adı ile 1935'ten beri Bizans el yazılarının artık 20. [cildini] yayımladılar. VII. Konstantin (910-959) *De ceremoniis kitabında imparatorun sarayında müziğin ne kadar büyük rol oynadığı hakkında çok bilgi bulunmaktadır. Öyle görünüyor ki o zaman dini ve [din dışı] müzik bir birinden çok da farklı değilmiş.*

Tabii ki bu ancak olasılıklardan [yalnızca] biri ve sorunun [anlaşılabilmesi ve çözülmesi için] için daha çok araştırmaya gereksinim var. Nasıl olursa olsun, bize rahatlık, mutluluk veren bizim üzüntümüze son veren bu güzel melodileri söylemekten ve dinlemekten gurur duymalıyız.

Kaynaklar

Dobszay L. - Szendrei J. (1988), *A Magyar Népdaltípusok Katalógusa I-II.* [Macar Halk Ezgi Türlerinin Fihristi], Budapest.

Bartók, B. (1931), *Hungarian Folk Music*, London.

Bartók, B. (1934), *Népzenénk és a szomszéd népek népzenéje* [Macar Halk Musikisi ve Komşu Halkların Musikisi], Népszerű Zenefüzetek (y. h. Molnár Antal) 3. Budapeşte.

Bartók, B. (1936), *Halk Müziği Hakkında*, Ankara.

Bartók, B. (1937), "Collecting folksongs in Anatolia", *Hungarian Quarterly III*: 2, s.

Bartók, B. (1976), *Turkish Folk Music from Asia Minor*, y. h. Benjamin Suchoff, Princeton.

Bartók, B. (1991), *Küçük Asya'dan Türk Halk Musıkisi*, İstanbul.

Bartók, B. (1991a), *Magyar Népdalok, Egyetemes gyűjtemény* [Macar Halk Ezgileri Derlemesi], Budapeste.

Baud-Bovy, S. (1972), *Chansons populaires de Crète occidentale*. Genève: Minkoff.

Bayrak, M. (2002), *Kürt Müziği, Dansları ve Şarkıları*, ABC Matbaacılık Ltd. Şti, Ankara

Chianis, S. (1980), "Greece IV. Folk music," *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, vol.7:675-682. London: MacMillan.

Dobszay, L. - Szendrei, J. (1977), " 'Szivárvány havasán' a magyar népzene régi rétegének harmadik stílus-csoportja" ["Ebemkuşağının Üstünde". Macar halk musıkisindeki eski tabakanın üçüncü ezgi kümesi] *Népzene és zenetörténet III.*, Budapest.

Dobszay, L. (1983), *A siratóstílus dallamköre zenetörténetünkben és népzenénkben* [Eski Macar Musıkisinin Ağıt Üslubundaki Ezgileri ve Macar Halk Musikisi], Budapest.

Gazimihal, M. R. 1936 *Türk Halk Müziklerinin Tonal Hususiyetleri Meselesi*, İstanbul.

Kodály, Z. (1937-76) *A Magyar Népzene* [Macar Halk Musıkisi], birinci baskı,1937; L. Vargyas'ın gözden geçirip genişlettiği yedinci baskı, 1976, Budapest.

Kodály, Z. (1971), *Folk Music of Hungary*, Budapest.

Lach, R. (1930), Gesänge russischer Kriegsgefangener, aufgenommen und hrsg. von Robert Lach. In Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsbericht, 211. Bd., 3. Abt., 218. Bd., 1. Abt Hölder-Pichler-Tempsky, Wien.

Nigmedzjanov, M. (1967), "Some Style Characteristics of Tatar-Mishar Musical Folklore", *StudiaMusicologica* IX. 1-2.

Okyay, E. (1975), *Melodische Gestaltelemente in den Türkischen 'Kırık Hava'*, Berlin.

Rajeczky, B. (1969), "Gregorián, népének, népdal" [Gregor şarkıları, popüler şarkı, halk ezgisi], *Magyar Zenetörténeti tanulmányok* II. s. 45-64, Budapest.

Reinhard, K. (1962), *Türkische Musik*, Berlin.

Saygun, A. A. (1951), *Béla Bartók's Folk Music Research in Turkey*, Budapest.

Sipos, J. (1991), "Similar Melody Styles in Hungarian and Turkish Folk Music", *Dördüncü Uluslararası Türk Folklor Kongresi*, s. 235-257, Antalya.

Sipos, J. (1994a), *Török Népzene I.* (Turkish Folk Music I), Budapest: Institute for Musicology, Hungarian Academy of Sciences, Budapest.

Sipos, J. (1994b), *Török és magyar siratók* [Türk ve Macar Ağıtları], Keletkutatás, Budapeşte.

Sipos, J. (1995a), *Török Népzene II.* (Turkish Folk Music II), Budapest, Institute for Musicology, Hungarian Academy of Sciences, Budapest.

Sipos, J. (1995b), "Népzenei gyűjtés Törökországban" [Türkiye'de Halk Musikisi Derlemeleri], *Török Füzetek* III: 2, Budapest

Sipos, J. (1996), "Connection between Turkish songs having different structure", *Beşinci Uluslararası Türk Folklor Kongresi*, Ankara.

Sipos, J. (1997), Similar musical structure in Turkish, Mongolian, Tungus and Hungarian folk music. In *Historical and Linguistic Interaction Between Inner-Asia and Europe* (ed. Á. Berta), Szeged.

Sipos, J. (1999), *Béla Bartók's Turkish Collection in the Light of a Larger Material* (yayımlanmamış doktora tezi), Budapest.

Sipos, J. (2001a), *Bartók nyomában Anatóliában. Hasonló magyar és anatóliai dallamok*, Balassi Publishing House, Budapest.

Sipos, J. (2001b), *Kazakh Folksongs From the Two Ends of the Steppe*, Academy Publishing House, Budapest

Sipos, J. (2001c), Report on my Expedition in the Caucasus. In *Néptörténet-Nyelvtörténet. A 70-éves Róna-Tas András köszöntése*, ed. L. Károly and É., Kincses N., Szeged

Sipos, J. (2001d), Egy most felfedezett belső-mongóliai kvintváltó stílus és magyar vonatkozásai (A recently discovered Inner Mongolian fifth-shifting melody layer and its Hungarian connections). In *Ethnographia 112 (2001[2004]) 1-2: 1-80.*

Sipos, J. (2004a), *Azeri folksongs. At the Fountain-Head of Music*, Academy Publishing House, Budapest.

Sipos, J. (2004b), Néhány megjegyzés a magyar népzene török-mongol kapcsolataihoz (A few comment on the Turkish-Mongolian connection of the Hungarian folk music). In *Az Idő rostájában. Vol. 1*, ed. M. Domokos, L'Harmattan, Budapest.

Sipos, J. (2005a), In the Wake of Bartók in Anatolia. Budapest, European Folklore Institute 2000. 350 p. (Bibliotheca Traditionis Europeae 2.), Published on PC CD-ROM by the European Folklore Institute, Budapest.

Sipos, J. (2005b), Néhány kaukázusi nép zenéjéről (About the music of some Caucasian people). In *Magyar Zene, 43* (2005. May) 2: 193-212.

Sipos, J. (2006a), *Azerbaycan El Havaları - Musiqinin İlk Qaynaqlarında*, Baku

Sipos, J. (2006b), *Comparative Analysis of Hungarian and Turkic Folk Music – Türk-Macar Halk Müziğinin Karşılaştırmalı Araştırması*, Ankara, Joint edition of the

TIKA (Türk İşbirliği ve Kalkınma İdaresi Başkanlığı) and the Hungarian Embassy Ankara, Ankara

Sipos, J. (2009a), Bartók'un İzinde Anadolu'da, Pan Yayınevi, İstanbul.

Sipos, J. - Csáki, É. (2009b), *The Psalms and Folk Songs of a Mystic İslamic Order*, Akadémiai Kiadó, Budapest.

Szabolcsi B. (1936), "Egyetemes művelődéstörténet és ötfokú hangsorok" [Kültür Tarihi ve Pentatonik Diziler], *Ethnographia*, s. 233-251, Budapest.

Szabolcsi B. (1947) *A magyar zenetörténet kézikönyve* [Macar Musıkisi Tarihinin El Kitabı, Budapest.

Vargyas L. (1981), *A Magyarság Népzenéje* [Macarların Halk Musıkisi], Budapest.

Vikár L. - Bereczki G. (1971), *Cheremiss Folksongs*, Budapest.

Vikár L. - Bereczki G. (1979), *Chuvash Folksongs*, Budapest.

Vikár L. - Bereczki G. (1999), *Tatar Folksongs*, Budapest.

Vikár L. (1969), "Votyak Trichord Melodies", *Studia Musicologica* II. s. 461-469, Budapest.

Wiora, W. (1956), "Älter als die Pentatonik", *Studia Memoriae Belae Bartók Sacra*, s. 185-208.

Yönetken, H. B. (1966), *İlkokul Müzik Kılavuzu*, İstanbul.

ANONİM BİR SAFEVİ KAYNAĞININ IŞIĞINDA BEKTAŞİ VE ALEVİ TARİHİNE DAİR BİLİNMEYEN GERÇEKLER

Namiq Musali[1]

Giriş

XVI. yüzyılın başlarında kurulan Safevi Devleti merkezi Azerbaycan ve başkenti Tebriz olan, Fırat nehrinden Ceyhun nehrine kadar geniş arazileri içine alan büyük bir Türk imparatorluğuydu. Bu devletin ortaya çıkmasında, gelişmesinde ve yönetilmesinde en önemli rol Azerbaycan'ın ve Anadolu'nun Kızılbaş Türk oymaklarına mahsustur.[2] Çeşitli sosyo-ekonomik, politik ve dinsel-ideolojik nedenlerden dolayı Osmanlı'ya kırgın olan Anadolu Alevilerinin (Kızılbaşlarının) Safeviler'i destekledikleri bilinmektedir[3].

---

[1] Dr. Azerbaycan, Milli Bilimler Akademisi, Tarih Enstitüsü

[2] EFENDIYEV, Oktay: Obrazovaniye Azerbaydjanskogo gosudarstva Sefevidov v naçale XVI veka, Baku, İzdatelstvo Akademii Nauk, 1961; EFENDIYEV, Oktay: Azerbaydjanskoye gosudarstvo Sefevidov v XVI veke, Baku, Elm, 1981; SÜMER, Faruk: *Safevi devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü (Şah İsmail ile halefleri ve Anadolu Türkleri*), Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.

[3] MINORSKY, Vladimir: "Shayk Bali Efendi on the Safavids", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. 20,* University of London, 1957, p. 438; TEMİZKAN, Mehmet: "Şah İsmail'in Anadolu oymaklarının desteğini kazanmasının sebepleri üzerine", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyyat Dergisi, sayı 8,* Ankara, 1999, s. 472-482; OCAK, Ahmet Yaşar: "Babailer isyanından Kızılbaşlığa: Anadoluda İslam heteredoksisinin doğuş ve gelişim tarihine kısa bir bakış", *Belleten, sayı 239,* Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2000, s. 148-150; TEBER, Ömer Faruk: *XVI. yüzyılda Kızılbaşlık farklılaşması,* Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, s. 72; YAMAN, Ali: *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi,* İstanbul, Noktakitap, 2007, s. 89.

Safevi döneminin ilginç kaynaklarından olan *Tarih-i alemara-yi Şah İsmail* XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde Anadolu'daki Alevi-Bektaşi toplumunun Safevi Devleti'yle ilişkilerine dair diğer kaynaklarda rastlanmayan bazı çok önemli hususlar ve ayrıntılar içermektedir. Kaynağın bu yöndeki verilerinin incelenmesi bildirimizin konusunu teşkil etmektedir. Mütevazı makalemizde sunduğumuz bilgilerin Alevi-Bektaşi tarihinin öğrenilmesine küçücük de olsa katkıda bulunacağını ümit ediyoruz.

Tarih-i alemara-yi Şah İsmail adlı anonim kaynağın özellikleri

I. Şah İsmail'in tarihi o dönemin çeşitli Safevi kaynaklarında, özellikle de İbrahim Emini'nin *Futuhat-i şahi*, Giyased-din Handemir'in *Tarih-i habibü's-siyer fi ahbar efrad-i beşer*, Bicen adlı bir salnamecinin *Cihangüşa-yi hakan-i sahib-kıran*, Hasan Beğ Rumlu'nun *Ahsenü't-tevarih* gibi kitaplarında vd. tarihi eserlerde anlatılmıştır. Bu kaynakların arasında *Tarih-i alemara-yi Şah İsmail* adlı anonim eser içeriği ve tarzı bakımından özel bir konuma sahiptir. Daha yayımlanmamış olan doktora tezimizde bu eserin esasında I. Şah İsmail dönemini araştırmaya ve bu kaynağın tarihi önemini ortaya koymaya [çalıştık].[4] Konuya geçmeden önce *Tarih-i alemara-yi Şah İsmail*'i tanıtmak için sözünü ettiğimiz kaynağın özellikleri hakkında tezimizde ileri sürdüğümüz genel değerlendirmeleri kısaca özetlemenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

Tarih-i alemara-yi Şah İsmail (Şah İsmail'in Dünyayı Bezeyen Tarihi) Hicri 1086 / Miladi 1675-1676 yıllarında Farsça kaleme alınmıştır; bir diğer adı da *Tarih-i alemara-yi Safevi*'dir. Bildirimizde bu eseri kısaca olarak *Alemara* olarak adlandıracağız. Eserin müellifinin ismi belli olmasa da, bu kişinin Erdebil Ocağı'na bağlı Azerbaycanlı sufilerden biri olduğu bilinmektedir. Bu tarihi kitabın yedi tanesi İran'da ve bir tanesi İngiltere'de olmakla toplam sekiz yazma nüshası bulunmaktadır. Adı geçen kaynak İran'da iki kez yayımlanmıştır.[5]

---

[4] MUSALI, Namiq: Azerbaycan Safeviler Devleti I. Şah İsmail'in hakimiyeti devrinde ("Tarih-i alemara-yi Şah İsmail" eseri esasında), Yayımlanmamış Ph.D. Tezi, Bakü, Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Tarih Enstitüsü, 2006.

[5] *Alemara-yi Şah İsmail (ba mokaddeme yo teshih o talik-i Asgar Muntazir Sahib)*, Tahran, Bünyad-i Tercüme ve Neşr-i Kitab, 1349; Alemara-yi Safevi (*be kuşiş-i Yedullah Şükri*), Tahran, Bünyad-i Ferheng-i İran, 1350.

Alemara saray salnameciliğinin debdebeli üslubunda değil, Fars dilinin sade konuşma tarzında, destansı bir biçimde yazılmıştır. Bazı istisnalar hariç, kaynakta olayların geliştiği yıllar, aylar ve günler verilmemiştir, fakat tarihi hadiseler genelde kronolojik ardışıklıkla izlenilmiştir (bu hadiselerin yıllarını diğer kaynakların ve çağdaş araştırmaların yardımıyla belirlemek zor değildir). Eserde halk içinde popüler olan atasözlerine ve darbımesellere geniş yer verilmiştir. Eseri okuyunca onun Türkçe düşünülerek Farsça yazıldığı kanaatine varmak mümkündür. Metinde çok sayıda Türkçe sözcüğe ve hatta bazı Türkçe kısa cümlelere [rastlanılmaktadır].

Alemara'nın esas konusu I. Şah İsmail'in hakimiyet devrinin (1501-1524) kapsamlı bir şekilde tasvirinden ibarettir. Eserin başında Safevi ailesinin atalarının hayat ve faaliyetleri birer birer gözden geçiriliyor, daha sonra ise Şah İsmail'in çocukluk yılları, onun iktidara sahip olması, yürüttüğü politika, çeşitli hükümdarlara karşı muharebeleri ve dönemin diğer önemli olayları sade bir dilde, fakat geniş bir biçimde kaleme alınıyor. Eser Şah İsmail'in ölümü ve onun yerine oğlu Şah Tahmasb'ın [tahta] geçmesiyle sona eriyor.

Anonim müellif, eserinin [büyük bir bölümünü] Şah İsmail Hatayi hakkında halk arasında, özellikle de Erdebil Ocağının müridleri arasında yıllardan beri ağızdan ağıza dolaşarak yayılmış olan hikayeler [çerçevesinde] yazmıştır. Bunların yanı sıra, [eser], bir kaç yazılı tarihi kaynak ve bazı belgelerden de istifade etmiş, bunların içerdiği bilgilerle de zenginleştirilmiştir. Metindeki bazı abartılara ve kusurlara rağmen, hiç kuşkusuz, I. Şah İsmail döneminin öğrenilmesinde bir tarihi kaynak olarak *Alemara*'nın verdiği bilgilerin önemi çok büyüktür. Sözünü ettiğimiz bu eserde diğer kaynaklarda bulunmayan birtakım ayrıntılara ve orijinal bilgilere rastlanmaktadır. Safevi tarihini öğrenen pek çok bilim adamı *Alemara*'nın kayıtlarına baş vurmuş ve kendi eserlerinde ondan yararlanmıştır.

Şimdiki makalemizde *Alemara*'nın verdiği değerli bilgilerin yardımıyla Türkiye'deki Alevi-Bektaşi toplumunun XVI. yüzyılın ilk çeyreğindeki tarihiyle ilgili bazı bilinmeyen gerçekleri aydınlatmaya çaba sarfedeceğiz ve Baktaşi lideri Dede Muhammed'in Şah İsmail ile gizli temaslarının mahiyeti, Şah İsmail'in Anadolu Alevileri'ne gönderdiği saklı mektubun içeriği, Safeviler'e sığınmış olan Osmanlı şehzadesi Murad'ın esrarengiz ölümün gerçek nedeni gibi konulara ışık tutmaya çalışacağız.

Bir Bektaşi lideri Dede Muhammed ve onun Şah İsmail ile gizli temasları

Alemara'nın içeriğinden anlaşılıyor ki, Azerbaycan'da Safevi Devleti'nin kurulması Osmanlı topraklarındaki Ehli-Beyt yanlısı olan sufiler arasında büyük bir sevince sebep olmuştu. Bu kaynakta Osmanlı ülkesinde büyük nüfuza sahip olan Bektaşi tarikatına mensup bazı dedelerin Safevi Devleti'yle gizli temaslarına dair kısa, fakat önemli bilgiler yer almaktadır. Bu bilgiler daha 1501 yılında, Şah İsmail Azerbaycan saltanatının başına geçer geçmez, Osmanlı Devletindeki Bektaşi önderlerinden Dede Muhammed'in onunla bağlantı kurmaya çalıştığını ortaya çıkarıyor.

Anonim müellif bu hikayeye Dede Muhammed'in şahsını övmekle başlıyor: "Diyorlar ki, Küstentiniyye şehrinde Dede Muhammed isminde bir derviş vardı ve o, Hacı Bektaş-ı Veli'nin müridlerindendi. Çokca riyazet yapmasından dolayı kendi yüreğinin aynasını öyle saflaştırmıştı ki, marifet nuruyla sır ehlinin gizemlerini pak gözüyle müşahede edebiliyordu. Onun hizmetinde yaklaşık iki-üç bin mürid vardı". Kaynaktan anlaşılıyor ki, Şah İsmail'in iktidara geçeceğini önceden müjdeleyen Dede Muhammed, bu olayın gerçekleşmesi üzerine Dede Hasan adlı bir müridini şahın yanına göndermiş ve daha yeni kurulmuş olan Safevi Devleti'yle gizli ilişkiler yaratmıştı. Kabeyi Muazzama ziyaretine gitmek isteyen Dede Hasan mürşidine gelerek ondan izin istemiş ve Dede Muhammed ona izin vererek, Mekke ziyareti ardından Irak'tan geçmekle Tebriz'e gitmesini emretmişti: "İzin veriyorum. Ama ziyaretin bittikten sonra Atebat-ı Aliyat'a (yani İmamların Irak'taki kutsal mezarlarına) yollanarsın ve oradan da saltanat merkezi olan Tebriz'e gidersin". Daha sonra Dede Muhammed ona İmam soyundan gelen[6] büyük bir kahramanın, yani Şah İsmail'in ayaklanma yaparak Tebriz'de padişahlık tahtına oturduğunun, orada sikke bastırdığının ve hutbe okuttuğunun müjdesini vermiş ve müridinden kendi selamlarını Şah İsmail'e iletmesini istemiş,

[6] Safeviler'in seyyidliği ile ilgili rivayetler pek muteber değildir. Çağdaş araştırmalar Safevi ailesinin köken itibariyle Azeri Türklerinden olduğunu gösteriyor (EFENDİYEV, Oktay: *Azerbaydjanskoye gosudarstvo Sefevidov v XVI veke*, s. 39-41; ayrıca bkz.: UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı: *Osmanlı tarihi, II. cilt: İstanbul'un Fethinden Kanuni Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988, s. 225).

uğur getirmesi için şaha bazı küçük hediyeler göndermişti: "O hükümdarın huzuruna gidip bizim selamımızı ona yetirersin. Bu püşkülü ona verersin ki, kendi tacının üzerine bağlasın ve bu zili ona verersin ki, savaş günü atının boynuna taksın". Anonim müellif, Dede Hasan'ın zorlu yolculuğunu ve Şah İsmail'le görüşüp mürşidinin hediyelerini ona iletmesini rivayet tarzında anlatıyor. O, Dede Hasan'ın geldiği sırada Şah İsmail'in "başına kırmızı renkli taç (Kızılbaş tacı) koymuş, tahminen on dört yaşlı, kızıl saçlı, koç bakışlı bir genç" olduğunu kaydediyor.[7]

Bicen isimli bir müverrih tarafından kaleme alındığı ihtimal edilen diğer bir Safevi kaynağında da Dede Muhammed'in Şah İsmail ile ilişkilerine dikkat çekiliyor ve Dede Muhammed'in "Rumeli sufilerinden ve dervişlerinden" olduğu belirtiliyor. Bu kaynakta onun Tekke-Eli'ndeki Kızılbaş önderi Şahkulu Baba ile bağlantılı olduğu ve Tebriz'e bizzat kendisinin sefer ederek, Şah İsmail'e hediyeleri kendi elleriyle takdim ettiği yazılmıştır.[8]

İki Safevi kaynağında rastladığımız bu önemli bilgiler XVI. yüzyılın başlarında yalnız Doğu ve İç Anadolu bölgelerinde değil, İstanbul ve Rumeli'de bile Safevi yandaşlarının olduğunu gösteriyor. Safevi kaynaklarının bu yöndeki verileri diğer kaynaklarla da teyid ediliyor. Örnegin, XVI. yüzyıla ait anonim bir Yunan kaynağında İstanbul'da Şah İsmail taraftarı olan ailelerin sayısının 200'ü bulduğu yazılıyor.[9]

İlginçtir ki, *Alemara'da* Bektaşiler'in Osmanlı Devleti'yle de iyi ilişkilerine dair bilgiler veriliyor: "Sultan II. Bayezid ... her hangi bir Allah adamının mezarının bulunduğu türbe ve ziyaretgahlara nezir olarak enber kokulu mumlar, altınlar ve kandiller gönderirdi. Kendisi Hacı Bektaş-ı Veli Tekkesine ziyarete giderdi, oraya çokca nezir götürürdü ve onun müridlerine nevaziş gösterirdi."[10] Aynı kaynakta Bektaşiler'in hem Safeviler, hem de Osmanlılar'la işbirliği içinde olmasına

---

[7] Alemara-yi Şah İsmail (ba mokaddeme yo teshih o talik-i Asgar Muntazır Sahib), s. 41-43; Alemara-yi Safevi (be kuşiş-i Yedullah Şükri), s. 45-47.

[8] *Cihangüşa-yi Hakan (Tarih-i Şah İsmail), mokaddeme ve peyvestha Dr. A.Muztarr*, İslamabad, Merkez-i Tehkikat-i Farsi-i İran ve Pakistan, 1986, s. 85-88, 154, 405.

[9] BAŞTAV, Şerif: "Osmanlılarla Safevilerin Mücadelesi Esnasında Alevilerin Rolü", *Türk Kültürü Araştırmaları, XXVII/1-2*, Ankara, 1989, s. 23-24, 26.

[10] *Alemara-yi Şah İsmail (ba mokaddeme yo teshih o talik-i Asgar Muntazır Sahib), s. 232; Alemara-yi Safevi (be kuşiş-i Yedullah Şükri)*, s. 149.

ilişkin bilgilerin yer alması ilk bakışta çelişki gibi görünse de, aslında tarihi gerçekleri yansıtmaktadır. XVI. yüzyılın başlarında Bektaşi tarikatı "yol evladı" olarak tanımlanan Babagan koluna ve "bel evladı" adlanan Çelebiler koluna ayrılmıştı. Osmanlı Devleti tarafından Hacı Bektaş Dergahı'nın başına getirilen ve Babagan kolunun temsilcisi olan Balım Sultan'ın esas vazifesi Bektaşiler'i Safevi propagandasından kenarda tutmaktı. Böylece, Babagan koluna bağlı Bektaşiler Osmanlı Devleti'yle iyi geçindikleri halde, gerek Çelebiler koluna mensup, gerekse de bağımsız Bektaşi Ocaklarına bağlı topluluklar Şah İsmail önderliğindeki Safevi harekatına sempati duyuyorlardı.[11] İ.Melikof'a göre, "Soluca Kara Öyük'te, bugünkü adı ile Hacıbektaş'ta bulunan dergahları II. Bayezid tarafından onarılan ve zenginleştirilen Bektaşiler tarikatı, muhtemel olarak, Kızılbaş ya da Rafizi diye tanımlanan örf-dışı bir İslamlık uygulayagelmiş halk kitlelerini, merkezin denetimi altında toplamak ve yönlendirmekle görevlendirilmişti."[12] Bu bilgilerden yola çıkarak böyle bir neticeye varabiliriz ki, Şah İsmail'e selamlarını ve kutlamalarını ileten Dede Muhammed ve ona bağlı Bektaşi topluluğu Osmanlı'ya destek veren Babagan koluna değil, Çelebilere veya bağımsız Bektaşi Ocaklarından birine mensuptur.

Şah İsmail'in Anadolu Alevilerine mektubu

Doğu'da büyük iddialara sahip güçlü Safevi Devleti'nin ortaya çıkışı ve onun Anadolu Alevileri üzerindeki derin etkisi Osmanlı İmparatorluğu'nu doğal olarak rahatsız ediyordu. Safeviler'in yükselişini engellemek için önceleri Akkoyunlu hükümdarlarından Elvend Mirza ile Sultan Murad'a destek veren II. Bayezid, bu çabalarının başarısız olduğunu görünce Safeviler'le iyi geçinme kararı almış ve barışçıl bir politika izlemişti.[13] Fakat onun Trabzon valisi olan oğlu Selim, babasının aksine, Safevi Devleti'ne karşı sert siyaset yürütülmesi taraftarıydı. Anonim müellif 1508-1512 yıllar arasında Doğu Anadolu'da (özellikle de Erzincan bölgesinde) Şehzade Selim'in kuvvetleriyle

---

[11] YAMAN, Ali: *Alevilik ve Kızılbaşlık tarihi*, s. 109-110.

[12] Bkz.: SAVAŞ, Saim: *XVI. asırda Anadolu'da Alevilik*, Ankara, Vadi Yayınları, 2002, s. 147.

[13] *Alemara-yi Şah İsmail (ba mokaddeme yo teshih o talik-i Asgar Muntazır Sahib)*, s. 68, 76-79, 515-516; *Alemara-yi Safevi (be kuşiş-i Yedullah Şükri)*, s. 69-71, 73, 81-83, 477-478.

Safeviler'in Diyarbakır beylerbeyisi Ustaclu Muhammed Han'ın birlikleri arasında altı kez çarpışma olduğunu kaydediyor ve bu olaylar hakkında geniş bilgi veriyor.[14] 1511 yılında yukarıda adını zikrettiğimiz Tekke-Eli Kızılbaşlarından Şahkulu Baba'nın ayaklanması da Safevi – Osmanlı ilişkilerinde zorluklar yaratmıştı. Fakat II. Bayezid zamanındaki bu gerilimler devletlerarasında büyük bir savaşa dönüşmedi. O.Efendiyev'in belirttiği gibi, "iki Türk devletinin (yani Osmanlı ve Safeviler'in) ilişkisi, ciddi siyasi ve mezhep farklılıklarına rağmen bu dönemde barış ortamında devam etmiştir."[15]

Safeviler'e karşı düşmanca tavırlarıyla tanınan Sultan Selim'in 1512 yılının Nisan ayında babası II. Bayezid'in yerine Osmanlı tahtına oturmasıyla durum tamamen değişti. Ama yeni padişah hakimiyetinin ilk döneminde saltanat iddiası olan şehzadeleri ortadan kaldırmakla meşgul oldu.[16] Sultan Selim'in bu problemleri çözdükten sonra Safeviler üzerine yürüyeceğini iyi anlayan Şah İsmail önleyici tedbirler almak ve Osmanlı Devleti içindeki karmaşadan yararlanma [kararı aldı.] *Alemara'da* Safevi hükümdarının bu maksatla Anadolu'ya yolladığı Rumlu Nur Ali Halife'nin faaliyeti hakkında diğer kaynaklarda rastlanmayan bilgiler mevcuttur. Bu kaynağa göre, Şah İsmail "pak itikatlı sufilerden birisini Rum vilayetinde meskun olan saf fikirli sufilerin yanına göndermeği karara alarak", bu iş için Nur Ali Halife Rumlu'yu seçmişti. Nur Ali Halife'yle Rum sufilerine (yani Anadolu Alevileri'ne) şahın mektubu da gönderilmişti:

"Yüksekten yüksek olan bu hanedanın (yani Safevi ailesinin) Rum ülkesinde yaşayan pak itikatlı sufilerine şunu ilan ediyoruz ki, bu zamanda biz, cümlesi masum olan imam hazretlerinin – onların hepsine selam olsun – buyruğuyla Muhammed kusunu ve Aliyyen-Veliyyullah davulunu nevaziş ile seslendirerek ortaya çıkmışız ve on iki imam aleyhümüsselamın mezhebine revaç vererek, gerek sünni, gerekse de kafir olan ekser padişahları ve inatçıları helak toprağı üzerine sermişiz. Hakk mezhebin yolunda çalışmışız ve çalışmaktayız.

---

[14] *Alemara-yi Şah İsmail (ba mokaddeme yo teshih o talik-i Asgar Muntazır Sahib)*, s. 212-213, 234, 240-242, 383-384, 500; *Alemara-yi Safevi (be kuşiş-i Yedullah Şükri)*, s. 142-144, 152, 157-159, 330-331, 454.

[15] EFENDİYEV, Oktay: "Sultan II. Bayezid ve Şah İsmail", *XIII. Türk Tarih Kongresine (4-8 EKİM 1999) Sunulan Bildiriler*, Ankara, 2002, s. 95

[16] *Alemara-yi Şah İsmail (ba mokaddeme yo teshih o talik-i Asgar Muntazır Sahib)*, s. 502-504; *Alemara-yi Safevi (be kuşiş-i Yedullah Şükri)*, s. 457-459.

Şimdi ataları nesilbenesil Şahi-Merdan'ın taraftarlarından olmuş Nur Ali Halife'yi kendi hükümdar şahsımızın temsilcisi olarak o tarafa gönderiyoruz. Gerekiyor ki, bu yüksek hanedanın (yani Safevi ailesinin) temiz düşünceli sufileri onu kendilerinin egemen halifeleri olarak tanısınlar ve ona itaat etmekten kaçınmasınlar. Eğer aranızdan her hangi birisi ona itaat etmez ise, bu o demek olacaktır ki, o adam bizim hükümdar şahsımıza tabi olmaktan imtina etmiştir."[17]

Kırsal alanda yaşayan ve ekseriyeti yarı-göçebe oymaklara mensup olan Anadolulu Kızılbaş Türkler'in Farsça bilmeleri pek mümkün gözükmediğinden, şahın bu mektubunun Türkçe yazıldığı tahmin edilebilir. Kendileri Azerbaycan Türklerinden olan ve Türk oymaklarının askeri gücüne dayanan Safevi hanedanının hakimiyeti devrinde sarayda ve orduda Türk dili hakimdi. Safevi dönemi Türk dilli Azeri edebiyatının kalkınma devridir. Bu dönemde Fars dilinin yanı sıra, devlet belgelerinin yazılmasında ve yabancı ülkelere gönderilen mektuplarda Türk dili de kullanılıyordu.[18] Şah İsmail'in 1512 yılında Karaman beylerinden Turgudoğlu Musa Beğ'e gönderdiği Türkçe mektup buna bir örnektir.[19] Safevi propagandasını yürütmek için Anadolu'ya gönderilen "Buyruk" kitapları da Türkçedir. Tüm bu belirtilen hususları göz önünde bulundurursak, Şah İsmail'in Nur Ali Halife'yle Anadolu Alevileri'ne gönderdiği mektubun da orijinalde Türkçe yazılması ihtimalinin çok yüksek olduğunu söyleyebiliriz. Fakat kendi eserini Farsça yazmayı karara almış anonim müellif muhtemelen bu mektubu özetleyerek Farsça'ya çevirmiş ve onu kendi eserine dahil etmiştir.

Şahın gönderdiği halifenin Anadolu Alevileri tarafından coşkuyla karşılanması, onların kendi mürşidleri olarak gördükleri Safevi hükümdarına olan büyük sevgileri ve Şah İsmail'i kutsal bir insan gibi kabul etmeleri hakkında *Alemara*'da verilen bilgiler çok dikkat çekici-

---

[17] *Alemara-yi Şah İsmail (ba mokaddeme yo teshih o talik-i Asgar Muntazır Sahib)*, s. 188.

[18] EFENDİYEV, Oktay: *Obrazovaniye Azerbaydjanskogo gosudarstva Sefevidov v naçale XVI veka*, s. 9-10; ALİYAROV, Süleyman ve MAHMUDOV, Yakub: *Azerbaycan Tarihi Üzre Kaynaklar*, Bakü, Azerbaycan Devlet Üniversitesi Neşriyatı, 1989, s. 184-190.

[19] SÜMER, Faruk: *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 51.

dir: "Nur Ali Halife'nin Rum'a gitmesi haberi oradaki sufilere (yani Aleviler'e) ulaştıkta on bin kişiye kadar sufi onun etrafına toplandı. Onlar (şahın) mektubunu onun elinden alıp kendi gözlerine sürterek ziyaret ettiler. Nur Ali Halife hükümdarın ayakkabısını da sufilerin yanına götürmüştü. Onlar o ayakkabıyı öperek gözlerinin üzerine koydular ve (Nur Ali Halife'ye) dediler:

-Ne mutlu size ki, her gün mürşid-i kamilin yüzünü görüyorsunuz.

Daha sonra mektubu açarak çokca nezirler saçtılar ve az kaldı ki, kendi canlarını kurban etsinler. Mektubun okunmasının ardından hepsi aynı zamanda yerlerinden kalktılar. Onların bazıları (Nur Ali) Halife'nin ayağını, bazılarıysa elini öpüyor ve söylüyorlardı:

-Emir mürşid-i kamilin emridir ki, biz sana hizmet edelim ve başımızı senin kademlerine koyalım". Çok geçmeden 4 bin Alevi ailesi Nur Ali Halife'ye biat etti."[20]

Safevi propagandacılarının Anadolu Alevileri'ne şahın paşmağını ve mektubunu götürmeleri, Alevilerinse şah halifelerine nezir sunmaları dönemin gerçekliklerindendi.[21]

Nur Ali Halife etrafına topladığı Anadolu Alevilerinden ibaret bir kuvvetle Osmanlı komutanlarından Faik Paşa'nın birliklerini ağır bir yenilgiye uğratmıştı. "Ejderha gibi hamle eden temiz yürekli sufiler" Faik Paşa ordusunu kaçmaya mecbur etmiş ve bir hayli ganimet ele geçirmişlerdi. Kızılbaş savaşçılar fethettikleri yerlerde Şah İsmail adına hutbe okutuyordular.[22]

---

[20] Alemara-yi Şah İsmail (ba mokaddeme yo teshih o talik-i Asgar Muntazır Sahib), s. 189. Bu olay Şebinkarahisar'da gerçekleşmiş ve orada Sivas, Amasya, Tokat bölgesi Türklerinden üç-dört bin evlik bir topluluk Nur Ali Halife'ye katılmıştı (SÜMER, Faruk: *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 34).

[21] SAVAŞ, Saim: XVI. *asırda Anadolu'da Alevilik*, s. 38-39.

[22] Alemara-yi Şah İsmail (ba mokaddeme yo teshih o talik-i Asgar Muntazır Sahib), s. 189. Tokat'ı zaptetmeği başaran Nur Ali Halife kendi etrafına Afşar, Varsak, Karamanlı, Turgudlu, Bozoklu, Tekkeli ve Hamidelli oymaklarından ibaret önemli bir kuvvet toplamıştı (UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı: *Osmanlı tarihi, II. cilt*, s. 229).

Kızılbaşlığı kabul eden Osmanlı şehzadesinin esrarengiz ölümünün gerçek nedeni

Yeni Osmanlı padişahının kendi iktidarını güçlendirme çabaları ve Nur Ali Halife'nin Anadolu maceraları sırasında gelişen önemli olaylardan biri Sultan II. Bayezid'in torunu ve Şehzade Ahmed'in oğlu olan Şehzade Murad'ın amcası Sultan Selim'e karşı Amasya'da başlattığı isyandır. Bölgedeki Kızılbaşlar'dan destek alarak 20 bin kişilik ordu[23] toplayan Şehzade Murad önce üzerine gönderilen Dilaver ve Şahbaz paşaların kuvvetlerini bozguna uğratmış, daha sonra ise Rüstem Paşa'nın askeri birliklerini yenmeyi başarmıştı.

Şehzade Murad Amasya'dan Şah İsmail'e gönderdiği mektupta "şahı seven" olduğunu belirterek şöyle yazıyordu: "Eğer o yüksek makamlı hükümdar (yani Şah İsmail) bu önemsiz adamın (yani Şehzade Murad'ın) imdadına ve yardımına yetişerse, söz veriyorum ki, bütün ülkeyi onunla kardeşcesine paylaşacağım ve o hazrete bağımlı olacağım. Zira benim babam, Şeyh Safi ocağının sufilerinden ve müridlerindendi. Ben de bu ocağın dostlarından, yandaşlarından ve sadıklarından biriyim"[24]. Murad'ın elçisi İsfahan'da avlamak ve eğlenmekle meşgul olan İsmail'in huzuruna varıp mektubu iletti. Osmanlı şehzadesinin mektubundan bir hayli hoşlanan şah hiç geçiktirmeden ona cevap yazılmasını emretti: "Biz şecaatli Nur Ali Halife Rumlu'yu gönderdik ki, Sizin hizmetinizde olsun, düşmanlarınızın cevabını versin ve Siz her ne emrederseniz öyle yapsın. Olur da kayser (Sultan Selim) kendisi Sizin üzerinize gelirse, o zaman ben de şahsen oraya geleceğim ki, gizlilik perdesi ardında olan her ne var ise, zuhura çıkıp aşikar olsun. İnanıyorum ki, Allahu-taala'nın yardımıyla muradımıza ereceğiz". Şah, Nur Ali Halife'ye kuvvetlerini Şehzade

---

[23] Ünlü Safevi salnamecisi Hasan Beğ Rumlu onun 10 bin kişilik ordu topladığından bahsetmektedir (RUMLU, Hasan: *A Chronicle of the Early Safawis being the Ahsanu't-tawarikh of Hasan-i Rumlu (edited by Charles Norman Seddon), vol. I (Persian text)*, Baroda, Oriental Institute, 1931, p. 135).

[24] Murad'ın babası Ahmed'in Şah İsmail ile ilişkiler kurmak istekleri hakkında bkz.: UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı: *Osmanlı tarihi, II. cilt*, s. 250. Fakat onun bu istekleri devamlı olmamış, az sonra o, Safeviler'den yardım dilemek fikrinden vazgeçmiş ve oğlunun Kızılbaş olmasına çok kızmıştı (SÜMER, Faruk: Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkleri'nin Rolü, s. 35).

Murad'la birleştirmesi konusunda talimat verdi.[25] İ.H.Uzunçarşılı da Şehzade Sultan Ahmed'in oğlu Murad'ın "Kızılbaşlar'dan tac giyerek onlarla ittifak ettiğini" yazıyor.[26] Böylece, Sultan Murad Kızılbaş oldu ve merasimle Kızılbaş tacı giydi.[27]

Sultan Selim tarafından gönderilmiş Mustafa Paşa'nın ordusuna yenilen Murad, sonunda Amasya'yı terketmek zorunda kaldı[28] ve yandaşlarıyla Kaz-çayırı (Kaz-ovası) adlı yerde Nur Ali'nin savaşçılarına katıldı.[29] Onlar üzerlerine gönderilmiş olan 10 bin kişilik Osmanlı birliğini yendikten sonra, havaların soğuması yüzünden askeri operasyonlarını durdurup, 1512 yılının sonlarına doğru Kemah kalesine çekildiler. Şahla görüşüp daha güçlü bir destek sağlamak amacıyla Murad, Nur Ali'nin yanından ayrılarak, kışı İsfahan'da geçirmekte olan İsmail'in huzuruna yollandı.[30]

Murad'ın Şah İsmail'e sığındıktan bir süre sonra öldüğü bilinmektedir. *Alemara*'nın bu konudaki bilgilerine baş vurmazdan önce çağdaş araştırmacıların ve tarihi kaynak-ların Murad'ın Safevi Devleti'ndeki yaşamı ve ölümü üzerine notlarına göz atmak yararlı olacaktır. İ.H. Uzunçarşılı'ya göre, Murad, Şah İsmail'in yanında bir müddet kalmış ve "İran'da sancakbeyi derecesinde bir hizmette iken vefat etmiştir."[31]

Bu konuda daha detaylı bilgi veren O.Efendiyev, Sultan Selim'in ısrarına rağmen Safevi şahının Murad'ı teslim etmekten imtina ettiğini ve ona Fars vilayetinin bir kısmının idaresini verdiğini, ama Murad'ın daha Fars'a varamadan, İsfahan'da öldüğünü belirtiyor.[32]

---

[25] *Alemara-yi Şah İsmail (ba mokaddeme yo teshih o talik-i Asgar Muntazır Sahib)*, s. 504-505; *Alemara-yi Safevi (be kuşiş-i Yedullah Şükri)*, s. 460-462.

[26] UZUNÇARŞILI, İsmail *Hakkı: Osmanlı tarihi, II. cilt, s. 249.*

[27] SÜMER, Faruk: (SÜMER, Faruk: *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkleri'nin Rolü*, s. 35.

[28] *Alemara-yi Şah İsmail (ba mokaddeme yo teshih o talik-i Asgar Muntazır Sahib)*, s. 506-508; *Alemara-yi Safevi (be kuşiş-i Yedullah Şükri)*, s. 462-464.

[29] SÜMER, Faruk: *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkleri'nin Rolü* s. 35.

[30] *Alemara-yi Şah İsmail (ba mokaddeme yo teshih o talik-i Asgar Muntazır Sahib)*, s. 508-509; *Alemara-yi Safevi (be kuşiş-i Yedullah Şükri)*, s. 465-469.

[31] UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı: *Osmanlı Tarihi, II. cilt*, s. 252.

[32] EFENDİYEV, Oktay: *Obrazovaniye Azerbaydjanskogo gosudarstva Sefevidov v naçale XVI veka*, s. 111-112.

R.Savory İsmail'in Murad'dan Selim'e karşı muhalefet oluşturmak için yararlanmayı planladığını, fakat Murad'ın ondan beklediği desteği maddi açıdan tam olarak sağlayamadığı için bu düşünceden cayarak, ona kendi ülkesinde sığınak verdiğini ve Murad'ın Kaşan'da öldüğünü yazar[33]. Fakat Murad'ın Kaşan'da öldüğüne dair R.Savory'-nin açıklaması kanıtsızdır ve ilk kaynakların [verdiği bilgilerle uyumlu değildir.]

A.Allouche, Murad'ın Hemedan'da hastalandığını ve 919 /1513-14 kışında İsfahan'da öldüğünü ifade ediyor.[34] Bunun aksine, XVI. yüzyıl salnamecileri Murad'ın ayaklanmasını, Safeviler'e sığınmasını ve ölümünü 918 / 1512-13 [yıllarıyla tarihliyor].[35]

Çeşitli Safevi ve Osmanlı kaynakları bu olay hususunda bilgi vermekteler. Salnameci Bicen sonbahar başlarında Şah İsmail'in Beşparmak yaylasında olduğu zaman Osmanlı şehzadesi Sultan Murad Han'ın gelmesi haberinin ulaştığını, şahın Dev Sultan Rumlu'yu onu karşılamak üzere gönderdiğini, Dev Sultan'ın şehzade ile Tebriz civarında buluşup, ona büyük saygı gösterdiğini ve onu şah ordusuna götürdüğünü yazar. Şah İsmail, Murad'ın gelişini sevinçle karşılamış, onun onuruna ziyafet tertip ettirmişti. Durmuş Han Şamlu şehzadenin mihmandarı tayin edilmiş, şehzadeye kıymetli hediyeler – çeşitli çadırlar, at, deve, katır, altın ve gümüş eşyalar vs. sunulmuş, onun ve adamlarının ihtiyaçları temin edilmişti. Bir iki kez Şah İsmail onunla ava çıkmış, daha sonra Murad'ı Fars vilayetinin bir kısmının hakimi (valisi) tayin edip göndermişti. Şahın fermanına uygun olarak, onun geçtiği her vilayetin hakimleri, büyükleri, ağaları ve ahalisi şehzadeyi ve onun adamlarını törenle karşılamış, misafirperverlik göstermiş, onlara hediye ve armağanlar sunmuşlar. Fakat Kaşan'a vardıklarında şehzadenin sağlığı bozulmuş, onda hastalık peyda olmuştu. O, yolculuğu devam ettirmeyi karara almış, ama İsfahan'a

---

[33] SAVORY, Roger: *Iran under the Safavids*, Cambridge University Press, 1980, p. 40.

[34] ALLOUCHE, Adel: *Osmanlı-Safevi İlişkileri (Kökenleri ve Gelişimi), çeviren A.Emin Dağ*, İstanbul, Anka Yayınları, 2001, s. 122.

[35] *A Chronicle of the Early Safawis being the Ahsanu't-tawarikh of Hasan-i* Rumlu (edited by Charles Norman Seddon), vol. I (Persian text), p. 135-136; BİDLİSİ, *İdris: Selim Şah-name* (hazırlayan Hicabi Kırlangıç), Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001, s. 77.

gidinceye dek hali daha da fenalaşmış, at binmeğe gücü kalmamış ve bir sedye üzerine uzatılarak İsfahan'a götürülmüş. Orada tabiplerin uğraşlarına rağmen, tedavi edilememiş ve hastalıktan vefat etmişti. Salnamecinin tabirince söylersek, daha gençliğinin evvelinde "cennet bağına göç etmişti". O, Şeyh Ali Sehl-i İsfahani makberi civarında defnedilmiştir.[36]

Handemir 1512 yılının sonbaharında Şah İsmail İsfahan'da bulunurken Sultan Bayezid'in torunu Sultan Murad'ın ona sığındığını, şahın Fars vilayetinin bir kısmının hükumetini ona verdiğini, fakat Murad'ın daha oraya varamadan yolda iken öldüğünü gösteriyor.[37] Hasan Beğ Rumlu, Murad'ın Şah İsmail'e sığındıktan sonra onun ordusunda "doğal ecel ile" öldüğünü yazıyor.[38] İskender Beğ Münşi, Sultan Ahmed oğlu Sultan Murad'ın amcası Sultan Selim'e karşı isyan çıkardığını, Nur Ali Halife ile birlikte Osmanlı kuvvetlerine karşı savaştığını, daha sonra Şah İsmail'e sığındığını ve İsfahan'da kendi eceli ile vefat ettiğini kaydediyor.[39]

Osmanlı müverrihlerinden İdris-i Bidlisi bu olayı kısaca olarak şöyle tasvir eder: "Sultan Ahmed'in oğullarından ve şehzadelerinden Sultan Murad'ı kötü bahtı ve ters yüz olmuş talihi bahtsızlığa yöneltti ve Acem kisrası Kızılbaş Şah İsmail'e iltica ederek, orada canını Azrail'e verdi."[40]

Sultan Selim'in sözlerine isnat eden Lütfi Paşa, Şah İsmail'in "Sultan Ahmed oğlu Sultan Murad yanına varıp sığındığı için onu katlettiğini"[41] yazsa da, bu iddia hakikatten çok uzaktır. Çünki Murad, Şah İsmail için değil, Sultan Selim'in iktidarı için tehlike oluşturmaktaydı. Ayrıca, Safevi hükümdarı doğal olarak mülteci

---

[36] *Cihangüşa-yi Hakan (Tarih-i Şah İsmail), mokaddeme ve peyvestha Dr. A.Muztarr*, s. 485-487.

[37] HANDEMİR, Giyaseddin ibn Humameddin el-Hüseyni: *Tarih-i habibü's-siyer fi ahbar efrad-i beşer, c. IV*, Tahran, *Kitabha-yi Hayyam*, 1333, s. 530-531; SÜMER, Faruk: *Safevi devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü*, s. 36.

[38] *A Chronicle of the Early Safawis being the Ahsanu't-tawarikh of Hasan-i Rumlu (edited by Charles Norman Seddon), vol. I (Persian text)*, p. 136.

[39] TÜRKMAN, İskender Beğ: *Tarih-i alemara-yi Abbasi (moallef-i mokaddeme ve gerdaverende-yi fihrist İrec Afşar), c. I*, Tahran, Emir-i Kebir, 1350, s. 41.

[40] BİDLİSİ, İdris: *Selim Şah-name (hazırlayan Hicabi Kırlangıç)*, s. 115.

[41] LÜTFİ PAŞA: *Tevarih-i Al-i Osman (hazırlayan Kayhan Atik)*, Ankara, Başbakanlık Basımevi, 2001, s. 199.

şehzadeyi gelecekte Osmanlı sultanı aleyhine kullanmayı, Anadolu'ya yönelik faaliyetlerinde ondan istifade etmeyi düşünüyordu ve böyle bir durumda onun kendisine yarar sağlayabilecek şehzadeyi öldürmesi inandırıcı değildir. Nitekim Şah İsmail, Murad'ı hep savunmuş ve hatta Sultan Selim'in ısrarlı taleplerine rağmen onu teslim etmemişti.

Hoca Sadeddin Efendi, Murad'ın Safevi Devleti'nde kalma süresini olduğundan fazla göstermiştir: "Sultan Ahmed'in Sultan Murad adındaki şehzadesi ... Şah İsmail-i Erdebili'ye sığınıp, üç-dört yıl Acem diyarında zaman geçirerek, gurbet illerde bin bir üzüntü içinde öldü."[42] Hoca Sadeddin'e göre, Sultan Murad, şaha sığındıktan sonra "orada yaşıyorken bir gün ölü bulunmuş, öldürenin de kim olduğu anlaşılmamıştı. Kimi şahın işaretiyle bu iş oldu, kimi de Rumlu fedai etti deyüp, ölüm nedeni aydınlanamamış, öyle kalmıştı." Hoca Sadreddin, babası Hafız Mehmed'in dilinden şöyle anlatıyor: "Geldiğinin ilk günlerinde Şah İsmail ona ilgi gösterir, geziye çıktıkça at başı sohbet eder, onunla ava, kırda bayırda dolaşmaya giderdi. Bir süre sonra bu durum değişti ve hoşa gidecek bir görünüm izlenmez oldu. Bu arada bir gün öldürüldüğü haberi duyuldu. Öldüreniyse bulunmadı."[43] Lütfi Paşa'dan farklı olarak Hoca Sadeddin şehzadenin Osmanlılar tarafından öldürüle bileceği ihtimaline de işaret etmiştir.

Böylece, kimi müellifler Murad'ın ölümünün hastalıktan gerçekleştiğini yazmış, bazılarıysa bunun bir suikast olabileceğine dikkat çekmişlerdir. *Alemara*, Murad'ın Safevi ülkesindeki durumu ve onun ölümünün nedeni ile ilgili karmakarışık meselenin aydınlatılması doğrultusunda değerli bilgilere sahiptir.

Alemara'ya göre, Şah İsmail şehzadeyi karşılamak için kendisinin büyük emirlerini gönderdi ve Murad'ı İsfahan'daki Nakşi-Cihan sarayında kabul etti. Şah ona kıymetli taşlarla ziynetlenmiş Kızılbaş (Haydari) tacı ve bir takım süslü Kızılbaş elbisesi hediye etti. Murad bu tacı ve elbiseyi giyerek, özel bir törenle Kızılbaş oldu. Onun komutanlarına bahşişler verildi. Şah İsmail, Murad'a vaad etti ki, Nevruz kutlamalarından sonra tüm askeri gücünü Tebriz'de seferber

---

[42] HOCA SADEDDİN EFENDİ: *Tacü't-tevarih (yalınlaştıran İsmet Parmaksızoğlu), V. cilt*, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1979, s. 166.

[43] HOCA SADEDDİN EFENDİ: Tacü't-tevarih (yalınlaştıran İsmet Parmaksızoğlu), V. cilt, s. 349-350.

ederek, Osmanlı üzerine yürüyecek ve Tokat'tan Üsküdar'a kadar Anadolu'yu fethederek, bu yerleri Murad'a bırakacak.[44] Fakat 1512 yılının sonunda ve 1513 yılının başlarında Özbek ordularının Orta Asya ve Horasan'da Kızılbaşlar üzerinde ardarda kazandıkları zaferler sonucunda Şah İsmail 1513 yılının ilkbaharında Osmanlı'ya karşı Anadolu'ya değil, Şeybaniler'e karşı Horasan'a yürümek zorunda kaldı.

Murad, Safevi ülkesine iltica ettikten sonra Sultan Selim İsfahan'da bulunan Şah İsmail'in yanına elçi ile mektup yollamış, bu mektupta diğer meselelerin yanı sıra, Murad'ın teslim edilmesini de istemişti. Şah İsmail, Osmanlı sultanına yazdığı cevapta Şehzade Murad'ın kendi yanında misafir olduğunu ve onu teslim etmeyeceğini ifade etti.[45]

1513 yılının Nevruz kutlamalarından sonra Murad, Şah İsmail'le beraber İsfahan'ı terkedip Hemedan'a geldi. O yöredeki Elvend dağında Safevi şahı ile Osmanlı şehzadesi bir hayli av yaptılar. Ama Hemedan civarındaki ordugahta birdenbire Murad'ın hali fenalaştı ve altı gün içinde durumu o kadar kötüleşti ki, artık onun görkeminden ölüm alametleri görülmeye başladı. Murad'ın hastalanmasından rahatsız olan Şah İsmail'in emriyle onu taht-ı revana koyarak İsfahan'a gönderdiler. Murad İsfahan'da yedi gün kaldıktan sonra vefat etti.[46]

Peki, daha genç yaşlarında olan Osmanlı şehzadesinin esrarengiz bir biçimde böyle ansızın vefat etmesinin nedeni [nedir] acaba? *Alemara'nın* verdiyi malumata göre, Murad'a büyük umutlar besleyen Şah İsmail onun ölümünden dolayı büyük bir üzüntü geçirmiş ve onun emriyle bu muammalı olay hakkında tahkikat başlatılmıştı. Sonuçta belli olmuştur ki, Sultan Selim kendi casusunu Murad'ın

---

[44] Alemara-yi Şah İsmail (ba mokaddeme yo teshih o talik-i Asgar Muntazır Sahib), *s. 509-510;* Alemara-yi Safevi (be kuşiş-i Yedullah Şükri), s. 470-471. Sultan Ahmed Divriği'de bulunuyorken oğlu Murad'dan Şah İsmail'in kendisini kumandanlarından Rumlu Dev Ali ve 20 bin kişilik bir ordu ile gönderdiğini bildiren bir mektup aldı. Murad aynı mektupta babasını Erzincan'a çağırıyor ve bu ordu ile Üsküdar'a kadar gidebileceğini yazıyordu. Ama Ahmed bu teklifi reddetmişti (Sümer 1992: 35-36).

[45] *Alemara-yi Şah İsmail (ba mokaddeme yo teshih o talik-i Asgar Muntazır Sahib)*, s. 511-512; *Alemara-yi Safevi (be kuşiş-i Yedullah Şükri)*, s. 472-473.

[46] *Alemara-yi Şah İsmail (ba mokaddeme yo teshih o talik-i Asgar Muntazır Sahib)*, s. 510-511, 515; *Alemara-yi Safevi (be kuşiş-i Yedullah Şükri)*, s. 471, 475-476.

dostları ve yandaşları arasına sokmuş, bu casus onun bazı nankör mülazımlarını kandırarak, onların yardımı ile şehzadenin yemeğine zehir katmış ve Murad bu zehirin etkisinden ölmüştü.[47]

Resmi Safevi kaynaklarının bu konuda suskunluğu ve şehzadenin ölümünü sadece hastalıkla izah etmeleri sebepsiz olmasa gerektir. Çünki Safeviler'e sığınmış olan bir şehzadenin şah ordugahında bile emniyetinin sağlanamamasının ve Osmanlı casuslarının onu orada öldürmeyi başarmasının açıklanması Safevi Devleti'nin itibarını sarsabilir ve bu hanedanın yandaşları arasında bir güvensizlik ortamının oluşmasına neden olabilirdi.

Sultan Ahmed'in oğlu Murad sıradan bir Osmanlı şehzadesi değildi. O, gücünü yalnızca kendisine bağlı askeri birliklerden ve birtakım devlet adamlarından alarak ayaklanma yapmamış, derin sosyal ve siyasi faktörler yüzünden merkezi Osmanlı yönetimine tepkili olan bir halk kitlesini kendi etrafına toplayarak gerçek bir isyan [örgütlemeyi] başarmış, Osmanlı'nın her alanda en önemli rakibi olan güçlü bir devletin desteğini almış ve Anadolu Aleviliği'nin potensiyel bir liderine haline gelmişti. Böyle bir liderin ileride yol açabileceği karmaşalar Sultan Selim'i tedirgin ediyordu. Diğer taraftan, Murad o dönemin sıkıntılarını gidermek için silaha sarılmaktan başka bir çare görmeyen ve XVI. yüzyıl boyunca Anadolu'da isyanlar çıkaran sıradan bir Alevi lideri de değildi. O, iktidarı doğal [hakkı kabul eden] gerçek bir Osmanlı şehzadesiydi ve Osmanlı saltanatına veya onun bir kısmına sahip olmak uğruna mücadele veriyordu. Bu yüzden Sultan Selim onu kendisine ciddi bir rakip olarak görmüş ve sonunda casus aracılığıyla onu şah ordugahında zehirleterek öldürtmeyi başarmıştı.

Alemara'nın sonraki bölümlerinde de Sultan Selim'le Şah İsmail arasındaki ilişkiler, Çaldıran savaşının ardından Doğu Anadolu'daki Osmanlı – Safevi çatışması, Varsak oymağının Osmanlı kuvvetlerine karşı direnişi, Dulkadır beyliğinin önderi Şahsuvar oğlu Ali Beğ'in evladı Veledhan Beğ Dulkadır oğlu'nun Safeviler'e sığınması vs. gibi olaylar anlatılırken Anadolu Alevileri'ne dair bilgiler yer almaktadır.

---

[47] *Alemara-yi Safevi (be kuşiş-i Yedullah Şükri)*, s. 476.

Sonuç

Safevi – Osmanlı çatışması yüzünden XVI. Asır, Türkiye Alevileri açısından en çetin ve en gergin bir dönem olmuştur. Safevi kaynakları arasında *Tarih-i alemara-yi Şah İsmail* böyle bir zor sürecin başlarında Osmanlı topraklarındaki Bektaşi ve Alevi (Kızılbaş) toplulukların halini anlatan, onların inançlarını, faaliyetlerini, çabalarını ve problemlerini ifade eden ender eserlerden biridir. Sunduğumuz makalede, 1501 yılında Bektaşi liderlerinden Dede Muhammed'in Şah İsmail'in Azerbaycan'da iktidara geçmesini kutladığına ve onu desteklediğini belirttiğine, 1512 yılında Şah İsmail'in Rumlu Nur Ali Halife aracılığıyla Anadolu Alevilerine gönderdiği mektupla onları Osmanlı aleyhine faaliyete geçmeğe teşvik ettiğine ve Kızılbaş tacı giyerek Şah İsmail'e sığınmış Osmanlı şehzadesi Sultan Ahmed oğlu Sultan Murad'ın amcası Yavuz Sultan Selim'in casusu tarafından zehirlenerek öldürüldüğüne dair bugüne kadar açıklanmamış yeni bilgiler yer almıştır. Bu tür bilgiler Anadolu Aleviliğinin tarihini öğrenen araştırmacıların, dönemin Osmanlı kaynaklarının yanı sıra Safevi kaynak-larına da baş vurmalarının gerekli olduğu gerçeğini bir daha ortaya koyuyor.

Kaynakça

ALİYAROV, Süleyman ve MAHMUDOV, Yakub: *Azerbaycan Tarihi Üzre Kaynaklar*, Bakü, Azerbaycan Devlet Üniversitesi Neşriyatı, 1989.

ALLOUCHE, Adel: *Osmanlı-Safevi İlişkileri (Kökenleri ve Gelişimi), çeviren A.Emin Dağ*, İstanbul, Anka Yayınları, 2001.

ANONİM: *Alemara-yi Safevi (be kuşiş-i Yedullah Şükri)*, Tahran, Bünyad-i Ferheng-i İran, 1350.

ANONİM: *Alemara-yi Şah İsmail (ba mokaddeme yo teshih o talik-i Asgar Muntazır Sahib)*, Tahran, Bünyad-i Tercüme ve Neşr-i Kitab, 1349.

BAŞTAV, Şerif: "Osmanlılarla Safevilerin mücadelesi esnasında Alevilerin rolü", *Türk Kültürü Araştırmaları, XXVII/1-2*, Ankara, 1989, s.21-27.

BİCEN: *Cihangüşa-yi Hakan (Tarih-i Şah İsmail), mokaddeme ve peyvestha Dr. A.Muztarr*, İslamabad, Merkez-i Tehkikat-i Farsi-i İran ve Pakistan, 1986.

BİDLİSİ, İdris: *Selim Şah-name (hazırlayan Hicabi Kırlangıç)*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

EFENDİYEV, Oktay: *Obrazovaniye Azerbaydjanskogo gosudarstva Sefevidov v naçale XVI veka*, Baku, İzdatelstvo Akademii Nauk, 1961.

EFENDİYEV, Oktay: *Azerbaydjanskoye gosudarstvo Sefevidov v XVI veke*, Baku, Elm, 1981.

EFENDİYEV, Oktay: "Sultan II. Bayezid ve Şah İsmail", *XIII. Türk Tarih Kongresine (4-8 EKİM 1999) Sunulan Bildiriler*, Ankara, 2002, s.89-95.

HANDEMİR, Giyaseddin ibn Humameddin el-Hüseyni: *Tarih-i habibü's-siyer fi ahbar efrad-i beşer, c. IV,* Tahran, Kitabha-yi Hayyam, 1333.

HOCA SADEDDİN EFENDİ: *Tacü't-tevarih (yalınlaştıran İsmet Parmaksızoğlu), V. cilt,* İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1979.

LÜTFİ PAŞA: *Tevarih-i Al-i Osman (hazırlayan Kayhan Atik),* Ankara, Başbakanlık Basımevi, 2001.

MİNORSKY, Vladimir: "Shayk Bali Efendi on the Safavids", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. 20,* University of London, 1957, p.437-450.

MUSALI, Namiq: *Azerbaycan Safeviler Devleti I. Şah İsmail'in hakimiyeti devrinde ("Tarih-i alemara-yi Şah İsmail" eseri esasında),* Yayımlanmamış Ph.D. Tezi, Bakü, Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Tarih Enstitüsü, 2006.

OCAK, Ahmet Yaşar: "Babailer isyanından Kızılbaşlığa: Anadoluda İslam heteredoksisinin doğuş ve gelişim tarihine kısa bir bakış", *Belleten, sayı 239,* Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2000, s.129-159.

RUMLU, Hasan: *A Chronicle of the Early Safawis being the Ahsanu't-tawarikh of Hasan-i Rumlu (edited by Charles Norman Seddon), vol. I (Persian text),* Baroda, Oriental Institute, 1931.

SAVAŞ, Saim: *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik,* Ankara, Vadi Yayınları, 2002.

SAVORY, Roger: *Iran under the Safavids,* Cambridge University Press, 1980.

SÜMER, Faruk: *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü (Şah İsmail ile Halefleri ve Anadolu Türkleri),* Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.

TEBER, Ömer Faruk: "*XVI. yüzyılda Kızılbaşlık farklılaşması,*" Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

TEMİZKAN, Mehmet: "Şah İsmail'in Anadolu oymaklarının desteğini kazanmasının sebepleri üzerine", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyyat Dergisi, sayı 8,* Ankara, 1999, s.472-482.

TÜRKMAN, İskender Beğ: *Tarih-i alemara-yi Abbasi (moallef-i mokaddeme ve gerdaverende-yi fihrist İrec Afşar), c. I,* Tahran, Emir-i Kebir, 1350.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı: *Osmanlı Tarihi, II. cilt: İstanbul'un Fethinden Kanuni Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar,* Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

YAMAN, Ali: *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi,* İstanbul, Noktakitap, 2007.

ŞEMSI TEBRİZİ'NİN GERÇEK KİMLİĞİ, MEVLÂNA'YLA İLİŞKİSİ VE ÖLÜMÜ ÜZERİNE YENİ TEZLER

İsmail Kaygusuz[1]

I. Şemseddin Muhammed Tebrizi Kimdir?

Şemseddin Tebrizi (1183/4-1247/8) bir batıni İsmailidir. Ancak sıradan bir İsmaili değil; İsmaili İmamları soyundan *Huccet* (zamanın İmamının tanığı, vekili) makamında bulunan bir sufi, mutasavvıf düşünür ve bir *dava* adamıdır. Aynı zamanda onu, yaşamının değişik dönemlerinde yönetici, siyaset adamı, askeri komutan, öğretmen ve diplomat olarak görmekteyiz.

Şimdi, Şemseddin Tebrizi üzerinde yeni görüşlerimizi nasıl kazandığımızı ve çeşitli kaynaklardan edindiğimiz bilgileri karşılaştırıp yorumlayarak, bu sonuçlara nasıl vardığımızı aşağıda kısaca anlatmaya çalışalım:

Bektaşi Menakıbname*'lerinde Şemseddin Tebrizi*

XV.yüzyıl.sonlarında yazılmış olan Hacı *Bektaş Veli Velâyetnamesi* ve *Ahi Evren Menakıbnamesi*'ndeki Şems-i Tebrizi'ye ilişkin bilgilerin çok büyük bölümünün Mevlevi kaynaklardan, değişikliklere uğratılarak alındığı anlaşılıyor. *Ahi Evren Menakıbnemesi*'nden alınan Şemsi Tebrizi'ye ilişkin bölümde, Molla Hünkar Mevlâna'nın kendisinden bir Dede istediği ve Hacı Bektaş Veli'nin bu isteğe karşı davranışı şöyle anlatılmakta:

---

[1] İngiltere-Araştırmacı

"Dönüp etrafına nazar eyleyüp, 'kangınız gidersüz?' deyü nutuk buyurdılar. Cümlesi sükuta vardı. Şems-i Tebrizi yerinden durup, 'Erenler Şahı ben giderim' dedi Hazreti Hünkar'ın mübarek nutkından öyle bir çıktı ki, 'benlik ile meydane geldün, **'baş ile git başsız gel'** dedi. Derhal Şemsi Tebrizi Hazreti Hünkar'ın elini öpüp yola revan oldu..."

Ancak bize göre "Şemseddin'i Mevlâna'ya gönderen Hacı Bektaş'tır" varsayımı doğru olamaz. Ayrıca *Velâyetname*'de belirtildiği gibi Şems-i Tebrizi, Hacı Bektaş'ın üçyüz altmış halifesinden biri de değildir; tam tersine Hacı Bektaş Veli bir batını *dai*'si olarak, kendisinden en az otuz yaş büyük ve İsmaili baş *Dai*'si, yani bir *Huccet* olan Şems-i Tebrizi'ye bağlıdır. Hacı Bektaş Veli, batını *dai*'si olarak bağlı bulunduğu Alamut İmamı'nın Hüccet'i Şemseddin Muhammed ile 1243'te Anadolu'ya gelişine kadar da gizli ilişki içindeydi. Görüldüğü gibi *Velayetname*'de farklı biçimde de anlatılmış olsa, Mevlana'ya gitmeden önce Hacı Bektaş'la buluşmuştur.[2]

Mevlevi Kaynaklarında Şemsi Tebrizi

Gölpınarlı'nın, Eflâki'nin anlattıkları ve Şemseddin'in *Makalat*'ından derlediği bilgileri özetle şöyle verebiliriz: Şemseddin Muhammed Erzurum'da bir süre öğretmenlik yapmış; *Makalat*'ında bir öğrenciye üç ay içinde Kur'an okumayı öğretmiş olduğu yazılıdır. Eflâki de Şems ile ilgili pek çok bilgiyi bu *Makalat*'tan almış bulunmaktadır. Şems, nereye giderse, orada kervansaraylara konmaktadır. Bu kervansaraylarda, bir Kalenderi dervişi gibi kalır, fakat tekkelere ve medreselere uğramazdı. Niye tekkeye gitmediğini soranlara: "Tekke pişip olgunlaşmak, yetişip gelişmek kaydında olanlar için yapılmıştır. Ben onlardan değilim." O zaman medreseye neden gelmediği sorulduğunda ise, "tartışmalara girişecek adam değilim ben. Her sözün zahiri anlamını versem, bu benim işim değil, yapmam. Kendi dilimce tartışmalara girişsem, yani hal diliyle konuşsam, batını yorumlara (tevil) girsem, anlamaz gülerler, kâfir derler" diyordu Şemseddin. Şems 1244 yılının Ekim ayının 23. günü Konya'da Mevlâna ile buluşmuş. Gölpınarlı'nın yaptığı hesaba göre, "bu ilk geli-

[2] Hacı Bektaş ve Mevlana ile Şemsi Tebrizi'nin ilişkileri konusunda geniş bilgi için bkz. İsmail Kaygusuz, "Şemseddin Muhammed Tebrizi (1183/4-1247/8)-Şems'in Tarihsel, İnançsal ve Siyasal Sorunsalının Çözümü Üzerine Bir Deneme", *Anadolu Bilgeleri*, Su Yayınları, İstanbul, 2005, s. 13-63.

şinde Konya'da 15 ay yirmi beş gün oturmuştur ki gidişi 1246 Şubat-'ının 15. gününe rastlamaktadır." [3]

Yine Gölpınarlı, *Makalat*'ta anlatılanlara dayanarak, "onun bir sohbet arkadaşı aramak için Tebriz'den ayrıldığını; Mevlâna ile buluşuncaya kadar görüşüp konuştuğu kimselerin hiçbirine kapılmadığını, hepsine yukarıdan baktığı" biçimde çok basite indirgenmiş bir yorum yapıyor. Gerçekte, Şemseddin'in bir İsmaili olarak Kalenderi veya bir tacir kılığında gizlenerek dolaşması çok doğaldı. Değişik kılıklarda dolaşmak İsmaililerin kendilerini gizlemek için uyguladıkları önemli yöntemlerden biridir.

Selçuklu Sultanı Keyhusrev'in (1237-1245), Babai isyanının kanla bastırılması ardından bâtıni inançlı Türkmenleri şiddetle koğuşturduğu, yakalananların başlarını uçurttuğu yıllardı. Öbür yandan İran'ı, Horasan ve Azerbaycan'ı ezip geçmiş olan Moğollar, önlerinden kaçan Harezmiler'in peşinden Doğu Anadolu'ya girmişlerdi. Adı geçen bölgelerde sadece Alamut Nizarileri (İsmaililer), çeşitli anlaşma ve savunma yöntemleriyle Moğollar'ın kıyımlarından şimdilik kurtulmuş durumdaydılar. İşte böyle bir zamanda Nizari İsmailileri eski Kuhistan valisi/*muhtaşim* (1224-1226) Şemseddin Muhammed, Alamut tarafından büyük davetçi (*Dai al-Duat*, *huccet*) olarak Rum'da (Anadolu'da) görevlendirilmiştir. Kısacası Şemseddin Tebrizi ve Mevlâna buluşması olarak İslam mistisizmi (tasavvuf) tarihine geçen olay, olağan İsmaili *Dava* (misyonerlik) siyasetinden başkası değildi.

Şemseddin Tebrizi hakkında ne yazık ki, onun gerçek kimliğini açıklayan çok sağlıklı bilgiler bulunmamaktadır. Ancak yaşamından sadece birkaç yıllık kesiti anlatan ayrıntılar var ki, onu kendi özünden ve gerçek kökeninden koparmıştır. Bunu yapan, Şafi-İşari ve Şii görüşlerin egemen olduğu *Makalat*'ın Tebriz nüshaları ve eski Mevlevi kaynakları olduğu kadar, bu kaynakları eleştirel gözle incelemeden aynısıyla kullanan günümüz çağdaş araştırmacıların yapıtlarıdır.

Bu arada bazı İsmaili yazarların, Post-Alamut İmamı Şemseddin Muhammed (1257-1310) ile karıştırarak, Şems-i Tebrizi'nin İmam Alaaddin Muhammed III'ün torunu olduğu iddiası da kesinlikle doğru değildir; Şems 1180'in ilk yıllarında doğmuştur ve onun büyük üvey kardeşidir. Alaaddin Muhammed III, 1221'de Alamut İmamı olduğunda 9 yaşında bulunuyordu. Bize göre, son Alamut İmamı

[3] Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlâna Celaleddin*, İstanbul, 1985, s.67.

Rükneddin Hurşah'ın (1255-1257) oğlu ve ilk post-Alamut (Alamut sonrası) İmamının Şemseddin Muhammed (1257-1310) adını taşıması da, İmam ailesindeki ilk Şemseddin Muhammed'in varlığının anısına olmalıdır; tıpkı Hasan'lar, Alaaddin'ler gibi.

Abdülbaki Gölpınarlı, İsmaili'lere hiç de iyi gözle bakmayan Ata Melik Cuveyni'den [hareketle], "Celaleddin Nev Müsülman'ın Alaaddin'den başka oğlu yoktur" diye kestirip atmıştır.[4] Şems'in Kalenderi tacı giydiğini kendisi yazıyor; Kalenderi taçlarının üstünde "Ya Ali Meded" yazılıdır. İsmaililer'in "Ya Ali Meded" çığırışlarıyla zikre durdukları gibi, birbirleriyle bu sözlerle selamlaştıklarını biliyoruz.

Bu arada Mevlâna Celaleddin'in *Mesnevi*'de, batını üstadı Şems ve onun kalenderiliği için yazdığı şiirlerden aşağıdaki beyitlere ne demeli?

> "Ey Şemsi Tebrizi! Senin güneşin gibi bir güneş yoktur bu gökyüzünde (26). Medreseyle minare yıkılmadıkça Kalenderilik düzene girmez ve iman küfür, küfür de iman olmadıkça hiçbir Tanrı kulu hakkıyla Müslüman değildir (30)..."

Abdülbaki Gölpınarlı Şems'in '*Makalat*'ının, onun sağlığında başlayarak bizzat Mevlana'nın oğlu Velet Çelebi'nin kaleme almış olduğunu düşünmektedir ki, bu doğru olabilir. Ne var ki, üstadın yararlandığı *Makalat* nüshalarında çok farklı bigiler bulunmaktadır; birinde yazılı olanlar diğerinde yoktur veya değişik biçimlerde anlatılmıştır. Demekki, Mevlevi *müstensih*ler makamına ve anlayışına göre işine gelmeyenleri, özellikle batını düşüncelerini ılımlılaştırarak ya da Mevlevi görüş açısından yorumlayarak Şems'i değerlendirmişlerdir. Ne yazık ki Gölpınarlı da, onlar gibi hareket ederek Şemseddin'in düşünce ve inancının çözümlemesini yapmaktadır. "Şemsi Tebrizi, Eflâki'ye göre Melikdad oğlu Ali'nin oğludur, Sipehsalar ise, onun gittiği yerlerde kervansaraylara konduğunu, Kalenderi veya tacir elbisesiyle gezdiğini ve riyazatla (sufi çilesi) vakit geçirdiğini anlatır" diyor. Arkasından, "sadece *Tezkire-i Devletşah*'da, Şems'in bir İsmaili prensi olduğu kayıtlıdır. *Devletşah*'a göre Şemseddin Muhammed Tebrizi, Celaleddin Nev-Müsülman'ın (1210-1221) oğludur ve gizlice Teb-

---

[4] *Cihan-guşa*, C.III, s. 249'dan aktaran A.Gölpınarlı, *Mevlâna Celaleddin*, s.50.

riz'de okumuş"[5] olduğunu belirtmesine karşın bunu hiç önemsemiyor.

Oysa *Devletşah*, "oğlunu gizlice öğrenim için Tebriz'e gönderen Celaleddin Hasan III'ün, atalarının bütün sapkın (heretic) kitaplarını yakmış olduğunu" da belirtme gereği duymuştur. Bu demektir ki, Celaleddin Hasan batıni Alamut İsmaililiği inancı dışında oğlunu eğitmek ve kendisinin benimsediği (ya da benimsemiş göründüğü) Sünni şeriatının gerektirdiği bilgileri kazanmasını arzu etmekteydi. Gerçekten onun bu arzusu yerine gelmiştir. Şemseddin'in geleneksel/ortodoks din bilimlerinde çok iyi yetişmiş olduğunu her fırsatta *Devletşah* vurgulamaktadır. O, Sipehsalar, Eflâki ve Cami'den farklı olarak verdiği bu bilgiler dışında Şems'in yeniyetmelik döneminden de kesitler sunmaktadır.

Devletşah'a göre:

> "Şems çok güzel bir çocuktu ve o kadar güzeldi ki, onu gören bir erkek bile hemen aşık olabilirdi. Bu yüzden sarayda, erkeklerin değil kadınların bulunduğu yerde kalıyordu. Haremde kadınların arasında yaşarken çok iyi nakış yapmasını öğrenmişti ve kendisine 'Altın Nakışçı' diyorlardı"[6]

1487 yılında *Tazkirat al-Şuara/Ozanların Yaşam Öyküleri* yapıtını tamamlamış olan Devletşah, 1476-77 yılları arasında Abdurrahman Cami'nin yazdığı *Nafakat al-Uns/Dostlukların Rayihaları* adlı yapıt dışında, gezileri boyunca rastladığı, adlarını vermediği, kendilerini gizleyen gezginci İsmaili dervişlerin Şems hakkındaki sözlü anlatımlarından yararlanmıştır. Ayrıca Nurullah Şustari (ö.1610) ise *Majalis al-Mominin* (vol. 6, s. 291) kitabında "Şems, bir İsmaili İmamının oğludur (*da'iyani Ismailiyya budand)*" deyip, Devletşah'taki diğer söylentiyi de arkasına eklemiştir.

Mevlâna Celaleddin üzerinde en son çalışmalardan birini yapmış olan Franklin D. Lewis, özellikle Şems'in öldürülme olayına ilişkin bazı görüşleri ayrıntılıyorsa da Şems'in Konya'dan son bir ayrılışla ar-

---

[5] *Tezkire-i Devletşah*, Nefahat çevirisi, İst. 1289, s.195'ten aktaran Abdüllbaki Gölpınarlı, *Mevlâna Celaleddin*, s.49-50)

[6] Dawlatshah, *Tazkirat al-Shu'ara*, s.216'dan aktaran Franklin D.Lewis, *RUMİ, Past and Present, East and West; The Life, Teachings and Poetry of Jalal al-Din Rumi*, Oneworld-Oxford, 2000, s.265-6 : "Bazı modern eşcinsel yazarlar ve çevirmenler Devletşah'ın bu pasajlarından, Şems ile Celaleddin Rumi arasında bu tür bir ilişki olduğunu çıkarmaktadırlar. Oysa Devletşah onların ilişkilerinin fiziksel olduğunu kesinlikle belirtmez. Kaldı ki, Şemseddin'in kendisi *Makalat*'ında Evhadeddin Kirmani'yi genç erkeklerle ilişkisinden dolayı kınamaktadır."

kasında iz bırakmadan kaybolduğu ve daha sonraki bir tarihte Hoy'da öldüğüne inanmakta ve Şems'in gerçek İsmaili kimliği üzerinde bir inceleme yapma gereği duymadan şunları yazıyor:

"Mevlevi geleneğine göre Şems Konya'ya geldiğinde 60 yaşın üzerindeydi, bu da onun 1180'lerde doğduğunu gösterir. Eflâki, babası ve büyükbabasının adı dahil, onun yaşamına ilişkin birçok ipuçları veriyorsa da gerekli güveni sağlayamıyor."

Sonra *Makalat*'tan bu konuda bazı ayrıntılar geçen Franklin D. Lewis, Şems'in sadece doğup büyüdüğü ve yetiştiği yerin Tebriz olduğunu ıspatlama peşindedir.[7] Şems'in *Makalat*'ta hakkında konuştuğu, aralarında büyük yabancılık ve çelişkilerin olduğunu söylediği babasının Alamut İmamı Celaleddin Hasan III (1210-1221) olmaması için hiç bir neden yoktur:

"Babam beni hiç anlamadı. Kendi kentimde bir yabancıydım, babam da bana yabancıydı. Kalbim ondan uzaktı. Onun hep beni ezdiğini düşünürdüm. Benimle nazikçe konuşsa bile, beni dövüp evden kovacağını sanıyordum. Babamla aynı kumaştan urba giymiyorduk."[8]

Abdulbaki Gölpınarlı, Şems'in Konya'ya geliş tarihinin, *Makalat*'ta 23 Ekim 1244 olarak kayıtlı olduğunu söylüyor ve arkasından, "Eflâki, bu tarihi de aynı kitaptan almıştır. Şüphe yok ki bu kayıt, ya Mevlâna tarafından yazılmış, yahut yazdırılmıştır" diye kesin tavır koymaktadır.[9] Bize göre Şems, kesinlikle babasının ve ailesinin kim olduğunu herkesten saklamıştı. Onun bir batıni İsmaili baş *Dai*'si olduğunu belki sadece Mevlâna biliyordu.

II. Mevlâna Celaleddin, Şemseddin Muhammed'i nasıl görüyor?

Sultan Veled, *İbtida-name* adlı yapıtında Mevlâna ile Şems'in buluşmasını Musa Peygamber'le Hızır'ın buluşmasına benzetmekte. Ona göre Mevlâna Musa'yı, Şems de Hızır'ı temsil ediyordu. Orada buluşmayı şöyle anlatıyor:

"Ansızın Şemseddin geldi, ona ulaştı, Mevlâna'nın gölgesi onun ışığında kayboldu... Şems dedi ki: 'Batın aleminde ilerisin, ama ben batınının de da batınisiyim. Sırların sırrıyım, nurların nuruyum ben. Erenler, benim sırlarıma erişemez. Aşk yolumda perdedir benim. Diri sevgi tapımda ölüdür...' Şems onu

---

[7] *RUMİ, Past and Present, East and West; The Life, Teachings and Poetry of Jalal al-Din Rumi*, s.138, 140.

[8] Şemseddin, *Makalat* 740.

[9] A.Gölpınarlı, *Mevlâna Celaleddin*, s.67.

öyle şaşılacak bir aleme çağırdı ki, o alemi ne bir Türk rüyasında gördü ne de Arap, fakat Şems'in ona gösterdiği bilgi, yepyeni bilgiydi. Şems onu da maşukluk cihanına davet etti, Mevlâna da can yoluyla canlar canına kavuştu. Şems-i Tebriz, o tabiatı kan dökücülük olan er, yol gösterici oldu."[10]

"Ben batınının de batınisiyim", "Şems onu şaşılacak bir aleme çağırdı" ve **"can yoluyla canlar canına kavuştu"**ve **"yolgösterici oldu"** gibi cümleler, Şems'in Mevlâna'yı **çağırdığı şaşılacak alem** olan İsmaili batıniliğinin söylemleridir. Hatta mecazi-tasavvufi anlamda kullanılmış olsa bile, **"o tabiatı kan dökücülük olan er"** nitelemesi, Sultan Veled'in Şems'in savaşçılığından da bilgisi olduğunu gösteriyor.

Henry Corbin'in "*Huccet* görevi üstlenmiş Şemsi Tebrizi" tanımlamasından hareket edersek, bu buluşmayı yine onun vurguladığı İsmaililik'teki **"batıni hacılığı"** simgesel olarak görebiliriz. Yine H. Corbin'in açıkladığı gibi **"Canlar canına kavuşmak", "batıni hacılığın"** kendisidir.

Mevlâna'nın ona ulaşarak batıni hacı olduğu Şemseddin Muhammed için yazdığı şiirlerden şu birkaç beyitiyle **"canlar canı"**na neler dediğini görelim:

"Cemal-i yar şod kıble-y nemazem
Zi reşk-i eşk-i u şod ab-ı destem
Mebadem ser eger cuz tu serem hest
Bisuzan hestiyem ger bi tu hestem
Tuyi mabud der kabe-v kuniştem
Tuyi maksud ez bala vu pestem
....

Gayret gözyaşlarıyla abdest aldım da namazımda kıblem (bu) sevgilinin yüzü oldu. Senden başka başım varsa yok olsun. Sensiz yaşarsam yak varlığımı, Kabede de mabudum sensin kilisede de. Yukarıdan da maksudum sensin, aşağıdan da. Ekmeğini gördüm, artık (başkasında) gözüm yok. Suyunu içtim, bu sudan usandım, vazgeçtim. Kişi taptığının derecesindedir, onun değerindedir. Ne mutlu bana ki ona tapmadayım."[11]

Ayrıca "*Celaleddin Rumi Divan*'ında, Şems'i Peygamberin mirasçısı olarak bildirmekte (**beyit no.2473**) ve onu Ali ile karşılaştırmakta ve onun mazharı görmektedir (**beyit no.1944**). Bunların sadece bir İma-

---

[10] Sultan Velet, *İbtida-Name*, s. 42, 197,198'den aktaran A. Gölpınarlı, *a.g.y.* s. 71-72.

[11] Mevlâna'nın *Mesnevi*'sinden aktaran A.Gölpınarlı, *a.g.y.* s.69-70.

ma atfedilmiş olduğu bilinmelidir."[12] Mevlâna'nın bu ifadeleri bize, gerçekten Şems'in İmam soylu olduğunu onun bildiğini göstermektedir.

III. Vardığımız Sonuçlar

Araştırmalarımız, bizi Şemseddin Tebrizi ile 1224-1226 yılları arasında Kuhistan eyaleti İsmaili valisi (*muhtaşim*'i) Şemseddin Muhammed (bin) Hasan–ı İhtiyar'ın aynı kişi olduğu düşüncesine götürdü. Bu olayın üzerinde hiç durmamış görünen İsmaili tarihi araştırmacıları arasından, her nedense Tebrizi'nin öldürüldüğü tarihlerde 7-8 yaşında bulunan Pir Salahaddin oğlu Pir Şemseddin Muhammed Sebzavari – Multani (ö.1356) ile Şems Tebrizi'nin aynı kişi olduğunu yazanlar çıkmıştır. Gerçi farklı kişilikler olduklarını yazmış olanlar da varsa bile, Hind kıtasında ve Sind'deki İsmaili toplulukları arasında Pir Şemseddin'in Şems Tebrizi olarak adlandırıldığı, birbirine karıştırıldığı konusuna akılcı ve anlamlı çözümler getirilmemiştir.

Alamut İmamı Celaleddin Hasan'ın büyük oğlu olan Şemseddin Muhammed'in kırk yaşlarındayken Kuhistan valisi olarak atanması kadar doğal bir durum olamazdı. Açıklayıcı bir belge olmamasına rağmen, 1227'den itibaren aynı Şemseddin Muhammed'in Hind ve Sind bölgelerinde yıllarca İsmaili dava etkinliklerini çok etkili bir biçimde yürütmüş olduğuna inanıyoruz. Eğer böyle olmasaydı, XIV.yüzyılın ilk çeyreğinden, ikinci yarısının başlarına kadar yerli dillerde söylediği binlerce *ginan* (beyitler) ve *garbi*'leriyle (şarkılar) inancın propagandasını yapmış ve keramet olarak günümüze gelmiş etkinlikleriyle gönüllerde taht kurmuş; ayrıca soyundan gelen Pir'lerle davayı kuşaklar boyu sürdürmüş Pir Şemseddin Muhammed Multani'den (ö.1356) sonra, hâlâ İsmaili inançlı halkların toplumsal belleğinde Şemsi Tebrizi kalır mıydı?

1244 yılında Şemseddin Muhammed bin Hasan İhtiyar'ı artık Şemseddin Tebrizi adıyla Konya'da görüyoruz. Kimseye birşey söylemeden 11 Şubat 1246 tarihinde de ansızın ortadan kayboluyor. Bu ortadan kayboluş, Moğol başkenti Talikan'da, tam 2000 kişinin katıl-

[12] www.ismaili.net:*"Poet Nizari Kohistani"* başlıklı yazarı belirtilmeyen bir makaleden.

dığı 24 Agustos 1246'da toplanan ve Ögeday oğlu Guyuk'un Mogol Hanı seçildiği Kurultay'la yakından ilgilidir.

Kurultay hakkında en geniş bilgiyi bize, papa İnnocent IV tarafından elçi olarak gönderilmiş olan Fransisken rahibi John Plan del Carpin vermektedir. 1247 yılı sonunda İtalya'ya dönebilen Rahip John Plan'ın anlattığına göre Moskova grandükü, Gürcüstan tahtının varisleri, Ermenistan başkumandanı Sempad, gelecekteki Selçuklu Sultanı Rükneddin IV. Kılıç Arslan, Bağdad Halifesinin temsilcileri, Frank elçileri, Alamut emiri Alaaddin Muhammed'in elçileri vb...bu kurultaya katıldılar.[13]

Konumuzla ilgili olarak Selçuklu Sultanlığı'ndan giden elçilik heyeti hakkında *Abul Farac'ın Tarihi*'nde çok daha geniş bilgi verilmektedir. Ayrıca Alamut İmamı Alaaddin Muhammed III (1221-1256), Abbasi Halifesi al-Mutasım (1242-1258) diğer birçok İslam önderleri tarafından ortak anlaşmayla düzenlenen bir elçilik heyetinin başına, eski Kuhistan valisi ve *dai*' lerden Şihabeddin ve Şemseddin Muhammed (Tebrizi) geçirilerek Karakurum'daki Moğol başkentine gönderildi.

Alamut önderi İmam Alaaddin Muhammed III, bu heyetle babası Celaleddin Hasan ile Moğollar arasında yapılan anlaşmayı anımsatan bir *memorandum* gönderdi Guyuk Han'a. Ancak, Alamut Nizari elçileri Han tarafından hakarete uğradı ve kovuldular. *Memorandum*'a da ağır sözlerle karşılık verildi. Han'ın bu ağır sözleri ve hakaretlerine muhatap olan; ancak Kurultay geleneklerine aykırı olduğı için öldürülmekten kurtulan bu elçilik heyetinin ikinci adamı Semsi Tebrizi'den başkası değildi. Şemseddin Muhammed Tebrizi, Rum'da (Anadolu'da) davetçilik (*Huccet* olarak) yaptığı, Mevlana'ya batıniliği öğrettiği sırada Alamut'a çağrılıp ona bu görev verilmiştir. 20 yıl kadar önce Sistanlılara karşı büyük bir savaş vererek, yıllarca süren anlaşmazlıkları sona erdirmiş bulunan Şemseddin'in başarılı bir askeri kumandan oluşu ve diğer başarıları onun bu diplomatik göreve seçilmesini sağlamıştı.

Ancak bu son yüklendiği siyasal ve diplomatik görevin içeriği, yeni Moğol Hanı Guyuk (ö. Nisan 1248) tarafından düşmanca karşılan-

---

[13] Steven Runciman, *A History of the Crusades, Vol.III*, 5.Baskı, London-1990, s.259-260; Jean Paul Roux, *Orta Asya/Tarih ve Uygarlık*, Çev.Lale Arslan, Kabalcı Yayınları: İstanbul-2001;Karş. Gregory Abul Farac(Bar Hebraus), *Abul Farac Tarihi II*, İngilizce'den Türkçeye çev. Ömer Rıza Doğrul, 2.Baskı, Ankara-1987,s.546)

ması yüzünden, Şems kendi sonunu hazırladı. Onu, ne Mevlâna'nın küçük oğlu Alaaddin kıskançlık yüzünden, ne dindar Sünni Konya eşrafı Mevlâna'yı baştan çıkartıp batıniliğe çevirerek kendilerinden uzaklaştırdığı için ve ne de son zamanlarda ortaya atılmış tasavvufi görüş farklılığından ötürü Ahi Evren öldürtmüştür. Bir yıl dört ay sonra sonra Konya'ya geri dönen Şemseddin Tebrizi 1247 sonunda ya da 1248 yılı başlarında; kendilerine menşur (yarlığ) fermanı verip Rum'a Sultan olarak atamış olan Guyuk Han'a yaranmak için, Rukneddin Kılıçarslan III'ün veziri Bahauddin bundan sorumludur. Bize göre işte bu vezir, 1247-1248 yılları içinde, Moğolların desteğiyle saldırganlığını sürdürürken, Guyuk Han'a yaranmak için Şemseddin Tebrizi'yi Konya'ya adamlarını gönderip öldürttü. Bu yıllarda Moğol yanlısı -ayrıca Moğol asıllı- olarak Rükneddin Kılıç Arslan'ı tutan geleceğin büyük veziri ve Mevlana Celaleddin'in baş müridi olan Muinnuddin Pervane Tokat'ta Bahauddin'in buyruğunda bir askeri kumandandı. Vezir Bahauddin bu işi Pervane'ye havale etmiştir.

Şems'in öldürülmesinin ardından geçen birkaç yıl içinde Anadolu Selçuklu Sultanlığı tamamıyla Moğol İmparatorluğunun bir doğu eyaleti durumuna girdiğinden, Mevlana dahil kimse bu öldürme olayından söz edememiş; 70 yıl gibi uzun bir zaman aşımından sonra olay hakkında yanlış varsayımlar ve söylentiler yazıya geçirilmiştir. Kısacası [olay] *"faili meçhul bir siyasi cinayet"* olarak kapanmıştır.

Kaynaklar

Abul Farac Gregory (Bar Hebraus), *Abul Farac Tarihi II*, Çev. Ömer Rıza Doğrul, 2.Baskı, Ankara-1987.

Gölpınarlı Abdülbaki, *Mevlâna Celaleddin*, İstanbul, 1985.

Kaygusuz İsmail, "Şemseddin Muhammed Tebrizi (1183/4-1247/8)-Şems'in Tarihsel, İnançsal ve Siyasal Sorunsalının Çözümü Üzerine Bir Deneme", *Anadolu Bilgeleri*, Su Yayınları, İstanbul, 2005.

Lewis Franklin D., RUMİ, *Past and Present, East and West; The Life, Teachings and Poetry of Jalal al-Din Rumi*, Oneworld-Oxford, 2000.

Roux, Jean Paul, *Orta Asya/Tarih ve Uygarlık*, Çev.Lale Arslan, Kabal Yayınları: İstanbul-2001.

Runciman Steven, *A History of the Crusades*, Vol.III, 5.Baskı, London-1990.

V. KESİM
KENDİSİNİN İMGESİ,
İMGESİNİN KENDİSİ

NEFES: BEKTAŞİLİK VE SANATIN KESİŞEN YOLLARI

Eva Csaki[1]

Hacı Bektaş-ı Veli'nin önder kişiliğini Türk halkı, Türk ozanları, özellikle de Alevi-Bektaşi cemaatleri asırlar boyunca yaşatıp korumuşlardır. Düşüncelerini gelecek nesillere miras olarak şiirlerle aktarmışlardır. [Hacı Bek-taş-ı Veli] ile ilgili bütün nefesler sevgi ve saygı, birlik ve beraberlik felsefesini yansıtmaktadır. Hacı Bektaş-ı Veli'nin *Velayetname*'de "Kendime ne kazandırdım, topluma niye daha fazla yararlı olamadım?" [şeklindeki] acı sözlerini [hissettiği] vicdan azabına ve sorumluluğuna örnek olara gösterebiliriz.

Müzik Alevi ve Bektaşilerde de [insanı] yaşadığı bu dünyadan öteye götürür. Trakya derlemelerimiz sırasında birçok kaynak kişi bize, nefeslerin bir nevi tedavi edici bir özellik de taşıdığını savundular. Cemde Alevi-Bektaşi felsefesini aktarma aracı olarak nefes ve semahlar kullanılır. Gördüğümüz kadarıyla hem Bektaşi hem Alevi kitleler için nefesler, kültürün temelini oluşturmaktadır.

Türkçe'ye Arapça'dan geçmiş olan nefes kelimesi, İbranice'den alınmış bir kelime olup *İncil*'de kelimenin "mahluk" ya da "can" olarak geçtiği görülmektedir. Türkler'deki şaman üfürükçüler de eskiden nefesleriyle [insanları]tedavi etmişlerdir. Şifa [etkisi] ancak ve ancak temiz yürekle, Tanrı'ya yaklaşmak amacıyla söylenen Bektaşi ve Alevi nefeslerinin bir özelliği olabilir.

Ankara'daki Aleviler arasında gerçekleştirilmiş derlemelerimize katılanlar bağlama eşliğinde nefesler söylediler. Âşık, tahtadan yapılmış bağlamanın üst kısmına yüzük parmağıyla vuruşlar yaptı, bu bize davulun eski şaman geleneğindeki kullanımını hatırlattı. Davul-

[1] Dr. Macaristan, Peter Pazmany Katolik Üniversitesi, Dilbilgisi Enstitüsü

ları sayesinde öteki dünyaya seyahat ettikleri düşünülen şamanların oradan mesaj getirip döndüklerine [inanılır]. Şamanların bir diğer fonksiyonu da yukarıda bahsettiğim hekimliktir. Alevi ve Bektaşilerin erenleri gibi şamanlar da her çeşit keramet sahipleriydi. [2]

İslam öncesi olan ve yine şamanist olarak nitelendirilebilecek başka bir özellik de, zikir sırasında kadınların ve erkeklerin beraber semah dönmeleri ve bazen bunların coşkudan dalıp kalmalarıdır.[3]

Cem, nefesler ve semahlarla yapılan bir ibadet şeklidir; [cem] sırasında birlik ve Tanrı'ya ulaşma [amaçlanmaktadır.] Bektaşiler'de de Aleviler'de de cemde ilk olarak üç nefes söylenir. [Bunlar] ocaklara ya da cemaata göre seçilir.[4]

Nefeslerdeki gizem, tasavvuf felsefesindeki çıkarsız, temiz aşk olarak özetlenebilir. Düşünce, inanış ve hislerin birliğini oluşturan bu aşk hep Allah'ın eşsizliğinden ve "bir"liğinden söz etmektedir.[5] Ona tapmak, onunla mucizevi bir şekilde birleşebilmek için "bir" şarttır. Ancak, Tanrı biz insanların kalbinde saklandığı için hep kendi kalbimizi araştırmamızı mecbur kılmaktadır. Bilmeyenler, cahiller ise [onu] yerde gökte aramakla faydasız bir iş yapmaktadırlar.[6] Arıtılmış kalbiyle bencilliğinden kurtulmuş insan ise hayat boyu çaba harcamakta, [onun] dört kapı kırk makam yoluyla, kendi kendisiyle [verdiği] çetin savaşların sayesinde Tanrı'ya kavuşabileceğine inanılmaktadır. Kendi gölgesini aşabilmek, ancak bu kadar çaba sarf ettikten sonra [kazanılan] bir erdemdir. Alevi-Bektaşi nefesleri ve semahlarında da sık sık bu güçlüklerden söz edilmektedir.

"Bektaşilik kolay zannetme aşık"
"Güzel aşık cevrimizi
Çekemezsin, demedim mi"

---

[2] Hacı Bektaş-ı Veli (2004), *Makalat-ı Gaybiyye ve Kelimat-ı Ayniyye*,(GÜ Türk Kültürü ve HBV Araştırma Merkezi Yayınları 1.), Ankara; Kılıç, F.; Arslan, M., Bülbül, T. (ed.), (2007), *Otman Baba Velayetnamesi*, (Tenkitli Metin), Ankara.

[3] Önemli bir benzeri olan eski Trakyalıların Dionüsos kültünden Eüripid'in bir dramasından öğrenebilmekteyiz. Bakhans Bayanlar adlı eserinde gece dağlarda yarukların aydınlattığı mekanda aşırı müzik eşliğinde cem yaptıklarını okuyabiliriz. Katılanlar yüksek sesle haykırışlarıyla sevinçlerinden adeta bayılmış vaziyette çember şeklinde halay gibi oyuna sıralanmıştı (Eliade (1997:135).

[4] Zeytinbumu'ndaki bir Bektaşi babası olan B.B. bunlardan bize bahsetmişti.

[5] Banarlı (1987:115-7)

[6] Osmanlıların aynı şekilde dünyaya baktıklarını eski Türk edebiyatın yüce örneği olan *Dede Korkut Kitabı* yansıtmaktadır (Ergin 1997:180).

Cemde dede de bağlama çalabilmekte, ama bu görevi genellikle kendisi değil, yanında, sağında oturan zakir ya da sazandar yerine getirmektedir. Bütün katılanlar ona eşlik edebilir.

Gördüğümüz kadarıyla biraz eğitim almış, tahsil yapmış olanlar arasında musahip tutma eğilimi azalmaya başlamıştır. Yalnız [kişi] yeterince bilgi sahibi olmasa da ceme gider ve susadıkça orada gerçek bilgiye sahip olabileceğine inanılır.

Olağanüstü, alışılmamış ilahi sevdanın ve çabanın seslerini nefeslerden duyabilmekteyiz. Nefeslerin tematik sınıflandırması pek de kolay değildir. Bazıları belli bir konu üzerinde odaklanırken birçok nefesin [aynı anda farklı] konuları içerdiği görülmektedir. Aşağıda en önemli konulardan bahsedeceğiz.

Bektaşilik hakkında birçok metin; tasavvufun manevi değerlerinden, yola çıkanların ne kadar çok çaba harcadıklarından söz etmektedir.

"Düvazdeh nefesleri" On iki İmam üzerine [söylenmiştir.] "Düvazdeh İmam" ifadesi On iki İmam anlamında olup Farsça'dan gelmektedir. Bunlar İslamiyet içindeki en önemli peygamber, pir, eren ve azizlerdendir, dörtlüklerde isim olarak da onlardan bahsedilir, ancak kimi nefeslerde On iki İmamın hepsinin değil, bazılarının ismi geçmektedir.

"Medhiye" övünme anlamına gelen Arapça kelimedir. Bu gruba ait nefeslerin çoğunda teslisten (Allah-Muhammed-Ali birliğinden), tarikattan, Bektaşilerin Tanrı'ya yaklaşımından ya da doğrudan Bektaşilikten, bazen de Hacı Bektaş-ı Veli'den bahsedilmektedir. (No.568)

"Nevruziye nefesleri" (etimolojik kökeni Farsça'da" yeni gün" anlamına gelen nevrûz kelimesidir) 21 Mart olarak [kabul edilen] ilkbaharın başlangıcıyla ve Hz. Ali'nin doğum günüyle ilgilidir. 20 Mart'ı 21 Mart'a bağlayan gece ayin-i cem yapılır, bütün gece "gülbank" ve "dualar" okunur ve özel nevruziye nefesleri söylenir, semah dönülür. Trakya köylerinde bu cem diğer [yörelerdekinden] farklı olup katılan [kadınların] giydiği şalvar rengârenk, baş örtüsü ise beyazdır.

[Metinleri] tabiatın detaylarıyla başlayan nefeslere Hristiyan ayin ve deyişleri ile Türk ve Macar halk edebiyatında da sıkça rastlanır. Bu metinler gökteki, yerdeki olaylardan yola çıkarak (yağmur, boran, gök gürültüsü gibi) hayvan ve bitki dünyasına uzanan tablolardan ibaret olmayıp mecazi anlam taşıyan gül ve bülbül tasvirlerini de içermektedir:

Açıldı bahçenin gülü
Öter içinde bülbülü

"Mersiye" denilen ağıtlar Kerbela'da şehit edilmişlerin anısına en çok Muharrem ayında söylenen nefeslerdir. Bunların çoğu Kerbela'da Hüseyin ve refakatindeki yetmiş iki akrabasının uğradığı saldırıyı ve [burada] onların aç ve susuz bırakılarak şehit edilmelerini anlatmaktadır. Bu olay Muharrem ayının onuncu gününde meydana geldiği için o gün bütün Bektaşiler cemde yemeden içmeden onların yasını tutup mersiye söylerler. Daha sonra semah dönmeden evlerine dönerler.

"Ağlaş" (yas) nefeslerini de [dinleme] fırsatımız oldu. Diğer adı "ölü nefesi" ya da "matem nefesi"olan bu nefesler, henüz "Hakk'a yürümüş", yani yeni ölmüş kişinin yanında, "lokma erkânı" sırasında söylenirler. (Trakya derlemelerimiz sırasında bulduğumuz: "Ne kaçarsın ölümden, bulurlar seni...".gibi) Ölüm hayattan sonraki bir ruh halidir, Bektaşilerin inanışına göre, ruhumuz hayatta sürdürdüğümüz yola göre hak ettiğimiz yere tekrar dönüş yapacaktır. Bu yüzden bütün canlı varlıklara sevgiyle bakmamız gerekir. Ancak, bu sırf öğretisel değildir, uygulamasına da birçok defa tanık olduk. Örneğin; bizi misafir olarak kabul eden bir saygıdeğer Bektaşi babanın evine, şiddetli yağmur yağdığı bir gece bir yarasa sığındı. "Onda da ruh var!" dedi ertesi sabah Hasan Baba onu hiç incitmeden dışarı çıkarmak için elinden geldiği kadar çok çaba harcadı.

Birçok nefesin gizli anlamına varabilmek için ayin-i cemlere katılmak, baba ve dedelerle tanışmak gerekmektedir. İlk [duyuşta] neşeli gelen ve pek derin anlam taşımadığı [düşünülebilen] „şathiyât-ı sofiyâne" nefesler bu gruba girer.

"Gazel" ve koşma gazel" türüne ve Klasik Türk Müziği'nde de [rastlanan] gazellere özellikle dikkat etmek gerekir. Gazel, Türk Divan Edebiyatı'nda da kullanılan bir şekildir Serbest bir akışı olan gazellerde on bir heceli beyitler yaygındır. Derleme yaptığımız Trakya'daki gazeller ikili beyitten ibaret olup koşma gazeller dörtlü beyitlerdendir. [Genellikle] bir kişi tarafından söylenen koşma gazeller bazen de iki kişi tarafından ve soru cevap şeklinde söylenmektedir.

"Devriye" denilen gruptaki nefeslerin diğer ismi "yaş destanı"dır. Bunları toplayan Fransız Türkolog Dor (1999:2-24) birçok güzel devriyeyi neşretmiştir. Biz de bu gruba girebilecek güzel nefesleri kaydettik.

Birçok nefes, söyleyenin Kırklar Meclisi'ne davet aldığından ya da Tanrı tarafından gönderilmiş misafirden bahsetmektedir.

Bulduğumuz, derlediğimiz birçok nefes yukarıda [andığımız] gruplara sığmamıştır, ama hepsinin ortak özelliği olan [eğitici] niteliği de [işaret etmek gerekir.] Şikayetçi nefesler de hep üstesinden gelinmesi geren zorluklardan söz etmektedir. Nefeslerde mecazi anlam taşıyan birçok öge de (örneğin, okyanus, deniz, muhabbet, dem gibi) [bulunmaktadır.]

Sonuç

Bektaşi nefeslerinin güzel yanı, [eğitici] olmalarıdır. Herkesin aşkı farklı sebeplerden farklı bir şekilde doğduğu gibi, nefeslerdeki gizli öğretiden herkes [kabıyla alır.] Nefeslerin metinlerini [incelediğimizde] Türk edebiyatının ilk devirlerinden bugüne dek ilahi aşkını şiire dökmüş birçok şairin eserine rastlarız. Gönlümüzü ferahlatan bu nefesler gizli bir hazine oluşturmaktadır. Bu eserleri dünya kültürünün bir parçası haline getirmek için Türklere düşen görev ve sorumluluk, bunları [tanıtmaktır.] Ne mutlu anlayabilenlere!

Kaynakça

Aslanoğlu, İ.(1997), *Kul Himmet Üstadım: 19. Yüzyıl Bektaşi Şairi, Yaşamı, Kişiliği ve Şiirleri*, İstanbul.

Birge, J.K. (1987), *The Bektashi Order of Dervishes*, London, Hartford, Conn.

Bolay, S. H.;Yalçın, A.; Aytaş, G. (ed), Kadri Eroğan, *Hacı Bektaş Veli Armağanı*. G.Ü. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi. Ankara.

Eyuboğlu, S. (1993), *Pir Sultan Abdal*, (Kültür Dizisi) İstanbul.

Grülka, J. (2007), Biblia és Korán ami összeköti és ami elválasztja őket, Budapest.

Hacı Bektaş-ı Veli (2004), *Makalat-ı Gaybiyye ve Kelimat-ı Ayniyye*,(GÜ Türk Kültürü ve HBV Araştırma Merkezi Yayınları 1.), Ankara.

Kaplan, A. (2000), "Kongurca ve Türkali Köyü Tahtacı Cem Törenlerdeki Erkan", *Folklor/Edebiyat*, XXIV, VI, s. 191-200.

Kaya, H. (1999), *Pir Sultan Abdal-Yaşamı-Sanatı-Yapıtları*, (Engin Yayıncılık Türk Klasikleri Dizisi), İstanbul.

Kılıç, F.; Arslan, M., Bülbül, T. (ed.), (2007), *Otman Baba Velayetnamesi*, (Tenkitli Metin) Ankara.

Olsson, T.; Özdalga, E.; Raudvere, C. (ed.), (1999), *Alevi Kimliği*, (Tarih Vakfı Yurt Yayınları 70), İstanbul.

Onat, H. (1997), „Hacı Bektaş Veli'nin Din Anlayışındaki Evrensel Boyut ve Bazı Düşünceler", K. Eroğan, *Hacı Bektaş Veli Armağanı*, Ankara. s.37-48.

Silling I. (2003), *Vajdasági népi imádságok és nyelvezetük*. Tanulmány. Novi Sad.

Süzer, H. (1998), İnsanlık *Yolunu Aydınlatan Sözler*, Ankara.

ALEVİ CEMLERİNDE NEFES, ÂYET VE DEYİŞ

Gani Pekşen[1]

Eski çağlardan günümüze, birçok farklı medeniyetlere ev sahipliği yapan "Anadolu", tam bir kültür mozaiği olma özelliği ile çeşitli uygarlıkların ve medeniyetlerin beşiği olmuştur.

Göçler ve istila amacıyla gelen ve sahip oldukları kültür ve medeniyeti Anadolu'ya taşıyan topluluklar mevcut yerel halkla da birleşince bu topraklarda çeşitli yaşayış, düşünce ve inanç biçimleri boy göstermiştir.

Üzerinde yaşadığımız coğrafyada tarihi, siyasi ve ekonomik süreçler Anadolu'nun yaşayış, düşünüş, inanç biçimini ve buna paralel olarak da çok güçlü edebiyat ve müzik anlayışını ortaya [çıkarmıştır]. Bu topraklardaki farklı bölgelerin [varlığı], farklı iklim koşullarının yaşanması, buralarda yaşayan insanların yaşayış biçimine göre dilini, edebiyatını, dansını, müziğini vb. şekillendirmiştir. Yörelerimize göre değişen, melodik, ritmik yapı ve saz çalış-söyleyiş biçimi; bu bölgelerin kendilerine özgü hançere yapılarını, ezgi söyleme biçimini yaratmıştır. Yöresel ağız yapılarına paralel olarak, yöresel hançere teknikleri gelişmiştir.

Doğup yaşadığı bölgenin coğrafi durumu, iklimi, inanç anlayışı, örf, adet, gelenekler, yaşadığı olaylar karşısında duygu ve düşüncelerini, tepkisini bölgenin müzikal yapısı ile ifade eden hançere teknikleri, müziğine yön veren, biçim veren ve onu ifade edecek tarzları ortaya koymaktadır.

---

[1] Dr. Ege Üniversitesi, Devlet Türk Müziği Konservatuarı

İnsan, belli bir davranış ve düşünce şekline, ahlaki yapıya, dil ve inanç gibi birçok özelliklere sahiptir. Bu özellikler aynı zamanda insanın kültürel karakterini belirler.

Alevilik-Bektaşilik düşüncesi de Anadolu'da yaşamış olan birçok inanç ve düşünce biçimlerinden etkilenerek karşımıza Anadolu Aleviliği ve Bektaşiliği olarak çıkmış, günümüze kadar gelmiştir.

Birliğin de, dirliğin de sırrı, "dâr"a durup, "sorgu"dan geçmektir. Bireyler için "iç huzur", toplum için "düzen" demektir.

Ceme giren "ölü can", cemden çıkan "diri can" olur. Her can, yeniden doğar, ehl-i-hâl olur insan-ı kâmil olur.

Cem, bir hayat okuludur: Bu okulda, toplum içi yaşam ve davranış biçimleri öğretilir: Nefse sahip olmanın, İnsanı Tanrı gibi sevip saymanın, insanlığa karşı hata yapmamanın erdemleri öğretilir.

"Demirin su ile buluşup dövülmesi ve çelikleşmesi gibi, insanlar da cemlerde: *deyişler, nefesler, Duaz-I İmam'lar, tevhidler, mersiyeler* ve *semahlarla* dilden dile, gönülden gönül'e taşınan yapı sularıyla nefislerini ve kişiliklerini çelikleştirirler. [Ceme giren canlar] balıkların gölde çarka dönüşü gibi kutsal çalgıları "bağlama" eşliğinde; toplum içinde birliğe, dirliğe, doğruluğa and içip semah dönerler[2]-"

Cemin Alevilikte çok yönlü işlevleri vardır: Bir okul, bir öğretidir. Toplumda bireyleri kardeş yapan dayanışma örgütüdür. Alevilikte dayanışma olayı yol kardeşliği kurumu ile sağlanmıştır. Ahlaksal değerler bakımından yüksek düzeyde olduğunu düşündüklerinden öte dünya korkusu çekmezler. Sorgulama öte dünyada değil, bu dünyadadır. Bu dünyanın önemsenmesi, ahlaksal değer ve normların belirleyici olması toplumsal bir varlık olarak insanın var oluşunda önemli bir olgudur.

Günümüzde cem deyince; insanların algıladığı, saz eşliğinde bir araya gelen Alevi-Bektaşi topluluklarının ibadet biçimi akla gelmektedir. Sazın cemde yer aldığı doğrudur; oysa müzik kısmı ancak cemin son aşamasında yer alan bir özelliktir. Müzik, ruhları arınmış bireylerin toplum önünde kendi vicdanı ile baş başa kalarak öz eleştirisini yapıp bir önceki yaşamış olduğu görgü ceminden son yaşadığı görgü cemine kadar olan yaşamını sorgulayan iç hesaplaşmadır,

---

[2] Gani Pekşen, *Anadolu Derlemelerim-1*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 2007, s.7.

arınmadır. Bir arada olan bu kişilerin hem kendi hem de beraber yaşadığı insanlarla iç hesaplaşmaları bittikten sonraki aşamada müzik başlar. Müzik aynı zamanda terapidir.

İnsanın yaradılışından ölüm sonrasını, yaratan ve yaratılanın tüm özelliklerini, eleştirisini, bu kültürün oluşumunu, tarihini, gelişimini konu edinen şiirler bağlama eşliğinde anlatılır. Bu anlatımda gerçekçilik, doğruluk hep ön plandadır. Sözlerin derin ve anlamlı olması, insanların içindeki ayrı bir gizemdir. Bu gizemlilik aynı zamanda, bu yolun günümüze kadar taşınmasında da büyük bir etkendir. Şiirler konularına ve anlatım biçimlerine göre adlandırılmıştır.

Hak aşığının Alevi öğretisini anlatan bir şiiri, inanç gereği törenin belli yerlerinde orada bulunan insanlara mesaj olarak iletmek için bağlama ile çalıp söylenilir. Şiirdeki anlam aynı olmasına, insanlar üzerinde aynı etki yaratmasına rağmen farklılık çalış ve söyleyişte ve ayrı zamanda da isimlendirmededir. Yörenin çalış, söyleyiş ve yorumlanış biçimindedir. Örneğin; Pir Sultan'ın "Lâmekân elinden misafir geldim" adlı şiiri Malatya Arguvan yöresinde; Arguvan ağzı ile çalınıp söylenirken aynı şiir Tahtacıların kendilerine özgü "Nefes" adı verilen çalış ve okuyuş biçimi ile söylenilmektedir.

Halk müziğinde ritm, melodi ve söz yapısı coğrafi şartların etkisi ile çeşitli bölge veya yörelerimizde, değişik karakterlere bürünmektedir. İnsanlar yaşadıkları bölgede müziğini üretirken, ürettikleri bu müzikte kendilerine yardımcı olacak, kendilerini ifade edecek, yaşam biçimlerine ve ihtiyaç duydukları sesleri ifade eden çalgıları da üretirler. Bu çalgılar bulundukları coğrafi şartların yaşam biçimine göredir.

Anadolu'nun birçok yöresinde karşımıza çıkan bağlama, Alevi geleneğinde de çok önemli bir rol üstlenmektedir. Cem törenlerinde on iki hizmet sahibinden biri olan, farklı bölgelere göre değişik isimlerle karşımıza çıkan Zakirin, Aşıkın, Sazandarın vb. elinden düşürmediği bağlama niyaz edilerek ele alınan ve çalınan kutsal bir çalgıdır.

Alevi-Bektaşi yaşam biçimini anlatan bağlama, bazı bölgelerimizde örneğin, Malatya, Maraş, Sivas, Erzincan, Tunceli gibi illerimizde tel sayısı 5-6, perde sayısı 12 olan bağlama düzeni (Aşıklama), tezenesiz çalım şekli dediğimiz "pençe" ile karşımıza çıkarken, Tokat, Amasya, Çorum'da tezene ile çalınan bozuk düzen (Kara Düzen) denilen 22-24 perdeli ve 19 perdeli bağlama düzeni ile karşımıza çıkmaktadır.

"Ülkemizde Batı Anadolu, Akdeniz ve Güney Anadolu'nun genellikle ormanlık alanlarında yaşayan ve meslek olarak da ağaç işleriyle uğraştıklarından, "ağaç eri" olarak bilinen Türkmen boylarına Tahtacı denmektedir. Ağaç erlerinin bu adı almalarındaki başlıca etken, onların yaşadıkları yerin coğrafi özelliklerinden ileri gelmektedir"[3]. Tahtacı cemlerinde 5 telli ve 9 perdeli olan bağlama ailesinin küçüğü olan "cura" sazını tezene ile çalarlar. Cura sazının alttan üste doğru sıralanış biçimine göre 1. 2. 3. ve 4. tel boş tel olup LA sesine, üst tel yani 5. tel ise alt tellere göre Mİ sesine akortlanır. Çalım ve söyleyiş biçiminde tıpkı yerel türkülerdeki gibi yöre ve bölge özellikleriyle ifade edilmektedir. Sazandarlar Cemlerde çaldıkları cura sazlarını, kendileri yaparlar. Tahtacı geleneğinde sazandarlar öldüklerinde yaptıkları bu sazlar ile birlikte toprağa gömülürler. Bundan dolayı da günümüzde bu sazlara sıkça rastlayamadığımız gibi bu sazların gelecek kuşaklara ulaştırılması da güç olmaktadır. Tahtacılar inanç biçimini, inançlarla olayların anlatıldığı koşma biçimine nefes adını vermektedirler. Tahtacı cemlerinde diğer bölgelerde deyiş diye adlandırılan terimin karşılığı nefestir. "Nefes; Büyüsel ve dinsel bir gücü olduğuna inanılan soluktur"[4].

"Konusu genellikle tasavvuf, tasavvuftaki vahdet-i vücud, Alevi-Bektaşi ilkeleri, tarikat kurallarıyla ilgilidir... Bu şiirlerin kutsal bir ilhamla söylendiğine inanıldığı için nefes adı verilmiştir. Dili sade bir Türkçe olan nefesler biçim olarak koşma gibidir. Dörtlük düzenine göre yazılır. 7, 8, 11'li hece ölçüsü ile ve az da olsa aruzla yazılanlara rastlanır"[5].

Hatayi, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Virani, Teslim Abdal, Nesimi vb. gibi mutasavvıf halk ozanlarının şiirleri kullanılır. Tahtacıların Yan yatır ocağına bağlı olanları ölülerinin başında sazları ile nefes okurlar. Ölünün başında okunan bu nefeslere ***"ölüm nefesi"*** denir. Ölüm nefeslerinde yalnızca Kul Himmet'in şiirleri kullanılır.

---

[3] Faruk Sümer, "Ağaç-Eriler," *Belleten*, XXVI-103, Ankara, 1962, s. 522.

[4] Orhan Hançerlioğlu, *İslam İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1984, s. 422.

[5] Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yardımcı, *Başlangıçtan Günümüze Halk Şiiri, Tekke şiiri*, Ürün yayınları, Ankara, 2002, s. 435.

Nefesler, bir inancı, bir düşünüş tarzını, bir din ve Tanrı anlayışını, edeb-erkân ve ahlakı, insan ve Türk toplumsal yaşamını, toplumun duygularını, aşk ve heyecan ile güzelleştirerek açıklayan şiirlerdir. Dinsel motiflere ağırlık verilmez. Nefeslerde, bir din havasından çok bir davanın anlatımı vardır.

Tahtacı cemlerinde çalınıp söylenilen "Lâmekân elinden misafir geldim" adlı nefes, bir çocuğun özellikle taşıyıcı konumda olan ve insanın yaratıcılığında önemli rol oynayan kız çocuğunu yani Anne'nin dünyaya gelişi, dünyaya gelirken insan bedenindeki evreleri anlatır. Aydın-Nazilli Alamut köyünde İlker Dikici'nin arşivinden aldığım,1988 yılında sır olan Hasan Dikici'nin ses kaydından deşifre ettiğim bu nefes, yörede şu şekilde çalınıp, seslendirilmektedir.

Lâmekân elinden misafir geldim
Bu fani mülküne bastım kademi
Nerenin selamını getirdin desen
Elesti bezminden erdim bu deme

Bu fani mülküne gelip giderken
Servan olup hakka tebliğ ederken
Balçığın yoğurup çamur ederken
Sırtım ile su taşıdım Âdem'e

Bu fani mülküne gelip yetmeden
El el ekip can tohumun bitmeden
Makamın kaldırıp tamam etmeden
Âşığım ben yönüm döndüm kıbleme

Kıblem beni ben kıblemi bilirdim
Evliya Enbiya ordan gelipdir
Ben bilirim anam benden olupdur
O zamandan nikâh kıydım babama

Ben babamı kucağımda büyüttüm
Kudret sütüyle emzirip avuttum
Möhkem tutup kalp evini arıttım
Onun için iblis girmez obama

Ben obam içinde baki can idim
İlim idim erkân idim yol idim
On ikiler sırrına ben agâh idim
On sekiz bin halkı koydum abama

Pir Sultan'ım demden ırmak akıttım
Can evimden olana canımı kattım
Bu dünyayı ol yoğurdum ol yaptım

Yedi gün emeğim çıktı bu deme.

Aydın ili ve çevresinde yapılmış işi belirtmek için sözcük sonunda fiile ık-ik-uk heceleri eklenir.

(Örneğin "Kıblem beni ben kıblemi bilirdim (Kıblem beni ben kıblemi bilikdur)

Evliya Enbiya ordan gelipdir (Evliya Enbiya ordan gelikdur)

Ben bilirim anam benden olupdur (Ben bilirim anam benden olupdur)" gibi.

Bu ekler günlük konuşmada olduğu gibi, ezgi seslendirilirken de kullanılır. Anadolu'nun bazı yörelerinde deyiş terimi yaygın olarak kullanılırken, Tokat ve Tokat'a bağlı ilçelerdeki cemler ise daha çok yaygın olarak "Âyet" terimi kullanılmaktadır. Âyetler, cemlerde saz çalan ve bu bölge de ise Âşık olarak adlandırılan on iki hizmet sahibi tarafından bağlama eşliğinde seslendirilir.

"Âyet, Kur'an surelerini meydana getiren sözlerden her biri. Arapça sözcük anlamında açık alamet ya da nişane (iz) demektir. Dolayısıyla her hangi bir şeyin tanınmasını sağlar. Bu yüzden, Tanrı'nın varlığını tanıttığından evren (kainat) de bir ayet sayılmıştır"[6]. Günümüzde Tokat ve civarı köylerde yaptığımız araştırma-derleme esnasında yaşları 70-80 olan Alevilerin ayet terimini kullandıklarını gördük. Son yıllarda bazı görsel ve işitsel yayınlarda bu terimden çok deyiş terimi kullanılmaktadır.

Yeri, göğü, ins ü cinni yarattın;
Sen, ey mimarbaşı, eyvancı mısın?
Ayı, günü, çarhı, burcu var ettin;
Ey mekân sahibi, rahşancı mısın?

Denizleri yarattın sen kapaksız,
Suları yürüttün elsiz ayaksız.
Yerleri temelsiz, göğü dayaksız
Durdurursun, acap iskâncı mısın?

Kullanırsın kanatsızca rüzgârı,
Kürekle mi yaptın sen bu dağları?
Ne yapıp da öldürürsün sağları,
Can verip alırsın, sen cancı mısın?

Sekiz cennet yaptın sen âdem için,

[6] Orhan Hançerlioğlu, *İslam İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 29

Adın büyük, bağışla ânın suçun.
Âdem'i cennetten çıkardın niçin,
Buğday nene lâzım, harmancı mısın?

Bir iken bin ettin kendi adını,
Görmedim sen gibi iş üstâdını.
Yeşertirsin, kurutursun odunu;
Sen bahçivan mısın, ormancı mısın?

Cibril'e perde altında söylersin,
İnip Beytullah'da kendin dinlersin.
Bu ateş-i cehennemi n'eylersin,
Hamamın mı var ya külhancı mısın?

Hafâya çekilip seyrana durdun,
Aklı yetmezlerin aklını vurdun;
Kıldan ince köprü yaptın da kurdun,
Akar suyun mu var, bostancı mısın?

Bu kışlara bedel bu yazı yaptın,
Ol bahara karşı bu güzü yaptın;
Mizan'ı iki göz terazi yaptın,
Bakkal mısın yoksa dükkâncı mısın?

Kazanlarda katranların kaynarmış,
Yer altında balıkların oynarmış;
On bu dünya kadar ejderhan varmış,
Şerbet mi sunarsın, yılancı mısın?

Esirci misin, koydun tamuya arap?
Hoca mısın, okur yazarsın kitap?
Aslın kâtip midir, görürsün hesap?
İntisabın mı var, yok hancı mısın?

Yüz bin cehennemin olsa korkmam ben,
Rahman ismi nazil değil mi senden,
Gaffar-ı zünubum demedin mi sen;
Affet günahımı yalancı mısın?

Beni affeylesen düşen mi şandan?
Ne dökülür, ne eksilir haznenden?
Şahlar bile geçer böyle isyandan,
Affetsen olmaz mı, noksancı mısın?

Şanına düşer mi, noksan görürsün?
Her gönülde otursun, yürürsün.
Bunca canı alıp yine verirsin,
Götürüp getiren kervancı mısın?

Bilirsin ben kulum, sen sultanımsın,
Kalbde zikrim, dilde tercumanımsın.

Sen benim canımda can mihmanımsın,
Gönlümün yarısı, yabancı mısın?

Beni delil eyler, kendin söylersin,
İçerden Azmi'ye pazar eylersin;
Yücelerden yüce seyran eylersin,
İşin seyran, kendin seyrancı mısın?[7].

Alevi geleneğinde eleştiriden herkes nasibini aldığı gibi XVI. Yüzyıl'da yaşamış olan Azmi'nin bu şiirinde olduğu gibi Tanrı'da eleştirilmektedir. "Bütün yaratıcı güç elinde bulunan, insanları istediği nitelikte, durumda, tutumda yaratma yeteneği olan bir Tanrının böyle küçük işlerle uğraşması, bakkalın, hamamcının, yılancının, ormancının, bahçıvanın yapacağı işleri yapması onun yüceliği ile bağdaştırılamaz. Tanrı, bir yüceler varlığı ise bunları yapmaması gerekir. Yapıyorsa yücelikle, ululukla ilgisi yoktur"[8] denektedir.

Sözlü müziğin icrası esnasında kulağa gelen en belirgin özelliklerden birisi de türkülerde yörelere, bölgelere göre değişen ağız yapısıdır, söyleyiş biçimidir.

Şu aleme bir nur doğdu
Muhammed doğduğu gece
Yeşil kandilden nur indi
Muhammed doğduğu gece

Muhammed anadan düştü
Kafirlerin aklı şaştı
Bin bir kilise yere geçti
Muhammed doğduğu gece

Anda göbeği kesildi
Gözüne sürme çekildi
İsmi Muhammed okundu
Muhammed doğduğu gece

Ağlayan uşak avındı
Doğuran ana sevindi
Kafirler imana geldi
Muhammed doğduğu gece

---

[7] Vasfi Mahir Kocatürk, *Tekke Şiiri Antolojisi*, Buluş Kitabevi, Ankara, 1955, s. 219-221.

[8] İsmet Zeki Eyüboğlu, *Türk şiirinde Tanrıya Kafa Tutanlar*, Okat yayınevi, İstanbul, 1968, s. 80.

Huri kızları geldiler
Muhammed dinin sordular
Nurdan kundağa sardılar
Muhammed doğduğu gece

Muhammed kalktı oturdu
Ali hizmetin yetürdü
Yer gök salavat getirdü
Muhammed doğduğu gece

Melekler hazır hepisi
Doldu Muhammed tapusu
Açıldı cennet kapusu
Muhammed doğduğu gece

Şah Hatayi' m der dervişler
Sağ olsun cümle kardeşler
Secdeye indi ağaçlar
Muhammed doğduğu gece[9].

Ülkemizde değişik, il ve ilçelerimizin türkü seslendirme biçimleri vardır. Tokat ve ilçelerinde "yayla havası" ya da "Fadik havası" diye bilinen bu yerel okuyuş ve seslendirme biçimi; cemlerde okunan ezgilerde de kendisini göstermektedir.

Divane gönlümüz geçmez güzelden
Mihrin yer eyledi tenden ya Ali
Benim arzumanım sensin ezelden
Gitmez muhabbetin candan ya Ali

Can ü dilden sevenlerin canısın
Aşıklara methetmenin şanısın
Hiç noksana kalmaz mürvet kânısın
Geçersin günahtan kandan ya Ali

Müşkülünü halledersin dostuna
Çağırdıkça erişirsin düşküne
Kerbelâ'da yatan imam aşkına
Şefaat umarız senden ya Ali

Nice yüz bin yıllar kandilde durdun
Atanın belinden madere geldin
Anın için hatlı gümana saldın
Bin bir dondan baş gösterdin ya Ali

---

[9] İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşi Şiirler Antolojisi*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, C.2, s.166.

Tarikat içinde şems ü kamerin
Hakikat içinde zatı kemalin
İstemem cenneti göster cemâlin
Kul Himmet göçmezden bundan ya Ali[10].

Yurdumuzda yaygın olarak Doğu ve Orta Anadolu'da karşılaştığımız deyişler, bazı yörelerimizde "Deme" adıyla da bilinir. Aşık edebiyatı ve müziğinin bir ürünü olan deyişler, çeşitli anlamlarla karşımıza çıkar. Söyleme tarzı, şiir, üslup, ezgi bunlardan bir kaçıdır. Kökü Şamanizm'e kadar uzanan deyişlerin en önemli özelliklerinden biri de bağlama eşliğinde söylenmesidir. Tıpkı Tanrı'ya dua eden, yaşanan olayları kopuzuyla anlatan bir şaman gibi, halk aşığı da bağlamasıyla deyişlere ses vermiş, Tanrı'ya yalvarmış, yaşananları gelecek kuşaklara anlatmıştır. Günümüzde halk aşıkları Şamanizm'in izlerini taşıyan bu özellikleri gelenek adına taşırlar. Yüzyıllar boyu Şamanist inançlarını İslamiyet'e taşıyan, onunla bütünleşen kültürün insanlarıdır. Bu sebepledir ki, tasavvufu konu alan deyişlerde İslamiyet'in insan ve hayat anlayışı dile getirilmiş, bu anlatım şekliyle de dinleyene mesaj verilmeye çalışılmıştır. Kimi dizesinde Tanrı'yı, kimi dizesinde ibadeti, kimi dizesinde de ideal insan ilişkilerini bulabiliriz. Bu özelliğiyle deyişler tasavvufi niteliğine öğreticilik niteliğini de ekler. Yaşamdaki görgülerden, denemelerden edinilen bilgileri ve ondan çıkarılan dersleri anlatan, bu arada kimi zaman Tanrıya seslenen, kimi zaman kara bahttan, felekten, ölümden yakınan yerine göre sadece görgüsünü yerine getiren bir anlatım söz konusudur.

Aşık edebiyatı ve müziğinin bir özelliği olarak, deyişlerin son kıtalarında şiirin sahibinin anılır. Buna mahlas, tapşırma denir. Deyişlerde en çok kullanılan şiirler, Hatayi, Pir Sultan Abdal, Nesimi, Kul Himmet, Teslim Abdal, Virani, Yemini, Seyrani, Dertli, İbreti vs. gibi mutasavvıf halk ozanlarınındır. Deyişlerin en önemli özelliklerinden birisi, genellikle söz unsurunun ön planda olmasıdır. Bağlama eşliğinde çalınan deyişler halk müziğinde serbest ritimli ezgiler olan "uzun havalar" ve kırık havalar dediğimiz ezgilerdendir. Bu ezgilerden daha çok 2, 4, 7, 10 zamanlılar[11] kullanılmıştır.

---

[10] İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşi Şiirler Antolojisi*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, C.2, s.332.

[11] Gani Pekşen, *Anadolu Derlemelerim-1*, Ege üniversitesi Basımevi, İzmir, 2007, s. 20-22.

Enbiya içinde şakk-ül kâmerim
İcrâsı Ahmed-i Muhtar'a mahsus
Çekip Zülfikâr'ı feth-i Hayber'in
Cenab'ı Haydâr'ı Kerrâr'a mahsus

Ne erler hâlk etti Cenab-ı Bâri
Kimi şirre bindi gem etti marı
Velâkin yürütmek cansız duvarı
Hacı Bektaş Veli Hünkâr'a mahsus

Men Arif" sırrını idrak eylemek
Mansur tek enel-ı hakkı nutkun söylemek
Mürşid-i kâmilin pendin dinlemek
Harabi vakıf'ı esrâra mahsus.

Harabi'nin bu şiiri görgü cemlerinde daha çok kullanılır. Alevi geleneğinde, geleneğin ulu olan insanları, bunların kerametleri ve yücelikleri anlatılır ve aynı zamanda nasihat verilir.

Mekteb-i irfanda el verdim ere
Okudum elifi bir hesap çıktı
İki ruh bir nokta geldi bir yere
Onu hesap ettim dört kitap çıktı.

Mürşid-i kâmilden dersimi aldım
Men arif sırrına erdim uyandım
Şu fani dünyayı bir kapı sandım
Meğer tekmil imiş çar-ı bâb çıktı.

Gerçeği bir nurdan yarattı mabut
On iki kapıdır Adem'de mevcut
Sabri der olmuşam ispat-ı vücut
Haydar kapısından bir cevap çıktı.

[...].

Sonuç

Anadolu Aleviliği, insanlığın emek, çaba, bilim ve doğayla ilişkisi olup bütün bunlarla kusursuzlaşmasıdır. Hatayı azaltmak, insanı usta ve erdemli yola yönlendirmektir. Bireyin özgür gelişimi ile toplumsal dayanışmasıdır. Bir olma, iri olma ve diri olma bireyin özgürce eğitim ve düşünce ile benlikten kurtulup, toplumsal değerleri algılaması, gelişimi ve değişimi sağlıklı aşma yoludur. Bu yolu gerçekleştirebilmesi için, kendi içinde hukuksal ve inançsal sözleşme yapmaktadır. Doğru ve gerçek eğitim ve davranışla insanı kusursuzlaştırma, hatayı azalt-

ma ve çare bulma, insanın eğitilmesi, yetiştirilmesi ve gerçeğin öğretildiği "Mektep-i irfan" kurumudur.

Cem yaşamsal değerlerin işlendiği sosyal-toplumsal icraattır. Aydınlanma ve aklanma başvurusudur. "Kusursuzlaşma, hatasını anlama ve insanın insanla dostça, eşit ve özgür dayanışmasıdır". Muhabbeti, sohbeti, birbirlerinden hak arama ve haksızlığı çözme duruşmasıdır. Her türlü benlik ve çıkardan uzak, ailece toplumsal temizliğe kavuşma, yaşadığı süre içinde doğruluğunu tasdik ettirdiği, dostluk meydanıdır. Bu meydanda kadın-erkek aynı derecede olup, birbirlerinin aynasıdır. Benlikten kurtulup, insanın doğa ile marifetlice ustalığı ve kendisine kavuşmasıdır. Gönlünü pak, elini ak, belini hak rızasına bağlaması ve aklamasıdır.

Amaç, aşk, sevgi, hoşgörü, yaratıcılık, doğru ve nitelikli güzellikleri sergilemektir. İnsanı kusursuzlaştırma, kusuru azaltma. Erdemli davranış ve düşünce güzelliğine kavuşturmaktır.

[...].

Kaynaklar

Eyüboğlu İsmet Zeki, *Türk Şiirinde Tanrı'ya Kafa Tutanlar*, Okat Yayınevi, İstanbul, 1968.

Hançerlioğlu Orhan, *İslam İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

Kocatürk Vasfi Mahir, *Tekke Şiiri Antolojisi*, Buluş Kitabevi, Ankara 1995.

Özmen İsmail, *Alevi-Bektaşi Şiirler Antolojisi*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998. C.2.

Pekşen Gani *Anadolu Derlemelerim-1*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 2007.

Sümer Faruk, "Ağaç-Eriler", *Belleten*, XXVI-103, Ankara, 1962.

Yardımcı Yrd.Doç.Dr. Mehmet, *Başlangıçtan Günümüze Halk Şiiri, Aşık Şiiri, Tekke Şiiri*, Ürün Yayınları, Ankara 2002.

DERLEME

"Leh mekân elinden misafir geldim" adlı bu şiirle okunan nefes şekli Aydın-Nazilli-Alamut köyünden İlker DİKİCİ'nin özel arşivinden alınmıştır. Bu şiiri 1988 yılında sır olan Hasan Dikici curası ile çalıp okumuştur.

"Yeri, göğü, ins ü cinni yarattın" adlı ayet;

Yöre; Çaylı Kasabası-Turhal-TOKAT

Kaynak Kişi; Ahmet ASAN

Derleyen; Gani PEKŞEN-Ali Orhan DÖNMEZ-Sercan YILDIZ

Derleme Tarihi: 07.08.2009

"Şu aleme bir nur doğdu" adlı ayet;

Yöre; Çaylı Kasabası-Turhal-TOKAT

Kaynak Kişi; Ahmet ASAN

Derleyen; Gani PEKŞEN-Ali Orhan DÖNMEZ-Sercan YILDIZ

Derleme Tarihi: 07.08.2009
"Divane gönlümüz geçmez güzelden" adlı ayet;
Yöre; Nebi Köyü-TOKAT
Kaynak Kişi; Dursun YALÇIN
Derleyen; Gani PEKŞEN-Necdet KURT-Sercan YILDIZ
Derleme Tarihi: 23.06.2008

"Enbiya içinde şakk-ül kâmerin" adlı deyiş;
Yöre; Minayık Köyü-Arguvan- MALATYA
Kaynak Kişi; Muharrem Naci ORHAN
Derleyen; Gani PEKŞEN
Derleme Tarihi: 20.06.1986

"Mekteb-i irfanda el verdim ere" adlı deyiş;
Yöre; Emirler Mezrası-Ermişli Köyü-Arguvan- MALATYA
Kaynak Kişi; Cemal ERBEK-Mehmet Ali BAKIR
Derleyen; Gani PEKŞEN
Derleme Tarihi: 19.02.1986

"Leh mekân elinden misafir geldim" adlı deyiş;
Yöre; Emirler Mezrası-Ermişli Köyü-Arguvan- MALATYA
Kaynak Kişi; Musa BAKIR
Derleyen; Gani PEKŞEN
Derleme Tarihi: 03.01.2009

GÖRÜŞME;
Cafer DOĞAN Ermişli Köyü-Arguvan-MALATYA
İlker DİKİCİ Alamut-Nazilli-AYDIN

EHL-İ HAK'IN KUTSAL SAZI TANBURUN KİMLİĞİ VE BAĞLAMAYLA İLİŞKİSİ

Ulaş Özdemir[1]

1. Ehl-i Hak İnancı

Günümüzde, İran başta olmak üzere, kısmen Irak'ta da mensupları bulunan Ehl-i Hak inancı, farklı bir İslâm yorumuna sahip olmasının yanı sıra, İslâm öncesi inançlardan (Zerdüştlük, Ezidilik, Mazdekizm, vb.) motifleri de içeren, hatta bunların pek çoğunu inancın merkezine koyan bir yapıdadır. Bazı araştırmacılar tarafından aşırı Şii görüşlere sahip olduğu için Gulat[2] adıyla anılan Ali-İlahilik, Ali-Allahilik, Kakailik, Alevilik, Şabak, Nusayrilik gibi senkretik olarak görülen bazı inanç grupları, Ehl-i Hak'la pek çok benzerlik taşıdığı için, bu inançta yer alan ritüellere (cem töreni, ikrar verme, vb.) Balkanlar'dan İran'a uzanan geniş bir coğrafyada rastlamak mümkündür.[3] Ehl-i Hak, çoğu zaman Gulat içerisinde sayılsa da, Zerdüştlük ya da Ezidilik gibi Gulat olmayan dinlerle benzer unsurlara (yaratılış inanışı, reenkarnasyon, enkarnasyon, vb.) sahiptir.[4]

Ehl-i Hak, Gulat içerisinde değerlendirilip, aşırı Şii inanca sahip bir topluluk olarak görülmesine rağmen, inancın merkezinde Hz. Ali'den çok, kutsal döngüsel tarihle bağlantılı olan kozmik hiyerarşi yer alır.

---

[1] Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

[2] Gulat: İslam dünyasında, Hz. Ali taraftarlarına verilen bu ad, Hz. Ali sonrasında ortaya çıkan aşırı görüşlü (Hz. Ali'yi Tanrı'yla özdeşleştirme vb.) tarikatlar ve dini inançların genel adı olarak kullanılmıştır (Konuyla ilgili genel bilgi için bkz: Moosa, 1998).

[3] (Moosa, 1988, 185-254).

[4] Bruinessen, 1999, 166; Ocak, 2007, 184.

Hz. Ali bu hiyerarşinin merkezinde yer alır; ancak o da döngüsel zamanın bir parçasıdır: Ehl-i Hak inancına göre Hz. Ali ile inancın asıl kurucusu Sultan İshak aynı kişi olarak kabul edildiğinden, bunlardan birisine vurgu yapılması, kutsal tarihe vurgu yapılması anlamına gelir. Bu yüzden Ehl-i Hak cemlerinde Hz. Ali vurgusu, Alevi ya da Bektaşi cemlerindeki kadar görülmez.

Bu noktada, Ehl-i Hak ile Alevilik-Bektaşilik arasındaki ilişkiye de kısaca değinmek gerekir: Ehl-i Hak metinlerinde, Hacı Bektaş Veli'nin Sultan İshak'ın reenkarnasyonu olarak dünyaya geldiği ve Anadolu'da bu inancı sürdürmek üzere zuhur ettiği yazar. Ancak "kutsal tarih"in kronolojiden farklı işlemesi burada kendini gösterir: During'in belirttiği gibi Hacı Bektaş, büyük bir olasılıkla 1506'da ölen Sultan İshak'tan iki yüzyıldan fazla bir zaman önce yaşamış olmasına rağmen, Ehl-i Hak'ın kutsal tarihinde Sultan İshak'tan sonra gelir. During bu durumu şu şekilde değerlendirir: "Bektaşiler'in tarihte 'resmi Ehl-i Hak'tan önce gelmeleri, tüm Ehl-i Hak mensuplarının Türk kuzenlerinin varlığından haberdarken, Alevilerin İran ya da Irak'taki Ehl-i Hak'ın mevcudiyeti hakkında hiçbir fikri olmaması gerçeğine de uygundur."[5]

Hacı Bektaş ve Sultan İshak ilişkisiyle ilgili olarak iki önemli makaleye imza atan Bruinessen (1999, 165) ise,[6] farklı Ehl-i Hak toplulukları arasında Hacı Bektaş'ın Sultan İshak'la özdeşleştirilmesinin, Ehl-i Hak ve Alevi-Bektaşilerin yakın dini gruplar olmakla birlikte, birbirlerini daha düşük seviyede bir gizli bilginin sahipleri saydıklarını gösterdiğini düşünür.

Her iki topluluğun da, Hacı Bektaş Veli başta olmak üzere [kimi ortak değerlerinin yanısıra ortaklaşalık gösterdiği alanların] başında cem töreni gelir. Ehl-i Haklar için başlıca ibadet sayılan cem töreni, üç üye ve görevli olabilecek bir seyit ya da vekili bulunduğu sürece her yerde ve her zaman yapılabilir. Cemler, daima bir halka şeklinde, birbirine eşit yükseklikte oturmuş bir toplulukla yapılır. Bu halkada sadece yola baş koymuş, yani bağlılık töreninden (ikrar) geçmiş erkekler yer alır. Kadınlar cemin yapıldığı odaya girseler dahi bu ilk halkada yer almazlar, ancak diğer halkalarda yer alabilirler. Ceme katılanlar, cemin bulunduğu mekânda Tanrı'nın zatının, halkanın ortasında

---

[5] During, 1999, 127, 128.

[6] Bruinessen (1999, 165).

sembolize olduğuna inanır. Bu yüzden cemin başından sonuna değin, o mekânda bulunanlar İlahi Öz'e ulaşmak için yapılan hizmetlere canı gönülden katılırlar. Cem süresince, tanburla *kelâm*'lar söylenir, *nezr* (adaklar) dağıtılır, ritüelin parçası olan (süpürgeci görevindeki farraş, su dağıtma görevindeki ibriktar, vb. görevlilerin yaptıkları) hizmetler yerine getirilir. Cemin başlangıcı ve bitişi *"Evvel ahar Yâr"* (ilk ve son olan Yâr'dır) sözleriyle gerçekleşir. Cemde, *kelâm* ve Seyit'in söylediği dualardan başka bir söz söylenmez.

2. Genel Özellikleriyle Ehl-i Hak Tanburu

Ehl-i Hak [mensuplarının] kutsal olarak kabul ettiği ve cem törenleri başta olmak üzere, günlük yaşamda dahi özel bir statü verdiği Ehl-i Hak tanburu, iki telli sazlar ailesinden, uzun saplı, süslemesi olmayan, basit yapıda bir halk çalgısıdır. Ehl-i Hak tanburu, tıpkı Ehl-i Hak inancı gibi senkretik ve heterodoks denebilecek yapıda bir çalgıdır. Özellikle dinbilimi alanında kullanılan bu iki kavramı Ehl-i Hak tanburu için kullanmamızın başlıca sebebi, Ehl-i Hak inancının İran'da mevcut Ortodoks Şii dininden farklı olmasına benzer bir şekilde, tanburla icra edilen müziğin de mevcut klasik İran müziği ya da halk müziğinden farklı bir yapıda olmasıdır. Aynı zamanda, çeşitli kültürlerde birbirinden ayrı şekillerde icra edilen ve geçmişinde pek çok halk çalgısıyla bağlantı bulunabilen Ehl-i Hak tanburunu bu özelliğinden dolayı Ehl-i Hak inancıyla özdeşleştirip, tanburun senkretik yapıda bir halk çalgısı olduğunu söyleyebiliriz.

Ehl-i Hak tanburunun, İran'daki diğer çalgılardan farklılık göstermesinin başlıca nedeni, Ortadoğu'daki Türk, Arap ya da İran gibi başlıca müzik geleneklerinde rastlanmayan, kromatik perde sistemine sahip bir çalgı olması ve bu perde sistemiyle çalınan kendine özgü makam müziği örneklerine sahip bulunmasıdır. Bu, tanburun hem arkaik özelliklerine, hem de Ehl-i Hak inancındaki konumuna uygun bir durum olarak görülebilir: Sazın yapısal olarak, yüzyıllardır korunarak günümüze gelmesi ve çalınan repertuarın da aynı şekilde Ehl-i Hak'ın ortaya çıktığı ilk dönemlerden bugüne değişikliğe uğramadan geldiğinin düşünülmesi, tanburun yapısal ve sessel özelliklerinin özgünlüğü açısından önemlidir.

Tanbur, Ehl-i Hak ritüelinin bir parçası olarak, belli kurallara bağlı ortamlarda icra edilse de, bir halk çalgısı olarak yapımcı ve icracısına

bazı esneklikler tanır. Bu esneklikler, çoğu zaman Ehl-i Hak inancının kendi içinde yaşadığı değişimlere paralel olarak ortaya çıkar. Örneğin, teli veya perdesindeki küçük değişimler ya da yöresel farklılıklar, genel olarak Ehl-i Hak mensupları arasında büyük bir sorun teşkil etmez. Çeşitli tanburlar arasında zâhiri farklılıkların olması, yani çalgının yapımsal ya da sessel özelliklerden ileri gelen farklılıkları, bâtıniyet yani kutsiyet manasında tanburun algılanışına etki etmez. Bu yüzden inanç bağlamında tanbur, öncelikle sembolik değerleri[7] ve taşıdığı statü ile değerlendirilir.

3. Ehl-i Hak Topluluğunda Tanbur Çalgısının Kimliği

Ehl-i Hak'ın kutsal kitaplarında[8] yer alan ve bizim de alan araştırmalarımız sırasında farklı Ehl-i Hak mensuplarından dinlediğimiz bir menkıbeye göre yeryüzünde insan yok iken Tanrı, meleklerden insanı balçıktan oluşturmasını ister. Daha sonra ona ruh vermek üzere Melek Mikail'i (bazı anlatımlarda Pir Davud) yanına çağırır, ondan tanbur çalmasını ister. Melek Mikail de *Tarz* makamını çalar ve insana ruhunu verir. Dolayısıyla insan, tanburun sedasıyla ruhuna kavuşur. Ehl-i Hak inancının temel inanışlarından birisi olan bu menkıbe, tanburun Ehl-i Hak'la ilişkisinin ne kadar eskiye gittiğini gösteren bir sembolik anlatımdır.

Tanburun Ehl-i Hak topluluğuyla temel ilişkisi, bu inancın XI. yüzyılda yaşayan önderlerinden Şah Hoşin'e dayanır. Ehl-i Hak inancına göre tanbur sazını cemlerde ilk kez çalan, ona bir statü verip kutsallığını tescil eden Şah Hoşin'dir. *Kelâm*'da anlatıldığı şekliyle Hoşin, yaşadığı dönemde kendisiyle birlikte bulunan "dokuz yüz tanbur çalan"ın katıldığı çeşitli meclisler yapar. (Hoosmandrad, 2004, 51; Mokri, 2002, 255) İyi bir tanbur icracısı olan Şah Hoşin, Loristan'da hem tanbur yapımcılığı yapar, hem de ney ve rebabın da katıldığı meclislerde kendi "makam"larını seslendirir. "Dokuz yüzlerin meclisi" olarak bilinen bu toplantılar, kadın ve erkeklerin birlikte katıldığı

---

[7] Örneğin tanburun boyu 72'ler aşkına 72 cm, perdesi 14'ler (Ehl-i Hak'ın 7'li Pir grupları *heftan ve heftwana)* aşkına 14 adet olarak kabul edilir, ancak bu değerler tanbur yapımında küçük farklılıklarla kullanılır.

[8] Ehl-i Hak mensupları, sır olduğuna inandıkları Tanrı sözlerinin, *kelâm* olarak dile geldiğine ve vücut bulduğuna inanırlar. *Kelâm*, XIX. yüzyılda yazıya geçirilene kadar sözlü olarak korunmuş, nesilden nesile aktarılmıştır. *Kelâm*'ın yazıya geçirilmesiyle ortaya çıkan metinler, Ehl-i Haklar için kutsal kitap olarak sayılır.

zikir törenleri olarak, daha sonraki yıllarda cem adını alan törenlerin de başlangıcıdır. Şah Hoşin döneminde kadınların da meclislerde tanbur çaldığı belirtilir. Hatta Şah Hoşin'in müridlerinden Reyhan Hanım'ın ustalığı eski Ehl-i Hak metinlerinde anlatılır. (During, 2003, 170)

Derlemesini yaptığımız bir başka menkıbeye göre, Şah Hoşin ölmeden önce etrafında toplanan kalabalığa, "Size tanburumu bırakıyorum. Bilin ki, eğer bir yerde bu sazdan güzel sesler (*âsâr*) geliyorsa, sizin yâriniz oradadır. Başka yerde aramayın" der. *Kelâm*'ın aktarıldığı pek çok eski Ehl-i Hak metninde, tanburla ilgili olarak benzer anlatımlara rastlamak mümkündür. Dolayısıyla tanburun kutsiyetinin konuşulduğu ortamlarda, tanbur gibi kutsal kabul edilen bu menkıbeler referans alınır.

Hobsbawn (1983, 1-14'den aktaran Greve, 2006, 208), sosyal olarak yapılandırılmış, icat edilmiş gelenekleri (*invented traditions*) sembolik işlevi olan, sabitlenmiş, ritüelleştirilmiş gelenekler olarak adlandırır. Bunların salt alışkanlıktan veya gereklilikten dolayı benzer bağlamlarda tekrarlanan kültürel pratikler değil, aynı zamanda kimliğe dayalı işlevlere sahip, bilinçli olarak türetilmiş ve kurumsallaştırılmış gelenekler olduğunu söyler. Hobsbawn (1983, 4'den aktaran Greve, 2006, 208) şunları belirtir: "Burada varsayılan gelenek icadı, özünde sadece tekrarlamayı dayatarak da olsa, geçmişe referansla karakterize olan kalıplaştırma ve ritüelleştirme sürecidir."

Tanbur sazı da, Hobsbawm'ın düşüncelerine uygun olarak, Ehl-i Hak topluluğunun kültürel kimliğinin ve belleğinin en önemli taşıyıcısı olarak görülebilir. Özellikle cemlerde oynadığı rolde, sazın bir nevi "veri taşıyıcısı" görevini gördüğü söylenebilir. Yazılı kurallara bağlı olmasa da ritüelin bir parçası olması, tanburun belli kurallar çerçevesinde günlük yaşama taşınmasına neden olur. Ancak belleğe yüklenen işlev nedeniyle tanbur icracıları, günlük yaşamda da ritüele bağlı kalır ve bu konumu korur. Günümüzde tanburun Ehl-i Hak toplumundaki yeri, kültürel kimliğin ve belleğin yenilenmesine paralel olarak değişebilmektedir.

Ehl-i Hak mensupları, tanburun cem törenlerinde yer almasından dolayı, geçmişte yaşayan pirlerinden kendilerine yadigar kalan bu sazın kutsal bir şekilde korunması gerektiğini vurgular. Bu yüzden, tanburu cemlerde icra edenlerin yanı sıra, bu törenlere katılanlar, genellikle tanburun bu ortamlar dışında icra edilmesine sıcak bakmaz.

Dolayısıyla tanburun, Şah Hoşin'den bu yana korunarak gelen ve ritüelin taşıyıcısı olarak mutlak bir statüsü olduğunu söylenebilir. Korunma, aynı zamanda Ehl-i Hak topluluğunun, inancın dışında kalanlarla iletişiminde de kilit bir durumdur. Bu koruma güdüsü, hem inanca hem de kutsal tarihe bağlılığın şekillendirdiği, toplumsal işlevi olan bir koruma kültürü yaratır.

Tanbur sazının korunmasında, eski dönemlerdeki Ehl-i Hak pirlerinin olduğu gibi, günümüzde Ehl-i Hak'ın yaşayan önderlerinin rolü de büyüktür. Kendileri tanbur çalmasa dahi, tanburla ilgili söz söyleme yetkisine sahip olan dini önderler, tanburun korunması konusuna büyük önem verir. Ehl-i Hak'ın dini önderleri tarafından uzun yıllar boyunca oldukça az değişikliğe uğramasına izin verilen tanbur sazı ile bu sazla birlikte korunan ve icra edilen makamlar, topluluğun aidiyetini temsil eden, pekiştiren başlıca ifade araçları [sayıldığından], geçmişe oldukları kadar bugüne ve geleceğe de ait olduğu görülür. Bu yüzden günümüzde, topluluk dışına açılan tanbur icralarında, kutsal makamların icra edilmesine temkinli yaklaşılır.

Uzun yıllar boyunca kendine has bir inanca sahip olmuş, ritüellerini gizli olarak gerçekleştirmiş bir topluluğun kutsal sazı olan tanbur, 70'li yıllardan itibaren geniş kitleler tarafından tanınmaya başlanır: Tanburla yapılan kayıtlar İran Radyosu'ndan [yayınlanır]; bazı müzisyenler konserlere tanbur sazıyla çıkar ve tanburla çeşitli albüm kayıtları yapılır. Ehl-i Hak önderlerinden özel bir izin olmadığı sürece piyasa kayıtlarında, cemlerde çalınan kutsal *kelâm* repertuarından uzak durmaya çalışan tanbur icracıları, bu makamları imleyen yeni besteler yaparak, yine kutsiyetten yola çıkan, ama asla ona dokunmayan yeni bir icra şekli ortaya çıkarır.

Özelikle 1979'da yapılan İran İslam Devrimi sonrasında, Ehl-i Hak'ın yaşayan önderlerinin aldığı tarihi bir kararın, topluluğun dışa açılmasında da önemli bir işlevi olduğunu söylenebilir: O dönemde de Pir olan Seyit Nasreddin'in çabasıyla, Ehl-i Hak mensuplarının tanbur çalması ve kelâm repertuarını öğrenmesi konusunda ciddi bir çabaya girilir; başta kutsal tanbur repertuarı olmak üzere, Ehl-i Hak müziğiyle ilgili derslerin verildiği pek çok kurs açılır. Küçük yaştakilerden en yaşlılara kadar geniş bir kuşakta ilgiyle karşılanan bu karar, topluluğun kendi içinde de bir devrim olarak görülebilir (Hoosmandrad, 2004, 46).

Son yüzyıla kadar sadece Ehl-i Hak mensuplarının sahip olduğu tanbur sazı, giderek daha fazla sayıda Ehl-i Hak'a inanmayanın da sahip olduğu bir çalgı olmaya başlar. Aynı artış, Ehl-i Hak olanların çalgıya olan ilgisine de etki eder: Ehl-i Hak mensuplarının arasında tanbur çalanların sayısı artarken, diğer yandan kendileri çalmasalar dahi, tanbura ve kutsiyetine saygılarından dolayı evlerine mutlaka bir saz almaya gayret gösterenlerin sayısı artar. Tanbur, tıpkı Hıristiyan haçı gibi bir ikon haline gelir (Hoosmandrad, 2004, 46).

Çalgının çalınışı kadar eğitimi, yapılışı ve satılışı da aynı saygı içerisinde gerçekleştirilir. Tanbur yapım ustaları, sazı yapmanın onurlu bir görev olduğuna inandıklarını aktarırlar. Bu durum, Ehl-i Hak mensubu olmayanlar için de benzer şekilde sürdürülür. İran'daki pek çok müzik mağazasında, tanbur sazının diğer sazlardan farklı bir yere konulduğu, kutsallığına saygıyla yaklaşıldığı görülür. Ayrıca Ehl-i Hak olmayan tanbur icracılarının, tıpkı Ehl-i Hak mensubu tanbur icracıları gibi çalgıyı çalmadan önce öpmeleri, bunun günlük yaşamda da bir ritüel haline geldiğini gösterir. Bu yüzden tanbur, İran'daki diğer halk çalgılarından ayrılır. Tanburun taşıdığı kimlik ve Ehl-i Hak topluluğu tarafından ona verilen statü, günlük yaşamda da tanburun benzer kutsiyetle korunduğunu gösterir.

4. Bağlama ve Ehl-i Hak Tanburu

Alevi-Bektaşi inancının kutsal sazı olarak kabul edilen bağlama, çoğu zaman topluluğun değişim dönemlerine paralel olarak evrim geçirmiş, tek bir tipi bulunmayan genel bir çalgı topluluğunun da adıdır. Muhabbet ve cem törenlerinde kullanılan, geçmişte dedeler ve âşıkların çaldığı balta şekilli, uzun saplı (ve bağlama düzenli) sazlarla günümüzde kullanılan kısa saplı bağlamalar arasında bugün unutulmuş, yöreden yöreye farklılıklar gösteren, çeşitli sayıda tellerin takıldığı, farklı tekne boyu ve uzunluğa sahip sazlara pek çok kaynakta rastlanır.

Tanbur çalgısı da bağlamaya benzer şekilde Ehl-i Hak topluluğunun yaşadığı değişimlere paralel olarak bazı değişimler [geçirmişse] de, buradaki değişimler sadece küçük esneklikler bağlamında değerlendirilebilir. Ehl-i Hak topluluğunda tanburun, yapısal olarak bağlama kadar köklü değişimlere uğramasına izin verilmez. Bu tür yenileme çalışmaları topluluk içerisinde çeşitli tartışmalara yol açar. Bu

durumdan dolayı tanbur sazı, yüzyıllardan bu yana yapısal olarak değişime uğratılmadan korunmuştur.[9]

Her iki müzik kültürünün de temel özelliği olan sazın (tanbur ya da bağlamanın) kutsiyetinin, sözün (Ehl-i Hak *kelâm*'ı ya da Alevi deyişinin) kutsiyetinden geldiği, her ikisinin de etle tırnak gibi birbirinden ayrılmayan bir bütün olduğu söylenebilir. Alevi-Bektaşi inancında bağlamanın "Telli Kur'an" olarak anılmasının başlıca sebebi de budur. Bu adlandırma, ritüel ve günlük yaşamda topluluğun yaşadığı farklılığı da ortaya koyar: Günümüzde bazı Alevi-Bektaşi yörelerinde (örneğin Tahtacılarda) cemlerde, çalmadan önce öpülerek başa konulan bağlama sazı, günlük yaşamda kutsal değerinden uzak olarak kullanılır. Bağlamanın icrası bir yana, günlük ev yaşamında, yapımı ya da satışında, topluluk içinde veya dışında kutsallık bağlamında herhangi bir davranış görülmez. Bu noktada tanburun bağlamaya göre temel farklılığı, icrası sırasında ve günlük yaşamdaki statüsüdür. Tanburun kimliğinden gelen bu statü, İran'da Ehl-i Hak dışındaki topluluklar tarafından da aynı şekilde değerlendirilir. Bunun nedeni Ehl-i Hak topluluğunun, tanburun ritüel ve inançla sıkı ilişki içindeki kimliği konusunda gösterdiği hassasiyettir.

During'in bir makalesinde, bu bağlamda hatırlatma yaptığı bir karşılaştırmayı da buraya not düşmek gerekir: Ehl-i Hak müziğiyle pek çok açıdan benzerlik gösteren Alevi-Bektaşi müziği günümüzde, Ehl-i Hak müziğinin içinde bulunduğu "koruma" durumundan farklı bir konumdadır. Ehl-i Hak'ta olduğu gibi Alevi-Bektaşiler için de başlıca ritüel olan cemlerde semahlar çalıp söyleyen ozanların birçoğunun, aynı zamanda popüler sanatçılar olmaları ve bu eserleri cem dışında da seslendirmeleri, kutsiyetin çok ötesinde farklı formlara dönüşen bir durum içerir (During, 2006, 52).[10] Aynı zamanda Alevi ya da Bektaşi olmayan, diğer popüler şarkıcıların, bu eserleri bağlamları dışında seslendirmeleri, hatta bir semaha kutsal dansın ötesinde, bir düğün eseri ya da halay muamelesi yapmaları veya bununla başka

---

[9] Korumanın bir yansıması olarak, yedi kuşaktan fazla bir süredir Guran bölgesinde tanbur yapımını sürdüren Farınani ailesi, bunu Pir'inden kendilerine verilmiş bir görev olarak kabul eder. Ailenin elinde bulunan ve yüzyıllar öncesine ait tanburlarla günümüzde ürettikleri tanburlar arasında neredeyse hiçbir fark bulunmaz.

[10] During, 2006, 52

şekillerde dans gösterileri yapmalarının, günümüz Alevi-Bektaşi toplumu açısından bir sorun teşkil etmediği görülmektedir.

Ehl-i Hak topluluğunda kutsal repertuarın cem ortamı dışarısına çıkarılması, dini önderlerin (Pirlerin) izni ile gerçekleşir. Bu konudaki en önemli örneklerden birisi olan, 2003 yılında dünyada ilk kez, tanburla cemlerde seslendirilen "72 Makam"ı stüdyoda kaydederek, dört CD'den oluşan bir albüm haline getiren Ali Ekber Muradi bu çalışmayı, Ehl-i Hak'ın yaşayan Pir'i Seyit Nasreddin Haydari'nin özel icazetiyle yayınlar. Albümün kitapçığında da yer alan bu icazetname, Ali Ekber Muradi'nin, Seyit Nasreddin'e yazdığı mektup ve aldığı onaydan oluşur (Muradi, 2003, 23). Bu hassasiyet ve icazete karşın, topluluk içinde bu tür icralara temkinli yaklaşıldığı görülür.

5. Sonuç

Günümüze kadar inançlarından dolayı kapalı bir yaşam süren Ehl-i Hak ve Alevi-Bektaşi topluluklarının, dış dünyaya açılmalarında müzik çok önemli bir rol oynar. Alevi-Bektaşiler açısından, müzik teknolojisi ve plak sektörünün ilk yıllarına kadar giden bu açılma, Ehl-i Hak açısından 70'li yıllara kadar gider. Ancak Ehl-i Hak açısından çok da uzun olmayan bu açılma sürecinin, topluluk içi ve dışında çeşitli tartışmalara, hatta ölümlere dahi vardığı da bilinmektedir.[11]

Ehl-i Hak topluluğunun kutsal değerlerinin, kimi zaman tartışmalar sonrasında, kimi zaman ise yaşayan önderlerin izniyle gerçeklen performanslarda icra edilmesi, yani cem icrasının, sahne veya albüm kaydı gibi ortamlara taşınması, toplumsal yaşam bağlamında Ehl-i Hak inancının değişime uğradığı ve dışa açılımının gerçekleştiği önemli durumlardan birisidir. Dolayısıyla tanbur sazı, sadece, Ehl-i Hak topluluğunun belleğinde ve ritüelinde bir "hatırlama aracı" olarak değil, topluluğun değişim sürecini de gösteren bir araç olarak değerlendirebilir.

Alevi-Bektaşiler açısından ise bağlamanın bu sınırı çoktan aştığı söylenebilir: Bağlama, inanç bağlamında ritüelle ilişkiyi kuran bir işleve sahip olmasına rağmen, günümüzdeki çalındığı coğrafyalarda bu topluluğun dışında da genel bir halk çalgısı olarak kabul edilir; hatta

[11] Örneğin, bahsi geçen dışa açılmanın 90'lı yıllardaki en popüler ismi Seyit Halil Ali Nejad'ın, 2002 yılında İsviçre'de kaldığı evde eşiyle birlikte yakılarak öldürülmesiyle ilgili sır perdesi halen aydınlatılmamıştır.

bağlamaya özel bir kimlik vurgusu yapılmaz. Diğer yandan Türkiye'de her dönemde yapılan "yerel-evrensel" konulu müzik tartışmalarında, bağlamanın "en ileri" seviyeye gelmesi için iğdiş edilircesine masaya yatırıldığı görülür. Belki bu noktada, bağlamanın bir "açılma"nın çok ötesinde role, misyona sahip olduğu da söylenebilir. Bu, tanburun Ehl-i Hak toplumundaki rolünün çok dışında bir durumdur.

Ehl-i Hak tanburunun korunarak günümüze kadar gelen tek tipli yapısına rağmen, Anadolu'dan Balkanlar'a uzanan coğrafyada farklı Alevi-Bektaşi gruplarında çalınan bağlamaların yapısal olarak çeşitlilik göstermesi bir zenginlik olarak kabul edilebilir. Ancak bu çeşitliliğin, Alevi-Bektaşiler için günümüzde tek tipli kısa saplı bağlamalara dönüştüğünü de unutmamak ve kimliğe bir kez daha vurgu yapmak gerekir: Tanburun özel kimliğini oluşturup, kendisine statü kazandıran özelliği, Ehl-i Hak inancı içinde bâtın ve zâhir dünyalarla olan irtibatı sağladığı cem ortamında taşıdığı değerlerden ileri gelir. Oysa kısa saplı bağlamaların böyle bir özelliği olduğunu söylemek çok zordur. Günümüzde Anadolu'da tekrar popülerlik kazandığı gözlenen eski tipli dede sazlarına olan ilginin temel nedeninin de tanburla benzer bir şekilde cem ortamında taşıdığı değerler olduğu söylenebilir.

Bu yazının sınırlarını aşan bu konuda, tarihsel olarak birbiriyle ilişkisi tesbit edilmesine rağmen, günümüzde farklı coğrafyalarda ve birbirlerinden habersiz yaşayan Ehl-i Hak ve Alevi-Bektaşi topluluklarının yaşadığı benzer değişimlere odaklanılarak, inanç-ritüel-müzik ilişkisi, inançların kendi bağlamlarının yanı sıra, karşılaştırmalı olarak da ele alındığında, günümüzde yaşayan iki müzik kültürünün ortak ve farklı noktalarından yola çıkarak, bu kültürlerin dinamikleri üzerine daha geniş bir disiplinlerarası tespit yapılabilecektir.

Kaynakça

Bruinessen, Martin van, (1999), *Türklük, Kürtlük, Alevilik*, İstanbul: İletişim Yayınları.

During, Jean, (1999), "Avrupa ve İran'daki Ehl-i Hak Araştırmalarının Eleştirel Bir Değerlendirilmesi", *Alevi Kimliği*. ed. T. Olsson, Elizabeth Özdalga, Catharina Raudvere. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ss.127-159.

_____, (2003), *The Spirit of Sounds, The Unique Art of Ostad Elahi*, Cranbury, New Jersey: Cornwall Books.

_____, (2006), "Mistik Aktarım Aracı Olarak Ehl-i Hak Kutsal Müziği", çev. Aylin Eren, Keya Yiğit, *Folklora Doğru*, No. 66: 49-66.

Fozi, Navid, (2007), "The Hallowed Summoning of Tradition: Body Techniques in Construction of the Sacred Tanbur of Western Iran", *Anthropological Quarterly*, No. 80: 173-205.

Greve, Martin, (2006), *Almanya'da "Hayali Türkiye"nin Müziği*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Hoosmandrad, Partow, (2004), "Performing the Belief: Sacred Musical Practice of the Kurdish Ahl-i Haqq of Guran," Ph. D. Thesis, University of California: Berkeley.

Minorsky, Vladimir, (2006), "Ehl-i Hak Mezhebi", çev. Ayşe Çetiner, *Folklora Doğru* No. 66: 5-20.

Mir-Hosseini, Ziba, (2003), "Ehl-i Hakk'ta İnanç, Ayinler ve Kültür" *Kürt Kimliği ve Kültürü*. ed. Philip Kreyenbroek, Christine Allison, İstanbul: Avesta Yayıncılık: 167-198.

_____, (2006), "Batını Gerçek, Zahiri Tarih: Kürdistan'daki Ehl-i Hakların İki Âlemi" çev. Fahriye Dinçer, Ali Özgür Adana. *Folklora Doğru*, No 66.

Mokri, Mohammad, (2002), "İran Ahl-i Hak (Gerçeğin Sadıkları) Kürtlerinin Kutsal Müziği", *Kürt Müziği, Dansları ve Şarkıları*. Haz. Mehmet Bayrak, Ankara: Özge Yayınları, c.1: 254-265.

Moosa, Matti, (1988) *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, Syracuse, New York: Syracuse University Press.

Ocak, Ahmet Yaşar, (2005), *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 8. bs. İstanbul: İletişim Yayınları.

_____, (2007), *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, 6. bs. İstanbul: İletişim Yayınları.

Özdemir, Ulaş, (2009), "Bir Halk Çalgısının Sosyal ve Kültürel Kimlik Bağlamında İncelenmesi: Ehl-i Hak'ın Kutsal Sazı Tanbur," Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

_____, (2009), "Le verbe de l'aşık est l'essence du Coran", *Les chants d'Orphée: Musique & poésie*. ed. Thierry Fabre, Catherine Peillon, Paris: Actes Sud / La pensée de midi: 66-70.

ANADOLU ALEVİLİĞİ'NDE ZAKİRLİK GELENEĞİ DEĞİŞİM SÜREÇLERİ SORUNLARI VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

Piri Er[1]

Alevilik genel anlamda İslam inancının heterodoks bir grubu olarak bilinmekte ve Ali`yi seven, Ali'ye bağlanan ve onun yolundan gidenler olarak tanımlanmaktadır.

Bu tanım İslam inancının 4. halifesi olan Hz. Ali'nin ismi etrafında şekillenen ve Anadolu coğrafyası dışında da varlığını tespit edebildiğimiz Alevi inancı mensubu grupları da içine alan bir tanımdır.

Bu genel anlayışa rağmen son şeklini Anadolu coğrafyasında almış olan Anadolu Aleviliği olarak da tanımladığımız Alevi-Bektaşi inanç sistemi ve kültürü, beslendiği kaynaklar, oluşum süreçleri ve mevcut kültürel alt yapısı bakımından genel Alevilik tanımından ayrı olarak ele alınmalıdır.

Anadolu Alevileri inanç pratiklerinin ve geleneksel motiflerin aktarımını yazılı kaynaklardan çok sözlü aktarımla gerçekleştirirler, kendilerine özgü sanat ve edebiyat ürünleri yaratmışlardır; inançlarına özgü ibadetlerini ve kültürel aktarımlarını söz ve müzik (deyiş, düvaz); mistik ve estetik hareketler (semah) gibi evrensel değerler yoluyla gerçekleştirirler.

Alevi inancının temel özellikleri ve evrensel değerlerini gelecek kuşaklara taşıyacak ve inancın sürekliliğini sağlayacak olan bu günün genç kuşağı için bu inanç ve kültürel yapı yeterince algılanamamakta ve anlaşılamamakta bu durum da kültürün kendini devam ettirebilme şansını azaltmaktadır.

---

[1] Kültür ve Turizm Bakanlığı

Alevi-Bektaşi inanç ve ibadeti içinde önemli bir fonksiyonu olan zakirlik geleneği bugün zayıflamakta, yozlaşmakta ve kısmi olarak yok olma tehlikesi altında bulunmaktadır. Kültürel boyutu da olan bu inanç ögesini yaşatarak gelecek kuşaklara taşıyacak yeterli sayıda inanç mensubu bulunamamakta, bu eksiklik, zakirlik geleneğinin ve dolayısıyla inanç ve kültürün yaşamasını mümkün kılan en önemli parçalardan birinin zaman içerisinde bozulma ve yok olmasına zemin hazırlamaktadır.

Anadolu Alevileri'nin ibadet olarak gerçekleştirdikleri cemlerde, yürütülen on iki hizmet içerisinde yer alan ve inanç önderleri olan dedelerden sonra geleneğin taşıyıcılığı anlamında en önemli görevi üstlenen, saz eşliğinde yolun kurallarını yol mensuplarına anlatma görevini yerine getiren hizmet sahiplerine, bölgelere göre (sazandar, güvender, aşık baba, kanber) gibi farklı isimler de verilmekle beraber genel olarak "zakir ya da cem aşığı" denilmektedir.

Alevi/Bektaşi toplumunun yüzyıllar boyu gizlilikle özdeşleşmesine neden olan "sır" anlayışı bu topluluğun kendini anlatmasını ve anlaşılmasını güçleştiren en önemli etkenlerden biri olmuştur.

Sır olarak nitelenen inanç ve gelenek öğelerinin taşıyıcıları ise inanç önderleri olan dedeler, babalar yanında zakirlerdir.

Alevi-Bektaşi ilke ve öğretilerinin aşıkların sazında, sözünde ifade ediliyor olması, yol mensuplarının da onlara bir kutsiyet yüklemelerine zemin hazırlamış, aşıkların sözüne verdikleri önemi ifade eden "Kur'an'ın özü, aşığın sözü" söylemi ya da kutsal olduğuna inandıkları aşığın sazı için "Telli Kur'an" tanımlamasını yapmaları, Aleviler için zakirlik geleneğinin ne denli önem taşıdığını vurgulamak açısından önemlidir.

Zakirlerin özelliklerini ve yerine getirdikleri fonksiyonları şu şekilde sıralamak mümkündür;

-Genel olarak Allah'ın adını ve sıfatlarını zikreden kişi anlamında ifade bulan kelime, Alevi-Bektaşi inancında çok daha geniş bir anlamda kullanılmakta ve yolun kurallarını taşıyan, aktaran, öğreten, on iki hizmetin yürütülmesini dede ile birlikte gerçekleştiren kişi anlamında toplumdan kabul görmektedir.

-Zakirler; Alevi Bektaşi inancına özgü mitolojik söylenceleri, deyiş, düvaz, semah, miraçlama gibi hizmetin yürütülmesi ile ilgili temel bilgileri bilmek ve saz çalmak zorundadırlar. Saz çalmasını bilmeyen zakirler de bulunmakla beraber bu genel geçer bir durum değildir, saz

çalmayı bilmeyen zakirlerin yanında mutlaka saz çalan biri bulunmaktadır.

-Kimi durumlarda zakirler, Alevi inanç önderleri olan dedelerden daha fazla gelenek taşıyıcılığı fonksiyonunu yerine getirebilmekte; bazı durumlarda ise inanç önderi konumunda olan dedeler, birikimleri doğrultusunda zakirlik hizmetini dedelik hizmeti ile birlikte yürütebilmektedirler.

-Zakirlerin yürüttükleri hizmetten dolayı toplumsal yaşamda onlara ayrıcalıklı bir statü verilmemekte, ancak sahip oldukları bilgi birikiminden dolayı saygı duyulmaktadır.

-Zakirler geleneğin aktarımını toplumsal yaşam içerisinde cem ortamlarında öğrenmekte, kimi zaman usta çırak ilişkisi içerisinde geliştirmektedirler. Okur-yazarlık seviyeleri genellikle düşüktür.

-Zakirler yaptıkları hizmetin karşılığında her hangi bir ücret talep etmemekte ancak dedelere ayrılan hakullah'tan zakirlere de pay verilebilmektedir.

-Zakirlik kurumunun soy güder yapısı bulunmamakla beraber, zakirler daha çok zakir ailelerden yetişmektedir. Bu durum da geleneğin aktarımının yine geleneğin icrası içerisinde gerçekleştiriliyor olmasının bir kanıtıdır.

Sayılan bu nitelikleri ile Alevi-Bektaşi kültürünün yaşamasında ve gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli bir işlevi yerine getiren zakirlerin, tarihsel süreçteki misyonunun günümüzde farklılaştığı, Aleviler açısından inançları her ne kadar bir değişim süreci yaşasa da ve zakirlik kurumunun işlevselliği her ne kadar geçmişe göre azalmış olsa da, zakirlerin inanç ögelerini taşıma ve gelenek aktarıcılığı fonksiyonlarının devam ettiği görülmektedir.

Zakirlik kurumunun yıpranmasında etkili olan gerekçeleri aşağıda yer alan başlıklar halinde sıralamak mümkündür.

-Alevilerin ekonomik problemler nedeniyle köyden kente göç etmeleri, köy kökenli bu yapının kentlerde birikmesi, yol öğretilerinin aktarılması ile ilgili olarak ciddi sıkıntılar yaşanmasına zemin hazırlamış, bu olumsuzluktan zakirlik kurumu da nasibini almıştır.

-Gelenek içerisinde zakirlik hizmetini yürüten kişilerin genellikle okur-yazarlık seviyeleri düşüktür. Bu durum onların kent ortamında kendilerini ifade etme, yenileme imkanlarını azaltmış, kente gelip eğitim alarak modern bilgi ile donanan yol mensubunun zakirler üzerin-

de baskı oluşturarak hizmetlerini icra etmeleri sırasında zorlanmalarına zemin hazırlamıştır.

-Köyden kente göçün en yoğun olarak yaşandığı son 40 yılık süreçte kent ortamında farklı işlerde çalışarak geçimini sağlamak zorunda kalan zakirler, geleneksel köy yaşamında her zaman kullandıkları yeteneklerini ve bilgi birikimlerini çoğu durumda kullanamaz olmuş, cemlere katılma imkanları azalmış, bu durum da onların geleneğe hakimiyetlerini zayıflatmıştır.

-Deyiş, düvaz söyleme, semah dönme, kurban kesme gibi Alevi ibadetinin temel pratiklerinin icrasının kent ortamında mekan açısından mümkün olmaması; cemevlerinin yapılması, açılması ve işleyişi ile ilgili yasal engellerin bulunması gibi olumsuz koşullara bağlı olarak zakire duyulan ihtiyaç azalmış, bu durumdan kaynaklı olarak zakirlerin artık cemlere katılmayışı, onların geleneğe hakimiyetini zayıflatan bir başka etken olmuştur.

-Daha sonraki süreçte kentte cem yürütelebilecek mekânların bulunmayışı Alevileri ibadet mekanlarını oluşturmaya yani cemevleri yapmaya yönlendirmiş, cemevlerinde farklı yerlerden gelen ve farklı ocaklara bağlı olan yol mensupları ortak cemler yapmaya başlamış, bu durumun doğal bir sonucu olarak da bir cemevinde bir ya da iki cem aşığı cemleri dedeler ile birlikte yürütür olmuş ve bu duruma bağlı olarak yeni bir kavram "cemevi zakiri-aşığı" kavramı oluşmuştur. (Geleneksel yaşamda ise dede ile birlikte gezen ya da köyde yerleşik aynı ocak bağlısı bir zakir bulunmaktadır) Bu durum da zakirlere duyulan ihtiyacın sayısal olarak azalmasına zemin hazırlamış ve zakirlik kurumunu yıpratmıştır.

-Kırsal alanda ise durum tersine işlemiş, geleneğin aktarıcısı konumunda olan ve çoğunluğu kente göç eden zakirlerden dolayı köy yaşamında yeni kuşak zakirler yetişememiş, cem yapılabilmesi için ihtiyaç duyulan zakirler bulunamadığından geleneğin yaşatılmasında ve aktarılmasında sıkıntılar yaşanır olmuştur. Bu durum da zakirlik kurumunun yıpranmasında rol oynamıştır.

Zakirlik kurumunun işlevsel hale getirilerek toplum üzerindeki etkisinin yeniden tesis edilmesi için geleneksel nitelikli icranın yeni yorumlarla genç kuşakların da dikkatini çekerek benimseyebileceği şekilde yapılandırılması bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır.

Zakirlik kurumunun sağlıklı bir yapıya kavuşturularak fonksiyonel hale getirilmesinin kaçınılmaz bir zorunluluk olduğu, Alevilikle

ilgili şu anki örgütlenmelerin bu gerçeği fark etmekte zorlandığı, sorunlara bütüncül yaklaşıldığından bütünün içindeki parçada yaşanan sorunların görülemediği gözlemlenmektedir.

Alevilik tanınmak ve doğru biçimde tanımlanmak isteniyor ise inancın taşıyıcı unsurlarından olan zakirlerin her türlü kaygıdan uzak olarak bilimsel anlamda araştırılması, tanımlanması, tanıtılması ve yaşatılması bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Klasik anlamda usta çırak ilişkisi içerisinde ya da geleneğin sürekliliği içerisinde zakirliğin aktarımının günümüz koşullarındaki güçlüğü göz önüne alındığında bu geleneğin aktarımı ve yaşatılmasına yönelik olarak;

-Zakirlik geleneğinin canlılığını koruduğu yörelerde, kapsamlı bir şekilde envanterlerinin oluşturulması ve farklı icraların tespiti amacıyla, Kültür ve Turizm Bakanlığı, üniversiteler ve sivil toplum kuruluşları işbirliğinde derleme ve değerlendirme çalışmaları yapılmalıdır.

-Konu ile ilgili kurum ve kuruluşlar işbirliğinde Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın teknik ve maddi katkısı ile, eğitim programlarında kullanılacak nitelikte materyaller hazırlanmalıdır (Film, kitap, katalog, web sitesi vb.).

-Zakir eğitimi çalışmaları ilgili topluluk (Alevi-Bektaşi örgütleri ve cemevleri) tarafından yürütülmeli, Kültür ve Turizm Bakanlığı yasal ve maddi altyapı oluşturmalıdır.

-Alevi-Bektaşi örgütlerince düzenlenecek kurslar ile geleneğin genç kuşaklara aktarımının sağlanması ve zakirlik eğitimi almış olanların geleneğin usta uygulayıcıları yanında edindikleri bilgi birikimini geliştirmelerine olanak sağlanmalıdır.

-Cem aşıklarının sosyal ve ekonomik nedenlerle artık icra etmedikleri gelenek taşıyıcılığı fonksiyonunun önemine dikkat çekilerek, yetişecek yeni kuşak zakirlerin yol kurallarını yol mensuplarına aktaran birer gelenek aktarıcısı olmaları yanında, icra edecekleri hizmetin mensubu bulundukları inancın ve kültürel yapının sürekliliği ve kalıcılığı açısından bir gereklilik olduğu anlatılmalıdır.

-Gerekli ve yeterli ek donanımlara sahip olunması durumunda aynı zamanda bir ekonomik getiri alanı da olabileceğine dikkat çekilmelidir.

-Kültür ve Turizm Bakanlığı, medya, üniversitelerin farklı disiplinleri ve sivil toplum örgütleri işbirliği ile kamuoyunu bilinçlendirmeye yönelik belgesel filmler, kitaplar hazırlanmalı ve yayınlanmalıdır.

-Kültür ve Turizm Bakanlığı, üniversiteler ile sivil toplum kuruluşları işbirliğinde zakirlik geleneğinde yaşanan sorunları konu alan bir sempozyum düzenlenmeli ve çıkan sonuçlar ilgili kurum kuruluşlara iletilmeli, yapılacak bir çalıştay ile sorunlar tartışılmalıdır.

-Geleneksel icracılarının toplumun tüm kesimlerine ulaşması, konuya duyarlılığın artırılması ve farklı icraların görülebilmesi amacına yönelik olarak zakir buluşması günleri belirli aralıklarla düzenlenmelidir.

Buraya kadar bahsettiğimiz konular ışığında, yasalarla güvence altına alınan inanç ve ibadet özgürlüğü kavramının Aleviler açısından da yeniden ele alınarak Alevilerin kendilerinin ibadet mekanı olarak tanımladıkları cemevlerini ve ibadet biçimi olarak icra ettikleri cemleri, onların kabullenişleri açısından ele alarak gerekli yasal ve idari düzenlemeleri yapmak, konumuz olan zakirlik geleneğinin gelecek kuşaklara aktarılması anlamında önemli bir adımı oluşturacaktır.

SERÇEŞME'DEN HACIBEKTAŞ MÜZESİ'NE: KÜLTÜR MİRASI OLAN BİR MEKANDA RİTÜEL VE KURUMSAL PRATİKLER*

Tuğba Tanyeri-Erdemir[1]
Rabia Harmanşah[2]
Robert Hayden[3]

Nevşehir'in Hacıbektaş ilçesinde bulunan Hacı Bektaş Veli Müzesi, XIII. yüzyıldan beri Alevi ve Bektaşiler'in en önemli inanç ve ibadet merkezlerinden birisi olarak önemini korumaktadır. Erken Cumhuriyet döneminde tekke ve zaviyelerin kapatılmasına yönelik 677 sayılı Kanun kapsamında kullanıma kapatılan mekan, tarihsel ve kültürel değeri göz önünde bulundurularak müzeleştirilmek suretiyle 1964 yılında yeniden ziyarete açılmıştır. Günümüzde Türkiye'nin en çok ziyaret edilen üç müzesinden biri olan Hacı Bektaş Veli Müzesi, halen ziyaretçilerinin büyük bir kısmı tarafından müzeden ziyade kutsal bir mekan olarak kabul edilmekte ve Alevi-Bektaşi inancındaki merkezi önemini muhafaza etmektedir. 2008 Haziran ve Temmuz ayları ve 2009 Hacıbektaş Festivali sırasında gerçekleştirdiğimiz etnografik alan

* Bu çalışmanın gerçekleşmesinde emeği geçen Meral Salman'a teşekkür ederiz. Bildiride sunulan fikirlerin geliştirilmesinde Manuel Aguilar, Aykan Erdemir, Enrique Lopez-Hurtado ve Timothy Walker'ın değerli katkıları olmuştur. Alan çalışmasının gerçekleşmesi için gereken ödenek kısmen Wenner-Gren Foundation for Foundation for Anthropological Research'dan International Collaborative Research Grant'den alınan araştırma desteği sayesinde karşılanmıştır.

[1] Dr. Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Mimari Tarih
[2] ABD, Pittsburgh Üniversitesi
[3] Prof. Dr. Pittsburgh Üniversitesi, Antropoloji Bölümü

çalışmalarının ürünü olan bu bildirinin amacı, ziyaretçilerin bu mekanı algılayışları ve pratiklerini ortaya koymaktır.

Hacıbektaş Veli Müzesi, XIII. yüzyıldan itibaren Bektaşiliğin merkezi olarak hizmet vermiş olan dergah kompleksinden oluşmaktadır. Külliye, üç avlu etrafında konumlandırılmıştır. Günümüzde müze alanına giriş, Birinci Avlu'nun kapısından yapılır. Müzenin bilet gişesi, Dergah Avlusu olarak adlandırılan İkinci Avlu'nun girişi olan Üçler Kapısı'nın hemen önünde bulunur. Dergah Avlusu'nun etrafında sağ tarafta Aslanlı Çeşme, Aşevi Baba Köşkü, Aşevi ve Tekke Camii, sol tarafta Mihman Evi, Meydan Evi (Cem Evi), Kiler Evi ve günümüzde müze idari ofisi olarak kullanılmakta olan Dedebaba Köşkü bulunur. Hazret Avlusu adıyla bilinen Üçüncü Avlu'ya, günümüzde Atatürk Köşesi'nin bulunduğu Altılar Kapısı'ndan girilir. Avluya girişin hemen karşısında bulunan Pir Evi tüm külliyenin en kutsal yapısıdır. Mekanın en önemli kısmı, Huzur-u Pir olarak bilinen Hünkar Hacı Bektaş'ın türbesinin bulunduğu alandır. Pir Evi kompleksi içinde, Güvenç Abdal, Horasan Erleri ve Çelebiler'e ait mezarlar ve Çilehane bulunur. Avlunun sağ tarafında Balım Sultan Türbesi ve derviş mezarlığı bulunmaktadır.

Kaynaklarda tam olarak binaların yapım tarihlerine ilişkin bir fikir birliği olmamakla birlikte, genel olarak dergahın çekirdeği olarak düşünülen Çilehane'nin Hacı Bektaş Veli zamanında yapıldığı kabul edilmektedir.[4] Pir evi olarak bilinen Hacı Bektaş'ın türbesi, Orhan Gazi döneminde eklenmiştir. Külliyenin en önemli ibadet kısmı olan Meydan Evi ise, XIV. yüzyılda I. Murad tarafından inşa ettirilmiştir.[5] Kompleks Yıldırım Beyazıt ve Yavuz Sultan Selim dönemlerinde eklemelerle genişletilmiş; Abdülaziz ve II. Abdülhamit'in zamanlarında da onarılarak yenilenmiştir. XIX. yüzyılda II. Mahmud tarafından Yeniçeri askeri örgütlenmesiyle beraber Bektaşilik yasaklanmış, dergahların tamamına yakını kapatılarak ve mallarına el konularak tahrip edilmiştir. Hacı Bektaş Dergahı, Nakşibendi şeyhlerinin kontrolüne verilen dergahlardan bir tanesidir.[6] Günümüzde kompleks içinde bulunan Tekke Camii de bu dönemde, 1834 tarihinde yapılmıştır.

---

[4] Faroqhi 1976:183.

[5] Noyan 1998:461.

[6] Küçük 2003:35.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra, Dergah, 30 Kasım 1925 tarihinde yürürlüğe giren 677 no'lu Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklarla Birtakım Ünvanların Men ve İlgasına Dair Kanun çerçevesinde kapatılmıştır. Dergahta bulunan çeşitli eserler toplanmış ve başta Ankara Etnografya Müzesi olmak üzere çeşitli müzelere dağıtılmıştır.[7] 1958-1964 yılları arasinda Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün çatısı altında restorasyon çalışmaları gerçekleştirilmiş ve Dergah, 16 Ağustos 1964 tarihinde müze olarak açılmıştır. Müzenin açıldığı 16 Ağustos tarihi, 1990 yılından beri Hacıbektaş Festivali olarak anılır.[8]

Müze statüsüyle Kültür Bakanlığı tarafından işletilmekte olan komplekse giriş biletlidir. Hacı Bektaş Veli festivalleri haricinde, bütün ziyaretçilerin bilet alma zorunluluğu vardır. Sadece normal günlerde, ögrenciler, öğretmenler ve askerlere giriş ücretsizdir; fakat ilginç bir şekilde buna ilişkin bir bilgilendirme yazısı girişte bulunmamaktadır.

Bilet gişesi Birinci Avlu'nun içinde, Üçler Kapısı'nın hemen önünde bulunur. Fakat, bilet kontrolü müze görevlileri tarafından Üçüncü Avlu'nun girişinde yapılmaktadır. Bu nedenle, aslında pratik olarak, ikinci avluda bulunan Meydan Evi, Aşevi, Aşevi Baba Köşkü, Mihman Evi, Kiler Evi ve Tekke Camii ücretsiz olarak ziyaret edilebilir. Üçüncü Avlu'da bulunan Hacı Bektaş Veli Türbesi, Balım Sultan Türbesi, Çilehane, Güvenç Abdal, Horasan Erleri ve Çelebiler'e ait mezarlar ile derviş mezarlığının ziyaret edilebilmesi için bilet alınmış olması gerekir. Dolayısıyla aslında türbeler biletli iken, dergah eserlerinin sergilendiği, müze olarak kullanılan İkinci Avlu'daki mekanlar biletli değildir. 2008 yılında bu durumu müze çalışanlarına sorduğumuzda, gerekçe olarak bazı insanların müzeye sadece camide ibadet etmek ya da İkinci Avlu'da bulunan Aslanlı Çeşme'den su almak icin geldiklerini ve bunlar için para istenemeyeceğini belirtmişlerdir. Müze görevlileri bu nedenle bilet kontrolünün sadece Üçüncü Avlu girişinde yapıldığını açıklamışlardır.

Mekanı ibadet ve manevi nedenlerle ziyaret edenlerin pek çoğu açısından ise bilet kesilmesi, kabul edilemez bir durumdur. Yaptığı-

[7] Birge 1991:99.

[8] Salman 2006.

mız görüşmelerde çoğu ziyaretçi, bu mekanın mübarek bir kişinin türbesi olduğunu belirterek bilet uygulamasına olan tepkilerini ortaya koydular. Bir ziyaretçinin ifadesiyle: "Burası türbe kardeşim, türbeden para mı alınır." Bu gerçekten de pek çok ziyaretçi tarafından ifade edilmiş ortak bir görüştür.

Bazı ziyaretçiler, devletin genel olarak Hacıbektaş kasabasına, özelde de bu müzeye yeteri kadar yatırım yapmadığından şikayetçi oldular. Birkaç ziyaretçi "Devlet ne yapmış ki Hacıbektaş'a da para istiyor!" şeklinde düşüncelerini ifade ettiler. Ama bunun yanısıra, müzenin bakımının gerçekleştirilebilmesi icin bilet kesilmesinin haklı olduğunu düşünenler de vardı.

Daha önce belirttiğimiz gibi, yalnızca festivaller sırasında, müzeye giriş herkese ücretsizdir. Bu birkaç gün içerisinde, müzeye olan ziyaretçi miktarında çok ciddi bir artış gerçekleşmektedir. Herhangi bir festival gününde, binlerce ziyaretçi müzeyi ziyaret etmektedir. Bu yoğun ve ziyaretçiler için anlamlı günlerde bilet kesilmemesi, oldukça işlevsel bir uygulamadır. Festivaller sırasında, giriş yan kapıdan ve doğrudan Hacı Bektaş Veli'nin türbesine yapılır. Bu pratik bir gerekliliktir, çünkü ziyaretçilerin hemen hepsi özellikle evliyalarının huzurunda olmak için orayı ziyaret ederler. Bu kalabalık ziyaret günlerinde müze ekibi 30 ek personel alımıyla genişletilmekte ve bu geçici elemanlar ziyaretin her etabının sorunsuz ve güvenli şekilde yürütülebilmesinden sorumlu olmaktadırlar.

Müzeyi senenin her günü gezen ziyaretçilerin çoğu için, bu ziyaretin tamamı manevi önem arzetmekte olup, ziyaretin her etabında farklı ritüel uygulamaların yapıldığı gözlenmektedir. Çoğu ziyeretçi mekanlara giriş ve çıkışlarda geçtikleri her kapıyı ve bazı durumlarda eşiği öpmektedirler. Bir saygı gösterisi olarak kapı geçişlerinde eğilmek ve özellikle türbelerden ayrılırken sandukaya sırt çevirmeden, eğilerek kapıdan geçmek sıklıkla görülen eylemlerdir. Kutsal kişilere ait mezartaşları ve sandukalara dokunmak ve öpmek, mezar başında dua etmek de hemen her ziyaretçinin gerçekleştirdiği ritüellerdendir. Dergahın hemen her köşesinde lokma dağıtılmaktadır. Müze personeli, bahsettiğimiz bu pratiklerin uygulanmasına, ziyaretçilere ya da sergilenen malzemeye bir zarar oluşturmadığı sürece, izin vermektedirler. Hatta bazı durumlarda, sergilenen eserlere yoğun manevi duygularla yaklaşan ziyaretçilere müsade edildiği de gözlenmiştir.

Örneğin, 2009 yılı festivalleri sırasında Kara-kazan'ın altına girmeye çalışan yaşlı bir bayana müze görevlileri "teyze lütfen oradan çıkar mısınız" diye bir uyarıda bulunmuş, ancak müdahalede bulunmamışlardır.

Ancak, uygulanmasına izin verilmeyen birtakım başka ritüel pratikler de bulunmaktadır. Örneğin, Balım Sultan'ın türbesi önünde bulunan dut ağacının kutsal olduğuna inanılmakta ve 2001 yılına kadar çaput bağlanmak suretiyle burada dilek tutulmaktaydı. 2008 yılında gerçekleştirdiğimiz çalışmamızda bu pratiğin neredeyse tamamen yasaklandığını gözlemledik. Müze görevlileri, bu yaşlı ağacın ölmesini engellemek için çaput bağlamanın yasaklandığını belirttiler. 2008 yılında ve 2009 yılında Hacıbektaş Festivalleri esnasında bir müze personeli dut ağacının başında çaput bağlanmasını engellemekle görevlendirilmişti. Bu durumda, 2009 yılında çok sayıda ziyaretçinin çaput bağlamak yerine, dut ağacının dalları altında dua etmeye başlamışlardır.

Balım Sultan'ın türbesinin hemen yanında, derviş mezarlığının duvarı bulunmaktadır. Bu duvarda bulunan küzük nişlerde adak mumlarının yakılması da, müze personeli tarafından engellenen ritüel pratiklerden birisidir. 2009 yılında festivaller sırasında bu nişleri temizlemek ve ziyaretçilerin mum yakmasını engellemek üzere bir müze personeli görevlendirilmiştir.

Şu ana kadar bahsettiğimiz pratikler dergahı ziyaret eden hemen tüm Alevi-Bektaşi ziyaretçiler tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu ritüeller tamamen kişisel bir boyuttadır. Ancak müze mekanında toplu ibadet gerçekleştirildiği durumlar da bulunmaktadır.

Örneğin, kendilerini "Perşembeciler" olarak adlandıran bir grup, mekanı her Perşembe günü saat 10:00'da ziyaret edip, müzenin üç farklı mekanında cem yapmaktadırlar. Kırklarmeydanı, Güvenç Abdal Türbesi ve Balım Sultan Türbesi'nde gerçekleştirilen bu törenlerde, ziyaretçiler bir çember oluşturarak oturmakta ve ibadet etmektedirler. Ritüellerini bitirdikten sonra Balım Sultan Türbesi'nin önünde lokma dağıtmaktadırlar.

Alevi dini inanç ve pratiğinin en önemli ibadeti olan Semah, müze kompleksinde sıklıkla gerçekleştirilen bir ritüel olmamakla birlikte, dergahta gerçekleştirilen semah törenlerine rastlanmıştır. Öncelikle, her Cumartesi-Pazar müzenin karşısında bulunan Kültür Merke-

zi'nde Kültür Bakanlığı tarafından görevlendirilmiş profesyonel ekip tarafından, semah gösterileri düzenlenmektedir. Aynı profesyonel ekip, istek olduğu durumlarda müze alanı içinde de gösteri yapmaktadırlar. Hacıbektaş Festivalleri sırasında İkinci Avlu'da semah gösterileri düzenlenmektedir. Turistlerin yoğun olarak geldikleri yaz ayları boyunca, önceden istek belirtildiğinde müzede gösteriler gerçekleşmektedir. Aynı profesyonel ekip ayrıca televizyon çekimleri için de semah gösterileri yapmaktadırlar. Bu tamamen teatral bir performans olup, semahın yanı sıra, dede rolünü oynayan bir sanatçı yönetiminde bir "cem" performansı da gerçekleştirilmektedir.

Alevi kurumlarının müze alanı içinde semah dönmek için izin başvurusu yaptıkları durumlar da bulunmaktadır. 2009 yılı Hacıbektaş Festivalleri esnasında, İstanbul merkezli bir Alevi kurumu, müze yetkililerine başvurmuş ve İkinci Avlu'da bir Semah ritüeli gerçekleştirmek için izin almışlardır. Kültür Bakanlığı'nın profesyonel ekibinin gerçekleştirdiği semah gösterisinin aksine, bu kurumun semahçılarının döndüğü semah bir ibadet niteliğindeydi. Bu örnekte, avluda dönen semahçılar, her hafta cemlerini yöneten dedenin eşliğinde ritüellerini gerçekleştirdiler. Semahçılar için bu duygusal, uhrevi, ve gerçek bir dini eylemdi. Semahın bitiminden sonra, semahçılar Hacıbektaş ve Balım Sultan'ın türbelerini ziyaret ettiler. Bu ziyaret de biraz önce gerçekleştirdikleri ibadetin devamı niteliğindeydi.

Bununla birlikte, müze alanında yazılı veya sözlü izin alınmaksızın dini ibadetin gerçekleştirilebildiği bir mekan bulunmaktadır. İkinci Avlu'da bulunan Tekke Camii haftanın her günü ibatede açıktır ve camiide Diyanet Başkanlığı tarafından görevlendirilen bir imam tam zamanlı olarak çalışmaktadır. 2008 yılında yaptığımız gözlemlerde camiyi namaz için kullanan kişi sayısının günde 4-5'i aşmadığı gözlenmiştir. Cuma namazlarında caminin biraz daha kalabalık olduğu belirtilmiştir.

Hacıbektaş Müzesi, Pazartesi hariç, haftanın her günü 9'dan 5'e açık olan bir kurumdur. Tekke Camii, yadsı ve sabah namazı da dahil olmak üzere, her gün beş vakit namaz için işlevsel olarak hizmet vermektedir. Camii görevlileri, güvenlik görevlilerinin her gece yadsı ve sabah namazları için İkinci Avlu'nun kapısını, yani müzenin ana giriş kapısını açtıklarını belirtmişlerdir. Özellikle müzenin kapalı olduğu

saatlerde, camiinin işlevini sürdürebilmesi için müzenin ana giriş kapısının açılması, ciddi bir güvenlik problemi olarak görülmektedir.

Müze mekanında halihazırda aktif olarak işlevini sürdüren bir camiinin varlığı, Alevi-Bektaşi ziyaretçiler açısından problemli bir olgudur. Konuştuğumuz hemen tüm Alevi-Bektaşi vatandaşlar, dergah alanı içinde caminin varlığından dolayı huzursuzluk duyduklarını ifade etmektedirler. Tekke Camii, XIX. yüzyılda II. Mahmut tarafından, Yeniçeri ocaklarının kaldırılması ve Bektaşiliğin yasaklanmasından hemen sonra inşa edilmiştir. Camiinin tarihçesi de bu anıtın günümüzde negatif olarak algılanmaya devam etmesinde önemli rol oynamaktadır. Görüştüğümüz ziyaretçilerden birisi, insanların Mekke'ye doğru namaz kılarken Hacı Bektaş'ın türbesine sırtlarını döndüklerini belirtmiş ve bunun pratiğin Alevileri aşağılamak için özellikle kurgulandığını düşündüğünü ifade etmiştir.

Hacıbektaş Dergahı, XIII. yüzyıldan beridir zengin bir tarihe tanıklık etmiş, Alevi-Bektaşi inancının merkezinde yer almış ve almaya devam eden, son derece önemli bir kültür hazinesidir. Günümüzde müze işleviyle halka açılmış olan bu mekan bir kültürel miras alanı olarak varlığını sürdürmektedir. Bizim bu bildirideki temel amacımız, yürüttüğümüz alan çalışması doğrultusunda, bu kültürel miras alanının, ziyaretçiler tarafından nasıl algılandığını, anlamlandırıldığını ve kullanıldığını göz önüne sermektir. Başarılı, uzun vadeli ve sürdürülebilir bir kültürel miras yönetimi stratejisinin geliştirilebilmesi için, bu çalışmanın bir temel oluşturabileceğini ümit etmekteyiz.

Kaynakça

Birge, John Kingsley, (1991), *Bektaşilik Tarihi*, İstanbul: Ant Yayınları.

Faroqhi, Suraiya, (1976), "The Tekke of Haci Bektas: Social Position and Economic Activities", *International Journal of Middle East Studies* 7(2): 183-208.

Küçük, Hülya, (2003), *Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler*, İstanbul: Kitap Yayınevi.

Noyan, Bedri, (1998), *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. I. Cilt. Ankara: Ardıç Yayınları.

Salman, Meral, (2006), *Müze Duvarlarına Sığmayan Dergah: Alevi-Bektaşi Kimliğinin Kuruluş Sürecinde Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri*. Ankara: Kalan Yayınları.

ALEVİ-BEKTAŞİ ŞİİRİNDE HACI BEKTAŞ VELİ VE HOŞGÖRÜSÜ

Haydar Ergülen[1]

Giriş

Alevi-Bektaşi şiiri, bir anlamda da tekke şiiri, insan sevgisi ve hoşgörüyü değişmez *'leitmotiv'*ler olarak sürdüren ve yeniden-üreten bir şiirdir. 'Yedi Kutuplar' olarak da adlandırılan yedi büyük Alevi şairi, Seyyid Nesimi, Şah Hatayi, Fuzuli, Yemini, Virani, Pir Sultan Abdal ve Kul Himmet'in şiirlerinden günümüzdeki halk ozanlarına, Aşık Veysel'e, Aşık Ali İzzet Özkan'a, Aşık Mahzuni Şerif'e kadar uzanan yolda yazılmış şiirlerde derin ve geniş bir hoşgörü anlayışı vardır. Bu şiir geleneği, Yunus Emre'nin *"Yaradılanı hoş gördük Yaradandan ötürü"* dizesindeki anlayışı esas alarak, insan sevgisini, Tanrı sevgisi ve doğa sevgisiyle bir tutan bir bütünlük içinde süregelmiştir. Bugün anlamından uzaklaştırılmış, içeriği boşaltılmış bir biçimde, neredeyse karşıtını ima edercesine kullanılan 'hoşgörü' kavramının, dayandığı felsefi ve kültürel temelleri incelemeden anlamak neredeyse olanaksızdır. 72 buçuk değil 73 milletten ve dilden söz edecek kadar dikkatli, özenli ve duyarlı bir toplumun, tıpkı gündelik yaşamında olduğu gibi şiirinde, edebiyatında da yaydığı bu insan sevgisi ve hoşgörüde, içselleşmiş 'diger-kamlık' (özgecilik) özelliğinin de büyük payı vardır. Herhangi bir dönemle, herhangi bir zamanla sınırlı olmayan bu anlayışın günümüze kadar sürmesinde elbette Hacı Bektaş Veli'nin "incinsen de incitme" düşüncesinin bir şiar olarak kayıtlı olduğunu da unutmamak gerekir.

---

[1] Şair

Bildiri, bu anlayışı, hem Alevi-Bektaşi şairlerinin hem de diğer şairlerimizin yetkin şiirleriyle örnekleyerek ortaya koyma çabasındadır.

I. Tasavvufta insan

Tasavvuf, bir yoruma göre; "Bir şeye sahip olmamandır; bir şeyin de seni kendine kul etmemesidir." (Sümnun)

Reha Çamuroğlu, Abdülbaki Gölpınarlı'nın *100 Soruda Tasavvuf* adlı klasik yapıtını izleyerek, "Resmi İslam"la "Halk İslamı"nın, aslında tasavvufun demek gerekiyor, temel farklılıklarını, Tanrı (Allah) ve insan bağlamında özetliyor.

Birinci fark: "Vahdet-i Vücud" (Varlık birliği) ve "Vahdet-i Mevcud" (Varlıkların Birliği) kavramları arasındadır. Gölpınarlı'nın sözleriyle bu kavramları kısaca açıklayalım:

Vahdet-i Vücud (Varlık Birliği): "Dünyada ve alemde var olan her şey, Allah'ın sıfatlarının ortaya çıkışı, onun her şeyin üzerindeki gücünün belirişi olduğu için ondan birleşir, ondan vücud bulur. Her şeyi var eden Allah'tır. Bu nedenle de o "Vücud-u Mutlak"tır, yani Mutlak Varlık.

'Resmi İslam'la Vahdet-i Vücud görüşünün ayrıldığı noktalardan biri budur: Her şeyden önce Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın adları sayılırken 'vücud', yani 'varlık' adı geçmemiştir. Oysa Allah'a bu adı yakıştırmak onu var eden şeylerden biri -isterse en yücesi ve diğerlerini yaratan olsun- olarak görmektir. Fakat her halükarda Vahdet-i Vücud anlayışında her varlığın dışında ve üzerinde onları yaratan bir Allah vardır. Zaten Vahdet-i vücud anlayışını savunan sufiler de Allah'a bu adları, düşündüklerini anlatabilmek, her yerde ve her şeyde Allah'ın bir tecellisini görebilmek için verdiklerini ileri sürmektedirler."

Kavramların ikincisi ise;

Vahdet-i Mevcud (Varlıkların Birliği): Bu kavrama göreyse "Allah, varlıkların, doğanın, evrenin birliğidir, bütün var olanların birliğidir ve bu varoluşun başı ve sonu yoktur."

Bu yorum, İslam'ın ya da 'Resmi İslam'ın, en temel inançlarından olan 'yaradılış'a büyük bir darbe vurur. Çünkü Vahdet-i Mevcud inancında, 'yaratmak' ve 'yaratılmak' yok olmuştur. Hal böyle olunca da, bu inancı savunanları Resmi İslam, tanrıtanımaz maddeciler olarak görür.

Abdülbaki Gölpınarlı bu ayrımı bir benzetmeyle şöyle açıklar: "Güneşin ışığı, güneşin bir tecellisidir, güneş olmadan güneş ışığı olmaz, ama bu, güneş ışığı güneşin kendisidir anlamına gelmez. O'na bağlıdır, ondan ayrı değildir anlamına gelir. Vücud'çular böyle diyerek tanrı tanımazlıktan kurtulurlar. Fakat Mevcud'çular tecelli ile kaynağı bir ve aynı şey sayarak, ayrı, üstte bir yaratan olduğunu reddeder bir konuma düşer ve tanrıtanımazlar arasındaki yerlerini alırlar." (Reha Çamuroğlu, *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*, Metis Y., 1992, s.115)

Resmi İslam'la tasavvuf, yani Halk İslamı arasındaki ikinci önemli fark şöyledir.

İkinci fark: 'Allah sevgisi' ya da 'İlahi aşk' kavramlarıyla 'Allah korkusu' kavramı arasındaki farktır.

Burada 'mahşer günü', 'sırat köprüsü', 'cehennem', 'şeytan' gibi ögeler aracılığıyla 'Allah korkusu' yaratılır. Oysa tasavvufta 'Allah sevgisi' unsurları öne çıkar. Öte yandan tasavvuf içinde "Vücud/Mevcud" ikileminden kaynaklanan ayrılık bu alana da yansır.

-Yesevilik, Nakşibendilik gibi Sünni tasavvuf yollarında 'Allah sevgisi' kavramında yine de 'aşk'la beraber 'korku' da bulunur.

-Oysa heterodoks (Batıni) tasavvuf ehli için 'aşk' neredeyse Allah'a iliişkin söylemin tek temasını oluşturur.

Bu yansımanın ikinci bir ortaya çıkışı da tasavvuftaki iki kavramın, 'Geçici Aşk' anlamına gelen "Aşk-ı Mecazi" ve 'Gerçek Aşk' demek olan "Aşk-ı Hakiki" çerçevesinde oluşacaktır.

Gölpınarlı bu iki 'aşk' arasında bir 'köprü' kurar: "Aşkın, maddi manevi bütün bağları kurduğuna, insanı ancak sevgiliye hasrettiğine bakarak, sufiler geçici aşkı da hoş görmüşler ve 'mecaz, hakikatın köprüsüdür' demişlerdir."

Abdülbaki Gölpınarlı ve Reha Çamuroğlu'ndan özetleyerek aktardığım Resmi İslam ve Halk İslamı arasındaki farkların üçüncüsüne gelince...

Üçüncü fark: Kur'an'ın zahiri (görünen) ve batıni (içrek) anlamları arasındadır.

Resmi İslam, Kur'an'ın lafzına sıkı sıkıya bağlı kalırken, tüm tasavvuf akımları, Kur'an'ın, sünnetin ve hadislerin, hem görünen (zahiri) hem de içrek (batıni) anlamları olduğunu kabul ederler.

Başka pek çok önemli farkın da bulunduğunu belirtip, konumuzla ilgisi bakımından önemli bir farkı daha vurgulayıp bu bahsi bitireceğiz.

Dördüncü fark: Halk İslamı ya da tasavvuf uyarınca, canlı cansız bütün varlıkların bir 'can'ı vardır. Vücud'çulara göre bu 'can' (öznellik) Allah'ın varlığının bir tecellisi iken, Mevcud'çulara göre bu 'can', onların 'Bir'i, yani Allah'ı oluşturmalarından kaynaklanır. Bu bir kayanın, bir atın, bir ağacın 'kişiselliği'nin olduğunun ima edilmesidir. İşte Hallac-ı Mansur'un "Enel-Hak" (Ben Tanrıyım) diyebilmesi böyle bir bakışın ürünüdür.

Dedebaba Bedri Noyan 'tasavvuf'u tanımlarken şöyle diyordu: "Şeriat yargıları denen Ortodoks kurallara bir tepki ile onları daha genişleten, dini dış anlamlardan kurtarıp Kur'an'ın gerçek anlamını daha yaygın ve kapsamlı hale getiren, çokluğu bir yana bırakıp onda da birlik gören ve nefis temizleye temizleye olgunluğa ulaştıran bir inanış ve düşünüştür. Genel olarak bilgi, 'Dış Bilgisi' (zahir ilmi) ve 'İç Bilgisi' (batın ilmi) olarak ikiye ayrılmıştır. Bütün nazari bilgiler dinde de şeriat, Kur'an yargıları ve söze dayanan bilgiler (Kelami ilimler) birinci bölümü meydana getirirler. Bunlar, dıştan okumakla elde edilirler.

'İç Bilgisi' ise 'gerçekler bilgisi'dir. Dış bilgisinde benlik ve taassup, iç bilgisinde aşk ve fedakarlık vardır. 'Bu senindir, bu benim' derken birincisi, 'hem senindir, hem benim' der ikincisi ve yolun sonuna, yani gerçeğe varınca da 'ne senindir, ne benim' haline gelir. İşte tasavvuf bu manada, sadece söz değil, hal'dir, eylemdir, düşünceyi yaşamaktır."

Profesör İlhan Başgöz *Aşık Ali İzzet Özkan* (Indiana Üniversitesi Türkçe Programı Y.,1994) adlı kitabının "Ali İzzet ve Şiiri" başlıklı kapsamlı girişinin bir bölümünü Batınilik ve insan arasındaki bağlantıya ayırır ve bir bakıma da tasavvuftaki insan sevgisi ve hoşgörüyü dile getirir: "Batıni' yahut 'tasavvufi'... bu sözcükler bugünün genç kuşaklarına fazla bir şey söylemeyecektir, onlara insanla ve toplumla ilgisiz soyut kavramlar gibi gelecektir. Halbuki bizim geçmişimizde batınilik hem insan gerçeğinin, hem toplumun koşullarına bağlı olarak ortaya çıkan ve gelişen bir inanış sistemidir. Bugünün sosyal ve politik dilini kullanırsak, Batıniliğe dinin ve Tanrı'nın 'hakça ve halkça' yorumu diyebiliriz. Böyle bir ad takma iki nedenle yanlış olmaya-

caktır: İlkin, Anadolu dervişlerinin dilinde ve telinde 'Batıni inançlar büyük ölçüde, halk arasında yayılmış, halkın istekleri ile bağdaştırılmıştır. Kısacası halklaştırılmıştır. Sonra da 'Batınilik'teki Hak anlayışı, 1960 sonrası Alevi aşıklarınca bir hak anlayışı olarak yorumlanmış, böylece, Hak'la insan hakları özleştirilmiştir. Gökyüzündeki Hakkın, yeryüzündeki insan hakları arasına indirilmesi, bugünün insan hakları için savaşımını düne bağlamak bakımından pek dikkate değer bir yorum."

II. Alevi-Bektaşi düşüncesinde hoşgörü

Alevi-Bektaşi düşüncesinin ve ahlakının başlıca özellikleri şöyle sıralanıyor: (Dr. Hüseyin Özcan, Fatih Üniversitesi, *Folklor/Edebiyat*, 2002/2, sayı:30):

-Nefsini bilmek, benlikten geçmek, alçakgönüllü ve kanaatkar olmak, iftira, kıskançlık, kibir, haset, kin, dedikodu gibi huylardan uzak durmak, doğruluk, iyilik, yardımcı olmak, sıkıntıya tahammül ve sabır göstermek.

Sanırım 'hoşgörü' de yukarda sıralanan özellikler göz önüne alındığında, zaten bunların doğal bir sonucu ya da bireşimi olarak ortaya çıkıyor. Alevi-Bektaşi düşüncesinde 'hoşgörü', bugün kendi çevresinden, fikrinden, cemaatinden, milliyetinden, dininden, mezhebinden başka herkese karşı bir 'horgörü'ye dönüşmüş 'sahte hoşgörü' ya da daha doğrusu 'hoşgörüsüzlük'ten farklı olacaktır, çünkü temelinde yukarda bir bölümü sıralanan ahlak ögeleri ve düşünceler yatmaktadır.

Alevi-Bektaşilerde hoşgörü yalnızca kendi mezhebine, dinine, milliyetine değil, tüm insanlığa yöneliktir, tam da olması gerektiği gibidir, evrenseldir; dil, din, ırk, inanç, düşünce, sınır, toprak, bayrak farkı gözetmeksizin tüm insanlığı kucaklamak üzerine kurulmuştur. Hacı Bektaş Veli'nin çevresindeki Hıristiyanlarla da iyi bir ilişki kurduğu bilinir ve bu nedenle 'Aziz' olarak takdis edilecek kadar sevgi, saygı ve hayranlık uyandırmıştır. Şiddete karşı olmak, insanlara ve tüm canlara, tüm canlılara merhametli ve şefkatli davranmak bu düşüncenin mensuplarınca bir kültür, miras ve gelenek olarak içselleştirilmiştir. Sevgi, barış ve hoşgörü üçlemesi diyelim, Alevi-Bektaşilerin insana, 'can'a olan muhabbetinin de temelinde durur.

Tam da Hacı Bektaş Veli tarafından söylendiği rivayet edilen şu dörtlükteki gibi;

"Sevgi muhabbet kaynar yanan ocağımızda
Bülbüller şevke gelir gül açar bağrımızda
Hırslar kinler yok olur aşkla meydanımızda
Arslanlarla ceylanlar dosttur kucağımızda"

Alevi-Bektaşi erkanının en önemli ahlak ve adab kurallarından biri olan hoşgörü, öğretinin genel niteliği durumuna dönüşmüştür. Muhabbet (sevgi) ise bu düşüncenin temelidir ve sevgiden yerin, göğün direği olarak söz edilmesi boşuna değildir. Çünkü 'Batını' düşüncede yalnızca sevgiye ve aşka yer vardır, korkuya değil. Öyle ki 'hoşgörü' ya da 'hoş görme', Kaygusuz Abdal tarafından Allah'a ait bir hususiyet olarak şöyle dile getirilir:

"Tanrı bilir halini her bendenün
Ayıbını vurmaz kimsenin".

Hüseyin Özcan "Alevi-Bektaşi Düşüncesinde Sevgi ve Hoşgörü" başlıklı yazısında, Bedri Noyan Dedebaba, *Bektaşi Erkannamesi*, *Hacım Sultan Velayetnamesi* ve Hacı Bektaş Veli'nin *Makalat* yapıtlarını kaynak göstererek, bir bakıma Bektaşi düşüncesinin anahatlarını da özetlemiş oluyor. Yazıda da belirtildiği gibi; Bektaşiliğe mensup bir can, hiddet ve şiddetini denetleyebilmeli, nefsini ve kızgınlığını yenebilmelidir, çünkü bu onun bir bakıma yaşama ilkesi olan "Dört Kapı-Kırk Makam" felsefesinin de gereğidir. Çünkü Aleviler ve Bektaşiler için, kızgınlıkla, öfkeyle gönül kırmak 'gönül kabesini yıkmak' demektir.

Pir Hacı Bektaş Veli *Makalat*'ta bu öğretiyi sistemleştirir.

"Dört Kapı-Kırk Makam" öğretisinde Hakikat Kapısı'nın birinci makamı "*Toprak Olmak*"tır: Toprak olmanın manası alçakgönüllü olmaktır. Çünkü Bektaşi olmak şefkatte güneş gibi, cömertlikte su gibi, alçakgönüllülükte toprak gibi, teslimiyette ölü gibi, örtücülükte gece gibi olmaktır... Bektaşi önce kendini toprak etmeli, o toprağa marifet tohumu ekmeli, tevhid suyu vermeli, gerçek orağı ile biçmeli, rıza harmanında dövmeli, şevk yeli ile savurmalı, muhabbet ölçeği ile ölçmeli, takva değirmeninde öğütmeli, edeple yoğurmalı, sabır fırınında pişirip yemelidir.

Toprak olmak alçakgönüllü olmaktır, turab olmaktır, Hz. Ali'nin bir ismi de Ebu Turab'dır, yani topraktır.

Hakikatın ikinci makamı, 73 milleti ayıplamamaktır, ki 'buçuk' tabir edilen ve o yüzden 72,5 millet denen Çingene kavmiyle birlikte bu

sayı 73'dür. "Gördüğünü ört görmediğini söyleme" demek, gece gibi örtücü olmak demektir, kimsenin ayıbını yüzüne vurmamak demektir.

Alevi-Bektaşi ahlakının temelindeki düstur ise; "eline-beline-diline sahip olmak"tır.

Bektaşi Erkannamesi'ndeki şu ifadeler bu düsturun biraz daha genişletilmiş halidir: "Cenk cidal ehli olma, küçüğe izzet et, büyüğe hizmet, ölüye hürmet eyle. Bir kimsenin kusurunu görme, görürsen ört, iyilik eyle, örtemezsen eksik eyle dilin ile kalbin ile ört...Su gibi pak ol, her dem alçağa ak. Eline, beline, diline pak ol."

Bektaşilere "zümre-i nazenin" denmiştir ki, "çok ince hassas insanlar topluluğu" anlamına gelen bu sıfatın nedeni kuşkusuz açıktır: Bektaşi özgeci olduğu için, benlik davası gütmediği için kimseyi incitmemek onun temel kaygısıdır. Bektaşiliğin özünde bulunan insana saygı, aynı zamanda yaradana saygıdır.

Pir Hacı Bektaş Veli'nin sözleri Alevi-Bektaşilikteki insan sevgisi ve hoşgörüyü yeterince özetlemektedir. Bunlardan bazıları:

-Her ne ararsan kendinde ara.
-Gönül ek gönül biçesin.
-İncinsen de incitme.

III. Şiirimizde Hacı Bektaş Veli ve Hoşgörüsü

Bektaşiliğe özgü bir şiir tarzı olan Nefes, Alevi-Bektaşi şiirindeki Devriye, Mersiye, Şathiye, Duvaz gibi türler arasında en çok bilinenidir. Gazel ve Nefes olarak bilinen iki önde gelen şiir türü de, iki ayrı dünyayı, algıyı, zihniyeti ve şiiri temsil eder bir bakıma da. Nefesler de tıpkı diğerleri gibi, adından da anlaşıldığı üzere, önce söylenen sonra da kayda geçirilen şiir türlerindendir, ki nefeslerin toplumsal temalara da değinmesi böyle bir kaydı zamanla bellek için zorunlu kılmaktadır. Konuları itibariyle erkandan, yoldan, 12 İmam-dan, Ehlibeytten, varoluştan, doğadan ve elbette "Benim Kabem insandır" diye nitelenen insandan, hoşgörü ve tevazu sahibi, alçakgönüllü, diğerkam, hiçlik derecesinde kendinden, benliğinden geçen insandan dem vurur nefesler. İnsandan dem vurduğu için de doğal olarak insan olmanın/ olabilmenin erdemi ve hoşgörü de bu değiniler arasında ilk sırayı tutacaktır.

Öte yandan Alevi-Bektaşi geleneğinde Hünkar ve Pir olarak anılan kişi de Hacı Bektaş Veli'dir. Tanrı bilgisine ulaşmış, Tanrı sevgisini

kazanmış, yol gösterici bir kişi olan, Mürşid olan Hacı Bektaş Veli, müridlerinin/taliplerinin hak yolunu bulmalarına ve o yolda ilerlemelerine de yardımcı olur, bu yolda onlara kılavuz olur. Ayrıca Hz. Muhammed'in vekili sayılır. Hacı Bektaş Veli Pir'dir, Pir-i Evveldir, yani yolun kurucusudur. O yüzden Alevi-Bektaşi şiirinde çoğu zaman Hacı Bektaş Veli gibi Pir olarak da anılır, bazen de Pirim Hacı Bektaş Veli diye geçer adı.

Hacı Bektaş Veli ve hoşgörüsü üzerine şiirlerden örnekler:

İçinde Pir ya da Hacı Bektaş Veli geçen şiirlerden kısa örnekler verelim.

Bunlardan biri Aşık Kul Semai Baba'ya aittir:

"Er kişi demekle er kişi olmaz
Gerçek er kişide bir nişan olur
Veli çoktur her veli de pir olmaz
Pir olan veliler dervişan olur."
(Aşık Kul Semai Baba)

Pir için söylenen şiirlerden belki en çok bilineni, nefes olarak, ninni olarak söylenen, bazı yerlerde mevlitlerde de okunan, Nesimi'nin "Güldür Gül" başlıklı nefesidir:

"Bu gün ben pirime vardım
Pirin cemali güldür gül
Oturmuş taht makamına
Taht-ı revanı güldür gül

Gülden terazi tutarlar
Gülü gül ile tartarlar
Gül alırlar, gül satarlar
Çarşı pazarı güldür gül"
(Seyyid Nesimi)

Pir Sultan Abdal'ın pek çok deyişinde, tıpkı 'Şah' gibi 'Pir' de yerini alır:

"Güvercin donunda oturur
Taşlar şehadet getirir
Cümle çiğleri pişirir
Pirim Hacı Bektaş Veli"
(Pir Sultan Abdal)

Hacı Bektaş Veli hakkında söylenen şiirlerden en 'gizemli'si, bir başka 'ulu kişi'ye, Mevlana Celaleddin-i Rumi'ye ait olduğu 'rivayet edilen' bir şiirdir. Üsküp Dergahı Postnişini Acemzade Mustafa Cemali Baba'nın Türkçeye çevirdiği şiirin ilk dizeleri şöyle:

"Kimdir o kim cemalinde velayet nuru ruşendir
Cenab-ı Hacı Bektaş'tır dü-cihana sultan odur"

(Türkçesi: Hacı Bektaş Veli'nin yüzünde velayet nuru parlamaktadır ve o iki cihanın sultanıdır.)

XVI. yüzyılda yaşamış olan Alevi-Bektaşi şairi Misali'nin Pir'e yazdığı şiir:

"Kisvetin üstünde olan ey elif ey nur-ı zat
Halik-ul-eşyaya dal olmusürür ey Hak Sıfat
Mahzen-i kan-ı velayet menba-ı her mucizat
Cümle eşya misl-i candır-ya'ni kim sensin hayat
Şems-i vem-i evliya ey Hacı Bektaş-ı Veli"

(Türkçesi: Ey giydiği giysi üzerinde Tanrı'yı gösteren 'elif' harfi bulunan, Tanrı'nın ışığı olan, nesneleri yaratanın nitelikleri sendedir, Tanrı'nın özü sensin. Bütün tansıkları gösteren ermişlik ocağının özü sendedir. Bütün nesneler bir ten gibidir, açıkcası dirilik sensin. Ermişler topluluğunun mumusun ey Hacı Bektaş-ı Veli").

"Yedi Kutublar" diye de bilinen büyük Alevi-Bektaşi şairlerinden, Pir Sultan Abdal'ın da müridi olan Kul Himmet'in nefesleri ayin-i cem'lerde en çok okunan ve tekrarlananların başında gelir. Bunlardan biri de içinde Pir Sultan Abdal'ın da anıldığı bir nefestir. Başlangıç ve bitiş dörtlükleri şöyledir:

"Gece gündüz hayaline döndüğüm
Bir gece rüyama gir Hacı Bektaş
Günahkarım günahlardan bezerim
Özüm dara çektim sor Hacı Bektaş
...
Daima Kul Himmet eder niyazı
Pir Sultan yolundan ayırma bizi
O mahşer gününde isteriz sizi
Muhammed önünde yar Hacı Bektaş"

Bektaşi şairlerinin en iyilerinden sayılan Ahmed Edib Harabi (1853-1917), Merdivenköy Şahkulu tekkesinde postnişin Hilmi Dedebaba tarafından tarikata alınır. 600 sayfalık bir *Divan*'ı vardır. Varlığın

Birliği, yani Vahdet-i Vücud düşüncesine dayanan bir felsefesi vardır. Ünlü şiirlerinden birinde, ki düşüncesini ya da onun tasavvufi panteizmini en iyi yansıtan şiirlerinden biridir bu, Kur'an'ın ayetlerine de göndermeler vardır:

"Yoğ iken Adem'le Havva alemde
Hak ile Hak idik sırr-ı mübhemde
Bir gececik mihman kaldık Meryem'de
Hazret-i İsa'nın öz babasıyız
...
"Küntü kenz" sırrının olduk agahı
Ayne'l-yükin gördük Cemalullahı
Ey Hace bizdedir sırr-ı ilahi
Hünkar Hacı Bektaş fukarasıyız

Zahida şanımız "İnnafetahna"
Harabi kemteri serseri sanma
Bir kılı kırk yarar kamiliz amma
Pir Balım Sultan'ın budalasıyız."

(Türkçesi: Adem ile Havva dünyaya gelmeden önce, örtülü gizlilikte Hakk ile Hakk idik. Bir gece Meryem'de konuk kalarak Hazret-i İsa'nın öz babası olan da biziz.

"Gizli hazine"nin gizleri bize açıldı. Tanrının güzelliğini kesin gözüyle biz gördük. Ey hoca, Tanrısal güç bizde saklıdır, çünkü bizler Hacı Bektaş dervişleriyiz.

Ey sofu, 'işte fetih' sözü bizi anlatır; sen değersiz Harabi'yi başıboş sanma! Biz inceden inceye gören, ermiş insanlarız. Ama bu, Pir Balım Sultan müridleri olduğumuz içindir.)

Tasavvuf, tekke ve halk şiirinden günümüze doğru yapacağımız kısa bir yolculukta karşılaşacağımız ilk isim büyük şairlerimizden Mehmet Akif Ersoy'dur, aynı zamanda "İstiklal Marşı" şairi olarak da bilinen Mehmet Akif *Safahat*'ında, "Mahalle Kahvesi" şiirinde Pir Hacı Bektaş Veli'ye 'alaysama' ile yaklaşır:

"Görür de böyle Rufaii'yi: Elde kamçı yılan
Beyaz bir arslana binmiş, durur mu hiç dede can?
Bakın da bak Hacı Bektaş'a: Deh demiş duvara
Resim bitince gelir şüphesiz ki beyte sıra"

Mehmet Akif Ersoy hem tembelliği hem de din adına şarlatanlık yapanları, hurafe üretenleri sert ve keskin bir dille eleştirmekten geri kalmamıştır şiirlerinde, ne yazık ki bundan Hacı Bektaş Veli de nasibini alır. Onun cansız duvara binip onu yürütmesi menkıbesine de 'deh demiş duvara' biçiminde olumsuz bir göndermede bulunur.

Hacı Bektaş Veli'ye atfedilen, bazıları şaman nitelikli kimi doğaüstü özellikleri Irene Melikoff *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe* (Cumhuriyet Kitapları, Eylül 1998) kitabında şöyle anlatır:

"Hacı Bektaş Veli, göz açıp kapayıncaya dek, bir yerden bir başka yere varma ve ancak Şems-i Tebrizi gibi büyük mutasavvıflarla velilere vergi, aynı anda birkaç yerde birden bulunma gücüne ulaştığı kendini aşma (transe) halleri dışında; kayaları yürütme, ölüleri diriltme, ekinleri yeşertme, yulafı buğdaya çevirme, kış ortasında ağaçta meyve bitirme ve boş küpleri sıvı ya da katı yağla doldurabilme gibi kerametlerde de bulunabiliyordu." (*Agy*, s.132)

Filozof Rıza olarak da bilinen felsefeci ve şair Rıza Tevfik Bölükbaşı, Edip Harabi Baba'dan el alarak Bektaşi dergahına girmiştir. Ünlü şiirlerinden biri, Hacı Bektaş'a mal-edilen bir Kaygusuz Abdal şiirini andırır:

"Gel derviş beri gel yabana gitme
Her ne arıyorsan inan sendedir
Nefsine beyhude eziyet etme
Kabeyse maksudun, rahman sendedir

Çöllerde dolaşıp, seraba bakma
Allah Allah deyip sehaba bakma
Talibi hak isen kitaba bakma
Okumak bilirsen Kur'an sendedir"

Ünlü neyzen ve şair Neyzen Tevfik (Kolaylı), büyük ve aykırı bir sanatçıdır. O iki 'ulu'yu da birbirinden ayırmaz, birlike anar, mezhep olarak Mevlevi olsa da meşrep olarak Bektaşi sayılır.

"Kanad açmış Mevlana'nın neyine
Dalmış çıkmış Bektaşi'nin meyine
Aşık mıdır cihanın her şeyine
Her mevsimde bir sevdaya düş olur"

şiiri de bu anlayışına bir örnektir. Bir başka şiirinde ise bunu daha açık biçimde dile getiirir:

"Meyde Bektaşi göründüm neyde oldum Mevlevi".

Gerek Cumhuriyet dönemi halk şiirinin gerek Alevi-Bektaşi halk şiirinin en önemli ismi olan Aşık Veysel Şatıroğlu'nun şiiri de Hacı Bektaş'a bir arzıhal niteliğindedir. Sonraları Alevi-Bektaşi şairlerinin sık sık yaptıkları gibi, ülkeyi ve toplumu, özellikle de Alevi toplumunu karanlık dönemlerden, kötü yönetimlerden, gerici ve faşist hükümetlerden, idarecilerden kurtarması için Atatürk'e, Gazi'ye yazdıkları şiirlere benzer bir biçimde Aşık Veysel de "Hacı Bektaş" isimli şiirinde Pir'den yardım dilemektedir:

"Medet mürvet deyip kapına geldim
İsteğim dileğim ver Hacı Bektaş
İndim eşiğine yüzümü sürdüm
Kusurum günahım var Hacı Bektaş

...

Sana yalvarıyor Veysel biçare
Yine senden olur her derde çare
Bir arzuhal sundum gahi Hünkare
Keremin ihsanın bol Hacı Bektaş"
(Aşık Veysel Şatıroğlu)

Atatürk ve Hacı Bektaş'ı birlikte anan ozanlardan biri de Aşık Hüseyin Kaçıran'dır:

"Şu müsbet ilmin kapısın açan
Biri Hacı Bektaş biri Atatürk
Bu vatana en çok emeği geçen
Biri Hacı Bektaş biri Atatürk

Yazdıkları yazı Türkçe erenler
Konuştular sözü Türkçe erenler
Kim okuttu bizi Türkçe erenler
Biri Hacı Bektaş biri Atatürk".

Cumhuriyet dönemi Türk şiirinin ilginç isimlerinden biri olan Ercüment Behzat Lav'ın "Kayzer-i Rum" adlı şiirinde de Hacı Bektaş yeniçeri ocağının kurucusu ve Piri olarak anılır:

"Pirler erenler üçler yediler kırklar
Gülbank-ı Muhammedi, nur-ı Nebi, kerem-i Ali
Pirimiz sultanımız Hacı Bektaş-ı Veli demine devranına
Hu diyelim hüü"

Türk şiirindeki en ünlü Hacı Bektaş Veli şiiri büyük şairimiz İlhan Berk'e aittir. Hünkarı resmeden bir şiirdir ama aynı zamanda da söylencelerini, düşüncelerini de o portre içinde usta fırça darbeleriyle anlatır, gösterir. "Hacı Bektaş Veli" adlı şiirin tamamını okuyalım:

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

"Yeni Türk Şiirinde" üstbaşlığıyla kaleme aldığı dizide *Hacı Bektaş-ı Veli Okulu ve Misyonu* (Yort Savul Yayınları, Ekim 2995) adlı bir kitabı da bulunan Dr. Hasan Aktaş bu şiirle ilgili olarak şu yorumu yapıyor:

"İlhan Berk şiirinde, Hacı Bektaş-ı Veli'nin portresini söylencelerle çizmeye çalışır. Hacı Bektaş-ı Veli'nin bir kucağında ceylan, bir kucağında aslanın durması, mezkur söylencelerin en önemlilerinden bir tanesidir. Söylenceye göre, Hacı Bektaş-ı Veli'nin kapısı yeryüzünde yaşayan herkese/her şeye açıktır. İnsanlar arasında bir ayrım olmadığı gibi, hayvanlar arasında da bir ayrım yoktur. İşte Hacı Bektaş-ı Veli'nin hoşgörüsünün temeli burada yatar: Yunus'un ifadesiyle, yaratılan her şeyi yaratandan ötürü sevmek. Yaratılanı sevmeyen, yaratanı sevemez, yaratıcıyı sevmenin yolu, yaratılanı sevmekten geçiyor. Çünkü vahdet-i vücud öğretisine göre, yaratıcı ile yaratılan arasında herhangi bir fark, aralarında ayrım/gayrım gibi sun'i sınıflamalar yoktur, yaratılan, yaratıcının yeryüzündeki bir nişanesi ve gölgesidir. Hacı Bektaş-ı Veli, dünyayı hoşgörü ve sevgi ile süslemeye çalışan bir Pir-i fanidir.../...Onun sürekli önüne bakmasının altında yatan espri, kimsenin hiçbir şeyinde, dünyanın malında mülkünde gözünün olmaması esasına dayanır.../... Hacı Bektaş-ı Veli, yaşadığı çağdan gü-

nümüze doğru kainatı ve insanı okuyarak, bu bağlamda yeni bir okuma teorisi geliştirir. Hacı Bektaş-ı Veli, her sabah ağaçları, suları ve gökleri okur. Bu okumada bütün nesneler vahdeti haykırır."(*Agy*, s.133)

Hacı Bektaş Veli öğretisini ve hoşgörü anlayışını en yetkin biçimde dile getiren şiirlerden biri İsmet Zeki Eyüboğlu'na aittir. Alevilikten Karadeniz türkülerine Hacı Bektaş Veli'den büyülere, şifalı otlara kadar pek çok kitap yazmış olan araştırmacı, felsefeci yazar Eyüboğlu'nun "Hacı Bektaş Meydanında" adlı şiirinin modern şiir anlayışında bir yeri yoktur ama barışçıl felsefenin insanın özü olduğunu anlatması bakımından değinilmesi gereken bir özelliği vardır:

"Barış oldum özüm ile
Hacı Bektaş meydanında
Özü gördüm gözüm ile
Hacı Bektaş meydanında
...
Kötülükten arınmışız
Canı cana sarınmışız
Sevgi ile karınmışız
Hacı Bektaş meydanında
...
Saygı, sevgi, duygu bizde
Tanrı gerçek içimizde
Arslan uyur içimizde
Hacı Bektaş meydanında
...
Gir gönül evine söylen
Başını cana koy dinlen
Bir dolu içer elinden
Hacı Bektaş meydanında"
(İsmet Zeki Eyüboğlu)

Alevi şairlerden ve Türk şiirinin de en çok okunan şairleri arasında yer alan Hasan Hüseyin Korkmazgil'in şiirlerinde Alevi-Bektaşi motifleri sıkça yer alır, Ali'den Hüseyin'e, Kerbela'dan Hacı Bektaş'a bütün ulular, acılar onun şiirini günümüze bağlayan temalardır aynı zamanda. Hasan Hüseyin "Ah Şu Lanet Başağrısı" şiirinde de Yunus Emre ile Hacı Bektaş Veli'yi birlikte anar:

"yıllar var ki şu ülkede

şöyle sıcak şöyle mutlu
şöyle yürek soğutan
tek bir haber değmedi kulağıma
tek bir olay yaşamadım
hep kan gölü hep gözyaşı hep kargaşa
sanki yunus yaşamamış bu topraklarda
hacıbektaş diye biri geçmemiş buralardan".
(Hasan Hüseyin Korkmazgil)

Aşık Çırakman ya da gerçek adıyla Hüseyin Çırakman'ın "erenler" redifli ünlü şiiri daha çok bestesiyle bilinir ve söylenir, *"Kemal Atatürk'ün aydın izinden/Bugün bize hoş geldiniz erenler"* dizeleriyle de özetlenebilecek bir yaklaşıma sahip olan şiirde, Hacı Bektaş öğretisi ve hoşgörüsü de anılır:

"İyi insan olmak her şeyin başı
Kardeş biliyoruz her vatandaşı
Anmak için bugün Hacı Bektaş'ı
Bugün bize hoş geldiniz erenler"
(Hüseyin Çırakman)

Modern Türk şiirinin önde gelen isimlerinden, öte yandan Türk şiirine, özgün kuramsal çalışmalarıyla da en çok katkıyı yapmış olan şairlerin başında gelen Özdemir İnce de "Beklerken" adlı şiirinde Hacı Bektaş Veli'yi anar:

"Bunca yıl yaşadım yazın gizli sesiyle
Ama ne güvercin olabildim Hacı Bektaş gibi
Ne de ağzı incili balıklar gördüm denizde.

Bunca yıl yaşadım, nedense
Bir keramet öğremedim samyelinden
Ama birkaç yerde gördüm güzel adımı

Yaşayanların hesap defterinde"
(Özdemir İnce)

İlginç bir şiir de 'rind'lerden Hüsrev Hatemi'nin "Ave Praha" başlıklı şiiridir, Türkçesi 'Selam Ey Prag' olan bu şiirde Hatemi ortak değerlerimizi birlikte anar. Hatemi hocanın daha sonra yazdığı şiirlerde, yazılarda ve konuşmalarında da olduğu gibi, bu isimler hem kendimizi hem de birbirimizi anlamamıza vesile olacak isimlerdir:

"Bizim işimiz çok zor biz ki
Nazım Hikmet'in ve Yahya Kemal'in
Akif'in ve Hacı Bektaş'ın

Haşim'in ve Pir Sultan'ın
Yüreklerini anlarız.
İslav kederinden ve Tamburi Cemil'den
Ayrı zevkler devşiren dervişleriz ki,
Yaremiz merhem kabul etmez."

(Hüsrev Hatemi)

Günümüzün Alevi-Bektaşi halk ozanlarının şiirlerinde, nefeslerinde ve deyişlerinde de Hacı Bektaş Veli ve hoşgörü olgusundan bir kaç örnek verelim:

Bunlardan ilki kadın ozanlardan Adviye Anabacı olarak bilinen Adviye Koca'dır, 1997'de Hakk'a yürüyen Adviya Anabacı'dan bir beyit:

"Hakikat yurduna yettim, mürşitten el etek tuttum
Varlığı bir pula sattım, er Hacı Bektaş aşk diye".

Vaktidolu mahlasıyla yazan Adil Ali Atalay'dan bir dörtlük:

"Kurtarıcı bir ruh olup gelensin
sevgi saygı ile kalbe girensin
insanlık uğruna savaş verensin
Hünkar Hacı Bektaş Veli'sin veli",

Büyük halk ozanı Aşık Mahzuni (Mahsuni) Şerif şiirlerinde Pir Sultan'dan Hacı Bektaş'a, Hz. Ali'den Ehlibeyt'e kadar Alevi-Bektaşi dünyasından, insandan, hoşgörüden, erdemden, haksızlıklardan, baskılardan söz eder.

"Sensiz bu dünyanın tadı olur mu
Adı güzel Hacı Bektaş Veli dost
Seni sevmeyenler Hak'kı bilir mi
Adı güzel Hacı Bektaş Veli dost
...
Bir kıvılcım verdin Taptuk Emre'ye
Hazırlandı Yunus canın vermiye
Her can layık değil seni sevmeye
Adı güzel Hacı Bektaş Veli dost"

Son örnek de Hacı Bektaş Veli'ye ait olduğu kabul edilen şu ünlü dörtlük olsun:

"Hararet nardadır, sac'da değildir
Keramet baştadır, tac'da değildir
Her ne arar isen kendinde ara
Kudüs'te Mekke'de Hac'da değildir".

BEKTAŞİ'NİN KAHKAHASI

Ayhan Yalçınkaya[1]

Modern Alevi hareketi asık yüzlülük, ciddiyet ve kahkaha arasındaki sınırları çoktan kaybetmiş bir hareket görünümündedir. Siyasal kavgacılığı ve muhalifliği asık yüzlülükle karıştırarak, kendisiyle ve başkalarıyla inceden alay etmeyi ve siyasal bir saldırı ve savunma mevzii olarak gülmeyi terketmiş bir harekettir bu hareket. Artık hiçbir espriyi kaldıramaz, hiçbir dokundurmayı sindiremez, en küçük imayı bile kendisine hakaret olarak algılayan ve bu doğrultuda temsil ettiğini iddia ettiği kesimleri, bu ima ya da dokundurmayı yapana karşı harekete geçirmeye çalışan, eğlenceyi yitirmiş bir harekettir. Bu bakımdan hareket aslında kendisine temel olarak işaret ettiği geleneğin içerdiği hemen tüm referansları da yitirmiştir. Bir yandan geçmişinde olduğunu iddia etiği referansları sahiplenmeye çalışmakta ama öbür yandan ilgili referansları modernlik içinden yeniden okuma kapasitesine sahip olmadığı için yok saymaktadır. Bu haliyle gelenek, geleneğin barındırdığı farklı olanaklar ve özellikle farklı siyasal eleştirellik olanakları düz, basit, çokça yinelenerek içi boşalmış terimler aracılığıyla siyasaldan kaçırılmakta ve üstelik bu kaçırılmanın kendisi siyasal olarak ya da siyasal adınaymış gibi sunulmaktadır.[2] Bu çerçevede de bu

---

[1] Doç. Dr. Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi

[2] Modern Alevi hareketinin bu "ciddiyeti" ilk kez 2005 yılında, başka bir bağlamda. dikkatimi çekmişti ve buna ilişkin küçük bir değinide de bulunmuştum. *Hürriyet* gazetesinde, yarı-ciddi, yarı-şaka köşe yazıları yazan Pakize Suda, 25.9.2005 tarihinde, "mış-muş" çerçevesi içinde şöyle yazmıştı: "Orta yaşı geçmiş çiftler için en uygun cinsel ilişki zamanı sabahın erken saatleriymiş. Türkünün 'Sabahın seher vaktinde Ali'yi gördüm/ Yüzümü dizine sürdüm' dediği buymuş demek." Bu satırlar üzerine modern Alevi siyasal aktörler temsil ettiklerini savundukları yığınları Pakize Suda'yı protesto

bildirinin konusunu oluşturan Alevi-Bektaşi gülmecesi, çeşitli siyasal aktörlerin konuşmalarını, daha çok kapatmak ya da taçlandırmak için kullandıkları basit, dekoratif bir malzeme işlemi görmektedir. Oysa, bu hareketin sıklıkla kendisine referans olarak andığı "Alevi-Bektaşi edebiyatının en özel karakteri, inançları, alaylı bir şekilde tenkiddir. Zaten zekadan doğan bu istihza, Bektaşi fıkralarında da görünür. Bektaşi, sırası gelince Tanrı'ya değil, inancının merkezi ve mihveri olan Ali'ye bile çatar, onu bile tenkid eder. Çünkü varlığına inandığı kudret, onca, korkulacak, çekinilecek, hatta tapılacak bir kudret değildir; sevilecek, sırası gelince nazlanılacak bir kudrettir."[3] İşte dekoratif malzeme derecesine indirilen de gülmenin "kudretidir." "Gülmenin kaybı" olarak nitelemeyi tercih ettiğim bu durum, aslında gülmenin ötesinde doğrudan belirli bir anlamda siyasalın da nasıl kaybedildiğini, siyaset yapmanın nasıl veri biçimlere sıkıştırıldığını da işaretlemektedir.

Oysa "başlangıçta gülme vardı. (...) Tanrı güldüğünde dünyaya hükmedecek yedi Tanrı dünyaya geldi. İkinci kez kahkahaya boğul-

---

etmeye çağırmışlardı. Bkz. Ayhan Yalçınkaya, *Pas*, Ankara, Phoenix Yayınları, 2005, s. 247 ve devamı. Ancak o günden bugüne bu ciddiyet daha da ağırlaşarak ve iyiden iyiye hastalıklı bir hale dönüşerek sürdü ve sürüyor. Bir diğer örneği de hemen verebiliriz: Bu bildiri yayın için hazırlanırken, Türkiye İş Bankası'nın yayınladığı, *Eğitim Mühendisi* adlı bir kitapta, Kültür Koleji'nin sahibi Fahamettin Akıngüç şöyle demek "gafletinde" bulunmuştur: "Ablamların Merzifon'da kaldıkları ev iki katlıydı. Evin sahibi Aleviydi. Hatta karşısında da bir Alevi dedesi vardı. Evin sahibi ailenin bir kızı vardı. Elma gibi yanakları olan güzel bir kızdı. O aile evde şarap yapıyordu. Bu kızla iyi arkadaş olduk. Güzel vakit geçirdik. Şarap boldu. ... Bütün bunları anlatışımın nedeni şu: Kız bir tarafta, şarap bir tarafta, eğlence bir tarafta, ben yedek subay okuluna gitmeyi unuttum ve askere bir hafta geç gittim." Bu sözler üzerine Türkiye'deki Alevi hareketinin en geniş ve en büyük çatı örgütü olan Alevi-Bektaşi Federasyonu Genel Başkanı bir basın açıklaması yayınlamış ve şöyle demiştir: "Evlatlarınızı teslim ettiğiniz kurumun Eğitim Mühendisliği dışında gayri ahlaki mühendislik alanları olmadığından emin olabilir misiniz? İstanbul Kültür Üniversitesi, Kültür Koleji ve diğer kültür eğitim kurumlarında eğitimini sürdüren çocuklarımızın çok kıymetli velilerini; bu kepazeye dikkat etmeye ve çocuklarını bu kepazeden korumaya davet ediyoruz. (...) Sadece Alevileri değil, kendine insanım diye herkesi; bu kendini bilmeze, ayırımcılık söylemlerini öne çıkaran, insanlarımız arasındaki farklılıkları aşağılayıcı birer sıfat şeklinde kullanan, kültür fukarası zatın; eğitim kurumlarını protesto etmeye davet ediyoruz. Bkz.

http://www.alevihaberajansi.com/index.php?option=com_content&task=view&id=8870&Itemid=5, 11.12.2009.

[3] Abdülbaki Gölpınarlı, *Alevi Bektaşi Nefesleri*, İstanbul, İnkılap Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, 1992, s.203.

duğunda sular oluştu...Yedinci kahkahasında ruh doğdu."[4] Eğer başlangıçta gülmeyi veri sayarsak, bu aynı zamanda Alevi-Bektaşi gülmecesini ele alırken dikkat edilmesi gereken ilk noktayı da belirtmektedir. Şöyle ki yaygın olarak bu gülmece, belirli bir evrensellik kabulü ve bu kabulün çerçevesini çizdiği sınırlar içinde ele alınmak yerine, neredeyse tek başına bir özgünlük olarak ele alınmakta, bu da bu gülmeceye içkin ama aynı zamanda farklı kültürlerin gülmeceleriyle bağ kuran ya da ortaklık gösteren unsurların görülmesini ve anlaşılmasını engellemektedir. Örneğin bu açıdan yaklaşıldığında, diyelim Bektaşi fıkralarıyla Sünniliğin dünyasının fıkraları ya da bir bütün olarak Sünnilik arasında bir ilişki olup olmadığı kesinlikle sorgulanmamakta, dolayısıyla da bir Bektaşi fıkrasının neredeyse bire bir aynı, yalnızca kahramanlarının adı değişmiş olarak Sünni dünyanın içinde görülmesi halinde de bir şaşkınlık yaşanmaktadır. Oysa ki gülmece ürünlerinin farklı kültürlerde, neredeyse aynı biçimlerde, karşımıza çıktığını biliyoruz.[5]

Bir bütün olarak Alevi-Bektaşi gülmecesini ele alacağım bu bildiride öncelikle dışarda bırakacağım bir iki noktayı belirtmeliyim. Bunların başında "Alevi-Bektaşi mizahı" diyerek genelleyebileceğimiz bütünün kendisini gözetmek gelmektedir. Bütünün kendisine yönelmenin anlamı, ilk elde Bektaşilik ile onun da içinde yer aldığı Aleviliğin diğer alt kolları arasında var olduğu düşünülebilecek farklılıkları ve bu farklılıkların gülmece düzleminde olası biçimlenmelerini şimdilik yok saymaktır. Oysa muhtemeldir ki Bektaşiliğin tekke örgütlenmesi içinde üreyen gülmece ile göçer-yarı göçer Kızılbaş toplulukları arasında üreyen gülmece arasında son derece ciddi bir fark vardır. Zaman zaman karşımıza çıkan, oldukça sert Kızılbaş anlatıları bu konuda kuşkulanmak, en azından farkı merak etmek için manidar gözükmektedir. İhmal edeceğim bir diğer unsur, bu bütünü oluşturan alt bileşenler, bu bileşenler arasındaki farklılıklar, bunların ayrıştırılabilecek işlevsel rolleridir. Alevi-Bektaşi mizahı dediğimizde fıkradan şiire, mesellerden kısa hikayelere kadar yazınsal türler ve bunlara ilişkin

---

[4] Barry Sanders, *Kahkahanın Zaferi*, çev. K. Atakay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 17.

[5] Örneğin bkz. Bemard Chanfrault, "Tunus'ta Ceha (Cuha): Gelenekten Modernizme", içinde Irene Fenoglio-François Georgeon, (Der.) *Doğu'da Mizah*, çev. A. Berktay, İstanbul, YK Yayınları, 2. Baskı, 2007, ss. 37-63.

geniş bir nitelikler toplamı işaret edilmiş olur; ironi, satir, hiciv, alay, acı alay, nükte, vb. gibi. Bu nitelikler ve türlerin Alevi mizahı içinde (artık sadece Alevi terimiyle yetineceğim) farklı özelliklerine ya da rollerine ilişkin bir çalışma yapılabilir ama bildiride buna dönük herhangi bir girişimde bulunmak yerine, konuyu Alevi mizahı olarak genellemeyi tercih edeceğim. Üçüncü olarak Alevi mizahının bireyler açısından işlev ve önemine de kesinlikle yer vermeyeceğim. Bu bağlamda da mizahın psikanalitik ya da psiko-politik rolüne kadar geniş bir yelpazeye açılma olanağı mevcuttur ama benim ilgi alanımı bu da oluşturmuyor. Son olarak, mizahı araçsallaştıran ve temel olduğu iddia edilen kimi işlevleri de yok sayacağım; örneğin mizahın ezilenlerin savunma ya da savaş aracı olduğu gibi.

Bu bildiride yapmaya çalışacağım şey, daha çok Alevilik ve mizah ilişkisi üzerine geliştirilmiş yaygın birkaç yaklaşımı tartışmak. Deyim yerindeyse niyetim, daha çok, buna ilişkin yöntemsel bir müdahalede bulunmakla sınırlı ve aynı sınırlılık çerçevesinde bu ilişkiye dair yeni bir bakışa gereksinim olup olmadığını ve buna bağlı olarak alan açmanın olanaklarını yoklamak.

Alevi gülmecesine ilişkin olarak yaygınca karşılaşılan yaklaşımlardan ilki, ilgili materyalin aşırı siyasallaştırma yoluyla siyasal olandan kaçırılması ya da siyasalın reddedilmesidir. Bu biraz da ilgili materyalin nasıl sıruflandırılacağıyla ilgili bir sorundur. Örneğin bu materyali bir bütün olarak ironik olarak niteler ve devamında da ironiyi kaçınılmaz olarak bir muhalif tavır ya da böyle bir tavrın açık işareti olarak okursak[6], ister istemez bütün materyal kendiliğinden muhalif bir tavrın kendisi ya da açık işareti olarak okunmaya açık hale gelecektir.

Bektaşi ürünlerinin aşırı siyasallaştırılarak "gerçek" siyasal içeriğinin ve referanslarının içinin boşaltılmasında anahtar terim, ironi teriminde de sıkça karşımıza çıkan, "muhalif" terimi ya da ona atfedilen

---

[6] Bu konuda, bkz. Oğuz Demiralp, "Alttan Dalma", *Cogito*, No 57, 2008, ss.164-168. Ayrıca bu konuda somut bir uyarlama için, bkz. Ülkü Eliuz, "Toplumsal İroni Bağlamında Karagöz", *Turkish Studies*, Vol 3/2 Bahar, 2008, p.294-305. Oysa, özellikle ironi bağlamında karşıtlığa, muhalefete vurgu yapmak yerine, belki de Kierkegaard'ı izlemek ve "mutlak olumsuzlama"ya vurgu yapmak daha anlamlı olabilir. Bkz. Soren Kierkegaard, *İroni Kavramı*, çev. S. Okur, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2003, s. 241.

muhalif niteliktir. Muhalefet, bu ürünlerin her yanında, her boyutuyla öylesine aranır ve bulunur ki artık muhalefetin hiçbir anlamı kalmaz; çünkü hiçbir gerçek referansı kalmamıştır. Dolayısıyla bir yandan muhalefet terimi üzerinden bu ürünler siyasal bir okumaya uğratılıyormuş, siyasal bir dönüşüme uğruyormuş gibi gözükse de, tersine, aslında yapılan şey terim üzerinden ürünleri siyasaldan kaçırmak, siyasal-dışı bir okumaya mahkum etmekten başka bir şey değildir. Bu yaklaşımla hem muhalefet terimi tümüyle yüzeyselleştirilmekte, hem de eğer Alevi gülmece ürünlerini siyasal muhalefetin bir parçası olarak okuyacaksak ya da bu okuma olanağının varlığını kabul ediyorsak, bu olanağın aynı zamanda farklı bir dinselliğin ya da eş deyişle farklı bir siyasallığın olanağı olduğunu farketmenin de önüne geçilmektedir.[7] Bunu biraz açabilmek için Sahlins'e başvuracağım.

Marshall Sahlins, kimi örneklerden yola çıkarak, "anlam hiperenflasyonu"nun "açıkça yüzeysel" olan bir çok şeyi siyasal olana dönüştürerek gerçekte bazı terimlerin içini boşalttığından ya da onları yüzeyselleştirdiğinden söz eder. Bu dönüştürme işlemi yüzündendir ki ele alınan şey, gerçek siyasal referanslarından yoksunlaşmakta ve sonuç olarak bir tür aşırı siyasallaştırma, siyasal olanın reddiyle sonuçlanmaktadır. Sahlins, açıkça alaycı bir üslupla *American Ethnologist* ve *Cultural Antropology*' nin son birkaç yılından bazı örnekler verir. "Napoli'deki lakaplar; 'sosyal hayatın belirli bir temsilini yaratmak için kullanılan sözlü bir uygulama olarak lakap takma, milli olarak baskın bir grubun sosyal gücün yeniden yaratılmasına karşı tehdit oluşturan yerel gruplar üstündeki hegemonyasını güçlendiren bir mekanizmaya dönüşebilir.' (Huu, bir lakap nelere kadirmiş!)" Sahlins'in dikkat çekmek istediği şeylerin başında, özellikle belirli dönemlerde bazı terimlerin, (buradaki örnekte "hegemonya" terimi) içinin boşaltılması, bunların gerçek siyasal içeriğinden arındırılması gelmektedir. Buna göre, örneğin "Bedevi lirik şiiri: Karşı hegemonyacıdır. (Ya!) La Paz'da kadın modası: Karşı hegemonyacıdır. (Doğru!) Batı Vietnam zamirleri hegemonyacıdır, sömürgecilik döneminde Andlar-da fiesta geleneği hegemonyacıdır." Nihayet son bir örnek ve-

[7] Bunun örneklerinden biri için, bkz. Ali Yıldırım, "Alevi Öğretisinin Kaynağı Olarak Bektaşi Fıkraları" *1. Uluslararası HacıBektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfi Yayınları, 2000, ss.268-285.

relim: "İşçi sınıfından gelen Meksika kökenli Amerikan erkeklerinin belden aşağı şakaları: Baskın kültür ve toplumun yabancılaştırıcı etkisine karşı muhalif bir mola"ymış![8]

Sahlins'in vurguları Alevi gülmece ürünlerini okuma biçimlerinde tüm çıplaklığıyla karşımıza çıkar. Bu ürünlerin arkasındaki tarihsel-toplumsal örgütlenme ya da yapılanma diyelim, tümüyle yok sayılarak, bu ürünler adeta zamansız ve mekansız bir düzlemde, sırf "muhalif olmak için muhalif" olunan aktörsüz bir evrene yollanır ve oradan anlamlandırılmaya girişilir. Oysa bu ürünlerin eleştirel kapasitesi, dahası eğer siyasal bir eleştiriden söz ediyor ya da edeceksek siyasal potansiyeli ya da siyasal olarak militanlaşırılması, tarihsel ve toplumsal bir zemini varsayar ya da öngerektirir. Örneğin Bektaşiliğin -eleştirel kapasitesinin militanca seferber edilerek- her zaman ve her yerde ortodoks inançlara ya da "ham softalığa" karşı çıktığını göstermek için Osmanlı döneminden yola çıkmak ve nihayet Osmanlı sanki kendi içinde homojenmiş ve dahası Osmanlı hala sürüyormuş gibi, Osmanlı'yı tarihten kaçırarak belli bir softalık tipi üretmek için kullanmak, aslında bu ürünlerin militan eleştirel kapasitesini en azından anlamamak ve yeterince seferber edememekle sonuçlanacaktır. Sonuç olarak ürünlerin aşırı siyasallaşması, ilgili ürünleri siyasalın dışına çekmekten başka bir sonuç vermemektedir.

Siyasalın dışına çekilmeleri ise bu ürünlerin en fazlasından bir konuşmayı açan değil, bir konuşmayı kapatan aksesuar materyali olarak değerlendirilmesiyle sonuçlanmaktadır. Başlangıçta da belirttiğim gibi, basit bir gözlem olarak söyleyebilirim ki şimdiye değin katıldığım ve Alevilerin ya da Alevilik üstüne araştırma yapanların konuşmacı olduğu toplantılarda Alevi gülmece ürünlerinin, örneğin özel olarak Bektaşi fıkralarının zamanı gelmişse, bu aynı zamanda konuşmanın bitiş anını da işaretlemektedir. Fıkranın söyleyeceği şeyin artık aslında hiçbir önemi kalınamıştır. Söylediği iddia edilen her şey zaten fıkradan önce söylenmiş, içi boşaltılmış, söz bitmiş, nihayet, fıkra dinleyicilerinin dudaklarının kıyıcığına son bir gülücük kondurmanın ya da ağız dolusu bir kahkahayla bir hınç ya da öfke boşalımı sağlamanın

[8] Marshall Sahlins, *Foucault'yu Beklerken*, çev. K. Güney, Ankara, Periferi Yayınları, 2009, s. 30 ve devamı.

aracısı oluvermiştir. Bu anlamda fıkranın anlatanı da, dinleyeni de göndereceği hiçbir yer yoktur; hiçbir referans kalmamıştır.

Bu materyali değerlendirmekte sıkça karşılaştığımız ikinci yaklaşım, gülmece yazını söz konusu olduğunda, vazgeçilmez referansların başında gelen Bakhtin'in yaklaşımının olduğu gibi benimsenmesidir. Buna göre, "[gülme]her şeyle bağlantılı baskı ve suçluluk karşısında kazanılan bir zaferdi: Bu, Tanrı'nın ve insan iktidarının, otoriter emirlerin ve yasaklamaların, ölüm ve ölümden sonraki cezalandırmanın, cehennemin ve yeryüzünün kendisinden daha korkutucu olan her şeyin yenilgisiydi."[9] Bu yaklaşımı sözü yine Bakhtin'e vererek biraz daha açabiliriz: "Gülmenin olağanüstü bir gücü vardır. Nesneyi yakına getirir, onu parmağın bildik bir hareketiyle her yanına dokunulabileceği somut temas bölgesine çeker; (...) gülme bir nesne karşısındaki, bir dünya karşısındaki korkuyu ve acıma duygusunu ortadan kaldırır, onu tanınan bir nesneye dönüştürür, böylece özgürce araştırılması için bir zemin hazırlamış olur. Gülme bir nesneyi kendisine çekip bildik kılarak, onu gerek bilimsel, gerek sanatsal sorgulayıcı deneyin ve özgür deneysel düş gücünün korkusuz ellerine teslim eder."[10]

Burada dile gelen yaklaşımın, Bektaşi fıkralarına olduğu gibi uyarlanabileceği açıktır. Dogmaların varlık koşulu altında, onları sorgulama alanına çekmek, eleştirinin muhatabı kılmak, korkutuculuğunu ya da tehdit ediciliğini ortadan kaldırmak, vs. Ama burada kanımca önemli bir soru sormalıyız; başlangıçta Bakhtin'in perspektifiyle pek ilişkili gibi görünmese bile. Bektaşi fıkralarını kim üretir ve bu fıkralara kim güler? Yanıt, bu materyali Bektaşilerin ürettiği söylenerek çok kolaycı bir biçimde verilmektedir. Eğer Bakhtin'in çizgisini izleyeceksek bu fıkraları üretenler Bektaşiler olmamak gerekir. Çünkü fıkralar üzerinden Bektaşilerin gülme aracılığıyla harekete geçirdiği herhangi bir şey olamaz. Eğer Bektaşiliğin ya da genel olarak Aleviliğin zaten anti-dogmatik yapısını, dinsel dogmalar karşısındaki eleştirel tutumunu veri sayacaksak, bu materyal Aleviler açısından, en azından kendi dünyaları söz konusu olduğunda, hiç de Bakhtin'in ileri sürdü-

---

[9] Mikhail Bakhtin, *Karnavaldan Romana*, çev. S. Irzık, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 110.

[10] Bakhtin'den aktaran, Yıldırım Türker, "Kahkahalarla", *Radikal*, 17.10.2009.

ğü gibi bir anlam taşıyor olamaz ya da böyle işlevlendirilemez. Eğer gülmeye Bakhtinvari bir işlev atfedeceksek, bunun açık anlamı, ilgili materyalin Alevi dünyasıyla değil, açıkça ondan farklı olarak, daha ortodoks bir inanç dünyasıyla ilişkilendirilmesi gerektiğidir. Yani, daha kestirmeden söylersek, bu materyali Aleviler değil, Aleviliğin dışındaki Sünni dünyanın parçası olanlar üretiyor olmalıdır. Sünni dünyanın bileşenleri kendi dogmalarını, karşısında acıma ya da korku duydukları şeyleri kendilerinin ötekisi olarak gördükleri Aleviler üzerinden, kendi eleştirel yetilerinin alanına sokuyor; değerlendirilebilir, anlaşılabilir, üzerinde çalışılabilir bir şeye dönüştürüyor olmalıdır. Aksi takdirde, Alevi dünyasını ören inanç unsurlarının da en az Sünni dünya kadar dogmatik, korkutucu, acı verici, vs. olduğunu kabullenmek gerekecektir. Sonuç olarak, Bakhtin'in yaklaşımı Bektaşi'nin kahkahasını anlamak ve anlamlandırmaktan öte, Bektaşi olmayan, Sünni dünyanın kahkahasını anlamak ve anlamlandırmak için işlevseldir. Oysa çoğunlukla bu yaklaşım Aleviliğin kahkahasını anlamaya uyarlanmaktadır. Bu uyarlamayla birlikte de Sünni dünya ile Alevi dünyanın temasa gelme noktaları imha edilmekte, Sünni ve Alevi dünyalar birbirine kapalı, geçirimsiz dünyalar olarak kurulmakta ve bu geçirimsiz dünyaları içinde de Aleviler kendi kendilerine Sünni dünyanın dogmalarına ilişkin güldürücü materyaller üreten garip yaratıklara dönüşmektedirler. Nasıl ünlü Laz fıkralarını Lazlar kendi kendileriyle dalga geçmek için üretmiyorlar, Laz olmayanlar kendilerinde dalga geçilecek şeyi, Lazlar üzerinden teşhis ederek sabitlemek, teşhis etmek ve kendileriyle dalga geçmek için üretiyorlarsa, tıpkı onun gibi. Ancak bu yaklaşımla Bektaşi güldürücü materyallerinin Sünni dünyayı vurmakta bir işlev ve anlamının olduğu söylenebilir. Aksi halde bu materyal Aleviliğin kendisini vurmaya yönelmiş gibi okunmak zorundadır ama ortada bunu temellendirebileceğimiz bir inanç çerçevesi de yoktur. Zaten böyle bir okuma girişimi, yani Aleviliğe içkin bir okuma girişimi, bu yanıyla bu materyalin militan siyasal karakterini, varsayılan ilgili karakterini iğdiş eden bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuç olarak gülmenin içsel olarak özgürleştirmesinden söz edebilmek için öncelikle içsel bir korkudan söz edebilmek gerekir. Ya bu içsel korkuyu Alevilik içinde, içsel farklılaşma-

ları işaret ederek göstermek ya da materyali Sünni dünyanın yapısı içinde yeniden işlevsel kılmak gereklidir.

Bakhtin'in yaklaşımının devamı, Bakhtin'in de çok önemsediğini bildiğimiz Herzen'in yaklaşımıyla sürdürülmektedir: "Kilisede, sarayda, resmi geçitte, bölüm başkanının, polis memurunun ve Alman yöneticinin karşısında kimse gülemez. Serf toprak sahibinin karşısında gülme hakkından mahrum bırakılmıştır. Ancak eşitler gülebilir. Eğer ast üstün karşısında gülebilseydi ve sevincine gem vuramasaydı, bu saygının sonu olabilirdi. İnsanları Apis'in (öküz başlı Tanrı) karşısında gülmek zorunda bırakmak, onları kutsal mevkiilerinden sıradan öküzler düzeyine indirmek demektir."[11] Burada Herzen'e ilişkin olarak şu soruyu sormalıyız: Pasajdan çıkan anlam gülmenin, gerçekten de söylendiği gibi yalnızca eşitler arasında mümkün olduğu mudur, yoksa aslında gülmenin eşitsizler arasında bir eşitlik ilişkisi kurduğu ve tam da bu nedenle eşitsizler arasında gülmenin bir hak olarak yalnızca taraflardan birine tanındığı mı? Ben ikincisinin geçerli olduğunu düşünüyorum. Serfin gülme mahrumiyetinin arkasında gülmenin eşitsizlikçi ilişkiyi ilgası yatmaktadır.

Bakhtin ve Herzen belirli bir noktada buluşuyorlar: Gülmenin farklı dünyaların sınır çizgilerini işaretlemek bakımından anlam ve işlevi. Ancak, özellikle Herzen'de alttan alta işleyen motif, eşitsizlik üzerinden ayrışan dünyalar arasındaki geçirimsizlik gibi görünmektedir. En azından Bektaşi fıkraları üzerinden, bunu gözeterek birkaç noktaya değinebiliriz.

Öncelikle üzerinde durulması gereken ya da saptanması gereken nokta, herkesin gülüşünün kendine göre oluşudur; yani kendi dilince, kendi tarihince şekillendiğidir. Bu ölçüde Bektaşi'nin örneğin Sünni dogma karşısındaki kahkahasını anlayabiliriz ve bu kahkaha açıkça iki evren arasındaki sınırları da işaretler. Bunu söylemek aslında çok da anlamlı değildir; aleni olanı yeniden belirtmek dışında. Asıl sorun Bektaşi'nin kahkahasını anlamak değil, onunla aynı evrenin bir parçası olmadığı kabul edilen, örneğin inançlı bir Sünni'nin bu fıkralara gülüşünü anlamlandırmaktır. Yani Bektaşi olmayanın Bektaşi fıkrasına

---

[11] Mikhail Bakhtin, "Gülme ve Özgürlük", çev. M. Ahıska, 3 no'lu dipnot, *Akıntıya Karşı*, No 1, ss.17-23. Herzen'den bu alıntı Bakhtin'in *Karnavaldan Romana* adlı, yukarıda andığım metninde de yer almaktadır. Bkz. M. Bakhtin, *a.g.e*, s. 112, 37 no'lu dipnot. Ancak ben ilgili pasajı M. Ahıska'nın çevirisiyle aktarmayı seçtim.

gülüşünü anlamaktır. Bu durumda geleneksel, sınır işaretleyici, ayırıcı yaklaşımı az çok sorgulamamız gerekir.

Eğer Bektaşi'nin kahkahasına Bektaşi olmayanın kahkahası eşlik ediyorsa (ki etmek zorundadır, eğer Bektaşi'yi kendi uydurup kendi gülen ve aslında kendi evreninin bir parçası olmayan unsurları, yalnızca kendi evreni içinde, ötekiyle temasa gelmeden gülünçleştiren bir meczup olarak tasarlamıyorsak) ve herkesin gülüşü kendi dilince ve tarihince biçimleniyor ya da mümkün oluyorsa, bunun açık anlamı kahkahayı attıranla ona eşlik edenin aslında aynı dilsel-söylemsel evrenden beslendiğidir. Yani bu anlamda o kahkaha, iki ayrı dünyanın sınır çizgilerini işaret etmekle birlikte, aynı zamanda iki ayrı dünyayı bütünlemekte ya da karşıt ve farklı tarafları en azından belirli bir anla sınırlı olarak bir ara kesitte birleştirmektedir. Tarafların aynı evrenin parçası olduğu iddiası şimdilik abartılı ve fazla zorlama görünebilir ama belirli bir an için buluştukları ve gülüşü bu buluşmanın mümkün kıldığı açıktır.

Bu durumda kahkahanın çizdiği farklılaştırıcı, geçirimsiz sınırdan tümüyle vazgeçmeli miyiz? Yoksa başka türlü bir okumayla, aslında sınırın evrenin bütünlüğü, hatta bir ve aynılığı içinde anlamlı olabildiğini; bu bir ve aynı evren içinde gülmenin çizdiği sınırın temel işlevinin zaten var olan sınırları yeniden işaretlemek ya da üretmenin ötesinde başka bir şey olup olmadığını mı sorgulamalıyız?

Burada benim önerim ikincisidir. Kanımca, gülme ya da kahkaha ve buna ilişkin materyal üretimi, materyalin varlığı ve yeniden üretimi, kim tarafından nasıl üretiliyor olursa olsun, aynı evrenin iki ayrı parçasının birbirine yönelik şiddetini dönüştürmekte, şiddeti söze dökerek çatışmayı önlemeye hizmet etmektedir. Gülme anındaki buluşma alanı taraflar arasına belli bir mesafe koyarak bir tür saldırmazlık alanı ya da saldırmazlık paktı oluşturmaktadır. Kuşkusuz güldürücü materyalin aynı zamanda saldırıyı kışkırtan materyal olduğu da açıktır. Öncelikle soruna, kahkahaya eşlik eden Sünni bakımından eğilirsek, ilk elde karşımıza çıkacak olan şey Sünniliğin dogmatik yapısı bakımından katılığı ve bu katılık içinde var olan biriciklik iddiasıdır. Sünni'nin gülmeye gereksinimi de buradan kaynaklanır zaten.

Varsayılan katılık ve biriciklik aynı zamanda Sünni'ye ya tam boğun eğişi, teslimiyeti ya da içinde olduğu halkayı terki dayatır. Biricik-

lik iddiası aynı zamanda kendinden farklı olan dünyayı sürekli imhaya ya da biricikliğini yaygınlaştırmaya dönük bir çağrıdır da. Bu, Sünni açısından ya sürekli bir savaş, yani istikrarsızlık sorunu anlamına gelecektir ya da Sünni, biricikliğin kendisini çağırdığı şey ve yeri, o halkayı terketmeden, yaşanılır kılmanın yollarını arayacaktır. İşte gülmece gereksinim duyulan bu olanağı ya da zemini yaratır. Kendi dogmalarına Bektaşilik üzerinden yönelen eleştirelliğe kahkasıyla katılan Sünni, içinde yer aldığı bütünü terk etmemekte, tersine o bütüne iyiden iyiye yerleşmektedir. Bir anlamda Sünni'nin güldüğü fıkra, kendisine bir "çıkış yolu" göstermektedir.[12] Ama bu yerleşim biçimi ilginçtir. Çünkü gülmece içine yerleştiği bütünün bileşenlerinin altını oymakta, onu sürekli zan altında bırakmakta, harekete zorlamakta, kendi koordinatlarını, geçmişini ve geleceğini parçalamakta, yeniden dağıtıp kurarak an'a yerleştirmeye çalışmaktadır. Dikkatimizi bu an'a yerleşme çabasına verdiğimizde, gülmecenin evreninin hızla genleştiğini de fark ederiz. Böylece Nasreddin Hoca hikayelerinden Laz fıkralarına, oradan da Bektaşi fıkralarına kadar geniş bir gülmece evreni önümüzde açılır. Aynı ölçüde gülmecenin kapsamından hiçbir şeyin kurtulamadığını da fark edebiliriz. Gülmece böylece, şimdiki zamanı biricik hakikat kılarak mutlaklaştıran Sünni açısından bu zamanı yaşanılır kılar. Buraya kadar söylediklerim kahkaha atan Bektaşi'ye de uyarlanabilir belki ama bir farkla.

Bektaşi, şimdiki zamanın peşinde değildir. Onun hakikat olmadığını kabul eder. Ona yerleşmek gibi bir gereksinimi de yoktur, çünkü onu kendisine yerleşmeye ve kendisini kutsamaya çağıran bir şimdiki zaman yoktur.[13] Bu durumda Bektaşi'nin kahkahasının arkasındaki referanslar farklı olmak gerekir.

O toplumun içine yerleşmiş, toplumdan biridir ama aynı zamanda toplumun şimdiki zamanının geçici olduğunu, yalnızca bir tezahürle sınırlı olduğunu, yani aslında olduğu gibi olmak zorunda olmadığını, başka türlü de olabileceğini, ama olduğu halinin olmaklığıyla zorunlu

---

[12] Bu konuda, bkz. Ramazan Çakıroğlu, "Bazı Bektaşi Fıkralarında Görülen 'Sürekli Çıkış Yolu' Üzerine Bir Çözümleme Denemesi". *1. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı Yayınları, 2000, ss.122-131.

[13] Bu konuda "keyifli" bir okuma için, bkz. Reha Çamuroğlu, *Dönüyordu*, İstanbul, Metis Yayınları, 1993.

olduğunu da teolojik referansları gereği bilir. Bu onu aynı zamanda yalnızlaştırır da. Adeta kendisinin, zamanının ve mekanının düşmanıdır o. Kendi kendisinin kurbanı ve kendisinin kurbancısı rolündedir. Bu yüzden kendisini sürekli topluluk içinden geçen sınır bölgelerine, sınır çizgilerinin üzerine atar. Farklılıkların ya da karşıtlıkların karşı karşıya geldiği, çatışma enerjilerinin ortasında tümlenir gibidir. Temsil ettiğine yönelen bütün nefret onun bağrında patlar ve bu nefreti bir gülümseyişe dönüştürerek kendi safına aktarır. Burada bu gülümseyiş kahkahaya evrilir ve geldiği yere, sınır bölgesine döner. Bu dönüş aynı zamanda Sünni dünyanın kendi içinde yeni bir sınır çizgisini de işaretler., Sıradan bir Sünni'den farklı olarak, kendisine yönelen kahkahadan "ham softa"nın hazzetmemesi de bu yüzdendir ki yukarıda değindiğimiz, kahkahanın aynı zamanda savaş vesilesi olması biraz da buna bağlıdır. Dönen kahkahada kendini görür "softa" ve gördüğünden hazzetmez. Ondandır gördüğü bu aynayı kırmaya çalışması. O, kahkaha atmaz, yalnızca gülümser.[14] Çünkü kahkaha ya mevcut rolleri tersine çevirmekte ya da üstlenilen rolü zan altında bırakmaktadır. Bu yüzden kahkaha dizginlenmelidir. Aynı nedenledir ki kahkahayı ortadan kaldırmak katılaştırır. Ciddiyet işgalcidir. Kahkaha ise gelir ve gider, yeni bir konağa doğru. Herhangi bir hak talebi yoktur kahkahanın, ciddiyetin tersine. Ciddiyet ise sürekli kendi haklılığını onaylama ve onaylatma peşindedir.

Kahkahanın mahkum edilmesi açık bir istilanın varlığını göstermiyorsa bir savaş ilanıdır. Kahkahanın ihmali de. O yüzden bugün modern Alevi hareketinin sınırlarını da aslında bizzat kahkaha çizmektedir diyebiliriz; hareketin hem Alevi dünyasının dışındaki dünya ile sınırlarını, hem de kendi içindeki sınırlarını. Bu sınırların da si-

---

[14] Örneğin, bkz. Fethullah Gülen ve kahkaha: "Kahkaha, bir küfür sıfatıdır. Mü'min tebessüm eder, kahkaha atmaz. Zira, Kur'an-ı Kerim'de gülmek, iki yerin dışında mü'mine izafe edilmiyor." *http:// tr.fgulen.net/content/view/10486/3/, 11.12.2009*. Burada dile gelen yaklaşımla şu örnekteki yaklaşımın benzerliği, hatta aynılığı dikkat çekicidir: "İsa, Ortaçağ boyunca ağırbaşlı, ciddi ve mağrur bir peygamber olarak tanımlandı. Kilise, acı, sefalet ve yoksulluk dolu bir yaşam sonunda ebediyette neşeli kahkahalar vaad ediyordu. Bunun için Din ve İsa ciddiyetle ayakta durmalıydı. Aşırı gülme dikkati dağıtır, kargaşaya yol açabilirdi. İsa bu nedenle hiç gülmezdi. Gülmesi demek insanların Tanrı'nın kelamından kopması demekti." Bkz. Artun Avcı, "Toplumsal Eleştiri Söylemi Olarak Mizah ve Gülmece", *Birikim*, No 166, 2003, ss.80-96.

yasal olduğunu söylemeye gerek bile yoktur. Bu bakımdan modern Alevi hareketinin herhangi bir özgünlük taşıdığının da kolayına söylenemeyeceği kanısındayım. Gülmeceye, kahkahaya, sivri dile karşı alınan bu tutum kendisine referans olarak Alevi edebiyatını gösterenler bakımından özellikle ironik bir durumu işaret etmektedir.

Yaklaşımlarının pek de ironik olmadığını düşündüğümüz kesimlerin, kahkahaya karşı alınan bu ironik tutumla aynı hat üzerinde buluşmaları yeniden anlamlandırılmaya muhtaç görünmektedir. Ancak ilk elde sorun, bu yeniden anlamlandırma girişiminin nereye kadar uzatılabileceği ya da nereden başlatılabileceğidir. Belki bu konuda bize Erasmus yardımcı olabilir: "Beni, hicvetmiş olmakla suçlayabilecek insanlara cevap olarak, *insan hayatı üzerine şaka yapmak için kalem erbabına her zaman izin verildiğini* iddia edeceğim, yeter ki bu şaka hiddet ve şiddete çevrilmesin. Yalnız alışılmış başlıklara tahammül edebilen asrımızın inceliği kadar acaip bir şey yoktur. Hatta birtakım kimseler vardır, bunların edepleri o kadar yersizdir ki papalar ve büyükler hakkında en hafif bir alayı duymaktansa (...) İsa hakkında küfürler işitmeye razıdırlar."[15] (Vurgular bana ait.)

Şu açıktır: Erasmus'un siteminin ve şaşkınlığının üstünden yüzyıllar geçse de, bu sitem ve şaşkınlığın ifade ettiği şey ("yalnız alışılmış başlıklara tahammül edebilen asrımızın inceliğinin acaipliği") hala geçerlidir. Ama benim asıl dikkat çekmek istediğim yer, bir öncesi: Eğer gülmeceye karşı alınan ve Erasmus'u yüzyıllar öncesinden şaşırtan tavırda bir ortaklaşalık varsa, bu ortaklaşalığı anlamlandırmak için başlangıç noktamız belki de a) insan hayatının bir şaka olmaktan çıkıp, şaka konusu olmaya başladığı; b) şaka yapmanın belirli bir kesime özgülendiği ve hatta giderek belki de sadece kalem erbabına tanınan bir hakka dönüştüğü; c) ve nihayet, şakayı hak olarak gören kalem erbabının bile izne tabi olmaya başladığı yerdir.

Ola ki kahkaha pagan köklerimize bir geri dönüşü işaretliyordur. Ürkütücülüğü ondandır.

Kaynakça

Avcı Artun, "Toplumsal Eleştiri Söylemi Olarak Mizah ve Gülmece", *Birikim*, No 166, 2003, ss.80-96.

---

[15] Erasmus, "Rotterdam'lı Erasmus'tan Dostu Thomas Morus'a", *Deliliğe Övgü* içinde, Çev. N. Hızır, Ankara, BFS Yayınları, 1987, s. 9.

Bakhtin Mikhail, *Karnavaldan Romana*, çev. S. Irzık, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.

Bakhtin Mikhail, "Gülme ve Özgürlük", çev. M. Ahıska, 3 no'lu dipnot, *Akıntıya Karşı*, No 1, ss.17-23.

Chanfrault Bernard, "Tunus'ta Ceha (Cuha): Gelenekten Modernizme", içinde Irene Fenoglio-François Georgeon, (Der.) *Doğu'da Mizah*, çev. A. Berktay, İstanbul, YK Yayınları, 2. Baskı, 2007.

Çakıroğlu Ramazan, "Bazı Bektaşi Fıkralarında Görülen 'Sürekli Çıkış Yolu' Üzerine Bir Çözümleme Denemesi". *1. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı Yayınları, 2000, ss.122-131.

Çamuroğlu Reha, *Dönüyordu*, İstanbul, Metis Yayınları, 1993.

Demiralp Oğuz, "Alttan Dalma", *Cogito*, No 57, 2008, ss.164-168.

Eliuz Ülkü, "Toplumsal İroni Bağlamında Karagöz", *Turkish Studies*, Vol 3/2 Bahar, 2008, p.294-305.

Erasmus, "Rotterdam'lı Erasmus'tan Dostu Thomas Morus'a", *Deliliğe Övgü* içinde, Çev. N. Hızır, Ankara, BFS Yayınları, 1987, s. 9.

Gölpınarlı Abdülbaki, *Alevi Bektaşi Nefesleri*, İstanbul, İnkılap Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, 1992.

http://tr.fgulen.net/content/view/10486/3/, 11.12.2009.

http://www.alevihaberajansi.com/index.php?option=com_content&task=view&id=8870&Itemid=5, 11.12.2009.

Kierkegaard Soren, *İroni Kavramı*, çev. S. Okur, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2003.

Sahlins Marshall, *Foucault'yu Beklerken*, çev. K. Güney, Ankara, Periferi Yayınları, 2009.

Sanders Barry, *Kahkahanın Zaferi*, çev. K. Atakay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.

Türker Yıldırım, "Kahkahalarla", *Radikal*, 17.10.2009.

Yalçınkaya Ayhan, *Pas*, Ankara, Phoenix Yayınları, 2005.

Yıldırım Ali, "Alevi Öğretisinin Kaynağı Olarak Bektaşi Fıkraları" *1. Ulusla arası Hacı bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı Yayınları, 2000, ss.268-285.

VI. KESİM

EKLER

EK I: YAZARLAR HAKKINDA
(SOYADINA GÖRE ABECESEL SIRAYLA)

Bahadır İbrahim: 21-06-1962, Çorum/Alaca doğumlu. Eğitimin ardından farklı kamu kurumlarında 5 sene memur olarak çalıştı. 1990 yılında gittiği Almanya'da yaşamakta. Alevilik ve milliyetçilik konularında yayınlanmış 6 kitabı var. Çeşitli ulusal ve uluslararası sempozyumlarda tebliğ sundu.

Prof. Dr. Başgöz İlhan: [1921 yılında Sivas'ta doğdu. 1940 yılında devlet bursu kazanarak Dil ve Tarih-Coğrafya fakültesine kabul edildi. 1944 yılında bu fakültenin Türk Dili ve Edebiyatı Enstitüsü'nü bitirdi ve Pertev Naili Boratav'ın asistanlığını yaparak 1949 yılında Folklor ve Halk Edebiyatı doktorasını verdi. 1960 yılında Ford Foundation'ın bir bursunu kazanarak Amerika'ya gitti. Dört yıl Californiya Üniversitesi'nde okutman olarak çalıştıktan sonra 1965 yılında Indiana Üniversitesi'ne asistan profesör olarak atandı. 1997 yılına kadar bu üniversitede Türk Folkloru ve Halk Edebiyatı okuttu ve Türkçe programın direktörlüğünü yaptı. 1997 yılında emekli olduktan sonra üç yıl birer sömestre Bilkent Üniversitesi'nde konuk profesör olarak görev yaptı. Halen Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde aynı görevi sürdürmektedir. 1983 yılında Amerikan Folklor Cemiyeti onur üyeliğine seçilmiştir.]

Dr. Csaki Eva: İngiliz Dili ve Edebiyatı Bmlümünden mezuniyetinin ardından Altay Dilleri Bölümü'ndende mezun oldu. İlk doktora tezinin konusu Volga boyundaki Kipcak dillerindeki Orta Moğolca alıntı kelimeleri idi. SırasıylaMacar Bilimler Akademyasinde, AÜ DTCF Hungaroloji Bölümü'nde, sonra ise Peter Pazmany Katolik Üniversitesinde görev yapmışdır. Diğer doktora tezinin konusu ise Trakya Bektasilerinin semah ve nefes ile türküleri, gelenekleridir. Son olarak Janos Sipoz'la birlikte *The Psalms and Folksongs of a Turkish Mystic Order* adlı kitabı yayınladılar.

Er Piri:1964 yılı doğumlu olup, Hacettepe Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Halk Bilimi Anabilim dalından 1988 yılında mezun olmuştur. 1988 yılında başladığı Kültür ve Turizm Bakanlığı'ndaki folklor Araştırmacılığı görevini 2003 yılına kadar sürdürdükten sonar 2003 yılında Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü'nde Şube Müsürlüğü görevine atanmıştır ve halen Gelenek Görenek İnançlar Şube Müdürlüğü görevini yürütmekte ve Anadolu Aleviliği konusunda çalışmalar yürütmektedir.

Ergülen Haydar: [1956 yılında Eskişehir'de doğdu. Ankara Aydınlıkevler Lisesi ve Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Sosyoloji Bölümünü bitirdi. Halen reklamcılık yapıyor. Çeşitli dergilerde şiirleri yayımlandı. Klasik ve çağdaş şiirimizin birikimlerini bilinçle, ustaca özümsemiş, kuşağının önde gelen şairlerinden biri. Eserlerinden bazıları: *Karşılığını Bulamamış Çocuklar* (1982), *Sokak Prensesi* (1990), *Sırat Şiirleri* (1991), *Eskiden Terzi* (1995), *40 Şiir ve Bir* (1997) *Ölüm Bir Skandal* (1999).

Doç. Dr. Güler Mustafa: 1969'da Kütahya Hisarcık doğumlu olan Güler, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden 1991'de mezun oldu. 1999 yılında aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nden "Osmanlı Devletinde Haremeyn Vakıfları" adlı teziyle doktor unvanı aldı. 1991 - 1995 yılları arasında Milli Eğitim Bakanlığında öğretmen olarak çalıştı. 1995 yılında Afyon Kocatepe

Üniversitesi Fen -Edebiyat Fakültesi Tarih bölümüne araştırma görevlisi olarak atandı. 25 Aralık 2008 tarihinde Osmanlı Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi Anabilim Dalı'ndan Doçent oldu. Halen aynı üniversite ve bölümde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. İngilizce ve Arapça bilmekte olup evli ve üç çocuk babasıdır. Doç.Dr. Güler çalışmalarını ağırlıklı olarak Osmanlı Vakıfları, Vakfiyeleri ile Osmanlı'da Hac ve Hac yolları üzerinde yürütmektedir.

Harmanşah Rabia: Lisansını Hacettepe Üniversitesi Kamu Yönetimi bölümünde yaptı. "Olaylar, Anlamlar ve Kozmolojiler: 1925 Yılında Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasına Bektaşiler'in Tepkileri" başlıklı teziyle, Ortadoğu Teknik Üniversitesi Ortadoğu Çalışmaları Bölümü'nde yüksek lisansını tamamladı. 2006-2008 yılları arasında *Kırkbudak Anadolu Halk İnançları Araştırmaları Dergisi*'nin yazı kurulunda görev alan Harmanşah, halen Pittsburgh Üniversitesi'nde antropoloji doktorasını yapmakta ve Kıbrıs'ta dinsel mekanlar ve toplumsal bellek üzerine çalışmalarını sürdürmektedir.

Prof. Dr. Hayden Robert: Pittsburgh Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nde profesör olarak görev yapmaktadır. Aynı üniversitede Rusya ve Doğu Avrupa Çalışmaları Merkezi direktörüdür. Antropoloji, hukuk ve uluslararası ilişkiler alanında yayınlanmış çok sayıda makalesi ve *Social Courts in Theory and Practice: Yugoslav Workers' Courts in Comparative Perspective* (1991), *Disputes and Arguments Amongst Nomads: A Caste Council in India* (1999) ve *Blueprints for a House Divided: The Constitutional Logic of the Yugoslav Conflicts* (2000) adlı kitapları bulunmaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Işık Caner, 1973 Amasya Gümüşhacıköy doğumlu. Lisans ve yüksek lisansını Ege Üniversitesi, sosyolojide bölümünde, doktorasını Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türk Halk Edebiyatı Ana bilim Dalı'nda, Alevi Bektaşi dervişlik geleneği üzerine yaptı. Yazarın İlgilendiği konular, kültür sosyolojisi bağlamında gelenek ve halkın anlam dünyaları, kadim bilgelikler, halk kültürü, mistisizm ve geleneksel şifa. Yazarın *Arabeskin Anlam Dünyası* adlı bir kitabı, Hermes ve hermetik gelenek üzerine, Alevi Bektaşi anlam ve inanç dünyası hakkında yazıları vardır. Nuran Erol Işık ile evli olup, Ali Özden adında bir oğlu vardır.

Prof. Dr. Karamustafa Ahmet T: [St. Louis, Washington Üniversitesi'nde tarih ve dinsel çalışmalar profesörü; lisansı Hamilton College felsefe bölümünden, yüksek lisans ve doktorası McGill Üniversitesi İslam Çalışmaları'ndan. Özellikle sufizmin tarihi, İslam ve Akdeniz dünyası, din kavramı ve bir din olarak İslamın modern inşasının tarihiyle ilgileniyor. İslam Uygarlığı, Din Kuramı, Kur'an ve Muhammed'e Yaklaşımlar, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'a Giriş, İslam Tarihi, Sufizm gibi bir çok ders veriyor. Yayınlarından bazıları: *Sufism: The Formative Period.* Edinburgh: Edinburgh University Press & Berkeley: University of California Press, 2007; *Vahidi's Menakib-i Hvoca-i Cihan ve Netice-i Can: Critical Edition and Historical Analysis.* Sources of Oriental Languages and Literatures, 17; Turkish Sources, 15. Cambridge, Mass.: The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, 1993. "Sufism," in *Voices of Islam*, ed. Vincent J. Comell. Praeger, 2006. "Walayah according to al-Junayd (d.910)." In *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought* [in honor of Hermann Landolt], 62-68. Edited by Todd Lawson. London: The Institute of Ismaili Studies in association with I. B. Tauris, 2005.]

Doç. Dr. Kayapınar Ayşe: Bulgaristan doğumlu olup Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü'nden 1996 yılında mezun olmuştur. Ocak 1997 yılında A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü'ne araştırma görevlisi olarak atanmıştır. 1998 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisansını tamamlayarak 1999 yılında Paris'te École des Hautes Études en Sciences Sociales'de Prof. Dr. Gilles Veinstein danışmanlığında doktora öğrenimine başlamıştır. 2004 yılında "XV. Yüzyılın Başından XVI. Yüzyılın Sonuna Vidin Sancağı" adlı doktora tezini tamamlayarak doktor unvanını kullanmaya hak kazanmıştır. 2005 yılında Abant İzzet Baysal Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde yardımcı doçent kadrosuna atandı. Mart 2009 yılında Yeniçağ ve Yakınçağ Tarihi alanında doçent unvanını kullanmaya hak kazandı. Ağustos 2009 yılında Abant İzzet Baysal Üniversitesi Tarih Bölümü Yeni-

çağ Tarihi Anabilimdalında doçentlik kadrosuna atandı. Çalıştığı konular, Osmanlı öncesi ve Osmanlı dönemi Balkan tarihi ve özellikle Bulgaristan tarihi üzerine yoğunlaşmaktadır.

Doç. Dr. Kayapınar Levent: 1966 yılında Ankara'da doğdu. Lisans eğitimini 1989 yılında mezun olduğu Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü'nde tamamladı. 1990 yılında aynı bölüme araştırma görevlisi olarak atandı. 1993 yılında "Bizans İmparatoru II. Manuel Palaiologos'un Mektuplarının Tarihi Kaynak Olarak Değerlendirilmesi (1389–1402)" adlı tez çalışmasıyla yüksek lisans öğrenimi tamamladı. 1999 yılında Mora bölgesinin Bizans'tan Osmanlı hâkimiyetine geçiş sürecini incelediği çalışmasıyla doktor unvanını aldı. 2003 yılında Abant İzzet Baysal Üniversitesi Tarih Bölümü yardımcı doçent kadrosuna atanan Levent KAYAPINAR, 2006 yılında doçent unvanını aldı. Yüksek Lisans çalışmaları sırasında 1991–1992 öğretim yılında, doktora çalışmaları sırasında 1994–1995 öğretim yılında ve 2001 yılı boyunca post doktora çalışmaları esnasında Atina'da bulundu. Doç. Dr. Levent KAYAPINAR akademik çalışmalarını geç dönem Bizans tarihi ve erken dönem Osmanlı tarihi üzerine yoğunlaştırmıştır. Balkan tarihinin Türk tarihini ilgilendiren bütün dönemleriyle ilgilenmekle birlikte asıl uzmanlık alanı Türkokratia olarak adlandırılan Yunanistan'da Osmanlı hâkimiyeti kurulması ve uygulanmasıdır. Ağırlık verdiği konular arasında Bizans tarihi ve kaynakları, Yunanistan'da Osmanlı egemenliğinin kurulması, Osmanlı dönemi Yunanistan toponomisi ve onomastiği, Yunanistan'da vakıflar kurmuş akıncı beyleri Evrenos, Malkoçoğlu ve Turahan Beyler ile Osmanlı dönemi Mora tarihini sayabiliriz. Doç. Dr. Levent KAYAPINAR, Yunanca ve İngilizce bilmektedir. Uluslararası dergilerlerde ve internet ortamında Türkçe, İngilizce ve Yunanca yazılmış çok sayıda makalesi vardır. Halen Abant İzzet Baysal Üniversitesi Tarih Bölümü Yeniçağ Anabilim Dalı Başkanlığı'nı ve Fen-Edebiyat Fakültesi Dekan Yardımcılığı görevlerini yürütmektedir. Bizans Tarihi, Yunanca, Osmanlı Paleografyası, Osmanlıca Metinler, Osmanlı Diplomatikası, Haçlı Seferleri Tarihi gibi dersler vermektedir. Doç. Dr. Levent KAYAPINAR, Abant İzzet Baysal Üniversitesi dışında Ankara'da Orta Doğu Teknik Üniversitesinde Bizans Tarihi derslerini de ek görevli öğretim üyesi olarak vermiştir.

Kılıç Emel: Yüksek Lisans: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, "Türkiye Selçuklu-Altın Orda İlişkileri Siyasi, Ekonomik, Sosyo-Kültürel (1242-1308)" isimli tezi ile 2005 yılında tamamladı. Doktora: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı (tez aşamasında). Yayınlanan çalışmaları: "Kırım Topraklarında Ahiliğin İzleri", *Selçuklu'dan Osmanlı'ya Bilim Kültür ve Sanat: Prof. Dr. Mikail Bayram'a Armağan Kitabı*, Kömen Yayınları, Konya 2009, s: 361-377. "Bacıyân-ı Rum: Türk Kültür ve Ekonomi Tarihinde Kadının Rolüne Örnek Bir Teşkilat", *Vitrin dergisi*, Ankara 2009, Sayı: 194, s: 14-15. Kültür ve Turizm Bakanlığı'nda uzman olarak çalışmaktadır.

Prof. Dr. Kılıç-Schubel Nurten: [Lisansını Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde, yüksek lisans ve doktorasını Ankara Üniversitesi'nde tamamladı. 2000 yılında konuk profesor olarak Kenyon College'a katıldı. Çalışma alanında daha çok siyasal kültür, devlet oluşumları ile orta ve erken modern dönemde İç Asya'da İslam üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu konu hakkında çeşitli İngilizce ve Türkçe yayınları bulunmaktadır.]

Küçük Murat : [1967 yılında Mardin'de doğdu. Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü'nü bitirdi. *Hürriyet* gazetesinde muhabir ve redaktör olarak çalıştı. *Nefes* Dergisi'nde yazı işleri müdürlüğü, *Cem* dergisi'nde yayın yönetmenliği yaptı. *Atlas, Radikal, Skylife* ve *NTV Popüler Tarih*'te yazıları yayınlandı. Murat Küçük'ün 1995'de Nefes Yayınları arasından çıkmış *Horasan'dan İzmir Kıyılarına Cemaat-i Tahtacıyan* adlı bir de kitabı bulunmaktadır.]

Margaritova Rumiana: Yüksek lisans derecesini Bulgaristan Devlet Müzik Akademisi'nden, etnomüzikoloji alanından aldı. Şu anda Bulgar Bilimler Akademisi, Sanatsal Çalışmalar Enstitüsü'nde doktora yapıyor. Araştırma alanlarını Bulgaristan'daki Alevi-Bektaşi toplulukların ritüel müziklerini de içerecek şekilde, çok etnili çevrelerde geleneksel müzik oluşturuyor.

Dr. Musalı Namiq: 17 Eylül 1979 yılında Bakü'de doğdu. 1995-1999 yıllarında Bakü Devlet Üniversitesi'nin Tarih Fakültesi'nde lisans eğitimi aldı. 1999-2001 yıllarında adı geçen fakültede yüksek lisans yaptı. 2001 yılında Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi'nin (AMBA) Tarih Enstitüsü'nde araştırma görevlisi olarak faaliyete başladı. 2006 yılında "I. Şah İsmail'in Hakimiyeti ("Tarih-i alemara-yi Şah İsmail" eseri esasında)" adlı doktora tezini savundu. Şu anda AMBA Tarih Enstitüsünün "Orta çağlar tarihi" bölümünde büyük ilmi işçi olarak çalışmaktadır. Şimdiye kadar 1 kitap, 1 broşür, 30'a kadar makale ve bildiri yayınlamış, 2'si Azerbaycan'da, 7'si Türkiye'de ve 1'i Gürcistan'da olmak üzere 10 uluslararası sempozyuma katılmıştır.

Prof. Dr. Ocak Ahmet Yaşar: [1945 yılında Yozgat'da doğdu. Yüksek tahsilini 1967'de İstanbul'da İlâhiyat Fakültesi'nde ve 1971 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde yaptı. 1972 yılında Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nde asistan oldu. 1974 yılında Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nde master, 1978 'de Strasbourg Üniversitesi Inst. d'Etudes Turques 'de "La Révolte de Baba Resul ou la Formation de l'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie au XIIIe Siécle" adlı tezi ile doktora, 1983 yılında Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nde *"Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri"* adlı tezi ile doçent ve 1988 yılında aynı üniversitede tarih bölümünde profesör oldu. Halen aynı üniversitede öğretim üyesi olarak çalışmaya devam etmektedir. İhtisas sahası: Türk Kültür ve Din Tarihi]

Özdemir Ulaş: 1976 yılında Maraş'ta doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Maraş'ta tamamladı. İstanbul Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Maliye Bölümü'nde üç yıl okuduktan sonra *girdiği* Yıldız Teknik Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi, Müzik ve Sahne Sanatları Bölümü'nde etnomüzikoloji eğitimi alarak mezun oldu. Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans çalışmasını tamamladı. Alevi-Bektaşi müziği üzerine odaklanan derleme çalışmalarının yanı sıra İran'da yaşayan Ehl-i Haklar'la ilgili çalışmalar yaptı. İranlı sanatçılara, gruplara bağlama ve sesiyle eşlik etti. Alevi-Bektaşi müziğinin geleneksel çalgıları *dede saz*ı ve *ruzba*yla yurtiçi ve yurt dışında konserlere katıldı. Çeşitli film müziği çalışmaları da bulunan Özdemir, bu alanda akademik çalışmalar yapmaktadır. Ulaş Özdemir, 1997 yılından bu yana Kalan Müzik'te yapımı sorumlusu ve yapımcı olarak çalışmakta; çeşitli üniversitelerde müzik bilimiyle ilgili dersleri vermekte; Yıldız Teknik Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Programı'nda doktora çalışmasına devam etmektedir.

Dr. Pekşen Gani: 1961 yılında Malatya'da doğdu. 1982–1986 yılları arasında İ.T.Ü.T.M. Devlet Konservatuarı'nda lisans, 1988 yılında İ.T.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Müzik Bilimleri Bölümü'nde yüksek lisans eğitimini tamamladı. 1987–1990 yıllarında İ.T.Ü.T.M. Devlet Konservatuarı'nda öğretim elemanı olarak çalıştı.1990 yılından itibaren Ege Üniversitesi Devlet Türk Müziği Konservatuarı'nda sanatçı öğretim görevlisi olarak çalışmaya başladı. Konservatuarda T.H.M. Ana Sanat Dalı Başkanlığı ve Müdür Yardımcılığı görevlerinde bulundu. T.H.M. İcra Topluluğunu kurarak İzmir ve diğer illerde topluluk ile konserlere katıldı. 1999–2004 yılları arasında Azerbaycan Bakü Müzik Akademisinde doktora eğitimini tamamladı. 1984 yılından beri Anadolu'nun il, ilçe ve köylerinde Alevi müziği hakkında araştırma ve derleme çalışmaları yapmaya başladı. Konu ile ilgili olarak sempozyumlara katılıp, birçok makaleleri bulunmaktadır. Araştırma ve derleme çalışmaları halen devam etmektedir. Yurt içi ve yurt dışı konser ve festivallerde yer aldı. 2007 yılında kendi yaptığı derlemelerden oluşan ve Kalan Müzikten *Küll* adlı Müzik albümünü çıkardı. Aynı tarihlerde *Anadolu Derlemelerim 1* adlı kitabını yayımladı. 1994 yılında kurulan BİLSES Vakfı kurucu üyesi olup, şu anda yönetim kurulu üyesi görevindedir. Halen E.Ü. Devlet Türk Müziği konservatuarında çalışmakta olup, evli ve bir kız çocuğu babasıdır.

Doç. Dr. Poyraz Bedriye: 1963 Tunceli doğumlu. Yüksek lisans ve doktorasını Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde yaptı. Aynı fakültenin Gazetecilik Bölümü öğretim üyesidir. İletişim, medya, kültürel kimlik olarak Alevilik, Aleviliğin medyada temsili ve Alevi müziği gibi konularda çalışmaktadır.

Prof. Dr. Sipos János, Macar Bilimler Akademisi Müzik Enstitüsü'nün baş araştırmacısı, Franz Liszt Müzik Akademisi'nin profesörü. 20 senedır çeşitli Türk halklar arasında karşılaştırmalı halk müziği araştırmalar yürütmektedir. Bu konuda dört İngilizce, dört Macarca ve bir Azerbeycanca kitabı çıktı. 2009 yılında PAN Yayımevi *Bartók'un izinde Anadolu'da* kitabını yayımladı.

Dr. Soileau Mark: 2006 yılında UCSB (University of Califomia, Santa Barbara)'da doktorasını tamamladı. Halen Albion College'da öğretim üyesidir. Tasavvuf tarihi, Bektaşilik, Alevilik, milliyetçilik, ritüel, *Vilayetname* gibi konularda çalışmalarını sürdürmektedir.

Dr. Tanyeri-Erdemir Tuğba: Lisans ve yüksek lisansını Bilkent Üniversitesi Arkeoloji ve Sanat Tarihi Bölümü'nde, doktorasını Boston Üniversitesi'nde yaptı. Orta Doğu Teknik Üniversitesi Bilim ve Teknoloji Müzesi müdürü olarak görev yapmaktadır ve aynı üniversitede Mimari Tarihi Yüksek Lisans Programı'nda öğretim görevlisidir.

Doç. Dr. Taşğın Ahmet: 1965 yılında Konya Ereğli'de doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini burada tamamladı. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde lisans, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde "Ereğli ve Çevresindeki Alevilerde Sosyal ve Dini Hayat" isimli teziyle yüksek lisans, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde "Diyarbakır ve Çevresindeki Türkmen Alevilerinde Dini Hayat" teziyle doktorasını tamamladı. "Yazılı Metinlerde Dini-Sosyal Bir Grubun Serüveni: Türkiye Yezidiler Bibliyografyası" çalışmasıyla doçent oldu. Hatay ve Konya'da öğretmenlikten sonra 1996 yılında Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda araştırma görevliliğine başladı. Halen aynı üniversitede Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi İlköğretim Bölümü'nde çalışmaktadır. Evli, Hakkı, Hale, Kenan ve Kerem isminde dört çocuk babasıdır.

Doç. Dr. Trix Frances: ABD, Detroit, Wayne State Üniversitesi, antropoloji bölümünde görev yapıyor. İlgi alanları içinde toplumsal cinsiyet ve spritüel bilginin aktarımı gibi konular bulunuyor. Şu sıralarda Arnavut bir Bektaşi babasının, Baba Recep'in biyografisinin söylemsel bir çözümlemesini yapmakla ilgileniyor.

Tombul Işıl, lisans eğitimini Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon Sinema Bölümü'nde, yüksek lisans eğitimini Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo Televizyon Sinema Ana Bilim Dalında tamamlamış, aynı ana bilim dalı'nda doktora programına kaydolmuştur.

Prof. Dr. Schubel Vernon James:[Lisansı Oklahoma State'den, yüksek lisans ve doktorası ise, University of Virginia'dan; 1988'den beri aynı fakültede. Çeşitli kurlar kapsamında İslam, İslam'ın klasik dönemi, İç Asya'da İslam ve Sufizm, Güney Asya dinleri gibi dersler veriyor. Bu bağlamda 1989'da, yedi ayını Fulbright bursuyla Multan, Pakistan'da geçirdi. Aynı şekilde yedi aylık bir Özbekistan deneyimi de var. *Religious Performance in Contemporary Islam* adlı kitabı University of South Carolina Press tarafından 1993'te yayınlandı.]

Doç. Dr Yalçınkaya Ayhan: Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi Bölümü öğretim üyesi. Lisans, yüksek lisans ve doktora dereceleri aynı fakülte ve bölümden. Aynı fakültede siyaset bilimi, siyasal düşünce tarihi ve siyasal antropoloji gibi dersler veriyor. 1994'ten bu yana, daha çok öğretisi ve siyasal boyutlarıyla Alevilik'le ilgileniyor. Bu konuda yayınlanmış kimi yazılarının yanında, çeşitli kitapları da bulunuyor.

Yümlü Murat: Orta öğrenimini İstanbul'da tamamladıktan sonra, İstanbul Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisans öğrenimini "Türkiye'de Alevi Siyaseti Örneği: Türkiye Birlik Partisi (1966–1981)" başlıklı teziyle Yıldız Teknik Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Bölümü'nde tamamladı. Çeşitli gazete ve dergilerde yazı ve makaleleri yayımlanmış bulunan yazar, yüksek lisans öğrenimi sonrasında, Ortadoğu Teknik Üniversitesi (ODTÜ) Tarih bölümü doktora programına başladı. Yazar hâlen doktora programına devam etmektedir. Ortadoğu coğrafyasındaki azınlık grupları, Türkiye'de Alevi siyasallığı, Türkiye Cumhuriyeti'nin erken dönemi, azınlık karşıtı politika örnekleri yazarın ilgi alanları arasında öne çıkan konular arasındadır.

EK II: SEMPOZYUM PROGRAMI



T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI
HACI BEKTAŞ VELİ ANADOLU KÜLTÜR VAKFI

REPUBLIC OF TURKEY MINISTRY OF CULTURE AND TOURISM
HACI BEKTAS VELI ANATOLIAN CULTURAL FOUNDATION

DOĞUMUNUN 800.YILINDA
ULUSLARARASI HACI BEKTAŞ VELİ SEMPOZYUMU
2009

INTERNATIONAL HADJI BEKTASH VELI SYMPOSIUM
IN THE 800th YEAR OF HIS BIRTH
2009
PROGRAM/*THE PROGRAM*





SİYASAL BİLGİLER FAKÜLTESİ ve ALEVİ ENSTİTÜSÜ KATKILARIYLA
Sempozyum Tarihi: 19-20-21 Ekim 2009, Pazartesi-Salı-Çarşamba.
Symposium Dates: October 19-20-21 2009, Monday-Tuesday-Wednesday
Sempozyum Yeri: AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi

Symposium Location: AU Faculty of Political Sciences
Cebeci, Ankara/Türkiye/*Cebeci, Ankara/Turkey*
Aziz Köklü Salonu/*Aziz Köklü Hall*
Mülkiye Şeref Salonu/*Mülkiye Şeref Hall*

Açılış Töreni: 19 Ekim 2009, Pazartesi, 10:00-12:00
Opening Ceremony: October 19, 2009, Monday, 10:00-12:00

Açılış Tören Yeri: Ankara Resim ve Heykel Müzesi
Opening Ceremony Place: Ankara Museum of Art and Statue

Açılış töreni/*Opening ceremony*
1. Açılış/*Opening*
2. Protokol Konuşmaları/*Protocol Speeches*
3. Açılış Bildirisi/*Keynote Speech*:
Prof. Dr. İlhan Başgöz, (Yüzüncü Yıl University, Turkey)
Hacı Bektaş Veli ve Sosyal Hizmet Eri/Hadji Bektash Veli as a dedicated Social Service Man
4. Küçük konser/*Mini Concert*
5. Açılışın tamamlanması ve konukların SBF'ye aktarılması/*Completion of opening and transferring the guests to the Ankara University Faculty of Political Sciences*

Katılımcı Kayıtları/*Registration: October 19, 2009, Monday, 12:00-12:30*
Öğle Yemeği/*Lunch: 12:30-14:00*

OTURUM PLANI/SESSION PLAN

1.Gün, Açılış Oturumu: 19 Ekim 2009, Pzt, 14:00-17:00, Aziz Köklü Salonu
1st day, Opening Session: October 19, 2009, Monday, 14:00-17:00, Aziz Köklü Hall

ÖTEKİLERİN TARİHİ, TARİHİN ÖTEKİLERİ
HISTORY OF OTHERS, AND OTHERS' HISTORY

Oturum Başkanı/*Session Chairperson:* Prof. Dr. Cengiz Güleç

Katılımcılar/*Participants*

Ahmet Karamustafa (Washington University, USA)
Hacı Bektaş Veli ve Anadolu'da Müslümanlık/*Hadji Bektash Veli and Anatolian Islam*
Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe University, Turkey)

Hacı Bektaş-ı Veli: Tarihsel Açıdan Yeni Bir Sorgulama/*Hadji Bektash Veli: A New Query from a Historical Perspective*
Farhad Daftary* (Institute of İsmaili, United Kingdom)

Tuğba Tanyeri Erdemir (METU, Turkey), Rabia Harmanşah (Pittsburgh University, USA), Robert Hayden, Pittsburg University, USA)
From Sercesme to the Hacibektas Museum: Ritual and Institutional Practices at a Cultural Heritage Site
Mark Soileau (Albion College, USA)
Vilayetname: Bir Metnin Seruveni/*Vilayetname(Hagiography): Adventures of a Text*

* F.Daftary stated his principal attendance; however his attendance may be changed as he could not clear his program when this draft was prepared.
Görüşler, soru ve tartışmalar/*Opinions, questions and discussions*
16:30-17:00

Açılış, Protokol ve Basın Kokteyli
Reception
SBF Sütunlu Salon, 17:30-19:00
Faculty of Political Sciences, Sütunlu Hall, 17:30-19:00

2.Gün, Birinci Oturum: 20 Ekim 2009, Salı, 10:00-12:30
2nd Day, First Session, October 20, 2009, Tuesday, 10:00-12:30
Aziz Köklü Salonu/*Aziz Köklü Hall*

SÖZÜN YAZISI, YAZININ SÖZÜ
SCRIPT OF SPEECH, SPEECH OF SCRIPT

Oturum Başkanı/*Session Chairperson*: Doç.Dr./Assoc. Prof. Dr. Bedriye Poyraz

Katılımcılar/*Participants*
Vernon James Schubel (Kenyon College, USA)
Narratives of Guvench Abdal in the Vilayetname of Hajji Bektash.
Nurten Kılıç Schubel (Kenyon College, USA)
The Stary of Sari Ismail in the Velayetname of Hajji Bektash Veli.
Caner Işık (Yüzüncü Yıl University, Turkey)
*Alevi Bektaşi Araştırmalarında Metodolojik Yaklaşımlar/*Methodological Approaches in Alevi Bektashi Researches
Yuriy Averyanov (Russian Academy of Sciences, Russia)
Problem of the heterodox sanctity in the "Vilayet-name-i Haci Bektaş-ı Veli".
İsmail Kaygusuz (Araştırmacı/Researcher, İngiltere/United Kingdom)
Şemsi Tebrizi'nin Kimliği, Mevlâna'yla İlişkisi ve Ölümü Üzerine Yeni Tezler/ A *New Thesis on the Identity of Şemsi Tebrizi, His Relation with Mevlâna and Death*
Görüşler, soru ve tartışmalar/*Opinions, questions and discussions*
12:00-12:30
Öğle yemeği/*Lunch*

12:30-14:00

2.Gün, İkinci Oturum: 20 Ekim 2009, Salı, 14:00-16:30
2nd Day, Second Session: October 20, 2009, Tuesday, 14:00-16:30
Aziz Köklü Salonu/*Aziz Köklü Hall*

HACI BEKTAŞ'IN İZİNDE, HACI BEKTAŞ'IN İZLERİ
TRACKS OF HACI BEKTAŞ AFTER HACI BEKTAŞ
Oturum Başkanı/*Session Chairperson*: Doç. Dr./Assoc. Prof.Dr. Erel Tellal

Katılımcılar/*Participants*
Esra Doğan (Tahran University, Iran)
Horasan'dan Rum'a Hacı Bektaş'ın Seyahatnamesinde İzlediği Yol/*The Way Hadji Bektash followed in his Seyahatname (Travel Book) from Horasan to Rum(Asia Minor)*
Ahmet Taşğın (Dicle University, Turkey)
Hacı Bektaş'ın Rum'a Gelişi ve Karaca Ahmet Sultan ile Karşılaşması/*Arriving of Hadji Bektash into Rum(Asia Minor) and His Encounter with Karaca Ahmet Sultan*
Mustafa Güler (Turkey)
Hacı Bektaş-ı Veli'nin 3.Halifesi Resul Baba'nın Hayatı ve Etkileri /*Life and Influences of Resul Baba, 3rd Caliph of Hajji Bektash*
Emel Kılıç (Ankara University, Turkey)
Kemal Ramazan Haykıran (Muğla University, Turkey)
Tarihi Kaynaklar Işığında Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşi Öğretilerinin Çepni Türkmenleri İle Bağlantısı/*Hajji Bektash Veli in the Light of Historical Sources and the Connection of Bektashi Discipline with Chepni Turkmens*
Ayşe Kayapınar (Abant İzzet Baysal University, Turkey)
Osmanlı Klasik Döneminde Trakya'da Yer ve Kişi Adlarında Bektaşi Geleneğinin İzleri/*Traces of Bektashi Traditions in the Names of Places and Persons in Thrace during the Classical Period of Ottomans*
Görüşler, soru ve tartışmalar/*Opinions, questions and discussions*
16:00-16:30

2.Gün, Paralel Oturum: 20 Ekim 2009, Salı, 14:00-16:30
2nd Day, Parallel Session: October 20, 2009, Tuesday, 14:00-16:30
Mülkiye Şeref Salonu/*Mülkiye Şeref Hall*

KENDİSİNİN İMGESİ, İMGESİNİN KENDİSİ
THE IMAGE OF SELF, SELF OF THE IMAGE

Oturum Başkanı/*Session Chairperson:* Doç. Dr./ Assoc. Prof.Dr. Zeliha Etöz

Katılımcılar/*Participants*
Eva Csaki (Peter Pazmany Catholic University, Hungary)
Nefes: Bektaşilik ve Sanatın Kesişen Yolları/*Nefes: Intersecting Roads of Bektashism and Art*

Haydar Ergülen (Şair/Poet, Turkey)
Alevi-Bektaşi Şiirinde Hacı Bektaş Veli ve Hoşgörü/*Hadji Bektash Veli and Tolerance in Alevi-Bektashi Poetry*
Ayhan Yalçınkaya (Ankara University, Turkey):
Bektaşi'nin Kahkahası/*Laugh of Bektashi*
Bedriye Poyraz (Ankara University, Turkey)
Politik Bir Figür Olarak Hacı Bektaş Veli'nin Medyada Temsili/*Representation of Hadji Bektash Veli in Media as a Political Figure*
Ali Yaman (Abant İzzet Baysal University, Turkey)
Bektaşi-Alevi Farklılaşması Üzerine: Farklılaşan, Benzeşen Kimlik Algılamaları/*About Differentiation of Bektashi-Alevi: Differentiating, Resembling Identity Perceptions*
Görüşler, soru ve tartışmalar/*Opinions, questions and discussions*
16:00-16:30

Enstitü Kokteyli/*Institute Cocktail*
17:00-19:00

3.Gün, Birinci Oturum: 21 Ekim 2009, Çarşamba, 10:00-12:30
3rd Day, First Session: October 21, 2009, Wednesday, 10:00-12:30
Aziz Köklü Salonu/*Aziz Köklü Hall*

BU DİYAR BAŞKA DİYAR, BAŞKA DİYAR BU DİYAR
HERE IS A DIFFERENT PLACE, A DIFFERENT PLACE IS HERE

Oturum Başkanı/*Session Chairperson*: Doç. Dr. /Assoc. Prof Ahmet Taşğın
Katılımcılar/*Participants*
Murat Küçük (Journalist, Germany)
Günümüz Balkan Bektaşiliği: Güncel Durum, Gelişmeler, Sorunlar/ *Today's Balkan Bektashism: Current Situation, Developments, and Problems.*
Frances Trix (Indiana University, USA)
Survival Strategies for Bektashi Tekkes in the Western Balkans in Late Ottoman and Modern Times
Miranda Terzopoulou (Greece)
Identy, Politics and the Sacred. The Evolution of a Bektashi Panayir in Greek Thrace
Stephan Balastchev (Bulgaria)
Dynamics of the Bektashi Cult Architecture in the Eastern Rhodope Mountains of Bulgaria
Giorgios Mavromattis (Greece)
Bektashis in 20th Greece
Görüşler, soru ve tartışmalar/*Opinions, questions and discussions*
12:00-12:30
Öğle Yemeği/*Lunch*
12:30-14:00

3.Gün, Birinci Paralel Oturum: 21 Ekim 2009, Çarşamba, 10:00-12:30
3rd Doy, First Parallel Session: October 21, 2009, Wednesday, 10:00-12:30
Aziz Köklü Salonu/*Aziz Köklü Hall*

NERESİNDE DÜNYANIN, DÜNYANIN ORASINDA
WHERE IN THE WORLD, THERE IN THE WORLD

Oturum Başkanı/*Session Chairperson*: Prof. Dr. Aykut Çelebi

Katılımcılar/*Participants*

Levent Kayapınar (Abant İzzet Baysal Unv. Turkey)
Osmanlı Döneminde Bulgaristan Eski Zağra'da Bir Bektaşi Merkezi: Mü'min Baba ve Zaviyesi
Bulgaria during the Ottoman Period, A Bektashi Lodge in Old Zagra: Mü'min Baba and His Hermitage

Rumiana Margaritova (Bulgaria)
The Multi-faceted Nature of a Bektashi Feast in Bulgaria

Muhammed Ali Soltani (Tahran University, Iran)
Ehlihaklar (Ali Haklar) Arasında Hacı Bektaşla İlgili İnançlar */Beliefs about Haiji Bektash Among Ehlihaklar (Ali Haklar)*

Namik Musalı (Academy of National Sciences, Institute of History, Azerbaijan)
Anonim Bir Safevi Kaynağının Işığında Bektaşi ve Alevi Tarihine dair Bilinmeyen Gerçekler */Unknown Facts on Bektashi and Alevi History in the Light of an Anonymous Safavid Source*

3. Gün, İkinci Oturum: 21 Ekim 2009, Çrş, 14:00-16:30
3rd Day, Second Session: October 21, 2009, Wednesday, 14:00-16:30
Aziz Köklü Salonu/ *Aziz Köklü Hall*

POSTSUZ SERÇEŞME'DEN SERÇEŞME'SİZ POSTA
FROM *SERCESME WITHOUT POST TO POST WITHOUT SERCESME*
Oturum Başkanı/*Session Chairperson*: Doç.Dr./Assoc. Prof. Dr. Ayhan Yalçınkaya
Katılımcılar/Participants

İbrahim Bahadır (Researcher, Germany)
Hacı Bektaş Veli Tekkesinin Dini Merkez Olarak Yükselme Süreci/
Rising Period of Hadji Bektash Veli Tekke (Lodge) as a Religious Center

Dilek Soileau (Ankara University, Turkey)
1925 Hacı Bektaş-ı Veli Dergâh'ının Kapatılmasıyla Tarihsel Mirâsın Paylaşımı: Babalar, Çelebiler, Aleviler */Sharing of Historical Heritage by the Closure of Hadji Bektashi Veli Dergah(Lodge) in 1925: The Baba, The Celebi, The Alevi*

Murat Yumlu (Turkey)
1960'lı Yıllar Ölçeğinde Dergah Temsiliyet Kanallarından Birisi Olarak Ulusoy Ailesiyle Türkiye Birlik Partisi İlişkisi/ *Relation of Ulusoy Family with Turkish Unity Party as one of Dergah Representation Ways Across 1960's.*

Işıl Tombul (Ege University, Turkey)
Hırka Altında Siyaset: Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri/
Politics under Cardigan: Commemorates for Hajji Bektash Veli
Albert Doja (Tiran Avrupa University, Albania)
From Confraternal Religion to Instrumental Theology: Ideological Reversal between Heterodoxy and Ortodoxy in the Political History of Bektashism

Görüşler, soru ve tartışmalar /*Opinions, questions and discussions*
16:00-16:30

3. Gün, II. Paralel Oturum: 21 Ekim 2009, Çrş, 14:00-16:30

3rd Day, Second Parallel Session: October 21, 2009, Wednesday, 14:00-16:30
Mülkiye Şeref Salonu/*Mülkiye Şeref Hall*

SESİN NEFESİ, NEFESİN SESİ
LITURGICAL HYMNS (NEFES) OF SOUND, SOUND OF LITURGICAL HYMNS (NEFES)
Oturum Başkanı /*Session Chairperson*: Yrd. Doç.Dr./Assis. Prof. Dr. Aykan Erdemir
Katılımcılar/*Participants*

Metanet Azizgizi Aliyeva (Azerbaijan State Economics University).
Sema ve Semahların Evrensel Ezoterik Yapısı /*Sema and Universal Esoteric Structure of Semahs*
Ulaş Özdemir (Ethnomusicologist, Yıldız Teknik University)
Ehl-i Hak'ın Kutsal Sazı Tanburun Kimliği ve Bağlamayla İlişkisi /*Holy Saz of Ehl-i Hak, Identity of Tanbur and its Relation with Baglama*
Janos Sipos (Ethnomusicologist, Hungary)
Bir Trakya Bektaşi cemaatinin müziği ve
Macar halk müziği/*Music of a Thracian Bektasi Community and Hungarian folk music*
Piri Er (Ministry of Culture)
Anadolu Aleviliğinde Zakirlik Kurumu Değişim Süreçleri: Sorunları ve Çözüm Önerileri/
Minstrel Zakirlik Institution Changing Pracesses in Anatolian Alevis: Problems, Solution, and Suggesstions
Gani Pekşen, (Ege University, Turkey)
Alevi Cemlerindeki Deyiş, Ayet ve Nefesler/
Deyiş, Ayet (Religous Poem) and Nefes in Alevi Cem Rituel
Görüşler, soru ve tartışmalar/*Opinions, questions and discussions*
16:00-16:30

SEMPOZYUMUN KAPANIŞI /*CLOSING OF THE SYMPOSIUM*
17:00-17:45

Genel olarak Alevilik "*yol bir, sürek bin bir*" ya da "*din türlü türlüdür, iman değişmez*" gibi düsturlar üzerinden birlikte yaşama kültürünü öne çıkaran bir özellik taşımaktadır. Bu özelliği itibariyle Alevilik herhangi bir dinsel inancın bir başka dinsel inanç karşısında talileştirilmesine ya da ikincilleştirilmesine, bir dinsel inancın esas kabul edilip bir başkasının yalnızca zenginlik unsuru olarak yaşamasına izin veren, bir dinsel inancın var olabilmek için ancak hakim dinsel inançlar içinde anlamlandırılması ve tecrübe edilmesine göz yuman her türlü anlayışın karşısında yer alır.

Bu çalışma, Hacı Bektaş Veli ve Aleviliğe ilişkin olarak geliştirilmiş farklı perspektiflerin karşılaşmasına, karşılaştırılmasına ve tartışılmasına elveren disiplinlerarası bir platform oluşturmak ve ilgili platformda ortaya konan görüşleri belli ölçüler dahilinde derleyerek Hacı Bektaş Veli ve Alevilik üzerine çalışan tüm araştırmacıların kullanımına ve değerlendirmesine sunmak amacı taşımaktadır.

Elinizdeki kitap *Doğumunun 800. Yılında Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*'na sunulan bildirilerden oluşmaktadır.



dipnot yayınları
Selanik Caddesi 82/32 Kızılay - Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 Faks: (0 312) 419 25 32
dipnotkitabevi@yahoo.com
*dipnot

