



T.C. KÜLTÜR VE TURİZM
BAKANLIĞI

Republic of Türkiye Ministry of Culture and Tourism

NIYAZ

لا تفتي الأهل، لا سيف الأذى والفقار

ALEVİLİK-BEKTAŞİLİK
ÇALIŞMALARI DERGİSİ

Journal of Alevism-Bektashism Studies



T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI
ALEVİ-BEKTAŞİ
KÜLTÜR VE CEMEVI BAŞKANLIĞI

Presidency for Alevi-Bektashi Culture and Cemevi

2. SAYI | 2. Issue

Bahar | Spring 2026

e-ISSN: 3108-5180

T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI
Republic of Türkiye Ministry of Culture and Tourism

NIYAZ

ALEVİLİK-BEKTAŞILIK
ÇALIŞMALARI DERGİSİ
Journal of Alevism-Bektashism Studies

2. SAYI | 2. Issue
Bahar | Spring 2026

e-ISSN: 3108-5180

ALEVİ - BEKTAŞİ KÜLTÜR VE CEMEVI BAŞKANLIĞI
Presidency for Alevi-Bektashi Culture and Cemevi



“Gerçekler demine niyaz eyledik,
Gördük cemalini uçler aşkına,
Beli dedik biz mekteb-i irfanda,
Çıktık dar-ı meydana niyaz eyledik”*



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/niyaz>
<https://niyaz.gov.tr>
www.alevibektasininyaz.ktb.gov.tr
e-ISSN: 3108-5180

* “NİYAZ Alevilik ve Bektaşılık Çalışmaları Dergisi” için Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı, Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Uzmanı Sercan DİREK ERKEKER tarafından yazılıp bestelenen eserdir. Kendisine katkılarından dolayı teşekkür ederiz.

NİYAZ ALEVİLİK-BEKTAŞİLİK ÇALIŞMALARI DERGİSİ

(2. SAYI - BAHAR 2026)

İmtiyaz Sahibi | *Concessionaire*

Esma ERSİN

Kültür ve Turizm Bakanlığı | Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı Adına

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | *Managing Editor*

Ali NARİN | orcid.org/0009-0002-9034-8854 | ali.narin@ktb.gov.tr

Kültür ve Turizm Bakanlığı | Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı

Editör Kurulu | *Editorial Board*

Başeditör | *Editor in Chief*

Prof. Dr. Murat Cem DEMİR | orcid.org/0000-0003-2972-7185

muratcemdemir@munzur.edu.tr | Munzur Üniversitesi | Edebiyat Fakültesi

Editör | *Editor*

Dr. Fatoş YALÇINKAYA | orcid.org/0000-0002-8864-1608 | fatos.yalcinkaya@ktb.gov.tr

Kültür ve Turizm Bakanlığı | Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı

Editör | *Editor*

Dr. Seda GEDİK | orcid.org/0000-0003-1251-8694 | seda.gedik@ktb.gov.tr

Kültür ve Turizm Bakanlığı | Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı

Editör Yardımcısı | *Assistant Editor*

Gökay YÜREKLİ | orcid.org/0009-0001-3857-6019 | gokay.yurekli@ktb.gov.tr

Kültür ve Turizm Bakanlığı | Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı

Editör Yardımcısı | *Assistant Editor*

Hasan ÇELİK | orcid.org/0000-0001-9467-8960 | celik.hasan@ktb.gov.tr

Kültür ve Turizm Bakanlığı | Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı

Yazım ve Mizanpaj Editörü | *Spelling and Layout Editor*

Senem DEMİRELÖZ TAŞDEMİR | orcid.org/0000-0002-2024-6820

senem.demireloz@ktb.gov.tr

Kültür ve Turizm Bakanlığı | Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı

Türkçe Dil Editörü | *Turkish Language Editor*

Cem AKDAĞ | orcid.org/0000-0002-7922-4490 | cem.akdag@ktb.gov.tr

Kültür ve Turizm Bakanlığı | Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı

Türkçe Dil Editörü | *Turkish Language Editor*

Elif SAKAOĞLU | orcid.org/0009-0009-4656-5211 | elif.sakaoglu@ktb.gov.tr

Kültür ve Turizm Bakanlığı | Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı

Türkçe Dil Editörü | *Turkish Language Editor*

Pınar EKER | orcid.org/0000-0003-4031-7902 | pinar.eker@ktb.gov.tr

Kültür ve Turizm Bakanlığı | Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı

Yabancı Dil Editörü | *Foreign Language Editor*

Öğr. Gör. Ülku ARSLAN AYDIN | orcid.org/0000-0002-4081-7678 | ulku.arslan@mgu.edu.tr
Ankara Müzik ve Güzel Sanatlar Üniversitesi | Rektörlük

Yabancı Dil Editörü | *Foreign Language Editor*

İbrahim YILDIZ | orcid.org/0000-0002-5903-4550 | ibrahimyildiz5558@icloud.com

Web Sorumlusu | *Webmaster*

Aliye BAYSAN | orcid.org/0009-0001-7207-1129 | aliye.baysan@ktb.gov.tr
Kültür ve Turizm Bakanlığı | Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı

Web Sorumlusu | *Webmaster*

Hüseyin GÖKMEN | orcid.org/0000-0003-0707-6860 | huseyin.gokmen@ktb.gov.tr
Kültür ve Turizm Bakanlığı | Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı

Web Sorumlusu | *Webmaster*

Senem DEMİRELÖZ TAŞDEMİR | orcid.org/0000-0002-2024-6820
senem.demireloz@ktb.gov.tr
Kültür ve Turizm Bakanlığı | Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı

Yayın Kurulu | Editorial Board

- Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK | TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah KÖK | Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Alemdar YALÇIN | Emekli Öğretim Üyesi
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ | Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Ali YAMAN | Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Prof. Dr. Armağan COŞKUN | İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET | Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Ayşe KAYAPINAR | Millî Savunma Üniversitesi
Prof. Dr. Bülent KARA | Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Prof. Dr. Caner IŞIK | Aydın Adnan Menderes Üniversitesi
Prof. Dr. Erdal AKSOY | Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Erdal YILDIRIM | Munzur Üniversitesi
Prof. Dr. Erkan YAR | Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Erdoğan KAYA | Anadolu Üniversitesi
Prof. Dr. Giyasettin AYTAŞ | Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ | Kırıkkale Üniversitesi
Prof. Dr. Halil ÇİVİ | Emekli Öğretim Üyesi
Prof. Dr. Hamiye DURAN | Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan COŞKUN | Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Prof. Dr. Haşim ŞAHİN | Anadolu Üniversitesi
Prof. Dr. Hiroki VAKAMATSU | Mersin Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin Kürşat TÜRKAN | Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
Prof. Dr. Hüsniye CANBAY TATAR | Yalova Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim GÜL | Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İlkey ŞAHİN | Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Fuat BOZKURT | Emekli Öğretim Üyesi
Prof. Dr. Murat Cem DEMİR | Munzur Üniversitesi
Prof. Dr. Nilgün ÇIBLAK COŞKUN | Mersin Üniversitesi
Prof. Dr. Ozan YILMAZ | Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Ömür CEYLAN | İstanbul Kültür Üniversitesi
Prof. Dr. Tufan GÜNDÜZ | Hacettepe Üniversitesi
Doç. Dr. Akgün YEŞİLTEPE | Munzur Üniversitesi
Doç. Dr. Aziz ALTI | Munzur Üniversitesi
Doç. Dr. Bülent AKIN | İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Cem ERDEM | Adam Mickiewicz University in Poznan
Doç. Dr. Pınar KASAPOĞLU | Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Piotr NYKIEL | Jagiellonian University in Kraków
Doç. Dr. Serdar ERKAN | Ankara Müzik ve Güzel Sanatlar Üniversitesi
Doç. Dr. Tuna YILDIZ | Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Yakup YILDIZ | İnönü Üniversitesi
Dr. Öğretim Üyesi | Derya SÜMER | Atatürk Üniversitesi

Danışma Kurulu | *Advisory Board*

Ahmet Fethi ERDOĞAN | İnanç Önderi

Ali KÜÇÜK | İnanç Önderi

Ali Rıza UĞURLU | İnanç Önderi

Ali Yahya KALENDER | İnanç Önderi

Binali DOĞAN | İnanç Önderi

Derviş TUR | İnanç Önderi

Davut ESKİOCAK | İnanç Önderi

Dr. Mehmet ŞAHİN | İnanç Önderi

Eşref DOĞAN | İnanç Önderi

Hacı Dursun GÜMÜŞOĞLU | İnanç Önderi

Hayati DAĞLIOĞLU | İnanç Önderi

Hüseyin DEDEKARGİNOĞLU | İnanç Önderi

Hüseyin Hürrem ULUSOY | İnanç Önderi

Mehmet DEMİRTAŞ | İnanç Önderi

Mehmet Özgür ERSAN | Araştırmacı-Yazar

Serdar Gazi KARABABA | İnanç Önderi



ORCID
DergiPark
AKADEMİK

Yayıncı Kurum Adresi | Executive Office
T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı
Kavaklıdere Mahallesi Atatürk Bulvarı No: 149 Çankaya / ANKARA

Telefon | Phone
+90 (312) 470 45 00

Web | www.alevibektasiniyaz.ktb.gov.tr | www.niyaz.gov.tr
www.dergipark.org.tr/tr/pub/niyaz

E-posta | E-mail | alevibektasiniyaz@ktb.gov.tr

Bilimsel hakemli dergidir. Dergimiz güz ve bahar olmak üzere yılda iki kez yayımlanır. Dergimizde yazar/yazarların yayın hakları CC-BY-NC-SA lisansı altında korunmaktadır. Bu lisans, kaynağına atıf vermek ve aynı lisansı devam ettirmek kaydıyla ticari amaç haricinde çalışmaların kopyalanmasına, düzenlenmesine, dağıtılabilmesine ve yeniden kullanılabilmesine izin verir. Dergide en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

This is a peer-reviewed scientific journal. Our journal will be published twice a year, in autumn and spring. The publication rights of authors in our journal are protected under the CC-BY-NC-SA licence. This licence permits the copying, editing, distribution, and reuse of works for non-commercial purposes, provided that the source is acknowledged and the same licence is maintained. The journal employs a double-blind peer review system with at least two reviewers. The scientific and legal responsibility for the articles published in the journal rests with the authors.

İÇİNDEKİLER

Esma ERSİN | Ön Söz..... 12

Murat Cem DEMİR | “NİYAZ Alevilik-Bektaşilik Çalışmaları Dergisi” 2. SAYI 14

MAKALELER

Alevi ve Bektaşi "'Âşık'lık Geleneği"
Caner IŞIK & Bircan KAYACAN21

Alevi Yoksullaşmasında Temel Görünüm: Bir Toplumsal Sorgulama-1
Bülent KARA47

Alevilik ve Bektaşilikte “Rıza(lık) ve Razi(lık)” Kavramının Anlam Dünyası
Ali TANRIVERDİ67

Bektaşi Kimliğinin Macar Sahne Sanatlarındaki Yansıması: Jenő Huszka'nın Gül
Baba Opereti
Esen POYRAZ91

Cem Dilinde Kavramsal Evren
Kıvılcım POLAT 111

Kılıcın Gölgesi: Hatâyî Şiirinde Zülfikar'ın Sureti
Anıl DURDU 137

Kentleşme Sürecinde Cem İbadetinde Semah Hizmeti: Gaziantep Cemevleri Örneği
Firdes Nehir TUNÇ.....155

YAYIN DEĞERLENDİRME

Yıldız, Bekir (1989). Ve Zalim Ve İnanmış Ve Kerbelâ
Hasan CUŞA175

Erdem, Cem (2025). Alevilik Eğitimi: Evrensel İlkeler ve Pedagojik Modeller
Fatoş YALÇINKAYA179

CONTENTS

Esma ERSİN | Foreword 13

Murat Cem DEMİR | “NIYAZ Journal of Alevism-Bektashism Studies” Issue 2..... 16

ARTICLES

The Alevi and Bektashi Tradition of Minstrelsy
Caner IŞIK & Bircan KAYACAN 22

The Fundamental Manifestation of Alevi Impoverishment: A Sociological Inquiry-1
Bülent KARA 48

The World of Meaning of The Concept of “Rıza(lık) and Razı(lık)” in Alevism and Bektashism
Ali TANRIVERDİ 68

The Reflection of Bektashi Identity in Hungarian Performing Arts: Jenő Huszka’s Operetta Gül Baba
Esen POYRAZ 92

The Conceptual Universe of Cem Ritual’s Language
Kıvılcım POLAT 112

The Shadow of The Sword: The Image of Zülfikar in Hatâyî’s Poetry
Anıl DURDU 138

The Semah Service in Cem Worship in The Process of Urbanization: A Field Study on Cemevis in Gaziantep
Firdes Nehir TUNÇ 156

BOOK REVIEW

Yıldız, Bekir (1989). Ve Zalim Ve İnlanmış Ve Kerbelâ
Hasan CUŞA 175

Erdem, Cem (2025). Alevilik Eğitimi: Evrensel İlkeler ve Pedagojik Modeller
Fatoş YALÇINKAYA 179

ALEVİ-BEKTAŞI KÜLTÜR VE CEMEVI BAŞKANLIĞI ÖN SÖZ

Alevilik-Bektaşilik yolunda her başlangıç bir niyet, her söz bir ikrardır. İlk sayısıyla ilim ve gönül dünyasına “Merhaba!” diyen NİYAZ Alevilik-Bektaşilik Çalışmaları Dergisi’nin ikinci sayısını sizlerle buluşturmanın sevincini ve gururunu yaşıyoruz.

Yol’un kadim öğretisine göre “Yol sürmekle, süre yürümele kaimdir”. Bir ocaktan uyandırılan çerağın başka gönüllerde yer bulması gibi; bilgi, hikmet ve muhabbet de paylaşıldıkça çoğalır, süreklilik kazandıkça kök salar. İlk sayının uyandırdığı yankı attığımız adımın doğruluğunu teyit ederken; ikinci sayımız, bu yürüyüşün bir defaya mahsus değil, köklü bir kararlılığın ve sürekliliğin nişanesi olduğunu ortaya koymaktadır.

NİYAZ, Alevi-Bektaşî öğretisinin kadim hafızasını, irfanını ve hakikat arayışını akademik bir titizlikle ele almayı sürdürmektedir. Yol’umuzun yüzyıllar boyunca cemlerle, nefeslerle, deyişlerle ve erkânla taşıdığı birikimi; günümüzün düşünsel ve toplumsal meseleleriyle birlikte değerlendirmeyi önemsiyoruz. Çünkü biliyoruz ki hakikate yürüyen yol, geçmişin hikmetini bugünün sözüyle buluşturabilmekten geçer.

Bu sayımızda da farklı disiplinlerden beslenen; Yol’un özüne, erkânına ve edebine bağlı çalışmaları bir araya getirmeye gayret ettik. Her makalenin, her araştırmanın ve her değerlendirmenin; lokması paylaşılan bir sofraya gibi ortak hafızamıza katkı sunmasını diliyoruz. NİYAZ’ın bugün ikinci sayısına ulaşması, yalnızca bir yayıncılık gereği değil; birlikte düşünme, üretme ve aynı meydana buluşabilme iradesinin de güçlü bir ifadesidir.

Hünkâr Hacı Bektaş Veli’nin “İlimden gidilmeyen yolun sonu karanlıktır.” düsturunu rehber edinerek, okunacak en büyük kitabın insan olduğu bilinciyle çalışmayı sürdürüyoruz. Yol’a hizmet niyetiyle kalem tutan akademisyenlerimize, araştırmacılarımıza, inanç önderlerimize ve büyük bir emekle bu derginin hazırlanmasına katkı sunan tüm çalışma arkadaşlarıma gönülden teşekkür ediyorum.

NİYAZ’ın attığı bu ikinci adımın; çerağların uyandırılmasına, Yol’un irfanının geleceğe taşınmasına vesile olmasını diliyorum. Birliğin, muhabbetin ve hakikat arayışının eksilmediği; aşk ile yürüyen canların çoğaldığı nice sayılarda buluşmak dileğiyle.

Aşk ile...

Esma ERSİN
Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanı

PRESIDENCY FOR ALEVİ-BEKTASHI CULTURE AND CEMEVI PREFACE

On the path of Alevism and Bektashism, every beginning is a niyet (intention), and every word is an ikrar (solemn pledge). We are pleased and proud to present to you the second issue of NİYAZ – Journal of Alevi and Bektashi Studies, which, with its inaugural issue, offered its first greeting to the world of scholarship and spiritual wisdom.

According to the ancient teaching of the Yol (the spiritual Path), “the Yol is sustained through practice, and the sürek (the living continuity of the tradition) endures by being walked”. Just as a çerağ (sacred ritual light or candle) awakened from an ocak (sacred and spiritual lineage) finds a place in other hearts, knowledge, wisdom, and muhabbet (spiritual love, fellowship, and communion) also multiply as they are shared and take root as they attain continuity. While the resonance awakened by the first issue confirmed the soundness of the step we had taken, our second issue demonstrates that this journey is not a one-time endeavor; but rather the sign of a deeply rooted commitment and enduring continuity.

NİYAZ continues to examine the ancient memory, irfan (spiritual wisdom and inner knowledge), and the quest for hakikat (Truth) of the Alevi-Bektashi teaching with academic rigor. We attach great importance to evaluating the accumulated heritage that our Yol has carried for centuries through cem (communal ritual gatherings in Alevism), nefes (devotional hymns), deyiş (sacred lyrical utterances or hymns), and erkân (ritual order and spiritual etiquette) in relation to the intellectual and social issues of the present day, for we know that the path toward hakikat lies in bringing the wisdom of the past into dialogue with the voice of the present.

In this issue as well, we have sought to bring together studies nourished by different disciplines, yet faithful to the essence, erkân, and edep (ethical-spiritual refinement and proper conduct) of the Yol. We hope that every article, every study, and every evaluation will contribute to our collective memory like a communal table at which lokma (shared ritual offering/sacred meal) is shared. The fact that NİYAZ has now reached its second issue is not merely a matter of publishing; it is also a powerful expression of the will to think together, to produce together, and to gather in the same meydan (ritual, spiritual, and communal assembly space).

Guided by Hünkâr Hacı Bektaş Veli’s principle, “The path not guided by knowledge ends in darkness,” we continue our work with the awareness that the greatest book to be read is the human being. I extend my heartfelt thanks to our academics, researchers, spiritual leaders, and all my colleagues who have contributed with great effort to the preparation of this journal and who have taken up the pen with the intention of serving the Yol.

I hope that this second step taken by NİYAZ will be instrumental in kindling the çerağ and in carrying the wisdom of the Yol into the future. With the wish to meet in many more issues where unity, muhabbet, and the quest for truth never diminish, and where the Can (soul; fellow seeker on the Path) who walks with aşk (divine love) continues to grow.

Aşk ile...

*Esma Ersin
President of the Alevi-Bektashi Culture
and Cemevi*

Değerli okurlarımız, Niyaz Dergisi'nin yeni sayısı ile karşınızda olmanın mutluluğunu yaşıyor, sizleri saygıyla selamlıyoruz. Bu sayıda da editör kurulunun emek ve katkılarıyla dergimizin akademik teamüllere uygun biçimde hazırlanması ve nitelikli dizinlerde yer alma hedefi doğrultusunda yoğun ve titiz bir çalışma süreci yürütülmüş; bu kapsamda çok sayıda toplantı ve görüşme gerçekleştirilmiştir. Dergimizin ikinci sayısının hazırlık süreci boyunca hakemler özveriyle çalışarak önemli destek sunmuştur. Bu vesileyle hakemlerimize, yazarlarımıza ve sürecin her aşamasında emeği geçen dergi çalışanlarına içten teşekkürlerimizi sunarız.

Aylar süren titiz ve yoğun bir hazırlık sürecinin ardından NİYAZ Dergisi'nin Bahar 2026 sayısı yayıma hazır hâle getirilmiştir. Bu sayımızda, özgün araştırma makalelerinin yanı sıra kitap tanıtımlarına ve Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı tarafından gerçekleştirilen bilimsel etkinliklere de yer verilmiştir.

Dergimizin ikinci sayısının ilk araştırma makalesi, Caner Işık ile Bircan Kayacan tarafından kaleme alınan “Alevi ve Bektaşî Âşıklık Geleneği” adlı çalışmadır. Makale, Alevi ve Bektaşî âşıklık geleneğine ilişkin mevcut literatürde yeterince ele alınmamış meseleleri tartışmaya açması ve yapılmış çalışmalarda eksik bırakılan tarihsel ve kültürel boyutları merkeze alması açısından önem taşımaktadır. Yazarlar; “Alevi ve Bektaşî Âşıklık Geleneği”ni yalnızca edebî bir üretim biçimi olarak değil, aynı zamanda inançsal, toplumsal ve tarihsel bir yapı içerisinde ele almaktadır. Âşıklık geleneğinin XVI. yüzyılda kurumsal bir kimlik kazanmasına rağmen, kökenlerinin Bâtını tekke çevrelerinde gelişen heterodoks inanç yapısına dayandığı belirtilmektedir. Bu bağlamda gelenek, kam/şaman-baksı geleneğinden ozan tipine, oradan derviş-âşığa ve kent merkezli âşıklığa uzanan tarihsel bir seyir içerisinde değerlendirilmekte; farklı kültürel ve inançsal unsurları bünyesinde barındıran çok katmanlı bir yapı olarak ele alınmaktadır. Makale, âşıklık geleneğini; kutsal bilginin aktarımının sağlandığı, ahlaki normların yeniden üretildiği ve deyişler ile nefesler aracılığıyla kolektif hafızanın kuşaktan kuşağa taşındığı önemli bir kültürel alan olarak konumlandırmaktadır. Bu yönüyle çalışma, âşıklık geleneğinin toplumsal meşruiyetin inşası ve kültürel belleğin sürekliliğinin sağlanmasında üstlendiği işlevleri görünür kılarak Alevi-Bektaşî literatürüne önemli katkılar sunmaktadır.

Dergimize katkı sunan bir diğer çalışma, Bülent Kara tarafından kaleme alınmıştır. “Alevi Yoksullaşmasında Temel Görünüm: Bir Toplumsal Sorgulama” başlıklı, kapsamlı ve çok yönlü nitelik taşıyan bu çalışmanın birinci bölümü, dergimizin bu sayısında okuyucularla buluşmaktadır. Kara'nın çalışmasının temel amacı, Aleviliğin yoksullaşma süreçlerinin toplumsal yaşamın hangi alanlarında ve hangi biçimlerde ortaya çıktığını incelemektir. Modernleşme süreciyle birlikte Aleviliğin tarihsel, sosyokültürel ve dinî yapısı önemli ölçüde dönüşüme uğramıştır. Bu sürecin Alevi toplumunda ortaya çıkardığı toplumsal dönüşümler ve kimlik sorunları, çalışmada yoksullaşma kavramı çerçevesinde incelenmiş; araştırma tarama modeli kullanılarak bütüncül ve sistematik bir yaklaşımla gerçekleştirilmiştir. Alevi-Bektaşî alan yazınına önemli katkılar sunacağını düşündüğümüz bu çalışmanın ikinci kısmının da dergimizin sonraki sayılarında yayımlanmasını umuyoruz.

Ali Tanrıverdi tarafından kaleme alınan “Alevilik ve Bektaşilikte ‘Rıza(lık) ve Rızî(lık)’ Kavramının Anlam Dünyası” adlı çalışmada, Alevi-Bektaşî inanç ve düşünce dünyasında hem zahiri hem de bâtni boyutlarıyla merkezî bir konumda olan rıza(lık) ve rızî(lık) kavramları ele alınmıştır. Çalışmada, söz konusu kavramların taşıdığı anlam dünyası, içeriden bir bakış açısıyla yorumlanmaya çalışılmıştır.

Esen Poyraz’a ait makalemiz ise “Bektaşî Kimliğinin Macar Sahne Sanatlarındaki Yansıması: Jenő Huszka’nın Gül Baba Opereti” ismini taşımaktadır. Gül Baba figürü ve onun etrafında gelişen anlatılar, Türk ve Macar kültürleri arasındaki tarihsel ve kültürel etkileşimin önemli bir kesişim alanını oluşturmaktadır. Makalede, Gül Baba merkezli Gül Baba opereti, sahne sanatları bağlamında analiz edilmekte ve tarihsel, kültürel ve sembolik yönleriyle ele alınmaktadır. Çalışma, ayrıca eserin farklı dönemlerde yeniden yorumlanması üzerinden Gül Baba figürünün kültürlerarası diyalog ve hoşgörü temelli bir temsil düzlemine nasıl ve ne şekilde dönüştüğünü de ortaya koymaktadır.

Kıvılcım Polat tarafından kaleme alınan “Cem Dilinde Kavramsal Evren” başlıklı çalışma, dergimizin bu sayısında yer bulan makalelerden bir diğeridir. Araştırmada, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin temel icra alanı olan cemlerde kullanılan dilin kavramsal ve metaforik yapısı, bağlam merkezli bir yaklaşım ve saha verileri temelinde incelenmekte; söz konusu dilin, kolektif yapının sürekliliğini sağlayan bütünleştirici bir işlev üstlendiği ortaya konulmaktadır.

Anıl Durdu tarafından yazılan “Kılıcın Gölgesi: Hatâyî Şiirinde Zülfikar’ın Sureti” makalemizde ise Hatâyî şiirinde Zülfikar imgesinin anlam dünyasının ortaya konulması amaçlanmış ve söz konusu imgenin çeşitli metaforlar aracılığıyla kurduğu sembolik ve inançsal düzlem analiz edilmiştir.

Son çalışmamız olan “Kentleşme Sürecinde Cem İbadetinde Semah Hizmeti: Gaziantep Cemevleri Üzerine Bir Alan Araştırması” adlı yazımız ise Firdes Nehir Tunç’a aittir. Çalışma, Alevi-Bektaşî inanç sisteminde semahın kentleşme sürecinde geçirdiği dönüşümü Gaziantep’teki iki cemevi örneği üzerinden incelemektedir. Araştırmanın bulguları, semahın kent ortamında cem ibadetinin temel ve birleştirici bir unsuru olarak varlığını sürdürdüğünü; bununla birlikte kentleşme ve toplumsal değişim süreçlerinin etkisiyle icra biçimi, süresi ve erkân uygulamalarında belirli farklılaşmaların ortaya çıktığını ortaya koymaktadır.

Dergimizin Yayın Değerlendirme bölümünde Hasan Cuşa, Bekir Yıldız’ın “Kerbela” romanını ele almış; Fatoş Yalçınkaya ise Cem Erdem’in “Alevilik Eğitimi: Evrensel İlkeler ve Pedagojik Modeller” adlı eserini incelemiştir.

NİYAZ Alevilik-Bektaşîlik Çalışmaları Dergisi’nin bu ikinci sayısında yayımladığımız her bir makale ve incelemenin, toplumsal hafızanın korunması ve kültürel sürekliliğin bilimsel bir zeminde tahkim edilmesi noktasında kıymetli birer başvuru kaynağı olacağına dair inancımız tamdır. Bu akademik yolculukta bizlere eşlik eden tüm paydaşlarımıza teşekkür eder, dergimizin bilim dünyasına ve tüm okurlarımıza hayırlı olmasını dileriz.

Saygılarımızla...

Prof. Dr. Murat Cem DEMİR
Başeditör

FROM THE EDITOR

Dear Readers, we are pleased to present to you the new issue of NİYAZ Journal, and we respectfully extend our greetings to you. In this issue, as in the previous one, an intensive and meticulous process has been undertaken through the efforts and contributions of the Editorial Board to ensure that our journal is prepared in accordance with academic standards and in pursuit of its goal of being included in reputable indexes. In this regard, numerous meetings and consultations have been carried out. Throughout the preparation process of the second issue of our journal, our reviewers have offered invaluable support through their devoted work. We would therefore like to express our sincere gratitude to our reviewers, authors, and all members of the journal team who contributed to every stage of this process.

After several months of meticulous and intensive preparation, the Spring 2026 issue of NİYAZ Journal is now ready for publication. In this issue, alongside original research articles, we also included book reviews.

The first research article in the second issue of our journal is titled “The Alevi and Bektashi Âşıklık Tradition”, authored by Caner Işık and Bircan Kayacan. The article is significant in that it opens to discussion issues concerning the Alevi and Bektashi âşıklık (minstrel-poet tradition) tradition that have not been sufficiently addressed in the existing literature, while placing at its center the historical and cultural dimensions that have remained underexamined in previous studies. The authors approach the “Alevi and Bektashi Âşıklık Tradition” not merely as a form of literary production, but also within a religious, social, and historical structure. Although the âşıklık tradition acquired an institutional identity in the sixteenth century, the article states that its origins are rooted in the heterodox belief structure that developed within Bâtini Tekke (esoteric Sufi lodge milieus) circles. In this context, the tradition is examined within a historical trajectory extending from the kam/şaman-baksı tradition (shamanic ritual-specialist and bardic tradition) to the figure of the ozan (bard-poet), and from there to the dervish-âşık (dervish-minstrel) and urban-centered âşıklık. It is thus treated as a multilayered structure encompassing diverse cultural and religious elements. The article positions the âşıklık tradition as a significant cultural field through which sacred knowledge is transmitted, moral norms are reproduced, and collective memory is carried from generation to generation by means of deyiş (sacred lyrical utterances or hymns) and nefes (devotional hymns). In this respect, the study makes an important contribution to Alevi-Bektashi scholarship by rendering visible the functions assumed by the âşıklık tradition in the construction of social legitimacy and in ensuring the continuity of cultural memory.

Another study contributing to our journal has been authored by Bülent Kara. The first part of this comprehensive and multidimensional study, titled “The Basic Manifestation of Alevi Impoverishment: A Social Inquiry”, appears in the present issue of our journal. The main aim of Kara’s study is to examine in which areas of social life, and in what forms, the processes of impoverishment within Alevism have emerged. With the process of modernization, the historical, sociocultural, and religious structure of Alevism has undergone a significant transformation. The social transformations and identity-related issues that this process has generated within Alevi society are examined in the study within the framework of the concept of impoverishment. The research has been conducted through a holistic and systematic approach, employing the survey model. We believe that this study will make significant contributions to the Alevi-Bektashi literature, and we hope that its second part will also be published in the forthcoming issues of our journal.

The study titled “The Semantic World of the Concepts of Rıza/lık and Razi/lık in Alevism and Bektashism”, authored by Ali Tanrıverdi, examines the concepts of rıza(lık) (consent, assent, and spiritual approval) and razi(lık) (being content, consenting, and being spiritually reconciled), which occupy a central position in the Alevi-Bektashi world of belief and thought in both their zahiri (exoteric/apparent) and bātini (esoteric/inner) dimensions. The study seeks to interpret the semantic universe carried by these concepts from an insider’s perspective.

The article by Esen Poyraz is titled “The Reflection of Bektashi Identity in Hungarian Performing Arts: Jenő Huszka’s Gül Baba Operetta”. The figure of Gül Baba and the narratives that developed around him constitute an important point of intersection in the historical and cultural interaction between Turkish and Hungarian cultures. In the article, the Gül Baba operetta, centered on the figure of Gül Baba, is analyzed within the context of the performing arts and examined in terms of its historical, cultural, and symbolic dimensions. The study also demonstrates how, through the reinterpretation of the work in different periods, the figure of Gül Baba was transformed into a representational sphere grounded in intercultural dialogue and tolerance.

The study titled “The Conceptual Universe in the Language of Cem”, authored by Kivılcım Polat, is another article featured in this issue of our journal. Based on a context-centered approach and field data, the study examines the conceptual and metaphorical structure of the language used in cem (communal ritual gatherings in Alevism), which constitutes the principal performative sphere of the Alevi-Bektashi belief system. It further demonstrates that this language assumes an integrative function that ensures the continuity of the collective structure.

The article “The Shadow of the Sword: The Image of Zülfikar in Hatâyi’s Poetry”, authored by Anıl Durdu, aims to reveal the semantic world of the image of Zülfikar in Hatâyi’s poetry and analyzes the symbolic and religious plane established by this image through various metaphors.

The final article in this issue, titled “The Semah Service in Cem Worship in the Process of Urbanization: A Field Study on Cemevis in Gaziantep”, is authored by Firdes Nehir Tunç. The study examines the transformation that semah (a ritual movement/dance performed within Alevi-Bektashi worship) has undergone in the Alevi-Bektashi belief system during the process of urbanization, based on the cases of two cemevis in Gaziantep. The findings of the research reveal that semah continues to exist in the urban context as a fundamental and unifying element of cem. At the same time, they demonstrate that, under the influence of urbanization and processes of social change, certain differentiations have emerged in its mode of performance, duration, and erkân (ritual order and spiritual etiquette) practices.

In the Publication Review section of our journal, Hasan Cuşa discusses Bekir Yıldız’s novel Kerbela, while Fatoş Yalçınkaya reviews Cem Erdem’s work titled Alevilik Eğitimi: Evrensel İlkeler ve Pedagojik Modeller (Alevi Education: Universal Principles and Pedagogical Models).

We firmly believe that each article and review published in this second issue of NİYAZ – Journal of Alevi-Bektashi Studies will serve as a valuable reference source for the preservation of social memory and the strengthening of cultural continuity on a scholarly foundation. We extend our gratitude to all our stakeholders who have accompanied us on this academic journey, and we hope that this issue will prove beneficial to the scholarly community and to all our readers.

Respectfully...

*Prof. Dr. Murat Cem DEMİR
Editor in Chief*



MAKALELER
Articles



ALEVİ VE BEKTAŞI "'ÂŞIK'LİK GELENEĞİ"'*

THE ALEVI AND BEKTASHI TRADITION OF MINSTRELSY

Prof. Dr. Caner IŞIK**
Dr. Bircan KAYACAN***

Özet

Âşıklık geleneği söz, ezgi ve icranın yüz yüze aktarım ilişkileri içinde üretildiği, usta-çırak silsilesi ve performatif hafıza yoluyla kuşaktan kuşağa taşınan köklü bir anlatı ve temsil alanıdır. Geleneğin kurumsal görünümü XVI. yüzyıldan itibaren belirginleşmekle birlikte, oluşum zemini Bâtını tekkeler çevresinde şekillenen heterodoks inanç dünyasına dayanmaktadır. Şaman-kam çizgisinden ozana, oradan derviş-şaire ve âşığa uzanan tarihsel dönüşüm, sözün kutsallıkla ilişkilendirildiği kültürel sürekliliğin izlerini taşımıştır. Zamanla tekkelerin etkisinin azalmasıyla kahvehane merkezli, daha seküler bir âşıklık tipolojisi ortaya çıkmış, geleneğin temsil ve icra biçimleri mekânsal olarak çeşitlenmiştir. Bu tarihsel arka plan içinde Alevi ve Bektaşî âşıklığı, "Hak âşığı" meşruiyetiyle sözün ilahî ve irfanî kaynağa bağlandığı, öğretinin şiirsel metinler aracılığıyla aktarıldığı özgün bir geleneksel yapı olarak şekillenmiştir. Bu metinlerin üretildiği, yorumlandığı ve içselleştirildiği başlıca icra ortamlarının muhabbet meclisleri ile cem erkânı olduğu belirlenmiştir; muhabbet ortamı yorumlayıcı ve öğretici bir paylaşım alanı üretirken, cem erkânı ise ibadet, ritüel bütünlük, bedenleşmiş hafıza ve kolektif kimlik deneyimini güçlendirmiştir. Bu süreçte kutsal sözün sürekliliği ve aktarımının eren/gerçek, derviş-âşık ve âşık-zâkir figürleri üzerinden sağlandığı görülmüştür. Kentleşme, göç ve teknolojik gelişmelerin bu aktarım biçimlerini dönüştürdüğü görülmekle birlikte, âşıklık geleneğinin temel irşat, bellek üretimi ve kültürel süreklilik işlevlerini koruyarak bir süreklilik içerisinde yeniden üretildiği anlaşılmıştır. Çalışmanın amacı; âşıklık geleneğine dair kavramları tarihsel bağlarıyla birlikte yeniden düşünmek, deyiş ve nefeslerin sözlü gelenek içerisinde toplumsal hafızayı yeniden inşa eden kutsal bilginin sürekliliğini sağlayan ve meşruiyet üreten bir kültürel taşıyıcı olarak işlevini açıklamaktır.

Anahtar Kelimeler: Âşık, Zâkir, Eren, Bâtınlık, Alevilik ve Bektaşılık.

* Araştırma Makalesi; Gönderilme Tarihi: 02.02.2026; Kabul Tarihi: 16.04.2026; Yayımlanma Tarihi: 15.05.2026.

** Prof. Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. e-posta: caner@adu.edu.tr Orcid: 0000-0001-5472-597X.

*** Dr., Aydın Valiliği Adnan Menderes Demokrasi Müzesi, e-posta: bircan-kayacan@hotmail.com. Orcid: 0000-0002- 8353-7983.

Abstract

The minstrelsy tradition constitutes a deeply rooted domain of narrative and representation in which word, melody, and performance are produced through face-to-face transmission and conveyed across generations through the master-apprentice lineage and performative memory. Although the institutional visibility of the tradition became more pronounced from the sixteenth century onward, its formative matrix is grounded in the heterodox belief traditions shaped around Bâtîni lodges (tekkes). The historical trajectory extending from the shamankam lineage to the ozan, and subsequently to the dervish-poet and the âşık, reflects a culturally sustained continuity centered on spiritual guidance (irşad), in which the spoken word is imbued with sacred meaning. With the gradual decline of the influence of the tekkes, a coffeehouse-centered and relatively secular typology of âşıklık emerged, and the forms of representation and performance underwent a process of spatial diversification. Within this historical framework, Alevi-Bektashi âşıklık has crystallized as a distinctive traditional configuration in which the legitimacy of the “lover of the Truth” (Hak âşığı) derives from the attribution of the word to a divine and gnostic source, and doctrinal knowledge is transmitted through poetic texts. Deyiş and nefes function as symbolic forms through which religious knowledge is encoded in a layered and metaphorical language; they operate not merely as textual artifacts but as sacred verbal forms whose meaning is realized through performance and within specific ritual and social contexts. The principal arenas in which these texts are produced, interpreted, and internalized are the muhabbet assemblies and the cem ritual. Whereas muhabbet constitutes an interpretive and pedagogical space of shared meaning-making, the cem ritual reinforces worship, ritual coherence, embodied memory, and collective identity. The continuity and transmission of sacred discourse are maintained through the figures of the eren/gerçek, the dervish-âşık, and the âşık-zâkir. In particular, the zâkir’s performance within the cem ritual plays a significant role in preserving the repertoire and sustaining collective memory. Although urbanization, migration, and technological developments have transformed these modes of transmission, the âşıklık tradition continues to reproduce itself by preserving its core functions of spiritual guidance, memory production, and cultural continuity. The aim of this study is to reconsider the concepts associated with the âşıklık tradition within their historical contexts; to explain the function of deyiş and nefes as cultural carriers that actively reconstruct social memory, ensure the continuity of sacred knowledge, and generate legitimacy; and to examine how the sacredness of the word is preserved and transmitted through ritual, performance, and master-apprentice relations. The analysis is based on a synthesis of data derived from longterm fieldwork.

Keywords: Âşık, Zâkir, Eren, Esotericism, Alevism and Bektashism.

Giriş

Âşıklık geleneği üzerine yapılan çalışmalar, uzun süre geleneğin estetik üretim boyutuna, türsel sınıflandırmalarına ve tarihsel seyir çizgisine odaklanmış; sözün inançla, meşruiyetle ve toplumsal otoriteyle kurduğu ilişki ikincil bir problem alanı olarak ele alınmıştır. Oysa âşıklık, yalnızca şiirsel üretimin değil; kutsal bilginin aktarıldığı, ahlâkî normların yeniden üretildiği ve kolektif hafızanın süreklilik kazandığı bir kültürel bağlam içinde anlam kazanmaktadır. Gelenek içerisinde “hak âşığı”, “eren”, “gerçek” gibi kavramların öne çıkması, sözün yalnızca estetik değil, ontolojik ve epistemik bir değer taşıdığını da göstermektedir.

Literatürde Köprülü'nün tekke-âşik edebiyatı ayrımı, Çobanoğlu'nun kahvehane merkezli kurumsallaşma vurgusu ve Başgöz'ün Bâtını çevrelere işaret eden yaklaşımı, geleneğin tarihsel katmanlarını görünür kılmak bakımından önemli açılımlar sunmuştur (Köprülü, 1989, s. 178-187; Çobanoğlu, 2000, s. 128-129; Başgöz, 1952, s. 331-340). Bununla birlikte bu çalışmalar, sözün kutsiyetinin hangi toplumsal ilişkiler içinde üretildiği, nasıl meşrulaştırıldığı ve hangi ritüel bağlamlarda yeniden anlamlandırıldığı sorularını çoğu zaman sınırlı ölçüde tartışmıştır. Söz konusu boşluk, özellikle Alevi ve Bektaşî âşıklığı bağlamında belirginleşmektedir; çünkü burada söz, yalnızca anlatı değil, irşat ve hakikat taşıyıcısı olarak konumlanmaktadır.

Alevi ve Bektaşî kültür evreninde deyiş ve nefesler, yalnızca metinsel birikimler değil; ibadet, ritüel, bedensel icra ve topluluk içi etkileşimle tamamlanan çok katmanlı anlam alanları üretir. Bu bağlamda âşıklık geleneği, özellikle cem erkânı içerisinde zâkir kimliğiyle kurumsallaşır. Zâkir, cem meydanında saz eşliğinde icra ettiği deyiş ve nefeslerle ritüelin akışını düzenleyen, topluluğun duygusal ve ruhsal bütünlüğünü sağlayan temel figürlerden biridir. Dolayısıyla âşik, yalnızca halk şiiri üreten bir sanatçı değil; cem bağlamında kutsal sözün taşıyıcısı ve ritüel düzenin önemli bir aktörü olarak konumlanır.

Deyiş ve nefeslerin ritmik yapısı da bu ritüel bağlamla doğrudan ilişkilidir. Gelenekte yaygın olarak kullanılan 7'li, 8'li ve 11'li hece ölçülerinin saz eşliğinde kurduğu ritmik yapı, cem sırasında gerçekleştirilen zikir ve semah pratikleriyle uyumlu bir akış oluşturur. Tekrarlanan ezgi kalıpları, ritmik vurgu ve sözün melodik tekrarları, katılımcıların kolektif bir duygu ve yoğunlaşma hâline yönelmesine katkı sağlar. Böylece şiirin ritmi yalnızca estetik bir unsur olmaktan çıkar; topluluğun ortak ritim içinde hareket etmesini sağlayan ve zikir sırasında oluşan trans benzeri yoğunlaşmayı destekleyen bir işlev üstlenir.

Bu nedenle Alevi ve Bektaşî âşıklığını anlamak, metni merkeze alan yaklaşımların ötesine geçerek sözün üretildiği ve icra edildiği ritüel bağlamı dikkate almayı gerektirir. Muhabbet meclisleri ve cem erkânı, sözün yalnızca aktarıldığı değil; yorumlandığı ve içselleştirildiği ortamlar olarak öne çıkar. Bu bağlamlarda eren/gerçek, derviş-âşik ve âşik-zâkir figürleri kutsal bilginin taşıyıcıları hâline gelir ve sözün meşruiyetini kuran simgesel odaklar olarak işlev görür. Çalışmanın temel amacı, Alevi ve Bektaşî âşıklığında “hak âşığı”, “eren” ve “gerçek” kavramlarının işlevsel anlamlarını çözümlenmek; deyiş ve nefeslerin bağlam içinde nasıl meşruiyet ürettiğini ve sözün kutsiyetinin usta-çırak ilişkileri aracılığıyla nasıl süreklilik kazandığını ortaya koymaktır.

Tarihsel Süreçte Türk Halk Şairliği: Kamdan Derviş-Âşığa Sözün Sürekliliği

Türk halk şiiri geleneğinde, ozanlar ve âşıklar gibi halk şairleri tarih boyunca farklı adlarla anılmıştır. Bu durum, alan yazında önemli bir terminoloji sorununa yol açmıştır. Göçebe yaşam süren Türk toplumlarında bilgi ve kültürün sözlü gelenek içinde ozanlar ve âşıklar aracılığıyla taşındığı belirtilmektedir (Ersoy, 2009, s. 10). Ancak, bu geleneğin taşıyıcısı olan sanatçıların değişik dönem ve bölgelerde farklı adlandırılması, terimsel bir karışıklık yaratmıştır. Öcal Oğuz, bu karışıklığın üç temel nedeni olduğunu vurgulamıştır: Geleneğin sözlü kültür yoluyla yayılıp gelişmesi, ürünü sürekli canlı ve değişken kılarak terimlerin sabitletmesini zorlaştırmıştır; gelenek temsilcilerinin ve halkın bu sanatçılara taktığı adlarda bölgesel farklılıklar ve kişisel bakış açıları etkili olmuştur; araştırmacıların terminolojiyi standartlaştırma çabaları her zaman genel kabul görmemiştir (Oğuz vd., 2005, s. 187-188). Bu tespitler, halk edebiyatı araştırmalarının görece yeni olmasıyla birlikte, zamanla kavramların daha netleşeceği yönünde bir beklenti de doğurmaktadır. Önemli olan, kullanılan kavramların ideolojik bir yük taşımaması ve her birinin kendi bağlamında anlamlı olmasıdır. Bununla birlikte, halk edebiyatı çalışmalarında terim kullanımında zaman zaman ciddi hatalar yapılabildiği gözlenmektedir. Bu nedenle araştırmacıların kullandıkları kavramları gerekçeleriyle açıklaması, bilimsel bilginin oluşumuna katkı sağlayacaktır. Aşağıda ozan, âşık, saz şairi ve halk şairi gibi kavramların tarihsel gelişimi (Işık, 2010) ve anlam katmanları ele alınacak; böylece bu terimlerin işaret ettiği geleneksel roller daha iyi anlaşılacaktır.

Türk kültür tarihinde en eski halk şairi tanımlarından biri *ozan* kavramıdır. Fuat Köprülü, *ozan* terimini beş maddede detaylı biçimde tanımlamıştır: (1) *Ozan*, Oğuz boylarında çok eski dönemlerden beri halk şairi ve müzisyeni anlamında kullanılan bir kelimeydi; (2) Bu kelime farklı Oğuz bölgelerinde yaşamış, hatta XIV. yüzyılda Azeri sahasında ozanların kullandığı kopuz sazına da *ozan* adı verilmiş ve buradan *ozancı* terimi türemiştir; (3) XV. yüzyıldan sonra Azerbaycan ve Anadolu'da *ozan* yerini *âşık* kelimesine, Türkmen sahasında ise *baksı* kelimesine bırakmıştır; (4) Anadolu ve Azerbaycan Oğuzları arasında *ozan* kelimesinin eski anlamı unutulduktan sonra, *ozan* sözcüğü uzun süre halk dilinde “boş laf söyleyen” anlamında yaşamaya devam etmiştir; Anadolu'nun bazı yörelerinde çalgıcı Romanlar da *ozan* olarak adlandırılmıştır; (5) *Ozan* kelimesi diğer Türk lehçelerinde kullanılmamış, Çağatay yazarları bu kelimeyi Horasan Türkmenlerinden veya Azeri bölgesinden öğrenmiştir (1999, s. 143-144, Işık, 2010). Bu tarihsel bilgiler ışığında, *ozan* teriminin Türk sözlü kültüründeki kadim önemini görmekteyiz.

İslamiyet öncesi dönemde ozanlar, şaman veya baksı gibi inanç önderlerinin bazı rollerini de üstlenmişler; toplulukların şairi, müzisyeni ve anlatıcısı olarak büyük saygınlık görmüşlerdir. Orta Asya'da eski Türk inanç sisteminde ozanlık, şamanlık (kamlık) geleneğiyle ilişkilendirilmiştir (Karadeniz Yağmur, 2025, s. 1393; Kölbaveva & Satıcioğlu, 2024, s. 289). Ozanlar, kopuz adı verilen çalgıları eşliğinde destanları ve epik şiirleri sözlü olarak icra etmiş, 9 ve 10. yüzyıllardan itibaren gezgin sanatçılar olarak çeşitli topluluklarda varlıklarını sürdürmüşlerdir (Sevindik, 2019, s. 130). Türklerin İslam'ı kabul etmeye başlamasıyla ozan-baksı geleneği yavaş yavaş eski itibarını yitirmeye yüz tutmuştur (Karadeniz Yağmur, 2025, s. 1400). Ancak bu seküler ozanlık olgusu bütünüyle ortadan kalkmamıştır; *kopuzcu ozanlar* özellikle

ordu içinde, köylerde ve obalarda kahramanlık, sevgi ve doğa temalı şiirler söyleyerek XVII. yüzyıl sonlarına dek varlıklarını sürdürmüşlerdir (Sevindik, 2019, s. 130). Özellikle Selçuklu ve Beylikler döneminde Anadolu'da ozanlar hem halkı eğlendiren hem de destanları aktaran kişiler olarak görülmüştür. Ancak XV. yüzyıl ortalarından itibaren Anadolu ve Azerbaycan sahasında *âşık* teriminin *ozan*ın yerini aldığı gözlenir.

XX. yüzyılın ortalarından itibaren ozan kavramı yeniden canlanmıştır. Öcal Oğuz'un tespitine göre, XV. yüzyıldan sonra uzun bir süre âşıkları karşılamak üzere kullanılmayan *ozan* kelimesi, özellikle 1970'li yıllardan başlayarak âşık edebiyatı temsilcilerini ifade etmek için tekrar kullanılmaya başlanmıştır (2005, s. 189). Günümüzde *ozan* veya *halk ozanı* terimlerinin geniş çevrelerce benimsendiği ve hatta bazı geleneğin temsilcilerinin kendilerini *âşık* yerine bilinçli olarak *ozan* ya da *halk ozanı* diye tanıttıkları görülmektedir (Oğuz vd., 2005, s. 189-190). Oğuz ve arkadaşları, *ozan* kelimesinin yeniden tercih edilmesinin birkaç nedenini açıklar: Halkın bir kesiminin âşık geleneğini ve terimini yeterince bilmemesi, *âşık* kelimesinin günlük dilde daha çok "birini seven" anlamıyla yaygınlaşmış olması ve bazı âşıkların kendilerini daha çağdaş ve modern göstermek istemeleri bu tercihte etkili olmuştur (2005, s. 189-190, Işık, 2010: 465). Ayrıca bazı araştırmacılar, *ozan* kavramının dinî çağrışım içermemesi nedeniyle modern seküler bağlamda daha "millî" ve güncel bir kimlik sunabildiğini vurgulamaktadır. Nitekim Türk toplumunun İslamlaşması sürecinde *ozan* ünvanından uzaklaşıldığı, Cumhuriyet Dönemi'ndeki bireyselleşme ve sekülerleşme ile birlikte *ozan* terimine geri dönüldüğü yönünde değerlendirmeler vardır (Işık, 2013, s. 225-227). Günümüzde pek çok halk şairi, *âşık* teriminin yüklediği mistik anlam bütününden kendini ayırmak adına *ozan* sıfatını kullanmayı tercih etmektedir. Ozan Arif ve Ozan Çağdaş gibi örnekler, bu adlandırma tercihinin güncel temsil biçimlerini görünür kılmaktadır.

Ozanlar, özellikle XIII. yüzyıldan itibaren Horasan erenleri ve Bâtini (Alevi ve Bektaşî) dervişler ile temas ederek önemli bir dönüşüm geçirmiştir. Bu süreçte bazı ozanlar *derviş ozan* kimliğine bürünmüş, şiirlerini tarikat öğretisine göre şekillendirmiş ve hatta nefes adı verilen ilahilerinde kendilerine bir derviş ismi mahlas olarak kullanmışlardır. Örneğin XIX. yüzyıl Anadolu'sunda derviş-ozanların şiirlerinde manevi rehberlerinin veya tarikattaki makamlarının adını geçirdikleri görülür (Garnett, 1990, s. 90). Bu *derviş ozanlar* zamanla tekke çevrelerinden çıkarak şehirlerdeki kahvehanelere gelmiş ve klasik anlamda âşık tipine dönüşmüşlerdir (Işık, 2013, s. 226). Ozanların âşıklara dönüşmesini Köprülü;

Mutasavvıf şairler, daha XIII. asırdan beri, kendilerini diğer şairlerden ayırmak ve bu suretle ilham kaynaklarının Kutsî ve ilahî mahiyetini göstermek için Âşık ünvanını kullanıyorlar, beşerî ve dünyevî ihtirasları terennüm edenlere verilen şair ünvanını kabul etmiyorlardı. Türkçe yazan tekke şairlerinin kendi manzumelerine şiiir demeyerek ilahî, nefes adını vermeleri de hep bu düşüncenin mahsulüdür... (1999, s. 186) şeklinde açıklamıştır. Görüldüğü üzere tasavvuf edebiyatının gelişimiyle beraber "âşık" ünvanı önem kazanmıştır. Bu yaklaşım, "âşık" adlandırmasının yalnızca mesleki bir isimlendirme olmadığını; sözün kaynağını dünyevi estetikten ilahî ilhama bağlayan sembolik bir konumlanmayı temsil ettiğini göstermektedir.

Âşık kelimesi lügat anlamı olarak “âşık olan, seven” demektir; sufi literatürde ise “Allah aşkıyla yanıp tutuşan derviş” anlamını kazanmıştır. Halk edebiyatı bağlamında *âşık*, genellikle saz eşliğinde lirik şiirler söyleyen halk ozanı anlamında kullanılmaktadır (Melikoff, 1998, s. 348). Alevi ve Bektaşî geleneğinde ise âşık, yalnızca bir halk şairi değil; Hak’la kurduğu ontolojik bağ üzerinden söz söyleme yetkisi kazanan manevi bir özne olarak konumlanır. Âşıklık, bireysel yetenekten ziyade Hak aşkıyla dolmuş ve bu hâliyle irfanın taşıyıcısı konumuna yükselmiş bir bilinç ve idrak hâlini ifade eder; bu yönüyle “Hak âşığı” kavramı, geleneğin kendi meşruiyet söylemini yansıtır. Köprülü’nün mutasavvıf şairlerin XIII. yüzyıldan itibaren ilham kaynaklarını kutsallaştırmak amacıyla “âşık” ünvanını tercih ettiklerine dair tespiti, âşıklığın dünyevi şairlikten bilinçli bir ayrışma olarak kurulduğunu göstermektedir (1999: 186). Benzer biçimde İlhan Başgöz, erken dönemlerde âşık adlandırmasının doğrudan tekke dervişlerini karşıladığını ve tarikata giriş sürecinde manevi bir statüye işaret ettiğini belirtmektedir; “Hacı Bektaş Veli dergâhında tarikata girmek isteyen adaylara önce “âşık” denir, tarikat mensubu olduktan sonra ise “talip” unvanı alırlar.” (1952, s. 331-340). Bu bilgi *âşık* teriminin Alevi ve Bektaşî geleneğindeki kullanımına ışık tutmakta ve *âşık* teriminin başlangıçta bir derviş adayı için kullanıldığına işaret etmektedir. Pertev Naili Boratav’ın rüyada bade içme ve pirden el alma motifleri üzerinden ortaya koyduğu veriler ise âşıklığın metafizik bir yetkilendirme zemini üzerine inşa edildiğini göstermektedir. Halk arasındaki inanışa göre, gerçek bir âşık şairlik kudretini ve iznini rüyasında Pir veya sevgilinin sunduğu *aşk badesini* içerek ve o esnada ideal sevgilinin hayalini görerek kazanır. Böyle olağanüstü bir rüya tecrübesiyle şiir söyleme yeteneğini elde ettiğine inanılan sanatçılar *badeli âşık* veya *Hak âşığı* diye anılırlar (2003, s. 31). Boratav, halk geleneğinde *âşık* diye nitelendirilen sanatçıların kendilerini de bu deyimle adlandırdıklarını ve bade içme motifine sıkı sıkıya bağlı olduklarını belirtir. Buna göre *âşık* sıfatı, ilahi bir aşkın ve nasibin etkisiyle şiir söyleyen halk şairini tanımlayan bir kavramdır.

Tarihsel seyir içinde, *âşık* teriminin yazılı kaynaklarda ilk kez XV. yüzyılda belirlediği kaydedilmiştir (Sevindik, 2019, s. 130). XVI. yüzyıldan itibaren ise âşıklar gerek Osmanlı saray çevresinde gerek halk arasında ün kazanmış *Karacaoğlan*, *Âşık Ömer*, *Pir Sultan Abdal*, *Dadaloğlu* gibi önemli âşıklar bu geleneğin ana hatlarını oluşturmuştur (Karadeniz Yağmur, 2025, s. 1385). Klasik dönemden sonra âşıklar, sadece tasavvufi içerikli şiirler söyleyen dervişler olmaktan çıkıp destan ve hikâye anlatıcılığı, atışma (karşılıklı doğaçlama) ve toplumsal taşlama gibi işlevler üstlenen halk sanatçılarına dönüşmüştür. Böylece *âşıklık geleneği*, XVI. yüzyıldan başlayarak imparatorluk ordularından köy odalarına kadar toplumun her kesimine yayılmış ve sözlü kültürün önemli bir parçası hâline gelmiştir. XX. yüzyılda bu gelenek ulusal ve modern edebiyat akımlarının etkisiyle yeni formlara uyum sağlamıştır. Cumhuriyet Dönemi’nde, kimi âşıklar resmî ideolojiyle örtüşen konuları işlerken kimileri de geleneksel tavrı sürdürmeye çalışmıştır. Modernleşme, kentleşme, kitle iletişim araçları ve dijital platformlar âşıklık geleneğinin icra ortamını ve fonksiyonunu büyük ölçüde değiştirmiştir (Karadeniz Yağmur, 2025, s. 1400-1403). Günümüzde geleneksel âşık kahvehaneleri ve köy odaları giderek azalırken çağdaş âşıklar eserlerini televizyon, radyo veya internet aracılığıyla daha geniş kitlelere ulaştırmaya çalışmaktadır.

Âşık kelimesi yanında, literatürde saz şairi, halk şairi ve halk ozanı gibi terimler de kullanılmaktadır. *Saz şairi* genellikle âşığın eş anlamlısı olarak şiirini bağlama (saz) eşliğinde icra eden halk şairini ifade eder. Bu terimin tercih edilmesinin nedeni, bu şiir geleneğinde sözün müzikle iç içe olması; sazın hem ilhamın hem de hünerin taşıyıcısı rolünü üstlenmesidir (Alay, 2020, s. 92). *Halk ozanı/halk şairi* ise halka mal olmuş, gelenekten gelen şairleri tanımlamak için yaygın biçimde kullanılır. Ancak bu farklı adlandırmaların yarattığı kargaşayı önlemek adına bazı araştırmacılar daha kapsayıcı bir üst kavram önermişlerdir. Öcal Oğuz, halk edebiyatının manzum ürünlerini meydana getiren tüm şairlerin ortak yönleri bulunduğunu, farklılıklarının ise alt kategorilerle incelenebileceğini belirtir. Bu doğrultuda, tüm ozan/âşık/saz şairlerini "*halk şairi*" genel başlığı altında değerlendirmeyi teklif etmektedir (2005, s. 188). Böyle bir üst kavram kullanıldığında, alt gruplar ihtiyaçlara göre tanımlanabilir: Örneğin, döneme göre (X. yy. halk şairleri, XV. yy. halk şairleri gibi), mekâna göre (göçebe halk şairleri, kentli âşıklar vb.) veya içerik/tarz bakımından (dinî-tasavvufi halk şairleri, laik-halk ozanları gibi) sınıflamalar yapılabilir. Bu yaklaşım, kavram karmaşasını azaltarak gelenek hakkında daha bütüncül incelemelere imkân tanıyacaktır (Oğuz vd., 2005, s. 188-189). Nitekim Saim Sakaoğlu (1986, s. 247- 251) da "*Ozan, Âşık, Saz Şairi ve Halk Şairi Kavramları Üzerine*" adlı çalışmasında bu terimlerin anlamlarını tartışmış ve her birinin kullanım bağlamına dikkat çekmiştir. Özetle, *ozan* terimi daha eski ve geniş bir geleneğe işaret ederken *âşık* İslami-tasavvufi etkilerle biçimlenen bir döneme ve tarza vurgu yapar; *saz şairi* icra biçimini (sazla söyleme) öne çıkarır ve *halk şairi* ise bu sanatçıların halk kültürü içindeki konumunu belirtir. Bütün bu terimler, belirli ölçülerde örtüşse de tarihsel süreç içinde birbirine dönüşmüş veya birbirinden ayrılmıştır. Bu yüzden, akademik çalışmalarda kullanılacak terimin seçiminde, ilgili sanatçının dönemine, sosyokültürel çevresine ve eserlerinin niteliğine göre bilinçli bir tercih yapılması gerekir.

Halk ozanlarını ve âşıkları anlamak için, onların içinde yeşerdiği sözlü kültür ortamını da dikkate almak gerekir. Bu gelenek tümüyle yüz yüze sözlü iletişim üzerine kuruludur: Eseri yaratan da aktaran da dinleyen de sözlü iletim mekanizmaları içinde etkinlik gösterir. Halk şiiri ürünleri çoğunlukla yazıya geçirilmeden, kuşaktan kuşağa ezberlenerek aktarılır. Toplumun önemli bir kesimi okuryazar olmasa bile –hatta okur-yazar oranı yüksek olsa dahi– ağızdan ağıza dolaşan şiirler unutulmaz, değer görür ve yaşatılır (Finnegan, 2003, s. 443). Saha araştırmaları göstermiştir ki Anadolu'daki Alevi ve Bektaşî ozanlar arasında "Aktan okurum, karayı bilmem." diyenler çıkmıştır; yani beyaz kâğıttan (nurdan) okurum, siyah yazıya (yazılı metne) bakmam diyerek nurdan okumayı daha öncelikli ve özel bir okuma olarak kabul ederler (Öztürk, 2003, s. 59). Çünkü bu geleneğin mensupları, yazıya değil söze dayalı bir kültürü yüceltir ve sözlü kültür içinde ortaya çıkan eserlere adeta ilahi bir nitelik atfederler. Halk şiiri geleneğinde ozan, âşık, saz şairi ve halk şairi gibi kavramların tarihsel ve işlevsel farklılıkları ortaya konulduktan sonra, bu sanatçıların üretim ve aktarım pratiklerinin gerçekleştiği bağlamın da dikkate alınması gerekir. Çünkü sözlü kültüre dayanan bu geleneğe şiir yalnızca bir metin değil, belirli icra ortamları içinde anlam kazanan bir performans ürünüdür. Bu nedenle geleneğin anlaşılabilmesi için ozan ve âşıkların eserlerini ortaya koydukları sosyal ve kültürel icra ortamlarının incelenmesi önem taşımaktadır.

Sözlü gelenekte eserin üretimi ve sunumu, icra ortamı ve dinleyici kitlesi ile sürekli etkileşim hâlinindedir. Ozan/âşık, karşısındaki dinleyicinin tepkilerine göre performansını şekillendirir; doğaçlama söyleyişlerde anbean ortaya çıkan sözler, mekânın ve topluluğun ruhuna uygun biçimde seçilir. Okan, yüz yüze iletişimin hâkim olduğu cemaat yapılarında halk şiirinin kendine özgü bir işlevselliği olduğunu vurgular. Yazılı metinlerde bulunmayan tonlama, tekrar, vurgu, jest ve mimik gibi unsurlar, âşığın canlı performansında duygusal anlamları aktarabilmesini sağlar (2004, s. 67). Bu bakımdan, sözlü kültürdeki bir şiir ancak ifade edildiği bağlam içinde tam anlamıyla anlaşılabilir; her icra durumu biriciktir ve tekrarı mümkün değildir.

Halk şiirinin sözlü ortamda var olabilmesi için gerekli başlıca unsurlar söz, yaratıcı (şair), musiki (saz) ve dinleyici çevredir (Yıldırım, 1998, s. 180). Yıldırım, bu dört ögenin karşılıklı etkileşimi sayesinde şiirin vücut bulduğunu belirtir. Gerçekten de âşığın dilinden çıkan *söz* hem gelenekten beslenir hem de anlık yaratıcı dehanın ürünüdür; *yaratıcı* ozan bunun için gereken yeteneğe ve hafızaya sahiptir; *musiki* (sazın melodisi) sözle birleşerek duygu yoğunluğunu artırır; *dinleyici çevre* ise hem eser için ilham kaynağı hem de eserin şekillenmesinde belirleyicidir (1998, s. 180; Okan, 2004). Dinleyicinin sosyokültürel yapısı, ozanın anlatım tarzını, repertuarını ve performansını doğrudan etkiler. Dolayısıyla bir halk şairinin sanatsal etkinliği bireysel bir edebî faaliyetten çok, *ortaklaşa bir yaratım süreci* olarak görülmelidir.

Sözlü kültürün hâkim olduğu toplumlarda, aktarımın yapıldığı bağlam son derece önemlidir. Bir ozan/âşık şiirini köy meydanında düğün ortamında icra ederken farklı, bir kahvehanede usta âşıklar meydanında atışma yaparken farklı bir üslup kullanır. Bu değişkenlik, her bir terimin ve rolün ortaya çıktığı sosyokültürel zemine bağlı olarak kavramsal farklılıklar üretmiştir. Örneğin, İslamiyet öncesi bir *ozan* ile XIX. yüzyılın bir âşığı aynı geleneğin devamcıları olsa da icra ettikleri müzik, söyledikleri şiirlerin muhtevası ve üstlendikleri toplumsal işlev bakımından önemli farklılıklar gösterir. Bu nedenle halk şiiri geleneğinin tarihsel dönüşümlerini incelerken terim değişimlerini ciddi toplumsal ve kültürel kırılmaların göstergeleri olarak ele almak gerekir. Bir başka deyişle: *ozan*, *âşık*, *saz şairi*, *halk şairi* gibi kavramların her biri, ait oldukları dönem ve çevrede farklı anlam ağırlıkları taşır. Bu kavramların dönüşümü içerik, zaman ve mekân boyutunda anlamlıdır ve ardında sosyal-tarihsel sebepler bulunmaktadır. Dolayısıyla Türk halk şiiri geleneğinde ozanlık ve âşıklık, binlerce yıllık bir sürekliliğin farklı görünümünü temsil eder. Şamanlardan baksılara, ozanlardan âşıklara uzanan bu silsile, Türk sözlü kültürünün sürekliliğini gösterir (Kölbaeva & Satıcıoğlu, 2024, s. 287-289). İslamiyetin kabulüyle birlikte ozanlık geleneği tasavvufun etkisinde biçim değiştirerek âşıklık geleneğine evrilmiştir. Cumhuriyet ve modernleşme sürecinde ise âşıklık geleneği millî kimliğin bir parçası olarak yeniden yorumlanmış, *ozan* kavramı çağdaş bir halk sanatçısı kimliğiyle tekrar kullanılmaya başlanmıştır (Oğuz vd., 2005, s. 189).

Günümüzde halk âşıklığı geleneği, hızlı toplumsal değişimler nedeniyle bazı zorluklarla karşı karşıyadır. Geleneksel usta-çırak ilişkisi zayıflamakta, kırsal kesimde geleneği besleyen ortamlar (köy odaları, âşık kahvehaneleri) giderek ortadan kalkmaktadır. Buna rağmen âşıklar ve ozanlar çağın yeni ortamlarına (festival ve konserler, radyo-televizyon programları, hatta sosyal medya) uyum sağlayarak varlıklarını sürdürmeye çalışmaktadır. Akademik çalışmalar da bu geleneğin

belgelenmesi ve analizine artan bir ilgi göstermektedir (Karadeniz Yağmur, 2025, s. 1389-1397). Bununla birlikte tekkelerden kahvehanelere doğru gerçekleşen tarihsel geçiş yalnızca bir mekân değişimi olarak değerlendirilmemelidir. Tekke çevrelerinde üretilen söz, çoğu zaman irşat işleviyle ilişkilendirilen ve belirli bir inanç topluluğu içinde korunan "sır" niteliği taşıyan bir bilgi alanına bağlıydı. Kahvehane ortamına taşınmasıyla birlikte bu söz, daha geniş ve heterojen dinleyici çevreleriyle buluşmuş; böylece öğretici ve ritüel bağlam içinde saklı tutulan anlam katmanları kısmen görünür hâle gelmiştir. Bu durum, geleneğin kamusal alanda yeniden temsil edilmesine ve sözün giderek bir performans ve sahne pratiği olarak öne çıkmasına yol açmıştır. Dolayısıyla tekkeden kahvehaneye geçiş, yalnızca icra mekânının değil; sözün meşruiyetinin, anlam rejiminin ve toplumsal işlevinin de dönüşümünü ifade etmektedir.

Yukarıda kavramsal çerçevesi çizilen ozan, âşık ve halk şairi adlandırmaları, yalnızca terminolojik farklılıkları değil; sözün üretildiği inanç sistemi, icra edildiği mekân ve üstlendiği toplumsal işlevler doğrultusunda şekillenen tarihsel bir dönüşüm hattını da yansıtmaktadır. Kavramların anlam alanı, sözün hangi kurumsal yapı içinde meşrulaştırıldığı ve hangi kutsallık rejimiyle ilişkilendirildiği üzerinden yeniden biçimlenmiştir. Bu nedenle izleyen bölümde tartışma, soyut kavram çözümlemesinden tarihsel-sosyolojik sürece taşınacak; Işık (2013)'ın çalışmasından hareketle şaman/kam tipinden ozana, ozandan derviş ozana, derviş ozandan derviş âşığa ve nihayet kahvehane âşığına uzanan süreklilik hattı, sözün işlevsel dönüşümü, icra mekânlarının değişimi ve toplumsal temsil biçimleri çerçevesinde ele alınacaktır. Böylece halk şairliği geleneğinin kopuşlardan ziyade katmanlı bir devamlılık içinde nasıl yeniden üretildiği somut tarihsel örnekler üzerinden görünür kılınacaktır.

Alevi-Bektaşî Âşıklık Geleneği ve Sözlü Kültür; Deyişler ve İcra Ortamları

Âşıklık geleneği üzerine çalışmak, doğrudan sözlü kültürün oluşum ve değişim süreçleri üzerine çalışmak anlamına gelmektedir. Sözlü kültür ürünleri, tarihsel olguların nesnel biçimde saptanmasında her zaman yeterince "belge" sunmasa da tarihsel bütünlük gözetildiğinde sözlü geleneğin oluşum çizgisini izlemek mümkün hâle gelir. Bu nedenle âşıklık geleneğinin kökenine ilişkin açıklamalar, yalnızca edebî tür tartışması değil, sözlü gelenek araştırma yöntemlerinin ve sözlü tarih birikiminin imkânlarıyla yürütülen bir "iz sürme" faaliyetidir (Güvenç, 2000, s. 107). Geleneğin oluşumuna dair literatürde öne çıkan temel yaklaşımlar Başgöz, Çobanoğlu, Günay ve Köprülü etrafında şekillenmiş; bu yaklaşımlar konunun bilimsel zeminde tartışılmasına olanak sağlamıştır (Başgöz, 1973: s. 76; Çobanoğlu, 2000, s. 128; Günay 2008, s. 40-52; Köprülü, 1999, s. 165-193).

Âşıklık geleneğinin folklor çalışmalarında "özel" bir yerde durmasının temel gerekçesi, ürünlerinin anonim halk edebiyatı kalıbına her zaman tam oturmamasıdır. Âşık şairi, sözlü kültürün kalıplarını kullanarak ortaya çıkmakta; ancak daha sonra yazıya geçirilerek aktarılmaktadır. Bu sebeple âşık şairi ürünleri bir yandan sözlü kültür niteliği taşıırken öte yandan yazılı kültür özellikleri de gösterebilir. Buna rağmen ürünlerin halkın beklentileri temelinde üretilmesi ve geleneksel kalıpların eserde belirleyici olması, âşık şairini halk kültürü ürünü olarak değerlendirmeyi mümkün kılar. Öte taraftan eski dönem halk şairlerinin eserlerinin ne ölçüde

gerçekten “yaratıcısına” ait olduğu, geleneğin içinde yapılan açıklamalar, “yazmayan kişiye şiirin atfedilmesi” ihtimali ve “tarihsel süreçte yazılmış bir şiirin seçilerek değiştirilmesi” gibi tartışmalı başlıklar, âşıklık geleneğinin oluşum süreçlerini kesin çizgilerle belirlemeyi güçleştirir.

Âşıklık geleneğinin oluşumunu açıklamaya çalışan yaklaşımların ilk güçlü hattı Köprülü’dür. Köprülü, XIII. yüzyıl derviş şairlerinden hareketle âşık edebiyatının oluşumunda tekke edebiyatı etkisini vurgular; bu etkilerin önemli bir kısmını Bektaşî tekkesiyle ilişkilendirir. Hurufiliğin Bektaşî tekkelerine ve oradan Yeniçeri Ocağı’na girişiyle birlikte Bektaşî edebiyatının tekke edebiyatından ayrılarak bağımsız bir mahiyet aldığı; Bektaşî edebiyatı üzerinden de âşık edebiyatının teşekkül ettiği görüşünü ifade eder (1914, s. 82). Köprülü’nün bu açıklaması, Bektaşî fikir ve edasının bugünkü âşık edebiyatında ağırlıklı biçimde hissedildiğini ileri sürer.

Umay Günay, âşık edebiyatının şekillenmesini Köprülü’nün çizdiği tarihsel çerçeve üzerinden okur ve ozan-baksî geleneğinin Anadolu’da tasavvufi cereyanlar ve tarikat edebiyatlarının etkisiyle İslami kurallara uygun yeni bir senteze dönüşmesinin, araştırmacıların büyük kısmı tarafından kabul edildiğini belirtir.

Âşık Edebiyatının ilk Türk edebiyatı temsilcileri olan ozan-baksî şair tipinin ve bunların mensubu bulunduğu edebiyat geleneğinin Anadolu’da tasavvufi cereyanlar ve tarikat edebiyatlarının da etkisi altında kalarak İslami kurallara uygun yeni bir sentez olduğu hemen hemen bütün araştırmacılarca kabul edilmektedir (Günay, 2008, s. 40).

Bununla birlikte Günay, ozan-baksî geleneğinden XVI. yüzyıla geçişi aydınlatacak yazılı örneklerin yeterince tespit edilememesini “şanssızlık” olarak nitelendirir ve beş asır sonra birdenbire İslami biçimde ortaya çıkışın, geçiş devri örnekleri bulunmadan ikna edici biçimde açıklanamayacağını vurgular (2008, s. 51). Görüldüğü üzere âşıklık geleneği üzerine yapılan çalışmaları ayrıntılı ve kapsamlı biçimde değerlendiren eserlerde, söz konusu tarihsel geçiş sürecine ilişkin verilerin sınırlı olduğu özellikle vurgulanmaktadır. Bâtîni tekkelerin tarihsel kayıtlarda yeterince görünür olmaması, bu yapıların resmî devlet teşkilatlarıyla kurdukları sorunlu ilişkiyle doğrudan bağlantılıdır. Siyasal iktidarlar, kendi ideolojik çerçeveleriyle uyumlu olan yapıların gelişimini desteklerken bu çerçevenin dışında kalan oluşumların kurumsallaşmasına ve kamusal alanda görünürlük kazanmasına izin vermemektedir (Işık, 2021, s. 114). Bu nedenle Türkmen Bâtîni geleneği, XIII. yüzyıldaki etkinliğini zamanla yitirmiş; XVI. yüzyıla gelindiğinde ise artan baskılar ve zorunlu göç hareketleri sonucunda büyük ölçüde görünmez hâle gelmiştir.

Özkul Çobanoğlu’nun yaklaşımı, âşıklık geleneğini içerik temelli ayrımlardan ziyade kamusal icra mekânı üzerinden açıklamaya yönelir. Çobanoğlu, âşıklık geleneğinin ozan-baksî geleneği üzerine kurulan bağımsız bir edebiyat biçimi olarak XVI. yüzyılın ikinci yarısında kahvehanelerde görünürlük kazandığını ileri sürer (2000, s. 129). Bu yaklaşım, âşıklığın kentte ve kamusal alanda kurumsallaştığı zemini tespit etmesi bakımından önemli bir açılım sunmakla birlikte, tarihsel bağlam dikkate alındığında, bazı sınırlılıklar barındırmaktadır. Kahvehaneler XVI. yüzyılda daha çok kent elitlerinin ve entelektüel çevrelerin buluşma mekânları olarak işlev görmüş; kırsal kesim kökenli âşıkların bu alanlarda yaygın biçimde icra yapmaları ise özellikle XVII. yüzyıldan sonra artan göç hareketleriyle anlam kazanmıştır (Saraçgil, 1999, s.

30–33). Bu durum, âşıklık geleneğinin kuruluş evresinin yalnızca kahvehane merkezli bir kamusalılık üzerinden açıklanmasını problemlili hâle getirmektedir. Öte yandan Köprülü'nün tekke edebiyatı ile âşık edebiyatını dinî–din dışı bir ayırım üzerinden konumlandırması da kendi içinde tutarlılık sorunu taşımaktadır. Köprülü, âşık şiirini büyük ölçüde din dışı bir arayışla ilişkilendirse de âşıkların özellikle Bektaşî tarikatı başta olmak üzere birçok tasavvuf çevresiyle yoğun temas içinde olduklarını kendisi de kabul etmektedir (1989, s. 187; 1999, s. 18). Bu kabul, tekke ile âşık edebiyatı arasında çizilen keskin sınırların geçirgenliğini ortaya koymakta ve söz konusu ayırımı zayıflatmaktadır. Çobanoğlu'nun mekân merkezli açıklaması, Köprülü'nün içerik temelli ayırımında ortaya çıkan boşluğu kısmen doldursa da âşıklık geleneğinin heterodoks ve tekke bağlantılı erken evrelerini yeterince görünür kılamamaktadır. Dolayısıyla her iki yaklaşım da tek başına âşıklık geleneğinin tarihsel sürekliliğini ve çok katmanlı yapısını açıklamakta sınırlı kalmakta; geleneğin oluşumunun ancak sözlü kültür, tekke çevreleri ve kamusal icra alanlarını birlikte ele alan bütüncül bir perspektifle kavranabileceğini düşündürmektedir.

İlhan Başgöz'ün çerçevesi, âşıklık geleneğinin oluşumunu tarihsel bütünlük içinde anlamlandırmada belirleyici bir dönüm noktası olarak öne çıkar. Başgöz, âşıklık geleneğinin oluşumunda Bâtîni tekkelerin temel rol oynadığını ve Bâtîni Türkmen tekkelerinin geleneğe doğrudan katkı sağladığını ifade eder (1973, s. 76). Bu belirleme hem âşıklık geleneğinin XVI. yüzyıl sonrası görünürleşen formunu açıklamakta hem de Alevî ve Bektaşî araştırmalarında Türkmen geleneğinin Bâtîni yönünü kavramayı kolaylaştırmakta işlevsel bir anahtar sunmaktadır (Işık, 2021, s. 112). Başgöz'ün açıklamasında dikkat çeken nokta, Bâtîni Türkmen dinî önderlerinin aynı zamanda şair olmalarıyla ilişkilidir. Başgöz'e göre bu kişiler, kendilerini ozandan ayırmak için "ilahî aşkla bütünleşmiş" anlamında âşık adını kullanmış; âşıklıklarını "Hak âşığı" kavramıyla tanımlamış; şiirlerini "ilahî" ya da "nefes" olarak adlandırmıştır (1952, s. 48; 1986, s. 26–27). Başgöz, ayrıca Bektaşîler ve Kızılbaşlar arasında bu âşıklığın önemini altını çizer ve Bektaşî tekkesindeki On İki Hizmet postundan birinin "âşık postu" oluşunu bu kurumsallaşmanın örneği olarak verir (1952, s. 49). Âşıklık geleneğinin XVI. yüzyıldan itibaren şekillendiği kabul edilse de oluşum sürecini yalnızca kahvehane merkezli bir başlangıçla açıklamak, XIII–XVI. yüzyıllar arasındaki süreklilik bağlarını görünmez kılabilir. Başgöz'ün Bâtîni tekkeler vurgusu, söz konusu bağın Bâtîni Türkmen tekkeleri üzerinden anlamlı biçimde kurulabileceğini; Alevî ve Bektaşî geleneğinin ve Türkmen heterodoksisinin, Türk sözlü şiir geleneğini bütünsel kavramada merkezi bir kaynak olduğunu ortaya koymaktadır (1973, s. 76; Işık, 2021, s. 119–120). Bu çerçeve genişletildiğinde âşıklık geleneğinin, şamandan ozana, ozandan derviş şaire ve oradan âşiğe uzanan tarihsel bir dönüşüm hattında oluştuğu ileri sürülebilir. Bu dönüşüm, hece ölçüsüyle şiir söyleyerek halka bilgi ve duygu aktaran "halk şairi" tipinin, farklı dönemlerin sosyal ve siyasal şartlarına göre yeniden biçimlenmesiyle açıklanır (Işık, 2008, s. 99–105). Derviş şairler, özellikle Horasan'da şekillenen Bâtîni Türkmen yorumunun taşıyıcıları olarak hece ölçüsüyle yazdıkları Türkçe şiirler üzerinden irfanî ve mistik öğretiyi topluma aktarmış; Anadolu'nun zor dönemlerinde tekke çevreleri halk için sığınak işlevi görebilmiştir (Barkan, 1942, s. 279–304; Mélikoff, 1998, s. 40; Mélikoff, 2005, s. 18; Işık, 2008, s. 72). Dolayısıyla tarihsel süreç incelendiğinde Osmanlı-Safevî savaşları ve devletin Sünnî yorum etrafında otoriteyi güçlendirmesi, Bâtîni Türkmen

geleneğinin görünürlüğünü azaltmış; bir kısmı yerleşik hayata geçerek Sünnileşmiş, bir kısmı ise ulaşılması zor bölgelere çekilerek Alevileşmiştir (Işık, 2021, s. 117-118). Bu ayrışma, “aşıklık geleneğinin” kentli-kahvehane ile heterodoks-Alevi hattında farklı icra zeminleri üretmesine yol açmıştır.

Tarihsel kırılmalar sonucunda Bâtını Türkmen geleneğinin kamusal görünürlüğünü yitirmesi, bahsedildiği üzere âşıklık pratiğinin de iki farklı kültürel hatta ayrışmasına yol açmış; kent merkezli kahvehane icraları ile kırsal-heterodoks Alevi çevrelerinde sürdürülen inanç temelli sözlü pratikler farklı toplumsal işlevler üstlenmiştir. Kentli icra alanlarında âşıklık giderek estetik performans, rekabet ve kamusal temsil boyutuyla öne çıkarken, Alevi ve Bektaşî çevrelerinde sözlü şiir geleneği daha çok inanç aktarımı, irfan eğitimi ve kolektif hafızanın korunması ekseninde yapılandırılmıştır. Bâtını tekkeler merkezli süreklilik hattı, yazılı kaynakların sınırlılığına rağmen sözlü kültür aracılığıyla canlılığını korumuş; öğretinin temel taşıyıcıları olarak deyiş ve nefesler ön plana çıkmıştır.

Alevi ve Bektaşî geleneğinde deyiş ve nefesler, inanç bilgisinin sözlü biçimde üretildiği, muhafaza edildiği ve kuşaktan kuşağa aktarılan şiirsel metinlerdir. Bu şiirler yalnızca estetik bir ifade alanı değil; irfani bilginin, ahlaki ilkelerin ve Bâtını öğretinin sembolik bir dil aracılığıyla aktarılmasını mümkün kılan bir öğretim sistemidir. Eyüboğlu, Bektaşî geleneğinde şiirin sıradan bir edebî üretim olarak değil, doğrudan irfanın görünürlük kazandığı bir anlatım biçimi olarak işlediğini vurgular (1990, s. 475). Temren ise nefeslerin belirli amaçlar doğrultusunda üretildiğini; şiirin taşıdığı anlamın aktarılmak istenen bilgiyle doğrudan ilişkili olduğunu belirtir (2003, s. 183). Bu yönüyle deyiş ve nefes, bireysel duyarlılığın ürünü olmaktan ziyade kolektif öğretinin kodlandığı metinler olarak değerlendirilmelidir.

Deyiş ve nefeslerin en belirgin özelliği, anlamın doğrudan değil, simgesel ve çok katmanlı bir dil aracılığıyla kurulmasıdır. Mélikoff, heterodoks inanç çevrelerinde şiirin öğretinin temel taşıyıcısı hâline gelmesinin, sembolik anlatımın sağladığı esneklikle ilişkili olduğunu belirtir (1998, s. 276). Temren’e göre simgesel dil, bilgiyi gizleyen değil; anlamın aşamalı olarak açılmasını mümkün kılan bir pedagojik tercihtir (2003, s. 189). Bu durum, deyişlerin yalnızca okunarak tüketilebilen metinler olmaktan çıkarak yorum, sezgi ve deneyim gerektiren yapılar hâline gelmesine yol açmaktadır. Anlamın açıkça verilmemesi, bireyin kendi zihinsel ve ruhsal düzeyi doğrultusunda metinle ilişki kurmasını teşvik eder.

Alevi ve Bektaşî düşüncesinde deyiş ve nefesler, yalnızca öğretici metinler olmayıp aynı zamanda kutsal söz olarak kabul edilmektedir. “Gerçek” olarak adlandırılan ermiş kişilerin sözlerinin Tanrısal bir yansıma taşıdığına inanılır ve bu sözler sıradan şiir kategorisinde değil, “kelam” veya “gerçeğin delili” olarak adlandırılır. Kaygusuz Abdal’ın “Evliyadan gelen kelam / Okunan Kur’an değil mi?” dizeleri, bu algının şiirsel ifadesini ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, yazılı kutsal metin ile sözlü ilham arasında epistemolojik bir süreklilik kurar (Işık, 2021, s. 1056). Böylelikle kutsallık, yalnızca metinsel bir otoriteye değil; yaşayan söz geleneğine de atfedilmiş olur. Bu kutsallık algısı, deyişlerin ezberlenmesini, korunmasını ve gündelik dil içerisinde kalıcı hâle gelmesini de destekler. Abdülbaki Gölpinarlı, tasavvufî şiirlerin birçok dizesinin zamanla atasözüne dönüşerek kolektif belleğin parçası hâline geldiğini belirtir (2004, s. 67). Sözün hafızada tutulması yalnızca kültürel bir alışkanlık değil;

kutsal bilgiye temas etmenin bir yolu olarak da görülmektedir. Alevi ve Bektaşî geleneğinde “aktan okumak” ile “karadan okumak” ayrımı, bu anlayışın kavramsal ifadesidir. Aktan okumak, ilahi kaynağa dayanan, vecd hâlinde ortaya çıkan sözü; karadan okumak ise yazılı metin üzerinden yapılan sıradan okumayı temsil eder (Işık, 2008). Bu ayrım, bilginin kaynağını yalnızca metne değil, ilham ve sezgiye dayalı söz üretimine de bağlamaktadır.

Değiş ve nefeslerde sembolik anlatımın tercih edilmesinin iki temel gerekçesi bulunmaktadır. Saltık’a göre hakikatin doğrudan dile getirilmesi sakıncalı görülmekte; ayrıca mistik deneyim dil yoluyla bütünüyle ifade edilemediği için semboller kaçınılmaz hâle gelmektedir (Saltık, 2005, s. 13). Okuyucunun veya dinleyicinin zihinsel kapasitesi, kelime dağarcığı ve deneyim dünyası sınırlı olduğundan, bilgi çoğu zaman rüyalarda olduğu gibi imgesel bir dil üzerinden aktarılır. Transpersonel psikoloji alanındaki çalışmalarda farklı bilinç hâllerinde yaşanan deneyimlerin sembolik kodlarla ifade edildiği ortaya konulmaktadır (Işık, 2021, s. 1056). Bu çerçevede değiş, yalnızca kültürel bir ürün değil; insan bilincinin sınırlarıyla uyumlu bir aktarım formu olarak da değerlendirilmelidir.

Değiş ve nefeslerin anlam evreni, yalnızca metinsel içerikleri üzerinden değil; icra edildikleri ortamların bağlamları üzerinden kavranabilir. Sözlü kültür ürünleri, üretildikleri ve aktarıldıkları ortamdan koparıldığında işlevsel katmanlarının önemli bir kısmı görünmez hâle gelir. Finnegan, sözlü şiirin anlamının yalnız metinde değil; icra, beden dili, ses tonu, tekrar ve dinleyiciyle kurulan etkileşim içinde oluştuğunu vurgular (2003, s. 443). Bu yaklaşım, Alevi ve Bektaşî geleneğinde değişlerin yalnızca “okunan” değil, performatif süreç içinde deneyimlenen metinler olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla değiş ve nefeslerin anlam dünyası, onları üreten ve taşıyan icra ortamlarının yapısal özellikleri dikkate alınarak çözümlenmelidir.

Belkis Temren, Bektaşî öğretisinin işlendiği ortamları iki temel mekânda ele alır: meydan ve sofrâ (2003, s. 188). Temren’e göre meydan, ikrar vermiş olanların katılımına açık bir ibadet alanıdır ve Alevi ve Bektaşî sürecinde On İki Hizmet’in yürütüldüğü cem erkânına karşılık gelir. Sofra ise nefeslerin çözümlendiği muhabbet ortamını temsil eder; burada şiirler yalnızca icra edilmez, anlam katmanları açılarak öğretinin aktarımı sağlanır. Bu ayrım, Alevi ve Bektaşî geleneğinde sözün hem ritüel hem de irfani düzlemde farklı işlevler üstlendiğini göstermesi bakımından önemlidir. Cem erkânında söz, ritüelin kurucu unsuru olarak kolektif birlik ve kutsal zaman bilincini üretirken muhabbet ortamında söz, yorum, tefekkür ve içselleştirme yoluyla bilginin derinleştirilmesine imkân tanır. Muhabbet bu yönüyle öğretinin yalnızca aktarılmasını değil, yeniden düşünülmesini ve kişisel deneyimle bütünleştirilmesini mümkün kılan bir irfan alanı olarak belirginleşir. Zâkirin seçtiği nefes ve deyişler, cem sırasında gerçekleştirilen zikir, semah ve toplu niyaz pratikleriyle uyumlu bir ritmik ve duygusal atmosfer de oluşturur. Bu nedenle âşıklık/zâkirlik, yalnızca estetik bir icra değil; ritüelin bütünlüğünü sağlayan ve topluluğun kolektif yoğunlaşmasını düzenleyen bir hizmet olarak anlaşılmalıdır.

Muhabbet içinde yetişmiş olan Ali İhsan Aktaş’ın değerlendirmesi, bu işlevi somut biçimde görünür kılar:

Alevi-Bektaşî felsefesinde Balım Sultan Muhabbeti deniyor; bu muhabbette, çağdaş veya ünlü ozanların şiirleri dile getirilir, özellikle o şiirler üzerinde konuşulur; bazen mistik yönlerine de girilir elbette ama o şiirlerin hayata verdiği canlılık çok önemlidir, onu yakalamaya çalışırız, bir tad almaya çalışırız (Işık, 2011, s. 151).

Bu ifade, muhabbetin salt bir bilgi aktarım alanı olmadığını; şiirin yaşantı ile temas ettiği, estetik, sezgisel ve varoluşsal boyutlarının birlikte deneyimlendiği bir öğrenme zemini sunduğunu ortaya koymaktadır.

Muhabbetin öğretilerdeki merkezî konumu, sözlü kültürün epistemolojik yapısıyla da yakından ilişkilidir. Sözlü aktarım geleneğinde bilgi, metin merkezli değil; ilişki merkezli bir yapı içinde üretilir. Okan'ın belirttiği üzere yüz yüze sözlü iletişim, yalnızca kelimelerden ibaret değildir; jest, mimik, tonlama ve tekrar gibi unsurlar anlam üretiminin asli bileşenleridir (2004, s. 67). Muhabbet ortamında deyişin anlamı, icracının bedensel performansı ve dinleyicinin duygusal katılımıyla birlikte şekillenir; böylece söz, soyut bir anlatı olmaktan çıkarak deneyimlenen bir hakikat alanına dönüşür. Bu yaklaşım, muhabbetin öğretici olduğu kadar dönüştürücü bir işlev üstlendiğini göstermektedir. Nitekim birçok Alevi anlatısında öğretinin kitap yoluyla değil, muhabbet aracılığıyla öğrenilebileceği vurgulanır. Kendisi de şiir yazarı Hasan Kurban'ın sözleri, bu anlayışı açık biçimde yansıtır:

Bu yol öyle kitaptan falan öğrenilmez, kişi ancak muhabbetten öğrenebilir. Şeriat tarikat hesapları daha çok dedelerin işlediği bir hüküm. Tarikatın yürütülmesi, on iki hizmetin görülmesi, işleri Balım Sultan zamanıdır. Hazreti Hümkâr zamanı değil. Ta İmam Cafer zamanında da muhabbetler varmış ama o zamanda tarikat ve hizmetler yok; muhabbet var (Işık, 2011, s. 151).

Bu anlatı, muhabbetin tarihsel olarak tarikat kurumsallaşmasından önceye uzanan, daha esnek ve içsel bir bilgi üretim alanı olarak konumlandığını göstermektedir. Öğretinin özü, ritüel düzenle sınırlı olmayan, doğrudan deneyime dayalı bir aktarım hattı içinde korunmaktadır.

Cem erkânı ise sözün ritüel düzlemde bedenleştiği ve kolektif hafızanın görünür kılındığı ikinci ana bağlamı oluşturur. Eyüboğlu, cem erkânını bireysel inancın topluluk bilinci içinde kurumsallaştığı temel yapı olarak tanımlar (1990, s. 412-418). Temren'e göre nefesler, cem bağlamında öğretinin duygusal ve simgesel düzeyde içselleştirilmesini sağlar (2003, s. 185-187). Cem, müzik, nefes, semah ve gülbangin bütünleştiği bir ritüel düzen kurarak kutsal zamanı topluluk için deneyimlenebilir hâle getirir. Turner'ın liminalite kavramsallaştırmasıyla ifade edilecek olursa, cem erkânı gündelik zamanın askıya alındığı, bireyin kolektif dönüşüm yaşamayı hedeflediği bir alan üretir (1969). İcra bağlamları birlikte değerlendirildiğinde, muhabbet daha çok anlam üretimi, yorumlama ve bireysel içselleştirme işlevini üstlenirken cem erkânı kolektif ritüel, bedenleşmiş hafıza ve kutsal zaman deneyimini öne çıkarır. İki alan birbirini dışlayan değil, tamamlayan yapılardır. Muhabbette çözümlenen anlamlar cem erkânındaki ritüellerle hafıza içinde pekişirken cem deneyiminde oluşan kolektif bilinç muhabbet ortamında yeniden düşünülerek canlı tutulur. Ancak bu aktarım sürekliliği, yalnızca mekânsal bağlamlarla değil; sözü üreten, yorumlayan ve aktaran taşıyıcı figürlerle de doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle izleyen bölümde, deyiş ve nefes aktarımında işlevsel roller üstlenen eren/gerçek, derviş-âşık ve âşık-zâkir ele alınacaktır.

Sözün Taşıyıcıları; Eren/Gerçek, Derviş-Âşık, Âşık-Zâkir

Eren/Gerçek

Eren, genel olarak hakikatin bilgisine sahip, gerçeğe ermiş manasında kullanılan bir kelimedir. Alevi ve Bektaşî geleneğine göre sıradan insan beşerdir, insan olmayı başarmış olan ise erendir. Beşerden insana, insandan “insan-ı kâmil”e dair giden tekamülde eren, gerçeğe erdiği için “eren” adını alır. Eren Alevilikte ve Bektaşilikte ideal ulaşılması gereken insan-ı kâmil hâlini işaret eder. Alevilik ve Bektaşilik bütününde eren ifadesi yerine gerçeğe ermiş manasına gelen “gerçek” ifadesi de kullanılmaktadır. Bu ifade sanki erenlerin gerçek, diğerlerinin ise kendi gerçeklerine eremediği için yapay oldukları çağrışımı yapan bir ifadedir. İslam literatüründe eren kelimesi yerine derviş ifadesi daha yaygın kullanıldığı için çoğunlukla derviş adlandırması tekke tasavvuf içerikli çalışmalarda daha çok kullanılmış ve kabul edilmiştir (Işık, 2008, s. 100).

Alevi ve Bektaşî sözlü geleneğinde eren, bilgi ve makam sahibi kişi değil; sözü gönlünde pişmiş, hâli olgunlaşmış, iç âlemi dinginleşmiş kişidir. Muhittin Abdal’ın “Erenler sözünü pişirir söyler / Erin nutku candan sızar ola mı” (Özmen, 1998, Cilt II) dizelerinde belirtildiği üzere erenin sözü öğrenmeden değil, olmağın içinden doğar. Eren, hakikati dışarıdan alıp aktaran değildir; hakikatin kendisinde zuhur ettiği kalbi taşır. Sözünün tesiri, bilgiden değil hâlden gelir. Bu nedenle erenin konuşması öğreten değil uyandıran, emreden değil dirilten, anlatan değil açan bir niteliğe sahiptir. Eren, cem meydanında saygıyla anılan, kapısına temennayla varılan, yolun adabını bilen ve öğreten manevi rehber konumundadır. Pir Sultan Abdal’ın, “Temennaya geldim erenler size / Temenna edeyim destur olursa / Mürvet kapılarını bağlamana bize / İçeri gireyim destur olursa” dizelerinde görüldüğü üzere erenin huzuruna çıkmak, izne ve edebe bağlı bir eylemdir. Eren burada yalnızca bir kişi değil, manevi kapının sahibi, yolun içeriye açılan eşiğidir. Genç Abdal’ın “Muhabbet kapısı açıldı bize / Bugün pirlere ile ülfetimiz var / Gelmessin kallaşlar meclisimize / Bizim erenlerle sohbetimiz var” (Özmen, 1998, Cilt II) deyişinde ise erenlik, sohbet ve muhabbet halkasında gerçekleşen içsel bir ortaklık olarak görünür; bu meclise kalp temizliği ve gönül olgunluğu olmayanların giremeyeceği vurgulanır. Derviş Işık Ruhan’ın, “Erenlerin yolu ince / Yolcu gelir gündüz gece / Cümle nebilerden yüce / Pirim Şah-ı Merdan Ali” (Işık, 2008) dizesinde yolun zorluğu ve sürekliliği öne çıkar; eren hayatı boyunca yolun üzerinde yürüyen kişidir, yolculuk ise durmadan devam eden bir içsel terbiye sürecidir. Âşık Mahzunî’nin, “Hey erenler, bir kâmile danıştım / Er olana edep erkân hoşumuş / Kalırsa dünyada insanlık kalır / Gurû hayal, fâni dünya boşumuş” dizeleri ise erenlikteki temel ölçünün edep, erkân ve insanlık olduğunu belirtir. Bu ifadelerde eren, insan olmanın hakikatine erişmiş, dünyayı değil insanlığı önceleyen, nefisini arındırmış kâmil kişi olarak karşımıza çıkar. Böylece nefes ve deyişlerde erenlik bir tarikat ünvanı değil, halkın gözünde olgunluk, merhamet, edep ve hizmetle kazanılan bir manevi makamdır.

Halk kültüründe de eren, çoğu zaman “gerçek”, “ermiş”, “Hak eri” anlamlarıyla karşılık bulur (Işık, 2008, s. 92). Halk nazarında erenlik kuramsal bilgiyle değil, yaşantı ile kazanılan; dışsal ünvanla değil ahlaki örneklikle tanınan bir mertebedir. Bu nedenle cinsiyet sınırı yoktur; kâmil nitelikleri taşıyan kadınlar da eren kabul edilir. Buna karşılık tarikata girmek veya zahirî eğitim almak, tek başına eren olmayı

sağlamaz; erenlik, irşat ehliyeti ve insanın iç âlemini olgunlaştırma yetisi ile ilişkilidir. Dolayısıyla eren ne kendisini öne çıkaran ne de bağıllık talep eden kişidir; değerini mensup olduğu yapıyla değil, insan üzerinde bıraktığı güven duygusu, adaletli tutumu ve gönülleri yatıştırma kudretiyle kazanır. Halkın gözünde erenin asıl alameti, sözünün ve davranışının birbirine uyması, yani hâl ile sözün bütünlüğüdür. Bu nedenle erenlik, belirli bir tarikat veya mezhebin sınırlarına sığmayan, toplumsal hafızada süreklilik kazanmış bir kemal ve rehberlik modeli olarak varlığını sürdürmüştür. Bu çerçevede Derviş Ruhan (Mehmet Ali Işık), erenlere örnek olarak anılabilir.

Derviş Ruhan'ın asıl adı Mehmet Ali Işık'tır; babasından ve "Kâtip Efendi" çevresinden Arap harfleriyle okuma-yazma ve Kur'an bilgisi edinmiş; genç yaşlarda saz ve şiire yönelmiştir. 1951–1953 Erzurum askerliği, onun hayatında bir dönüm noktası olmuş; burada tanıştırıldığı "ermiş" bir zatın yanında tasavvufi bilgiyle derinleşmiş, "Ruhan" mahlasını almış ve şiirlerini "Derviş Ruhan / Işık Ruhan" adıyla yazmaya başlamıştır. Zamanla Gümüşhacıköy ve çevresi Alevi ve Bektaşî toplulukları içinde etkisi artmış; bir süre "babalık" görevini yürütmüş, birlik sağlandıktan sonra postu devretmiştir. Şiirlerinde ve sohbetlerinde birlik, kardeşlik, aşk, irfan, okuma-yazma vurgusu öne çıkmış; kadınlara değer veren yaklaşımı "erkek-kadın birdir" ifadesiyle belirginleşmiştir (Işık, 2008, s. 124-130). Derviş Ruhan'ın yaşam pratiği ve sözlü üretimi, erenliğin Alevi–Bektaşî düşünce dünyasında nasıl bedenleştiğini somut biçimde görünür kılar. Bu yönleriyle Derviş Ruhan, erenlik kavramının soyut bir ideal olmaktan çıkarak yaşayan bir kültürel model hâline geldiğini; sözlü gelenek içinde hem bireysel dönüşümü hem de kolektif ahlaki besleyen kurucu bir işlev üstlendiğini göstermektedir.

Derviş-Âşık

Alevi ve Bektaşî geleneğinde önemli bir yeri olan "derviş" kavramı, sadece tasavvufi bir kişilik olarak değil, aynı zamanda halkın dinî algısında köklü bir figür olarak değerlendirilmelidir. Derviş tanımı, genel olarak üç farklı biçimde yapılmaktadır: (1) bir tarikata girip onun erkânına uyan kimse; (2) alçakgönüllü, hoşgörülü birey; (3) yoksulluğu ve çileyi benimsemiş kişi (Türkçe Sözlük, 1998, s. 567). Etimolojik olarak Farsçadaki çeşitli köklerden türetildiği öne sürülen "derviş" kelimesi, kimi kaynaklara göre "kapı önü" anlamındaki *der-pîş*, bazılarına göre "asılmak" anlamındaki *der-âvîz* ya da "aramak, dilenmek" anlamındaki *der-yûzî* kökünden türemiştir. Ancak bu "dilençi" anlamları sufilere yakıştırılmadığından, kelimenin anlamı zamanla "inci gibi" anlamına gelen *dür-vîş* formuna dönüştürülmüş ve daha soylu bir içeriğe büründürülmüştür. Bu dönüşümde, fakr kavramıyla ilişkili olarak Arapçadaki "fakir" ve "fakr" terimlerinin yerine kullanılmaya başlanması dikkat çekicidir (TDV İslam Ansiklopedisi, c. 9, s. 118). Halk nazarında ise "derviş", dünyadan elini eteğini çekmiş, dünyevi arzulara sırtını dönmüş, yoksul ama hikmet sahibi kişi olarak algılanmaktadır. Bu halk anlayışı, dervişliğin halk nazarındaki itibarını ve kutsiyetini artırmıştır (Oğuz, 2000, s. 79). Bu nedenle dervişlik, yalnızca bir manevi yolculuk değil, aynı zamanda halkın gözünde bir ahlak ve duruş meselesi olarak belirmiştir. Alevi ve Bektaşî geleneğinde derviş, yalnızca mistik bir kişi değil; aynı zamanda İslam'ın Anadolu'daki yayılımında belirleyici bir figürdür. Bu bağlamda Barkan, onları "Kolonizatör Türk Dervişleri" olarak tanımlamış; bu tanım, onların yalnızca dinî değil, aynı zamanda kültürel ve sosyal anlamda dönüştürücü

rollerine işaret etmiştir (1942, s. 279-304). Ocak (2000, s. 62)'a göre, tasavvufi söylemin yayılması açısından da dervişler Anadolu'da en uygun ortamı bulmuşlardır. Özellikle Tokat, Amasya, Çorum ve Yozgat gibi bölgelerde Erdebil ve Hacı Bektaş tekkesiyle bağlantılı dervişler, abdallar ve babalar aktif rol üstlenmiş; Anadolu halkının heterodoks İslam algısını şekillendirmişlerdir (Avcı, 2003, s. 13). Dervişlik, bu hâliyle yalnızca inançsal bir pozisyon değil, aynı zamanda uzlaştırıcı bir figür hâline gelmiş; halk İslamının değişen yapılarla olan ilişkisini dengelemiştir.

Alevi ve Bektaşî inanç sistemi, sözlü kültüre dayalı irfani söylemiyle derin bir manevi geleneği temsil etmektedir. Bu gelenek bağlamında değerlendirildiğinde ise dervişlik sadece bir kimlik değil, hakikate ulaşma çabası içinde olan bir irfan yolculuğudur. Bir anlamda derviş-âşık içsel dönüşümünü tamamlayarak kelamı kutsal hâle getiren kişidir. Bu nedenle nefes yazmak ve söylemek, yalnızca edebî bir faaliyet değil, aynı zamanda manevi bir yetkinliğin dışavurumudur (Köprülü, 1999, s. 167-168; Başgöz, 1986, s. 31). Nitekim deyiş, nefes yazıp söylemek, başlı başına “dervişçe” bir faaliyet olup sözün ruhsal etkisini doğrudan aktaran manevi bir işlev görmektedir. Bu gelenek, kökeni Orta Asya'daki şaman-ozanlara dayanan sözlü kültürün İslam sonrasındaki dönüşümünün bir tezahürü olarak karşımıza çıkar. Ozanlık geleneği, İslamiyetin kabulünden sonra tasavvufi boyutta bir derinlik kazanmış; özellikle dervişlik zemininde şekillenerek “âşıklık” kimliğiyle yeniden anlam bulmuştur. Bu bağlamda âşıklık, sadece bir halk şairliği değil, aynı zamanda ruhsal bir mertebenin dışavurumu olarak görülür (Köprülü, 1999, s. 167-168). Bu kimliğiyle derviş şairler, halk arasında “Hak âşıkları” olarak kabul görmüşlerdir. Yazdıkları şiirlerin kaynağı ilahi olarak değerlendirilmiş; bu ilhamın Tanrısal bir tecelli olduğuna inanılmıştır (Işık, 2007, s. 781). İlhan Başgöz, bu anlayışı örnekleyen şu sözü aktarır: “Bende söyleyen dil Tanrı dilidir.” Bu ifade, derviş şairlerin sadece halkın değil, kendilerinin de sözlerinin kutsiyetini inandıklarını gösterir (1986, s. 31). Âşıklık ve dervişlik kavramlarının zamanla iç içe geçerek birbirine dönüşmesi ise halk anlatılarında, özellikle bazı Koroğlu varyantlarında açıkça görülür (Bayat, 2003, s. 126-127). Bu anlatılarda dervişlik ve âşıklık aynılaştırılmıştır.

Derviş şairlerin nefesleri yalnızca sanatsal değil, aynı zamanda inançsal bir işleve sahiptir. Bu şiirler cem, muhabbet ve sohbet ortamlarında coşkunlukla söylenir ve o onların ruhani iklimine yön verir. Fikret Türkmen, halk şiirinin nesiller boyunca korunmasında Alevi ve Bektaşî nefeslerinin etkisini şu şekilde açıklar: “Alevî ve Bektaşî şairlerinin halk şiirinin korunarak günümüze kadar gelmesinde büyük katkısı olmuştur.” (1999, s. 344-345). Bu dervişler yalnızca söz ustası değil, aynı zamanda halkın irfan kaynağıdır. Alevi ve Bektaşî toplumunda deyiş, nefes yazan ve söyleyen dervişler halk arasında özel bir konuma sahiptir. Birçoğu “eren” olarak tanımlanır. Işık, dervişlerin söyledikleri kelamın ilhamla değil, doğrudan Hak'tan geldiğine inanıldığını, bu nedenle de derviş sözleri ve şiirlerinin Amasya yöresinde “kelam” ve “delil” gibi kavramlarla anıldığını ifade etmiştir (2007, s. 781). Deyiş ve nefeslere bu isimlerin verilmesi, sözün yalnızca estetik değil, aynı zamanda epistemolojik bir işlev üstlendiğini gösterir “Kelam” burada “Hak kelamı” anlamındayken; “delil”, “gerçeğe götüren söz” olarak yorumlanmaktadır.

Alevi muhabbetlerinde bu şiirler genellikle vecd hâlinde, mistik bir atmosfer içinde icra edilir. Bu coşkun hâl, bazen “dem” alınarak sağlanır. “Dem”, hem içkidir hem de mistik sarhoşluk ve cezbe anlamı taşıyan bir semboldür (Işık, 2007, s. 781). Bu tür muhabbet ortamlarında dile gelen nefesler, çoğu zaman o anı paylaşan dervişin müritleri ya da muhipleri tarafından yazıya geçirilmiş, böylece sözlü gelenek yazılı hafızaya taşınmıştır. Bu derviş tiplemesi arasında kendinden geçerek, yani vecd hâlinde kendi yazdığı nefesi söyleyen dervişlerin varlığı özellikle dikkat çeker. Çünkü bir dervişin, kendi nefesini vecd hâlinde seslendirmesi hem olgunluğunun hem de Hak’la irtibatının bir göstergesi olarak kabul edilir. Bu durum, metafiziksel bir derinliği işaret eder. Bu nedenle söz konusu derviş şairlerin eserleri, halk tarafından sadece okunmaz; kutsal kabul edilerek yaşanır ve aktarılır. Bu ruhsal ve estetik anlayışı yaşatan çağdaş örneklerden biri de Cuma Zeytünlü’dür.

Muhabbet ortamlarından feyz alarak deyiş yazmaya başlayan ve çağdaş bir derviş âşık olarak değerlendirilen Cuma Zeytünlü, halk arasında Dertli Garip, Derviş Cumayı, Kel Cumayı, Kırçalı Cumayı ve Cumayı Ağa gibi lakaplarla tanınan bir *derviş âşiktir*. Askerlik sonrası köyüne dönen Zeytünlü, dört kilometre uzaklıktaki Kuzalan köyünde hocalık yapan Derviş Ruhan (Mehmet Ali Işık) ile tanışarak dervişlik yoluna yönelmiş, onun sohbetlerine katılarak Alevi ve Bektaşî geleneğinde erenlerin ve dervişlerin izini sürmeye başlamıştır. Âşıklık yoluna usta âşıkların deyişlerini ezberleyerek başlayan Zeytünlü, özellikle Yemini ve Virani’nin nefeslerinden etkilenmiş, bu kelimeleri aşk ile içselleştirerek bir dönüşüm yaşamıştır. Kendisinde var olan sara hastalığının, bağlama çalıp deyiş söylemeye başlamasıyla geçtiğini ifade eden Zeytünlü, bu durumu bir *keramet* olarak değil aşk ile yapılan işin insana şifa verdiği düşüncesiyle açıklamaktadır. Bu yaklaşım, onun geleneğe bağlılığı kadar metafizik yönünün de mistik düzeyde anlamlandırıldığını göstermektedir. Gelenekteki hakikatleri anlamlandırmak için erenlerin kelimelerine yönelen Zeytünlü, yalnızca ezberleyen değil, bu kelimelerle *hâl* bulan bir derviş âşık olarak Alevi ve Bektaşî sözlü kültürünün önemli halkalarından biri olmuştur (Işık & Onar, 2020, s. 74-78). Bu konuda alanda birçok örnek bulunmaktadır. Ancak bunların ayrıntılı olarak ele alınması, makalenin kapsamını aşmaktadır.

Âşık-Zâkir / Badesiz Zâkir

Alevi ve Bektaşî inancında cem erkânı, sözün (deyiş, nefes ve duaların) kutsal bir iletişim aracı olarak kullanıldığı bir ibadettir. Bu ibadet uygulaması cem içerisinde belirlenmiş hizmet sahipleri aracılığıyla gerçekleşir. Özellikle zâkir cem erkânında “söz”ün icra ve muhafaza edilmesinden sorumludur. Zâkir, cemlerdeki On İki Hizmet postundan biri olan zâkir postunun sahibidir ve geleneksel olarak bu postun manevi himayesinin 6. İmam Cafer-i Sadık olduğu kabul edilir. Alevi geleneğinde cemlerdeki zâkir, inananlar için *kutsal kelam* niteliği taşıyan deyişleri icra ederek sözlü öğretileri kuşaktan kuşağa aktarır; bu nedenle “söz”ün taşıyıcısı olan zâkir, topluluk içinde özel bir saygınlığa sahiptir.

Alevi ve Bektaşî toplulukları, tarihsel olarak sözlü kültür ortamında inançlarını ve öğretilerini yaşatmışlardır. Yazılı kaynakların sınırlı kaldığı dönemlerde zâkirler, bu toplulukların “*kültürel belleğinin koruyucusu, aktarıcısı ve güncelleyicisi*” olma vasfını üstlenmişlerdir (Akın, 2019, s. 96). Cem ibadetlerine özgü nefes, düvaz ve deyişler yaratıp icra etmeleriyle diğer halk âşıklarından ayrılmış; icra ettikleri bu

eserler doğrudan ibadet bağlamına yönelik olduğu için zâkirler aynı zamanda *kutsalın aktarıcısı* konumuna yükselmiştir. Bu misyon sayesinde zâkirler, Alevi toplumunun kolektif hafızasında bilgi ve inanç taşıyıcıları olarak görülmüştür. Nitekim Akın (2019, s. 102)'ın belirttiği üzere zâkirlik geleneği, Alevi toplulukların tarihine, edebiyatına, inancına ve ritüellerine dair birikimin korunması ve nesilden nesile aktarılmasında önemli bir rol oynamaktadır (Yayla, 2024, s. 177). Zâkirlerin cemlerde icra ettikleri nefesler ve menkıbevi anlatılar, topluluğun ortak değerlerini ve inançlarını canlı tutarken *kültürel belleği* sürekli yeniden üretmektedir.

Zâkirlik kurumunun Alevi ve Bektaşî cemlerindeki önemi, geçmişten günümüze dedelerin yanı başında yer alarak inançsal ve kültürel aktarımda bulunmalarından kaynaklanır. Her dede genellikle birlikte çalıştığı bir veya birkaç zâkire sahiptir ve tarihsel olarak bu ikili, uzak köylerde bile cemleri yürütmek için uzun yolculuklar yaparak talipleriyle buluşmuştur. Bu yönüyle zâkirler, dedelerle birlikte Alevi ve Bektaşîliğe ait sözlü kültürün en önemli aktarıcıları olarak kabul edilir (Kurt, 2023, s. 88). Zâkir olabilmek için ise kişinin çocukluk çağlarından itibaren cemlere katılarak "yol"u öğrenmesi, bağlamada ustalaşması ve yüzlerce nefesi belleyip icra edecek yetkinliğe ulaşması gerekir (Çıblak Coşkun, 2016, s. 42). Bu nedenledir ki gelenekte zâkirlik, dedelik gibi soy yoluyla geçmeyen, ancak "yola gönül verme"yle kazanılan manevi bir hizmet olarak görülür (Kurt, 2023, s. 85-86).

Cem törenlerinde zâkir, dede ile birlikte cem erkânının yürütülmesinde hizmet sahiplerindedir. Zâkir, cem esnasında bağlama (saz) eşliğinde çeşitli kutsal müzikli sözlü parçaları icra ederek ibadetin akışını sağlar (Yayla, 2024, s. 177). Gelenekte, sazsız ve sözsüz cem yürütülmez. Bu sebeple cemlerde zâkirlerin elindeki saz için "telli Kur'an" ifadesi kullanıldığı, zaman zaman kabul görmüş bir ifade olarak değerlendirilmektedir (Dedekargınoğlu, 2010, s. 340). Cem erkânının başından sonuna dek pek çok aşamada zâkirin görevi vardır: duaz-ı imamlar (On İki İmam'a övgüler), tevhit (birlik ilahisi), deme ve nefesler (öğretici-övgü dolu şiirler), miraçlama (Hz. Peygamber'in Miracı'nı ve Kırklar Meclisi'ni anlatan kıssa) ve semah ezgileri (dönme esnasında çalınan müzik) genellikle zâkir tarafından uygun makamlarda okunur (Kaptan, 2025, s. 113). Yapılan araştırmalar, cem ayininin zâkir olmadan yürütülmesinin mümkün olmadığını ortaya koyar; dedenin gülbank ve duaları ne kadar gerekli ise zâkirin (kamberin) okuduğu nefes ve deyişler de cem ibadetinin sürdürülmesinde o derece önemlidir (Şahin, 2018, s. 111). Cem esnasında dede duaları yönetirken, zâkir bu duaları takiben uygun deyişi seslendirerek ibadetin manevi atmosferini derinleştirir ve katılımcıları ortak duyguda buluşturur.

Alevi ve Bektaşî geleneğinde zâkirler, icra biçimlerine göre iki ana gruba ayrılır: (1) yalnızca klasik cem nefeslerini (Şah Hatayî, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet gibi ulu ozanların deyişlerini) icra edenler ve (2) hem bu nefesleri okuyan hem de âşıklık kimliği taşıyanlar. İkinci gruptaki zâkirler, halk arasında "âşik-zâkir" olarak bilinir. Bunlar, Alevi kültüründe âşıklık (ozanlık) geleneğinin temsilcileridir; yani sadece mevcut repertuarı seslendirmekle kalmaz, kendi deyiş ve nefeslerini de besteleyip söyleyebilen yaratıcı sanatçılardır. Geleneksel inanişâ göre pek çok âşik-zâkir, rüyada pir elinden "aşk bâdesi içme" gibi mistik bir deneyim sonucunda âşıklığa adım atar ve zamanla cem hizmetinde soyuna göre dede veya zâkir olarak görevlendirilir. Bu mistik seçiliş (badeli olma), onların sanatına ve hizmetine kutsal bir meşruiyet kazandırır.

Gerçekten de cemaat nazarında badeli âşık-zâkirlerin itibarı son derece yüksektir; ilhamlarının ilahi bir kaynaktan geldiğine, rüyalarında gördükleri pirlerin himmetiyle sanatçı kimliğe eriştiklerine inanılır (Çıblak Coşkun, 2016, s. 19-20). Böylece âşık-zâkir sadece müzik icracısı değil, aynı zamanda Hak tarafından bahşedilmiş bir manevi vazifenin taşıyıcısı konumuna ulaşır.

Âşık-zâkirler, cemlerde hem usta malı (geleneğin büyük ozanlarına ait) nefesleri ustalıklı okur, hem de kendi deyişlerini toplulukla buluştururlar. Kendi yazdıkları şiirler, genellikle Alevi ve Bektaşî inancının değerlerini, erkân ve öğretilerini konu alır; dolayısıyla bu eserler, bir yandan âşığın kişisel duygu ve gözlemlerini yansıtsa da esasen yolun felsefesini ve ahlakını pekiştiren bir işleve sahiptir. Nitekim Sivas yöresinin ünlü âşık-zâkirlerinden Âşık Ummanî, sosyal hayatın aksaklıklarını ve kendi yaşanmışlıklarını dile getiren şiirler yazmakla birlikte sanatında en çok Alevi ve Bektaşî inanç ve öğretilerini işlediği deyişleriyle öne çıkmıştır. Bu nefesler ve deyişler, canlara *yol* adabını, erkânını, dinî-tasavvufî kavramları aktarmakta; kültürel hafızayı koruyup gelecek kuşaklara aktarmada kritik bir rol oynamaktadır (Çıblak Coşkun, 2016, s. 45). Bir başka deyişle âşık-zâkir, inançsal ve kültürel sürekliliğin aktarıcısıdır. Sazıyla-sözleriyle hem ibadet ortamını canlandırır hem de yeni kuşaklara gönül diliyle nasihatler, öğretiler miras bırakır.

Âşık-zâkir kimliğine örnek olarak Sivas yöresinden Âşık Ummanî'nin hayatı dikkat çekicidir. Ummanî (asıl adı Ali Haydar Yıldız), genç yaşta rüyasında Hacı Bektaş Veli'yi görüp ondan bade içerek âşıklığa adım atmıştır. Rüyasının ardından çevresindeki dedeler ve ozanlar tarafından desteklenmiş; kısa sürede hem yöredeki cemlerin zâkiri olmuş hem de âşıklık geleneğinde tanınmaya başlamıştır. Âşık Ummanî, yıllar içinde birçok şiir üretmiş, bunları cemlerde ve muhabbet meclislerinde icra etmiştir. 1992 yılından itibaren Hacı Bektaş Veli Dergâhı'nın resmî zâkiri olarak görev alması, onun gelenekteki yüksek konumunu göstermektedir. Onun badeli bir âşık oluşu ve aynı zamanda zâkirlik postunda oturuşu, günümüz Alevi ve Bektaşî cemlerindeki âşık-zâkir tipolojisine güzel bir örnektir. Ummanî'nin deyişleri incelendiğinde biçim ve üslup yönüyle klasik âşık edebiyatının özelliklerini taşıdığı, içerik olarak ise Hak-Muhammed-Ali aşkı, Ehlibeyit sevgisi, On İki İmamlar, Kerbela mersiyeleri ve Alevi/Bektaşî yolunun erkân ve öğretileri gibi konuların ağır bastığı görülür (Çıblak Coşkun, 2016, s. 21-22-47-49). Bu yönüyle Ummanî, inancın ozanı olarak hem geleneği devam ettiren hem de zamanının sorunlarını nefes dilinde ifade eden bir âşık-zâkirdir.

Âşık-zâkirlerin rolü, yalnızca müzikal icra ile sınırlı olmayıp aynı zamanda manevi rehberlik içerir. Özellikle badeli âşıkların inananlar üzerindeki etkisi büyüktür: Onlar, cemde söyledikleri her deyişle gönüllere dokunur, dinleyicileri bazen duygulandırıp gözyaşı döktürür, bazen vecd ile semaha kaldırır. Sözgelimi, zâkirlerin okuduğu *düvazıma*lar (On İki İmam'ları öven nefesler) sırasında cem erenlerinin huşu içinde dinlediği, *Mersiyelerde* Kerbela matemini yürekte hissettiği, *Semah* deyişlerinde ise coşkuyla semaha durduğu bilinmektedir. Badeli âşık-zâkir, işte bu duygusal ve ruhani atmosfere kendi yaratıcı nefesleriyle katkı sunar. Onların her yeni deyişi, aslında yaşayan bir inanç tefsiri gibidir; şiirsel bir dille Alevi ve Bektaşî öğretisini güncelleyerek sürdürür. Bu nedenle âşık-zâkir hem sanatçı hem inanç önderi vasfını bünyesinde birleştiren özel bir konuma sahiptir.

Görüldüğü üzere tarihsel olarak Alevi ve Bektaşî zâkirliği, kırsal toplum yapısında usta-çırak ilişkisi ve ocak kültürü çerçevesinde süreklilik kazanmıştır. Yirminci yüzyılın ortalarına dek Anadolu'nun birçok köyünde genç zâkir, dedelerin ya da mahallî âşıkların yanında yetişerek geleneği öğrenmiştir. Bu dönemde âşik-zâkir profili yaygındır; çünkü âşik meclisleri ile cemler, şiir ve bağlamayı birlikte besleyen canlı bir kültürel ortam sunmaktadır. Köy köy dolaşan âşıkların varlığı, genç yeteneklerin rüya motifleri üzerinden kendilerini âşıklığa hazırlamalarına da imkân tanımıştır. Örneğin, yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar Urfa'nın Kısa köyü gibi Alevi ve Bektaşî yerleşimlerinde zâkirlik geleneği güçlü bir âşıklık kültürüyle iç içe sürmüştür; zâkirler aynı zamanda mahallî âşıklar olarak öne çıkmıştır. Ne var ki 1950'lerden itibaren hızlanan kentleşme ve teknolojik dönüşüm, bu yapıda belirgin kırılmalar yaratmıştır (Çıblak Coşkun, 2016, s. 45-46). Kırsalda güçlü olan yüz yüze usta-çırak ilişkisi, şehir ortamında kısmen zayıflamış; yeni zâkir profilleri ortaya çıkmıştır. Bu tarihsel kırılma, zâkirlik pratiğinin yalnızca icra biçimlerini değil, temsil ettiği kimlik tiplerini de farklılaştırmıştır.

Zâkirlerin ikinci tipini, halk tabiriyle "badesiz" yani *rüyada bade içmemiş* zâkirler oluşturur. Şehirleşme süreci, cem ibadetinin icra biçimlerini ve zâkir kimliğini çeşitlendirmiştir. Göçün ilk evrelerinde Aleviler ve Bektaşîler şehirlerde düzenli cem yapma imkânı bulamamış; ibadetler çoğunlukla yılda birkaç kez memleketeye dönüşlerle gerçekleştirilmiştir. Zamanla cemevlerinin kurulmasıyla şehir cemleri yaygınlaşmış; ancak bu ortamlar, köy cemlerinden farklı bir yapıya bürünmüştür. Farklı yörelerden gelen toplulukların bir araya gelmesi, repertuar ve erkân uygulamalarında belirli bir standartlaşmayı beraberinde getirmiştir. Bu dönüşüm, zâkirlik kurumunu da etkilemiştir. Kırsalda badeli âşıkların yetiştiği kültürel zemin daralırken, şehirlerde eğitim kurumları ve dernekler yeni öğrenme kanalları hâline gelmiştir. Araştırmalar, büyük şehirlerde görev yapan birçok zâkirin üniversite mezunu ve müzik eğitimi almış bireylerden oluştuğunu göstermektedir. İstanbul cemevleri örneğinde, kurumsal ya da gezici zâkirlik yapanların önemli bir kısmı yirmili yaşlardaki gençlerden oluşmakta; bunların bir bölümü konservatuvar ya da müzikoloji eğitimi almakta, bir bölümü ise farklı mesleklerle birlikte zâkirlik hizmetini sürdürmektedir. Çocuklukta aileleriyle birlikte şehre göç eden bu gençler, çoğunlukla bağlama kursları aracılığıyla yetişmekte; ocak merkezli klasik terbiyeden ziyade modern kurumsal eğitimle zâkirliğe adım atmaktadır (Kurt, 2023, s. 91-92). Bu zâkirler genellikle kendi şiirini üretmeyen, usta malî eserleri (yani önceki nesillerin, usta âşıkların nefes ve deyişlerini) icra etmekle yetinen zâkirlerdir (Çıblak Coşkun, 2016, s. 19). Badesiz zâkirler, bir âşıklık mahlasına veya ozanlık kimliğine sahip değildir; ancak icra ettikleri klasik repertuarı çok iyi bilmeleri ve sazlarındaki maharetleriyle cemlerde önemli bir fonksiyonu yerine getirirler. Son kertede tüm bu değişimlere rağmen zâkirlik hizmetinin temel işlevi korunmaktadır. Dede huzurunda bağlamayla nefes söyleyerek cem yürütme görevi sürmektedir. Günümüz zâkirleri, seleflerinden farklı olarak nota bilgisine sahip, dijital kaynaklardan beslenen ve teknolojik altyapıyı kullanabilen bir profile sahiptir. Bazıları mahallî üslupları öğrenmekle birlikte yeni düzenlemelere de açıktır; radyo-televizyon programlarına katılmakta ya da albüm çalışmaları yapmaktadır. Bu yönelim, zâkirliğin kısmen profesyonelleştiğini gösterirken geleneğin yenilenme kapasitesine de işaret eder. Buna karşın rüya motifi ve manevî yönelim bütünüyle kaybolmuş değildir. Saha araştırmaları, İstanbul'daki bazı genç zâkirlerin gördükleri anlamlı rüyaların bu yola

yönelmelerinde etkili olduğunu ortaya koymaktadır; hatta Alevi ve Bektaşî kökenli olmayan bazı bireyler dahi bu tür deneyimlerle bağlamaya yönelmiş ve zâkirlik yapmaya başlamıştır (Kurt, 2023, s. 89). Bu durum, modern şehir ortamında mistik unsurların hâlen canlılığını koruduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Sonuç

Çalışma, âşıklık geleneğinin XVI. yüzyılda kurumsal görünürlük kazanmasına rağmen köklerinin Bâtını tekke çevrelerinde şekillenen heterodoks inanç dünyasına dayandığını; kam/şaman-baksı çizgisinden ozana, oradan derviş-âşığa ve kent merkezli âşıklığa uzanan çok katmanlı bir süreç içinde biçimlendiğini göstermiştir. Bu tarihsel seyir, sözün temel işlevi korunurken kutsallık algısının, temsil biçimlerinin ve icra mekânlarının dönüşüme uğradığını ortaya koymaktadır. Şamanik dönemde söz, kutsal âlemlerle irtibat kuran bir araç; ozanlıkta hafıza ve anlatı taşıyıcısı, derviş-âşıklıkta ise irşat ve manevi rehberlik vasıtasıdır. Kahvehane merkezli âşıklıkta estetik boyut güçlenmiş olsa da geleneğin meşruiyeti geçmişten devralınan aktarım anlayışıyla sürdürülmüştür. Alevi-Bektaşî bağlamında âşıklık, estetikten ziyade inanç merkezli bir aktarım pratiği olarak belirginleşmiş; “Hak âşığı” anlayışı çerçevesinde söz ilahi ve irfani bir kaynağa dayandırılmıştır. İcra ortamları, sözün anlamının bağlam ve performansla kurulduğunu göstermektedir. Muhabbet meclisleri yorum ve içselleştirme zemini sunarken, cem erkânı sözün ritüel düzen içinde bedenleştiği kolektif hafıza alanını oluşturur. Eren, derviş-âşık ve âşık-zâkir figürleri sözün otoritesini, üretimini ve aktarımını üstlenir; özellikle zâkirlik, hafıza sürekliliğinin merkezindedir. Kentleşme ve teknolojik değişimlere rağmen usta-çırak ilişkisi ve ritüel devamlılık, geleneğin canlılığını korumaktadır. Böylece âşıklık yalnızca folklorik bir unsur değil, kültürel sürekliliğin ve manevi hafızanın kurucu bir unsuru olarak varlığını sürdürmektedir.

Kaynakça | References

- Akın, B. (2019). Kültürel Belleğin Kutsal Taşıyıcıları: Alevi Cem Zâkirleri. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 2 (3), 93-109.
- Alay, O. (2020). Sözlü Gelenek Öznesi Olarak Saz Şairi/Âşık/Halk Şairi Terimleri ve Karakteristik Özellikleri. *Turkish Academic Research Review*, 5 (1), 91-104. <https://doi.org/10.30622/tarr.693458>
- Avcı, A. H. (2003). *Yeni Belge ve Bilgiler Işığında Pir Sultan Abdal*. İstanbul: E Yayınları.
- Barkan, Ö. L. (1942). İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler. *Vakıflar Dergisi*.
- Başgöz, İ. (1952). Turkish Folk Stories About The Lives Of Minstrels. *Journal Of The American Folklore*, 65 (258), 331-340.
- Başgöz, İ. (1973). Türk Halk Hikayelerinde Düş Motifi Zinciri, *Hacettepe Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, V-2, Ankara 77.
- Başgöz, İ. (1986). *Folklor Yazıları*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Bayat, F. (2003). *Şamandan Aşık'a Alpten Eren'e, Köroğlu*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Boratav, P. N. (2003). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, (Haz.: Konur Ertop), İstanbul: K Kitaplığı Yayınları.
- Çıblak Coşkun, N., (2016). "Alevi-Bektaşî Geleneğinde Âşık-Zâkir İlişkisi: Sivaslı Âşık Ummanî Örneği". *Alevilik Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*. S. 14, 19-59.
- Çobanoğlu, Ö. (2000). *Aşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Dedekargınoğlu, H. (2010), "Dünkü ve Bugünkü Alevilik", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*.
- Ersoy, R. (2009). *Sözlü Tarih Folklor İlişkisi-Baraklar Örneği-Disiplinler Arası Bir Yaklaşım Denemesi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Eyüboğlu, İ. Z. (1990). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik*. Der Yayınları.
- Finnegan, R. (2003). *Sözlü Şiir*, (Çev.: Sema Demir) (Haz.: Gülin Öğüt Eker, Metin Ekici, M. Öcal Oğuz, Nebi Özdemir) *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*, Ankara: Milli Folklor Yayınları.
- Garnet, L., & Mary, J. (1990). *Mysticism and Magic in Turkey: An Account Of The Religious Doctrines, Monastic Organisation, and Ecstatic Powers Of The Dervish Orders*. AMS Pres.
- Gölpınarlı, A. (2004). *Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Günay, U. (2008). *Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*. Akçağ Yayınları.
- Güvenç, B. (2000). *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları*. Remzi Kitabevi Yayınları.
- Işık, C. (2010). *Türk Halk Şairlerinin Zaman İçindeki Dönüşümü*, II. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi Çeşme.

- Işık, C. (2007). *Alevi Bektaşî Geleneğinde Derviş, 2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşîlik Bilgi Şöleni*, 17-18-19 Ekim 2007, Ankara.
- Işık, C. (2008). *Derviş Ruhan Örneğinde Alevi Bektaşî Dervişlik Geleneği* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Işık, C. (2011). *Alevi Bektaşî Geleneğinde Değişler ve Muhabbet*. Uluslararası Dini & Felsefi Metinler 21. Yüzyılda Yeniden Okuma Anlama ve Algılama Sempozyumu, 20- 21 Ekim 2011, İstanbul.
- Işık, C. (2013). *Gaziler Ovacığında Bir Eren; Kul Hüseyin*. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*.
- Işık, C. (2021). *Aşıklık Geleneğinin Oluşumunda Bâtını Tekkelerin Önemi*. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (97), 111-122.
- Işık, C., ve Onar, E.A. (2020). *Gaziler Ovacığında Çağdaş Bir Derviş: Cuma Zeytinli (Dertli Garip)*. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (95).
- Kaptan, V. (2025). *Performans Teori Bağlamında Cem Ritüellerindeki Miraçlama Bölümünün İcrası ve Zâkîrlik İlişkisi (Ergene Cemevi Örneği)*. *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12 (35), 105-118.
- Karadeniz Yağmur, S. (2025). *Âşık Edebiyatının Güncel Durumunun Akademik Literatür Üzerinden Değerlendirmesi*. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 18 (51), 1383-1406. <https://doi.org/10.12981/maher.1732076>
- Kölbaeva, M., & Satıcıoğlu, H. (2024). *Tradition Of Minstrelsy İn Turkie Peoples*. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (62), 285-298.
- Köprülü, F. (1989). *Edebiyat Araştırmaları I*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Köprülü, F. (1976). *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Köprülü, F. (1999). *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kurt, N. (2023). *Alevi Erkânında Zâkir ve Bağlama = In The Alevi Erkânı Zâkir And Bağlama, Kültür Evreni: Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: XV, Sayı: 49.
- Melikoff, I. (1998). *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*. Çev: Turan Alptekin, İstanbul: Cumhuriyet Kitabevi.
- Melikoff, I. (2005). *Bektashi/Kızılbaş: Historical Bipartition and its Consequences*. In T. Olsson, E. Özdalga, & C. Raudvere (Ed.), *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives* (s. 1-7). Swedish Research Institute.
- Ocak, A. Y. (2000). *Babailer İsyani: Aleviliğın Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, 3. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Oğuz. M. Ö. (2000). *Türk Dünyası Halkbiliminde Yöntem Sorunları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Oğuz M. Ö. (2005). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*; (Haz.: M. Öcal Oğuz ve Bşk.). Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım.
- Okan, M. (2004). *Türkiye'de Alevilik*. Ankara: İmge Yayınları.
- Özmen, İ. (1998). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi (5 Cilt)*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Öztürk, M. (2003). *Alevilerin Kur'an Tasavvuru Üzerine, İslâmîyât Dergisi*, VI-3, İstanbul, 59.

- Sakaoğlu, S. (1986). Ozan, Âşık, Saz Şairi ve Halk Şairi Kavramları Üzerine, *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri I Genel Konular*, Ankara, 1986, S.247-251.
- Saltık, M. (2005). Kuşdili Kılavuzu: Simyanın Ayak Sesleri. İstanbul: Hermes Yayınları.
- Saraçgil, A. (1999). Kahvenin İstanbul'a Girişi, 16. ve 17. Yüzyıllar. H. Desmet-Grégoire & F. Georgeon (Haz.), *Doğuda Kahve ve Kahvehaneler* (M. Atik & E. Özdağın, Çev., S. 29-45). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Sevindik, A. (2019). Âşıklık Geleneğinin Güncel Durumu ve Âşıklar Üzerine Bazı Tespitler. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 47, 127-144.
- Şahin, H. İ. (2018). Cem Törenlerinde Kamberlik/Zâkirlik Geleneği: Balıkesir Çepnileri Örneği. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21 (40), 107-126.
- Temren, B. (2003). Bektaşî ve Alevî Kültüründe Nefesler ve İşlevleri. *Halkbilimi Araştırmaları, Sürekli Kitaplar Dizisi*, (1), 183-194.
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Aldine Publishing.
- Türkçe Sözlük. (1998). Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu Türk Dil Kurumu Sözlüğü, Cilt. 9. Baskı. Ankara.
- Türkmen, F. (1999). Yazılı Kaynaklardaki (Cönklerdeki) Bektaşî Şairlerinin Şiirlerinde Görülen Yeni Şekiller. *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri* (22-24 Ekim 1998). Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi.
- Yayla, D. (2024). Alevî İnançında Zâkirlik Geleneği ve Kadın Zâkir Olmak: Zâkir Türkan Akbıyık. *Türk Folklor Araştırmaları Derneği Dergisi* (369), 174-193.
- Yıldırım, D. (1998). *Türk Bitiği*, Ankara: Akçağ Yayınları.



NIYAZ

ALEVİLİK-BEKTAŞILIK ÇALIŞMALARI DERGİSİ
Journal of Alevism-Bektashism Studies



ALEVİ YOKSULLAŞMASINDA TEMEL GÖRÜNÜM: BİR TOPLUMSAL SORGULAMA-1* ** THE FUNDAMENTAL MANIFESTATION OF ALEVİ IMPOVERISHMENT: A SOCIOLOGICAL INQUIRY-1

Bülent KARA**

Özet

Toplumsal gerçekliğin bilgisinin inşası, kaçınılmaz olarak sorgulama edimine ve bu edimin üzerinde yükseldiği kuramsal çerçeveye dayanır. Bu sorgulamanın ürettiği yanıtlar ise toplumsal aktörlerin dünyayı anlamlandırma pratiklerine içkin, tarihsel ve sosyokültürel olarak inşa edilmiş kodlar tarafından yapılandırılır. Söz konusu kültürel kodlar, sorunsalın kendisinin nasıl formüle edileceğini belirleyen temel epistemolojik zemini oluşturur. Böylece sosyal araştırmacının odağını, toplumsal hayatı bölümleyen, tanımlayan ve müzakere edilen kültürel sınırlara yöneltmeyi bir zaruret hâline getirir. Bahsi geçen kültürel sınırlar, tarihsel akış içinde sürekli bir inşa, yeniden üretim ve dönüşüm sürecine tabi olan, yapısal anlamda kırılğan ve geçirgen nitelikteki sosyal gerçekliklerdir. İşte bu teorik perspektif, Anadolu'nun sosyokültürel dokusunda asırlardır varlığını sürdüren, kendine özgü inanç, ritüel ve ahlak sistemleriyle tanımlanan Alevilik olgusunu anlamak için son derece verimli bir analitik zemin sunmaktadır. Alevilik kadim bir inanç ve yaşam biçimi olmakla birlikte, modernleşme, kentleşme, göç ve siyasal-toplumsal dönüşümler gibi makro süreçler karşısında bu geleneksel sınırlarını gevşetmekte, dönüşmekte ve yer yer aşınmaktadır. İşte tam da bu geçiş ve dönüşüm sathının ortaya çıkardığı toplumsal gerilimler ve yapısal sorunlar arasında, Alevi topluluklarında gözlemlenen yoksullaşma olgusu özel bir sosyolojik önem arz etmektedir. Bu makale kapsamında söz konusu analizi sistematik bir şekilde gerçekleştirebilmek amacıyla tarama modeli benimsenmiştir. Çalışmanın nihai hedefi Aleviliğin yoksullaşma süreçlerinin hangi alanlarda nasıl tezahür ettiğini analiz etmektir.

Anahtar Kelimeler: Alevi Kültürü, Alevi Yoksullaşması, Nitelikli Eğitim, Kentleşme, Alevi İnanç Sistemi.

* "Alevi Yoksullaşmasında Temel Görünüm: Bir Toplumsal Sorgulama" başlıklı çalışma iki bölümden oluşmakta olup çalışmanın ilk bölümüdür.

** Araştırma Makalesi; Gönderilme Tarihi: 30.01.2026; Kabul Tarihi: 06.04.2026; Yayımlanma Tarihi: 15.05.2026.

*** Prof. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, e-posta: bkara@ohu.edu.tr, Orcid: 0000-0001-6021-085X.

Abstract

The construction of knowledge concerning social reality inevitably rests upon the act of inquiry and the theoretical framework on which this act is grounded. The answers produced through such inquiry are structured by historically and socio-culturally constructed codes embedded in the meaning-making practices of social actors. These cultural codes constitute the fundamental epistemological ground that determines how the problem itself is formulated. Accordingly, it becomes necessary for the social researcher to focus on the cultural boundaries that divide, define, and are negotiated within social life. These cultural boundaries are social realities that are continuously constructed, reproduced, and transformed throughout history, and they are structurally fragile and permeable in character. This theoretical perspective provides a highly productive analytical basis for understanding Alevism, which has maintained its presence for centuries within the socio-cultural fabric of Anatolia and is defined by its distinctive systems of belief, ritual, and ethics. Although Alevism is an ancient belief system and way of life, macro-level processes such as modernization, urbanization, migration, and socio-political transformation have loosened, reshaped, and, in some respects, eroded its traditional boundaries. Among the social tensions and structural problems generated by this transitional and transformative terrain, the phenomenon of impoverishment observed among Alevi communities holds particular sociological significance. In order to conduct this analysis systematically within the scope of the article, a review-based research design was adopted. The ultimate aim of the study is to analyze in which areas and in what ways the processes of Alevi impoverishment manifest themselves.

Keywords: Alevi Culture, Alevi Impoverishment, Quality Education, Urbanization, Alevi Belief System.

Giriş

Toplumsal yapı birbirinden görece özerk, kendine özgü semboller, normlar ve pratiklerle tanımlanan alt bileşenlerin yani cemiyetlerin, toplulukların, zümrelerin iç içe geçmiş bir bileşimi olarak kavramsallaştırılabilir. Bu heterojen bileşenler, toplumsal sistemin işlevsel birliğini oluşturmakta olup birbirini tamamlayan ve dengeleyen parçalar olarak, bütüncül bir makinenin dişlileri misali kolektif sürekliliği sağlar. Bu sistemin temel karakteri, homeostatik esnekliğidir.

Toplumsal formasyon barındırdığı heterojen karakterin yanı sıra, onu tanımlayan temel bir özellik olarak yapısal kırılabilirlik sergiler. Bu kırılabilirlik, toplumun değişim ve dönüşüm süreçlerine karşı yüksek düzeyde geçirgen ve duyarlı olduğu anlamına gelir. Nitekim devlet ve iktidar politikalarının yönlendirici etkisi, demografik hareketliliğin yol açtığı sosyomekânsal dönüşümler ve küresel ekonomik dalgalanmalar gibi makro dinamikler, toplumsal dokuyu doğrudan şekillendirir ve sıklıkla tahrip edici sonuçlar doğurur. İşte bu yapısal kırılabilirlik ve dışsal şoklara açıklık hâli, toplumsal yapının çok katmanlı yoksullaşma biçimlerinin yeşerebileceği verimli bir zemin işlevi görür. Yoksullaşma bu bağlamda, sosyal sermaye erozyonu, kültürel yabancılaşma, marjinalleşme ve psikososyal güven kaybı gibi birbirini besleyen süreçlerin toplamı olarak değerlendirilebilir.

Bu teorik çerçeve ışığında, Alevi toplumunun deneyimlediği sosyokültürel ve sosyoekonomik yoksullaşma olgusunu analiz etmek mümkün ve gereklidir. Söz konusu yoksullaşma, yukarıda tarif edilen toplumsal kırılabilirliğin, kimliğe dayalı dışlayıcı mekanizmalar ile kesiştiği özgül bir tarihsel ve sosyolojik kesitte ortaya çıkmaktadır.

İfade edilen yoksullaşma güncel olarak Aleviliğin temel sorunları arasında yer almakta olup öncelikle tarihsel süreçte oluşan algısal farklılıklar ve inanç temelli kategorizasyonlar, toplumsal bütünleşmenin önünde engel teşkil ederek Alevi kesimin ekonomik ve sosyal sermayeden aldığı payı olumsuz etkileyebilmektedir. Karşılıklı diyalog eksikliği, bazı grupların inanç pratiklerinin ‘merkezin dışında’ görülmesine ve bu durumun bir sosyal dışlanma sürecine dönüşmesine yol açmaktadır. Bunun yanı sıra, Alevilerin kimliklerini özgürce ifade edebilmesi ve eşit haklara sahip olması da hâlâ çözülmemiş bir sorun olarak devam etmektedir. Toplumda Aleviliğin doğru anlaşılması ve bilgi eksiklikleri, yanlış bilgilendirmelerle pekişmektedir. Dahası inanç gruplarının hukuk önündeki eşitlik ilkesinin uygulamadaki yansımaları, toplumsal kohezyon (kenetlenme) üzerinde doğrudan etkilidir. Alevilerin hak taleplerinin yasal düzlemde karşılık bulması, toplumsal barışın sürdürülebilirliği ve demokratik katılımın güçlendirilmesi açısından temel bir gereklilik olarak değerlendirilmektedir (Bulut, 2023, s. 240-241). Toplumsal uyumun zayıflığı da bir kültürün ve kimliğin ya kültürel sınırların çok katı olmasına ya da zamanla kültürel yoksullaşma yaşayacağı ifade edilebilir.

Bu çalışma, dinî ideal biçimler düzensizliğinin ve tartışılmaz buyruklarının sembolik çatıda algı olarak tasarlandığı ikincil yüzey yansımaları olmayıp gündelik pratiğe yönelen fiilî realitenin özüdür. Dolayısıyla bu değerlerin yöntem olarak ele alınışında normatif boyut üzerinden tanımlanmayan ve değerlerin inşa edilmesinin pratiğe sevk edilen fiilî realitenin normsuzluğu üzerine bir özerklik anlayışının

tasarrufudur. Çalışmanın Alevilik yaklaşımı, idealist felsefenin kavramsal sınırlarını aşan ve salt rasyonalizmle açıklanamayan bir varlık felsefesini (ontoloji) esas almaktadır.

Son olarak bu çalışma, toplumsal yapı içerisinde belirginleşen sosyokültürel ve sosyoekonomik boyutlardaki Alevi yoksullaşması olgusunun kökenlerini, bu süreci tetikleyen temel faktörleri ve yoksullaşmayı derinleştiren dinamikleri analiz etmeyi hedeflemektedir. Ayrıca ilgili kaynaklara ulaşmak adına tarama yöntemi benimsenmiştir.

1. Aleviliğin Tanımı, Kimlik İnşası ve Toplumsal Yapısı

Alevilik olgusunun mahiyetini kavrayabilmek için kavramsal çerçevesi, tarihsel kökenleri ve sosyokültürel arka planı gibi temel unsurların metodolojik bir yaklaşımla ele alınması elzemdir. Özü itibarıyla Alevilik, Arapça bir kelime olmakla birlikte merkezinde Hz. Ali'yi ve onun soyundan gelenleri, yani Ehlibeyt'i, derin bir sevgi ve bağlılıkla konumlandıran bir inanç sistemidir. Bu çerçevede "Ehlibeyt muhabbeti" olarak tanımlanabilecek bu temel ilke, Alevi kimliğinin ve doktrininin saf hâline işaret etmektedir (Talas ve Aksoy, 2003, s. 156). Mezhepler tarihi ve tasavvuf metinlerinde "Alevi" terimi, esas olarak Hz. Ali'ye duyulan derin sevgi, beslenen saygı ve ona gösterilen manevi bağlılık anlamlarını taşımaktadır (Dalkıran, 2002, s. 96). Tarihsel perspektifte Alevilik, Hz. Ali'yi peygamberden sonraki en üstün halife ve meşru imam olarak kabul eden inanç gruplarını tanımlamak üzere, "Şia" terimiyle örtüşen bir anlamda kullanılmıştır. Ayrıca özellikle İran coğrafyasına referansla "Alevi" kavramı, Hz. Ali'nin soyundan gelen kişileri (seyitler) nitelemek için de işlev görmüştür. Modern dönemde ise bu terim, Anadolu merkezli, heterodoks inanç ve ritüelleri bünyesinde barındıran daha geniş bir sosyokültürel ve dinî topluluğun ortak adı hâline gelmiştir (Mélïkoff, 1999, s. 21). Güncel olarak Türk Dil Kurumu ise Aleviliği "*Alevi olma durumu*" (<https://sozluk.gov.tr/>), Alevi'yi ise "*Hz. Ali'ye bağlı olan kimse*" (<https://sozluk.gov.tr/>) şeklinde tanımlamaktadır.

Tarihte Babailer, Kızılbaşlar, Rafiziler, Bektaşî-Aleviler gibi isimlerle anılan topluluklar, günümüzde Anadolu Alevileri, bazen sadece Aleviler olarak anılmaktadır. Alevilik, X. yüzyıldan itibaren göçebe Türkmenlerin İslamlaşma sürecinde şekillenmiş bir inanç sistemidir. Temel teolojik çerçevesi Allah-Muhammed-Ali üçlemesine dayanmakta olup Allah inancı vahdetivücut temelli bir yorumla ele alınırken, Muhammed'in peygamberliği ve Ali'nin velayeti merkezî bir role sahiptir. Melek, kutsal kitaplar, ahiret ve kader gibi geleneksel İslami inançlar kendine özgü yorumlarla benimsenir (Üzüm, 2000, s. 189-190). Bu değerlendirmeler ışığında Alevilik kökeni, erken İslami tartışmalara ve özellikle Hz. Ali'nin imametine dayanan, ancak tarihsel süreçte Anadolu'nun sosyokültürel ve tasavvufi dokusuyla etkileşerek kendine özgü bir kimlik kazanmış dinî-kültürel bir yapılanma olduğu ifade edilebilir.

Alevi teolojisinin özü itibarıyla etnik bir karakter taşımadığı, evrenselci ve insan merkezli bir inanç yapısı sergilediği görülmektedir. Ancak her dinî topluluğun sınırlarını ve aidiyet koşullarını belirleyen unsurlar salt teolojik ilkelerle sınırlı değildir. Alevilik örneğinde de gözlemlendiği üzere, temelinde inançsal bir çerçeve bulunan dinî-toplumsal oluşumların şekillenmesinde ve kimlik inşasında, siyasi

tarih, sosyal yapılanmalar ve kültürel süreçlerin en az inanç kadar belirleyici bir rol oynadığı akademik literatürde kabul gören bir olgudur (Yıldırım, 2012, s.148). Neticede geleneksel anlamda Alevi olmak her şeyden önce toplumsal bir aidiyettir. Bireyin Alevi sayılmasında belirleyici olan temel faktör, onun Alevi topluluğunun bir üyesi olması, daha somut bir ifadeyle bu topluluğun içine doğmuş olmasıdır. Bu yapı, kimliğin büyük ölçüde kalıtsal yolla aktarıldığı kapalı bir toplumsal sistem görünümünü arz eder ve bu şartı taşımayan bireylerin sonradan bu topluluğa katılarak Alevi kimliği kazanması geleneksel olarak mümkün görülmemektedir. İlginç bir paradoks olarak Alevi inancının yazılı kaynakları incelendiğinde ise inanç sınırlarının çizilmesinde kalıtsal unsurlara doğrudan ve belirgin bir vurgu yapılmadığı gözlemlenir (Ceylan, 2015, s. 146). Bu paradoks Alevilikte kimliğin bir yanda normatif/doktriner katman, diğer yanda ise fiili/toplumsal katman olmak üzere ikili ve bazen çelişkili bir temel üzerinde yükseldiğini ortaya koymaktadır.

Dedelik kurumu Aleviliği bu noktada anlamamıza katkı sağlayacaktır. Alevi inanç ve sosyal yapısının temelini oluşturan dedelik kurumu, soya dayalı ocak sistemi üzerinden şekillenmektedir. Dede cem ibadetini yöneten, dinî bilgiyi aktaran ve toplumsal adaleti sağlayan manevi bir önderdir. Yapısal olarak mürşit, pir ve rehber hiyerarşisine dayanan bu kurum; bağımsız ocakzadeler, Hacı Bektaş Dergâhı'na bağlı dede/babalar ve atama yoluyla hizmet veren dikme dedeler olmak üzere üç temel grupta örgütlenmiştir (Coşkun, 2018, s. 43). Dolayısıyla dedelik, Alevi toplumunun yüzyıllar boyunca kapalı bir yapı içinde kendi iç disiplini, sosyal dayanışmasını ve inanç sistemini sürdürmesinde en etkin kurum olmuştur.

Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki mürşit, pir ve rehber kavramları, birbirini tamamlayan ancak hiyerarşik olarak farklı sorumlulukları olan makamları temsil eder. Mürşit, bu yapının en üst makamı olup taliplerin yanı sıra pir ve rehberin de denetleyicisi konumundadır; sözü yasa niteliği taşır ve dinsel, toplumsal, ahlaksal açıdan en geniş bilgiye sahip, “irşat eden” otoritedir. Pir ise tarikatın kurucusu ve manevi önderi olarak Tanrı sevgisine ulaşmış, Hz. Muhammed'in vekili sayılan ve mutlaka Ehlibeyit soyundan gelmesi beklenen yol göstericidir ve sadece soyuyla değil, “Dört Kapı Kırk Makam” gibi derin ilmiyle de topluma rehberlik eder. Rehber ise bu yolun ilk basamağı ve pirin yardımcısıdır. Pirin bulunmadığı yerlerde ona vekillik ederken taliplere yolu öğretmek, onlara tatlı dille ve adaletle kılavuzluk etmekle görevlidir (Yardımcı, 2012, s. 1-8). Kısacası mürşit en üst denetleyici, pir manevi otorite ve kurucu, rehber ise bu yola girişi sağlayan eğitici ve uygulayıcı vekil pozisyonundadır.

Alevi dedelik kurumunun soy temelli yapısı, eski Türk inançlarındaki kamlık geleneği ile işlevsel benzerlikler taşımaktadır. Ocak sisteminin kurucu liderleri, karakter bakımından Orta Asya'daki kam tiplmesiyle örtüşmektedir. Ahmet Yaşar Ocak (2014) bu yerleşimci dervişlerin tıpkı kadim şamanlar gibi kabile reisliği vasfına sahip olduklarını; Anadolu'nun dönüşümünde yalnızca dinî değil, siyasi ve toplumsal birer yönetici rolü üstlendiklerini vurgulamaktadır. Mélikoff, Alevi inanç sistemini temel olarak İslamlaşmış Şamanizm perspektifiyle ele almaktadır. Bu yaklaşımda dedelik kurumunun soya dayalı yapısı, eski Türk inançlarındaki kamlık müessesesiyle ilişkilendirilmektedir. Birçok araştırmacıya göre ocakzade olarak anılan dedeler, tarihsel süreçte kam figürünün üstlendiği rollerin ve otoritenin manevi birer varisidir (2010, s. 31).

2. Aleviliğin Kökenleri ve Modern Dönemdeki Evrimi

Aleviliğin kökenlerinin Anadolu coğrafyasında yaklaşık bin yıllık bir tarihsel derinliğe uzanan köklü bir arka plana sahip olduğu söylenebilir. Bu uzun tarihsel süreç boyunca, inanç ve kültür alanlarında kendine özgü ve belirgin sınırlar geliştirdiği ve tutarlı bir sosyodini yapı olarak varlığını sürdürdüğü vurgulanmalıdır.

Alevi tarihinin dönemlere ayrılmasıyla ilgili yapılan bir iç değerlendirme, bu tarihi üç aşamada inceleyen bir model ortaya koyuyor. Bu model, özellikle inanç sistemindeki gelişmeler ile toplumsal ve siyasi yapılanma biçimlerini temel almaktadır. İlk aşama, 11. ile 15. yüzyıllar arasını kapsayan Oluşum Dönemi'dir ve bu süreçte İslam'la temas eden Türkmen boyları, çeşitli mistik akımlarla etkileşerek temel inanç ve kimlik kodlarını oluşturmuştur. Ardından 16. yüzyıldan 19. yüzyılın sonlarına kadar uzanan Kızılbaş Dönemi gelir. Bu evrede Safevi siyasi etkisi altında belirginleşen "Kızılbaş" kimliği, Osmanlı merkezî yönetimi karşısında geleneksel ocak sistemine dayalı bir sosyal ve dinî örgütlenme biçimini almıştır. Son olarak 20. yüzyılın ortalarından itibaren belirginleşen Modern Dönüşüm Dönemi ise kentleşme, göç ve sekülerleşme gibi faktörlerin etkisiyle geleneksel yapıların dönüşüm geçirdiği, Alevi kimliğinin ve söyleminin yeniden tanımlandığı ve kurumsallaştığı güncel süreci kapsamaktadır (Yıldırım, 2012, s. 137-138).

Genel bir tabir olarak Alevilerin tarihteki adı Kızılbaş'tır. "Kızılbaş" terimi, tarihsel bağlamda Anadolu Alevi topluluklarını tanımlamak için yaygın olarak kullanılan bir isimlendirmedir. Kavram, 15. yüzyılın sonlarında Safevi tarikatının lideri Şeyh Haydar'ın, müritlerini sembolik olarak ayırt etmek için on iki dilimli kızıl bir başlık (börk/taç) takmalarını emretmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu isim özellikle Şah İsmail döneminde politik ve askerî bir kimlik kazanmış, onu ve Safevi devletini destekleyen Türkmen boylarının ortak adı hâline gelerek temsil gücünün zirvesine ulaşmıştır (Onat, 2003, s. 11-126). Anadolu Alevileri, başlangıçta Erdebil Ocağı'na bağlı oldukları için Sünniler tarafından "Kızılbaş" olarak adlandırılmış ve bu terim zamanla geniş bir anlam kazanmıştır. 16. yüzyılda Safevilerle ilişkilendirilen Kızılbaşlık, Türkiye Aleviliğinin hem tarihsel hem de folklorik kimliği hâline gelmiştir (Subaşı, 2010). Anadolu'daki Kızılbaş toplulukları, 17. yüzyıl sonlarından Cumhuriyet'in ilanına kadar olan süreçte daha içe kapanmış olup inanç, örf ve âdetlerini merkezden uzak bölgelerde yaşatmaya yönelmişlerdir. Şehirlerde bulunan bir kesim, zaman içinde Sünnileşirken, kırsalda geleneğini sürdüren topluluklar ise Sünni komşularıyla barışçıl ilişkiler kurma çabası içinde olmuştur (Öz, 2021, s. 768-769).

1960'lı yıllara kadar Aleviler, genellikle köylerde yaşayan ve geleneksel toplumsal yapıları sürdüren bir grup olarak kalmışlardır. Bu dönemde Aleviler, modernleşme sürecinin etkisiyle eğitim alarak toplumsal ve kültürel anlamda kendilerini ifade etmeye başlamışlardır. 1980'li yıllardan itibaren Aleviler, kamusal alanda kültürel bir topluluk olarak görünürlüklerini belirgin ölçüde artırmışlardır. Bu dönemde dernekler kurarak, kültürel hakların verilmesi ve kamu alanında kendilerini ifade etme noktasında önemli adımlar atmışlardır. Alevilerin kültürel kimliklerini vurgulayan ve kamuoyuna duyuran dergi, gazete ve kitaplar gibi yayımlar, toplumsal görünürlüklerini artırmıştır (Taşgın, 2004, s. 142).

1980'lerde hızlanan ve günümüzde neredeyse tamamlanan kitlesel kentleşme, Alevi toplumunu derin bir dönüşüme zorlamıştır. Köy hayatının sosyolojik koşullarına göre şekillenmiş temel kurumlar, kent yaşamında işlevsizleşmiş veya ciddi anlamda aşınmıştır. Bu nedenle kentsel ortamda Aleviliğin yeniden inşası kaçınılmaz hâle gelmiştir. Modern Alevilik, bu geçiş sürecinde ortaya çıkan, geleneksel unsurları dönüştürerek veya yeniden yorumlayarak kent dinamiklerine uyum sağlamaya çalışan, henüz nihai şeklini almamış bir "Kent Aleviliği"nin öncü versiyonudur (Subaşı, 2002, s. 91-92). Ayrıca kırsal nüfusun genel toplam içerisindeki dağılımı incelendiğinde, Alevilerin diğer mezheplerle karşılaştırıldığında büyük kasaba ve kentlere göç eden nüfus oranının daha yüksek olduğu görülmektedir (Shankland, 2003, s.10). Dahası kent süreci, Alevi toplumunun geleneksel yapılarını dönüştürmüş olup bu bağlamda dede-talip ilişkileri çözülmeye uğramış ve dedelik kurumu işlevsel kayba uğramıştır (Yaman, 2001, s. 902).

İfade edilen dönemlerde Alevilik, temel odak noktasını inançtan kimliğe kaydırmıştır. Kentleşmeyle birlikte kamusal alanda daha görünür olan Aleviler, özgün ve bağımsız bir kimlik inşasına yönelmiştir. Bu kimlik dinî unsurlardan çok sosyal, kültürel ve siyasi hakların tanınması amacını taşır (Erman ve Göker 2000, s. 99-103). Bu yeni kimliğin inşasında, toplumsal düzeyde maruz kalınan inanç ve etnik köken temelinde ayrımcılık pratiklerinin belirleyici bir rol oynadığı ifade edilebilir. Çünkü bir kültürün varlığını sürdürebilmesi açısından kendi sınırlarını belirlemesi ve baskın kültürle entegrasyondan kaçınması, kültürel devamlılık açısından belirleyici bir strateji olarak öne çıkmaktadır.

Alevi Bakış Açısıyla Türkiye'de Ayrımcılık adlı çalışma, Alevilerin deneyimlediği toplumsal pratikleri analiz etmektedir. Araştırma bulguları, Türkiye'de din ve inanç temelli ayrımcılık ile etnik kökene dayalı ayrımcılığın varlığını ortaya koymaktadır. Bulgular, söz konusu ayrımcılık biçimlerinin geçmiş dönemlere kıyasla daha belirgin ve yaygın bir karakter kazandığını göstermektedir. İnanç temelli ayrımcılığın bireylerin ekonomik yaşamlarını sürdürmelerini doğrudan etkilediği, özellikle istihdam süreçlerinde ayrımcı pratiklerin gözlemlendiği belirtilmektedir. Ayrıca Türkiye'deki Alevilerin çoklu ayrımcılığa maruz kaldığı tespit edilmiştir. Çoklu ayrımcılık kavramı, bireyin etnik köken, dinî inanç, yaş, cinsel yönelim gibi birden fazla kimlik kategorisi temelinde eş zamanlı ayrımcılığa uğramasını ifade etmektedir. Ayrımcılığa maruz kalınan alanların, bireylerin sosyokültürel ve sosyoekonomik varlıklarını sürdürdükleri apartman, market, mezarlık, sokak ve alışveriş merkezi gibi gündelik yaşam mekânlarında yoğunlaştığı saptanmıştır. Son olarak Türkiye'de Alevilere yönelik ayrımcılığın siyaset dışı yollarla çözülemeyeceği sonucuna varılmıştır (Erdemir, vd., 2010, s. 48-77).

Modern Aleviliğin, geleneksel Alevilikten farklı olarak birey merkezli bir yapıya dönüştüğü ifade edilmektedir. Geleneksel Alevilik, toplumsal aidiyeti esas alarak bireyi bir topluluğun parçası olarak tanımlarken modern Alevilikte bireysel kimlik ve özgürlük daha ön planda olacağı öngörülmektedir. Toplumsal yapının ve kolektif ibadetlerin güçlü olduğu geleneksel Alevilikte, bir kişinin Alevi sayılabilmesi için belirli toplumsal şartları yerine getirmesi gerekirdi. Ancak modern Alevilikte, birey kendi kimliğini daha esnek bir biçimde inşa edebilecek, toplumsal bağlardan bağımsız olarak Alevi olmanın sınırlarını daha bireysel bir şekilde belirleyebilecektir.

Bu dönüşüm, Aleviliğin sosyal ve dinsel bağlarının gevşemesi ve bireysel kimliğin ön plana çıkmasıyla şekillenecektir (Yıldırım, 2012, s. 148-150).

Sonuç olarak Türkiye'nin tarihsel süreçte deneyimlediği toplumsal dinamikler, bünyesinde barındırdığı farklı toplulukları da kaçınılmaz biçimde etkilemiştir. Alevilik özelinde bu etkileşim, özellikle 1980'li yıllarda kentleşme sürecinin hız kazanmasıyla birlikte, Alevi nüfusun kentsel yerleşim alanlarına yönelik göç hareketiyle belirginleşmiştir. Bu bağlamda, geleneksel çerçevesi içerisinde şekillenen Alevi dinî ve kültürel kimliğinin bir dönüşüm geçirdiği ve söz konusu dönüşüm sürecinde, dinî ve kültürel bağlamda toplumsal bir analiz yapıldığında yoksullaşma yaşadığı ifade edilebilir.

3. Yoksullaşma

Sosyolojinin geniş analitik çerçevesi, toplumsal yapıyı oluşturan çok sayıda unsurun bağlamsal olarak değerlendirilmesine olanak sağlamaktadır. Böylece toplumda merkeze alınan herhangi bir olgunun derinlemesine analiz edilmesine katkıda bulunmaktadır. Bu bağlamda öncelikle yoksullaşma kavramının çeşitli tanımlarına yer verilecek, ardından çalışmanın temel konusunu teşkil eden Alevilikte yoksullaşma meselesi ele alınacaktır.

Yoksulluk kavramı üzerindeki önemli çalışmalar, 19. yüzyılda başlamış ve özellikle mutlak yoksulluk konusuna odaklanmıştır. İlk kez 1880'de Booth tarafından önerilen bu kavram, İngiltere'deki araştırmalarında yoğunlaşmıştır. Daha sonra 1899'da Rowntree, kavramı daha ileri bir seviyeye taşıyarak gelişmiş bir anlayış sunmuştur (Şenses, 2002). Yoksulluk, günümüz dünyasında ise karmaşık bir çok yönlü bir sorun olarak kabul edilmektedir. Ayrıca bu kavram yalnızca düşük gelir seviyesiyle tanımlanamaz. Bireylerin temel ihtiyaçlarını karşılamakta zorlanması şeklinde de tanımlanabilir. Pek çok araştırmada yoksulluk; istihdam, barınma, sağlık hizmetlerine erişim, eğitim ve sosyal yaşamın temel gerekliliklerinden mahrum kalma durumu olarak ele alınmıştır (Fortuijn ve Ostendorf, 2004, s. 239). Yoksulluğun maddi, sosyal ve psikolojik olmak üzere birçok boyutu vardır. Birinci boyut gelir yoksulluğudur, yani tüketimle ölçülen maddi eksikliklerdir. İkinci boyut, mal varlıklarındaki eksiklikleri ve hizmetlere erişim yetersizliklerini kapsar. Üçüncü boyut, Amartya Sen'in "kapasite yoksulluğu" kavramını ifade eder ve bireylerin potansiyellerini kullanabilme yeteneklerinin kısıtlanmasını içerir. Dördüncü boyut, yoksulluğu çok boyutlu bir şekilde ele alır. Sağlık, eğitim ve güvenlik gibi faktörleri de içerir. Beşinci boyut ise yoksulların kendi gözünden yoksulluğu tanımladığı, güçsüzlük, dışlanma ve güvensizlik gibi durumları kapsar (Ehrenpreis, 2006, s. 3-4). Neticede yoksulluk, toplumsal yapı içerisinde bireyin sosyoekonomik ve psikososyal bütünlüğünü derinden etkileyen, yapısal bir dezenformasyon olgusudur.

Farklı bir yaklaşımda yoksulluğun temel özellikleri beslenme odaklı ele alınmış olup genellikle yetersiz beslenme, düşük gelir, tarım için arazi eksikliği, borçluluk, hastalık ve engellilik gibi durumlar olarak belirtilmiştir. Bu faktörler, yoksulluğun hem nedenleri hem de sonuçlarıdır. Ayrıca kırsal yoksulların, kent yoksullarına kıyasla daha az yetersiz beslenme riski taşıdığı, çünkü kırsal alanda toplumsal destek ve doğal kaynakların daha erişilebilir olduğu belirtilmektedir (Jitsuchon, 2001, s. 7).

Drewnowski, yoksulluğu bireysel ve ailesel refahın sürdürülebilmesi ile toplumsal entegrasyon için gereken gelir düzeyine ulaşamaması olarak tanımlamakta ve kavramı yetersiz gelir temelinde açıklamaktadır. Ona göre, bireyin elde ettiği toplam gelirin yani sosyal gelirin hedeflenen tüketim ihtiyaçlarını karşılayamaması, yoksulluk olgusunun belirleyici unsurudur. Ayrıca bu noktada sosyal gelir kavramı bireyin yalnızca maaş gibi doğrudan kazançlarını değil; sosyal yardımlar, transferler ve diğer tüm gelir kaynaklarını kapsayan toplam kazanımını ifade etmektedir (1977, s. 9-10).

Türk Dil Kurumu yoksulluğu “Yoksul olma durumu; fakirlik, fukaralık, beş parasızlık, yokluk, yoksuzluk, varyetsizlik, sefillik, sefalet, fakr, meskene, verimsizlik, yetersizlik” (<https://sozluk.gov.tr/>) şeklinde tanımlar. Yoksullaşma ise “Yoksullaşmak işi; fakirleşme” (<https://sozluk.gov.tr/>) olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla yoksullaşma, bireyin veya toplumsal katmanların sahip olduğu sosyoekonomik kaynakların ve yaşam standartlarının zaman içerisinde sistematik bir gerileme göstermesi, yani bir yoksunlaşma süreci olarak tanımlanabilir. Sosyolojik boyutta belirli bir grubun ya da topluluğun yoksullaşması, toplumsal entegrasyon için gerekli olan asgari refah düzeyini kaybederek sistemin çeperine itilmesi anlamına geldiği belirtilebilir. Belirli bir grubun kolektif olarak yoksullaşması, bu kesimlerin eğitim, sağlık ve güvenlik gibi temel haklardan mahrum kalmasına ve neticede toplumsal hiyerarşi içerisindeki statülerinin ve seslerinin erimesine yol açar. Ayrıca bir grup yoksullaştıkça toplumsal yapıdaki yerini kaybeder, sınıfsal farklar belirginleşir ve bu durum, grubun sosyal entegrasyonunu zorlaştırarak kolektif kimliğini ve dayanışmasını zedeler.

3.1 Alevi Yoksullaşma Analizi

Alevi yoksullaşması, kendine özgü toplumsal çizgilerin ve normların belirli faktörler sonucunda çözülmesi ve işlevselliğini kısmen yitirmesiyle ilişkilendirilebilir. Geçmişte kutsal ve bağlayıcı nitelik taşıyan toplumsal normların farklı toplumsal dinamikler nedeniyle eski değerini ve etkisini koruyamaması, söz konusu kültürel ve inançsal yapıda belirli bir yoksullaşma sürecinin yaşanmasına yol açabilir. Ayrıca söz konusu yoksullaşmanın, sosyolojik bir perspektifle okunduğunda, sosyokültürel ve sosyoekonomik alanlarda kendini gösterdiği belirtilebilir.

3.1.1. Kentleşme Sürecinde Alevilik: Geleneksel Paradigmaların Kırılması

Kentleşme süreci, Alevilik bağlamında etkileri belirgin biçimde gözlemlenen önemli bir toplumsal dönüşüm olarak değerlendirilmelidir. Kentleşme bir yandan Aleviliğin yeni kurumsal ve kamusal biçimler altında yeniden örgütlenmesine zemin hazırlarken diğer yandan bazı kültürel ve dinsel unsurlarda çözülme ve dönüşümlerin ortaya çıkmasına da neden olmuştur.

Kentleşme sürecinde kent yaşamına özgü kültürel pratikler ile geleneksel kültürel değerler karşılıklı bir etkileşim içerisine girmektedir. Bu etkileşim sonucunda ise söz konusu toplumsal grupların yapısında ve işleyişinde çeşitli yapısal ve işlevsel dönüşümler ortaya çıkmaktadır (Sinanoğlu, 2017, s. 17). Dolayısıyla kırsaldan kente gerçekleşen göç süreci, Alevilik inancının geleneksel yapısında önemli dönüşümlere yol açtığı ifade edilebilir. Kırsal yaşamda ibadet, görgü kuralları, bayram, oruç, ikrar ve düşkünlük gibi uygulamalar ile güçlü bir toplumsal bağ olan musahiplik kurumu sürekliliğini korurken, kentleşme süreciyle birlikte bu geleneksel pratiklerin bir kısmı

zayıflamış ve bazıları unutulmaya başlanmıştır. Öte yandan yoğun kent ortamında karşılaşılan dışlanma ve ayrımcılık deneyimleri, Alevi topluluklarının güvenlik ve dayanışma amacıyla çoğunlukla bir arada yaşadıkları yerleşim alanlarını tercih etmelerine yol açmıştır.

Türkiye’de Alevilerin kırdan kente kitlesel göçü, derin bir sosyokültürel dönüşüm sürecidir. Tarihsel olarak öteki konumundaki Alevi toplulukları, genel kentleşme sorunlarını yaşamanın ötesinde, bu sorunları kimliksel bir boyutla deneyimlemiştir. Geleneksel korunaklı yapısını kaybederek hazırlıksız bir şekilde hâkim kamusal alana giren Alevilik, iki temel sorun alanıyla karşılaşmıştır: Kentte varlığını sürdürme endişesinin takiyeyi yaygınlaştırması ile dinî pratiklerin (cem) ve sosyal kurumların (musahiplik, dedelik) kentsel mekânda örgütlenememesi. Bunlar, kolektif hafıza ve aidiyette ciddi kırılmalara yol açmıştır (Salman, 2017, s. 46-47). Bu noktada Alevilerin kentleşme süreci sosyomekânsal segregasyon, kurumsal dönüşüm, kimliksel dönüşüm ve politik dışlanma dinamiklerinin iç içe geçtiği, sancılı ve tamamlanmamış bir modernleşme krizi olarak okunabilir. Bu bağlamda Aleviliğin kültürel, kimliksel ve dinsel yapısında çözümler yaşanması, ifade edilen faktörler nezdinde yoksullaşmanın yaşandığına işaret etmektedir.

3.1.2. Türkiye’de Alevilerin Siyasi-Ekonomik Konumu ve Yaşadığı Yoksullaşma

Karar alma mekanizmalarındaki mevcut kurumsal eğilimlerin, Alevi bireylerin kamusal temsil ve ekonomik fırsat yapılarıyla olan ilişkisini etkilediği gözlemlenmektedir. Kaynakların daha dengeli dağılımı ve temsil adaletinin güçlendirilmesi, toplumsal uyumun sürdürülebilirliği açısından önem arz etmektedir.

1960’lı yıllardan itibaren siyasal alandaki muhafazakâr eğilimlerin kurumsallaşması, Alevi toplumunun kendisini daha çok laiklik ve seküler değerler üzerinden tanımlamasına zemin hazırlamıştır (Özmen, 2011, s. 48-50). 1980 sonrası piyasa odaklı dönüşüm ve son dönemdeki neoliberal politikalar, Alevilerin sosyoekonomik konumunda tarihsel süreçlerin etkisiyle şekillenen hassasiyetlerin devam etmesine yol açmıştır. Kamusal kaynakların tahsisinde liyakat esaslı kanalların yanı sıra kültürel ve siyasal uyum beklentilerinin ön plana çıkması, Alevi bireylerin kamu istihdamı gibi geleneksel güvence mekanizmalarına erişimini kısıtlayabilmektedir. Bu durum, kaynak dağıtım ağlarının inanç ve kimlik temelli bir seçicilikle işlemesi riskini doğurarak belirli kesimlerin ekonomik döngü ve sermaye birikim süreçlerine katılımını güçleştirmektedir (Boz, 2023, s. 499-500). Dolayısıyla Alevi toplumunun sosyoekonomik güvence mekanizmaları açısından yeni sınamalarla karşı karşıya kaldığını göstermektedir. Mevcut tablo, vatandaşlık haklarının ekonomik yansımalarının da kültürel ve siyasal boyutlarla eş zamanlı olarak değerlendirilmesi gereken bir süreci işaret etmektedir.

Aleviliğin sosyopolitik kaynaklı iktisadi dezavantajlılığı, kamu yönetimindeki monolitik yapılanma ve karar alma mekanizmalarındaki asimetrik temsil düzeyleriyle somutlaşmaktadır. Kurumsal kaynak dağıtım süreçlerinin rasyonel-bürokratik ilkelerden ziyade, kültürel ve siyasal eklemleme ağlarına evrilmesi; Alevi toplumunun ekonomik sirkülasyonun çeperine itilmesine ve tarihsel dezavantajların yapısal bir kırılma döngüsü içerisinde yeniden üretilmesine yol açmaktadır.

3.1.3. Alevilikte İnançsal Sermayenin Dönüşümü: Teolojik Özden Kopuş

İnanç ve değerler eğitiminde karşılaşılan sistematik sorunlar, toplumsal yapıda derin bir niteliksel aşınmaya yol açmaktadır. Dinî ve manevi kavramların teolojik özünden koparılarak bireysel veya siyasi çıkarlar doğrultusunda araçsallaştırılması, inançlı kitleler nezdinde ciddi bir anlamsızlık ve ontolojik boşluk yaratmaktadır. Neticede toplumun rehber edindiği etik değer yargılarının işlevsizleşmesine ve nihayetinde toplumsal dokuyu bir arada tutan normatif sınırların çözülmesine zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla inancın manipülatif bir söyleme indirgenmesi, toplumsal bütünlükte bir değer erozyonu ve yapısal bir çöküş riski doğurmaktadır.

Aleviliğin, özellikle Muharrem ayı pratikleri üzerinden indirgemeci bir okumaya tabi tutularak Şiilik ile özdeşleştirilmesi ve yalıtılmış bir inanç sistemi olarak kategorize edilmesi, temel bir sorunsaldır. Bu yaklaşım hem tarihsel hem de pratik bağlamda ciddi metodolojik hatalar içerir. Zira Alevi geleneklerinin Muharrem algısı ve ritüelleri Şii geleneklerden kökten farklı olup Ehlisünnet çizgisindeki tasavvuf ekolleri ile büyük benzerlikler taşımaktadır. Buna rağmen kamusal alanda Alevilik kendine özgü bir inanç sistemi olarak değil, Şiiliğin bir uzantısı ya da Türkiye'deki yansımaları gibi sunulmakta olup hem Nusayri/Arap Aleviliği gibi farklı gruplarla karıştırılmasına hem de İslami geleneğin tasavvufi ve kültürel çeşitliliği içindeki yerinin görünmez kılınmasına yol açmaktadır (Üçer, 2015, s. 66-69). Aleviliğin yanlış öğretilmesi, onun gerçekte dayandığı Hanefi-Matüridi çerçeve ve tasavvufi kimlik yerine siyasi ve ideolojik bir kategorizasyon içine hapsedilmesi anlamına gelmektedir.

Aleviliğin inanç bağlamında tecrübe ettiği yoksullaşma, özgün bir irfan geleneğinin teolojik derinliğinden koparılarak dar bir siyasi ve ideolojik kalıba hapsedilmesiyle belirginleşmektedir. Muharrem ayı uygulamaları üzerinden yürütülen indirgemeci tanımlamalar, inancı kendi tarihsel köklerinden ve tasavvufi zenginliğinden uzaklaştırarak Şiilik ile özdeşleşen yalıtılmış bir yapıya dönüştürmektedir. Nihayetinde Alevilik, gerçekte dayandığı tasavvufi kimliğinden soyutlandıkça, bu kavramsal karmaşa inançsal sermayenin niteliksel bir yoksullaşmaya maruz kalmasına neden olmaktadır.

3.1.4. Alevilikte Kimlik Erozyonu: Sosyal Mekanizmaların Çözülmesi ve Kültürel Yoksullaşma

Alevi toplumunun modernleşme ve kentleşme dinamikleri çerçevesinde yaşadığı dönüşüm, kapsamlı bir sosyokültürel değişim ve beraberinde gelen bir sosyokültürel yoksullaşma süreci olarak analiz edilebilir. Söz konusu sürecin ilk katmanı, kurumsal mekanizmalardaki liyakat esaslı yapının zayıflaması ve ağ tipi ilişkilerin (clientelism) sistemsel bir hâl almasıyla belirginlik kazanmaktadır. Bu güven bunalımı, kentleşme ve teknolojik determinizmin yarattığı sosyal sermaye yetersizliği ile birleşerek kültürel bir kopuşu tetiklemektedir. Geleneksel Alevi-Bektaşî öğretisinin temel direklerinden olan sözlü kültür ve birincil ilişkiler, modernite karşısında zayıflarken kimlik üzerine yapılan teolojik tartışmalar toplumsal bağların zayıflamasına ve köklü değerlerin aşınmasına zemin hazırlamaktadır.

Kültürel aktarımın en kritik sorunsalı ise bilgi iletim mekanizmalarının kurumsallaşamamasıdır. Tarihsel süreçte yazılı kaynakların uğradığı tahribat ve imha süreçleri, inanç önderlerinin (pir, dede, babalar) sahip olduğu bâtını ve zahirî

bilgiyi gelecek nesillere aktarmasını güçleştirmektedir. İbadethanelerin donanımsal yetersizlikleri ve eğitim metodolojisindeki eksiklikler, Aleviliğin Türk kültür tarihindeki özgün yerinin doğru ve eksiksiz anlatılmamasıyla birleşince kuşaklar arası bir bellek kaybı kaçınılmaz hâle gelmektedir. Bu bağlamda bellek kaybı nedeniyle yeni nesillere aktarılamayan kültürel kimliğin, özünden uzaklaşarak niteliksel bir yoksullaşmaya maruz kaldığı söylenebilir.

Alevilikte ocak sistemi, kırdan kente göç ve modernleşme süreçleriyle birlikte köklü bir yapısal dönüşüm geçirmiştir. Geleneksel olarak dedelik hizmetleri belli soylara bağlı, hiyerarşik, yani mürşit-pir-rehber ve kırsal dayanışma ağları üzerinden yürütülürken kentleşme bu organik bağı zayıflatmıştır. Ocakzadeler artık dört farklı tipolojiye ayrılmış durumdadır: Maaşlı/gönüllü olarak cemevi ve derneklerde hizmet verenler, geleneksel hizmetlerini sürdürenler, bilgili ancak aktif olmayanlar ve sadece soydan gelen ancak hiçbir işlevi olmayanlar. Bu farklılaşma dedeliğin otoritesinin kurumsal yapılar ve onların yönetim kararları tarafından belirlendiği yeni bir mecraaya kaymasına neden olmuştur (Yaman, 2012, s. 23-24). Sonuçta ocakların sosyal denetim, çatışma çözümü ve manevi önderlik gibi geleneksel işlevleri büyük ölçüde işlevsizleşirken, yerini daha sembolik, kültürel ve kurumsal bir temsile bırakmıştır.

Alevi geleneğinde dedeliğin niteliksel dönüşümü, soya dayalı otoritenin yerini bireysel yetkinliğe bırakması ve toplumsal liderliğin kurumsal bir role evrilmesi şeklinde özetlenebilir. Geleneksel dönemde dede olmanın temel koşulu, belirli bir ocakzade soyundan gelmek iken günümüzde bu yeterli olmamakla birlikte hitabet, eğitim ve bilgi düzeyi gibi kişisel nitelikler öne çıkmaktadır (Yaman, 2004, s. 156-161). Bu çerçevede Aleviliğin yaşadığı niteliksel dönüşümün modernleşme sürecinin yapısal etkilerinden bağımsız olduğu düşünülmemelidir.

Modernlik süreci, Aleviliğin geleneksel dinî-sosyal yapısını, özellikle de merkezî kurumu olan dedelik istemini kökten dönüştürmüş, geleneksel ve toplumsal dokuyu parçalayarak dede-talip ilişkisini büyük ölçüde çözülmeye uğratmıştır. Dedelerin geleneksel otoritesi, seküler eğitim, modern bilgi kaynakları ve devletin hukuk-adalet mekanizmalarının yaygınlaşmasıyla gerilemiştir. Eskiden dedelerin üstlendiği sosyal düzen, çatışma çözümü ve manevi liderlik gibi işlevler, modern devlet kurumları ve yeni toplumsal örgütlenmeler tarafından bölüşülmüştür (Keskin, 2009, s. 130-131). Modernleşmeyle dedelik daha çok kültürel bir temsil, ritüel uzmanlığı ve modern sivil toplum aktörlüğüne doğru evrilmiştir.

Kentleşme ve teknolojik gelişmeler, Aleviliğin toplumsal dokusunu ve kimlik aktarım mekanizmalarını derinden dönüştürmüştür. Bu süreçte en belirgin değişim, sözlü kültür ve birincil ilişkilere dayalı geleneksel bilgi aktarımının yerini, modern eğitim kurumları ve dijital bilgi kaynaklarına bırakmasıdır. Geleneksel köy yaşamında merkezî bir sosyal ve manevi kurum olan musahiplik, kent koşullarında genç kuşaklar tarafından pratik yaşamda ihtiyaç duyulmayan bir ritüel olarak algılanmaya başlanmıştır. Bu dönüşüm, genç Aleviler arasında geleneksel bağlardan uzaklaşma, Sünnileşme eğilimleri veya deizm/ateizm gibi arayışlara yönelime neden olmuştur (Tuğsuz, 2021, s. 19). Bu çerçevede kentleşme ve teknoloji, Aleviliği bireysel inanç pratikleri ve kimlik algıları düzeyinde yeniden şekillenmesine neden olmuştur.

Aleviliğin karşı karşıya kaldığı iç sorunlardan biri, Alevi bireylerin ve toplulukların daha geniş toplumsal yapılarla yeterli düzeyde bütünleşememeleri olarak ifade edilebilir. Bu bağlamda bir toplumsal kimlik sorgulama yaşanmaktadır. Alevilerin temel kimlik sorunu, “Alevilik nedir?” sorusuna verilen yanıtlardaki içsel ve dışsal belirsizlikten kaynaklanmaktadır. Bu soru, bir taraftan din-mezhep-yol üçgeninde teorik bir muğlaklık yaratırken diğer taraftan İslam içi mi dışı mı olduğuna dair kamusal ve resmî tartışmalar, Alevilerin toplumsal konumunu istikrarsızlaştırmaktadır. Kimliğin bu şekilde politize ve sorunsallaştırılması, Alevilerin topluma tam entegrasyonunun önünde yapısal bir engel oluşturur (Gül, 2019, s. 41-42). Sürekli tanımlanmaya ve meşruiyet mücadelesine tabi tutulan bir kimlik, toplumsal pratik katılımın önüne geçmektedir.

Alevilerin yaşadığı toplumsal ve kültürel yoksullaşmanın temel nedenlerinden biri, Türkmen kökenli Alevilerin tarihsel ve kültürel mirasının, Türk kültürü içinde yeterince ve doğru bir şekilde anlatılmamasıdır. Bu eksik aktarım, Alevi kimliğinin Türk kültürel mirasındaki yerinin görünmez kılınmasına ve dolayısıyla bir yoksullaşmaya yol açtığı düşünülebilir. Türklüğün resmî ve kamusal söylemde homojen, Sünni-Türk eksenli ve tek tip bir kimlik olarak tanımlanması, Aleviliğin hem toplumsal hem de akademik düzeyde marjinalleşmesine yol açmıştır. Bu indirgemeci yaklaşım, Aleviliğin İslam içindeki farklı yorumunu, Türk kültür tarihindeki özgün yerini ve kendine has sosyal örgütlenmesini göz ardı etmektedir. Dolayısıyla Aleviler hem Türklük tanımı içinde tam olarak temsil edilememekte hem de farklı inançsal-kültürel kimlikleriyle meşru bir varlık olarak tanınma mücadelesi vermektedir (Aksoy, 2006, s. 65-72).

Tüm bilgiler ışında Alevilikte yaşanan yoksullaşmanın modernleşme ve kentleşme etkisiyle geleneksel ocak sisteminin ve dede-talip ilişkisinin çözülerek, inancın gündelik hayatı düzenleyen dinamik bir sosyal kontrol mekanizması olmaktan çıkıp sembolik bir kültürel temsile dönüşmesi olarak anlaşılabılır. Bu süreçte sözlü geleneğin ve musahiplik gibi dayanışma ağlarının işlevsizleşmesi, kimlik aktarımında niteliksel bir kırılma yaratarak manevi bir erozyona yol açmıştır. Nitekim Alevi kimliğinin kurumsal düzlemde geleneksel kabullerle sınırlandırılması ve süreklilik arz eden bir tanınma ihtiyacına odaklanmak durumunda bırakılması, toplumsal kohezyonun (kenetlenmenin) önünde yapısal bir kısıt oluşturmakta; bu durum ise kültürel ve siyasal sermaye birikiminin arzu edilen düzeye ulaşmasını güçleştirmektedir.

3.1.5. Siyasi Temelli Yoksullaşma

Türkiye’deki siyasal ve toplumsal dinamiklerin Alevi toplumu üzerindeki etkileri üç temel eksenle değerlendirilebilir. İlk olarak, siyasal karar alma mekanizmalarının toplumsal sorunlara yaklaşımındaki eksiklikler ve stratejik öngörü yetersizliği, kronikleşmiş sosyal meselelerin çözümünü zorlaştırmaktadır. İkinci olarak, Alevi örgütindeki eşitlikçi ve özgürlükçü unsurların modern siyasal ideolojilerle kurduğu etkileşim, topluluk içerisinde bireyselleşme ve farklı düşünsel arayışları beraberinde getirmiştir. Son olarak tarihsel süreçte deneyimlenen dışlanma ve baskı unsurları, toplumda kolektif bir güvenlik endişesi yaratarak bireylerin kimliklerini saklama veya kamusal alandan çekilme eğilimi göstermelerine yol açmıştır (Kara, 2026, s. 2-9).

Alevi topluluğunun Türkiye'deki siyasal alanda deneyimlediği durum, kurumsal dışlanma ve yapısal zorbalık kavramlarıyla analiz edilebilir. Devletin dinî alandaki tekeli ve homojenleştirici yaklaşımı, kamusal kurumlar ve zorunlu eğitim müfredatı aracılığıyla, Sünni-İslami normların devlet eliyle resmîleştirilmesine ve diğer inançsal kimliklerin marjinalleştirilmesine yol açmıştır (Özipek, 2011, s. 85). Kamu otoritelerinin Alevi inanç pratiklerini ve mekânlarını tanıma konusundaki çekinceleri ile geçmişe dayalı toplumsal travmaların onarımı noktasında yeterli kapsayıcılığın sergilenememesi, siyasal kaynaklı bir sosyoekonomik dezavantajlılık durumunu pekiştirmektedir. Söz konusu politika tercihleri, topluluğun kurumsal mekanizmalarla olan ilişkisini zayıflatarak siyasal temelli bir sermaye ve imkân kaybına (yoksullaşmaya) zemin hazırlamaktadır. Ancak özünde, Alevi sorunu demokrasi, laiklik, eşit yurttaşlık ve inanç özgürlüğü gibi temel siyasal ilkelerin eksikliğinin bir tezahürü olarak tanımlanmaktadır (Akyüz, 2015, s. 442).

Alevi siyasallaşması, temelde bir ötekileştirme ve antagonizma süreci olarak tanımlanmaktadır. Alevi kimliğinin siyasal bir forma bürünmesi, Sünni siyaset tarafından tarihsel olarak dışlanması ve bu durumun öteki olarak konumlandırılmasıyla başlar. Siyasal iktidarların dinî (Sünni) eğilimleri ve dinî milliyetçilik politikaları, Aleviler tarafından varlıklarına yönelik bir tehdit olarak algılanmıştır. Bu tehdide karşı bir savunma mekanizması olarak Alevi kimliğinin yeniden pekiştirilmesi ve öne çıkarılması, Alevi siyasallaşmasını beslemiştir (Arpacı, 2019, s. 40-41). Neticede Alevi siyaseti, tarihsel derinliğinde barındırdığı “eşitlik”, “adalet” ve “insancıl öz” gibi evrensel ve kuşatıcı değerleri, dışlanma baskısı, ötekileştirme altında sadece bir hayatta kalma stratejisine indirgemek zorunda kalmıştır. Eskiden var olan toplumsal dönüştürücü güç, yerini kimliği koruma çabasına bıraktığı için bir tür siyasal yoksullaşma yaşandığı düşünülmelidir.

3.1.6. Eğitim Temelli Yoksullaşma

Alevilerin eğitim alanında yaşadığı temel sorun, Türkiye'nin merkezî müfredatçı eğitim sistemi içinde inançlarının tanınmaması, doğru biçimde temsil edilmemesi ve kendi inançlarını aktaracak özel eğitim kurumlarına sahip olamamalarıdır. Zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders içeriklerinin, teorik çerçevesinin ötesinde, ağırlıklı olarak Sünni-Hanefi referans sistemiyle yapılandırıldığı görülmektedir. Alevi inanç sisteminin müfredat içerisindeki temsili genellikle Bektaşilik odağında ve tasavvufi bir ekol olarak sınırlandırılmakta; bu durum ana akım yorum içerisinde bir tek tipleşme riskini beraberinde getirmektedir. Nitekim inanç dünyasının zenginliğini yansıtan farklı ocak sistemleri ve ritüel pratikleri, eğitim materyallerinde ya yeterli düzeyde yer bulamamakta ya da kavramsal bir daralmaya maruz kalmaktadır (Başdemir, 2014, s. 21-27).

Eğitim sisteminden kamu yönetimine kadar uzanan bu kurumsal manzara, Alevi toplumunun sadece kültürel değil, aynı zamanda yapısal bir ‘imkân daralması’ ile karşı karşıya olduğunu teyit etmektedir. Din eğitimi müfredatındaki kavramsal kısıtlılıklar, genç kuşakların kendi inançsal sermayelerini kamusal alanda ifade etme becerilerini zayıflatırken bu durum, bireylerin toplumsal aidiyet ve özgüven duyguları üzerinde dolaylı bir aşınma yaratmaktadır.

Bu yapısal tikanıklığı aşma yolunda 2025 yılı başında önemli bir eşik aşılmıştır. Millî Eğitim Bakanlığı Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü bünyesinde; Ali Yaman, Servet Yaşar, Bülent Akın ve Cem Erdem gibi alanın yetkin isimlerinin katkılarıyla hazırlanan “Alevilik-Bektaşılık Modülü” (Erdem, 2025, s. III-VII), bu inanç ve kültürün kamusal eğitim alanındaki temsili açısından yeni bir paradigmayı simgelemektedir. Söz konusu çalışma, Alevi-Bektaşî öğretisinin salt bir ‘yorum’ olarak değil, kendi tarihsel ve teolojik özgünlüğü içerisinde uzmanlar eliyle akademik ve pedagojik yaklaşımlı bir müfredata dönüştürülmesi bakımından geleneksel ‘tek tipleştirici’ riskleri minimize eden ve toplumsal tanınma taleplerine kurumsal bir karşılık üreten stratejik bir hamle olarak değerlendirilebilir.

3.1.7. Örgütlenme Temelli Yoksullaşma

Örgütler stratejik birer aktör olma özelliği taşıyan sosyal birimler olarak ele alınmalıdır. Hannan bu yapıların, belirli ve sınırlandırılmış amaçlar doğrultusunda inşa edildiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda örgüt, bireylerin ortak hedeflere ulaşmak gayesiyle bir araya geldiği, karşılıklı iş birliği ve koordinasyon mekanizmalarıyla işleyen kolektif bir topluluk olarak tanımlanabilir (2009, s. 2). Dolayısıyla örgütlenme süreci, bireysel çabaların sinerjik bir faaliyetler bütününe dönüştüğü dinamik bir sosyal sistem niteliği taşımaktadır (Aytaç, 2004, s. 191). Bu bağlamda aynı konu çerçevesinde faaliyet gösteren örgütlerin bir araya gelerek ortak amaç doğrultusunda iş birliği yapması, söz konusu alanda önemli gelişmelerin gerçekleşmesine katkı sağlayacaktır.

Alevî topluluğu içinde örgütlenme sorunları, sivil toplum kuruluşları bağlamında belirgin bir şekilde gözlemlenmektedir. Alevilik çatısı altında Bektaşî, Alevî, Kızılbaş ve Şîî kimlikleri temelinde çeşitli vakıf, dernek ve sivil toplum kuruluşları faaliyet göstermekte ancak bu yapıların ortak bir dil ve zeminde birleşmemesi, zaman zaman iç çatışmalara ve koordinasyon eksikliklerine yol açmaktadır. Sosyolojik bir analiz olarak Alevî topluluğundaki yoksullaşma olgusu, basit bir ekonomik yoksullaşmadan ziyade, sosyal sermaye erozyonu ve kolektif varoluş krizi olarak kavramsallaştırılmalıdır. Bu süreç maddî, kültürel, sosyal ve sembolik sermaye alanlarının iç içe geçtiği ve birbirini beslediği bir dezavantaj döngüsünü işaret etmektedir. Örgütlenme yetersizliğinin, kolektif değerleri muhafaza eden normatif sınırları belirsizleştirdiği ve bu başkalaşım sürecinin toplumsal yapıyı bir kültürel yoksullaşma sarmalına sürüklediği varsayılabilir.

Temelde söz konusu sosyoekonomik dezavantajlılığın belirleyici unsuru, kamu politikaları aracılığıyla kurumsallaşmış inanç temelli bir aidiyet kurgusunun ürettiği yapısal kısıtlardır. Bu stratejik yönelim; kamusal alanı, istihdam süreçlerini, eğitim müfredatını ve kaynak tahsis mekanizmalarını belirli inançsal normlar ekseninde yapılandırarak Alevî toplumunu sistematik bir sembolik etkilene, marjinalleşme ve prekarizasyon (güvencesizleşme) dinamiğiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Kentleşmeyle hızlanan bu süreç, geleneksel dayanışma ağlarını, sosyal denetim mekanizmalarını ve bilgi aktarım kanallarını çözerken kolektif hafızada ve aidiyette derin kırılmalara yol açmıştır. Sonuç olarak kültürel kimliğin parçalanması, toplumsal güvenin zayıflaması ve siyasal temsilin yokluğunda kendini gösteren bütüncül bir sosyal varoluş zafiyetidir. Dolayısıyla Alevî yoksullaşması, Türkiye’nin modernleşme sürecinde, çoğulcu bir vatandaşlık rejimi inşa etmekteki başarısızlığının

ve homojenleştirici millî devlet politikalarının ürettiği en ağır sosyolojik bedellerden biridir. Sorunun kalıcı çözümü, ancak eşit yurttaşlığı merkeze alan, kültürel çoğulculuğu tanıyan ve her türlü inanç temelli ayrımcılığı ortadan kaldıracak köklü bir kurumsal dönüşümle mümkün olacaktır.

Sonuç

Bu çalışmanın bulguları, Aleviliğin kadim sosyokültürel ve dinî dokusunun, modernleşme sürecinde karşılaştığı çoklu faktörler nedeniyle aşınmaya ve dönüşüme uğradığını ortaya koymaktadır. Modern toplum yapısında Aleviliğin sosyolojik anlamda, kırdan kente göç eksenli derin bir dönüşüm ve kriz sürecinden geçmekte olduğu açıkça görülmektedir. Bu süreç, kolektif kimliğin yeniden inşasını ve tahkim edici geleneksel kurumların aşınmasını içeren toplumsal bir değişimi ifade etmektedir. Öncelikle kentleşme olgusu, Alevi kimliğinin geleneksel taşıyıcı unsurları olan cemevleri, musahiplik kurumu ve topluluk içi dayanışma ağlarını ciddi şekilde zayıflatmıştır. Bu kurumsal çözülme, kaçınılmaz olarak bireyselleşme eğilimlerini güçlendirmiş ve aidiyet duygusunun yeniden tanımlanmasını gerektiren bir kimlik krizini tetiklemiştir. Geleneğin aktarım mekanizmalarının tıkanması ve inanç merkezlerinin yetersizliği, bu kültürel kopuşu ve hafıza kaybı riskini daha da derinleştiren yapısal faktörler olarak öne çıkmaktadır.

İkinci olarak bu kültürel dönüşüm, ekonomi-politik bir dışlanma dinamiğiyle kesişmektedir. Devlet ve piyasa mekanizmalarının büyük ölçüde hâkim Sünni toplumsal kodlar üzerinden işlemesi, Alevi bireyleri ve toplulukları sistemli bir ekonomik marjinalleşme ve siyasal temsilde yetersizlik sarmalına hapsedmiştir. Kırsal alanlardaki yatırım eksikliği bu izolasyonu pekiştirirken, kentte de sosyal sermaye ve fırsatlara erişimdeki eşitsizlikler, yapısal bir yoksulluk ve dışlanma korkusu üretmiştir. Üçüncü bir boyut ise, bu çok katmanlı dönüşüm ve yapısal kısıtlar karşısında kolektif bir direnç mekanizması ile dayanışma pratikleri geliştirilmesini güçleştiren içsel ve dışsal dinamiklerdir. Alevi sivil toplum alanındaki örgütsel parçalanmışlık, çatışmalar ve birlikte hareket etme kapasitesindeki zaaf, topluluğun sesini güçlü bir şekilde duyurmasını ve hak taleplerini etkili kılmasının önünde engel olan kritik bir handikabı teşkil etmektedir.

Netice itibarıyla Alevi toplumunun içinde bulunduğu mevcut durum; kültürel, ekonomik ve siyasal alanların iç içe geçtiği bir eşik hâlini tanımlamaktadır. Geleneğin kurumsal çerçevesinin erozyona uğraması, yapısal eşitsizliklerin devamlılığı ve sivil toplumun parçalı yapısı, kimliğin sürdürülebilirliği ve kolektif varlığın geleceği açısından ciddi soru işaretleri barındırmaktadır. Bu üçlü kıskaçın aşılması, yalnızca topluluğun içsel dinamiklerine ve yeniden yorumlama çabalarına değil, aynı zamanda Türkiye'nin demokratikleşme ve çoğulculuk kapasitesini artırmasına, eşit yurttaşlık temelinde kapsayıcı politikalar geliştirmesine bağlıdır. Aksi takdirde sosyolojik olarak gözlemlenen bu kimlik krizi, kültürel bir silinme ve toplumsal dışlanma riskini daha da belirgin hâle getirecektir. Sonuç olarak bu yapısal gerilimler Alevi toplumunda yoksullaşmayı derinleştiren temel dinamiklerdir.

Kaynakça | References

- Aksoy, M. (2006). Türk Kültüründe Alevilik. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 65-72.
- Aytaç, Ö. (2004). Örgütler Sosyolojik Bir Perspektif. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 14, 191
- Akyüz, E. (2015). Demokrasi, Laiklik ve Eşit Yurttaşlık Bağlamında Alevi Sorununun Çözümü. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(40), 445.
- Arpacı, I. (2019). Dini Milliyetçilik Bağlamında Alevi Siyasallaşması. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16(1), 40-41.
- Başdemir, H. Y. (2014). Demokratikleşme ve Alevi Talepleri Açısından Din Dersleri ve Özel Eğitim. *Liberal Düşünce Dergisi*, 73-74, 21-27.
- Bulut, H. (2023). Anadolu Aleviliğinin Temel Sorunları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 108, 240-241.
- Boz, Ç. (2023). Alevilerin Yüzyıllık İktisadi Tarihi. *Fiscaoeconomia*, 7, 499-500.
- Ceylan, Y. (2015). *Kültürel Çeşitlilik Bağlamında Anadolu Aleviliği*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Coşkun, H. (2018). Alevi/Bektaşî Geleneğinde Dedelik Kurumu Sivas Kangal Türkmen Alevileri Örneği. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 85, 43.
- Dalkıran, S. (2002). Alevî Kimliği ve Anadolu Aleviliği Üzerine Bir Deneme. *EKEV Akademi Dergisi*, 6 (10), 95-117.
- Drewnowski, A. (1977). Poverty: Its Meaning and Measurement. *Development and Change*, Vol. 8; 9-10.
- Ehrenpreis, D. (2006). Fascículo: What is Poverty? Concepts and Measures. *International Poverty Centre Poverty In Focus*, 3-4.
- Erdem, C. (2025). *Alevilik Eğitimi, Evrensel İlkeler ve Pedagojik Modeller*, Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- Erdemir, A., Korkmaz, C., Karaçalı, H., Erdem, M., Weitzhofer, T., Beşpınar, U. (2010). Alevi Bakış Açısıyla Türkiye’de Ayrımcılık. Erişim Adresi: https://www.academia.edu/6954443/Alevi_Bak%C4%B1%C5%9F_A%C3%A7%C4%B1s%C4%B1yla_T%C3%BCrkiyede_Ayr%C4%B1mc%C4%B1l%C4%B1k
- Erman, T. ve Göker, E. (2000). Çağdaş Türkiye’de Alevi Siyaseti. *Orta Doğu Çalışmaları*, 36 (4), 99-103.
- Fortuijn, J. D., Ostendorf, W. J. (2004). Gender and Urban Poverty: Single Mothers in Amsterdam. *Geo Journal*, Vol. 61; 239.
- Gül, İ. (2021). Alevi-Bektaşî Toplumunun İç Sorunları ve Çözüm Önerileri. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 23 (1), 41-42.
- Hannan, M T. (2009). Organizational Analysis. *Encyclopedia Britannica*, Vol. 5; 1.

- Jitsuchon, S. (2001). What Is Poverty and How to Measure It?. *TDRİ Quarterly Review*, 7.
- Kara, B. (2026). Alevi Kimliği ve Dilinin Toplumsal İnşa Süreci. *Mihman*, c. 2, 2-9.
- Keskin, Y. M. (2009). Kentleşme ve Modernleşme Sürecinde Alevilik'te Dedelik Kurumu. *EKEV Akademik Dergisi*, s. 41, 130-131.
- Melikoff, İ. (1999). Bektaşilik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları., T. Olsson ve E. Özdalga. (Editörler). *Alevi kimliği*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 21.
- Melikoff, İ. (2010). *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*. (Çev. T. Alptekin). İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Ocak, A. Y. (2024). Tarihsel Terminoloji (Bektaşilik, Kızılbaşlık, Alevilik). Erişim Adresi: https://yolpedia.eu/wp-content/uploads/2024/07/Ahmet_Yasar_Ocak_-Gecmisten_Gunumuze_Alevi_Bektasi_Kulturu_Kultur-2.pdf
- Ocak, A. Y. (2014). *Orta Çağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci/Kolonizatör Derviş Dede Garkın ve Emirci Sultan Vefaiyye ve Yeseviyye Gerçeği*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Onat, H. (2003). Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine. *İslamiyat Dergisi*, 6 (3), 111-126.
- Öz, M. (2021). *Başlangıç Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Özipek, B. B. (2011). Alevî Sorunu: İmkânlar ve Engeller. *Liberal Düşünce Dergisi*, 63, 85.
- Özmen, F. A. (2011). Alevi Gençliğinin Siyasi ve Sosyo-Kültürel Kimlik Mücadelesi I. *Alternatif Politika*, 3 (1), 48-50.
- Salman, C. (2017). Türkiye Göç ve Kentleşme Süreçlerinde Alevi Deneyiminin Yeri: Bir Dönemlendirme Önerisi. *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Özel Sayı, 46-47.
- Sinanoglu, A. F. (2017). Kentleşme Sürecinde Alevi-Bektaşiliğin Yapısal Kurumlarının Değişimi ve Tarihsel Arka Planı. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi*, 8 (2), 17.
- Üçer, C. (2015). Aleviliğin Yanlış Algılanması: Muharrem Uygulamaları Örneği. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 74, 66-69.
- Üzüm, İ. (2000). *Günümüz Aleviliği*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Shankland, D. (2003). *The Alevis In Turkey*. England: Routledgecurzon.
- Subaşı, N. (2002). Türk Modernleşmesi ve Alevilik. *Folklor/Edebiyat*, 8 (29), 91-92.
- Subaşı, N. (2003). Güvenliğin Modern Mekânları ve Aleviler. *Milel ve Nihal*, 1 (1), 82-83.
- Subaşı, N. (2010). *Alevi Modernleşmesi-Sırrı Faş Eylemek*. İstanbul: Timaş Yayıncılık.
- Şenses, F. (2002). *Küreselleşmenin Öteki Yüzü: Yoksulluk*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Talas, M. ve Aksoy, N. D. (2003). Küreselleşme- Yerelleşme Çerçevesinde Türk Aleviliği. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 51, 156.

Taşğın, A. (2004). 1980 Sonrası Alevilerin Farklı Bir Görüntüsü. *Dini Araştırmalar*, 6 (18), 142.

Tuğsuz, N. (2021). Kentleşme ve Teknolojinin Değiştirdiği Alevi Kurumları: Musahiplik ve Dedelik. *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 9 (18), 19.

Yaman, A. (23-28 Ekim, 2001). Son Araştırmaların Işığında Alevi İnanç Önderleri: Ocakzade Dedeler. *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi Bildirileri*, Ankara.

Yaman, Ali (2004). *Alevilikte Dedelik ve Ocaklar; Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik*. İstanbul: Karaca Ahmet Sultan Derneği Yayınları.

Yaman, A. (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*. Ankara: Elips Yayınları.

Yaman, A. (2012). Geçmişten Günümüze Alevi Ocaklarında Değişime Dair Sosyo-Antropolojik Gözlemler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 63, 23-24.

Yardımcı, M. (2002). Âşıkların Dilinde ve Telinde Pir- Mürşit- Rehber Kavramları. *Folklor Edebiyat Dergisi*, 30, 1-8.

Yıldırım, R. (2012). Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 62, 148.

Türk Dil Kurumu “Alevilik”. 27 Kasım, 2025 tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişilmiştir.

Türk Dil Kurumu “Alevi”. 27 Kasım, 2025 tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişilmiştir.

Türk Dil Kurumu “Yoksulluk”. 02 Aralık, 2025 tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişilmiştir.

Türk Dil Kurumu “Yoksullaşma”. 02 Aralık, 2025 tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişilmiştir.

ALEVİLİK VE BEKTAŞİLİKTE “RIZA(LIK) VE RAZI(LIK)” KAVRAMININ ANLAM DÜNYASI*

*THE WORLD OF MEANING OF THE CONCEPT OF “RIZA(LIK) AND
RAZI(LIK)” IN ALEVISM AND BEKTASHISM*

Ali TANRIVERDİ**

Özet

Alevilik-Bektaşilik inanç ve tasavvufi yapısında yer alan kavramlar yalnızca dinî terminolojiyi değil; tarihsel tecrübeyi, tasavvufi derinliği ve erkân merkezli bir inanç felsefesini birlikte yansıtan çok katmanlı bir anlam evreni sunar. Bu kavramların özgünlüğü, Alevi-Bektaşî geleneğinin kendine has dilini, üslubunu ve yorum biçimini ortaya koyar. Söz konusu dil; sosyal, kültürel ve dinî süreçler içerisinde şekillenmiş olup salt kavramsal bir aktarım değil, inancın içsel manasını görünür kılan emik (içeriden) bir anlatım biçimidir. Bu yönüyle Alevi-Bektaşî inanç dili, inancı yaşayan öznenin düşünsel ve kültürel dünyasını simgesel imgeler aracılığıyla dışa vurur. Bununla birlikte, bu özgün kavram dünyası kimi zaman tasavvufi arka planı bilinmediğinde belirsizliklere yol açabilmektedir. İnancı içselleştirenlerle ona dışarıdan yaklaşanlar arasındaki anlam farklılığı, özellikle kavramların kullanımı bağlamında anlaşılma gücünü doğurur. Bu bağlamda Alevilik-Bektaşilik inanç ve tasavvufi yapısında merkezî bir yere sahip olan “rıza(lık)” ve “razı(lık)” kavramlarının bütüncül ve sistematik biçimde ele alındığı kapsamlı akademik çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Bu çalışma, söz konusu kavramsal boşluğu doldurma amacıyla Aleviliğin yazılı kaynakları temelinde rızalık kavramını inceleyerek içeriden bir bakış sunma gayretindedir. Ayet ve hadislerle birlikte klasik ve geleneksel Alevi-Bektaşî metinleri esas alınarak rıza(lık) ve razı(lık) kavramlarının İslam düşüncesindeki genel çerçevesi ile Alevi-Bektaşî inanç dünyasındaki özgün anlam alanı emik bir perspektifle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Teoloji, İnanç, Alevilik, Bektaşilik, Rıza(lık) ve Razı(lık).

* Araştırma Makalesi; Gönderilme Tarihi: 03.02.2026; Kabul Tarihi: 06.04.2026; Yayımlanma Tarihi: 15.05.2026.

** Dr., Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı, Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Uzmanı, e-posta: tanriverdiali457@gmail.com, Orcid: 0000-0001-6425-6345.

Abstract

The concepts embedded in the Alevi-Bektashi world of belief present a multilayered universe of meaning that reflects not only religious terminology, but also historical experience, Sufi depth, and an erkân-centered philosophy of belief. The distinctiveness of these concepts reveals the unique language, style, and mode of interpretation specific to the Alevi-Bektashi tradition. Shaped through social, cultural, and religious processes, this language is not merely a conceptual means of transmission; rather, it is an emic (insider) mode of expression that renders the inner meaning of belief visible. In this respect, Alevi-Bektashi religious language articulates, through symbolic imagery, the intellectual and cultural world of the believing subject who lives that faith. At the same time, this distinctive conceptual universe may at times give rise to ambiguities when its Sufi background is not known. The difference in meaning between those who internalize the belief and those who approach it from the outside creates difficulties of understanding, particularly with regard to the contexts in which concepts are used. In this context, it is observed that comprehensive academic studies addressing the concepts of *rıza(lık)* and *razı(lık)*, which occupy a central place in the Alevi-Bektashi system of belief and thought, holistically and systematically, remain limited. By seeking to fill this conceptual gap, this study endeavors to offer an insider perspective through an examination of the concept of *rızalık* based on the written sources of Alevism. Drawing on Qur'anic verses and hadiths together with classical and traditional Alevi-Bektashi texts, the study attempts to present, from an emic perspective, both the general framework of the concepts of *rıza(lık)* and *razı(lık)* in Islamic thought and their distinctive semantic field within the Alevi-Bektashi world of belief.

Keywords: Theology, Belief, Alevism, Bektashism, Rıza(lık) and Rız(lık).

Giriş

Alevilik-Bektaşilik inanç ve tasavvufi yapısı; sosyal, dinî ve kültürel bir çerçevede incelendiği zaman söz konusu sistemin kendine özgü zengin bir kavram haritası ve anlam dünyası olduğu görülecektir. Bu kavramlar, inancın gerek kurumsal yapısını gerek soyut düşünselliğini emik olarak (içeriden bir bakışla) açıklayan ve söz konusu yapının anlam evrenini genişleten önemli imgeler ve sembollerdir. Bu imge ve sembollerin dil aracılığıyla oluşturduğu iletişim modeli kendine has irfani bir üslup ve bu üslup etrafında şekillenen bir geleneği (sır dili) inşa etmiştir. Bu anlamda Alevilik-Bektaşilik inanç ve tasavvufi yapısını açıklığa kavuşturmak için onun asırlar boyunca kendini ifade ettiği kavramlara yoğunlaşmak gerekmektedir. Bu metot, inanca içeriden bakma ve inancı kendi kavramları üzerinden bir yorumlama imkânı tanır. Öte yandan söz konusu Alevilik-Bektaşilik inanç ve tasavvufi yapısı olduğu zaman bu bakış açısı daha fazla ehemmiyet kazanmaktadır. Tarih boyunca dışarıdan yapılan adlandırma ve tanımlamalar, Alevi toplumunu kendi iç dinamikleri ve bakış açısıyla ele almak yerine; bu inanç topluluğunu kendisine ait olmayan teolojik terminoloji ve kavramsal kalıplar içine yerleştiren bir yaklaşımı beraberinde getirmiştir. Alevi-Bektaşî toplumu son 35 yıldır bilimsel çalışmalara tüm şeffaflığıyla konu olsa da hâlâ kendine ait olmayan kavramlarla tanımlama girişimlerine maruz kalmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı rıza ve onay kavramlarını, diğer birçok kavram gibi, yerel bir çerçeveden incelemek ve Alevilik-Bektaşilik inanç ve tasavvufi yapısı içindeki anlamlarına ve kullanımlarına odaklanmaktır. Bu vesileyle Alevilik-Bektaşilik inancının sahip olduğu bakış açısının anlamlandırılmasına bir katkı sunulacaktır. Özellikle Alevi-Bektaşî terminolojisinde “hüs-n-i rıza”, “bâb-ı rıza”, “tâc-ı rıza”, “rıza şehri”, “rıza-yı Hak”, “aşk-ı rıza”, “teslim-i rıza” ve “rıza lokması” gibi kavramların muhtevası anlaşılmalı olacaktır. Söz konusu çalışma salt kavramların ne olduğunu incelemekle kalmamış, aynı zamanda asırlarca süregelen bu kavramların Alevilik ve Bektaşilik inancının neresinde durduğu, onun için mahiyetinin ne olduğu ve onun anlam evreninde (sır dilinde) karşılığının ne olduğunu da aydınlığa kavuşturmaya çalışmıştır. Amaç, güncel çalışmalarda ortaya konulan kavramlar üzerinden bir anlam kargaşasının önüne geçmek ve çalışmanın muhtevasını inancın yazılı kaynakları üzerinden sunmaktır.

“Rıza(lık) ve razı(lık) kavramları üzerinden yapılan bu çalışma neden bu kadar önemlidir?” sorusuna gelince, Alevilik inancının temel esasları içine yerleştirilen rıza(lık) ve razı(lık) kavramlarının bizatihi Kur’an’ın temel emirleri arasında olması çalışmayı muhataplarınca dinî açıdan anlamlı kılmaktadır. Çünkü İnsan suresi 9. ayette geçen “Size sırf Allah rızası için yemek yediriyoruz. Sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür bekliyoruz.” (Yazır, 2023, s. 485) şeklindeki ifadeler, zamanla İslam fırkaları içinde rıza(lık) ve razı(lık) kavramlarına önemli bir parantez açmıştır. Bu parantezin muhtevası salt dinî olmayıp bu alanda yetişmiş erenlerin sosyal, kültürel ve ekonomik ahlakının da temelini oluşturmuş ve toplumsal olarak İslam dünyasının gündelik sosyal yaşam pratiklerine ve ticari ahlakına asırlarca yön vermiştir. Bu hareketin erenleri rıza(lık) olarak ve razı(lık) vererek kitleleri İslam’a davet etmiştir. Bu irşat faaliyetlerinde, Pir-i Türkistan Ahmet Yesevî’yle ekol hâline gelen Yeseviyye tasavvuf hareketi içinde yetişmiş pek çok yol önderi bulunmuştur. Bu tasavvufi hareketin “rıza”da simgeleştiği ve anlam bulduğu sembol ise “tahta kılıç”¹ metaforu olmuştur.

1 Tahta Kılıç: Barışı tercih etme anlayışını temsil eden; irşat, ikna ve terbiye kavramlarını sembolize eden; düşmanı öldürerek toprak fethetmekten ziyade gönüllerin fethini ifade eden ve bu yönüyle Hz. Ali’nin Zülfikar adlı kılıcının bâtını anlamıyla ilişkilendirilen sembolik bir nesnedir (Duymaz, 2019, s. 192).

1. Rıza Kavramı ve Kur'an-ı Kerim'deki Yeri

Türk Dil Kurumuna göre “rıza”; razı olma, isteme ve istek anlamına gelmektedir. Genel olarak Arap lisan ve kamuslarında; hoşnut ve memnun olmak, tasvip etmek ve beğenmek anlamında da kullanılan kelime, esas itibarıyla özgün ağırlığını dinî terminolojide bulmaktadır.

Rıza(lık) ve razı(lık) kavramlarının Kur'an-ı Kerim'de doğrudan ya da dolaylı biçimde hangi sure ve ayetlerde yer aldığı tespitini kavramların Kur'ani bağlamını ortaya koyarak çalışmanın ilerleyen bölümlerinde yapılacak analizlerin daha sağlıklı ve anlaşılır bir zemine oturmasına katkı sağlayacaktır. Bu anlamda Elmalılı Hamdi Yazır (2023)'a ait *Nüzul Sırasına Göre Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali ve Muhtasar Tefsiri* adlı çalışmada söz konusu kavramlara ilişkin şu ayetler dikkati çekmektedir:

Size sırf Allah rızası için yemek yediriyoruz. Sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür bekliyoruz (İnsan Suresi, 9), (Yazır, 2023, s. 485).

Allah o kitapla rızası ardınca gidenleri, kurtuluş yollarına götürecektir ve izniyle onları karanlıklardan aydınlığa çıkarıp, doğru bir yola ulaştıracaktır (Mâide Suresi, 16), (Yazır, 2023, s. 535).

Onlar Rableri katındaki mükâfatı altlarından ırmaklar akan And cennetleridir. Orada ebedi olarak kalacaklardır. Allah onlardan razı olmuş, onlar da O'dan razı olmuşlardır. İşte bu mükâfat Rabbine saygı gösterenler içindir (Beyyine Suresi, 8), (Yazır, 2023, s. 490).

Dön Rabb'ine, razı etmiş ve razı edilmiş olarak (Fecr Suresi, 28), (Yazır, 2023, s. 24).

Ne olurdu, bunlar, Allah ve resulünün kendilerine verdiklerine razı olsalardı da şöyle deselerdi: Allah bize yeter. Allah bize lütfundan verecektir; resulü de. ... (Tevbe Suresi, 59), (Yazır, 2023, s. 559).

Kur'an-ı Kerim'de geçen söz konusu surelerin ayetlerinde rıza(lık) ve razı(lık) kavramları daha çok iki anlam üzerinde birleşmektedir. Bunlardan birincisi kulun Allah'tan rıza dileme hâli, ikincisi ise Allah'ın kuldan razı olma hâlidir. Dolayısıyla “rıza” hâli, hayra çıkmaya vesile olan ve Allah'ın rızasını kazanmak üzere kişinin eylemlerini kötü işlerden uzak olarak şekillendirme hâlidir. Zira İslam dinine göre, Allah'ın emir ve buyruklarına uyulmasının neticesi, Allah'ın rızasına mazhar olmaktır. Bu razı olma hâli ile ilgili olarak Fetih suresi 18. ayette Allah'ın razı olduğu kullar hakkında şöyle bir ifade yer almaktadır:

And olsun ki (Hudeybiye'de) o ağacın altında sana biat ederlerken Allah o müminlerden razı olmuştur. Allah onların kalplerinde olanı bildi de üzerlerine huzur ve güven indirdi ve onları yakın bir fetihle mükâfatlandırdı (Fetih Suresi, 18), (Yazır, 2023, s. 526).

Kur'an-ı Kerim, bir toplumda yaşayan bireyin sosyal, ekonomik ve siyasi hayatında Allah'ın rızasını kazanmayı merkeze alan bir yaşam modeli sunar. Hayat rehberi olarak Kur'an çerçevesinde formüle edilebilecek bu durum, bireye yaşadığı toplumda erdemli bir yaşam sunmaya çalışır. İşte bu erdemli toplum tasavvurunun oluşmasında Kur'an-ı Kerim, bireyin yaratıcısına olan rıza(lık) ve razı(lık) durumunu birincil derecede normatif bir akide olarak önemser ve önceler (Bilgiz, 2020, 22-23). Zira Kur'an-ı Kerim ayetlerinin Allah tarafından Cebrail aracılığıyla Hz. Muhammed'e bildirildiği tarihsel dönemler göz önüne alındığında, her bir ayetin Müslümanların

zor durumunda ya da bir toplumsal çıkmaza girdikleri vakitlerde Peygamber’e nazil olduğu görülür. Bu açıdan Kur’an ayetleri yaşamın her alanını içine alır. Zaten ayetlerin iniş sırası ve belirli bir dizimi bu düşüncüyü destekler niteliktedir (Keskioglu, 1987, s. 118-125).

Örneğin hiçbir karşılık beklemeden sırf Allah rızasını kazanmak için yardım eden müminler için Leyl suresinin 17-21. ayetleri de tıpkı İnsan suresi dokuzuncu (9.) ayetindeki anlayışı paylaşır.

Malını Allah yolunda verip arınan takvâ ehli ise ondan (ateşten) uzak tutulur. O öyle biridir ki, hiç kimsenin kendisi üzerinde karşılığını ödeyeceği bir hakkı olmadığı halde sırf yüce rabbinin rızasını kazanmak için yardım eder. Ve sonunda hoşnut da olacaktır (Leyl Suresi, 17-21. ayet).²

Ayetlerin iniş sebebi belirli olaylar olsa da içerdiği hükümler ve verdiği mesajlar evrensel nitelik taşır. Müşrikler, müminlerin gerçekleştirdiği hayırlı davranışları bir karşılık veya menfaat beklentisiyle yaptıklarını ileri sürmüşlerdir. İlgili ayet, bu iddialar vesilesiyle temel bir ahlak ilkesini ortaya koymaktadır. İslam dinine göre iman ve amel bakımından takva mertebesine erişmiş bir mümin, iyilik yaparken mutlaka dünyevi bir karşılık bekleme düşüncesiyle hareket etmez. Zira İslam dinine göre müminin; sahip olunan her nimetin Allah’ın ihsanı olduğuna ve iyiliklerin esas itibarıyla herhangi bir çıkar hesabına dayanmaksızın, yalnızca Allah’ın rızasını gözeterek yapılması gerektiğine inanması beklenilir. Bu çerçevede söz konusu ayetler, müşriklerin bencil ve menfaat merkezli zihniyetlerini yansıtan iddialarını geçersiz kılmakta ve reddetmektedir. Aynı şekilde Hz. Muhammed’le muhatap olmak isteyen Kureyş eşrafına yönelik gösterilen tavırda da bu durumu görmek pekâlâ mümkündür. Kureyş ileri gelenleri Hz. Muhammed ile görüşmek için onun etrafındaki yoksulların kovulmasını talep eder; bu durum üzerine ilahi bir uyarı gelir. Bu ilahi uyarı Kur’an-ı Kerim’de yer alan Enam suresi 52. ayettir: “Sabah akşam Rablerinin rızasını isteyerek ona yalvaranları (Kureyş büyüklerinin arzusuna uyarak) kovma (En’âm Suresi, 52)”.³

Öte taraftan Bakara suresinin 130-134. ayetlerine gönderme yapan Tabâtabâî ise “rıza(lık)” kavramını ulaşılabilecek bir mertebe olarak görür. Akabinde bu mertebenin teslimiyet, karşılık beklemezsizin iyilikte bulunma, Allah uğrunda eziyet çekerken sabretme, arınmışlık, Allah için sevmeye ve Allah için buğzetmeme (kin beslememek) gibi niteliklerini belirtir. Bu nitelikleri rıza mertebesine ulaşmanın gerekleri olarak görür (2017, s. 467).

Rıza kavramı üzerinden rivayet edilen hadisler incelendiği zaman ise yine esas gayenin Kur’an’ı Kerim’in işaret ettiği şekilde Allah rızasını ve razılığını kazanmak üzere olduğu görülür. Buna bir örnek olarak Abdullah b. Amr’ın naklettiğine göre, Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “Allah’ın rızası babanın rızasından geçer. Allah’ın memnuniyetsizliği de babanın memnuniyetsizliğinden geçer.” (T1899, Tirmizî, Birr, 3) ⁴. Söz konusu hadisşerifte rıza(lık) ve razı(lık) kavramları, birinci derece akraba bağı üzerinden sosyal bir alana işaret etmektedir. Bu ayrıntı İslam’da rıza(lık) ve razı(lık) kavramlarının, bireyin ailevi ve akraba ilişkilerinde sosyal hayatını

2 <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Leyl-suresi/6075/17-21-ayet-tefsiri>

3 <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/En%C3%A2m-suresi/841/52-ayet-tefsiri>

4 <https://hadislerleislam.diyaret.gov.tr/sayfa.php?CILT=4&SAYFA=179>

ve gündelik ilişkilerini, yaşadığı çevrede hangi rol ve karakterde, nasıl düzenleyip şekillendireceği ile ilgili olduğunu gösterir. Bu anlamda söz konusu kavramın düzenleyici tarafıyla toplumsal olduğu kadar bireyin karakter inşasında İslami bir ahlaki düstur olarak da ön plana çıktığı görülür. Yine başka bir hadiste oruç ile rıza arasındaki bağ, şöyle aktarılmıştır: Resulullah, iftar ettiği zaman şu duayı okurdu; “Ey Allah’ım senin rızan için oruç tuttum ve senin rızkınla orucumu açıyorum.” (Ebû Dâvûd, Sıyâm, 23).⁵ Ticari ilişkiye örnek olarak verilen bir hadiste rızanın ikili ilişkilerde ve alacak verecek gibi sosyal hayatın temel pratiklerinde İslam dininin bir gerekliliği olarak Ebû Saîdi el-Hudrî tarafından şöyle aktarılmıştır: “Resulullah ‘Satış her iki tarafın rızasıyla olur’ diye buyurdu.” (6632). Burada ise gündelik sosyal hayatın her alanındaki ticari pratiklerde adil bir ilişki ve tarafların karşılıklı memnuniyeti için rıza(lık) ve razi(lık) önemine dikkat çekildiği görülür. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bu konu, *İmam Cafer-i Sâdık Buyruğu*’nda anlatılan ve Alevilik-Bektaşilikte de adil bir toplum tasavvuru olarak sunulan “rıza şehri” teması altında detaylandırılacaktır. Zira 1257 yıl önce yazılan bu kitapta ortaya konulan toplum tipi, sınıfsız ve kölelerin olmadığı bir modeldi. Hz. Muhammed’in İslam’ı tebliğ ettiğinde işaret ettiği en önemli ölçüt ise “Üstünlük ancak ‘takvâ’dadır.” anlayışıydı. Kur’an der ki:

Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir kadından yarattık. Birbirinizi tanıyıp sâhib çıkmanız için milletlere, sülâlelere ayırdık. Şunu unutmayın ki Allah’ın nazarında en değerli, en üstün olanınız, takvâda en ileri olanıdır. Muhakkak ki Allah her şeyi bilir, her şeyden hakkıyla haberdardır (Hucurât Suresi, 13).

Bu anlayışın işaret ettiği toplum modelinin nasıl olması gerektiğini, İmam Cafer es-Sadık “Rıza Şehri” adlı toplum tasavvuru ile sunmuştur.

2. Alevilik-Bektaşilik İnanç ve Tasavvufi Yapısında Rıza Kavramının Teolojik ve İrfani Temelleri

“Rıza” kavramı, Aleviliğin ve Bektaşiliğin inanç ve tasavvufi yapısında hem sözlü hem de yazılı gelenekte merkezî bir konuma sahiptir. Başta nefesler, deyişler, buyruklar ve menakıpnameler olmak üzere Alevi-Bektaşî edebiyatının farklı türlerinde sıkça karşılaşılan bu kavram, yalnızca bireysel bir ahlaki tutumu değil, aynı zamanda inanç topluluğu içerisindeki ilişkileri düzenleyen temel bir ilkeyi ifade eder. Özellikle “rıza(lık)” ve “razi(lık)” vurgusu, Alevilik ve Bektaşilikte talibin yol erkânına dâhil olabilmesi, ilim ve irfan talebinde bulunabilmesi ve nihayetinde hakikate (Allah’ın rızasına) erişebilmesi için başvurması gereken asli bir ölçüt olarak ön plana çıkar. Bu düsturun güçlü bir şekilde somut olarak görünür olduğu yer, cem meydanıdır. Alevi-Bektaşî inancında meydan, Hak-Muhammed-Ali meydanıdır. Mekândan meydana geçişin ilk aşaması rıza iledir. Mürşit ve rehberin uhdesinde gerçekleşen ibadette kible, cemaldir. Dolayısıyla meydan bir kurban yeridir ve yapılan ibadette miraca varmak esastır. Bu yolculuk ise talibin nefinden sıyrılarak bir gönüle girmek ve gönülden sırra ve sırdan ruha ulaşarak Hakk’a göç etmektir. Hakk’ın huzurunda dara durup tekrar halka dönmektir. Tüm bu döngünün vuku bulduğu meydan marifet

5 <https://ia903407.us.archive.org/20/items/hadis-kitaplari-diyamet/40HadisteRamazan.pdf>

mevduanıdır (Korkmaz, 2007: s. 88). Marifete ulaşmaktaki maksat ise onun sahip olduğu evvela tüm makamlara ulaşmaktır. Buyruk’a göre ise marifet makamı 10’dur.⁶ İşte bu 10 makamdan biri de her daim teslim ve rızada olmaktır (Özmen, 1998, C.1, s. 400). Hakikat kapısı içinde de yer alan rıza(lık) ve razı(lık), Hz. Ali’nin şanı gösteren bir haslet olarak ön plana çıkar. Buyruk’a göre, hakikat kapısı talibin kendi iradesi dışında Tanrı vergisi olarak gönülden doğan anlam, sezgi ve bilgidir. Bir nevi marifet makamından geçmiş talibin kâmil insan olma yolunda ulaşacağı bir irfan mertebesidir. Hz. Ali’nin diğeri adı “toprağın babası” anlamına gelen Ebû Turab’dır. Toprak, Alevi-Bektaşilikte kendi ayıbını görmek, başkasının ayıbını örtmek ahlaki düsturu ile sembolize edilir. Dolayısıyla rıza üzere olmak bu anlayışı destekleyen hakikat kapılarından⁷ biri olarak kabul görür (Özmen, 1998, c. 1, s. 415). Aynı şekilde *Buyruk’a* göre, on iki farz içinde değerlendirilen rıza(lık) ve razı(lık) özünde rızaya teslim olunması, Tanrı’dan gelene razı olunması ve belalara sabredilmesi şeklinde yer alır (Zelyut, 1990, s. 314-315).

Bektaşî olmanın bazı kural ve kaideleri vardır. Önce muhip, sonra derviş, baba, halifebaba ve dedebaba şeklinde silsile devam eder. Ama bu silsileye dâhil olmanın pek çok ahlaki sınır, kaide ve aşamaları vardır. Evvela destur almak esastır. Destur almak, bu yola girmek için alınan bir icazettir. Bu icazeti almadan önce bilinmesi gereken 19 sorunun cevaplanması ve bilinmesi esastır. Bu sorulardan 19’uncu sorunun cevabında tevellâ ile Hakk’ın rızasına ermenin esasına yer verilir.

Tevellâ⁸ ve teberrâ’nın⁹ başka mânâsı yok mudur?

Vardır, o da (Emr-i bilma’rûf ve nehy-i anil münker)dir. Tevellâ Hakk’ın rızası, mâsivâdan tecerrüd, yani teberrâ da nehy edilen şeylerden nefsi beri kılmak demektir (Sunar, 1975, s. 106).

Rıza kavramının güçlü bir teolojik anlam bulduğu bir diğeri alan ise Aleviliğin ve Bektaşiliğin inanç ve tasavvufi yapısında yer alan telkin metinleridir. Tarikat telkini, telkin tembihi ve ikrardan talibe telkin gibi aşamalarda “rıza(lık)” ve “razı(lık)” güçlü bir ahlaki düstur olarak ön plana çıkar. Örneğin bu üç telkin türünde mürşide rıza ile teslim olmak esastır.

Tarikat Telkini: Allah eyvallah kapısında, döktüğün varsa doldur. Ağlattığın varsa güldür. Yıktığın varsa kaldır. Doğru gez. Dost gönlünü incitme. Mürşide teslim-i rıza ol. [...] Allah Eyvallah (Özmen, 1998, c. 3, s. 528-529).

Tembih Telkini: “Erenler meydanında pir huzurunda mürşidine teslim- i rıza oldun mu? [...] Sureti Hak’tan görünüp, dünya menfaatleriyle gözünü kamaştırarak münafıkların sözlerine aldanıp erenler yolundan uzaklaşırsan mahşer günü yüzün kara olsun mu (Özmen, 1998, c. 3, s. 528-529).

6 Marifet Makamları: 1) Edep, 2) Hayat, 3) Sabır, 4) Kanaat, 5) Utanmak, 6) Cömertlik, 7) İlim, 8) Teslim ve rızada olmak, 9) Marifet, 10) Kendi özünü bilmektir.

7 Hakikat Kapıları: 1) Turab olmak, 2) İradet, 3) Eline, diline, beline sahip olmak, 4) Seyir, 5) Tevekkül, 6) Sohbet, 7) Sır, 8) Rıza, 9) Düşünce, 10) Tanrı özlemini yürekte çıkarmamadır.

8 Tevellâ: Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ve Hakk erenlere dostluktur (Sunar, 1975, s. 106).

9 Teberrâ: Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ve Hakk düşmanlarını düşman tutmaktır (Sunar, 1975, s. 106).

Alevi-Bektaşî inancında görgüden geçme, baş okutma ve ikrar tazeleme, talibin iradesini mürşidin rızasında eriterek Hak, Muhammed, Ali makamına teslimiyeti ve ruhsal arınmayı ifade eder. Bu teslimiyet; şeriat, tarikat, marifet ve hakikat dâhil olmak üzere her biri bir hizmet ve haslete karşılık gelen sembolik temsillerle yapılandırılır; özellikle marifet burada rıza ekseninde anlam kazanır. Sürecin sonunda ortaya konulan rıza lokması ise ilahi rızaya yönelişi, manevi birlikteliği ve toplumsal dayanışmayı simgeler.

Bireysel bir yönelim olarak talibin izleyeceği ve ahlaki tekamülüne katkı sunacağı ve “Usûl-i aşere”¹⁰ adı verilen tasavvufî kaidelerde de “rıza(lık)” ve “razı(lık)” düsturu ön plana çıkar. Sırat-ı müstakim yolcuları usûl-i aşere düsturlarını dikkatle tatbik etmeye memurlardır. Bu yolun sonunda talibin kötü vasıflardan arınarak rabbani sıfatlara bezeneceğine ve kâmil insan olma yolunda mesafe alınacağına inanılır. *Şeyh Safî Buyruğu*’nda rıza odaklı bu durum daha açık bir örnek ile şu şekilde açıklanmıştır. Bu yaklaşım, rıza kavramının Alevi-Bektaşî yaşam biçimindeki yerini pratikte göstermesi açısından diyaloglar hâlinde “Yol ehli kimdir?” konusu çerçevesinde somut ve net bir açıklama sunar:

Şeyh Sadreddin sordu:

-Ya Şeyh! Hak ehli kimlerdir ve Hak ehli olan nasıl olmalıdır?

Buyurun işitelim ve bilelim.

Şeyh Seyyid Safî buyurdu:

-Kim bir kavme benzerse ondandır

Yani bu tarikat içinde olan kişi rızasız hiçbir iş yapmamalıdır. Öyle ki bir bahçede ağaçtan düşmüş bir elma görseler o elmayı almamalıdır. Eğer bahçıvan olan kişi elmayı alıp kendi rızasıyla yolcuya verirse, yol ehli olan kardeşler bu durumda elmanın kıymetini ödemediğini görmüşlerdir, kıymetini verirse alabilir. Bu yol içinde olan kişi gerektir ki rıza ehli ola her işinde rızayı araya, eğer böyle olmazsa yol mürtedir (Şeyh Safî Buyruğu, 2015: s. 131-137).

Şöyle hikâye edilmiştir ki, günlerden bir gün Şeyh Seyyid Safî arkasında talipleri olduğu halde yürürken bir bahçede ağaçta üç elma olduğunu görmüş; ancak gezinti dönüşü o ağaçta üç elmadan birinin olmadığını görmüş ve bahçıvanla aralarında şöyle bir konuşma geçmiştir:

Şeyh Safî:

-Bu ağaçta üç elma vardı, birisi şu an yok, ne oldu?

Bahçıvan:

-Şahim! Düştü.

Şeyh Safî:

¹⁰ “Usûl-i Aşere” Kuralları: Tövbe, Zühd, Tevekkül, Kanaat, Uzlet, Zikr, Teveccüh, Sabır, Murakabe, Rıza (Özmen, 1998, c. 4, s. 735).

-Kopardılar mı, yoksa kendi mi düştü?

Bahçıvan:

-Şahım! Kendi düştü.

Şeyh Safî:

-Peki, o düşen elmaya ne oldu?

Bahçıvan:

-Bir sufiye verdim.

Şeyh Safî:

-Peki, o mu istedi, yoksa o istemeden sen mi verdin?

Bahçıvan:

-O istemeden ben verdim.

Şeyh Safî:

-Kıymetini verip mi aldı, yoksa vermeden mi aldı?

Bahçıvan:

-Şahım! Değerini verip aldı.

Şeyh Safî:

-Parasını istedin mi, yoksa o kendiliğinden mi verdi?

Bahçıvan:

-Şahım! İstemeden verdi.

Şeyh Safî her türlü noksanlıktan münezzehtir Hak Teâlâ Hazretleri'ne şükürler edip şöyle söyledi:

-Elhamdulillah! Aliyyun veliyullah! Süfîlerim rahmâniymiş şeytânî değilmiş (Şeyh Safî Buyruğu, 2015, s. 131-137).

Bu bağlamda rızalık, Alevi-Bektaşî öğretisinde yalnızca Tanrı'nın rızasını kazanmayı hedefleyen metafiziksel bir yönelim değil; aynı zamanda insan-insan, insan-toplum ve insan-doğa ilişkilerini kuşatan etik bir ilke olarak şekillenmektedir. Yazılı metinlerde rıza, çoğu zaman ikrar, adalet, kul hakkı ve gönül kavramlarıyla birlikte ele alınmakta; yolun sürdürülebilirliği ve cem erkânının meşruiyeti açısından vazgeçilmez bir unsur olarak sunulmaktadır.

Alevi ve Bektaşîlere göre rıza ile hareket etmek, Hz. Ali'yi örnek almak anlamına gelir. Konuya ilişkin pek çok Alevi-Bektaşî dede ve babaları Hendek Savaşı'nda Hz. Ali ile Abdü Vedd oğlu Amr arasında geçen şu olayı dilden dile ve nesilden nesile aktarmışlardır. Zira Gölpinarlı bu olayı *Mü'minlerin Emiri Hz. Ali* adlı eserinde özetle şu şekilde yer vermiştir:

Hz. Muhammed'in ordusu ile müşriklerin ordusu karşı karşıya geldiğinde

zamanın en zalimi olan Abdü Vedd oğlu Amr, Hz. Muhammed'in ordusuna meydan okur. Bu meydan okumada karşısına bir er diler. Bu arzusunun iki kez deklare eder, her seferinde Hz. Ali gönüllü olsa da Hz. Muhammed, Hz. Ali'nin meydanına çıkmasına gönüllü razı gelmez. Zira Hz. Muhammed, amcası olan Ubeyd'i Bedir'de ve amcası olan Hamza'yı Uhud'da şehit verdiği için Hz. Ali'yi de kaybetmeyi istemez. Fakat bu meydan okuma iki ordu arasında psikolojik üstünlük açısından mühimdir. Zira Hz. Muhammed buyurmuştur ki; Hz. Ali'nin Hendek'teki Abdü Vedd oğlu Amr'a olan darbesi tüm cinlerin ve meleklerin ibadetlerinden daha hayırlıdır. Amr, üçüncü çağrısında Hz. Ali, Hz. Muhammed'i razı eder ve er meydanına çıkar. Bu karşılaşmada at üstünde olan Abdü Vedd oğlu Amr, Ali'yi karşısında görünce alay eder ve Ebu Talip ile olan hukukundan dolayı karşısına almak istemez. Hz. Ali onu piyade olarak at üstünde inmesini ve cenge davet eder. Bu davet, Amr'u öfkelenir. Bu sırada Amr, etrafına korku salmak adına indiği atın ayaklarını tek kılıç darbesiyle kökünden koparır. At, acı içinde kıvrılırken bunu gören İmam Ali, Amr'ın hamle yapmasını bekler. Amr, tek hamlesi ile Hz. Ali'nin kalkanını parçalar. Hamle sırası Ali'ye geldiğinde Hz. Ali, tek kılıç darbesiyle Amr'ın bir ayağını dizlerinden koparır. Yerde sürüklenmek izzetinefsine ağır gelen Abdü Vedd oğlu Amr, Hz. Ali'ye yalvarır ve işini bitirmesini ister. Hz. Ali'nin öfkelenip Amr'ın işini bitirmesi için Abdü Vedd oğlu Amr, İmam Ali'nin o mübarek yüzüne tükürür. Hz. Ali, Amr'ın bu davranışından dolayı özüne öfke gelir, öfkesinin geçmesi için Amr'dan uzaklaşır ve öfkesinin geçmesini bekler. O sıra Amr, yerde can çekişmeye devam ediyordur. Tekrar Amr'ın yanına gelen Ali'ye Abdü Vedd oğlu Amr, sorar; neden işimi bitirmiyorsun, zelil ve rezil oldum askerlerime beni bu hâlden kurtar ve işimi bitir, der. Hz. Ali şöyle cevap verir; ben Zülfikar'ı ancak Allah rızası için kaldırır ve onun rızasıyla indiririm. Fakat sen bu davranışınla beni öfkelenirdin. Eğer ki bu öfkeli hâlimle seni öldürseydim kendi nefsimi Allah'ın rızasının önüne geçirmiş olurudum. Zira ben Allah'ın Arslanı'yım nefsimin değil. Allah'a ait işlerde ortaklık uygun değildir. Hiddet ve öfke padişahlara padişahtır fakat o bizim kölemizdir. Ali'nin bu fazileti karşısında pek çok müşrik etkilenir İslam ordusunun safına geçer (1990, s. 30-35).

Hz. Ali'nin Hendek Savaşı'nda Abdü Vedd oğlu Amr gibi dönemin zalim savaşıncısını mağlup etmesi ve bu olayda geçen öfke, nefis ve rıza teması; Alevilik ve Bektaşilik inancı içinde bir ahlaki fazilet olarak kabul görür ve pek çok eserde işlenir. Zira her dem rıza üzere olmaktan maksat Allah'ın rızasına mazhar olmaktır. Alevilikte bir ahlaki düstur olarak rızalık makamı Hz. Ali ile bir temsile kavuşmuştur. Yukarıdaki cengin dilden dile ve nesilden nesile günümüze aktarılmasındaki esas gaye, savaşta bile olursa bu ahlaki düstura olan riayetın önemine işaret eder. Aynı riayet, müminin günlük işlerinde de istenir, arzu edilir.

Rıza(lık) ve razı(lık), Alevi toplulukların bir geleneksel yasa etrafında örgütlendiği ve kimliklerini de koruyabildiği toplumsal kurumlar içinde önemli bir ahlaki düstur olarak gördükleri bir kural olmuştur. Bu duruma en somut örnek rıza merkezli bir ritüel olan "dardan indirme erkânı" veya "helallik alma erkânı"dır. Bu uygulamanın ritüel olarak ceme yansımaları Dedekargınoğlu şöyle aktarmaktadır:

Canlar, dedemiz geldi postuna oturacak, biliyorsunuz ki bizim inancımızda kul kuldan razı olmadıkça Allah kuldan razı olmaz. Dede, postuna oturup görevine başlamadan önce

'Bu dededen razı mısınız?' diye sorar. Eğer cemaat 'Biz razıyız, Hak da razı olsun!' diye rızalık verirse: Dede de cemaate 'Hak sizden de razı olsun.' der ve Post Dedesine şu gülbangi verir: Bism-i Şâh, Allâh, Allâh. Hizmetin kutlu olsun, yardımcın Hak-Muhammed-Ali olsun. Hak Muhammed-Ali, seni doğruluktan ayırmasın. [...] Adaletin Hz. Ali'nin adaleti olsun. Haksızı görüp gözetmeyesin. Doğrudan yana olsun. [...] (2012, s. 143).

Alevilerin tarikat erkânı içinde rızalığın bir ahlaki düstur olarak ritüel yansıması, dardan indirme erkânı başka bir deyişle dar erkânıdır. Rıza kavramının tüm taraflarıyla anlam bulduğu bu uygulama konu çerçevesinde önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Alevi ve Bektaşilerde vefat eden -inancın diliyle aşka gark olan- talip, muhip ve yol önderleri için düzenlenen bu erkânın gayesi rıza(lık) almaktır. Kusur ve günahlarının vefat ettikten sonra gün yüzüne çıkmasını istemeyen talip aynı zamanda bu dünyada işlediği günahlarla veya kul hakkıyla ulu divana gitmek istemez. Bu nedenle söz konusu ritüel, talibin içinde yaşadığı toplumun rızalığını alması ve razı olmuş olarak toprağa verilmesini içeren bir süreçtir. Bu durum, vefat eden talibin ulu divanda hesap günü alınıp ak şekilde hesaba çekileceği gibi hâlâ vefat etmeyen diğer muhiplerinin de toplumsal sorumluluğunu artıracak bir rıza(lık) ve razı(lık) uygulaması olarak ön plana çıkar. Bu erkân; merhumun salih amelleriyle yâd edildiği ve yaşadığı zaman içinde kendisinde hakkı olanların divanda durup, vârisleri tarafından hak sahiplerine haklarının teslim edilip helallik alındığı bir süreci kapsar. Erkândan sonra kurbanların tığlandığı ve misafirlere lokmaların ikram edildiği bir süreç ile sonuca bağlanır (Rençber, 2020, s. 31). Bu uygulamayı Dedekargınoğlu ise şu şekilde izah etmiştir:

Alevilerde 'Dâr erkânı' ölen kişinin hayattayken geride kalanlara herhangi bir borcunun olup olmadığını veyahut diğer canlarla bir kırgınlık yaşayıp yaşamadığını belirlenmesi, bu kişilerle helalleşmesidir. Dolayısıyla ölenin Hak katında rahat ettirilmesi düşüncesiyle dardan indirme ceminin yerine getirilmesi temel görevlerden biri sayılmıştır. İnanca göre cem yerine getirilmemesi durumunda; ölen kişiden alacaklı olan ya da kendisinden rızalık alınmayan varsa; bu kişinin hakkını helal etmeyeceği için ölenin yattığı yerde rahat olmayacağına, Hakk'ın huzuruna kul hakkı yemiş olarak çıkacağına inanılmaktadır. Diğer taraftan bu yolla toplum içindeki anlaşmazlıklar, dargınlıklar, kırgınlıklar dede / pir veya baba aracılığıyla çözüme kavuşturulmaktadır. Kişiye kul hakkının yenmemesi gerektiği öğretilmektedir. Dardan indirme cemiyile ölenin maddi manevi tüm yükümlülükleri ortaya dökülür (2018, s. 319).

Rıza(lık) ve razı(lık) meydanı denilebilecek bu meydan, tam olarak mekân denilen kavramdan uhrevilik taşıması sebebiyle ayrışır. Bu mekân ve meydan ayrışması bir mana üzeredir. Aleviler ulu divan olarak tanımladığı bu yeri “*Hak, Muhammed, Ali Meydanı*” olarak görür, kıymet verir, bu bilinçle dara durur ve yol önderi tarafından taliplerin şahitliğinde hesaba çekilir. Mekân ise dünyevi veya zahirî olanı temsilen bâtni âlemden ayrılan kısımdır. Cem mühürlendikten sonra söz konusu mekân artık Hak, Muhammed, Ali meydanı yani bâtni bir âlem olur.

Sefer AYTEKİN'in yayımladığı *Buyruk* nüshasında tarikatın yol ve erkânı noktasında rızalık ve razılığa dair İmam Cafer Hazretlerinin buyurduğu şu ifadeler mevcuttur:

Eğer pir eğer talip, onlara şöyle gerektir ki yoldan dönmeyeler, tarikattan ve hakikatten hergiz çıkmayalar. Ondan sonra dembeden rıza hasıl edeler. Ve rızadan dönmeyeler. Ve bir dahi mürebbi ve musahip onlar dahi öyle gerektir ki evliyanın ayin-i erkânı ve mürşidin

sır nefesi yerini ala. Birbirinin yurduna oturup ondan sonra terk-i mal ve terk-i can ve terk-i dünya ve terk-i bed fil ve terk-i hava bunları terk edip ve teslim-i rızayı kabul edip rıza kapısında olmasalar ve erkânı tarikat ve erkân-ı maarifet ve erkân-ı hakikat ile rıza gösterip teslim olmasalar gerek pir gerek talip ikrarları caiz olmaz.” Bir kavilde Hazreti İmam Cafer Sadık buyurur ki: “Bunlar yoldan ve erkândan düşkündür. Cemden reddedip komayasınız. Tercüman ve kurban yidirmeyesiniz ve erkân çalmayasınız (1958, s. 32).

Rızalığa dayalı bu kuralların bağlayıcılığı bir erkân işleği içinde gözetilmektedir. Rıza kapısından yüz çeviren talibin akibetinin kendisine bildirildiği bu ifadelerde kavramın talip açısından dinî ve sosyal bağlayıcılığını görmek açısından normatiftir.

Buyruğun devamında rızalık ve rızalığa verdiği önem itibarıyla rızasızlığa uyguladığı yaptırımın da bir o derece sert olduğu *Buyruk*'taki ifadelerden anlaşılmaktadır. Bu yaptırımlar tarikat erkânının dışına çıkan ve rızasızlığa eğilim gösteren talipler için uygulanmıştır.

Bir talip nefisini zapt etmezse, rızasız lokmaya el sunsa veyahut kendi hatununun koyup gayri hatuna yelse cezası dokuz tarik vuralar. Kırkını şöyle uralar ki kendine kar ede. Bakisini dahi yüz görmeye tarikatta yüz gören hakikatte cüdam olur. Ve bir sufi bir suffinin rızasın yıksa incitse. Ol yıktığı yeri yapmayınca onu mürşit, mürebbi, pir, rehber kabul etmeyeler. Eğer onlar dünya çifesine tamah edip kabul ederlerse suffiler kabul etmeyeler. Ve eğer bir suffinin hak ile kendi arasında bir günah olsa pir yamacına gelip yargılansa onu bir dahi sormak erkân değildir. Eğer bir talipte kul hakkı olsa hak sahibi razı olmadıkça ol talibi görmeyeler. Ve dahi ceme düşen sohbeti pir yalnız görmek erkân değildir. Zira anda cem erenlerinin hem şefaati hem hakkı vardır. Ve eğer bir sufi günahkâr olsa pir nazarına geçip günahın bağışlatsa ve birkaç günahkâr adamlar dahi günahların ele vermeden ol sufi ile bile dursalar. Onları tekrar sormak erkân değildir. Zira birinin yüzü suyuna onu, onun yüzü suyu hürmetine yüzü, yüzünün hürmetine binin günahından geçilir (Aytekin, 1958, s. 169).

Harama el uzatan talibin tarikat erkânı içinde rızasızlığına verilen cezalara bakıldığı zaman yeni bir mürşit ve rehber tutamaması, ceme alınmaması, ceme alınsa dahi o erkânın Hak katında kabul olmaması gibi birçok yaptırımı içerdiği görülür. Rızasızlığa ve harama el uzatan talibin karşılaşacağı yaptırımlar, İslam'ın iman ve esasları çerçevesinde açık bir şekilde buyrukta dile getirilir. Özellikle ehli tarikatta “rızasız lokma yemek” marifet adap ve erkânına uygun olmayan bir davranıştır. *Buyruk*, rızasız lokmaya el uzatmayı yasakladığı gibi bunu İslam'ın iman ve esasları içinde bir cezaya da tâbi tutmuştur (Ekinci, 2004, s. 34-35). Burada yasa ile ceza arasında talibin yaşadığı ve üzere olduğu tarik içinde işlediği rızasızlığa karşılık toplumsal yaptırımı biraz açmakta fayda vardır. Hüseyin Kırmızı *Yasa'dan Buyruk'a Hak Kuramları ve Aleviler* adlı çalışmasında yasa, ceza ve insan ilişkisi üzerinden bir topluluk içinde bireyin tabi olduğu kuralları kandaş topluluklar üzerinden açıklamaya çalışır. Öyle ki her topluluğun bir siyasal niteliğinin bulunduğunu zira siyasallık olmadan topluluğun olamayacağını belirtir. Bu anlamda topluluğun kolektifliğini var edecek bir yasayı meydana getireceğini ifade eder. Bu yasa ise topluluğu düzenler ve şekillendirir (Kırmızı, 2021, s. 63-92). Özetle tarikat erkânı topluma bu açıdan uyulması gereken teolojik bir yasa sunar, bu yasa da kendi içinde bir siyasallık bulundurur. Zira bu siyasal bakış neticede bireyler üzerinden rıza şehri toplum tasavvurunu arzu eder. Bu toplum tasavvuru ise Allah'ın rızasına ulaşmış bir müminler şehri ve temiz topluma karşılık gelir.

3. Rızalık Kavramının Alevi-Bektaşî Nefes ve Deyişlerindeki İfadesi

Aleviliğin ve Bektaşiliğin inanç ve tasavvufî yapısında rıza ve razılık anlayışı, bireysel erdemın ötesinde, yol düzenini, erkân pratiğini ve toplumsal ilişkileri biçimlendiren kurucu bir ilke olarak ortaya çıkar. Bu anlayış, sözlü kültür geleneğinin temel metinleri olan düvazlar ve nefesler aracılığıyla, inanç öğretisinin ve kolektif belleğin sırlı bir anlatım kazanmasını mümkün kılar. İkrar ile temellenen; görgü, cem ve musahiplik erkânlarıyla derinlik kazanan rızalık, ezoterik bir söylem içerisinde Hak ile insan, birey ile toplum ve rehber ile talip arasındaki ilişkileri düzenleyen ahlaki bir zemin olarak görünürlük kazanır. Düvaz ve nefeslerde rıza, yalnızca manevi bir bağlılık biçimi olarak değil; adalet, paylaşma ve gönül uzlaşısına dayanan toplumsal bir mutabakat alanı olarak kurgulanır. Bu yönüyle Alevi-Bektaşî nefes geleneği, rızalık kültürünü eğitici ve dönüştürücü bir estetik dil aracılığıyla sürekli olarak yeniden üretmektedir.

Virani’ye ait bir nefeste rıza(lık) kavramıyla Hz. Ali arasında kurulan ilişki dikkat çekicidir. Hz. Ali’nin bir fazileti olarak sunulan rıza(lık), onun şahsında marifete ulaşmanın bir mertebesi olarak kabul görür. Esasen rıza(lık) ve razı(lık) alınmadan girişilen her işte verilen ikrarın çiğnenmiş olacağına ve o kişinin rıza kapısından ve ahlaki faziletlerden uzak düşeceği gibi Hz. Ali’nin birlik kapısından da mahrum kalacağına inanılır. *Virânî Divanı*’nda geçen şu dizeler rıza (rızalık) kavramının ahlaki ve irfani bir ilke olarak nasıl derinleştirildiğinin gösterilmesi açısından somut bir örnek sunar.

Bir rıza malıdır alıp sattığım

Üçler beşler kırklar bazar ettiğim

İmam- ı Ca’fer’dir dükkân tuttuğum

Ben dellalım bazarbaşım Ali’dir

Hind Yemen metain alıp satamam

Bu Rıza malıdır ölçüp biçemem

Dükkânımı her nâdâna açamam

Ben dellalım bazarbaşım Ali’dir (1998, s. 59-60).

“Bir rıza malıdır alıp sattığım” dizesi, talibin yol üzerindeki bütün fiillerinin rıza temelinde gerçekleştiğini, esasen burada satılan ya da alınan şeyin maddi bir meta değil; canın, nefsin ve iradenin Hakk’a arz edilmesi olduğunu ifade eder. Dolayısıyla rızalık, alışverişin tek ölçüsü olmakla birlikte kurulan bu ilişkide zor, korku ya da çıkar yoktur. “İmam-ı Ca’fer’dir dükkân tuttuğum” dizesiyle rızalığın dayandığı itikadi zemin açıkça belirtilir. Ca’fer-i Sâdık, Alevi-Bektaşî geleneğinde hem ilm-i bâtının hem de adalet ve ölçünün sembolüdür. Dolayısıyla burada rızalığın keyfî değil; ilme, edebe ve erkâna bağlı olduğu gösterilmektedir. “Ben dellâlım bazarbaşım Ali’dir” dizesi ise merkezî bir anlam taşır. Talip kendini yalnızca bir aracı, yani dellâl olarak görür; hüküm ve yetkinin Hz. Ali’de olmasından kasıt bir mürşide olan bağlılıktır. Bu, rızalığın nihai makamın velayet olduğunu anlatır. “Bu Rıza malıdır ölçüp biçemem”

dizesi, rızanın niceliksel ölçülere sığmadığını, gönül ve vicdan terazisiyle tartıldığını; “Dükkânımı her nâdâna açamam” dizesi ile de rızalığın herkesçe tüketilecek bir nesne değil; ikrar, edep ve bilinç gerektiren bir hakikat olduğu ifade edilir. Bütün olarak bakıldığında bu dizeler, rızalığı ahlaki bir ilke, toplumsal bir düzen ve tasavvufi bir teslimiyet olarak kurar. Alışveriş metaforu ise Alevi-Bektaşî yolunda insanın Hak ile kurduğu ilişkiyi anlatır. Rıza varsa yol vardır; rıza yoksa ne pazar kurulur ne de dükkân açık kalır.

Akın’a göre; “rıza malı” maddi ya da ekonomik bir değer olarak değil, hakikate layık olma yetkinliğiyle ilişkilidir. Rıza, ahlaki temelleri oluşmamış bir bilincin ulaşabileceği bir durum değildir; ancak içsel olgunluğa ve dengeye erişmiş canın taşıyabileceği bir anlama sahiptir. Bu nedenle rıza, insanın kendi varlığını yani canını hakikat ölçüsünde ortaya koyduğu irfani bir alanı ifade eder. Bu noktada belirleyici ölçü, hakikatin mihenk taşı olarak Hz. Ali’ye atfedilen adalet ve denge anlayışdır. Can, bu ölçü doğrultusunda sınanmadan “pazara çıkmış” kabul edilmez. Çünkü rıza, ancak ahlaki tutarlılığın korunması ve erkânın sürekliliği ile gerçek anlamını bulur (2025, s.179).

Düvazlar ile Alevi-Bektaşî deyişlerinde İnsan suresinin (Hel etâ) içeriği, ilahi rıza ve razılık vurgusu etrafında okunmakta; Cemalettin Yavuz’un düvazlar üzerine yaptığı tez çalışmasında sahadan derlenen aktarımlar, bu surenin nüzulüne dair anlatıların Alevi-Bektaşî geleneğinde rızalık merkezli bir anlam çerçevesinde yorumlandığını ortaya koymaktadır.

Üç gün boyunca Hz. Ali'nin evine sırasıyla bir miskin, yetim ve esir gelir. Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin evlerinde bulunan yemekleri aç kalma pahasına onlara yedirirler; bu sebeple de üç gün boyunca aç kalırlar. Bunun üzerine Allah, İnsan suresinin şu ayetlerini indirir: ‘Yedirdikleri kimselere şöyle derler: Biz size sırf Allah rızası için yediriyoruz. Sizden bir karşılık ve bir teşekkür beklemiyoruz, çünkü biz, asık suratlı, çetin bir gündün (o günün azabından dolayı) Rabbimizden korkarız. Allah da onları o günün kötülüğünden korur ve yüzlerine bir aydınlık ve içlerine bir sevinç verir (2013, s. 174).

Bu anlatı, Alevi-Bektaşî inanç dünyasında rızalığın herhangi bir karşılık beklentisi olmaksızın nefsin geri çekilmesi ve ilahi hoşnutluğun merkeze alınmasıyla gerçekleşen ahlaki ve irfani bir tutum olduğunu; İnsan suresi bağlamında ise bu tutumun Allah katında razılık ve esenlikle karşılık bulduğunu göstermektedir.

*Mûsâ-i Kâzım'dan kaynadı, çoştu
Kuduret lokması honunda pişti
Hel Etâ Suresi hem sofrâ açtı
İmâm-ı Rızâ'ya indi bu kazan*

*Virdimizde Hel etâ okuruz âyet
Aşkımız ezelden artar be gâyet
Onlardan umarız ihsân hidâyet
Hasan-ı Hulk-i Rızâ'ya bağışla bizi (Yavuz, 2013, s. 175).*

Yukarıdaki dizelerde yer alan “Hel etâ” ifadesi, Kur’an-ı Kerim’de İnsan suresine karşılık gelmektedir. Alevi-Bektaşî kolektif belleğinde ise bu ayetin nüzul anlatısı; Hz. Ali ve Hz. Fatıma’nın oruçlu oldukları hâlde, Allah rızası için kapılarına gelen yetim, yoksul ve muhtaçlarla yiyeceklerini paylaşmalarını konu edinir. Allah rızası teması etrafında şekillenen bu anlatı, Alevi-Bektaşî inanç ve edebiyatında yalnızca tarihsel bir nüzul olayı olarak değil, Ehlibeyit imamları aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılan temel bir ahlaki ilke olarak kabul edilir. Bu bağlamda söz konusu ayet; rızalık, karşılıksız paylaşım ve nefsin terbiye edilmesi gibi ilkeleri merkezine alan, cem erkânı ve Alevi-Bektaşî ahlak düzeni içerisinde anlam kazanan kurucu bir irfan ve normatif bir referans niteliğinde yorumlanır.

Alevilik-Bektaşilikte bireyin iradesini ilahi irade ile çatışmasız bir düzlemde buluşturan rıza düsturu; çıkar, korku ve ödül beklentisinden arındırılmış bir şekilde temellendirilir. Bu konuda 1551 yılında Hacı Bektaş Tekkesi’nde posta oturan Sersem Ali Baba, 19 yıllık meşihat döneminde pek çok nefes yazmıştır (Eyüboğlu, 1980, s. 156). Bu nefeslerden birinde rızanın mekânsal değil gönül temelli olduğu, Hak, Muhammed, Ali birlikteliğinden somutlaşan etik sürekliliğin insan davranışındaki karşılığında görünür kılındığı ortaya çıkar. Bu görünürlük kul hakkı gözetmek, gönül kırmamak ve toplumsal uyum yoluyla ifade edilir.

Levlâke levlâke buyurdu Allah

Dâim zıkr ederim rızâenillâh

Mü’minin kalbinde olur Beytullah

Allah bir Muhammed Ali’dir Ali (Koca, 1990, s. 228-229).

Alevi-Bektaşî düşüncesindeki tevhidin antropomistik yorumu olan “Allah bir Muhammed Ali’dir Ali” ifadesiyle rıza, bir öğretiyle karşılık bulur. Tüm bu katmanlı inşa sembiyotik bir bağlam içinde salt teolojik değil; ontolojik, ahlaki ve toplumsal ilkeler çerçevesinde geniş bir anlamlar dünyasının kapısını aralar.

Şah Hatâyî’nin bir nefesinde ise rıza kavramı, ilahi bir yetkilendirme ile mürşidin şahsında söz ile ortaya çıkar. Burada mürşit bağımsız bir ilahi kaynağa sahip olmamakla birlikte Hakk’ın nefesinin, hakikatin söze ve irşada dönüşmüş hâliyle bir değer ortaya koyar. Teolojik olarak bu Hakk’ın insanda zuhur etmesidir. Dolayısıyla mürşidin nefesi rızaya dayalı bir temsil yetkisinin sonucudur. Şöyle ki;

Mürşidin nefesi Hak nefesidir

Mürşid sözün tutmayanlar âsidir

Mürşidin rızâsı Hak rızâsıdır

Hak deyüp tuttuğum yoldan ayrılmam (Şah İsmail Safevî 1956, s. 5).

Mürşidin rızasıyla kurulan bilinçli bir ahit olan ikrar, sözlü bir beyanın çok ötesinde bir sözleşmedir. Bu ahdin bozulması; yol ve erkâna karşı bir tutarsızlıkla olur. Dolayısıyla düşkün olan kişi asi olur, bu asilik siyasal ve hukuki bir kopuş değil, hakikat düzenine karşı iradi bir kopuş olarak görülür. Dolayısıyla rıza, sadakat ve süreklilik gerektirdiğinden talip ile mürşit arasında bir uyum aranır. Zira mürşit, Hakk’ın rızasını keyfi olarak belirleyen bir otorite değil, Hakk’ın rızasının tecelli

ettiği bir makam olarak kabul görür. Bu sayede “rıza-yı İlahî” toplumsal bir zeminde görünürlük kazanmakla birlikte soyut bir metafizik hedef olmaktan daha da öteye geçer. Talibin yol ve mürşit üzerinden kurduğu ilişki tipi iradi ve bilinçli olup gönüllük içerir. Dolayısıyla talibin attığı adım rızaya karşı pasif bir adım ve körü körüne bir bağlılık değil, bilinçli bir ahlaki duruş ile taçlanmış olur. Bu sebepten Hatâyî'nin dile getirdiği nefeste yer alan rıza, salt bir hoşnutluktan öte hakikatle kurulan sürekliliğin bir biçimidir.

Pir Sultan Abdal'a nispet edilen bir deyişte rıza kavramı çerçevesinde yola talip olan bir kişinin nefesine karşı vereceği mücadelede ne kadar iradi yani rıza ile hareket edeceğinin sınavını verir. Şöyle ki;

Güzel aşık cevrimizi

Çekemezsin demedim mi

Bu bir rıza lokmasıdır

Yiyemezsin demedim mi (Gölpınarlı, 1969, s. 65).

Yola talip olmuş aşk iddiasındaki kişi bu yola rıza ile yani iradi bir teslimiyet, bilinçli bir kabul ve ikrarla kazanılan bir hâl ile girer. Alevi-Bektaşî nefes geleneği bu anlayışı güçlü bir mecaz ile dile getir. Dolayısıyla zahîrî olarak beşerî bir aşk gibi görünen anlam bâtnî okumalarda talip, yol, Hak ilişkisiyle ön plana çıkar. Pir Sultan Abdal'a atfedilen bu dörtlükte lokma yalnızca paylaşılan bir yiyecek değildir, helallik ve rızalık ilişkisi üzerine kurulu sembiyotik bir bağı da temsil eder. Burada lokma ve rızalığın karşılık bulduğu anlam; gönüllü kabul, içsel olgunluk ve toplumsal mutabakat çerçevesinde inşa olunduğu gerçeğidir. O hâlde rıza, bireysel bir onay değil, toplumsal dengeyi sağlayan bunu da bir erkân ile koruyan ahlaki bir düsturdur.

Hacı Bektaş Veli'nin halifelerinden olan ve daha çok Osmanlı Devleti'nin kuruluş tarihiyle karşımıza çıkan Abdal Musa, Anadolu'yu irşat eden önemli mutasavvıf şairlerden biridir. Ona atfedilen şu didaktik dizelerde rıza düsturu güçlü bir şekilde görünür:

Her kimin çırağın yaksa Hak yakar

Rızaya baş koyup teslim'in takar

Aslımız On İki İmam'a çıkar

Babamız her kim var Ali'den gayrı (Özkırımlı, 1985, s. 70-71).

Abdal Musa'nın bu dörtlüğünde rızalık kavramı ibadetin meşruiyet zemini, ikrar ve teslimiyetin ahlaki bir ölçütü olarak sunulur. Fakat bu ölçüt, On iki İmam ve Hz. Ali merkezli bir bağlayıcılıkla konumlandırılır. Zira Hz. Ali, Alevi-Bektaşî inancında adaletin, ilmin ve velayetin timsali olarak kabul görür. Hz. Ali için atfedilen “Baba” kavramı da biyolojik değil irfani bir rehber olarak sunulur. Rıza ilkesi burada ikrar vermekle uyumlu olacak şekilde “baş koymak” ifadesiyle anlam bulur. Zira Bektaşîliğin temel ilkelerinden biri de “Her ne yaparsan, Hak rızası için yap.”tır (Temren, 1994, s. 232-233).

Devriye, nutuk, düvaz imam, elif-nâme ve nefes gibi tasavvufî Türk edebiyatı türlerinde başarılı örnekler veren Noksani'de rızalık teması keza didaktik bir

çerçevede sunulur:

Kâzım ile yedi deryaya girdik

Rıza kapısından behište yettik

Umman 'a kavuştuk katarı kattık

Naci deryasında gâh dürdaneyi (Atalay, 2000, s. 7).

Noksani, talibin manevi yolculuğunu (seyrüsülük) yani hakikate ulaşmasını rıza üzere olmaya bağlamıştır. Talibin veya muhibbin (yol aşığı) şikayetsiz ve itirazsız biçimde yolun her türlü zorluğuna razı olmasıdır. “Behişt” ile daha hayatta iken rıza üzere olmanın ve dünyayla kurulan ilişkinin rıza düsturuyla olmasından kaynaklı cenneti yaşama hâlidir. Zira yaşanan hayat bu anlamda rızalık düzeni içinde ve çevresinde yaşama hâline karşılık gelir. Talibin ferdi varoluşu daha sonra umman ile “cem”de erimesi ile sonuçlanır. Dolayısıyla rızalık, talipte bazen dürdane (inci) bazen de sıradan bir can olmasıyla mutlak bir kemali değil, sürekli yeniden üretilen ve yeniden inşa hâlini ön plan çıkaran bir duruma karşılık gelir. Noksani, özetle bu dizelerde tıpkı rıza şehrinde (bir alt başlıkta) olduğu gibi Hak ile kul arasında ontolojik bir denge kurarken toplumsal olarak da talibin cem içinde sıradanlığıyla adaleti ve gönül birliğine vurgu yapar. Bu anlayış rızayı bir son değil, Hakk’a ve hakikate erişimde insanı yolun kendisi olarak konumlandırır.

4. Alevi ve Bektaşî İnanç Dünyasının Toplum Tasavvuru: Rıza Şehri

Alevi toplumunun kolektif belleğinde bir ahlaki ölçüt olarak beliren “Rızasız lokma yeme!” veya “Musahipsiz lokma yeme!” gibi söylemlerin üzerine inşa edilmiş ahlaki düsturun esasında vermek istediği anlam bütünlüğü, *Alevi İnanç Dünyasının Toplum Tasavvuru: Rıza Şehri* teması altında verilecek anlatıda daha iyi anlaşılacaktır.

“Rıza Şehri” adlı toplum tasavvuru, çalışmanın başından beri anlatılan temel düşünceyi belki de en iyi açıklayan örneklerden bir tanesidir. Bu toplum tasavvuru aynı zamanda “temiz toplum” adı verilen gayeye varmanın bir ön koşulunu ve yöntemini sunar. Alevi ve Bektaşî inanç dünyasının mana âleminde rıza(lık) ve razı(lık) kavramının kendini tam olarak hissettirdiği bu şehirde, birey üzerinden genele yayılan rıza(lık) ilişki tipinin her şeyden önce bireyin kendi özünden başladığını görebiliriz. Kendi özünü kendi iç âleminde dara çeken talibin daha sonra bir mürebbi huzurunda vereceği ikrar ile hem toplum hem de kendi nefesine karşı yerine getirmesi gereken sorumluluklar hatırlatılır. Talip, içinde yaşadığı toplumdan ve mürebbisinden gizli saklı işleyeceği haksızlıkların en nihayetinde bir ayna misali yüzüne vurulacağı gerçeğinin bilincinde olur. Bu bilinçle bâtinde ve zahirde verdiği ikrara karşı sadakatini koruyan talip ve talip topluluğu sonuç olarak bir rıza toplumunu meydana getirir.

Tarih boyunca filozoflar ve politikacılar tarafından onlarca toplum tasavvuru dile getirilmiştir. Özünde bu toplumların genel düzen ve işleyişi incelendiğinde, ortak prensip olarak belirledikleri ana gaye; huzurlu, müreffeh, adaletli, eşitlikçi, sevgi ve saygı dolu ve barış içinde bir toplum ideali görülür. Bu toplum tasavvurlarından belirlenen hedeflere ulaşmak için yasalarla belirli sorumluluklar bireylere ya da kitlelere öğretilmeye çalışılır. Alevi ve Bektaşî anlam evreninde sunulan temiz

toplum idealinde hareket noktası kişinin kendisi, mürebbisi ve yaşadığı toplum ile olan ilişkisini düzenleyen dinî normlardır. Sınıfsız bir toplum modeli sunan bu inşada üstünlük ancak takvadadır. Miskinliğe yer olmayan ve solidarist bu toplum düzeninde samimiyet, dürüstlük ve gönüllük esaslı ortaklaşacı bir yaşam esas alınır.

Korkmaz (2013)'ın *Yorumlu İmam Cafer Buyruğu* adlı çalışmasından alınan "rıza şehri" anlatısı özetle şu şekilde sunulmuştur:

Bir zamanlar bir sûfi dünyaya seyahate çıkar. Bir gün yolu, bir kente düşer. Bu kent, şimdiye değin gördüğü kentlere benzemiyordur. Sabah zamanı herkes işine gücüne gitmekte, sessizlik içinde yaşam sürmektedir. Kentin alışılmamış bir düzeni vardır. Sûfi kentin bu düzenini görünce şaşır kalır. Öyle ki yaklaşıp birine bir şey sormaya cesaret edemez. Karnı acıkmıştır. Kenti gezerken bir fırın görür. Ekmek almak için içeri girer. Fırıncıya para uzatarak ekmek ister. Ama fırıncı hayretle paraya bakar. 'Nedir bu? Biz bunu kaldırmak için yıllarca uğraştık, büyük savaşlar verdik. Anlaşılan sen rıza kentinden değilsin, dünyalı olmalısın' der. Fırıncı, sûfiyi görevlilere teslim eder. Ona, bu kente para pul geçmediği anlatılır. Kentin ulularının toplandığı meclise götürürler. Sûfi, ihtişamlı bir binaya götürüleceğini sanır. Sessiz bir köşede küçük bir yapıya götürürler. Yerlere basit kilimler serilmiştir. Ak sakallı ulular, bağdaş kurmuş kentin sorunlarını tartışmaktadırlar. Devamında Sûfi kentte konuk edilir. Karnını doyururlar. 'Burada para pul geçmez. Burası rıza kentidir. Rızalıkla her istediğini alır, her istediğini yaparsın,' derler. Ayrıca da aylak oturmamasını, çalışmasını isterler. Sûfi bir süre sonra bir kadınla tanışır. Onunla buluşmaya giderken, bir nar bahçesinden birkaç nar koparır. Bu arada aceleden bazı dalları da kırar. Kadın narları görünce şöyle der: 'Beni düşündüğün için sağ ol. Ama o bahçenin yerini, varlığını ben de biliyorum. Canım isteseydi gidip ben de alabilirdim. Şimdi benim canım istemiyor. Bu narlar burada boşuna çürüyecek. Başkalarının hakkını boşuna çürütmüş olacağız. Narları koparıırken bahçeye de büyük zarar vermişsin. Oysa daha dikkatli davranıp bahçeye zarar vermeyebilirdin. Burada senden kimse bir şey kaçırıyor ki. Sen bu kente ayak uyduramazsın.' Sûfi rıza kentinden atılır (2013, s. 179-182).

Söz konusu anlatının yorumuna gelindiği zaman rıza(lık) kavramı bütünsel olarak üç ilişki tipi üzerinden açıklanmaktadır. Birincisi kişinin kendisi ile olan rızalığı yani sufinin pir önünde ikrar verirken özü ile hesaplaşıp kendini yargılaması olayıdır. İkinci olarak kişinin toplum ile olan rızalığı ve toplumun ondan razılığdır. Mezkûr eserde bunun kurallarının net olduğu; kişinin eline, diline ve beline sahip olması gerektiği şeklinde ifade edilir. Üçüncüsü kişinin dâhil olacağı çevreyle başka bir deyişle tarikatla olan rızalığıdır. Girdiği yolun ilkelerini kabul etmesi ve hür irade ile zorlama olmadan kendi rızasıyla karar vermesidir. Yol erkânı içinde bu ilişki ağı ise ancak musahiplikle sağlanır. Bu yolda amaç ahiret kardeşliği tutup canı, malı ortak etmek ve saygıyı, sevgiyi kıyamete kadar devam ettirmektir. Tarikat erkânı içinde verilen rıza(lık) ikrarı konusunu İmam Cafer Sadık şöyle ifade etmiştir: "İster pir olsun ister talip olsun bütün tarikat ehlinin her an rıza ile iş yapması gerekir. Kendi aralarında rıza oluşturmaları gerekir. Ve rızadan dönmemeleri gerekir (Korkmaz, 2013, s. 184)". "Rıza Şehri", talibin mürşidiyle kurduğu ilişki ve mekân-birey uyumu açısından bir yaşam modeli sunar. Bu model aynı zamanda talibin ahlaki gelişimini tamamlayacağı ve öz iradesini güçlendireceği bir otokontrol yetisidir. Rıza(lık) üzerinden meşveret ya da toplumla istişare, bireye diğer yandan katılımcılık, özgür irade ve kolektif akıl gibi pek çok yeti ve duyarlılık sunmaktadır. Esas unutulmaması gereken nokta

ise tüm bu sağlıklı toplum ilişkisinin temelinde rıza(lık) ve razı(lık) yani hür irade ve gönüldaşlığın vurgusu olduğudur. Bu gönüldaşlık birliği doğurur, birlik gücü, güç ise diriliği ve sürdürülebilirliği oluşturur. Her lafzında bin bir hikmeti taşıyan gönül erenlerin tarihi tecrübeleriyle söyledikleri irfani sözlerin temel vurgusu, genel itibarıyla birlik ve beraberlik olmuştur. Bu tema altında her şeyden önce tüm dinlerin kabul ettiği Tanrı ve onun İslam Peygamberi aracılığıyla ümmet-i Muhammed’e Kur’an’da verdiği toplumsal mesajı Fecr suresi 28. ayette görülür. Ayet şöyle der: “Dön Rabb’ine, razı etmiş ve razı edilmiş olarak!” (Fecr Suresi, 89/28).

Halk menkıbelerini gerçek olaylar dizisi altında okumak Alevi ve Bektaşiliğin kolektif belleğinin anlaşılmasına engel olur. Normatif bir tarih anlayışıyla masa başında determinist değerlendirmeler yapmak genel olarak bazı bilişsel kategoriler üzerinden olaylara hâkim olunmasına yardımcı olabilir fakat mikrotoplumsal ilişkileri ve onların anlam evrenine dâhil olunmasına yetmez. Halk kültüründe anlatılan inanç ve bu inançlar üzerinden inşa edilen menkıbelerdeki olaylar, kahramanlar, aktörler ve bu olaylar dizisi içinde gelişen unsurlar sürekli değişse de bütün olarak aynı ahlaki normları ve tavsiyeleri verir. Aleviliğin ve Bektaşiliğin inanç ve tasavvufi yapısında yüzyıllarca anlatılagelen ve bir ruhani meclis tipolojisi sunan “Kırklar Meclisi” bazı normatif bakışlar üzerinden değerlendirilerek bu konuda yanlış kanaatlere varılmaktadır. Elbette bu sadece temel fikri vermek adına bir örnektir. Bu sorunsal bakış örneklerini eski Türk destanları üzerinden de çoğaltmak mümkündür. Burada verilmek istenen temel fikir, bir toplumu anlamak için onun taşıdığı inancı yine onun dünyasından (emik) bakarak çözümlenektir. Bu emik bakış, bizi bir toplumun kendi dünyasında olayların onlar nezdinde ne anlama geldiklerinin, onayladıkları anlatının hangi yönleriyle ilgilendiklerinin görülmesini sağlar. İşte tam da bu anlamda yargılayıcı değil çözümleyici ve yorumlayıcı bir bakış esastır. Bu duruma bir örnek olarak çalışmanın konusu bağlamında bir erkânname üzerinden Seyit Derviş Tur’un yayıma hazırlanmış olduğu *Erkânname* adlı çalışmasında Bakara suresininin 207’nci ayeti referans alınarak bir temellendirme şu şekilde verilmiştir:

Hz. Muhammed için, İslam için, insanlık için, bütün tehlikeleri canı pahasına olsun göze alan Hz. Ali, Hz. Muhammed’in hırkasına bürünmüş yatağında düşmanların gelmesini bekliyor. Katil grubu, Allah’ın ilahi mucizesi olarak, Hz. Muhammed’in evden çıkıp gittiğini göremezler. Gece hayli ilerledikten sonra topluca Hz. Muhammed’in yattığı eve baskın yaparak içeri girerler ki onu öldürsünler. Yatağa saldıran müşrikler, Hz. Ali’nin fırlayıp yalın kılıç karşılıklarına çıkışını görünce şaşkına dönerler. Hz. Muhammed’in nerede olduğunu sorduklarında, sert bir şekilde Hz. Ali’nin tepkisiyle karşılaşılır. Korkularından Hz. Ali’ye yanaşamazlar ve Hz. Muhammed’i aramaya koyulurlar. İşte o zaman Hz. Ali için Bakara suresininin 207’nci ayeti, şöyle ifade ediyor: “İnsanlar arasında Allah’ın rızasını kazanmak için canını verenler vardır. Allah böyle kullarına karşı şefkatini esirgemez, mükâfatlandırır (2012, s. 58).

Buradaki anlatının toplum nezdindeki alımlanması, Hak karşısında batılın ya da iyinin karşısında kötünün zail olduğu veya olacağı şeklindeki inançtır. Temel nokta ise iyinin ve doğrunun yanında duranların Allah’ın rıza buyruğuna nail olacaklarıdır.

Tasavvuf ve fütüvvet nazariyesi üzerinden de ön plana çıkan rızalık ahlakı, bizlere kavramın muhteva ve sınırları açısından İslam din ve kültürü içindeki kapsayıcılığı göstermektedir. Süleyman Ateş’in çevirisini yaptığı; Ebu Abdi’r-Rahman Muhammed

İbn el-Hüseyin es-Sulemi 'ye ait *Tasavvufia Fütüvvet* adlı eserin ikinci cüzünde şöyle denilmektedir: “Fütüvvet gereklerinden biri de zikrin, kulun dışına ve içine tesir etmesidir. Zikrin dıştaki etkisi, hudu ve huşu; içteki etkisi de rızadır” (1977, s. 37). Söz konusu çalışmanın devamında fütüvvetin gereklilikleri anlatılırken rızalığa dair şöyle bir vurgu vardır:

Muhammed ibn Abdillâh yoluyla Cüneyd'in şöyle dediğini işittim: “Herkesin değeri, amacına göredir. Amacı dünya olanın değeri hiçbir şeydir. Amacı ahiret olanın değeri, genişliği göklerle yer arası kadar olan cennettir. Amacı Allah rızası olan kimsenin değeri göklerde ve yerde ancak Allah'ın rızasıdır. Onun değeri başka bir şeyle ölçülmez (1977, s. 69).

Yüce Allah buyurmuştur: “Allah'ın rızası her şeyden büyüktür.” (Tevbe Suresi, 72). Kara, bir çalışmasında rızalığı psikolojik iyi oluş bağlamında ele alarak “kabul etmek” ilkesi etrafında hem dinî hem de psikolojik bir anlayışı harmanlayarak açıklamaya çalışır. Bu ise tasavvufi yorumlardan yola çıkarak acı olayları, olumsuz yaşam deneyimlerini metanetle karşılayacak bireyin karşı karşıya kaldığı olumsuz durumlarla baş etmesinin psikolojik iyi oluşlarına işaret eder. Bu süreci ise kişisel gelişim yolculuğunda tevekkülün duygular üzerinden kontrolü daha da kolaylaştırmanın bir aracı olarak görür. Rıza ile ilintili kavramlardan olan hoşnut olma, hayatı anlamlı bulma, ahlaki olgunluk kazanma gibi inançlı inşalarda rıza kavramının dinî içeriğinin birey üzerindeki olumlu psikolojik etkilerini inceler (2021, s. 575-593). Bu vesile ile hayatının her anında rıza ile hareket eden talip, çevresiyle daha sağlıklı bir ilişki ve iletişim kuracaktır. Bu sürecin neticesinde, talip toplulukları arasında mikro da olsa bir rıza topluluğu oluşacaktır. Rıza kavramının kullanım amaçları, anlamı ve sınırlarına göre kullanımı çalışmanın sonuç kısmında detaylandırılmıştır.

Sonuç

Rıza(lık) ve razı(lık) kavramları, Alevi-Bektaşî inanç ve düşünce dünyasında hem zahirî hem de bâtnî boyutlarıyla merkezî bir konuma sahiptir. Umumi anlamda sözlüklerde “hoşnutluk” ve “hoşnut olma hâli” şeklinde tanımlanan bu kavramlar, ilk bakışta bireyin iradesine dayalı bir tercih ve kabullenme durumunu ifade eder. Ancak bu zahirî anlam, kişinin sorumluluklarından kaçmasına veya fena fiillere rıza göstermesine cevaz veren bir teslimiyet biçimi olarak anlaşılmalıdır. İslam düşüncesi açısından bu tür bir yaklaşım, hakikatte bir gâflet hâli olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla rızalık, yalnızca iradi bir hoşnutluk değil; ahlaki sorumluluk, bilinçli tercih ve yükümlülük bilinciyle birlikte ele alınması gereken bir kavramdır.

Tasavvufî bağlamda rızalık, serazat bir iradenin değil; terk-i can ve terk-i mal anlayışıyla Allah’ın rızasına mazhar olmayı hedefleyen derin bir teslimiyet hâlinin ifadesidir. Bu teslimiyet, Allah’a itirazı terk etmeyi ve O’nun takdirine bilinçli bir kabullenişle yönelmeyi içerir. Kur’an-ı Kerim’de rıza(lık) ve razı(lık) kavramlarının 33 surede doğrudan veya dolaylı olarak 73 kez zikredilmesi bu kavramın İslam düşüncesindeki derinliğini ve ahlaki ideal insan (insan-ı kâmil) tasavvuruyla olan yakın ilişkisini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda rızalık tek taraflı bir kabulleniş değil, karşılıklı sorumluluk ve yükümlülükleri içeren bir kabul görme hâlidir.

Alevi-Bektaşî terminolojisinde rıza(lık), ağırlıklı olarak tasavvufî bir mahiyet taşır ve kimi metinlerde bir makam, kimi kaynaklarda ise ulaştırılması gereken bir hâl olarak tanımlanır. Bab-ı rıza, tac-ı rıza, teslim taşı gibi kavramlar, rızalığın hem bireysel hem de kolektif boyutlarını sembolize eder. Cem erkânlarında rızalık, ahlaki bir sistem olarak somutlaşır; özellikle dardan indirme erkânı ve lokma paylaşımı sırasında taliplerin birbirlerinden razı olma hâli esas alınır. Bu yönüyle rızalık, yalnızca bireysel bir erdem değil, toplumsal düzeni kuran temel bir ilke olarak işlev görür.

Alevi-Bektaşî inancında rıza(lık) ve razı(lık), üçlü bir ilişki tipolojisi içerisinde anlam kazanır: Kişinin kendi özüyle, toplumla ve tarikatla olan rızalığı. Bu bütüncül yapı, rızalığı bireysel arınmadan toplumsal barışa uzanan bir ahlaki sistem hâline getirir. Son kertede bu anlayış, “rıza şehri” olarak adlandırılan ideal toplum tasavvurunu besler. Kur’an’ın müminler arasında barışı emreden ilkesinin Alevi-Bektaşî düşüncesinde rıza(lık) ve razı(lık) düsturu ile pratiğe döküldüğü görülmektedir. Bu düstur, insan, toplum ve doğa arasında denge ve barışı tesis etmeyi amaçlayan vahdet merkezli bir inanç ve yaşam modelini görünür kılmaktadır.

Kaynakça | References

Akın, B. (2025). *Alevilikte Temel Kavram ve Terimler-I* (1 b.). (C. Erdem, Dü.) Çanakkale: Paradigma Akademi.

Atalay, A. A. (2000). *Erzurumlu Halk Ozanı Noksani Baba*. İstanbul: Can Yayınları.

Aytekin, S. (1958). *Buyruk*. Ankara: Emek Basım ve Yayınevi.

Bilgiz, M. (2020). Kur'ân-ı Yaşamaya Dair. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(16), 21-38.

Deдекargınođlu, H. (2012). *Dede Garkın Süreğinde Cem* (2 b.). Ankara: Yurt Kitap Yayınları.

Deдекargınođlu, H. (2018). Alevilerde Dâr'dan İndirme Cemi (Dâr Erkânı): Dede Garkın Süreği Örneği. A. Ç. Erginer, & O. Kurtoğlu (Dü.), *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşılık Sempozyumu Bildiriler Kitabı* içinde (s. 319-342). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Diyanet İşleri Başkanlığı. (2024). *Kur'an-ı Kerim Meali*. <https://kuran.diyanet.gov.tr> adresinden alındı

Duymaz, A. (2019). Geleneksel Anlatılarda Bir Şaman/Sufi Silahı: Tahta Kılıç. 9. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*. 2, s. 181-195. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Ekinci, M. (2004). Aleviliğın Temel Kaynaklarından Biri Olan Buyruk'un İman ve İslam Esasları Açısından Bir Değerlendirilmesi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, 7-41.

Es-Sulemi, İ. H. (1977). *Tasavvufta Fütüvvet*. (S. Ateş, Çev.) Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Eyüboğlu, İ. Z. (1980). *Bütün Yönleriyle Bektaşılık (Alevilik)*. İstanbul: Yeni Çığır Yayınları.

Gölpınarlı, A. (1969). *Pir Sultan Abdal Hayatı, Sanatı, Eserleri* (3 b.). Ankara: Varlık Yayınevi.

Gölpınarlı, A. (1990). *Mü'minlerin Emiri Hz. Ali*. İstanbul: Der Yayınları.

Kaplan, D. (2015). Şeyh Safi Buyruğu. *Kitâb-ı Menâkib-ı Şerif Kutbu'l-Ârifin Hazreti Şeyh Seyyid Safi*. Ankara: TDV Yayınları.

Kara, E. (2021). Rıza Kavramının Pozitif Psikoloji Açısından İncelenmesi. *Dini Araştırmalar*, 24(61), 571-593.

Keskioğlu, O. (1987). *Nüzulünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*. Ankara: TDV Yayınları.

Kırmızı, H. (2021). *Yasa'dan Buyruk'a Hak Kuramları ve Aleviler*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Koca, T. (1990). *Bektaşî Alevî Şairleri ve Nefesleri (13. Yüzyıldan 20. Yüzyula Kadar)*. İstanbul: Maarif Kitaphanesi.

Koca, T. (1990). *Bektaşî Alevî Şairleri ve Nefesleri (13. Yüzyıldan 20. Yüzyula Kadar)*. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi ve Matbaası.

Korkmaz, E. (2007). *Dört Kapı Kırk Makam*. İstanbul: Anahtar Kitaplar.

Korkmaz, E. (2013). *Yorumlu İmam Cafer Buyruğu*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.

Özkırmırlı, A. (1985). *Alevilik-Bektaşîlik ve Edebiyatı*. İstanbul: Cem Yayınevi.

Özmen, İ. (1998). *Alevî Bektaşî Şiirleri Antolojisi C. 1-8 (Cilt 1)*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Öztürk, Y. N. (2013). *Surelerin İnış Sırasına Göre Kur'an-ı Kerim Meali*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.

Rençber, F. (2020). Alevî-Bektaşî Geleneğinde ‘Dârdan İndirme Erkânı’: Adıyaman Örneği. *GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1(1), 31-49.

Sunar, C. (1975). *Melamilik ve Bektaşîlik*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Şah İsmail Safevî. (1956). *Hatayî Divanı (Edebî Hayatı ve Nefesleri)*. (S. N. Ergun, Dü.) İstanbul: Maarif Kitaphanesi.

Tabatabaî, A. M. H. (2017). *El Mizan Fi Tefsir-İl Kur'an* (Cilt 1). (V. İnce, Çev.) İstanbul: Kevser Yayınları.

Temren, B. (1994). *Bektaşîliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Tur, S. D. (2012). *Erkânname*. İstanbul: Can Yayınları.

Virânî. (1998). *Virânî Divanı ve Risalesi (Buyruğu)*. (A. A. Atalay, Dü.) İstanbul: Can Yayınları.

Yavuz, C. (2013). *Alevî Bektaşî Geleneğindeki Dövâzimamlar Üzerine Bir Araştırma*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Yazır, E. H. (2023). *Nüzul Sırasına Göre Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali ve Muhtasar Tefsiri*. (H. Döndüren, Dü.) İstanbul: Çelik Yayınevi.

Zelyut, R. (1990). *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*. İstanbul: Anadolu Kültür Yayınları.

Dijital Kaynaklar

<https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Leyl-suresi/6075/17-21-ayet-tefsiri>

<https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/En'%C3%A2m-suresi/841/52-ayet-tefsiri>

<https://hadislerleislam.diyaret.gov.tr/sayfa.php?CILT=4&SAYFA=179>

<https://ia903407.us.archive.org/20/items/hadis-kitaplari-diyaret/40HadisteRamazan.pdf>



BEKTAŞI KİMLİĞİNİN MACAR SAHNE SANATLARINDAKİ YANSIMASI: Jenő HUSZKA'NIN GÜL BABA OPERETİ*

*THE REFLECTION OF BEKTASHI IDENTITY IN HUNGARIAN PERFORMING
ARTS: JENŐ HUSZKA'S OPERETTA GÜL BABA*

Esen POYRAZ**

Özet

Gül Baba figürü ve onun etrafında şekillenen anlatılar, Türk ve Macar kültürleri arasında önemli bir etkileşim alanı oluşturmaktadır. Jenő Huszka'nın 1905 tarihli *Gül Baba* opereti bu etkileşimin sahne sanatlarındaki dikkat çekici örneklerinden biridir. Bu çalışma, eseri tarihsel, kültürel ve sembolik katmanlarıyla bir performans alanı olarak ele almaktadır. Osmanlı Budini'nin görsel dünyası ile Macar müzikal geleneğinin birleşimi, sahnede kültürlerarası bir temsil dili üretmektedir. Bu bağlamda eser, oryantalist kalıpların ötesine geçen bir estetik yaklaşım sunar. Operetin merkezinde yer alan Gül Baba figürü, Batı sahne geleneğinde sıkça karşılaşılan stereotipik Türk imgelerinden farklı bir temsil ortaya koyar ve hoşgörü temelli bir bilgelik anlayışıyla ilişkilendirilir. Eserde yer alan mekânsal ve simgesel unsurlar, dünyevi çatışmanın ötesine geçen anlam katmanları üretir ve etik bir denge fikrine işaret eder. Bu unsurların ayrıntılı çözümlemesi makalenin ilerleyen bölümlerinde ele alınmaktadır. Çalışma ayrıca eserin zaman içindeki dönüşümünü incelemekte; farklı dönemlerde değişen ideolojik ve estetik yaklaşımlar doğrultusunda yeniden yorumlandığını ortaya koymaktadır. Bu süreçte Gül Baba figürü de yeni anlamlar kazanarak kültürlerarası diyalog ve barışın simgesi hâline gelmektedir. Bu yönüyle eser, geçmiş ile günümüz arasında kurulan dinamik bir kültürel aktarım ve yeniden üretim alanı olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Jenő Huszka, Gül Baba, Operet, Sahne Sanatları, Bektaşılık.

* Araştırma Makalesi; Gönderilme Tarihi: 07.02.2026; Kabul Tarihi: 06.04.2026; Yayımlanma Tarihi: 15.05.2026.

** Arş. Gör. Dr., Munzur Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, e-posta: esenpoyraz@gmail.com, Orcid: 0000-0003-4560-7968.

Abstract

The figure of *Gül Baba* and the narratives surrounding him constitute a significant field of interaction between Turkish and Hungarian cultures. Jenő Huszka's *Gül Baba* operetta, which premiered in 1905, stands as a notable example of this interaction within the performing arts. This study approaches the work as a performative space shaped by historical, cultural, and symbolic layers. The convergence of the visual world of Ottoman Buda and the Hungarian musical tradition produces an intercultural language of representation on stage. In this respect, the operetta offers an aesthetic approach that moves beyond orientalist conventions. The central figure of *Gül Baba* presents a mode of representation distinct from the stereotypical Turkish images frequently encountered in Western stage traditions and is associated with a conception of wisdom grounded in tolerance. The spatial and symbolic elements within the work generate layers of meaning that transcend worldly conflict and point to an idea of ethical balance. A detailed analysis of these elements is provided in the later sections of the article. The study also examines the transformation of the operetta over time, demonstrating how it has been reinterpreted in accordance with changing ideological and aesthetic contexts in different periods. In this process, the figure of *Gül Baba* acquires new meanings and evolves into a symbol of intercultural dialogue and peace. In this sense, the work may be understood as a dynamic space of cultural transmission and rearticulation between past and present.

Keywords: Jenő Huszka, Gül Baba, Operetta, Performing Arts, Bektashism.

Giriş

Osmanlı–Macar tarihsel temas alanı, askerî ve siyasi karşılaşmaların yanı sıra gündelik yaşam, kent kültürü, mimari, edebiyat, müzik ve sahne sanatları üzerinden ilerleyen çok katmanlı bir kültürel dolaşımın da zeminini oluşturur. Özellikle Budin’in (bugünkü Budapeşte) Osmanlı hâkimiyeti döneminde geçirdiği dönüşüm, bu kentin mekânsal dokusunda olduğu kadar kültürel belleğinde de kalıcı izler bırakmıştır. Osmanlı varlığı, 19. yüzyıldan itibaren Macar kültürel anlatılarında tarihsel bir olgu olmasının yanı sıra romantize edilmiş, efsaneleştirilmiş ve farklı sanat formları aracılığıyla yeniden üretilmiş bir geçmiş olarak temsil edilmiştir. Bu bağlamda Osmanlı Dönemi Budin’i, Macar edebiyatı, görsel sanatları ve sahne sanatları için hem ötekinin mekânı hem de nostaljik bir karşılaşma alanı işlevi görmüştür.

Yeniden üretim pratikleri içinde Gül Baba figürü, istisnai ve ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Budapeşte’de Rózsadomb’daki türbesi etrafında şekillenen anlatılar, Gül Baba’yı tarihsel bir Bektaşî dervişi olmanın ötesine taşıyarak Macar kültürel belleğinde “manevi koruyucu”, “bilge eren”, “barış elçisi” ve “Türk–Macar dostluğunun simgesi” gibi işlevsel temsillerle donatmıştır (Yılmaz, 2023, s. V, VII, IX). Bu yönüyle Gül Baba, geçmişe ait bir tarihsel şahsiyet olmanın yanı sıra farklı dönemlerde farklı anlamlarla yeniden yorumlanan, yaşayan bir kültürel imge olarak varlığını sürdürmüştür. Dolayısıyla Gül Baba, tarihsel kişiliği ile kültürel imgesinin karşılıklı olarak birbirini beslediği bir kesişim noktasında konumlanır.

Makale, söz konusu kesişim noktasını, Macar besteci Jenő Huszka’nın (1875–1960) 1905 tarihli Gül Baba opereti¹ üzerinden incelemektedir. Modern Macar operetinin kurucu isimlerinden biri olarak kabul edilen Huszka’nın bu eseri, prömiyerini Budapeşte’deki Király Tiyatrosu’nda gerçekleştirmiş ve kısa sürede ulusal repertuarın kalıcı yapıtları arasına girmiştir (Pályi, 2021 s. 166). Gül Baba, bir yandan 16. yüzyıl Osmanlı Budini’ni sahne dekoru ve dramatik çerçeve olarak kullanırken, diğer yandan Macar ulusal müzik söylemiyle özdeşleşen verbunkos² gibi yerel unsurları, operet formunun hafifliği ve popüler dolaşımı içinde yeniden işleyerek özgün bir “Doğu–Batı sentezi” üretir (Hooker, 2013, s. 302). Bu nedenle eser, romantik bir aşk ve hoşgörü anlatısı olmasının yanı sıra müzik, temsil ve ideoloji düzlemlerinde işleyen çok katmanlı bir kültürel “aracılık” mekanizması olarak okunmalıdır.

Makalenin temel meselesi, Gül Baba operetinin Osmanlı–Bektaşî mirasını hangi estetik ve dramaturjik stratejilerle sahneye taşıdığıdır. Bu bağlamda çalışmada; “Türk”, “Macar” ve “Çingene” kimliklerinin müzikal dil (ritim, form, tını), karakter inşası ve dramatik işlevler aracılığıyla nasıl ayrıştırıldığı ya da yakınlaştırıldığı; kutsal mekân algısının (türbe, gül bahçesi, dergâh imgesi) dramatik yapı içindeki rolü ve Gül Baba figürünün, oryantalist temsillerin ötesinde bir bilgelik ve merhamet odağına nasıl dönüştürüldüğü incelenmektedir.

1 Batı müziği terminolojisinde çoğu zaman “küçük opera” olarak tanımlanan operet, konuşma ile şarkı (teğanni) bölümlerinin ardışık biçimde düzenlenmesiyle oluşan müzikli bir sahne türü olarak değerlendirilmektedir (Yener, 1983, s. 313).

2 18. yüzyıl kökenli bir Macar dansı ve müzik türüdür. (Wikipedia, 2025, 28 Ekim).

Çalışma, Gül Baba operetini üç temel analitik düzlemde ele alır. İlk olarak tarihsel-kültürel bağlam düzleminde; Gül Baba'nın tarihsel kişiliği, Budin'deki türbe ve tekke çevresinde şekillenen anlatılar ve Bektaşiliğin sembolik repertuarı eserdeki temsil mantığını anlamada bir referans çerçevesi sunar. İkinci olarak müzikal-dramaturjik düzlemde karakterlerin analizi yer alır. Üçüncü olarak ise tarihsel alımlama ve ideolojik yeniden yazım düzleminde; eserin özellikle 1950'ler Macaristanı'ndaki sosyalist kültür politikaları bağlamında nasıl sekülerleştirildiği, Gül Baba'nın tasavvufi kimliğinin hangi araçlarla hümanist ve aydınlanmacı bir prototipe dönüştürüldüğü ve eserin estetik çekirdeğinin izleyici nezdinde nasıl karşılık bulduğu tartışılır.

Bu çerçevede makale şu araştırma sorularına yanıt arar: Huszka'nın Gül Baba opereti Osmanlı Budini'ni hangi sahneleme ve anlatı kodlarıyla kurar ve "Doğu"yu nasıl çerçeveler? Eserdeki kültürel kimlikler, müzikal dil ve dramatik işlevler üzerinden nasıl ayrıştırılır ya da yakınlaştırılır? Gül Baba figürü, dramatik çatışmayı çözen bir bilge-merhamet odağına dönüşürken Bektaşi öğretisinin hangi etik ve sembolik ilkelerini sahne üzerinde görünür kılar? Sosyalist dönemdeki ideolojik müdahaleler, eserin anlam ufkunu nasıl dönüştürür ve bu dönüşüm izleyici alımlamasında nasıl yankı bulur? Günümüzde restorasyon çalışmaları, kültür merkezi etkinlikleri ve yeni besteler aracılığıyla Gül Baba imgesi "nostaljik bir operet kahramanı" ile "kültürlerarası barış simgesi" arasında nasıl yeniden konumlandırılmaktadır?

Makale, önce Huszka'nın sanatsal konumunu ve Gül Baba operetinin tarihsel arka planını ele almakta; ardından Gül Baba figürünün Macaristan'daki edebî, görsel ve sahnesele temsillerini incelemektedir. Devam eden bölümlerde operetin olay örgüsü ve müzikal dramaturjisi ayrıntılı biçimde çözümlenmeye tabi tutulmakta; sosyalist dönemdeki ideolojik müdahaleler ve güncel sahneleme pratikleri tartışılarak Gül Baba operetinin Türk-Macar kültürel ilişkileri içindeki süreklilik ve dönüşüm dinamikleri değerlendirilmektedir.

1. JENŐ HUSZKA VE GÜL BABA

1.1. Jenő Huszka

Modern Macar operetinin kurucu figürlerinden biri olan Jenő Huszka (1875–1960), Szeged'de doğmuş; müzik eğitimini Budapeşte'deki Franz Liszt Müzik Akademisi'nde tamamlamıştır. Akademide Jenő Hubay'dan keman, Hans von Koessler'den kompozisyon dersleri alan Huszka, 20. yüzyıl başı Macar müzik yaşamının belirleyici isimleri olan Zoltán Kodály ve Béla Bartók ile aynı entelektüel ve estetik iklimi paylaşmıştır (Hooker, 2013, s. 305; Pályi, 2021, s. 31). Bu ortam, Huszka'nın müzikal formasyonunda akademik titizlik ile ulusal müzik arayışlarının eş zamanlı olarak şekillenmesine zemin hazırlamıştır.



Görsel 1: Jenő Huszka

Buna karşın Huszka, kariyer yönelimini çağdaşları Bartók ve Kodály'dan farklı bir hatta konumlandırmış; akademik etnomüzikoloji ya da modernist kompozisyon arayışları yerine, dönemin en geniş izleyici kitlesine sahip sahne türü olan opereti bilinçli bir tercih olarak benimsemiştir. Bu tercih, çoğu zaman hafif bir tür olarak görülen operetin, Huszka'nın elinde ulusal kimlik üretimine hizmet eden stratejik bir estetik alana dönüşmesini sağlamıştır. Nitekim besteci, opereti hem eğlence işlevi gören bir popüler form olarak hem de Macar müziğinin karakteristik unsurlarını dolaşıma sokan bir kültürel taşıyıcı olarak değerlendirmiştir (Hooker, 2013, s. 304-306; Pályi, 2021, s. 92).

Huszka'nın sahne sanatlarına en önemli katkısı, Viyana merkezli operet geleneğini Macar müzik unsurlarıyla yeniden yapılandırmasıdır. Hukuk eğitimi aldığı dönemde Kültür Bakanlığında çalışırken librettist Ferenc Martos ile tanışması, sanat yaşamında belirleyici bir kırılma noktası oluşturmuştur. Bu iş birliği sonucunda ortaya çıkan Bob herceg (1902) ve Aranyvirág (1903), modern Budapeşte operetinin ilk başarılı ve özgün örnekleri olarak kabul edilir (Pályi, 2021, s. 90-93). Söz konusu eserlerde Huszka; Fransız operetinin melodik hafifliğini, Alman Singspiel³ geleneğinin dramatik örgüsüyle birleştirirken, Macar halk müziğinin ayırt edici ritmik ve melodik özelliklerini, özellikle verbunkos geleneğini merkeze almıştır (Hooker, 2013, s. 294, 304).

Hooker'ın (2013) vurguladığı üzere, Huszka'nın bu sentezci yaklaşımı rastlantısal bir üslup tercihi değil; dönemin izleyicisinin aynı anda hem eğlenme hem de ulusal aidiyet duygusunu pekiştirme beklentilerine yanıt veren bilinçli bir estetik stratejidir. Bu bağlamda Huszka'nın operetleri, "ulusallık" fikrini yüksek sanat söylemi yerine

3 Singspiel, 18. yüzyılda Almanca olarak yazılan, konuşma diyalogları içeren ve genellikle komik bir tonda olan bir opera türüdür (Britannica Editörler, 2019, 13 Eylül).

popüler sahne pratikleri aracılığıyla görünür kılarak Macar müziğinin kamusal dolaşımını genişletmiştir (Hooker, 2013, s. 304-306; Pályi, 2021, s. 92).

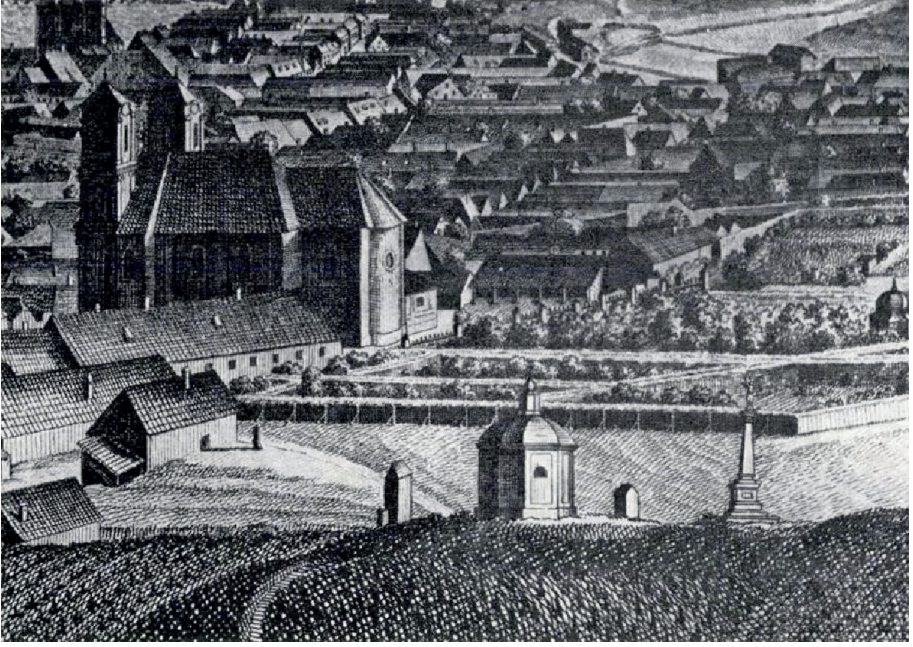
Sanatçı kimliğinin yanı sıra Huszka'nın hukukçu yönü, sahne sanatları tarihi açısından ayrı bir önem taşır. Bestecilerin ve sahne sanatları emekçilerinin telif haklarını korumaya yönelik yürüttüğü hukuki mücadeleler, Macaristan'da sanatçı haklarının kurumsal bir çerçeveye kavuşmasında öncü bir rol oynamıştır (Pályi, 2021, s. 171-172). Huszka'nın bu alandaki çalışmaları sanatsal üretimin sadece estetik değil, aynı zamanda hukuki ve ekonomik koşullarla da şekillendiğini kavrayan modern bir sanatçı profiline işaret eder.

Dolayısıyla Huszka, *Gül Baba* (1905) gibi yapıtlarıyla sahne estetiğini dönüştürürken; hukuki ve kurumsal girişimleriyle de Macar sahne sanatlarının altyapısını güçlendiren çok yönlü bir kültür insanı olarak değerlendirilmelidir. Bu çift yönlü konum, onun *Gül Baba* operetinde görülen tarihsel duyarlılık, kültürel temsil ve etik vurguya dayalı dramaturjik tercihlerini anlamak açısından da anahtar bir çerçeve sunmaktadır.

1.2. Gül Baba

Gül Baba, 15. yüzyıl sonu ile 16. yüzyıl başında yaşamış, Macaristan'ın Budin (Budapeşte) bölgesinde türbesi bulunan, ünlü bir Türk Bektaşî dervişidir. Tarihsel kaynaklar, Gül Baba'nın Kanuni Sultan Süleyman'ın 1541'deki Budin Seferi'ne katıldığını ve fetihten hemen sonra, 2 Eylül 1541'deki ilk Cuma namazı sırasında veya öncesinde vefat ettiğini kaydeder. Evliya Çelebi'nin aktardığına göre, cenaze namazı bizzat Şeyhülislam Ebussuud Efendi tarafından kıldırılmış ve Kanuni Sultan Süleyman'ın da katıldığı yüz bini aşkın kişilik bir cemaatle naaşı, Budapeşte'nin Rózsadomb (Gül Tepesi) olarak anılacak bölgesine defnedilmiştir (Saral, 2020, s. 1-4; Yılmaz, 2023, s. 50-51). Budin Beylerbeyi Yahya Paşazade Mehmet Paşa tarafından 1543-1548 yılları arasında sekizgen planlı ve kubbeli bir türbe inşa edilmiştir (Ágoston, & Sudár, 2002, s. 71). Türbenin yanına görsel 2'deki gravürde resmedildiği gibi Macaristan'daki en büyük Bektaşî tekkesi olarak bilinen Gül Baba Tekkesi de kurulmuştur. Gül Baba Türbesi 19. yüzyıldan itibaren hem Türkler hem de diğer Müslüman topluluklar için önemli bir ziyaret ve hac mekânı hâline gelmiştir.

Gül Baba adının kökeni hakkında çeşitli rivayetler bulunmaktadır. En yaygın inanişaya göre, sarığında daima bir gül taşıdığı için bu lakabı almıştır. Theodor Menzel ise adının tekke şeyhi almeti olarak tacının tepesinde bir gül taşımasından geldiğini belirtmiştir (Yılmaz, 2023 s. 30-35). Bazı Macar kaynaklarında, başında saç olmadığı için "Kel Baba" olarak anıldığı, ancak zamanla halk etimolojisi etkisiyle "Gül Baba"ya dönüştüğü de iddia edilmiştir. Gyula Németh ise gül kelimesinin gülmek (to laugh) fiilinden geldiğini öne sürmüştür (Ágoston & Sudár, 2002, s. 58-59)



Görsel 2: 1781 tarihli gravürde Gül Baba Türbesi ve etrafı (Budapest Története c.3 s.42)

Gül Baba'nın Merzifon kökenli bir Bektaşî dervişi olması, Osmanlı fetih hareketleri sırasında Anadolu'dan Balkanlara yönelen derviş-gazi geleneği içinde değerlendirilmelidir (Yılmaz, 2023, s. 16, 39, 349). Bu bağlamda Gül Baba figürü Osmanlı'nın Balkan coğrafyasındaki tasavvufî ağlarının bir temsilcisidir.

1.3. Macaristan'da Gül Baba Temsili

Gül Baba Türkler tarafından olduğu kadar Macarlar tarafından da benimsenen, tarihsel süreçte Budin'in manevi koruyucusu olarak simgeleşen efsanevi bir şahsiyettir. 16. yüzyıldan bugüne, hangi inançtan olursa olsun ziyaretçilerine seslenerek insanlığın bekasının karşılıklı saygı ve dostluktan geçtiğini hatırlatan bir gönül kahramanıdır. Bektaşî felsefesinin "İncinsen de incitme" düsturuyula özdeşleşen Gül Baba, yüzyıllardır Türk-Macar dostluğunun en güçlü sembolü olmayı sürdürmüştür (Saral, 2020, s. 2; Yılmaz, 2017, s. 540; Yılmaz, 2023, s. V-VI, 371, 375).

Gül Baba'nın Macaristan'daki tanınırlığı Türkiye'deki bilinirliğinden çok daha köklü ve yaygındır. Öyle ki diplomatik çevrelerde bazı Türk yetkililerin Gül Baba hakkındaki detaylı bilgileri Budapeşte'deki görevleri sırasında Macar muhataplarından öğrendikleri sıkça anlatılan bir anekdotdur. Macar halkı arasında saçsız olmasından dolayı kel (kopasz) lakabıyla Kel Baba olarak da anılan derviş, zamanla halk etimolojisinin etkisiyle zihinlerde "Güllerin Babası" imgesine dönüşmüştür (Saral, 2021, s. 4-5; Saral, 2020, s. 1-2).

Bu güçlü imge, Macar edebiyatı ve sanatına derinlemesine nüfuz etmiştir. Hakkında hikâyeler, şiirler, makaleler ve piyesler yazılmış; menkıbeleri yaşayan

folklor malzemesi olarak defalarca yayımlanmıştır. Danimarkalı yazar Hans Christian Andersen, 1841'deki ziyaretinde onun efsanevi hayatını kaleme alırken (Yılmaz, 2017, s. 539); Macar Türkolog Ignác Kúnos ve oryantalist Arminius Vámbéry gibi isimler Gül Baba hikâyelerini derleyerek literatüre kazandırmıştır. Ahmet Hikmet'in aktardığına göre, onun adına romanlar yazılmış ve besteler yapılmıştır (Saral, 2020, s. 15-16).

Görsel sanatlarda ise Görsel 3'te verilen Ferenc Eisenhut'un 1886 tarihli *Gül Baba'nın Ölümü* tablosu, dervişin vefatını o kadar etkileyici bir atmosferde tasvir etmiştir ki eser İmparator Franz Joseph tarafından Budapeşte Kraliyet Sarayı için satın alınmıştır (Yılmaz, 2023, s. 234). Bu durum, Gül Baba'nın Habsburg hanedanı nezdinde dahi saygın bir kültürel miras olarak kabul gördüğünü kanıtlar.



Görsel 3: Ferenc Eisenhut'un Gül Baba'nın ölümünü tasvir eden tablosu (1886)

Gül Baba'nın hoşgörü misyonu, 20. yüzyılda sahne sanatları ve sinema aracılığıyla kitlelere ulaşmıştır. Macar besteci Jenő Huszka'nın opereti, bu kültürel mirası popüler sanatın merkezine taşımış ve eserin plakları 50 yıl sonra bile rağbet görmüştür. Eserin başarısı üzerine çekilen ilk film uyarlaması, 1940 yılında Kálmán Nádasdy yönetmenliğinde *Gül Baba* adıyla Görsel 4'te afişle vizyona girmiş; ikinci önemli uyarlama ise 1956 yılında *Gábor diák* (Öğrenci Gabor) adıyla sinemaya aktarılmıştır (Lips, 2021, s. 73).



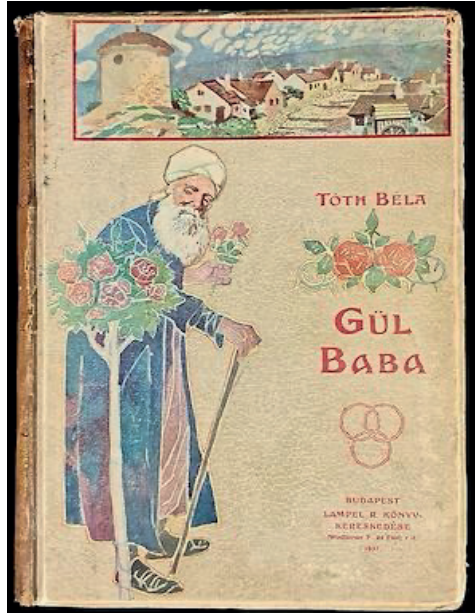
Görsel 4: Gül Baba Film Afışı – 1940

Halit Ziya'nın da belirttiği gibi Gül Baba, Macaristan'da hem kutsal olarak kabul edilen türbesiyle hem de şiirlerde, tablolarla ve filmlerde var olan sevimli bir sima olarak varlığını sürdürmektedir (Saral, 2020, s. 16-17). Gül Baba; şairleri, ressamı, yazarları ve pek çok sanat dalını meşgul etmeye devam eden canlı bir kültürel figürdür.

2. GÜL BABA OPERETİ

Jenő Huszka'nın sanat yaşamındaki ustalık dönemi eseri olarak kabul edilen *Gül Baba*, prömiyerini 1905 yılında Budapeşte'deki Király Tiyatrosu'nda (Király Színház) gerçekleştirmiş ve kısa sürede Macaristan'ın yanı sıra Orta Avrupa sahne repertuarında da dolaşıma giren bir yapıt kimliği kazanmıştır. Dönemin seyirci ilgisi ve eleştirel karşılığı göz önüne alındığında Gül Baba'nın başarısı, Huszka'nın önceki operetlerinde geliştirdiği estetik stratejilerin olgunlaşmış bir sentezi olarak değerlendirilebilir. Eser, bestecinin popüler sahne müziği ile ulusal kimlik söylemi arasında kurduğu dengeyi en açık biçimde ortaya koyması bakımından da özel bir konuma sahiptir (Jordan, 2018, s. 106).

Ferenc Martos tarafından kaleme alınan libretto, yazar Béla Tóth'un bir hikâyesinden yola çıkılarak oluşturulmuş; dramatik kurgu, 16. yüzyıl Osmanlı Budini'nde geçen kurgusal bir aşk ve hoşgörü anlatısı etrafında şekillendirilmiştir (Yılmaz, 2023, s. 524-526). Ancak bu tarihsel arka plan, eserde belgesel bir gerçekçilik iddiasıyla değil; daha çok masalsi, simgesel ve duygusal bir atmosfer yaratmak üzere kullanılmıştır. Osmanlı Budini, bu bağlamda, tarihsel bir mekân olmanın yanı sıra Doğu ile Batı'nın karşılaşmasını mümkün kılan estetik bir sahne alanı işlevi görür. Böylece eser, tarihsel çatışmaları yeniden üretmek yerine geçmişî uzlaştırıcı ve romantize edilmiş bir perspektiften ele almayı tercih eder.



Görsel 5: Gül Baba, Tóth Béla, Lampel, Budapest, 1907

Huszka ve Martos'un esere ilişkin ilham kaynakları, bu uzlaştırıcı bakışın bilinçli bir tercih olduğunu göstermektedir. İkilinin, Gül Baba'nın dramatik dünyasını tasarlarlarken bizzat Gül Baba Türbesi'ni ziyaret etmeleri, eserin çıkış noktasının hem edebî ve tarihsel Gül Baba imajı hem de mekânın kendi cazibesi olduğunu ortaya koyar. Huszka'nın bu ziyareti anımsarken aktardığı şu sözler, bestecinin zihninde şekillenen estetik tahayyülü açıkça yansıtır:

Gül Baba'nın mezarı önünde durduk. İkimizin de zihninde aynı anda, Macar dokusunun içinden Doğu'nun parlutlu renklerinin ışıldadığı o büyülü masal dünyası canlandı. (Budai Parksızınpad, 1973)

Bu anlatım, Gül Baba operetinin temel estetik eksenini oluşturan Doğu-Batı sentezinin rastlantısal değil, mekânsal ve duyusal bir deneyimden doğduğunu göstermektedir. Türbe ziyareti, Huszka ve Martos için sahne üzerinde yeniden üretilecek sembolik bir dünyanın başlangıç noktasıdır. Bu nedenle eserdeki Osmanlı Budini, somut tarihsel ayrıntılardan çok Macar kolektif belleğinde yer etmiş "Doğu" imgesinin şiirsel bir yansıması olarak kurgulanmıştır.

Bu çerçevede *Gül Baba*, 16. yüzyıl Osmanlı atmosferini Macar ulusal duyarlılığıyla kaynaştıran bir sahne dili geliştirmeyi amaçlar. Huszka'nın müzikal tercihleri ile Martos'un dramatik kurgusu, tarihsel karşıtlıklar üzerinden bir gerilim üretmekten ziyade insani değerler, aşk, merhamet ve hoşgörü gibi evrensel temalar etrafında birleşir. Gül Baba figürü ise bu evrensel temaların taşıyıcısı olarak sahnede Doğu ile Batı arasında etik bir köprü işlevi gören bilge bir özneye dönüşür. Dolayısıyla eserin merkezinde yer alan aşk anlatısı, bireysel bir romantik hikâyenin ötesinde, kültürlerarası uzlaşımın dramatik bir alegorisi olarak okunabilir.

Bu yönüyle *Gül Baba*, Huszka'nın operet estetiğinde ulaştığı olgunluk aşamasını temsil eder. Besteci, önceki eserlerinde geliştirdiği popüler müzikal dili, bu yapıtında daha derin bir tarihsel ve kültürel arka planla birleştirerek hem eğlence işlevi güçlü hem de simgesel anlam katmanları zengin bir sahne eseri ortaya koymuştur. Eserin kısa sürede geniş bir izleyici kitlesi tarafından benimsenmesi ve farklı dönemlerde yeniden sahnelenmesi, *Gül Baba*'nın Macar sahne sanatları tarihinde kalıcı bir referans noktası hâline geldiğini göstermektedir.

2.1. Eserin Konusu ve Olay Örgüsü

Eserin olay örgüsü, oryantalist klişelerle bezenmiş gibi görünse de içerdiği insani mesajlar ve karakter derinliği ile klasik operetlerden ayrılır. Perde, alışılmışımsı gürlütlü bir askerî koro yerine, Gül Baba'ya güller sunan ve pianissimo (hafifçe) söyleyen bir Hacılar Korosu ile açılır. Bu uhrevi atmosfer, ezan benzeri bir melodiyle pekiştirilir. Hikâye, Budin Valisi Ali Paşa'nın, Gül Baba'nın kızı Leila'yı 137. eşi olarak haremine katmak istemesiyle şekillenir. Ancak Leila, Viyana valsî formundaki aryasıyla tanıtılırken kalbi Macar öğrenci Gábor'a kaymıştır. Gábor, Çingene kemancı Mujkó eşliğinde, yasak olmasına rağmen kutsal güllerden birini koparıp Leila'ya sunmaya çalışırken yakalanır. Ali Paşa tarafından idama mahkûm edilen Gábor ve Mujkó'ya, Gül Baba beklenmedik bir merhamet göstererek son bir dilek hakkı tanır: Gábor, “parmaklıkların ardındaki cennet” olan Harem'de Leila'yı son kez görmek ister (Hooker, 2013, s. 301).

İkinci perdede olaylar Harem'e taşınır. Burada kadınların “Türk mü, Macar mı olmak daha iyi?” tartışmaları ve Gábor ile Leila'nın düetleri, eserin lirik yapısını güçlendirir. Mujkó'nun ailesiyle vedalaştığı sahne, Çingene stereotiplerine dair komik unsurlar barındırır da karakterin mirası olarak bıraktığı hüznü nota (halk şarkısı), eserin duygusal derinliğini artırır. Finalde, Ali Paşa'nın idam kararında ısrar etmesi üzerine Gül Baba dramatik bir fedakârlık sergiler. Gözyaşları içinde, hayatı boyunca yetiştirdiği kutsal gül bahçesini kendi elleriyle tahrip eder. Bu yıkıma Türk stili gürlütlü bir ağıt eşlik ederken Gül Baba, Bektaşî felsefesinin özünü haykırır: “Allah katında insan hayatı, çiçeklerden, hatta kutsal çiçeklerden bile daha değerlidir.”

Gül Baba'nın bu eylemi, gençlerin hayatını kurtarır. Eser, Gül Baba'nın sesinin giderek zayıfladığı ve ufalanan kemikleri üzerinde güllerin yeniden açacağını müjdelediği hüznü bir sahneyle sona ererken epilog (sondeyiş) kısmında zaman atlaması yaşanır. Günümüz Budapestesinde geçen bu pandomim sahnesinde, genç bir Macar çift Gül Baba'nın türbesine güller bırakır ve modern kıyafetler içindeki bir kemancı (Mujkó), mezarın başında ezgilerini çalmaya devam eder (Hooker, 2013, s. 301-302). Bu final, Gül Baba'nın hoşgörü mirasının yüzyılları aşarak bugüne ulaştığının simgesel bir anlatımıdır.

Operetin dramatik yapısı, Gül Baba'nın kızı Leila'yı, otoriter ve vahşî bir Türk olarak tasvir edilen Budin Valisi Ali Paşa ile evlendirmek istemesi üzerine kuruludur. Ancak eserin prima donnası Leila, babasının planladığı bu evliliği reddeder çünkü tüm tehlikelere rağmen kendisine tutkulu bir şekilde kur yapan Macar öğrenci Gábor diák'a âşık olmuştur. Bunalımı daha da artıran kilit olay, Gábor'un Güllerin Babası'nın kutsal bahçesine girerek en güzel gülleri koparıp Leila'ya armağan etmesidir. Dönemin yasalarına göre bu davranış, gencin ölümle cezalandırılmasına yol açacaktır. Leila,

gerekirse Ali Paşa'nın eşi olma pahasına Gábor'u kurtarmak isterken olaylar zinciri Gül Baba'nın bilgeliği ile çözülecektir (Hooker, 2013, s. 301-303; Jordan, 2018, s. 106; Lips, 2021, s. 73-77). Bu güçlü dramatik çatışma, karakterlerin ses aralıkları ve müzikal kimlikleriyle de birebir örtüşmektedir:

Gül Baba: Yaşlı bir bilge olarak bariton ses aralığında bestelenmiştir. Tarihsel kişiliğinden farklı olarak Macar belleğinde “cömert Türk” imgesiyle idealize edilmiş, Mozart'ın *Saraydan Kız Kaçırma* operasındaki Selim Paşa gibi çok fazla solo şarkısı olmayan, ak sakallı ve nur yüzlü bir ihtiyar olarak yer etmiştir.

Ali Paşa (Bas): Leila'ya talip olan ve Gábor'un rakibi konumundaki Ali Paşa, hikâyedeki otoriter figürü temsil eder. Bas sesin verdiği ağırlık ve derinlik, onun sahnedeki “güçlü ve tehditkâr Türk” stereotipini pekiştirir.

Gábor diák (Tenor): Eserin romantik kahramanı (*bonvivant*) olan Gábor, Budin'e gizlice giren bir Macar öğrencisidir. Tenor sesin kahramansı tınısıyla donatılan Gábor, söylediği aryalarda Macar ulusal karakterini simgeleyen *verbunkos* ritimlerini kullanır. Hooker (2013), Gábor'un müzikal dilinin, Türk dekoru içinde Macar ruhunu temsil eden bir «işitsel bayrak» (*auditory flag*) işlevi gördüğünü belirtir.

Leila (Soprano): Dünya prömiyerinde Lenke Szentgyörgyi tarafından canlandırılan Leila, babasının manevi otoritesi ile aşkı arasında sıkışmış dramatik bir karakterdir. Doğulu bir figür olmasına rağmen partiyonları, dönemin Viyana modasına uygun lirik vals formunda bestelenmiştir.

Mujkó (Bariton/Buffo): Çingene kemancı rolündeki Mujkó, eserin komik (*buffo*) yönünü temsil eder. Gábor ile birlikte gülleri kopardıkları için idama mahkûm edildiklerinde dahi son dilek olarak keman çalmak istemesi (“Mujkó'nun Şarkısı”), eserin “sanatın birleştirici gücü” mesajını somutlaştırır (Hooker, 2013, s. 301-303; Jordan, 2018, s. 106).

Eserin finalinde, Gül Baba güllerin babası olduğu kadar âşıkların dostu olduğunu da kanıtlar. İdama giden Gábor, son bir arzu olarak sevdiğiyle görüşmek isterken Gül Baba bu aşka kayıtsız kalmaz. Ali Paşa'nın katı tutumuna rağmen Gül Baba, gönül dilini kullanarak gençlerin hayatını bağışlar (Lips, 2021, s. 53-54, 58-59). Bu çözüm, Gül Baba'yı sahnede sadece dekoratif bir figür olmaktan çıkarıp trajediyi önleyen ve hikâyeyi mutlu sona ulaştıran bir bilge konumuna yükseltir.



Görsel 6: Gül Baba operet afişi-Istvan Kopeczi Bocz (Park Tiyatrosu 1973)

Bir eleştirmenin 1906'daki sahnelemede belirttiği üzere, eserde Macarca ile Oryantal arasında ortak bir şey vardır. Türk, Çingene, Macar ve Avusturya müzik unsurlarını bir araya getiren bu karmaşık müzikal kimlik, opereti hem ulusal hem de evrensel bir sanat ürünü hâline getirmiştir (Hooker, 2013, s. 300, 303-304). Ayrıca dönemin diğer modern operetlerinin aksine güncel siyasi ya da sosyal hicivlere yer verilmemesi, *Gül Baba*'yı zamansız bir hikâyeye dönüştürmüş ve nesiller boyunca sahnelerde canlı kalmasının önünü açmıştır.

Eserin sahneleme sürecinde yaşananlar, dönemin tiyatro dünyasının dinamiklerini göstermesi açısından ilginçtir. Eserin primadonnası Leila rolü için başlangıçta dönemin ünlü yıldızı Sári Fedák düşünülmüş ancak sanatçının rolü kabul etmemesi üzerine bu görev genç yetenek Lenke Szentgyörgyi'ye verilmiştir. Dönemin gazeteleri, bu zorunlu değişikliğin Tiyatro Müdürü Beöthy için mali açıdan beklenmedik bir kazanç olduğunu kinayeli bir dille yazmıştır; zira Sári Fedák sahne başına 500 Kron talep ederken Szentgyörgyi yalnızca 26 Kron karşılığında sahne almıştır (Pályi, 2021, s. 33). Bu durum, eserin başarısının yıldız isimlerden ziyade müziğin ve hikâyenin gücüne dayandığını kanıtlar niteliktedir.

2.2. Müzikal Yapı ve Tematik Analiz

Jenő Huszka'nın *Gül Baba* opereti, Bektaşî inancının köklü mistik arka planını, 20. yüzyıl başındaki Budapeşte'nin kozmopolit sahne diliyle yeniden yorumlayarak özgün bir sentez ortaya koyar. Bektaşî inancında müzik, estetik bir bezeme aracı olmaktan öte, inancın belleği ve aktarımındaki temel taşıyıcıdır. Besteci, eserinde Fransız operetinin hafifliği ve Alman Singspiel formunun dramatik çatısını, Macar halk müziğinin (verbunkos) karakteristik ritimleriyle harmanlayarak dönemin eleştirmenlerinin ifadesiyle ulusal duygulara hitap eden hibrit bir üslup yaratmıştır (Pályi, 2021, s. 224). Müzikal açıdan oldukça çeşitli olan eserde; Ali Paşa ve bazı koro bölümlerinde Türk stili müzik, Leila'nın parçalarında lirik valsler tercih edilirken Gábor ve Mujkó karakterlerinde ulusal motifler ön plana çıkar.

Eserin müzikal inşası, klasik operetlerin neşeli uvertür geleneğine meydan okuyan bir ciddiyetle başlar. Wagner'in *Tannhäuser* operasındaki ilahileri andıran ağırbaşlı ve mistik Hacılar Korosu (Zarándokok kara), açılıшта seyirciyi karşılar (Hooker, 2013, s. 301-303). Macar sahnelerinde bir tür "kutsallık" (szakralitás) atmosferi yaratan bu tercih, Bektaşî dergâhının uhrevi havasına paralel olarak esere daha ilk perdeden dinsel bir saygınlık kazandırır. Bu tema, eserin başında duyulduğu gibi, dramatik bir dönüm noktası olan gül bahçesinin yıkımı sahnesinde de tekrar edilerek yapıtın bütünlüğünü sağlar.

Karakterlerin müzikal kimlikleri, eserin kültürel sentezini derinleştirir. Eserin romantik kahramanı Gábor'un aryalardaki verbunkos ritimleri, Osmanlı dekoru içinde Macar ruhunu temsil eden bir işitsel bayrak işlevi görerek dönemin izleyicisinde bizdenlik hissinin canlı tutar. Diğer yandan Çingene karakter Mujkó, Macar nota (halk şarkısı) geleneğini temsil eder. Onun icra ettiği parçalar, folk-şarkı benzeri ezgilerle Alevi-Bektaşî sözlü geleneğindeki nefes ve düvaz formlarıyla dolaylı bir ruhsal bağ kurar (Hooker, 2013, s. 301-303). Örneğin, Mujkó'nun söylediği şu dizeler, göçebe ruhunu ve sıra özlemine yansıtan tipik bir örnektir:

Turna kuşu yükseklerde, gökyüzünde,

Evine doğru süzülür,

Elinde göçebe değneğiyle,

Çingene delikanlı durup durup dinlenir.

Uç kuşum, eğer mümkünse,

Al bu mektubu da götür.

Söyle benim güvercinime:

Ardımdan ağlamasın,

Bana acımasın, beni düşünmesin...⁴

4 Katona József Könyvtár. (t.y.). *Gül Baba* [Tiyatro Programı]. https://digital.kjmk.hu/Gallery/660225_Gul_Baba_mf.pdf

Bu sözlerde geçen turna metaforu hem Türk hem de Macar halk kültüründe gurbeti ve haberi simgeleyen ortak bir motif olarak dikkat çeker.

Gül Baba'nın sembolik kimliği ise operetin hem dramatik hem de tematik merkezini oluşturur. Tasavvufta gül; mistik bilginin (marifet), Tanrı'ya ulaşmanın kesinliğinin ve hakikati arayan dervişin simgesidir (Ágoston & Sudár, 2002, s. 59). Macar kaynaklarında sıklıkla vurgulanan güller, Gül Baba'nın tacındaki gülle birleşerek onun manevi otoritesini ve şeyhlik makamını temsil eder. Eserde Gül Baba'nın duruşuyla özdeşleşen "Bir elinde kılıç, bir elinde gül" metaforu hem bir tezatlık hem de tamamlayıcı bir adalet anlayışını işaret eder. Bu imge; özgürlüğün ve erdemin savunucusu olan kılıç (Zülfikar) ile gönül yapmayı öğütleyen gülün birlikteliğini, yani dervişin "gazi-eren" estetiğini sahnede somutlaştırır (Saral, 2024, s. 258, 260-264). Nitekim eserin finalinde Gül Baba'nın gül bahçesini feda etmesi, dünyevi mülkten vazgeçip ilahi adaleti tesis etmesiyle Bektaşî öğretisindeki "Eline, beline, diline sahip olma" düsturunun dramatik bir yansımaya dönüşür.

Eserin müzikal başarısı, dönemin eleştirmenleri tarafından "Bilinçli bir sadelik ve Doğu-Batı sentezi" olarak yorumlanmıştır. Prömiyerin ardından Pesti Napló gazetesinde yayımlanan eleştiri, Huszka'nın başarısını şu sözlerle özetler:

Huszka Jenő'nün partiyonu zarif ve seçkindir.. Eserin müziğinin özel çekiciliği, Doğu melodilerini canlı biçimde süsleyen Macar üslubudur. Öğrenci ve Çingene şarkıları özgündür; dar ve kapalı Macar halk şarkısı biçimleri hiçbir yapaylığa düşmeden etkili sahne melodilerine dönüşmüştür. (Budai Parkszipad, 1973).

Bu değerlendirme, eserdeki *Turna Kuşu* şarkısı gibi nota formundaki eserlerin, oryantalist bir fantezi olmanın ötesinde, Macar halk müziği estetiğiyle nasıl başarılı bir şekilde harmanlandığını kanıtlar niteliktedir.

Huszka'nın bu çok katmanlı müzikal yapısı, dönemin bir diğer popüler eseri olan Johann Strauss'un *Çingene Baron (Zigeunerbaron)* operetiyle önemli bir karşıtlık içerir. Hooker'ın (2013) analizine göre; Strauss için Türkler, Macarlar ve Çingeneler sadece ötekinin farklı varyasyonlarıyla Huszka için bu kimlikler arasındaki müzikal ayrımlar hayati bir öneme sahiptir. Eser, tıpkı *Çingene Baron* gibi Türk ve Çingene unsurlarını barındırır da bunları oryantalist bir fantezi olarak değil, ortak bir kültürel miras olarak sunar. Nitekim 1906'daki Szeged temsili üzerine yazan bir eleştirmen, eserin bu yönünü şu sözlerle takdir etmiştir: "*Müziğinde, Macar ve Oryantal olandan her zaman ortak (közös) bir şeyler vardır.*" (Sándor, 1995'ten aktaran Hooker, 2013, s. 299-300). Bu ortaklık vurgusu, eserin neden Macaristan sınırları içinde *Çingene Baron*'dan daha derin bir sahiplenmeyle karşılandığını açıklar niteliktedir.

2.3. Sosyalist Dönemde Gül Baba

Habsburg İmparatorluğu'nun kültürel ikliminde doğan *Gül Baba* opereti, II. Dünya Savaşı sonrası Macaristan'da kurulan sosyalist rejimde de varlığını sürdürmüş ancak dönemin kültür politikaları gereği ciddi bir ideolojik modernizasyona tabi tutulmuştur. Eserin değişen siyasi konjonktüre uyum sağlama çabasının en çarpıcı örneği, 1954 yılında Pécs Ulusal Tiyatrosu'nda (Pécsi Nemzeti Színház) Margit

Hortobágyi rejisörlüğünde sahnelenen prodüksiyondur (Tóth, 2018⁵). Bu dönemde operet, romantik bir aşk hikâyesi olmaktan çıkarılarak sınıf mücadelesi ve seküler hümanizm ekseninde yeniden kurgulanmış bir anlatıya dönüştürülmüştür.

Dönemin yayın organı Dunántúli Napló'da (MDP Baranya İl Parti Komitesi Yayını) eleştirmen Pongrác Galsai tarafından kaleme alınan 1 Mayıs 1954 tarihli yazı, rejimin esere bakışını belgeleyen temel bir kaynaktır. Galsai, Huszka'nın müziğini ölümsüz kılan unsurun Macar halk motifleri olduğunu kabul etmekle birlikte librettonun ve karakterlerin devrimci ruhtan yoksun oluşunu eleştirmiştir (Tóth, 2018). Bu dönemde eleştirmene göre, başrol Gábor diák karakteri zayıf kalmış; onun 16. yüzyıl partizanı olarak nitelendirilebilecek işgal karşıtı vatansever yönü, eserin romantik örgüsü içinde yeterince vurgulanamamıştır. Onun Osmanlı yönetimine karşı direnen, ülkesinin bağımsızlığı için savaşan bir direnişçi (partizan) gibi davranmasını beklemiştir.

İdeolojik müdahalenin en radikal boyutu ise Gül Baba karakterinin inşasında görülür. 1954 yorumunda Gül Baba, tarihsel ve dini bir önder (başrahip) kimliğinden sıyrılarak dogmalara başkaldıran yasa tanımaz bir hümanist kahramana evrilmiştir. Bu yeni kurguda Gül Baba'nın, insanlığın kurtuluş modeli olarak sunulan bir aydınlanma süreci yaşadığı varsayılır. Galsai'nin analizi, karakterin geçirdiği bu seküler dönüşümü şu sözlerle idealize eder: "Gül Baba, Kuran'ın tezlerinin insan özgürlüğünü engelleyemeyeceğini bizzat kendisi idrak eder. Özgürlüğün yasa tanımaz gücünü ifade etmek adına en büyük, psikolojik olarak en haklı fedakârlığı o yapar: İncancı, rütbesini ve tutkusunu feda eder." (Galsai, 1954, aktaran Tóth, 2018). Bu yorumla Gül Baba, Osmanlı-İslam kimliğinden ve tasavvufi derinliğinden kopararak sosyalist ideolojinin "aydınlanmacı ve devrimci" prototipine dönüştürülmüştür (Tóth, 2018).

Eserin toplumsal resepsiyonu ise tiyatro arşivlerinde bulunan ve izleyici görüşlerini içeren ziyaretçi defterleri aracılığıyla gün yüzüne çıkmıştır. Tóth'un (2018) analizine göre, bu kayıtlar 1950'ler Macar toplumunun tiyatro algısına dair ikili bir yapı sergiler. Bir yanda "1945 öncesinden daha güzel" veya "işçilerin kültürü için" gibi dönemin parti propagandasına paralel, politik bilinçle yazılmış ifadeler yer alırken diğer yanda izleyiciler, ideolojiden bağımsız olarak Huszka'nın müziğine, Somló Ferenc'in oyunculuğuna ve dekorun büyümesine duydukları saf hayranlığı dile getirmişlerdir. Bu veriler; *Gül Baba* operetinin, siyasi iktidarın propaganda aracına dönüştürme çabasına rağmen, halkın farklı toplumsal katmanları nezdinde demokratikleşen bir eğlence aracı ve estetik bir sığınak olarak varlığını koruduğunu kanıtlamaktadır (Tóth, 2018).

1950'lerin ideolojik atmosferi Gül Baba operetini yukarıdan aşağıya bir müdahaleyle dönüştürmeye çalışsa da eserin özündeki insani ve mistik çekirdek bu kalıplara tam anlamıyla sığdırılamamıştır. Rejimin, Gül Baba'yı dinî kimliğinden arındırıp seküler bir kahramana dönüştürme çabası, paradoksal bir şekilde karakterin evrenselliğini kanıtlamıştır. Bu durum Gül Baba'nın yüzyıllara yayılan kültürel ve manevi mirasıyla halk nezdinde karşılık bulduğunun en somut göstergesidir. Bu

5 Tóth, V. (2018, Haziran 10). Marxista Jellemfejlödés Egy Romantikus Operettben – Gül Baba, PNSz, 1954-es Évad. Pécs8. Erişim adresi: <https://pecs8.hu/marxista-jellemfejlodes-egy-romantik-operettben-gul-baba-pnsz-1954-es-evad/>

dönem, eserin tarihsel yolculuğunda geçici bir aralık olarak kalsa da Gül Baba'nın birleştirici gücünün her türlü siyasi anlatının ötesinde olduğunu belgeleyen önemli bir tarihsel kesittir.

2.4. Günümüzde Gül Baba

Jenő Huszka'nın 1905 tarihli operetiyle başlayan Gül Baba'nın sahne yolculuğu, 21. yüzyıl Macaristanı'nda biçim değiştirerek varlığını sürdürmektedir. Sosyalist dönemdeki ideolojik müdahalelerin ardından günümüzde Gül Baba figürünün sahne sanatlarındaki temsili, "nostaljik bir operet kahramanı" ile "kültürlerarası barış elçisi" imgelerinin sentezi üzerine kuruludur. Özellikle 2018 yılında Gül Baba Türbesi'nin restorasyonu ve kültür merkezine dönüştürülmesi; bu tarihsel figürün sahne performansları, çağdaş besteler ve disiplinler arası sanat etkinlikleri yoluyla yeniden üretilmesine zemin hazırlamıştır.

Günümüz Macar sahne sanatlarında Gül Baba, Huszka'nın klasikleşmiş melodilerinin ötesinde, çağdaş klasik müzik repertuarına da ilham kaynağı olmaktadır. Bu bağlamda en dikkat çekici örnek, Azerbaycan asıllı besteci İlyas Mirzayev tarafından bestelenen "Gül Baba Senfonik Şiiri"dir (Gül Baba szimfonikus költemény). Gül Baba Türbesi Mirasını Koruma Vakfının girişimiyle hayata geçirilen bu eser, Gül Baba'nın manevi mirasını modern orkestrasyonla yorumlamış ve dünya prömiyerini Cumhurbaşkanlığı Senfoni Orkestrası (CSO) icrasıyla gerçekleştirmiştir (Next FM, 2022). Bu tür yapımlar, Gül Baba'nın tarihsel bir figür olmasının yanı sıra modern besteciler için de üretken bir imge olduğunu kanıtlamaktadır.

Sahneleme pratiği açısından incelendiğinde Huszka'nın Gül Baba opereti, Macaristan'ın önemli tiyatrolarında repertuar eseri olarak varlığını korumaktadır. Son yıllarda Veszprémi Petőfi Színház ve MórícZ Zsigmond Színház gibi köklü kurumlar, eseri Peller Károly rejisörlüğünde yeniden sahneye taşımıştır. Bu güncel prodüksiyonlarda eser, klasik oryantalist bakışın ötesinde, Türk ve Macar motiflerinin iç içe geçtiği ve sevginin her türlü engeli aştığı evrensel bir anlatı olarak kurgulanmıştır (Veszprémi Petőfi Színház, 2023; MórícZ Zsigmond Színház, t.y.).

Ayrıca Gül Baba Türbesi'nin kendisi de modern bir performans mekânına dönüşmüştür. Gül Baba Türbesi Mirasını Koruma Vakfı (Gül Baba Türbéje Örökségvédő Alapítvány) tarafından düzenlenen sergiler ve konserler, Türk ve Macar sanatçıları kültürel köprü misyonuyla bir araya getirmektedir. Örneğin, fotoğraf sanatçısı György Mánfai'nin sergileri veya Erdal Şalikoğlu'nun Yol Arkadaşları gibi konser projeleri; mekânı yaşayan bir sanat platformu hâline getirmektedir (Gül Baba Türbéje Örökségvédő Alapítvány, 2025).

Gül Baba, günümüzde senfonik şiirlerden modern tiyatro rejilerine kadar uzanan geniş bir yelpazede, Bektaşî hoşgörüsünün sanatsal bir forma bürünmüş hâli olarak Macar kültür sahnesindeki başrolünü korumaktadır.

SONUÇ

Jenő Huszka'nın 1905 yılında sahnelediği *Gül Baba* opereti, Macar sahne sanatları tarihinde hem popüler bir eğlence aracı olarak hem de Osmanlı-Bektaşî kültürü ile Macar ulusal kimliğini harmanlayan stratejik bir sentez olarak konumlanmıştır. Bu çalışma, eserin 16. yüzyıl Osmanlı Budini'nin atmosferini Macar halk müziği (verbunkos) motifleriyle birleştirerek özgün bir sahneleme stratejisi geliştirdiğini ortaya koymuştur. Besteci, Fransız operetinin hafifliği ve Alman Singspiel formunun dramatik yapısını yerel tınılarla sentezleyerek dönemin izleyicisinde güçlü bir "bizdenlik" ve ulusal aidiyet hissi yaratmayı başarmıştır.

Eserin en çarpıcı yönü, Gül Baba figürünün klasik Batı sahne sanatlarındaki oryantalist Türk stereotiplerinden arındırılarak bir gazi-eren ve bilge estetiğiyle sunulmasıdır. Çalışmada incelendiği üzere Gül Baba'nın bir elinde kılıç, bir elinde gül metaforu; zıtlıkların ötesinde tamamlayıcı bir adalet ve hikmet anlayışını temsil etmektedir. Operetin dramatik zirvesi olan gül bahçesinin tahrip edildiği sahne, Bektaşî felsefesinin insan hayatının kutsallığı ilkesinin somut bir tezahürüdür; Gül Baba'nın çiçeklerden vazgeçip insanı öncelemesi, bu mistik geleneğin evrensel hümanizmini sahneye taşımaktadır.

Müzikal dramaturji açısından eser, Johann Strauss'un *Çingene Baron* örneğindeki gibi kültürleri öteki olarak ayrıştırmak yerine Macar ve Oryantal unsurlar arasında ortak (közös) bir dil kurmuştur. Gábor karakterinin verbunkos ritimleriyle bir işitsel bayrak dalgalandırması ve Mujkó'nun nóta formundaki ezgileri, eseri oryantalist bir fanteziden çıkarıp ulusal bir hafıza mekânına dönüştürmüştür.

Eserin kültürel gücü ve esnekliği, Habsburg İmparatorluğu'ndan Sosyalist Macaristan'a uzanan farklı siyasi rejimlerde varlığını sürdürebilmesiyle de kanıtlanmıştır. Çalışmada ele alınan 1954 Pécs prodüksiyonu örneği, Gül Baba'nın dönemin kültür politikaları gereği nasıl seküler ve devrimci bir anlatıya dönüştürüldüğünü göstermiştir. Bu dönemde Gül Baba, dinî kimliğinden sıyrılarak dogmalara başkaldıran bir hümanist aydınlanmacı olarak yeniden yorumlanmış; eser sınıf mücadelesi eksenine oturtulmaya çalışılmıştır. Ancak arşivlerdeki izleyici kayıtları, halkın ideolojik propagandadan ziyade eserin estetik ve müzikal derinliğiyle ilgilendiğini, Gül Baba'nın toplumsal hafızada politikadan bağımsız birleştirici bir figür olduğunu ortaya koymuştur.

Gül Baba opereti, sonuç olarak Güllerin Babası'nın manevi mirasını yüzyılı aşkın süredir sahne estetiğiyle harmanlayarak Türk-Macar dostluğunun yaşayan en güçlü sembollerinden biri hâline gelmiştir. Eserin 1940 ve 1956 yıllarındaki sinema uyarlamalarıyla kitlelere ulaşması ve uluslararası dolaşıma girmesi, bu kültürel köprünün sağlamlığını belgelemektedir. Bugün de Gül Baba, Macar kültürel belleğindeki canlılığını korumakta ve yaşayan bir simge olarak değer görmektedir. Budapeşte'nin kalbindeki türbesi hem Türkler hem de Macarlar için ortak bir ziyaretgâh ve tefekkür mekânı işlevi görerek geçmişin hoşgörü mesajını modern dünyaya taşımaktadır. Sanat eserlerinden mimariye, festivallerden akademik çalışmalara kadar geniş bir yelpazede varlığını sürdüren Gül Baba; iki ulus arasındaki dostluğun sarsılmaz bir sütunu ve Macaristan'ın çok katmanlı kültürel mirasının vazgeçilmez bir parçası olmaya devam etmektedir.

Kaynakça | References

- Ágoston, G., & Sudár, B. (2002). *Gül Baba és a Magyarországi Bektasi Dervisek [Gül Baba ve Macaristan'daki Bektaşi Dervişleri]*. Terebess Kiadó.
- Altar, C. M. (2010). *Opera Tarihi* (Cilt 4). İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Encyclopaedia Britannica Editörleri. (2019, 13 Eylül). *Singspiel*. In *Encyclopaedia Britannica*. Erişim tarihi: 9 Şubat 2026, <https://www.britannica.com/art/singspiel>
- Gül Baba Türbéje Örökségvédő Alapítvány. (2025). *Események: Koncertek, kiállítások és Kulturális Programok [Etkinlikler: Konserler, Sergiler ve Kültürel Programlar]*. Gül Baba Türbéje Alapítvány Hivatalos Oldala. Erişim adresi: <https://gulbabaalapitvany.hu/esemenyek/>
- Hooker, L. M. (2013). Turks, Hungarians, and Gypsies on Stage: Exoticism and Auto-Exoticism in Opera and Operetta. *Hungarian Studies*, 27 (2), 291-311.
- Jordan, E. E. (2018). The Soprano Voice Type and its Importance Within the Operetta Genre. *Studia UBB Musica*, 63(2), 103–114. [httpsdoi.org10.24193/subbmusica.2018.2.09](https://doi.org/10.24193/subbmusica.2018.2.09).
- Next FM. (2022, Mart 29). *Gül Baba Életét Bemutató Szimfonikus Költemény Világpremierje a Török Elnöki Szimfonikus Zenekar Előadásában [Gül Baba'nın Hayatını Anlatan Senfonik Şiirin Dünya Prömiyeri Türk Cumhurbaşkanlığı Senfoni Orkestrası İcrasıyla]*. Next FM. Erişim adresi: https://nextfm.hu/gulbaba_szimfonikus/
- Pályi, B. (2021). *Az Operett Népszerűségének Útja Budapesten Társadalomtörténeti Kontextusban (1894–1918)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Pázmány Péter Katolikus Egyetem.
- Parkszínpad, B. (1973). *Gül Baba* [Tiyatro Programı]. Magyar Nemzeti Digitális Archívum. [https://mandadb.hu/dokumentum/464783/Budai_Parkszinpada_Gl_Baba.pdf](https://mandadb.hu/dokumentum/464783/Budai_Parkszinpada_Gul_Baba.pdf)
- Saral, İ. T. (2020). Gül Baba ve Kulaklı Baba Vámbéry'den bir Müslüman Hikâyesi. *Turán Akademik İlim Fikir ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 41, 1–15.
- Saral, İ. T. (2020). Budin Gözcüsü Gül Baba, Viyana Gözcüsü Çerkez Dayı. *Düşünce ve Tarih Aylık Tarih Dergisi*, (), 1–23.
- Saral, İ. T. (2021, Ekim 18). Gül Baba ve Tahta Kılıcı. *Yeni Vatan Gazetesi*. Erişim adresi: <https://www.yenivatan.at/guel-baba-ve-tahta-kilici/>
- Színház, V. P. (2023). *Gül Baba: Operett Két Felvonásban [Gül Baba: İki Perdelik Operet]*. Veszprémi Petőfi Színház. Erişim adresi: www.petofiszinhaz.hu/hu/esemeny/gul-baba
- Színház, M. Z. (t.y.). *Huszka Jenő-Martos Ferenc: Gül Baba - Daljáték két részben [Huszka Jenő-Martos Ferenc: Gül Baba - İki Bölümlük Müzikal Oyun]*. Móríc Zsigmond Színház. Erişim adresi: <https://www.moriczszinhaz.hu/eloadasok/huszka-jeno-martos-ferenc-gul-baba>

- Tóth, V. (2018, Haziran 10). *Marxista Jellemfejlődés Egy Romantikus Operettben – Gül Baba*, PNSz, 1954-es évad. Pécs8. Erişim adresi: <https://pecs8.hu/marxista-jellemfejlodes-egy-romantikus-operettben-gul-baba-pnsz-1954-es-evad/>
- Yener, F. (1970). *Müzik Kılavuzu*. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Yılmaz, M. E. (2021). Budapeşte'deki Gül Baba Türbesi'nin Onarımları (1884-1915). *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (99), 19-54.
- Yılmaz, M. E. (2023). *Gül Baba ve Osmanlı Macaristanı'nda Mânevî Mîras*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı TİKA Yayınları.
- Yılmaz, H. (2017). Gülbaba'nın Balkan Bektaşiliğindeki Yeri ve Feyzname Adlı Eserinde Bektaşilik-Hurufilik İzleri. *Turkish Studies*, 12(21), 531-566. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.12260>
- Wikipedia*. (28.10.202.). “Verbunkos”. *Vikipedi*. Erişim tarihi 9 Şubat 2026, <https://tr.wikipedia.org/wiki/Verbunkos>

GÖRSELLER LİSTESİ

- Görsel 1: *Wikipedia*. (2025). *Jenő Huszka*. *Vikipedi*, Özgür Ansiklopedi. Erişim tarihi: 9 Şubat 2026, https://en.wikipedia.org/wiki/Jen%C5%91_Huszka
- Görsel 2: Yılmaz, M. E. (2023). *Gül Baba ve Osmanlı Macaristanı'nda Mânevî Mîras*. S.96, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı TİKA Yayınları.
- Görsel 3: *Gül Baba'nın Ölümü* Tablosu (Ferenc Eisenhut, 1886) [Görsel dosya]. *Vikipedi*. Erişim tarihi 9 Şubat 2026, https://tr.wikipedia.org/wiki/Dosya:G%C3%BC1_Baba_Eisenhut_1886.jpg
- Görsel 4: *Gül Baba* [Film]. (1940). IMDb. Erişim tarihi 9 Şubat 2026, <https://www.imdb.com/title/tt0032562/>
- Görsel 5: Antik Teşvikiye Müzayede. (1907). *Gül Baba; Tóth Béla: Lampel, Budapest, 1907* [Görsel eser ve kitap tanıtım bilgisi]. AntikTeşvikiye.com. Erişim tarihi: 9 Şubat 2026, <https://www.antiktesvikiyemuzayede.com/urun/6234688/gu-1-baba-to-th-be-la-lampel-budapest-1907-macarca-223-s-bazilari-renkl>
- Görsel 6: Turay İda Tiyatrosu. (2013). *Gül Baba opereti [Afiş]. 21. Kerület Ittlakunk.*: Erişim Tarihi: 11.10.2025, Erişim adresi: <https://21.kerulet.ittlakunk.hu/programok/131012/gul-baba-operett>



CEM DİLİNDE KAVRAMSAL EVREN* **

THE CONCEPTIONAL UNIVERSE OF CEM RITUAL'S LANGUAGE

Kıvılcım POLAT***

Özet

Alevi-Bektaşî inanç sisteminin en temel icra ortamı olan cemlerde üretilen dilin kavramsal ve metaforik altyapısı; bu makalede, bağlam merkezli yaklaşımla derlenen saha verileri ışığında çok boyutlu olarak çözümlenmektedir. Bu araştırmanın kavramsal çerçevesi, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin sembolik imgelerle şekillenen ve “sır dili” olarak nitelendirilen özgün ifade biçimi üzerine inşa edilmiştir. Söz konusu bu bâtnî dilin, ritüelistik bağlamdan soyutlanarak analiz edilmesi mümkün değildir; zira cem erkânının kavramsal evreni incelenirken, yüzeysel anlatımların ötesindeki derin anlamsal katmanlara odaklanılmıştır. Kültürel sürekliliğin temel taşıyıcısı olan dil, bu inanç sisteminde hem metne dayalı hem de bağlamsal dinamiklerle beslenen bütüncül bir anlatı alanı yaratmıştır. Türk inanç sisteminin İslamiyet öncesi pratiklerinin, İslamiyetle birlikte ortaya çıkan ardından kendine ifade alanı bulan Türk tasavvuf geleneği ile perçinlenmesiyle toplumsal bir değişim ve dönüşümün temellerini atan Alevi-Bektaşî inanç sistemi, İran-İrak ve Afganistan’dan Balkanlara kadar Türk varlığının sürdüğü geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. “Yol bir sürekin bin bir.” düsturuyla farklı coğrafyalarda farklı ocaklara mensup yolun sürdürücüsü mürşit ve talipler cem ibadetlerini canlı şekilde devam ettirmektedir. Tüm bağlamı ile değerlendirildiğinde cemler esnasında ortaya çıkan ve kolektif yapının devamlılığını noktasında bütünleştirici bir unsur olan dil, çalışmada anlamsal boyutuyla irdelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alevi-Bektaşî, Cem, Ritüel, Sır Dil, Bağlam, Anlambilim.

* Bu makale, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı’nda, Prof. Dr. Turgut TOK danışmanlığında Kıvılcım POLAT tarafından hazırlanan “Alevi-Bektaşî Cemlerinin Dili” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Araştırma Makalesi; Gönderilme Tarihi: 11.02.2026; Kabul Tarihi: 05.04.2026; Yayınlanma tarihi: 15.05.2026.

*** Dr., e-posta: kvlcmlptt@gmail.com, Orcid: 0000-0003-0821-4508.

Abstract

This study examines the conceptual dimension of the language utilized in Cem rituals, which constitute the fundamental form of worship within the Alevi-Bektashi belief system. The analysis is based on field recordings evaluated through a context- and belief-centered approach. The syncretic structure of the Alevi-Bektashi belief system and its symbolically constructed “language of secrecy” (sır dili) form the conceptual framework of the research. This “language of secrecy” cannot be considered in isolation from its contextual setting. In analyzing the conceptual universe of Cem rituals, the study focuses on the semantic dimension within the deep structure. As the primary transmitter of culture, language finds a mode of expression within the Alevi-Bektashi belief system that is both text- and context-centered. By synthesizing pre-Islamic Turkish practices with the ensuing Turkish Sufi tradition, the Alevi-Bektashi system laid the foundations for social transformation and spread across a vast geography, from Egypt to the Balkans. Guided by the principle “Yol bir, sürekin bin bir” (The path is one, the practices are a thousand and one), *mürşids* and *talips* belonging to different *ocaks* continue to sustain these rituals as living traditions. Evaluated in its entirety, the language emerging during Cem ceremonies—serving as an integrative element for collective continuity—is analyzed in this study through its semantic dimensions.

Keywords: Alevi-Bektashi, Cem, Ritual, Language of Secrecy, Context, Semantics.

Giriş

Çalışmanın Konusu/Sorunu

Bu çalışma, “Cem Dilinde Kavramsal Evren” başlığı altında, söz konusu inanç sisteminin kavram analizini ve bu analizin teolojik altyapısını irdelemeyi amaçlamaktadır. Dil yalnızca bir iletişim aracı değil, aynı zamanda kolektif yapıyı oluşturan ve kültürü taşıyan temel unsurdur. Bağlam merkezli icra ortamının üretimleri olan cemlerde, ezoterik dil sadece kitabi bilgiyle değil; yolun önderleri rehberliğinde aktarılmış ve aktarılmaya da devam etmektedir. İnanç sistemi içerisinde “yol” olarak adlandırılan tekâmül süreci, bağlam merkezli değerlendirilmelidir.

Alevi-Bektaşî inanç sisteminin tasavvufî derinliği, kavramsal anlam evreninin incelenmesinde çok boyutlu bir yaklaşımı zorunlu kılar. Yazılı ve sözlü üretimlerin sadece yüzeysel yapısına odaklanmak, inancın özünü kavrama ve anlamlandırma sürecinde eksik kalacaktır. Bu nedenle, cemlerin teolojik yapısı ve bu yapıdan doğan sözel üretimler, bağlam merkezli bir yaklaşım ile ele alınmalıdır.

Çalışmanın Amacı

Alevi inanç sisteminin mitolojik temelini oluşturan “Miraç” ve “Kırklar Cemi” anlatıları, zengin bir tasavvufî derinliğe sahip olan kurucu metinler niteliğindedir. Geleneksel yapıyı muhafaza eden inanç önderleri, bu mitik anlatının bîatını şerhini “dört kapı” (şeriat, tarikat, marifet, hakikat) doktrini üzerinden temellendirmektedir. Ancak bu noktada dikkat çekici olan, bilginin kamusal alana açık olan şeriat boyutu dışında kalan kısımların büyük oranda “sır” kabul edilerek gizlenmesidir. Akın, bu durumun sembolik ve metaforik bir dil kullanımıyla sanatsal bir iletişim formuna dönüştüğünü; bu özgün iletişim biçiminin ancak belirli merhaleler aşıldıkça öğrenilebilen “gizli bir dil” hüviyeti taşıdığını belirtmektedir (2020, s. 165).

Alevi-Bektaşî inanç dünyasının teolojik arka planı bütünüyle Kırklar kültürüyle çevrelenmiştir. Bu kutsal anlatının ve ritüellerin tarihsel süreçteki aktarımı, Akın’ın ifadesiyle tasavvufî semboller ve remizlerden oluşan sırlı bir dil vasıtasıyla mümkün olabilmektedir (2020, s. 4). Bu bağlamda “sır dili”, inancın kolektif hafızasını inşa eden ve hakikatin özünü yalnızca ikrar vererek yola dâhil olan taliplere açan mistik bir kod sistemidir. Akın (2020, s.199); söz ile hareket, mit ile ritüel arasındaki yapısal bütünlüğe işaret ederek, Kırklar kültürü eksenindeki anlatıların cem meydanında bu sırlı dile bürünerek her icrada yeniden üretildiğini savunmaktadır. Bu sırlı dil Elest Bezmi’nin şifrelerini barındıran, nübüvvet ve velayet nurunun birliğini ritüel düzeyinde tesis eden bir iletişim aracıdır.

Tüm bunlar doğrultusunda bu çalışma, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin kurucu anlatıları olan Miraç ve Kırklar Cemi ekseninde şekillenen “sır dil”in, saha çalışması verileri ışığında, kavramsal yapısını çözümlenmeyi amaçlamaktadır. Bu kapsamda, dört kapı öğretisi bağlamında bîatını bilginin nasıl kodlandığı; söz konusu sembolik dilin mit, ritüel ve kolektif hafıza arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğu ve cemler esnasında nasıl yeniden üretildiği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın Kapsamı

Alevi-Bektaşî inanç sisteminin yaşayan ve süreklilik arz eden ibadeti olan cemler, bu çalışmanın saha araştırması safhasında temel veri kaynağını oluşturmaktadır. Dilin inanç dünyasındaki değişimini ve canlı yapısındaki kavramsal yansımaları yerinde tespit edebilmek amacıyla mevcut kayıtlara ek olarak yeni metinlere ihtiyaç duyulmuştur. Bu doğrultuda, Türkiye’de geleneği sürdüren ocakların dede-babaları ve talipleriyle doğrudan temas kurularak ibadet anları kamera, ses kaydı ve fotoğraf desteğiyle kayıt altına alınmıştır. Araştırmanın saha verileri; Söke/Aydın’da Bahri Doğanay (Dede) rehberliğindeki Muharrem Matem Lokması Cemi ve Haktan Çelik (Dede) rehberliğindeki Birlik Cemi, Antalya/Elmalı’da Hüseyin Eriş (Dede) rehberliğindeki Birlik Cemi, Eskişehir Hacı Bektaş Veli Kültür Vakfı’nda Mustafa Özel (Dede) rehberliğindeki Hızır Cemi ve Tokat’ta Karadeniz Alevi Bektaşî Federasyonu Genel Merkezi’nde Muharrem Erkan (Dede) rehberliğindeki Hızır Cemi kayıtlarından oluşmaktadır.

Çalışmanın Yöntemi

Bu çalışma, “Alevi-Bektaşî Cemlerinin Dili (İnceleme-Metin)” başlıklı doktora tezi kaynak alınarak hazırlanmıştır. Çalışma metodu olarak Performans (İcra) Kuram benimsenmiştir. Alan Dundes’in belirttiği üzere, herhangi bir halk bilgisi unsuru; doku (texture), metin (text) ve bağlam (context) katmanlarının bütüncül bir tahliliyle anlaşılabilir. Dundes’e göre, bir türü sadece bu seviyelerden biriyle tarif etmek eksik bir yaklaşım olup ideal olan, her üç düzeyin de eş zamanlı olarak göz önünde bulundurulmasıdır. Sözlü kültür ortamında hayat bulan cemleri salt metin merkezli analiz etmek, inancın dinamik yapısını ve girift anlam evrenini kavramayı imkânsız kılacaktır (1980, s. 108).

Türkiye’deki halk bilimi çalışmalarındaki metodolojik eksikliğe dikkat çeken Ekici, halk bilgisi ürünlerinin filizlendiği, şekillendiği ve kayda geçirildiği toplumsal zemin, analiz aşamasında göz ardı edilemeyecek temel bir değişimdir (1998, s. 27). Dolayısıyla herhangi bir halk edebiyatı metnini anlamlandırmak için, içinde doğduğu çevresel koşulları metnin yapısıyla eş değer bir önemde ele almak gerekmektedir.

Sözlü kültür ürünlerinin doğası gereği, anlatıcı (dede/baba) ile dinleyici (talip/cemaat) arasındaki etkileşim, metnin inşasında ve anlamlandırılmasında belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu nedenle, cemler salt yazılı metinler üzerinden değil, icra ortamının tüm bileşenleri ile değerlendirilmiştir. Cemlerin dinamik ritüeller olması nedeniyle saha araştırması ve katılımlı gözlem yoluyla veriler toplanmıştır. Bu kapsamda Türkiye’de geleneği sürdüren farklı ocakların dede, baba ve talipleriyle derinlemesine görüşmeler yapılmış, İbadet anları, katılımlı gözlem tekniğiyle yerinde takip edilmiş, söz konusu süreçler kamera, ses kaydı ve fotoğraf desteğiyle dijital ortama aktarılarak veriler somutlaştırılmıştır. Elde edilen bu birincil veriler, mevcut arşiv kayıtlarıyla karşılaştırmalı bir analize tabi tutularak Alevi-Bektaşî cemlerindeki sembolik dilin teolojik ve sosyolojik kodları çözümlenmeye çalışılmıştır.

İnceleme

Alevi-Bektaşî inanç sisteminin temel ibadet pratiği olan cemler, yalnızca ibadetin gerçekleştiği alanlar değil; aynı zamanda inanç sisteminin dil aracılığıyla yeniden üretildiği ve kolektif belleğin canlı tutulduğu icra ortamlarıdır. Cemlerde kullanılan

dil, gündelik iletişim dilinden farklı olarak ezoterik bir nitelik taşır. Diğer inanç sistemlerinde olduğu gibi, metaforlar ve sembolik örüntülerle kuşatılmış olan Alevi-Bektaşî inanç sistemi, tarihsel süreç içerisinde teolojik ve felsefi boyutunu yansıtan ve “sır dili” olarak adlandırılan ezoterik bir dil geliştirmiştir.

Bu bölümde cemlerde kullanılan kavramlar sözlük düzeninde ele alınmak yerine, anlam üretim süreçleri ve ritüel bağlamdaki işlevleri dikkate alınarak *İnanç ve Ontoloji Merkezli Kavramlar, Ritüel ve İcra Odaklı Kavramlar, Simgesel ve Metaforik Unsurlar: “Sır Dili”* şeklinde üç başlık altında incelenmektedir. Tematik başlıklar altındaki her kavram saha çalışması esnasında kayda alınan ritüel metinlerinden hareketle incelenmiş ve yine bu metinler içerisinde örneklendirilmiştir. Kavramlar, başlıklar altında alfabetik sıra ile açıklanmıştır. Çalışmanın üretildiği “Alevi-Bektaşî Cemlerinin Dili (İnceleme-Metin)” başlıklı doktora tezinde açıklanan kavramların pek çoğundan bu çalışmanın hacmini aşacağı için burada söz edilmemektedir. Metinlerde geçme sıklıklarına göre ve inanç sisteminin de özünün anlaşılmasına yardımcı olacak kavramlar seçilmeye çalışılmıştır. Kavramların *Türkçe Sözlük*’teki anlamları verilmiş ardından kavramların inanç sistemi içerisindeki anlam evreni, inanç sistemi üzerine hazırlanmış sözlüklerden ve müstakil akademik çalışmalardan hareketle irdelenmiş ve yorumlanmıştır.

1. İnanç ve Ontoloji Merkezli Kavramlar

Alevi-Bektaşî cemlerindeki dilsel verinin, “bağlam merkezli” bir yaklaşımla çözümlenmesi metodolojik bir zorunluluktur. Cem ibadeti, sadece bir ritüel alanı değil, aynı zamanda inanç sisteminin ontolojik temellerinin yeniden üretildiği dinamik bir zemindir. Bu bağlam içerisinde özgün karakterini kazanan “sır dili”; sistemin varlık anlayışını, insan-Tanrı-evren arasındaki ayrılmaz bütünlüğü ve bu ilişkinin epistemolojik kodlarını barındıran derin bir anlamsal yapıya sahiptir.

Söz konusu dilsel örüntüde yer alan temel kavramlar, cem bağlamı dışında salt soyut terimler olarak görülse de ritüelin icra anında işlevsel birer anlam taşıyıcısına (semiyotik göstergeye) dönüşmektedir. Diğer bir ifadeyle, bu kavramlar ibadet esnasında teorik birer bilgi olmaktan çıkarak talibin (katılımcının) tekâmül sürecine hizmet eden, inancın hakikat boyutunu somutlaştıran ve rızalık şehri olarak tanımlanan toplumsal düzeni belirleyen canlı unsurlar hâlini alır. Dolayısıyla, bu “sır dil”in kavramsal evreni analiz edilirken sözcüklerin sözlük anlamlarından ziyade, ritüel içerisindeki sembolik ağırlıkları ve icra ortamının yarattığı manevi atmosferdeki işlevleri temel alınmalıdır.

Birleşmek

Birleşmek veya birlemek, ikilikten kurtulup birliğe ulaşmak anlamında kullanılan bir sözcüktür (Korkmaz, 2016, s.135). Cem meydanında canların bir arada olması birlikte dura durmaları fiziksel bir birlikteliğin yanında inançsal ve ruhsal birlikteliği de ifade etmektedir. Aynı inancın mensubu kişilerin bireysel kimliklerinden sıyrılıp kolektif yapının bir parçası konumunda bir arada oluşu dilsel düzlemdeki birleşmenin derin yapıdaki göstergesidir. Geniş bir pencereden bakıldığında ise Tanrı’nın tezahürünün bir parçası olan canların birliği Tanrı’yı ifade etmektedir. Müslüman

mistisizminde, Arap alfabesinin ilk harfi olan elifin, Allah sözcüğünün de ilk harfini oluşturması ve sayısal değerinin “1”e karşılık gelmesi, sembolik ve mecazi anlatım açısından geniş bir yorum alanı sunmaktadır. Bu bağlamda elif, bütün bilgelik ve bilginin özünü temsil eden bir sembol olarak değerlendirilmekte ve Tanrı'nın birliğini idrak eden kişi için başka bir bilgiye ihtiyaç bırakmayan temel bir kavrayış olarak görülmektedir (Schimmel, 2000, s. 55-56).

Bazı ocak sürelerinde gerçekleştirilen cem erkânında hizmetler başlamadan hemen önce erkekler dede-babanın huzurunda iki rekâtlık tarikat namazı kılarlar, bacılar ise bu namazı kılmadıkları için *cem birleme* hizmeti ile bunu tamamlamaktadırlar. Cem ritüeli içerisinde gözcünün yönlendirmesiyle tüm katılımcılar edep-erkân üzere yerlerini alırken kadınlar arasından seçilen ve manevi olgunluğa erişmiş beş kişi, diğer tüm kadınların rızalığını alarak onları temsil etmek üzere meydana iki rekâtlık tarikat namazını yerine getirirler. İnanç dünyasında bu sembolik hizmetin temeli, Kırklar Cemi'nde Hz. Havva, Hz. Meryem, Hz. Asiye, Hz. Hatice ve Hz. Fâtıma'nın bu vazifeyi üstlenmiş olmasına dayandırılmaktadır (Günşen, 2016, s. 150-151).

Cem kayıtlarından elde edilen metinlerde “birleşmek” şu şekilde geçmektedir:

“Ufak tefek kırgınlıklarda gönülleri birlediniz, Allah eyvallah dediniz, Allah cümleminizin yardımcısı olsun.” (Aydın/ Söke, Muharrem Matem Lokması Cemi-Bahri Doğanay)

“Cemimizi birledik, Hazreti Muhammed'in nübüvvet mührüyle Hazreti Ali'nin kilidiyle kilitledik, ya Allah sana sığındık.” (Aydın/ Söke, Birlik Cemi-Haktan Çelik)

Gerçek

Yalan olmayan, doğru olan şey, hakikat (Türkçe Sözlük, 2019, s. 930) anlamlarıyla kayıtlı olan sözcük, kavram olarak çok daha geniş bir anlam evrenine işaret etmektedir. Akıl ve ilim yolunun yüceliği ve bu yoldan ayrılmamak gerektiği “gerçekler çerağı” şeklinde kavramlaştırılmıştır.

“Gerçeğe Hû!” veya “Gerçekler demine Hû!” cemlerde sıkça zikredilen kalıp ifadelerdir ve Tanrı'nın isimlerinden biri olan Hû böylece tekrar edilir. Burada Tanrı'nın birliği ve yüceliği anılırken bu kavramın ilahi olanla doğrudan bağı olduğu vurgulanmaktadır. Bu söz ile gülbank verilmekte ve niyaz edilmektedir. Tanrı'nın esirgeyen, bağışlayan, yüce ve tek olduğu bu niyazla anılmaktadır. “Hakk'a ermiş” ya da “Hak erenleri” olarak ifade edilen evliyalar, niyet, söz ve eylem bütünlüğünde olan kişiler olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda, kalbindeki niyet ile dilindeki ifade ve davranışları arasında uyum bulunan ve iç dünyası ile tutumları örtüşen, öz ile söz birliğini koruyan ve temelsiz iddialardan kaçınan kişiler, Hak ile bütünleşmiş “gerçek erenler” olarak nitelendirilmektedir (Gökbel, 2019, s. 313).

Cem kayıtlarından elde edilen metinlerde “gerçek” sözcüğü şu şekilde geçmektedir:

Gerçekler demine evliyalar keremine gönüller birliğine ya Allah ya Muhammed ya Ali gerçekler demine Hü. (Aydın/ Söke, Muharrem Matem Lokması Cemi-Bahri Doğanay)

Bir gerçekten etek tut ki Ali'ye Selman olasin. (Aydın/ Söke, Birlik Cemi-Haktan Çelik)

Bu erkânı bu cemi cümlemize nasip eyleye gerçekler demine Hü mümine ya Allah ya Muhammed ya Ali. (Aydın/ Söke, Birlik Cemi-Haktan Çelik)

Hak

Alevi-Bektaşî inanç sisteminin temelini oluşturan ve mutlak bir kudreti temsil eden Hak kavramı, genel sözlük anlamı itibarıyla “Tanrı” ile özdeşleştirilmektedir (Türkçe Sözlük, 2019: 1027). Ancak bu terim, inancın kendi terminolojik evreninde çok katmanlı bir anlama sahiptir. Bu bağlamda Hak, sadece varlığı inkâr edilemez bir gerçekliği temsil etmekle kalmaz; aynı zamanda yaratılan ile arasındaki ilişki üzerinden tanımlanan “Yaratıcı” vasfını da karşılamaktadır. Dolayısıyla kavramın zıddı “batıl” olarak kabul edilmekte ve Hak, mutlak bir hakikat düzlemi olarak konumlandırılmaktadır (Gökbel, 2019: 348).

Hak, mutlak varlığı ifade eden Tanrı kavramının içkin bir yansımasıdır. İnanç sistemi içerisinde Hak kavramı, doğrudan akılla kavranabilen bir varlık değil, tekâmül süreci içerisinde manevi ve ahlaki olgunlaşma yoluyla idrak edilebilen bir hakikat olarak ele alınmaktadır. Hakk’ın kavranabilmesi, “Dört Kapı Kırk Makam”ın aşılmasıyla mümkün olmaktadır düşüncesi esastır. Hakk’a erişme yolunda tam teslimiyet, bağlılık ve gönülden çaba gerekmektedir. Hak, inanç sistemi içerisinde ontolojik bir kavramdır. Çünkü “Hak-Muhammed-Ali” şeklinde ifade edilen birlik anlayışının merkezinde Hak vardır. Ayrıca evrendeki her şey Hakk’ın yansımasıdır. Bu anlayış, Alevi-Bektaşî inanç sisteminde tevhidin özgün bir yorumu olarak karşımıza çıkmaktadır ve inanç sisteminin metafizik temelini oluşturmaktadır.

Cem kayıtlarından elde edilen metinlerde “Hak” şu şekilde geçmektedir:

İrfan kalemiyle Hakk’a yazıldım irfan mektebine yazdırdı beni Daimi’yem ermişlerin eriği hiç bilmiyordum buymuş tabiatın gereği. (Aydın/Söke, Muharrem Matem Lokması Cemi-Bahri Doğanay)

Zeynep Ana gülbangiyle oku çıkarıp başını bağlıyor ama teslim oluyor Hakk’a yürüyor. (Aydın/Söke, Muharrem Matem Lokması Cemi-Bahri Doğanay)

Cümle Hak erenler evliyalar bizleri saklaya gizleye. (Antalya/Elmalı (Tekke köyü), Birlik Cemi- Hüseyin Eriş)

İmam Cafer Hazretleri yar ve yardımcımız olsun Hak yolunda zayı olmasın gerçekler cemine hizmetiniz Hak kabul etsin inşallah. (Denizli/Güzelköy, Nevruz Cemi)

Hakikat

Gerçek, gerçeklik anlamlarına gelen kavram (Türkçe Sözlük, 2019, s. 1028) “Dört Kapı” öğretisine göre sülükün en üst basamağını ve nihai erginliği temsil etmektedir (Korkmaz, 2016: 298-299) ve bu aşama muhiplerin ulaştığı bir yetkinlik düzeyi olarak nitelendirilmektedir.

Hakikat, insanın Tanrı ile ontolojik bağına idrak ettiği ve gönülden, tam teslimiyet içerisinde Tanrı’ya bağlandığı üst bilinç düzeyini ifade etmektedir. Hakikat, Dört Kapı Kırk Makam anlayışının son aşamasıdır. İnsan bu mertebede Tanrı’nın verdiği ilham ile görünenin ardındakini kavrayabilmektedir.

Cem kayıtlarından elde edilen metinlerde “hakikat” şu şekilde geçmektedir:

Mana-yı marifet sırr-ı hakikat Muhammed’e hizmet himmet Muhammed’e olsun. (Balıkesir/Deliktaş, Musahip Cemi)

Hızır Aleyhisselam ise hem zahir hem bâtin hem şeriat hem hakikat bilgisine sahipti. (Eskişehir/Hacı Bektaş Veli Kültür Vakfı, Hızır Cemi-Mustafa Özel)

Şeriat ehli hakikati bilmediği için yargulayıcıdır. Evet gerçekten canlar bu yüzden birçok hakikat ehli asılmıştır; kesilmiştir; yüzülmüştür. Az önce dediğimiz gibi Nesimler; Mansurlar; Pir Sultanlar; cahil, şeriatçı, yobazların Hakkı hakikati anlayamadığı için... Az önce âşık dedi ya! Burada Nesimi 'Ene'l-Hak' dedi, niye dedi? Bunu anlayamadılar. Hızır Aleyhisselam'ın bu kelamı, şeriat ilmine sahip kişilerin hakikat ilmi anlayamayacağına delildir. (Eskişehir/ Hacı Bektaş Veli Kültür Vakfı, Hızır Cemi-Mustafa Özel)

Kırklar

Kırk kişilik evliya topluluğu, *Kırklara karışmak*, bir kimsenin artık ortalarda görünmez olması (Türkçe Sözlük, 2019, s. 1416) anlamları olan Kırkların inanç sistemi içerisinde kimlikleri üzerine kesin bir tarihsel kabul olmamasına karşın varlıklarına inanılan ve kutsal kabul edilen “Gayb Erenleri” arasında sayılan evliya topluluğudur. Alevi-Bektaşî inanç evreninde Kırklar kültü, yalnızca tarihsel bir anlatı değil; zaman ve mekânın kutsal bir düzlemde yeniden inşa edildiği kurucu bir mitostur. Alevilik-Bektaşîlik, “Hz. Ali kültü”, “On İki İmam kültü” ve “Hz. Hüseyin” ya da “Kerbela kültü” üzerine kurulu olarak düşünülse de aslında inanç sisteminin ritüel yapısı ve erkân kuralları, Kırklar adı verilen bu Gayp Erenlere ve onların gerçekleştirdiğine inanılan ritüellere dayanmaktadır (Akın, 2020, s.4). Kırklar, Miraç hadisesi ile kopmaz bir bütünlük arz ederek Hz. Muhammed’in yükselişini Kırklar Meclisi’nde toplumsal bir rızalık ve eşitlik zeminine taşımaktadır. Bu fenomen “tasavvufi semboller ve remizlerden oluşan sırlı bir dil” vasıtasıyla teolojik bir derinlik kazanır. Miraç ve Kırklar anlatısı, zahiri olanın (peygamberlik/nübüvvet) bâtını olanla (velayet) birliği olarak okunmaya müsaittir; zira Peygamber’in meclise dâhil olması için “şah” veya “resul” kimliğinden sıyrılıp “fakir” sıfatıyla rızalık alması, inancın hiyerarşi reddeden yatay örgütlenme modelini simgeler. Kırklar, bir damla kandan hepsinin incinmesiyle temsil edilen “teklik” ilkesi üzerinden, ferdiyetin kolektif bir hakikatte erimesini ifade eder. Dolayısıyla Kırklar, Alevi ritüelistik belleğinde mitsel olanın bedende vücut bulduğu, “ölmeden önce ölme” sırrının cem meydanında her daim tekrarlandığı çok katmanlı bir anlam haritasıdır.

Korkmaz, (2016, s. 407) Kırklar’ın isimlerini, Haticetül Kübra, Muhammet Mustafa, İmam Ali, Fatime-i Zehra, İmam Hasan-ı Müşteba, İmam Hüseyin, Selman-ı Farisi, Veysel Karani, Huzeyfetül Yamani, Ebuzeri Gaffari, Ammar bin Yaser, Ümmü Seleme, Ümmü Hani, Ümmü Mektum, Üsame, Salih, Bilal Habeşi, Zeyd bin Haris, Zeynep, İbni Abbas, Akil, Caferi Tayyar, Fazıl bin Cebel Kamber, Kümeyl bin Ziyad, Malik bin Harisül Eşter, Meysemi Tammar, Reşidi Nacer, Hacer bin Adiy, Amr bin Hümeyra, Muhammet bin Ebubekir, Sait bin Cübeyr, Cabir, Suheybi Rumi, Dihyetil Kelbi, Ümmü Eymen, Ebu Deccene şeklinde 36 isim ve Kırklar’a dâhil edilen melekler şeklinde açıklamıştır.

İslami mistisizm ve Türk-İran kültür havzasında “kırk” sayısının taşıdığı teolojik ve folklorik derinliğe dikkat çeken Schimmel, bu sayının sıradan bir nicelik bildirmekten ziyade köklü bir kültürel arketip olduğunu vurgulamaktadır (2000, s. 269). Hz. Muhammed’in Medine’deki kabri başında şehit edilen kırk kişi ve Şia’nın ilk imamı Hz. Ali’nin kırk müridi gibi tarihsel/dinî referansların, zamanla tasavvufi

gelenekteki “kırk erenler” kültüyle bütünleştiğini ifade etmektedir. Bu sayısal kutsiyet ve manevi otorite toplumsal bellekte öylesine içselleştirilmiştir ki Anadolu coğrafyasında “Kırklareli” örneğinde olduğu gibi mekânsal isimlendirmelere ilham vermiş, Türkçede sırta kadem basmayı imleyen “Kırklara karışmak” deyimiyile dilsel bir form kazanmıştır. Geleneksel anlatılardaki “kırk gün kırk gece” süren destansı törenler ayrıca doğum, evlenme ve ölüm zamanlarında 40 güne yapılan vurgu; kırk kişilik gruplar hâlinde dolaşan cadılar, cinler ve periler (Hasluck, 2012, s. 117) yine 40 sayısının gösterge alanına işaret etmektedir.

Mélikoff’un perspektifinden bakıldığında, Kırkların kökeni İslamiyet öncesi döneme, özellikle de şamanik pratiklere kadar uzanmaktadır. Halk İslam’ı bünyesindeki inançların temelinde Şamanizm’in yattığını savunan yazar, bu katmanlı yapıyı “İslamlaşmış Şamanizm” kavramıyla tanımlar; ona göre şamanik ruhlar tasavvuru olmasaydı Kırklar inancının da oluşması mümkün olmayacaktı (Mélikoff, 2010, s. 51). Kâinatın idaresinden sorumlu olduklarına ve liderliklerinin “Kutbü’l-aktâb” tarafından yürütüldüğüne inanılan bu veliler topluluğu (Gökbel, 2019, s. 498), zamanla farklı kültürel unsurlarla harmanlanmıştır. Bu topluluk, fiziki olarak görünmez kabul edildikleri için “gizli ten” vasfıyla da anılmaktadır. Orta Asya geleneğinde hem erkek hem de kadın formunda tezahür edebilen ve ritüelistik bir içecek tükettikleri bilinen “çil-tan” figürleri ile Kırkların gerek cinsiyet ayrımı gözetmeyen yapısı gerekse “dolu içme” geleneği, bu iki tasavvur arasındaki güçlü benzerliği açıkça ortaya koymaktadır (Mélikoff, 2010, s. 52).

Radloff, Sibiryaya adlı eserinde Kazakistan’daki baksalardan bahseder. Baksa’nın tedavi için yaptığı uzun duadan bazı bölümler şöyledir:

Başlarında ölüleri diriltlen hayvanlarla insanlarla tohum veren reisleri Kazret Koja (Hazret Hoca) olduğu halde aşağıdaki on Koja ile yukardaki kırk Koja’ya anlayamadığım bir hitapta bulduktan sonra büyüüne devam eder (Eröz, 1992, s. 29-30).

Burada geçen Kırk Koja ile Kırklar arasında bir paralellik düşünmek mümkündür.

Cem kayıtlarından elde edilen metinlerde “Kırklar” şu şekilde geçmektedir:

Döndüğümüz çarkı pervazlar hazreti Muhammed Mustafa’nın kırklarında sevdiği semah ola. (Aydın/ Söke, Muharrem Matem Lokması Cemi-Bahri Doğanay)

Kırklar denen bir meydana oturdum aslan Ali’ m oturdum. (Antalya/ Elmalı (Tekke köyü), Birlik Cemi- Hüseyin Eriş)

Muhammed neslinden Ali soyundan Kırkların ezdi engür suyundan Kırkların ezdiği engür suyundan bir sen iç sakiye bir de ceme. (Antalya/ Elmalı (Tekke köyü), Birlik Cemi- Hüseyin Eriş)

Yol

Türk dilinin anlamsal açıdan katmanlı kavramlarından biri olan “yol” sözcüğü, *Türkçe Sözlük* (2019, s. 2602)’te somuttan soyuta uzanan geniş bir yelpazede tanımlanmaktadır. Kavramın ilk ve en temel katmanı; havada, karada veya suda aşılacak mesafeleri (tarik), yerleşimleri birbirine bağlayan ulaşım şeritlerini, yaya güzergâhlarını ve akışkanların geçtiği kanalları imleyen mekânsal/fiziki bir muhtevaya sahiptir. Bu fiziksel boyutun ötesinde sözcük; seyahat hâlini, hareketin

süratini, çizgi formunu ve bir eylemin tekrarlanma sıklığını (kez/defa) belirtmek için de kullanılmaktadır. Tüm bunlara ek olarak özellikle inanç ve kültür terminolojisine zemin hazırlayan soyut ve mecazi boyutuyla “yol”; bir hedefe ulaşmak gayesiyle başvurulan yöntemleri, bireyin sergilediği karakteristik davranış biçimlerini, uğruna çaba harcanan maksadı ve bütünüyle riayet edilen ilkesel bir sistemi ifade etmektedir.

Alevi-Bektaşî toplumunda ahlaki düzenin yazısız kurallarının ifade alanı olan “yol”, Muhammed-Ali’den kalmıştır ve Alevi yolunun kurucusu, Şâh-ı Merdan Ali’dir. Bu yolun Anadolu temsilcisi ise Hacı Bektaş Veli’dir (Gül, 2017, s. 25).

Cemlerde sıkça tekrar edilen “Yol bir, sürekin bin bir.” ifadesi, inanç özünün değişmezliğine karşılık ritüel uygulamalardaki çeşitliliği meşrulaştıran bir anlayışı yansıtır. Bu bağlamda “yol”, cem ritüelinin hem kurucu ilkesi hem de dilsel sürekliliğini sağlayan temel bir kavramdır.

Alevi-Bektaşî inanç sisteminde temelini “Dört Kapı Kırk Makam” öğretisinden alan “yol” kavramı, “tarikat” ve “erkânı” ifade etmektedir. Korkmaz, inanç terminolojisindeki bu yapıyı çok katmanlı bir şekilde ele alarak kavramın bir mürşit rehberliğinde İslâm’ın bâtını yorumuyla şekillenen, kendine has kuralları ve ritüelleri olan manevi bir Hakk’a ulaşma güzergâhını ifade ettiğini belirtmektedir (2016, s. 665). Aynı zamanda yol, “kâmil insan olma” sürecinin ikinci evresi sayılan “tarikat kapısı”nı ve bu evrenin gerektirdiği inançsal pratikler ile bizzat Bektaşîlik kurumunun kendisini temsil etmektedir. Öte yandan, yolun Alevi-Bektaşî toplumu üzerindeki mutlak otoritesi ve kutsiyeti öylesine güçlüdür ki dedelere ait tarihî şecere defterlerinden sözlü kültüre ve nefeslere kadar uzanan geniş bir inançsal bellekte “Yol cümleden uludur.” ve “Gönül kalsın, yol kalmasın.” gibi veziclerle perçinlenmiştir (Gökbel, 2019, s. 929). Bu bağlamda yol, salt manevi bir öğreti olmanın ötesinde, inananları bir arada tutan ve kesin bir bağlayıcılığı olan yazısız bir hukuk nizamı olarak işlev görür. Nitekim bu normatif yapıya riayet etmeyenlerin “düşkün” ilan edilerek inançsal çemberin dışına itilmesi, yolun kendi içindeki tavizsiz disiplinini ve kurduğu toplumsal otokontrol mekanizmasını en net biçimde ortaya koymaktadır.

Cem kayıtlarından elde edilen metinlerde “yol” şu şekilde geçmektedir:

Ben bir yol oğlum, yol sefiliydim. (Denizli/ Güzelköy, Nevruz Cemi)

Ey can! Sen bu yola ikrar edeceksin, söz vereceksin. Söz ikrardır. Gelinmez, gelse dönülmez. Yolumuz kıldan ince, kılıçtan keskin, ateşten gömlektir. Sen bunu benimsedin, geldiyse biz de seni Hakk’ın huzurunda Hakk’ın izniyle bu cemaate katmak için yola kabul ediyoruz. (Diyarbakır/ Türkmenhacı Köyü, Görgü Cemi)

2. Ritüel ve İcra Odaklı Kavramlar

Alevi-Bektaşî cemlerinde kullanılan dilsel verilerin önemli bir kısmı, doğrudan ritüelin morfolojik yapısına, hiyerarşisine ve icra düzenine bağlı olarak anlam kazanmaktadır. Bu kavramlar, statik birer terim olmanın ötesinde, cemin “bağlam merkezli” yapısını inşa eden ve ritüel süresince katılımcıların davranışlarını kodlayan performatif (eylemsel) unsurlardır. Ritüel odaklı bu kavramsal evren, “sır dili”nin en işlevsel katmanını oluşturur. Cemlerin bağlam merkezli yapısı bu kavramlar sayesinde görülebilmektedir.

Cem

Cem kavramı Arapça kökenli olup; “toplama, bir araya getirme”, “çokluk” ve “toplanma” anlamlarıyla açıklanmakta; cem ayini, cemetmek, cemevi ve ayinicem gibi kullanımlarla ilişkilendirilmektedir. Ayrıca cem ayini, Mevlevi ve Bektaşî tekkelerinde kadın ve erkeklerin birlikte katıldığı, dinî müzik eşliğinde icra edilen sohbet ve ibadet töreni olarak tanımlanmaktadır (Türkçe Sözlük, 2019, s. 451). Doğan ve Çelik’e göre, cemler bazı bölgelerde “halka namazı” olarak adlandırılmaktadır; bu isimlendirme, katılımcıların yüz yüze (cemalet cemale) gelerek oluşturdukları dairesel düzen ve bu düzen içerisinde toplu hâlde gerçekleştirdikleri niyaz/secde pratiğinden kaynaklanmaktadır (2025, s. 136).

Salt bir ibadet formu olarak sınırlandırılmayacak olan cem kavramı, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin hem otokontrol mekanizmasını işleten hem de teolojik evrenini bütünüyle ihtiva eden katmanlı ve kapsayıcı bir olgu olarak değerlendirilmelidir. Mitik unsurlar temelinde şekillenen cem ritüelinin anlam dünyası incelenirken bu yapının tarihsel süreç içerisinde toplumun itici gücü konumundaki inanç merkezli bir zemin üzerine kurulduğunun vurgulanması gerekmektedir (Tok ve Polat Bulmuş, 2022, s. 1484). Alevi-Bektaşî inanç sistemi içerisinde cemler; öğretî ve inanç pratiklerini bünyesinde barındıran, dede ya da baba önderliğinde icra edilen dinî törenlerdir. Aynı zamanda Alevi-Bektaşî erkânının ve zikrinin gerçekleştirildiği, yapılaş amaçlarına göre farklı adlandırmalarla anılan ibadet biçimleri olarak karşımıza çıkmaktadır (Gökbel, 2019, s. 161-162). İnanç sisteminin şekillenmesinde belirleyici unsurlardan biri olan vahdetivücut anlayışı çerçevesinde gelişen cemler; Hakk’ı temaşa etme, varlık âlemini Allah’ın tecellisi olarak görme ve her şeyi O’ndan bilme düşüncesi etrafında anlam kazanmaktadır (Uludağ, 2016, s. 85). Bu yönüyle cemler, Tanrı ile bütünleşmenin mümkün olduğu manevi mekânlar olarak değerlendirilmektedir.

Mitik kökeni Kırklar Cemi’ne dayandırılan cemler, Alevi-Bektaşî topluluğuna mensup bireylerin doğumdan ölüme kadar yaşamlarının farklı aşamalarını düzenleyen ve denetleyen bir mekanizma işlevi görmektedir. Alevi-Bektaşî inanç sisteminde yapılaş amaçlarına göre başlıca cem türleri şunlardır: ikrar cemi, görgü cemi, musahip cemi, düşkünlük cemi, Abdal Musa cemi, baş okutma cemi, dardan indirme cemi, koldan kopan cemi, muharrem cemi, nevrüz cemi ve Hızır cemi.

İkrar cemi, bireyin Hak meydanında, dede ve cemaat huzurunda yola girişi için gerçekleştirilen cemlerdir. Bu cemler, bireyin gizli ve kutsal bir topluluğa dâhil olmasını sağlayan; eski statüsünden ayrılarak yeni bir kimlik kazanmasına aracılık eden, tek seferlik ve belirli hazırlıklar tamamlanmadan icrası mümkün olmayan ritüeller olarak tanımlanmaktadır (Akin, 2018, s. 54). İkrar veren kişi, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin tüm kurallarını kabul edeceğine ve bu kurallara bağlı kalacağına dair söz vermektedir. Alevi topluluklarında ikrar alma uygulamaları yöresel ve toplumsal farklılıklar gösterebilmektedir. Bazı bölgelerde erkekler ergenlik çağında tek başına ya da yaşlılarıyla birlikte ikrar verirken bazı topluluklarda ikrar ancak evlilikten sonra, eşle birlikte veya musahiplik öncesinde diğer çiftle beraber alınmaktadır (Çıblak Coşkun, 2014, s. 16).

Görgü cemi, Alevi-Bektaşî toplumunda sosyal düzenin sağlanması, birlik ve beraberliğin korunması ve adalet anlayışının sürdürülmesi amacıyla yapılan cemlerdir.

Toplumsal denetim işlevi nedeniyle bir tür mahkeme niteliği taşıyan bu cemler, “tercüman kurbanı” ya da “meydandan geçme” adlarıyla da anılmaktadır. Genellikle yılda bir kez ve kış aylarında icra edilen görgü cemlerinde, sorun yaşayan talipler dede-babanın huzuruna çıkarak cemaat önünde hesap vermeyi kabul ederler. Görgüsü yapılan kişinin kurbanı tığlanarak ceme katılan canlara dağıtılır.

Musahip cemi, iki evli çiftin yol kardeşi olmaları amacıyla düzenlenen cemlerdir. Ahiret kardeşliği olarak da ifade edilen musahiplik kurumu, Alevi-Bektaşî inanç sisteminde kutsal bir bağ olarak kabul edilmektedir. Musahip olan aileler, birbirlerini koruyup kollayacaklarına ve yaşamlarını birlik içerisinde sürdüreceklerine dair dede ve cemaat huzurunda söz vermektedirler.

Düşkünlük cemi, Alevi-Bektaşî toplumunun ahlaki ilkelerine aykırı davranan ve yolun gereklerini yerine getirmeyen bireyler için kurulan cemlerdir. Bu durumda kişi, dede-babanın huzurunda şahitlerle birlikte sorguya çekilir; düşkünlüğü kesinleşirse cezası belirlenir. Cezanın tamamlanmasının ardından düşkünlüğün kaldırılması amacıyla yeniden meydan kurulur; ikrar tazelenir, rızalık alınır ve kurban tığlanır. Bazı durumlarda ise düşkünlük kalıcı olup bu hâl “yoldan düşme” olarak adlandırılmaktadır (Çıblak Coşkun, 2014, s. 18).

Abdal Musa cemi, birlik cemi olarak da bilinen ve toplumsal dayanışmayı güçlendirmeyi amaçlayan cemlerdir. Taliplerin talebi ya da bir dede-babanın gelişi üzerine gerçekleştirilebilen bu cemlerin masrafları, ceme katılanlar tarafından eşit şekilde karşılanmaktadır.

Baş okutma cemi, musahipli canların dede-baba ve cemaat huzurunda ikrarlarına bağlılıklarını yeniledikleri, helallik diledikleri ve manevi arınma sağladıkları cemlerdir.

Dardan indirme cemi ise vefat eden kişinin ardından; borçlarının ödenmesi, helallik istenmesi ve rızalık alınması amacıyla yapılan cemlerdir. Bu cemler, ölümün üçüncü, yedinci ya da kırkıncı gününde icra edilmektedir (Korkmaz, 2016, s. 177). Lokma cemi ya da rızalık erkânı olarak da adlandırılmaktadır.

Koldan kopan cemi, ikrar vermemiş genç bireylere yolu tanıtmak, tarikatı sevdirmek ve erkânın temel kurallarını öğretmek amacıyla düzenlenen cemlerdir. Bu cemlerde lokmalar paylaşılır, çerağ uyandırılır, nefesler okunur ve semahlar dönülür (Çıblak Coşkun, 2014, s. 21). Bazı yörelerde bu uygulama “halay çekme” olarak adlandırılmakta olup cem pratiğinin bir ön hazırlığı niteliği taşımaktadır (Gökbel, 2019, s. 517). Gençler bu cemlere genellikle aileleri eşliğinde katılmaktadır.

Muharrem cemi, Hz. Hüseyin’in Kerbela’da şehit edilmesi hadisesinin anısına tutulan muharrem orucu sonrasında gerçekleştirilen cemlerdir. Aleviler, bu ayda on iki gün oruç tutmakta; bu uygulama hem Sami gelenekle ilişkilendirilmekte hem de Kerbela’dan sağ kurtulan Zeynelâbidin’e duyulan şükranı ifade etmektedir (Gökbel, 2019, s. 618). Oruç süresince su içilmemesi, Kerbela şehitlerinin susuz bırakılmasına gönderme niteliğindedir. Cemde saka tarafından dağıtılan su, sembolik olarak şehitlerin ruhu için içilmektedir.

Nevruz cemi, her yıl 21 Mart’ta gerçekleştirilen ve baharın gelişini simgeleyen cemlerdir. Aleviler arasında Sultan Nevruz olarak adlandırılan bugün, Hz. Ali’nin

doğum günü olarak da kabul edilmekte ve büyük bayram olarak kutlanmaktadır (Çıblak Coşkun, 2014, s. 21). Hızır cemi ise 13-14-15 Şubat tarihlerinde tutulan Hızır orucunun ardından yapılan cemlerdir. Bu cemlerde Hızır ile Musa Peygamber'in yolculuğu ve Hızır'ın kerametleri anlatılmaktadır.

Cemlerin icra edildiği mekânlar cemevi olarak adlandırılmaktadır. Mélikoff'un da ifade ettiği üzere, halk dindarlığında Tanrı'ya yakarış belirli bir mekâna bağlı değildir; evrenin tamamı secdegâh olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle herhangi bir ev de cemevi işlevi görebilmektedir. Cemler, çoğunlukla gizlilik esasına dayalı olarak kapalı alanlarda yapılırsa da zaman zaman açık mekânlarda da icra edilebilmektedir (2010, s. 49).

Cem kayıtlarından elde edilen metinlerde “cem” şu şekilde geçmektedir:

Bekçi biri kapının iç kısmında biri dışında, cemimize uygunsuz, hakir davranacak, cemimizin huzurunu kaçırarak bir durum var ise engel olacaksınız, almayacaksınız. (Aydın/ Söke, Muharrem Matem Lokması Cemi-Bahri Doğanay)

Zaten herkesin bilebileceği gibi Abdal Musa cemlerine, perşembe muhabbetlerine gelecek canlar; ufak tefek kırgınlıkları var ise gelebilir ama burada da barışacak. (Aydın/ Söke, Muharrem Matem Lokması Cemi-Bahri Doğanay)

Cem üçe ayrılıyor: ibadet faslı, muhabbet faslı, yeme faslı. Şu anda muhabbet faslı başlıyor. (Antalya/ Elmalı (Tekke köyü), Birlik Cemi- Hüseyin Eriş)

Dar

İdam mahkûmlarını asmak için dikilen direk (Türkçe Sözlük, 2019, s. 594) şeklinde tanımı yapılan kavram Alevi-Bektaşî inanç sisteminde, Hallac-ı Mansur'un asıldığı direk anlamında darağacını ve tarikatla, yolla ilgili törenlerin yapıldığı meydan ya da meydan odasının orta yerini kast eden bir isimlendirmedir (Korkmaz, 2016, s. 177). Dâr kavramı, cem ritüelinde bireyin sorgulanma ve arınma sürecini temsil etmektedir. “Dâra durmak”, yalnızca bedensel bir duruş değil; ahlaki ve vicdani bir teslimiyet anlamı taşır. Bu yönüyle dâr, cem dilinde hem ritüel hem de etik bir kavram olarak işlev görmektedir.

Alevi-Bektaşî inanç sisteminde derin bir kültürel hafızayı barındıran “dar” kavramı; meydana çıkma, talip olma ve manevi huzurda bulunma hâllerini ifade eden son derece güçlü bir sembolik değere sahiptir. Yolun kurallarına kayıtsız şartsız teslimiyeti ve ikrar vermeyi temsil eden dar meydanı, aynı zamanda bu inancın kolektif belleğinde önemli bir yer tutan Hallac-ı Mansur'un manevi mirasının da sürdürüldüğü kutsal bir alandır. İkrar vererek yola giren bir canın, yol ulularının çağrısıyla meydana sorguya çekilmesi ve gerekirse cezalandırılması uygulaması “dara çekilmek” olarak adlandırılır. Bu uygulama, özünde toplumsal düzeni tesis etmek amacıyla inancın kendi iç dinamikleriyle yarattığı bir otokontrol mekanizması, bir nevi manevi yargı makamı işlevi görmektedir. Bu bağlamda, ritüelistik bir teslimiyet duruşu olan “dara durmak” eylemine de ayrıca dikkat çekmek gerekir. Cem erkânı yürütülürken talibin, dede/mürşit huzurunda; kendini Hak, Muhammed, Ali ve Ehlibeyit'in huzurunda sayarak derin bir içsel hesaplaşmaya (nefis muhasebesine) girdiği anı ifade eder. Tasavvuftaki “ölmeden evvel ölmek” ilkesinin bedensel bir yansıması olan bu duruş; başın tevazuyla öne eğildiği, ellerin göğüs hizasında niyazda (çapraz) birleştiği

ve ayakların mühürlendiği spesifik bir biçimi zorunlu kılar. Öte yandan, vefat eden bir kişinin ardından icra edilen “dardan indirme” erkânı ise, Hakk’a yürüyen canın üzerinde kul hakkı kalmış olma ihtimaline karşı düzenlenen kapsamlı bir rızalık alma merasimidir. Bu ritüelde, vefat edenin bir yakını onun vekili sıfatıyla dara durarak cemaatle yüzleşir ve sözü devralır. Varsa maddi borçlar tazmin edilir, dargınlıklar sonlandırılır ve cem arenelerinden helallik istenir. Böylece, Hakk’a yürüyen kişinin öte âleme tüm dünyevi yüklerinden, kul haklarından arınmış bir şekilde göç etmesi sağlanmaktadır.

Cem kayıtlarından elde edilen metinlerde “dar” şu şekilde geçmektedir:

Dar çeken didar görsün, didar gören Hakk'a ersin. (Aydın/ Söke, Muharrem Matem Lokması Cemi-Bahri Doğanay)

Geldiğiniz yoldan, durduğunuz dardan, çağırmış olduğunuz pirlere şefaata bulasınız. (Aydın/ Söke, Birlik Cemi-Haktan Çelik)

Onlar da otururken dardaydı. Şimdi Alevilikte iki çeşit, üç çeşit dar var. Şimdi onlar Nesimi darındaydı, yani diz çökerek oturuyorlardı. Bacılar da Fatıma darında ayaktaydılar; Fatıma dardıydı. (Eskişehir/ Hacı Bektaş Veli Kültür Vakfı, Hızır Cemi-Mustafa Özel)

Erkân

Bir topluluğun ileri gelenleri, büyükler, üstler ve yol, yöntem (Türkçe Sözlük, 2019, s. 810) anlamlarına gelmektedir. Erkân kavramı, çok boyutlu bir anlama sahip olup hem özneyi hem de yöntemi kapsayan bir içeriğe sahiptir. Kavram öncelikle; manevi olgunluk bakımından ileri seviyede bulunan, inanç yolunda rehberlik eden kıdemli yol erlerini ve inanç önderlerini ifade etmek için kullanılmaktadır. Bununla birlikte erkân, bu manevi otoriteler tarafından tesis edilen; yolun işleyişini, hukuki yapısını ve törensel düzenini belirleyen kurallar bütününe (erkân-ı tarikat) karşılık gelmektedir (Korkmaz, 2016: 226). İnançın uygulama alanında ise bu kurallar dizisi, genellikle gizlilik prensibiyle (sır) korunması gereken kutsal pratikleri tanımlamaktadır. Bu çerçevede erkân; ayinicum, kurban ibadeti ve çeşitli hizmet başlıkları altında icra edilen ritüellerin genel adı olarak da kabul edilmektedir (Günşen, 2016: 148).

Cem kayıtlarından elde edilen metinlerde “erkân” şu şekilde geçmektedir.

Biz herkesi kardeşçe kucaklıyoruz seviyoruz özümüz bu yolumuz bu erkânımız da budur. (Aydın/ Söke, Muharrem Matem Lokması Cemi-Bahri Doğanay)

Edep erkân dediğimiz de edep erkânımızı koruyacak şekilde giyinmeliyiz bu da çok çok önemlidir. (Aydın/ Söke, Muharrem Matem Lokması Cemi-Bahri Doğanay)

Biz yolun erkân diliyle telaffuz edeceğimiz diğerler istediği şekilde telaffuz edebilir. (Tokat/ Karadeniz Alevi Bektaşî Federasyonu Genel Merkezi, Hızır Cemi-Muharrem Erkan)

Meclis

Sözlük anlamına bakıldığında bir konuyu görüşmek için bir araya gelinen yeri ve bir araya toplanmış kişileri ifade eden meclis (Türkçe Sözlük, 2019, s. 1642), Alevi-Bektaşî inanç sisteminde birliğin ve beraberliğin somut olarak yaşandığı yerdir. Tarihsel bir ortaklık ile devamlı birlik içinde olmanın önemine vurgu yapan Alevi-Bektaşî toplumu için meclis, ortak belleğin canlı tutulduğu ve kültürel aktarımın

sağlandığı toplantılara verilen addır. Aynı zamanda meclis, toplumsal meselelerin konuşulduğu, taliplerin mürşide derdini açtığı, mürşidin de talipleri sorgudan ve görgüden geçirdiği toplumu düzenleyici vasfa da sahiptir. Gündelik hayatın dinsel pratikle birleştiği zeminleri temsil eden meclis, bir yargı ve uzlaşma alanı olarak işlev görür. Cemevinde kurulan meclis, “ölmeden önce ölme” düsturunun hayata geçirildiği; küskün canların barıştırıldığı ve rızalıkların alındığı kamusal bir alandır.

Uludağ ise *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*'nde ise huzur ve hicran belirtileri ve vakitleri şeklinde ifade etmektedir (2016, s. 239).

Cem kayıtlarından elde edilen metinlerde “meclis” şu şekilde geçmektedir:

Meclisler donandı açıldı meydanda meydandan

Erenler toplandı kuruldu erkân da erkân

Cemalin nuruyla gark oldu cihan da cihan

Gönüller sultanı Nevruz da Nevruz. (Denizli/ Güzelköy, Nevruz Cemi)

Meydan

Temel anlamı, alan, saha (Türkçe Sözlük, 2019, s. 1671) olan sözcük, dergâhlarda, cemevlerinde ya da herhangi bir evde cemin yapıldığı geniş odaya verilen addır.

Meydan, cem ibadetinin gerçekleştiği kutsal alanı ifade eder. Ancak meydan, yalnızca fiziksel bir mekân değil; sembolik olarak eşitliğin, yüzleşmenin ve arınmanın gerçekleştiği bir anlam alanına işaret etmektedir. Bu odaya meydan odası da denmektedir. Burası ibadet meydanıdır, kişinin özünü dara çektiği yerdir. Aynı zamanda Gayb Erenlerin de toplandığı yer olarak bilinmektedir.

Kişinin tüm sıfatlarından sıyrılıp dedenin-babanın huzuruna çıktığı yer olan meydan, aslında bir teslimiyet alanıdır. Ritüellerin icra alanı da meydanlardır. Kutsal eşik öpülerek meydana girilmektedir ve inanç sistemine mensup her can bu eşığe baş koymalı ve meydana gelerek yola girmelidir.

Baha Sait Bey, Alevi-Bektaşî meydanlarına ilişkin çalışmasında, bu mekânların biçimsel düzeninin rastlantısal olmadığını; aksine köklü bir “töresel” anlayışa dayanan, çok katmanlı bir simgeler sistemiyle kurgulandığını vurgular (1994, s. 26-29). Onun çizimleri ve açıklamaları, meydanın yalnızca ibadet edilen bir alan değil, inanç sisteminin kozmolojik, ahlaki ve hiyerarşik yapısını somutlaştıran sembolik bir düzen olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Bektaşî meydanlarında yer alan ocak, çerağlar, postlar, eşik ve rehber gibi unsurlar; yol erkânının aşamalarını, manevi rehberliği ve topluluk içindeki konumları temsil eden işlevsel semboller olarak değerlendirilir. Meydanın merkezinde ve çevresinde konumlanan bu öğeler, talibin hakikate yönelik sürecini mekânsal bir anlatıya dönüştürür.

Sofiyan meydanları ise benzer bir töresel mantık çerçevesinde şekillenmekle birlikte, bazı unsurların adlandırılması ve işlevsel vurgularında farklılıklar göstermektedir. Nûr-ı Dâim, Makam-ı İrşad ve Havz-ı Kevser gibi temel semboller her iki meydan tipinde de yer alırken Sofiyan meydanlarında çerağ sayısının değişkenliği ve “Ali”nin özel bir konumda temsil edilmesi, inanç yorumundaki farklılaşmayı yansıtmaktadır. Taçlı ve saçlı bacıların meydana varlığı ise kadın-

erkek birlikteliğinin ve cem erkânındaki toplumsal bütünlüğün altını çizer niteliktedir. Gözcü, rehber ve eşik gibi unsurlar ise meydanın düzenini, disiplinini ve manevi sınırlarını belirleyen temel öğeler olarak karşımıza çıkar. Baha Sait Bey'in dikkat çektiği bir diğer önemli sembolik unsur, Hacı Bektaş Veli Türbesi'nin mimarisinde görülmektedir. Türbenin sekiz yönlü konik kubbesi, Alevi-Bektaşî kozmolojisinde önemli bir yere sahip olan sekiz gök katını simgelemekte; böylece mimari form ile inanç sistemi arasında doğrudan bir anlam ilişkisi kurulmaktadır. Bu durum, Alevi-Bektaşî geleneğinde mekânın yalnızca fiziksel bir yapı değil, evren tasarımının yeryüzündeki temsili olarak algılandığını göstermesi bakımından önemlidir.

Cem kayıtlarından elde edilen metinlerde “meydan” şu şekilde geçmektedir:

Şu meydana çıkacak hiçbir bacı diz çökmeyecek, secdeye eğilmeyecek. Karşıyım ben, istemiyorum. Bacımız anadır; kızlarımız ana adaydır. Bunlar her biri bir Fatma'dır. Fatma ayakta boynu bükük, eli göğsünde darda durmuştur. (Aydın/ Söke, Muharrem Matem Lokması Cemi-Bahri Doğanay)

Allah Allah! Meydanlarımız olsun abad, Allah Allah! (Aydın/ Söke, Muharrem Matem Lokması Cemi-Bahri Doğanay)

Bu meydanlarımızdan bu erkânlarımızdan gelmiş geçmiş olan anacan babacan cümle canların da ruhu revanların şad edip cennet mekânlarını eylesin. (Antalya/ Elmalı (Tekke köyü), Birlik Cemi- Hüseyin Eriş)

Post

Tüylü hayvan derisi, tarikatlarda şeyhlik makamı, Hacı Bektaş postu, makam (Türkçe Sözlük, 2019, s. 1940) anlamları ile açıklanan post, inanç sistemi içerisinde yalnızca üzerine oturulan bir yaygı veya hayvan derisi değil; yolu, erkânı, manevi makamı ve otoriteyi simgelemektedir. Post, belirli bir hizmeti, sorumluluğu ve ahlaki yetkinliği de ifade etmektedir. Cemde bir makamı temsil eden post; pirin, dedenin ya da babanın oturduğu tabaklanmış tüylü deriye denmektedir (Korkmaz, 2016, s. 569-570).

Cem erkânında en temel post “makam-ı irşad” postudur. Bu posta dede-baba oturur ve post, doğrudan Hz. Muhammed–Hz. Ali yolunu ve irşadı simgelemektedir. Bu nedenle “baba postu” ya da “dede postu” olarak da anılmaktadır. Posta oturan kişi değil, postun kendisi kutsaldır; kişi postu değil, post kişiyi temsil etmektedir. Bu anlayış, erkânın kişisel otoriteden ziyade yol ve töre merkezli yapısını vurgulamaktadır.

Bunun yanı sıra Balım Sultan postu, kara post ve On İki İmam postları gibi farklı postlar da meydanda yer almaktadır. Bu postlar, Alevi-Bektaşî öğretilerinde hizmetin çeşitliliğini ve manevi hiyerarşiyi simgelemektedir. Özellikle kara post; nefsin terbiye edilmesini, dünyasal arzuların geride bırakılmasını ve alçakgönüllülüğü temsil etmektedir. Postların meydandaki konumları da anlam yüklüdür; her biri erkân içindeki işlevine göre belirli bir düzene göre yerleştirilmektedir.

“Ölmeden önce ölmek” ilkesinin mekânsal ve simgesel bir ifadesi olan post, kurban ve teslimiyet kavramlarıyla ilişkilidir. Canın Hak yoluna adanmasını ve benlikten geçmeyi ifade etmektedir. Alevi-Bektaşî yolunda On İki İmam'a duyulan derin ve sarsılmaz bağlılık, inancın ritüelistik ve kurumsal zemininde doğrudan

somutlaşmaktadır. Cem meydanındaki manevi ve mekânsal hiyerarşiyi belirleyen makamlar, bütünüyle bu aidiyet duygusu etrafında şekillenmiştir. Bu bağlamda, her bir imamın manevi otoritesini ve şahsiyetini sembolize etmek amacıyla özel birer makam tayin edilmiş; böylelikle erkân içerisinde “on iki post” geleneği teşekkül etmiştir (Gökbel, 2019, s. 747).

Muhip, posta oturmasıyla birlikte manevi bir makam elde ederek erenler meydanındaki yerini almış sayılır (Noyan, 2006, s. 369). Cem erkânı içerisinde postun serilme ve kaldırılma işlemleri, belirli kurallara bağlı sembolik birer ritüel niteliğindedir. Bu makamın başında rehberlik görevini üstlenen “dede-baba” yer alır. Postun serilmesini takiben bir gülbank okunur ve mürşit, gerekli duayı eda ettikten sonra posta yerleşir. Cemi idare eden dede-baba, doğrudan Horasan postunu temsil eden halifelik postunda oturarak bu tarihsel ve manevi sürekliliği simgeler. Baba postunun Horasan postu olarak Hacı Bektaş Veli’ye; açıcı postunun Seyyid Ali Sultan’a, ekmeççi postunun Balım Sultan’a; nakip postunun Kaygusuz Abdal’a; atacı postunun Kanber Ali’ye; meydancı postunun Sarı İsmail’e; türbedar postunun Kara Donlu Can Baba’ya; kilerci postunun Hacım Sultan’a; kahveci postunun Şah Şazeli’ye; kurbançı postunun İbrahim’e; ayakçı postunun Abdal Musa’ya ve mihmanevi postunun Hızır’a atfedildiği belirtilmektedir (Gökbel, 2019, s. 748).

Cem kayıtlarından elde edilen metinlerde “post” şu şekilde geçmektedir:

Erenlerin postu geldi, hizmetler yerini aldı. Mümin Müslim cümlesi ikrar verdi. İkrarınız daim ola, Hak didarı göresiniz, post sahiplerinin cümlemizin üzerinde hazır ve nazır ola! (Aydın/ Söke, Muharrem Matem Lokması Cemi-Bahri Doğanay)

Hünkâr Hacı Bektaş Veli, bu post Muhammed Mustafa’nın, İmam-ı Aliyel Murtaza’nın postudur. Bu post, İmam-ı Hasan Müşteba, İmamı Hüseyin Deşti Kerbelâ’nın postudur. Bu post, Zeynel Aba’nın, Muhammed Beka’nın, Cafer-i Sıdkı Sefa’nın postudur. Bu post, Musa-yı Kazım’ın, Şah Horasan’ın postudur. Bu post, Muhammed Taki’nin, İmam Aliyel Naki’nin postudur. Bu post, Hasan Asker-i Gazi’nin, bu post pirimiz Hünkâr Hacı Bektaş Veli’nin postudur. Bu post yerini aldı. (Aydın/ Söke, Muharrem Matem Lokması Cemi-Bahri Doğanay)

3. Simgesel ve Metaforik Unsurlar: “Sır Dili”

Alevi-Bektaşî cemlerinde kullanılan dilin en dikkat çekici yönlerinden biri, yoğun sembolizm içeren metaforik anlatım biçimidir. Bu semboller, inanç sisteminin tarihsel ve kültürel katmanlarını bir arada barındıran bir “sır dili” oluşturmaktadır. Sır dili aynı zamanda tarihsel belleğin bir ürünüdür. Alevi-Bektaşî topluluklarının uzun süre baskı, dışlanma ve zulümle karşı karşıya kalması, inanç pratiklerinin dolaylı ve örtük bir dil aracılığıyla sürdürülmesini zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda sembolik anlatım hem korunma stratejisi hem de kültürel sürekliliği sağlayan bir araç işlevi görmüştür. Sonuç olarak Alevi-Bektaşî cemlerinde kullanılan metaforik dil, yalnızca estetik bir kaygı ya da anlatım tercihi değil; inanç sisteminin epistemolojik, tarihsel, töresel ve mitik boyutlarını taşıyan kurucu bir unsurdur. Bu dil aracılığıyla cem erkânı, görünenin ardındaki hakikati işaret ederken, yolun derinliklerini ancak talip olanlara açan bir anlam dünyası inşa etmektedir.

Delil

Kılavuz, rehber (Türkçe Sözlük, 2019, s. 617) anlamlarıyla kayıtlı olan sözcük, inanç sistemi içerisinde ilmin aydınlığını ifade etmenin yanında yol gösterici konumundaki On İki Hizmet'te görevli rehberi de sembolize eder. Tekkelerde, dergâhlarda, törenlerin yapıldığı meydanadaki çerağları uyandırmakta kullanılan bal mumlu fitile de delil adı verilir (Gökbel, 2019, s. 212). Bektaşî öğretisinde “delil”, insan zihninin ve idrak kabiliyetinin simgesi olarak kabul edilir. Cem ritüeli esnasında delilin uyandırılması (yakılması), bireyin rasyonel ve manevi rehberi olan akıldan uzaklaşmaması gerektiğine dair güçlü bir hatırlatmadır. Bu uygulama, inananların yaşam yolculuğunda akıl ve mantık çizgisini muhafaza ederek gönül dünyalarını sürekli bir aydınlık ve farkındalık içerisinde tutmaları yönündeki bâtını zorunluluğu temsil etmektedir.

Cem kayıtlarından elde edilen metinlerde “delil” şu şekilde geçmektedir:

Biz cem yapıyoruz daha delil yanmadı biz daha sohbet aşamasındayız. On iki hizmete başlamadık bunda yanlış yok. (Aydın/ Söke, Muharrem Matem Lokması Cemi-Bahri Doğanay)

Delil yanmaz yağın ister çerağcıya haber olsun. (Aydın/ Söke, Birlik Cemi-Haktan Çelik)

Hasan'ın aşkına girdim meydana

Hüseyini Kerbelâ yaktı delili

İmam Zeynel İmam Bakır-ı Cafer

Kazım Musa Rıza yaktı delili. (Aydın/ Söke, Birlik Cemi-Haktan Çelik)

Dolu

İçi boş olmayan, dolmuş, meşbu, pür, boş karşıtı, içki doldurulmuş bardak (Türkçe Sözlük, 2019, s. 702) anlamlarına gelen sözcük Alevi-Bektaşî inanç sistemi içerisinde “dem” olarak da isimlendirilmektedir. Cem ibadeti esnasında doluyu sunan kişiye “saki” adı verilmektedir. Alevilik-Bektaşîlik geleneğindeki dolu kültü, kökenini Miraç hadisesinden alan kutsal bir referansa dayanmaktadır. Kırklar Cemi anlatısına göre, bu ilk içeceğin kolektif bir şekilde tüketilmesi ona manevi bir kutsiyet kazandırmıştır; nitekim bu demi pay ederek Kırklar'a ulaştıran figürün Hz. Muhammed olduğu kabul edilir. Dem kültürünün hem mitolojik arka planı hem de ritüelistik uygulamaları, ancak Kırklar Meclisi'ne dair anlatılar ışığında tam manasıyla anlaşılabilmektedir. Bu bağlamda, muhabbet sofralarında geleneksel olarak içilen üç yudum dem, Kırklar tarafından bir üzüm tanesinin ezilmesiyle elde edilen şerbetin sembolik bir temsili niteliğindedir (Noyan, 2006, s. 625).

Alevi-Bektaşî terminolojisinde “dolu”, sadece ritüelistik bir içkiyi değil, aynı zamanda ilahi bilgeliğin ve akli olgunluğun somutlaşmış hâlini temsil eder. Korkmaz, bu kavramı “sıvı akıl” olarak tanımlayarak dolunun içilmesini tanrısal olanla kurulan fiziksel ve ruhsal bir bağ olarak nitelendirir. Bu bağlamda, “dolu üçleme” pratiği; Tanrı, doğa ve insan arasındaki kopmaz bağı ve Hak-Muhammed-Ali birliğini simgeleyen üç yudumla gerçekleştirilir. Bu eylem, bireyin diyalektik farkındalık kazanmasına

hizmet etmektedir. Ayrıca inanç sistemindeki “edep” anlayışının bir yansıması olarak, dolunun sunumu sırasında saki ile talip arasından geçmek (dolu kesmek), manevi akışı bozduğu gerekçesiyle “düşkünlük” sayılan ciddi bir kural ihlali olarak kabul edilir. Doluya verilen “Hak dolusu” veya “Hünkâr dolusu” gibi isimler, bu içeceğin kutsiyetini ve pirlerin manevi mirasına olan bağlılığı pekiştirmektedir (Korkmaz, 2016, s. 196). Halk edebiyatı ve klasik edebiyat geleneğinde Hakk’a ve hakikate ulaşmanın temel aşaması, manevi bir müridin (Pir, Hızır veya Hz. Ali) elinden “dolu/ bade içmek” metaforuyla temellendirilmiştir. Ersal, destanlardan velayetnamelere ve günümüz âşıklık geleneğine kadar geniş bir anlatı kültüründe karşımıza çıkan bu bade içme motifinin; Alevi inanç sistemi bağlamında dünyevi bir içkiyi değil, bütünüyle ilahi muhabbeti simgeleyen manevi bir “aşk şarabı”nı temsil ettiğini vurgulamaktadır (2016, s. 129).

Canlar sevdiğinden bir dolu alsın da alsın

Kalbiniz nur ile imanla dolsun da dolsun. (Denizli/ Güzelköy, Nevruz Cemi)

Cem kayıtlarından alınmış olan yukarıdaki dizelere baktığımızda dolu sözcüğü, tanrısal olanın somutlaşmış biçimidir. Cemdeki canlara saki, dolu sunar. Dolu kutsaldır, kutsanmıştır. Doluyu içen canların imanla dolacağına inanılmaktadır.

Saha (Yakut) Türklerinin inanç evreninde mühim bir yer tutan “ısı-ah” ritüeli, Bozkurt’un aktardığına göre, şamanın gözetiminde gerçekleştirilen bir ayin niteliği taşımaktadır (1995, s. 35-36). Kadın ve erkeğin bir can bütünlüğü içinde katıldığı bu törende kutsal bir paylaşım olarak kırmızı tüketilir; ardından el ele tutuşularak oluşturulan dairesel bir düzende, ritmik nidalar eşliğinde vecd hâline geçilerek ritüelistik bir dans icra edilir. Ayinin akışı içerisinde şamanın bu trans hâlini tek başına tecrübe ettiği görülebildiği gibi; Türk mitolojisinde kutsal bir gösterge olan “dokuz” sayısına atıfla, dokuz kadın ve dokuz erkeğin şamana eşlik ettiği daha sembolik koreografiler de mevcuttur.

Yakut Türklerindeki bu ritüel, cem ibadeti ile benzerlik göstermektedir. Kırmızı yerine dolu, raks yerine semah ayrıca kadın ve erkeğin beraberce ritüele katılması gibi benzerlikler değerlendirildiğinde Alevi-Bektaşî inanç sisteminin İslamiyetle sınırlı olmayan, İslamiyet öncesi Türk inanç ve ritüel pratiklerinden beslenen katmanlı bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Cem ibadetinin biçimsel ve sembolik unsurları, Orta Asya’dan Anadolu’ya uzanan uzun tarihsel süreç içinde dönüşerek varlığını sürdürmüştür; böylece Alevi-Bektaşî geleneğinde kadim Türk kozmolojisinin izleri korunmuştur.

Cem kayıtlarından elde edilen metinlerde “dolu” şu şekilde geçmektedir:

Muhammed Ali ’nin yolu Hüseyin ’e geldi dolu sakacıya haber. (Aydın/ Söke, Muharrem Matem Lokması Cemi-Bahri Doğanay)

İmam Zeynel ile bir dolu içtik Hü İmam Bakır ile kaynayıp coştuk Hü. (Antalya/ Elmalı (Tekke köyü), Birlik Cemi- Hüseyin Eriş)

Gül

Türkçe Sözlük'te gülgillerin temel örneği (rosa) ve bu bitkinin yoğun kokulu, katmerli çiçeği olarak tanımlanan gül, İslam inancında Hz. Muhammed'in estetik güzelliğini simgeleyen en temel unsurların başında gelir (2019, s. 997). Hz. Peygamber'in gerek ruhani kokusu gerekse yüzünün cemali ile gül arasında kurulan bu ontolojik bağ, tasavvuf düşüncesinde ve klasik edebiyatta yaygın bir metafor olarak kullanılmaktadır. Alevi-Bektaşî inanç sistemi içerisinde gül, hem Hz. Ali hem de Ehlibeyit sevgisinin simgesel karşılığıdır. Cemlerde ve nefeslerde gül metaforu, ilahi aşkı ve hakikate ulaşma arzusunu temsil eder. Gülün dilsel kullanımı, estetik bir unsur olmanın ötesinde derin bir inanç anlamı taşır.

Temel anlamıyla farklı renk ve hoş kokusuyla bilinen bir çiçek olan gül, özellikle divan edebiyatında sıklıkla kullanılan bir mazmundur. İlahi aşkı ve hakikat arayışını temsil eden gül kavramı, bülbül ile kurulan alegorik bağ sayesinde âşık ile maşuk arasındaki ilişkiyi simgelemektedir. Alevi-Bektaşî inanç sistemi içerisinde de gül ve bülbül çoğunlukla birlikte zikredilmektedir.

Klasik Şark ve İslam edebiyatlarının en köklü arketiplerinden biri olan gül ve bülbül motifi, ilahi aşkın ve “âşık-maşuk” diyalektiğinin kusursuz yansımasıdır. Pala'ya göre, mutlak güzelliği ve sevgiliyi temsil eden gül ile onun karşısında vecd içinde feryat eden âşığı (bülbülü) merkeze alan bu sembolik bağ, doğu edebî geleneğini öylesine derinden şekillendirmiştir ki; edebî tahayyül içerisinde zamanla ana kurgusunu bütünüyle bu metafordan alan “Gül ü Bülbül” isimli müstakil ve alegorik eserlerin teşekkül etmesine zemin hazırlamıştır (2010, s. 172).

Korkmaz'ın tanımından hareketle gül; hem tarikat bünyesinde kalbî aydınlanma ile varılan menzili hem de Bektaşî başlığında dilimlerin kesiştiği nihai hakikat merkezini temsil etmesi yönüyle, inanç sistemindeki manevi olgunluğun en bariz simgesidir (2016, s. 290).

Cem kayıtlarından elde edilen metinlerde “gül” şu şekilde geçmektedir:

Hasan Hüseyin Ali'nin gül cemaline verelim salavat. (Aydın/ Söke, Muharrem Matem Lokması Cemi-Bahri Doğanay)

Hasan Askeri'nin gülleri bite. (Aydın/ Söke, Muharrem Matem Lokması Cemi-Bahri Doğanay)

Viran bahçelerde bülbül öter mi?

Gönül eğlencesi gül olmayınca. (Antalya/ Elmalı (Tekke köyü), Birlik Cemi- Hüseyin Eriş)

Bayram kutlu olsun da açılmış da güller

Konmuş meydana da garip bülbüller bülbüller. (Denizli/ Güzelköy, Nevruz Cemi)

Güvercin

Sözcük, güvercingillerden, hızlı ve uzun zaman uçabilen, kısa vücutlu, sık tüylü, evcilleşmiş birçok türü bulunan, yemle beslenen bir tür kuş (*Türkçe Sözlük*, 2019, s. 1013) şeklinde açıklanmaktadır. Alevi-Bektaşî inanç sisteminde ise güvercin, don

değiştirme motifi olarak karşımıza çıkmaktadır. Mitik döneme ait anlatılar, İslamiyet öncesi Türk inançlarının izlerini taşıyan sembolik dönüşüm motifleriyle dikkat çekmektedir. Bu anlatılarda şamanların hayvan donuna girmesi, onların doğaüstü güçlerle kurdukları ilişkiyi ve kozmik âlemler arasında dolaşabilme yetilerini simgelemektedir. Özellikle kartal gibi gökle ilişkilendirilen kuş figürleri, göksel katlar arasında yolculuğu, ruhsal yükselişi ve ilahi bilgiye erişimi temsil eden önemli semboller olarak karşımıza çıkar. Her şamanın kendisine özgü bir erk hayvanının bulunması, bu hayvanın şamanın koruyucu ruhu ve manevi rehberi olarak algılandığını göstermektedir. Ahmed Yesevi'nin "turna", Hacı Bektaş Veli'nin "güvercin", Abdal Musa'nın ise "geyik" biçimine girerek çeşitli kerametler sergilediklerine inanılmaktadır. Bu sembolik dönüşümler, dervişlerin manevi mertebelerini ve doğayla kurdukları bâtinî bağı simgeleyen önemli anlatı unsurlarıdır. Abdal Musa, Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya gelişini şöyle anlatmaktadır:

Güvercin donuyla Urum'a uçan,

İmamlar evinün kapısını açan!... (Ögel, 1971, s. 110).

Horasan erenlerinin Ahmed Yesevi'yi kendi meclislerine davet etmek amacıyla, turna donuna bürünmüş yedi dervişi Türkistan'a gönderdikleri aktarılmaktadır. Bu çağrı üzerine Ahmed Yesevi'nin ve halifelerinin de aynı sembolik dönüşümü gerçekleştirerek turna donuna girerek onlara doğru uçtukları ifade edilmektedir. Benzer şekilde, Alevi-Bektaşî inanç sisteminde önemli bir yere sahip olan Hacı Bektaş Veli'nin, Rum diyarına gidişi sırasında güvercin donuna girerek yol aldığı dair anlatılar bulunmaktadır (Mélíkoff, 1993, s. 157).

Kadim Türk inanç sistemlerinde ruhun kuş formuyla simgelenmesi oldukça yaygın bir görüştür. Bu sembolizmin bir yansıması olarak şamanlar, ritüelleri esnasında kuş tüyleriyle bezeli giysiler kuşanarak sembolik bir dönüşüm yaşarlar; bu, ruhun özgürleşmesini ve bedensel sınırlardan kurtulmasını temsil eder. Polat Bulmuş'un vurguladığı üzere, maddi varlık yeryüzünde kalırken, ruhun kanatlanarak zaman ve mekânın ötesindeki asli katına ulaşması esas alınır (2024, s.66). Dolayısıyla "uçmak" eylemi sadece fiziksel bir hareketi değil, mitolojik düzlemde dünyevi sınırların aşılmasını ve aşkın bir boyuta geçişi de ifade etmektedir.

Cem kayıtlarından elde edilen metinlerde "güvercin" şu şekilde geçmektedir:

Hacı Bektaş Veli güvercin donunda duran cümle eksikler yetiren. (Antalya/ İmalı (Tekke köyü), Birlik Cemi- Hüseyin Eriş)

Turna

Alevi-Bektaşî inanç evreninde Hz. Ali'nin güneşin yeryüzündeki yansıması olan aslan figürünün yanı sıra göksel bağlamda güneş-kuş arketipiyle örtüşen turna ile de özdeşleştirilmesi, söz konusu kuşun mitolojik ve teolojik mahiyetini daha da derinleştirmektedir. Cemlerde yol gösterici bir simge olarak karşımıza çıkan turna, ruhsal yolculuğun ve bilgelik aktarımının sembolik bir ifadesidir.

Cem erkânında yer alan On İki Hizmet'ten biri olan semahın türlerinden turna semahı; turnanın duruşunu, yürüyüşünü ve uçuşunu çağrıştıran hareketlerle icra edilen, ağır ve ritmik yapısıyla öne çıkan bir semah türüdür (Korkmaz, 2016, s. 690). Bunun

yanı sıra turna, Alevi-Bektaşî şiir geleneğinde metaforik anlam taşımakta; umut, özlem ve haberleşme gibi duyguların ifadesinde sembolik bir araç olarak kullanılmaktadır. Turnanın sevgiliye selam götüren bir figür olarak betimlenmesi, bu sembolizmin sözlü kültürdeki yansımalarından biridir. Ayrıca turna adının kız çocuklarına verilmesi, bu figürün kültürel ve inançsal düzeydeki değerini ve sürekliliğini ortaya koymaktadır (Gökbel, 2019, s. 886).

Mitolojik semboller üzerine yürüttüğü araştırmalarında “turna” motifini özel olarak inceleyen Roux, bu kuşun Türk kültür tarihindeki kutsiyetine dair önemli veriler sunmaktadır (2012, s. 132-133). Roux, İbn Fadlan’ın tarihsel kayıtlarında Başkirt topluluklarının turnaya gösterdiği derin saygının altını çizer; ancak bu saygının *Seyahatname*’de “tapınma” olarak aktarılmasını özenle yaklaşımları gereken abartılı bir niteleme olarak değerlendirir. Öte yandan Roux, *İrk Bitig*’de yer alan ve turnanın ağa takılmasını insanoğlu için kötü bir alamet sayan inanca dikkat çekerek bu mitolojik algının günümüz halk şiirindeki yansımalarına da işaret eder.

Turna figürü, yalnızca Türk mitolojisiyle sınırlı olmayıp dünya mitolojilerinde de yaygın biçimde karşılaşılan çok katmanlı bir sembol olarak değerlendirilmektedir. Çoğu kültürde turna, güneşle ilişkilendirilen kutsal kuş tipolojisi içerisinde yer almakta; zaman zaman Anka (phénix) gibi ölümsüzlük ve yeniden doğuş temalarıyla özdeşleştirilmektedir. Turna sembolizminin Çin, Kore ve Japonya gibi Uzak Doğu kültürlerinde de yaygın olduğu görülmektedir. Özellikle Çin kültüründe turna, ölümsüzlüğün ve uzun yaşamın simgesi olarak kabul edilmekte; cenaze törenleri bağlamında icra edilen turna dansları, bu inancın ritüel düzeydeki yansımaları arasında yer almaktadır (Melikoff, 1993, s. 127). Türk geleneğinde turna, Gök Tanrı inancıyla ilişkilendirilerek kutsal bir varlık olarak algılanmıştır. Alevi-Bektaşî inanç sistemi içerisinde ise turna, Ahmed Yesevi’nin Anadolu’ya turna donunda gelişi anlatısı çerçevesinde önemli bir sembolik değer kazanmıştır. Bunun yanı sıra turnanın Hz. Ali’yi temsil ettiğine yönelik yorumlar, bu figürün inanç içindeki merkezî konumunu pekiştirmektedir. Bazı inanışlarda turnanın gökyüzünden ateş talep eden bir aracı olarak düşünülmesi ise onun göksel âlem ile yeryüzü arasında kurulan ilişkiye işaret eden mitolojik işlevini ortaya koymaktadır (Dilek, 2014, s. 181).

Cem kayıtlarından elde edilen metinlerde “turna” şu şekilde geçmektedir:

Turna gibi bir muamma

Turna gibi bir muamma iner Ali Ali diye. (Aydın/ Söke, Muharrem Matem Lokması Cemi-Bahri Doğanay)

Bir bölük turnaya sökün dediler

Yürekteki derdi dökün dediler dükün dediler. (Denizli/ Güzelköy, Nevruz Cemi)

Postta bir turna katarı olsun (Balıkesir/ Deliktaş, Musahip Cemi)

Zülfikar

Hız. Muhammed’in Hız. Ali’ye armağan ettiği, ucu ikiye ayrılmış kılıç (Türkçe Sözlük, 2019, s. 2666) şeklinde tanımlanan Zülfikar; adalet, cesaret ve hak mücadelesinin sembolüdür. Zülfikar, tarihsel bir nesneden ziyade inanç sisteminin ahlaki kodlarını temsil eden bir metafordur. Alevi-Bektaşî inanç sistemi içerisinde

cem ritüelinde kullanılan “alacadeğnek”, terbiye ve kutsama aracı olarak önemli bir sembolik işleve sahiptir. Bu değnek, Zülfikar ile özdeşleştirilmekte ve söz konusu kutsal nesnenin Hz. Muhammed’e ait olduğuna ve Bedir Savaşı sırasında gökten indirildiğine inanılmaktadır (Korkmaz, 2016, s. 722). Ayrıca Alevi-Bektaşî geleneğinde dede-babaların elinde bulunan ve melhem ağacı, tarik ya da erkân-ı evliyâ gibi adlarla da anılan bu değnek, Zülfikar olarak da isimlendirilmektedir. Söz konusu kutsal nesnenin genellikle yeşil bir torba içerisinde muhafaza edildiği bazen de tahta bir kutuya yerleştirildiği görülmektedir. Bu bağlamda, değneğin saklandığı torba ‘kefen’, kutu ise ‘tabut’ olarak adlandırılmaktadır (Noyan, 2006, s. 159)

Gücü ve kudreti simgeleyen Zülfikar’a ilişkin halk anlatılarında, Zülfikar’ın veryüzünde yapılmadığına, Cebrail tarafından getirilerek Hz. Muhammed aracılığıyla Hz. Ali’ye verildiğine inanılmaktadır. Bu inanç doğrultusunda, sözlü kültür ürünleri arasında yer alan şiirlerde Zülfikar, “demircinin dövmediği” şeklindeki ifadelerle konu edilmektedir. Ayrıca Hz. Ali’nin vefatının ardından Zülfikar’ın Necf deryasına atıldığı ve bu olayın ardından Zülfikar’ın deryayı yutarak bulunduğu yeri çöle dönüştürdüğüne dair söylenceler de aktarılmaktadır (Gökbel, 2019, s. 944). Alevi-Bektaşî inanç evreninde Hz. Ali’nin şecaati ve savaş meydanlarındaki efsanevi zaferleri, onun ayrılmaz bir parçası olan Zülfikar’ın görkemi ve keskinliğiyle eş zamanlı olarak yüceltilmektedir. Nitekim Polat Bulmuş, bu kahramanlık kültürünün gündelik hayattaki maddi yansımalarına dikkat çekerek; Zülfikar imgesinin yalnızca sözlü anlatılarda kalmadığını, inananlar tarafından evlerin başköşelerine asılan ve bedende takı formuyla taşınan somut bir ritüel nesnesine dönüştüğünü belirtmektedir (2024, s. 138). Bu bağlamda Zülfikar figürü, salt tarihî bir kılıç tasviri olmaktan çıkarak toplumsal bellekte koruyucu bir tılsım mahiyeti kazanmıştır.

Cem kayıtlarından elde edilen metinlerde “Zülfikar” şu şekilde geçmektedir:

Zülfikar Yaradan’ın nur aşkına ya Allah! (Aydın/ Söke, Muharrem Matem Lokması Cemi-Bahri Doğanay)

Yoktur Ali’den güçlü yiğit bulunmaz Zülfikar’dan keskin kılıç. (Aydın/ Söke, Muharrem Matem Lokması Cemi-Bahri Doğanay)

Elinde Zülfikar Ali’dir billah

Elinde Zülfikar altında Düldül

Önünde Kanber’i dilleri Bülbül. (Tokat/ Karadeniz Alevi Bektaşî Federasyonu Genel Merkezi, Hızır Cemi-Muharrem Erkan)

Sonuç

Alevi-Bektaşî inanç sisteminin icra merkezli üretimleri olan cemlerde kullanılan dil, yalnızca bir iletişim aracı olmanın ötesinde katmanlı bir anlam üretim mekanizmasıdır. Cem dili ancak metin, bağlam ve icra bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde bütünüyle anlaşılır olmaktadır. Cem dili; bu yönüyle inanç sisteminin ontolojik, epistemolojik ve sosyokültürel kodlarını taşıyan kurucu bir unsurdur.

Ezoterik anlatım biçimini inşa eden ve “sır dil” olarak tanımlanan kavramlar bütünü yüzey yapıda sözlük anlamlarıyla sınırlı görünseler de ritüel bağlamında derin yapıda işlevsel ve sembolik bir anlam alanına işaret ederler. Yapılan tasnifte inanç ve ontoloji merkezli kavramlar, bireyin Hak ile kurduğu ilişkiyi ve tekâmül sürecini anlamlandırmaya kapı açan bir çerçeve sunarken; ritüel ve icra odaklı kavramlar derin yapıdaki anlam alanının somutlaşmasını performatif düzlemde sağlamaktadır. Sembolik ve metaforik kavramlar ise tarihsel, kültürel ve mitik unsurların dil aracılığıyla yeniden üretildiği bir anlam alanı oluşturarak cemlerin çok katmanlı yapısını tamamlamaktadır.

“Hak”, “hakikat”, “yol”, “dar” ve “meydan” gibi temel kavramlar yalnızca terminolojik birer unsur değil; bireyin manevi olgunlaşma sürecini yönlendiren, toplumsal düzenin inşasında belirleyici unsur olan ve inanç sisteminin metafizik çerçevesini kuran temel öğeler olarak öne çıkmaktadır. Bu kavramların cem içerisindeki performatif kullanımı, dilin devinimsel niteliğini görünür kılmakta ve dilin, inancı tesis eden ve yeniden üreten bir pratik olduğunu ortaya koymaktadır. Aynı şekilde “erkân”, “post” ve “meclis” gibi kavramlar, cemlerin yalnızca ibadet alanı değil; aynı zamanda toplumsal denetimi sağlayan, rızalık ve kolektif bellek inşasının da gerçekleştiği kurumsal yapılar olduğunu göstermektedir.

Simgesel düzlemde “gül”, “turna”, “güvercin” ve “Zülfikar” gibi unsurlar, cem dilinin mitik ve kültürel katmanını yansıtan güçlü göstergeler olarak dikkat çekmektedir. Bu semboller, bir yandan tasavvufî zeminle kurulan bağı pekiştirirken diğer yandan İslamiyet öncesi Türk inanç ve ritüel pratiklerine uzanan tarihsel sürekliliği ortaya koymaktadır. Bu durum, cem dilinin derinlikli yapısını ve tarihsel katmanlılığını belirginleştirmektedir.

Çalışma neticesinde elde edilen bulgular, cem dilinin bağlam merkezli ve icra odaklı bir yaklaşımla çözümlenebileceğini göstermektedir. Salt metin odaklı incelemeler bu çok katmanlı yapıyı anlamlandırmada yetersiz kalacaktır. Ayrıca görülmektedir ki ritüelin icra ortamı, kültürel bağlam ve katılımcı etkileşimi; metodolojik bir zorunluluk olarak birlikte ele alınmalıdır. Bu yönüyle çalışma, halk bilimi ve anlabilim araştırmalarında bağlamın belirleyici rolünü bir kez daha teyit etmektedir.

Sonuç olarak cem dilinin kavramsal evreni, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin yalnızca teorik değil, pratik boyutunu da yansıtan bütüncül bir yapı sunmaktadır. Bu dil, kolektif kimliğin inşasında, kültürel belleğin aktarımında ve inançsal sürekliliğin sağlanmasında temel bir araç olarak taşıyıcı işlev görmektedir. Ayrıca “Yol bir, süre bin bir.” düsturu çerçevesinde özü bir olsa da farklı ocak ve coğrafyalarda gözlemlenen uygulamaya çeşitliliği, cem dilinin dinamik ve değişken bir karakter taşıdığını göstermektedir. Bu doğrultuda, gelecekte yapılacak karşılaştırmalı çalışmalar sayesinde farklı icra ortamlarına ve dilsel varyasyonlara ulaşılabilecek ve böylece cem dilinin dönüşümünün incelenmesi, alana önemli katkılar sağlayacaktır.

Kaynakça | References

- Akın, B. (2018). “Alevi Cem Ritüellerinin Sınıflandırılması Sorunu ve Yeni Bir Sınıflandırma Önerisi”. *IX. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi/Gelenek, Görenek ve İnançlar*, s. 45-61.
- Akın, B. (2020). *Mitten Tasavvufa Alevilerin Ritüellerinin Sır Dili Kırklar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Baha Sait Bey. (1994). *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşilik Araştırması* (Baha Sait Bey). (N. Birdoğan, Haz.). İstanbul: Berfin Yayınları.
- Bozkurt, F. (1995). *Semahlar*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Çıblak Coskun, N. (2014). “Anadolu Alevilerinde Cemler ve Bu Cemlerin Sosyokültürel Hayattaki İşlevleri”. *Folklor/Edebiyat*, C. 20, S. 78.
- Doğan, E. & Çelik, H. (2025). *Kavramlar ve Tasavvufi İzahlar Açısından Aleviliğin El Kitabı*. Ankara: Kadim Yayınları.
- Dundes, A. (1980). “Doku, Metin ve Konteks”. (M. Ekici, Çev.). *Milli Folklor*, s. 106-119.
- Ekici, M. (1998). “Halk Bilimi Çalışmalarında Metin (Text), Doku (Texture), Sosyal Çevre ve Şartlar (Kontext) İlişkisinin Önemi”. *Milli Folklor* (39), s. 25-34.
- Eröz, M. (1992). *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnanıcı) ve Alevilik Bektaşilik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Ersal, M. (2016). “Alevi İnanç Sisteminde Dem Kültü ve Dem Geldi Semahları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* (77), s. 127-173.
- Gökbel, A. (2019). *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Günşen, A. (2016). “Alevi-Bektaşî Terminolojisinde Gizli Dil”. *Kültür Tarihinde Gizli Diller*. İstanbul: Ka Kitap. s. 147-173.
- Hasluck, F. W. (2012). *Bektaşilik İncelemeleri*. İstanbul: Say Yayınları.
- Korkmaz, E. (2016). *Alevilik ve Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Mélikoff, I. (1993). *Uyur İdik Uyardılar*. (Turan Alptekin, Çev.). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Mélikoff, I. (2010). *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, (Turan Alptekin, Çev.). İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Noyan Dede Baba, B. (2006). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. C.VII. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Ögel, B. (1971). *Türk Mitolojisi I, II*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Pala, İ. (2010). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Polat Bulmuş, K. (2024). *Alevi-Bektaşî Cemlerinin Dili (İnceleme-Metin)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Schimmel, A. (2000). *Sayıların Gizemi*. (M. Küpüşoğlu, Çev.). İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- TDK. (2019). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tok, T. & Polat Bulmuş, K. (2022). "Alevi-Bektaşî Cemlerinde Kullanılan Dilin Metaforları: Denizli Örneği", 14. *Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Alanya: Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi Yayınları, s. 1483-1494.

Uludağ, S. (2016). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.

Kaynak Kişiler

Bahri Doğanay (Dede), Muharrem Matem Lokması Cemi, Söke/Aydın.

Haktan Çelik (Dede), Birlik Cemi, Söke/Aydın.

Hüseyin Eriş (Dede), Birlik Cemi, Elmalı/Antalya.

Mustafa Özel (Dede), Hızır Cemi, Hacı Bektaş Veli Kültür Vakfı/Eskişehir.

Muharrem Erkan (Dede), Hızır Cemi, Karadeniz Alevi Bektaşî Federasyonu Genel Merkezi/
Tokat.



KILICIN GÖLGESİ: HATÂYÎ ŞİİRİNDE ZÜLFİKAR'IN SURETİ*

*THE SHADOW OF THE SWORD: THE IMAGE OF ZULFIKAR IN HATÂYÎ'S
POETRY*

Anıl DURDU**

*Öteki dünyada ise Zülfikar ve minber sahibi olan Ali'nin şefaatinin
dilerim. Ben ehlibeytin kuluym ve vasi olan Ali'nin
ayağının toprağına başımı koymuşum!
Firdevsi****

Özet

Bu çalışmada Hatâyî şiirinde Zülfikar imgesinin anlamlandırılması amaçlanırken aynı zamanda bu imgenin çeşitli metaforlar çerçevesinde kurduğu sembolik ve inançsal düzlem ortaya konulmaya çalışılmıştır. Kızılbaş/Alevî inancında Hz. Ali'ye atfedilen Zülfikar, yalnızca tarihsel ve inançsal sürekliliğin taşıyıcısı olan bir nesne olmaktan çok mutlak otorite ve ilahi tezahürün yansımasıdır. Hatâyî, Zülfikar sembolünü bireysel ve kolektif kimlik perspektifinde yeniden anlamlandırıp boyutlandırarak zahirî ve bâtını bakış açısıyla bir sembol olarak kullanmıştır. Çalışma, şiir merkezli analiz çerçevesinde imgesel ve anlamsal işlevlerle ahlaki sorumluluğun ve adalet anlayışının kutuplarıyla ilişkilendirilmiştir. Tarihsel ve inançsal çağrışımlarla şekillenen Zülfikar teması, merkezî bir sembol olarak ele alınıp şiir evrenini derinleştirerek inançsal bağlamda kurucu bir unsur işlevi görmüştür. Bu tema hem anlamsal hem de sem-bolik şiir geleneğiyle geleneksel motifler üzerinden şiirin inançsal bağlamına katkı sunmayı hedeflemiştir. Mesihyanik (mehdici) söylemle Zülfikar arasında kurulan fonksiyonel bağlantı, Zülfikar'ın velayet zincirinin bir halkası olduğu düşüncesinin inançsal göstergesi olmuştur. Zülfikar; Kızılbaş/Alevî geleneğinde ilim, adalet, cesaret, hikmet ve ahlak gibi imgelerle bağ kuran metafor ve söylem düzeyinde işlenen dinamik bir sürecin kurucu unsuru olarak inançsal sinerjinin oluşmasına büyük katkı sağlamıştır. Çalışmada Kızılbaş/Alevî inancı çerçevesinde şekillenen semboller ve motifler incelenerek inançsal, tarihsel ve kültürel zemin ortaya konmaya çalışılacaktır. *Dîvan*'da yer alan tüm şiirlerin incelenmesi sonucu elde edilen verilerin yorumlanmasıyla şekillenecektir.

Anahtar Kelimeler: Kızılbaş/Alevî, Hz. Ali, Hatâyî, Dîvân, Zülfikar.

* Araştırma Makalesi; Gönderilme Tarihi: 06.02.2026; Kabul Tarihi: 06.04.2026; Yayımlanma Tarihi: 15.05.2026.

** İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Doktora Programı Öğrencisi, e-posta: anil.durdu44@gmail.com, Orcid: 0000-0001-6742-5669.

*** Daha detaylı bilgi için bakınız. Firdevsi'ye ait olan bu dizeler Necati Lugal tarafından çevrilen Şahnâme adlı eserin Firdevsi'nin İhtiyarlıktan Şikâyeti adlı bölümünden alınmıştır (Firdevsi, 2009, s. 519).

Abstract

This study aims to interpret the image of *Zülfikar* in Hatâyî's poetry, while also seeking to reveal the symbolic and faith-based plane constructed by this image within the framework of various metaphors. In the Qizilbash/Alevi belief system, *Zülfikar*, attributed to Hazrat Ali, represents not merely an object that carries historical and religious continuity, but rather a reflection of absolute authority and divine manifestation. Hatâyî reinterprets and rearticulates the symbol of *Zülfikar* from the perspectives of both individual and collective identity, employing it as a symbol through exoteric (*zahirî*) and esoteric (*bâtîni*) viewpoints. Within a poetry-centered analytical framework, the study associates the imagistic and semantic functions of *Zülfikar* with the poles of moral responsibility and the concept of justice. The theme of *Zülfikar*, shaped by historical and faith-based connotations, has been treated as a central symbol and has functioned as a constitutive element within a religious context by deepening the poetic universe. This theme has sought to contribute to the religious context of poetry through both semantic and symbolic poetic traditions and by means of traditional motifs. The functional connection established between messianic (Mahdist) discourse and *Zülfikar* has served as a religious indicator of the belief that *Zülfikar* constitutes a link in the chain of spiritual authority (*velâyet*). In the Qizilbash/Alevi tradition, *Zülfikar* has made a significant contribution to the formation of religious synergy as a constitutive element of a dynamic process articulated at the level of metaphor and discourse and associated with such images as knowledge, justice, courage, wisdom, and morality. In this study, the symbols and motifs shaped within the framework of the Qizilbash/Alevi belief system will be examined in an effort to reveal their religious, historical, and cultural foundations. The study will be shaped through the interpretation of the data obtained from the analysis of all the poems included in the *Dîvân*.

Keywords: Qizilbash/Alevi, Hazrat Ali, Hatâyî, Divân, Zülfikar.

Giriş

Bu çalışma Kızılbaş/Alevi inancının önemli temsilcilerinden biri olan Hatâyî'nin şiirlerinde yer alan Zülfikar imgesini, inanç ve tarih bağlamında değerlendirerek derin anlam dünyasını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Zülfikar; adalet, doğruluk, kahramanlık ve cesaret gibi olgularla kimlikleşerek özneleşen önemli bir imgedir. Bu imgenin *Dîvân*'da hangi kavramlar ve olgular perspektifinde kullanıldığını görmek, Hatâyî'nin bilinçaltında ve inanç akidesinde teşekkül eden Kızılbaş/Alevi inancını anlamak açısından oldukça önemlidir. Bu çerçevede incelenen şiirler klasik şiirdeki metin çözümleme ve yorumlama geleneğine yeni bir boyut getirmeyi amaçlarken aynı zamanda yazar, okur ve metin merkezli sembolik okuma ve değerlendirme sonucunda metinler arası bağlantılarla birleştirilerek özgünleştirilmiştir.

Çalışmanın temel sorusu, Hatâyî'nin şiirlerinde yer alan Zülfikar imgesinin hangi perspektifte kullanıldığını keşfederek hangi işlevlerle kullanıldığını analiz etmektir. Bu işlevlere bağlı olarak geliştirilen hipotez ise Zülfikar'ın bâtnî ve zahîrî yüzünün sembolik kavramlarla ortaya çıkardığı adalet, cesaret, kahramanlık, ilahi kudret ve mutlak otorite gibi sembolik anlamlar çerçevesinde meşrulaştırılması şeklinde ifade edilebilir.

Çalışmamızda, son yıllarda kaleme alınan en kapsamlı çalışma olan Muhsin Macit tarafından yirmi beş nüshanın karşılaştırılmasıyla hazırlanan *Hatâyî Dîvânı*¹ kullanılmıştır. *Hatâyî Dîvânı*'nda bulunan on dokuz kaside, dört yüz kırk gazel, bir müseddes, iki mesnevi, on tuyuğ, bir kıta, bir matla, bir tahmis ve dört gazelden oluşan beş Farisi şiir taranarak Zülfikar ile ilgili beyitler tespit edilip incelenmiştir. *Dîvân*'da yer alan şiirler şiir inceleme ve yorumlama ekseninde anlam katmanları üzerinden nitel bir değerlendirmeye tabi tutularak doküman analizi metoduyla tarihsel, kültürel ve inançsal düzlemde Kızılbaş/Alevi inancı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme yapılırken hem Kızılbaş/Alevi inanç esasları temel alınmış hem de konuyla ilgili kitap, makale, sözlük vb. eserler incelenerek şiir üzerinden sürülen iddia ve tezlerin sonuçları ortaya konmuştur.

Zülfikar, Kızılbaş/Alevi inancında bâtnî ve zahîrî olarak Hz. Ali ile bütünleşmiş efsanevi ve tarihsel misyonu ile hafızalara kazınmış önemli bir simgedir. Bu simge hem tarihsel hem kültürel hem de inançsal olarak derin bir anlam dünyasına sahip olması dolayısıyla karizmatik bir özellik kazanarak tesir gücünü arttırmıştır. Zülfikar, "sözlükte sahip anlamındaki zû ile omurga, boğum manasına gelen fekâr kelimelerinden oluşan" (Öz, 2013, s. 554) Hz. Ali ile özdeşleşen kılıcın adıdır. Destanlara, efsanelere, anlatılara, minyatür ve hat gibi görsel sanatlara malzeme veren "Hz. Ali'nin ucu çatallı, ortası yivli olan çok meşhur kılıcı" (Ayverdi, 2010, s. 1395) hakkında kaynaklarda birçok bilgi ve rivayet bulunmaktadır. Araçlar arasında şöhret kazanan As Bin Mûtebbe'ye ait olan kılıç, Bedir Savaşı'nda ganimet olarak ele geçirilmiş olup (Ebû Cafer Muhammed Bin Cerir'üt-Taberî, 2007, s.

¹ *Hatâyî Dîvânı*'nın tenkitli metni Muhsin Macit tarafından İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Şevket Rado Yazmaları No. 51 nüshasının tıpkıbasımıyla birlikte Türkiye Yazma Eserler Kurumu tarafından yayınlanmıştır. Çalışmamızda bu metin temel kaynak olarak kullanılmıştır.

316) Peygamber'in yedi² kılıcından biridir. Peygamber'in kılıçlarının hepsi dönemi itibarıyla kuşkusuz birbirinden değerlidir. Ancak bu kılıçlardan hiçbirisi Zülfikar kadar meşhur olmamış, zahîrî ve bâtnî anlam dünyasında efsaneleşmemiştir. Bedir Savaşı'nda ganimet olarak ele geçirilmesine rağmen genel teamül; Uhud Savaşı'nda "Cebrâ'il-i Emîn Hazreti Rabbu'l- âlemîn emriyle getürdi, Zülfikar'ı Ali'nün beline bağladı, tekbîr ile bu âyeti okudu: Lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ Zülfikar" (Yıldırım, 2020b, s. 455-456) buyruğuyla Hz. Ali'ye hediye edildiği yönündedir. "Zülfikar'ın Hz. Ali'ye hediye edilmesi kutsiyetin birincil ve dinsel amacıdır. İkincil amaç ise politiktir ve güç-iktidar odaklıdır." (Arslan, 2020, s. 238). Nitekim bu buyruk, Zülfikar'ın özneleşme ve kimlikleşme sürecinin tamamlanmasına vasıta olarak "varsa-yoksa Koçyiğit Hazret-i Ali'dir, varsa-yoksa kılıç, (onun elindeki) Zülfekâr'dır" (Tahir-ül Mevlevî, 1994, s. 18) anlamıyla retorik bir söylem olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Rivayete göre "Zülfikar Hz. Ali'den sonra Hasan ve Hüseyin'e, Hüseyin'den sonra Ali evlâdına intikal etmiştir." (Öz, 2013, s. 553). Bir diğer rivayet ise Peygamber'in Hz. Ali'ye "Zülfikar'ı çekmemesini, Müslüman kanı dökülmesine sebep olmamasını" (Yıldırım, 2018, s. 213) kılıcın bir daha kullanılmayacağını ve Necef Deryası'na³ atılacağını söylemesidir. Yemînî'nin Faziletname başlıklı eserinde "Resülullâh vaşiyet eylemişdür / Alîye soñ deminde söylemişdür / Kuşanma zü'l-fıkârı ba'de benden / Ki ben râzî olam herhâlde senden" (Tepeli, 1994, s. 550) ifadesi Zülfikar'ın kullanılmadığına işaret eder. Zülfikar'ın deryaya atılmasıyla "Hz. Ali'nin misyonu, velayeti şerh etmek ve 'Yol'u kurup insanlara rehberlik ve mürşitlik" (Yıldırım, 2018, s. 213) göreviyle yeni bir boyut kazanmıştır. Bu rivayetler gösteriyor ki Zülfikar her ne suretle olursa olsun, Hz. Ali'ye ulaşmış ve Hz. Ali tarafından Uhud Savaşı'nda ve Hayber Kalesi'nin fethinde kullanılarak destansı kahramanlıklara vesile olarak tarihsel ve inançsal hafızada yerini almıştır.

Kendisine yüklenen zahîrî ve bâtnî anlamlarla Kızılbaş/Alevî inancının kolektif hafızasında güçlü ve ulaşılmaz bir yer edinen Zülfikar imgesi; velayetin ve kutsal hikmetlerin de sembolü olmuştur. Zülfikar, bir savaş aleti olmasına rağmen nötr bir dilin veya negatif bir yansımanın simgesi değil olumlu ve pozitif bir dilin yansıması olmuş Hz. Ali ile özdeşleşip özneleşerek yeni bir kimliğe bürünmüştür. Tarihsel, kültürel ve inançsal olgular çerçevesinde kimliksel bir nesne olan Zülfikar, çeşitli arayışların somut ve sembolik göstergesidir. "Zülfikar adlı ucu çatallı kılıç Hz. Ali ile bütünleşmiştir. Bugün Alevîliği ve Alevî kimliğini sembolize etmektedir. Zülfikar'ın iki çatal ucundan birisi ilmi, diğeri imanî temsil etmektedir. Kılıcın kabzası ise adalet" (İvgin, 2015, s. 74) olgusunun simgeleşmiş formudur. "İki ağızlı bu kılıç, Ali'nin gücünün ve İslâm ordusunun yenilmezliğinin sembolü" (Zarcone, 2015, s. 114) olmuştur. "Tarihsel ve inançsal bir nesne olan Zülfikar, sembolik olarak Hz. Ali ile olan bağlantısı üzerinden kutsal ve derin bir anlam kazanmaktadır. Ayrıca "Zülfikar'ın

2 "Hazret-i Peygamber'in üç yayı, üç mızrağı, bir kalkanı ve yedi kılıcı bulunuyordu. Kılıçlarından "birincisini, Medine'ye geldiği gün devesi Cedâ'ya binmiş kullanmıştı. Adı Beyzâ idi. Birinin adı Haydar, birinin adı Bettar, birinin de adı, Felka idi. Birinin adı Mücezzim, birinin adı da Serb'di." (Ebû Ca'fer Muhammed Bin Cerir'üt-Taberî, 2007, s. 316).

3 "Ve dahî Zülfikâr'ı Hasan'a virdi. Eyitdi: Var Necef Denizine sal didi. Hasan vardı, kıyamadı bırakmağa, girü geldi. Eyitdi: Bıraktum didi. Ali eyitdi: Ne gördün? Hasan cevâb virmedî. Ali bu kez Hüseyin'e virdi. Var denize bırak didi. Hüseyin vardı, bıraktı. Çün girü geldi. Bırakdum didi. Ana dahî alâmet sordî. Hüseyin eyitdi: Çün bıraktum Zülfikâr'ı, deniz kaynadı, kan oldî. Ol aradan girdi didi. Ali eyitdi: Girçeksin didi." (Keskinkılıç, 1996, s. 8-9).

uzun ucunun kâfirlerle savaşmayı; iyiliği ve imanı, kısa ucunun ise nefisle savaşmayı, adaleti temsil ettiği düşünülmektedir.” (Taş, 2020, s. 76). Cesaret ve doğruluk gibi erdemlerin sembolik yansımaları olan Zülfikar, inanç ekseninde karakter kazanarak cesaretiyle ve kahramanlık vasıflarıyla ön plana çıkan insan tipolojisinin karşılığı olarak merkeze alınmıştır.

Tasavvuf ve inanç perspektifinde gelişen ve şekillenen edebiyatın kudretli ve destansı kahramanlarından olan Hz. Ali, epik geleneğe ait anlatıların kahraman tipolojisini oluşturan saygın ve kutsal figürlerden biri olarak kabul edilmiştir. Hz. Ali, kültürel ve edebî geleneğimizde çeşitli formlara konu olan kurucu ve taşıyıcı karakterler arasında belirleyici bir rol üstlenmiştir. Hz. Ali ile şekillenerek kimikleşme sürecine giren Zülfikar, kolektif bellekte derin ve katmanlı bir inşanın yapısal sonucudur. Hz. Ali ile Zülfikar arasında kurulan bağlantı, birçok eserde kahraman ile silah arasında kurulan alışıl gelmiş ilişkiden farklı konumlanmıştır. Çünkü Zülfikar; yalnızca görüneni değil, onun ardında bulunan görünmeyen derin ve gizli süreci temsil ederek sembolleşmiştir. Zülfikar, hakikate giden yolda kan döken bir savaş aleti olmaktan çok nefsi sorgulayan ve yok eden bir nesneye dönüşerek bâtını unsurlardan beslenen özgün anlam dünyasına sahiptir. Bu anlamı kazanırken geleneksel inançtan ve değerlerden kopmayarak sembolik bir anlam dünyasında tüm olguları kendi bünyesinde barındırmıştır.

Kızılbâş/Alevî inancında sembollere yüklenen anlamlar dikkate değer bilgiler vermektedir. Çeşitli ritüellere konu olan sembollerden biri de Zülfikar'dır. “Kızılbâş sürelerinde öteden beri manevî arınma ve bir tür inisiyasyon sembolü olarak belirli ağaçlardan belirli kurallara göre hazırlanmış olan bir çubuğun altından geçmek ritüeli benimsenmiştir.” (Yıldırım, 2016, s. 99). Bu ritüele konu olan “Zülfikar, serdeste, dest-cûp, çomak, alaca çomak, çevgân, emanet, alaca değnek, imam çöpü, asa, melheme gibi birçok isimle anılan ve yeşil bir bez içerisinde muhafaza edilen bu değnek esasında Hz. Ali'nin kılıcı Zülfikar'ı temsil etmekte olup ikrar cemlerindeki inisiyasyon ritüellerinde” (Çakmak, 2019, s. 168) kullanılmıştır. Özellikle kabul ritüeli sırasında gerçekleşen bu erkân, toplumsal ve hukuki anlamda çeşitli boyutlar kazanarak kolektif hafızada yerini almıştır.

Zülfikar, kolektif hafızanın kutsallarla olan fonksiyonel bağlantısında reel gücünü anlatı kültürü üzerinden kazanmaktadır. Destandan efsaneye, efsaneden romana, romandan şiire, şiirden minyatüre kadar birçok sanatsal alanda “onun efsaneleşen menkıbevi şahsiyeti sayesinde, İslamî edebiyatlarda, hattâ muhtelif san'at şubelerinde yaşatılmıştır.” (Topuzoğlu, 1986, s. 650). Geleneksel sanatlardan modern sanata kadar birçok disiplinde ele alınıp motif olarak kullanılan Zülfikar, bu sanatlarda bir savaş aleti olmasının ötesinde ilahi kudretin ve iradenin temsili olarak şekillenmiştir. Böylece kimlikli bir kudrete kavuşan Zülfikar özneleşerek metinsel, görsel ve sanatsal bir forma bürünen bir nesne hâline gelerek araçsallaştırılmıştır.

1. Hatâyî ve Edebi Hafıza

Kızılbaş/Alevî inancında inanç eksenli metinlerde sıklıkla kullanılan Zülfikar imgesi; Yemîni'den Pîr Sultan'a, Fuzûlî'den Nesîmî'ye, Virânî'den Kul Himmet'e, Edib Harâbî'den Hilmi Dede Baba'ya kadar uzanan tarihsel süreçte yüzlerce şair ve ozan tarafından ele alınmıştır. Bu bağlamda şiirler kaleme alan şairlerden biri de “âşıkların pirleri” (Gökbel, 2019, s. 84) arasında sayılan Hatâyî mahlasıyla şöhret kazanan Safevî Devleti'nin “kurucusu ve hâkimi olmakla birlikte aynı zamanda Şeyh Safi'ü'd-Din Ebü'l-Feth İshak Erdebilî'nin kurduğu tarikatın da mürşid-i kâmilî” (Baharlu, 2025, s. 106) olan Şah İsmail'dir. Kendi çağdaşları tarafından “sâhib-i seyf ü kalem” (Yılmaz Anıl, 2010, s. 256) olarak anılan Hatâyî, Türkçenin “edebî bir dil olarak Safevî sarayında önemli bir noktaya” (Baharlu, 2025, s. 180) ulaşmasına vesile olmuştur. Fuzûlî'nin çağdaşı olan ve şiirlerinin neredeyse tamamını Türkçe söyleyen Hatâyî, Erdebil Dergâhı çevresinde ve Anadolu'da yaşayan Kızılbaş/Alevî inancını benimseyen inanç temelli toplulukları derinden etkilemiştir. “Aleviler için o, İnsan-ı kâmil bir mürşid olmanın yanı sıra, inancı gelecek kuşaklara taşıyan yol önderlerindedir.” (Keleş, 2024, s. 176). Klasik edebiyat çerçevesinde vezinli şiirlerin yanı sıra hece ölçüsüyle de şiirler kaleme alan Hatâyî, şah ve şeyh olgusuyla yazdığı şiirlerinde kitleleri etkileyerek kolektif hafızanın şekillenmesinde büyük bir rol oynamıştır. Hatâyî'nin şiir dünyası estetik bir güzellikten öte teolojik bir söylemin yansımaları olup Ehlibeyt merkezli bir teolojinin teorik uygulama alanı olarak tezahür etmiştir. “Şah İsmail'in şiirlerini inceleyen Minorsky⁴, onun kendisini bir şekilde tanımsal bir doğaya sahip olduğuna inandığı sonucuna” (Yıldırım, 2020 a, s. 239) varmıştır. Bu değerlendirme, Hatâyî'nin şiir dünyasında görülen ilahi seçilmişliğin retorik yansımalarının ötesindeki karizmatik otoriteyi meşrulaştıran dilin yansımalarıdır. “Nitekim Ahmet Karamustafa⁵ yakın zamanda mevcut literatürdeki bu hatalı yorumları düzelterek şekilde, Hatâyî'nin görünüşte kendisini ilah olarak sunduğu dizelerin [...] aslında monizmin⁶ şiirsel bir ifadesi olarak anlaşılması gerek[tiğini] haklı olarak belirtmiştir.” (Karakaya-Stump, 2025, s. 233). Gökbel de Hatâyî'nin Hz. Ali hakkına pek çok şiir yazdığını ancak hiçbirinin Hz. Ali'ye ilahlık atfetmediğini sözlerine eklemiştir (2019, s. 84). Şiirsel dilin aracılığıyla Ehlibeyt'in ve vasıflarının yüceltilmesi, Hak-Muhammed-Ali üçlemesiyle teolojik bir yaklaşımın vücut bulmuş hâli olarak karşımıza çıkmaktadır. “Geleneksel cem ibadet ve ritüellerinin büyük çoğunluğunda görüldüğü üzere Hatâyî'nin nefeslerinin yer almadığı bir cem neredeyse yoktur.” (Baharlu, 2025, s. 181). Nitekim, Hatâyî şiirinin ayinicede ve diğer ritüellerde icra edilmesi inançsal ve teolojik olgunun kolektif bir şekilde aktarılmasına vesile olmuş ve büyük katkı sağlamıştır.

Ehlibeyt ve On İki İmam merkezli şiir anlayışıyla şiirler söyleyen ve yazan Hatâyî, teolojinin ön plana çıkarıldığı unsurlarla etkileyici bir şiir dili oluşturmuştur. *Hatâyî Divânı*'nda ele alınan Hz. Ali ve Hz. Ali'ye özgü kavramlar imgeleştirilerek

4 Daha detaylı bilgi için bakınız. Vladimir, M. (1942). “The Poetry of Shâh İsmâ'il I”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*.

5 Daha detaylı bilgi için bakınız. Karamustafa, Ahmet T. (2016). “In His Own Voice: What Hatâyî Tells Us about Şah İsmail's Religious Views”. *Lésotérésme Shi'te: Ses Racines et Ses Prolongements/ Shi'i Esotericism: Its Roots and Developments*. *Brepols Publishers, Turnhout*, p. 608-609.

6 Bircilik veya tekçilik olarak karşılanan felsefe terimi olan monizm, “varlıkların temelini ruh veya madde gibi tek gerçekte bulan, diğerlerini bundan çıkmış olarak düşünen doktrin. Gerçeğin bölünmez bir bütün olup, müstakil parçalarının bulunmadığına inanan doktrin.” (Rado, ytb, s. 146).

şii dilinin teolojik öğretilere yaslanması sağlanmıştır. Kızılbaş/Alevi teolojisi üzerine yaslanan şii, öğretici bir konuma evrilerek didaktik bir olgu kazanmasının yanı sıra “taliplerine yolun kurallarını aktarmak için” (Keleş, 2024, s. 179) toplumun inançsal damarlarının da canlı tutulmasına aracılık etmiştir.

1. Sözün Büyüsü: Zülfikar

Hatâyî, ilahi güç ve kudretin yansıması olan Zülfikar ile Hz. Ali'nin evrensel hakimiyet mesajını vermiştir. “Âdem'den Muhammet'e değin mezhep, yol, erkân yoktu, Muhammet Mustafa ve Aliyyel Murtaza geldi ve yeşil hat ile vahiy indi... Böylece din zâhir oldu. Hz. Muhammet, Hz. Ali hakkında; Zülfikar'dan üstün kılıç, Ali'den üstün yiğit yok, buyurdu” (Korkmaz, 2013, s. 72-73) anlatısını anımsatarak arka planında yer alan teolojik duruma dolaylı yoldan göndermede bulunmuştur. Zülfikar, burada da fiziki bir silah olmanın ötesinde ilahi gücün ve meşruiyetin sembolleştirilmiş hâli olarak görünür hâle gelmiştir. “Kur'an, feta kelimesini İbrahim için (sure 21:60)⁷ ve çoğul halinde de Ashab-ı Kehf (sure 18:10)⁸ için kullanıyor, buna mukabil gelenekte, Ali b. Ebû Talib asıl feta diye” (Schimmel, 2011, s. 78) geçmektedir. İlahi mesajın evrensel bir şekilde bütün âlem üzerinde etkili olduğunu düşünen şair, *lâ-fetâsın yâ 'Ali* terkinin bilinçli bir şekilde kullanılarak tarihsel süreklilik içinde kolektif hafızanın aktarılmasına aracılık etmiştir:

Zü'l-fekâr ile kamu kılduñ musahhar 'âlemi

Bilmişem tahkîk ile kim lâ-fetâsın yâ 'Ali (Gazel, 438: 6)⁹

Hatâyî, Kızılbaş/Alevi inancında insan-ı kâmil olgusunun en mükemmel tasviri olan Hz. Ali imgesiyle Zülfikar'a olan övgüyü birbiriyle örtüşen bir perspektifte ilişkilendirerek şii evrenine başarılı bir şekilde yansıtmıştır. Hz. Ali, “hakkında konuşmak hem çok önemli hem de oldukça zor bir iştir.” (Şeriati, 2012, s. 17). Çünkü yaratılmışlar arasında en mükemmel insanın Hz. Ali olduğunu dile getiren şair, burada ontolojik veya hiyerarşik bir üstünlükten öte inanç perspektifinde gelişen bağlamsal ve fonksiyonel bir üstünlükten bahsetmiştir. Bu üstünlük “ilk bakışta akla geldiği gibi salt büyük bir şahsiyet hakkında konuşmak demek değil; aksine tarihte insan adında ve insan şeklinde tecelli etmiş olan bir mucize hakkında konuşmaktır.” (Şeriati, 2012, s. 17). Ayrıca, “lâ bir sözcük gibi okunduğunda (olumsuzluk edatı) yok yerine geçer, bu da kelime-i şahadetin ilk sözcüğüdür. Lâm-elif, her ne kadar iki harften oluşmuşsa da genellikle, özel sırrî bir anlam taşıyan tek bir harf olarak kabul edilmiştir Müminin, Allah'tan başka her şeyi lâ kılıcıyla, yani kelime-i şahadetin (Yoktur Allah'tan başka Tanrı) ilk sözcüğüyle keseceği düşünülür. Yaratılmış olan her şey güçlü lâ kılıcıyla yok edilmelidir” (Schimmel, 2001, s. 406) söylemine atıf yapılarak aynı zamanda tarihsel kaynaklarda ve anlatılarda sembolik olarak yüceltilen Hz. Ali ve Zülfikar üzerinden yiğitlik, cesaret ve kahramanlık gibi olgular gösterge olarak kabul edilmiştir:

7 “Dediler: Onları diline dolayan bir genç duymuştuk. Kendisine İbrahim deniyor.” (Öztürk, 2016, s. 330).

8 “Hani o yiğit gençler o mağaraya sığındılar da şöyle dediler: Ey Rabbimiz, katından bir rahmet ver bize ve bizim için çıkış yolu lütfet işimize.” (Öztürk, 2016, s. 295).

9 *Hatâyî Dîvânı*'ndan alınarak çalışmaya konu olan şiiirlerde verilen ilk sayı şiiir numarasına ikinci sayı ise beyit sırasına işaret etmektedir.

Hîç kim senûñ teki yaradılmışda görmedi

Lâ seyf anıñca söyledi hem lâ fetâ seni (Kaside, 4: 6)

Hz. Ali ile bütünleşerek kimlik kazanan Zülfikar imgesi, kahramanlık ve ilahi gücün simgesi olmuştur. Bu gücün simgesi olan Zülfikar'ın hükmü sadece karşıt güçlerin üzerinde değil varlık âlemi (yer ve gök) üzerinde de etki sağlamıştır. Zülfikar'ın gücü karşısında titreyen yer ile gök insan merkezli gücün ötesinde ilahi gücün hükmünü göstermektedir. *Murg u mâhî* (kuş ve balık) tamlamasıyla kutsal gücün hem karada hem denizlerde hissedildiği aktarılmıştır. Kozmik âlem üzerinde etkili olan Zülfikar'ın gücünün somut bir şekilde yansıtılması ise *bîd-i lertzân* (titreyen söğüt) tamlamasıyla yapılmıştır. Aynı zamanda Zülfikar'ın görkeminin düşünce dünyasının sınırlarını aşması üstü kapalı bir şekilde dolaylı olarak ifade edilmiştir. Dizenin *yâ 'Alî* nidasıyla bitirilmesi ise Hz. Ali'ye olan samimi bağlılığın göstergesi olup duygusal ve otantik bir düzlemde lirik bir havanın oluşmasına vesile olmuştur:

Zü'l-fekârûñ heybetinden titreşür arz u semâ

Murg u mâhî korhudan çün bîd-i lertzân yâ 'Alî (Kaside, 18: 5)

Bu dizelerde Hatâyî, Hz. Ali soyundan geldiğini ve seyit olduğunu dile getirerek velayet silsilesine olan mensubiyetini perçinlemiştir. "Ali'ye sevgi duymak ve onun soyundan gelmek hem devlet hem de toplum nazarında en önemli itibar kaynaklarından biridir." (Gülten, 2020, s. 29). Kutlu soydan geldiğini söyleyen şair, Hz. Ali'nin kılıcı Zülfikar'a, atı Döldül'e¹⁰ "bağlılığın ve sadakatin simgesi" (Gökbel, 2019, s. 84) olan Kanber'e atıfta bulunmuştur. Zülfikar ile ilahi gücü, tac ile velayeti, Kanber ile sadakat ve dostluğu, temsilî olarak imgeleştirmiştir. Hatâyî'nin seyit olduğunu dile getirmesinin asıl önemi, manevi otorite ve meşruyetine gölge düşmesini engellemektir. Velayet zincirinin halkası olan Hatâyî'nin şecere üzerinden sağladığı konum, biyolojik ve kalıtsal olarak övünmesinin ötesinde sembolik ve manevi otoritesine güç kazandırma amacı taşımaktadır. Özellikle Döldül ve Zülfikar'a ait şöhretin kendisinde olduğunu iddia ederek kendisini Kızılbâş/Alevi inancının en yetkin temsilcisi olarak görmesi, bu inancın sürdürücüsü ve koruyucusu olarak inançsal kimliğine referans olmuştur:

Server-i Merdân 'Alîññ âliyem evlâdıyam

Zü'l-fekâr u tâc u Döldül Kanberem şân mendedür (Gazel, 57: 8)

Hatâyî tarafından Hz. Ali'nin merkeze alınmasıyla oluşturulan kutsal söylem; *Fâtma*, *Döldül*, *Zü'l-fekâr* ve *Kanber*¹¹ aracılığıyla sembolik bir kozmoloji oluşturmuştur. Farklı kategori ve düzlemde yer alan unsurları eşit bir düzlemde sunarak birbirini tamamlayan kavramlar hâlinde şekillendiren Hatâyî, Cebrail'in cennetten

10 Defalarca animasyon ve film olarak çekilen özgün adı, Lucky Luke olan Red Kit adlı yapımda baş kahraman olan Red Kit'in atının Döldül ismiyle isimlendirilmesini nasıl yorumlamalıyız, bilemiyoruz.

11 "Kanber, Hazret-i Ali'nin kölesidir; Hazret-i Ali'ye ve Ehlibeyt'e candan, gönülden bağlıydı. Geceleri Hazret-i Ali sokağa çıkınca o da kendisine haber vermeden kılıcını alır, düşmanlardan korumak üzere peşine düşerdi. Bilâl-i Habeşî gibi zenci olan Cenâb-ı Kanber, Ehlibeyte düşmanlığı ve herkese zulmüyle ün alan ve Zalim sıfatıyla sıfatlanan, Hicret'in 95. Yılında ölen Haccâc'a karşı Hazret-i Ali'yi, gayet fasih ve belîğ bir surette övmesi üzerine şehit edilmiştir." (Gölpınarlı, 2017, s. 178-179).

getirdiği kırmızı renkli elmayı dört parçaya ayırarak elmanın parçalarından Fâtıma, Düldül, Zülfikar ve Kanber'in yaratılması¹² anlatısına göndermede bulunmaktadır. Hz. Ali'nin inançsal kimliği çerçevesinde ele alınan kozmoloji; Zülfikar ile ilâhi kudreti ve gücü, Kanber ile sadakat ve dostluğu, Fâtıma ile masumiyet ve sevgiyi, Düldül ile inançsal yürüyüşü temsil etmiştir:

Biri Fâtıma biri Düldül ol çehâr-pârenüñ

Biri oldı Zü'l-fekâr biri 'Alînüñ Kanberi (Gazel, 432: 5)

Şiirde Zülfikar'ın Hak¹³ tarafından Hz. Ali'ye verildiği çağrışım yoluyla ortaya konmuştur. Kızılbâş/Alevî inancında “Zülfikar adlı kılıç Hz. Ali'nin savaşırken kırılan kılıcının yerine Cebrail tarafından gökten (semadan) indirilmiş ve Hz. Ali'ye verilmiştir. Bunun böyle olduğu İmam Rıza'dan aktarılan bir rivayete dayanmaktadır.” (İvgin, 2015, s. 73). Bu inanış Hz. Ali'nin gücünün fiziki değil ilahi olduğunun açık bir göstergesidir. Velayet zincirinin kaynağı olan Hz. Ali'nin Zülfikar ile ilahi gücün temsilcisi olması, bu kavramın dostluğun ve sadakatin temsilcisi olan Kanber ile bir arada kullanılması, velayete hizmetin Hakk'a hizmet ve bağlılık olduğu şeklinde temellendirilebilir:

Ki Hâkdan Zü'l-fekâr oldı 'Alîye

'Alî kulluğına Kanber gelüpdür (Gazel, 62: 4)

Hatâyî, tarihsel ve edebî kayıtlarda “rivâyetdür ki manzûme-i lâ fetâ illâ Alî lâ seyfe illâ Zülfikar hâtif-i gaybdan ol gün sâdır oldı” (Fuzûlî, 1987, s. 97-98) şeklinde ifade edilen olayı şiir aracılığıyla ortaya koymuştur. Hatâyî, Kızılbâş/Alevî inancında sıklıkla ifade edilen günümüzde hat ve minyatür gibi görsel sanatlara malzeme olan ve kaynaklarda Hak sözü veya hadis olarak vasıflandırılan bu manzumeyi tekrarlayarak Hz. Ali'nin manevi gücünün ağırlığını hissettirmiştir. Böyle bir manzumeyi kullanarak Hz. Ali'ye ve Zülfikar'a verilen mitik gücün hatırlatılması, kolektif hafızada yer edinen Zülfikar ve Hz. Ali imgesinin sürekliliğine vurgu yapmıştır. Hatâyî ise bu manzumeyi tekrarlamamanın bir tavsiyeden ve öğütten çok bir ilke gibi benimsediğini ifade ederken aynı zamanda etki gücü yüksek bir söylemle Hz. Ali'yi merkeze alarak kutsallık algısını güçlendirmiştir:

Handa varsañ ey Hâtâyî sen bu lafzı söylegil

Lâ fetâ illâ 'Alî lâ seyfe illâ Zü'l-fekâr (Gazel, 73: 5)

Kızılbâş/Alevî inancında “hâkimiyet, güç ve iktidar sembolü olarak görülen kılıcın Hz. Ali'ye verilmesi, zahîrî ve bâtınî manada onun Hz. Peygamber'in varisi olduğuna delil olarak görülmesine sebep olmuştur.” (Güneş, 2018, s. 10). Erdebil Dergâhı'nın Mürşidi ve Safevî Devleti'nin kurucusu olan Hatâyî, mehdici (mesiyenik) anlayış

12 “Cebra'lı tercümâna çekdi şâh-ı evliya / Tercümâna Cebra'lı getürdi sîb-i ahmeri / Almanı çâr-pâre kıldı pîrini gördi habîb / Uçıvardı hazrete çağırdı Allâh ekberi / Biri Fâtıma biri Düldül ol çehâr-pârenüñ / Biri oldı Zü'l-fekâr biri 'Alînüñ Kanberi.” (Gazel, 432: 3-5).

13 “Küffâra gaza kılmak için, Hak Teâlâ'ya ve Resûlü'ne muti olmayanların haktan gelmek için Zülfikâr ana nazil oldı. Bunca pehlüvanlar içinde Zülfikâr'ı, Hak teâlâ Hazret-i Ali'ye virdi, gayrı kimesneye virmedi. Anın için kim bu hizmete Ali keremallahu vechehu mahall-i münâsib idi, ana reva gördi. Cebra'il-i Emin Hazreti Rabbu'l-âlemin emriyle getürdi, Zülfikâr'ı Ali'nün beline bağladı.” (Yıldırım, 2020b, s. 455).

perspektifinde kutsal güç ve kudretin sembollerinden biri olan Zülfikar'ın kendisinde zuhur ettiğini dolaylı yoldan ima etmiştir. Erika Glassen'e¹⁴ göre, "O sadece 12. İmam Mehdi'nin gelişine kadar zaman zaman ortaya çıkan ve haksızlığa uğrayan Müslümanların haklarını koruyan kahramanlar zincirinin bir halkasıdır." (Yıldırım, 2020 a, s. 241). Hatâyî, Zülfikar'ın sadece bölgesel değil, aynı zamanda evrensel bir şekilde tüm insanlık için Doğu'dan Batı'ya kadar adalet dağıtacağını ve evrensel bir güce sahip olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Süleyman Peygamber ile arasında bağlantı kurup kendisini Hz. Süleyman'a benzeterek ilahi ve mutlak güçle donatılmış bir hükümdar imajı çizmiş ve algısal bir tasvir oluşturmuştur:

'Alîmün Zü'l-fekârî şarka ğarba

Yüridi çün Süleymândur Hâtâyî (Gazel, 419: 3)

Şah İsmail'in "Hatayi mahlası ile söylediği deyişlerde Kızılbaş sufliliğinin yol ve erkânının yanı sıra inancının da temel esaslarını işlediği iyi bilinmektedir." (Yıldırım, 2020 a, s. 248). Bu dizelerde Kızılbaş/Alevi inancının genel kabullerinden biri olan mesiyani (mehdici) söylem, beyitler üzerinde iz bırakarak eskatolojik¹⁵ olarak ele alınan kavramlar dünyasıyla Zülfikar motifinin birleştirilmesine vesile olmuştur. Zülfikar'ın imam nesli arasında el değiştirmesi ve İmam Mehdi ile sır olmasına doğrudan vurgu yapılmıştır. Bu vurgu, hareketin başında imam neslinden Muhammed Mehdi'nin bulunduğu ve madde âleminde İmam Mehdi'yi temsil etmek üzere Şah İsmail'in görevlendirildiği düşüncesi üzerinden kurgulanmıştır. Bu perspektifte mesiyani (mehdici) söylemin ön plana çıkarılması amaçlanmıştır. (Yıldırım, 2020 a, s. 248). Hatâyî, *Şâh Mehdi* tanımlamasını ise özel olarak kullanarak reenkarnasyonist görüşe gönderme yapmıştır. Hz. Ali ile kutsiyet kazanmış olan kılıç ve at imgesinin mesiyani (mehdici) söylem ile birleştirilmesi ilahi adalet anlayışının ve tecellisinin göstergesi olmuştur. "On İki İmamilik düşüncesi etrafında bir ideoloji oluşturan Safeviyye Tarikatı şeyhleri, Muhammed el-Mehdi el-Muntazar'ı Kurtarıcı olarak görmüşlerdir." (Artan Ok, 2024, s. 322). Nitekim sembolik olarak ele alınan Zülfikar, Mehdi'nin zuhuruyla Hz. Ali üzerinden algılanan kutsallık anlayışının reel göstergesi olarak ifade edilmiştir:

Yine Döldüle mindi şâh Mehdi

Elinde Zü'l-fekâr-ı Murtażâdur (Kaside 3: 9)

Hatâyî, bu dizelerde kendisiyle Hz. Ali arasında benzerlik ilişkisi kurarken aynı zamanda mehdici (mesiyani) söylem çerçevesinde madde âleminde kendisini Hz. Ali'nin temsilcisi olarak konumlandırarak rol biçmiştir. Bu rol bir anlamda Hz. Ali'nin mirasçısı olduğunu ve Hz. Ali'nin sırrını taşıdığı anlamına da gelmektedir. Diğer bir ifadeyle reenkarnasyonist bir perspektifte Hz. Ali'nin Hatâyî'nin ruhunda zuhur ettiği, "çevrimsel cisimlenmesi" (Mélíkoﬀ, 2014, s. 95) olduğu dile getirilerek düşünce ve duygular açık bir şekilde ifade edilmiş, Hz. Ali'nin kutsal kişiliğinden

14 Daha detaylı bilgi için bkz. Glassen, E. (1972). "Schah Isma'il und die Theologen seine Zeit". *Der Islam*, Volume: 48, p. 68-254.

15 "Genel olarak son şeylerle veya tarihin sonuyla, nihaî yazıyla ilgili olan teori veya öğretisi. Daha özel olarak da teolojinin, ölümü, insanın ölümden sonraki yazgısını, cennet ve cehennemi, tarihin son anını ve dünyanın sonunu konu alan dalı; insanın akıbetini, ölümden sonraki hayatına ve dünyanın nihaî akıbetine ilişkin dinî teori." (Cevizci, 2005, s. 634).

faydalanılmıştır. “Kızılbaşların kolektif hafızasındaki kurtarıcı somut bir liderde daha da belirginleşmiştir.” (Artan Ok, 2024, s. 322). Bu durumun oluşmasında “özellikle tarikatın kurulduğu coğrafyada eski dinlerde, inançlarda ve İslami fırkalarda Mehdi tasavvurunun bulunması oldukça etkili olmuştur.” (Artan Ok, 2024, s. 322). Hatâyî, “kendisini ilahi cevherin bir parçası olarak gördüğünü, velayet ve nübüvvetin kendisinde bulunduğunu, ezelde Tanrı ile beraber olduğunu, bu âleme Ali'nin emri ile geldiğini, Ali ile aynı mahiyette hatta onun sırrı olduğunu, yeni bir libasla gelmiş Âdem olduğunu” ifade ederek (Minorsky, 1942, s. 1025 akt. Yıldırım, 2020 a, s. 240) dikkatlerin kendi üstünde toplanmasını sağlamıştır. Nitekim Hatâyî, herkese doğru yolu göstermek için gelen “imâm-ı reh-nümâdır.” (Macit, 2017, s. 252).¹⁶ Kutsal iradenin ve adaletin sembolik temsilcisi olarak kendisini imgeleştiren Hatâyî, *Aliyyü'l-Murtazâ* ve *Zü'l-fekâr* ifadelerini kullanarak imgeleştirme eylemini tamamlarken aynı zamanda Hz. Ali'nin adaletin bedenleşmiş hâli olduğunu, Zülfikar'ın ise reel bir bakışın metaforik söylemle birleşim noktası olduğunu dile getirmiştir:

Diniün 'ışkına kıyan başı 'âlem serveri şâhâ

Eline Zü'l-fekâr almış 'Aliyyü'l-Murtazâ geldi (Kaside, 17: 2)

Peygamber, kılıcını “Uhud savaşında Ali'ye verdikten sonra Lâ sayfa illâ Zu'l-fakâr va lâ fatâ illâ 'Alî demiştir.” (Topuzoğlu, 1986, s. 650). Bu manzumenin Hz. Peygamber tarafından söylenmesi Zülfikar'a yüklenen kutsal misyonun ve vizyonun göstergesi olmuştur. Bu gösterge, nübüvvet kaynaklı mucizelerden sadece biridir. “O birçok yerde, başta Hz. Muhammed ve Hz. Ali olmak üzere, On iki imamların ve özellikle de Sahib- zaman Muhammed Mehdi'nin yoluna tabi olduğunu ve davasının onların davası olduğunu coşkuyla dile getirir.” (Yıldırım, 2020 a, s. 248). Ehlibeyit merkezli inancın o günkü savunucusu ve temsilcisi olarak nitelendirilen Hatâyî, mehdici (mesiyani) anlayış ve inanış perspektifinde “naîb-i imâm mehdî (imam gâib)” (Gündüz, 2008, s. 455) ünvanını kullanarak kendisini meşruiyet kaynağı olarak görmüştür. “Mehdi'nin kılıcını kuşanan İsmail, böylece yeryüzünü zulümden temizlemek için hazır hâle gelmiştir. Hatâyî mahlası ile yazdığı şiirlerde Zülfikar dediği bu kılıç, Şah İsmail'in kariyerinin en önemli sembolü hâline gelecektir.” (Yıldırım, 2020 a, s. 249). Zülfikar'ın elinde bulunduğunu sembolik olarak dile getirmesi yetki ve temsilin kendisinde olduğu iddiasını temellendirmiştir. Zülfikar'ın *nişâne* olarak kabul edilmesi ise kavramsal olarak ilahi meşruiyetin açık göstergesi olarak değerlendirilebilir:

Muhammed mu'cizi şâh Zü'l-fekârı

Elümeddür nişâne şimdi geldüm (Gazel, 265: 8)

¹⁶ “Uyanıkl olmağıl gâfil ki geldi Şâh İsmâ'îl / Yolında cân fedâ kıl kim imâm-ı reh-nümâ geldi.” (Kaside, 15: 8).

Tarihsel inanişaya göndermede bulunan Hatâyî, Döldül¹⁷ ve Zülfikar'ın ilahi kudret tarafından Hz. Ali'ye gönderildiğini söyleyerek dikkati bu noktaya çekmeyi amaçlamıştır. Nesnelere ve objelerin kahramanları yüceltmesi, edebiyat dünyasında sıklıkla gözlemlenen bir durumdur. Ancak bu dizelerde “Zülfikar'a değer kazandıran Ali'dir Ali'ye değer kazandıran Zülfikar değil[dir].” (Şeriatî, 2010, s. 85). Sembolik anlam dünyasında “karşımıza çıkan Zülfikar, tabii olarak Hz. Ali'nin elinde kıymetlidir; çünkü Tut ki, Ali'den kaldı sana Zülfikar, sende Ali'nin yüreği yoksa Zülfikar neye yarar anlattısı, bu görüşü açık bir şekilde izah eder. Dolayısıyla Zülfikar'ı değerli kılan ve somutlaştıran en önemli unsur, Hz. Ali'nin kahramanlığı ve kahramanlığı üzerinden şekillenen kişiliğidir.” (Durdu, 2021, s. 119). Ruhani ve mutlak kudretin klasik tezahürü olan Zülfikar'ın Hz. Ali ile kimlik kazanıp batıl olanı zahir yapması ise kritik bir eşğin aşılmasına işaretir:

*Alî oldur ki Döldül Zü'l-fekâr virildi kudretiden
Birin mindi birin çaldı dîn açdı cümle kâferden (Gazel, 327: 5)*

Zülfikar, “daima Ali'nin hâtîrâsına ve şahsiyetine bağlı olarak, âdeta bir sembol hâlinde anılagelmiştir.” (Topuzoğlu, 1986, s. 650). ‘Alîden kaldı bu darb u nişane dizesi “Ali'nin hendek günü bir kılıç vuruşu, kıyâmete dek insanların, cinlerin ibadetlerinden üstündür” (Gölpınarlı, 1990, s. 33) buyruğunu dolaylı olarak hatırlatmaktadır. Hz. Ali'nin yüzlerce yıl önce bıraktığı izlerin kalıcı olması hem Hz. Ali'ye yüklenen misyonun ve vizyonun sürekliliğine hem de gücün, azmin, heybetin, cesaret ve ilim gibi değerlerin sonsuzluğuna işaretir:

*Sürer Döldül çalar şâh Zü'l-fekârı
'Alîden kaldı bu darb u nişane (Gazel, 358: 8)*

Şairin, Zülfikar'ın kınında durmayacağını söylemesi fiziki ve potansiyel olarak güç simgesi olan kılıcın eyleme yönelmesi ve hazırlanmasının fiilî işaretidir. Hatâyî'nin Zülfikar'ın manevi otoritesi ve gücü üzerinde yoğunlaşarak inkâr ehli için işlevsel hâle getirilmesi Zülfikar'ın inanç temelli koruma ve savunma boyutuna atıfta bulunmaktadır. Bu atıf, cezalandırmanın ötesinde aktarıma dayalı dönüşüm sürecinin yansıması olarak kabul görmüştür. Ceza ile dönüşümün bir arada bulunması, tasavvuftaki zıtlıkların birliği anlayışını anımsatmaktadır. Ekici'nin de belirttiği üzere bu anlayış, evrenle varlığın birliğine zıt görünen kavramların aslında bir bütünün parçaları olduğu düşüncesini ifade etmektedir (2025, s. 1365). Dolayısıyla Zülfikar'ın işlevi, küfürden imana geçişin statik bir durum olmadığını, dinamik bir süreç olduğunu göstermesi bakımından önemlidir:

17 “Peygamberimizin ester cinsi dışı katırının adıdır. Tarihî kaynaklarda bu hayvan hakkında çeşitli bilgiler vardır. Bir kısmı onun kır renkte olduğunu söylerken, diğer kısmı beyaz olduğuna dair malumat verirler. Katır, İskenderiye Kralı Mukavkis tarafından Peygamberimize hediye edilmiştir. Mukavkis'in Hatib b. Ebî Belte ile h.7/m.628 yılında Peygamberimize gönderdiği mektubun sonunda ...ayrıca binmen için de bir katır hediye ettim. Selâm. İbaresi yazılıdır. İbn Kesîr, Mukavkis'in adını Cerîh b. Mînâ olarak zikrederken, bir kısım kaynaklar da Döldül'ün Fizzâ adlı diğer bir katırla karıştırılarak Ferve b. Amrû'l-Guzâmî tarafından hediye edildiğini söylerler. Bütün kaynaklar Peygamberimizin gazveleri esnasında bu hayvana bindiğini yazarlarsa da İbn Kesîr bunu sadece Huneyn gazvesi olarak sınırlandırır. Peygamberimiz Döldül'ü daha sonra damadı Hz. Ali'ye hediye etmiştir. Hz. Ali halifeliliği esnasında bu katra binmiş ve haricilerle savaşmıştır. Cesur bir hayvan olan Döldül, çok uzun müddet yaşamıştır. Hatta Hz. Ali'nin vefâtından sonra Abdullah b. Cafer tarafından beslenmiştir.” (Pala, 2020, s. 125-126).

*Kılavdur Zü'l-fekārüm kında durmaz
Kim inkār ehlidür imāna gelsün (Gazel, 305: 3)*

Birçok dizede Zülfikar, kavramsal olarak bu isimle anılırken bazı dizelerde ise *tîğ* şeklinde anılarak çağrıştırılma yoluyla ifade edilmiştir. Birçok künyeye ve lakaba sahip olan Hz. Ali'nin Yemînî'ye ait olan *Fazîlet-nâme*'de "233 farklı unvan ve lakabı yer almakta, bu da onun toplumsal ve dinî açıdan ne denli yüksek bir statüye sahip olduğunu göstermektedir." (Tokat, 2025, s. 1). Uhud Gazvesi'nde Peygamber'e göğsünü siper ederek on altı yerinden yara alan Hendek Savaşı'nda Amr bin Abdüved'i yenen, Hayber'de sancağı taşıyarak kalenin fethinde büyük yararlılık gösteren Hz. Ali'ye aslan anlamına gelen Hayder ve Allah'ın aslanı anlamına gelen Esedullah lakabı verilmiştir (Üzüm, 2004, s. 94). Savaşın en çarpışmalı anlarında Zülfikar'ın karşısında kimsenin duramaması, ilahi gücün simgesi olarak görülmesine işaret ederken Hz. Ali'nin gücünün ve cesaretinin tanrısal otorite tarafından verilmesinin sembolleştirilmesine temel dayanak olmuştur:

*Heycâ güninde durmadı hîç kimse tîğuña
Şîrüm diyüp bu ma'niden ögdi Hüdâ seni (Kaside, 4: 5)*

Bu dizeler, Hz. Ali'nin ahlaki ve askerî vasıflarını ele alarak onun ilahi gücünün üstünlüğüne atıf yapmaktadır. Teolojik kanıtlarla yüceltilerek edebî bir söylem çerçevesinde kutsallaştırılan Hz. Ali ve Zülfikar imgesi, inançsal ve kültürel süreklilik açısından tanrısal kudretin dikkate değer örneğidir. Evrensel boyutta ele alınarak mutlaklaştırılan güç ve kahramanlık inançsal kimliğin kuruluşunda faydalanan en önemli motif olmuştur:

*Senden özge gelmedi er kılıcuñdan özge tîğ
Bu söz evşâfuñda Hâkdandur muqarrer yâ 'Alî (Kaside, 11: 7)*

Hariciler anlamına gelen *Havâric* kelimesi; "Hz. Ali ile Muaviye arasındaki anlaşmazlığın giderilmesinde, hakemlik yöntemine karşı çıkarak Ali'den ayrılan ve her iki tarafa muhalefet eden ayrılıkçıların, Hüküm yalnız Allah'ındır¹⁸ ayeti kapsamında İmamın yanılmazlığını Şii inancını yadsıyarak kurdukları mezhep" (Korkmaz, 1994, s. 159) olarak ortaya çıkmıştır. Hariciler, "başka bir ifade ile Sıffin Savaşı sonunda, hakem¹⁹ olayını kabul ettikleri için Hz. Ali ve Muaviye'yi protesto etmek üzere Hz. Ali'nin taraftarları arasından ortaya çıkan, İslam tarihindeki ilk hareket" (Gökbel, 2019, s. 370) olarak tanımlanır. Siyasi bir grup olarak tarih sahnesine çıkan "Hâriciler'in doğuşu, hemen hemen bütün tarihçiler tarafından Sıffin Savaşı'nda hakem meselesinin ortaya çıkışına bağlanmıştır." (Fığlalı, 1997,

18 Yûsuf Sûresi, Ayet 40: "O'nun yanında; sizin ve atalarınızın belirlediği birtakım isimlerden başkasına ibadet/kulluk etmiyorsunuz. Onlar hakkında Allah, hiçbir kanıt indirmemiştir. Hüküm yalnız Allah'ındır. O, yalnız ve yalnız kendisine ibadet etmenizi emretti. Eskimez ve pörsümez din işte budur. Ama insanların çokları bilmiyorlar." (Öztürk, 2016, s. 194). En'âm suresi, ayet 57: "De ki, Ben Rabbinden gelen bir beyyine üzerindeyim. Ama siz onu yalanladınız. Acele istediğiniz şey benim yanında değil. Hüküm yalnız ve yalnız Allah'ındır. Hakkı o anlatır. Ayırt edip çözüm getirenlerin en hayırlısı O'dur." (Öztürk, 2016, s. 213).

19 Hz. Ali ordusu ile Muâviye bin Ebû Süfyan'ın ordusu arasında yapılan Sıffin Savaşı'nda Muâviye'nin ordusu yenilmek üzere iken Muâviye'nin danışmanı Amr bin Âs'ın Kur'an sayfalarını mızraklara taktırarak hileyle başvurması sonucu iki tarafın hakemliği kabul edip temsilciler seçmesiyle başlayan olay (Akbulut, 2017, s. 192-203).

s. 169). Hz. Ali'yi tekfir ederek çatışmaları körüklemelerinin yanı sıra “kendilerine katılmayanları küfür içinde görüp bunların mallarıyla canlarını mübah saymak gibi aşırı görüşleriyle” (Gökbel, 2019, s. 370) tanınan Haricilerden biri olan Abdurrahman bin Mülcem tarafından Hz. Ali'nin şehit edilmesi bu grubun olumsuz bir imaj ve söylemle hatırlanmasına sebep olmuştur. Hz. Ali'nin şehadeti, toplumsal ve inançsal bakımdan adalet anlayışının sarsılmasına hatta yok olma tehlikesiyle burun buruna gelmesine zemin hazırlamıştır. Harici neslinin veya grubunun olumsuz bir figür olarak kullanılmasının arka planında yatan en önemli sebep Hz. Ali'yi şehit etmeleriyle yara alan toplumsal adalet anlayışının ve adalete olan inancın yitirilmesidir. Çünkü Haricilere göre adalet kalıplaşmış ve dogmatik unsurlardan beslenen “tartışmaya açık bir ilke değil, uğruna her türlü eylemin meşru görülebileceği mutlak bir hakikat olarak kabul edilir.” (Cuşa, 2026, s. 239). Hatâyî, ilahi gücün ve hükmün sembolü olan Zülfikar'ın kınından çıkarılarak kötü bir şöhretle ilişkilendirilen Haricilerin soyunun yok edilmesine aracılık etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Burada yatan esas unsur Hatâyî'nin bilinçaltında yer alan toplumsal adalet anlayışının sarsılmaması ve özünden uzaklaşmamasıdır

Havâric neslini koymañ cihânda

Yakîn bil vaqt-i Zü'l-fekâr olupdur (Gazel, 145: 6)

Sonuç

Tarihsel olarak bir dönemin toplumsal, kültürel ve inançsal yapısı hakkında bizlere ipuçları veren şiir, şairin iç dünyasına yaptığı manevi seyahatin yansımasıdır. Bu seyahatin sonucunda Kızılbaş/Alevi inancı çerçevesinde ele alınan Zülfikar imgesi, önemli bir şahsiyet olan Hatâyî'nin inanç ekseninde Zülfikar'a yüklediği misyon ve vizyonun kolektif ve karizmatik karşılığıdır. Aslında Hatâyî ve Zülfikar arasında kurulan diyalog, Zülfikar'ın özgün bir şekilde yorumlanarak geleneksel inanç perspektifinde toplumsal karşılığıyla ele alınmasının teolojik arka planını aydınlatılmasına aracılık etmiştir. Semboller dünyasında simgesel değer kazanmış olan Zülfikar, Kızılbaş/Alevi inancında tanrısal ve mutlak kudretin yansıması olarak ele alınmıştır. Hatâyî mahlasıyla şiirler yazan Şah İsmail'in inançsal metaforlarla desteklediği şiir dünyasının omurgasını Ehlîbeyit inancı ve inançsal platform üzerinden kurgulanan çağrışımlar oluşturmuştur. Hatâyî'nin kaleme aldığı şiirlerinde Peygamber'den çok Hz. Ali'den ve Hz. Ali'nin vasıflarından bahsedildiği göz önünde bulundurulmalıdır. Kendisini Hz. Ali'nin kutlu davasının takipçisi ve mirasçısı olarak ilan eden Hatâyî, Zülfikar'ın o günün şartlarında temsilî ve simgesel olarak kendisinde zuhur ettiğini teolojik bir yaklaşımla görünür kılmıştır. Hatâyî, diğer şairlerden farklı olarak Zülfikar'ı sadece sembolik bir nesne olarak görmeyerek adalet ve hakikat arayışının kutsal metaforu hâline getirmiştir. Bu kutsallık Hatâyî'nin söylem gücüyle birleşerek eşine az rastlanır anlam dünyasının oluşmasına aracılık etmiştir.

Hatâyî; Zülfikar'ın sadece bir savaş aleti olmadığını, adaletsizliklere karşı her devirde ortaya çıkan mutlak kudretin teşekkülü olduğunu efsanevi bir şekilde ana tema olarak işlemiştir. Bu bağlamda Zülfikar, Hatâyî'nin şiir dünyasında fiziki bir nesne olmaktan ziyade tanrısal kudret ve meşruiyet fikrinin simgesel taşıyıcısına dönüşerek farklı bir imaj çizmiştir. Bu imaj adaletin evrenselliğini vurgulayan bir güç tasavvuruyla birleşerek Hz. Ali merkezli kutsal bir temsil alanı oluşturmuştur.

Böylece Hatâyî'nin şiirlerinde nesne, kahramanı yücelten bir araç olmanın ötesinde varlıksal ve inançsal bir anlam kazanarak Kızılbaş/Alevi inancı perspektifinde şiirler kaleme alan şairlerle Hatâyî'nin farklılığını ortaya koymuştur. Mehdici anlayış çerçevesinde Zülfikar ile kurulan bağlantı, velayet zincirinin bâtını ve zahirî karşılığı olan esaslar perspektifinde şekillenerek öznel dünyasını oluşturmuştur. Zülfikar'ın Hz. Ali ile retorik bir anlam kazanması ve özdeşleşmesi Hz. Ali'nin inançsal ve kültürel kimlikleşme sürecinin teorik yansımaları olarak hem içerik hem de yöntem düzeyinde yeni olanaklara zemin hazırlamıştır.

Kaynakça | References

- Akbulut, A. (2017). *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Otto Yayınları.
- Artan Ok, M. (2024). *Mehdilik ve Şahkulu Ayaklanması*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Ayverdi, İ. (2010). *Misali Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealti Neşriyat.
- Baharlı, İ. (2025). *Şah'ın Bahçesinde*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Cevizci, A. (2005). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Çuşa, H. (2026). "Kerbela'nın Figüral Yorumu: Bekir Yıldız ve Erich Auerbach". *Edebi Eleştiri Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 1, s. 231-244.
- Çakmak, Y. (2019). *Sultanın Kızılbaşları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Durdu, A. (2021). "*Hatâyî Dîvânî'nde İnançla İlgili Unsurlar*". Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. İnönü Üniversitesi, Alevilik Araştırmaları Enstitüsü.
- Ekici, M. F. (2025). "Alevi-Bektaşî Şiirinde Zıtlıkların Birliği: İman ve İnançsızlık". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 4, s. 1363-1377.
- Fiğlalı, E. R. (1997). "Hâriciler". *TDVİA*. Cilt: 16, s. 169-175. Ankara: TDV.
- Firdevsî, (2009). *Şahnâme*. çev. Necati Lugal. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Fuzûlî, (1987). *Hadikatü's-Sü'eda*. haz. Şeyma Güngör. Ankara: KTB Yayınları.
- Glassen, E. (1972). "Schah Isma' il I und die Theologen seine Zeit". *Der Islam*, Volume: 48, p. 68-254.
- Gölpınarlı, A. (1990). *Mü'minlerin Emiri Hz. Ali*. İstanbul: Der Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (2017). *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri Tercemesi ve Şerhi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Gökbel, A. (2019). *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*. Ankara: AKM.
- Gülten, S. (2020). *Türklerin Hz. Ali'si*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Güneş, H. (2018). "Zülfikar: Efsanevi Bir Kılıcın Tarihi Serüveni". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı: 86, s. 9-20.
- Gündüz, T. (2008). "Safevîler". *TDVİA*. Cilt: 35, s. 451-457. Ankara: TDV.
- İvgin, H. (2015). "Alevî ve Bektaşî Halk Şiirinde Zülfikarnâmeler". *Kültür Evreni*, Sayı: 24, s. 72-97.
- Karamustafa, A. T. (2016). "In His Own Voice: What Hatayi Tells us about Şah İsmail's Religious Views". *Lésotérésme Shi'te: Ses Racines et Ses Prolongements/Shi'i Esotericism: Its Roots and Developments*. ed. Mohammad Ali Amir Moezzi et al. Brepols Publishers, Turnhout, p. 601-611.
- Karakaya-Stump, A. (2025). *Osmanlı Anadolu'sunda Kızılbaş Aleviler*. çev. Özkan Akpınar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Keleş, B. (2024). "Şah İsmail Hatâyî'nin Şiirlerinde Dile Gelen İman Esasları Üzerine Bir Değerlendirme". *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 30, s. 175-204.
- Keskinkılıç, E. (1996). "*Tarikatnâme*". [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

- Korkmaz, E. (1994). *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Korkmaz, E. (2013). *Yorumlu İmam Cafer Buyruğu*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınları.
- Macit, M. (2017). *Hatâyî Divânı*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yay.
- Mélikoff, I. (2014). “Bektaşî-Aleviler’de Ali’nin Tanrılaştırılması”. *Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz. Ali*. haz. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Minorsky, V. (1942). “The Poetry of Shâh Ismâ’îl I”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Volume: 10, Issue: 4, p. 1006-1029.
- Öz, M. (2013). “Zülfikar”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt: 44, s. 553. Ankara: TDV.
- Öztürk, Y. N. (2016). *Surelerin İnş Sırasına Göre Kur’an-ı Kerim Meali*. İstanbul: Yeni Boyut Yayıncılık.
- Pala, İ. (2020). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Rado, Ş.(ytb). *Büyük Türk Sözlüğü*. İstanbul: Hayat Yayınları.
- Schimmel, A. (2001). *İslamın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Schimmel, A. (2011). *Ruhum Bir Kadındır*. çev. Ömer Enis Akbulut. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Şeriatî, A. (2010). *Dinler Tarihi I*. Terc. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları.
- Şeriatî, A. (2012). *Ali*. terc. Alptekin Dursunoğlu. Ankara: Fecr Yayınları.
- Taberî, C. (2007). *Tarih-i Taberî*. çev. M. Faruk Gürtunca. İstanbul: Sağlam Yayınevi.
- Tahir-ül Mevlevî, (1994). *Edebiyat Lügatı*. haz. Kemal Edib Kürkçüoğlu. İst.: Enderun Kitabevi.
- Taş, H. (2020). “Ortak Kültürel Öge: Zülfikar. *Bugu Dil ve Eğitim Dergisi*”, Sayı: 1, s. 71-84.
- Tepeli, Y. (1994). “*Yemîni’nin Faziletnamesi*”. Yayımlanmamış doktora tezi. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tokat, O. (2025). “Yemîni’nin Fazilet-nâme Adlı Eserinde Hz. Ali’nin Lakapları”. *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 22, s. 1-17.
- Topuzoğlu, T. R. (1986). “Zülfekâr”. *MEB İslâm Ansiklopedisi*. Cilt: 13, s. 649-650, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Üzüm, İ. (2004). “Şâhı Merdân Murtazâ Ali: Kültürel Alevî Kaynaklarına Göre Hz. Ali Tasavvuru”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 11, s. 75-104.
- Yıldırım, R. (2020 a). *Aleviliğin Doğuşu*. çev. Barış Yıldırım. İstanbul: İletişim Yay.
- Yıldırım, R. (2020 b). *Menâkıb-ı Evliyâ (Buyruk)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yıldırım, R. (2016). “Bektaşî Kime Derler?: Bektaşî Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi”. *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik*. der. Yalçın Çakmak ve İmran Gürtaş. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldırım, R. (2018). *Geleneksel Alevilik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yılmaz Anıl, A. (2010). “Şâh İsmâîl”. *TDVİA*. Cilt: 38, s. 256. Ankara: TDV.
- Zarcone, T. (2015). “The Sword of ‘Ali (Zülfikar) in Alevism and Bektashism”. *Journal of the History Sufism*, Volume: 6, s. 113-128.



NIYAZ

ALEVİLİK-BEKTAŞILIK ÇALIŞMALARI DERGİSİ
Journal of Alevism-Bektashism Studies



KENTLEŞME SÜRECİNDE CEM İBADETİNDE SEMAH HİZMETİ: GAZİANTEP CEMEVLERİ ÜZERİNE BİR ALAN ARAŞTIRMASI * **

*THE SEMAH SERVICE IN CEM WORSHIP IN THE PROCESS OF
URBANIZATION: A FIELD STUDY ON CEMEVIS IN GAZİANTEP*

Firdes Nehir TUNÇ***

Özet

Bu çalışma, Alevi-Bektaşî inanç sisteminde cem ibadetinin temel hizmetlerinden biri olan semahın kentleşme sürecinde geçirdiği dönüşümü Gaziantep’te faaliyet gösteren iki cemevi örneği üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma sürecinde, nitel araştırma yöntemlerinin sağladığı imkânlardan yararlanılarak gerçekleştirilen katılımcı gözlem ve yarı yapılandırılmış görüşmeler aracılığıyla elde edilen veriler bilimsel bir titizlikle çözümlenmiştir. Elde edilen bulgular, semah hizmetinin modern kent ortamında da cem ibadetinin kutsal, birleştirici ve kurucu unsurlarından biri olarak varlığını güçlü bir şekilde sürdürdüğünü göstermektedir. Bununla birlikte, kentleşme sürecine bağlı olarak ortaya çıkan mekânsal yeniden yapılanma, kurumsallaşma eğilimleri ve toplumsal dönüşümler doğrultusunda, semahın icra ediliş biçimlerinde, süresinde ve erkânın yürütülüş tarzı belirli farklılaşmaların meydana geldiği tespit edilmiştir. Çalışma, semahın yalnızca geleneksel bağlamda değişmeden kuşaktan kuşağa aktarılan kalıplaşmış bir ibadet olmadığını; aksine değişen toplumsal koşullarla sürekli etkileşim içerisinde yeniden üretilen ve cem içerisindeki inançsal yerini koruyan dinamik bir inanç biçimi olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda kentleşme, semah hizmetini ortadan kaldıran veya zayıflatan bir süreç olmaktan ziyade, onun farklı sosyokültürel bağlamlarda yeniden anlamlandırılmasına imkân tanıyan çok katmanlı ve dönüştürücü bir süreç olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Cem, Semah, Kentleşme, Gaziantep.

* Bu makale, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı’nda, Prof. Dr. Behiye Köksel danışmanlığında Firdes Nehir Tunç tarafından hazırlanan “Gaziantep Alevi Kültür Dernekleri Cemevi ve Serçeşme Cemevinde Cem İbadetleri; Edep-Erkân, Semah ve Deyişler” başlıklı Yüksek Lisans Tezinden üretilmiştir.

** Araştırma Makalesi; Gönderilme Tarihi: 26.03.2026; Kabul Tarihi: 26.04.2026; Yayınlanma Tarihi: 15.05.2026.

*** Bilim Uzmanı, e-posta: nehirdestunc@gmail.com, Orcid: 0000-0001-9591-4283.

Abstract

This study aims to examine the transformation of *semah*, one of the fundamental ritual services of the *cem* within the Alevi-Bektashi belief system, in the process of urbanization through the cases of two *cemevis* operating in Gaziantep. During the research process, the data obtained through participant observation and semi-structured interviews, conducted by making use of the possibilities offered by qualitative research methods, were analyzed with scientific rigor. The findings show that, even in the modern urban environment, the *semah* service continues to maintain its strong presence as one of the sacred, unifying, and constitutive elements of the *cem* ritual. However, it has been determined that certain differences have emerged in the manner of performance, duration, and conduct of the ritual order (*erkân*) of *semah* in line with spatial restructuring, tendencies toward institutionalization, and social transformations associated with the urbanization process. The study reveals that *semah* is not merely a fixed form of ritual transmitted unchanged from generation to generation within a traditional context; on the contrary, it is a dynamic form of belief that is continually reproduced through interaction with changing social conditions while preserving its religious place within the *cem*. In this context, urbanization is evaluated not as a process that eliminates or weakens the *semah* service, but rather as a multilayered and transformative process that enables it to be reinterpreted within different socio-cultural contexts.

Keywords: Alevism, Cem, Semah, Urbanization, Gaziantep.

Giriş

Alevi-Bektaşî inanç dünyasında semah, sadece fiziksel bir hareket olmaktan ziyade; evrendeki döngüyü, Hak ile bütünleşmeyi ve manevi yükselişi temsil eden en temel inanç biçimlerinden biridir. Yüzyıllar boyunca toplumsal belleğin aktarım aracı olan bu ibadet, inancın bedenselleşmiş bir ifadesi olarak kuşaktan kuşağa taşınmıştır. Semahın tarihsel kökleri, Orta Asya'nın kadim kültür pratiklerinden erken dönem heterodoks İslam geleneğine ve Anadolu'nun çok katmanlı kültürel dokusuna kadar uzanan geniş bir senteze dayanmaktadır. Bu tarihsel derinlik, semahı Alevi-Bektaşî toplumunun ortak hafızasını ve ibadet nizamını şekillendiren temel bir yapı taşı konumuna taşımıştır.

Söz konusu ibadet biçiminin geleneksel dayanakları, hizmetin kutsiyetini pekiştiren en önemli unsurdur. Nitekim Alevi-Bektaşî literatüründe semah, doğrudan Kırklar Cemi ile ilişkilendirilmekte ve cem ibadetinin ayrılmaz bir bileşeni olarak kabul görmektedir (Akın, 2017, s. 103). Hz. Muhammed'in Miraç dönüşünde Kırklar Meclisi'nde tanıklık ettiği ve dâhil olduğu ilahi dönüğe dayandırılan bu hizmet, yalnızca bedensel bir eylem olarak görülmeyip; ilahi yaratılışın, insanın Hak ile kurduğu derin ilişkinin ve toplumsal birliğin sembolik bir ifadesi olarak değerlendirilmektedir. Bu inanç temeli, semahı On İki Hizmet içerisinde vazgeçilmez bir makama yükseltmektedir.

Semahın tarihsel gelişimi ve icra koşulları, Anadolu'daki tasavvufi hareketler ve dönemin sosyokültürel atmosferiyle iç içe geçmiştir. Bu bağlamda Mélikoff semahın Türk-İslam tasavvuf geleneğinde görülen sema uygulamalarıyla da ilişkilendirildiği ve köken itibarıyla Yesevî geleneğinden beslenen Anadolu erenleri aracılığıyla Alevi-Bektaşî inanç sistemine yerleştiğini belirtmektedir. Tasavvuf geleneğindeki sema ile Alevi-Bektaşî cem ibadetlerinde icra edilen semah arasındaki temel benzerlik her ikisinin de dönüş üzerine kurulu hareket serisi, Tanrı ile bütünleşme ve manevi yoğunlaşma gibi unsurları paylaşmasında yatmaktadır. Ancak bu hizmetin Osmanlı Dönemi'ndeki siyasi gerilimler nedeniyle kamusal alandan çekilmek zorunda kaldığına ve söz konusu tarihsel baskıların sosyolojik yansımalarına değinen Mélikoff, özellikle Safevî-Osmanlı geriliminin yoğunlaştığı süreçlerde Alevilerin cem ibadetini ve semahı büyük ölçüde gizli mekânlarda sürdürmek durumunda kaldığını vurgulamaktadır (2019, s.120-152). Bu gizlilik, semahın ibadet niteliğini zayıflatmamış; aksine topluluk içi bağı pekiştiren işlevini güçlendirmiştir. Cumhuriyet Dönemi'nde yaşanan toplumsal ve siyasal dönüşümlerle birlikte ise semah, kırsal bağlamla olan bağı bütünüyle koparmadan yeni mekânsal ve toplumsal koşullara uyum sağlayarak varlığını sürdürmüştür.

Semahın kentsel mekânlardaki yeni görünümü, bu hizmetin içsel ve sembolik anlam dünyasının doğru kavranmasını her zamankinden daha önemli hâle getirmiştir. Bu doğrultuda Kaplan, semah figürlerindeki dönüş temelli hareket serisinin, evrendeki döngüsellığı ve varoluşun sürekliliğini temsil ettiğini; kadın ve erkeklerin birlikte semah dönmesinin ise Alevi-Bektaşî inancındaki eşitlik ilkesinin cem ibadeti içerisindeki somut yansıması olduğunu belirtmektedir (2010, s. 123). Bu çok boyutlu konum; semahın yalnızca estetik bir eylem olarak değerlendirilmeyip bireyin Hak, toplum ve evrenle kurduğu ilişkiyi bedensel biçimde ifade ettiği bütünsel bir erkân ve ibadet unsuru olarak ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Nitekim Bozkurt

Buyruk'ta, tarihsel referanslara bakıldığında da semahın ilahi yaratılışın sembolik bir yansıması olduğu ve açıkça ibadet niteliği taşıdığı ifade etmektedir (2015, s. 170-175). Sonuç olarak semahın taşıdığı bu manevi derinlik ve inançsal süreklilik, icra edildiği toplumsal koşulların değişimiyle birlikte geleneksel özünü koruyarak modern dönemde yeni bir görünüm kazanmaya başlamıştır.

Bu dönüşüm süreci, özellikle kentleşme ve göç olgusunun Alevi-Bektaşî topluluklarının inanç pratikleri üzerindeki etkileri bağlamında ele alınmaktadır. Kentleşme ve göç süreçleriyle birlikte Alevi-Bektaşî toplulukları inanç uygulamalarını kırsal bağlamdan kent ortamına taşımış; bu durum cem ibadeti içerisindeki semah hizmetinin icra edildiği mekânları ve toplumsal bağlamları dönüştürmüştür. Özellikle 1950'li yıllardan itibaren hız kazanan iç göç dalgasıyla birlikte büyük kentlere yerleşen Alevi-Bektaşî nüfus, cem ibadetini ve semah hizmetini yeni kentsel koşullar altında yeniden şekillendirmek durumunda kalmıştır. Kentleşme sürecinin Alevi-Bektaşî toplulukları üzerindeki etkileri Türkiye'de çeşitli araştırmalarda ele alınmıştır. İç göç süreçlerinin Alevi-Bektaşî topluluğunun ibadet biçimlerini yeniden yapılandığı ortaya konulmuştur (Yılmaz, 2024, s. 92-105). Kentleşme ile birlikte cemevleri, cem ibadetinin icra edildiği ve semah hizmetinin sürdürüldüğü temel mekânlar hâline gelmiş; semah, kent ortamında da cem ibadetiyle bütünlük içinde icra edilmeye devam etmiştir.

Bu çalışma, kentleşme sürecinde cem ibadeti içerisinde icra edilen semah hizmetini, Gaziantep örneği üzerinden ele almaktadır. Araştırmanın temel sorusu şudur: Kent ortamında semah hizmetinin icra biçimleri nasıl şekillenmekte ve semah, cem ibadeti içerisindeki kutsal konumunu nasıl korumaktadır? Bu bağlamda semah, kentleşme sürecinde "bozulan" ya da amacını yitiren bir uygulama olmayıp; değişen koşullar içerisinde cem ibadeti bağlamını koruyarak yeniden üretilen dinamik bir hizmet olarak ele alınmaktadır.

Semahın kent ortamındaki dönüşümünü kavrayabilmek için öncelikle kentleşmenin Alevi-Bektaşî inanç biçimleri üzerindeki genel değerlendirmelerinin yapılması gerekmektedir. Bu doğrultuda Dressler, kentleşme ile birlikte cemevlerinin kamusal görünürlüğünün arttığını ve bu durumun Alevi-Bektaşî toplumunun kentsel varlığını daha belirgin hâle getirdiğini ifade etmektedir (2013, s. 25-26). Yazarın bu tespiti, cem ibadetinin yerel ve dış kapalı bir kırsal gelenek olmaktan çıkarak kentte kurumsal bir kimlik kazanmasının, inanç biçimlerinin icra zeminini de kökten değiştirdiğini doğrulamaktadır. Bu mekânsal görünürlük, sadece fiziki bir varlık değişimini içermeyip aynı zamanda inanç biçimlerinin kentleşmenin getirdiği yeni toplumsal katmanlar içerisinde kendini yeniden konumlandırma zorunluluğunu da beraberinde getirmiştir. İncanın bu uyum yeteneği, Alevi-Bektaşî geleneğinin köklü ve esnek yapısından kaynaklanmaktadır. Nitekim Alevi-Bektaşî inancına ait uygulamaların tarihsel süreç içerisinde farklı koşullara uyum sağlayarak varlığını sürdürdüğünü gösteren çalışmalar da bu çerçevede değerlendirilebilir. Melikoff'un bu yaklaşımı Alevi-Bektaşî inancına ait hizmetlerin donmuş birer yapı olmadığını, aksine tarihsel süreç içerisinde özünü koruyarak form değiştirdiğini kanıtlamaktadır (2019, s. 21). Sonuç olarak söz konusu araştırmalar, kentleşmenin cem ibadetini ve semah hizmetini doğrudan biçimlendiren, dönüştüren ve aynı zamanda onu yeniden üreten temel bir toplumsal süreç olduğunu ortaya koymaktadır.

Semahın ibadet içerisindeki çok katmanlı yapısı, onun yalnızca tarihsel kökenleri üzerinden sınırlı kalmayıp aynı zamanda güncel toplumsal bağlamlar içerisinde nasıl yeniden üretildiği üzerinden de ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu noktada kentleşme, semah hizmetinin anlamını ortadan kaldıran bir süreçten ziyade onun farklı koşullar altında yeniden icra edilme biçimlerini ortaya çıkaran bir dinamik olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla semahın kent ortamındaki mevcudiyetini incelemek yalnızca bir ibadetin idamesini değil; aynı zamanda Alevi-Bektaşî inanç sisteminin değişen toplumsal koşullar karşısında sergilediği erkânı yürütme ve geleneği güncelleme kabiliyetini anlamak açısından da kritik bir önem taşımaktadır. Bu çalışma, söz konusu uyumlanma süreçlerini doğrudan semah hizmeti odağında ele alarak erkânın icrası ile toplumsal dönüşüm arasındaki ilişkiyi somut veriler üzerinden tartışmayı amaçlamaktadır.

1. Yöntem ve Alan Araştırması

1.1. Araştırmanın Yöntemi

Alevi-Bektaşî inanç sistemi, cem ibadeti ve bu ibadet içerisinde yer alan hizmetlerin bütüncül yapısı ile değerlendirilmesi gereken bir inanç alanıdır. Bu bağlamda araştırma, nitel araştırma yaklaşımı çerçevesinde alan verilerine dayalı olarak 2020-2021 yılları arasında yürütülmüştür. Alan araştırması, cem ibadeti ve On İki Hizmet'ten biri olan semah hizmetinin yerinde gözlemlenmesine imkân tanınması nedeniyle tercih edilmiştir. Nitel yöntem, cem ibadeti ve bu ibadet içerisindeki hizmetlerin kendi bağlamı içerisinde anlaşılmasına olanak sağladığından semah hizmetinin cem içerisindeki konumu ve kentleşme sürecinde geçirdiği dönüşümü incelemek için uygun bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir. Araştırmada veri çeşitliliğini sağlamak amacıyla katılımcı gözlem ve yarı yapılandırılmış görüşme teknikleri birlikte kullanılmıştır.

Alan çalışması sürecinde araştırmacı, cem ibadetlerine düzenli olarak katılarak semah hizmetini doğrudan gözlemlemiştir. Katılımcı gözlem, yalnızca ibadetin dışsal unsurları ile yetinmeyip, aynı zamanda ibadet sürecinde oluşan atmosferi, katılımcıların tutum ve yönelimlerini ve ibadetin topluluk üzerindeki etkilerini anlamayı mümkün kılmaktadır. Bu süreçte araştırmacı halk bilimi bakış açısıyla gerçekleştirdiği gözlemlerini düzenli olarak saha notlarına aktarmış; bu notlar semah hizmetinin farklı cemevlerindeki uygulama biçimleri arasındaki farklılıkları karşılaştırmalı olarak ele almayı mümkün kılmıştır.

Yarı yapılandırılmış görüşmeler, cem ibadeti içerisinde aktif rol üstlenen bir dede/zakir (K.K.1) ile bir cemevi babası/dedesini olarak hizmet yürüten bir kaynak kişi (K.K.2) ile gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda farklı hizmet rolleri üzerinden elde edilen veriler değerlendirilmiştir. Görüşmelerde semah hizmetinin inançsal anlamı, semaha kimlerin katıldığı, bireylerin bu hizmet içerisindeki konumları ve semahın günümüzdeki durumuna ilişkin değerlendirmeler ele alınmıştır. Görüşmeler, katılımcıların aydınlatılmış rızası alınarak ses kaydı yoluyla belgelenmiş; araştırma sürecinde gizlilik ve gönüllülük gibi temel etik ilkelere bağlı kalmıştır. Tez çalışması kapsamında derlenen nitel veriler, niteliksel bir yaklaşımla tasnif ve analiz edilerek makalenin bulgu ve tartışma bölümlerine aktarılmıştır.

Görüşmeler sınırlı sayıda kaynak kişiyle gerçekleştirilmiş olmakla birlikte araştırma sürecinde elde edilen katılımcı gözlem verileri ve cem ibadetlerine düzenli katılım yoluyla tutulan saha notları, analiz sürecinde temel veri kaynakları arasında yer almıştır.

Bu bağlamda araştırmada tercih edilen nitel yöntem, semah hizmetinin yalnızca gözlemlenebilir yönlerinden ziyade, aynı zamanda katılımcılar tarafından nasıl anlamlandırıldığını ortaya koyma açısından önemli bir avantaj sağlamaktadır. Semahın bir ibadet olarak taşıdığı anlamın ancak bu hizmeti icra eden ve deneyimleyen bireylerin perspektifleri üzerinden anlaşılabilmesi dikkate alındığında, görüşme verileri araştırmanın temel bulgularını destekleyen önemli bir veri kaynağı hâline gelmektedir. Bu yönüyle çalışma, yalnızca betimleyici bir alan araştırması olmanın ötesine geçerek semah hizmetinin anlam dünyasını çözümlemeye yönelik analitik bir yaklaşım benimsemektedir.

1.2. Araştırma Alanı ve Örneklem

Araştırma, Gaziantep il merkezinde faaliyet gösteren iki farklı cemevinde yürütülmüştür: Gaziantep Alevi Kültür Dernekleri Cemevi ve Serçeşme Cemevi çalışma alanını oluşturmaktadır. Bu iki cemevinin seçilmesinde mekânsal yapı, cem katılımcılarının profili ve cem ibadetinin icra biçimi açısından farklı özellikler taşımaları belirleyici olmuştur. Böylece kent bağlamında semah hizmetinin farklı uygulama biçimlerinin karşılaştırmalı olarak incelenmesi amaçlanmıştır. Bu çeşitlilik, araştırmanın bulgu ve tartışma boyutlarını zenginleştirmiş; kentleşmenin semah hizmetine etkilerinin tek tip bir süreç olmadığını görünür kılmıştır.

Gaziantep ili, tarihsel olarak Türkmen, Arap, Kürt ve Alevi-Bektaşî toplulukların iç içe yaşadığı, birden fazla ocak geleneğini barındıran bir kent olma özelliğiyle öne çıkmaktadır. Özellikle çevre il, ilçeler ve köylerden gerçekleşen göç dalgaları, farklı ocak geleneklerine mensup inanç topluluklarının kent merkezinde bir araya gelmesine yol açmıştır. Bu demografik dönüşüm, cemevlerinde bir araya gelen Alevi-Bektaşî toplumlarının homojen bir ocak geleneği olmanın ötesinde; farklı köy ve bölge kökenlerinden gelen çeşitli inanç biçim ve sürelerini bir arada taşıdığı anlamına gelmektedir. Bu çok katmanlı doku, cem hizmetlerinin icrasında bölgeden bölgeye farklılaşan geleneklerin aynı mekânda buluşmasına zemin hazırlamakta; semah hizmetini de çeşitli biçimlerde etkilemektedir. Araştırma alanı olarak Gaziantep'in seçilmesiyle bu çok katmanlı dokunun semah hizmeti üzerindeki yansımalarını gözleme fırsatı sunulmuştur.

Gaziantep Alevi Kültür Dernekleri Cemevi; kent merkezinde yer alan, mekânsal olarak geniş ve kurumsal bir yapıya sahiptir. Bu cemevinde düzenlenen cem ibadetleri genellikle yüksek katılımı gerçekleştirilmekte ve farklı yaş gruplarından çok sayıda bireyi bir araya getirmektedir. Kurumsal yapısı itibarıyla dernek çatısı altında faaliyetlerini sürdüren bu cemevi, kentli Alevi topluluklarının bir araya geliş biçimini ve cem ibadetinin kurumsallaşma sürecini somut olarak yansıtmaktadır. Serçeşme Cemevi ise geleneksel bir Antep evinin cem mekânına dönüştürülmesiyle oluşturulmuş, daha sınırlı bir fiziksel alana sahip bir yapıdır. Bu mekânsal farklılık, cem ibadetinin icra biçimine ve semah hizmetine katılım şekillerine doğrudan yansımakta; iki cemevinin karşılaştırılmasını analitik açıdan anlamlı kılmaktadır.

2. Kuramsal Çerçeve: Alevilikte Cem ve Semah Hizmeti

2.1. Alevilikte Cem İbadeti

Alevi-Bektaşî inanç sisteminde ibadet sadece bireysel bir yönelimle sınırlı kalmayıp inancın toplumsal yaşama harmanlandığı, edep ve erkânın iç içe geçtiği köklü bir “Yol” disiplindir. Bu erkânın merkezinde yer alan cem, inananların bir araya gelerek manevi bir birlik oluşturduğu, ortak değerlerin ve kolektif hafızanın yeniden üretildiği en kapsayıcı ibadet biçimidir. Yüzyıllar boyunca bu ibadet biçimi, toplumsal dayanışmanın ve inanç bağlılığının sürdürülebilirliğini sağlayan kutsal bir yol, hizmet olmuştur. Dolayısıyla cemi anlamak, Aleviliğin hem Hak ile kurulan o derin bağını hem de halk ile olan münasebetini ve bu iki hakikatın birbirini nasıl tamamladığını kavramak anlamına gelmektedir.

Bu bütüncül yapı içerisinde cem ibadeti Alevi-Bektaşî inanç sisteminde toplumsal düzenin ve ahlaki ilkelerin somutlaştığı temel bir ibadet biçimidir. Cem ibadeti bireyin yalnızca Hak ile olmasının yanı sıra aynı zamanda toplulukla yüzleştiği, rızalık ilkesinin esas alındığı kutsal bir buluşma alanı olarak kabul edilmektedir (Yaman, 2004, s. 279). Yaman’ın vurguladığı bu “yüzleşme” ve “rızalık” kavramları, cemin sadece zahirî bir merasim olmadığını, aksine derin bir toplumsal denetim ve manevi arınma mekanizması barındırdığını göstermektedir. Bu bağlamda cem, yalnızca dinî bir ibadet biçimi olmanın ötesinde; topluluğun iç denetimini, ahlaki hesaplaşmasını ve manevi yenilenişini sağlayan kolektif bir ibadet biçimidir. Cem ibadetinin bu toplumsal işlevi, onun Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki merkezî konumunu pekiştirmektedir.

Söz konusu merkezî konumun pratik yansıması ise ibadetin icra edilmesini sağlayan görev dağılımlarında görülür. Cem ibadeti sırasında yerine getirilen On İki Hizmet, Alevi-Bektaşî inancında görev paylaşımını, ibadetin içerik ve düzenini sağlayan temel unsurlar olarak görülmektedir. On İki Hizmet yöreden yöreye farklılık gösterse de köken ve anlam olarak aynıdır. Bu hizmetler; dedelik, rehberlik, zakir, semahçı, süpürgeci, post, gözcü, sakkacı, tezekâr veya ibrikar, lokmacı, kapıcı ve çerağcı gibi farklı rolleri kapsamaktadır. Her birinin cem ibadeti içinde belirli bir inançsal anlamı ve görevi bulunmaktadır. On İki Hizmet’in bütünlük içerisinde icra edilmesi, cem ibadetinin eksiksiz gerçekleşebilmesinin temel koşulu olarak değerlendirilmektedir (K.K.1, K.K.2). Bu hizmet anlayışı, cem ibadetinin yalnızca inançsal bir boyutta kalmayıp aynı zamanda toplumsal bir düzen kurma niteliğine de sahip olduğunu göstermektedir.

Alevilik-Bektaşîlik inancında cem ibadeti, belirli bir mekân ve zaman düzeni içerisinde icra edilmektedir. Kırsal bağlamda cemler çoğunlukla kapalı ve belirli bir inanç topluluğu içerisinde gerçekleşen bir yapıya sahipken kentleşme süreciyle birlikte bu yapı dönüşüme uğramıştır. Kent ortamında cem ibadetleri daha geniş katılımlarla ve kurumsallaşmış mekânlarda gerçekleştirilmektedir. Bu durum, cem ibadetinin kamusal alandaki görünürlüğünü artırmış; Alevi-Bektaşî topluluğunun kentli kimlik inşası sürecinde cemevini ve cem ibadetini önemli bir referans noktasına dönüştürmüştür (Dressler, 2013, s. 25-27). Kent ortamında yaşayan Alevi-Bektaşî topluluğunun ibadetlerinin ve görgülerinin gerçekleştirildiği başlıca alan cemevleridir; bu mekânlar yalnızca fiziksel bir alan olmanın ötesinde farklı cem türlerinin uygulanmasına olanak sağlayan kurumsal bir çerçeve sunmaktadır.

Cem ibadetinin farklı türleri bulunmaktadır: musahiplik cemi, perşembe/cuma cemi, dardan indirme cemi, ikrar ve görgü cemi şeklindedir (K.K.1, K.K.2). Her cem türü, kendi inançsal amacı ve işlevine uygun olarak belirli bir erkân çerçevesinde icra edilmektedir. Kentleşme süreciyle birlikte bu cem türlerinin uygulamasında bazı değişimler gözlemlenmiştir. Özellikle kent ortamında musahiplik ve görgü cemi gibi derin inanç bilgisi ve uzun hazırlık gerektiren cemler daha sınırlı biçimde icra edilir hâle gelmiştir. Kentleşme ve göç nedeniyle Alevi-Bektaşî bireylerin bağlı buldukları ocak ve pirleriyle bağlarında zayıflamalar yaşanabilmektedir. Buna karşılık perşembe cemi, aşure ve muharrem ayında gerçekleşen sohbet ve lokma gibi takvim bağlantılı cemler daha yaygın ve düzenli biçimde sürdürülmektedir. Bu durum, cem ibadetinin tüm türlerinin kentleşmeden aynı ölçüde etkilenmediğini ve bazı cem türlerinin kent koşullarına daha kolay uyum sağladığını göstermektedir.

Cem ibadetinin farklı öğelerinin kentleşme ve göç koşullarına göre yeniden şekillendiği bu tabloda, semah hizmetinin icra biçimi de bağlama göre değişkenlik göstermektedir. Semahın ibadet niteliği, onun hangi mekânda icra edildiğinden bağımsız olarak cem erkânı içerisindeki konumu ve taşıdığı inançsal anlam üzerinden belirlenmektedir (K.K.1, K.K.2). Bu nedenle kentleşme sürecinde semah hizmetinde gözlemlenen farklılıkların ibadetin özüne ilişkin olmaktan ziyade, daha çok icra biçimlerine ve katılım koşullarına ilişkin olduğu söylenebilir. Kentleşme ve göç süreçleri, Alevi-Bektaşî topluluğunun cem ibadetini yeni mekân ve toplumsal koşullar altında sürdürmesini zorunlu kılmış; bu süreçte cemevleri cem ibadetinin temel icra mekânları hâline gelmiştir. Farklı köy ve bölgelerden gelen inanç birikimlerinin bir araya gelmesiyle daha çoğul bir cem yapısı ortaya çıkmış; kent ortamında cem ibadeti topluluğun kültürel kimliğini koruyan ve sosyal bağlarını güçlendiren bir yapı olarak varlığını sürdürmektedir.

2.2. Semahın Hizmet Olarak Konumu ve Tarihesi

Alevi-Bektaşî inanç sisteminde semah, zahirî bir devinim olmanın yanında, yolun ruhaniliğini bedensel bir dille ifade eden ve On İki Hizmet içerisinde önemli bir yere sahip olan manevi bir köprüdür. Bu ibadet, kökleri yüzyıllara dayanan bir erkân bütünlüğü içinde, bireyin Hak ile olan derin bağını toplumsal rıza zemininde somutlaştıran en güçlü anlatım biçimlerinden biridir. Tarihsel süreç boyunca semah, inanç topluluğunun kolektif kimliğini muhafaza ederken aynı zamanda kâinatın devinimini ve insanın manevi miraca yönelişini temsil eden bir ibadet ve hizmet makamı olarak icra edilmiştir. Dolayısıyla semahı anlamak, Alevi-Bektaşî geleneğinin hem tarihsel derinliğini hem de bu derinliğin günümüze aktarılan inanç biçimlerini kavramayı zorunlu kılmaktadır.

Bu manevi derinliğin temelinde yatan inanç anlatıları, hizmetin kutsiyetini belirleyen asli unsurdur. Nitekim semah, Alevi-Bektaşî inanç sisteminde cem ibadetinin ayrılmaz bir parçası ve On İki Hizmet'ten biri olarak kabul edilmektedir. Semahın kökeni, inanç anlatılarında Hz. Muhammed'in Miraç dönüşünde Kırklar Meclisi'nde gerçekleştirilen ilahî dönüşe dayandırılmaktadır (Akın, 2017, s. 103). Akın'ın vurguladığı bu anlatı, semahın yalnızca bedensel bir hareket olmadığını, aynı zamanda ilahî bir ibadet biçiminin yeniden canlandırılması olduğunu vurgulamakta; semahı sıradan bir dans ya da gösteriden köklü biçimde ayırt etmektedir. Kırklar Cemi anlatısı içerisindeki bu kurucu yere sahip olması, semahın cem erkânındaki vazgeçilmez konumunun inanç zeminini oluşturmaktadır.

Hizmetin manevi temelleri kadar, tarihsel kökenleri de geleneğin ne denli geniş bir coğrafyadan süzüldüğünü göstermektedir. Semahın tarihsel köklerine bakıldığında Orta Asya Türk inanç geleneğindeki ruhsal uygulamalardan beslendiği ve Yesevî tasavvuf anlayışı aracılığıyla Anadolu'ya taşındığı görülmektedir. Hacı Bektaş Veli ve Anadolu erenlerinin yaygınlaştırdığı inanç sistemi içerisinde semah, topluluk bütünlüğünü ve manevi birlikteliği somutlaştıran bir hizmet olarak köklü bir yer edinmiştir. Osmanlı Dönemi'nde ise cemler ve semah çoğunlukla gizliliğin hâkim olduğu kapalı mekânlarda sürdürülmüş; bu koşullar altında semah toplumsal hafızayı ve ibadet düzenini koruyan bir hizmet olarak kuşaktan kuşağa aktarılmıştır (Mélikoff, 2011 s. 293). Dolayısıyla dış dünyadan izole edilen bu kapalı mekânlar, semahın sembolik anlam dünyasının dış etkilerden korunarak özgün bir biçimde muhafaza edilmesine imkân tanımıştır. Erseven, semahın Aleviliğin bütününde inanç kimliğini kuşatan ve ibadet birliğini pekiştiren işlevine dair kapsamlı bir değerlendirme sunmaktadır (1996, s. 54). Erseven'in yaklaşımıyla birlikte düşünüldüğünde bu durum, semahı toplumsal aidiyeti inşa eden ve inanç sisteminin sürekliliğini sağlayan birleştirici bir yapı taşı konumuna getirmektedir.

Semahın toplumsal aidiyeti inşa eden ve Alevi-Bektaşî inanç sisteminin sürekliliğini sağlayan birleştirici bir yapı taşı olarak konumlanması, onun yalnızca toplumsal boyutta kalmayarak aynı zamanda inançsal kaynaklarda da güçlü bir karşılık bulduğunu göstermektedir. *Buyruk*'ta semah, ilahi yaratılışın sembolik bir yansıması olarak değerlendirilmekte ve bu yönüyle bir oyun olmaktan öte ibadet niteliği taşıdığı açıkça vurgulanmaktadır (Bozkurt, 2015 s. 98). Dolayısıyla semahın taşıdığı bu manevi öz, fiziksel her hareketin inançsal bir karşılığı olduğunu ve ibadetin ayrılmaz bir parçasını oluşturduğunu kanıtlamaktadır. Nitekim bu sembolik dilin en belirgin yansıması, evrensel düzeni simgeleyen devinimlerde kendisini göstermektedir. Semahta gerçekleştirilen dönüş hareketleri evrendeki döngüsellik ve varoluşun sürekliliğini temsil etmekte; bu yönüyle bedensel hareket ile inançsal anlam arasında doğrudan bir ilişki kurulmaktadır (Kaplan, 2010, s. 158). Bu bedensel ifade biçimi, bireyin evrensel döngüyle bütünleşmesini sağlayarak semahı manevi bir derinlik kazanmış bir erkân biçimine dönüştürmektedir. Semahın bu kapsayıcı yapısı, cemin diğer unsurlarıyla olan sarsılmaz bağına da gündeme getirmektedir. Alevi inanç sistemindeki dem kültü ve semah ilişkisine odaklanan çalışmalar da semahın yalnızca bedensel bir eylem olmayıp cem erkânının bütünsel anlatısıyla derinden bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, semahı belirli hareketlerden oluşan bir uygulamadan çıkararak bireyin inanç bilincini ve manevi yönelimini dışa vurduğu bir ibadet biçimi hâline getirmektedir (Ersal, 2016, s.127-173). Böylelikle semah, inancın hem bireysel hem de toplumsal düzlemde somutlaştığı temel bir inanç zemini kazanmaktadır.

Bu bağlamda semahın inancın hem bireysel hem de toplumsal düzlemde somutlaştığı temel bir inanç zemini kazanması, onun tarihsel olarak icra ediliş biçimlerinin de anlaşılmasını gerekli kılmaktadır. Kentleşme öncesi kırsal cemlerde semah, topluluk içinde deneyim ve bilgiye sahip kişiler tarafından gönüllülük esasına göre icra edilmekteydi. Semah, belirli bir mekâna ve inanç topluluğu kültürüne bağlı olarak hem toplumsal dengeyi hem de ibadetin düzenini sağlayan bir hizmet olarak değerlendirilmektedir (Ocak, 2017, s. 211-215). Nitekim kırsalın bu kapalı toplumsal yapısı, semahı topluluk nezdindeki ortak bir kabul ve manevi sorumluluk alanı hâline

getirmiştir. Bu yapısal zemin, doğrudan doğruya hizmeti yürüten kişilerin inanç ve erkân konusundaki yetkinliğiyle şekillenmektedir. Semahçılar, semahın erkânını bilen ve ibadet bilinciyle hareket eden kişilerden oluşmaktaydı. Bu yapı, semahı yalnızca öğrenilmiş hareketlerin tekrarı olmaktan çıkararak, inanç deneyiminin bedensel bir ifadesi hâline getirmektedir. Semah hizmeti, cem ibadetinde bireyin ruh hâli ve inanç bilinciyle doğrudan ilişkilidir ve herhangi bir zorunluluk içermez; semaha kalkmak, bireyin içsel yönelimiyle ortaya çıkan gönüllü bir ibadet eylemi olarak gerçekleşmektedir (Taşgım, 2017, s. 144). Bu gönüllülük ilkesi, semahın inanç bağlamındaki özgün konumunu pekiştiren temel unsurlardan biri olarak öne çıkmaktadır.

Kentleşme süreciyle birlikte semah hizmetinin icra edildiği mekânsal ve toplumsal koşullarda değişimler yaşanmıştır. Kırsal bağlamda gönüllülük esasına dayalı olarak sürdürülen semah, kent ortamında cemevlerinin mekânsal genişliği ve kurumsal yapısı içerisinde varlığını devam ettirmektedir. Bu dönüşüm, semahın ibadet niteliğini ortadan kaldırmamış; aksine cem ibadeti içerisindeki kutsal konumunun korunmasına yönelik hassasiyetin sürdüğünü göstermiştir. Katılımcılar semaha kalkarken yalnızca bedensel dönüş hareketlerini icra etmemekte, aynı zamanda ilahi yaratılışın döngüsellik ve topluluk birliğini sembolize eden bir ibadet sürecine dâhil olmaktadır. Kent ortamında semah Alevi-Bektaşî inanç sisteminin daha görünür bir unsuru hâline gelirken ibadet bağlamı içinde korunmasına yönelik gösterilen özen, onun salt kültürel bir gösteriye indirgenemeyeceği gibi cem ibadetinin kurucu bir hizmeti olarak algılanmaya devam ettiğini de göstermektedir.

2.3. Kentleşme Sürecinde Cem Mekânı ve Semah Hizmetinin Dönüşen Bağlam

Kentleşme süreciyle birlikte ibadet biçimlerinin mekânsal boyutunda yaşanan dönüşüm, cem ibadetinin icra edildiği ortamların da yeniden şekillenmesine neden olmuştur. Cem ibadeti, yalnızca belirli inançsal uygulamalardan oluşmamakta; aynı zamanda icra edildiği mekânla kurulan ilişki üzerinden anlam kazanmaktadır. Kırsal bağlamda cemler genellikle belirli ailelere ya da ocaklara ait mekânlarda icra edilirken kent ortamında bu işlevi cemevleri üstlenmiştir. Bu mekânsal dönüşüm, cem ibadetinin daha düzenli ve kurumsal bir yapı içerisinde sürdürülmesine zemin hazırlamıştır (Kehl-Bodrogi, 2012, s. 82-84). Bu dönüşüm, yalnızca fiziksel bir değişim olarak görülmek yerine, ibadetin topluluk içindeki anlamlandırılma biçimlerini de yeniden şekillendiren yapısal bir süreç olarak değerlendirilebilir. Bu çerçevede, cemevinin kurumsal bir form kazanması, cem ibadetinin ve semah hizmetinin daha sistematik biçimde sürdürülmesini kolaylaştırmıştır.

Alevi-Bektaşî topluluklarının kentleşme ile birlikte yaşadığı mekânsal dönüşüm yalnızca fiziksel bir yer değişim olmasının yanı sıra; inanç biçimlerinin topluluk içi ilişkilerin yeniden yapılanmasını da kapsamaktadır. Bu çerçevede, Türkiye'deki Alevi canlanmasının kentleşme ve dernekleşme süreçleriyle paralel ilerlemesi, bu dönemde cemevlerinin merkezî bir toplumsal ve inançsal mekân olarak öne çıkmasını sağlamıştır (Bruinessen, 1996, s. 82). Bruinessen'in bu tespiti, cemevlerinin kent ortamında bir ibadet mahallî olmaksızın aynı zamanda geleneksel ibadet akışının modern kamusal alandaki görünürlüğünü artırarak inanç biçimlerinin kurumsal bir kimlik kazanmasına zemin hazırlamıştır. Kentleşme ile birlikte cem ibadetleri

daha geniş ve heterojen katılımcı profillerine açık hâle gelmiş; farklı ocak ve yöre geleneklerini bir arada barındıran çoğul bir inanç ortamı oluşmuştur. Bu çoğullaşma süreci, semah hizmetinin de farklı biçimlerde icra edilebileceği bir zemin yaratmıştır.

Kentleşme süreciyle birlikte semah hizmeti de yeni mekânsal ve toplumsal koşullar içerisinde icra edilmeye başlanmıştır. Ancak bu durum, semahın ibadet niteliğini ortadan kaldırmamış; aksine cem ibadeti içerisindeki yerinin ve inançsal anlamının korunmasına yönelik bir dikkat ve özenin varlığını açıkça ortaya koymaktadır. Kent ortamında semah, bir yandan Alevi-Bektaşî inancının görünür unsurlarından biri hâline gelirken diğer yandan ibadet bağlamı içerisinde kalmasına yönelik hassasiyetin sürdürülmesini zorunlu kılmaktadır. Bu durum, kentte yaşayan Alevi-Bektaşî topluluklarının semahı yalnızca kültürel bir unsur olarak yerine, cem ibadeti içerisindeki bütüncül yapının ayrılmaz bir parçası olarak konumlandırmaya devam ettiklerini ortaya koymaktadır. Böylelikle semah, ibadet bütünlüğü içinde işlevsel ve inançsal bir hizmet niteliğini sürdürmektedir. Semahın kent ortamında ibadet niteliğini koruyarak sürdürülmesi, Alevi-Bektaşî topluluklarında inanç ve kimlik unsurlarının bilinçli bir şekilde yeniden üretilmesini de beraberinde getirmektedir. Alevilikteki kimlik ve inanç biçimlerinin sürdürülmesi, kentsel bağlamda hem bireysel hem de kolektif düzeyde bilinçli bir çabayla gerçekleşmektedir (Çamuroğlu, 2005, s. 8). Dolayısıyla geleneksel aktarım yollarının zayıfladığı kent yaşamında, inancın dinamik bir biçimde yeniden üretilmesi sağlanmıştır.

2.4. Serçeşme Cemevi'nde Semah Hizmeti

Serçeşme Cemevi'nde gerçekleştirilen cem ibadetleri, katılımcılar tarafından “daha geleneksel” bir yapıya sahip olarak tanımlanmaktadır. Bu algının oluşmasında, cemevinin fiziksel yapısı kadar ibadetin düzenleniş biçimi ve inanç topluluğunun birbirine yakınlığı da belirleyici olmaktadır. Cem ibadetleri her hafta belirli bir düzen içerisinde gerçekleştirilmekte ve katılımcıların büyük bir kısmı birbirini tanımaktadır. Bu topluluk içi tanışıklık, ibadetin ve semah hizmetinin daha samimi ve içsel bir atmosfer içerisinde icra edilmesine zemin hazırlamaktadır.

Semah hizmeti, bu cemevinde herhangi bir yönlendirme ya da çağrı olmaksızın ibadetin akışı içerisinde kendiliğinden gerçekleşmektedir. Semaha kalkan kişiler genellikle erkânı bilen, semah hizmetine aşına ve ibadet anında içsel bir yönelim hisseden bireylerdir. Katılımcıların ifadelerine göre semaha kalkmak, “herkesin yapabileceği” bir eylem olarak görülmemekte; ibadetin ruhunu hisseden ve bu hizmeti yerine getirmeye hazır olan kişilerin gönüllü olarak üstlendiği bir sorumluluk olmaktadır (K.K.1; K.K.2). Bu yaklaşım, semahın kentte de inançsal içeriğini koruyan bir hizmet olarak icra edildiğini doğrulamaktadır.

Mekânın sınırlı olması, semaha katılan kişi sayısını belirli ölçüde etkilese de bu durum semahın anlamını ya da ibadet niteliğini zedelememektedir. Aksine, sınırlı mekân içerisinde icra edilen semah hizmeti katılımcılar tarafından daha yoğun bir ibadet deneyimi olarak tanımlanmaktadır (K.K.1; K.K.2). Bu bağlamda semah, fiziksel hareketten ziyade içsel bir yönelişin ifadesi olarak ön plana çıkmakta; mekânsal kısıtlamanın beraberinde getirdiği yoğunluk, ibadetin manevi boyutunu daha belirgin kılmaktadır.

Araştırma sırasında gözlemlenen önemli bir nokta, kadın ve erkeklerin semah sırasında eşit biçimde yer almasıdır. Bu eşitlik, Alevi-Bektaşî inancının toplumsal boyutunu yansıtan bir biçim olarak cem ibadeti içerisinde görünür hâle gelmektedir. Serçeşme Cemevi'nde semah sırasında kullanılan müzik ve ritim düzeni ibadetin hizmet akışını desteklemekte ve katılımcıların bedensel hareketlerini yönlendirmektedir. Katılımcılara göre bu müzik ve ritim düzeni yalnızca performatif bir araç olmak yerine; semahın inançsal anlamını güçlendiren ve bireyi ibadet sürecine daha derinden bağlayan bir unsurdur (K.K.1; K.K.2). Böylece Serçeşme Cemevi'nde semah hem mekânsal sınırlılıklara rağmen hem de bireysel yönelim ve topluluk bilinciyle bütünleşerek kent bağlamında kutsal bir hizmet olarak varlığını sürdürmektedir.

2.5. Gaziantep Alevi Kültür Dernekleri Cemevi'nde Semah Hizmeti

Gaziantep Alevi Kültür Dernekleri Cemevi'nde gerçekleştirilen cem ibadetleri, mekânsal genişlik ve katılımcı sayısı bakımından Serçeşme Cemevi'nden belirgin biçimde ayrılmaktadır. Bu cemevinde düzenlenen cemlerde semaha katılan kişi sayısının daha fazla olduğu gözlemlenmiştir. Ancak bu durum, semahın "herkes tarafından" icra edildiği anlamına gelmemektedir. Burada da semaha kalkan kişiler, çoğunlukla semah erkânını bilen ve ibadet bilinciyle hareket eden bireylerden oluşmaktadır. Bu durum, kurumsal yapının dahi semahın ibadet niteliğini koruyan bir işlev üstlendiğini ortaya koymaktadır.

Geniş mekân, semah hizmetinin daha rahat bir biçimde icra edilmesine olanak tanımakta; kadın ve erkeklerin birlikte, dairesel düzen içerisinde dönmesini kolaylaştırmaktadır. Bununla birlikte katılımcılar, semahın bir gösteri ya da performans olarak algılanmasından duydukları rahatsızlığı dile getirmişlerdir. Görüşmelerde, semahın cem ibadeti içerisindeki kutsal konumunun önemine sıkça vurgu yapılmıştır. Bu hassasiyet, geniş katılımlı bir cemevi ortamında dahi semahın bir gösteri unsuru olmaktan ziyade ibadet hizmeti olarak değerlendirildiğini açıkça yansıtmaktadır (K.K.1; K.K.2).

Alevi Kültür Dernekleri Cemevi'nde semah hizmetinin daha görünür olması, kentleşme süreciyle birlikte Alevi inancının kamusal alandaki görünürlüğünün artmasıyla ilişkilidir. Semah, bu bağlamda cem ibadetinin bir parçası olmasının yanında, aynı zamanda topluluğun cem ibadeti etrafında bütünleştiği ve inançsal sürekliliğin pekiştirildiği bir hizmet olarak işlev görmektedir. Cemevinin kurumsal yapısı, semah hizmetinin toplumun bir inanç biçimi olarak düzenli biçimde sürdürülmesini destekleyen önemli bir çerçeve sunmaktadır.

Katılımcı gözlemler, bu cemevinde semahın yalnızca bireysel ibadet biçimi olmadığını; aynı zamanda kurumsal yapı ve toplumsal etkileşimle desteklenen kolektif bir ibadet hizmeti olarak sürdürüldüğünü göstermektedir. Semah hizmetine katılan bireyler, cem içerisinde farklı yaş grupları ve toplumsal kökenlerden gelen katılımcılarla birlikte dönüş hareketini gerçekleştirerek topluluk içi bağların güçlenmesine katkı sağlamaktadır (K.K.1; K.K.2). Böylece Gaziantep Alevi Kültür Dernekleri Cemevi, semah hizmetinin kent ortamında da kutsal değerini koruduğunu ve cem ibadeti içerisindeki vazgeçilmez yerini devam ettirdiğini ortaya koymaktadır.

2.6. Cemevleri Arasında Karşılaştırmalı Değerlendirme

Her iki cemevinde gerçekleştirilen gözlemler birlikte değerlendirildiğinde, semah hizmetinin kent ortamında farklı mekânsal koşullar altında icra edilmesine rağmen ibadet niteliğinin korunduğu açıkça görülmektedir. Mekânsal genişlik ya da katılımcı sayısındaki farklılıklar, semahın anlamını belirleyen temel unsur olmaktan ziyade, icra biçimini etkileyen değişkenler olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum, semahın özünü oluşturan inançsal çerçevenin fiziksel koşullardan bağımsız olarak sürdürülebildiğini göstermektedir.

İki cemevi arasındaki mekânsal ve kurumsal farklılıklar, semah deneyiminde de belirgin izler bırakmaktadır. Serçeşme Cemevi'nde sınırlı mekân ve dışa kapalı toplumsal yapı semah hizmetini daha yoğun ve içsel bir deneyime dönüştürürken Gaziantep Alevi Kültür Dernekleri Cemevi'nin geniş ve kurumsal yapısı semahın daha görünür ve geniş katılımlı biçimde icra edilmesine zemin hazırlamaktadır. Ancak her iki örnekte de katılımcılar semahın ibadet bağlamından kopmaması gerektiğini vurgulamış; bu tutum kentleşme sürecinde dahi erkân bilincinin yaşatıldığını ortaya koymuştur (K.K.1; K.K.2). Dolayısıyla kentleşme sürecinde semah hizmetinde gözlemlenen farklılıkların bir dönüşümden ziyade bağlamsal uyum olarak değerlendirilmesi daha yerinde bir yaklaşım sunmaktadır.

3. Tartışma: Kentleşme Bağlamında Semah Hizmetinin Dönüşümü

Bu çalışmanın temel bulguları, semah hizmetinin kentleşme süreci içerisinde ortadan kalkmadığını; aksine yeni mekânsal, toplumsal ve kurumsal koşullar içerisinde yeniden anlamlandırıldığını göstermektedir. Alevi-Bektaşî inanç sistemi içerisinde cem ibadetinin ayrılmaz bir parçası ve On İki Hizmet'ten biri olan semah, geleneksel bağlamda cem erkânı içerisinde topluluğun inanç dünyasıyla yakından ilişkili bir hizmet olarak icra edilmektedir. Kırsal yerleşimlerde cem ibadetlerinin toplumsal ilişkiler ağı ve günlük yaşamla bütünleşik bir biçimde yürütüldüğü; semahın da bu bütünlük içerisinde anlam kazandığı çeşitli çalışmalarda vurgulanmaktadır (Mélïkoff, 2011, s. 95-105; Ocak, 2009, s. 15-25). Bu vurgu, semahın yalnızca bireysel bir ibadet biçimi olmasından ziyade toplumsal dokuya işlenmiş ve cem ibadeti içerisindeki yerini koruyan bir ibadet ve hizmet olarak anlaşılmasını gerekli kılmaktadır.

Türkiye'de özellikle 1950'li yıllardan itibaren hız kazanan kentleşme süreciyle birlikte Alevi-Bektaşî toplumunun ibadet biçimi mekânsal ve toplumsal açıdan yeni koşullar altında şekillenmeye başlamıştır. Bu süreçte semah hizmeti, kent ortamında daha kurumsallaşmış cemevi mekânları içerisinde, belirli kurallar ve sınırlılıklar çerçevesinde icra edilmektedir (Bruinessen, 1996, s. 7-10). Bu durum semahın ibadet içerisindeki işlevini ortadan kaldırmamakla birlikte, semah hizmetine genellikle erkânı bilen ve düzenli olarak icra eden kişilerin katılımıyla birlikte, icra biçiminde belirli farklılaşmaların ortaya çıkmasını beraberinde getirmektedir (K.K.1; K.K.2). Bu farklılaşma, semahın özünü değiştirmeksizin yeni bağlama uyum sağladığının göstergesidir.

Kentleşme, Alevi-Bektaşî toplumu açısından mekânsal bir yer değiştirmenin yanında; aynı zamanda cem ibadeti ve hizmetlerinin kamusal alanda yeniden

konumlandırılması anlamına gelmektedir. Kırsal alanda daha kapalı, inanç topluluğu içi bir yapı içerisinde gerçekleştirilen cem ibadetleri, kentte dernekleşme ve kurumsallaşma süreçleriyle birlikte daha geniş kitlelere açık hâle gelmiştir. Semah hizmeti bu bağlamda hem cem ibadetinin içsel bir unsuru olarak hem de kent ortamında Alevi inancının kamusal görünürlüğüne katkı sağlayan bir hizmet olarak öne çıkmaktadır (Çamuroğlu, 2005, s. 112). Semahın bu çift işlevli konumu, onun kentsel bağlamdaki önemini daha da pekiştirmektedir.

Alan araştırmasında incelenen iki cemevi, bu dönüşümün farklı boyutlarını somut biçimde ortaya koymaktadır. Serçeşme Cemevi, mekânsal özellikleri ve cem ibadetinin icra edilme biçimi itibarıyla kırsal cem geleneğini çağrıştıran özellikler taşımakta; semah hizmeti daha sınırlı bir katılımı ve yoğun bir ibadet atmosferi içerisinde icra edilmektedir. Gaziantep Alevi Kültür Dernekleri Cemevi ise geniş mekânı, yüksek katılımcı sayısı ve dernek çatısı altında yürütülen cemleriyle kent bağlamında şekillenen cem ibadetinin gözlemlendiği bir alan olarak öne çıkmaktadır. İki cemevi arasındaki bu farklılık, kentleşmenin semah hizmeti üzerindeki etkilerinin homojen olmadığını; mekânsal ve kurumsal koşullara göre çeşitlendiğini ortaya koymaktadır.

Bu farklılıklar semah hizmetinin niteliğinin dışında icra koşullarında ortaya çıkmaktadır. Her iki cemevinde de semah cem ibadetinin kutsal bir hizmeti olarak kabul edilmekte; performatif ya da estetik bir gösteri olarak değerlendirilmemektedir. Katılımcıların ifadeleri, semaha kalkmanın bireysel bir “istek” olmaktan ziyade ibadet anında hissedilen manevi yönelimle ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır (K.K.2). Bu durum, semahın kent ortamında dahi içsel bir ibadet ve hizmet olarak algılandığını göstermekte; kentleşmenin semahın kutsallık boyutunu aşındırmadığını teyit etmektedir.

Alan verileri, kentte semah hizmetinin çoğunlukla erkânı bilen ve inanç bilgisine sahip kişiler tarafından icra edildiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, semahın herkes tarafından rastgele yapılan bir eylem olmadığını; belirli bir bilgi ve bilinç gerektiren bir hizmet olarak algılandığını göstermektedir. Kent ortamında semah hizmetinin bu biçimde sürdürülmesi, hizmetin kutsallığını koruma yönünde bir refleks olarak değerlendirilebilir. Bu seçicilik, kırsal bağlamdaki erkân anlayışının kent ortamında da yaşatıldığını ve ibadet sürekliliğinin bilinçli olarak korunduğunun önemli bir göstergesidir.

Elde edilen bulgular, semah hizmetinin kentleşme sürecinde “gösterileşme” eğilimine girdiği yönündeki bazı yaklaşımlarla da karşılaştırmalı olarak ele alınabilir. Ancak bu çalışmanın verileri, semahın katılımcılar tarafından açık biçimde bir ibadet olarak tanımlandığını ve bu yönünün özellikle korunmaya çalışıldığını ortaya koymaktadır. Katılımcıların semahın bir “gösteri” olarak algılanmasına yönelik rahatsızlıklarını dile getirmeleri, kent ortamında dahi ibadet bilincinin güçlü biçimde sürdürüldüğünü göstermektedir. Bu durum, semahın kamusal alandaki görünürlüğünün artmasının ibadet niteliğini zayıflatmadığını; aksine bu niteliğin daha bilinçli korunmasına yol açtığını düşündürmektedir. Böylece semah, kentleşme sürecinde yalnızca fiziksel bir mekân değişikliği yaşamamakta; aynı zamanda anlamını koruma yönünde bilinçli bir toplumsal refleksle birlikte varlığını sürdürmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, semah hizmetinin kentleşme sürecinde nasıl yeniden üretildiğini Gaziantep örneği üzerinden incelemiştir. Alan araştırması bulguları, semahın Alevi-Bektaşî toplumunun cem ibadeti içerisindeki temel konumunu koruduğunu ve kent ortamında da cem ibadetinin vazgeçilmez bir unsuru olarak varlığını sürdürdüğünü ortaya koymaktadır. Kentleşme, semah hizmetini ortadan kaldırmamakta; onu yeni mekânsal ve toplumsal koşullar içerisinde yeniden şekillendirmektedir. Bu bulgu, kentleşme ile inanç biçimi arasındaki ilişkinin basit bir “çözülme” sürecine indirgenemeyeceğini; aksine dönüşüm ve süreklilik dinamiklerinin birlikte işlediğini göstermektedir.

Araştırma kapsamında incelenen iki cemevi, kentli Alevi-Bektaşî toplumlarının cem ibadeti içerisinde yer alan semah hizmetinin farklı mekânsal ve toplumsal koşullar altında icra etmeye devam ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Serçeşme Cemevi’nde daha sınırlı katılımı ve geleneksel bir atmosfer içerisinde icra edilen semah hizmeti, Gaziantep Alevi Kültür Dernekleri Cemevi’nde daha geniş katılımı cemler içerisinde gerçekleştirilmektedir. Ancak her iki örnekte de semah, ibadet bilinciyle ve hizmet anlayışı çerçevesinde icra edilmektedir. Bu ortaklık, mekânsal farklılığın semahın inançsal özünü dönüştürmediğini; yalnızca icra koşullarını biçimlendirdiğini göstermektedir.

Bu durum, semah hizmetinin kentleşme sürecinde anlamını yitiren ya da ibadet bağlamından kopan bir uygulamaya dönüşmediğini; aksine Alevi-Bektaşî inanç sisteminin temel ilkeleri doğrultusunda cem ibadeti içerisindeki kutsal konumunu koruduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Kent ortamında semah, bireysel bir ibadet biçimi olarak değil cem ibadeti içerisinde topluluğun ortak inanç dünyasını ve sürekliliğini besleyen bir hizmet olarak icra edilmeye devam etmektedir. Bu sürekliliğin kaynağında, semahın kuşaktan kuşağa aktarılan erkân bilgisi ve inanç deneyimiyle içselleştirilmiş olması yatmaktadır.

Bu çalışma, Alevi-Bektaşî inancı içerisinde semah hizmetinin kentleşme bağlamında süreklilik ve dönüşüm ilişkisi içerisinde nasıl ele alınabileceğini ortaya koymaktadır. Semah kent yaşamında Alevi-Bektaşî toplulukları için yalnızca geçmişle kurulan bir bağ olmanın ötesinde; cem ibadeti içerisinde inançsal anlamını koruyarak güncel toplumsal koşullar altında icra edilmeye devam eden canlı bir hizmet olarak varlığını sürdürmektedir. Bu çalışmanın bulguları, kentleşme ve inanç biçimi ilişkisini inceleyen daha geniş kapsamlı araştırmalar için de anlamlı bir referans noktası oluşturmaktadır.

Bu bağlamda semah hizmeti, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin değişen toplumsal koşullar karşısında yalnızca korunmadığını; aynı zamanda yeniden üretilerek varlığını sürdürdüğünü göstermektedir. Kentleşme süreci, semahın ortadan kalkmasına neden olan bir unsur olmaktan ziyade onun farklı mekânsal ve toplumsal bağlamlar içerisinde yeniden şekillenmesine imkân tanımaktadır. Bu durum, inanç biçimlerinin değişmez yapılar olmadığını; aksine toplumsal dönüşümlerle birlikte yeni anlam katmanları kazanabildiğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak semah, kentleşme bağlamında değerlendirildiğinde, Alevi-Bektaşî toplumunun inanç sürekliliğini sağlayan temel unsurlardan biri olarak öne çıkmaktadır.

Hem bireysel hem de kolektif düzeyde anlam üreten bu ibadet biçimi, cem ibadeti içerisindeki merkezî konumunu koruyarak, toplumsal değişim süreçleri içerisinde varlığını sürdüren dinamik bir hizmet olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle semah, geçmişe ait bir ibadet biçimi olmanın yanında; güncel toplumsal yaşam içerisinde anlam üreten ve yeniden üretilen canlı bir hizmet olarak değerlendirilebilmektedir.

Kaynakça | References

- Akın, B. (2017). *Diyarbakır Yöresi Alevi Ocakları: Tarih, İnanç ve Gelenek*, Ege Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Bozkurt, F. (2015). *Hakerenler "Buyruk"*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Bruinessen, M. V. (1996). *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri* (H. Yurdakul, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çamuroğlu, R. (2005). *Değişen Koşullarda Alevilik*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Dressler, M. (2013). *Türk Aleviliğinin İnşası: Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı* (L. Özcengiz, Çev.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ersal, M. (2016). Alevi İnanç Sisteminde Dem Kültü ve Dem Geldi Semahları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 77, 127–173.
- Erseven, İ. C. (1996). *Alevilerde Semah*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Kaplan, İ. (2010). *Semah: Alevi-Bektaşî İbadetinde Hareket ve Anlam*. İstanbul: Can Yayınları.
- Kehl-Bodrogi, K. (2012). Kızılbaşlar/Aleviler: Anadolu' da Yaşayan Ezoterik Bir İnanç Topluluğu Üzerine Bir Araştırma. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Mélikoff, I. (2011). *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe* (T. Alptekin, Çev.). İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Mélikoff, I. (2019). *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları*. İstanbul: Demos Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2009). *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2017). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Taşgın, A. (2017). *Alevilik: İnanç, Kimlik ve Siyaset*. İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Tunç, F.N. (2021). *Gaziantep Alevi Kültür Dernekleri Cemevi ve Serçeşme Cemevinde Cem İbadetleri: Edep-Erkân, Semâh ve Deyişler*, Gaziantep Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Yaman, M. (2004). *Alevilik: İnanç, Edep, Erkân*. İstanbul: Ufuk Matbaası / Demos Yayınları.
- Yılmaz, H. (2024). Kentleşme Sürecinde Cem İbadeti Uygulamaları. *Muhakeme Dergisi*, 7(1), 92–105. <https://doi.org/10.33817/muhakeme.1456162>

Kaynak Kişiler

- K.K.1: Muhtar Duran, 1965, Malatya, Dede/Zakir, 2020 yılı görüşmesi.
- K.K.2: İsa Uğur, 1958, Şanlıurfa, Cemevi Babası, 2020 yılı görüşmesi.

TANITMA ve DEĞERLENDİRME

Introduction and Review

**Bekir YILDIZ (1989). Ve Zalim ve İnanmış ve Kerbela. İstanbul:
Cem Yayınevi. 159 s. ***

Hasan CUŞA**



Bekir Yıldız, *Ve Zalim Ve İnanmış Ve Kerbela* adlı romanında, İslam tarihinin önemli olaylarından biri sayılan Kerbela Vakası'nı kaleme alır. Yıldız, Kerbela Olayı'nı zulüm-direnış karşıtlığı ekseninde ele alır. Söz konusu roman Hz. Ali'nin şehit edilmesiyle başlayan ve Hz. Hüseyin'in Kerbela'da katledilmesine kadar uzanan bir süreci kapsar. Romanın kurmaca dünyasında adı geçen Kufe, Şam ve Kerbela gibi mekânlar; coğrafi birer yerleşim olmanın ötesinde hile, ihtiras ve onurlu duruşun temsil edildiği mekânlar olarak tasvir edilir.

* Kitap Tanıtma ve Değerlendirmesi. Gönderilme Tarihi: 14.04.2026; Kabul Tarihi: 24.04.2026; Yayımlanma Tarihi: 15.05.2026.

** Doç. Dr., Munzur Üniversitesi, e-posta: hasencusa@gmail.com, Orcid: 0000-0002-1754-5205.

Ve Zalim Ve İnanmış Ve Kerbela romanının olay örgüsü üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, Hz. Ali'nin halifelik süreciyle başlayıp Hariciler tarafından Kufe'de şehit edilmesini konu edinir. İkinci bölüm, Hz. Hasan ile Muaviye arasındaki hilafet sorununa odaklanır; üçüncü bölümde ise Yezid ile Hz. Hüseyin arasında yaşanan mücadele anlatılır.

Romanın kurgusu, çölde ilerleyen Mülcem oğlu Abdurrahman'ın Kufe'ye doğru yolculuğu ile başlar. Abdurrahman Kufe'ye vardığında doğrudan Kuttame'nin evine gider. Kuttame, geçmişte yakınlığını kaybettiği için Hz. Ali'ye karşı büyük bir kin beslemektedir. Abdurrahman'ın Hz. Ali'yi öldürmeye yönelik suikast planını öğrenince bu düşüncüyü destekler. Aralarındaki ilişki, aşk ile intikamın iç içe geçtiği duygusal bir bağa dönüşür. Kuttame, Abdurrahman'dan Hz. Ali'yi öldürmesini ister. Bunun üzerine Abdurrahman, planını hayata geçirebilmek için iki kişiye daha ihtiyaç duyduğunu belirtir. Kuttame bu teklifi kabul eder ve Verdian ile Şebib'i suikast planına dâhil eder.

Romanda olaylar ilerlerken Hz. Ali, çevresinde gelişen durumları fark eder ve yaklaşan tehlikeyi hisseder. Rüyasında Hz. Muhammed'i görür; bu rüya, ömrünün sonunun yaklaştığını haber verir. Suikast gecesi geldiğinde Abdurrahman ve diğerleri harekete geçer. Hz. Ali, sabah namazı için mescide gittiği sırada saldırıya uğrar ve kılıç darbesiyle başından yaralanır. Yere düşmesine rağmen sakinliğini korur. Olayın ardından oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin yanına gelir. Hz. Ali, ölmeden önce onlara bazı vasiyetlerde bulunur. Özellikle kendisine saldıran kişiye kötü davranılmamasını söyler ve her koşulda adaletin korunmasını tembih eder.

Hz. Ali'nin vefatından sonra oğlu Hz. Hasan halife seçilir. Halk, Abdurrahman'a ağır cezalar verilmesini talep eder ancak Hz. Hasan, babasının vasiyetine bağlı kalarak sadece kısas uygulanacağını belirtir. Bunun üzerine Abdurrahman kendi kılıcıyla idam edilir. Hz. Hasan, bununla da yetinmeyip kılıcı kırar. Bu eylem, şiddetin ve intikamın devam etmemesi gerektiğini simgeler.

Muaviye, Hz. Ali'nin vefatının ardından Hz. Hasan'ın halife seçildiğini öğrendiğinde bu durumu kabul etmez; Şam halkını kendi safına çekmek amacıyla etkileyici bir konuşma yapar. Halkı ikna ederek onlardan biat alır ve Kufe üzerine yürümeyi planlar. Böylece İslam dünyasında, iki ayrı merkezde iki farklı halife ortaya çıkar. Muaviye, iktidarını güçlendirmek için yaptığı hitabetlerle kitleleri etrafında toplamayı başarır. Bu durumu gözlemleyen Hz. Hasan ise kendi safındaki insanların taraf değiştirdiğini fark eder. Savaşın İslam toplumunu parçalayacağını öngörerek halifelikten feragat etmeyi ve geri çekilmeyi kabul eder. Bu kararlar birlikte iktidar fiilen Muaviye'ye geçer ve Hz. Hasan Medine'ye doğru yola çıkar. Bu süreçte yakın çevresi, özellikle de Hz. Hüseyin bu kararı eleştirir. Hüseyin, yapılan biatin adaletsiz olduğunu ve gelecekte daha büyük can kayıplarına yol açacağını ileri sürer. Ancak Hz. Hasan, temel önceliğinin Müslümanların kanının dökülmesini önlemek olduğunu ifade eder.

Romanın ilerleyen bölümlerinde Muaviye iktidarını pekiştirir ve oğlu Yezid'i veliyet tayin etmek ister. Bu girişim, hilafetin seçimle belirlenen bir makam olmaktan çıkıp babadan oğula geçen bir saltanata dönüşmesine yol açar. Muaviye'nin vasiyeti üzerine Yezid halife olur. Yezid döneminde baskı ve zulüm artar; bu süreçte Hz.

Hüseyin'in biat etmemesi yönetim açısından ciddi bir meşruiyet sorunu hâline gelir. Hz. Hüseyin'e biat çağrısı yapılmasına rağmen o bu talebi kesin bir dille reddeder. Süreç ilerledikçe olaylar daha da karmaşıklaşır. Öte yandan Hz. Hasan'ın eşi tarafından zehirlenerek şehit edilmesi, Hz. Hüseyin'in siyasi ve sosyal açıdan daha da yalnızlaşmasına neden olur.

Romanın son bölümünde Hz. Hüseyin, dedesi Hz. Muhammed'in kabrini ziyaret ederek içinde bulunduğu zor durumdan bir çıkış yolu arar. Bu ziyaret, onun karar verme sürecindeki güçlü inancını ortaya koyar. Bu sırada Kufe halkı, Yezid yönetimine karşı Hz. Hüseyin'i lider olarak görmek istediklerini belirten mektuplar gönderir. Bu mektuplar, ilk bakışta birer destek ve davet niteliği taşımaktadır. Ancak aynı şehirde hem Hz. Hüseyin'i davet eden hem de mevcut yönetime bağlılığını sürdüren grupların bulunması, Kufe'deki siyasi istikrarsızlığı ve tutarsızlığı gözler önüne serer. Hz. Hüseyin, tüm bunlara rağmen, inanç ve adalet ilkelerine sadık kalarak Kufe'ye gitmeye karar verir. Bu karar, sorumluluk bilinciyle sergilenmiş ahlaki bir duruş olarak öne çıkar. Ailesi ve yakın çevresiyle yola çıktığında ise yolculuk boyunca sabır, adalet ve sadakat temaları ön plana çıkar.

Yezid, Hz. Hüseyin'in Kufe'ye doğru hareket ettiğini öğrenince ondan biat almak amacıyla bir ordu sevk eder. Bu durum onun siyasi otoritesini güçlendirme ve iktidarını tartışmasız hâle getirme isteğini açık biçimde yansıtır. Hz. Hüseyin'in Kufe'ye yönelmesi ve burada oluşabilecek halk desteği ihtimali, mevcut yönetim tarafından ciddi bir tehdit olarak algılanır. Bu nedenle valiler ve komutanlar aracılığıyla baskı ve korkuya dayalı bir kontrol mekanizması kurulmaya çalışılır. Kufe'de başlangıçta Hz. Hüseyin'i destekleyen geniş bir topluluk bulunsa da bu destek uzun süre devam etmez. Yoğun baskı ve tehdit ortamı karşısında halk geri adım atar ve daha önce verilen sözler yerine getirilmez. Sonuç olarak Kufe, kısa sürede Yezid yönetiminin denetimi altına girer.

Öte yandan Hz. Hüseyin'in Kufe'den destek almak amacıyla gönderdiği elçi, başlangıçta halk tarafından büyük bir ilgiyle karşılanır. Ancak siyasi atmosferin değişmesi ve artan baskılar sonucunda bu destek zayıflar; elçi yalnız bırakılır, yakalanır ve şehit edilir. Bu olay, Kufe'deki çözülmenin önemli göstergesi olduğu gibi Hz. Hüseyin ile şehir arasındaki iletişimin kopmasına da neden olur. Nitekim Hz. Hüseyin, yolculuğu sırasında bir ordu ile karşılaştığında Kufe'deki şartların tamamen değiştiğini ve beklenen desteğin kalmadığını anlar. Sonunda Hz. Hüseyin ve beraberindekiler Kerbela'da durdurulur. Sayıca çok üstün bir ordu tarafından kuşatılırlar ve suya erişimleri engellenir. Buna rağmen Hz. Hüseyin geri çekilmez ve ilkelerinden taviz vermez. Yanındakilere isterlerse kendisinden ayrılacaklarını söyleyerek son ana kadar direnmeyi tercih eder ve sonunda başı kesilerek şehit olur.

Tarihsel süreç içinde Hz. Hüseyin'in Hz. Yahya ile benzer bir kaderi yaşadığı görülür. Her iki karakter de gerçeği dile getirdikleri için iktidar tarafından ortadan kaldırılmak istenmiştir. Bu durum onları yalnızca tarihsel kişiler olmaktan çıkarır; aynı zamanda haksızlığa karşı hakikati ve adaleti temsil eden kişiler hâline getirir. Bununla birlikte Hz. Hüseyin'in başının saraya ya da sofraya götürülmesi, iktidarın gerçeği susturma ve görünmez kılma çabasını gösterir. Ancak bu girişim, beklenmedik biçimde, hakikatin etkisini daha da güçlendirmiştir (Cuşa, 2026, s. 242-243).

Atilla Özkırmırlı “Zalimle Mazlumun Evrensel Çatışması” adlı yazısında Bekir Yıldız’ın *Ve Zalim ve İnanmış ve Kerbela* adlı eserinin Kerbela Olayı’nı tarihsel bir anlatımın ötesine taşıyarak evrensel bir “zalim–mazlum” karşıtlığı çerçevesinde yeniden kurduğunu ileri sürer. Bu bağlamda Hz. Hüseyin ve Hz. Ali mazlumun; Yezid ve Muaviye ise zulmün temsilcileri olarak konumlandırılır. Ona göre yazar, bu karşıtlığı insan onuru, adalet ve direnme hakkı bağlamında evrensel bir etik sorun olarak ele alır (Özkırmırlı, 1986). Böylece söz konusu roman bilinen tarihsel olayları değiştirmeden onların ardındaki insani ve toplumsal gerçeği görünür kılar.

Ataol Behramoğlu’na göre ise söz konusu roman içerik ve biçim açısından güçlü bir bütünlük sergiler. Behramoğlu, eserin en önemli başarısını, geleneksel ve dinsel anlatıları ideolojik tekellerden kurtararak evrensel insani değerlere -özellikle boyun eğmeme, direnme ve adalet arayışına- bağlamasında görür. Ayrıca romandaki karakterlerin kendi tarihsel bağlamları içinde canlı ve inandırıcı biçimde kurulmasının, metnin günümüze ve geleceğe yönelik mesajlarını didaktik bir üsluba düşmeden iletmesini sağladığını vurgular. Biçim açısından ise yoğun, özlü ve sinematografik anlatımın modern anlatı teknikleriyle başarılı bir şekilde birleştiğini ve bunun da okurda güçlü bir estetik etki yarattığını belirtir (1987).

Son olarak Adnan Binyazar’a göre roman, daha ilk sayfalardan itibaren şiirsel bir üslupla kurgulanmıştır. Bununla birlikte yazar, eserin evrensel düzlemde erdem, adalet, direniş ve mazlum gibi kavramları yeniden düşünmeye imkân sağladığını ifade eder (1987).

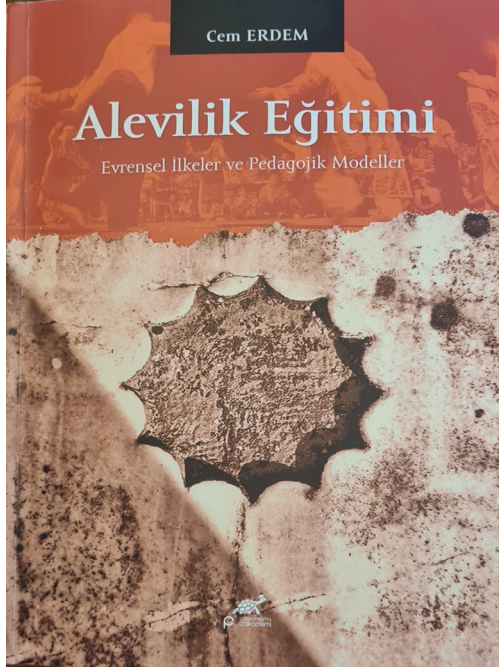
Bekir Yıldız’ın üslubu, gereksiz betimlemelerden arındırılmış, sade ve anlaşılır bir nitelik taşır. Romanda iktidar, yalnızca bir yönetim erki değil, aynı zamanda ahlaki değerleri aşındıran bir mekanizma olarak ele alınır. Yezid, tarihsel bir şahsiyet olmanın ötesinde, her dönemde karşılaşılabilecek “zalim otorite”nin bir prototipi olarak sunulur. Yıldız, burada “seyirci kalma” durumunu eleştirerek zulmün yalnızca zalimler aracılığıyla değil, sessiz kalan kitleler sayesinde de sürdüğünü ima eder. Eserin temel başarısı, okuru tarihsel bir yasin parçası hâline getirmekten ziyade ona bir “vicdan aynası” tutmasıdır. “Bugünün Yezidleri kimlerdir?” ve “Biz bugün hangi safın Kufe’sindeyiz?” soruları üzerinden metin, okuru hem insani hem de toplumsal boyutlarıyla etik bir yüzleşmeye davet eder.

Kaynakça | References

- Behramoğlu, A. (1987). “Ve Zalim ve İnanmış ve Kerbela” Yeni Düşün
- Binyazar, A. (1987). “Ve Zalim ve İnanmış ve Kerbela” Varlık.
- Çuşa, H. (2026). Kerbela’nın Figüral Yorumu: Bekir Yıldız ve Erich Auerbach. Edebi Eleştiri Dergisi, 10(1), 231-244. <https://doi.org/10.31465/eeder.1834828>
- Özkırmırlı, A. (1986). “Zalimle Mazlumun Evrensel Çatışması” Cumhuriyet
- Yıldız, B. (1989). *Ve Zalim ve İnanmış ve Kerbela*. İstanbul: Cem Yayınevi.

Cem Erdem (2025), Alevilik Eğitimi: Evrensel İlkeler ve Pedagojik Modeller, Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, ISBN: 978-625-8713-11-4, 236 sayfa. *

Fatoş YALÇINKAYA**



Milyonlarca insanın inancını temsil eden bir gelenek, modern eğitim sisteminde neden hâlâ görünmezdir? Daha da önemlisi, bu görünmezlik yalnızca bir temsil sorunu mudur, yoksa epistemolojik bir tercih midir? Cem Erdem tarafından kaleme alınan ve editörlüğünü Bülent Akın'ın üstlendiği *Alevilik Eğitimi: Evrensel İlkeler ve Pedagojik Modeller* adlı kitap, bu sorulara salt polemik düzeyinde değil, çağdaş eğitim biliminin kavramsal araçlarıyla yanıt arayan bir kaynak olma niteliği taşımaktadır.

* Kitap Tanıtma ve Değerlendirmesi. Gönderilme Tarihi: 09.04.2026; Kabul Tarihi: 20.04.2026; Yayımlanma Tarihi: 15.05.2026.

** Dr., Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı, Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Uzmanı, e-posta: fatos-yalcinkaya@hotmail.com, Orcid: 0000-0002-8864-1608.

Bu çalışmada Alevilik eğitimi, yalnızca teolojik bir bilgi aktarımı olarak değil; etik, estetik ve toplumsal adalet ekseninde şekillenen bütüncül bir insan yetiştirme modeli olarak ele alınmıştır. Bu yaklaşım, eseri Alevilik üzerine yazılmış pek çok betimleyici çalışmadan ayıran temel özellik olarak dikkat çekmektedir.

Bu noktada kitabın kavramsal tercihlerine ilişkin önemli bir ayrıma dikkat çekmek gerekir. Erdem, eserinde Aleviliğe atıfta bulunurken bağlama göre “gelenek” veya “inanç” terimlerini bilinçli bir tercihle kullanmaktadır. Bu; rastgele bir terminolojik dalgalanma değil, pedagojik odaktan kaynaklanan stratejik bir seçimdir. Aleviliğin teolojik ve sosyolojik konumlandırmasına ilişkin tartışmalara girmeksizin onu; temel kaynakları ve referansları itibarıyla İslam’la ilişkili, kendine özgü ibadet, ritüel, inanç ve toplumsal pratikleri olan yaşayan bir inanç geleneği (*living faith tradition*) olarak ele alır. “Gelenek” terimi Aleviliğin tarihsel sürekliliğini, kültürel aktarım mekanizmalarını ve yaşam biçimi olarak boyutunu vurgularken “inanç” terimi ise inançsal öğretileri ve manevi içeriği ön plana çıkarmaktadır. Bu iki terim eş anlamlı olmaktan öte birbirini tamamlayan ve Aleviliğin çok boyutlu yapısını ifade eden kavramlar olarak işlev görmektedir. Eğitim odaklı yaklaşım gereği, hangi terimin daha “doğru” olduğu tartışmasından ziyade her iki boyutun da pedagojik süreçlerde nasıl yer alabileceğine odaklanılmıştır. Bu ayrım, Aleviliği salt bir kültürel miras olarak konumlandıran “kültürcü” yaklaşımla Erdem’in çalışması arasındaki temel farkı da ortaya koymaktadır.

Türkiye’de Alevi-Bektaşî inanç ve geleneğinin eğitim sistemindeki konumu, çözüm bekleyen yapısal bir soruna dönüşmüştür. Cem Erdem’e göre milyonlarca vatandaşın inancını temsil eden bu kadim gelenek, modern eğitim sisteminde kendine bir yer bulamamıştır. Alevi toplumu, yüzyıllardır süren özgün bir bilgelik geleneğinin taşıyıcısıdır. “İncinsen de incitme.”, “Eline-diline-beline sahip ol.”, “Yol bir, sürekin bin bir.” gibi öğretiler sadece dinî değerler değil; aynı zamanda evrensel insani ilkelerdir. Köyden kente göç, hızlı kentleşme süreci gibi mücbir sebepler; dede-talip ilişkisinin kopma derecesine gelmesine neden olmuş, hızlı modernleşmeyle birlikte geleneğin genç kuşaklara aktarılmasını zayıflamıştır. Tüm bunlar geleneğin nasıl öğretileceği sorusunu daha da karmaşık hâle getirmiştir.

Din eğitimi sistemi, çoğulcu bir yaklaşımdan uzaktır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi müfredatı, farklı inanç geleneklerini kendine özgünlükleri içine almamaktadır. Öğretmenlerin de Alevi-Bektaşî inanç ve geleneğinin temel kavramları, ritüelleri ve felsefesinin derinliği hakkında yeterli donanıma sahip olmadıkları açıktır. Bu durum öğrencilerin farklı gelenekleri tanıma ve anlama fırsatını kaçırmalarına sebep olmaktadır. Son yıllarda her ne kadar Alevilik ile ilgili akademik çalışmaların artmış olduğu görülse de bu birikimin yeni nesillere “nasıl” aktarılacağı konusunda ciddi bir metodolojik boşluk bulunmaktadır. Mevcut literatür, Aleviliği esas olarak betimler veya siyasal bağlamında analiz etmekte; ancak pedagojik bir çerçeve sunma konusunda sessiz kalmaktadır. Bu birikim ilköğretim çağındaki çocuklara nasıl anlatılacak, modern pedagoji yöntemleri asırlık gelenekle nasıl buluşturulacak soruları cevap beklemektedir. İşte Erdem’in çalışması tam da bu noktada konumlanarak Türkiye’deki inanç eğitimi literatüründe metodolojik bir boşluğu doldurmayı hedefleyen kapsamlı bir reform önerisi niteliği taşımaktadır.

Alevilik Eğitimi: Evrensel İlkeler ve Pedagojik Modeller kitabı, inanç eğitimine yönelik teorik bir temelden başlayıp somut uygulama ve reform önerilerine kadar uzanan sistematik bir yapı sergilemektedir. Editör Bülent Akın'ın "Takdim"i, Yazar Cem Erdem'in "Sunuş"u ve "Kaynakça" dışında on bölümden meydana gelen çalışmanın ana başlıkları; "Teorik Temeller ve Evrensel Çerçeve", "Karşılaştırmalı Modeller ve Uygulamalar", "Alevi-Bektaşî Geleneği ve Din Eğitimi", "İnanç Eğitiminde Yapısal Dönüşüm" ve "Alevilik Öğretiminde Uygulamalı Yaklaşımlar ve Eğitimsel Modeller" olarak oluşturulmuştur.

Bu çalışma, kabaca üç katman üzerinden okunabilir: kavramsal-kuramsal çerçeve (1.-2. bölümler), karşılaştırmalı analiz ve durum tespiti (3.-5. bölümler) ve reform tasarımı ile uygulama yol haritası (6.-10. bölümler).

Çalışmanın "Teorik Temeller ve Evrensel Çerçeve" adlı ana başlığında "İnanç Eğitiminde Kuramsal Çerçeve" ve "Uluslararası Standartlar ve Metodolojik Çerçeve" adlı ilk iki bölüm yer almıştır.

"İnanç Eğitiminde Kuramsal Çerçeve" başlıklı ilk bölümünde, din eğitiminde kuramsal çerçeve ele alınarak inanç eğitiminin tanımı, kapsamı ve amaçları tartışılmıştır. Kitabın belki de en kışkırtıcı kavramsal hamlesi burada ortaya çıkmıştır: Geleneksel yaklaşımların dayatmacı karakterine karşın eser, "epistemolojik alçakgönüllülük" kavramını merkeze almıştır. Bu, yalnızca "farklı görüşlere saygı" gibi sıradan bir çoğulculuk söyleminden öte, hiçbir dinî yorumun mutlak doğru olarak dayatılmadığı, farklı bilme biçimlerinin meşruiyetinin tanıdığı demokratik bir öğrenme ortamını savunan radikal bir epistemolojik tutum olarak okunmalıdır. Aleviliğin çok katmanlı yapısı; sözlü gelenek, bâtinî yorum ve cem ritüelleri üzerinden incelenirken bu geleneğin modern eğitim sistemindeki marjinalleşme ve yanlış temsil sorunları eleştirel bir süzgeçten geçirilir (s. 1-46).

Çalışmanın "Uluslararası Standartlar ve Metodolojik Çerçeve" adlı ikinci bölümünde uluslararası standartlar ve metodolojik çerçeve sunulmuştur. Çalışmanın metodolojik zemini, AGİT tarafından 2007'de yayımlanan Toledo İlkeleri üzerine inşa edilmiştir. Bu ilkelerin sunduğu epistemolojik tarafsızlık ve pedagojik çoğulculuk, Aleviliğin eğitimdeki temsilini güçlendirmek için temel alınmıştır. Ayrıca Robert Jackson'ın "yorumsal yaklaşımı" ve UNESCO'nun barış eğitimi perspektifi, farklılıkların birer zenginlik olarak sunulabileceği bir modelin önünü açmıştır. Erdem'in buradaki stratejik tercihi dikkat çekicidir: Aleviliğin eğitim talebini ulusal bir azınlık hakkı söylemi yerine uluslararası normatif bir çerçeveye oturtması, argümanı yerel siyasal gerilimlerden kurtararak evrensel bir meşruiyet zeminine taşıma çabası olarak değerlendirilebilir (s. 47-66).

İkinci ana bölüm olan "Karşılaştırmalı Modeller ve Uygulamalar" başlığı altında yer alan bölüm, "Seküler Devletlerde Din Eğitimi"dir. Bu bölümde seküler devletlerde din eğitimi modelleri epistemolojik çerçeve ve pedagojik yaklaşımlar bağlamında Fransa, İngiltere, Almanya ile Norveç, İsveç gibi İskandinav ülkeleri de dâhil olmak üzere Avrupa ülkelerinden ve bununla birlikte çok kültürlü toplumlardan Kanada, Avusturalya ve Yeni Zelanda gibi ülkelerden örneklerle karşılaştırmalı olarak incelenmiştir (s. 69-85).

Fransa'nın Laïcité modelinin Aleviliği görünmez kılan paradoksları -ki bu, sekülerizmin "koruyucu" olduğu varsayımını sorgulatan önemli bir tespittir- analiz edilmiş; İngiltere'nin yerel demokrasi deneyiminin sunduğu fırsatlar, Almanya ve İskandinavya modellerinin entegre yaklaşımları değerlendirilmiştir. Kanada'nın çok kültürlülük politikası ve Quebec'in Etik ve Dinî Kültür Programı üzerinden yanıt aranmıştır. Avustralya ve Yeni Zelanda'nın yerli halkların maneviyatını ana akım eğitime dâhil etme deneyimleri, Alevi-Bektaşî geleneğinin sözlü kültür ve topluluk merkezli öğrenme pratiğiyle paralellik kurarak alternatif pedagojik modellerin imkânını gösterir. Bu karşılaştırmalı bakış açısı kitabın en güçlü bölümlerinden birini oluştururken okuyucunun zihninde Türkiye için hangi modelin veya hangi meşrut sentezin mümkün olduğu sorusunu da cılızlaştırmadan bırakır.

"Alevi Bektaşî Geleneği ve Din Eğitimi" adlı üçüncü ana başlık altında çalışmanın "Alevi-Bektaşî Geleneğinin Din Eğitimindeki Konumu" ile "Evrensel Değerler ve Alevi Öğretisi" adlı bölümleri yer almıştır.

"Alevi-Bektaşî Geleneğinin Din Eğitimindeki Konumu" adlı dördüncü bölümde Alevi-Bektaşî geleneğinin din eğitimindeki konumu ele alınmış olup marjinalleşme ve görünmezlik sorunu derinlemesine irdelenmiştir. Suskunluk sarmalı, müfredatta görünmezlik, öğretmen eğitimindeki eksiklikler ve kuramsal tanınma mücadelesi gibi yapısal sorunlar analiz edilirken fenomenolojik, yorumsal ve eleştirel pedagoji yaklaşımlarının Alevi-Bektaşî öğretilerine nasıl uygulanabileceği, içerik ve değerlendirme yaklaşımlarında paradigma değişiminin nasıl gerçekleştirileceği sorularına somut öneriler getirilmiştir (s. 89-118).

"Evrensel Değerler ve Alevi Öğretisi" başlıklı beşinci bölümde evrensel değerler ve Alevi öğretisinin kesişim noktaları keşfedilerek kadim bilgeliğin modern pedagojiye sunabileceği katkılar ortaya konulmuştur. "İncinsen de incitme.", "Eline-diline-beline sahip ol." ile "yetmiş iki millete bir nazarla bakma", "mazlumdan yana olma" gibi ilkeler; Erdem'in elinde yalnızca folklorik kalıplar olarak değil, çağdaş etik eğitimi ve insan hakları pedagojisiyle diyaloga girebilecek ciddi kavramsal araçlar olarak yeniden okunmaktadır (s. 119-129).

Kitabın bu bağlamdaki en özgün kavramsal müdahalelerinden biri, farklılık eğitimi yaklaşımıdır. Bu kavram, din eğitiminde uzun süredir hâkim olan "ortak noktalardan hareket etme" düşüncesinin akademik bir çözülüşünü temsil etmektedir. Geleneksel yaklaşım, farklı inanç geleneklerini birbirine benzeyen yönleri üzerinden sunarak bir "zoraki birlik" inşa etme eğilimindedir. Oysa bu strateji, farklılıkları gizleme pahasına işler ve her geleneğin kendine özgü yapısını silikleştirir. Erdem'in önerdiği farklılık eğitimi ise bunun tam tersini savunur: Bu öneri her geleneğin kendi özgünlüğüyle var olma hakkını tanıyan; farklılıkları tehdit değil, zenginlik olarak gören bir pedagojik paradigmadır.

Alevi-Bektaşî öğretimi bu paradigma için kritik bir sınama alanı sunar. Cem'in namaz ile karşılaştırılmadan kendi mantığı içinde anlatılması, semahın folklorik bir unsur değil ibadet olarak tanınması, "Yol bir, süre bin bir." anlayışının çoğulculuğun pedagojik modeli olarak sunulması bunlardan birkaçıdır. Burada altı çizilmesi gereken husus, Alevi bir öğrencinin; Alevi geleneğinin ibadet anlayışını, zahir-bâtın ayrımını, tevhit anlayışını ve "dıştan içe" dönüşüm vurgusu gibi kendi teolojik zemini üzerinden

özgün bir ibadet formülasyonuna sahip olduğunu açıklayabilmesidir. Sorun, namazla mukayese değildir; Alevi ibadet pratiğini Sünni normlarla karşılaştırmadan kendi ontolojik ve epistemolojik çerçevesi içinde anlamlandırabilecek kavramsal bir dilin inşasıdır.

Din eğitiminin geleceği, “farklılıklarıyla var olma hakkı”nı pedagojik bir ilke olarak benimsemekten geçer. Bu ne görelî bir “herkes haklı” yaklaşımı ne de dogmatik bir “tek doğru var” dayatmasıdır. Aksine bu, her geleneğin kendi iç tutarlılığı ve değeri olduğunu kabul eden, öğrencilerin hem kendi kimliklerini güçlendirip hem de başkalarının kimliklerine saygı duymayı öğrendiği bir modeldir. Ancak böyle bir yaklaşımla din eğitimi, dayatma aracı olmaktan çıkıp farklılıkları tanıyan ve değer veren demokratik vatandaşlar yetiştiren bir platforma dönüşebilir.

Çalışmanın “İnanç Eğitiminde Yapısal Dönüşüm” başlığı altında “Yapısal Dönüşüm ve Reform Modelleri” ile “Pedagojik İnovasyon ve Dijital Dönüşüm” adlı altı ve yedinci bölümleri yer almıştır.

Altıncı bölümde yapısal dönüşüm ve reform modelleri sunularak teoriden pratiğe geçişin somut adımları ortaya konulmuştur. Teorik önerilerin pratiğe dökülmesi için “Din ve Dünya Görüşleri” yaklaşımını esas alan bir müfredat reformu şarttır. Burada Alevi-Bektaşî modülü nasıl zenginleştirilir, öğretmen yetiştirme programı nasıl dönüştürülür sorularına yanıt verilmiştir. İlahiyat fakültelerinde Alevilik kürsülerinin kurulması, öğretmenlere yönelik kültürel yeterlilik sertifikasyonu ve okul-cemevi iş birliği protokolleri bu dönüşümün kurumsal ayaklarını oluşturur (s. 133-140).

Yedinci bölümde pedagojik inovasyon ve dijital dönüşüm ele alınarak teknolojinin din eğitimindeki entegrasyonu tartışılmıştır. Sanal gerçeklik ve artırılmış gerçeklik uygulamalarının Alevi ritüellerini deneyimleme fırsatı sunması, dijital arşiv ve sözlü tarih projelerinin geleneğin korunması ve aktarılması rolü üzerinde durulmuştur (s. 141-154).

“Alevilik Öğretiminde Uygulamalı Yaklaşımlar ve Eğitimsel Modeller” adlı son ana başlıkta ise “Uygulama Yol Haritası”, “Kritik Başarı Faktörleri ve Risk Yönetimi”, “Alevi-Bektaşî Öğretiminde Bilişsel Gelişim ve Kavram Edinimi: Pedagojik Bir Analiz” ile “Pedagojik Değerlendirme ve Sonuç” bölümleri yer almıştır.

“Uygulama Yol Haritası” başlığında kısa, orta ve uzun vadeli hedefler belirlenmiştir. Öncelikle ilk iki yılda pilot okul uygulaması ve acil müfredat düzeltmeleri, 2–5 yıl arasında kurumsal reformlar ve pedagojik inovasyon projeleri, 5–10 yıl aralığı için sistematik dönüşüm ve uluslararası akreditasyon ve küresel entegrasyon ve iş birlikleri hedefleri ortaya konulmuştur. Önemli olan ise her aşamada sistematik takibin sağlanmasıdır (s. 157-166).

“Kritik Başarı Faktörleri ve Risk Yönetimi” adlı dokuzuncu bölümde kritik başarı faktörleri ve risk yönetimi ele alınarak izleme ve değerlendirme hususlarında bir sistemin gerekliliği ile reformun sürdürülebilirliğinin güvence altına alınması hedeflenmiştir (s. 167-173).

Onuncu ve on birinci bölüm olan “Alevi-Bektaşî Öğretiminde Bilişsel Gelişim ve Kavram Edinimi: Pedagojik Bir Analiz” ile “Pedagojik Değerlendirme ve Sonuç” başlıkları, kitabın pedagojik açıdan en özgün ve öncü katkılarından birini içerir. Alevi-

Bektaşî öğretiminde bilişsel gelişim ve kavram edinimi pedagojik açıdan analiz edilerek aynı kavramın farklı yaşlarda nasıl ve neden farklı öğretilmesi gerektiği açıklanmıştır. Beynin gelişim yolculuğu, anlam şemaları ve spiral derinleşme ilkeleri üzerinden, turna motifinden musahipliğe, üç sayısından Muharrem'e kadar farklı kavramların gelişimsel düzeylere göre nasıl adapte edileceği, somut örneklerle gösterilmiştir. Bu pedagojik rehber, öğretmenlere somut yöntemler sunarak Alevi-Bektaşî geleneğinin zenginliğini her yaş grubuna uygun biçimde aktarmanın yollarını göstermiştir. Daha önce Alevi-Bektaşî inanç eğitimi alanında bu düzeyde bir pedagojik kademelenme çalışması yapılmamış olması, bu bölümü yalnızca kitabın değil, alanın bütünü için önemli bir katkı hâline getirmektedir (s. 175-228).

Sonuç

Cem Erdem'e göre Alevi-Bektaşî inanç ve geleneğindeki kavramlar statik bilgi parçaları değildir. Bunlar zamanın ve mekânın ruhuna göre yaşayıp dönüşen kavramlardır. Bu sebepten her biri öğretilirken öğretilen yaş grubunun bilişsel ve duysal gelişimi göz önünde bulundurularak yapılmalıdır. En büyük hata her yaş grubuna aynı derinlikte ve aynı yöntemle öğretmeye çalışmaktır. Oysaki insan beyni çocukluktan yetişkinliğe kadar sürekli değişen ve gelişen bir yapıya sahiptir. Bu sebepten yaş grubu göz önünde bulundurularak kavramlar bilişsel gelişime uygun şekilde anlatılmalıdır. Ayrıca Alevilik, öğretilmesi gereken bir inançtan çok yaşatılması gereken değerler sistemi olarak ele alınmalıdır. *Alevilik Eğitimi Evrensel İlkeler ve Pedagojik Modeller* adlı bu çalışma, eğitimin nasıl yapılması gerektiğinin bilimsel altyapısını oluşturmaktadır. Bu anlamda rehber bir kaynak olma özelliği taşır.

Elbette her kapsamlı çalışma gibi bu kitap da bazı soruları açık bırakmaktadır. Önerilen reform modellerinin Türkiye'nin mevcut siyasal ikliminde uygulanabilirliği, yani "normatif ideal" ile "realpolitik" arasındaki mesafe, tartışmaya değerdir. Dijital dönüşüm önerilerinin (sanal gerçeklik, artırılmış gerçeklik) nasıl bir kaynak tahsisiyle hayata geçirileceği konusu da somutlaştırılabilir. Ayrıca karşılaştırmalı bölümün kapsamı geniş olmakla birlikte her ülke modelinin Alevilik bağlamına transfer edilebilirlik analizi daha derinleştirilebilir. Bununla birlikte bu açık noktalar, kitabın değerini azaltmak şöyle dursun, gelecek araştırmalar için verimli bir gündem ortaya koymaktadır.

Kitabın yapısal özelliği olarak dipnotların işlevine ayrıca dikkat çekmek gerekir. Erdem'in dipnotları, klasik akademik referans işlevinin ötesine geçerek Alevi toplumunun tarihsel deneyimlerinden kaynaklanan algı kalıpları, psikolojik tepkiler ve kimlik inşa süreçlerine ilişkin bilimsel gözlemleri içermektedir. Yazarın alan araştırması ve literatür taraması sonucunda oluşturulan bu analizler; kesinlik iddiası taşımayan, tartışmaya açık hipotezler olarak sunulmuştur. Okuyucudan, bu notları kendi deneyimleri ışığında eleştirel bir gözle değerlendirmesi ve üst-bilişsel bir okuma pratiği geliştirmesi beklenmektedir. Çok katmanlı bir gelenek olarak Aleviliği anlamak, ancak çoklu bakış açılarının diyalektiği ile mümkündür; dipnotlar bu diyalektik sürecin tetikleyicileri olarak okuyucuyu pasif bir alıcı konumundan çıkarmayı hedeflemektedir. Bu yönüyle kitap; yalnızca okunan değil, okuyucusuyla etkileşime giren bir metin olarak tasarlanmıştır.

Son olarak elimizdeki çalışma, her ne kadar ‘‘Alevilik Eğitimi nasıl verilmelidir?’’ sorusuna cevap arasa da genelde herhangi bir inancın nasıl öğretilmesi gerektiğini anlatan bir kılavuz olma niteliğine sahiptir. Bu çift katmanlı okuma imkânı, eserin yalnızca Alevilik araştırmacıları için değil, din eğitimi, karřılařtırılmalđ eğitim politikası ve çoğulcu müfredat tasarımıyla ilgilenen tüm araştırmacılar için başvuru kaynağı olma potansiyelini ortaya koymaktadır. Çoğulcu eğitim tartışmalarına her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyulduğu bir dönemde; Erdem’in çalışması yalnızca bir kitap değil, bir davet niteliğindedir.

Kaynakça | References

Erdem, Cem (2025). Alevilik Eğitimi: Evrensel İlkeler ve Pedagojik Modeller. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, ISBN: 978-625-8713-11-4.



NİYAZ ALEVİLİK-BEKTAŞILIK ÇALIŞMALARI DERGİSİ
NİYAZ Journal of Alevism-Bektashism Studies

Yayıncı Kurum Adresi | Executive Office
T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı
Kavaklıdere Mahallesi Atatürk Bulvarı No: 149 Çankaya/ANKARA

Telefon | Phone
+90 (312) 470 45 00

Web | www.alevibektasiniaz.ktb.gov.tr | www.niyaz.gov.tr
www.dergipark.org.tr/tr/pub/niyaz

E-posta | E-mail | alevibektasiniaz@ktb.gov.tr