

Makale Gönderilme Tarihi / Article Submission Date: 22-10-2019

Makale Kabul Tarihi / Article Acceptance Date: 27-10-2019

Araştırma Makalesi / Research Article



INTERNATIONAL JOURNAL OF HUMANITIES AND EDUCATION (IJHE),
VOLUME 5, ISSUE 12, P. 1037 – 1063.

ULUSLARARASI BEŞERİ BİLİMLER VE EĞİTİM DERGİSİ (IJHE), CİLT 5,
SAYI 12, S. 1037 – 1063.

Ozanların Âşıktan Babaya Dönüşüm Serüveni: Âşık Tarzı Şiir Geleneğinin Teşekkülünde Bektaşîliğin Rolü¹

Erhan ÇAPRAZ²

Özet

XVI. yüzyılda âşık tarzı şiir geleneğinin teşekkülünde en önemli unsurlardan biri de Bektaşîliktir. Yani Bektaşîlik, zaman içerisinde senkretik bir niteliğe bürünen “ozan-baksı geleneği”nin Osmanlı coğrafyasında özellikle de İstanbul’da âşık tarzı şiir geleneği adı altında yeniden örgütlenmesini sağlamıştır. Hiç şüphesiz gelenek bu teşekkül sürecinin gerçekleşmesini âşıklara borçludur. M. Fuad Köprülü’nün belirttiği üzere ilk önceleri “ozan, baksı, şaman, kam, oyun” adı taşıyan geleneğin ilk temsilcileri, İslâmiyet’in kabulüyle birlikte yerini “ata” ve “bab” (=baba) adı taşıyan dervişlere bırakmıştır. Ö. Lütfi Barkan’ın “kolonizatör Türk dervişleri” adını verdiği bu zümre sayesinde Türkistan ve Horasan’da kök salan gelenek özellikle Osmanlı kültür coğrafyasında da birbirine paralel bir yapılanma içerisinde tekâmülünü sürdürmüştür. Bu süreçte Hak ile olan irtibatlarının gücüne bağlı olarak “âşık” olarak isimlendirilen ozan-baksı geleneğinin temsilcileri, özellikle XIX. yüzyılda yaygın görüldüğü üzere, âşığın yanında “baba” olarak da nitelendirilmişlerdir. Babalık ise Bektaşîlikte bir dervişin ulaşabileceği en yüksek makamlardan birisidir. Dolayısıyla bugüne kadar âşıkların bu “baba” taraflarının mahiyeti yeterince ele alınıp değerlendirilmemiştir. Yazıda, âşıkların esasında Türkistan’dan beri taşıdıkları babalık vasfının mahiyeti üzerinde durulacaktır. Daha sonraki süreçte âşıkların mahlasına da ulanan bu kodlamanın sosyo-kültürel bağlamda içyüzü, yani niteliği çözümlenmeye çalışılacaktır. Tabii bu sayede geleneğin ve geleneğin temsilcilerinin Bektaşîlikle olan irtibatlarının mahiyeti de ortaya konulmuş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ozan-baksı geleneği, Âşık tarzı şiir geleneği, Bektaşîlik, Babalık, Âşık.

Transformation Episode Of Ozans From Minstrel To Baba (Saint): The Role Of Bektashism In The Formation Of The Tradition Of Minstrel Style Poetry

Abstract

One of the most important elements in the formation of the tradition of minstrel style poetry in XVI. century is Bektashism. In other words, Bektashism is one of the elements that enables the reorganization of the "ozan-baksı tradition", which is a syncretic character over time, under the tradition of poetry in the Ottoman geography, especially in Istanbul. Undoubtedly, tradition is owed to minstrels for realization of this formation process. As M. Fuad Köprülü stated, the first representatives of the tradition called "poet, baksı, shaman, kam, oyun" have left their place to the dervishes named "ata" and "bab" (=saint) with acceptance of Islam. According to Ö. Lütfi

¹ Bu makale, Hacı Bayram Veli Üniversitesi tarafından 18-20 Ekim 2018’de gerçekleştirilen *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşîlik Sempozyumu*’nda sunulan bildirinin genişletilip düzenlenmiş hâlidir.

² Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - KAYSERİ (e-posta: erhancapraz@erciyes.edu.tr).

Barkan, the tradition rooted in Turkistan and Horasan continued to evolve, especially in the Ottoman cultural geography by the dervishes who are named as "colonizer Turkish dervishes" by Ö. Lütfi Barkan. In this process, the representatives of the ozan-baksi tradition, which are called "minstrels" depending on the power of their relations God, when it comes to XIX. century, also described as "baba" (saint) beside minstrel. 'Babalık' is the name of the highest authority that a dervish can reach in Bektashism. So far, the nature of these "baba" (saint) sides of the minstrels has not been adequately addressed and evaluated. In this paper we will focus on the nature of the babalık inheritance they have been carrying since the time of Turkistan. In the later process, it will try to solve the inner nature of this coding, which is reached to the pen name (mahlas) of the minstrels, in the socio-cultural context. Of course the nature of the contacts with the Bektashism of the representatives of the tradition and tradition will be discussed.

Key Words: Ozan-baksı tradition, The tradition of minstrel style poetry, Bektashism, Paternity (babalık), Minstrel.

*Ben fahrederim kim bana Bektaşî desinler
Dergâh-ı 'Alî'nin bu da bir taşî desinler*

Aşuğ Zikrî

Giriş

Araştırmacıların çoğu, Bektaşîliğin XVI. yüzyılda âşık tarzı şiir geleneğinin teşekkülündeki en etkili unsurlardan biri olduğu hususunda hemfikirdir. Fakat bu etkinin mahiyeti bugüne kadar yeterince ele alınıp değerlendirilmemiştir. Dolayısıyla makale, geleneğin teşekkülünde söz konusu etkinin mahiyetini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Fakat geleneğin gerek teşekkül gerekse tekâmül sürecinin tamamen sözlü kültür ortamında gerçekleşmesi tespitimizin önündeki en büyük engel olarak durmaktadır. Bu bağlamda yazıda, bugün de gelenekte geçerli olan "âşık-baba" döngüsünün tarihî kökenlerine temas suretiyle bir çözümlemeye girişilmiştir. Zira babalığın gelenekte tarihî sürece bağlı bir "hatırlama kültürü"ne (Asmann, 2015, s. 25) dönüşmüş olması, yani geleneğin ortaya çıkışından itibaren gelenek içerisinde kodlayıcı bir karaktere bürünmüş olması, bize göre oldukça manidar gözükmektedir.

Malum olduğu üzere eskiden Türklerin yaşamında çok önemli bir yere sahip olan *şölen/şeylan*, *sığır* ve *yuğ* adı verilen törenler vardı. Bu törenleri çekip çevirmekle yükümlü olanlar *ozan*, *baksı*, *şaman*, *kam* ve *oyun* adı taşıyan kimselerdi. M. Fuad Köprülü'nün *sâhir-şairler* adını verdiği bu kişiler, *sihirbazlık*, *rakkaslık*, *musikişinaslık* ve *hekimlik* gibi vasıflara sahipti (1999, s. 57-58). Dolayısıyla *baba* unvanı taşıyan âşıkların da proto-tipini teşkil eden bu *sâhir-şairlerin* yukarıda adını zikrettiğimiz törenlerde cezbeye girdikleri sırada kopuz eşliğinde dile getirdikleri şiir veya ilahi tarzındaki eserler, Türk sözlü şiir sanatında köklü bir geleneğin teşekkülünü sağlamıştır (Yıldırım, 1998, s. 182). *Ozan-baksı geleneği* adı verilen bu gelenek, tarihî süreç içerisinde senkretik niteliğine de bağlı olarak soyut, fakat kurumsal bir kimlik kazanmıştır.

İslâmiyet'in kabulü, Türklerin yaşamında kökten bir değişimi beraberinde getirmekle birlikte geleneğin (=ozan-baksı geleneği) *tasavvufî* bir çehreye bürünmesine de vesile olmuştur. Dolayısıyla Türkistan'da Ahmet Yesevî ve onun takipçilerinin ortaya koyduğu "senkretik öğelerle bezeli tasavvufî öğretilerin" (Su, 2011, s. 21) şekillendirdiği bir gelenek daha (=tekke tarzı kültür geleneği) vücuda gelmiştir. Bu geleneğin de sufilik kanalıyla Türklerin İslâmiyet'i kabulünde ve İslâmiyet'in Türkler arasında hızla yayılmasında doğrudan tesiri vardır (Ocak, 1996b, s. 31). Doğal olarak bunda Ahmet Yesevî'nin tekkesinden yetişen ve ata ve bab (=baba) unvanı taşıyan Türkmen dervişlerinin tesiri oldukça fazladır (Köprülü, 2007, s. 50). Zira Köprülü'nün belirttiği üzere Türk halkı bu dervişleri, eskiden kutsiyet atfettikleri ozanlara benzeterek onların telkin ettiği fikirleri hararetle kabul etmeye başlamışlardır (2007, s. 50). Nitekim İlhan Başgöz de bu hususta "Türkler İslâmlaşınca, şamanlık devrinin ruhlarından ve tanrılarında bir kısmı yeni dinin velileri oldular. Eski kültürlerine yabancı olan bu yeni velileri, Türkler, ancak aile ilişkilerinin içine katarak benimsediler. Onlara bunun için 'baba, dede' gibi isimler taktılar" (Başgöz, 2019a) diyerek halk ve dervişler arasında yaşanan yakınlaşmayı aile içi bir akrabalık ilişkisi olarak nitelendirmiştir (Başgöz, 2019b). Dolayısıyla XIX. yüzyıla gelindiğinde doğrudan "baba" unvanı alacak olan bu derviş şairler, Osmanlı coğrafyasında da âşık tarzı şiir geleneğinin teşekkülünde önemli bir rol oynamışlardır. Bu bağlamda babalığın coğrafi ve tarihsel sürece bağlı kökeninin ortaya konması, geleneğin teşekkül sürecinin daha iyi anlaşılması açısından büyük öneme sahiptir.

Köprülü'nün aktardığı bilgilere göre "baba", Türk, Fars ve Berberi dillerinde "ata" manasına gelmektedir. Bir tasavvuf ıstılahı olarak ise Selçuklulardan itibaren tarihî kaynaklarda da tesadüf edilen bu kelime, İran'da ve daha sonra Anadolu ve Rumeli'de "birçok meczuplara, şeyhlere ve sufi şairlere" verilen bir lâkap özelliği kazanmıştır. Birçoğu Türk olan bu lâkabı taşıyan sufilere önceleri "İran'da, bilhassa XII. asırdan başlayarak ve en fazla da cenubî Azerbaycan'da ve Tebriz'de rastlanmaktadır." Dolayısıyla "Azerbaycan'dan Anadolu'ya yayılan bu dervişler teşkilatının en mühim siması Giyaseddin Keyhüsrev II. zamanında 'Babaîler İsyanı' namı ile maruf olan büyük hareketi hazırlayan Baba İshak'tır. Bunun müridi olan Hacı Bektaş'a nispetle Bektaşîlik adını alan Türk tarikatine mensup şeyhler de umumiyetle Baba lâkabını kullanmışlardır. Bir taraftan Horasan'daki eski Melametîlik akidelerinin, diğer taraftan Batinîlik ve Şîîlik esaslarının dinî Türk ananeleri ile ihtilatından hasıl olan Kalenderîlik, Haydarîlik tarikatlerinde de şeyhlere ve dervişlere baba unvanının verildiğini görmekteyiz." Ayrıca baba ıstılahı, bir taraftan Osmanlı'da karşımıza çıkarken diğer taraftan İran'da XV. asırdan sonra da kullanılmaya devam etmiştir. Hatta XVII.

yüzyılda İnan'ın pek çok yerinde tesadüf edilen Haydarî tekkelerinin şeyhlerine de Bektaşilerde olduğu gibi "baba" unvanı verilmiştir (Köprülü, 1979a, s. 165-166).

Kısacası daha Anadolu'da Bektaşiliğin teşkilatlanmasından evvel İnan, Azerbaycan ve Tebriz'de "Baba" temelli güçlü bir "dervişler teşkilatı"nın yapılandığını ve bu yapılanmanın da sözü edilen bölgede hayatiyetini sürdürmekle birlikte, Anadolu'da da Bektaşî tarikatını tesis ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim "XIV. asırda Anadolu'da, Hayderîler, Kalenderîler ve Abdallar gibi, muhtelif heterodoks tarikatler ile birlikte mevcudiyetini gördüğümüz Bektaşilik, XV.- XVI. asırlarda, bilhassa Yeniçeri Ocağı'nda, âdeta resmî bir kült mahiyeti aldıktan sonra, büyük bir nüfuz kazanarak devletin resmî himayesine mazhar olmuş ve böylece başka başka isimler taşımakla beraber, esas akideleri kendisinininkinden farklı olmayan muhtelif batınî derviş zümrelerini de içine almıştır." (Köprülü, 1979b, s. 461).

Esasında bu durum, Türklerin Anadolu'ya olan göç hareketiyle de bir uyum içerisindedir. Zira, Ziya Gökalp'ın verdiği bilgiye göre Türkler, Anadolu'ya üç büyük göç hareketiyle gelmişlerdir (Gökalp, 2018). Bu hareketlerin sonuncu ve en etkili olanı ise Korkut Ata kimliğinde de açıkça belirgin olduğu üzere, "Şarki İnan'ın Farap kışlağında ve Karacuk yaylağında yaşayan" ata ve bab niteliğine haiz Türkmen dervişlerinin öncülüğünde gerçekleşmiştir. Bu dervişler, yukarıda Köprülü'den naklen aktardığımız üzere bir taraftan İslâmiyet'in Türkler arasında yayılmasını sağlarken diğer taraftan göç hareketine bağlı olarak öncüsü oldukları Türkmen topluluklarının Osmanlı coğrafyasında da, özellikle Anadolu'da siyasî, ekonomik ve kültürel yönden yapılanmasını tesis etmişlerdir. Ahmet Yaşar Ocak, hepsi birer halk sufisi olan bu Türkmen babalarının Anadolu'da Bektaşiliğin sosyal tabanını teşkil ettiğini belirtmektedir (Ocak, 1996a, s. 20). Barkan tarafından "Kolonizatör Türk dervişleri" olarak adlandırılan bu zümre, bir taraftan iktisadî yapılanmaya bağlı olarak söz konusu bölgenin vatanlaştırılmasını sağlarken (Barkan, 2014), diğer taraftan bu zümrenin öncüleri siyasî bir erke de sahip olmuşlardır.³ İşte konumuz gereği ele alacağımız âşıkların babalık serüveninin temeli de "derviş kimliği" yanında sosyal ve siyasî nüfuzu da ağır basan ve ata ve bab unvanı taşıyan bu Türkmen babalarına dayanmaktadır.

Yalnız burada başta siyasî yönden olmak üzere, süreci tesis eden dinî, ekonomik ve sosyo-kültürel yapılanmanın da Türkistan ve Horasan'a bağlı olduğu görülmektedir. Nitekim Köprülü, İkdâm'daki bir makalesinde "Divan-ı Hikmet'ten sonra şark Türkleri arasında

³ Daha sonraki süreçte Alevî-Bektaşî inanç sistemi içerisinde daha ziyade sabit karakterli bir yapıya bürünecek olan "dedelik" ve "babalık" "idari sistemi"nin (Bayat, 2000, s. 121) oluşmasında da Türkmen babalarının sahip olduğu ve Türkistan'dan beri taşıdıkları "siyasî erk"nin tesiri büyüktür. Zira "hem Aleviliğin hem de Bektaşiliğin dedelik, ocaklık idari sistemi ve dedebabaların, çelebilerin dünyevî ve manevî hâkimlik fonksiyonları eski Türklerin beylik idari sisteminin bir devamı niteliğindedir." (Bayat, 2000, s. 121).

bizimkinin aynı bir Tekke Edebiyatı tesis etmiş ve Tekke Edebiyatı'ndan da bizimkine pek müşabih bir âşık tarzı zuhur etmiş, saz şairleri yetişmiştir" (Köprülü, 1914a) derken bizdeki yapılanmanın Türkistan ve Horasan'daki yapılanmaya paralel bir gelişme seyri yaşadığını işaret etmektedir. Ayrıca aynı makalede yer alan "O Horasan'dan, Türkistan'dan gelen babaların, dervişlerin elinde mutlaka Ahmet Yesevî'nin 'Divan-ı Hikmet'i bulunuyor, onlar da onu taklit ediyorlardı" ve "Bizim ilk âşıklarımız olan Kadirî, Bektaşî, Nakşî dervişleri katiyete yakın bir ihtimal ile 'Hoca Ahmet Yesevî' isminde pek eski bir Türk sufisinin ve onun muakkiplerinin nüfuzu altında kalmışlardır" şeklindeki ifadeler de bu yapılanma sürecinde doğrudan Ahmet Yesevî'nin işlevselliğini öne çıkarmaktadır.

Ocak'ın belirttiği üzere "Orta Asya Müslümanlığı" demek, bir anlamda Ahmet Yesevî demektir (Ocak, 1996b, s. 31). Onun tarihî misyonu, İslâm'ı, İran sufiliğinin süzgecinden geçirerek, Orta Asya'daki Budist, Şamanist ve Maniheizt mistik kültürün içinden gelen göçebe ve yarı göçebe Türk boylarının anlayabileceği ve hazmedebileceği popüler ve basitleştirilmiş bir hâle getirebilmiş olmasıdır (Ocak, 1996b, s. 32). Dolayısıyla Ahmet Yesevî, ilhamını sadece "zühdî tasavvufa" değil, ilahî aşka ve cezbeyle dayalı, her türlü benlik duygusunu kınayan Horasan Melâmetiyyesi'nden alan bir tasavvuf anlayışını temsil etmektedir (Ocak, 1996b, s. 33). Bu anlayış da onun "Rum (Anadolu) Erenleri"ne kadar uzanan süreçte Mevlânâ, Hacı Bektaş ve Yunus Emre tarafından temsil edilen "Anadolu sufiliği sentezi"ni oluşturmaktadır (Ocak, 1996b, s. 33). Dolayısıyla Ahmet Yesevî'nin kimliği/şahsiyeti etrafında ortaya çıkan kültür, Orta Asya ağırlıklı sahada Nakşibendîliğin doktrin yapısına uygun bir manzara kazanırken, Anadolu'da ise artık "heterodoks bir sufi" (Köprülü, 2001, s. 212; Ocak, 1996b, s. 34) olduğu kabul edilen Ahmet Yesevî imajına bağlı heterodoks sufi tarikatların doğuşunu sağlamıştır. İşte heterodoks sufi tarikatlardan biri olan Bektaşîlik, "Haydarîlik içerisinde, XIV. yüzyıl Rum Abdalları'ndan Abdal Musa tarafından Hacı Bektaş-ı Veli kültü etrafında geliştirilmiş ve XVI. yüzyıl başında Balım Sultan tarafından bağımsızlaştırılarak değişik organizasyonda bir tarikat olarak tarih sahnesine çıkarılmıştır." (Ocak, 1996a, s. 20).

Konumuz gereği burada Ahmet Yesevî'ye ait bir hususu daha öne çıkarmamız gerekmektedir. O da Ahmet Yesevî'nin "sufilik formasyonu"nun daha çok heterodoks bir sufi olan Arslan Baba'nın etkisiyle teşekkül etmiş olmasıdır (Ocak, 1996b, s. 36). Dolayısıyla bu durumun, halk arasında mehdîci (messianique) bir karakter arz eden İslâm biçiminin (Ocak, 1996a, s. 19), yani heterodoks sufi tarikatlar içerisinde (Bektaşîlik) baba temelli yapılanmanın sürekliliğini sağladığı da söylenebilir. Bu durum âşıkların babalık serüveninin, tasavvufî bir

karakter arz ettiği kadar, İslam öncesi döneme ait mistik bir temele oturmuş olduğunu da açıkça gözler önüne sermektedir. Yani âşıkların babalık sertüveninin mistik bir temelde neşv ü nema bulmaya başladığını da özellikle belirtmemiz gerekmektedir.

Diğer taraftan, Evliya Çelebi'nin aktardığı üzere, Horoz (Horosî) Dede, Âsumânî (Asuman) Dede, Sarı Saltuk, Geyikli Baba (Baba Sultan, Ulvî Baba), Abdal Musa, Dâvûd Baba, Pîrî Dede, Hacı Bektaş, Şeyh Nusret (Nusreddîn), Baba Sultan, Beyazid-i Bistamî, Pertevî Sultan, Emirci Sultan ve Gıj Gıj (Gaj Gaj) Dede gibi önemli isimler, Orhan Gazi döneminden itibaren önemli işlevleri yerine getirmişler (Pehlivan, 2016); Yesevîlik dışında Vefâî, Kalenderî ve Haydarî gibi tarikatların tesiriyle “kült alanları” (Pehlivan, 2016, s. 472) yaratarak Osmanlı coğrafyasında geleneklerin teşekkül veya tekâmül sürecinde doğrudan etkili olmuşlardır. Öyle ki bu zatlara ait yerler, bugün de “faal ve kült alanı” olarak ziyaret edilmeye devam etmektedir (Pehlivan, 2016, s. 485).

Geldiğimiz bu noktada, âşıkların da sağlam bir gelenek yapısı içinde çok sonraları geçişken bir seyir de izleyen “âşık-baba” döngüsü yaşadıklarını ifade edebiliriz. Bu döngünün ise âşık tarzı şiir geleneğinin teşekkülünde doğrudan tesiri vardır. Fakat gerek süreklilik de arz eden bu döngüyü hakkıyla anlayabilmek gerekse âşık tarzı şiir geleneğinin teşekkülünde Bektaşîliğin rolünü daha iyi kavrayabilmek için babalığın birbirine paralel bir şekilde gelişen ve taklidî bir karaktere de sahip olduğu anlaşılacak geleneğin siyasî, ekonomik ve dinî temel referans noktalarına bağlı ele alınması elzemdir.⁴

Gelenek Açısından Babalığın Temel Referansları

Makalede tanrısal bir kaynağa bağlı kağan erkinin söz konusu geleneksel yapının siyasî bağlantı noktasını teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Yani, Türklerin hem cihan hâkimiyeti mefkuresinin, hem de töreye de dönüşmüş devlet anlayışının odağında doğrudan doğruya Tanrı'ya (Kut) bağlı bir kahraman/kağanın bulunması, Barkan'ın tabiriyle “*yüksek Türk aristokrasisi*” (2014, s. 10) kanaatimizce söz konusu döngünün de gelenek içerisinde

⁴ Ömer Lütfi Barkan'ın belirttiği üzere yabancı bazı müellifler, bizim yazımızda da söz konusu ettiğimiz yapılanmayı, “yeni İslâm olmuş Türklerle İslâmlaşan Rumlardan hâsıl olan Osmanlı milleti faraziyesi”ne bağlamışlardır (2014, s. 5-6). Yani bunların bakış açısına göre Türkler Osmanlı İmparatorluğu'nu “Osmanlılaşmış Rumlar” ve “Bizans'ta gördükleri teşkilat” ile kurmuşlardır (Barkan, 2014, s. 6). Fakat “Osmanlı tarihi, bütün diğer tarihler gibi, bir hanedanın destanını yapmak isteyen tarihçilerin kaydettikleri şekilde münferit ve müstakil bir seri vekâyiden ibaret değildir.” (Barkan, 2014, s. 8). Dolayısıyla “Her hadise kendisini hazırlayan bir sürü sosyal, ekonomik ve dinî şartlarla işlenmiş ve haricî tesirlerle dünya yüzünün değişmesi nev'inde bir oluşla yavaş yavaş tabii olarak hazırlanmıştır. Bu bakımdan siyasî şahsiyetler ve vekâyî arkasında onları hazırlayan içtimai sebepleri aramak lazımdır.” (Barkan, 2014, s. 8). Yine Barkan'ın da ifade ettiği üzere Köprülü “bu dar ve ananevî telakkilerin manasızlığını”, başta “Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri” (Köprülü, 1986) adlı etüdü olmak üzere yeri geldikçe yazılarında da ortaya koymuştur (Barkan, 2014, s. 6-7). Barkan ise eserinde meseleyi iktisadi açıdan “sistematik bir iskân ve kolonizasyon işi” (2014, s. 8) şeklinde ele alarak bu düşüncenin anlamsızlığını bir başka yönden teyit etmiştir. Dolayısıyla bizim yazımız da meseleyi sosyo-kültürel bağlamda ele alıp Köprülü ve Barkan'ın çalışmaları ile bir diğer yönden bütünleşmeyi amaçlamaktadır. Zira hem Köprülü hem de Barkan'ın üzerinde ittifak ettikleri üzere “kültürel terakki”, “bu mühim mesele”nin en önemli ayaklarından birisini teşkil etmektedir (Barkan, 2014, s. 8).

sürekliliğini sağlayan temel dayanak noktalarından biridir.⁵ Türklerin Anadolu'da Selçuklulardan itibaren kurdukları her türlü düzenin tamamen “*Orta Asya kökenli*” olması (Tekin, 1978, s. 5), ne demek istediğimizi daha iyi açıklar kanaatindeyiz. Dolayısıyla *baba* temelli tüm yapılanmaların temel siyasî referans noktasını, büyük ölçüde Türk töresine bağlı bu devlet teşkilatlanmasının oluşturduğunu da ifade edebiliriz. Tabii bu temel siyasî referans noktasının tüm toplumsal düzen ve ağlarının örgütlenişini sağlayıp işlevsel kıldığını da ayrıca belirtmemiz gerekmektedir.

Geleneksel yapının ikinci önemli bağlantı noktasını ise Türklerin üretim ve tüketim tarzına bağlı gelişen ekonomik düzeni oluşturmaktadır. Zira bir toplumsal yapı, üretim güçleri ve üretim ilişkileri şeklindeki üretim tarzının kurucu elemanları tarafından da belirlenmektedir (Divitçioğlu, 2010, s. XVIII-XIX). Dolayısıyla K. Marx'ın “*Asya Tipi Üretim Tarzı*” şeklinde kavramsallaştırdığı ekonomik yapı modelinin bizim açımızdan da geçerlilik taşıdığını ifade edebiliriz.⁶ Zira “*Asya tipi üretim biçiminin ayırıcı niteliği, sosyal fonksiyonu temsil eden bir bireyin topluluk üstündeki egemenliğinde belirmektedir. Daha açık bir deyişle bu biçimde egemenlik, bir bireyin başka birey ya da bireylere egemenliği değil, sosyal fonksiyonu temsil eden bir bireyin bütün topluluğa egemenliğidir.*” (Yıldırım, 2018). Bu anlamda burada tam da Barkan'ın ortaya koyduğu gibi Türkistan'a bağlı; Anadolu'da da göçe bağlı dervişlerin belirlenmiş bir sistem dâhilinde henüz bakir bir toprak parçası üzerindeki *imar* ve *iskân* faaliyetlerine göre geliştirdikleri bir ekonomik düzen söz konusudur (2014, s. 51).⁷ Bu düzenin en somut göstergesi ise Âşıkpaşazade'nin Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda rol oynayan dört büyük taifeden biri olarak gösterdiği *Ahiyan-ı Rum* adlı zümre ve bu zümrenin Anadolu'nun en ücra köylerine kadar uzanan teşkilatlanmış yapısıdır (Barkan, 2014, s. 41). Dolayısıyla *Gaziyan-ı Rum*, *Abdalan-ı Rum* ve *Bacıyan-ı Rum* gibi taifelerin de katkısıyla, Anadolu'da teşekkül veya tebarüz eden nizamî ve teşkilatlı bir ekonomik yapının da sözünü ettiğimiz yapılanmanın temelini teşkil ettiğini ve sosyo-kültürel bağlamda geleneklerin

⁵ Esasında bu ‘Kut’a bağlılığın, Dursun Yıldırım'ın “bilge ozanlar” (Yıldırım, 1999; Yıldırım, 2000) şeklinde isimlendirdiği “Korkut tipi ozanlar odağı”ndaki tüm âşıklar için de geçerli olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Zira bu odağa bağlı bilge ozanlar, daha “eski inanç yapısının var olduğu çağlarda” (Tengricilik) Tanrı ile insanlar arasında iletişim kurma işlevini üstlenerek istekleri Tanrı tarafından geri çevrilmeyen, geçmiş ve gelecekte haber verme kudretine mâlik bir konuma sahip olmuşlardır (Yıldırım, 1999, s. 505). Bu itibarla, “bilge ozanlar”ın Tanrı ile doğrudan iletişim veya bağ kurmalarının “Oğuz'un tamam bilicisi” olan Dede Korkut'un şahsında simgesel bir kimliğe dönüştüğünü ve “Baba” unvanı taşıyan âşıkların temelini teşkil ettiğini de rahatlıkla ifade edebiliriz.

⁶ Her ne kadar tartışmalı bir konu da olsa Marx'ın kavramsallaştırdığı “Asya Üretim Tarzı”nın, Sencer Divitçioğlu'nun 14. ve 15. yüzyıllar için Osmanlıya uyarladığı şekliyle genel manada Türklerin ekonomik sistemi açısından da geçerlilik taşıdığı düşünülebilir. Zira Divitçioğlu'nun incelemesinde ortaya koyduğu “[sultan + din adamları + askerler) + halk (kara budun)]” (2010, s. 26) şeklindeki “sınıf yapısı”nın Türklerin Türkistan'a bağlı ekonomik yapı düzeni (üretim tarzı faaliyetleri) için de kapsayıcı olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz.

⁷ Barkan'ın sözünü ettiği bu derviş zümresi, bizim bildiğimiz manada sadece “elinde asa, belinde teber dolaşan cezbeli bir âşık [zümresi] değildir.” Belki bir “cemaat beyi”, belki de bir “kabile reisi”dir (2014, s. 29). Zira bunların içinde Türkistan'dan Anadolu'ya doğru gerçekleşen “muhaceret akımını sevk ve idare etmiş müteşebbis kabile reisleri, bir istilanın öncüsü olmuş kolonlar, gelip yerleştikleri yerlerde hanedan tesis etmiş soy ve mevki sahibi mühim şahsiyetler vardır.” (Barkan, 2014, s. 15).

süreklilik kazanmasını sağladığını ifade edebiliriz. Tabii, bu yapılanma sürecinde Ahi-Bektaşî kaynaşmasının tesiri de oldukça fazladır.⁸

Bu bağlamda Barkan'ın da etüdünde yaptığı gibi sosyo-kültürel açıdan da yapı-gelenek bütünleşmesinin tesisinde temel referans kaynağı olarak *tekke* ve *zaviyeleri* ele alabiliriz.⁹ Zira XIV. yüzyılda yaşayan İbn Battûta'nın *Seyahatnâmesi*'nde Anadolu'daki Ahi zaviyeleri hakkında aktardığı şu bilgiler, gerek Ahi teşkilatlanmasını gerekse de bu yapılanma bünyesinde ortaya çıkan sosyo-kültürel zemini aydınlatması açısından oldukça değerlidir:

“Ahi onlara göre, ‘sanatının ve zanaatının erbabını toplayan ve işi olmayan genç bekârları da bir araya getiren adam’dır. Onlar, Ahi’yi başlarına geçirirler. ‘Fütüvvet’ denen şey de budur. Önder olan adam, bir tekke yaptırarak halı, kilim, kandil gibi gerekli eşyayla donatır orayı. Onun arkadaşları geçimlerini sağlayacak kazancı elde etmek için gün içinde çalışırlar. Kazandıkları parayı ikindiden sonra topluca getirip başkana verirler. Bu parayla tekkenin ihtiyaçları karşılanır, beraber yaşama için gerekli yiyecek ve meyveler satın alınır. Mesela o esnada beldeye bir yolcu gelmişse hemen tekkede misafir ederler onu... Alınan yiyeceklerden ikram ederler. Bu iş yolcunun ayrılışına kadar sürer. Bir yabancı ve misafir olmasa bile yemek zamanında yine hepsi bir araya gelip beraber yerler, türkü söylerler, raks ederler. Ertesi sabah işlerine giderek ikindiden sonra elde ettikleri kazançlarla önderin yanına dönerler. Onlara ‘Fityân’ [=yiğit] deniliyor. Onların önderlerine de demin belirttiğimiz gibi ‘Ahi’ deniliyor. Ben onlardan daha ahlâklı ve erdemlisini görmedim dünyada. Gerçi Şiraz ve İsfahan ahalisinin davranışları biraz Ahi tayfasını andırıyor, ama Ahiler yolculara daha fazla ilgi ve saygı göstermektedirler. Sevgi ve kolaylıkta da Şiraz ve İsfahanlılardan daha ileri düzeydedirler.” (2000, s. 404).

Aslında İbn Battûta'nın aktardığı bu bilgiler, ele aldığımız yapılanmayı birkaç yönden teyit etmektedir. Birincisi, sonraları Bektaşî tekkelerinde de karşımıza çıkacak olan, İbn Battûta'nın yeme-içme, türkü söyleme ve raks etme şeklinde aktardığı -ki bunlar kanaatimizce Kızılbaş-Bektaşî geleneğinde daha berrak bir şekilde gördüğümüz cem âyinin tasvirine dönük

⁸ Ocak, aslında bu yapıyı da içine alan yapılanmanın kökenin Şamanizm, Budizm ve Maniheizm'in "mistik mitolojileri"ne dayandığını ve hatta "Alevilik teolojisinin koyu mistik karakterinin kökleri"nin de bu kökene bağlı olduğunu ifade etmektedir (2011b: 96). Örneğin Bektaşîlikteki ikrar ayini ritüelinin temelini "Maniheizm'in çok belirgin etkisiyle atıldığı" belirtmektedir (2011b: 96). Dolayısıyla daha ziyade mistik temelde gerçekleşen bu Ahi-Bektaşî kaynaşmasını Ocak'ın "teolojik senkretizm"e bağlı olarak "Türk heterodoks İslamı" adı verdiği "olay" (2011b, s. 96) bağlamında da düşünmeliyiz. M. Fatih Köksal, "Ayin, Erkân ve Adap Benzerlikleri Açısından Ahilik-Bektaşîlik" (2010, s. 59-70) adlı yazısında yazma eserlerden yola çıkarak Ahilik ile Bektaşîlik arasındaki yakınlığı "ortak ritüeller"den hareketle ortaya koymuştur. Ayrıca Abdülbaki Gölpınarlı da "Hâsılı, Bektaşîlerle Alevîler, ahilerle o kadar karışmışlardır ki inanış ve bilhassa erkân bakımından aralarını ayırd etmek çok güçtür" (1949-1950: 68 oradan Köksal, 2008, s. 72) derken her ikisi arasındaki kaynaşmayı açıkça dile getirmiştir. Nitekim Köprülü de "Biz, Bektaşîlik ve -ondan pek az farklı olan- Kızılbaşlıkla Ahilik arasında ayin ve erkân bakımından büyük bir benzerlik görmekteyiz; bu sebeple Ahilerin XIV. yüzyıl sonlarında Bektaşî adını alarak silsilelerini Hacı Bektaş Veli'ye isnad ve erişirmeleri bize göre uzak bir ihtimal değildir" (2007, s. 212) diyerek Ahiliğin Bektaşîliğe dönüşmüş olabileceğini de ihtimal dâhilinde görmek gerektiğini bildirmektedir. Kanaatimizce ritüeller bağlamında Ahilik ile Bektaşîlik arasındaki bu yakınlığı, "derviş şair"lerin mesleğe alıştırmaya törenleri (Başgöz, 1986, s. 26-31) ve ozanların aşıklık sürecinde/serüveninde de görmekteyiz. Dolayısıyla ritüele dönük dinî yönü daha ağır basan Bektaşîliğin âşık tarzı kültür geleneğinin gerek adap ve erkânının teşekkülünde gerekse örgütlü bir yapıya dönüşmesinde doğrudan tesiri vardır. Bunu geç dönemde tespit edilmesine rağmen, âşık fasılları ile Alevî-Bektaşî ayin-i cemlerini karşılaştırdığımızda da görmek mümkündür.

⁹ Barkan, Köprülü ve Ocak'ın yazılarında "Osmanlı erken dönemindeki İslamlaşmada" "tekke-zaviye" vurgusu her zaman ön plandadır. Zira tekke ve zaviye zemininde "ateşli ayinler ve musiki vasıtasıyla yaratılan mistik ortamın da etkisiyle" ortaya çıkan "mistik ve popüler nitelikli bir İslâm anlayışı", Anadolu'da önemli bir "cazibe merkezi" yaratmıştır (Ocak, 2011a, s. 34).

ifadelerdir-¹⁰ bir sosyal zeminin varlığını açıkça ortaya koymasındır. İkincisi, biraz önce dile getirdiğimiz Ahi-Bektaşî kaynaşmasını ve bu kaynaşmaya bağlı gelişen paralel yapıyı, yani sonraları Bektaşî tekkelerinde de yaygın bir şekle bürünecek olan sosyal zeminin mahiyetini aydınlatmasıdır. Üçüncüsü ise söz konusu sosyal zeminin Türkistan'da da geçerliliğini gözler önüne sermesidir. Yukarıdaki alıntıda yer alan “*Gerçi Şiraz ve İsfahan ahalisinin davranışları biraz Ahi tayfasını andırıyor*” şeklindeki ifade bu durum açısından daha manidardır. Nitekim Barkan da tekke ve zaviye zemininde bu sosyo-kültürel yapıyı tesis eden dervişler için, “*kendileriyle beraber memleketlerinin örf ve âdetlerini, dinî adap ve erkânını da birlikte getiren insanlardır*” (2014, s. 15) tespitinde bulunmaktadır. Dolayısıyla Ahiliğin gerek Türkistan ve Horasan'dan taşıdığı değerler (dinî ve örfî) gerekse *batınîlikle malul* karakteri sayesinde Anadolu'da yeni bir çehrede yerli ve millî niteliğe haiz teşkilatlı bir yapı ortaya çıkardığını da düşünebiliriz. Bu sayede Ahiliğin bir taraftan Bektaşîlik gibi batınî karaktere sahip tarikatların teşekkül veya tekâmülünü de sağlarken diğer taraftan Anadolu'da yine daha ziyade batınî karaktere sahip tarikatlar için ritüele dönük eylemlerde bir *öncü form* teşkil ettiğini de söyleyebiliriz. Nitekim bu form, Osmanlı Devleti ve Yeniçeri Ocağı'nın da kuruluşunu tesis ederek geleneğe bağlı yapıların süreklilik kazanmasını da sağlamıştır (Melikoff, 1999, s. 384-386).¹¹ Öyle ki 15. yüzyıldan itibaren Bektaşî babaları, Yeniçerilere dinî önderlik yapabilmek için Yeniçeri birliklerinin bulunduğu garnizonların yakınlarında yaşamaya başlamışlardır (Reinhard ve Pinto, 2019, s. 80). Yeniçeri Ocağı'nın teşekkül ve tekâmülünde Bektaşîliğin ve Bektaşî babalarının doğrudan rolü olması, Yeniçeri Ocağı kapatıldığında Bektaşî tekkelerinin de kapatılması Anadolu'da ilk olarak Ahilikte

¹⁰ Yine İbn Battûta'nın Antalya'daki bir başka zaviyeden bahsederken aktardığı şu bilgiler de bir anlamda bu ayinin zeminini ortaya koyar niteliktedir: “Akşam namazını kıldıktan sonra bu adam tekrar yanımıza geldi. Beraber gittik, muhteşem bir zaviyeyle karşılaştık! Burası Anadolu'nun en güzel halı ve kilimleriyle döşenmiş, Irak camından mamul sayısız avizeyle aydınlanmış pırıl pırıl bir mekândır. Oturma salonunda beş tane ‘beysus’ vardır. Beysus, bakırdan yapılmış üç ayaklı bir şamdan türüdür. Bu şamdanın baş tarafına yine bakırdan yapılmış cam gibi parlak ve ince bir kandil yeri açılmıştır. Ortasında fitilin çıkması için bir boru bulunuyor. Bu tüpçük, süzülmuş saf içyağıyla doludur. Yanı başında yine yağ dolu bakır kaplar bulunmaktadır. Fitili düzeltmek için bir de makas var. Bunun bakımıyla vazifeli olana ‘çerağcı’ derler. Mecliste sırtlarında ‘kaba’ [=kaban] ayaklarında mest bulunan; bellerine iki arşın uzunluğunda bıçak asan; başlarını alta yön bir takke, onun üzerinde de bir arşın uzunluğunda iki parmak genişliğinde uzun serpuşlarla örten bir grup delikanlı vardı. Yiğitler burada toplandıkları vakit serpuşlarını çıkarıp önlerine koyarlar. ‘Zerdani’ cinsinden [=ince, şeffaf sarı ipekten mamul] güzel bir takke veya buna benzer bir şey kalır başlarında. Meclisin tam ortasında misafirlere ayrılmış bir peyke bulunmaktadır. Oraya geldiğimizde bize çeşit çeşit yemek, meyve ve tatlı sundular. Sonra türkü söylemeye, raks etmeye başladılar. Bunların güzel davranışları ve ikramı hayretimizi bir kat daha artırmıştı. Saatler sonra gecenin bitiminde onları tekkelerinde bırakıp ayrıldık.” (2000, s. 405).

¹¹ Tabii bunda da Türkistan ve Horasan'dan gelen abdal zümresi doğrudan etkili olmuştur. Zira bunlar, “şehir hayatına doğrudan değil, devletin temel kurumlarından Yeniçeri Ocağı'nın mensubu olarak katılmışlar, (...) tarikatın daha sonraki yüzyıllarda şehir hayatı üzerindeki siyasî ve kültürel etkisinin temel belirleyicisi ol[muşlardır.]” (Işın, 1994, s. 131-132). Yine Ekrem Işın'ın aktardığı şu bilgiler de Yeniçeriler tarafından açılan kahvehanelerin bile bir Bektaşî tekkesi kimliğini kazandığını açıkça ortaya koymaktadır: “Her Yeniçeri kahvesinin birer tarikat merkezi gibi faaliyet gösterdiğini söylemek abartılı olmaz. Yeniçeri kahvelerinde sürekli ikâmet eden birer Bektaşî babası bulunur ve akşamları meydan açılarak nefesler okunur, ayrıca cemaat arasındaki bazı anlaşmazlıklar burada çözümlenirdi.” (1994, s. 133). Ayrıca Yeniçeri ortalarında bulunan ve çoğunluğunu da Bektaşî babalarının teşkil ettiği âşıklar sayesinde de ocak, âşık tarzı kültür geleneğinin teşekkülünü de sağlamıştır (Köprülü, 1914a; Çobanoğlu, 2006, s. 40). Nitekim Yeniçeriler, âşıkların meyhane ve bozahane gibi zeminlerde de icra etmelerini sağlayarak İstanbul'da tekke tarzından ayrı din dışı karakterde bir âşık tarzı şiir geleneğinin de doğuşuna kucak açmışlardır (Çapraz, 2018b, s. 233-244). Yeniçeri kahvehanelerinde Bektaşî-Yeniçeri kaynaşması hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Altı, 2018, s. 219-231). Diğer taraftan gerek Türkistan'da gerekse Anadolu'da “Türk ulusunun her iki yurttan yaşanayan üyeleri arasında tekke ve tarikatlerin örgütlenmiş olmaları, ortak kültürün sürekliliğini ve birbiri ile olan bağını korumada tarihî rol oynamıştır.” (Yıldırım, 1999, s. 525). Hatta “Kayı boyu”nun, “Söğüt”ün sınırlarını aşarak büyük bir Türk imparatorluğuna dönüşmesinde toplum tarafından kendileri olağanüstü niteliklerle teçhiz edilmiş gibi algılanan bu bilge ozan ve mütefekkirlerin öğretilerinin ve meşrepleri çerçevesinde örgütlenmiş ve her yere yayılmış bulunan tekke ve tarikatlerin manevî rolü büyüktür.” (Yıldırım, 1999, s. 525).

gördüğümüz bu yapıcı ve teşkilatçı nüveyi yeterince teyit eder kanaatindeyiz. Ayrıca yazımızda ele aldığımız âşık-baba döngüsünün ritüele dönük eylemler silsilesi içerisinde bugünlere kadar ulaşmasında, yani tekke ve zaviye zeminindeki kutsala bağlı formel örgütlenmiş yapının devamlılığında da öncü forma dönüşen bu nüvenin rolü kanaatimizce oldukça büyük olmuştur.

Geleneğin dinî bağlantı noktasında ise ilk olarak Türklerin *Gök Tanrı* dini ve *Şamanizm*'in inaniş ve pratikleri yer almaktadır. Zira Köprülü'nün belirttiği üzere Anadolu'da da ortaya çıkan dinî akımların ve Müslüman mistik tarikatların teşekkülünde Orta Asya'dan gelen akınların ve Türk-Moğol Şamanizm'inin tesirlerinin rolü oldukça fazladır (1986, s. 39, 58-59, 118, 120). Nitekim Ahmet Yaşar Ocak da kronolojik olarak Kızılbaşlık teolojisini ortaya koyarken bu teolojinin esasını ilk olarak başlangıcını iyi bilemediğimiz, çok eski devirlerden beri şifahi kanalla süzülüp gelen, geniş ölçüde, başta *Gök Tanrı kültü* olmak üzere, onun yanında yer alan *Yer-sub* denilen çeşitli tabiat kültürlerinin ağırlıkta bulunduğu, adına XIX. yüzyıldan itibaren Batılılarca Şamanizm denilen yarı dinsel-yarı büyüsel, ama hiç şüphesiz güçlü bir mistik karakter arz eden bir inanç dünyasının oluşturduğunu belirtmektedir (2011b, s. 94-95). Özellikle bu süreçte ortaya çıkan atalar kültürünün, baba temelli geleneksel yapıların teşekkül veya tebarüz edip süreklilik vasfına erişmesindeki rolü büyük olmuştur (Yıldız Altın, 2018, s. 280-292). Bunun en bariz bir örneğini de âşık tarzı şiir geleneği içerisinde bulmaktayız. Zira ilk dönemlerdeki şamanlık tecrübesinden sonra Türk kültüründe mitolojik bir kahramana da dönüşen âşıkların halk arasında *kültleşmeye* doğru gidişleri de bu hususta oldukça manidar gözükmektedir (Çapraz, 2018a, s. 61-62). Hatta özellikle birincil sözlü kültür ortamında âşıklara dönük *tip, gelenek, olgu* veya *kültür kalıbı* algısının temelinde bu sürecin de etkili olduğu düşünülebilir.

Hiç şüphesiz, her alanda Türk kültür evreninin yeni bir ontolojik boyuta geçişini İslâmiyet sağlamıştır. Özellikle de İslâmiyet'in bir nevi batınî yorumu olarak da düşünebileceğimiz tasavvufun bu geçiş sürecinde tesiri oldukça fazladır. Zira tasavvuf, Türklerin eski inaniş ve inanişına bağlı pratikleri ile İslâmiyet arasında bir anlamda kaynak vazifesi görmüştür. Dolayısıyla Türkler, başta Hoca Ahmet Yesevî ve Yesevî dervişleri olmak üzere "*Orta Asya ve Horasan bölgesinde faaliyet gösteren farklı tarikat ve meşreplere sahip sufi dervişler*" vasıtasıyla "*İslâm'ı daha çok tasavvufî karakteriyle tanıyıp benimsemişler, sürekli tasavvuf kültürüyle hemhâl olmuşlar, bunun sonucu, bütün tasavvufî idealleri benimseyerek, âdeta bir 'derviş toplum' hüviyeti kazanmışlardır.*" (Türer, 1999, s. 376). Toplumun bu hüviyeti kazanmasında da yine âlim, şeyh ve babaların rolü büyüktür. Zira bunlar geleneğe ve

geleneksel İslâmî anlayışa sıkı sıkı bağlanarak millî kimliğin ve geleneksel yapının doğrudan muhafazasını sağlamışlardır (Erşahin, 2014, s. 259-260). Tabii bu süreçte ulema, merkezde ve İslâm'ın zahirî tarafını temsil ederken; şeyh ve babalar ise halk arasında daha çok İslâm'ın batinî yorumuyla beraber nüfuzlu bir temsiliyet kabiliyeti kazanmışlardır. Kanaatimizce Balım Sultan ile birlikte Bektaşîliğin *şeyhler* ve *babalar* şeklinde bir ayrılmaya gidişinde de (Köprülü, 1979b, s. 462) ilk dönemde ikiye ayrılan bu nüfuzlu temsiliyet karakterinin etkisi büyük olmalıdır.¹² Hatta edebî ve sosyo-kültürel yapının da çift kutuplu bir temsil yeteneği kazanmasına bu temel karakterlerin neden olduğu düşünülebilir. Fakat tasavvuf, dinî ve ahlâkî değerleri değişik bir kisve içerisinde *birleştirici* ve *kaynaştırıcı* özelliğine bağlı olarak toplumsal barışın temin ve tesisini kolaylaştırmış; Türk sözel edebiyat geleneğini yeni bir ontolojik boyuta taşıyarak devamlılığını sağlamıştır.¹³ Dolayısıyla Anadolu'da Bektaşîlik gibi batinî bir karaktere sahip olan tarikatların başarısını da daha ziyade bu tasavvufî zeminde aramak gerekmektedir.

Hiç şüphesiz, bu zeminin başarısında en etkili olan unsurlardan biri, tasavvufî öğretilerin aktarımında *şiir*, *musiki* ve *raksın* imkân ve vasıtalarından yararlanılmasıdır. Zira Köprülü'nün aktardığı şu bilgiler, bir taraftan Horasan erenlerinin ulularından *Ebu Said Ebu'l-Hayr*¹⁴ tarafından tasavvufta ritüele dönük bir eyleme dönüştürülen bu üç *ilmî vasıtanın* ehemmiyetini açıkça ortaya koyarken, diğer taraftan bu duruma bağlı olarak ortaya çıkan ulema ile şeyler arasındaki ayrışmanın temellerini de bünyesinde barındırmaktadır:

¹² Şeyh ve babaların Anadolu'da da tebarüz eden bu nüfuzlu temsiliyet karakterinin en bariz göstergesi ise hiç şüphesiz "Babaîler isyanı"dır. Zira bu isyanın harekete geçirdiği kitleler, "Anadolu'da bundan sonraki mezhebî ve tasavvufî bütün Sünnî İslam dışı propaganda hareketleri için en elverişli sosyal tabanı teşkil etmiştir." (Ocak, 2011b, s. 77-78). Hatta Ocak'a göre "Abdâlân-ı Rûm hareketi" bile bu isyanın "tarih sahnesine çıkardığı bir olgu" olup, Alevîlik ve Bektaşîlik de "bu miras üzerinden doğup geli[miştir.]" (2011b, s. 78). Aslında Babaîlerin mensup olduğu Vefailik, Yesevilik, Haydarilik gibi tarikat çevreleri de doğrudan doğruya "Kalenderiye cereyanı"na bağlı olup (Ocak, 2011b, s. 80), Bektaşîlik de bu cereyan içerisinde teşekkül etmiştir (Ocak, 1992, s. 373).

¹³ Nitekim Fuzuli Bayat da "epik kahraman tipi" Köroğlu üzerinden onun "eski mitolojik tefekkürden" "Ortaçağ İslamî tefekküre" geçişini tasavvuf katmanının sağladığını belirterek (2003, s. 12) tasavvufun geleneksel edebî yapı içerisindeki işlevselliğini açıkça ortaya koymuştur. Hatta ona göre tasavvuf ile birlikte Dede Korkut'un da sahabe, evliya gibi "paradigmatik katmanları" ortaya çıkarmıştır (2016, s. 80).

¹⁴ Ebu Said Ebu'l-Hayr, 7 Aralık 967'de Horasan'ın Havran bölgesinde yer alan Meyhene (Mehne) kasabasında doğmuştur. Çocukluğunu burada geçiren Ebu Said, babasıyla katıldığı "semâ meclisleri"nde tasavvufu tanımıştır. Daha sonra mutasavvıf şair Ebu'l-Kasım Bısr-i Yasin'den dersler alıp dil ve edebiyat ilimlerinde ondan faydalanmıştır. Ebu'l-Kasım'ın onun için ilham kaynağı olan şiirlerini çeşitli sohbet meclislerinde okumuştur. Birçok âlim ve sufinin rahle-i tedrisinden geçtikten sonra Meyhene'ye dönüp "şiddetli riyazetler"e ve "çetin çileler"e girmiştir. Nişabur'da ünlü sufi Ebu Abdurrahman es-Sülemi'den hirka giydikten sonra Meyhene'de halkı irşada başlamıştır. Bu sayede Nişabur ve Meyhene'deki tekkesinin çevresine çok sayıda müridi toplanmıştır. Tekkede sabahlara kadar sema ve raks eden, nara atan, okuduğu âşikane şiirler ve ilahiler ile coşup sohbetine katılanları da vecde getiren Ebu Said, sık sık davetlerde ve ziyafet sofralarında "çoşkulu semalar"ın düzenlenmesini sağlamıştır. Ebu Said, Bayezid-i Bistami ve Hallac-ı Mansur tarzı bir tasavvuf anlayışına sahip olup sema meclislerinde, sohbet toplantılarında ve vaazlarda söylediği sözler ve okuduğu şiirler sayesinde çevresindekileri derinden etkilemiştir. Ebu Said'in şöhret ve nüfuzu öylesine yayılmıştır ki çağdaşı İbn Hazm'ın belirttiğine göre ünü Endülüs'e kadar ulaşmıştır. "Tekke adabının ilk defa Ebu Said tarafından tespit edildiği kabul edilir. Onun tasavvufta kendine has bir yol açtığını, tekke inşa ettiğini, günde iki defa sofraya kurduğunu söyleyen Kazvini, bütün tasavvufî adabın Ebu Said'e nispet edildiğini söyler. Yine tasavvufî fikir ve hisleri çoğu Farsça olan şiirlerle, özellikle rubailerle ilk defa o ifade etmiş, Senai, Feridüddin Attar ve Mavlana bu yolda onun peşinden gitmişlerdir. Ebu Said'in tekke adabı ve şiir anlayışı daha sonraki suflerinin önemli bir kısmı üzerinde geniş ölçüde tesirli olmuştur. Tasavvuf tarihinde yedi sultandan biri olarak ün yapan Ebu Said'in (diğerleri İmam Ali Rıza, Bayezid-i Bistami, İbrahim b. Edhem, Cüneyd-i Bağdadi, Mahmud-ı Gaznevi, Selçuklu hükümdarı Sencer'dir) dost ve hayranları kadar düşman ve muhalifleri de vardır. Onu bazıları sıddık, bazıları da zındık olarak görür. Rindce yaşaması, Mevlana ve Yunus Emre gibi bütün dinlere bir gözle bakılmasını telkin etmesi, bazı rivayetlere göre "Mescid ve medreseler yerle bir olmadıkça, küfürle iman arasındaki fark kalkmadıkça dervişlerin görevleri tamamlanmış olmayacaktır" demesi zındık oluşuna delil sayılmıştır. Ebu said ayrıca gençlerle sema yapmak, Kur'an ve hadis yerine şiir ve ilahi okumakla da suçlanmıştır." (Yazıcı, 1994, s. 220-221). Dolayısıyla Anadolu'da teşekkül ve tebarüz eden tekke adap ve erkânının Horasan ve Türkistan'a doğrudan bağlı olduğu açıktır. Anlaşıldığı kadarıyla da bu tekke yapılanmasında Ebu Said'in tesiri de büyük olmuştur. Ayrıca ulema ile sufi zümresi arasındaki ayrışmanın köklerinin de Horasan'da olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz.

“Etraflarına muhtelif meslek ve meşrebde yüzlerce hatta bazen binlerce insan toplayarak onların ruhları üzerinde mutlak bir saltanat kuran eski şeyhler, büyük sufiler, fikren halk ruhiyatına vâkıfdılar. Fakihler, müteşerriler halkı kendi taraflarına celb için nasihat ve maneî mücazat-ı tehdidleri gibi akli vasıtalarına müracaatla iktifa ettikleri hâlde, müşidler bilakis muhabbet ve taltif yollarıyla ruhları kazanmaya çalışıyorlardı ve bunun için en müessir vasıta olarak musikiyi, şiiri, semai buldular. Horasan erenlerinin ulularından ‘Ebu Said Ebu’l-Hayr’, bu üç ilmî vasıtanın hepsinden ayrı ayrı istifade etmek suretiyle yalnız müridleri değil muakkipleri için de yeni bir vecd âlemi yarattı. O günden bu zamana kadar geçen asırlar, bütün tekkelerde musikinin, şiirin, semain tekrarına şahid oldu: Fakihlerin, müteşerrilerin, zahidlerin hilafgırlıklarına, bazen idare ve siyaset adamlarının keyf ve taassublarına rağmen artık bu bir hakikatdir. Bugün bütün tarikatlerin kendilerine mahsus hususi bir edebiyatları, musikileri vardır ki, o tarikat saliklerini anlamak için bunlardan daha doğru ve daha sağlam hiçbir vasıtaya müracaat edilemez. Bilhassa halk nazarında - hatta güzideler arasında- esrarlı bir tarikat sayılan Bektaşîlik için, bunun ehemmiyeti izahdan müstagnidir.” (Köprülü, 1922).

Dolayısıyla zaten Türk sözel edebiyat geleneğinde daha başından itibaren etkili ve geçerli olan bu üç ilmî vasıtanın, ilerleyen süreçte Bektaşîlik gibi heteredoks sufi tarikatların adap ve erkânın oluşması ve bu oluşuma bağlı olarak yapısını tesis eden âşık tarzı kültür geleneğinin de örgütlenmesinde oldukça önemli tesiri vardır. Bu bağlamda ozan-baksı geleneğinin dinî ve tasavvufî bir renk ve kisvede Türkistan ve Horasan’da tekke merkezli bir edebî yapılanmayı tesis ederken, aynı zamanda aynı yapılanmaya bağlı âşık tarzı bir kültür geleneğinin de ortaya çıkışı söz konusudur. Gerek ozanların *âşık* kimliğine bürünmelerine, gerekse ayin-i cem erkânı ile âşıkların çıraklık süreci ve fasıl düzenlerine karşılaştırmalı olarak bakıldığında¹⁵ her iki geleneğin adap ve erkânın da teşekkül ve tekâmülünde birbirine paralel bir gelişme seyri yaşadığı açıkça görülmektedir.¹⁶ Diğer yönden Alevî-Bektaşî geleneğinde önemli bir konuma sahip olan zakirlik/kamberlik geleneğinin de âşıklık geleneğine bağlı olarak bir değişim ve dönüşüm yaşaması (Akın, 2016, s. 10) bir taraftan her iki geleneğin de birbirine bağlı paralel bir yapıda teşekkül ve tekâmül seyri yaşadığını teyit ederken, diğer taraftan geleneklerin ilk dönemdeki yapılanışa bağlı sürekliliğini de açıkça ortaya koymaktadır.¹⁷ Nitekim Köprülü de âşık tarzı şiir geleneğinin en orijinal ve en kuvvetli mümessillerinin Kızılbaşlar ve Bektaşîler

¹⁵ XIX. yüzyıl âşık fasıllarının düzeni ve mahiyeti için bk. Köprülü, 1914b; Ozanoğlu, 1940: 22-30; Günay, 1999, s. 35-46; Şenel, 2009, s. 3-43, 118-322; XIX. yüzyılda ayin-i cemlerin düzeni ve mahiyeti için ise bk. Soyuer, 2012, s. 261-262.

¹⁶ Aslında, ozan-baksı geleneği temelinde her iki geleneğin de birbirine paralel olarak yaşadığı teşekkül ve tekâmül sürecini, ozan-baksı geleneğinin temel musiki aracı “kopuz” üzerinden de takip edebilmek mümkündür. Zira başta Dede Korkut Hikâyeleri olmak üzere kopuzun izleri Anadolu’da da görülmektedir. XVI. yüzyılda yaşamış Edirneli şair Revânî, “Daima olsa musahip n’ola dildâre kopuz / Her ne telden ki çalarsa uya ol târe kopuz” (Gazimihâl 2001: 47-48) matlalı gazelinde kopuza olan bağlılığını açıkça dile getirmiştir. Yunus Emre de “Ben oruç namaz için / Sücû içdüm esridüm / Tesbih ü seccâdeçün / Dinledüm çeşte kopuz” (Gazimihâl 2001: 51) derken aslında kopuzun icralarda ne kadar işlevsel olduğunu ortaya koymuştur. Kızılbaş-Bektaşî geleneğinin teşekkülünde önemli bir yeri olan Kaygusuz Abdal ise “Otuz kopuz kırk çeşte elli ikliğı rebab / Hûb çalmsun odada iki telli saz ile” (Akın, 2016, s. 7) dizeleriyle kopuz yanında, kopuzun çeşte [=altı kılı kopuz] ve ikliğ [=oklu kopuz] gibi çeşitlerini de zikrederek aslında bunun gelenek içerisinde zengin bir kullanıma sahip olduğunu bize aktarmaktadır.

¹⁷ Zakirlik geleneğinin mahiyeti hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Akın, 2016; Korkmaz, 2016, 2018.

arasında yetiştiğini vurgularken (2004, s. 41) aslında iki gelenek arasındaki bütünleşmeyi de açıkça işaret etmektedir.¹⁸

Tabii burada Bektaşîlik söz konusu olduğu için, bu süreçte her iki geleneğin de teşekkülünde nefeslerin, yani nefes söyleme geleneğinin ehemmiyetini ayrıca dile getirmemiz gerekir. Zira “*Türk tekkelerinde inkişaf eden muhtelif şiir tarzları arasında bilhassa Bektaşîlerinki her nokta-i nazardan mühimdir.*” (Köprülü, 1922). “*Aşk, muhabbet ve vahdete, ‘Allah-Muhammed-Ali’ teslisine, sonra ‘Âl-i Aba’ya, ‘Fazl-ı Hurufî’nin uluhiyetine, esrar-ı hurufa, Hacı Bektaş-ı Velî’nin Muhammed ve Ali’den ayrı olmadığına, tarikin müşkülâtına, ayin usullerine, ‘Seyyid Gazi, Kızıl Deli Sultan, Balım Sultan’ gibi Bektaşî azamının menakıbına dair birçok şeyler*”e (Köprülü, 1922) yer veren nefesler, bir taraftan Kızılbâş-Bektaşî düşüncesinin esasını teşkil ederken (Ocak, 2011, s. 97) diğer taraftan Türklerin “*millî birer örf ve âdet hükmüne giren*” (Köprülü, 2003, s. 39) eski inanış ve değerlerine ait geleneksel kabullerinin devamlılığını sağlamıştır. Zira Köprülü’nün belirttiği üzere “*Bektaşî şiiri dediğimiz tarz, zevk ve eda itibariyle en çok millî, en çok ‘Türk’ bir şube-i saffetdir. Bektaşîliğin ve buna mümasil itikadların halk arasında bu kadar kuvvetli intişarına belki de bu sade, herkesin anlayacağı kadar basit, millî zevke uygun şiir her şeyden çok yardım etmiştir.*” (Köprülü, 1922). Nitekim Yılmaz Soyuer’in dinî anlayışın teorisini dile getirirken ortaya koyduğu “*Teori denilen kavramın kapsamına inanç sistemiyle ilgili her türlü yazılı gelenek ‘tredation’ girer. İnancı ilk kez ‘ilahî kaynak’tan aktaran ya da oluşturan kişinin söz ve emirlerinden tutun da kuruluş aşamasından yüzyıllarca sonra yaşayan saz şairlerinin şiirleri de bu teorinin içindedir*” (1996, s. 12) şeklindeki ifadeler de nefeslerin gerek inanç sisteminin gerekse geleneksel kabullerin devamlılığındaki yeri ve önemini açıkça dile getirmektedir. Kısacası Bektaşî şiir geleneğinin bel kemiğini teşkil eden nefesler, Türkistan’dan beri devam eden hikmet aktarımının da sürekliliğini bir anlamda tesis etmiştir.¹⁹

Anadolu’da da ilk zamanlarda tekke ve zaviye zemininde gelişen edebî ve kültürel yapılanmanın babaların, yani Bektaşîlik gibi heteredoks sufi tarikatların toplum üzerindeki nüfuzunun artmasındaki yeri oldukça büyüktür. Ayrıca diyar diyar gezen âşıkların hem maddî

¹⁸ Aslında her iki gelenek arasındaki bütünleşmeyi, badeli âşıklar için geçerli olan “rüyada bade içme” motifi bağlamında da ele almak mümkündür. Zira Umay Günay aşıklık geleneği içerisinde “bade”nin Bektaşîliğe kabul töreninden arta kalan bir unsur olduğunu kabul etmektedir (1999, s. 15). Dolayısıyla badenin Bektaşîliğe bağlı olarak gelenek içerisinde âşıkların şahsında yaşayan/yaşatılan senkretik bir unsur olduğunu söyleyebiliriz (Çapraz, 2015, s. 15). Fakat diğer taraftan âşıkların “badeli” ve “badesiz” olarak gelenek içerisinde bir ayrışmaya gitmesinde de Bektaşîliğin etkili olduğunu düşünebiliriz. Yani zaman içerisinde tekke zeminine yakın, yani doğrudan Bektaşîliğe bağlı bir âşıklar zümresi yanında; bu zümreye yakın, fakat tekke zeminine uzak ayrı bir âşıklar zümresinin de teşkil ettiğini, hatta âşik tarzı kültür geleneğinin teşekkülünü de daha ziyade bu zümrenin sağladığını da varsayabiliriz. Kısacası bade ile bağlantılı ‘rüya’nın âşıkların mitolojik bir kahramana dönüşmelerini sağladığı gibi (Çapraz, 2018a), bir “kültür kalıbı”na bürünerek bin yılları aşan, sosyal niteliğe sahip bir süreklilik karakteri kazanmalarını da kolaylaştırdığını (Yıldırım, 2006, s. 235-237) ifade edebiliriz. Dolayısıyla bu “kültür kalıbı”, özünde her iki gelenek için de zaten müşterek bir yapı içermeyi zorunlu kılmıştır.

¹⁹ Bugünkü Alevî-Bektaşî cemlerinde nefeslerin sosyo-kültürel bağlamda rolü ve işlevi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Coşkun, 2014.

hem de manevî yönden yegâne sığınaklarının tekkeler olması evvelce de sözünü ettiğimiz döngünün sürekliliğinde oldukça etkili olmuştur.²⁰ İlk dönemlerdeki Ahi tekke ve zaviyelerinde görüldüğü üzere, Bektaşî tekkelerinde her daim kaynayan Evliya Çelebi'nin de *Seyahatname*'sinde sözünü ettiği çorbanın, yani *Baba çorbasının* (Canpolat, 2017, s. 9) herkese açık olması, gerek döngünün sürekliliğinin temininde gerekse de Bektaşîliğin her alanda toplumsal bütünleşmeyi tesis etmesinde rolü büyük olmalıdır.

Anadolu'da da etkisini kuvvetle hissettiren tekke tarzı kültür geleneği, daha çok Bektaşî tekkeleri mahfilinde şekillenen bir edebî gelenek yaratmıştır. XVI. yüzyıla gelindiğinde ise daha ziyade bu köklü gelenek Osmanlı coğrafyasında da âşık tarzı şiir geleneğinin örgütlenmesini sağlamıştır. Dolayısıyla bu örgütlenmede tekke tarzı kültür geleneğinde olduğu gibi Bektaşîliğin tesiri daha büyüktür. Köprülü, bu etkinin mahiyetini şöyle açıklamaktadır:

“Âşıklar hemen genellikle bir tarikata müntesip olup hatta kısm-ı azamı bilhassa Yeniçeriler arasında yetişenler, mutlaka Bektaşî olduklarından, Âşık Edebiyatı, Bektaşî şairlerinin millî-tasavvufî şiirlerinin kuvvetli tesirleri altında kalarak onunla müşterek birçok hususiyetler peyda etmiştir.” (2007, s. 39).

Dolayısıyla Bektaşîlik, Türklerin gerek inanç sisteminde gerekse edebî-kültürel yapılanmasında doğrudan tesiri olmuş bir tarikattır. Yani, kendisi gibi senkretik bir yapıya sahip olan köklü geleneğin eski inançlarla örülü yerli ve millî bir karaktere bürünmesinde etkisi diğer heteredoks sufi tarikatlarına göre daha fazla olmuştur. Tabii bunda tasavvufun birleştirici ve kaynaştırıcı özelliğini de her zaman hesaba katmamız gerekir (Tulu, 2006, s. 502).

Bektaşîlik ve Âşık Tarzı Şiir Geleneği

Yukarıda kısmen de olsa belirttiğimiz gibi âşıkların babalık serüveni Bektaşîlik tarikatına bağlı olarak yaşadıkları bir süreçtir. Öyle ki geleneğinin teşekkül ve tekâmülünde olduğu gibi, XVI. yüzyıldan itibaren de Bektaşîlik ile dirsek temasını hiçbir zaman kaybetmeyen âşık tarzı şiir geleneği, XIX. yüzyıla gelindiğinde “*doğrudan doğruya Bektaşî baba[sı]*” olan âşıklarca da temsil edilmeye başlamıştır (Türk Ansiklopedisi, 1950, s. 55). Tabii bunda daha önce ifade ettiğimiz üzere, İslâm öncesi şaman olma ritüel ve pratiklerinin, tasavvuftaki mürşid-mürid ilişkisi temelli yapılanmanın, Ahilik teşkilatının ve XV. yüzyıldan itibaren kurumsal bir

²⁰ Ulema çevresinin kınadığı, saz çalan, kalender-meşrep âşıklar için Bektaşîlik bir nevi koruyucu kalkana dönüşmüştür. Bu hususta Ahmet Talat Onay, “zühhd, takva, imsak ve riyazet tavsiye eden tarikatlar” yerine, “kelâmda, vicdanda ve harekette serbestlik vadeden Bektaşî tarikatı”na dâhil olmanın bir âşık için “zarurî ve tabii bir hâl” (1933, s. 67) olduğunu belirtmektedir. Zira “sıkışıldığı zaman tarikat icabatını öne sürerek kurtulmak mümkün olabiliyordu. Bir kimse hakkında ‘Bektaşîdir’ sözü, onun amme nazarında hoş görülmesini temine kifayet ediyordu.” (Onay, 1933, s. 67).

kimliğe bürünen Bektaşîliğin adap ve erkânının doğrudan doğruya tesiri vardır. Nitekim XV. yüzyıldan itibaren bu âşıkların “insanlığın ön planda olması koşuluyla tasavvufun ayrılmaz bir parçası olan Şîî-Alevî inanışları ile sıkı bir ilişki içinde” (Reinhard ve Pinto, 2019, s. 21) olduğu belirtilmektedir.

Âşık tarzı şiir geleneğinde daha teşekkülünden itibaren, sözlü kültür ortamı gereği Bektaşîlik ile irtibatları kesin olarak bilinmemekle birlikte, mahlasında kul, dede ve geda gibi Bektaşî olduğunu imleyen âşıklar vardır (Köprülü, 2004, s. 55-337). Köprülü’nün ayrıca üzerinde durduğu Kul Mehmet, Öksüz Dede, Koroğlu, Hayâlî, Ozan, Bahşı, Geda Muslu, Çırpanlı, Armudlu, Kul Çulha ve Öksüz Dede gibi Yeniçeri Ocağı’na mensup âşıklar bu bağlamda düşünülebilir (2004, s. 59-113). Hatta bunların içinde âşık tarzı şiir geleneğinin daha profan bir karaktere bürünmesinde *öncü âşık* olarak kabul edilen Karacaoğlan’ın bile doğrudan bir “*Bektaşî şairi*” (Elçin, 2014, s. 93) olarak telakki edilmesi, Bektaşîliğin âşık tarzı şiir geleneğinin teşekkülündeki kurucu niteliğini yeterince aydınlatır kanaatindeyiz.

XIX. yüzyıla gelindiğinde ise mahlasının yanında *Baba* bulunan âşıkların yoğunluğu daha çok göze çarpmaktadır. Dolayısıyla yazının bundan sonraki kısmında, her iki gelenek arasındaki yakınlığı daha iyi görebilmek amacıyla XIX. yüzyıldaki âşıkların bu baba tarafının mahiyeti üzerinde durulacaktır. Burada daha çok XIX. yüzyıl üzerinde durmamıza sebep ise bu yüzyılın gerek gelenek gerekse tespitlerimiz açısından daha takip edilebilir bir karaktere sahip olmasıdır.

Babalık, “*aydınlatmaya izin alma, irşad için yetkili olma demektir.*” (Noyan, 2010, s. 397). Bedri Noyan, babalık sürecini şu şekilde ortaya koymaktadır:

“Bir babaerenler Hakk’a yürüyünce, bir mürşid gerekince, mevcut dervişlerden birinin baba olması için o dergâh mensubu muhiblerden mazbata ve bir babadan delil isterler. Bir babanın halife olması için ise üç babadan delil isterler. Aydınlatıcı postu boşalınca, o dergâhın muhipleri toplanır mevcut dervişlerden birini seçerek onun baba olmasını istediklerini ve bunun için bir icazet verilmesini bildirir bir mazbata yazarlar. Bunu dedebabaya gönderirler. O da bir babalık icazetnamesi yazarak o dervişi o dergâha baba nasbeder. Eğer mürşidi Hakk’a yürüyen dergâhın baba olmaya yeterli durumda, uygun nitelikte yetişmiş bir dervişi yoksa, doğrudan doğruya dedebaba erenlerden bir mürşid gönderilmesini isterler. Pir Evi’nden oraya bir baba yollanırdı.” (2010, s. 399).²¹

²¹ Babaların temel vazifesi âşık taliplere, yola sevgisi olan isteklilere ikrar töreni yapıp nasip vermek ve onları muhip yapmaktır. Babalar, “*dergâh post-nişini olan babalar*” ve “*seyyar babalar*” olmak üzere iki grupta değerlendirilmektedir. Dergâh post-nişini olan babalar, sadece kendi bölgelerinde, kendilerine bağlı muhibbanın uyarma işini ve manevi ihtiyaçlarını giderme konusunda izinli olmuşlar; ayıp sayıldığı için bir başka babanın bölge ve yol evlatlarına karışmamışlardır. Seyyar babalar ise istedikleri yerde meydan açabildikleri, can uyurabildikleri ve hizmet görebildikleri için geniş yetkilere sahip olmuşlardır (Noyan, 2010, s. 397-398).

Çok ilginçtir ki, âşıkların XIX. yüzyıldaki âşıklık süreci de oldukça benzer bir yapıya sahiptir. Zira bu yüzyılda âşıklar, *Tavukpazarı Cemiyet-i Âşıkane*si adıyla devlet destekli bir cemiyet oluşturarak âşıklık sürecini daha düzenli ve sistemli bir yapıya dönüştürmüşlerdir (Köprülü, 1914b). Köprülü ise XIX. yüzyılın ikinci yarısında âşıkların çıraklık sürecini şu şekilde aktarmaktadır:

“Kendisinde âşıklık heves ve istidadını [=yeteneğini] duyan bir genç mutlaka gelip Tavukpazarı Cemiyet-i Âşıkane’ne dehalet eder [=katılır, dâhil olur] ve ibtida [=başlangıçta] çerağ [=çırak] olarak kabul edilirdi. Üstaplardan ders alarak saz ve sözde onları taklide başlayan genç, eğer kabiliyet gösterirse kalfa olur ve daha ziyade ibraz-ı ehliyet gösterirse, asıl âşik addedilerek itimadname [=resmî meslek belgesi] alırdı. O vakit, bunun merasim-i mahsusası [=hususî tören] icra edilir ve reis-i âşıkane [=âşıklar reisi, başkanı] tarafından o müntehiye [=hak sahibine] teberrüken [=bereket ve uğur sayılarak] bir arakiyye [terlik=ter emici, başa giyilen tiftikten yapılmış ince külâh] teberru olunurdu [=armağan edilirdi.]” (Köprülü, 1914b).

Dolayısıyla hem babalık hem de âşıklık sürecinin bir teşkilata ve bir *icazetname*ye bağlı olduğu açıktır. Hiç şüphesiz âşik fasılları ile ayin-i cemlerde de gördüğümüz bu yakınlık, âşik tarzı şiir geleneğinin teşekkül ve tekâmül sürecinde Bektaşîliğin ne kadar etkili olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Fakat diğer taraftan bu durum, bazı âşıkların babalık sürecine dâhil oluşları hususunda da bize kapı aralamaktadır. Bir başka yönden her iki teşkilatın da devlet kontrolünde olması ve tayin terfi işlemlerinin de bizzat devlet tarafından yapılması²² hem babaları hem de âşıkları²³ kendi ideolojileri yanında devlete yakın bir ideolojik sistem içerisinde de hareket etmeye zorlamıştır. Yani âşıkların da halkın “*hissiyat-ı harpçuyane ve dindaranesini*” teşvik edecek eserler okuyup “*halkın hissiyatını tehyiç ve hükümetin istediği cihete imale ettikleri cihetle*” hükümet tarafından desteklenmeleri (Köprülü, 1914b) onları da bir baba gibi hareket etmeye zorlamış olmalıdır. Nitekim Ahmet Talat Onay’ın belirttiği üzere “*geçinmek ve ailesini geçindirecek para kazanmak için yer yer dolaşan âşıkların en çok*

²² 1765’te Rumeli Cumapazarı’ndaki Bektaşî Piri Baba türbedarlığının tevcihi ve 1766’da Aziz Mahmud Hüdaî Dergâhına şeyh tayinin yapılması bu durumun önemli örnekleridir. Ayrıca 1759 yılına ait bir belgeye göre “Hacı Bektaş post-nişinlerine hırka bahası ödenmesi ve Hacı Bektaş Veli Camii ve türbesinin bizzat padişah tarafından tamir ettirilmesi devletin Bektaşîleri sürekli kontrol altında tutma arzusunun göstergeleridir (Soyyer, 1996, s. 113-114).

²³ Köprülü, âşik cemiyetinin mahiyeti hakkında ise şu bilgileri aktarmaktadır: “(...) Tavukpazarı’ndaki bu büyük kahve bilhassa reis-i âşıkane makarrı [=âşıklar reisi makamı] olmak itibarıyla mühimdi. Senelerce gezip dolaşmış ve her tarafta kudret-i şairanesi [=şairlik gücü, şiir söylemede ustalığı] tasdik edilmiş belli başlı âşıklardan mürekkebe olan [=meydana gelen] Tavukpazarı Cemiyet-i Âşıkane’ne, reis-i âşıkane riyaset [=başkanlık] eder ve hükümetten resmen maaş alırdı. Rumeli ve Anadolu’da âşıkane [=âşıklara yakışır bir halde] geşt ü güzâr eden [=gezip dolaşan] şairlerin, hükümet memurları tarafından mazhar-ı himaye olmaları [=koruma altına alınmaları, yardım görmeleri, kayırlmaları] için, bu cemiyetten şahadetname [=âşıklık yapmağa yetkili ve izinli olduğunu gösteren resmî yazı] ve itimadname [=devlet tarafından verilen resmî yazı] almaları mekteziydi [=gerekliydi, zorunluymdu]. Her sene teşrin-i evvel ibtidâsından [=ekim ayı başından] şubat gayesine [=şubat sonuna] kadar bu çöğür âşıklarının mutemed [=itimad edilen, güvenilen, yetki verilen] ve muteberlerinden [=itibarlılarından, hatırı sayılanlarından, hürmet edilenlerinden] bir kısmı vilayete gönderilirdi. Âşıklar, o mahalin vüsaitine [=genişliğine, büyüklüğüne göre] merkez-i vilayete, livalara [=sancaklara], kazalara taksim edilir; nahiyeye, köylere de vilayet ve liva merkezindeki âşıklardan bir kısmı tefrik ve intihap olunurdu [=seçilip, ayrılırdı]. Bunlar, gittikleri yerin kahvelerinde oturup fasıllar yaparlar, halkın hissiyatını tehyiç [=çoşturup] ve hükümetin istediği cihete imale ettikleri cihetle [=meylettirdikleri, yönlendirdikleri durumda], hükümet bu âşik teşkilatını himaye eder, onlara teshilat-ı lazime gösterirdi. [=ihtiyaç duyulan gerekli kolaylığı gösterirdi]” (Köprülü, 1914b).

ziyaret ettikleri yerlerin Alevî köyleri olduğu” (1933, s. 68) düşünülünce bu durum daha iyi anlaşılmaktadır.²⁴

Aslında sözünü ettiğimiz bu durum âşık tarzı şiir geleneğinin teşekkül ve tekâmül sürecinde Yeniçeri Ocağı'nın kurucu ve koruyucu işlevini de teyit eder kanaatindeyiz. Zira ocak bünyesinde yer alan âşıklar, barış zamanı Yeniçeri kahvehaneleri zemininde de görüldüğü üzere (Altı, 2018, s. 221-225) Bektaşîliğe dönük icra ve telkinlerde bulunurken, savaş zamanında ise bir ellerinde saz diğer ellerinde kılıç ile Yeniçeri neferlerini vecde getirmeye çalışmışlardır. Hatta Garp Ocakları'na mensup şairlerin de devletin Akdeniz'deki hakimiyetini sağlamak amacıyla başta padişahlar olmak üzere “denizci-karacı kaptan ve komutanların gösterdikleri kahramanlık ve fedakârlıklar”ı dile getiren *manzumeler* söylemeleri (Elçin, 1988, s. 1-2) ocağın, dolayısıyla Bektaşîliğin de bu kurucu, koruyucu ve dönüştürücü tarafını açıkça ortaya koymaktadır. Yani Yeniçeriler, hem Bektaşîliğe hem de âşık tarzı kültür geleneğine oldukça uygun bir zemin teşkil ederek her iki teşkilatlı yapının da uzunca bir süre hamiliğini üstlenmişlerdir. Bektaşîliğin XVI. yüzyıldan kapatıldığı 1826 yılına kadar “Yeniçeri Ocağı'nın şehir hayatındaki faaliyet alanıyla orantılı olarak bir “faaliyet alanı izle[mesi]” (Altı, 2018, s. 224) bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.

Hiç şüphesiz, bu durumun tüm âşıkları kapsadığını söylemek mümkün değildir. Fakat Kızılbaş-Bektaşî zümrelerle az ya da çok irtibatlı olan âşıklar için bu durumun büyük ölçüde geçerli olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz.

Bazı âşıkların biyografisinde de onların babalık ile irtibatları açıkça görülmektedir. Örneğin sanatını gezerek icra eden *Mirâtî* aynı zamanda bir Bektaşî babası olup 1850 yılında Hacı Bektaş Veli dergâhında *dedebaba* makamına oturmuştur (Turan, 1995, s. 120-121). 1803 yılında Batum'da doğan *Yesârî*, mesleği icabı Anadolu'nun pek çok yerini gezmiş ve daha sonra Hacı Bektaş Veli dergâhına bağlanmıştır. Bu dergâhta hizmet ettikten sonra “baba” payesini almış ve 1874'te de türbedar olmuştur. Türbedarlığı sırasında da sık sık Sinop'a giderek Bektaşîliği orada yaymıştır (Maden, 2012, s. 185-190).²⁵

Bazı âşıkların şiirlerinde de bu süreci ima eden ifadeler yer almaktadır:

*Dil-i Yusuf('un) ihvân alup babadan
Getürüp bırakdı hased cahına*

²⁴ F. R. Haslouk, Anadolu'da Bektaşî müesseselerinin bulunduğu yerlerden bahsederken bu müesseselerin en fazla “Kızılbaş” veya “Şiî Müslüman” bölgelerinde; “Ankara ve Sivas vilayetlerinde” ve “Konya vilayetinin -meşgul oldukları sanata dayanarak Tahtacı namını alan- Şiî aşiretlerin bulunduğu, güney batı köşesinde” toplandığını belirtmektedir (2000, s. 1). Bu bağlamda âşıkların Kızılbaş çevresi olarak bu bölgelerde de sanatlarını icra ettiği söylenebilir.

²⁵ Bu açıdan örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu hususta “Kadîmî Baba” mahlasıyla da tanınan Ali Rıza Öge'nin yazma antolojisine (Öge 1946) müracaat edilebilir.

Bir Tanrı selamı bir merhabadan

Delil bulunmamış hürmet rahına (Aydoğdu, 2011, s. 323).

Âşık Seyrânî'ye ait bir şiirden aldığımız yukarıdaki dörtlükte çok ustaca kurgulanmış bir yapı içerisinde bu sürecin de işlendiği görülmektedir. Seyrânî şiirinde dünya yaşamının geçici olduğunu, dolayısıyla mevki ve makam için arzuların peşinden koşmanın hüznü verici ve gereksiz olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. İlk dörtlükte ise Hz. Yusuf'un haset kardeşleri tarafından bir kuyuya atılması hatırlatılarak aslında delilin de anlamsız olduğu, Hak ve hakikat yolundan uzaklaştıkları ifade edilmeye çalışılmıştır. Fakat dörtlüğün sonundaki rah, yani rol vurgusu, bizi Bektaşilikteki yol kardeşliğinin (=müsaheplik) ikrar ayinine götürmektedir. Dolayısıyla dörtlükte geçen *babanın* tevriyeli olarak kullanıldığını söyleyebiliriz. Ayrıca metnin kontekstinde yer alan *ihvan*, *merhaba*, *delil bulmak*, *rah* gibi kavramlar da bu ayinin şifreleri olarak kabul edilebilir.

Gönül maksudunu buldu

Cihân envar ile doldu

Bugün Nûrî imam oldu

Uyan gelsün bu meydana (Noyan, 2010, s. 74).

Yukarıdaki dörtlükte de Tokatlı Nûrî bir ayin-i ceme imam olduğunu belirtip *meydana* talipleri çağırarak bizzat bu sürece müdahil olduğunu dile getirmiştir.

Esasında âşıkları bu sürece müdahil kılan şey, daha önce de ele aldığımız gibi, Bektaşiliğin zenginleşerek günümüze kadar ulaşmasını sağlayan ve onun kolayca kavranıp yayılmasında oldukça etkili olan şiir ve musikidir (Noyan, 2000, s. XI). Zira tıpkı şamanlarda olduğu gibi *“halk arasında yetişen ve halk psikolojisini iyi bilen Bektaşî derviş ve babaları [da] şiir ve musikinin büyük etkisinden hakkıyla yararlanmışlar, kitle üzerinde disiplinli bir söz geçirme gücü kazanmışlardır.”* (Noyan, 2000, s. 48). Tabii bu gücü kazanmada Türkçenin de *kurucu* ve *koruyucu* etkisi yadsınmaz (Noyan, 2000, s. 27, 42).²⁶ Zira duru ve yalın bir Türkçe sayesinde geniş halk kitlesine ulaşmada oldukça başarılı olmuşlardır (Noyan, 2000, s. 42). Ayrıca badeli âşıkların, rüyada bade içmekle kazandıkları şiir ve musiki yeteneği bir taraftan onların ozandan âşığa geçişine vesile olurken (Boratav, 1968, s. 121) diğer taraftan *âşık*

²⁶ Nitekim dil meselesini, Selçuklu ve Osmanlı döneminde merkez-çevre karşıtlığı bağlamında ele alan İsmail Görkem de bu hususta şunları ifade etmektedir: “Çevrede zaman içerisinde oluşan bu ‘red kültürü’, önceleri Babaî isyanı ile ‘siyasî-sosyal’ bir mahiyette iken, zaman içerisinde ‘merkez’e karşı ‘bir dinî akım’ haline dönüşür. Bu dinî akım zaman içerisinde yeni bir ‘dinî dil’ [din dili] ortaya koyacaktır. Bu dilin ifade vasıtası, ‘Türkçe’dir. Bu tavır, bir anlamda ‘bilinç altı Türk kimliğinin korunması’ maksadıyla, ‘atalarından kalma hayat tarzını idame ettirme ısrar ve azmi’nin ifadesinden başka bir şey değildir.” (2001, s. 157). Dolayısıyla “halkın en aşağı, en kesif kitlelerine kadar inebilmek için ayin ve evradlarında bile Türkçeye büyük bir mevki ayıran Bektaşîler” (Köprülü, 1922) sayesinde Türk kültür değerleri korunarak günümüze kadar ulaşabilmiştir.

kimliği yanında *derviş* kimliğini de koruyabilmelerine imkân tanımıştır. Bektaşîlikte ise “*esas olan dervişliktir.*” (Noyan, 2010, s. 399-400). Hatta Bektaşîler bu yola talip olup gerçek manalardan haberdar olmayı sonsuz mertebede isteyene de *âşık* demişlerdir (Noyan, 2010, s. 324). Dolayısıyla ozanların, *âşık* adı altında bir *nefeste* birleştiklerini de ifade edebiliriz.

Bu noktada âşıkların *kutsallık yönünün* müdahil sürecinde doğrudan tesiri vardır (Noyan, 2000, s. 51). Zira şamanlık döneminden beri *kutsal adam* gözüyle bakılan bu âşıklar mitolojik kahraman vasfıyla (Çapraz, 2018a) kimi zaman bir efsaneye kimi zaman da bir külte dönüşmüşlerdir. Tabii bunda başta Bektaşîler olmak üzere (Köprülü, 1979b) tüm inanç topluluklarının *karizmatik otorite* (Soyyer, 1996, s. 12) çevresinde bir araya gelmelerinin de etkisi büyüktür. Yani âşıklar da Hacı Bektaş Velî ve Mevlana gibi kendi kutsallıkları ve kişiliklerindeki etki ile toplulukları uyumlu bir kitle hâlinde tutabilen yüce karakterli kişiliklere dönüşebilmişlerdir (Noyan, 2010, s. 16). Tabii daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu durumu tüm âşıklar için genellemek doğru değildir. Zira son dönemlerde “*merak uğruna Bektaşî olanların veya hiç Bektaşî olmadığı hâlde Bektaşî imiş gibi görünenlerin*” babalığın sahip olduğu bu otoriteyi geçersiz kıldığı söylenebilir (Türk Ansiklopedisi, 1950, s. 57). Bu dönemde bazıları da “*Ben Bektaşî babasıyım, Ben Bektaşî halifesiyim*” gibi uydurma mertebelerin sahibi imiş gibi bazı çevrelerde saf kişileri aldatarak yararlanma yolunu tutmuşlardır (Türk Ansiklopedisi, 1950, s. 57).

Âşık tarzı şiir geleneğinin “*din, mezhep ve zümre kalıplaşmalarını, Tekke-Manastır kamplaşmalarını yeni bir ortamda ve yeni bir potada eriterek bu son derece zengin kültürel çeşitliliği bir arada ve yeni bir çeşni halinde yaratma*” (Çobanoğlu, 2006, s. 9) kudreti de vardır. Bu bağlamda Ermeni aşuğlarının âşık tarzı şiir geleneğine dâhil olmasında Bektaşîliğin de önemli bir rolü vardır. Köprülü’nün aktardığı bilgilere göre daha XVI. yüzyıldan *Mecnûni* ve *Vartan* gibi aşuğlarla başlayan bu süreç (2012, s. 238) XIX. yüzyıla gelindiğinde büyük bir hız kazanmış, *İstepan Gordikyan Hilmî, Sarkis Zeki, Mahcûbî Baba* ile kardeşi *Harbî ve Zikrî* gibi âşıkları da bünyesine katmıştır (Noyan, 2000, s. 36-41). Noyan’ın aktardığı bilgiye göre Zikrî, dervişlik ve babalık mertebeleri de almıştır. Kayserili Âşık Rûzî Baba’nın çırağı Ermeni aşuğu Mahcûbî’nin ismi de kaynaklarda “Mahcûbî Baba” şeklinde geçmektedir (Çapraz, 2014, s. 326; Çapraz, 2015, s. 64). Fakat, sadece bu bilgilere dayanarak Ermeni aşuğların Bektaşîlik içerisinde babalık gibi yüksek bir mertebeye ulaştıklarını söyleyebilmek zordur. Zira Bektaşîlik, yüz yıllar boyunca oluşturduğu adap ve erkânı ile oldukça sağlam bir yapı tesis etmiştir. Dolayısıyla burada asıl önemli olan, âşık tarzının ve Bektaşîliğin salt Türkler arasında değil, diğer ögeler arasında da nasıl bir etki yaptığıdır (Noyan, 2000, s. 41). Yani

Ermeni aşuğlarının her alanda Türk milleti ile bütünleşmesinde başat unsurlardan birisi de *Bektaşîlik* olmuştur. Bedri Noyan'ın belirttiği üzere onları bize benzeten, Bektaşîlik potası içinde erimeleridir (2000, s. 41).

Sonuç

Kanaatimizce genel anlamda âşık tarzı şiir geleneğinin teşekkül ve tekâmülünde heteredoks yapıdaki sufi tarikatlerin hepsinin rolü vardır. Zira babalık, Kalenderîlik, Haydarîlik gibi Melametî niteliğe da haiz tarikatlar için de geçerlidir. Fakat Bektaşîlik, daha sonraki süreçte resmî bir kült hâlini alıp daha yaygın ve teşkilatlı bir yapı kurarak Osmanlı coğrafyasının en etkin tarikatı konumuna sahip olmuş ve siyasî, dinî ve sosyo-kültürel yapılanmalara için oldukça elverişli bir zemin hâline gelmiştir.

Anadolu'da *Bektaşîlik* adı altında, fakat öncesinde Türkistan'da Ahmet Yesevî ve Yesevî dervişleriyle birlikte teşkilatlanmış ve ozan-baksı geleneğini de içeren güçlü yapı, Anadolu'da Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna destekte bulunmuş; başta Ahilik ve Bektaşîlik olmak üzere halka yakın olan tarikatların adap ve erkânı ile teşkilatlanmasını da sağlamıştır. Bu yapı, işlevselliğini hiçbir zaman kaybetmemiş, Ahilik ve Bektaşîlik gibi yapıların da paralelinde âşık tarzı kültür geleneğinin teşekkül ve tekâmülünü de gerçekleştirmiştir. Hatta kendine özgü bir adap ve erkâna sahip olan Yeniçeri Ocağı'nın teşekkülünde ve bu ocağın Bektaşîlik ile bütünleşip âşık tarzı kültür geleneğinin teşekkülünü hazırlamasında da kanaatimizce bu yapının doğrudan tesiri vardır. Dolayısıyla bu yapı bir *maya* olarak da kabul edilebilir. Nitekim Yalçın Koç da hazırlamış olduğu "Anadolu Mayası" adlı eserinde (Koç, 2007) bu oluşuma "maya" adını vermiş, bu mayanın ise kısaca Anadolu'ya Türkistan'dan gelen *kelâm* olduğunu belirtmiştir (Koç, 2018).²⁷

Dolayısıyla Bektaşîlik, gerek âşık tarzı şiir geleneğinin teşekkül ve tekâmülünde gerekse âşıkların derviş postuna bürünerek babalık vasfına da erişmesinde temel unsurların başında gelmektedir. Bu sayede tasavvufla birlikte geleneğe eklendiği görülen âşıklık tam anlamıyla âşık tarzı şiir geleneğinin temsilcilerinde de tebarüz etmiştir. Hiç şüphesiz, gerek geleneğin gerekse Bektaşîliğin geçmişten bugüne kadar ulaşmasında âşıkların rolü ve işlevi büyüktür. Fakat diğer taraftan Bektaşîliği, sadece toplum dışı (heterodoks) bir inanç sistemi olarak görmek de doğru değildir. Zira Bektaşîlik, Türklerin İslâmiyet ile birlikte her alanda yaşadığı değişim ve dönüşüm sürecinde yerli ve millî nitelikteki değerlerimizi senkretik yapısı

²⁷ "Anadolu, Türkler tarafından mayalanmış bir coğrafyadır. Anadolu, bu mayalanma sonucunda 'asli birlik'e dayalı yeni bir 'asli kimlik' kazanmıştır. Bu maya içerisinde artık ne Grek'in, ne Bizans'ın ve ne de Kilise'nin bir damarı, bir hükmü bulunmaz. Türklerin mayası Anadolu'yu 'esas'ı, 'öz'ü itibariyle 'dönüştürmüş', Anadolu'ya 'asli bir kimlik' vermiştir. Anadolu'nun bu 'asli kimlik'i, bir 'kültür'ün veya bir 'kültürler mozaigi'nin değil, 'Türklerin gerçekleştirdiği bir mayalama'nın sonucunda ortaya çıkmıştır." (Koç, 2007, s. 16).

sayesinde muhafaza etmesini bilmiştir. Orta Asya'da *ata* ve *bab* unvanı taşıyan dervişler marifetiyle taşınan inanç ve değerlerin Anadolu'da da aktarıcısı ve yaşatıcısı daha çok Bektaşîliğe intisap etmiş derviş şairler olmuştur. Bu yüzden babalığın gerek âşık tarzı şiir geleneğinde, gerekse Bektaşîlikte kodlayıcı karakterde bir *hatırlama kültürüne* (Asmann, 2015, s. 25) dönüştüğü de görülmektedir. Tabii bu söylemde XIX. yüzyılda daha çok karşımıza çıkan *baba*, *derviş*, *dede* gibi unvanlar taşıyan âşıkların tasavvufa bağlı Bektaşî nefesleri de doğrudan etkili olmuştur. Zira inanış ve değerlerin aktarımında ritüele bağlı pratikler kadar şairlerin şiiri de aynı işleve haizdir.

Kaynaklar

- Akın, B. (2016). *Zâkirlik geleneğinin değişen yaratım ve icra ortamı / Zâkirlikten âşıklığa / Âşık Niyazi*. Ankara: Barış Kitap.
- Altı, A. (2018). Bektaşîlerin ve Yeniçerilerin yaşantısından bir kesit: Yeniçeri kahvehaneleri. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 15. 219-231.
- Assmann, J. (2015). *Kültürel bellek*. (çev. Ayşe Tekin). İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Aydoğdu, B. (2011). *Türk edebiyatında Seyrânî olgusu: Develili Seyrânî ve eserleri (İnceleme-Metin)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- Barkan, Ö. L. (2014). *Kolonizatör Türk dervişleri*. İstanbul: Hamle Yay.
- Başgöz, İ. (1986). Türk halk hikâyelerinde düş motifi zinciri, *Folklor Yazıları* (s. 24-38). İstanbul: Adam Yay.
- Başgöz, İ. (2019a). Dervişin fonksiyonu. <https://www.facebook.com/ilhan.basgoz.1/posts/113364616584263>. Erişim Tarihi: 11.06.2019.
- Başgöz, İ. (2019b). Cemevinde bir defter veya genç Alevilerin Hacı Bektaş Veli'den beklentileri. <https://www.facebook.com/ilhan.basgoz.1/posts/113385233248868>. Erişim Tarihi: 11.06.2019.
- Bayat, F. (2000). Anadolu halk sufizminin oluşmasında şamanlığın rolü. *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri* (s. 113-130). Ankara: ERVAK Yay.
- Bayat, F. (2003). *Köroğlu / şamandan âşıkta, alptan erene*. Ankara: Akçağ Yay.
- Bayat, F. (2016). *Mitten tarihe, sözden yazıya Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Ötüken Yay.
- Boratav, P. N. (1968). Âşık Edebiyatı. *Türk Dili / Türk Halk Edebiyatı Özel Sayısı*, 207. 340-356.
- Canpolat, C. (2017). *Osmanlı'nın manevi temelini oluşturan gerçek: "Dervişler-babalar ve Bektaşî dergahları"*. İstanbul: SiyahBeyaz Yay.

- Coşkun, N. Ç. (2014). *Alevi cemlerinde nefesler*. İstanbul: Otorite Yay.
- Çapraz, E. (2014). *Fahri Bilge derlemeleri / Kayseri ve yöresi halk şairleri*. Kayseri: Talas Belediyesi Kültür Yay.
- Çapraz, E. (2015). *Sosyo-kültürel bağlamda Kayserili Rûzî ve şiirleri (İnceleme-Tenkitli Metin)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- Çapraz, E. (2018a). Türk Kültüründe mitolojik bir kahraman olarak âşıklar. *Türklük Bilimi Araştırmaları (TUBAR)*, 43. 53-65.
- Çapraz, E. (2018b). Âşık tarzı şiir geleneğinin teşekkülüne dair değerlendirmelere bir ek: Meyhaneler. *Türkbilig*, 35. 233-244.
- Çobanoğlu, Ö. (2006). *Eminönü merkezli âşık edebiyatı*. İstanbul: Eminönü Belediyesi Yay.
- Divitçioğlu, S. (2010). *Asya üretim tarzı ve Osmanlı toplumu*. İstanbul: Alfa Yay.
- Elçin, Ş. (1988). *Akdeniz'de ve Cezâyir'de Türk halk şâirleri*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay.
- Elçin, Ş. (2014). Halk edebiyatımızda kaynaklar meselesi ve XVI. asır ozanı Karaca Oğlan. *Karacaoğlan Kitabı* (s. 87-101). (haz. M. Sabri Koz). İstanbul: Kitabevi Yay.
- Erşahin, S. (2014). Sovyet sonrasında İpek Yolu'nda Hanefilik ile Selefilik'in hâkimiyet mücadelesi". *İpek Yolunda Türk Kültür Mirası* (s. 255-267). Ankara: Türk Yurdu Yay.
- Gazimihâl, M. R. (2001). *Ülkelerde kopuz ve tezeneli çalgılarımız*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Gökalp, Z. (2018). Türkiye Türkleri'nin etnografik tasnifi. <http://misak.millidusunce.com/turkiye-turklerinin-etnografik-tasnifi-yazan-ziya-gokalp/>. Erişim Tarihi: 25.10.2018.
- Gölpınarlı, A. (1949-1950). İslâm ve Türk illerinde fütüvvet teşkilâtı ve kaynakları. *İÜ İktisat Fakültesi Mecmuası*, 1-4 (1949-1950). 68.
- Görkem, İ. (2001). Halk şâirlerinde Türkçe sevgisi. *Türk Yurdu*, 162-163. 155-161.
- Günay, U. (1999). *Türkiye'de âşık tarzı şiir geleneği ve rüya motifi*. Ankara: Akçağ Yay.
- Haslouk, F. R. (2000). *Bektaşîlik tetkikleri*. (çev. Râgıp Hulûsi). Ankara: Millî Eğitim Basımevi.
- Işın, E. (1994). Bektaşîlik. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul: Kültür Bakanlığı – Tarih Vakfı Yayınları, c. 2, 131-137.
- İbn Battûta (2000). *İbn Battûta Seyahatnâmesi I*. Çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Koç, Y. (2007). *Anadolu mayası*. Ankara: Cedit Neşriyat.
- Korkmaz, İ. (2016). *Nadir Keskin hayatı, sanatı ve eserleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep.

- Korkmaz, İ. (2018). Bir Çepni zâkiri: Nadir Keskin ve zâkirliği". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 17, 119-136.
- Köksal, M. F. (2008). *Ahi Evran ve Ahilik*. Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yay.
- Köksal, M. F. (2010). Ayin, erkân ve adap benzerlikleri açısından Ahilik-Bektaşilik münasebeti. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 55, 59-70
- Köprülü, M. F. (1914a). Saz şâirleri 4- Âşık tarzı hangi şekl-i hayatın ifadesidir. *İkdam*. 16 Nisan 1914.
- Köprülü, M. F. (1914b). Saz şâirleri 6- Âşık teşkilatı ve âşık fasılları. *İkdam*. 25 Nisan 1914.
- Köprülü, M. F. (1922). Derviş Ruhullah: Bektaşî nefesleri, İstanbul, 1340". *İkdam*. 18 Temmuz 1922.
- Köprülü, M. F. (1979a). Baba. *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, c. 2, 165-166.
- Köprülü, M. F. (1979b). Bektaş. *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, c. 2, 461-464.
- Köprülü, M. F. (1986). *Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine tesiri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Köprülü, M. F. (1999). Türk edebiyatının menşe'i". *Edebiyat Araştırmaları* (s. 49-130), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Köprülü, M. F. (2001). Ahmed Yesevî. *İslam Ansiklopedisi*, Eskişehir: Millî Eğitim Basımevi, c. 1, 210-215.
- Köprülü, M. F. (2003). *Türk edebiyatı tarihi*. Ankara: Akçağ Yay.
- Köprülü, M. F. (2004). *Saz şairleri*. Ankara: Akçağ Yay.
- Köprülü, M. F. (2007). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yay.
- Köprülü, M. F. (2012). Türk edebiyatının Ermeni edebiyatı üzerinde te'sirleri. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (s. 221-244), Ankara: Akçağ Yay.
- Maden, F. (2012). Batumlu Yesari Baba ve Sinop'ta Bektaşilik. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 3, 185-212.
- Melikoff, I. (1999). İlk Osmanlı sultanları ve Bektaşiler. *Osmanlı IV (Toplum)* (s. 384-386), Ankara: Yeni Türkiye Yay..
- Noyan, B. (2000). *Bütün yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*. Ankara: Ardıç Yay., c. III (Edebiyât I. Kitap).
- Noyan, B. (2010). *Bütün yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*. Ankara: Ardıç Yay., c. VIII (Erkân I. Kitap).
- Ocak, A. Y. (1992). Bektaşilik. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, 373-379.

- Ocak, A. Y. (1996a). Sunuş. *Türk sûfiliğine bakışlar* (s. 7-23), İstanbul: İletişim Yay.
- Ocak, A. Y. (1996b). Türk kültüründe Ahmed-i Yesevî: Hayatı, şahsiyeti, mesajı ve etkileri. *Türk Sûfiliğine Bakışlar* (s. 31-51). İstanbul: İletişim Yay.
- Ocak, A. Y. (2011). Babailer isyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslam heterodoksisinin doğuş ve gelişim tarihine kısa bir bakış. *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri, Selçuklu Dönemi* (s. 69-103). İstanbul: Kitap Yay.
- Onay, A. T. (1933). *Âşık Tokat'lı Nuri*. Çankırı: Çankırı Matbaası.
- Ozanoğlu, İ. (1940). *Âşık Edebiyatı*. Kastamonu: Şenkıral Matbaası.
- Öge, A. R. (1946). *Bektaşî şairleri antolojisi*. Taksim Atatürk Kitaplığı.
- Pehlivan, G. (2016). Anadolu'da Yesevî geleneğiyle ilişkilendirilen ziyaret yerleri. *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu Bildiri Özetleri*. İstanbul: Şen Yıldız Yayıncılık.
- Reinhard, K. ve Pinto, T. O. (2019). *Türk âşık ve ozanları*. (çev. Elif Damla Yavuz). İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Soyyer, A. Y. (1996). *Sosyolojik açıdan Alevî Bektaşî geleneği*. İstanbul: Seyran Kitap.
- Soyyer, A. Y. (2012). *19. yüzyılda Bektaşîlik*. İstanbul: Frida Yay.
- Su, S. (2011). *Hurafeler ve mitler / Halk İslâmında senkretizm*. İstanbul: İletişim Yay.
- Şenel, S. (2007). *Kastamonu'da âşık fasılları*. c. I. İstanbul: Düzey Matbaacılık.
- Tekin, A. (1978). *Babalılar ayaklanması*. Ankara: Karacan Matbaası.
- Tulu, S. (2006). Tasavvufun halk hikâyelerine tesiri ve âşıkların baba, ata veya dede adlandırılması üzerine. *folklor/edebiyat*, 46 (2006/2), 501-506.
- Turan, F. A. (1995). *XIX. yüzyılda Ankaralı âşıklar ve Ayaşlı Ahmet Fahri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Türer, O. (1999). Osmanlı'nın temelindeki manevî harç: Kuruluş döneminde Anadolu'da tasavvuf. *Osmanlı IV (Toplum)* (s. 375-383), Ankara: Yeni Türkiye Yay.
- Türk Ansiklopedisi*. (1950). Âşık ve âşık edebiyatı. Ankara: Millî Eğitim Basımevi, c. IV, 51-56.
- Yazıcı, T. (1994). Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. c. 10, 220-222.
- Yıldırım, D. (1998). Orta asya bozkırlarından Urumuneli'ne (Türk sözlü şiir sanatının yayılması üzerine). *Türk Bitiği Araştırma/İnceleme Yazıları* (s. 180-195), Ankara: Akçağ Yay.
- Yıldırım, D. (1999). Dede Korkut'tan Ozan Barış'a dönüşüm. *Türk Dili*, 570, 505-530.

Yıldırım, D. (2000). Tarihî süreç içinde iletişim odakları, ağları ve işlevleri [XIII.-XX. yüzyıllar aralığı Türkiye]. *Türk Dünyası Dergisi*, 10, 327-353.

Yıldırım, D. (2006). Yeni bilgiler ışığında Dadaloğlu / Bütün şiirleri. *Türkbilig*, 2006/11, 235-238.

Yıldırım, Ö. (2018). Asya tipi üretim tarzı nedir?.
http://www.felsefe.gen.tr/felsefe_sozlugu/a/marksbilim_marxbilim_nedir_ne_demektir.asp.
Erişim Tarihi: 25.10.2018.

Yıldız Altın, K. (2018). *Türk kültüründe atalar kültü* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Extended Abstract

One of the most important elements in the formation of the tradition of minstrel style poetry in XVI. century is Bektashism. In other words, Bektashism is one of the elements that enables the reorganization of the "ozan-baksı tradition", which is a syncretic character over time, under the tradition of poetry in the Ottoman geography, especially in Istanbul. Undoubtedly, tradition is owed to minstrels for realization of this formation process. As M. Fuad Köprülü stated, the first representatives of the tradition called "poet, baksı, shaman, kam, oyun" have left their place to the dervishes named "ata" and "bab" (=saint) with acceptance of Islam. According to Ö. Lütfi Barkan, the tradition rooted in Turkistan and Horasan continued to evolve, especially in the Ottoman cultural geography by the dervishes who are named as "colonizer Turkish dervishes" by Ö. Lütfi Barkan. In this process, the representatives of the ozan-baksı tradition, which are called "minstrels" depending on the power of their relations God, when it comes to XIX. century, also described as "baba" (saint) beside minstrel.

‘Babalık’ is the name of the highest authority that a dervish can reach in Bektashism. So far, the nature of these "baba" (saint) sides of the minstrels has not been adequately addressed and evaluated. In this paper we will focus on the nature of the babalık inheritance they have been carrying since the time of Turkistan.

We can say that before the organization of Bektashism in Anatolia, a strong “Dervishes organization” was established in Iran, Azerbaijan and Tabriz and this structure continued its vitality in the mentioned region and established the Bektashi order in Anatolia. The basis of the paternity adventure of the minstrels we will deal with is the basis of these Turkmen fathers who carry the title of ancestor and ancestor, which outweigh their social and political influence as well as their “dervish identity”. Of course, in this structuring process, the functionality of Ahmet Yesevi directly comes to the fore. In other words, the minstrels' adventure of paternity was as mystical as it had a sufi character.

The minstrels had a cycle of minstrels-patents that followed a transitive course in a solid tradition. This cycle, in our opinion, has a direct impact on the organization of the minstrel style poetry tradition. When we look at the basic references of paternity in terms of tradition, we can say that the Kagan power, which is related to a divine source, constitutes the political connection point of this traditional structure. The second important connection point of the traditional structure is the economic order that develops depending on the production and consumption style of the Turks.

From the socio-cultural point of view, the main reference source in the establishment of structure-tradition integration is prayer houses and lodges. Religious traditions and rituals, which first began in Ahi lodges in Anatolia, will gain the function of the form of the organization of Bektashi prayer houses and the emergence of minstrel style poetry tradition. Therefore, the importance of the religious practices of the Turks starting from the beliefs and practices of Shamanism and the religion of the Sky God is very important in this process. One of the most effective elements in the success of these practices is the use of the potentials and means of poetry, music and dance in the transfer of Sufi teachings. Therefore, these three scientific tools, which have been effective and valid from the beginning in the Turkish verbal literature tradition, have an important influence on the organization of the minstrel style culture which establishes the structure and adaptation of heterodox sufi orders such as Bektashism. Of course, since Bektashism is at stake here, we need to express the importance of the style of 'nefes' (breath) poetry, namely the tradition of telling 'breath' style poetry in the organization of both traditions in this process.

In Anatolia, the culture of worship house style, which strongly influenced it, created a literary tradition, which was shaped mostly in the Bektashi worship house. In the 16th century, however, this deep-rooted tradition enabled the organization of the minstrel style poetry tradition in the Ottoman geography. Therefore, Bektashism has a greater influence in this organization as in the culture of worship-house style.

Minstrels' paternity adventure is a process which is related to Bektashism. In fact, as in the organization and evolution of the tradition, the minstrel style poetry tradition that never lost close contact with Bektashism since the 16th century, began to be directly represented by minstrels who were the Bektashi father. Of course, as we have mentioned before, the rituals and practices of being a pre-Islamic shaman, the structuring based on the relationship between the master and the disciple in Sufism, the Ahilik organization and the Bektashism which has become an institutional identity since the 15th century have a direct effect.