ÇERAĞ-I RUŞEN

Alevilik-Bektaşilik Üzerine Çeviri Yazılar

İlhan Cem Erseven



ürün yayınları

ÇERAĞ-I RUŞEN

(Alevilik-Bektaşilik Üzerine Çeviri Yazılar)

İlhan Cem Erseven

ürün yayınları

ANKARA- 2012

ISBN:978-605-4616-43-5
Yayıncı Sertifika No:14684
1.Baskı: 1997 ANT Yayınları, İstanbul
2. Baskı: Şubat 2013

Çerağ-ı Ruşen/ İlhan Cem Erseven

Ürün Yayınları
Konur Sokak 36/13 Kızılay / Ankara
Tel: 0312 425 39 20
Fax: 0312 417 57 23
E-posta: urunyayinlari@gmail.com
www.urunyayinlari.com

Kapak Fotoğrafı: Behzat Miser

Yazarla İletişim
il_cem@hotmail.com

® *Ürün Yayınları, Uluslararası Eğitim Öğretim Ltd.Şti. kuruluşudur.*

Baskı ve Cilt: Sarıyıldız Matbaacılık, Ankara

İlhan Cem Erseven

ÇERAĞ-I RUŞEN

(Alevilik-Bektaşilik Üzerine Çeviri Yazılar)

İÇİNDEKİLER

2. Baskıyı Sunarken 7

Günümüz Türkiyesinde Aleviliğe Bakış

Paul Dumont 11

Alevi-Bektaşi Sorunu

İrène Melikof 30

Bektaşi Geleneğinde Oğuz (Şaman) Kalıntıları

Pertev Naili Boratav 45

Türk Geleneğinde Tavşan

Jean-Paul Roux 51

Anadolu Gizemciliğinin Orta Asya Kökenleri

İrène Melikof 61

Safavi Devleti'nin Kuruluşunda Türk Aşiretlerinin Rolü

Oktay Efendiyev 76

Uygurlar'da Maniheizm ve Senkretizm

Louis Bazin 87

Anadolu'da Heterodoks İslam
İrène Melikof 106

Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş Veli ve Diğerleri
Claude Cahen 121

Şah Hatayi Divam'nın En Eski Elyazması
Azizağa Mehmedov 135

Merdivenköy Bektaşi Tekkesi ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Bektaşi Coğrafyası
Thierry Zarcone 151

1826 Sonrası Bektaşi Dergahları
İrène Melikof 163

Anadolu Alevilerinin Bazı Törenleri Üzerine
İrène Melikof 183

Hacı Bektaş, Şah Mina Sahib, Sultan Sahak ve Yürüyen Duvarlarla İlgili Söylenceler
Martin van Bruinessein 186

2. BASKIYI SUNARKEN ...

1980 sonrası, 12 Eylül askeri yönetimin yeniden çok partili sisteme geçilmesine yeşil ışık yakmasından sonra, demokrasiye geçiş göstergelerinden biri olarak Alevi öğretisi ve inancı da tartışılır olmaya başlandı. Kökü ta 1400 yıl öncesine, yani İslam öncesine dek varan kadim bir kültür olan Alevilik düşüncesi, Türkiye gündemine gelirken, Alevi semahları ve deyişleri de cemevinden tv ekranlarına, tartışma platformlarına, kimi derneklerin etkinliklerinde sahneye taşındı; görsel ve yazılı basında üzerinde dizi dizi yazılar, makaleler ve haberler yer aldı. Artık Alevilik ve Bektaşilik, dedelerin talip üzerine giderken yanında götürdükleri cem çantasından çıkıp adeta üzerindeki "*sır*" perdesi aralanır oldu.

Sır olmaktan çıkmasının iyi mi oldu kötü mü oldu tartışmasını bir yana bırakırsak, özellikle 1990 sonrası, Alevi hareketinin ivme kazanmasıyla birlikte Alevilik ve Bektaşilik üzerine birçok araştırmaların yapıldığını, cilt cilt kitapların yayınlandığını ve halen de yayınlanmakta olduğunu görürüz. Bu yayınların bir kısmı, var olanları yinelemekten öte gitmezken kimileri de bilimselliği olan ciddi bir araştırma özelliği taşıyordu. Bu kervanda ben de yer almıştım. !980'de Alevilikle ilgili ilk araştırmamı semahlar üzerinde yaptım. Üç yıl süren araştırmam sonunda gördüm ki bu kültür, oldukça yoğun ve derinliği olan bir deryaya benziyordu. O tarihten bu yana Alevilik ve Bektaşilik konusunda birçok makale yazdım, çeşitli panellere katıldım ve anladım ki benim bildiklerim, öğrendiklerim daha denizde bir tas su imiş...

Semahlar konusunda araştırmamı sürdürürken karşıma Türkçe basılı kaynakların yanı sıra yabancı dilde yazılmış, özellikle Fransızca, yazılar ve kitaplar da çıktı. Bu Fransızca makaleler ve kitaplar beni oldukça mutlu etti. Çünkü yabancı araştır-

macılar, özellikle Türkologlar, bizi bizden daha iyi araştırmışlar ve önyargısız olarak da kaleme almışlardı. Bu da gösteriyor ki Alevilik, "*bir grup Ali taraftarlarına verilen ad*" olmaktan öte, ritüelleriyle, müziğiyle, edebiyatıyla, semahlarıyla, yaşam biçimiyle, tasavvufuyla kendine özgü bir olgudur.

İşte bu "*olgu*"nun peşine takıldığımda, elime geçen Fransızca metinleri Türkçeye kazandırmak zorunluluğu doğmuştu. Yaptığım çevirilerin büyük bir kısmı, -daha çok, 10 Ocak 2009'da aramızdan ayrılan Alevilik ve Bektaşilik araştırmacısı İrene Mèlikof'a aitti-, dergilerde yayınlandı. Fakat daha sonra yaptığım çevirilerin sayısı artınca bunları kitaplaştırmayı düşündüm. Ve bu düşüncemi, 2 Kasım 2010'da kaybettiğimiz, değerli dostum Cemal Şener'e aktardım ve o da kitabı basmayı kabul etti. O sıralarda Mèlikof'un çevirilerinin yer aldığı "*Uyur İdik Uyardılar/Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*" kitabı yayınlanmıştı (Ocak 1993). Şener dostum,"*Yabancı Araştırmacılar Gözüyle Alevilik*" adını verdiğim kitap dosyasını, daha çekici olsun düşüncesiyle yanma Bektaşi ulusu Mehmet Hilmi Dede-Baba'nın bir nefesinden alınan "*Tuttum Aynayı Yüzüme/ Ali Göründü Gözüme*" dizelerini de alt başlık olarak ekleyip 1997'de kendi yayınevi ANT'tan çıkardı. Aradan geçen zaman içinde yeni çeviriler devam etti. Bu çevirilerden de bu konuda araştırma yapan üniversite öğrencilerin, akademisyenlerin ve siz değerli okurların da bilgi sahibi olup dağarcıklarını zenginleştirmeleri için aradan geçen 15 yıl sonra 2.baskısını genişletilmiş olarak yapmaya karar verdim. Bu kez kitabın adını, daha çok gülbanklarda duyduğumuz "***Çerağ-ı Ruşen***" olarak değiştirdim. Çerağ-ı Ruşen, aydınlatan ışık, parlayan mum, alev demektir. Kitapta yer alan yazarları, karanlığa ışık tutan bir "*çerağ*" olarak gördüğüm için kitaba bu adı koymayı daha uygun gördüm.

Kitabı yeni baskıya hazırlarken, ilk baskıdaki tümce düşüklüklerini, imla hatalarını da düzelttim, daha iyi bir yapıt ortaya

çıkmasına özen gösterdim. Belki yine ufak tefek gözden kaçmış hatalar olmuştur, olduysa şimdiden af ola!...

Bu kitapta, ilk baskıda olduğu gibi çoğunluğu Mèlikof'a ait olmakla birlikte başka araştırmacıların makalelerine de yer verdim. Ayrıca çevirisini yaptığım makalelere ek olarak, ilk baskıda olduğu gibi izinlerini alarak yer verdiğim, Sayın Doç.Dr. Kürşat Bozkurt'un İngilizceden çevirdiği ve Bilim-Ütopya dergisinde (Kasım 1996 sayısı) yayınlanan ve ilk baskıda da yer alan Martin van Bruinnes'in makalesiyle, yine çevirisini Fulya Atalay Dökme-Gül Zuhal Bayrakçı'nın Fransızcadan çevirdiği ve Şener dostum tarafından düzeltilmesi için bana gönderilen Paul Dumont'a ait makaleyi tekrar koydum.Amacım, siz değerli okurları, bu iki makaleden de yoksun bırakmamaktır. Bu çeviri makaleler için Sayın Bozkurt'a, Sayın Dökme ve Bayrakçı'ya değerli katkılarından dolayı bir kez daha teşekkür ediyor, kendilerine de bu alandaki çalışmaları için başarılar diliyorum.

Ayrıca kitabın dizgisinde bana en büyük desteğini esirgemeyen Özlem Arslan'a da teşekkürler...

Dilerim, yeni çeviriler ve görsel malzemelerle biraz daha zenginleşmiş olan genişletilmiş bu yeni baskı kitap, bir kez daha siz değerli okurların beğenisini kazanır, başvuru kitabı olur ve böylece yabancı araştırmacıların da Alevilik-Bektaşilik konusundaki önemli ve değerli araştırmalarına sahip olmuş olursunuz. Amacımız, bu kültüre hizmet etmek, başkalarının bilgilerini de sizlere taşıyabilmek.. Az da olsa çorbada tuzumuz olduysa ne mutlu bize.

Bir başka kitabın kavşağında buluşmak dileğiyle "*Aşk Ola!*" diyorum.

5 Şubat 2013/Ankara

İlhan Cem Erseven



GÜNÜMÜZ TÜRKİYE'SİNDE ALEVİLİĞE BAKIŞ[1]

Paul Dumont

"*Bir Alevinin mislüman olarak değerlendirilmesi için önce Yahudiliği, sonra Hıristiyanlığı benimsemesi gerekir. Ancak ondan sonra Sünni* İslamı *benimseyebilecektir.*"

Birçok Türk'ün inanarak söylediği bu "*eski söz*",[2] Türkiye'den Sünni halkla Aleviler arasındaki uçurumun güçlü belirtilerinden biridir. Birçok Sünninin gözünde bir Alevi, bir sapkın mezhepliden daha kötüdür. Kitaplı dinlere göre İslamdan o kadar uzak bir dinin üyesidir. Toplumsal olaylarda, Sünnilerle Alevileri birbirine düşüren güvensizliği görebilmek için birlikte yaşadıkları bölgelere bir göz atmak yetecektir. Sünni köylerinde, gelen bir yabancıya, Alevi bölgelerinde iğrenç ve yüz kızartıcı olaylar olduğu anlatılarak buralara gitmemeleri söylenir. Aleviler ise, Sünnileri toplumsal ilişkiler ve siyasal yaşamda olduğu kadar din konusunda da her türlü sapkınlıktan sorumlu muhalifler olarak adlandırırlar.

Eğer Aleviler, kontrol ve asimile edilmesi kolay küçük bir topluluk olsalardı, kökenleri uzak bir geçmişe dayanan bu kar-

---

1 Fransızcadan çeviren: Fulya Atalay Dökme- Gül Zuhal Bayrakçı

2 Sünnilerin Alevilere karşı besledikleri bu önyargılar, daha sonra sözedeceğimiz CEM dergisinin birçok sayfalarında konu olarak işlenmiştir.

şılıklı nefret -Aleviler, 1514'te Yavuz Sultan Selim'in askeri saldırısı karşısında binlerce Kızılbaşın katledilmesiyle sonuçlanan Çaldıran Savaşı'nı hiç unutmadılar- bu noktaya gelmeyecekti. Fakat Alevilerin oldukça önemli bir kalabalık oluşturdukları Türkiye nüfusunda büyük bir ağırlığa sahip oldukları -bunlardan azınlık diye sözedilemez- kesindir. Türk resmi istatistikleri, bu Alevi nüfus hakkında kesin bir bilgi veremiyor. Fakat değerlendirmelerin büyük bir çoğunluğuna göre, bu, belki toplam nüfusun içte birini (1980'li yıllarda), 15-16 milyonunu oluşturuyordu.

Çoğunluktaki dinsel öğeyle anlaşmazlığı bulunan, böylesi önemli bir insan topluluğu, doğal olarak sorun yaratmaktan uzak olacaktır. Bir Alevi köylüyü Sünni komşusuyla zaman zaman karşı karşıya getiren küçük toplumsal anlaşmazlıklar ve sıkıntılar, ola ki birgün kıyıcı, kitlesel bir çatışmaya dönüşme tehlikesi yaratmazlar mı? Bu soruyu sormamak elde değil. Şöyle ki 70'li yılların sonlarında, daha güncel olan Türkiye'de -yani, Doğu'da Fırat ile Kızılırmak ve Batı'da Balıkesir'in ücra yerleri ile Ege'nin arka kısımlarında kalan bölge- "*Alevi kuşağı*" diye adlandırılan bölgede, şiddeti 1978 Kasım'ında K.Maraş'ta ortaya çıkan olaylar zinciriyle ve ancak, 1980 Temmuz'unda parçalanan Fatsa "*bağımsız komünü*"nün kuruluşuyla belirginleşir.[3]

Bazı bölgelerde Alevilik olayı, daha büyük sorunlara yol açan etnik bölünmelerle (Sünni Türk-Alevi Kürt) yoğunlaşır.

Lübnan, Suriye ve Irak'ta, bölgenin diğer ülkelerinde, Sünniler ve Şiiler arasındaki çatışma, dünyanın bir bölümünü sarsan krizin başlıca görünümlerinden birini oluşturur.

Eğer Aleviliğin, çağdaş Türkiye'nin toplumsal ve siyasal yaşamdaki konumunu sorgulamak yerindeyse, Kemalist çağdaşlaşmaya ve laikleşmeye karşı ne derece direnebileceğini sormak da son derece doğaldır. Son yıllarda, Türkiye'nin tanık olduğu

3 Jean François Bayart, *Çağdaş Türkiye'de Alevi Sorunu*, O.Carré yayını, *Günümüz Dünyasında İslam ve Devlet*, Paris, P.U.F. 1982, sf: 119

Sünnilerle Aleviler arasındaki olaylar, toplumlararası rekabette zengin bir geçmişin basit kalıntısı ve çağdaş bir Cumhuriyet çerçevesi içinde canlılığını yitirecek ve daha sonra yakın bir gelecekte yok olacak, ilerici ve laik diye adlandırılan bir kalıntı değil midir? Toplumlararası bölünmeler, cumhuriyetçi yönetimler tarafından etnik ve dinsel özerklikleri ortadan kaldırmak için Türkiye'deki tüm yurttaşları aynı ulus bilinci altında kaynaştırmak ve aynı ulusal inanışta birleştirmek için uyguladığı asimilasyoncu gelişime daha ve ne zamana kadar dayanabileceklerdir?

Bu, ileriki sayfalarda yanıtlamaya çalışacağımız soruların tümünü kapsar. İlk bölümde, çağdaş Türkiye'de bir Alevi kimliğinin var olabilme olasılıklarını, ikinci bölümde, Türkiye'nin son yirmi yıllık[4] siyasal yaşamında Aleviliğin önemini irdeleyeceğiz. Üçüncü bölümde ise, Türk Alevi kimliğinin son günlerdeki değişimlerini ve gelecekte yol açabileceği sonuçlarını sorgulayacağız.

Alevi Kimliği

Sünni düşünceye göre, Aleviyi en net karakterize eden şey, dinsel ibadetlerdeki bütünlüktür: Camiye gitmez, İslam'ın 5 şartına uymaz, *Ramazan* ayında oruç tutmaz, dinsel bayramları reddeder. Buna karşılık Kerbela'da şehit olan Hüseyin'i anarak *Muharrem* ayında oruç tutar. Sünnilerinkinden farklı yasak olan yiyecekler bile vardır ve özellikle yılda iki kez, kadınların ve erkeklerin birlikte katıldıkları, içki içilen ve mumlar söndüğünde utanç verici şeylerin, -çoğu Sünni bunun böyle olduğuna inanmaktadır- yapıldığı ayinler vardır.[5]

Oysa Ali yandaşları, dışarıdan bakıldığında, bu heterodoks dinsel geleneklerin bir arada olmasından dolayı özellikle belirtilmiş olsa bile son yirmi yıl boyunca yapılan birçok incelemeler,

4 1970-90 arası; bu makale 1991'de yazılmıştır. Makalede geçen tarihler buna göre değerlendirilmelidir. Çev. notu

5 Y. Kadri Karaosmanoğlu'nun 1922'de yayınlanan *Nur Baba* adlı romanının önsözü.

Alevi kesiminde dinsel uygulamalarda belirli bir yumuşama olduğu konusunda ısrarcıdır. 60'lı yılların sonunda İsmail Beşikçi, bir yapıtında Doğu Anadolu'daki Alevilerin topluluklara göre değişen farklı davranışlara sahip olduklarını belirtir: Öyleki Iğdır (Kars) Alevileri ibadetlerine çok düşkündüler, hatta bir camileri[6] bile vardı. Buna karşın, Dersim'de dinsel kurallara uyma daha azdı ve Aleviler, genelde eskiye göre daha laik bir görünün sunuyor, kadınlara daha fazla hareket özgürlüğü tanıyorlardı.[7] Yakın bir tarihte Peter J. Bumke, Tunceli'deki Kürt Alevileri hakkında *Muharrem* ayında artık oruç tutmadıklarını, Kerbela şehitleri anısına Muharrem ayının 10'unda tüketilen geleneksel tatlıları olan Aşure'nin gitgide daha seyrek yapıldığını, tavşan eti yeme yasağına uyulmadığını ve bilhassa Cem ayini denilen dinsel ayinin -ki kuşkusuz en belirgin özelliklerinden biridir- yok olmak üzere olduğunu söylüyordu.[8]

1986 Temmuz'unda Strasbourg'da yapılan Bektaşilerle ilgili bir yuvarlak masa toplantısında da benzer düşünceler sergilenmiştir. Gerçekten, çoğunluğu Sivas kökenli olan, fakat Köln'de oturan bir grup Alevi işçi, toplantı öncesi kongre üyelerine Cem ayini hakkında bir fikir vermek amacıyla bir "*gösteri*" düzenlemişlerdi. Oysa yardımcılar, hemencecik, bu ayinsel törene katılanların çok az bir bölümünün, "*ayin*"i gerçekten bildiklerini saptamışlardı. Diğerlerinin ise, gösterilecek hareketleri ve söylenecek sözleri, kendilerine açıklayacak bir "*suflör*"e gereksinimleri vardı. Bu demektir ki uzun zamandır kökenlerinden uzaklaşmış bu Alevilerin çok azının, çoğunlukla *Ayin-i Cem*'e katılma olanağına sahip oldukları bir gerçektir.

6 Iğdır'da yaşayan ve camiye gidenler Alevi değil, Şii'dir. (Dökme ve Bayrakçı'nın notu)

7 İsmail Beşikçi, *Doğu Anadolu'nun Düzeni*, E Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 1972, sf: 239-242

8 29 Haziran-2 temmuz 1986'da Strasbourg'da yapılan "*Bektaşiler Örgütü ve Hacı Bektaş'a Bağlı Olan Gruplar*" konulu kollokyumda sunulan "*Kürt Alevilerin Örgütlenmesi Hakkında Bazı Görüşler*" adlı bildirim

Bazı yerlerde gözlenen, ama geneli kapsamayan, Alevilerin olduğu bölgelerde bu dinsel uygulamanın zayıflaması, yüzyılın ortasından beri, İslama "*dönüş*" düşüncesinin egemen olduğu Türkiye'de yeterince çelişkili görünmektedir. Bu, dinsel bir duygunun azalmasından dolayı değil, Alevilerin dinle ilgili gösterilerine her zaman daha az yer vermeleriyle açıklanabilir. Gösterişçi ibadetlerden oluşan bir ayine karşı muhalif tavırlar, ilerici ve modern bir İslamdan yana cumhuriyetçi propagandaya ve eskimiş dinsel uygulamalara karşı gelişmesine aykırı olarak Sünnilere göre Kemalist laikleşmeye daha elverişli bir ortam oluşturdular.

Alevilikte dinsel öğenin zayıflamasının diğer bir göstergesi de toplumların kaynaşmasında ruhani rehberlerin –*babalar*, *dedeler* ve Kürtlerde *seyyitler*- rollerinin sona ermesidir. Geleneksel olarak, kendi soylarını kalıtsal olarak kabul eden bu din önderleri, -ister 12 İmam'dan biri olsun, ister Sarı Saltuk ya da Dede Kargın gibi saygın Bektaşiler olsun, ister en tanınmışı Pir Sultan Abdal olan büyük mistik ozanlar olsun- her Alevi ocağının temel öğesini oluşturuyorlardı. Ayinleri ve özellikle Cem ayinini yönetenler kendileridir. Topluluğun değişik üyeleri arasındaki tartışmaların düzenlendiği Görgü Cem'i (sorgu ayini)'ndeki yargılama görevini de üstlenen yine bunlardı. Daha doğrusu, topluluğun çözülecek bir sorunu olduğunda her defasında başvurdukları kişi bunlar oluyordu. Oysa şu son on yıl boyunca birçok şey oldukça değişmiş görünüyor. Peter J. Bumke, Dersim/Tunceli'li Kürt Alevileri üzerine yaptığı araştırmalarında,[9] bölgenin *seyyit*'lerinin saygınlıklarının büyük bir kısmını yitirdiklerini, artık onların cemlere daha seyrek gittiklerini ve yönettiklerini, genç kuşakların onlara karşı tutumlarının ne eskisi gibi farklı olduğunu, ne de aşırı eleştirici olduklarını belirtir. Almanya'daki Aleviler arasında yaptığımız kişisel görüşmeler, yurtdışındaki Dede'lerin -burada az da olsa varlıkları sözkonusu- bu topluluk içinde çok

9 Agy

sınırlı bir rol oynadıklarını ve bu koşullarda seyrek de olsa yalnızca ayinsel törenleri yönetmek için çağırdıklarını görüyoruz.

Toplumsal bir kaynaştırıcı olan dinsel ibadetten dolayı oynadığı bu rolün ortadan kalkmasına karşın Alevi kimliğinin temel öğelerinden birini kendinde taşıyan geleneksel soy ağacının çevresinin saygın etkinliği sürmektedir. Günümüz Türkiye'sinde Alevilerde evlilik stratejilerinin seçimine ilişkin incelemeler pek azdır. Altan Gökalp, buna karşın Türkiye'nin toplumsal değişimden en fazla etkilenmiş bölgelerinde bile, yani Doğu Anadolu'da "*kız veren*" ile "kız *alan*" soylar arasındaki ayrıcalıklı evlilik bağlarının sürdüğünü, Batı'dan alınmış ve Türk toplumunun geleneklerine yabancı toplumsal bir modelin medya (özellikle TV) aracılığıyla geniş bir alana yayılmasına karşın sürdüğünü belirtmiştir.[10] Soylar arasındaki ayrıcalıklı evlilik ilişkilerinin toplum dışına taştığı durumlarda bile Aleviler, her zaman kendi içlerinden biriyle evlenmeyi düşünürler ve Alevilerle Sünniler arasındaki evlilikler, çevrenin ve ailenin tepkisiyle karşı karşıya kalır.

Alevi kimliğinin sürekliliğini sağlayan bir başka olgu, gençlerin *eş tutma* geleneğinin sürekliliğidir. Her Alevi, ilke olarak genç yaşından itibaren bir *musahip*'e, bir manevi (yol) kardeşe sıkı bağlarla bağlıdır. Evlilikten sonra, bu geleneğe *Görgü Cem'i* sırasında, her çiftin bir başka çifte simgesel olarak bağlı olacağı eş tutma geleneği eklenir.[11] Çok güçlü olan bu gelenek, toplumsal dayanışmayı son derece pekiştirecek bir niteliktedir ve eşlenen çiftler arasında oluşan karşılıklı ilişkilerden dolayı, Gökalp'ın da belirttiği gibi belli bir ölçüde de olsa soylar arasındaki değişimlerin karşılıksız olması nedniyle ortaya çıkan bir evlilik sisteminin yarattığı eşitsizliklere yol açan bir eşitliği doğurmaktadır. Eğer Alevi kimliğinin musahip/eş tutma geleneği ve geleneksel evlilik

10 Altan Gökalp, *Kızılbaşlar ve Kara Ağızlılar*, Paris, Société d'Ethnographie, 1980, "*Anadolu'da Bir Şii Azınlık: Aleviler*", 1980

11 Gökalp, *agy*,

sistemine bağlı kalması çok zorunluysa, çok güçlü aşiretsel bir bağlılık duygusuyla ayakta kalacaktır. Aşiretler biçimindeki "*bölünmeler*", kökeninden kopmanın sonuçlarına boyun eğen göçer topluluklarda bile yaşamlarını sürdürmeyi ya da korumayı başarırlar. Örneğin, Köln'de sürekli aynı mahallede oturan gruplar, bu geleneği yeniden yaşatmak için bir araya gelmişlerdir. Ailesel ve bireysel olarak bir arada bulunan bu toplulukta, çokları, kuşkusuz büyük ölçüde topluluk bağlarını güçlendirecek -mistik ya da gerçek- soy bağını unutmamışlardı.

Sonuç olarak, Aleviliğin direnme gücünün, halk kültürünün bir zenginliği ve özellikle tümünün direnmesi olduğunu söylemek gerekir. Bu zenginlik, yalnızca büyük dinsel temalardan değil (Ali'nin ya da Kerbela şehidinin doğum ve yaşam öyküsü gibi), fakat tarihsel öykülerden (Şah İsmail destanı gibi), şiir, deyiş ve çok özel bir makamın "*bilgelik*" oluşturan özlü sözlerinden ve öğütlerinden oluşur.[12] Kuşaktan kuşağa geçen bu Alevi kültürü, canlılığını yitirmedi ve gün geçtikçe, Kemalizm'den doğan yeni ulusal kültürle zorlanmaksızın kaynaşmaktadır.

Kısacası, hiç kuşkusuz, Alevi kimliği, özellikle dinsel ibadet alanında aşama belirtileri gösterse de günümüze dek çağdaşlaşmanın yükselen dalgasına bağlı kalmayı bilmiştir. Alevilik, yalnızca çağdaş dünyadaki değişikliklere direnmiş değil, aynı zamanda 60'lı yılların ortalarından itibaren, özellikle siyasal alanda görülen başka bir uyanışa karşı da direnmiştir.

Aleviliğin "Uyanışı"

Doğruyu söylemek gerekirse, "*uyanış*" deyimi yerinde değil. Çünkü hiç bir zaman gerçek bir uyuklama dönemi olmamıştır. 60'lı yılların ortasından itibaren başlayan bu dönem, Aleviler tarafından olduğu kadar Sünniler tarafından da "*Alevi sorunu*"nun

12 Bazı metinler, Abdülbaki Gölpınarlı tarafından yeniden düzenlenmiştir. *Alevi-Bektaşi Nefesleri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1963, (zengin bibliyografyayla birlikte)

varlığının bilinçli olarak savunulması zorunlu olmuştur. Aleviler için sözkonusu olan, çoğunluğunu Sünnilerin oluşturduğu bir toplumda, özgürlüklerini kabul ettirmek ve buna koşut olarak Kemalist Cumhuriyet tarafından ilan edilen ulusal birlik ve eşitlik ilkesinin, Sünnilere göre daha çok kendi çıkarlarından yana işlemesi gerektiği sözkonusu olmuştur. Sünniler için Alevilik, yalnızca mezhep sapkınlığı olarak algılandığı için değil, sol düşüncelere, yani dinsel-etnik ayrımcılığa uygun bir zemin hazırladığı için de bir kaygı yaratmıştır. Doğal olarak, laik Türk devletinin resmi görüşü, Aleviler hakkındaki hiç bir ayrımı kabul etmiyordu. Uygulamada bununla birlikte, zaman zaman bazı siyaset adamlarının olası bir Alevi yıkıcılığına karşı uyarılarda bulundukları da görülmüştür.

Fakat "*Alevi sorunu*"nun kamuoyu gündeminde yer alması için, neden 60'lı yılların ortasını beklemek gerekiyordu? Akla ilk gelen açıklama, siyasal durumun böyle bir gelişime uygun olmasıydı. Gerçekten, başta Kemalist iktidarın sürdüğü 40 yıllık bir siyasal yaşam ve ardından oldukça katı tek partili bir dönemden dolayı Türkiye, 1960 Askeri darbesinden sonra çoğulcu demokrasi rejimine doğru yönelmişti. O zamana dek gizli kalmış çeşitli düşünce akımları, önce çekingenlikle, sonra gittikçe cesaretlenerek kendilerini göstermeye başlamışlardı. Aleviliğin, sesini duyurabilmek için böyle bir durumdan yararlanabilmesi normaldi. Doğal olarak, 50'li yılların sonundan itibaren Türkiye'nin çehresini değiştirmeye başlamış olan çeşitli sosyo-ekonomik olayları da düşünmek gerekir. Sanayide ilerleme, hızla gelişen kentleşme, nüfus artışı, medya ve yapılaşmanın patlaması, kırsal kesimden büyük kentlere ve yabancı ülkelere göç olayı, siyasal ve toplumsal bölünmelere ve sesini duyurmaya çalışan çeşitli toplumsal, etnik ve dinsel güçlerin ortaya çıkmasına yardımcı olan etkenler olmuşlardır.

Alevilerde böyle bir kaynaşmanın ilk belirtisi, 1954 yılında, Alevilerin en saygın bilgelerinden biri ve Bektaşi tarikatının

kurucusu *Hacı Bektaş Veli Dergahı*'nın bulunduğu, küçük bir Anadolu ilçesi olan Hacıbektaş'ta (Nevşehir) yapılan bir anma törenini düzenlemek olmuştur.[13] Dinsel derneklerin tüm etkinliklerinin yasaklanmasına, tekke ve zaviyelerin kapatılmasına neden olan 1925 Aralık yasasına karşın, Konya'da yapılan Mevlevi Törenleri'nden esinlenerek yapılan *Hacı Bektaş Veli'yi Anma Törenleri*, başlangıçta Türkiye'nin bu bölümünde turizmi geliştirmeye ve Bektaşi mirasına sahip çıkmaya yönelik kültürel bir gösteri gibi sunulmuştu. Besbelli ki Hacıbektaş ilçesi, 3 gün süren törenler boyunca Alevileri bir araya getirme olanağı sağlamış ve burada sunulan "*folklorik*" gösteriler, cem ayinindekilere benzer harekete geçici bir rol oynamışlardı. Gerçekten bazı gruplar, siyasal ajitasyon yaratmak için sunulan bu geniş kitlesel katılımdan yararlanmışlardır.[14]

Özellikle 70'li yıllardan itibaren, törenler gittikçe daha keskin bir siyasal görünüm almaya başlar. Gerçekten bu yıllar, geçmişteki Alevi aşiretlerin sosyal eşitlikçiliğin değerlerini öven ve baskıcı merkezi yönetime karşı mücadele eden ve en büyük Alevi ozanının yaşamını konu alan "*Pir Sultan Abdal*" adlı oyunun turnelerinin başladığı dönemdir. Yine bu dönemde, Hacıbektaş'ta türbenin ve diğer binaların duvarlarında faşizme karşı savaşın galibi olarak düzenin patronlarını gösteren afişler asılmaya başlanır. Anma töreni, yavaş yavaş devrimci türkülerin yorumlanmasında, usta tanınmış usta halk sanatçılarının –*aşık* ya da *ozan*- toplandıkları yerlerden biri olur. Sonuçta siyasal karakterin yıllar geçtikçe gitgide daha açık bir biçimde sergilendiği konferanslar ve açıkoturumlar da düzenlenir. Hacı Bektaş Veli hakkında yapılan en siyasal içerikli oturum, kuşkusuz 1978'de yapılandır. Oturumun daha başında, toplantıyı düzenleyenler, "*Hacı Bektaş'ın, bir çoğunun düşündüğü gibi dinsel bir önder, bir aziz ya da bir çileci olmadığını, fakat*

13 Bu anma töreni için, bkz: John Norton, *Hacıbektaş'ta Anma Törenlerinin Gelişimi*, 1964-1985. (Adı geçen kollokyumda sunulan bildiri)

14 Hacıbektaş Turizm Derneği tarafından 1977'de yayınlanan *Hacı Bektaş Veli* adlı derleme yazılarından oluşan kitap

insanlara yeni toplumsal bir düzen sunmaya gelen devrimci bir önder ve düşünür olduğunu" söylemeye dek giderler.[15]

Bu kaynaşmanın bir başka belirtisi, 1966'da, Alevi davasını savunmaya adanmış, 15 günde bir çıkan CEM adlı kültürel ve siyasal dergidir. Ilımlığıyla tanınan Abidin Özgünay'ın yönettiği bu aylık dergi, Kemalist gelenekçiliğin ve Aleviliğin bayrağı altında hemen yayın yaşamına katılır. Bunu farkedebilmek için her 15 günde bir derginin ilk sayfasını süsleyen fotoğraflara bakmak yeterlidir. Dergi, bazen Ali'yi, bazen 12 İmam'ı, hatta Hacı Bektaş'ı, Atatürk'ün portreleriyle ya da Cumhuriyet tarihinin önde gelen kişileriyle birlikte bir arada ve çok belirgin bir düzen içinde sunan değişik tarikat adamlarını görürüz.

Cem dergisinin önemli bir bölümü, aşağı yukarı üçte biri, Alevi kültürünün çeşitli yönlerinin anlatılmasına ayrılmıştır. Örneğin, ilk sayılarda Şamanlık ve Alevilik arasındaki ilişkiler hakkında bir dizi makale yer alıyordu. Bu çerçevede derginin birçok sayısında ele alınan Ali'nin, Hacı Bektaş'ın ya da diğer ulu kişilerin yaşamları üzerine incelemeler de bulunuyordu. Dikkatleri çeken bir başka sütun da, "*Okuyucu Mektupları*"ydı. Bazen burada inançsal sorunlar dile getiriliyordu. Fakat okuyucular, daha çok Alevilerin bir kısım Sünnilerden gördükleri kötü davranışlardan yakınmak için yazıyorlardı. Senaryo, genelde hep aynıydı: Bir Sünni, -bir cemaat önünde vaaz veren bir imamın sözkonusu olduğu durumlarda- Aleviler hakkında iftiralarda bulunmuştur. Aleviler de bu iddialar karşısında ayaklanmışlar ve olaylar, sonu şiddete varan sonuçlar -basit mahalle kavgaları ya da bazen birkaç insanın yaralandığı çok ciddi olaylar- doğurmuştur.

Cem dergisinin en büyük bölümü, güncel olaylara ve Sünnilerin farklı dinsel kesimleriyle yapılan tartışmalara ayrılmıştır. Dergi, özellikle, niyetini belli ederek ve ülkenin inançsal bir örgütü olan Alevileri bölücü olarak suçlayan aktif bir İslami örgüt olan *Nurcular* ve *Süleymancılar*'a yönelik suçlamalarla doluydu.

15 J. Norton'un adı geçen yapıtında aynı görüşleri bulabilirsiniz.

İ. Hakkı Baltacıoğlu, Çetin Özek ve İzzettin Doğan gibi üniversiteli aydınların yazılarında en sık işlenen konulardan biri, Alevilerin Sünnilerle aynı haklara sahip Türkiye vatandaşları oldukları ve bu anayasal ve hukuksal eşitliğin, uygulamalara da yansımasıdır. Bu eşitlik isteği yanında, Cem dergisi, Kemalist laikliğin yüceltilmesine de önemli bir yer veriyordu. Gerçekten, Aleviler arasında oldukça yaygın olan ve laiklik ilkesini sürekli işleyen bu dergi, bu ilkenin tam uygulanması durumunda, Alevi topluluğuna, Türkiye ulusal sınırları içinde sakin bir yaşam tanınacağını umuyordu.

Cem'in ilk sayılarında görülen laiklik lehine övgüler, Alevileri herkese açık farklı yerlerde, halka karşı din sapkınları ve solcu yıkıcılığın ortakları olarak niteleyeren, onları karalayan Diyanet İşleri Başkanı İbrahim Elmalı'ya karşı yapılan şiddetli saldırılarla bir aradadır.[16] Doğal olarak dergi çalışanları, bu sözlere karşı çıkmadılar. Tüm Alevi halkı bu olaya sinirlenmiş ve bu ajitasyon, Elmalı'nın 1966 sonuna doğru görevinden istifa etmesine dek varmıştır. Bu istifa, Alevileri tehlikeli bir unsur olarak görenlerle karşı karşıya getiren çatışmayı ortadan kaldırmadı. Birkaç hafta sonra Cem dergisi, "*zararlı akımlara karşı savaşı*" içeren 36 sayfalık askeri muhtırada, Ali yandaşlarını uluslararası komünizm tarafından kullanılan araçlar gibi bunları tartışma konusu yapan ordunun kurmay başkanı General Cemal Tural'ın saldırısını ele alıyordu. Alevilik etrafında toplanmış insanlar için bu tip yakıştırmalar kabul edilir gibi değildi ve bunu yüksek sesle söylemek hakkına sahiptiler.

Cem'in ilk sayılarının yayınlanmasından çok kısa bir süre sonra Alevi "*uyanışı*"na tanıklık eden başka bir olay oldu: Ekim 1966'da genel başkanlığını emekli general Tahsin Berkman'ın, genel sekreterliğini avukat Cemal Özbey'in yaptığı *Birlik Partisi* (BP) kuruldu. Bu partinin kurucuları, yayınladıkları bldirilerinde,

16 Başbakanlığa bağlı bu kuruluş, din işlerinin yönetiminden sorumlu bir Başkanlık'tır. Bu kurum, Türkiye'deki resmi ve kurumlaşmış tüm görüşleri denetler.

Alevi kimliğine bağlı kalınmasını reddediyorlardı. Fakat Parti, Cem ve aynı eğilimde olan dernekler tarafından destekleniyordu. Ayrıca amblem olarak, Ali'nin ve 12 İmam'ın simgesi olan oniki yıldızla çevrili aslanı kullanıyorlardı.

Kamuoyu gözünde Aleviler, sol düşüncelere yakınlık duyuyorlardı. Birlik Partisi yöneticileri, olabildiğince bayağı merkezi düşüncelerin desteğini almaya özen gösteriyorlardı. Gerçekten Parti'nin temel amacı, "*bütün yurttaşları ulusal bilinç ve ilkeler çerçevesinde, bölünmez bir bütün içinde bir araya getirmek ve ulusal bağımsızlık ilkesi üzerine kurulu toplumsal, laik, demokratik, hukuk devleti biçiminde, diliyle, ulusuyla, toprağıyla Türkiye Cumhuriyeti'nin sürekliliğini sağlamak*"tı.[17] Anlaşılması oldukça güç bu formül, Kemalist söylemin tüm anahtar sözcüklerini içeriyordu. Parti, devletin resmi öğretisine bağlılığını gizlemiyordu. Cem'de birçok kez işlenmiş bir konuyu ele alan program, aynı zamanda halkın ahlakını ve var olan yasalarına saygı çerçevesinde "*din ve ibadet özgürlüğü*" istiyordu. Sonuç olarak, Kemalist öğretiyle tümüyle uyum içinde olan Parti yöneticileri, ucu ucuna geçimlikçi, serbest girişimciliği kısıtlayan güdümlü ekonomik sistemi öneriyorlardı.

Kuruluşundan çok kısa bir süre sonra, Birlik Partisi, iç anlaşmazlıklar sonucu dağıldı ve ilk kurucu yönetici ekip, yerini Alevi topluluğunu birleştirmek için *Millet Partisi (MP)*'nden ayrılan politikacı Hüseyin Balan'ın başkan olduğu yeni kadrolara bıraktı. 1969 seçimlerinde, kuşkusuz biraz şaşırtıcı, ama herşeye karşın daha üstün bir sonuç elde etti: Örneğin, % 2.8'lik oy ve Meclis'te 8 milletvekiliyle, daha sonra aşırı sağ eylemleriyle dikkat çeken, bu seçimlerde Meclis'e yalnızca tek bir milletvekiliyle giren *Milliyetçi Hareket Partisi (MHP)*'nden çok daha iyi bir sonuç elde etti.

Buna karşın, kısa bir süre sonra Birlik Partisi'nin Alevilerin

17 *Birlik Partisi*, CEM dergisi, sayı: 6, sf: 13, 15 Kasım 1966

isteklerine gerçek anlamda yanıt veremediği görüldü. 1970 yılında, parti milletvekillerinin çoğu, *Adalet Partisi* (AP) genel başkanı Süleyman Demirel'in liberal-muhafazakar hükümetini destekleme kararı alacaklar ve Kemalist muhafazakar karakterinin oluşmasına katkıda bulunacaklardır. Bu eğilim karşısında, sonu, sözkonusu milletvekillerinin ihraç edilmesi ve daha uzun vadede Parti'nin Sivas milletvekili Mustafa Timisi tarafından yönetilen bir grup insanın etkisi altında "*sola yönelme*"siyle sonuçlanan "*aşağı*"dan gelen bir başkaldırıya yol açar. Fakat bu eğilimin değişimi, çok geç gerçekleşti. İnandırıcılığının büyük bir bölümünü yitirmesine karşın, 1969 seçimlerinde oldukça iyi sonuçlar elde eden Parti, 1977 yılında seçmenin yalnızca % 0.4 oranında oy verdiği acımasız düşüşü yaşadıktan sonra, 1980'deki çöküşüne dek oy kaybetmeye devam etti. Birlik Partisi'nin fiyaskoyla sonuçlanması, 70'li yıllarda Türkiye'de mezhepsel bir azınlığın çıkarlarını savunmak için kurulmuş bir partiye yer olmadığını -bu yalnızca gizli olabilirdi- düşüncesi uyandırdı. Aleviler, kuşkusuz, siyasal programının tek özgürlüğü olarak bayrağını süsleyen 12 yıldız ve aslan olan bir yapılanma içinde tanınabilmek için toplumsal ve ekonomik açıdan çok farklıydılar.

Kuşkusuz ortaya konulan sorunun, Alevi kaynaşmasının siyasal kurtuluş yolunun ne olduğunu bilmektir. Ayrıntılı inceleme eksikliği, ne yazık ki bu bütünlük içinde Cumhuriyet Halk Partisi (CHP), (60 ve 70'li yıllar boyunca sosyalizmle arasını iyi tutmak için Kemalizme sırtını dönen siyasi bir kuruluş) tarafından savunulan ilkelere uygun olduklarını ileri sürdüler. Bu, gerçeğe daha yakın görünüyor. 80'li yıllarda, CHP'nin mirasçısı SODEP (Sosyal Demokrat Halkçı Parti)'nin yöneticilerinden biri olan, BP'nin eski genel başkanı Timisi, bu konuda en belirgin bir örnek oluşturmaktadır. Ayrıca öte yandan, hiç kuşkusuz, 1991'de kurulan Marksist Türkiye İşçi Partisi (TİP), seçmen oylarının bir bölümünü Alevilerden aldı. 1969 seçimlerinde TİP, parti aday-

lığını, Hidisoy aşiret reisi ve büyük toprak ağası Alevi bir baba olan Sabri Tanrıverdi'ye vermeye kadar götürdü.[18] Kuşkusuz bu, Parti içinde büyük yankı uyandırdı. Parti üyelerinin birçoğu, "*halkın sömürücüleriyle*" böyle gizli bir anlaşma yapılmasına kızarak Parti'den ayrıldılar. Sonuç olarak, 70'li yılların sonunda, küçük aşırı sol militan grupların çoğu Aleviydi. Örneğin, 1980 yılının büyük bir bölümünde, adı en çok geçen Fatsa, "*bağımsız komün*" üyelerinin durumunda olduğu gibi.[19]

Öte yandan, 1980 askeri darbesinden sonra Aleviler, MSP (Milli Selamet Partisi) ya da MHP gibi aşırı sağcı yapılanmalara desteklerini, en azından oy verme eğilimi biçiminde gösterdiler. Bazı gözlemciler, Alevilerin yoğun olduğu bazı bölgelerdeki seçim sonuçlarını değerlendirerek bu varsayımı geliştirdiler. Fakat bu olay için Aleviler, bu partilere inançla değil, misillemeden kaçınmak için oy vermişlerdir. Öne sürülen bir açıklama ya da varsayımın tartışılabilir olması sözkonusudur.

Alevilerin siyasal duyarlılığı ne olursa olsun, Türk kamuoyunun büyük bir bölümü için Alevilik, 60'lı yılların ortalarından beri solculukla hatta komünizmle eş anlamlıdır. Bu, 70'li yılların sonunda belirginleşen toplumlararası olayları açıklamaktadır. Son on yıllardan beri komünist tehlikesi saplantısı yaşayan bir ülkede bu tür inançların kontrol edilemez taşkınlıklar yaratması da doğaldır. Fakat hiç kuşkusuz, Sünnilerle Alevileri karşı karşıya getiren başka nedenler de vardır. Hem ciddi bir ekonomik krizin korkunçluğuyla hem de ilkel kapitalizmin çelişkili gelişmesiyle belirginleşen bir ortamda, toplumsal çatışmaların kızışması, işsizliğin artması, nüfus artışı, eski öfkelerin yeniden su yüzüne çıkmasına neden olan etkenlerdir. Tüm siyasal nitelikli suçlamalar, yenileme süreci içindeki yeni bir Aleviliğe yol açabilirdi.

---

18 Feroz Ahmed-Bedia Turgay Ahmad, *Türkiye'de Çokpartili Politikanın Açıklamalı Kronolojisi*, Bilgi Yayınları, Ankara, 1976, sf: 74

19 J.F. Bayart, agy, *Alevilikle Aşırı Solun Arasındaki Birliktelik Üzerine*, sf: 118-119

80'li Yıllarda ALEVİLİK

Ne var ki, eğer Türkiye'de 1980 Eylül askeri darbesinden sonra yerleşen iktidar gibi toplumsal ve siyasal yönetime karşı çok dikkatli bir iktidar açısından bakarsak, Alevilik, 60'lı yılların ortasından beri bilinen gelişim sürecinde oldukça yıkıcı bir görünüm sunmuştur. Daha önceki bölümlerde değindiğimiz gibi, Alevi toplumu, geleneksel soy bağlılığının güçlü olması ve eş tutma (musahiplik) gibi toplumsal dayanışmayı güçlendiren geleneklerin sürdürülmesiyle ortaya çıkıyordu. Örneğin, böyle toplumsal bir yapılanma için fazla elverişli olmayan ortamlarda bile (Türkiye'nin büyük kentlerdeki gecekondular ya da Almanya'da sanayi kentlerindeki göçmen semtleri gibi) aşiret gruplarının yeniden bir araya geldiğini görebiliyoruz. Toplumsal yapıların bu dayanıklılığı, öyleki pek çok unsurlar, kendilerini yıkmaya hazırdır. Ülke de otoritesini kabul ettirmek isteyen bir iktidara doğal olarak sahiptir. Zira Alevi dayanışması, geçmişte devlet lehine olabilmiştir ki bu, Türkiye'de, özellikle Aleviler arasında çok yaygınlaşmıştır. Bu, birgün kendi aleyhine dönebilecektir. 70'li yıllarda, bazı Alevi dernekleri tarafından gösterilen tepki, topluluğun sol düşüncelere açık olması, yalnızca devrimci eylemlilik içinde geri bıraktırılmış halkın bir yüzünü gösterme korkusunu çoğaltabilir.

Bir başka düşünce düzleminde ise, Alevilerin dinsel gelişimi de bir sorun oluşturur. Her "*mezhep sapkınlığı*", kendi içinde günaha itici ve baskın olan "*gelenekçilik*" açısından korkunçtur. Oysa günümüz Türkiye Aleviliği, iki nedenle sapkın (heterodoks) mezheplidir. Birincisi, Sünnilerde uygulananlardan çok farklı ibadet ve inançlara dayanmaktadır. İkincisi, son on yıllarda aralıksız eski dogma ibadetlerine daha köklü bir anlam vererek yeniden yorumlamaya yönelmişlerdir. 70'li yılların sonuna değin, tarih ve düşüncelerle oynamakta usta bazı Aleviler, daha önce belirttiğimiz gibi Hacı Bektaş Veli'yi sosyalizmin öncülerinden biri olarak nitelemekten de kaçınmıyorlardı. Alevilik mi-

rasının en köklü kültürünü, Aleviliğin en belirgin ayinlerinden biri olan cem ayininin yönetiliş biçiminde buluyoruz. Bu, özellikle Almanya'daki Aleviler arasında önemli ölçüde yerleştirildi. Bir yandan, bugünkü düşünceyi yok edebilecek öğeleri -topluca yapılan büyüler ve kendinden geçme- kaldırıldı. Öte yandan temeli geleneksel tekke şiirine dayalı, fakat (yüce) bilgi ya da ortak çalışmayı coşturanlar gibi devrimci yoruma elverişli şiir ve türküleri eklemekten de kaçınmadılar.[20] Alevilerin toplumsal adalet ve barış ideallerinde olduğu gibi ayinin eşitlikçi görünümlerine de önem verildi. Ayinin en belirgin anlarından biri, katılanların getirdiği yiyecek ve dem'in (şarap) olabildiğince en eşit biçimde tüm katılanlara dağıtıldığı ortak yemek yeme anıdır. Herkesin teorik olarak komşusuyla yediği bu yemek, apaçık devrimci yoruma oldukça uygundur. Öte yandan, gitgide daha sık ve kulağa hoş gelen devrimci türkülerin, ayini bastırdığı sahte cemler düzenlenmektedir. Bu toplantılarda en çok duyulan türkülerden biri de Pir Sultan Abdal'ın şu ünlü şiiridir:

Gelin canlar bir olalım
Münkire kılıç çalalım
Yoksulun hakkın alalım
Yetimin hakkın alalım
Tevekkeltu- taalallah

Kuşkusuz bu tür deyişler, yalnızca dinsel ayinlerde söylenmedi. Ayrıca dinletilerin konusunu da oluşturdu. Siyasal mitinglerde, aile toplantılarında söylendi ve özellikle kaset ve plak halinde elden ele dolaştı. Son birkaç yıldır, topluluk üyelerinin ailece seyrettiği video kasetlere kaydedilmiş Alevi filmlerin varolduğunu da söylemek gerekir. En çok ilgi gören filmlerden biri, Pir Sultan Abdal'ın merkezi yönetime karşı verilen mücadelenin bir galibi ve zenginlerin baskısına karşı yoksulların ve ezilenlerin

20 J.F. Bayart, *agy,* sf: 115 ve devamı

savunucusu olarak sunulan ve yaşamını da anlatan filmdir.[21] Pir Sultan Abdal'ın Sivas'ta darağacında asılışı, kimilerine 1980'den sonra devrimci eylemlerinden dolayı idama mahkum olanların yazgısını anımsatmaktadır.

Bu geleneksel kültürel temelde, eski biçimlere -türküler, masallar, vb..- bugünün konularına uyarlamak için ele alınan yeni sözlü edebiyat eklenir. Her Alevi aşık, türkü dağarcığına eski eserler dışında siyasal niteliği belirgin olan kendine ait özgün besteler de katar. 6 Mayıs 1972'de idam edilen 3 devrimci için yazılmış ve bu eylemcilerin ölümüyle Kerbela şehitlerinin anımsanmasını ustaca yorumlayan halk ozanı Aşık Nesimi Çimen gibi.[22] Aynı biçimde, Aleviler arasında en tanınmış şiirlerden birisi de bir saldırı sırasında öldürülen ve NATO'da çalışanları kaçıran gençlerin ölümüyle ilgili *Karadeniz* adlı şiirdir.

Bu devrimci "*yeni folklor*"un geniş yayılımı, bir eylemciliğe dönüşmese bile, Türk otoritelerini endişelendirebiliyordu. Başka bir düşünce düzleminde ise, bazı bölgelerde Kürtçülükle Aleviliğin birleşmiş gibi görünmesidir. Çok daha korkunç olanı da Kürtlerin büyük çoğunluğu Sünni olsa bile, özellikle Sivas-Erzincan-Tunceli bölgelerinde, Aleviliği kabullenen küçümsenemeyecek sayıda insan olmasıdır. Bu, Kürt kavmine aitliğin ve mezhepdışılığın (heterodoksiliğin) birlikteliği, daha önce birkaç kez patlamaya hazır bir karışımı oluşturur. Böylece 1920'de, büyük bir isyan, bağımsız bir devlet kurulmasını isteyen Dersim'in doğusunda patlak verdi. Aynı bölgede, her on yılda bir gelen darbeler boyunca Cumhuriyetçi otoriteler, başka ayaklanmalarla karşılaştılar. Yine burada 70'li yıllarda çalkantının en yoğunu ya-

21 *Pir Sultan Abdal* için birçok araştırma/inceleme vardır. Özellikle P.N. Boratav'ın Philologie Turcicae Fundementa adlı dergideki "*Aşık Edebiyatı*" üzerine yazısı, Wiesbaden: F. Steiner, 1965, sf: 129-147

22 N. Yalter ve B. Dupaigne tarafından yayınlanan *Türkiye Halk Ozanlarının Türküsü* adlı plak, J.F. Bayart tarafından yayınlanan adı geçen yayma da bakmak gerekir. sf: 118

şandı. Bu demektir ki merkezi otoritenin, Kürt kökenli Alevilere güven duymaması için çeşitli nedenleri olduğu söylenebilir.

Sonuçta dikkat edilmesi gereken son bir olgu da Alevilikle köktendinci Sünni hareketlerin yakınlaşmasıdır. Eğer 60'lı ve 70'li yıllar boyunca Alevi derneklerini, *Nurcu* ve *Süleymancılar* gibi gruplarla karşı karşıya getiren oluşumları, şiddetli tartışmaları düşünürsek, böyle bir süreç, herşeyden önce olağandışı görülebilir. Fakat bu dönemin başından beri, Alevilerin, MSP'ye oy verme gibi bir yakınlaşma belirtileri oldu. Doğrusunu söylemek gerekirse, Sünni köktendincilikle Alevilik arasındaki bir yakınlaşmanın köklerini de bulabiliriz. İlk önce taktik düzleminde, Alevi radikalizmi, 40 yıldır Türk siyasi yaşammda egemen olan merkez sağ ve sol büyük yapılanmalar karşısında kendini kabul ettirmek için köktendinci İslam ile birleşme yolları aramasında yararlı olabilir. Ve ideoljik düzlemde ise, önceleri gerici bir güç olarak algılanan İslam köktendinciliği, 60'lı yıllardan itibaren çok değişti. Bugün Türkiye'de ve Avrupa'da yerleşmiş Türk topluluklarında, bir kısım Alevi aydınlarının istekleriyle bağdaşan, çağdaş, yenilikçi ve hatta devrimci bir görünüm sunar.

Kısacası köklü ilkelerden dolayı gitgide çekicilik kazanmış Aleviliğin siyasal önemi nedir? Bu soruya kesin bir yanıt vermek zordur. Yine de sonuç olarak genel birkaç şey söylenebilir. Birincisi, siyasal ve toplumsal bir devrim yapmak için film, tiyatro, şiir ve türkülerin yeterli gelmemesidir. Aydınların ürettikleri, toplumun kaynaşması için yeterli gelebilir, fakat büyük çalkantılar yaratamaz. Bunlar, özellikle toplumsal, ekonomik, siyasal etkenlerin birleşmesiyle ortaya çıkmak zorundadırlar. İkinci eleştiri, toplumsal dayanışmaya karşın sınıf çıkarlarını "*homojen bir Alevi oyu*"nun ve tek tip bir siyasal tavrın daha genel biçimde ortaya çıkmasına büyük engel oluşturmalarıdır. Siyasal açıdan tek bir Alevilik yoktur, birçok Alevilik vardır. Öyleki tüm Alevilerin ortak din temeli, insanlar ya da bilgilendirme kültürü arasında laiklik, sosyal adalet,

eşitlik ve kardeşlik gibi bazı değerleri kendine mal edecek Türkiye nüfusunun bu bölümünü etkiler. Üçüncüsü, 70'li yılların olayların ışığında, Alevilerle Sünnileri karşı karşıya getiren yüzyıllık anlaşmazlığın, halen son bulmadığı ve bu son yıllardaki Türkiye'nin bilinen sosyo-ekonomik gelişiminin, tersine bunları teşvik ettiği açıkça görülmektedir. Gelecekte Alevilerin seslerini yükseltecekleri senaryosunun göz ardı edilemeyeceğini söyleyebiliriz. Son olarak, son yıllarda İslam dünyasını sarsan düşünce akımlarının etkisi altında, Alevi militarizminin daha da kökleşmiş bir köktendincileştirmenin hiç de inanılmaz bir olasılık içerdiğini de belirtelim.

Kaynak

TURCICA, revue d'Etudes Turques, Cilt21-23 s.155 1991, Strasburg



ALEVİ-BEKTAŞİ SORUNU

Son Araştırmalardan Bazıları

İrene Mèlikof

30 yıldır Aleviler arasında yaptığım araştırmalarımı bir araya topladığım kitabıma[1] son noktayı koyarken, eksiksiz bir çalışmayı yerine getirmiş olduğumu söyleyemeyeceğimi farkettim. Zira Alevilik ve Bektaşilik yeniden güncelleşirken sürekli değişiyordu. Ancak sorunun bir noktasının aydınlandığını düşünürken, çoğu kez beklenmedik biçimde, hemen başka sorunlar ortaya çıkıyordu. Özellikle yaşayan bir olgu ve büyük bir karmaşıklık olayıyla karşı karşıya ve yaşayan hareketli olaylar karşısında bulunuyoruz.

Bu yazımda, yüzyılların sarsmayı başaramadığı Alevilik ve Bektaşiliğin bu tutarlı büyük yapısı içinde tuhaf görünmekten uzak olan birkaç ayrıntıyı, karşı koyamadığı baskılara rağmen ele alıp inceleyeceğim. Fakat bu ayrıntılar, sadece zamanın sınamasına karşı direnmesini bilen bir kuralı haklı çıkaran bir görünümü ortaya koymaktadır.

---

1 İrene Mèlikof, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe/ Türkiye'de Halk Sufizminin Gelişimi,* Leiden, 1998; bkz, Türkiye baskısı için, agy, CUMHURİYET Yayınları, Eylül 1978, İstanbul.

Trakya Bektaşiliğinin Yerel Özelliği

1969 Eylül'ünde Hacıbektaş'a ilk ziyaretimden hemen sonra Bektaşilik üzerine ilk araştırmama başladığımda, dikkatimi çeken ilk şey, onların, katı Şiiliğin tüm karakteristik özelliklerini taşıyan - yeniden dirilme (reenkarnasyon), Tanrının insan suretinde tecelli etmesi, tecelli eden Tanrı suretinde Ali'nin yüceltilmesi gibi- bir inançla İmami Şiiliğe bağlanması olmuştur. Bununla birlikte, törenler sırasında her fırsatta bıktırıncaya kadar ezbere okunan 12 İmam'la ilgili övgüleri tekrar dinleye dinleye bir gereçekliğe ulaşmak zorundaydım.

Birkaç yıl sonra, Bulgaristan'a yaptığım bir gezi sırasında, - başta Varna ile Balçık arasında, Batova'da (şimdiki Dobrovişte) *Akyazılı Sultan Tekkesi* olmak üzere- Trakya Bektaşi dergahlarının bazılarını ziyaret etme fırsatı bulmuştum. Burada, yedi köşeli bir *meydan evi* ile içinde bir dervişe ait mezar bulunan yedi kenarlı bir *türbeyi* bulunca çok şaşırmıştım. Türbenin yanı başında bulunan taştan yapılmış 7 köşeli *imaret*, 7 ocaklı bir tandıra sahipti.[2]

Aynı 7 köşeli plan, Hasköy'de (bugünkü Haskova) *Otman Baba Tekkesi*'nde de bulunmaktadır. Bu tekkede, cephe duvarının üst kısmında 7 dallı bir gül deseni bulunur. Duvarın güneydoğu bölümündeki bir taşın üzerinde de 7 köşeli bir yıldız, figür olarak bulunmaktadır.[3]

Otman Baba, 1478-79'da ölmüş olmalıdır. O, Akyazılı Baba'nın müritlerindendi. Akyazılı Baba'nın türbesi, 1506'da yapılmıştır.[4]

---

2 Semavi Eyice, *Varna ile Balçık arasında Akyazılı Sultan Tekkesi*, Belleten, XXXI, no: 124 (Ekim 1967), sf: 551-600. – Ljubomir Mikov, *Simbolika na torislata v izkustvoto na bi Lgarskite aliani Problemi na izkustvoto*, Sofya, 1996, sf: 44-53.

3 L.Mikov, ag.yazı, sf: 45-49 (illüstrasyon 46)

4 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (14.-17. yüzyıllar)*, Ankara, 1992, sf: 99-102, 226.
– M. Kiel, *Sarı Saltuk ve Erken Bektaşilik Üzerine Notlar*, Türk Dünyası Araştırmaları, sayı: 9, Aralık 1980, sf: 31

Akyazılı Baba'nın dervişleri arasında, Hurufiliğin öncüsü Fazlullah'ın tanrısallığının açıklandığı bir *Faziletname*'de adı geçen hurufi ozan *Yemini* (925/1519) de bulunmaktadır.[5]

16.yüzyılın bir başka hurufi ozanı *Muhyiddin Abdal*, şiirlerinde, türbesi Balçık yakınlarında bulunan Akyazılı İbrahim Baba ve Otman Baba'nın adlarını anmaktadır.[6] Otman Baba ve Akyazılı İbrahim Baba, Abdalan-ı Rum'dan ve *Işık* diye anılan hurufi gruptandılar.[7]

Anadolu'da Seyit Gazi ve şimdiki Bulgaristan'ın çeşitli bölgelerinde, Varna ile Balçık arasında bulunan Akyazılı'da, Filibe'de (Plovdiv) ve Tatar Pazarı'nda Işıklar'a ait tekkeler dikkat çekmektedirler.

Ahmet Refik tarafından yayınlanmış belgelerde, 1572'de (belge no: 14) ve 1576'da (belge no: 48) Filibe ve Tatar Pazarı'nda (belge no: 4841) tutuklanan Işık dervişlerinden söz edilmektedir. Her iki belgede de, bu Işıklar'ın "*Hurufi*" mezhebine bağlı oldukları belirtilmektedir.[8]

7 köşeli benzer mimari yapı, Bulgaristan'ın güney-doğusunda Nova Zagora'ya 15 km uzaklıkta Kalugerovo köyüne yakın Kıdemli Baba tekkesinde de görülmektedir.[9]

Beyaz mermerden yapılmış 7 köşeli türbe, iyi korunmuş bir durumdadır, ancak tabanı da yedi köşeli olan tekkenin *asitanesi*, sadece taş yığınlarından oluşmuştur. Kiel'e göre, türbe, Osmanlı mimarisinin ilk dönemine ya da 1413-1420 yılları arasına dek indirgenebilir. Her iki yapı da 16.yüzyılın sonlarında yapıldığı

---

5 S. Nüzhet Ergun, *Bektaşi Şairleri ve Nefesleri-I*, İstanbul 1955, (2.baskı), sf: 67-72

6 Ergun, agy, sf: 141-142

7 *Işıklar* hakkında, bkz: V.A. Gordlevskij, *Izbrannye Soceneni ja*, III, Moskova 1962, sf: 113-116: *Isyki, ix evoljuc ja-ot brodiaznicestva k osedaniju v tekke* (Işıklar, göçebelikten tekkelerde yerleşikliğe kadar gelişimler)

8 Ahmet Refik, *Onaltıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik*, İstanbul, 1932, sf: 31-32, 36-37

9 Kiel, *A monument of early Ottoman architecture in Bulgaria: the Bektaşi tekke of Kıdemli Baba Sultan at Kulugerovo-Nova Zagora, Studies in the Ottoman architecture of the Balkans*, Variorum, Aldershot, 1990, sf: 54-60 (birçok mimari resimlerle birlikte)

varsayılan Otman Baba ve Akyazılı Baba türbelerine göre daha eski olmalıdır.

Trakya'daki diğer Bektaşi tekkeleri ise, Rodop'ta Ljubomir Mikov tarafından, -öyleki Bernard Lory tarafından mimari açıdan bir açıklaması yapılmamıştır- sözedilmiş olanlardır.[10]

Birçok kez ziyaret ettiğim, -ki bu, Zavet'in tepesinde, İsperikh'e yakın Razgrad'dan 17 km uzakta Deliorman'daki *Demir Baba Türbesi*'dir- özellikle ilgi çekici bir görünümü ise sona bıraktık.[11]

Deliorman, Bulgaristan Kızılbaşlarının ana merkezidir. 1983'te bu bölgeye yaptığım ilk gezim sırasında, bana buradaki insanların, kuşkusuz gerçekle bağdaşmayan, yaklaşık 90 bin kişi olduğuna dair bilgi verildi.

İnançları, Hacı Bektaş'a atfedilen yerle ilgili ilk makalemde büyük farklılıklarla birlikte Türkiye Alevilerinkinden farklı değildir.

Razgrad yakınında, Sevar (eski adı *Cafarlar*) köyünde bir köylünün yanında kaldım ve Madrevo (eski adı *Nesimi Mahallesi*) yakınındaki diğer köylere de birkaç kez gittim.

Sevar köyü, ortadan geçen bir yolla ikiye ayrılmış durumdaydı. Bir tarafta, Kızılbaşların "*Türk*" diye çağırdıkları Sünni Müslümanlar; öbür tarafta ise, sayıları o günden bu yana kuşkusuz değişen ikibin Kızılbaş yaşıyordu. İki yıldan fazla bir zaman sonra bu yerlere yeniden gittiğimde, oturanların çoğu, Bulgarca adlar almışlardı. Beni karşılamaları biraz daha az içtendi ve ortam da biraz gergindi.

---

10 Mikov, *Alianskigrodnici v iztocnite Rodopi*, B'lgarski Folklor 3-4, 1996 (İslam i narodni tradicci), sf: 36-61. – B. Lory, *Bulgaristan'da Bektaşi Düşüncesinin Yayılma Alanları Üzerine Deneme*, Bektaşiyya dergisi; *Hacı Bektaş'a Bağlı Gruplar ve Bektaşilerin Mistik Yapısı Üzerine Araştırmalar*, Alexandre Popovic ve Giller Veinstein tarafından derlenmiş, İstanbul 1995 (İsis yayınları), sf: 393-400

11 Mèlikof, *Bulgaristan'da Deliorman Kızılbaş Topluluğu*; Bektachiyya, sf: 401-409. – Svetla Kojnova, *Rezultati ot proucvane na dekoracijata v grobnicata na Demir Baba*, B'lgarski Folklor Dergisi 3-4, 1996, sf: 93-97

Bu Kızılbaşların inançları, bir Ayin-i Cem sırasında anlayabildiğim kadarıyla Alevilerinkiyle aynıydı: Ali'nin Tanrılaştırılması, 12 İmam ve Kerbela şehitlerinin ululaştırılması gibi. Cemde benzer *nefesler,* özellikle büyük bir saygınlığa ve değere sahip Pir Sultan Abdal'ın nefesleri söyleniyordu.. Eski bir güneş kültü kalıntısı, görünüşte bir sufilik görüntüsü çizmekteydi.

Buna karşın, Türkiye'deki Alevi ve Bektaşiler, Hacı Bektaş'ı ulu pir olarak görürlerken, Deliorman Kızılbaşları, *Sürek* [12] denilen iki kola ayrılmışlardı: Cem'leri Çarşamba, bazen Perşembe akşamları olduğu için *Çarşambalı* diye çağrılan Bektaşiler ve Pazartesi günü toplandıkları için *Pazartesili* adı verilen ve Hacı Bektaş'a ancak ikinci derecede bir yer veren Babailer. Ben, bu sonuncular arasında bir süre bulundum. Babailer, niyazlarında Hacı Bektaş'tan çok Demir Baba, Kızıl Deli ya da Sarı Saltuk'u anarak himmette bulunuyorlardı. Deliorman'da yardıma çağrılan eren kişi ise, tekkesi İsperik'le Kubrat arasındaki Zavet'te bulunan *Demir Baba*'dır.

Eski bir Trakya manastırının yerine inşa edilmiş olan bu tekkeden daha önce birkaç kez söz edildi.[13] Tekke, *Dipsiz Göl* diye anılan derin bir vadi içinde bulunmaktadır. Burada eren kişinin kaya içine elini sokmasıyla fışkırmış olan kutsal bir su kaynağı vardır. Bu bölgenin insanları, sürekli kuraklığa ve içecek su kıtlığına yol açan kavurucu yaz sıcaklarında, buraya gelip su ihtiyaçlarını karşılarlar.

Geleneğe göre Demir Baba, Şeyh Bedrettin'in yandaşlarından biridir ve Silistre'den birlikte gelmişlerdir. Şeyh'in asılmasından sonra derviş olarak yaşayacağı Dipsiz Gölü'ne çekilmiştir.

Bu türbenin ayrıntılı bir betimlemesi için L. Mikov'un daha önce sözünü ettiğimiz makalesine başvuracağız.[14] Akyazılı Baba,

12 *Sürek* : Topluluk, cemaat

13 Stojan Syojakov, *Kompleksnite izsledvani ja v Kyzybaskija manastir "Demir Baba"*, Sbornik istoriceski, Razgrad, 1984, sf: 43-53. – Bkz, Blory'nin makalesinde verilen kaynakçalar, ag. yazı, sf: 392-395

14 L. Mirkov, *Simbolika na tohislata*, illüstrasyonlar, sf: 46

Otman Baba ve Kıdemli Baba'nın türbeleri gibi bu türbe de 7 köşeli bir plan üzerine kurulmuştur. Deliorman'da oturanların anlattıklarına göre, türbenin *avizesi*, büyük boyutta, metalden yapılmıştır ve 7 kanattan oluşuyordu. Türbe girişinin güney-doğu üst tarafında, bir duvar oyuğunun üzerine 7 köşeli bir yıldız yerleştirilmiştir. Duvarın güney kısmında, gül biçiminde işlenmiş 7 köşeli bir taş vardır. Duvarın aynı kısmında işlenmiş bir başka taş üzerinde ise, kenarlarına yedi basamaklı çift sıradan oluşan büyük bir yapı görünümü buluruz.

***

Trakya'dan, hepimizi ortak bir noktada buluşturan 4 tekkeyi tanıtmaya çalıştık: Mimari yapıları ve dekorları, 7 sayısının tercih edildiği izlenimini yaratmaktadır. Başka bir deyişle, bu tapınaklar, İmami Şiiliğe değil, ancak İsmaililiğe bağlanmış olacaklardır.

Bu tekkelerden ikisi, Hurufilikle bağlantılı gibi görünmektedir. Tekkenin kurucu erenleri olan Otman Baba ve Akyazılı Baba, 16.yüzyıl Hurufi ozanlarından Yemini ve Muhyiddin Abdal'ın şiirlerinde anılmışlardır. Elimizde, 1519'da yazılmış bir *Faziletname*'si de bulunan Yemini, Akyazılı İbrahim Sultan Tekkesi dervişlerindendi. Şiirlerinde, mürşidi Fazlullah'ın Tanrısallığını anlatır.

Muhyiddin Abdal da Akyazılı Sultan Baba'nın müridi olmuştur. Şiirlerinde Otman Baba'ya övgüler dizmekte ve onun, 883 (1478-79)'de ansızın ölümünden sonra Akyazılı İbrahim Sultan'ın (900/1501), "*Kutb*" (Abdalların Kutbu) olarak makama geçtiğini bildirmektedir. Muhyiddin Abdal, Ali ile karşılaştırdığı Hacı Bektaş ve Sultan Bali (Balım Sultan)'den de söz etmektedir.[15] Bunlar, bize kendi dönemlerinde Hurufiliğin daha önce Bektaşilikle bütünleştiğini kanıtlamaktadır.

15 Ergun, agy-I, sf: 67-72, 141-142-148. Bkz, Hamid Algar, *Hurufiliğin Bektaşiliğe Etkisi* (ing.), Bektachiyya, sf: 39-53

Hurufilik, Anadolu'da ve özellikle Rumeli'de, 1394'te Nahcivan'da Timurlenk'in oğlu Miran Şah tarafından Alıncak Kalesi'nde asılan Fazlullah Astarabadi el-Hurufi'nin ölümünden sonra mürşidin çeşitli işkencelerden geçen müritleri tarafından yayılmıştır.

Hurufiliğin başta gelen propagandacılardan biri, kuşkusuz en büyüğü, uzun zamandır Bağdat bölgesinde doğmuş Iraklı bir Türk olduğuna inandığımız Azeri Türk olan Seyid İmameddin Nesimi'dir. Bugün Azerbaycanlı araştırmacılar sayesinde, Nesimi'nin 1370'lere doğru, o zaman Şirvan'ın başkenti Şemahi yakınında ve günümüzde kendi adını –ya da lakabını- taşıyan bir köyde doğduğunu biliyoruz.[16]

Nesimi, Fazlullah'ın en sadık müridi ve hatta damadı olur. 1417'de Halep (Alep)'te ölümüne kadar gittiği ülkelerde öğretiyi canla başla yaymaya çalışır. Bununla birlikte, düşüncelerinin temelini Kabala'da (Kabbale) bulan Fazlulllah'ın tersine, Nesimi, Muhyiddin İbn el-Arabi ve ardılları tarafından özümlenmiş olan, evrensel aşka dayalı, *bilinirci* (gnostik) ve yeni-Platoncu öğreti olan *Vahdet-i Vücud*'u, "Varlığın Birliği'ni savunur. Louis Masingnon, Nesimi'de Hallac-ı Mansur'un bir devamını görür.[17]

Hurufilik, Nesimi sayesinde, özellikle insanın tanrısallaşmasının bilimi olduğu için Bektaşiliğin bütünleyici bir parçası olacaktır.

El-Hurufi adıyla tanınmış olan Fazlullah Naimi Tebrizi Astarabadi, 1339-49'da Astarabad'da doğmuştur. Çok erken bir yaşta tasavvufa yönelerek 18 yaşında İsmaili bir mürşide bağlanır ve gençliğinde İsmailiğin erkanını takip eder. Isfahan'da, 32

16 Z. Kulizade, *Xurufizm i egopredstaviteli v Azerbajdzane*, Bakü, 1970, sf: 149-197. Bkz, Mèlikof'da bulunan, Bakü'de yayınlanmış ve Nesimi'ye adanmış başlıca kitapların listesi. *Fazlullah Astarabadi ve Rumeli'de, Anadolu'da, Azerbaycan'da Hurufiliğin Yayılışı*, Louis Bazin'e sunulan *Seçmeler*'de, Varia TURCICA-XIX, Paris 1992, sf: 219-225 (L'Harmattan yayını)

17 Louis Masignon, *Türk Ülkelerinde Hallac-ı Mansur Söylencesi*, Opera Minora II, Beyrut 1963, sf: 93-139

yaşında mistik yaşama (çile çekmeye) son verir ve gezginci dervişler topluluğu olan *Kalenderi* tarikatına katılır ve daha sonra, Mekke'ye gidip Hac görevini yerine getirir ve Harezm'de kalır.

1376'da Tebriz'de kehanetini açığa vurur, hatta üç gün üç gece esrik halde alfabenin harflerinden gizli (batınî) anlamlar çıkarır. O sıralarda, meditasyon (kendini düşünmeye dalma) süresince bir mağaraya kapanacaktır. 1386'da vaazlara başlar ve Farsçanın *Gurgani* lehçesiyle yazdığı "*Sonsuzluğun Kitabı*" adlı büyük yapıtı *Cavidanname*'de dinsel öğretisini ortaya koyar.

Fazlullah, Irak, Azerbaycan ve Horasan'da vaazlar verecektir. Ancak Seyyid İmameddin Nesimi ve Ali al-Al'a gibi en sadık müritlerinin yaşadığı, o zaman Şirvan Krallığı toprakları içinde bulunan Bakü, öğretisinin merkezi olur ve ölünceye kadar orada kalır.

Yaşam öyküsünü yazanlara göre, Fazlullah'ın bilhassa Arap olmayan halklar, özellikle Türkler arasında birçok müritleri vardı.[18] Kendinden emin bir şekilde, korkunç öğretisine Timurlenk'i de katmayı tasarlayacak ve bu da kendi sonunun nedeni olacaktır. Timurlenk, Semerkant'ta Ulema Meclisi'ni toplayarak Fazlullah'ı ölüme mahkum eden *fetva*'yı aldırtır. Fazlullah, babası adına Azerbaycan'ı yöneten Miran Şah tarafından tutuklanır ve. Nahcivan yakınındaki Alıncak kalesine kapatılır. Sonra sapık düşüncelerinden dolayı suçlanarak mahkum olur ve 1394'te Zilkade (Aralık)'nin 6.günü idam edilir. O zaman 56 yaşındaydı.

Fazlullah'ın ortaya koyduğu öğreti, İbni Arabi'den ve İsmailî yazarlardan esinlenmiş bulunan kendi mistik yapısı içinde Panteizm (kamutanrıcılık/vahdet-i vücutçuluk) ve Antropomorfizm (İnsanbiçimcilik)'dir.[19]

---

18 Fazlullah'ın yaşamı ve yapıtı için, özellikle Z. Kulizade'nin adı geçen yapıtını öneriyoruz. Sf: 89-149. Ayrıca Abdülbaki Gölpınarlı'nın *Hurufilik Metinleri Katalogu*'na da bakınız. Ankara, "973, sf: 2-16

19 Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul 1969, sf: 147-151., ayrıca *Hurufilik Metinleri Katalogu*, sf: 16-17. Hurufilik ve İsmaililik arasındaki ilişkiler için, bkz: Clément Huart, *Hurufilik Mezhebiyle İlişkili Metinler*, F.I.W.Gibb Memo-

Şii geleneğe göre harfler bilimi, Ali tarafından kendisine verilmiş olan *El-Cefr* adlı gizemli bir kitap tarafından bilgi sahibi olacak olan 6. İmam Cafer el-Sadık'a çıkmaktadır.[20]



Harfler üzerindeki kurgulama, Cafer el-Sadık'ın bir müridi olan sufi ve simyacı Cabir İbn Hayyan'ın *Terazinin Kitabı* (Kitabû'l-mizan)'nda formüle edilmiş olarak bulunur. Fakat başka bir kaynakta, Cafer el-Sadık'ın müritleri arasında Cabir İbn Hayyan'ın adı geçmez. Öte yandan, Cabir, sayılar bilimi ve metafizik kuramlarının köklerinin eski Yunan'a, özellikle de yeni-Pisagorcular'a ve Cefr'in Şii yorumlarına dayandığını göstermektedir.[21]

Hurufilik, Trakya, Rumeli ve Balkanlar'da Fazlullah'ın mesajını iletmek üzere buralara gelmiş olan bazı müritleri sayesinde daha geniş bir alana yayılır ve Bektaşi tekkelerinde sığınan Ali al-Al'a ve diğerleri sayesinde Bektaşilik'le karışıp bütünleşir.[22]

Ali al-Al'a (Gıyaseddin Muhammed bin Hüseyin al-Horasani al-Astarabadi), Farsça Astarabad lehçesiyle yazılmış hurufi bir kitabın, İsti*vaname* (Tanrısallığın Kitabı)'nin yazarıdır. Yazar, kitabında dönemin belli başlı hurufileri hakkında bilgi verir. Ali al-Al'a, 1419'da idam edilir ve Alıncak'ta mürşidinin yanına gömülür. O, Bektaşilerin bir kolu olan Işıklar'ın hurufi kolundandı. *Işık* dervişlerinden, Ahmet Refik tarafından yayınlanmış belgelerde sözedilmektedir.

Nesimi'nin müridi ve halifesi Rafi'i de, Rumeli, Anadolu ve

---

rial Series 9, Leiden-Londra, 1909, sf: XIII. Henri Massé, *L'İslam* (9.baskı), Paris, 1966, sf: 164

20 *Encyclopedie d'*İslam2 (İslam Ans.), "*Cefr*" maddesi, (T.Fahd'ın makalesi)

21 *Enc. d'İslam2* (İslam Ans.), Cabir b. Hayyan: *İslam'da Bilimsel Düşünceler Tarihine Bakış*, II, Kahire 1942 (Cabir ve Yunan bilimi)

22 Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, sf: 155-159; – *Hurufilik Metinleri Katalogu*, sf: 14-16; - Besim Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, İstanbul, 1340 (1924), sf: 30-49; - Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvuflar*, Ankara, 1966, sf: 95-96

Balkanlar'da Hurufiliği yayanlardan biri olmuştur.1408-09'da Fazlullah'ın *Arşname*'sinden esinlenerek yazdığı *Besaretname* adlı Türkçe bir mesnevisi vardır. Yunanistan'da, Preveze'de gömülüdür.[23]

1469'da Tire'de ölen Firiştezade ya da Ferişteoğlu (Abdal Mecid b. Feriştah İzzeddin al-Hurufi), en tanınmış Türk hurufilerden biriydi. Tire, 15.yüzyılda Hurufiliğin merkezlerinden biri olmuştur. Ferişteoğlu'nin Türkçe birçok kitabı vardır. Bunlardan biri de 1430'da Fazlullah'ın *Cavidanname*'sinin bir özeti sayılan *Işıkname*'dir. Türkiye kütüphanelerinde Ferişteoğlu'nun bir çok elyazma kitabı bulunmaktadır.[24]

Ferişteoğlu, bir kitabında, "*Tanrı, ademin yüzünü, eğer onu okuyabilirsen, Fazl-ı Yezdan'ın adını göreceğin biçimde yarattı*" diye yazmaktadır.[25]

15.yüzyılda Hurufilik, sarayının içine kadar girecektir. Genç Şehzade Mehmet, daha sonra Fatih, hurufi bir misyonerin kendisine anlattığı bu öğretiden dolayı baştan çıkacaktır, fakat ulemaların tepkisi o kadar sert olur ki genç şehzade, 1444'de Edirne'de koruyucusunun diri diri yakılmasını engelleyemez.[26]

Muhteşem Süleyman, Osmanlı İmparatorluğu'nda, bu sapkın hurufi düşüncesini kökten kaldırmayı dener, fakat Hurufilik, daha önce Bektaşilikle bütünleştiği için bunu başaramaz.

Işıklar'm o kadar işkence görmüş olmalarının nedeni, Hurufi mezhebindenmiş gibi resmen tanınmalarıdır. Öyleki Bektaşiler, her zaman hoşgörüyle karşılandılar ve başlarda, Osmanlı sultanları tarafından himaye gördüler.

23 Rafi'i'nin yapıtlarının elyazmaları, Gölpınarlı tarafından düzenlenmiştir. Bkz, *Hurufilik Metinleri Katalogu*, sf: 12-15, 25,28, 93,95,100, 105

24 Gölpınarlı, *Hurufilik* ..., sf: 12-15, 25, 31, 33, 98, 111, 114, 116, 138, 139. İsl. Ans. *Firisteoğlu/Firiştezade* maddesi

25 Atalay, agy, sf: 34-38; *Fazl* adını simgeleyen insan yüzünün çizimi

26 Franz Babinger, *Fatih Sultan Mehmet ve Dönemi*, Ralph Manheim çevirisi, Princeton 1978, sf: 34-35. Bu cezalandırmadan sorumlu şeyhülislam, Molla Fahreddin-i Acemi'dir (1436/37-1469). Bkz, Hamid Algar, *agy*, Bektachiyya, sf: 39-53

Fazlullah'ın İsmailikle olan bağlantısı, yaşamöyküsünü yazanlar tarafından da doğrulanmaktadır. Eski zamanlardan beri bilinen, kökleri Sami ve Yunan dünyasının kendi köklerine kadar uzanan harfler bilimi, Ali'nin sırlarının anahtarını ve kutsal kitapların gizli anlamını elinde bulundurduğunu düşünen Şiilerde özellikle bir hız ve ivme kazandı. Şurası açıktır ki Hurufilik, içinde Kabala'nın Antropomorfizme (İnsanbiçimcilik) karıştığı bir öğretidir ve gelip İsmailiğe eklenmiştir.[27]

7 sayısı için Hurufilerin tercihi, Fazlullah'ın mezarının bulunduğu Alıncak'a yapılan ziyaretlerde yer alan ayinlere de girmiş bulunmaktadır. Bu kutsal ziyaret (hac), Mekke'ye yapılan Hac'cın yerini tutmaktadır. Ziyaretçiler, *Maktelgah* (Şehitlik) diye anılan mezarın etrafında 7 kez dönerler ve *Şah-Maran* "Yılanların Kralı" diye adlandırılan Miran Şah tarafından yaptırılmış kaleyi taşlarlar.

Sırasıyla andığımız Trakya Bektaşi tekkelerinin, İsmaililerin 7 İmam geleneğini düşündüren "*yedi*" sayısıyla bağlantısını gözden kaçırmamak gerekiyor. Bu tekkelerden ikisi, Otman Baba ve Akyazılı İbrahim Baba tekkeleri, *nefeslerinde* Fazlullah'ın tanrısallığını ortaya koyan Hurufi-Bektaşi ozanlardan Yemini ve Muhyiddin Abdal'a bağlı kalmışlardır.

Bu tekkelerin mimari yapısında, 7 sayısının tekrar edilmesi rastlantı olamaz. Kendi bütünlüğü içinde Bektaşilik, 12 İmam kültüne içten bağlı olmasına karşın, bu, bizi Hurufilik yoluyla İsmaililiğe doğru yönelmeye götürmektedir. 7 İmam'a olan bu bağlılık, Trakya'dan öteye geçmemiş olmamasına karşın oldukça sınırlı bir sayıda kaldığı görülmektedir.

7 sayısı kültünün karakteristik özelliklerini kendisinde taşıyan Demir Baba Tekkesi'nin durumunu en sona bıraktık. Bununla birlikte, öteki tekkeler için Demir Baba Tekkesi olayında, Hu-

27 Hamid Algar'ın, adı geçen kitabında Fazlullah'ın aşırı Şiiliğe etkisi üzerinde kuşkular taşıdığını burada açıklamayı yararlı buluyorum.

rufiliğin olası bir etkileşimiyle yetindik. Derviş Demir Baba'nın gelenek gereği belki, sadece bağlı olduğu Şeyh Bedrettin adını anmak zorunda kaldık. Bu durumda Şeyh Bedrettin kültü, Deliorman Kızılbaşları arasında her zaman canlılığını korumaktadır. Bu da bizi karizmatik bir kişiliğe sahip Şeyh'e yönelmek zorunda bırakır.

Kendisine yüklenen saygınlığın azaldığı uzun yıllara karşın Şeyh Bedrettin'in anısı, her zaman büyük saygı görmüştür. Şeyhin, Serez çarşısında çıplak olarak asılışı dolayısıyla öldüğü varsayılan günde Kızılbaşlar, *Üryanlar semahı* (Çıplak Ayaklılar Dansı) denilen bir semah dönerler. Kars yöresinde, özellikle Sarıkamış'ta Üryanlar *semahının* olduğunu geçen zaman içinde öğrendim.[28] Semah dönenler, tamamen çıplak değildirler; erkekler belden bir peştemal, kadınlar ise bir omuzu ve bir kolunu açıkta bırakan beyaz bir giysi giyerler.

Bedrettin'in vaaz verdiği her yerde az da olsa Hurufi varlığa rastlanmaktadır. Öyleki Kars bölgesinde, Fazlullah'ın önde gelen müritlerinden Ali al-Al'â, Şeyh Bedrettin'in sağlığında vaazlar verecektir.[29]

Edirne, Şeyh Bedrettin olayının bir başka merkezi olur. Bedrettinî hareketine ait bir *zaviye*, II.Selim zamanından bu yana hâlâ vardır.[30] Bununla birlikte, Bektaşiler, Hurufilerden aldıkları gibi Şeyh Bedrettin mirasından da paylarını alırlar. Edirne bölgesinde Bektaşiler, Balkanlar'ın en önemli Bektaşi merkezlerinden olan, Bektaşi tarikatının kurucusu Balım Sultan'ın doğum yeri Dimetoka (Didimatik) yakınlarında bulunan Kızıl Deli (Seyit Ali Sultan) Tekkesi'ne bağlı 16 zaviyeye sahipti.[31] Michel Balivet, Dimetoka'da, Şeyh Bedrettin olayını Bektaşilere

28 Bu bilgi, Alevilikle ilgili birçok kitapları bulunan Nejat Birdoğan tarafından verildi.

29 Michel Balivet, *Mistik İslam ve Osmanlı Balkanları'nda Silahlı Ayaklanmalar, Şeyh Bedrettin'in Yaşamı, "Türklerin Hallac'ı"*, İstanbul, 1995, (İsis yayını), sf: 108-111

30 Balivet, *agy*, sf: 96-98

31 Mèlikof, *agy*, sf: 154-161

bağlayan bir zincir görür.[32] Balım Sultan'ın müslüman bir baba ve hıristiyan bir anneden doğmuş olması gibi Şeyh Bedrettin'i de anımsayalım. İnanca göre, Balım Sultan'ın anası Bulgar'dı.

Şeyh Bedrettin'le Hurufiler arasındaki ilişkiler, hiç bir kuşkuya yer bırakmıyor. Bedrettin, gençliğinde Konya'da Fazlullah'm bir müridi olan ve Feyzullah diye çağrılan bir şeyhin derslerini izleyecektir.[33] Daha sonra Bedrettin'i, Fazlullah'ın vaazlarından etkilenmiş olan bölgelerde, özellikle Tebriz ve Azerbaycan'da görürüz. Yine Bedrettin'in, Tire'de ve en sadık müridi olan Börklüce Mustafa'yla karşılaştığı Aydıneli bölgesinde bulunduğunu da ekleyelim.[34] 1469'da Ferişteoğlu'nun öldüğü yer olan Tire'nin, 15.yüzyılda Hurufiliğin bir merkezi olduğunu daha önce belirtmiştik.

Şeyh Bedrettin anısına mükemmel bir araştırmaya kendini adayan Michel Balivet, Hurufiliğin, Şeyh Bedrettin'in vaazlar verdiği her yerde bulunduğunu ve 17.yüzyıla dek, baskı ve zulümlere rağmen bu sapkın düşüncenin varolduğunu belirtmekten kaçınmamıştır. O, Bedrettin'in müritlerinden bir kısmının, Bektaşiler tarikatına, hatta biçimsel olarak katıldığını ve Bedrettinîlerin, Bektaşiler gibi *Hurufiyya* ile bağlantılı olduğu hipotezini şiddetle savunur.[35]

Hurufiler olsun, Bedrettin'in müritleri ya da Bektaşiler olsun, burada Sufilikten çıkmış üç öğreti sözkonusudur. Zira Sufizm, Şiiliğin, Safaviler'in zaferinden sonra devlet dini olarak kabul edilmesinden önce olduğu gibi dinin ezoterik (batınî) biçimini ortaya koyar.

Demir Baba Tekkesi'ne gelince,[36] burası, bugüne dek kurak-

32 Bkz, dipnot: 31

33 Balivet, *Mistik İslam ve Osmanlı* ..., sf: 42. Yazar, Taşköprülü'yü referans gösteriyor. Feyzullah'ın aynı zamanda Fazlullah olup olmayacağını sorguluyor.

34 Balivet, agy, sf: 50-51, 56-57

35 Balivet, agy, sf: 98, 108-111

36 Stojan Stojanov, *agy*, Razgrad, 1984, sf: 43-53

lık dönemindeki gibi hiç kurumayan, akan bir su kaynağının fışkırdığı ormanlık bir vadinin içinde, konumundan dolayı kutsalmış gibi her zaman araştırılmış olan bir bölgede, eski bir Trakya türbesinin yerleşim alanı üzerine yapılmıştı.

Tarihçi Aşıkpaşazade ve Nehri'nin tanıklıklarına göre, Şeyh Bedrettin'in, Deliorman'ı eyleminin merkezlerinden biri haline getirdiğini anımsayalım. O, birçok yandaşlarının bulunduğu Deliorman'daki Türkler tarafından adlandırılmış olan Ağaç Denizi'ne yerleşmişti.[37]

Eğer Şeyh Bedrettin'in Hurufilerle ilişkilerinde hiç bir kuşku yoksa, öte yandan hangi noktaya kadar İsmaililik tarafından etkilendiğini bilmiyoruz.Burada Fazlullah'ı ilgilendiren şey ise, onun İsmaili bir şeyhten ders aldığını ve heterodoks bir dervişler grubuna katıldığını, ölümünden sonra Maktelgah'ı ziyaret edenlerin, Maran-Şah olarak andıkları Miran Şah'a taşlar ve beddualar yağdırdıktan sonra onun türbesinin çevresinde 7 kez dönüldüğünü biliyoruz. Biz, bu durumda, Bektaşiliğin henüz biçimlenme evresinde olduğu bir dönemde inşa edilen Trakya tekkelerinin mimari düzenlemelerinde Hurufi bir etkinin olduğunu görmek eğilimindeyiz.

Bektaşilik, heterodoks hareketler üzerinde uzlaştırıcı ağırlığını koymakta gecikmedi; ilk Osmanlı sultanlarınca korunmaları ve desteklenmiş olmaları da bundandı. Sultanlar, haklı olarak gördükleri, 13.yüzyılın sonunda ölmüş olan Hacı Bektaş'tan doğmuş akımı desteklerken, Horasan'dan ya da Maveraünnehir'den (Transoxiane) ara ara gelmiş heterodoks dervişler tarafından işlenmiş bulunan Anadolu steplerinin kargaşacı ve yıkıcı eylemlerini yönlendirecek ve denetleyebileceklerdi. Bu, Bektaşiliğin uzlaştırıcı tavrıyla mı yoksa 15. ve 16. yüzyılda uygulanan ağır baskılar nedeniyle mi Hurufilik, engellenmiş ve akım, Bektaşiliğin antropomorfizmi içinde erimiş bulunmaktadır? Olasıdır ki, ilk Osman-

37 *Aşıkpaşazade,* Nihal Atsız yayını, sf: 153-154. – Nesri, *Kitab-i Cihan-Numa*, Faik Reşit Unat ve Mehmet A. Köymen ortak yayını, Ankara, 1957, sf: 543-547

lı sultanlarının öngörüleri, gelecek yüzyılların halk dindarlığının çalkantıları üzerinde yararlı bir etki yaratmış olmalıdır.

Deliorman'a ilk gelişimde, Hacı Bektaş'a özellikle pek iyi bakılmadığım görmek beni şaşırtmıştı. Kızılbaşlar, burada Hacı Bektaş'ı diğer erenlere tercih ediyorlardı. Benim vardığım sonuç, Hacı Bektaş'ın, Yeniçerilerin *Pir*'i olduğu ve Yeniçerilerin de kötü bir anı bırakmasıdır. Bu açıklama, bana öncelikle biraz basit gelmekle birlikte üzerinde düşünüldüğünde bizi 16.yüzyıl öncesi Osmanlı sultanlarının yanında Bektaşilerin ayrıcalıklı bir durumlarını yeniden düşünmeye itti. Trakya halkının Hacı Bektaş'a karşı düşmanca tutumu, baskıya, yani eski Osmanlı İmparatorluğu'na karşı bir tepkinin önemini göstermektedir. Her ne olursa olsun, Bektaşiliğin, Hacı Bektaş dışında varlığının bulunduğu açıktı.

Şurası açıktır ki, kendimizi, Hacı Bektaş'ın gizemli varlığı tarafından denetlenmiş ve yönlendirilmiş olmasına karşın, özel bir kimliği olmayan bir halk dininin karşısında buluyoruz. Bununla birlikte, onun gizemli kimliğinin yararlı bir işlevi olduğunu da belirtelim.: O, başıboş ayaklanmalardan kaçındı ve kan dökülmeleri önledi.

Kaynak:

TURCICA, revue d'Etudes Turques, Cilt 31, s.113, 1999 Strasburg.



BEKTAŞİ GELENEĞİNDE OĞUZ (ŞAMAN) KALINTILARI[1]

Prof.Dr. Pertev Naili Boratav

Bektaşiliğe ilişkin menkıbelerin iki büyük kaynağı, *Hacı Bektaş Vilayetnamesi* ile Oğuz geleneğine genişçe yer veren *Saltukname*'dir. Her iki yapıtın benzer metinlerinde bunun kanıtlarını buluruz. *Vilayetname*'nin bazı elyazmalarında, Oğuzların tarihinden kısaca söz eden bir bölümünde, Bayındır Han'ın ölümünden ve Oğuz birliğinin dağılmasından sonra Oğuzlar üzerinde egemenlik kuran Selim Han, Selçuklu hanedanlığının ilk kurucusu olarak gösterilmektedir. Elyazmasının bir yerinde, Bayındır Han'ın hükümdarlığı sırasında Kazan Han ve Korkut Ata'nın, onun Beylerbeyi oldukları görülür.

Vilayetname, ayrıca bir Oğuz kaynağına dayanarak bunları Hacı Bektaş'ın ilk müritleri olarak gösterir ve onların arasında, bilindiği gibi Hacı Bektaş'ın "*manevi arkadaşı*" olarak Bektaşi menkıbelerinde önemli bir figür olan Kadıncık Ana da yer alır. Aynı yapıtın manzum biçiminde, İslamlığın Rum (Anadolu)

---

1 24.Uluslararası Doğubilimciler Kongresi'nde sunulan bildiri, Münih, 1957.

ülkesinde sürekli yayılma ve duraklama sürecinin kısaca anlatılması nedeniyle Anadolu'nun ilk fethinin Selçuklular öncesi Oğuzlar tarafından olduğundan sözedilir. Açıkça görülüyor ki, bu, Vilayetname'nin tarihsel-söylencesel derinliğinde izini sürdüren, Dede Korkut Kitabı ile diğer kaynaklarda yer yer anlatılan hep Oğuz geleneğidir.

Bunun yanında *Saltukname*, bilindiği gibi bir yandan Oğuzlara ait olduğu söylenilen destansı-edebi türdeki metinleri ve öte yandan, bu halkın sözlü geleneklerine başvuran tarihsel-söylencesel bir karakter özelliği gösteren, Saltuk'un davranışları ve yaptıkları hakkındaki bilgiler içeren bir Oğuzname'dir.

Dikkat çeken diğer bir olgu da, Hicri 885 (1480-1481)'de Cem Sultan'ın buyruğu üzerine Saltukname'nin ilk karşılaştırmalı elyazmasının, Ebu'l Hayr Rumi tarafından kaleme alındığıdır. Rumi, belki Oğuz geleneğinden oldukça etkilenen sözlü kaynaklardaki Saltuk söylencelerini bir araya getirmek için yıllarca çalışmıştır. Gerçi Saltukname, diğer tanıklar arasında Osman Gazi'nin atası olarak Korkut Ata'nın adından sözetmektedir. Öte yandan bilindiği gibi Oğuz geleneklerinden yararlanan fakat Şehzade Cem Sultan'a adanmış olunan biraz farklı bir özellik taşıyan bir başka yapıt ise, Hicri 886 (1481-1482)'da Hasan bin Mahmut Bayati tarafından yazılmış olan ve bilinen *Câm-ı Cem Ayin*'dir.

Fakat burada, buraya dek hiç dikkat çekmemiş başka bir olaydan özellikle sözetmek istiyorum. Bu, *Hacı Bektaş Vilayetnamesi*'nde ermiş bir derviş kılığında karşımıza çıkan, *Dede Korkut Kitabı*'mn destansı kahramanı Deli Dumrul'la ilgili söylencenin bir bölümüdür. İşte, önce Oğuz destanının bir çevirisinden alınmış kısa bir özet:

"... Dumrul, insanların, bilhassa gençlerin canını alanın o olduğunu öğrenene dek görevlerinin ne olduğunu bilmediği Azrail'e meydan okur. Tanrı, Dumrul'un bu küstahlığını cezalandırmak ister ve Ölüm Meleği'ni onun canını alması için görevlendirir. Azrail, bir eğlence sırasında Dumrul'un karşısına çıkıverir. Beriki, onun görünmeyen varlığından korkar, yüzü sararır. Fakat Dumrul, bu yaşlının Azrail olduğunu öğrenir, onu yakalamak ve öldürmek ister. Azrail, o an güvercin donuna girer ve pencereden uçup gider Dumrul atına biner ve güvercin kılığındaki Azrail'in peşinden doğanını salıverir; fakat onu yakalamakta başarılı olamaz. Evine dönerken, Azrail tekrar yolunun üstüne çıkar. Dumrul'un atı korkudan ürker ve Dumrul'u yere fırlatır. Korkunç Ölüm Meleği, boğazını sıkar. Dumrul, yaptığı hareketinden dolayı pişmanlık duyar ve af diler. Azrail, ona, kendisinin yalnızca Tanrı'nın buyruğunu yerine getirmekle görevli olduğunu açıklar. O zaman Dumrul, Tanrı'ya seslenir..."

Şimdi de Hacı Bektaş'ın Suluca Karahüyük'e gelişi sırasında Rum erenleri tarafından nasıl karşılandığının anlatıldığı Vilayetname'den (Hacım Sultan Vilayetnamesi'nde ve Saltukname'de de ayrıca yer almıştır) bir alıntı sunalım:

"... Hacı Bektaş, Rum ülkesine doğru yol alırken görür ki, gelişinden hoşnut olmayan Rum erenlerinin kanat kanada vererek yerden Arş'a dek yolunu keserek ülkeye girişini engellemişler. O zaman Bektaş, hemen güvercin donuna girer ve Arş'ın tepesinden geçerek bu duvarı aşar, gelip Suluca Karahüyük'e konar. Rum erenleri arasında, Bayazıd al-Bestami'nin halifelerinden olan ve Irak'tan Anadolu'ya gelip yerleşmiş, burada evlenmiş, Tuğrul

adında bir yiğit bulunmaktadır. Bu yiğit, güvercin'i avlamak için peşine düşer. Bir ***doğan*** *kılığına girip Suluca Karahüyük'e doğru uçar ve bir taşın üzerinde durmakta olan güvercinin üzerine atılır. O an, Hacı Bektaş, hemen insan donuna girer, doğanı yakalar ve boğazını sıkar. Hacı Tuğrul'un aklı başından gider. Kendine gelince, yaptığı küstahlıktan ötürü pişmanlık duyar ve Hacı Bektaş'tan kerem (bağışlanma) diler. Hacı Bektaş, kendisini bağışlar ve kutsar. Onu yakındaki Rum erenlerine haberci olarak gönderir...*"

Bu Hacı Tuğrul, Oğuz destanındaki Deli Dumrul'dan başkası değildir. Eğer o, Tuğrul diye adlandırılmasaydı, iki menkıbe arasında özdeşlik kurmak belki güç olacaktı. Zira Bektaşi söylencesi ilk bakışta Oğuz destanından yeterince farklı görünmektedir. Fakat bu iki kişinin adlarının benzerliği, öyle önemli bir kanıt değeri taşıyor ki bu da bizi iki destanın özdeş olduğu sonucuna götürmektedir

Herşeyden önce, *Dumrul* ve *Touğrul* (en eski biçimleri büyük olasılıkla *Toumrul* ya da *Touğrul* olacaktır) adlarının aynı sözcüğün bir çeşitlemesi olduğunu belirtmek için herhangi bir dilbilimsel açıklamaya gerek yok. Oğuz kahramanı *Dumrul*'un adı, çevirisini Yazıcıoğlu'nun yaptığı İbn-i Bibî "*Selçukname*"sinin Topkapı Sarayı Kütüphanesi'ndeki nüshasının yapraklarına eklenmiş destansı bir metinde *Touğrul* olarak yer almaktadır. Aynı şekilde, Rum dervişinin adı olan *Tuğrul*, Vilayet-name'nin elyazmalarından birinde Tumrul olarak geçmektedir. Diğer yandan, Osman Gazi'nin babasının adı olarak da *Tumrul* ve *Tuğrul* biçiminde iki adla karşılaşmaktayız. Kaldı ki, Türkçe sesbilgisindeki **n**'den **ğ**'ye ve **m**'ye, **ng**'den **m**'ye rastlarız; *tan**r**ı=tağrı, to**n**uz=do**m**uz, ko**ng**şu=ko**m**şu* sözcüklerinde olduğu gibi.

İki destanın konusal benzerliğine gelince; iki destanı birbiriyle karşılaştırdığımızda, Dumrul ve Tuğrul'un aynı biçimde bir doğan kılığına (*Vilayetname*'de) girdiğini ya da güvercini yakalamak için doğanını (*Dede Korkut Kitabı*'nda) gönderdiğine tanık oluyoruz. Destandaki baş kahraman (Bektaşi geleneğinde **Hacı Bektaş**, Oğuz destanında **Azrail**), her iki metinde de kılık değiştirirken güvercin biçimini almaktadır. -Daha önce doğanı (ya da kartalı) simgeleyen *tuğrul* sözcüğü ile Saltukname'nin el-yazmasında *doğan* kılığında Bektaş olarak ortaya çıkan derviş, aynı zamanda *Hacı Tuğrul* yerine **Doğan Baba** diye anılmaktadır.- Doğan kılığındaki kahramanlardan birinin don değiştirme bölümünde iki öykünün farklılığı, belki de farklı çözümlemelere götürmek zorunda kalmıştır: Gerçeküstü ve tansıklı (mucizeli) eylemlerin en düşük düzeyde anlatıldığı Dede Korkut Kitabı'nda Ölüm Meleği görünümünde yeniden ortaya çıkan Azrail, sahibini yere fırlatan atı korkutur (ürkütür). Azrail, onun boğazına atılır ve onu yola gelmeye zorlar. Öyleki Vilayetname'de Hacı Bektaş, yeniden insan donuna girer ve doğan kılığındaki Hacı Tuğrul'u boğazından yakalar. O zaman doğan kılığındaki kuş inler ve kendisini bağışlaması için yalvarır.

Bektaşi geleneğinde dikkat çeken bir bölüm de şudur: Hacı Tuğrul, Hacı Bektaş'tan kendisini bağışlamasını istedikten sonra başka bir dilekte bulunur: "*Hünkarım, bizden ve bizim soyumuzdan ne kadar dişi olursa size ve size beli diyene nezrimiz olsun.*"

Bektaş'a ve Hacı Tuğrul'un eşinin soyundan gelen ardıllarına (burası, Vilayetname'de karanlık kalmaktadır) adanmış bu formül, şöyleki kocasının yerine kendi canını vermeye razı olan Dumrul'un karısının bu yazgıyı üstlenmesine ve bu cömertliğinden dolayı Tanrı'nın da hoşnut olup hem Dumrul'a hem de sadık karısına uzun bir ömür bağışlamasına bir anıştırma mıdır? Fakat

tüm bunlar, Euripides'in *Alkestis* adlı ağlatısının temel konusu ile benzerliğinin Prof.Walter Ruben tarafından da belirtildiği Dumrul öyküsünün bir başka konusal ayrımını ilgilendirmektedir. Bu, bildirinin sınırlarını zorlayacak tartışmanın bir başka görünümüdür, bu nedenle bildirimin başlığını "*Bektaşi Geleneğinde Oğuz Kalıntıları*" olarak koydum.

İki kategorideki yazılı belgelerde ortak kaynak olarak, şöyleki Bektaşi söylenceleri ve Oğuzların destansı metinleri anımsanılacak olunursa, Oğuz kökenli öğelerin eskiliğini kabul etmek gerektiği görüşündeyim. Bildirimin başlığında da belirttiğim bu kanıtlamaya karşın, Hacı Bektaş Vilayetnamesi'ndeki (benzer parçalar olması gibi) bu söylencesel destanı yaratan Oğuz geleneği olup olmadığını ya da tersine, bunun bir "*Bektaşi*" sözlü geleneği olup olmadığını bilmek sorununu kestirip atmak gibi bir niyetim yok. Deli Dumrul destanının, aynı zamanda Vilayetname'deki söylencenin de kaynağı olan her iki geleneğe ait metinlerin daha sıkı ve daha genişçe irdelenmesi, kuşkusuz sorunu aydınlatmaya yetecektir.



TÜRK GELENEĞİNDE TAVŞAN

Jean-Paul ROUX

Bu yazımızda, eksiksiz olarak Türk geleneğinde tavşanın konumunu ele alıp inceleme niyetinde değiliz. Fakat, yalnız bu hayvanla ilgili tartışmaları ve problemleri ortaya koymayı düşünüyoruz. Görünürde fazla bir önemi olmayan bu hayvan, uzun bir araştırma konusu olabilir. Biz ise, burada tavşanı sadece kabataslak olarak anlatacağız. Şu iyi bilinmelidir ki, bu konuda fazla ısrarlı olmaya hiç de gerek yok. Anadolu Alevileri[1] tavşana karşı içten bir soğukluk duyarlar ve bu nedenle tavşanı, hayvanların en pisi olarak görürler. Bunlar tavşan eti yemezler, varlığını uğursuzluk sayarlar, ona yakın olmaktan kaçınırlar, hatta kendilerini kirletilmiş olarak hissederler. Birçok öykü de bunu göstermektedir. Toroslarda oduncu göçebe olarak yaşayan Tahtacılar arasında yaygın olan ve başka kaynaklardan öğrendiğimiz bazı öykülere de kısaca değineceğiz.[2] Örneğin bir öyküye göre, bir kabile şefi, şehre yaklaşan tavşanları önlemek için sürekli tazılar besler. Orada toprağa yerleşik olarak yaşayan bir aşirette ürün

1 Çev. Notu: Fransızca aslında *Anadolu Şiileri* (.. les Shiites d'Anatolie..) olarak anılmıştır.

2 Jean-Paul Roux/ Kemal Özbayrı, *Tahtacıların İnançları Üzerine Birkaç Not*, Revue Des Etudes İslamiques, 1964, Paris, sf: 79

yakılır ve iki tavşan orada saklandığı için *harman* yeri terk edilir. X. de Planhol, bir Tahtacı'nın binek hayvanını ucuza satın almak isteyen bir Sünni'nin, bir tavşanın yüzülmüş derisini hayvanın üzerine koyduğunu ve böylece daha ucuza satın almak için hayvan sahibini nasıl zorladığını anlattığında olayın korkunçluğu açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır.[3] Diğer karakteristik örnekler de başka Aleviler tarafından verilmiştir: Hayvana gösterilen tepki o kadar büyüktür ki Türkler, Aleviler'e "*tavşan yemez*" (hiç tavşan yemeyen anlamında) adını takmışlardır.

Şurası açıktır ki Aleviler, kendilerini bu yola iten gelenekleri nin gerekçesini hiç bilmiyorlar. Bilseler de çok az. Bazen benzerlik gösteren ve ileri sürülen iddialar, ki İran Şiileri ya da Arnavut Bektaşileri tarafından ileri sürülenlerin doğru olması için çok nedenler vardır: Onlar, iş işten geçtikten sonra olayın farkına vardılar. Bu iddialar, kendilerince de çok iyi bilinmekte ve biz, en çok bilinenleri aktarmaya çalışacağız.[4]

Kapadokya'da, Bektaşiler, diğerlerinin kedi beslemesi gibi, Hz. Ali'nin de tavşan beslediğini anlatırlar. Bu ya da buna benzer diğer öyküler, tavşana kısaca saygınlık vermek için "*Hz. Ali'nin kedisi*" (Ali'nin kedisi) adını takmışlardır. Öte yanda ise, kadın kılığına girmiş Halife Ömer'in yeniden erkek donuna girdiği zaman, tavşanlardan olan iki çocuğu dünyaya getirdiği ileri sürülür. Özellikle Arnavutluk'ta, hatta Anadolu'da da bu memeli hayvanın etinin olmadığına ve kandan derisi olduğuna inanılır. Daha sık olarak, Küçük Asya'da (Anadolu'da), Hüseyin'in katili Yezit'in ruhunun bir tavşanın bedenine girdiği söylenir. Kötü niyetli insanların, bundan dolayı bu hayvanın donunda yeniden dirilecekleri sonucu çıkarılabilir. Bununla birlikte en çok tutulan ve akla en yakın olan düşünce, dişi tavşanın, kadında olduğu

3 X. de Planhol, *Pamfilya Ovası'ndan Pisiden Göllerine*, Paris, 1958, sf: 367

4 "*Güney Anadolu'daki Göçebelerin Gelenekleri*" adlı çalışmamızda bu konuya yeterince değindik. Paris, 1970, sf: 292 ve devamı. Ayrıca bibliyografik bilgiler de bulunmaktadır.

gibi aybaşı (adet görme hali) olmasıdır. Chardin, daha önce buna benzer bir öykü dinlemiştir: "*İranlılar, yazıldığı gibi, tavşan adını hiç duymamış olabilirler Çünkü bu, kadınlar gibi nazik bir konudur.*"[5]

Hemen hemen tabu sayılan tüm olayların kaynakları, öldürmenin, doğurmanın ve aybaşının söz konusu olduğunu, kan ve tavşan arasında sıkı bir ilişki kurulduğunu belirtirler. Biz, kuğunun, kadınlara özgü aybaşı döneminde uysallaşmasına karşın[6], Orta-Asya'nın Türk-Moğol halklarında bu inancın var olduğunu, fakat hayvanı kirletmekten uzak bu yükümlülüğün, ona üstünlük vermeye katkıda bulunduğunu bu makalede dile getirmeye çalışacağız.[7]

Şu halde Anadolu Alevileri'nin çok eski geleneklere bağlı olduklarını düşünmemiz gerekir. Hatta onlar bu konuda Horasan Erenleri'ne, Tanrı'nın sadık kullarına, büyük atalarına danışan ve inceleme olanağı bulduğumuz bir şiirde de hayvanı üstü kapalı olarak tanımaktadırlar.[8]

Alevi-Bektaşi düşüncesinde tavşanı cezalandıran yasakçı anlayış, Anadolu Sünnilerini bu konuda hemen hemen duyarsız sayar. Avlanması ve yenmesi serbest olmasına karşın yalnız bazı belirtiler, onun korku uyandırabildiğini kanıtlamak ister gibi görünmektedir. Tokat ve Sivas köylerinde, birisinin önüne tavşan çıkarsa bunun uğursuzluk, eğer bir kurt çıkarsa bunun şans işareti sayılacağına inanılır.[9] Yoldan geçen tavşanın uğursuzluk getireceği inancı, oldukça önemsizdir. Fakat mitolojide saygın bir yeri olan kurtla eşdeğer tutulması, kültür zenginliği olabilir. Bu korkunun yanında genel olarak kendi gücünü gösterme duygusu

5 Chardin, *İran Gezisi*, Paris, 1723, c: 4, sf: 183

6 Harva, *Altay Halklarında Dinsel Betimlemeler*, Paris, 1959, sf: 323

7 J.-P. Roux, *Altay Bölgesi Topluluklarında Kutsal Hayvanlar ve Bitkiler*, Paris, 1966, özellikle sf: 348 ve devamı.

8 Roux-Özbayrı, agy, sf: 81-84

9 Zeki Teoman, *Bozkurt Efsanesinin Anadolu'daki İzleri*, TFA, 1952, sf: 33

vardır. Evin diğer bölümlerine, terliklerin (başlıkların) üzerine, çocukların omuzlarına, kuzuların boynuna asmak için derisinden nazarlık yapılan ve üzerinde taşındığında bir koruyucu olduğuna inanan Yörükler'de bunu açıkça gördük. Orta-Asya'da da bu gücün benzer bir kullanımını görürüz.

Bu tabu için başka başlıklar altında daha sağlam ve güçlü, değişik kaynaklar da önerebiliriz.[10] Şurası kesindir ki, İslam bu olayın dışındadır. Arap bedevilerinin tavşanı her zaman büyük bir iştahla yedikleri görülmüştür. Büyük hukuk bilginleri, bunun helal olup olmadığını tartışmışlardır. Al-Şafii, hiç tereddüt etmeden konuya olumlu yaklaşmıştır. Ebu Hanifi ise yenmesi gerektiğini öne sürmüştür. Çünkü Peygamber de böyle davranmış ve diğerlerini de bu yönde cesaretlendirmiştir. Ayrıca, bu hayvan ne bir et obur ne de bir akbabadır; fakat ceylana benzeyen bir hayvandır. Daha sonra araştırmacılar, yerel kalıntılara ve Yahudi kaynaklara yönelmiş ve araştırma yapmışlardır. Şu bir gerçektir ki Musevi inancı, tavşanın geviş getirdiğini, fakat toynaklarının çatallı olmadığını öne sürerek hayvanı tabulaştırmıştır. Türkler, bu konudaki Yahudi yaklaşımını az çok biliyor ve şu sözü söylüyorlar:"*Yahudi'ye bile helal demedi Musa*"[11] Fakat biz, Tevrat'a dayanan bu inancın, Şii geleneğinden kaynaklanmış olduğu yönünde kuşkuluyuz. Yerel kalıntılara dayalı olan bu inançta, Hititler'i akla getirmek, bize eski tarihsel bilgileri çağrıştırıyor gibi görünmektedir. Ermeniler ise daha az anımsanacaktır. Fakat bu, biraz ilkeli bir açıklama olacaktır. Gitgide Anadolu Türkleri ve Ermeni uygarlıkları arasındaki zayıf ilişkilerin, Ermenilerdeki Türk alıntılarına ille de borçlu olmadıklarını sanıyoruz. İster doğrudan doğruya 11. yüzyılın istilalarından sonra olsun, ister dolaylı olarak Ermenistan'da büyük bir ayrıcalığı olan Sümer (Samara) uygarlığı aracılığıyla olsun, Türkler, hiç olmazsa kabul etmediklerini vermek zorunda kaldılar. Doğruyu söylemek gere-

10 Roux, *Güney Anadolu'daki ...*

11 Roux-Özbayrı, agy, sf: 81-84

kirse tüm bu öneriler, kabul edilmesinden çok çürütülmesi oldukça zor şeylerdir. Tavşanı cezalandıran yasakçı anlayış, evrensel olmayan ama çok yaygın olan bir olgudur. Avrupa Hint topluluklarının büyük bir kısmını özellikle etkilemiş gibi görünmektedir. Avrupa'nın iki uç bölgesinde, Britanya Adaları'nda, Slavlar'da, özellikle İrlanda ve Galles ülkelerinde rastlarız. Daha önceleri Sezar da eski Breton'lar'da tavşanın adını anmıştır.

Şu durumda, yüzyıllar boyunca Türkler'de bu hayvanın konumu nedir ya da neydi? gibi bir soru sormak durumuyla karşı karşıyayız. Hazırlık niteliğinde iki görüş öne sürülebilir:

1-Tavşanın eski adı, Türk dillerinin bir çoğunda yer almıştır. Eski Türk (paleo-Türk) yazıtlarında ve Irk Bitig'de *tabışyan,* Kaşgari, İbn-i Muhanna, Ebul-Gazi ve diğerlerinde de *tawışyan* sözcüğünü görürüz. Bu kuşkusuz taklitsel sözcüğün ilk hecesinin üzerinde kendi asıl aksam ve ikincisinin üzerinde ikinci kendi aksanı vardır. Normalde vurgusuz ortadaki sesli harfin düşmesi, Türkiye'deki tavşan biçimini açıklar. Diğer dillerde ise sözcük, *qoyan* (Çağatayca), *qovon* (Altay ve Televut dili) sözcüklerinden dolayı yerleşmiş ve ortaya çıkmıştır. Dilbilimsel açıdan çifte bir gelenek var olacaktır: Bu durumda hiçbir tabu, kuşkusuz sözcüğü etkilememiş, başka bir durumda ise bir tabu, yerleşmiş yeni bir sözcüğü belki de günümüze taşımış olacaktır. Fakat, bu yalnızca bir hipotezdir.

2-Tavşan, aylar söz konusu olduğunda, 12 Hayvanlı (Burç) Takvim'de dördüncü sırayı, aşağı yukarı Mart ayını almaktadır. Uzak Doğu düşüncesinde tavşan, doğurgan, yaş, soğuk ve ay'ı hatırlatan dişi bir hayvan görünümündedir. Tüm bu özellikler, tavşanı tabulaştırmak için Anadolu Alevileri tarafından verilmiş haklar arasında farkettiğimiz verilere yeterli yanıtları verir. Bununla birlikte görünüşte inanılması güç bir olayın altını çizelim: Yakutlar'da tavşanın kuraklığın habercisi olduğu yönünde bir inancın olduğunu da gözden kaçırmayalım.[12] Bunu, *similia si-*

12 Zelenine, *Sibirya'da Putlar Kültürü*, Paris, 1952, sf: 165

milibus yasasının uygulanmamasından ve karşıtlıkların birbirine benzerliğinden dolayı açıklayabiliriz. 12 Burç Takvimi'ne göre, Tavşan Günü'nün uğurlu ya da uğursuz sonuçlara yol açıp açmadığını Uygur metinlerinde araştırdık. Tavşan günü tırnak kesmenin uğursuzluk sayılmasına ve eğer saçlar kesilirse, Tavşan günü beyazlaşır yönünde verilen bilgi, yeterince doyurucu olmamıştır.

Genel olarak, Orta Asya ve Sibirya halklarında tavşanı hedef alan bir yasaklama söz konusu değildir. Günümüzde tavşanın avlanması, Tümen Tatarlarında, Şorlarda (Chor), Yakutlarda, Kırgızlarda ve diğerlerinde rahat bir biçimde yapılmaktadır. Bunun yanı sıra ilginç bazı ayrılıklar da var. Hatta bazen, Minoussinsky bölgesinde tavşan yemenin savunulduğu bilinmektedir.[13] Kazan Tatarlarında hayvanın adı anılmamaktadır.[14] İkinci durumda bir Rus etkisiyle yüz yüze gelebiliriz. İlk durumda ise, yasaklamanın seyrekliği, bize totemciliği anımsatmaktadır. Gerçekten Strahlenberg'den beri, 1884'te Schtschukin (Şitşukin) ve Grochow (*Groşov*) Kumakowska ve diğer Kastren'ler (*Castren*) tarafından yinelendiğini en azından biliyoruz. Öyleki bazı Sibirya halklarında (Örneğin Yakutlar) her kabile, beslemediği bilinen bir hayvanı "*kutsal*" saymaktadır.[15] Eğer Minoussisky Tatarlarında bu söz konusu olunca, yenmesini yasaklamak, onu daha değerli ve az bulunan bir hayvan yapacaktır.

Bu konudaki bilgiler, tarihsel dönemde çok zengin değil, fakat yeterlidir. En eski yerlerde, zamanlarda, steplerdeki hayvanları resimleme sanatı, eğer tavşan ikonografide[16] seçkin bir yer tutmuyorsa, tavşanın yok olmaktan kurtulduğunu gösterir. Çin kaynaklı ilk metinler, bize tavşanm Hiong-noular tarafından çok-

13 Agy, sf: 147

14 G.W.Jussupow, Glaubenswelt und Folklor der sibirschen Völker dergisinde "*Totemistiche Relikte bei den Kasaner Tataren*" yazısı, Budapeşte, 1963, sf: 211

15 Roux, *Altay Bölgesi Topluluklarında* ..., sf: 391 ve devamı

16 İkonografi: Resim, heykel, madalya gibi sanat yapıtlarını inceleyen bilim dalı, ikonbilim

ça avlandığını gösteriyor.[17] Bu, ileriki zamanlarda da olmuştur ve Khitanların inancında da yer almış görünmektedir. Bunlarda hayvanın avlanması, 8. ve 9. aylarda yapılmak zorundadır[18] ve topuzlar yardımıyla gerçekleşmektedir.[19] Biz, av hayvanını taşla öldürmenin, boğazlamanın, kırbaçlamanın, sopayla dövmenin, Orta-Asya'da avlamanın karakteristik özelliği olduğunu göstermeye çalıştık. Mademki belgeleri toplayamıyoruz, öyleyse Tonyukuk yazıtından (güney yönde 8 satır) bir cümlenin girişindeki yazı üzerinde duralım: *"Kayik yeyü, tabişyan yeyü olurur artimiz"* (Geyik yiyen, tavşan yiyen daha güçlü olur).[20] Mutluluğu çağrıştırmak için yazılmıştır ve beklenilen şeyin tersine, tavşanın bir av sembolü olarak alındığını açıkça göstermektedir.

Bu olay, Khitanlar tarafından doğrulanmıştır. Leao tche (Leo çe), yerlilerin tahtadan bir tavşan heykeli yaptıklarını, iki parçaya ayırdıklarını ve atla koşu halindeyken, ona ateş ettiklerini yazmaktadır. Heykel, birinci olan ekibin olmuştur.[21] Kuşkusuz burada bir oyun sorunu yoktur, fakat öneminin göz önünde tutulmadığı avın ritüel (ayinsel) bir biçimde sunulması vardır. Bu tören, Leao tche'nin olmadığı bir sırada olabilir. Günümüzde ya da geçmişte, Yakutlar, ava çıktıkları zaman tavşanın tahtadan bir sembolünü yaparlar ve üzerine derisini geçirirler. Bu tahta tavşanda bir orman kavramı bulurlar.[22] Bizim olumlu bir görüşü olumsuzlaştırma gibi bir niyetimiz yok. Bu olay, diğerleri arasından seçilmiş bazı olaylarda yeniden ortaya çıkacaktır.

Eski Türk metinleri, tavşan hakkında az şey söylemektedir, fakat anlamlı biçimi olan *Irk Bitig*'in (10.yy) 56 paragrafının birinde anıldığını görürüz. Sözünü ettiği kehanet ve büyüyle il-

17 De Groot, *Asya Tarihi ile İlgili Çince Belgeler-1*, Leipzig, 1921, sf: 3

18 R. Stein, *Leao tche*, Toung Pao dergisi, 1939, c: 30, sf: 80

19 Agy, sf: 83-93

20 R.Griaud, *Bain Tsokto Yazıtı*, Paris, 1961, sf: 54 ve 60

21 Stein, *Leao tche*, agy, sf: 127

22 Zelenine, *agy*, sf: 16

gili şeyler, (insan için) kötüdür, zira bir şahin, tavşana saldırırken pençelerini geçirir, tavşanın derisini koparır, parçalar ve onu kaçmaya zorlar.[23] Yalnızca avdaki yırtıcı kuşun talihsizliğinin söz konusu olduğunu düşünebiliriz. Bu, kuşkusuz bir hata yapmak olacaktır. Çünkü metin, tavşanın şanssız bir rastlantısı üzerinde durmaktadır. Dört ayaklı küçük hayvanın kaçışı, yırtılmış derisi dramatik eylemin önemsiz öğelerinden başka bir şey değildir. Şu gerçek ki, eskiden derisinin ve karakteristik organlarından bazılarının *put* (tös, ongon) ya da *muska* olarak kullanıldığı Sibirya'da, Orta-Asya'nın aşağı yukarı her yerinde buna benzer inançlar görülmektedir. Oirotların tarlalarına tavşan derileri[24], Minoussisky Tatarlarında kafaları, hatta derileri[25] yerleştirilir. Tavşan biçimindeki putlar, Kafkas bölgesinde[26] yaşayan Kızıllarda (Kyzyl) önemlidir. Yakutlarda ise, kötü düşünceleri uzaklaştırmak için tavşanların kuyrukları ya da kulakları kulübenin çatısına atılır,[27] beşiklerin üstüne hasır kaplı deriler örtülür.[28] Kafatasları evlerde saklanır.[29] Bu sonuncusu, Sibirya'da hemen hemen geneldir ve Maack, Aşk vadisindeki yurtların iç bölme duvarları üzerinde iplere dizilmiş tavşan kafaları görmüştür.[30] Taşıdığı ve koruyucu olduğu var sayılan güç, iyileştirici olarak da düşünülebilir mi? Biz, Ortaçağ'a ait tıp metinlerinde ilaç olarak kullanıldığına dair bir ipucu bulamadık: Fakat bu konudaki araştırmamız, yeterince özendirici olmamıştır. Öte yandan, iyileştirici özellikleri, bazen yakın dönemde görülmüştür. Sibirya Moğollarında, karaciğeri, akciğeri ve yüreği, hastaları iyileştirmek için kullanılmış olabilir.[31] Yörüklerde ise, bir bez üzerine biriktirilmiş, sonra suya

23 H.N. Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, İstanbul, 1936-41, c:2, sf: 84

24 Zelenine, *agy*, sf: 16

25 Zelenine, *agy*,

26 Zelenine, *agy*, sf: 14

27 Harva, *Altay Halklarında* ... sf: 284

28 Harva, *agy*,

29 Harva, *agy*,

30 Harva, *agy*, alıntı

31 Zelenine, *agy*, sf: 51

karıştırılmış tavşanın kan damlaları, soğuk algınlığından ızdırap çeken develere ilaç niyetine verilmiş olabilir. Biz burada, tavşanın, soğuk ve kanla olan ilişkisini görüyoruz.

Şamanist uygulamalarda tavşan, diğer hayvanlara göre az da olsa yardımcı hayvan olarak hizmet eder. Fakat bununla birlikte ikide bir ön plana çıkmıştır. Biz, halkı Türk olmamasına karşın Buryatlar tarafından verilmiş şeyi, karakteristik örnek olarak ele alacağız. Çünkü Şamanlara mal edilmiş 4 hayvanı, Altay halkları mitolojisinde özel bir yeri olan hayvanları, kurt, kuğu, kartal ve posta aracı olarak kullanılan tavşanı örnek olarak gösterir.[32]

İki kez gözden geçirilmiş Ortaçağ'a ait bir söylence, bizi av konusuna götürür ve tavşana önemli bir saygınlık verir. Söylence, her şeyden önce Satuk Buğra Han döneminde geçer. 40 arkadaşıyla ava giden 12 yaşındaki bu kişi, bir tavşana rastlar ve izlerini takip eder. Hayvan, hemen biçim değiştirerek yaşlı bir adam donuna girer ve genç çocukla konuşmaya başlar: Çocuğa, İslâma sarılmasım öğütler.[33] Bu, biraz bozulmuş bir biçimde, her zaman Türk ve Moğol halklarının dinsel ve toplumsal sorunlarının ortasında bize görünmüş olan kılavuz hayvan konusunun bir açıklamasıdır. Büyük ilgi yaratan bu söylence, Ricold de Monte Croce tarafından doğrulanmıştır. Bu yazar, büyük bir dağın arkasında yaşayan Tatarların, bir gün ava nasıl gideceklerini ve kendini yakalayanların elinden kaçıp kurtulan ve ovaya açılan geniş bir şatoya sığınan bir tavşan tarafından yönlendirilişini anlatır.[34] Ricold, o günden beri tavşanın, Tatarlar tarafından çok kutlu sayıldığını ekler. Bu ululama (saygı gösterme), kaybolmayacak ve Riasanovski, Moğollar tarafından "*hayranlığı*"ndan söz edilene dek sürecektir.[35]

---

32 Harva, agy, sf: 324 ve Zelenine, agy, sf: 258 ve devamı

33 Grenard, *Satuk Buğra Han Söylencesi ve Tarih*, Journal Asiatique, 1900, sf: 9-11, (dizi halinde yayımlanmıştır)

34 Re Backer, *Ortaçağ'da Uzak-Doğu*, Paris, 1877, sf: 290-291

35 V.A. Riasanovsky, *Sibirya'da Göçer Aşiretlerin Törensel Yasası*, Tien-tsin, 1938, sf: 52

Eğer tavşan tabusu, sadece Anadolu'daki Türk Alevilerinin bir sorunu olsaydı, onu öldürmeyi ve yemeyi yasaklamanın, eskiden Orta-Asya'da kararlaştırıldığını, arkasından tavşanın sihirli müdahalesi, akrabalık hatta bazı aşiretlerin atası olma derecesine dek terfi etmiş olduğunu açıklamaya yetkili olacaktık. Burada altını çizmeye çalıştığımız hayvanlar alemindeki yeri, kurt, boğa ya da şahin için (yalnızca bazı hayvan resimlerinden, bazı güçlerin bir kaçını belirtmek için) olduğunu, onun için kabul edilebilir bir duruma dönüşmüştür. Yavaş yavaş, İslam içinde onu kurban edilmesini hak gören yasaları unutarak, eğer öldürmediyse, eğer yemediyse, bunu kestirmenin tehlikelerinden dolayı olduğunu düşüneceğiz. Anadolu kalıntıları ve tabulaştırmanın olduğu az çok bu yabancı eğilimlilik, sadece daha önce yerleşmiş bir yasağı güçlendirmekten başka birşey olmayacaktır: Biz, Müslüman Küçük Asya'da, Orta Asya'nın eski törelerini ve inançlarını yaşatan şeyin, sadece elverişli koşullar yerindeyken, yani yerli geleneklerdeki bir özendirmeyi ya da bir desteği yapabildiği inancını taşıyoruz.

Fakat, olay yalnızca Anadolulu Türk izi taşımaz. Bu bize, güncel bilgilerimiz çerçevesinde, bir Türk olayının, Ermenistan'dakilere ve özellikle Şii İran'dakilere göre yeterince kalabalık insan gruplarına da bulaştırılabildiğinin az da olsa tasarlandığını gösterir. Bu sonuncular için, kendi düşüncelerindeki tavşanın günümüzde oldukça nefret uyandırıp uyandırmadığını, nefret ister bir dereceye kadar yeni olsun, ister alanı genişlesin, biz yine de sergilemeye çalışalım. İran ikonografisi, bunu betimlemenin bir çok örneğiyle doludur.

Biz, İran'daki tavşanla ilgili geleneklerin araştırılmasından dolayı tüm Şii İslam dünyasında yasaklanmasının kökenindeki sorunun çözülebileceğine ve hatta belli bir ölçüde Türkler'in bundan sorumlu olup olamayacaklarına inanmaya gayret göstereceğiz.

Kaynak:

TURCICA, revue d'Etudes Turques, Cilt 3 s.40, 1971 Paris.



ANADOLU GİZEMCİLİĞİNİN ORTA ASYA KÖKENLERİ

İréne Mèlikoff

Anadolu gizemciliği (sufiliği), geniş bir tasavvufi tarikatlar yelpazesini kapsayan büyük bir araştırma alanı oluşturmaktadır. Eldeki araştırmanın, aydın sınıfların bildiği İslam gizemciliği ile ilgisi yoktur. Bu araştırma, Uygur Budizminin etkisi ya da İslam öncesi Şamanizmin kalıntılarından dolayı aralarında Ahmet Yesevi okulu da[1] olduğu halde, Orta-Asya kalıntılarını taşıyan halk sufizmi ile sınırlı kalacaktır.

Birçok bilim adamı, Türk halkları arasında İslamı yayan *ata* ve *baba*'ların var olduklarını ve İslam öncesi geleneklerini uzun süre koruduklarını kabul etmektedir. Fuat Köprülü de bunu açıkça ortaya koymaktadır.[2]

Böylece Anadolu'nun kırsal ve göçebe halkları arasında yayılmış olan biçimi ile İslam, her zaman eskil (arkaik) karakterini

1 Taslak niteliğindeki çalışmamıza bakınız: "*Ahmet Yesevi ve Türk Halk* İslamlığı", Utrech Papers on Central Asia, Ultreche Turkological Series, No:2, Utrecht, 1987, sf: 83-94

2 *Müslüman Mistik Dervişleri Üzerinde Türk-Moğol Şamanlığının Etkisi*, İÜ. Türkoloji Enstitüsü Yıllığı, yeni seri-1, İstanbul, 1929; Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvuflar*, 2.baskı, Ankara 1966.

hep korumuştur. Kırsal ve aşiret yaşamı sürdüren halklar, kendilerini eski inançlarına ve kendilerini *dede, baba* ve eski *kam-ozan*'ların devamından başkası olmayan temsilcileriyle olan göbek bağlarını kesmediler. Hâlâ cahil ve batıl inancın etkisinde kalan halk, *medrese*'nin manevi ve kültürel etkisi altına girmeye henüz hazır değildi ve yaşamlarını Orta-Asya gelenek ve göreneklerine göre sürdürmekteydi. Ayrıca bu göbek bağı hiç kesildi mi? Hayır. Keyfi olarak *"Alevi"*diye adlandırılanların gelenek ve görenekleri araştırıldığında, bundan kuşku duyulabilecektir. Günümüze dek gelmiş, zamana meydan okumuş eski gelenek ve görenekler hâlâ yaşamaktadır. Bunlara örnek olarak cenaze törenlerini verebiliriz: Ölüm ne zaman gelirse gelsin, hatta ölü, yörenin geleneklerine göre gereken zamanda toprağa verilmiş olsun, cenaze töreni, İslam öncesi Türklerin geleneklerine uygun olarak ilkbaharın başında yeniden yerine getirilir.[3] Bir örnekte, doğum sonrası günlerde, yeni doğan çocuğun ve annesinin yaşamını tehdit eden, insan eti yiyen cin, al (alkarısı) inancıdır.[4] Bir başka örnek ise, Şubat ayı sonlarına doğru yapılan ve Çin Takvimi'ne göre eski Türklerin Yeni Yıl'ı olan ve Marco Polo'nun anlattığı "Ak Bayram"a denk düşen, "Hızır" adıyla anılan bayram geleneğidir.[5]

Hatta bunlara, çeşitli yorumlara yol açan "Öte Dünya Kardeşi", yani Ahiret Kardeşi ya da Musahip[6] geleneğini de ekle-

3 İ. Mèlikof, *Alevi-Bektaşi Bağdaştırmacılığını Oluşturan Öğeler Üzerine Araştırmalar*, Studie Turcologica Memoriale Alexii Bombaci Dicata, İnstituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, küçük dizi:19, Naples, 1982, sf: 368.

4 Ag.yazı, sf: 387-388

5 A.g.yazı, sf: 388; İ. Mèlikof, *"Alevi Gelenekleri Üzerine Notlar: Bazı Orta Anadolu Törenleri Hakkında"*, P.N. Boratav'ın Anısına/ *Kalbur Saman İçinde* ... Paris, 1978, sf: 275-276

6 İ. Mèlikof, *Alevi-Bektaşi Bağdaştırmacılığını* ..., sf: 385-386; Ayrıca, *Kızılbaş Sorunu*, TURCİCA, cilt: 6, sf: 62, 1975, No:4 (çev.notu: Çevirisini yaptığım bu makale için, *Alevilik İçin Ne Dediler?* adlı kitaba da bakılabilir. Bkz, ANT Yayınları, İstanbul,

yebiliriz. Buna benzer bir geleneği, Kaşgarlı Mahmud kitabında anlatmıştır.[7]

Biz yine de Anadolu Selçuklularının, 1239-1240'da, Babalılar Ayaklanması ile imparatorluklarının yapısının sarsıldığı dönemlere dönelim. Bu ayaklanmanın liderleri, "*Baba Resul*" da denen Baba İshak ve tarihçi Aşıkpaşazade'nin büyük atası "*Baba İlyas*", eski kam-ozanların takipçileriydi.[8] Onların inançları, daha sonraki manevi liderleri Şeyh Cüneyd ya da Şeyh Haydar'ın yandaşlarınkinden çok da farklı değildi.

Onlar gibi *tenasuha* (ruh göçü) ve Tanrının insanda *tecelli* ettiğine inanıyorlardı.[9] Baba İshak'a "*Baba Resulullah*" deniyordu. Daha sonra, Şeyh Cüneyd ve soyundan gelenler, kendilerinin de aşırı Şii öğeler aracılığı ile tanrısallık belirtileri simgeleyen Ali'nin yeniden bedenleşmesi olduklarını söyleyeceklerdir. Fakat burada öncelikle bir Güneş kültünün kalıntısını görmek gerekir. Ali, burada İslami bir cila altında bir güneş tanrısallığım ("*Kutsal gök" inancını*), eski Türklerin "*Gök Tengri*" inancını temsil etmektedir.[10]

Bektaşi tarikatına adı verilen Hacı Bektaş Veli de "*Ali'nin*

1991)

7 Kaşgarlı Mahmud, buna benzer bir geleneği yapıtında açıklar. *Divan-ı Lügat-it Türk,* III, sf:71, (yayınlayan:Besim Atalay). *Biste* (erkek kardeş, birader) başlığı altında bu konuyu, bir toplantıda, "*Alevi-Bektaşi Sorunu: Musahiplik Geleneği*" adlı bildirimde açıkladım. 2.Uluslararası Türk Araştırmaları Konferansı, İndiana Üniversitesi, 14-16 Mayıs 1987. Bu bildiri, TURCİCA'da yayınlandı. Ayrıca bkz, *Alevilerin Bir Adeti Üzerine Araştırma: Musahip (Ahiret Kardeşi)* adlı yazımız.

8 Aşıkpaşazade, *Tevarih-i Al-i Osman*, yayınlayan: Ali, İstanbul, 1332, sf: 199-205; Ayrıca, (yayınlayan:Nihal Atsız Çiftçioğlu), *Osmanlı Tarihleri-I*, İstanbul, 1949, sf: 234-239. Babalılar Ayaklanması hakkında, bkz: Elvan Çelebi, *Menakıb'al Kudsiye fi Menasib'l Unsiye (Baba İlyas-i Horasani ve Sülalesinin Menkaba-vi Tarihi)*, yayınlayan: E.Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, İstanbul, 1984, sf: XLVII-LIV. Bu iki Baba ve ayaklanmadaki ayrı ayrı rolleri hakkında bkz: Claude Cahen, *Türkiye İlk Osmanlıları*, Londra, 1988, sf: 136-137.

9 Kızılbaş inançlarına çeşitli makalelerde değindik. Bkz: "*Kızılbaş Sorunu*" ve "*Alevi bağdaştırmacılığını* ... " adlı inceleme yazılarımız.

10 Mèlikof, *Alevi-Bektaşi Bağdaştırmacılığını...* adlı yazımız,

Sırrı" olarak görünür. Avucunun içinde, yeşil rengin güzel bir tonu olan ve Ali'nin işareti sayılan *yeşil ben* vardır. Hatta Ali'nin alnını nurlandıran bu işaret, parlayan bir yıldız gibi Hacı Bektaş Veli'nin alnında da parlamaktadır. Bütün bu olaylar, *Hacı Bektaş Veli Velayetname*si'nin en başında anlatılmaktadır.[11]

Anadolu'da halk dini, başlıca Bektaşilik ve Mehmet Fuat Köprülü'nün " *Köy Bektaşileri*" diye bahsettiği ve küçültücü anlamda "*Alevi*" diye çağırdığı kesim tarafından temsil edilmiştir.[12] Başka bir deyişle, Türk halk İslamlığı, menkıbe geleneğinin Ahmet Yesevi'ye bağladığı Hacı Bektaş Veli'den sorulacaktır.[13]

Tarihsel açıdan en önemli bilgi kaynağımız olan Aşıkpaşazade Tarihi'ne göre Hacı Bektaş Veli, Babalılar Ayaklanması'na katılır ve ayaklanmanın önderlerinden biri olan Baba İlyas Horasani'nin çevresinde yer alır. Bu olay, 14. yüzyılın ilk yarısında Baba İlyas'ın torunlarından, Aşıkpaşazade'nin büyükdedesi Elvan Çelebi'nin yazdığı en eski metin olan ve manzum biçimde yazılan "*Baba İlyas-i Horasani Menakıbnamesi*"nde de doğrulanmaktadır.[14] Bu metinde Hacı Bektaş, Baba İlyas'ın müridleri arasında anılmaktadır. Demek ki Bektaşi tarikatına adını vermiş olan velinin, inançsal düşüncelerinin Babalılarınkinden farklı olmadığını düşündürecek bazı nedenlerimiz var.

Bununla birlikte, 1240 yılında Babalıların Selçuklular tarafından kılıçtan geçirildiği dönemle 1449'da Şeyh Cüneyd'in dinsel-politik hareketinin başladığı dönem arasında iki yüz yıllık bir zaman vardır. Dış öğeler, bu halk dinine karışmıştır. Ne Babalılar

---

11 Abdülbaki Gölpınarlı, *Menakıb-i Bektaş-i Veli: Velayet-Name*, İstanbul, 1958, sf:7

12 Bu terimleri "*Kızılbaş Sorunu*" adlı makalemde açıkladım. Ayrıca bkz: F.Köprülü, "*Müslüman Mistik Dervişlerinde Türk-Moğol Şamanlığının Etkileri*" adlı inceleme yazısı.

13 A.Gölpınarlı, *Velayet-Name*, sf: 9-10; F. Köprülü, İlk Mutasavvuflar, sf: 92 ve devamı

14 733/1332-33'de kopyası bulunan bu şiirin tek elyazması, Mevlana Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. İsmail E.Erünsal- A.Yaşar Ocak tarafından yayınlandı. Bkz: Dipnot 8'deki açıklamalar

zamanında ne de bozgundan sonra geldiği Suluca Karahüyük'te münzevi bir yaşama çekilen Hacı Bektaş zamanındaki öğeler bulunmaktadır.

İranlı Kalenderilerin[15] kuşkusuz bir Türk biçimi olan *Abdalan-i Rum*[16] gibi heterodoks hareketlerin henüz gelişmemiş Bektaşilik içindeki bir karışımı olan bu öğeler arasında, Azerbaycan'da vaazlar veren Fazlullah Astarabadi'nin *Hurufi* düşünceleri[17], hatta Ahilerin zanaat loncaları bulunmaktadır. Safevi propaganda döneminde yayılan aşırı Şii düşünceler, halk Bektaşiliğinin üzerini kendi cilalarıyla kapatacaklardır. Daha önce, Babalılar'da var olan, Tanrı'nın insan suretinde tecellisi ve tenasuh (ruh göçü) inancına, Ali'nin tanrısallığı düşüncesi kaçınılmaz olarak gelip katılacaktır. *Dede*, az ya da çok, İslami cilayla donanmış, eski *kam-ozanlar* olan Baba İlyas ya da Baba İshak'ta olduğu gibi sadece tanrısal niteliklere bürünmekle kalmayacak, aynı zamanda Tanrı'nın insan suretinde tecellisi olan Ali'nin yeni bir bedenleşmesi (*tenasuhu*) olacaktır.

Selçuklu Anadolusu, daha sonra Akkoyunlu Devleti'nde olduğu gibi resmi mezhep olarak Sünni idi. Kuşkusuz bu, *medrese* eğitiminden dolayı biçimlenmiş ve Acem (İran) kültürü etkisinde kalmış Selçuklu yönetimi altındaki kent merkezlerinde oturanlar içindi. Fakat bu durum, henüz cahil kırsal ve aşiret halkı için başkaydı.

İbn-i Batuta, 14. yüzyılda Alanya'ya geldiğinde, Rum böl-

15 John Kingsley Birge, *Bektaşi Tarikatı*, Londra ve Harlford, 1937, sf: 58-62 ve 148-158; A.Gölpınarlı, *Hurufilik Metinleri Katalogu*, Ankara, 1973, sf: 27-28. Fazlullah ve Nesimi'yi de içine alan yeni veriler, Azerbaycanlı araştırmacılar tarafından ortaya çıkarılmıştır. Bkz: Z.Kulizade, *Xurufism i ego predstaviteli Azerbajdzane*, Bakü, 1970, İmameddin Nesimi, Magaleler Mecmuası, Bakü, 1973. F. Köprülü, "Abdal" maddesi, Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi, cilt: 1, İstanbul, 1935, sf: 23-56

16 F. Köprülü, "*Abdal*" maddesi, Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi, cilt: 1, İstanbul, 1935, sf: 23-56

17 Birge, agy, sf: 32, no: 2; - V.A. Gordlevskij, *Gosudarstvo Seldzukidov Maloj Azii*, İzbrannye Socinenija, I, Moskova, 1960, sf: 205-207

gesi kadınlarının kapanmadıklarını not etmekte[18] ve *"Bu ülkede oturanlar* Sünni*dir, fakat buna karşın haşhaş (esrar) alırlar"* diye yazmaktadır.[19] Açıktır ki resmi olarak tamamen Müslümanlığı ve Sünniliği kabul eden halk, gerçekte geçmişte atalarının yaptıkları gibi dünyayı tüm doğallığıyla yaşamayı sürdürüyordu. Onlar, kadınlarının örtünmemelerini ve Şaman törenleri sırasında kendinden geçmenin temel aracı olan haşhaş kullanmalarını doğal karşılıyorlardı.

Aşıkpaşazade, Hacı Bektaş'ı, büyük atası Baba İlyas'a bağlarken, İslamlığın temel kurallarını harfiyen yerine getirmediğini bilmesine karşın onu yine de yoldan sapmış biri olarak görmüyordu.[20] *"Sultan Beyazıd Han döneminde, Erdebil sufileri Rum diyarına nasıl geldikleri ve sonrası"*[21] başlıklı vakay-i nüvisinde, O'nu Şeyh Cüneyd ve Haydar ile bağdaştırmaz. Şeyh Cüneyd'den bahsederken, Sadrettin Konevi'ye, *"Bu Şeyh Cüneyd'in muradı sofuluk değil, o şeriattan uzaklaşmıştır"* dedirtir.[22] Şeyh Cüneyd'e bağlı olanlar arasında Simavna Kadısıoğlu diye anılan tarihçi, yani Şeyh Bedreddin'in oğlu ve yandaşları bulunmaktadır.[23]

Buradan, Aşıkpaşazade'nin eserini yazdığı dönemde, Anadolu halk İslamlığının, asi Safavi şeyhlerinin propagandası sonucu yayılan aşırı Şii düşüncelerin akınına henüz uğramadığı sonucu çıkarılabilir. Hacı Bektaş adı etrafında kristalleşen bu halk dini, aralarından gelecekteki Kızılbaşların çıkacağı Babalıların

18 İbn-i Batuta, *Gezi Notları-II*, C.Défremery ve B.R.Sanguinetti çevirisi, Paris, 1982, sf: 136-137

19 Agy, sf: 137

20 Aşıkpaşazade, Ali yayını, agy, sf: 204-205 ve ayrıca Nihal Atsız'ın yayınladığı agy, sf: 237-238.

21 Aşkpaşazade, agy, sf: 264-266; Atsız, agy, sf: 249-251

22 Aşıkpaşazade, agy, sf: 265-266; Atsız, agy, sf: 250

23 Aşıkpaşazade, agy, sf: 266; Atsız, sagy, sf: 250.

inançlarına kuşkusuz çok daha yakındı. Bu da efsane ve geleneğin, Hacı Bektaş'ı, adı ve öğretisi hiç heterodoks özellik taşımayan Ahmet Yesevi'ye neden bağlanabileceğini açıklamaktadır.[24]

Moğol istilası, Orta-Asya'da Harzem ve Maveraünnehir'deki kültür merkezlerini yakıp yıkarak korkunç bir felaket doğurduğu zaman, dervişler, Anadolu (Rum) Selçuklu sultanlarına sığındılar. Göç edenlerin izledikleri yol, Azerbaycan ve Horasan'dan geçiyordu. Horasan'dan gelen dervişlere *Horasan Erenleri* deniliyordu. Hatta Hacı Bektaş da, Baba İlyas gibi *Horasani* olarak anılıyordu. Sonra bir gelenek haline gelen bu adlandırma, istila önünden kaçan yığınların izlediği yolu anımsattığı gibi dervişleri zorlayan toplu göçü de anımsatmış olabilir.[25] Bu dervişler, Küçük Asya ve Orta Asya arasında bir bağ oluşturan Ahmed Yesevi kültünü de birlikte getirdiler.[26] Bu bağ, 20.yüzyıl başlarında, Türkistan'dan gelen ziyaretçiler (hacılar), Anadolu'da (Eskişehir) Seyit Gazi Bektaşi Dergahı'nı ziyaret edene dek hâlâ canlıydı.[27] Bektaşiler, gerçekte Ahmed Yesevi'nin manevi mirasçıları gibiydiler. Bu arada, Fuat Köprülü'nün de, Hacı Bektaş'ı Anadolu'ya göç etmiş bir Yesevi dervişi olarak gördüğünü de belirtelim. Ona göre, her iki *tarikat*, Nakşibendilik ve Bektaşilik, Yesevilikten kaynaklanmış bulunmaktadır.[28]

Hacı Bektaş'ın ölüm tarihini tam olarak bilmiyoruz. Yaygın görüşe göre, 1270-71'lerde ölmüştür.[29] Fakat biz, 1239-40'larda kardeşi Menteş ve kendisinin, Baba İlyas-i Horasan-i'nin müridleri olduklarını ve Menteş'in bu ayaklanma sırasında öldüğünü

24 Bkz, "*Ahmet Yesevi ve Türk Halk İslamlığı*" yazımız,

25 V.A. Gordlevskij, ag.yazı, sf: 204

26 Agy, sf: 204-205; "*Ahmet Yesevi ve ...*" adlı yazımız

27 Th. Menzel, *Seyit Gazi Bektaşi Tekkesi*, Berlin, 1925, sf: 93

28 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, ag.yazı, sf: 39-44 ve 93-96

29 Gölpınarlı, *Velayet-Name*, ag.yazı, sf: XXV; Birge, *The Bektashi Order* (Bektaşi Tarikatı), ag.yazı, sf: 40-51

biliyoruz.[30] Bunların Baba İlyas'la birlikte Horasan'dan geldikleri ve Baba İlyas'ın da Yesevi tarikatına girmiş olabileceği düşünülebilir. Fakat bu, hiçbir şeyin bilgilerimizin bugünkü durumuna göre henüz kanıtlanmamış bir varsayım olmaktan öte gitmez.

Şimdi de Velayetname'de anlatılan söylencesel (menkıbevi) verilere bakalım: İnanışa göre Hacı Bektaş, Horasan'da Nişapur kentinde doğmuştur. 8. İmam Ali Er-Rıza soyundan gelmektedir ve soyu sonuç olarak Hüseyin'den dolayı Ali'ye çıkmaktadır. Aynı biçimde Ahmet Yesevi de Muhammet El Hanefi'den dolayı Ali'ye bağlanmaktadır.

Velayetname'ye göre, O, Ahmet Yesevi'nin bir müridi olan Lokman Perende (Uçan Lokman) adında bir pir'e bağlıdır.[31] Abdülbaki Gölpınarlı, Lokman Perende adını taşıyan üç kişiden söz eder: Birincisi 1048'de ölen Şeyh Lokman-i Serasi'dir. İkincisi Hüseyin Baykara zamanında Herat'da yaşamış, 1492-93'de Herat'ta ölmüş ve orada toprağa verilmiş bir şeyhtir. İkisi arasında, 14. yüzyılda Erdebil'de yaşamış ve Safavilerin anıtkabri sayılan *türbe*'ye gömülmüş olan üçüncü bir Lokman Perende bulunmaktadır ki mezarı, Şeyh Safiyuddin İshak'ın (ö:1334) oğlu Şeyh Sadreddin Musa (1334-1392) tarafından yaptırılmıştır.[32] Eğer üçünden birini seçmek gerekseydi, ben daha çok Bektaşileri Kızılbaşlara bağlayan bağ nedeniyle sonuncusuna eğilim duyardım. Fakat *Perende* (Uçan) sözcüğü üzerinde de durmak gerekir. Bu isim, gezginci dervişler olan Kalenderi tarikatına bağlı başka bir sufi ulu kişiye de verilmiştir ki bu da ünlü Şems-i Tebrizi'dir. Eflaki, bize, onun değişik zamanlarda *bi-ser ü pâ* (başsız ayaksız) uçma gücüne sahip olduğunu, bu nedenle de kendisine *Şems-i*

30 Aşıkpaşazade, agy, sf: 204-205; Atsız, agy, sf: 237-238

31 Gölpınarlı, *Velayet-Name*, ag.yazı, sf: 5-7

32 Gölpınarlı, ag.yazı, sf: 40-42

Perende (Uçan Şems) denildiğini anlatır.[33] Buradan da Şems'in, *hazır* ve *nazır,* yani aynı anda ayrı mekanlarda bulunabilen, ermiş ve ulu kişilere özgü olan güce sahip birisi olduğu sonucu çıkmaktadır. Hacı Bektaş da aynı güce sahip olacak ve bu görünüm (don), diğer bir çok Bektaşi ululanına , özellikle ölümünden sonra aynı anda bir çok yerde görülmüş olan ünlü Pir Sultan Abdal'a da maledilecektir. Buna benzer bir başka görünüm, Baba İshak diye de bilinen Baba Resul için de söz konusudur ve bu nedenle yandaşları (müridleri) onun öldüğüne inanmamışlardır.[34]

Bütün bunlar bizi, Şaman Türklerinin bilinen bir gücünden, kuş donuna girme ve uçma gücünden söz etmeye götüriyor. Ahmet Yesevi *turna* kuşu donuna girebiliyordu.[35] Turna kuşu (allı turna), Alevi-Bektaşi folklorunda çok büyük bir rol oynar ve Ali'nin simgesidir. Pir Sultan Abdal, bunu en güzel biçimde dizelerinde şöyle ölümsüzleştirmiştir:

Hazreti Şah'ın avazı / Turna derler bir kuştadır [36]

Velayetname, Horasan dervişlerinin, yani *Horasan erenleri*'nin, Ahmet Yesevi'yi meclislerine davet etmek için turna donunda 7 derviş gönderdiklerini ve bunların Türkistan'a doğru uçtuklarını anlatır. Haberi alan Ahmet Yesevi ve *Halifeleri* de aynı biçimde turna donuna girerler ve onları karşılamaya doğ-

33 Şems el-bin Ahmet el-Eflaki, *Menakib al-Arifin-I* (Ariflerin Menkıbeleri), yayınlayan: Tahsin Yazıcı, Ankara, 1959, sf: 85, satır: 6-8; *Les Saints des Derviches Tourneurs*, çev: Clement Huart, I, (İslami Gelenekler-5), Paris, 1978, sf: 69

34 Claude Cahen, *Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş Veli ve Diğerleri*, TURCICA, I, 1969, sf: 53-64. Bu makalede, başlıca bilgi kaynakları olarak İbn-i Bibi, Sibt b. Al Djazi ve Simon de Saint-Quentin'e başvurulmasını salık veririm.

35 Gölpınarlı, *Velayet-Name,* ag.yazı, sf: 14-15; Köprülü, agy, sf: 26

36 Bkz, *Pir Sultan Abdal, Hayatı ve Şiirleri*, derleyen: S.Y., İstanbul, 1972, sf: 25. Turna kuşu, Alevi-Bektaşi nefeslerinde sık sık geçer. Bu, Ali'nin sembollerinden biridir. Ali'nin sembolü olarak *turna* adını anan Pir Sultan Abdal'ın diğer ünlü nefesleri arasında şunu örnek olarak gösterebiliriz: "*Yemen ellerinden beri gelirken / Turnalar Ali mi görmediniz mi?*"; Bkz, Cahit Öztelli, *Pir Sultan Abdal*, İstanbul, 1971, sf:95, "*Seversen Ali'yi Şah'ı İmam'ı / Ötme turnam ötme gönül şen değil*" ; A.Gölpınarlı, *Pir Sultan Abdal, Hayatı, Sanatı ve Eserleri*, İstanbul, 1953, sf: 118 ve devamı.

ru uçarlar. Hacı Bektaş'a gelince, o da Rum ülkesine uçmak için güvercin donuna girecektir.[37]

Kuşlarla ilgili motifler, Şamanlıkta çok yaygındır.[38] Şaman olmadan önce, Şaman ya da kam-ozan, kuş görünümünü olabildiğince taklit eden tüylerden bir giysi giyer ve bu kılığa bürününce kendisini bir kuş olarak hisseder. O, artık başka dünyaya doğru uçabilecektir.[39]

Bu gelenek, Şaman benzeri bir inanışa bağlı tüm topluluklarda büyücü ve hekim-adamlara (utacı) özgü olabilecek büyüsel bir uçmayla ilgilidir. Mircea Eliade, "*Uçma yetisi, mitik dünyanın parçası olan herkesi kapsar. Bu, kuşun ruh taşıma gibi özelliği olması ve ruhun kuş biçiminde mistik olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır*" der.[40]

Kuş-ruh düşüncesi de İslam öncesi Türklerce çok iyi biliniyordu. Bu düşünce, İslamlığı kabul ettikten sonra da bir anda yok olmamış, fakat halk inanışında yaşaya gelmiştir. Büyüsel uçuş, halkın inanç önderi Şamanın, *kam-ozan*'ın, daha sonra Dede'nin saygınlığı açısından önemli öğeler olan kendinden geçme (trans hali) ve esrimenin ifadesi olur. Esrime dansı (ritüel), daha önce hareketleri örnek alınmış olanın eylemlerine katılmaktır. Alevi-Bektaşilerin ayinsel (ritüel) dansları da kuşlara özgü bir karakter gösterir, öyleki turna kuşunun (allı turnanın) uçuşunu canlandırırlar.

Bir aydınlığın (parıltının) boşluğunda uçsuz bucaksız uzaklıkları aşma ve bulutlar içinde yükselme ve istediği an bir görünüp bir yok olma yetisi, Hintli azizlerin de özelliğidir.[41]

---

37 *Velayet-Name*, ag.yazı, sf: 18-19

38 Mircea Eliade, *Şamanizm ve Esrimenin Eskil Teknikleri*, Paris, 1968, 2.baskı, sf: 136-137

39 Bkz, Agy, sf: 350-352 ve 358-359; Jean Bies, *Şamanizm ve Edebiyatı*, ag.yazı, sf: 255-260

40 Eliade, agy, sf: 372-375

41 Eliade, agy, sf:350 ve devamı, *Le Yoga*, sf: 274-275

Sonuç olarak, bu *perende* sözcüğünün geleneğe göre Hacı Bektaş'ın mürşidi olan Lokman'ın uçma gücüne karşılık olması gerektiğini düşünüyorum. *Velayetname*'de belirtildiği gibi Lokman Perende, *perendelik* (uçma yeteneği) yeteneğini, mürşidi Türkistan'ın Pir'i Ahmet Yesevi'den almıştır. Abdulbaki Gölpınarlı, Bektaşi ayininde, Ayin-i Cem töreni sırasında yapılan *12 Hizmet*'ten birinin bu adı taşımasından dolayı[42], mumun (çerağ) etrafında uçuşan *pervane*'nin (gece kelebeği) bir değişkesini *perende* sözcüğünde görmek gerektiğini öne sürer. Fakat daha belirgin bir anlamı olan ve Eflaki tarafından Şems-i Tebrizi'ye de maledilmiş bulunan *perende* adını öne çıkarmak, bana daha mantıklı görünüyor. Bunlar, daha çok Ahmet Yesevi'nin, Hacı Bektaş'ın ve diğer Türk halk evliyalarının kuşlara özgü yetenekleriyle ilgili görünmektedir.

Şimdi benim için önemli olan bir başka konuyu irdelemek istiyorum: Bu da *Türkistan Erenleri, Horasan Erenleri ve Rum Erenleri* sözcüklerinin kullanılmasıdır. *Velayetname*'de bu üçünün adı da geçer, bunları irdeleyelim: Ahmet Yesevi, "*Türkistan'ın doksandokuzbin pirinin piri*" diye anılmaktadır.[43] Hacı Bektaş'a da, *Horasan Erenlerinin Piri* denilmektedir. Sayıları *yetmişyedibini* bulan bu erenler, *Türkistan Piri*'ne bağlı görünmektedir. Öyleki *Horasan Erenleri,* bir toplantı yapmak isterler ve toplantıya *Türkistan Piri*'ni ve *Halifelerini* de davet ederler. Bunlar turna kuşu kılığına girerek Türkistan'dan ayrılırlar ve "*Semerkand sınırında Amü-Derya denen taşkın suyun üstüne*" konarlar. Burası, Ahmet Yesevi'nin ayaklarına niyaz eden *Horasan Erenleri* ile karşılaşılan yerdir.[44] Toplantıdan sonra, Ahmet Yesevi ve *Halifeleri* Türkistan'a, *Horasan Erenleri* de ırmağı geçerek Horasan'a geri dönerler.

---

42 Birge, agy, sf: 178-180

43 *Velayet-Name*, ag.yazı, sf: 5,14 ve 19

44 Agy, sf: 14-15

Ahmet Yesevi, kutsal emanetleri *tekkesinde* saklıyordu: Bu emanetler *taç, hırka, çerağ* (kandil), *sofra* (sofra bezi), *alem* (sancak) *ve seccade* (namaz kilimi) idi. Tanrı tarafından Peygamber'e, ondan da Ali Murtaza'ya ve Ali'den sonra da bunları Ahmet Yesevi'ye vasiyet üzerine bırakan 8. İmam Ali Er-Rıza'ya kadar tüm İmamlara devredilmişti. Ahmet Yesevi de bunları Horasanlı Hacı Bektaş'a emanet edecektir. Hacı Bektaş, mürşidinin çağrısı üzerine göz açıp kapayana kadar Horasan'dan Türkistan'a, Ahmet Yesevi tekkesine ulaşır. Hacı Bektaş Veli, bundan böyle gücünün simgesi olacak bu emanetleri devraldığında Ahmet Yesevi kendisine şöyle der: "*Var, seni Rum'a saldık. Sulucakarahüyük'ü sana yurt verdik. Rum Abdallarına seni baş yaptık. Rum'da gerçekler, sarhoşlar (sadıklar, esrikler, dalmışlar), budalalar çoktur. Artık hiçbir yerde eylenme, hemen yürü*".[45]

Hacı Bektaş, hemen Ahmet Yesevi'den destur alır, bir güvercin donuna girer ve Türkistan Pirlerinden biri (Lokman Perende çev.notu) tarafından havaya fırlatılmış, ucu yanık odun parçasının düştüğü yer olan Rum ülkesine (Anadolu'ya) varır.[46]

Oysa Rum ülkesinde *elli yedi bin Rum Erenleri* vardı. Rum dervişlerinin gözcüsü, *Rum Gözcüsü,* Karaca Ahmed idi.[47] Demek ki Rum erenlerinin sayısı, Türkistan-Horasan-Rum ülkesi biçiminde bir sıralanışa göre elli yedi bine inmiştir. *Rum erenleri,* Horasan'dan gelen elçinin yolunu kesmek isterler. Kendi halifelerinden birini, Irak'tan gelip Rum ülkesine yerleşmiş olan Hacı Doğrul'u karşı gönderirler. Bu ayrıntı, bu dervişler için başka bir kaynağı işaret ediyor gibi görünmekte ve yeni gelene karşı gösterecekleri tepkiyi açıklamaktadır. Hacı Doğrul, şahin kılığına girer

45 Agy, sf: 16

46 Agy, sf: 18-19

47 Agy, sf: 18

[48] ve güvercini yakalamak üzere uçar. Fakat Suluca Karahüyük'te bir kayanm üzerine konmuş olan güvercin, yeniden insan donuna girer, şahini yakalar ve boğazım sıkar. Hacı Doğrul pes ederek Hacı Bektaş'ın önünde diz çöker. Hacı Bektaş, ona şöyle der: "*Ben bir güvercin donunda size geldim. Eğer daha masum bir hayvan bilseydim, o dona girerdim. Ama siz beni zalim bir şekilde karşıladınız*".[49] Hacı Bektaş, Hacı Doğrul'u, kendisi önünde sırayla el pençe divan duracak olan *Rum erenlerine* geri gönderir. Rum erenlerine şöyle der: "*Ben Horasan Erenlerindenim, Türkistan'dan geliyorum. Mürşidim Türkistan Piri, doksan bin erenlerin başı Ahmet Yesevi'dir. Meşrebim Muhammed Ali'dendir, nasibim Tanrı'dan*". Rum dervişleri, Karaca Ahmet'e dönerek. "*Sultan Hacı Ahmed Yesevi, bize bir dev* gönder*miş*" derler.[50]

Velayetname'de sözü edilen dervişler 3 grupta toplanır: *Türkistan Erenleri, Horasan Erenleri* ve *Rum Erenleri,* Türkistan Piri'nin en üstte bulunduğu manevi yerleşik bir hiyerarşiyi göstermektedir. Ayrıca Türkistan ve Rum (Anadolu) arasında bir bağ oluşturan *Horasan erenleri,* Ahmed Yesevi'nin öğretilerini ve kültünü (inancını) Anadolu'ya taşımış ve orada farklı bir soydan gelmiş olan Rum erenlerinden bazılarının birkaç düşmanlıklarıyla karşılaşmışa benziyor gibi görünmektedirler.

Aşıkpaşazade, Rum ülkesinin sosyo-kültürel yaşamına yön veren 4 zümreden söz eder: *Gaziyan-i Rum, Abdalan-i Rum*, *Ahiyan-i Rum* ve kadınlardan oluşan *Baciyan-i Rum.*[51] *Velayetname*'ye göre Hacı Bektaş, Rum Abdallarının başıdır.[52] Daha sonra Abdallar ve Ahiler, bütünleşmek ve Bektaşilik içinde

48 Agy, sf: 18-19

49 Agy, sf: 19

50 Agy, sf: 19-20

51 Aşıkpaşazade, agy, sf: 204-205; Atsız, agy, sf: 237

52 *Velayet-Name*, sf: 16

belirginleşmek zorunda kaldılar. Fakat Bektaşilik, aynı biçimde başka öğeleri ve özellikle Safavi yanlısı göçebe zümrelerden oluşan Kızılbaşları da içine alacaktır.[53]

Timurlenk, Anadolu Seferi'nden dönüşünde Erdebil'e geçerken, Sultan Ali (1392-1427) ya da Şeyh Hacı Ali'nin isteği üzerine Küçük Asya'da esir aldığı tutsakları serbest bırakır. Şeyh'in Anadolulu *müridlerine* artık zulüm etmemelerini ve aynı zamanda Şeyh'in, Erdebil'i ziyaret etmesinin engellenmemesi için Rum ülkesi yöneticilerine emirler verir.[54] Şeyh, Anadolu aşiretleri arasında en gözde *halife ve pir* 'lerini görevlendirir. Şeyh'in isteği üzerine serbest bırakılanların çocukları, *Sûfyan-i Rum* adını alırlar. Bunlar, 15.yüzyıl sonunda, Erdebil'in *Mahalle-i Rumiyan* adıyla anılan bir mahallesinde oturuyorlardı.[55] Kuşkusuz Timurlenk, Erdebil şeyhinin müridlerini bağışladığında, berikinin heteredoks bir yanı yoktu. Üstelik Türkiye Sultanının, kendisine hediyeler göndermesi gelenektendi. Şiilik'in Safaviler arasına sızması, sadece Cüneyd ve soyundan gelenlerle olmuştur. 1449'da Erdebil'den kovulan Cüneyd, Anadolu Türk aşiretleri arasında etkili bir propagandaya girişir ve öyle ki aşırı Şii düşünceler, halk dindarlığının İslam öncesi kalıntısıyla karışacaktır. Özellikle zemin buna çok uygundur.

15. ve 16. yüzyıllarda Venedikli gezginlere göre, Küçük Asya (Anadolu) halkının büyük bir bölümü, o zamanlar Şii idi.[56] Bununla birlikte, bu gezginlerin verdikleri rakamlar, abartılmış gibi gözükse de, - Küçük Asya'nın beşte dördünden söz edilmektedir-, bu aşiretlerin, Safavileri zafere ve iktidara taşımak için yeterli güce sahip oldukları kesindir. Sayıları, her an bunları

53 Gordlevskij, *Gosudarstvo Seldzukidov Maloj Azii*, sf: 203 ve devamı

54 Oktay Efendiev, *Azerbajdzanskoe Gosudarstvo Sefevidov*, Bakü, 1981, sf: 42

55 Efendiev, agy, sf: 44

56 Franz Babinger, *Marino Sanudo Tagebücher als Quelle zo Geschichte der Safawiyya*, Cambridge, 1922, sf: 34-35

(Alevileri) yok etme savaşına giren Yavuz Sultan Selim'de bile korku yaratmaya yetmişti. Kurban verdikleri savaşların anısı, Alevi-Bektaşilerin belleğinde her zaman canlı kalmıştır.[57]

Safavi devletinin kuruluşunda Türk aşiretlerinin rolü kesindir. Faruk Sümer ve Oktay Efendiyev'in belirttikleri gibi, eğer Safavi hareketinin başı İran'da ise, gövdesi de Anadolu ve Azerbaycan'da idi.[58]

Bu andan itibaren Kızılbaş öğelerle dolu Bektaşilik, heteredoks yapı içine kaydı. Böylece Ahmet Yesevi okulundan çıkıp gelen ve kökleri Orta-Asya'ya dek uzanan bu akım, Anadolu topraklarında sadece heteredoks olarak değil, aynı zamanda açıkça yoldan sapmış görünecek derecede yozlaşmıştır.

Kaynak:

TURCICA, revue d'Etudes Turques, Cilt 20, s.7, 1988 Strasburg.

57 Selahattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, Ankara, 1969, sf:34 ve devamı. Ayrıca kitabın sonundaki Şeyhülislam Hamza'nın Kızılbaşlar aleyhine verdiği fetvasının tıpkı basımına (belge:14) bakınız.

58 Faruk Sümer, *Safavi Devletinin Kuruluşu* .., sf: 2-14, özellikle sf: 12; Efendiev, agy, sf: 57-58, ayrıca "*Safavi Devletinin Kuruluşunda Türk Aşiretlerinin Rolü*" adlı yazısı, TURCICA, cilt: VI, 1975, sf: 24-33



SAFAVİ DEVLETİ'NİN KURULUŞUNDA TÜRK AŞİRETLERİNİN ROLÜ[1]

Oktay Efendiyev

16. yüzyılın başlarında ortaya çıkan Safavi ya da Kızılbaş devleti, Ortaçağ sonunun Asya kökenli büyük güçlerinden biri olmuştur. Kafkas ötesi (Trans-Kafkas), İran ve diğer bölge halklarının tarihsel yazgısına açık bir biçimde damgasını vurmuştur. Sonunda, kültürleri, dinleri, dillerinden dolayı farklılık gösteren ve o zamana dek değişik toplumsal gelişme eğilimlerinde bulunan ilkel topluluk ve sayısız halktan oluşmuş tek bir Devlet altında toplanmıştır.

Son dönemlere dek, Safavi Devleti'nin oluşumunda Türkçe konuşan etnik unsurların yeri ve rolü konusu, tam olarak aydınlatılmamıştır. Bir çok tarihçi ve Doğubilimciler, gerçekten Safavi Devleti içinde kuruluşundan beri, Türk akıncılarına, bu durumda Osmanlı Türkiyesi'ne karşı İranlıların mücadelesini destekleyen bir İran Ulusal Devleti'ni görüyorlardı. Yaygın olmasına karşın bu bakış açısı, Türkçe konuşan aşiretlerin kendi oluşumu içinde oynadıkları rolü tümüyle bilmez ya da bunu en aza indirger. Bu düşünce yanlışlığı, Rus ve Sovyet bilginlerinin çoğunluğu için bir dizi süreli çalışmaları tümden ortaya çıkarmıştır. Örneğin V. Bartold ve A. Krimskiy, Türkçe konuşan aşiretler içinde yer

1 Aslı Rusça'dır ve Fransızca'ya Laure Mahieux tarafından çevrilmiştir. TURCICA, c:6, sf:24, 1975

alan unsurlarının ve Safavi hanedanlığının ilk görünümünün altını çizmişlerdir.[2] I. Petrusevski[3], birinci elden tarihsel kaynaklar üzerine yapılan temel araştırmalarında, Safavi devleti tarihinde Türkçe konuşan Azerbaycan kolunun oynadığı baskın ve yönetici rolünü de ortaya koymuştur.

V. Minorsky, bu aşiretleri "*Türkmen*" diye adlandırır ve Safaviler'i, Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmen hanedanların doğrudan mirasçılarıymış gibi algılar. "İran'da (Acem) Türkmen egemenliğinin 3. cü aşamasını" Safavi Devletinde görür.[4]

Bir İran Ulusal Devlet'inde bu Safavi gücünü etkisizleştirmenin bugün tümüyle terk edildiğini düşünebiliriz. Bu, İran yanlısı Fransız Jean Aubin'in Şah İsmail'e adamış olduğu bir yapıtında açıkça görülür. 16. yüzyılın başında İran'da "*ulusal bir devlet*"in kurulmasında Safavi hareketini birleştiren geleneksel düşünce, hiç de itibar görmemiştir.[5]

Bilindiği gibi Safavi gücünün biçimlenmesi, Erdebil'deki Safavi tekkesinin *(tarikat)* çalışmasına bağlıdır. Sufilik konusunda uzman olan Fransız araştırmacı Louis Massignon, bu tekkenin Zöhreverdi dervişler örgütünün bir Azerbaycan kolu olduğunu ileri sürer.[6]

Tekke, hanedanlığa adını veren ve bu soyun ilk kurucusu Şeyh Safiyedin'in (Safi ad-Din) mirasçılarını baş üstünde tutmuştur. 15. yüzyılın ortasına dek tekkenin etkinliği dinsel ve barış-

---

2 V. Bartold, *İslam Dünyası Tarihinde Kaspiyen Bölgelerinin Yeri, Yapıtlar-II/I,* Moskova, 1963, sf: 748. Aynı yazarın, *Halife ve Sultan*, agy, VI, Moskova, 1966; A.E.Krimskij, *İran Tarihi, Edebiyatı ve Dervişlerin Teosufiliği,* III, Moskova, 1914-1917, sf: 148

3 I.P. Petrusevskij, *16.Yüzyıldan 19.Yüzyılın Başına Kadar Azerbaycan ve Ermenistan'da Feodal İlişkiler Tarihi Hakkında Denemeler*, Leningrad, 1949. Aynı yazarın, *16. ve 17.yüzyılda Azerbaycan* ve *15.yüzyılda Azerbaycan'ın Durumu*, Azerbaycan Tarihi Hakkında Denemeler Kitapçığı, I, Bakü, 1949

4 *Tadhkirat al-Mulûk, Safavi Yönetiminin Elkitabı*, sf: 30. V. Minorsky tarafından çevirisi yapılmış ve yayınlanmıştır. Gibb Memorial dizisi, no: 16, Londra,1943

5 Jean Aubin, *I.Safavi İncelemeleri, Şah İsmail ve Acem Irak Göçebeleri*, Journal of Economic and Social History of the Orient, II/I, 1959, sf: 370

6 Louis Massignon, "*Tarik*" maddesi, İslam Ansiklopedisi, cilt: 4

çıl bir karaktere sahipti. Fakat tekke, Şeyh Cüneyd (1447-1460) döneminde, Ortaçağ'ın batılı askeri şövalyeler örgütü görüntüsü verir ve silahlı savaştan dolayı İran ve Azerbaycan'da gücünü ele geçirmeye çalışırken, politik amaçlarını da belli etmeye başlar. Bununla birlikte tekkenin şeyhleri, bir devlet yaratmayı ve düşmanlarını yenilgiye uğratmaya yalnız kendi güçlerinin yetmeyeceğini anlarlar. Bunların kendilerine, istekleri doğrultusunda düşmana boyun eğdirecek bir silahlı güç gerekiyordu ki bu da Orta Asya'dan Kuzey Suriye'ye, Azerbaycan'a ve Ermenistan'a uzanan geniş alan üzerinde yaşayan Oğuz kökenli Türk aşiretlerinde bulunacaktır.

Safaviler, bu sonuncular arasında büyük bir popülerliğe sahip Şiiliğe ilgi duymaları nedeniyle, bu Türk aşiretleriyle ilişkilerini güçlendirirler. Buna karşılık, bu tekkelerdeki feodal aristokrat sınıfın, *mürid* olarak Safaviliğe katılması, tekkenin işlerinin karakterini oldukça değiştirir.

İlk başlarda Osman Devleti, Batı İç Anadolu'da Balkanlar'da fetih hareketlerine girişmişti. Bu, yalnızca 14. yüzyılın sonunda olur ki Anadolu Beyliklerini (bağımsız prenslikler) birbirine katmaya başlar. Fakat 1402'de Timur'un I. Bayezid'e karşı kazandığı zafer, diğer sonuçlar arasında, bu sonuncuların canlandırılmasını da sağlar ve Osmanlı İmparatorluğu, yarım yüz yıl sonra İstanbul'un (Kontstantinopol) fethinden sonra sadece doğuya doğru genişleme gösterebilir. II. Mehmet (Fatih Sultan Mehmet), devletin doğu sınırını, sözünü ettiğimiz Türk aşiretlerinin yaygın olduğu topraklara kadar genişletir. Kökenleri Türkmen ya da Türkomen (Türkmenleşmiş) diye adlandırılan aşiretler, bu saldırıya karşı koymak ve bağımsızlıklarını korumak için politik ve askeri konfedererasyon içinde bir araya geldiler.[7]

Karakoyunlu, sonra Akkoyunlu Devleti, 15. yüzyılda bu tip bir devlet birliğini oluşturur. Merkezi yönetim için Azerbaycan'la

7 V. Minorsky, *Safaviler'de Şeyh Bali Efendi*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies:20, 1957, sf: 438

geniş toprakları egemenlikleri altına almaya girişirler. Bununla birlikte, bu Türk aşiretlerinin bir bölümü, diğer aşiretlerin soyluları tarafından uzaklaştırıldıkları Akkoyunlu Devleti'nin yönetici çevrelerine yaklaşamamışlardır ve normal olmayan bir aşağılanmayla karşılaştıklarından yok olup gider. Sovyet araştırmacı N.Mikluho Makaj, bu konuda şunları yazar:" *Daha sonra Kızılbaş adını alacak olan bu aşiretler, 15.yüzyılda art arda Azerbaycan ve İran'ın büyük bir kısmını yöneten Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerini ortaya çıkaran Azerbaycan halklarıyla soy ve dil yönünden akraba idiler* "[8]

15. yüzyılın 2. yarısında, Osmanlı'nın fetih tehlikesi ile Akkoyunlu Devleti'nde kendi ayrıcalıklarının ve güçlerinin yitmesi arasında ele geçirilen bu aşiretler, bu iki devletin birbirlerine düşman olmalarına yol açacaklardır. Bu durum karşısında, Akkoyunlu ve Osmanlı Devleti'nin resmi Sünni ideolojisine yönelmesine karşın bu aşiretlerin yakınındaki Erdebil'den yönetilen Şii propagandası, uygun bir ortam buluyordu. *Müritleri* gibi düşünen Erdebil Şeyhlerinin dervişleri ve sufileri ile Kızılbaş aşiretleri, politik ve askeri yönetimdekilere göre manevi plan çerçevesinde bu sonunculara bağlıydılar. Bunlar, Safaviler'in demir mızrağı sayılan feodal milislerden oluşan aşiretlerdir ve yeni Devlet sayesinde kurulmuş olabildiler.

Eğer Şah İsmail'in ilk topluluklarını oluşturan yerliler hakkında İran kaynaklarındaki zengin bilgiler iyi incelenirse, eldeki verilerin bölük pörçük ve yetersiz olduğu görülür. Bu eldeki veriler, ilk olarak 16.yüzyıldan daha önce Kızılbaş aşiretleriyle Safaviler arasında varolan bağları araştıran V.Minorsky tarafından bir araya getirilmiştir.[9] Anadolu ile ilişkiler, 13.yüzyılın sonunda ve 14. yüzyılda kurulmuştur. *Ta'rikh-i Amini* 'den haberi olan

8 N.D. Mikluho-Maklaj, *Şiilik ve 15.yüzyıl Sonu ve 16.yüzyıl Başında İran'daki Sosyal Yapısı, (Akademisyenler İçin Seçmeler: I*, J. Krackovski), Leningrad, 1958, sf: 224

9 V. Minorsky, *Tadhkirat al-Mulûk,* ... Appendice II. *Erdebil Şeyhinin Halifeleri*, sf: 189-195

yazar "*Rum büyüklerinin Şeyh Safiyettin'i onurlandırdıklarını*" yazar.[10] Şeyh Hacı Ali (ya da Sultan Ali) hakkında ayrıntılı bilgilere sahibiz. En bilinen söylence, Timur'un savaş dönüşü Erdebil üzerinden Küçük Asya'ya (İç Anadolu) geçişiyle ilgilidir. Şeyh'in isteği üzerine Anadolu'daki tutsakları özgür bırakır ve onların hizmette kullanılması için Erdebil yakınlarına yerleştirir. Dahası Timur, Anadolulu müridlere baskı uygulanmaması ve Erdebil'deki mürşitlerini rahatlıkla ziyaret etmelerinin engellenmemesi yönünde Rum yöneticilerine buyruk çıkarır. Şeyh, Anadolu'daki tüm aşiretlerin yanına özel temsilcilerini (halife ve pir) gönderir. Bunlar, "Rum sufileri" *(sufiyan-ı Rumlu)* adıyla anılacak olan bu tutsakların torunlarıdır. 15.yüzyılın sonunda, Erdebil'de bir "Rum mahallesi" (*mahalle-i Rumiyan*) bulunuyordu.[11]

Safavilerin Anadolu'daki ve Kuzey Suriye'deki aşiretlerle olan ilişkileri, 15.yüzyılın 2. yarısında Şeyh Cüneyd ve Haydar'ın yönetiminde iyice pekişir. 1449'da Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah tarafından Erdebil'den kovulan Cüneyd, kurtuluşu önce Anadolu'da Karaman'a iltica etmekte bulur. Öte yandan, Varsak Türk aşireti yakınında Kilikya (Çukurova)'da aktif bir propagandaya girişir. Karaman'ı terk etmeye zorlanan Şeyh, Suriye'nin kuzeyine, Mısır Memluk Sultanlığı yönetiminde olan Kilis, Maraş, Antep bölgelerine geçer. Aynı propagandanın yürütüldüğü bu bölgede, Türk Zülkadir aşireti de oturuyordu. 1456'dan 1459'a kadar Cüneyd, az tanınan Diyarbakır Derebeyi'nin yanında yaşar. Düşmanı Cihan Şah'a karşı kendisinden destek isteyen Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan, bunun için kız kardeşi Alemşah Hatun'u kendisiyle evlendirir. Fazlullah'm belirttiği gibi bu evlilik, Anadolu ve Suriye'nin en uzak bölgelerinde bü-

10 V. Minorsky, *(Miladi) 1478-1490 Arası İran*. Fadlullah bin Ruzbihan Hunci'nin *Tarikh-i Alam-aravi Amini*'nin kısaltılmış çevirisi, Royal Asiatic Society Monographs, XXVI, Londra, 1957, sf: 62

11 V. Minorsky, *1478-1490 Arası İran*, ag.yazı, sf: 189-190

yük bir yankı uyandıracak ve "*daha önceki Şeyhlerin*" halifeleri, Cüneyd'i ziyaret etmeye gideceklerdir.[12]

Şeyh Haydar (1460-1488), Rum, Taliş ve Karacadağlılarm ilk yandaşları arasında yer alır. 1488 ilkbaharında, Dağıstan'a son gelişi sırasında Samlu aşireti üyeleri, kendi topluluklarında ayrıca onun adından söz ederler.[13] Bu kampanya süresince, Rum kökenli sufiler, görülmedik bir yiğitlik ve gözüpeklik gösterirler.

Baysungur'a karşı Akkoyunlu hükümdarı Rüstem'in arazisinden geçecek olan Haydar'm büyük oğlu Şeyh Sultan Ali'nin arkadaşları arasında, Türk aşiret beyleri de bulunuyordu. Bunlar, Kacar aşiretinden Kapari Bey, Samlu aşiretinden Hüseyin Bey ve Karamanlı aşiretinden Rüstem Bey'dir.[14] Bu son ikisi, sağ kanatta kumandanlık yapmışlardır.

1494'de ansızın ölmeden önce, Sultan Ali, tekkenin şeyhliği için kendi halefi olarak İsmail'i (Şah İsmail) görevlendirir ve onu özel adamlarıyla Erdebil'e gönderir. Erdebil'de yedi yaşında bir çocuk, kendisini inatla arayan Akkoyunlu Hükümdarı Rüstem'in ajanlarından korunmak için kendi güvendiği adamları ve akrabaları tarafından saklanır. Bu sonuncular arasında Zülkadirli aşiretinden bir başka Uba Garah'ın adının anıldığı görülür. Tehlike durumunda İsmail'in Gilan'a sığınmasına karar verilir. Orada, Karaman Beyi Rüstem Bey, Türkmen aşiretinden Muhammed Bey ve kardeşi Ahmedi ile 24 sufi tarafından korunur. Ahmedi, İsmail'in anne tarafından teyzesi olan Paşa Hatun'la evlidir.[15] Bu Türkmen Kızılbaş aşiretinden söz edilmesi, edindiğimiz kaynaklara göre daha eskidir.

İsmail, sayısal çoğunluğu oluşturup harekete geçene dek

12 Ag.yazı, sf: 71

13 *Şah İsmail'in Ortak Tarihi,* agy, foto: 25-b, 26-b. E.Denison Ross, *Safavi Devleti Kurucusu Şah İsmail'in İlk Yılları*, Journal of the Royal Asiatic Society, XXVIII, 1896, sf: 258-259

14 Agy, foto: 29-b, 30-b

15 Agy, foto: 32-b

Gilan'da, Karki hanedanlığının en büyüğü olan Lahican kralının sarayında kalır. O zamanlar 6 yaşındadır. Doğal olarak Kızılbaş aşiret beyleri, her şeyi kararlaştırıyorlar ve kendi yaptıkları hesaba göre Akkoyunlu beylikleri arasındaki iç sorunlar, onların devletlerini yıkmaya ve İsmail'in zaferini kolaylaştırmaya doğru götürüyordu. Bu 6 yıl boyunca, tarikatın tüm işlerini yöneten İsmail'in danışmanları, Kızılbaş aşiretlerle ilişkilerini yeniden güçlendirecekler ve onları, düşmanları Akkoyunlular'a karşı silahlı savaşa hazırlayacaklardır. Her taraftan, özellikle Rum, Karacadağ ve Ahar'dan gelen sufiler, Gilan'a İsmail'i ziyarete geliyorlardı.[16] 1499 Ağustos'unda, İsmail, 13 yaşındayken Erdebil'e gitmek için Lahican'ı terk eder. En yakın arkadaşlarından ve danışmanlarından oluşmuş 7 kişilik bir grup (Hüseyin Bey/Samlu, Abdulali Bey/Dede Talis, Kadim Bey/Hulafa, Rüstem Bey/Karamanlı, Bayram Bey/Karamanlı, İlyas Bey/Aygıroğlu Hunuslu ve Karapiri Bey/Kacar,) kendisine eşlik eder. Deylem'i geçerek Tarum'a (Tarom) varırlar. Günümüz tarih yazarlarından (vakanüvis) birisinin anlattığı gibi Samlu ve Rumlu yandaşlar, her aşamada ve sonrasında İsmail'le buluşurlar. Tarum'da Kızılbaş güçleri gözden geçirilir. Sayıları daha önce 1500'ü buluyordu.

Gilan'dan itibaren İsmail, doğrudan Erdebil üzerine yönelmez, fakat Halhal yakınında, Güney Doğu'ya doğru küçük bir darbe girişiminde bulunur. İsmail ile ilgili ortak tarih, bölgenin en büyük Emiri Hüsameddin'den ödü kopan İsmail'in, Tarum'u terk ettiğini ve Halhal üzerine yürüdüğünü yazar.

Berendük köyünde verdiği ilk moladan sonra Azerbaycan'da "*Sami Kızıl Uzen*" adıyla tanınmış[17] ve Samlu aşiretine ait ekilebilir topraklar üzerinde Azerbaycan'da Samlu aşireti kolunun oraya yerleşmesine izin verilir. Yolculuk sırasındaki bu küçük darbe, Kızılbaş bayrakları altında onları toplamak amacını güdüyordu. Kaynakların verdiği bilgilere göre, Türk aşiretlerinin

16 Agy, foto: 45-a. E. D. Ross'un yayını, agy, sf: 315

17 Agy, foto: 45-b. E.D. Ross'un yayını, sf: 317

bir kısmının 16.yüzyıldan önce, Rumlu ve Samlu adı altında Azerbaycan'da yaşadığı sonucu çıkmaktadır.

İsmail ve yanındakiler 905/1499-1500 kışını, Arguvan'da Kapsiyen kıyısında, Astara bölgesinde geçirirler.[18] Bu mola, Azerbaycan'ın güneyinde yaşayan İsmail'in yandaşlarına, orduya katılma zamanı vermek için önemliydi. Burada enine boyuna tartışıldıktan sonra Kızılbaş beyleri, İsmail'in (orada kendisiyle birleşecek olan) Anadolu'daki ve Suriye'deki yandaşlarının yanında bulunacağını düşünerek, İç Anadolu'ya, Erzincan'a hareket etmesine karar verilir.[19] 1500'ün ilkbaharında İsmail, bu bölgenin dağları ve Gökçe Gölü'nün güneyindeki bölgeye gitmek için Azerbaycan'dan ayrılır. Araslı ve Zulkadirli aşiretlerinin katkıları onu orada birleştirir.[20]

Öte yandan, İsmail, Anadolu için Azerbaycan'ı terk etmeden önce Samlu, Rumlu, Araslı, Zülkadir aşiret kolları, hatta Karacadağ ve Talis sufileri arasında, Kızılbaş aşiretleri bölgesinde yalnızca İran kaynaklı olanları da hesaba katıyordu. İsmail, Çukursad'ı geçtikten sonra Karaca İlyas ve Anadoluda'daki Kızılbaş toplulukların kendisiyle buluşacağı Saragöl'e (Suragöl) gelir.[21] Yollarına devam eden İsmail ve ordusu, Ustağluların yaşadığı "Aras gözelerinde" Bingöl (Mingöl) yaylasında birleşir.[22] Kağızman'ı, sonra Tercan bölgesinde Sarıkaya yaylasını geçerler ve sonunda Erzincan'a varırlar. Kaynaklar, 1500 yaz mevsimi boyunca Samlu, Ustağlu, Rumlu, Tekeli, Zülkadir, Afşar, Kacar, Varsak Türk aşiretlerinden, hatta Karadağ sufilerinden oluşmuş 7000 gazi, İsmail'in etrafında birleşir.[23]

---

18 Agy, foto: 49-b. E.D.Ross'un yayım, sf: 326

19 Sadr ad Din sultan İbrahim al-Amini, *Sahansah-Name* (Şehinşah-Name), Futûhat-i Sahi'nin ikinci cildindekinin aynısı. E.Saştykov-Sedrin Ulusal Halk Kütüphanesi arşivi, B, Dorn katalogu, no: 301, foto: 18-a (*Futûhat-i Sani* ...)

20 Agy, foto: 52-b

21 *Şah İsmail'in Ortak Tarihi,* British Museum arşivi, kayıt no: 3248, foto: 30-a. V. Minorsky, *ag.yazı*, sf: 189-190

22 Ali Zeynel Abidin, *Tekmilat-al-akbhar* (Tekmilat-el Ekber), Azerbaycan SSCB Bilimler Akademisi Orta ve Yakınçağ Dönem Halkları Araştırma Enstitüsü, No: 48, foto: 243-a

23 Şah İsmail'in .., foto: 53-b

Yol aldıkları Şirvan toprakları boyunca Kura'dan geçişleri sırasında Karaman aşiretinden Bayram Bey, Tekeli ve Zülkadirli aşiretlerine kumanda ediyordu.[24] Aynı yılın sonunda, Şirvan hükümdarı Şirvanşah Ferruh Yesar'ı yenilgiye uğratacağı zorlu savaşta İsmail, sağ yanına Samlu aşiretini, sol yanına da Ustağlu aşiretini almıştı. Tekeli, Rumlu ve Zülkadir aşiretleri öncü kuvvet idiler (çarkhaciyan). Savaşla ilgili öyküde, kaynaklar, özellikle aşiretsel ilişkiden dolayı aşağıda sözü edilen kişilerin varlığını önemle belirtmektedir. Bunlar, Abidin Bey, (*Samlu*), Hüseyin Bey (*Lala Samlu*), Muhammed Bey (*Ustağlu*), Ahmet Bey (*Sufioğlu Ustağlu*), Bayram Bey (*Karamanlı*), Kılıç Bey (*Karamanlı*), Karaca İlyas (*Bayburtlu Kuş Mirza*), İlyas Bey (*Hunuslu*), Sultanşah Bey (*Afşar*), Lala Muhammed (*Tekeli*), Bekir Bey (*Gacirli*), Bayburtlu Piri Bey (*Kacar*), Piri Bey Pervaneci (*Afşar*), Salman Bey (*Hazin Dulkadirli*)'dir.[25]

1501'de, İsmail, Sarur Ovası'nda Akkoyunlu hükümdarı Elvan'a (Elvend) karşı kararlı bir savaşa girişir. Kazandığı zafer, Azerbaycan'ın fethedilmesine ve Tebriz'de tahta geçmesine yol açar. Ayrıca daha önce adları anılmış olan Sarı Ali Bey (*Tekeli*) ve Ali Bey Rumlu (*Dev Sultan*) da Kızılbaş güçlerine kumanda ediyordu.[26]

Aynı aşiretler, 1503 Haziran'ında İsmail tarafından başlatılan çetin savaşa, Safaviler'in zaferiyle sonuçlanacak olan Akkoyunlu hükümdarı Murad'ın sayıca çok üstün olan ordusuna katılırlar ve Fars ve Arap Irak'ım İsmail'e verirler. Ayrıca daha önce adını andığımız kişiler ve kaynaklar, bu şavaşta Mansur Bey (*Kıpcak*) ve Yeğen Bey'den (*Tekeli*) söz ederler.[27] Aynı kişileri, 1510'da Muhammed Han (*Seybani*) ve sonra Emir Han'a (*Moşullu*) kar-

24 Şah İsmail'in .., foto: 55-a, 56-a

25 *Futûhat-i Sahi*, foto: 43-a, 43-b

26 Şah İsmail'in .., foto: 69-a, 69-b

27 *Futûhat-i Sahi*, foto: 90-b, 94-b; Şah İsmail'in .., foto: 84-a, 87-b

şı yapılan Merv Savaşı'nda görüyoruz.[28] Yeni adlar olarak, Piri (*Çavuşlu*) ve Yusuf Bey (*Varsak*), 1514'de Çaldıran Savaşı'nda Safavi kuvvetleri arasında görülür.[29]

Safavi Devleti'nin kuruluş dönemleri sırasında Samlu, Ustağlu, Rumlu, Tekeli, Zülkadir, Kacar ve Varsak aşiretleri, İsmail'in askeri temel gücünü oluşturacaklardır. Bunun dışında, Karamanlı, Bayburtlu, Hunuslu, Gacirli ve Moşullu aşiretleri gibi diğer aşiretler de propagandalar süresince kendilerine katılırlar.

Kuşkusuz biz bu belirtilerin bazılarının, Safavi Devleti'nin kuruluşunda büyük payı olan Türk kabile ve aşiretlerin tümünün listesiyle denk düştüğünün sadece ileri sürüleceğini bileceğiz. Bununla birlikte bunlar, bu sonuncu Türk aşiretlerinin (özellikle Azeri) oynadıkları rolü ve liderlerinin askeri önemini sadece anlamlı kılmaktadır.

1576'da İskender Munsi tarafından verilmiş buyruklarda, Türk kökenli Kızılbaş aşiretler, aşağıdaki aşiretler içinde yer almışlardır: Samlu, Ustağlu, Türkmen, Rumlu, Zülkadir, Kacar, Tekeli ve Hunuslu, Afşar. Moşullu ve Pornak aileleri, Türkmen aşiretleri arasına alınmışlardır.[30] Bu Türkmen aşireti, Akkoyunlu aşiret franksiyonundan başlayarak Kızılbaş fetihleri boyunca azar azar oluşturulmuştur.

1628 yılında aynı yazar tarafından verilen listede, Türk aşiretlerinin sayımı da yapılmıştır: Samlu, Ustağlu, Zülkadir, Kacar, Afşar, Türkmen, İspirli, Rumlu, Karadağlı, Bayat, Alpagut, Kazaklı, Gacirli, Bayburtlu. Samlululular, Beydili, Abdili, Arapgirli, Nilkaz kabilelerine bölünmüştüler. Ustağlular, Kanharlı ve Şerefli; Zülkadirliler, Solkan, Şemseddinli, Hacılar, Koruklu;

28 Agy, foto: 192-a; C.N. Seddon, *İlk Safavilere Ait Vaka-i Name, Hasan-ü Rumlu'da Ahsanu't-tavarih'in Varlığı*, I, Baroda, 1931, sf: 247-a

29 *Şah İsmail'in* .., foto: 247-a; Khand Amir (Kandemir), *Tarikh-i Habib as Siyar*, IV, Tahran, 1333, sf: 525-526

30 İskender Bey (Türkmen aşiretinden) *Tarikh-i Alem-aravi Abbasi* (Abbasiler Tarihi), Acemce yazılı metnin taşbaskısı, Tahran, 1314, sf: 104-106

Kacar aşiretinden olanlar, Yirmidört; Afşar aşiretinden olanlar İmanlı, Alpli, İzalli; Türkmen aşireti Pornak ve Ördekli; Rumlu aşireti ise Koyluhisar diye bölünmüşlerdir.[31]

Bayat aşiretinden Oruç Bey (İran'ın Don Juan'ı), Kızılbaş aşiret kolları, aileleri ve kabilelerin tümünü içeren bir liste verir. Bunlar içinde en önemlilerinin, Ustağlu, Dulkadir, Kacar, Afşar, Türkmen İspirli, Bayat, Bayburtlu, Samlu, Karamanlı ve Baharlı olduğu aileler ve 32 aşiret yer almaktadır. Bu aşiretlerin oluşturduğu aristokrasi, devlet içinde seçkin bir yer elde etmeye uğraşıyordu. En yüksek sivil ve askeri makamlar avuçlarındaydı.[32]

Kuşkusuz bu listelerde adı geçen aile ve aşiretlerin çoğu, 1501 sonbaharında, yalnızca Safavilerle birleşirler. İçlerinden bazıları, Karakoyunlu (*Baharlı, Alpagut, Gacirliler gibi*) ya da Akkoyunlu (*Bayat, Gacirli, Arapgirli, Moşullu, Pornak, Alpagut, Kacar, Karamanlı, Zülkadir*) konfederasyonun kuruluşunun başında bölünürler. [33]

Safavi Devleti, bu Türk Kızılbaş aşiretlerin feodal aristokrat sınıfı tarafından yaratılmış ve sınıf çıkarlarından dolayı değişmişlerdir. Bunlar, ülkenin tüm temel kaynaklarını iktidar gücüyle ele geçiren ve ülkenin en büyük kısmını kendi aralarında paylaşan aşiretlerdir.

Kaynak:

TURCICA, revue d'Etudes Turques, Cilt 6, s.24, 1975 Strasburg.

31 Agy, sf: 761-764; bkz, V. Minorsky'nin *Tadhkirat al-Mulûk* adlı yapıtının giriş bölümü, sf: 14-16

32 İran'daki Don Juan, *Katolik Şii*, 1560-1610. G. Le Strange'in bir önsöz yazısıyla çevrilmiş ve yayınlanmıştır. Londra, 1926, sf: 45-46

33 H. Yınanç, İslam Ansiklopedisi'nde "*Akkoyunlular*" maddesi; Faruk Sümer, *Karakoyunlular*, I, 1967, Ankara



UYGURLAR'DA MANİHEİZM ve SENKRETİZM (Bağdaştırmacılık)[1]

Louis Bazin

Bu yazımızda amacımız, araştırmacıların bilinen çalışmaları ve Uygurların günümüzde de dikkat çeken çeşitli inançlarıyla ilgili yayınlanmamış sayısız belgeleri bir araya toplamak değildir. Biz, Türkologların da yardımıyla çeşitli dinsel içerikli birçok yayında zaman zaman yayınlanan ve günümüze dek gelmiş olan Uygur yazınıyla ilgili yapıtların temelini oluşturan Senkretizme (Bağdaştırmacılık) yönelik çalışmaların tarihsel gelişimi hakkında bazı görüşleri ortaya koymak ve tartışmak istiyoruz.

774'de, özellikle *Türk* diye anılanların başında gelen Yaglakar Uygur Hanedanlığı, genel hatlarıyla şimdiki Moğolistan'ı kapsayan topraklar üzerinde egemenlik kurmaya çalışmıştır. Uygur hükümdarının, 763'de Çin'in başkenti Loyang'a yaptığı bir sefer dönüşünde, devletin resmi dini olarak kabul ettiği Yaglakarların dinsel ideolojisi, çoğu ayrıntılarda Türk öncülerininkiyle benzerlik oluşturuyordu. Öyle ki bu, Orhun I. ve II. yazıtlarında açıkça ortaya konulmuştur. Buna kanıt olarak üç yazıt metnini verebiliriz: *Tes* (750-751), *Terxin-* ya da *Tariyat* (754) ve *Sine-usu*

1 TURCICA, Cilt: 21-23, Paris, 1991

(760) *Yazıtları*'dır. Bu üç yazıt, birbirlerine fazla uzak olmayan, yazı biçimini "*tekbiçimli*" yazı ve tümce kuruluşunu koruyan Orhun Yazıtları gibi Kuzey Doğu Moğolistan'a dikilmişlerdir. İlk ikisi, Moğolistan'ın ikinci Uygur Kağanı'mn (747-759) tarihsel konuşmasını içermektedir: *Tangride bolmis El etmis Bilge Kağan* (Devletin kurucusu ve Gök'ten yaratılmış Bilge Kağan); üçüncüsü, kendi mezar taşı yazıtıdır.[2] Yazıtlardaki metinler, tıpkı Orhun Yazıtları'nda olduğu gibi kendi aralarında sayısız benzerlik gösterir. Bu yazıtlar, Kağan ve Hatun'u en yüce çift olarak gösteren, ilahi çift Ana Tanrıça *Umay*'dan yardım gören Gök Tanrı'ya (*Tangri*) üstünlük tanıyarak ve Kutsal Su ve Yer'i de (*idük Yer-Sub*) anarak bu sonuncuların geleneğini sürdürmüştür. Öyle ki imparatorluğun ayrıcalıklı bölgesi olan Ötüken, Yer'in Moğolca adı olan Tanrıça Etügen'e denk düşmektedir. Başka hiçbir Tanrıça, değil Şamanlığın bir çok düşüncelerinde, ne devletinkinden farklı bir halk inancında, ne de kutsal bir halk monarşisi olan Tanrıcılık (*Tangrisme*) anlayışında yer almıştır.

El yazması ya da yazıtsal Uygur kaynakların (Kara-Balgasun Yazıtı) dinsel içeriği, 762'de Tanglar Hanedanlığı'nın kendi imparatorunu yerleştirmek için içindeki asileri kovduğu Çin'in başkenti Loyang'da ikamet ettiği sırada, Maniheizmin misyonerleri tarafından kabul ettirilir ve 763'de kendisinden sonra gelen Kağan'ın[3] bu dine geçmesiyle tümden değişir. 840'da Yukarı Yenisey'in Kırgızlar tarafından yıkılmasına dek o tarihten itibaren Moğolistan-Uygur İmparatorluğu, devlet dini olarak Maniheizme bağlı kalır. Oysa çok karmaşık ve yüce bir yapı içinde evrensel bir çağrı niteliği taşıyan bu din, Mani'nin konuşmalarından (tanrısal esin) yeni bölümler katarak Budizm, Zerdüşt-

2 G.J. Ramstedt, *Kuzey Moğolistan'da Uygur Yazıtları*, Journal de la Société Finno-Ougrienne, XXX, Helsinki, 1913-1918; XXX, -3, sf: 1-63 ve levhalar . -S.G. Kljastomyi, *Terxinskaja Nadpis*, Sovetskaja Turkologija, No: 3, Bakü, 1980, sf: 82-95 ve *Nodpis Ujgurskogo Begju-Kagana v Severo-Zapadnoj Mongolii*, Orta Asya dergisi, Moskova, 1987, sf: 19-37

3 Bu din değiştirmenin ayrıntıları için, bkz: R. Grousset, *Steplerin İmparatoru*, Paris, 1941, sf: 173

lük ve bilinirci (gnostik) Hıristiyanlık öğretilerini bir araya getiren bir Bağdaştırmacılık (senkretizm) oluşturur. Henri-Charles Puench'ün *Maniheizm*[4] adlı kitabının ikinci bölümüne tanıtma yazısı olarak eklediği *Shabuhragan* (Shahburagan)'dan aldığı aşağıdaki alıntı (243'de Peygamber tarafından İran Sasani İmparatoru Şahpur'a sunulan öğretinin başladığı), bu yapının bakış açısını çok iyi özetler.

> *"Bilgi ve iyi yapıtlar, Tanrı bildirilerinden dolayı bir çağdan bir çağa, tam bir tutarlılık içinde ortaya konulmuştur. Bunlar, zaman içinde, Hindistan'da Buda adlı bir Rahip, İran'da Zerdüşt ve Batı'da İsa tarafından tebliğ edilmiştir Neden sonra bu bildiri (tanrısal esin), son yıllarda Babil'de (Babylonie) Doğruluk Tanrısı'nın habercisi Mani'yi, tarafımdan ortaya çıkarmıştır."*

274'de[5] Sasani Hanedanlığı içinde, Mani'nin, Şahpur'un halefi tarafın öldürülmesinden sonra, Mani'nin tapınakla ilgili kaleme aldığı kitapların büyük bir kısmını harap edecek, hemen hemen tüm Hıristiyan, daha sonra Müslüman devletlerde yüzyıllardır süren ve uzun süre devam eden bir baskı uygulanır. Tümüyle aslına bağlı kalınarak yapılmış çeşitli dillerdeki çevirilerden dolayı bize kalan şey, kendi öz içeriğinden daha açık bir düşünceye sahip olmaktır. Mani'nin kendi yaşamından esinlenen otantik kuramını, iletisini tüm insanlara ulaştırmak isteyen bu misyoner ve evrensel din, ruh göçünün Budik (Buda'ca) anlamının, *Karanlık* ve *Aydınlık* kavramıyla uyuşan İyi ve *Kötü*'nün

4 H.-C. Puech, *Maniheizm*, Paris, 1949, sf: 59

5 Mani'nin ölüm tarihi hep tartışmalı olmuştur. 1943'de yayınlanmış olan S.H. Taqizadeh'nin tezine göre en doğru tarih olarak 277'yi yeğleyen H.-C. Puech de savunmuştur) agy, sf: 52-53 ve 210-217 arası notlar). Fakat Puech'in kitabından önce yayınlanan S.H. Taqizadeh ve W.B. Henning'in ortak makalesine göre Mani'nin ölüm tarihi, en eski manihen gelenekte yer alan e 795 Domuz Yılı'nın Türk Uygur bir kolofonu tarafından doğrulanan Babil takviminde Babil Addaru ayının 4.gününe, yani 2 Mart 274/Pazartesi tarihidir. (Bkz, *Eski Türk ve Ortaçağ Dönemi Takvimleri* adlı kitabımız, Lille, 1974, sf: 312-313 ve yeni versiyonu, *Eski Türk Dünyasında Takvimsel Sistemler*, Budapeşti ve Paris, 1991, sf: 246-248

İrani yorumu olan ikiciliği, İsa'nın kurtarıcı (Mehdi) rolünü ve Paraclet'in Hıristiyani kuramını, aynı zamanda kabul ettiği için kuşkusuz basit bir bağdaştırmacılıktan (senkretizm) daha çok bağdaştırmacıdır. Bu, bir bilme'den söz eden Henri-Charles Puech'ün[6] açıkça belirttiği gibi vahiy alan peygamber tarafından tümüyle yeniden düşünülüp yorumlanmış tam bir açıklamalar sistemidir:

> "*Gerçekten bir 'bilme', ama sadece İleti'nin araştırılmasına tümüyle yönelik olmayan bir bilginin dışında (sözcüğün kopya edildiği Yunanca deyim, başka bir anlam içermez) başka nedir? Fakat insanı kendiliğinden yücelterek ve kendisine tüm nesneler ve Tanrıbilimi konusundaki örtüyü kaldırırken, İleti'yi kendisine ne getirmiştir ya da kendisi mi İleti'dir? Ve Maniheizm, insanlara üretmeyi ya da kendilerindeki bu kurtarıcı bilginin ortaya çıkmasını ileri süren bir din olma dışında nedir?*"

Başlangıçta Maniheizmin bağdaştırmacı yapısına göre daha bilinirci olan bu karakter, eğer bu dinin yayıldığı Batı'daki bölgelerde (Ön-Asya, Avrupa, Kuzey Afrika) buna bağıntılı olarak iyi korunmuşsa, Doğulu havası içinde ve Budik (hatta Çin'de Tao'cu) yaklaşımların etkisi altında, çekingen inanç öğelerinin buluştuğu bütünleyici bir bağdaştırmacılığa doğru ve kendi ayrıntıları içinde bölgesel Budizme ya da Budizm öncesi Çin geleneğinden etkilenmiş bir Çin Budizmine dek, Mani'nin tapınakla ilgili kitaplardan yoksun olan öğeleri açıkça geliştirmiştir.

Oysa bu, Uygur Kağan'ın, kurucusunun ölümünden sonra 500 yıl Maniheizmle ilgili bildirilerden etkilendiği Çin'de olmaktadır. Bunlar, bize kadar ulaşmış olan Uygur Manici yazıların çoğunda bütünlük içinde olmasa bile az da olsa yeniden bulacağımız Çin Budizminden dolayı oldukça etkilenmiş bir Çin Maniheizminin karakteristik özellikleridir. Bu, Türkolojik ge-

6 Puech, *agy*, sf: 70

lenekte yeterince ortaya konulmayan ve üzerine dikkat çekmek istediğimiz önemli bir iştir. Bunu daha iyi anlamak için Çin Maniheizminin gelişim ve yayılma (tebliğ edilme) tarihini iyi bilmek gerekir. Çin bilimcilerin iyi bildikleri, fakat Türkologların yeterince yararlanamadıkları bilinen Çin kaynakları konusuna değinmeliyiz.

Maniheist bir azizin, Çin sarayında ilk olarak görünmesi 694'tedir ve 732'de, İmparatorluğa ait bir ferman, tapınma özgürlüğünü *Mo-mo-ni* (Mar-mani) öğretisine uyarlar.[7] Oysa büyük bir şans sonucu, tarihsel Çin geleneği, 16 Temmuz 731 tarihli İmparatorluk buyruğu üzerine, henüz resmi olarak tanınmamış, fakat yayılmaya başlamış olan bu öğretiyle ilgilenen üst düzeyde Manihist bir misyoner tarafından Çin sarayına sunulmuş olan (görünüşte eksiksiz görünen) rapor metnini korumuştur. "*Işık saçan Mani Buda'nın Kralları ve Öğreticilerinin İçeriği*" başlıklı rapor, Touen-houang'ın duvarla çevrili ünlü mağarasında, tümü bir arada (British Museum'unun 3969 kayıt nolu Çince Pelliot bölümü) ve aynı elden çıkmış iki parça halinde bulunmuştur. Tümü, 1987'de, genç ve ünlü bir Çin bilimci olan İranlı Nahal Tajadod tarafından şu anki makaleye esin kaynağı olan kendi tezi *Işık Saçan Buda Mani*[8] içinde incelenmiştir. Shabuhragan'da Mani, Zerdüşt ve İsa'dan sonra kendisinin, anılan *"Doğruluk Tanrısı'nın Habercisi"* gibi en son halef olduğu "*Buda adlı Peygamber*"den açıkça ayrılmaktadır. Shabugragan'ın adı geçen özetle karşılaştırılan "*aydınlığın Budası*"nda olduğu Mani'nin açıkça belirtilmesi, daha sonra Uygur yazınında açıkça ortaya çıkacak olan maniko-budik bir bağdaştırmacılığa doğru gidilecek yolu gösterir. Mani'nin bir Buda'ya benzetilmesi, kuşkusuz Budizm müridleri Tangların, Çinli yönetim tarafından Maniheizmi

7 Puech, *agy*, sf: 65

8 Nahal Tajadod, *Mani-Işığın Budası*, 3.dönem tez çalışması, 9 Haziran 1987. Michel Tardieu tarafından "*Gnostik ve Manihen Kaynaklar*" (Sources gnostiques et manichéennes) koleksiyonu içinde yayınlanmıştır. Paris, 1990, 362 sayfa

kabul ettirmek için ustaca bir örnek olarak uygulanmış olabilir. Fakat bunun olduğunu varsayalım, başlangıçta büyük bir kurnazlık, bu benzeşimin dinin Maniheist papazları ve yandaşları tarafından serinkanlılıkla yerine getirildiğini ortaya koymaktadır. Zira bu, sadece Çin kaynaklı değil, Uygur Türklerinin Maniheist yazılarında da ortaya çıkmaktadır. Mani, Budizmin etkisinin büyük olduğu, fakat Maniheizmin (Hıristiyanlıkta olduğu gibi) yönetim tarafından korunduğu ve tam bir ibadet özgürlüğünün olduğu sosyo-politik bir bağlam içinde, hep "*Buda Mani*" Mani Burxan diye anılmıştır. O sıralarda Uygur hakanları, Uygur devletinin şimdiki Çin Türkistan'a doğru geri çekilmesinden ve Moğolistan'ın Kırgız istilasından sonra gitgide Budizme yönelirler.

Çin Budizmi ile ortak özellikler taşıyan bir bağdaştırmacılığa yönelik Çin Maniheizminin dönüşümü, 731'deki "Özet"ten anlaşılmaktadır. Mani'nin kendisi tarafından ortaya atılmış başka bir varlığa geçmeyi hesaba katan, Çin Budizminin bağdaştırmacı bir akımını kabul eden Laozi'nin (Lao-tseu) ruhgöçünü, Mani'yi Sakyamuni'nin bir tenasuhu gibi sunan kuramsal bir gelişmeye sahiptir. Bu düşünce az da olsa "Özet"de belirtildiği gibi açıklanmıştır.[9]

> "*Peki üç Aziz, gerçeği tam anlayabildiklerine göre tinsel yaşamlarının temeli hakkında kendi doğal kusursuzluklarını devam ettirdikleri için nasıl farklı olabilir?*"

"*Üç Aziz*" (Lao-tseu, Buda Sakyamuni ve Mani) arasındaki bu özdeşlikten, her üçünün de Buda oldukları sonucunu çıkarabiliriz. Bu sonuca göre 763'de Çin'in resmen kabul ettiği Uygur Maniheizmi, sadece Mani'nin Buda özelliğini zorla kazanmıştır. O sırada Taoculuk, Çin'de (kahinliğin yer aldığı değişik alanlarda etkilemiştir) Lao-tseu felsefesine o kadar bağlı değildi;

9 Tajadod, *agy*, sf: 47

Budizm ise, Doğruluk dininin tamamlanmamış bir varyantı gibi (Mani'nin iletilerini bilmeyen) önem verilmiş ve iyice tanınmıştı. Aynı zamanda, Orta Asya Budistleri tarafından yeni tanınmış tüm Buda ve Bodisatvaları (Bodhisattva)[10] karşılıklı bağdaştırmacı bir yapıdan dolayı kendi öğretisi içinde birleştiriyordu. Çoğunun 9. yüzyıl sonu ile 11. yüzyıl başı arasındaki zaman ait olan elyazmalarından elimize ulaşan İkinci Uygur İmparatorluğu'nun Manihen Uygurca yazılarının incelenmesi, öte yandan Çin kaynaklı olmayan, fakat Mani'nin elyazmalarına uygun olarak "*Babil'deki Doğruluk Tanrısı'nın Habercisi* "nin ardılları olan "*Tanrı'nın Elçileri*" arasında "*Buda adlı Peygamber*"den sonra Zerdüşt ve İsa'ya yerini veren, bunların da Uygur Manihenleri tarafından Budalar gibi saygınlık görmelerine olanak tanıyan Batı kökenli (özellikle İraniyen-Sogdiyen açıklamalar) Manihen geleneği ortaya koyar.

Çoğu kez metinlerin ortaya çıkarıldığı günümüzde, Zerdüşt ve İsa'nın Budist (Buodheite)[11] rahiplerinin sözü edilen açıklamaları seyrektir. Biz, W.Bang ve A. Von Gabain'e (1930) göre[12], yalnızca *Zerdüşt Buda* (Zrusc Burxan)'nın bir belgesini ortaya çıkardık. İsa'ya gelince, 1922'de A. Von Le Coq[13] tarafından yayınlanmış bir metinde, söz edildiği gibi "*iyi düşünceleri nedeniyle güven verdiği için*" vicdanlarına göre ibadet eden ve inandığı için sadaka veren insanlar, güvenilen hayır sahipleri diye adlandıran *Mesih Buda* (Msixa Burxan) adı altında, aynı zamanda Mesih ve Buda gibi düşünülecek tek kişidir. Fakat İsa, Manici Teo-kozmolojide (şu halde açıkça gnostik) Aydınlık Cenneti'ne insanları ulaştırmak için ölenlerin ruhlarının ışık taneciklerini

10 **Bodhisattva**: Budizmde, sonunda kendisini bir Buda yapacak makam hariç, tüm olgunluk (yeterlilik) basamaklarından geçmiş olan bilge.

11 **Boudhette**: Budizm, Heiteizm karşılığıdır.

12 W.Bang ve A. Von Gabain, *Türkische Turfan-Texte*, III, Berlin, 1930, sf: 25

13 A. Von Le Coq, *Kotşo'da Türk Maniheizmi*, (Türkische Manichaica aus Chottscho), III, Berlin, 1922, sf: 11

bir araya toplayan Ay Tanrı ile bir tutulmuştur. Sonunda Kötü/Karanlık'ın üzerinde İyi/Aydınlık'ın üstün gelmesinden dolayı tüm yaratıcıların iletisi olduğu inancını veren şey, Manihen yazıların büyük çoğunluğunda ve Uygur-Kaganlar'ın sahip oldukları tüm ünvanlara dek, Ay Tanrı (*Ay Tangri*) adı altında dolaylı olarak anılmıştır.[14]

Uygurlar tarafından çoğu kez Mani'ye (Mani Burxan) mal edilmiş bir Buda ünvanı, Çinlilerden kendilerine bölüm bölüm miras kalan Maniheizmin resmi görünüşünün bir belirtisidir. Öyleki Uygurlardan önce Tarım Havzası'na gelmiş olan ve İraniyen-Sogdiyenler[15] gibi bunlardan önce (gruplar halinde) Maniheizme katılmış olan Hint-Avrupa halkları (*Tokaryenler*), iddia edildiği gibi Mani Buda'nın kusursuz bir sürdürücüsü olduğunu iyice düşünerek baştan beri ona bu adı vermezler. Böylece Manihen bir metnin Türkçe-Uygurca uyarlaması ve özgün *Kutşen* (koutchêenne) (Kokaryen B'de) versiyonunun yan yana yer aldığı *Turfan* (daha açıkçası, eski Uygur başkenti Kotşo) elyazmasında Kutşen metin, rahibi *Mani Peder* (pidar mani) olarak betimler. Öyleki, Türkçe metin onu *kangim mani burxan* (Pederim Buda Mani) diye adlandırır.[16]

Öte yandan Kotşo Uygur yazınında, Çin sarayı tarafından kendi dininin resmen tanınmasına neden olan "*Aydınlığın Budası*" olarak Mani betimlemesinin bir yankısını buluruz: Gerçekten bazen *yaruk tangri mani burxan* (Aydınlık ve Kutsal Buda Mani) diye anılmıştır.[17] Mani'nin "*Aydın Buda*" gibi sunulması,

14 James Hamilton, *Touen-houng'ın 9. Ve 10. Yüzyıl Uygur Elyazmaları*, 2 cilt, Paris, 1986, sf: 43, 45, 56, 62, 65 (diğer yapıtlardan alıntılarla)

15 **Sogdiyen:** 1- Krus ve Alexandre tarafından fethedilmiş Sri-Derya (laxarte) ve Amu-Derya (Oxus) ırmakları arasında bulunan Asya bölgesi; 2- İraniyen dil ailesinin Doğu bölgesi dillerinden. Not: Nejat Birdoğan'ın açıklaması: Sogdiyan, Kuzey İran'ın gezginci ticcar halkının adıdır. Fars kökenli olup olmadıkları hakkında tartışma vardır. Alevilerin "*musahip*" gelenekleri bunlardan kalmış olabilir.

16 A. Von Gabain/ W. Winter, *Türkische Turfan-Texte IX*, Berlin, 1958, sf: 12

17 Le Coq, *agy*, I, Berlin, 1912, sf: 23

manihen öğretinin (Kötü/Karanlık'a karşı İyi/Aydınlık'ın savaşımı) temel bir noktada ısrarcı olmanın ve en önemli budik kültlerden (sutra) biri olan "*Aydın Işık Kültü*" Suvarnaprabhasasûtra tarafından ifade edilmiş berikinden, *İyi* ve *Gerçek*'i aydınlığa benzeterek bunu uzaklaştırmanın çifte kolaylığına sahipti.[18]

Çin ve Orta-Asya Budistleri arasında çok popüler olan bu kült (sutra), Türk Uygurcada çeviri malzemesi olmuştur. Bilinen örnekleri, yaklaşık 930 ile 1687 tarihleri arasını kapsar. İlk kopyası Kotşo'da, son kopyası Budist Sarı Uygurlarda, Çin-Kansu'dadır. Bu kültün Türkçe adı "*Altun Yaruk*"u (Aydınlık) belirtmek için Mani'nin adı geçen adlandırılmasında belirtilen, 731 tarihli Çince belgeninkiyle tıpatıp benzeşen anlamda "*Kutsal Buda Bilge Mani*" diye çevirebileceğimiz aynı *Yaruk* deyimini kullanır.[19]

Bu belge, Budizmin Sankritçe terminolojisinin Çince elyazıları ya da çevirileri ve budik Çin deyimleri halinde Maniheizmin tüm tinsel yaşamını açıklıyordu. Klasik Uygur yazınında, manihen öğretiye uygulanmış Sankritçe budik deyimlerin benzer çevirisini ya da uyarlanışını buluruz. Çoğu kez Budizmin eski Türkçe sözcük dağarcığı (manihen metinlerde genişçe yer almış olan), kendi kaynaklarına gelince yeterince karışıktır. Sankritçe sözcük dağarcığındaki alıntılar, (Sankritçenin bilinen bazı çeviri metinlerinde) çok seyrek de olsa doğrudandır.

---

18 A. Von Gabain, *Eski Türk Edebiyatı*, (Die alttürkische Literatür), Philologiae Turcicae Fundamenta dergisi, II, Mainz, 1964, sf: 225-226

19 *Yaruk* (ışık/parıldayan) sözcüğü, budik bir metinde, bir budisti açıklamak için hemen hemen aynı anlama yakın olarak *Ulug Yaruk* biçiminde de kullanılmıştır. Bkz: F.W. Müller'in bu yazıya yazdığı önsöz, *Uygurica-I*, Berlin, 1908, sf: 18. *–lig* sıfat sonekiyle Ulug Yaruk'tan sonra uzun bir liste (33 sıra halinde yer alarak, berikiyle karışmak zorunda olmayan *yaruklug bodistva* "Işık Saçan Budist" deyimini, aynı metinde (sf: 19) buluruz. Fransızca'da alışılmamış olmasına karşın *Yaruk Tangri, Mani Burxan* (Mani Buda, Işık Tanrı)'dan daha önceki çeviri, ölümünden sonra Işık Saçan olmuş. Aynı zamanda Mani'nin belirmesinin dinsel içeriğini içten bağlılıkla yansıtıyordu. Birbiriyle uyuşan Çince anlatım, "*Işık Saçan Buda*" tarafından yazınsal olarak çevrilmiş olacaktır.

Bunlar, Türkçeye çevrilmiş ilk baştaki budik metinlerin diline göre Sogdiyenler, Orta-İranlılar, Kutşenler (Tokaryen B) ya da Çinliler aracılığıyla geçmiştir. Böylece *namo-but* Sankritçe: namo buddhaya ("Buda'ya Saygı") ritüel biçiminde, yalnızca Uygurcada, Sankritçede yeniden görülen Buda'nın benzer adı, (Sakyamuni'nin ya da başka bir Buda'nm hatta Mani'nin sözkonusu olduğu) başka bir durumda *Burxan* biçiminde kullanılmıştır. İkinci öğe, Türkçe unvan "*Han*" ve "*Hükümdar*"dır. İlki "*yüksek görevli devlet adamı*" anlamında (buddh-'dan türemiş) *fo* diye telaffuz edilen günümüz karakterinin lehçesel olarak (büyük bir olasılıkla Kan-su yöresini) Çince söyleminin Türkçe uyarlamasıdır.[20] Bu, Uygurca manihen metinlerde rastladığımız Türk Budizmin karma bir sözcüğüdür. İrano-Sogdiyen unsurları ise İraniyen (manihen öğretide olduğu gibi) dinsel geleneklerle bağdaştırmacılığa olan eğilimleri daha önce ortaya çıkarır. Çünkü, örneğin Hint Budizmi içinde yer alan Hinduizmin kutsal temel değerlerinden ikisi, İraniyen kutsal değerler adı altında görünürler: *xomuzta* tangri "İndra" = Ormuzd; Sogdiyen *xwrmzt'*den türetilmiş, aynı anlamda ve *azrua tangri "Brahma"*=Zervan, Sogdiyen *'zwr'den* türetilmiş ve aynı anlamda.[21] Bu Hindu-İraniyen bağdaştırmacılığın, Brahmanın *azrua tangri* ve *indra xormutza tangri* diye anıldığı Türk-Uygur Budizminde de görüldüğünü (Sogdiyen Budizminde olduğu gibi) ve iki dinde de Türklerin eski Gök Tanrı adı olan *tangri*'nin, "tanrı" ve "tanrıça" genel anlamında kullanıldığını (bkz: Anadolu Türkçesi *tanrı*) öte yandan Buda Sakyamuni'ye ya da aynı biçimde Mani'ye özdeş kılındığını göz önünde bulundurmalıyız.[22]

20 Gabain, *Alttürkische Grammatik*, Leipzig, 1941, (2.baskı, 1950), sf: 305b

21 Diğer örnekler arasında, *agy*, dipnot: 13, sf: 24 ve 25

22 *Azrua tangri* ve *xormuzta tangri* için sayısız örnekler var. Bkz, F.W.K. Müller, *agy*-I, 1908, sf: 23, 24, 25, Berlin; *agy-II*, 1911, sf: 29, 30, 31, 32 ve devamı. Tangri'nin diğer kullanımları için: Uigurica II, *tangri burxan* "Yüce Buda (Sakyamuni)", sf: 16. – Le Coq, agy, dipnot: 13, *tangri mani burxan* (Yüce Buda Mani), sf: 12. Aynı metinde, sf: 11'de, *Sakyamuni: "bitilti: sakimun bolalim!"* (O söyledi: Sakyamuni'den olalım!)

Maniheizme karışmış Budizmin temel kavramları, iki dinde, Sankritçe kökenli deyimlerden dolayı Türkçe olarak açıklanmıştır: Sansar (skr: *samsara*), reankarnasyonlar (*tenasuh*) ve ruh göçleri teorisine göre "*yaşamlar çemberi*";[23] nirwan (skr: *nirvana*) nirvana,[24] buyan (skr: *punya*) "*iyi eylem, yararlı övünç*";[25] caxsapat "*dinsel öğütler*" (*Sogdiyen, cixsapad, Sankritçe sikşapada'dan*).[26] Tüm dilekleri yerine getiren ve Buda Sakyamuni, cintamani'yi (skr: *cintamani*) kandıran Joyau, bir yardım isteminde, özgün kutşen metinde (*cintamani wamer ra*) olduğu gibi "*Joyau cintamani*", *cintamani ratni-reg*'e benzer nitelikteki Mani'ye başvurmuştur. Fakat manihen Uygurca metin, "*Joyau*" sözcüğü için Türkçe bir sözcüğü değil, fakat budik Türkçe metinlerde (genel olarak Türkçe sesbilimine oldukça uymuş olan *ardani* ya da *ardini* biçimi hakkında, bkz: Uygur kökenli Anadolu beyi *Eretna/Ertena*) çok kullanılan sözcüğü, Sankritçe *ratna*'dan türemiş *ratni*'yi kullanır.

Aynı zamanda dinsel yasayı, öğretiyi, tapmakla ilgili yazıları belirtmek için manihenler ve budistler, *nom*'u (Yunanca *nomos*'dan alınmış, Sankriyçe *nwn*) kullanırlar, fakat daha önce sözünü ettiğimiz Kutşen'den çevrilmiş manihen metin, buna daha önceki *ratni*'yi ekler: *nom ratni* "Yasanın Joyau'su". Bu sözcük, budik bir anlatımla da uyuşmaktadır: *nom ardini.* Bir başka manihen metin, Mani'nin "İncil"i konusunda aynı şeyi açıklar: *avanglium nom ratni* "İncil Yasası'nm Joyau'su".

Hıristiyan (Nasturiyen) Uygur yazınından bize ulaşan çoğu metinler arasında, Mecusilerin[27] (Sogdiyen wy-'den türetil-

23 *Agy*, dipnot: 9, sf: 8. – Le Coq, *agy*, III, sf: 48

24 Le Coq, *agy*, dipnot: 19, sf: 48 ve dipnot: 12, sf: 12, *adgü nirvan* (yüce nirvana) vd...

25 *Agy*, dipnot: 9, sf: 14, 20 (*Yüce Ger*çek'ten Mani'ye Mesaj); budik metinlerde geçen *passim* gibi *buyan* sözcüğü de (sankritçe-budik kökenli) Karahanlı İslam edebiyatında, 11. Yüzyılda Arapça şawab için kullanılmıştır.

26 *Agy*, dipnot: 12, sf: 13 ve dşpnot: 19, sf: 25

27 Zerdüşt dininden olan, ateşe tapanlar

miş mogoclar) tapınmasının çok ilginç bir öyküsü, kendilerine İsa'nın (*mangü tangri ogli ilig-xan msixa* "Tanrı'nın oğlu, Yüce Mesih") verdiği mucizevi bir taşı belirtmek için *ardini* sözcüğünü kullanır. Öyküye göre, İsa'nın içine atıldığı kuyudan "korkunç büyüklükte parlak bir ateş ışığı yükselir" (*bir korkincig ulug yaruk ot yalin*). Mecusiler, ateş ve ışığın kutsal yaratıcısı bu Joyau'nun kuyuya atılmasından üzüntü duyarlar ve "işte bundan dolayı günümüze dek, Mecusilerin bir ateş kültüne sahip olmalarının nedeni budur" (*ol ogurka bükün künka-tagi mogoçlar ötka tapinmak tiltagi bu arür.*)[28] Burada, kendisinden, bilinen tüm dinleri uzaklaştırmak için çaba harcayan Uygur toplumunun (budik, manihen, hıristiyan) "evrensel tüm tapınaklarını kapsayan" (bağdaştırmacı dememek için böyle diyoruz) eğilimlerinin bir tanığıyız: Manihen yazılarda olduğu gibi Sankritçe adı, Gerçek Bilgi ve Din'in Joyau'sunun budik kavramını benimseyen bu Hıristiyan söylence, yeni-doğuş Mesih'in bir mucizesine uygun olarak kendi ateş kültüne, Maniheizme bir yasallık kazandırır, hatta bunu Işık'a (*yaruk*) özdeş kılar.

Tümleyici bilinirci doğasından dolayı Maniheizm, kuşkusuz Mani tarafından[29] açıklanmış kendi öğretisinin temellerini tümüyle koruyarak devletin değişik birimlerine yabancı olmayan çeşitli tanrıların karşılanışında en uzağa, Koşo Uygurlarına dek ulaşan bir dindir. Kentlerin manastır ve kilise amaçlı kurulmalarının dışında kalmış göçebeler arasında biraz canlılık yaratmak zorunda olan Türklerin ata dininin temel unsurlarını toplamış olduğu açıkça görülmektedir. A. Von Le Coq[30] tarafından yayınlanmış, "kutlu bir gün"de (*kutlug kün*) bir Uygur hükümdarını (belki tahta çıkışı nedeniyle) kutsayan çok ilginç bir elyazması metin, aralarında eski bir Türk dini olan Gök-Tanrı'mn da (*Tengri*) anıl-

28 Uigurica-I, *agy*, dipnot: 18, sf: 9

29 Bu öğretinin en mükemmel biçimi, Puech tarafından verilmiştir. *Agy*, dipnot: 3, sf: 59-92.

30 Le Coq, *agy*, III, sf: 50

dığı tanrısal ya da doğaüstü çeşitli Güç'lerin şenliğe katılmasından söz eder: "*kök tangrida kodi yer tangri xaninga tagi, kutlar waxsiglar barca*" (Gök-Tanrı'dan (Mavi Gök) Yer-Tanrı'ya dek tüm Melekler ve Cinler.)

Tangri'nin "tanrı" genel anlamında kullanıldığı yazınsal ve dilbilimsel bir bağlamda, *kök* (mavi) sıfatı, gökyüzünün söz konusu olduğunu belirtmek için eklenmiştir ve öte yandan, *yer tangri* "Yer-Tanrı" ile koşut olarak başka bir tanrının söz konusu olduğunu da açıkça vurgulamaktadır. Aynı biçimde, 13. yüzyılda, Budizmin ve diğer dinlerin var olduğu ve yönetim devlet tarafından kabul edildiği bir toplumda, Moğol hanlarının buyrukları, *köka* (Türkçe kök, Anadolu Türkçesinde gök "mavi" ve "gökyüzü") sıfatından dolayı, *mangü köka tangri kücündür* (Mavi gök, Tanrının gücünden dolayı) antik Türk-Moğol dininin Büyük Gök-Tanrısına yakarmayı açıklamaktadır.

Hemen sonra, aynı parça, hükümdar beratının (nişan) kutsal karakterini, yönetimin karizmatik yapısında olduğu gibi 8. yüzyılda Moğolistan Türklerinin yazıtlarında daha önce dile getirilmiş imparatorluk yönetiminin koruyucu tanrısını çağrıştırır. Ötüken adı, Moğol kutsal Yer Tanrısı *Etügen*'le (*el ötükan kutı* "Ötüken Ülkesini Tanrısı") özdeşleşir. Zira manihen metnin yer aldığı Kotşo (Tufan Kenti) Uygur devleti döneminde, Uygurlar uzun zamandan beri 840'da Kırgız istilası sonucu tüm Moğolistan'da olduğu gibi "Ötüken Ülkesi"nden kovulmuşlardı. Koruyucu kutsal tanrı düşüncesi, kökenini belirtmekten uzak, Uygur hakanlarının tahta çıkmasına yardım eden doğaüstü güçlerden biri gibi kabul edilmeyi fazla sürdüremeyecektir.

Aynı derlemede yayımlanmış ve aynı döneme ait manihen özellik de taşıyan başka bir parça,[31] sonsuz bir kutsallık yükleyerek, fakat maddesel Su ve Yer'i açıkça ayırt ederek eski Türk dininin temel öğelerinden birini *idük yer-sub* "Kutsal Su ve Toprak"ı da göz önünde bulundurur. Bunun maddesel Su ve

31 Le Coq, *agy*, dipnot: 19, sf: 41

Yer'i açıkça belirterek ve buna sonsuz bir kutsallık yükleyerek yapar:

"(yer s) uwda togmis arüz-biz. İlki yok arti, etilmis yer-suw arür. Bu yer-suw nang mangü armaz, mangü yer- suw tangri.. (başlık "Biz toprak ve sudan yaratıldık. Başlangıçta bunlar yoktu. Bunlar, yaratılmış su ve topraktır. Su ve toprak, sonsuz şey değildir. Su'yun ve Yer'in Yüce tanrısı...")

Kısa bir boşluktan sonra yeterince korunmuş ardı ardına iki sözcük, *kim* bağlacı ile *yetti* (yedi) sayı sözcüğü, bu "yaratma" (*etilmiş* "yaratılmış") sözcüğü içinde anlamlı bir tümce bitişi olduğunu göstermektedir: *"yedileri (gezegenleri) yaratan kendisidir."* Ön-Asya (Mezopotamya, sonra Yahudi, Hıristiyan ve İslami gelenekte yer almış Latin ve Yunan) kozmolojisinde "*yedi*" sayısı, geleneksel olarak "*haftanın günleri olan gezegenler*"de (Güneş, Ay, Mars, Merkür, Jüpiter, Venüs, Satürn) yerleşmiştir. Mani, bu düşüncenin yayıldığı yer olan Babil'in Peygamberi'nin kendisi olduğunu söyler. Kotşo bölgesinde[32] bulunmuş, büyük bir olasılıkla manihen kültür ortamında yazılmış astrolojik bir sözdizimi ve harfiyle "*tek tip karakterli*" yazı biçimindeki büyü ile ilgili (majik) bir metin, "*yedi gezegenler*"i, *yetti pagarla*'yı açıklar. (Sogdiyen *paxar* "gezegen" türetilmiş *pagar* sözcüğü, nitelik bildiren *-la* soneki ile *pagarla* olmuştur. Bkz: *kört-la* "iyi, güzel", tümüyle " (gövde) gezegenlerle" ilgili). Budik ortamda, "gezegenler"in, "sönük, bilinmeyen" iki gezegen *Ketu* ve *Rahu* ile birlikte 9 sayısını oluşturduğunu da anımsayalım.[33]

Kendisinin yaratmış olduğu maddesel su ve toprak'tan (yer) başka anlamda kullanılan "*Yüce Yer ve Su Tanrısı*", burada, cinlere ve perilere tapan Arşontların (Archonte)[34] cesetlerinden baş-

32 V. Thomsen, *"Run" Yazı Karakterli Türkçe Elyazmaları,* (Ein Blatt in türkischer "Runen"- Schrift), Berlin, Akademie der Wissens chaften, 1910

33 Bunlar, her biri Ay'ın (tutulma bölgesi) Alçalan ve Yükselen düğüm noktalarıyla ya da Doğu astrolojisinde Ejderha'nın Kuyruğu ve kafasına denk düşer.

34 **Archonte**: 2.yüzyılda bir tür Rafizi Hıristiyanlığı bildirir ki bu inançtan olana

layarak maddesel toprağı yaratan, sonra peşpeşe yıldızlar (güneş ve ay) ve diğer gezegenleri yaratarak bunlardan ışığı (yıldızı) özgür bırakan ve Maniheizmin "*Yaratıcısı*" (Yaşayan Ruh) olarak görülür.[35]

Ayrıca ne yazık ki bozulmuş olan Uygur metninin, İduk Yersub'un, "Kutsal Su ve Yer"in eski Türklerden kalma miras olduğunu göz önünde bulundurduğu ve buna kutsal bir statü vererek, fakat "*hiç de sonsuz olmayan*" maddesel su ve toprağa bağlı yaygın bir hak inancına karşı korumaya alarak, bunu Mani öğretisine göre yorumladığı görülür. Genelde Maniheizmin ayırıcı özelliği, bu bilmenin ilkelerine göre yeniden yorumlamaya ve her şeye açıklama getiren tam bir *bilme* (gnose) çerçevesi içinde gelişmesi için ilişkide olduğu değişik inançlara dayanmaktadır. Şu halde eski bir "*tanrıcılık*", Çin Budizmi, Taoculuğun ve Hıristiyanlığın söz konusu olduğu bu inançları inkar edici bir konuma girmez. O, kendi sistemine bunları katarken, arıtılmış ve bütünleşmiş bir biçim verdiğini de ileri sürer.

Kendisini yadsıyıcı bir yola sokmadan bir inancı yeniden yorumlamak, kuşkusuz bir hoşgörü ya da daha açıkçası dinsel anlamda bir saldırmazlık düşüncesini sürdürmektir. Fakat hiçbir zaman ne uygulamaları benimsemeye ne de kendi ideolojisi tarafından kazanılmaya uygundur. Ayrıca gelişimleri süresince Maniheizm, bunları kendi tanrıları arasına katmaktan vazgeçtiğinde diğer dinlerin kutsallıkları hakkında olumsuz yargılar taşıyabilir. Böylesi, bize, aksi kamtlanıncaya dek insan doğurganlığının sembolü, eski Türk dininin Ana Tanrıçası *Umay*'a özgü alınyazısı olduğu görülmektedir: Öyleki Uygurca manihen metinler, Gök Tanrı'ya, Ötüken Düşüncesi'ne, Yer ve Su Tanrısı'na bir çeşit saygın güç yüklemektedir. Bildiğimiz *Umay*'dan söz etmezler.

Archontique denir. Rafizi kavramı, inançtan olan bazı kişileri reddetmekle oluşur. Sözgelimi, İslam Rafizileri, 4 halifeden ilk üçünü tanımayanlar olarak bilinir.

35 Puech, *agy*, not: 3, sf: 79

Maninin kutsal doğum öyküsünde "*Asıl İnsan*" (Adem'den farklı) tözüne kendiliğinden sahip olan "*Yücelikler Babası*" (Yüce Işığın asıl hükümdarı)'nın ortaya çıkışını, "*Yaşam Anası*"na benzeşmesini hayal edebiliriz.[36] Fakat bu, "Yaşam Anası", salt tinsel bir kendiliktir ve hiçbir zaman (*etene*'nin eski bir Türk adını taşıyan) Umay gibi tensel değildir. O, bu *"eteneli"*[37] tanrıça ile herhangi bir ilişkiye girmiş olamaz.[38] Zaten bu dinin büyük uzmanı Henri Charles Puech'un yazdığı gibi, Maniheizmin ilkelerine göre asıl büyük günah, kendisinde aşağılık, hayvani duygu, bilinçsizlik yaratan ve döllenme sonucu bizi kötülük tarafından biçimlenmiş planın araçları ve suç ortakları yapan ve üzerimizde var olan Işığın bir kısmının tutsaklığı, bizi bizden sonraki çocuklarımızın bedeninde devam etmeye kadar götüren "zina"dır. Örnek metinlerde[39] Uygur Maniheizminin, doğurganlık ve üretkenlik için Türk tanrıçasını belirtmeyi yeğlemesi hiç de şaşırtıcı değildir.

Anadolu Türkçesinde çocukları korkuttuğumuz *Umacı*'nın günümüz dilinde *Umay*'la (Uygur dilinde basit bir sessizlikten dolayı belirtilmiş görünüyor) ilgili olarak manihen ayıplamaktan uzak bir yankıyı belki farkederiz. Daha önce Umay'dan başlayarak etimolojisini yapmış olduğumuz bu ad, (özellikle, "*müridi*", yandaş düşüncesini açıklamaya yarayan) *-cı* soneki ile koruyucu gibi değil, fakat tersine, çocukların düşmanı gibi kavranılan "*Umay'ın bir kölesi*"ni belirtecektir. Çünkü suç ortağı olduğu

36 Puech, *agy*, not: 3, sf: 78-81

37 **Etene:** (Fr. Plasenta, anatomi): Gebelik sırasında anneyle çocuk arasında kan ve besin alışverişini sağlayan oluşum. Doğum sırasında dıiarı atılır.

38 "*Plasenta*" (Moğolca *umai*) anlamında kullanılan *umay* sözcüğü, tanrıça adını çağrıştırmadan (Türklerin kültürünü yücelten bir müslüman yazarın da kullandığı şey) Kaşgari Divam'nda de geçmektedir. Bkz, *Divanü Lügat-it Türk*, Besim Atalay basımı, III, TDK, Ankara, 1941, umay'a giriş bölümü

39 Puech, *agy*, dipnot: 3, sf: 88

şuh dünya istekleri, Kendi Bildirisi'ni geciktiren Işık'ın tutsaklığını kendi bedenlerinde devam ettirir.

Manihen öğretinin Anadolu'daki bir başka yansıması, Alevi törelerinin temel biçimini oluşturan "*eline, diline,beline sahip olmak*" biçiminde ortaya çıkar. "*Dil*" konuşmayı, "*el*" eylemleri, "*bel*" ise cinselliği açıklar. Bu kısa ve özlü buyruk, tarikat içinde, "*Üç Mühür*"ü birleştirmektedir ki bunlar, "*ağız*" (bkz: "dil"), "*el*" ve "*rahim*"dir (bkz: "bel", tensel üremenin benzer çağrışımı).[40] Alevi buyruğu, sadece seçilmişlere benimsetilmiş "Üç Mühür"e başvurur (fakat sade talipler olan Dinleyiciler içinde yumuşatılmış). Buyruk, "*Ağız Mührü*"nde olduğu gibi her kötü sözü; "*El Mührü*"nde başkasına zarar veren her eylemi; "*Rahim Mührü*"nde[41] her çeşit cinsel eylemi cezalandırır. Manihen karakterli "Üç Mühür"ün (Seçilmişler için) en sık görülen versiyonuyla olan farklılık şudur ki, "*Ağız Mührü*" ile etli yiyecekler ve mayalandırılmış içecekler (Alevilerin eksik etmediği) yasaklanmıştır. "*Rahim Mührü*" ile de her türlü cinsel ilişkiye (Aleviler kendi özel kurallarından dolayı cinsellikle ilgili eylemlerini ertelerler) izin vermezler.

Korunmuş yeterli sayıdaki metinlerde de görüldüğü gibi Uygur Maniheizmi, tarihsel konumundan dolayı esinlendiği bazı gelişmelerle Mani öğretisinin doğru çizgisinde kalır. Gerçekten bu öğreti, daha önce var olan değişik dinsel bilgileri değiştirmeksizin, görgülere dayanarak bir araya toplayan bütünleştirici bir bağdaştırmacılığınki değildir. Fakat Asıl Gerçek'in yeniden keşfedilmesi gibi düşünülmüş, bütün bir sistem oluşturan kusursuz bir *bilme*, en son ve kesinleşmiş bir "*vahiy*"deki bu bilgilerin

40 Puech, *agy*, dipnot: 3, sf: 89-90

41 Bazı kaynaklarda "*Kalp mührü*" diye geçmektedir. Bkz, CEM Dergisi, İstanbul, sayı: 50, 1995

kökten bir yeniden yorumlanmasıdır. Bu yeniden yorumlama, tümüyle yanlış değil, fakat yalın biçimde bozulmuş olarak tahmin edilen, bilinen diğer inançların daha büyük oranda yapılabilir tapınma konularını, temel bir sisteme entegre edecek biçimde, bunları aşağı yukarı derinliğine biçimini değiştirerek toplamaktır. Bazı örnekler verelim:[42]

Tektanrıcı dinlerin tek tanrısı, Yüce Işığın Sonsuz Hükümdarı, "*Yüceliğin Babası*" olan asıl kendi olanın bir değişimidir. Şeytanları (*Satan*), madde ve kötülüğün hükümdarı, "*Karanlıklar Prensi*" olan önemli (fakat sonu felaketle biten) asıl bir başka kendi olmadır. Maddesel dünyanın yaratılması, özellikle iyileştirildikten sonra çürüme sonucu son bulacak olan "*Yüceliğin Babası*"nın değil, kendi eseridir. İranlı Ahriman da bu "*Karanlıklar Prensi*"dir. Yine İranlı Hürmüz (Ormuzd), tam olarak "Yüceliğin Babası" değil, fakat ("Yaşam Anası"ndan sonra) beş ışık oğlu ile (Hava, Rüzgar, Yıldız, Su ve Ateş) başarısız bir biçimde Karanlık'a karşı ilk büyük savaşıma giren, onun ikinci cevheri olan (Adem'den farklı) "*Asıl İnsan*"dır. Hıristiyanların Mesih'i "*Dost İsa*", ""*Allah'ın Oğlu*" da (yani "Yüceliğin Babası") bu ikinci cevheridir, yani "*Asıl İnsan*"dır.

Mazdeklerin tanrısı Zervan (*Azrua Tengri*) da başka isimler altında, Hintli Brahma gibi "*Yüceliğin Babası*"dır ve İndra, yalnızca başka bir Hürmüz (*Xormuzta Tangri*) ya da İsa'dır, yani "*Asıl İnsan*"dır. Fakat burada ortaya çıkan Peygamber İsa'dan önce yüceltilmiş başka bir İsa söz konusudur.

"*Ortaya* çıkış" ya da tenasuh ilkesi, Buda Sakyamuni'nin südur oluşunu, Mani'den oluşturur ve daha sonraları Çin ya da az çok Çinlileşmiş bir dünyada, Uygur Devleti'nde olduğu gibi Çin'de de temel dinler ve inançları bağdaştıran şeyi, Laotseu'nün ortaya çıkışını bu sonuncudan yaratır.

42 Bu örnekler daha önce de Puech tarafından, sf: 74-83 arası bölümlerde açıklanmıştır.

Bu bağdaştırma, yalnızca dinsel savaşlardan kaçmaktan değil, fakat dinler arasında ortak bir köprü kurulmasında temel bir rol oynamaktan ve diğer yörelerin mezhepler arası çatışmalarından dolayı bozulmuştur. O dönemlerde Uygur Devleti'nin gözle görülür başarılarından birisi olan dinsel barışa büyük ölçüde katkıda bulunmak için Uygur Manihenlere de izin vermiştir.

Uygur Manihenlerin bu çok değerli rolü, kendilerine, hükümdarlarının cesur koruyucu değerini vermiştir. Hatta daha sonra bunlar, Maniheizmdeki Çin Budizmini yeğleyecektir. Hakan ya da Uygur İdük-Kut'lar, kendi devletlerinin dinsel yaşamında hiçbir zaman otoriter davranarak hareket etmemişler ve kendilerine gelince, kendi hakanları için her zaman doğru olan üç dinin (Maniheizm, Budizm, Nasturiyen Hıristiyanlık) kendi konularına karşı büyük bir hoşgörü göstermişlerdir.

13.yüzyılda Uygur Devleti, Büyük Moğol İmparatorluğu içinde barışçı yollarla eriyip kaybolacağı zaman bu hoşgörü örneği, birçok kuşaklar boyunca Cengizhan prensleri ve hükümdarları tarafından genellikle izlenecektir.

Kaynak:

TURCICA, revue d'Etudes Turques, Cilt 21-23, s.23, 1991 Peetes Yayınevi Belçika.



ANADOLU' DA HETERODOKS İSLAM

Uygunsuzluk- Bağdaştımacılık- Bilinirlik

İréne Mélikof

Bu makalede ele alınan sorun, hem karmaşık hem de şaşırtıcı şeylerle doludur. Gerçekte, Türkiye bugün Sünni geleneklerin uygulandığı bir ülkedir. Türkler, Ortodoks İslamın, yani Sünniliğin savunuculuğunu her zaman yapmış olan Osmanlıların mirasçılarıdır. Osmanlı İmparatorluğu dönemi, İslamlığın yayılma evrelerinin en parlaklarından biri ve sonuncusudur. Eski Halifenin yerini alan Osmanlı Sultanı, Tanrının yeryüzündeki gölgesi ve tüm Müslümanların koruyucusu idi.[1] Bununla birlikte, yalnızca yabancı gezgin ve araştırmacıların gözünden kaçan bir şey var ki

1 1517'de Sultan I.Selim, Mekke-i Şerif'te Harameyn'in (kutsal şehirlerin) anahtarlarını teslim almasına ve Hicaz, Suriye ve Kıbrıs'ın Osmanlı İmparatorluğu'nu tanımasına karşın Sultan I.Selim, Sünni geleneğe göre Peygamber soyundan gelen birine devretmek zorunda olduğu Halifeliği almadı. Bununla birlikte Muhteşem (Kanuni) Süleyman'ın, diğer müslüman hükümdar üzerindeki üstünlüğünü ve İslamın koruyucusu rolünü göstermek için "İslamın Halifesi" ünvanım, kendi yasa anlayışı içinde kullanması gerekiyordu. Daha sonra politik haklar için Batılı güçlerin, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Hıristiyanları, -Fransa Katolikleri, Rusya Ortodoksları- koruyucu bir rol üstlenmeleri dolayısıyla özellikle II.Abdülhmid döneminde, sultan, Müslümanların koruyucusu olarak Halife ünvanmı değerlendirmek zorunda kaldı. - Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu*, New-York, Waşhington, 1973, sf: 34-57 ve 58. - Robert Mantrah, *Türkiye Tarihi*, Paris, 1968, sf: 50, 96 ve 102

o da Türklerde, ister görmezden gelinmiş olsun ister olunmasın, Anadolu halkının büyük kısmının uyguladığı, İslam dünyası ile aralarında zayıf bir bağ bulunan heteredoks İslamdır. Bu olay sadece Anadolu'ya özgü değildir. Aynı zamanda İran'da, özellikle İran Azerbaycan'ında ve bir zamanlar Karakoyunlu Türkmenlere ait olan bölgelerde de görülmektedir.[2] Kökeni çok eskidir ve kuşkusuz İran Türklerinin henüz tam Müslüman olmadığı ya da Müslümanlığa geçiş dönemlerine dayanmaktadır. Fakat günümüze dek yaşayarak devam etmiştir. Sosyal halk tabakalarında, özellikle eski göçebelerde ya da mevsim ve doğa koşullarına göre göç edenlerde, Yahudilik ve Hıristiyanlığı benimsemeyen yarı göçebelerde bu durumla karşılaşılmaktadır. Bu halk ve tabakaları, ne İslamlığı tam olarak benimsemişler ne de atalarının inançlarından kopabilmişlerdir.

Müslüman olabilmek için *kelime-i şehadet* getirmek ya da inancını açıklamak yeterliydi. Fakat inancını belirten bu sözü söyledikten sonra hemen Müslüman olunmuyordu. Bunun için Müslümanlığa ait bazı bilgileri almak gerekmektedir. Bu kişiye Osmanlıca öğrendiği için gurur duyan, fakat kendisine sezdirilmeden din dersleri okutulup Müslümanlık açıklanan şu Yunanlı genç örneğini ele alalım.[3] Böyle bir durumun gerçekten varolduğunu kabul etsek bile, yine de onun bir çırpıda bilinçli bir Müslüman olması çok zordur. Bu olay sadece Anadolu'ya özgü değildir. Yerli halkın, Katolik görüntüsü altında Hintlilerin Vaudou'ya benzer ayinlerini uygulamayı ve onların eski tanrılarını kutsal saymayı her zaman devam ettirdiği ve ettirmekte olduğu Brezilya ve Meksika'daki dinsel durumla karşılaştırılabilir. Hatta Fransa'da bazı ücra bölgelerde, örneğin Britanya'daki taşlarla ilgili inanışlar (kültler) gibi Katolik mezhebiyle iyice birleşmiş,

2 Bkz, "*Kızılbaş Sorunu*" adlı yazımız, TURCICA-VI, 1975, sf: 55, 57

3 Sonu trajik bir biçimde biten bu olay, Lady Mary Montagu'da geçmektedir. *Kadınlar Pahasına İslam- 18.Yüzyılda Türkiye'de Bir İngiliz*, Anne Marie Moulin ve Pierre Chuvin'in önsöz, çeviri ve notları ile, Paris, 1981, sf: 42

fakat iyice yerleşmiş batıl inançlara dayalı tapınımlar bulunmaktadır.

Bu heterodoks İslamın yandaşlarını belirtmek için çok özel bir adlandırma yoktur. Bunlar öteden beri tarihsel bir deyim olarak "*Kızılbaş*" diye adlandırılmıştır.[4] Aynı anlama gelen, "*sapkın mezhepli*" anlamında "*Rafizi*" ve "*Mülhid*" gibi aşağılayıcı adlarla anılmışlardır. İran'da ise bölgelere göre, bunlara *gören* "okuyan" ya da *sır-talibi*, ara sıra da *Kızılbaş* ya da *Garapapah* gibi farklı adlar da verilmektedir.[5] Daha genel bir biçimde, Anadolu'da bunlara *Alevi,* İran'da da *Ali-İllahi* denilir. Zira bölgeler arasında önemli farklılıklar bulunmasına karşın, hepsinde ortak bir nokta vardır ki bu da insanda tanrısallaşan Ali'nin kutsallığına ve tenasuhuna inançtır, yani Allah'ın insanda tecellisi olarak Ali'de zuhur etmesidir.

Görüldüğü gibi onların inançları, çok uzak ortak bağları bulunan İran Oniki İmamlı Şii'lerininkinden farklıdır. Gerçi onlar da Ali'ye ve onun tenasuhları olan, yani Ali'nin, hatta ilk peygamberlerin bir başka görüntüsünü kendilerinde taşıyan *Oniki İmam*'a tapmaktadırlar. Muhammed dışında, onların inançları, bir Sünni için olduğu kadar bir İmamî Şii için de doğaya aykırıdır.

İlk Safavi taraftarlarına verilen ad olan, fakat zamanla aşağılayıcı "*asi zındık*", hatta "*Kürt*" anlamına gelmeye başlayan *Kızılbaş* deyiminin yerini, oldukça yakın bir tarihte "*Alevi*" sözcüğü almış bulunmaktadır. Bununla birlikte Aleviler'in büyük çoğunluğu Türk olmasına karşın günümüzde *Alevi* sözcüğü de aynı anlamda kullanılmaktadır.

Ulusçuluk duygusu Türklerde ancak son dönemlerde ortaya çıktı. 19. yüzyılda Genç Osmanlılara, "*Osmanlılar*" denmeye başlandı. "Türk" sözcüğünün kullanılmaya başlanması ise daha

4 Biraz ilerde açıklanacaktır.

5 Bkz, "*Kızılbaş Sorunu*" adlı yazımız, ag.dergi, sf: 49, 51 ve 56

sonra, yüzyılın sonuna doğru ve "*Pan-Türkizm*"in moda olduğu sıralardır. Türkler İslamlığı kabul ettiklerinde, Peygamberin *ümmet*'i içinde yer aldılar. O zaman "*Türk*" sözcüğü, kaba saba, yontulmamış anlamına gelmekteydi. Aşık Paşa (1271-1332) "*Garipname*"sinde şöyle der:

Türk diline kimesne bakmaz idi,
Türklere hergiz gönül akmaz idi[6]

Bu ayrımcılığın bir nedeni vardır. Çünkü İslamlığı kabul etmiş, Müslüman olmuş ve Selçuklular'da olduğu gibi kültürü Acemleşmiş kentli Türk ile henüz Müslüman olmamış ya da yarım yamalak Müslüman olmuş ve bizim "*Türkmen*" diye adlandırdığımız göçebe ya da yarı göçebe Türkler arasında bir zıtlık olması nedeniyle birincisine "*Müslüman*", ikincisine "*Türk*" denmiştir. Öyleki, Mevlana Celaleddin Rumi, Müslüman olmayan, kendisini dinleyen birine çağrı amacıyla şöyle der:

İster Tat, ister Rum, ister Türk ol,
Dilini bilmediğin insanların dilini de bil[7]

Kaşgarlı Mahmut'un[8] anlatımına göre, "*tat*" sözcüğü, Müslüman olmayan bir Uygur'u tanımlar. *Türk* ise, henüz İslam dinine girmemiş olana deniyordu. Bu sözcüğün etnik anlamda değil, sosyal anlamda kullanıldığı apaçık ortadadır. Aynı olgu, bugün de belli bir ölçüde, etnik anlamın dışında sosyal bir ayrım anlamı taşıyan ve aşiret bağları hâlâ canlı, heterodoks bir İslam inanışı ile belli bir aşiret yaşam biçimini sürdüren Anadolu insanı anlamında "*Kürt*" sözcüğüne de rastlanır.

Araştırmalarım, beni, Kurmanci[9] konuşan ve Kürtlerden ol-

6 İbrahim Tatarlı, *Türk Edebiyatı /Metinler*, Sofya, 1973, sf: 123

7 "*Eğer Tat sin eger Rum sin eger Türk zeban-i bizebanra biyamaz*", Mecdut Mansuroğlu, *Mevlana Celaleddin Rumi'de Türkçe Beyit ve İbareler*, Ankara, 1954. Biz de İbrahim Tatarlı'nın antolojisinden alıntıladık. Bkz, *Eski Türk Edebiyatı*, sf: 35

8 Besim Atalay, *Divan-ü Ligat-it Türk*, Ankara, 1939, I, sf: 36, satır: 12; sf: 454, satır: 3, 12; II, sf: 3, satır: 18; sf: 280, satır: 12-19

9 Kurmanci, Türkiye Kürtlerinin konuştuğu ağızdır. Bu ağız, en yaygın olanıdır. Yaklaşık

duğuna inandığım insanlar arasında yaşamaya itti. Oysa bunlar, Orta Asya'daki Türklerin gelenek ve göreneklerini taşımaktaydılar. Örneğin ölümle ilgili töreler, yeni doğmuş çocuklara ve lohusalara musallat olan, *al (*alkarısı*)* diye adlandırılan cin-peri gibi batıl inanç, 12 Burç Takvimi'ne göre gerçekte eski Türk Yeni Yılı olan, Şubat ayında kutlanan Hızır Bayramı töreni gibi[10]... Sorduğum soruya danışmanlarımdan biri şöyle dedi: "*Köken olarak biz Kürt değiliz, fakat inançlarımızdan dolayı eziyet gördük, dağlara sığındık, Kürtlere karıştık, Kürtler diye anıldık.*"

Bu bilgileri bana veren danışmanım, bir çok ayaklanmalar yapan ve ünlü bir Kürt aşireti olan Koçgiri aşiretindendi. Kuşkularımı Ömer Lütfi Baran'a ilettiğimde bana, *Koçkırı* (gri koç) adının dil yönünden Türkçe olduğunu ve Akkoyunlu (beyaz koyunlar), Karakoyunlu (siyah koyunlar), vb. adlandırmalarla karşılaştırılabileceğine işaret etti. Bunlar, sahip olunan sürülerin özelliğine göre verilen Türk aşiret adlarıdır.

Sonuç olarak geri kalmış, bilgisiz bu boylara verilen "*Kürt*" adı, Alevi Kürtler de bulunmasına karşın hepsinin Kürt kökenli olduklarını kanıtlamaz. Kürtlerin çoğunluğu Şafii mezhebinden olan dindar Sünnilerdir. Alevilere mal edilen "*Kürt*" lakabının yalnızca toplumsal bir değeri vardır. Bu da belli bir yaşam biçimini gösterir. Resmi Sünniliğe uymayan, gelenek ve göreneklerıyle hâlâ yaşayan, kendi içlerine kapanık bir topluluğu belirtmektedir.

Kendimizi dinsel açıdan bağdaştırmacılığı, toplumsal açıdan basit, karşı-uyguncu (anti-konformist) ve marjinal, yerleşik kuralları reddedişle –ki, onu resmi gücün düşmanlığına uğramış

Kürtlerin % 60'ı tarafından konuşulmaktadır. Bkz, İsmet Şerif Vanlı, *Le Kurdistan Irakien Entité Nationale – 1961 Ayaklanması Üzerine İnceleme,*Neuchatel, 1970, sf: 31

10 Alessio Bombacı'ya Armağan'da *Alevi-Bektaşi Bağdaştırmacılığı Üzerine Araştırmalar* adlı yazımızda bu sorunu irdeledik. Ayrıca bkz, "*Alevi Gelenekleri Hakkında Notlar*", P.N. Boratav'a adanmış "*Kalbur Saman İçinde...*" adlı yapıtta "*Orta Anadolu'daki Törenlere Bakış*", Paris, 1978, sf: 273-280

ve her zaman uğramakta olan da budur- belirginleşmiş, köklü ve eski bir olgunun karşısında bulmaktayız.

Anadolu Türklerinin tüm tarihi boyunca, kent merkezlerinin resmi dini yanında, köylerde, dağlarda, Anadolu bozkırlarında, özellikle önce göçebe, sonra yarı yerleşik ya da yeni yeni yerleşikleşmiş, fakat göçebe gelenek ve göreneklerini hâlâ koruyan topluluklar arasında heterodoks olarak nitelendirilen, ancak karşı-uyguncu (non-conformiste) bir halk İslamlığı olarak tanımlanmış bir inançlar kalıntısının varlığı görülür.

Eğer 13-14. yüzyıl ilk halk şairlerinden günümüze dek bu kitlelerin dini inançlarını inceleyecek olursak, her zaman aynı ideolojiyi buluruz: Sufilik ve Şiilik'in aldatıcı hafif cilası altında, *tenasuha,* insanda Tanrının tecelli etmesine ve biçimlerin çokluğuna inanma gibi...

Aynı zamanda yüzyıllar boyunca gelenek ve görenekleriyle ilgili hep aynı benzer kınamalar, günah saymalar karşımıza çıkar. Bunlar, genellikle geceleri -İslamiyete göre günah sayılan- müzik eşliğinde vecd içinde yapılan bir dans olan *semah*'ların dönüldüğü, sazlar çalınarak nefes ve deyişlerin söylendiği, kadın ve erkeklerin katıldığı toplantılardır. Bu toplantılardaki diğer bir günah sayma konusu da, - ve hiç küsümsenecek bir konu değildir- rakı ya da şarap gibi alkollü içkilerin yasak olmayışıdır. Bazı bölgelerde, haşhaşın (esrar) bile kullanıldığına rastlanır. Ayrıca camiye gitmemeleri, fakat *cem* ya da *ayin-i cem* toplantılarını cemevi dedikleri mekanlarda yapmaları da onlar için bir eleştiri konusu olmaktadır.[11]

Yine yüzyıllar boyunca, bu kınamalara, sıradan şeylerin bir araya gelmesiyle oluşmuş karalama ve iftiraları da ekleyebiliriz.

Bunlar, eskiden Maniheistlere, Katarlara ve de tüm bilinir-

11 Bu suçlamalar, bu mezheplere karşı düşmanlıkla yazılmış çoğu yapıtlarda ve benzerlerinde de yer almaktadır. Ahmet Refik'in yayınlamış olduğu arşiv belgelerine bakmak yeterli olacaktır. Bkz, *Onaltıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik*, İstanbul, 1932

cilere (gnostik) karşı yöneltilmiş olanlarla aynıdır. Bilgisizlerin, topluma yabancı her öğeye yönelik eğilimi olan şeylerle özdeştir. Bu kişiler, gece alemleri (orgies) ve cinsel (müstehcen) özgürlükleriyle suçlanmaktadırlar. Hiç kuşkusuz, uygarlığın belli bir aşamasında, bereket törenleri, cinsel bir coşku ve taşkınlık içermekteydi. Hemen hemen tüm folklorlarda bunlardan kalıntılar bulunur. Diyonistik gizler, Walpurgis gece ayinleri, (Romalılar'ın) Lupercal Şenlikleri ve St. Jean Ateşi gibi... Bu ayinlerin, başka yerlerde olduğu gibi Anadolu'da da yapıldığı zamanlar olmuştur, fakat bu bizi dönemin karanlığına götürür ve bu iftiralar dikkate alınacak kadar büyütülmemelidir. Bununla birlikte bu ssuçlamaları yapanların hiçbiri, bu savlarım kanıtlayamamışlardır. Öte yandan sorunu ele alıp yakından inceleyenler, araştırmalarını bu topluluklarla sık sık ilişkilere dayayanlar, bu suçlamaların doğru olmadığını söylerler. Unutmamak gerekir ki bu gruplar, heterodoks bir inanç biçimini uygulasalar bile, en azmdan Müslüman bir ülkede yaşadıklarını ve geleneklerinin Müslüman töreleriyle kaynaştığını bilmektedirler.

Eğer hâlâ Şaman inanışlı kalmış Sibirya ya da Orta Asya Türklerinin Şaman toplantıları anımsanacak olunursa *ayin-i cem* toplantıları, gerçek anlamlarını bulur: Şaman ya da Türklerin *kam-ozan*'ı, aynı zamanda büyücü, sağaltıcı, dinsel önder ve ozandı. Kadın, erkek ve çocukların katıldığı bu Şamanist toplantılar sırasında kötü ruhları kovmak ya da iyi ruhları çağırmak için def çalıp şarkılar söyler, dans ederlerdi. Kendinden geçmek (esrikleşmek) için, iklim koşullarına göre farklılık gösteren yalancımantar, hintkeneviri, alkol gibi yapay maddelere sık sık başvururlardı.[12]

Bu halk İslamlığın açıklanması, kuşkusuz, Şamanist öğele-

12 Mircea Eliade, *Şamanizm ve Esrimenin (Kendinden Geçme) Eski Yöntemleri*, Paris, 1968- 2.baski. Türk dervişlerinde Şaman kalıntılarını ilk inceleyen Fuat Köprülü olmuştur. Bkz, *Türk-Moğol Şamanizminin Müslüman Mistik Dervişler Üzerindeki Etkileri*, İstanbul, 1929, (İÜ.Türkoloji Enstitüsü Bildirileri)

rin basit bir anımsanmasına karşın oldukça karmaşıktır. Bu, yüzyıllar boyunca, hatta evrimleri süresince farklı büyük inançların çoğunu içine alan Maniheizm, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslamlık gibi inançları ve kültürel yönden güçlü gelenekleri henüz fark etmeyen, özellikle genç halkları asimile etme düzeyinde bir inanç biçimini alan Türk-Moğol halkına özgü hoşgörülü düşünceler sayesinde, yerli mezhep sapkınlıklarını da içinde eritmiş gerçek dinsel bir bağdaştırmacılıktır. Daha sonra Türkler, ne zaman İran kültürünün etkisine girecek ve İslamlığı benimseyecekler, o zaman bu duruma uyum yeteneği de canlılığını yitirecektir. Bu, Bizans toprağına yerleşmelerinden sonra, Bizans uygarlığı gibi henüz gelişmiş bir uygarlığın, üzerlerindeki etkisinin niçin güçsüz kaldığını açıklamaktadır.

Yeniçeriler'in de gönülden bağlı olduğu bu mezhep yandaşları, Osmanlı İmparatorluğu içinde en yaygın halk tarikatının dervişleri, Bektaşilerle sıkı ilişki içindeydiler ve hâlâ da öyledir. Alevi ve Bektaşiler arasında öz bakımından bir fark olmamakla birlikte biçim bakımından farklılık vardır. Her iki grup da tarikatın piri olan Hacı Bektaş'a saygı gösterirler. İnançları ve töreleri aynıdır. Alevilik ve Bektaşilik, 1239'da Selçuklu yönetiminin çökmesine neden olan Babalılar ayaklanmasının çıktığı aynı çevreden gelmektedir. Ayaklanmanın önderlerinden biri olan Baba İlyas'ın soyundan gelen, 15. yüzyıl tarihçilerinden Aşıkpaşazade'ye göre, Hacı Bektaş'ın ve kardeşi Menteş'in bu ulu kişinin yanında olduklarını, Menteş'in bu ayaklanmada öldüğünü, Bektaş'ın halen dergahının bulunduğu Suluca Karahöyük'e (bugünkü Hacıbektaş ilçesi) çekildiğini, orada bir derviş yaşamı sürdürdüğünü biliyoruz.[13] Konya'da Mevlana Müzesi Kütüphanesi'nde saklı ve içinde ermişlerin yaşamıyla ilgili şiirler bulunan ve Baba İlyas'ın torunu Aşıkpaşazade'nin büyük

13 Aşıkpaşazade, *Tevarih-i Osman*, Ali yayını, İstanbul, 1332, sf: 204-206; agy, *Osmanlı Tarihleri-I*, (N.Atsız Çiftçioğlu yayını), İstanbul, 1949, sf: 237-239

babası Elvan Çelebi tarafından yazılmış *Menakıbname-i Baba İlyas-i Horasani* adlı 14. yüzyıl elyazması[14] bir kitaba (MS.no. 4937) göre, Hacı Bektaş'ın çevresinde, ilk Osmanlı sultanı Osman Gazi'nin kayınpederi Şeyh Edebali ve Karaman Beyliğinin kurucusu Nur-i Sufi de bulunmaktaydı. Bu yazıdan şu çıkıyor ki Hacı Bektaş ile ilk Osmanlılar arasındaki ilişkiler, aynı zamanda eski ve de sıkı idi.[15]

İlk Osmanlı sultanları tarafından fethedilen ülkeleri Türkleştirmek ve İslamlaştırmakla görevli kolonizatör dervişler örgütü olan Bektaşi tarikatı, 14.yüzyılda Yeniçeri koluna bağlı kaldılar. Osmanlı yönetiminin güçlü savaş araçlarıyla donatılmış seçkin ordusu Yeniçeriler, İslamlığı benimsemiş ve Türk bölgelerinde yetişmiş Hıristiyan çocuklarından devşirilmiş idiler. Bu da, bu silahlı örgütün, fethedilmiş yeni ülkeleri İslamlaştırmakla görevlendirilmiş bir derviş tarikatına bağlılığını açıklamaktadır. Böylece Bektaşiler, yeni alınan ülkelerde Osmanlı propagandasının aracı oldular. Bu tarikatın, Arnavutluk ve Balkanlar'da yayılmasının nedeni de budur.

Öte yandan, Aleviler kırsal kesimlerde, özellikle halka bağlı özlerini sürdürürlerken, Bektaşiler ise kentsel kesimlerde toplu ve düzenli bir tarikat olurlar. Bu sosyal farklılık, zamanla iki grup arasında giderek büyüyen bir bölünmeye yol açacaktır: Bektaşiler kültürlü, Aleviler ise okuma-yazma bilmeyen olarak kalacaktır. Bu da, "*Bütün Kızılbaşlar Bektaşi, fakat bütün Bektaşiler Kızılbaş değildir.*" iddiasını doğuracaktır.

Bu bölünme, 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması sonu-

14 Bu elyazması, Mehmet Önder tarafından ortaya çıkarılmıştır. "*Eine neuentdeckte Quelle zur Geschicte der Settschuken in Anatolien*", WXKM,IV, 1959, sf: 84-88. –Elyazması, A.Yaşar Ocak tarafından, Strasbourg'da yaptığı (27 Mayıs 1978) "*Anadolu'da 13.Yüzyılın İlk Yarısında Sosyo-Dinsel Bir Eylem:Baba Resul Ayaklanması*" adlı tezinde uzun bir yazı halinde açıklanmıştır.

15 Ömer Lütfi Barkan'a Armağan adlı yapıttaki "*Kolonizatör Dervişler Örgütü: Bektaşiler. Onların toplumsal rolleri ve ilk Osmanlılarla ilişkileri*" adlı yazımız, B.I.E.A.I XXVIII, Paris, 1980, sf: 149-157

cu, Bektaşi tarikatının ortadan kaldırılmasıyla daha da güçlenir. Gizlenmek zorunda kalan Bektaşiler, böylece far-masonlarla dostluk kurmaya ve onlarla kaynaşmaya başlayacaklardır. Bazı belgelere göre Bektaşiler, daha sonra Voltaire'in dostu olan ve ileride tarikatı, Jön-Türk hareketinin motor gücü olacak biçimde elden geçiren Fazıl Bey'in sayesinde Fransız far-masonluğuna sızacaklardır.[16]

Böylece Bektaşilik yenileşerek özgürlükçü, aydınlıkçı bir tarikat ve entelektüel kesimin bir merkezi haline gelir. Jön-Türklerin çoğu, hem Bektaşi hem de mason olurlar.[17] 19.yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyılın başında Bektaşiler, yeni ve "*terakkici*" (ilerici) düşünceleri yaymada ve genişletmede büyük rol oynadılar. Bundan böyle aydınlar sınıfının (*intelligentzia*) bir kısmını oluşturan Bektaşilerle Aleviler arasındaki ayrılık gittikçe artar.

Şimdi tekrar bu mezhep yandaşlarının öğretilerinin temel noktalarına bakalım:

Bu, Allahın insan suretinde oluşumuna, *tecelli*'ye, ruh göçü ya da daha açıkçası ruhun çeşitli görünüş evrelerinden geçmesi olan *tenasuh*'a inançtır. Başka bir deyişle biçim değiştirme ve biçimlerin çokluğuna inanma demektir. Allahın tecelli ettiği, yani Allahın en üstün derecedeki mazharı olan kişi Ali'dir. Bunun, masal kahramanı Ali'yle hiçbir ilgisi yoktur. Fakat değişik suretlerde karşımıza çıkan Ali ile ilgisi vardır. Bu suretlerin en başlıcası, Bektaşi tarikatının geleneksel kurucusu olan Hacı Bektaş'tır.

İşte 14.yüzyıl Bektaşi şairlerinden ve tarikatın gerçek ku-

16 Richard Davey, *The Sultan and His Subjects*, 2 cilt, Londra, 1987, I, sf: 95-98. – Georges Young, *Costantinople depuis les origines jusqu'â nos jours* (Doğuşundan Günümüze İstanbul), İngilizcedn çeviri, Paris, 1934, sf: 259-260. – E.E. Ramsaur, *The Young Turks- Prelude to the Revolution of 1908*, Beyrut, 1965, (1.baskı, 1956), sf: 110 ve devamı

17 Ramsaur, ag.yazı, sf: 113. Talat Paşa, Rıza Tevfik ve Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin adlarını anar. Fakat Mithat Paşa gibi diğerleri de anılır. (bkz, dipnot 16)

rucusu Abdal Musa'ya mal edilmiş bir şiirde, Hacı Bektaş Veli, vecd halinde ve kendi dünyasında bir ermiş pir olarak gösterilmektedir.[18]

Güverci donuyla Urum'a uçan
İmamlar evinün kapusın açan
Cümle evliyalar üstünden geçen
Var mıdır hiçbir er Ali'den gayri?[19]

Bu dizelerde Hacı Bektaş'a bir anıştırma vardır ve inanışa göre Hacı Bektaş Veli'nin, Horasan'dan Rum diyarına güvercin donunda geldiği ve "*Ali ile Hacı Bektaş aynıdır, bir başkası değildir.*" sonucu çıkmaktadır.

İşte Pir Sultan Abdal'ın güzel şiirlerinden bir dörtlük. Sivas kökenli, Kızılbaşların dinsel önderi ve ozanı, toplumsal yanı ağır basan bir ayaklanmanın başı olduğu için 1560 yıllarında asılmış olan ve efsanevi bir kahraman sayılan Pir Sultan'ın şiiri, kapalı anlamından dolayı özellikle ilginçtir:

Hazreti Şah'ın avazı [20]
Turna derler bir kuştadır
Asâsı Nil deryasında
Hırkası bir dervištedir[21]

Bu şiir, Aleviler arasında çok yaygın olan bir halk inanışıyla Ali'nin dolayısıyla ululuğunun tecelli ettiği *Turna* inanışı ile ilgilidir. Bundan dolayı Turna kuşu kutsaldır. Sonsuz Yaşam'ın bir

18 Bu bilgileri bize Aşıkpaşazade vermektedir. Bkz, yukarıda dipnot 13

19 Abdal Musa'nın bu 4 nefesi (deyiş), S. Nüzhet Ergun'un *Bektaşi Şairleri Antolojisi*'nde yayınlanmıştır. Bkz, S.N. Ergun, *Bektaşi Şairleri ve Nefesleri-I*, İstanbul, 1955 (2.baskı, sf: 20-23. Bu dörtlük, sf: 22'dedir.

20 Şah-ı Merdan (Yiğitlerin Şahı) adı, Ali'nin bir başka adıdır.

21 Pir Sultan Abdal'ın nefesleri birçok kez yayınlandı. Açıklamalı-eleştirel baskısı, Abdülbaki Gölpınarlı-P.Nili Boratav tarafından yapılmıştır. Bkz, *Pir Sultan Abdal*, Ankara, 1943. Yukarıya aldığımız nefesler, sf:113'dedir. Bu nefes, yazarlar tarafından eksiksiz olarak kabul edilmiştir.

sembolü olduğu Çin, Kore, Japonya gibi bazı Uzak-Doğu ülkelerinde rastlanan bu inanç, Türklerin batıya doğru yaptıkları göçler sırasında getirilmiş olsa gerek.

Bu dizelerde, Nil deryasında bulunan Musa Peygamber'e ait asâ'ya ve *Kutb-i Zaman* sayılan bir derviş tarafından, ki bu Hacı Bektaş'tır, giyinmiş olan hırkaya bir anıştırma vardır.[22] Ayrıca bu şiirden, Musa Peygamber'in, Hacı Bektaş gibi Ali'nin bir bedenleşmesi (tenasuh) olduğu anlamı da çıkmaktadır.

Şii imamlar, Peygamberler, hep Ali'nin bedenleşmeleridir. Bu bağlamda Hıristiyan bölgelerde, Bektaşiler'in yerel dinlere uyum sağlama özellikleri olduğu için, bu, "*gnos*"culuğun özelliğidir. İsa'nın da Ali'ye benzetildiğini görürüz. İşte, 14. yüzyıl Bektaşi şairlerinden biri olan *Kamberi*'den alınmış bir şiir. Kamberi, kendi yorumuna göre, İncil'de İsa'nın İlya (*Elie*) adı altında Ali'yi anmış olacağını söylemektedir.

Ali'dir pişüva-yı evliya vü enbiya,
Anınçün didi İsa İncil'inde İlya [23]

(Velilerin ve nebilerin en büyüğü Ali'dir/Onun için İsa İncil'de ona İlya dedi.)

Bu şiirin ışığı altında, Bektaşiliğin, Osmanlı Devleti'nin Balkan ülkelerinde yayılışı daha iyi anlaşılacaktır.

Aleviler, camiye gitmediklerinden dolayı eleştirilmektedirler. Gerçektende onlar nefeslerinde şöyle derler:

"Halis Müslüman'a mescid gerekmez"[24]

22 Her dönemde bütün manevi güçleri kendisinde toplayan, aynı zamanda *pir-i tarikat* ve *pir-i hakikat* sayılan *Kutb* için bakınız: Richard Gramlich, *Şiilik İmamlığı* adlı kitabındaki "*Pol und Scheikh im heutigen Dervisuh tum der Schia*" adlı yazısı. Strasbourg Dinler Tarihi Yüksek Lisans Araştırma Merkezi, Paris, 1970, sf: 175-182.Seyyid Hüseyin Nasr'ın adı geçen kitaptaki "*Şiilik ve Sufilik/ Tarihsel ve İlkesel İlişkiler*" adlı yazısı, sf:223

23 S. Nüzhet Ergun, *Bektaşi Şairleri ve Nefesleri-I*, sf: 77

24 Bu alıntı ve bundan sonrakiler, tanınmış halk ozanı Feyzullah Çınar (ölümü: 1983) tarafından plağa okunmuştur.

Aleviler, hiçbir mezhep biçimine bağlı değillerdir; ne abdest alıp günde beş vakit namaz kılarlar, ne Ramazan'da oruç tutarlar, ne de Mekke'yi ziyaret ederler. Toplantılarında, ne Sünniler'in resmi dili olan Arapça'yı, ne de Mevleviler'in Farsçasını kullanırlar. Kullandıkları dil, Türkçedir:

"Türk dili okunur irfanımızda
Arabi Farisi lisan gerekmez"

Tanrı, Adem'i yarattıktan sonra meleklerine, onun önünde secde etmelerini buyurur. Adem'e niçin tapılacaktır? Çünkü Tanrı, Adem'in kalbinde gizlidir ve bundan böyle Adem, bizzat Tanrının kendisidir. Gerçekten inanan kişi, Tanrı'nın ne gökte, ne cennette, fakat insanın kalbinde olduğunu bilmek zorundadır.

"Allah benim, ben Allah'ım"

Burada ve daha sonraki şiirlerde, büyük bir Müslüman mistiklik hareketi olan Sufizmin izlerini bulmaktayız.

Tanrı, insanı kendi görüntüsünde yaratmıştır. Oysa Yaratan ve Yaratılan arasında özdeksiz bir kavram olan Tanrı, üçüncü bir unsur taşımaktadır ki bu da Tanrının aldığı biçim, yani Tanrı'nın mazhar'ıdır. İşte Tanrının bu görünümü, Eşsiz Güzelliği (*Hüsn-i Mutlak*) simgeleyen Ali'nin kendisidir: İnsan güzelliğinin yaratılmış olduğu bir görüntüdeki Kutsal Güzellik. Bu nedenledir ki Ali, Güzellik'in sembolüdür (*Cemal timsali*). Her insanın çehresinde bulunan Ali adının 3 harfi (*ayın, lam, ye*), Tanrı'nın yüzünü anlatmaktadır. Öyle ki, 19.yüzyıl Bektaşi şairlerinden olan ve İstanbul Merdivenköy'deki Bektaşi Tekkesi'nin son Dede-Babası Hilmi Dede şöyle der:[25]

Tuttum aynayı yüzüme,
Ali göründü gözüme

Tanrı'nın nuru, bütün alemlerde tecelli etmiştir. Ali'deki ise

25 Mehmet Ali Hilmi Dede (1842-1907), İstanbul Merdivenköy'deki Bektaşi tekkesinin Dede-Babalığını yapmıştır. Ünlü Bektaşi *divanı* yayınlandı. Bu alıntı, Cahit Öztelli'nin *Bektaşi Gülleri* adlı antolojisinden alınmıştır (İstanbul, 1973, sf: 49)

tam yansımadır. Ali, kutsal özün (*İlahi nur*) eksiksiz yansımasıdır. 19. yüzyıl Alevi şairlerinden Derviş Ali, bunu şöyle anlatır:

"Bin bir ismi var, bir ismi Allah"[26]

Heterodoks ve uyguncu olmayan (non-conformiste) bu toplulukların, Anadolu'nun belli bölgelerinde, Ege kıyısında, Kilikya (Çukurova)'da, özellikle Sivas-Erzincan-Divriği arasında kalan üçgenin içinde ve bugünkü Divriği'nin uzun süre merkezi olduğu eski Tefrike (Téphriké), Erzincan'ın merkezinde doğmuş olan eski Mani dini temelli Paulicien inancının yayıldığı bölge Kapadokya'da görüldüğünü burada gösterme olanağı bulmuş olduk. Daha eski bir sapkın mezheplilik (hérésie) üzerine konmuş, yeni bir aykırı-mezheplilik bölgesi önünde bulunuyoruz ve bu bölgelerin karşı-uygunculuğun ve başkaldırmaların odağı olarak dikkat çektiğini görüyoruz.[27] Biz burada, tüm fani güçlere bir boyun eğmezliğin nedenini, sapkın mezhep ve bir sıradışılık (marjinalite) karakterinin ayak direyişini buluruz. Öyleki Osmanlı dönemine göre Bizans döneminde de bu müridler, kırsal bölgelerde siyasal ve sosyal eşitsizliğe karşı duyarlı insanlardan oluşmuşlardı. Buna şunu da eklemek gerekir: Bu bölgelerde her zaman birbirine karışmış topluluklar yaşamışlardı. Buralarda, sürüp giden bir tedirginlik, kaygı ve kendilerini kuşatan çevreye yabancılık duyan insanlara rastlarız.

Bu sosyal-siyasal kargaşa ve huzursuzluk ortamında bilinir olmayı (gnos) hazırlayan koşulların ortaya çıktığını görürüz. Bilinir olma (gnose), bir başkaldırma ve yerleşik düzeni reddetme düşüncesinden dolayı başkalarından uzaklaşma ve yalnızlık duy-

---

26 Alıntı, S. Nüzhet ergun'a göre yapılmıştır. Bkz, *Bektaşi-Kızılbaş-Alevi Şairleri ve Nefesleri-II*, İstanbul, 1956, (2.baskı), sf: 202, (*Men Ali'den başka Tanrı görmedim*)

27 "*Alevi-Bektaşi Bağdaştırmacılığının ...*" adlı yazımız. Bununla birlikte, her ne kadar, W. Ivanov, "*Kürdistan'da Gerçeğe Tapanlar: Ehl-i Haklar/Metinler*" de (The Truth-Worshippers of Kurdistan- Ahl-i Haqq Texts, Bombay, 1953, sf: 48-57) bu görüşü telkin ediyorsa da Paulicien'lerle Anadolu ya da İran Azerbaycan'ın mezhep sapkınları arasında herhangi bir yakınlık olup olmadığı bilinmeyecektir. Nina Garsoian'm eksiksiz araştırması: *The Paulicien Heresy, a study of the origin and development of Paulicianism in Armenia and the Eastern provinces of Byzantine Empire* (the Hague-Paris, 1967) benzer bir hipotezden kesin bir sonuca varmaktadır.

gusu oluşturur. Bu, kurtarıcı ve içrek (batını) bilinç sayesinde ezilen halkların kurtuluş umudu olarak yeniden kritik anlarda ortaya çıkar. Bilinirler (gnose), hiçbir zaman herhangi dinsel ya da tarihsel bir biçime bağlı değildir. Bunlar, Pagan, Hıristiyan, Yahudi ya da Müslüman olabilirler. Bunlar evrenseldir, politik ve sosyal ortamın elverişli olduğu her yerde ayrı ayrı ortaya çıkarlar. Belli bir dinin içrek (batını) yanı olarak belirir. Temel özelliği bağdaştırmacılıktır (syncrétisme), bir inançlar mozayiğini oluşturur ve Bektaşilikte olduğu gibi geliştiği bölgedeki tüm yerli unsurları özümser. O (bilinir olma), seçkinlere ait tüm gizli bilgilerin ulaştırılmasını, içrek (batını) bir sembolizmi, tarikata girme (süluk) törenlerini, oyun (ritüel dans, çev. notu) ve müzik eşliğinde gece boyunca süren gizli ayinlerini, gizemlilik sunulmasını, yani Yaşamın Ötesinde, Öte Dünya'ya ait deneyüstü (transcendantal) olayların yeryüzündeki bir yansıması demek olan, "*sır*"ların canlandırıldığı müzikli oyunları (semahları) içerir. Oysa biz, daha önce, gizli yerlerde yapılan gece boyunca süren Alevilerin *Ayin-i Cem*'lerinde, Arş-ı Alem'de Yaratılış'tan önce yer almış olan Kırklar Meclisi'ni anma olduğunu ve Muhammed'in, Miraç yolculuğu sırasında uğrayıp ezdiği üzüm suyundan içtiğinde (bazen üzümü ezen Ali'dir) Kırklar'm vecde geldiğini ve semah dönmeye başladıklarını söylemiştik.[28]

Burada da belirtildiği gibi başka uygarlıklar ve dönemlerde benzer toplumsal bir olayın yenilendiğini görüyoruz. Aynı durum, toplum değişmiş olsa bile çağlar boyunca sürüp gider. Çünkü biz, aynı toplumsal koşullar karşısında bulunuyoruz.[29]

Kaynak:

TURCICA, revue d'Etudes Turques, Cilt 14 s.142, 1982 Strasburg.

28 "*Kızılbaş Sorunu*" adlı yazımız, ag. dergi, sf: 64-64

29 Araştırmamızı destekleyen değerli bir makaleye dikkati çekmek istiyorum. Peter J. Bumke, Dersim'de Kızılbaş Kürtleri/ Aykırılaşma ve Rafizilik, Antropos, cilt: 74, 1979, sf: 530-548.Araştırma yaptığı bölgelerde uzun süre kalmış olan yazar, olayların derinliğine inerek yoğun bir bilgi elde etmiştir.



BABA İSHAK, BABA İLYAS, HACI BEKTAŞ VELİ ve DİĞERLERİ...[1]

Claude Cahen

Çoğu kimse, Ortaçağ'daki Türk Anadolu tarihinde yer alan sosyo-dinsel ve mistik hareketlerin önemini bilmez.[2] Fakat çokları gibi bunlar da az kültürlü bir ortamda ortaya çıkmış ve bir araya gelmişlerdir. Yalnız değişik ve farklı yaşam biçimleri gereği ayinlerini, düşüncelerini ve tarihlerini belli bir dönem sonunda uygulayabilmişlerdir. Çoğunlukla ilk baştaki görünümlerini belirlemek ve ileriye dönük sürekli ertelenen istekleri arasında bunun tümüyle yeniden oluşmasına çabalamak oldukça zordur. Bunlardan herhangi biri hakkında (başlıkta adı geçenler- çev. notu) şöyle ya da böyle, doğrudan sahip olabildikleri az rastlanır türdeki bilgileri toplamak ve bunları tümüyle değrlendirmek zor bir şeydir. Burada, Moğollardan önce Selçuklu dönemine ait gerçek anlamda bizi ilgilendirecek hemen hemen hiç birşeye rastlanmamıştır.[3]

1 TURCICA, Revue d'Etudes Turques, cilt: 1, sf: 53, 1969, Institut de Turcologie de l'Université de Strasbourg,

2 Fuat Köprülü'nün 1966'da Ankara'da 2.baskısı yapılan *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvuflar*'a göre elbette belli başlı kaynaklar vardır. Ayrıca, yazarın Fransızca yapıtına bakınız: *Les Origines de l'Empire Ottoman* (Osmanlı İmparatorluğu'nun Kökenleri), Paris, 1937 ve *Les Origines du Bektachisme* (Bektaşiliğin Kökenleri), Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi, 1923.

3 1960'da WZKM'de yaptığım araştırmaya göre Rüstem'in eylemi, bize dinsel bir karak-

Büyük bir kıvılcım, Celaleddin Rumi'nin kurduğu Mevlevilik ile müritleri ve hayranları tarafından Moğol saldırısından hemen sonra ortaya çıkar. Bununla birlikte Mevlana zamanında, henüz gerçek bir tarikat (tekke) oluşmamıştır. Kurulan bu tarikat, kentseldir; yani saygınlığı ne olursa olsun, öncelikle kültürel yönden İran etkisinin yoğun olduğu kentlerdeki birbirine karışmış etnik halkı ilgilendirmekte ve belirli bir dinsel yapıda olan insanları etkilemektedir. Diğer bir özellik de -ki bu çok önemlilerisi için bazı yönlerden kırsal bölgelerdeki müslüman Türkmenlerin içinden çıkmiş hareketler olmasıdır. Bu kişiler, en saf Anadolu Türkleri değillerdir. Yeni yurtlarındaki Türkmenlerin ortaya çıkışlarından beri getirdikleri Şaman geleneklerinden söz etmeyi bir yana bırakırsak, 13. yüzyılda Moğollar tarafından kovulup İran ve İslam etkisinin olmadığı Orta-Asya'dan Türklerin gelişiyle bu bölgede Doğu'ya özgü yaşam biçimi ve kültürlerinin yeniden canlandığı görülür. Fakat buna karşın, her zaman önemsiz sayılmayan diğer etkilerin çok azı, yayıldıkları yeni çevrelerden dolayı insanları peşinden götüren "*sapmalar*", bir ölçüde kendi biçimlerine dönüşürken[4], müslüman ülkelerin değişik bölgelerinden gelen dervişler (tasavvufcular) aracılığıyla (İbn-i Arabi'nin, Kıbrıslı Rifai'nin yandaşları ve diğerleri..)[5], elverişli iklimden olsa gerek, Anadolu'nun içlerine dek sızarlar. Türk-İran Doğu bölgesinde olduğu gibi İç Anadolu'da ortaya çıkan Kalenderiler, normal yoldan, kuzey batıdan (Saveh'ten) bir İranlı tarafından buraya getirilmiştir.[6] Köprülü'nün, öz olarak öncülüğünü

terde değilmiş gibi görünmektedir

4 1330-1340'larda, Anadolu (Küçük Asya) hakkında yaptığı araştırmaların bir kısmını hiç bilmediğimiz ve "*Üryan*" (çıplak anlamında) diye de çağrılan, Kıbrıslı ansiklopedist olan şeyh Şahabeddin Fadlallah el-Ömer hakkında fazla bir bilgimiz yok. (*Masalikler*'in bir bölümü Taeschner tarafından yayınlanmıştır)

5 "*Türkiye'de İlk Osmanlılar*" (Preottoman Turkey) adlı yapıtıma, ortak bir görüş olduğu için başvurmakta sakınca görmedim.

6 *Les Mélanges Köprülü* (Seçmeler), Köprülü Armağanı, İstanbul, 1953, Osman Turan'ın yazısı

yaptığı bu alanını araştırılması, bu olayların önemi konusunda herhangi bir kuşkuya yer bırakmadığından sonuçları açısından yeterli görülmüştür. Fakat öte yandan bize, incelemelerinin eleştirel açıklamasında az da olsa geriye yapılması gereken şeyi söylemek kalıyor. Bunu yaptıktan sonra biz de önemine göre küçük bir katkıda bulunmaya çalışacağız.

"*Resul Allah*" diye bilinen Baba İshak adında birinin çevresinde toplanan Türkmenlerin sosyo-dinsel temelli hareketinin Orta Anadolu'da, 1230-1240 yılları arası döneme ilişkin önemini, Köprülü'nün çalışmalarından öğreniyoruz. Baba İshak olayı, ancak askeri bir girişimle önlenebilir ayaklanmalara yol açtığı gibi zamanla gelişip yerleşmiş ve bu da kuşkusuz en iyi gerekçe olmuştur. Bununla birlikte yazılı yapıtlarını henüz kültürel düzeye ulaştıramamış Türkmen bölgesi gibi, dışa karşı olan sessizliklerinin ve aristokrat yazarların dikkatinden kaçmasına neden olan başka eylemlerinin de varolduğu çok iyi bilinmelidir. Öte yandan belki yanıltıcı gibi görünen bir öncelik hakkını, Baba İshak hareketine tanımak tehlikesi de vardır. Özellikle daha sonraki metinler, başka bir "*baba*"dan, çok değişik bir biçimde "İshak" olarak tanındığını bildiğimiz İlyas'ın varlığından söz etmektedirler. Fakat bunların kendi aralarındaki doğal ilişkilerin varlığı, hiç bir yerde doğrulanmamıştır. Eğer biraz olsun sorunu ortaya koyabilirsek, elde edeceğimiz sonuçlar, bana görüleceği gibi alışılmış bilgilerden biraz farklı ve okunacak şeyler olduğunu gösterecektir.

Hacı Bektaş Velayetnamesi'nin dışında, geç de olsa bana Baba İshak'tan söz eden yazarlar, beş'tir. Sırası geldikçe kendilerinden söz edeceğiz ve kendilerine verilen adları da karşılaştıracağız. Ayaklanmadan sonra uzun yıllar yaşamış olan Dominikli misyoner Simon de Saint-Quentin, İshak'ı, kişiliğinde Hz. Muhammed'i taşıyan, Arapça *Gönderilen* (Tanrının) ve ilerici, bilge, derviş anlamında Türkçe "*baba*" ön adını kullanarak *Baba*

Resul (Paperoissole) diye çağırır.[7] Öte yandan, 1255'ten az önce yazan ve olayların tanığı olan Şam'lı bir başka yazar Sibt İbn al-Djauzi, onun adını bilmeden aynı ön adı kullanarak *Baba Resul-Allah* diye çağırır.[8] Anadolu'da bir kuşak sonra yazmış olan İbni Bibi ise, bilmeyerek ya da "*Rasul*" sözcüğünü atarak, fakat bilemeyeceğimiz bir ad kullanarak "*Baba İshak*" diye söz eder.[9] Daha sonraki yıllarda, özellikle Anadolu'nun Doğu bölgesi üzerine gezi gözlemlerini yazmış olan Bar Hebraeus ise, Resul Baba'yla, daha önceki tüm yazarların bilmeden ikiye ayırdığı ve daha önce öldürülmüş olan Baba'nın öcünü alan, Resul Baba'nın müridi Şeyh İshak'ı birbirlerinden ayırır. Bunların hepsi bilindiği halde ayaklanma, birçok dönemleri kaplamış ve her iki kesimin de çok kayıp vermesine neden olmuştur.[10] Daha sonraki yüzyılda Eflaki, sözünü edeceğimiz Hacı Bektaş konusunda ve Mevlevilerin mistik yaşam öykülerinde, Baba Resul'un "*halife*" olduğunu ve İshak adında bir yardımcısının bulunduğunu yazar.[11] Şurası açıktır ki büyük bir olasılıkla aynı adama mal edilmiş olan birçok ünvan ve adlar arasında karşılaşılacak bazı zorluklar, inceleme yazılarında da ortaya çıkmıştır. Fakat ondan söz eden birbirine benzer birçok yazılardan dolayı ayırt edilememiştir. Bunlar arasında Baba İlyas diye bir sorun olmadığını da hemen belirtelim.

Baba İshak'ın ortaya çıkışına gelince, O'nun, Kırşehir ile

---

7 Simon de Saint-Quentin, Vincent de Bevais'de, *Speculum Historiale* (Tarihsel Süreç), XXXI, bölüm 139-140. Şimdi daha rahatlıkla kullanılabilir yeniden bir araya getirilmiş alıntıların yayınında, *Tatarların Tarihi* başlığı altında Jean Richard tarafından sunulmuştur. Paris, 1965, sf: 62-65

8 Sibt b. El-Djauzi, *Mir'at az-Zaman*, Haydar-Abad, 1952, sf: 733, (Jewett Yayını, sf: 483)

9 İbni Bibi, Adnan S. Erzi tarafından yayınlanmıştır. Sf: 490-497; Houtsma yayını (özet halinde), sf: 227-232; H.Duda'nın çevirisi, sf: 216-220

10 Bar Hebraeus, *The Cronography*, E.W. Budge'nin çevirisi ve yayını, Londra, 1932, sf: 405

11 *Menakib ül-Arifin*, Tahsin Yazıcı tarafından yayınlanmıştır. Sf: 391 ve 498. Cl. Huart, "*Les Saints Derviches Tourneurs*" başlığı altında Fransızcaya çevrilmiştir. I-296 ve II-20. (Köprülü tarafından yeniden ele alınmış ve yanlışlıklarla birlikter *Les Origines Béktachisme* adı altında yayınlanmıştır. Sf: 407)

Amasya arasında, daha kuzeyde, Fırat'ın doğuya bakan ağzına yakın Kefersud bölgesinde dünyaya geldiği söylenir.[12] Bu olay, uğranılabilecek bazı dış saldırılara dikkat çekmek zorundadır. Çünkü onlar, Baba İshak'ı, Moğol ve Kavarizmiyenlerin baskısıyla batıya doğru göç eden Orta Asya kökenli şeyhlerin ya da bu sonuncuların arasında sayarlar.

Bu, tam tersine öyle bir çıkış ki, -1400'lere doğru yazıldığı söylenen ve yazarı bilinmeyen- en eski bir biyografi olan *Velayetname*'yi Hacı Bektaş'a mal eder.[13] O'nu büyük bir mistik güce bağlamak gerekirse, bu, Anadolu'nun her tarafında ve diğer bölgelerinde herkesin bildiği, (12.yüzyılda) Türkler arasında tanınmış olan Ahmet Yesevi'dir. Aralarında doğrudan bağ kurulması olanaksız (çünkü çağ, iki insanı ayırır) bu mistik soy zinciri, ya Ahmet Yesevi çevresinden çıkanlara aittir ya da Hacı Bektaş müritlerinin bu düşünce çevresinde toplanmak gibi var olan istek ve düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Ahmet Yesevi'nin Anadolu'da başkalarınca da doğrulanan büyük bir saygınlığı, ünlülüğü vardır. Bu ünlülük, 12.yüzyılda başlamış olabilir. Fakat bunun, özellikle 13.yüzyılda yeni göçlerin başlamasıyla ortaya çıktığı gerçeği akla daha yakın gelmektedir.[14]

Ne olursa olsun, geldikleri yerin farklılığına karşın İshak ile Bektaş arasında bazı ilişkilerin olması gerekir ya da her durumda, 14.yüzyılın başında yazarlar, bu iki insanın çıktığı bölgeler arasında bağ ya da benzerlik olduğunu, aralarında bir ilişki kurulduğunu bir biçimde bize açıklarlar. Yalnız Eflaki'den Velayetname'ye dek, dikkatimizi çeken bir sıralama oluşturulur. Eflaki'de, aşağı yukarı Celaleddin Rumi'yle aynı dönemde yaşamış olan Hacı Bektaş Veli'nin yaşamına da tarih açısından bakmak gerekir. Şu halde, Baba İshak'ın zamansız ölümünü göz

12 İbni Bibi, sf: 490, (Houtsma, sf: 227; Duda, sf: 216)

13 Abdülbaki Gölpınarlı yayını, İstanbul, 1958. Erich Gross'un Almanca çevirisi, 1927

14 Köprülü, İlk Mutasavvuflar'ın değişik birçok sayfalarında, özellikle 2.bölüm

önüne aldığımızda, son dönemlerde Hacı Bektaş'ın, İshak'ın *halifesi* olduğunu görürüz. Öte yandan Velayetname'de Resul, Hacı Bektaş 'm ilk halifelerinden (ardıl) biridir. Bu dönemde, ister doğru olsun ister olmasın, etkinliğinin olmadığı bölge olan Altıntaş'a yakın Beşkarış (Beshqarieh)'taki mezarının yeri gösteriliyordu.[15] Fakat biçimsel olarak reddedilmiş ve her koşulda, beri yanda kendi düşüncesini devam ettiren insanların varolduğunu da telkin etmiş olabilir. Sonra, 15.yüzyılda Bektaş'ın ünü arttı ve İshak, çağdaş bilgisine karşın unutulup gitti.

Yukarıda altını çizdiğimiz sıralamanın belki bir anlamı vardır. İlk olarak Hacı Bektaş grubunun, İshak'ın çıktığı genel ortama bağlı kaldığı, hatta kişisel olarak Bektaş'm bir "*yerli*" olmadığı bile düşünülebilir. Fakat öyle bir an gelir ki bir "*ayrılık*", onları birbirinden ayırmak zorunda bırakır. Yoksa İshak'ı yok etmek, onların hesabına Bektaş'ı daha az yüceltmek ve ilk andaki konumlarına getirmek gerekirdi. Bu, Bektaşilerin ilk örgütlenme dönemlerine doğru, 14.yüzyılın ikinci yarısında ya da çok sonra yapılmak zorunda kaldı.[16]

Hacı Bektaş ile İshak arasında tarihsel açıdan hiç bir bağın olmaması, tümüyle olanaksız değildir. Daha önceki kuşakların bilinen tüm mistik konumları için inandıkları ölçüde üstlenecek olan bu ikisinin yetenekli olması, diğer birçok örnekleri ortaya çıkarabilir[17] ve bu da aynı biçimde iki aşamalı olacaktır: Ya Bektaş'ın, İshak'ın ya da İshak'm, Bektaş'ın halifesi (ardılı) olması gibi.

Ne olursa olsun, Baba İlyas hakkında hiç bir kayda rastlanılmamaktadır. İshak ise diğer yazarlar tarafından bilinmektedir. Bu konuda en önemli yapıt, yaklaşık 1330'larda, Aşıkpaşa ailesi-

15 Batı Anadolu'da oldukça bilinen bu ismin yerel özelliğinin zorunluluğu sözkonusu değildir. Fakat bunu ileri sürmeye cesaret edemiyorum.

16 Taşköprülüzade, yalnızca bu dönemde Hacı Bektaş'ı yaşatmıştır.

17 Yunus Emre, Sarı Saltuk ve diğerleri; Ahi Evran, Hacı Bektaş'ın müridi değil, özdeşidir, ama dostturlar.

nin yarı özyaşamını, yarı mistik eylemini anlatan tarih kitabıdır. Taşköprüzade'nin Şakayık-i Numaniye'ler arasında Türkçe bir özet uyarlaması olan *Menakıb al-Kudsiye fi mensub al-Unsiyye* adlı elyazması da bulunmaktadır.[18] Fakat son yıllarda bu yapıtın yeni baskısı, Konya'da Mehmet Önder tarafından gerçekleştirilmiştir.[19] Kitabın yazarı, son Osmanlı tarihçisi Aşıkpaşazade'nin büyükbabası, tasavvufcu (gizemci) Aşıkpaşa'nın oğlu Aşıkpaşa Elvan Çelebi'den başkası değildir. Aşıkpaşa'ya göre, Baba İlyas, Ebu'l Vefa el-Bağdadi'nin müridi olan bir şeyhtir ve kendisine büyük bir saygı gösteren Sultan Keykubad zamanında Horasan'dan Anadolu'ya gelmiştir. Fakat Keykubad'ın oğlu II.Keyhusrev, ona baskı uygulamış ve babasını zehirleyerek öldürdükten sonra Konya, Antalya, Diyarbakır ve Amasya bölgesindeki dervişleriyle savşmıştır. Bu sırada ölen Şeyh, geride 5 oğlan bırakmıştır. Son oğlu Muhlis, yeniden savaşacak ve Konya'yı alıp 6 ay kadar yönetecek, daha sonra Karaman Beyliği'ni kurucusunun babası olan halifesi Nur-i Sufi'ye yönetimi devredecektir. Muhlis'in oğlu, "*Menakıb*"ların yazarının babası bilinen ve kendisi de ünlü gizemci bir yazar olan Aşıkpaşa'dan başkası değildir.

Burada, yalnızca *Şakayık*'ların uyarlaması ve Mehmet Önder'in incelemesi sonucu öğrendiğim bir yapıtı derinliğine incelemem olanaksızdır. Bunun yanı sıra bazı basılı kitaplar, konuya açıklık getirebilir. Birincisi, Baba İshak ve Hacı Bektaş'tan söz eden kitaplarda Baba İlyas'ın adına hemen hemen hiç rastlanılmamaktadır.[20] Aynı durum, Hacı Bektaş'tan söz etmeyen, Baba İlyas'a adanmış eski yazılı kaynaklarda da açık bir biçimde görülmektedir. İkincisi ise, kuşkusuz bizim için bir ilham kaynağı olan, II.Keyhusrev tarafından yapılan bir işkence olayının

18 1852 (İstanbul) yayını, Taiköprülüzade'nin Arapça metninin O. Rescher çevirisi, 1958

19 Mehmet Önder, *Eine neuentdeckte Quelle zur Geschichte der Seltschuken in Anatolien* (Anadolu Selçukluları Tarihi ile ilgili kaynaklar), WZKM, LV/ 1959

20 Not: 23-a

anımsanması; hem Baba İshak olayı hem de öncelikle Kavarizmiyenlerin kovulması ve sonuçta bu Sultan'ın, ne İlyas'ın ne de İshak'ın öğretisinden hiç bir izin bulunmadığı, Antalya ve Konya hariç, Diyarbakır'a kadar savaşmış olmasıdır.[21] Bundan, belki Baba İlyas'ın, Keykubat'm geçici olarak Anadolu'ya yerleştirdiği Kavarizmiyenlerle birlikte Anadolu'ya gelmiş olacağı ve daha sonra Keyhusrev'in onu, buna karşın yine de Anadolu'da Türkmenler arasında bırakacağı sonucu çıkmaktadır. Eğer birbirleriyle çelişkili olan edebiyat yapıtları, bu varsayıma nesnel yaklaşmamışlarsa, bu bölgenin İshak'ınkine yakın olması nedeniyle kabul etmekten başka yol görünmemektedir.

Ne olursa olsun, Aşıkpaşa çevirisinin en büyük katkısı, Karamanlılarla İlyas'ın adamları arasındaki ilişkidir. Elvan Çelebi'nin kitabına aldığı olaylar, kuşkusuz sıradan şeylerdir. 13.yüzyılın ikinci yarısında olan olaylar, Konya'yı yer yer ve aralıklı olarak sarsacak olan karışıklıklar, yeterince bilinmemektedir. Öyleki iki tarihçinin, İbni Bibi ile ortak yazılmış *Selçukname*'nin sözünü ettiği bu şehir, Selçukluların başkentiydi. Hiç bir yazar, bu şehirde Baba Muhlis'in uyguladığı ya da anlaşılır bir otoriteden söz etmiyor. Hiç kuşkusuz, arka planda şöyle ya da böyle bir düzensizliği düşünmek saçma olabilir. Fakat tarih, Nur-i Sufi'ye Konya hakkında söz sahibi olma hakkını vermez. Biz, Nur-i Sufi'den tarihsel anlamda hiç birşey öğrenemiyoruz. Öyleyse 14.yüzyılın hemen başında ortaya çıkan bir belge, gerçekte Karaman hanedanının, onu kendi atasıymış gibi göstermesini doğrulamaktadır.[22]

Karamanoğlu hakkında bilinen tek tarihsel olay, 1260'larda ortaya çıkması ve 1262'de ölmesidir. Daha önce ölmüş olan Nur-i Sufi hakkında hiç bir kayda rastlanılmamaktadır. Ne olursa olsun bu, Karamanlıların 1320 dolaylarında geç de olsa yaptıkları bir kaç girişimden sonra ilk kez almak zorunda kaldıkları

21 *Preottoman Turkey*, sf: 132 ve devamı

22 Halil Ethem, TOEM, XI/ 1911

Konya'ya el atmaları, ki bu uzun sürmez, 1277'lerde olmaktadır. [23] Kuşkusuz Elvan Çelebi, olumlu anlamda şehrin birinci sorunu olarak, sorunun yalnızca aniden patlak veren adı konmamış ayaklanmalar olduğunu düşünerek daha iyi bir tahminde bulunmuştur. Fakat hepsinden öte şu an ki görüşümüzün hiç bir önemi yoktur. Önemli olan, bu kez Karaman hanedanıyla Baba İlyas'ın çıktığı çevre arasındaki başka tarihsel bağı ortaya çıkarmaktır. Görünüşte yararsız gibi gözüken, öte yandan Baba İshak ile Hacı Bektaş'ı bilmeyen Şikari'nin romanlaştırdığı (16.yüzyılın başında) ve yeniden gözden geçirdiği *Karaman Tarihi*'nde Baba İlyas'ın adının geçmesi konusunda ağzı sıkı davranıldığı sonucunu çıkarabiliriz.[24] Ve ekliyoruz: *Menakıb-al Kudsiyye*'ler elyazması, Karamanlıların başkenti olan Karaman/ Laranda'dan gelmektedir.[25]

Bir başka Baba İlyas müritler topluluğunun varolduğu yadsınamaz. *Tarikat*'ının mistik kuralını açıklayan bir kitapçık saklanmıştır. Bu, 1500'lere doğru, bir ad ya da başka bir ad altında topluluğun değişimli ya da değişimsiz uzun ömürlülüğünü doğrulayacak bir zamanda tamamlanmış gibi görünmektedir.[26] Farklı iki tarikat ya da olay da olsa, hatta aralarında yakınlık bulunsa bile, İlyas'ın bir başkası, İshak'ın bir başka türevi kolayca yadsınabilir.[27] Yalnız onların ilk adlandırma ve biçimleri açısından iki olaydan, ne beriki ne de öteki yaşıyor. İlyas'ı ister Bektaşilere katmış olalım, ister sadece İlyas ile İshak arasındaki benzerlikleri ve eşzamanlılığı saptayan geç kalmış bir tarihçi, bunları tek bir kişiymiş gibi göstersin, biz bu ayrımı görmekten kaçındık.

23 *Preottoman Turkey*, "*Karaman*" maddesi (indeks)

24 Şikari, *Karamanoğulları Tarihi*, Mesut Koman'ın yayını, sf: 16

25 Mehmet Önder, ilk sayfada değinmiştir.

26 Türkiye'de bir kütüphanede, kendisi tarafından ortaya çıkarılmış bir elyazmanın mikro filmine sahip olan İrene Mélikof'un bildirisi

27 Bektaş ile İşyas arasındaki bir görüşmeden söz edilmektedir.Fakat kesinlikle, Bektaşi dervişlerinin yaşam öykülerinde anlatılan tüm muhataplarının tersine bu kez her biri uyumsuz yanını ortaya çıkarmaktadır.

Karışıklık, ilk kez Cenabi'de görülür ve bu olay, her zaman çoğu okuyucularından dolayı hiç olmamış gibi üzerinde durmakta kararsız kaldığımız *Amasya Tarihi*'nin yazarı, derin bilgisinden dolayı tehlikeli görülen Hüsameddin tarafından günümüz edebiyatında yer almıştır. Fakat tersine, olayların bilinçliliğini tehlikeye düşüren bir karışıklığın önüne geçmeye de hiç kimsenin hakkı yoktur.[28]

Daha önce olup bitenler, diğer düşüncelerden kaynaklanmış olabilir. Aşıkpaşazade'nin dinsel kişiliği hakkında kararsızlığa düşüldüğü bilinmektedir.[29] Bu konuyu tartışmak için kendimi tam yeterli görmüyorum ve onun, atalarıyla olan bağını tümüyle saklamış olması da zorunlu değil. Dahası büyük bir olasılıkla bağlı olduğu *Zeyniyya* tarikatında, İlyas öğretisinin yaşayıp yaşamadığını, daha genel olarak çeşitli "*İlyasi*" tekkelerin olup olmadığını ya da karakteristik yapılarının, hepsinden öte gerçek dervişler örgütünü hiçbir zaman oluşturmayan –Baba İshak dışında- bu İlyas'ın mirasına konmaya hazırlandıklarını bilme sorunu bizi yanıltabilir. Ne olursa olsun, Aşıkpaşazade, Amasya'da doğmuş, -büyükbabası Aşıkpaşa, Kırşehir'de yaşamış ve ölmüştür- yani yaşamının son döneminde hâlâ Moğol saldırısı altındaki bölgede, Karamanlıların yurdundan biraz uzak kalmış Osmanlıların bir adamıdır.[30]

İlyas'm mirasçılarının hem Karamanlılarla ayrı düşmesi, hem aralarında bölünme olması olasıdır. Şikari'nin vakayinüvisinde tek büyük Pir, kendi adıyla bilinen Celaleddin Rumi'dir. Eğer bununla birlikte Karamanlılarla İlyas'ın kurumsal ve manevi torunları arasında herhangi bir ilişkinin sürdürülmüş olduğunu kabul edersek, Osmanlılar tarafından birincilerinin yok edilmesi,

28 Köprülü'nin kitabında toplanmış olan veriler, İlk Mutasavvuflar, sf: 178 ve notlar

29 H.J. Kissling, *Einiges über das Zejnije-Orden, in der İslam* (İslam dininde Zeyniyye Tarikatı ile ilgili kaynaklar), XIX / 1964

30 *L'Encyclopédie de l'İslam*'da (2.baskı) kendilerinin kutsal olduklarını anlatan makaleler. Çorum'un doğusunda Elvan Çelebi'nin köyü (bugün ki Elvançelebi köyü, çev. notu), (Taeschner, Anatolisch Wegenetz, harita)

ikincilerin yitip gitmesini anlamamıza yetecektir. Sanırım sadece ilgilerimizi daha çok yönlendirecek yeteneğe sahip olan sorunların sözkonusu olduğunu söylemeye gerek yok.

Bununla birlikte, daha genel olarak bazı hanedanlar ve tarikatlar arasında az da olsa özel ilişkiler olup olmadığını kendimize sorma hakkımız var. Olay, belli bir zamandan itibaren, Osmanlılar ve Bektaşiler tarafından çok iyi bilinmektedir ve o kadar tuhaf ki kendi Sünnilik mücadelesi için tanınmış bir hanedanla Şii düşüncelere sahip bir tarikat topluluğu biçiminde görünebilmektedir. Doğruyu söylemek gerekirse, ne birinciler ne de diğeri, hayal edebileceğimiz bilgi oranında ilk olabilirler.[31] Her ne olursa olsun, eğer Bektaşiler, Osmanlılara "*tabi*" olsaydılar, bu, 14.yüzyılın ikinci yarısında, İç Anadolu'da Osmanlıların yayılmasından itibaren hiç olmayabilirdi. Öncelikle, başka ilişkiler kurarlardı. Değişik karakterlerine karşın aynı sorun, Mevleviler ve diğerleri için de geçerlidir. Doğrudan tanıklık edecekler olmadığından ileri sürülen iddialar, değişik tarikatların da doğruladıkları eski yerleşim yerlerinin coğrafyasal dağılımının araştırılması sırasında ortaya çıkmış olabilir. *Velayetname*'nin maceralı bir yolculuktan sonra Hacı Bektaş'ın Anadolu'nun iç kısımlarına dek gelmesine yol açan nedeni bu açıdan görmek çok ilginçtir. Aynı bölgede Mevlevilerin yerleşim bölgelerinin[32] ve Aydın'da Rıfailerin[33] bulunduğu batılı Türkmenlere (Aydın Menteş, özellikle Denizli; kuzey kısımlarında da az da olsa bulunmaktadır) de rastlanmaktadır. Sözcülerin (bu konuda araştırma yapanların) karşılıklı olarak bilmediklerini ve birbirlerinin, İshakiler, İlyasi-

31 Küçük Asya'da (Anadolu), Şiilik sorunuyla ilgili olarak, Ayaklanmalar'ı hep bastırılmış Şiilik (12 İmam inancına dayalı) üzerine, Mayıs 1968'de Strasbourg Kollokyumu'nda sunduğum bildirimde temel görüşümü belirttim.

32 İbn-i Batuta, *Voyages* (Geziler), Defremery-Sanguinetti'nin çevirisi ve yayını, 292, 313 ve H.A.R.Gibb'in çevirisi, 436, 447. Ahmet Rifai, daha önce Elvan Çelebi tarafından anılmıştır.

33 Bu görüşe tepki, Eflaki'de, *Menakibler*'inin anıldığı, Mevlevilerin son şeyhlerinin gezilerinin araştırılmasından kaynaklanmaktadır. Bkz, not: 32

ler ve diğerleriyle uygun düşüp düşmediğini söylemenin olanaksız olduğunu diğer olaylardan kaynaklandığını sanıyoruz.[34]

Sonuç olarak, daha önceden yapılan açıklama, araştırmanın gerçek ya da yetersiz olup olmadığını kestiremediğim bir başka sorunu da gündeme getirmiştir. Bu sorun, tarihsel olaylar içinde az da olsa hesaba katmamıza karşın bilinmektedir ve 8. yüzyılda, ilk Türkmen topluluklarına yeni unsurların katıldığını yukarıda belirtmiştik. Böylesi bir prenslik, kuruluşunun başlarında birinci ya da ikinci bildiride adı geçen insanlar tarafından kurulmuşsa bu hoş karşılanmaz. Hatta böylesi dinsel eylemin kendiliğinden ortaya çıkan iç bölgelerde özellikle ortaya çıkmışsa da hoş karşılanmaz. Bunlar, yavaş yavaş ortaya çıkmışlardır, fakat kaynaşma hemen olmamıştır. Metinler bize bu konuda hiç birşey vermemiştir ve rekabet oluşmuştur. Yavaş yavaş dinsel eylemler ve prensliklerle koşut tarihin dikkatli ve özenli bir biçimde incelenmesi, bizi bu bakımdan ilginç sonuçlara götürebilir. Örneğin Baba İlyas'ın doğrudan ortaya çıkışı, bununla birlikte bazı delilleri[35] ortaya koymamıza karşın son dönemlerde Karamanlıların Doğu kökenli oldukları yönündeki sav, doğruluk kazanmaktadır. Hacı Bektaş ve Baba İshak'ın müritleri arasında kuşkuya yol açan tartışmalar, iki bildiride de Türkmenlerin peş peşe gelişlerini saptırabilir. Tüm bunlar, oldukça belirsizdir; fakat bilgi toplayan araştırmacılar, bu konuda ortaya belki birşeyler çıkaracaklardır. Bağışlayın, ben bu olanağa sahip değilim, büyüklenmeye de gerek yok. Gelecekle ilgili birtakım belirsizliklerin ortadan kaldırılmasının yararlı olacağına inandığımızı söylemek, belki de en doğrusu olacaktır.

Bu durumda İshak/İlyas'la ilgili bu bildirinin özetine dönecek olursak, -bu, daha önceki soruların yanıtlanmasını da kolaylaştıracaktır- İlyasiler'e göre daha çok İshakiler'in ayinleri ve

34 Örneğin, no: 5'te anılan, Osman Turan tarafından incelenen metin ve Niğdeli Kadı Ahmet'in 1325'e doğru önemini vurguladığı Batı Toroslar'daki şeyhler (Köprülü, *Osm. İmp. Kökenleri*, sf: 121)

35 İbni Bibi, kesin olarak düşünülmeyen şeyden, oduncu Karaman'dan sözetmektedir. Fakat son dönemlerdeki Doğulu bir kaynağı, gerçeğe biraz daha yakın olarak vermektedir.

öğretileri hakkında bir başlangıç bilgisine sahip olmuş olacağız. Bize eski kaynakların (Yunus Emre, Kırşehirli Ahi Evran) sözünü ettiği ya da elimize ulaşan yapıtların, şöyle ya da böyle onlarla mistik temelde kurabildikleri ilişkiler hakkında varolan kararsızlık içinde az da olsa birşey söyleyemiyoruz. Çoğu bölgelerde genel olarak ortaya çıkarabildiğimiz ya da varsayabildiğimiz az çok güçlü Şamanist etkiler, mirasçılarının inançlarını ve uygulamalarını karşılıklı olarak incelenmesi, aynı olası etkileri de hesaba kattığımızda sadece aydınlığa kavuşabilecektir. Aynı şey, yerli etkiler için de geçerlidir. Burada sözünü ettiğimiz kişilere çok yakın bölgelerde Kızılbaş-Şiilik'in daha sonraki rolünün düşünülüp düşünülmediğini araştırmak zorunda olduğumuz Sünnilik ya da Şiilikteki görünüm, çağdaşlarına göre belki bir sorun olarak gözükmüyordu. Aşırı bir Ali hayranlığı, Sünniler gibi düşünen tüm bölgelerde biraz olsun sürmekteydi. Orta Asya'da az Şii vardı, İran'da ise biraz daha fazlaydı. Fakat ileri dönemlerde tam tersine, Türkmenlerin en hızlı geçiş ve yayılma bölgesi olan Azerbaycan'da, görünüşte azınlık görünümü veren zümreler ve çok gruplar vardı. Anadolu Türkmenleri üzerinde büyük bir Şii etkisi olduğunu düşünmek yanlış olmaz. Ahmet Yesevi, Şii değildi. Diğer tür Şii etkiler, belki daha sonra Anadolu Türkmenlerine de ulaşacaktır. Fakat bizim İshakilik ve İlyasilik için, hiç birşey, aralarındaki ayrımın, bu topraklar üzerinde bir karşılaştırma yapılmasının düşünülmesine sadece izin verir.[36]

Açıklık getirmek için Bektaşilik'ten söz ettiğim gibi İshakilikten ve İlyasilikten de söz ettim. Fakat bunun, örgütlenmiş toplulukların değil, saygın kişiliklerinin çevresindeki eylemler olduğu, -bu, bir kavram gücüdür- kuşkusuz çok iyi bilinmelidir. Ayrıca bir ölçüde de sınırlı olan bu tek adamlar, 13.yüzyılın hemen başında yarı İranlıları ve şehirli Mevlevileri bir tarikat al-

36 İshakilerin kırmızı bir başlık (daha sonra Kızılbaşlarda olduğu gibi, fakat bu üst üste çakışma rastlantı olsa gerek), ayrıca diğer Türkmenlerin de (belki Karamanlılar olabilir, fakat olup bitenler de net değil) beyaz bir başlık giydikleri (Eflaki) olayda bir anlam bulunup bulunamayacağım bir an için söylemek olanaksız. (İbni Bibi ve İslam Ansiklopedisi, 2. Baskı, "*Babai*" maddesi)

tında örgütlemişlerdir; kendileri de Mevlana'nın mirasçılarının gerçek konumlarını kabul edeceklerdir. Bektaşiler, en erken, ancak 14.yüzyılın ortasında örgütlenirler. Eğer Rifailer gibi başka tarikatlar da varsa, bunlar yabancı kökenlidirler ve Anadolu'da belki bir ölçüde bozulmuş olabilirler. Büyük örgütlenmeler, yalnızca 14. ve 15.yüzyılın ikinci yarısında yaşam bulacak ve aynı biçimde küçük Asyalılıktan (mikro-asyatilik) öte daha çok Doğulu İrani –Türk kaynaklı olacaklardır. Belli bir gücü olan Bektaşileri bir yana bırakıyoruz.-

Mevlevileri tümüyle bir yana bırakırsak, çağdaş yazarlar, günümüze dek bir bütünlük oluşturmuş gibi 13.yüzyılın Türkmen dinsel eylemlerinden söz ettiler. Kuşkusuz, sosyo-dinsel kaynaşmanın ortak bir çevresi vardır. Fakat ne benzer eylemlerin ne de müritlerin tek çatı altında örgütlenmesi devam eder. Farklılıklarını ve benzerliklerini az çok ortaya koyabildiğimiz bazı şeyhler ve babalar, basit hoş görünme davranışları ya da ayaklanma eylemleri içinde bağlılıklarını sürdürürler. Doğaldır ki çok eksik ve az açık olan bir belgeye göre işkence görmüş, ortaya geç çıkmış yazarlar, hiç çıkar sunmayan ve hiç zamanları olmayan ayrımları görmeyi sadece bıraktılar ya da vazgeçtiler.

Fakat Selçuklular sonrası Anadolu'nun sosyo-kültürel yapısının daha bilinçli bir gelişiminin unsurlarını, olayların daha açık belirginliğiyle eğer yeniden oluşturmak istiyorsak, bilgi alma kaynaklarını özenle ve dikkatle seçmek zorundayız.[37]

Kaynak:

TURCICA, revue d'Etudes Turques, Cilt 1, s.53, 1969 Strasburg.

37 Elimizdeki bu makale, "*Preottoman Turkey*" ve "*L'Encyclopédie de l'İslam*"da (*Babai* maddesi) kendi söylediğim şeyi yeniden gözden geçirip düzeltmeye zorlamaktadır. Şehirli Eflaki'nin, bu arada Bektaş ve İshak'ı anmışsa, İlyas'ı, Nur-i Sufi'yi, Yunus Emre'yi, Aşıkpaşa'yı, Ahi Evran'ı ve diğerlerini bilmediğini söyleyeceğiz. Sosyolojik açıdan ele alınan Baba İshak hakkında, bkz: E. Werner, *Festchrift Walter Baetko*, Weimar, 1966.

ŞAH HATAYİ DİVANI'NIN EN ESKİ ELYAZMASI[1]

Azizağa Mehmedov

16. yüzyıl başlarında Azerbaycan'da Safevi hanedanlığı ve devletinin güçlü kurucusu Şah İsmail Hatayi (1488-1524), Azerbaycan halk edebiyatında önemli bir yer tutar. Gerçekten o, şiir alanında olduğu gibi döneminin politik yaşamında da ününün doruğuna ulaşmıştır. Kendisine ait bir *divan*'ı, didaktik ve açıklamalı iki *mesnevi*'si[2] olduğu ileri sürülür. Bunlar, lirik koşmalar[3] ve beyitlerden[4] oluşan *Dehname* ile *Nasihatname*'dir.

Günümüzde yaşayan halk şiirlerinde Hatayi, klasik aruz ölçüsüyle yazılmış şiir örneklerinin değişikliği ve zenginliği gibi sözlü edebiyatın en zengin örneklerinden de esinlenerek hece ölçüsünü de büyük bir ustalıkla kullanmıştır. Arapça ve Farsça dizeleri kolayca yazmasına karşın, Hatayi, bununla birlikte ülkesinin ve dönemin edebiyatına büyük bir parıltılık veren kendi ana dili olan Azerice yapıtının en büyük bölümünü oluşturmuştur.

---

1 Bu makale, Laure Mahieux tarafından Rusça'dan Fransızca'ya çevrilmiştir.

2 Yarım uyaklı şiir, özel bir biçimi olan her dize.

3 Çeşitli uyaklı şiir. Koşma, daha çok değişik konuları işler.

4 1., 2. ve 4. dizelerin kendi aralarında uyaklı olduğu şiir, uyaksız kalan 3. dize. Beyit, değişik motifler üzerine kurulmuştur. Genelde son iki dizesinde anlamı saklıdır.

Hatayi, Azerbaycan halkının yaratıcı zekasının ürünleri olan sanatsal başyapıtlarını biliyordu ve hatta, bir yüzyıl gecikmeyle de olsa ortaya çıkmış Azeri edebiyatının geleneklerine organik bir biçimde kendisini doğrudan bağlı bulur. O, Nizami Gencevi, Ovhadi Maragey, Nesimi Şirvani, Kişveri Tebrizi, Melik-Uş-Şuara Habibi ve Ortaçağ Azerbaycan'ının diğer ünlü şairlerinin hepsini biliyordu. Fakat o, yine de Sadi, Hafız Şirazi ve diğerleri tarafından bırakılmış zengin mirası ve Fars edebiyatını çok iyi araştırmıştır. Böyle olmakla birlikte, Hatayi'nin yaratıcı gücünün gelişimi ve biçimlenmesinde, hiç kuşkusuz Nesimi'nin yapıtı önemli bir rol oynamıştır. Hatayi'nin şiirinde, yeni siyasal bir içerik ve doruğa ulaşmış bir biçem altında Nesimi'nin mücadeleci düşüncesini ve başkaldırısını buluruz. Azeri edebiyatının parlak temsilcisi olan Hatayi, Nesimi'den Fuzuli'ye kadar geçen zaman dönemde ayrıca yalın bir şiir yaratıcısı olduğunu da göstermiştir.

Hatayi'nin yapıtlarının birçok eski elyazmaları, Doğu ve Batı'nın değişik kütüphane ve müzelerinde olduğu gibi ülkemizin (Rusya) bilimsel araştırma enstitülerinde de koruma altına alınmıştır. Doğu kaynaklı elyazmaları kataloglarına göre bunları Leningrad, Bakü, Tahran, Taşkent, Tebriz, Mezarı Şerif, Kahire, Londra, Paris, Berlin, Vatikan, İstanbul ve dünyanın çeşitli kentlerinde bulabiliriz.

Hatayi'nin yapıtlarının araştırılması gösteriyor ki Hatayi, sağlığındayken lirik tarzda yazılmış bir *Divan* oluşturmuştur. Divan'ındaki bazı şiirlerinde "*bakir düşüncelerin saçılıp savrulduğu*"nun altını çizerek büyük bir ustalıkla telmih sanatı (anıştırma) yapar. Divan ve cönklerine bakılırsa, en son yapılan bir amatör halk şairleri toplantısında (1975-çev. notu) şiirlerinin daha önceden büyük bir ün kazandığı görülür.

فرص اشعاره كلدن ايكن بكر فكره يي خاي

دوندي عرفان مجلسين دفترله ديوان شمدين

Ey Hatai, fikr-i bikrin eyledin eş'are sarf
Tutdı irfan meclisin defterle divan şimdiden [5]

Hatayi'nin sağlığında hazırlanmış ve belki de kendisinin yazdığı *Divan*'ın bu ilk kopyasının, hâlâ günümüzde bulunamamış olmasına sadece üzülebiliriz. Eğer bu orijinal elyazması elimizde olsaydı, Divan'ın açıklamalı ve bilimsel olarak yayıma hazırlanması hiç kuşkusuz daha kolay olacaktı, zira "*açıklamalı metin olmadan, hiçbir çalışma başarıyla sonuçlanmayabilir.*"[6] Sovyetler'in seçkin Doğubilimcilerinden (Oryantalistlerinden) E. Bertels'in bu düşüncesi, -ki kendisi metin yayınlama konusunda uzun bir deneyime sahiptir-, klasik yapıtların metinlerinin araştırılmasında titiz ve düzenli bir çalışmanın gerekliliğini bir kez daha ortaya koymaktadır.

Tüm bu zorluklara karşın, bunlar, Hatayi'nin şiirlerinin araştırılmasını ve korunan elyazmalarının bir araya getirilmesini içermektedir. Bunların açıklamalı yayını, günümüz Doğu metinlerinin incelenmesinin temel sorunlarından biri olarak görünmektedir.

Metnin bilimsel ve açıklamalı olarak bir araya getirilmesine girişmeden önce yayınımıza temel oluşturan en eksiksiz ve en otantik elyazmasının tümünü ayıklamak gerekiyordu.[7] Bu işi yapmak için, Özbekistan-Rusya Bilimsel Araştırmalar Akademisi Doğu Elyazmaları Enstitüsü'nde saklı, 1339-1412 sıra numarasıyla kayıtlı bir elyazması divan'ını gün ışığına çıkartan ve Taşkent elyazmasıyla benzerlik gösteren en eski elyazmasını araştırmaya yöneldik. Bu elyazması, hiç kuşkusuz Hatayi'nin ölümünden sadece 11 yıl sonra, kopya edildiği kadarıyla orijina-

---

5 Taşkent elyazması, yaprak no: 61b

6 Nizami Ganjevi, *Şerefname* (Sharafname) E.Bertes yayını, Bakü, 1947, sf: XVII

7 Şah İsmail Hatayi, *Şiirleri,* 2.cilt, Bakü 1966-1973. A. Memedov tarafından yapılan açıklamalı /önsözünün bulunduğu kitap. Azerbaycan Sovyet Bilimler Akademisi yayını

line daha yakın gözükmektedir. 942/1535'de, kopya eden kişi, 1.Şah Tahmasp'ın sarayında hattat olan Şah Mahmud el-Nişaburi adında birisidir.

Bize göre elyazmasının düzenlenmesi, ona daha büyük bir değeri kazandıracağını ve bilinen diğer elyazmalarınınkiyle, özellikle Paris-I (948/1541'de kopyası yapılmış), Paris-II (18. yüzyılda), British Museum (18.yüzyılda) ve İstanbul baskısı (1956) yayınlarıyla metnin karşılaştırılması için en sağlam kaynağın seçildiğini göstermektedir.

Taşkent elyazması, desenli, geniş mavi bir çerçeveden oluşan çift yüzlü, bitmemiş bir kapağın süslediği lüks bir kopyadır. Kapağın yaldızlı yüzü boştur, işlenmemiştir. Kitabın 26. sayfasında tanınmış bir kuruluşun ünvam bulunmaktadır. Genel olarak elyazmasının tüm yaprakları, çiçek desenleri ve yaldızlı küçük bezeklerle süslenmiştir. Kopyacının adı, Şah Mahmud el-Nişaburi (ىروباشنلا دومحم هاش) ve kopya tarihi olarak da 942/1535 olarak belirtilmiştir. Metin, nastalik yazı biçiminde yazılmış, açıkçası bir profesyonel hattatın elinden çıkmışa benziyor. Elyazmasının formatı, 14,5x23,5 cm'dir.[8]

Bu divan, dönemin geleneğine uygundur: Yakarı kasideleri (*münacaat*), Peygamber'den ve 12 İmam'dan (*ovsafi aimme*) güzel bir sözle (*naat*) başlar. Elyazması, 14 kaside, 248 gazel, 10 rubai'den oluşmaktadır. İki sütun üzerine yazılı 11 beyitten oluşan toplam 87 yaprak vardır.

8 *Sobranje vostoncnyh rukopisej* A.N. Uzbekskoj S.S.R, II,Taşkent, 194, sf: 241-242. Bu katalogda, kopyacının adı yanlışlıkla *Şah Muhammed* olarak yazılmış ve bununla birlikte elyazmasında belirtilen *Dehname*'den söz etmemiştir. Özbekistan-Sovyet Bilimler Akademisi Doğubilimleri Enstitüsü (Institut Votokovedenij), bundan başka Kiva (Khiva) hanının buyruğu üzerine kopya edilmiş *Hatayi Divanı*'nın bir başka elyazmasma sahiptir. Orta değerde *nastalik* üslupla yazılan bu kopya, Özbek, Azerbaycan, Tacik ve İran şiirlerinden oluşan (genelde derleme) bir *Külliyat*'ta araya sokuşturlmuş olarak bulunmaktadır. Bu, Muhammed Yakup adında bir kopyacıdan ileri gelmektedir ve *rabi'el-akhir* 1325 (12 Haziran 1907) ayının sonunda tamamlanıştır. *Hatayi Divanı*, 456b-497b no'lu sayfalar arasında yer almaktadır. Formatı, 22x34,5 cm'dir. Besmele'den (للا مسب) sonra elyazması, (لد و ناج ىدلوا مىك ىنزاسخر نسح الكنا ناريح) Allah'ın adıyla ile başlar.

İlk dize : ای كه يوخدن وب نه‌اى راو ايدن پرورگار

Ey ki yohdan bu cihanı ver eden perverdigar [9]

Son dize : ى‌راي ن‌ارجه هلربك نلاصو شملي‌ق قواي س‌ب

Bes yavu kılmış visalinün birle hicran yarası

Gazeller, elyazmasında Arapça alfabetik sıraya göre düzenlenmiştir. Kopyacı, Hatayi'nin, 5'inin (ر) harfiyle, ikisinin (ذ) harfiyle, birinin (ل) ve diğer birinin (د) ile bittiği 9 gazelini ekler.

Hattat ustası Şah Mahmud el-Nişaburi, orijinaline tümüyle bağlı kalmış ve belirgin bir biçimde dizelerin anlamını ve öz düşüncesini aktaran yalın sözcükleri ve şiirsel benzetmelerin Azeri renklerini korumaya büyük özen göstermiştir. O dönemin geçerli olan imla kurallarıyla ilgili özelliklerini de ayrıca korumasını bilmiştir. Gerçekten diğer kopyacıların zorunlu olarak başvurdukları Divan'ın oldukça gecikmiş elyazmalarının, sistematik olarak bu özellikleri taşımadıklarını üzülerek söyleyebiliriz. 16.yüzyılın ikinci yarısından 19. yüzyıla kadar, diğer elyazmalarının kopyacıları, sadece sözcüklerin yazımının kendi dönemlerindeki geçerli imla kurallarına bağlı kalmamışlar, fakat aslının değiştirilmesinden dolayı şiirsel karşılaştırmaları, istiareleri, eğretilemeleri ve Arapça-Acemce öğelerden dolayı Azerice olarak Hatayi tarafından yaratılmış eşseslileri (cinas) de yerleştirmişlerdir.

Taşkent nüshası ve diğer elyazmalarında, Azeri dilinin gelişiminin tarih açısından incelenmeyi hak eden ve biçimlerinden dolayı ilginç, dilbilgisel ve sayısız fonetik (sesbilgisi) olguları yeniden görebiliriz. Bu elyazmaların sözcük dağarcığının, döneminin dilini az çok yansıtmasına karşın, bununla birlikte eksikliklerden oluşmuş ve uzun zamandır günümüz Azeri dilinde geçerliliğini yitirmiş birçok deyim ve sözcükleri buluruz. Taşkent elyazmasında, özellikle yalın sözcükler şöyle dursun, eski biçim-

9 Taşkent elyazması, yaprak: 1a.

lerini, fakat Hatayi döneminin diyalektik özelliklerini gösteren tüm deyimler de yer almaktadır.[10]

Buna karşın, -ayrıca elyazmaların karşılaştırılması da bunu gösteriyor-, Paris-I'de bir bölümü saklı Taşkent elyazmasının bu imlayla ilgili özellikleri, bunların birçoğunda, o dönemin Azeri dilinde kullanılmakta olan eşanlamlı sözcüklerden dolayı yerleştirilmiş 17.yüzyıl kopyası elyazmalarında (Paris-II, British Museum, Erdebil, Vatikan, Mezar-ı Şerif) değişikliğe uğramış halde bulunmuştur.

Hatayi Divam'nda sescil (fonetik) bir durumun özellikle or-

---

10 Şah Mahmud el-Nişaburi hakkında en eski bilgileri, *Tezkire Töhfet-i Sami*'nin ünlü yazarı, Safevi prensi Sam Mirza'ya borçluyuz. Sam Mirza, yapıtında, ondan, *nastalik* yazı alanında yetişmiş usta bir hattat olarak söz eder. Nişaburi, Şah İsmail'in sarayında uzun yıllar çalışır, sonra da Şah Tahmasp'm yanında... Sam Mirza, ayrıca ondan çok ünlü bir ozan olarak da söz eder.

Mirza Sengilah, (*Tazkirat al-khattatin*, Tebriz, 1295/ 1878, II, sf: 180-183), sanat ve bilim alanlarında Şah Mahmud'un sayısız çalışmalarını, ünlü oluşunu ayrıntılı bir biçimde anlatır ve ekler: "*İshak Hoca Mahmud Nişaburi, ünlü bir hattattı ve birçok hüsnü hat ustaları, onun öğrencileri olmuştur. Seçkin bir bilgin, mantık, matematik, filoloji ve tıp'ta da oldukça bilgili idi. Çok güzel ve hızlı yazardı. Yabancı bir yazıyı üretmede, harfleri ve desenleri kopya etmede olağanüstü bir yeteneğe sahipti.*"

1587'de düzenlenmiş olan *Menakıb-ı hünervan*'ında ünlü Osmanlı yazarı Mustafa Çelebi Ali, yetenekli ozanlara, bilginlere ve sanatçılara verdiği yardım ve Şah İsmail'in mecenatı (bilim ve sanat koruyuculuğu) hakkında ilginç bilgiler verir. Şah Mahmud'un adının geçtiği bir bölümü buraya aktarıyoruz: *" Yavuz Selim Han'ın ve Şah İsmail'in askerleri Çaldıran denilen savaş alanında karşı karşıya gelirler. Hangi bilinmedik durumların, savaş alanında karşısına çıkacağını kim bilebilir? Savaştan kaçış ya da ölüm, arkasından da bu sonuncunun hattatı Şah Mahmud ve ünlü ressam Behzad Usta, Sultan Selim Han'ın güçlü kolları arasına düşebilirdi. Bunun olmaması için Şah İsmail, bunları, güvenli bir biçimde saklanabilecekleri tehlikesiz bir köye gönderir. Bundan sonra, Şah İsmail'in onlara, 'Koruması için sizleri Tanrıya emanet ediyorum' diyerek seslenecektir. Böyle söyleyerek savaş alanına doğru ilerler Ne zaman ki askerleri kaçmaya başlar, yenildiğini anlar ve derin bir üzüntü içinde geri çekilip kendi kendine savaşıp her şeyden önce onları yeniden bulmaya ve kaçışlarını hazırlamaya karar verir. Bu amaçla onların saklandıkları yere gelerek onları arar Onları sağlıklı ve mutlu bir halde bulunca, Yüce Yaratan'a tüm kalbiyle dua eder.*" (Bkz, Sovyet Bilimler Akademisi Asya Halkları Enstitüsü Doğu Elyazmaları Bölümü, elyazma no: B-599, yaprak: 50a).

taya çıkması ilginçtir. Zira bu, dildeki bir gelişimin ulaşılan noktasını göstermektedir. Baş tarafa yerleşmiş (ق) ve (خ) yumuşak ünsüzleri ve (ه) sert ünsüzünden dolayı dilin gelişiminin belli bir aşamasında yeniden yer almış birçok sözcükleri donuklaştıracak engin bir hoşgörü söz konusudur. Örneğin, (وماخ=وماق=وماه "*tam*"), (خچان=قچان=هچان "*vakit*") gibi.

Hatayi, klasik Azeri halk şiirinde, kendisinden önce varolan bir çok anlatım yollarını ustaca bir biçimde kullanmıştır. Yaşayan halk dilinin öz kaynağından beslenen Hatayi, yenilerinden dolayı ağır, eski, kendi esnekliği ve değişken yapılarından dolayı fark edilir sözcük düzenlemelerini yerleştirmiştir. Örneğin,

ظلمت ساچلی : zulmet saçlı

خسته بلبل : haste bülbül

قانلی یاش : kanlı yaş

یخیلمش کونکل : yıkılmış köngül

گلگون یانقلی : gülgun yanaklı

اهو کوزلی : ahu gözlü

دل ایوی : dil ivi

هلال قاشلی : hilal kaşlı

شیرین لبلی : şirin lebli, vb..

Tipik açıdan böylesi halk deyimlerinin kullanımı, Hatayi'nin şiirsel dilinin temel özelliğini yansıtır ve hâlâ en güzel dizelerini ortaya koyar. Hatayi'nin dilinden kaynaklanan bu doğallık ve sadelik, daha sonraki yıllarda kopya edilmiş diğer elyazmalarındakilere göre oldukça açık bir biçimde Taşkent elyazmasında da görülür. Bunlara aşağıdakileri de ekleyebiliriz:

گیتدی قیش وقتی آرادان اوچ رودی

Gitti kış vakti aradan uş gülistan devridir.[11]

11 Taşkent, yaprak: 26b.

كيتدى دى وقتي آراندن شيمدى بستاندن دوريدر

Gitti kış vakti aradan şimdi bustan devridir.[12]

كيتدى قش دورى آراندن اوش گلستاندن دورى در

Gitti kış devri aradan uş gülistan devridir.[13]

Öyle görülüyor ki "*kış vakti*" deyimi, 3 elyazmasında da farklı okunmuştur: (قش وقتى) ve (قش دورى) *kış vakti, di vakti*) ve (*kış devri*). Ayrıca Taşkent elyazmasında, "*kış*" (قش) sözcüğü, Azerice yazılmıştır. Oysaki Paris-I nüshasında ise, genel olarak kış mevsimini değil, 22 Aralık-20 Ocak arası dönemi kapsayan İran Güneş Yılı'nın onuncu ayını belirten Farsça (دى) "*di*" sözcüğünden dolayı yer almıştır. Öte yandan, Taşkent, British Museum ve Erdebil elyazmalarında kapalı (قش) "*kış*" sözcüğünün benzer biçimi de fark edilecektir. Taşkent elyazmasında, sözcük bir kesradan[14] dolayı not edilmiş olan, (i) seslisiyle (قش) "*kış*" iki harfli olarak yazılmıştır. British Museum ve Erdebil elyazmalarında, aynı sözcüğün (ى)'den dolayı (î) simgesiyle (قش) "*kış*"ın üç harfli olarak yazıldığını görürüz.

Taşkent, British Museum v Erdebil elyazmalarında Uygurca ve Çağatayca (اوش) "*şimdi*" sözcüğünün kullanılmasından dolayı oluşmuş değişik ikinci bir grubu ve Paris-I'de de Anadoluca ve Azerice (ايندى) "*şimdi, bu saatte*" sözcüğünün kullanılmasını da görebiliriz.

Başka farklı bir grup, Paris-I elyazması, Taşkent, British Museum ve Erdebil elyazmalarında olduğu gibi "*çiçekli bahçe, gülistan*" (گلستان)'nın yerine "*meyve bahçesi*"ni (بستان) kullanır. Paris-I elyazmasının kopyacısı tarafından aslının değiştirilerek metine yazılması da söz konusu olabilir.

---

12 Paris, yaprak: 37a.

13 British Museum, yaprak: 26a.

14 *Kesra* (ksre):Esre denilen hareke simgesinin adı. Harfin altına konur ve (i) okutur.

Taşkent elyazmasında (ىتقو شق) "*kış vakti*" ya da "*kışlık zamanı*" yerine, British Museum ve Erdebil elyazmalarındaki (ىرود شق) "*kış devri*"nin ya da "*kışlık dönemi*"nin kullanıldığını görürüz. Bundan başka, sözcük dağarcığını kısırlaştıran yarım dizenin melodik (ezgisel) ve ritmik uyumunu zayıflatan, gereğinden çok bir yineleme (nakarat) de söz konusudur.

Bir başka örneğe bakalım:

همي مغ ىيطاخ ىا نادنوخوي و راو كنن هيند

Dünyenin var u yohundan ey Hatai gam yeme [15]

Vatikan elyazmasında aynı dize aşağıdaki biçimde görülür:

همي مغ ىيطاخ ىا ىا نادنسدرگ كنن كلف وب

Bu feleginin gerdesinden ey Hatai gam yeme [16]

Vatikan elyazmasının kopyacısı, tümüyle farklı bir deyim nedeniyle Taşkent elyazmasında geçen "*zenginlik / dünyanın nimetleri*" anlamını içeren (يخوي و راو كنن هيند) *Dünyening var u yohı* sözünü yerleştirmiştir.

Metindeki bu değişiklik, yarım dizede gecikmiş bir yerleştirmedir ve yazarından kaynaklanmaktadır. *Beyit*'in baştaki anlamı, burada çok derin bir biçimde değişikliğe uğramış bulunmaktadır. Özgün biçimine göre, bunu Taşkent elyazmasında da görüyoruz, şair, sosyal değişikliklerin ve düzensizliklerin kaynağı olarak, tasarlanılmış bu dünyanın zenginlikleri arasındaki güvensizliği açıklamaktadır. Bu dönemde, sufizmin korumasından dolayı övülmüş olmasına karşın böyle bir davranış, Hatayi'de, O'nun dünya insanlığına bakışından ileri gelmektedir ve "*dünya malı*", "*alın yazısı*", "*kader çizgisi*", "*gökkubbe*"de yapılan değişiklik, tümcenin ideoloji anlamını zayıflatmaktadır.

15 Taşkent, yarak: 32b.

16 Vatikan, yaprak: 19b.

Diğer örnek:

كيدنكنى خوش كيچروم سيكنى خطايى
كلن دوران عجب دوران دكلمى

Giden gûnini hoş geçür miskin Hatai
Gelen devran aceb devran değil mi? [17]

Daha geç oluşturulmuş elyazmalarında bu dize, aşağıdaki biçimde görülür:

كونكنى خوش كيچروم سيكنى خطايى
كلن دوران عجب دوران دكلمى

Günini hoş geçir miskin Hatai
Gelen devran aceb devran değil mi? [18]

British Museum, Vatikan ve Erdebil elyazmalarının kopyacıları, İstanbul baskısında olduğu gibi (كونكنى) *günini*'den dolayı (كيدنكنى) *giden gûni*'ni yerleştirmiştir. Bununla birlikte şair, rastlantı sonucu, (كيدن) *giden*'i kullanmamış ve tez-antitez karşılığını, dünya edebiyatmda kullanılmakta olan şair geleneğini ustaca bir biçimde uygulayarak ve öte yandan "*başlayan mucizevi çağ*" imajını vurgulayarak, "*gelen şey, gelecek*" (كلن) sözcüğünü de kapsayan "*giden şey, geçen şey*" imgesini dolaylı olarak koymuştur.

Bir başka örnek daha:

حق تعالى درود كتابى كوكدن ايدردى يره
رد مدهٔ مرنجوش كل فرمان مزمستا نى آن

17 Taşkent, yaprak: 79b.

18 British Museum, yaprak: 79a; Vatikan, yaprak: 26b.

Hak Teala dört kitabı gökten indirdi yire
Men anı istemezem çün kül ferman mendedir.[19]

İyice gözden geçirilmiş en son elyazmaların kopyacıları, ikinci yarım dizeyi aşağıdaki gibi değiştirmiştir:

ردد ەدنم نان ەرب لك نوچ الكوا نمتيا تافتلا

İltifat itmen ona çün kül bürhan [20] *mendedir.*[21]

Vatikan elyazmasına gelince, bu ikinci yarım dize, şu biçimde görülür:

ردد ەدنم نان رف لك نوچ الكوم ەمتيا تافتلا

İltifat itme çün küll fürkan mendedir. [22]

Bu örnekte Hatayi, kendini över ve İslâmın kutsal saydığı 4 kitabın adını anmamaya tam özen göstererek büyüklüğünü ve yeteneğini ortaya koyar. Hatayi, bu sonuncuları atmak için zor bir anlatıma başvurur: "*Ona hiç ihtiyacım yok*". Bu reddediş, Taşkent elyazmasında aynı biçimde yer almıştır. Bununla birlikte Paris-I ve II, Erdebil, British Museum ve Vatikan elyazmalarında bu anlatımın zorluğu, az da olsa azalmıştır ve şair, Taşkent elyazmasında kendisinden söz ediyorsa, diğer elyazmalarında ise okuyucuyu yönlendirmektedir.

Hatayi, şiirlerinde karşılaştırmaları, zıtlıkları, karşı tezleri, ad değişimlerini (*mecazi mürsel*) ve yazım tekniğinin diğer yöntemlerini büyük bir sanat ustalığıyla kullanmıştır. Yine de Taşkent elyazmasının diğerleriyle karşılaştırılması, bu sonun-

19 Taşkent, yaprak: 21b.

20 "*Kanıt, belirti*"

21 Paris, yaprak: 23b; British Museum, yaprak: 19b; Erdebil, yaprak: 12b.

22 Vatikan, yaprak: 12a.

cularda, kopyacılar tarafından kabul edilebilir çok üstünkörü bir aliterasyon (bozulma, katıştırma) dizisini ortaya koyar. Biz, özgün metni bir araya getirirken, dikkatli inceleme sonucu bu aliterasyonları ele almak zorunda kaldık. Bilinen şu ki şair, dizelerinde açık bir anlatım yaratmak ya da bunu vurgulamak için tüm şiirsel betimleme yöntemlerini yapıtında ortaya koymuştur. Karşılaştırmalar sayesinde, betimlenen olayın herhangi bir bölümü ya da bilinen bir bölümü, nesneler ya da kavramlar, gerçekten daha da belirginleşirler. Böylece kopyacılar, özgün metinle büyük özgürlüğe kavuştular ve sık sık dağıldılar. Bu konuda bazı örnekler verebiliriz:

مجلس اهلی چاغر ایچنده دوتر الده ایاغ
صانه سین بر شمع در که استه یانار بر چراغ
Meclis ehli çağır içinde dutar elde ayağ
Sanasın bir şem'dir ki üsde yanar çerağ. [23]

Paris-I, Erdebil, British Museum ve Vatikan elyazmalarında bu *beyit*, Taşkent elyazmasındakinden az farklı bir biçimde görülmektedir:

مجلس اهلی چون شراب ایچسه دوتر الده ایاغ
صانه سین بر شمع در کیم اوسته روشن در چراغ
Meclis ehli çün şerâb içse dutar elde ayağ
Sanasın bir şem'dir kim üsde ruşendir çerağ

Taşkent elyazmasında, şarap dolu kadeh, meclisi aydınlatan bir çerağın üstünde yanan bir mumla kıyaslanmıştır. Şair, burada sanatsal ve özgün bir benzetme yapmıştır: Mum, bir mecazi mür-

23 Taşkent, yaprak: 38a.

sel (ad değişimi) gibi tasarlanmıştır, yani onun altında, üzerinde parladığı *şamdan* (çerağ) hayal edilmiştir ve kadehteki şarap, bir ateş parlaklığıyla ışıldar. İkinci *beyitte* Azerice bazı sözcükler, Farsça eşdeğerli sözcüklerden dolayı yer almıştır ve tümcenin kendisi, özgün biçimine bağlı olmasından dolayı doğruluğu kanıtlanmamış bir aykırılığı yaratan şeyi, farsça bir modele göre oluşturmuştur. Paris, Erdebil, British Museum ve Vatikan elyazmalarında, (نوچ) *"ne vakit"* (o dönemin Farsçasında), (بارش) şerab *"şarap"* ve (رنشور) *ruşendir* sözcükleri, Farsçadır ve Farsça söz dizimine göre oluşmuştur. Öte yandan Taşkent elyazmasında Azerice bir tümce kuruluşu içinde yalın Azerice eşdeğerlerini buluruz: (چونه ایسه) *çün ise*'nin yerine (ایچنده ایانار) *içinde yanar*) ve (ایغاچ) *çağır*.

Başka örnek:

زمیدرد ان عبس ندن دهاز کی زونکی

صفحه سندهای ولزا رون رون مه رارق رد ینه

Yüzüni zâhid neden seb'ul mesanidir demez

Safhasında yazılı hem nur-ı Kur'andır yine [24]

Paris-I elyazmasında, ikinci yarım dize aşağıdaki biçimde değiştirilmiş olarak bulunmaktadır:

صفحه حسنونکی زویی لی رون ایمان رد ینه

Safha hüsnünge yüz yıl nur-ı imandır yine.[25]

Şair, çileciyi alaya alarak güzelin yüzünü Kur'amn ilk suresinin (عبس *Seb'el meşani*) yedi ayetine benzetir. Paris-I elyazmasının kopyacısı, ustaca tasarlanmış bu karşılaştırmayı bilinçli olarak değiştirmiştir. Öyle ki kısaca bambaşka bir anlam almıştır.

24 A.g. elyazması, yaprak: 70b.

25 Paris-I, yaprak: 70a.

Şair tarafından o kadar ustaca bir biçimde bir araya getirilmiş yazınsal (edebi) benzetmeler, Taşkent elyazmasından dolayı açık ve anlaşılır bir biçimde aktarılmıştır. Buna karşın, kopyacıların özgür davranışları sonucu benzetmeler, diğer elyazmalarında değiştirilmiş bir biçimde bulunur. Öte yandan sayısız okuma farklılıkları da işin çabası... İşte bir başka örnek:

نقش طاوس استمن اندن جمالنگ يكدر
در دشی دیطوط ظفل دیکنلمن گفتارنگ اندن يخشی

Nakş-ı tavus isteme andan cemalüng yeğ durur
Lafz-ı tuti dingleme güftarın andan yahşidir.

Klasik şiir çevirisinde *sevgili,* genel olarak Doğu'da güzelliğin simgesi *tavus* kuşuna ve "*tatlı*" söyleşileri de konuşkan papağanın sesine benzetilmiştir. Hatayi, çeviriyi bir yana bırakarak, önceki döneminde, klişe olmuş olan bu modellerin çok ötesinde *sevgili*'nin sözlerini ve güzelliğini yerleştirirken yenilik yapmıştır. Dahası bu, beyit'in gözetimindeki mantıklı bağı güçlendirir. Vatikan elyazmasında bu beyitin ilk yarım dizesi aşağıdaki gibidir:

نقش طاوس باغی نگ گلی خوشدر ولی

Nakş-ı tavus bagınun güli hoşdur veli

Kopyacının yalnız baştaki karşılaştırmalara çakılıp kalmadığını, fakat asıl biçimini bozmaktan söz etmeksizin mantığa uygunluklarına ve uyumluluklarına da dizelerin sıralanışında dikkat ettiğini söyleyebiliriz..

Şu halde görülüyor ki Taşkent elyazması, bildiğimiz en eski biçimiyle *Hatayi Divanı*'nın yazınsal biçimlerini ve dilini korumuştur. Biçiminin en bütününe ve en eskisine benzediği bu elyazmasmdan alınmış aşağıdaki beyti örnek olarak gösterebilir,

Vatikan ve Mezar-ı Şerif elyazmalarının çevirileriyle karşılaştırabiliriz:

ای سنڭ یوزڭ باخدق قبله اولدی ماهمز
نه عجب صورت یاراتدی صنع ایله اللهمز

Ey senin yüzünge bahduk kıble oldı mahımız
Ne aceb suret yaratdı sena ile Allahımız.[26]

چون سنڭ یوزڭه باخدم قوتلو اولدی ماهمز

Çün senin yüzünge bahdım kutlu oldu, mahımız...[27]

Bu iki çeviri arasındaki karılaştırma, çeşitli farklılıkları ortaya çıkarmıştır. Taşkent elyazmasında geçen *kıble* (قبله) sözcüğü, *kutlu* (قوتلو)'dan dolayı diğerlerinin içinde yer almıştır. Arapçada *kıble* (قبله) sözcüğü, müslümanların dua etmek için yönlerini çevirdikleri Mekke yönünü belirtir. Bu uzamadan dolayı sözcük, Mekke'nin yönünü ve daha genel olarak güneyi belirtir. Ayrıca, "*oturulan bölge*", "*oturulan yer*"i belirten anlamını da almıştır. Sözü edilen diğer elyazmaları, bu sözcüğü, Türkçe kutlu, "*mutlu, talihli*" sözcüğünden dolayı kullanır. Görülüyor ki Taşkent elyazması kopyacısı, sözcüğü yanlış okumuş ve *kıble* (قبله)'den dolayı beyitin içeriğini de değiştirerek yerleştirmiştir.

Bu beyitte çok özgün karşılaştırmalar da buluruz. Müslüman ülkede, eğer bir bayram, ayın son gününe denk gelmişse, ay'ın yeni halinin gökte görünmesinden dolayı başlangıcını belirtmektedir. Şair, burada sevgilinin yüzünü, herkeste kutlu bir bayram gecesinde görünen yeni doğmuş aya benzeterek mutlu ve talihli bir ayın gelişini umutla haber vermektedir.

Klasik şiir, özgün ve dinsel (nükteli) eşyazımlıları (yazılışla-

26 Taşkent, yaprak: 81b.

27 Mezar-ı Şerif, yaprak: 77a; Vatikan, 19a.

rı aynı, anlamları ayrı) ve sesdeşleri yaratabildiği kadar kendini zorlamaktadır. Özellikle komşu bir ses, fakat farklı bir anlama da sahip olan diğer sözcüklerde, sözcüklerin bazı seslerini yeniden kullanırken bu cinasları (eşseslileri) yaratmada yetenekli görünüyordu. Bu cinas tekniğini büyük bir ustalıkla kullanan Hatayi, bunu, yapıtında en parlak bir biçimde kullanmıştır. Ama yine de bazı elyazmalarında, şair tarafından yaratılmış bu ustaca cinaslar, ya daha önemsiz kimseler tarafından yerleştirilmiş ya da tümüyle bozulmuş olarak bulunmuştur. İşte Taşkent elyazmasından alınmış bir örnek:

رازغرم خوچ ردیدر افغان ایدر چوه مرغ زار
نالە قیل اوتورمە وقتی مرغ زارلدن گیدر

Bülbül ol gül devridir efgan ider çoh murg- zâr
Nale kıl oturma vakt-i mürg-i zâr elden gider

"*Kuşların çok olduğu yer*" (رازغرم mürg-i zâr) ve "*çiçekli bahçe*"nin (رازغرم murg-u zar) birbirine olan yakınlığından, şairin çekip çıkardığı bölümü görürüz. Vatikan elyazmasında bu son terim, sözdizimine göre o kadar çok yazı bozulmasını içeren şeyden, "*nevbahar*" (راهبون)'dan dolayı yer almıştır.

Araştırma şunu gösteriyor ki Taşkent elyazması, dilin, tümce kuruluşunun, sözcük yerleşiminin, yazımsal (imlâ kurallarına uygun) ve biçimsel özelliklerinin ortaya konulduğu *Şah İsmail Hatayi Divanı*'nın bilinen en eski elyazmasıdır.

Kaynak:

TURCICA, revue d'Etudes Turques, Cilt 6, s.11, 1975 Strasburg.



MERDİVENKÖY BEKTAŞİ TEKKESİ ve OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN BEKTAŞİ COĞRAFYASI[1]

Thierry Zarcone

Bu inceleme yazısı, Merdivenköy derviş mezarlarının[2] çoğunun ya da bunların "çıkış yerleri indeksi"nin bir analizinden dolayı özellikle gerçekleşmiştir. Osmanlı İmparatorluğu haritası[3] üzerinde çalışılarak elde edilmiş bu bilgilerin büyük bir ilgi yarattığını ortaya koymaktadır. Aynı zamanda tekke üyelerinin, uzak kaldıkları imparatorluğun taşra bölgelerinden geldiğini göstermektedir. Örneğin, Kars (Doğu Anadolu) ve Yanya Virska'nın (Bosna-Hersek bölgesi) çeşitli yörelerinden...

Bu haritayı daha genişçe incelemek ve mezar taşlarından dolayı zengin dökümanı tamamlamak için tekkeye bağlı olan yabancı dervişlerle ilgili tüm bilgilerin göz önüne alınmış olduğuna ve bir araya getirildiğine iyice kanaat getirdik. Fakat mezarlıklar, bunlardan herhangi bir anı saklamıyordu. Çünkü bunlar, başka yerde gömülü idiler. Bu son bilgiler, Server Revnakoğlu'nun[4] ar-

1 Anatolia Moderna/ Yeni Anadolu-II, sf: 37, Paris, 1991

2 Bkz, indeks, II

3 Bkz, harita, sf: 163

4 Server Revnakoğlu Arşivi (SRA), a/22 ve B/148 no'lu belgeler, Divan Edebiyatı Müze-

şivlerinde, hatta Hilmi Dede'nin[5] Divan'ında bulunan Merdivenköy Tekkesi'yle ilgili olan dosyalardan özellikle elde edilmiştir.

Üç temel coğrafyasal bölge, harita üzerinde şöyle gösterilmektedir:

- Anadolu
- Doğu Trakya
- Sırbistan, Makedonya, Arnavutluk ve Tesalya.

Anadolu

Orta Anadolu kökenli tekke üyelerinin çoğu, Sivas (Divriği, Sivas, Suşehri, Zara), Amasya (Merzifon) ve Erzincan'ın (İliç) komşu ilçe ve köylerinden gelmişlerdir. Karadeniz'in batı kıyısından, özellikle Kastamonu (Araç, İnebolu, Küre) ve Zonguldak, hatta Bolu (Gerede, Hendek) ve Çankırı (Kurşunlu) il sınırları içindeki kasabalardan gelmiş kişiler de bulunmaktadır.



Eğer *Tübingen Atlas des Vorderen Orients* (TAVO)[6] adlı atlasta, Türkiye'nin etnografyasıyla ilgili iki levhaya başvurursak, bugün bile Amasya, Çorum, Sivas, Tokat ve Yozgat'a bağlı kasabalar, genelde Aleviler olarak bilinen heterodoks inançlı Türklerin büyük bir çoğunluk halinde bir araya geldikleri bölgelerdir.[7] Bu bölgelerde, Bektaşiliğin en büyük

si (eski mevlevihane), Beyoğlu, İstanbul

5 Arapça karakterli versiyonu

6 Peter Andrevos, *Republik Türkei. Ettinische Minderheiten im Ländlichen Raum (Westteil) ve (Osttei*), 1987

7 Anadolu Aleviliği için bkz, Jean Paul Roux, *Güney Anadolu Göçebelerinde Gelenekler*,

temsilcilerinden bazılarının türbelerini de buluruz. Sivas yakınlarında Pir Sultan Abdal, Tokat yakınında (Almus-Akarçay) Kul Himmet, vb...

Ayrıntılı biçimde hangi çizgilerde Alevilik ve Bektaşiliğin birbirine yakın olduğunu ve neden tek ve eski bir dönemde aynı şey olduklarını burada açıklamaya gerek yok. Öyleki Orta Asya ve Horasan'dan gelmiş Türk gizemciliği (sufizmi), Alevilerde, aşiret topluluklarında olduğu gibi geçiş ayinleri biçimini almıştır. Bektaşilikte ise bu, üyelerini kendi seçtiği için üye yapma işine girişen gizli bir dernek görünümü biçiminde olmuştur. Şu açıkça görülecektir ki Merdivenköy Bektaşi Tekkesi, günümüzde de çoğu üyeleri Sivas bölgesi kökenli olan Alevi toplulukların elinde bulunmaktadır. Dahası TAVO'nun etnografik haritasında açıkça görülüyor ki Sivas ve yöresi, özellikle Aleviler ve yörükleri değil, daha çok Balıkesir, Manisa ve Antalya bölgelerinde de bulunan Tahtacı ve Abdalları barındırmaktadır.

Merdivenköy mezarlıkları, Sivas bölgesine göre daha küçük boyutlarda olmasına karşın bura kökenli kişilere ait mezar taşları da bulunmaktadır. Alevi etkisinin daha güçlü olduğu Ege bölgesinden çok az söz edilmiş olmasına şaşırmamak gerek. Tek bir mezar taşı vardır ki o da Balıkesirli bir kişiye aittir. Bu özellik, bazı kimselerin çıkış yeri olan Antalya (Isparta yakınlarında Sütçüler) bölgesi için de geçerlidir.[8]

Kuşkusuz bu bölge kökenli Türklerin tamamının -ve hatta bir tekkenin üyeleri dışında- daha önce Bektaşi ya da açıkça Alevi olup olmadıklarını söylemek olanaksız demek istemiyoruz ama zordur. Bu fark, Merdivenköy Bektaşi Tekkesi'nde varmış gibi görünüyor. Öyleki adlandırıldığı gibi Köy Bektaşilerinin – aslında Aleviler- kendisine bazı sorunlar yarattıkları, dergahın

(Tahtacı ve Yörüklerde yapılmış anketlere göre Türk toplumlarının dinsel oyunlarının araştırılmasına katkı); - Altan Gökalp, *Kızılbaşlar ve Kara Ağızlar, Doğu Anadolu'da bir bir aşiret ailesi (oymağı)*; - İrene Mèlikof, *Kızılbaş Sorunu*,

8 Yedi kişi, fakat aynı aileden oldukları için yoğun suçlamalardan kurtulamamışlardır.

son postnişini Tevfik Topal Baba'yla doğrulanmaktadır.[9] Bununla birlikte tekke adı açıkça belirtildiği halde çoğu kez, bu tekkeye bağlı ölülerin Alevi olmaktan çok Bektaşi oldukları apaçıktır. Biz, bunun Alevilik sorunu olmasına karşın Server Revnakoğlu'nun, bu heterodoks olanlar yanında "*toplantı odası*"[10] diye çevirebileceğimiz, tekkeye uygun düşen terimi karakterize etmek için "*meydan*" sözcüğünü kullandığını farkettik.





Revnakoğlu, bize, Anadolu Bektaşi tekkelerine ait olan iki dervişin adını verdi. Biri, İzmir *Balpınar tekkesi* postnişini Ali Ulvi Baba (ölümü: 1926),[11] diğeri ise Sinop *tekkesinde* derviş olan Mehmet Ali Paşa idi.[12] Aynı biçimde, Hilmi Dede Baba'nın *Divan*'ında belirttiği gibi kronogramlarının çoğu, derviş dostlarından bazılarının ölümü, ayrıca taşradakine göre daha fazla olan İstanbul'daki Bektaşi dernek binalarının hazırlanması ya da inşa edilmesi arasındaki farklı olayları içermektedir. Biz, *Kafi Baba tekkesi* postnişini Cafer Baba'nın ölüm tarihini (1314/1887) buradan öğreniyoruz.[13] Kuşkusuz öyküsü, Bektaşi ermişi Abdal

9 Bkz, "*Yalvaçlı Mehmet Hafiz Tevfik Topal Baba*" adlı yazımız, Anatolia Moderna/Yeni Anadolu-II, sf: 66,Paris,1991

10 Abdülbaki Gölpınarlı'nın "*Meydan, Meydancı*" adlı makalesi, *Tasavvuftan* ..., sf: 230-231

11 SRA, B/148. Bu kişi hakkında, S.Nüzhet Ergun'un "*Ondokuzuncu asırdan beri Bektaşi-Kızılbaş-Alevi Şairleri ve Nefesleri*" adlı kitabına bakınız, sf: 274-275

12 SRA'da açıklaması olmayan tarihsiz bir gazete kupürü, B/148

13 Divan, sf: 118

Musa söylencesine bağlı olan Antalya'nın batısında, Akdeniz kıyısında *Finike Bektaşi Tekkesi* postnişini de anılabilir.[14] Bir başka elyazması, Bursa'da Ramazan Dergahı'nın onarılmış olduğunu göstermektedir.[15] Evliya Çelebi'nin de sözünü ettiği[16] bu eski Bektaşi tekkesi, 1825'ten sonra bir Nakşibendi tekkesi olduğu için özellikle tanındı.[17] Hilmi Dede-Baba'nın kendisine gösterilen ilgi, bu tekkenin, Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer tekkeleri için her zaman böyle bir durum sözkonusu olmadığından buranın ilk dergah olma özelliği kazanması, tersine bize inandırıcı gelmekte ve bu durum, inancımızı pekiştirmektedir.

Doğu Trakya

Doğu Trakya kökenlilere gelince, Merdivenköy Bektaşi Tekkesi'nin, Osmanlı İmparatorluğu'nun bu bölge Alevi topluluklarından çok bazı Bektaşi tekkeleriyle çok sıkı ilişkiler içinde bulunduğu düşüncesini oluşturan daha açık bilgilere ve ipuçlarına sahibiz. Bununla birlikte harita, bize, bu konuda fazla birşey açıklamaz. Bu, Merdivenköy Bektaşi Tekkesi'ne *"Baba"* olma belgesi elde etmiş olan çoğu dervişlerin, sonunda gönüllü olarak kendi özel köy ve kasabalarına gittiklerinin bilindiğini ortaya koymaktadır. Merdivenköy mezarlığındaki mezar taşları hakkında, Edirne, Lüleburgaz, Silivri ve Tekirdağ illerinin basit örnekleri gösterilebilir. Bazı şehir isimleri, az da olsa yeterli ipuçları vermektedir. Tübingen Atlası da gösteriyor ki Trakya bölgesi, Kırklareli bölgesinde daha yoğun olarak önemli oranda bir Alevi nüfusuna sahiptir. Rumeli'nin Osmalılar tarafından fethedildiği ve daha sonra tanınmış kolonizatör dervişlerin ardından Yörükle-

14 Hasluck, II, sf: 507; - F. Köprülü, "*Abdal Musa*"; - Werner Bauer, "*Dos Bektaschi-Kloster des Kafi Baba in Limyra*"

15 *Divan*, sf: 125

16 *Seyahatname*, II, sf: 51. Ayrıca bkz, Hasluck, II, sf: 509

17 Mustafa Kara, "Bursa Tekkeleri" adlı yapıtında bu tekke hakkında geniş bir bibliyografya sunar. Sf: 48

rin ve hür olanların (*evlad-ı fatihan*) geldiği sırada, Türk heterodoksundan dolayı bu harita çizilmiştir ve birçoğu, eren (aziz) kişilerden oluşan ilk alp-erenlerden izler taşıyan yurt ve yer isimleridir. Dahası Balkan Savaşları, Trakya'nın tamamına ve özellikle Kırklareli çevresine dağılmış olan, Dobruca ve Deliorman'dan büyük kitleler haline gelmiş Alevi aşiretleri, büyük halk göçüne yol açmıştır.[18] Merdivenköy Tekkesi ve Kırklareli, Tekirdağ ve yakın şehirlerdeki bazı Alevi toplulukları ve özellikle Bektaşi tekkeleri ile ilişki kurmuşa benziyor. Başka bir postnişin Sivaslı Hacı Mustafa Baba'dan sonra Tekirdağ Kırklar Tekkesi'ne postnişin olan Cemali Baba'nın[19] (ö: 1320/1902-03), Hilmi Dede-Baba'dan icazetname aldığı bilinmektedir.[20] Cemali Baba, acaba Merdivenköy'e "*Baba*"lık yapma *icazetnamesi* almaya giden ve bu tekkenin postnişini "*Koca Mustafa Efendi*" adıyla tanınan Mustafa Mafi Baba'nın (ö: 1324/1906-07) yerini mi almıştır?[21]

Bunlar, Şahkulu Tekkesi'ne bağlı Tekirdağ bölgesi Alevileridir. Çünkü uzun zamandır Kızılbaş bir köy[22] olmaya çalıştığını bildiğimiz Kılavuz köyünde,[23] Şaban Baba (ö: 1340/1921-22) adındaki köy hocası, burada "*bir ocak uyandırmıştır.*" Kırklareli bölgesine yerleştirilmiş Bulgar Aleviliğinin bazı temsilcileri, bir Babalık icazetnamesi alabilmek için Merdivenköy'e, Hilmi Dede Baba'nın yanına gönderilmişleridr. Özellikle Kızılcıkde-

18 Trakya'da Alevilik ve Türk heterodoksu hakkında bkz: M. Tayyib Gökbilgin, *Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlad-ı Fatihan*; - Hikmet Çevik, *Tekirdağ Yürükleri*, sf: 12-16 ve bu konuda bizim özel çalışmalarımız: "*Dobruca, Deliorman ve Doğu Trakya Bektaşileri ve Kızılbaş-Alevileri hakkındaki araştırmalarda yeni görüşler*", "*Doğu Trakya Alevi ve Bektaşileri, Babaeski'de Sarı Saltuk ve Havsa'da Ariz Baba Bektaşi tekkeleri*", "*Doğu Trakya'da Otman Baba Aleviliğinin bir öncüsü:* Çöke'de (Hacıdanişmend) Muhyiddin Abdal Tekkesi", (1990'lı yıllarda).

19 Revnakoğlu, Hilmi Yücebaş'm *Tekirdağlı Şairler* (sf: 63- 80) adlı yapıtında rastladığımız bu tekkenin adını bize vermedi.

20 SRA, B/148. Hilmi Yücebaş (agy, sf: 47) ve S. Nüzhet Ergun'a (agy, sf: 238) göre Rumelihisar tekkesi postnişini Nafi baba'dan icazetnamesini almıştır.(?)

21 SRA, B/148. *Hilmi Dede Divanı*'nda dervişin ölümü hakkında bir kronogrom vardır, sf: 119

22 Çevik, agy, sf: 171

23 *Tekirdağ'ında Kılavuz köyünde meydan açmıştır.* SRA, B/148. Bu kişi hakkında, bkz: Yücebaş, agy, sf: 152-153

re köyünde[24] "*bir ocak uyandırmış*" olan Mehmet Fahri ya da Mehmet Baba'yı (ö: 1938) biliyoruz. İkinci bir Alevi, Havsa yakınında, Alevilerin kullandıkları bir çiftliğin sahibi olan ve Servet Baba adıyla (ö: 1313/1895-96) tanınmış şair Ahmet Tevfik, 1300/1882-83'de Hilmi Dede Baba'dan icazetname alır. Ayrıca kendi arazisi[25] üzerinde kayınpederi tarafından kurulmuş olan Ariz Baba Bektaşi Tekkesi'ni[26] de yönetir.

Burada, Çanakkale'yi ve Merdivenköy Tekkesi'yle ayrıcalıklı ilşkilere girmiş görünen kendi Bektaşi tekkesini de anabiliriz. Bunlar, Şahkulu Mezarlığı'nda yatan, Hilmi Dede Baba'nın musahibi olan Arif Baba'nın (ö: 1305), bu şehrin (Çanakkale) Akbaş[27] denilen Bektaşi tekkesi postnişini olduğunu bu olayla ortaya koymaktadır. Hilmi Dede Baba'dan bir icazetname alan ve Akbaş Tekkesi'ne mürid olan Abdullah Baba adlı bir Arnavut Bektaşisini de tanıyoruz.[28]

Bir başka merhumun da Rusya/Rusçuk, diğer ikisinin Bulgaristan'da Eski Zagra/Stara Zagora kökenli olduğunu belirtelim.

Balkanlar bölgesi

Merdivenköy Bektaşi Tekkesi'nin etkisindeki üçüncü bölge ise, Bosna-Hersek'ten Yunanistan'a (Tesalya) ve şimdiki Arnavutluk'a kadar uzanır. Bununla birlikte bu bölge, öteden beri Arnavutluk Bektaşiliğiyle köklü ilşkilere sahiptir.

24 Kırklareli'nde Alevi köylerinde Kızılcıkdere köyünde meydan açtı. SRA, B/148. Kızılcıkdere, Kırklareli'nden 15 km kadar uzaklıkta Kırklareli-Pınarhisar yolu üzerindedir. Kızılcıkdere Alevileri hakkında, bkz: "*Dobruca, Deliorman ve ...* " adlı yazımız. Mehmet Fahri hakkında, bkz: Vahit Lütfi Salcı, "*Mehmet Fahri*"

25 "*Doğu Trakya'da Alevi ve Bektaşiler: Babaeski'de ...* " adlı yazımız ve SRA, B/148. Servet Baba hakkında, bkz: V. Lütfi Salcı, "*Servet Bey Baba*"

26 Bu tekke, Havsa ve İnece arasında bulunan şimdiki Arizbaba köyüne adını vermiştir.

27 SRA, B/148 ve Merdivenköy (MK)'deki D 51 no'lu mezartaşı

28 SRA, B/148



Mansur Baba Mezarlığı'nda yatanlardan biri olan İsmail Söyleyen (ö: 1925), Yanya Virska/Zvornik (Bosna-Hersek) kökenlidir. Ölümü, Merdivenköy Bektaşi Tekkesi'ne sık sık gitmeden önceki doğduğu kente derviş olup olmadığını açıklamaz. Yanya Virska'nın, Osmanlıların ayrılmasıyla ortaya çıkan bir Bektaşi tekkesine sahip olduğunu farkedebildik.[29] Makedonya'da (Yugoslavya) Üsküp/Skoplje kökenli iki Bektaşinin adını, Üsküplü Şaban Topaç (ö: 1971) ve Elmas Yenidoğan'ı (ö: 1984) ortaya çıkardık. Bunlar, şehrin iki Bektaşi tekkesini, Mustafa Baba ve Süleyman Baba tekkelerini tanıdılar mı?[30] Her zaman Makedonya'da, ama daha önce Arnavutluk'ta, Gostivar kökenli birçok aileleri de göz önüne alıyoruz. Hatta Balkan Savaşları'ndan sonra İstanbul'a gelen ve Şahkulu Tekkesi'ne katılan, Serres'in *livasında*, Nevrekob Tekkesi'ne bağlı olan Bektaşiyi, Hüsnü Baba'yı da biliyoruz.[31] Merdivenköy Tekkesi'nin,

29 Nimetullah Hafız, "*Yugoslavya'da Bektaşi Tekkeleri*". Bosna'da Bektaşilik hakkında, bkz: Dzemal Cehajic, "*Bosna-Hersek'te İslam ve Bektaşilik*" (Bektashis and İslam in Bosnia and Hercegovino).

30 Bu tekkeler hakkında, bkz: Hasluck, II, sf: 524; - Alexandre Popovic, "*Osmanlı Sonrası Dönemde Güney-Batı Avrupası'nda Mistik Müslüman Dervişler*", sf: 94, no: 79

31 SRA, B/148

Yunanistan ya da Arnavutluk Bektaşi tekkeleriyle kurduğu ilşkiler, bir konu başlığı olmaktan çok, ilginçtirler. Çünkü berikiler, daha önce 19.yüzyılın somundan itibaren son yıllara dek ilişkilerini sürdürürler. Daha sonra Bektaşiliğin, Arnavutluk'ta 1967'ye dek yaşadığını ve Türkiye Cumhuriyeti'nin yasakladığı tarikat geleneklerini, bu tarihe dek canlı bir biçimde koruduğuunu da çok iyi biliyoruz. Şahkulu Tekkesi'nin, dervişleri Arnavut kökenli olan Tesalya'da Fersala yakınında Rhini'ye yerleşmiş Durbalı Sultan Tekkesi'yle çok yakın ilişkide olduğu görülür. Hilmi Dede Baba'nın yerleştirmesinden sonra, 1291/1874-75 ve 1294/1877 tarihleri arasında, Merdivenköy'de postnişinlik yapan Filibeli el-Hacc Mustafa Yesari Baba (ö: 1325/1907), Durbalı Sultan Tekkesi'ne geri alınacaktır.[32] Merdivenköy'ün bir başka postnişini Hacı Ahmet Baba (ö: 1336/1918), Merdivenköy'e gelmeden önce bu tekkeye derviş olmuştu.[33] Revnakoğlu'nun belirttiği gibi Hacı Ahmet Baba, Arnavutluk'ta Bektaşiliğin yayılması için çok çalışmıştır.[34] Daha sonra, Mansur Baba Mezarlığı'nda yatmakta olan Tahir Baba Buzbi (ö: 1956), Merdivenköy'e tekrar dönmeden önce 1905-1919 arası, aynı tekkenin postnişinliğini yürütmüştür.[35] 1480'de Durbalı Sultan adında bir aziz tarafından kurulmuş olan bu manastır (tekke), 1965'te kapatılmıştır.[36]

Tekkenin bazı dervişlerinin Yunan adalarından, Limni (Limnos) ve Girit/Crête (Rethimno)'ten geldiklerini belgeleyen mezar taşları da bulunmaktadır. Girit adasında önemli iki Bektaşi tekkesinin olduğunu da biliyoruz. Kandi/Heraklion'da Horasanlı *Ali Dede Tekkesi* ve Rethimno'da *Hasan Baba Tekkesi*.[37]

32 Nicolas Vatin, "*Historique du tekke..*" (Tekkenin tarihsel ...) Anatolia Moderna/Yeni Anadolu-II, sf: 60,Paris,1991

33 SRA. A/22

34 SRA, B/148

35 Baba Rexhebi, sf: 271

36 Hasluck, II, sf: 531-532; - Franchet d'Esperet, "*Tesalya'da Müslümanlar*", sf: 93; Alejumdre Popovic, ag.yazı, sf: 88, no: 9

37 Hasluck,II, sf: 534-536; - Köprülü, "*Bektaşiliğin Girit'te intişarı*"

Merdivenköy mezarlığındaki mezar taşları gösteriyor ki Arnavutluk doğumlu dervişlerin çoğu, Güney'e yerleşmiş şehirlerden ve Korca, Gjirokaster'deki tekkeler gibi Bektaşi etkisinin büyük olduğu bölgelerden gelmişlerdi. Bazı mezar sahiplerinin doğum yeri olan Ergiri/Gjirokaster'de 3 Bektaşi tekkesi bulunuyordu. Bunlar, Asim Baba, Haj Deriye ve Zeynel Abidin tekkeleridir.[38] Limni (Limnos) adası kökenli bir derviş olan İbrahim Baba, Hilmi Dede Baba'dan bir icazetname aldıktan sonra, öldüğü yer olan Koç/Kuç Tekkesi'ne geri dönmüştür.[39] Mezartaşları, Arnavutluk'un en ünlü tekkesine sahip olan Frasheri şehrinden bir dervişin[40] ve halkının büyük bir çoğunluğu Bektaşi olan Leskovik/Leskovicu'den de Dede Abidin Akbaba adında bir dervişin geldiğini ortaya koymaktadır. Leskovik Tekkesi, 1887'de Durbalı Sultan Tekkesi'nden gelen Bektaşi bir ozan tarafından kurulmuştur.[41] Bu tekkenin adı, Hilmi Dede Baba Divanı'nda da birçok kez anılmaktadır. Bu Arnavut dergahıyla Merdivenköy arasındaki ilişkilerin içten olduklarını da belirtmek gerekir. Açıkça görüyoruz ki, Abidin Paşa Tekkesi adlı bir tekkenin çeşmesi, 1310/1893'te onarılmıştır.[42] Fakat aşevi ise, 1322/1904'te inşa edilmiştir. Bu ikinci anmada, tekke, *Haydariye Dergah-ı Şerif* diye anılmıştır.[43] Bir merhum derviş de Obri livasından Debre kökenli, bir diğeri ise Epire'de Koniça/Konitza kökenlidir. Bugünkü Yunanistan'da bulunan Koniça bölgesindeki Bektaşi tekkesinin (Yunanistanîn birçok Bektaşi tekkelerinde olduğu gibi) Arnavut dervişler tarafından kullanılmış olduğunu da bilmek gerekir. Hilmi Dede Baba, 1319/1902'de, postnişini Haydar

38 Hasluck, II, sf: 541-542 ve Nathalie Clayer, "Dervişler Ülkesi: Arnavutluk, II", sf: 278-290

39 SRA, B/148. Koç Tekkesi hakkında, bkz: Clayer, II, sf: 327-328

40 Hasluck, II, sf: 547-548; Clayer, II, sf: 274-277

41 Clayer, II, sf: 333-334 ve bu tekkenin kitabesini yayınlayan S.N. Ergun, "Ondokuzuncu asırdan beri ...", sf: 9*10

42 Divan, sf: 125

43 Divan, sf: 126

Baba'dan sözeder.[44] Merdivenköy Tekkesi'nin postnişini Haydar Baba, kuşkuya yer bırakmaksızın, Arnavutköy Bektaşiliği hakkında güçlü bir izlenim bırakmıştır. 1927'de, Bektaşi edebiyatına adanmış küçük bir kitapta, hemen Arnavutçaya çevrilmiş çeviriler vardır[45] ve 1970'de, Bektaşi tarihi ve edebiyatına adanmış *Mişticizma İslame the Bektashizma* adlı geniş kapsamlı bir çalışmanın yazarı olan Baba Rexhebi de onun için birkaç sayfa ayırmıştır.[46]

Bu inceleme/araştırmanın başlığı da gösteriyor ki Şahkulu Tekkesi, 19.yüzyılın sonuyla 20.yüzyılın başına kadar birçok Balkan ve Anadolu Alevi ve Bektaşilerini kendine bağlamış ve bu bölgelerin tümünde, hatta aynı uzaklıkta olan yerlerde de tanınmıştır. Kahire'deki Kaygusuz Sultan Bektaşi Tekkesi,[47] 1901-1904 arasında, o sırada Hilmi Dede Baba'nın postnişin olduğu Şahkulu Tekkesi'yle ilişkiler içindedir. Bu tekke, Hilmi Dede Baba Divam'ında, tekkenin onarım tarihinden (1321/1904) söz edilerek anılmaktadır.[48] Merdivenköy Tekkesi'nin ünlenmesi, Hilmi Dede Baba'nın büyük çabaları sonucu olmuştur. Fakat onun başarıları, önemsiz gibi görülen bazı etkenlere dayanıyor gibi görünmektedir. En başta, imparatorluğun kalbi olan İstanbul, Bektaşi dervişlerinin Hacıbektaş'a gitmeksizin, özellikle Balkanlar'dan gelenler için uzun bir yolculuğu yapmadan ünlü bir babadan icazetname alabilecekleri bir tekke görevini sürdürüyordu. Bunlara başkentin (İstanbul) çekiciliğini ve Arnavut dervişlerini ilgilendiren şey için Merdivenköy Tekkesi'nin[49] başlıca rakibi olabilecek olan Dimetoka/ Didymotihon'daki Kızıl Deli

44 Divan, sf: 119; Hasluck, I1, sf: 536

45 At Ali Tyrabiu, Bektaşi Edebiyatı (Literatyra Bektashivet), sf: 22-23

46 Sf: 309-314

47 F. De Jong, "*The Takiya of 'Abd Allah Al-Maghawiri (Kaygusuz Sultan) in Cairo*", sf: 255

48 *Divan*, sf: 125

49 Mücerret baba icazetnamelerinin teslim edildiği geleneksel tekkeler arasında Irak'ta Kerbela ve Hacıbektaş, göz önünde bulundurulmuştur.

Sultan Tekkesi'nin[50], 1825'te Bektaşiliğin yasaklanması sonucu[51] Arnavut Bektaşiliği üzerindeki yetki ve gücünü yitirmiş gibi göründüğünü de ekleyelim. Merdivenköy'ün başarıları, heyecan ve bulunduğu tekkenin olağanüstü jeo-politik konumundan dolayı uzun süre hizmetinde bulunduğu bir postnişinin becerisine mal etmek gerekir.



50 Bu tekke hakkında, bkz: Suraiya Faroqhi (Süreyya Faruk), "*Bir Bektaşi dergahında tarımsal aktiviteler: Kızıl Deli Tekkesi, 1750-1830*"; - Evstratios Zenginê, "*Batı Trakya'da Bektaşilik: Yunan topraklarında İslamlığın Yayılma Taraihine Katkı*", (Symbole sten Istoria tes Diadoseös tou Mousoulmanismou ston Elladiko Hâro), sf: 179-195

51 Bir derviş, 1289/1872-73'de kendi mezarlığına gömülmüş ve mezar, 1302/1884-85'de bir onarım görmüştür. – Zenginê, agy, sf: 187, 194



1826 SONRASI BEKTAŞİ DERGAHLARI[1]

İrene Mèlikof

1826'da, Yeniçeriler Ocağı'nın kaldırılmasından sonra, onlarla sıkı ilişkilerinden dolayı Bektaşi Dergahı kapatılır ve mal varlıklarına el konulup satılır.[2] Bektaşi tekkeleri,[3] Ortodoks Müslüman geleneğine aykırı düşmeyen tavrı dolayısıyla, yönetimin iyi gözle baktığı Nakşibendilere devredilir. Bu, -sadece en önemlilerini belirtmek için söylüyorum- Hacı Bektaş, Seyyid Baba[4] ve Mürsel Baba[5] tekkeleri ile İstanbul'da Merdivenköy'de Şah Kulu Şultan Tekkesi, Rumelihisarı'nda Nafi Baba Tekkesi'nin, Karaağaç semtinde aynı addaki tekkenin, Eyüp'te Karyağdı Tekkesi'nin ve Çamlıca Tekkesi'nin sonu olur.

Haluk Y. Şehsüvaroğlu'nun Cumhuriyet Gazetesi'nin bir ekinde yayınlanan "*Asırlar Boyunca İstanbul*" adlı araştırmasın-

---

1 Bkz, TURCICA, Cilt: 15, sf: 155, 1989.

2 Suraiya Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşi Tarikatı*, (vom spaten fünfzehten Jahrhundert bis 1826-almanca), Viyana,1981 (Wiener Zeitschrift für die Kunde Morgenlands, Sonderband 2), sf: 115-119

3 Aslı *tekye* olan sözcük, bir derviş tekkesini ifade eder. Bazen tekye yerine *tekke* yazılışına da rastlarız. Farsça *dergah* sözcüğü de aynı anlamdadır. Bazen biri, bazen de öteki kullanılır.

4 Faroqhi, agy, sf: 121-122; 125-126

5 İrene Beldiceanu-Steinherr, *I. Selim'in Saltanatı: Osmanlı İmparatorluğu'nun Dinsel ve Siyasal Yaşamında Dönüm Noktası,* TURCİCA-VI, 1975, sf: 39, dipnot 25

da bir bölüm,[6] tekke ve zaviyelerin Atatürk tarafından kapatıldığı tarih olan 1925'den önceki İstanbul tekkelerine ayrılmıştır. Yukarıda adı geçen tekkeler, bu metinde, Nakşi olarak anılmışlardır. Yazar, dervişlerin tekke ve dergahların kapatılması öncesinde İstanbul ve çevresinde 64 Nakşibendi tekkesi olduğunu belirtir. Bu 64 tekke içinde, kesinlikle Bektaşi olan 15 tanesini sayabiliriz. Bunlar arasında, yukarıda adını andığımız 6 tanesi de bulunmaktadır: Şah Kulu Sultan (Merdivenköy), Şehitler (Rumelihisarı), Karaağaç (aynı adı taşıyan semtte), Karyağdı (Eyüp), Nalbant Mehmet Efendi (Runmelihisarı), Tahir Baba (Çamlıca)... Ayrıca Nafi Baba Dergahı (Rumelihisar) bunlar içinde yer almamıştır. Ancak Bektaşi adını taşıyan bu tekkelere, Eyüp'te Baba Haydar Tekkesi, "Halıcılar Köşkü"nde Feyzullah Efendi, "Bali Kapısı" diye anılan Silivri girişindeki (belki de Aksaray'da, Kırkağaç'ta) Bali Efendi ve biri Eyüp'te, diğeri Üsküdar'da olan 2 kalenderhane ile daha birçok tekkeleri de ekleyebiliriz.

1826'dan itibaren, Bektaşilik tarikatı, gizlilik içinde kalmak zorunda olacaktır. Fakat kapatma kararı, 1925'e dek tarikatın yarı resmi işlevini sürdürmesini engellemeyecektir. Demek ki 1826 tarihi, tarikatın sonu olduğunu açıklamaktan uzaktır. Tarikat, yeni bir evreye girecek ve geçmiştekine göre önemi fazla olmayan bir rol üstlenecektir. Denilebilir ki Bektaşiler için asıl gizlilik olayı, 1925'te başlayacaktır. 1826, tarikatın bir yüz yıl sürecek olan yeni bir evresini oluşturacaktır.

Bununla birlikte bu evre, okumuş seçkin sınıftan gelen şehirli Bektaşilerle, tarihsel olarak yanlış ve küçültücü bir anlamda kullanılan "*Alevi*" sözcüğü yerine, Fuat Köprülü'nün daha doğru adlandırma yaparak kullandığı "*Köy Bektaşileri*" arasındaki uçurumun gittikçe derinleştiği bir evre olarak da nitelenebilir. Gerçekten Bektaşilerde olduğu gibi *Aleviler* de, tarikata adını veren

6 Sözkonusu olan, 252 sayfalık uzun bir incelemedir. "İstanbul Tekkeleri" başlıklı bölüm, sf: 209-211 arası. Basım tarihi belirtilmemiştir.

Hacı Bektaş Veli'den "*medet umarlar*"; inançları ve dogmaları aynıdır. Fakat Aleviler ya da Köy Bektaşileri yaban (eğitimsiz) kalmışlardır. Bu ikisi arasındaki temel farklılık, özellikle sosyal farklılıktır.

Buna, ilk başta Bektaşilerin masonluğa yaklaşımını ve başka nedenleri de eklemek gerekecektir.

Bektaşiler, her zaman töredışı (non-conformiste) ve özgür düşünceli kişiler olarak bilinirler. Dinler üstü ve dinsel otoriteye karşı tavırları, çoğunlukla tanrıtanımazlık (atéisme) suçlamasıyla karşı karşıya bırakmışlardır. Zira bu davranış, Sultan Abdulmecit dönemi (1839-1861) yönetiminin yeni politikalarına uygundur. Gerçekten, 3 Kasım 1939'da Sadrazam Mustafa Reşit Paşa, Topkapı-Gülhane Bahçesi'nde devlet erkanına ve yabancı ülke temsilcilerine, Yurttaşlık ve İnsan Hakları Bildirgesi'nin Türkiye tarafından tanınması demek olan ve hangi din ve ırktan olursa olsun, İmparatorluğun tüm bireylerine eşitlik sağlayan ve Tanzimat Fermanı diye bilinen ünlü bildirisini okur. Bu, 1856 Şubat'ında yeni bir dönemin başlangıcı olur.

Bu yeni dönem, 6 kez sadrazamlık ve 6 kez de Paris'te Büyükelçilik yapan Mustafa Reşit Paşa'nın (1800-1858) eseridir.

Oysa Türkiye'de, Masonluk üzerine yazılmış Türkçe yapıtlara ve özellikle Ebüzziya Tevfik'in *Mecmua-i Ebüzziya*'daki[7] inceleme yazısına göre masonluk, Osmanlı Devleti'ne, Paris'te görevli kaldığı bir sırada mason olan Reşit Paşa'yla girmiş oluyordu. Prof. Bedii N. Şehsüvaroğlu,[8] bu konuda en açık ve seçik bilgileri verir: Sadrazam Reşit Paşa, İngiltere Elçisi Lord Strat-

7 Ebuzziya Tevfik, *Farmasonluk*, Mecmua-i Ebuzziya, 18 Cemaziyülahır 1329 (1913/1914), sf: 683-686

8 Prof. Bedii N. Şehsüvaroğlu, *Türkiye Masonluk Tarihine Bir Bakış*, Türk Yükselme Cemiyeti İdeal Kolu, 25. Kuruluş Yıldönümü Hatırası, İstanbul, 1964, 25 sayfa; aynı kitapta, *Dinlerde ve Tarikatlarda Sembolizm-Remizler* (Antik Doğu Medeniyetlerinde Eski Şark Dinlerinde, Fütüvvet Ehlinde, İslamiyette, Ahilerde, Bektaşilik ve Diğer Tarikatlarda, Masonlukta), İstanbul, 1973

ford Cannig ile sıkı dost idi. Bu dostluk, İngiltere'de onların masonluğa girişine dek uzanır.

Bununla birlikte Masonluk, Türkiye'de Lale Devri'nin hemen başında, yani Avrupa'da ortaya çıkışından hemen sonra tanınmıştır. Fakat localar tümüyle yabancıların elindeydi.[9] Bedii N. Şehsuvaroğlu'na göre, İstanbul'daki ilk loca, Damat İbrahim Paşa'nın vezirliği sırasında, Galata'da, bugünkü Perşembe Pazarı'nda kurulmuştu. Bu semtte, o zamanlar büyük çoğunlukla Fransızlar ve İtalyanlar oturmaktaydı. Türk Masonluğu üzerine yazıları olan başlıca yazarların anlattıkları, ilk Türk masonların isimleri konusunda aynıdır: 1741'de Fransa'ya elçi gönderilen, sonra 1755'de vezir olan Yirmisekiz Mehmet Çelebizade Sait Efendi; ilk Türk matbaasını kuran Macar asıllı İbrahim Müteferrika; Comte de Bonneval takma adlı Humbaracı Ahmet Paşa (1675-1742). Prof.Bedi N. Şehsüvaroğlu, bu listeye Tophane tüccarlarındanYusuf Çelebi'nin adını da ekler. 1748'de Türkiye'de yasaklanan Masonluk, 3. Selim'in saltanatı döneminde (1787-1807) yeniden ortaya çıkar ve yayılır. Daha sonra, Kırım Savaşı sırasında Masonluğun önemi gittikçe artacaktır. İngiliz ve Fransız locaları çoğalır; Masonluk, iki gücün siyasal üstünlüklerini yarıştırdığı bir arena olur. Hemen peşinden de İtalyan, Alman, Yunan ve Ermeni locaların ortaya çıktığını görürüz.

Fransız Yüksek Konseyi'ne bağlı olan, eski ve geçerli İskoç geleneğine göre çalışan ilk Osmanlı locası, 1861'de ortaya çıkar. Osmanlı Yüksek Konseyi'nin ilk loca üstadı, Mısırlı Prens Said Halim Paşa olacaktır.[10] Bununla birlikte bazı kaynaklara göre de, başka bir yankı uyandıran ilk Osmanlı locası, 1869'da ortaya çıkan ve Doğu Birliği'ne bağlı olan Şûra-yı Al-i Osmani (Osmanlı Yüksek Konseyi)'dir.[11] Mısırlı Prens Mustafa Fazıl Paşa,

9 İlhami Soysal, *Türkiye ve Dünyada Masonluk ve Masonlar*, İstanbul, 1978, sf: 168-172

10 Bedi N.Şehsüvaroğlu, *Türkiye Masonluk Tarihine Bir Bakış*, sf: 9

11 Ebuzziya Tevfik, ag. Yazı

bu locada birinci derecede bir rol oynuyordu. Büyük Doğu'nun arşivlerini inceleyen Paul Dumont'a göre, Büyük Doğu'ya bağlı bulunan Doğu Birliği, 1863'de kurulmuştur. Bu loca, her şeyden önce, sadece Fransız koloni üyelerini kabul eden "kapalı" bir loca gibi düşünülmüştü. Fakat 1865'den itibaren, 27 yaşında genç bir avukat olan Louis Amiable'ın loca üstatlığı zamanında, atölye, müslümanlara açılır. Yeni üstat, Osmanlı toplumunun seçkinleri arasında çok etkin olabilecek üyeler kaydetme kampanyası yürütür. 1865'de Doğu Birliği, ancak üç Türk'ü kabul eder. Bu sayı, 1867'de 16, 1868'de 41, 1869'da 53 olmak üzere toplam 143 birader'e ulaşır. Bu atölyenin en parlak üyelerinden olan Paul Dumont, locaya alındığında, Devlet Konseyi (Danıştay) başkam olan Büyük Üstad İbrahim Ethem Paşa (1818-1893) ile Osmanlı yüksek bürokrasisinde yeri bulunan ve "*Genç Osmanlılar*" özgür hareketinin önde gelenlerinden biri olan Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'nın soyundan gelen Mustafa Fazıl Paşa'yı (1829-1875) anmaktadır.[12] Bu localar, politik ve dinsel kişiliklerin yanı sıra, Osmanlı aydın zümrenin büyük bir kısmını da üyeleri arasına katmış bulunuyordu. Bunlara, nazırlardan (Bakan) Keçecizade Fuat Paşa (1815-1868), Mithat Paşa (1822-1884), Ahmet Vefik Paşa (1823-1891) ve Tunuslu Hayrettin Paşa'yı (ö:1890) da ekleyebiliriz. Mevlevi şeyhi Ataullah Efendi de dinsel kişilikler arasmda bulunanlardandı. Ayrıca Berlin Türk elçisi Sadullah Paşa'dan (1838-1890) başka, yazar ve şairlerden Şinasi (1824-1871), Namık Kemal (1840-1888) ve Ziya Paşa (1825-1880) da vardır. Veliaht Şehzade Murat –geleceğin IV.Murat'ı- ve hatta iki kardeşi Şehzade Nurettin ve Kemalettin bile, hocaları Ziya Paşa'nın etkisiyle masonluğa girerler.[13]

12 Paul Dumont, *Fransa Büyük* Doğu Arşivlerinde Türkiye: 1.*Dünya Savaşı Öncesinde 19. Yüzyıl Ortasında İstanbul'da Fransız Kolu Mason Locaları*. Paul Dumont-J.L. Bacque-Grammont ortak yayını, *Economie et Societes dans l'Empire Ottoman*, Paris, 1983, sf: 171-201

13 Ebuzziya Tevfik, ag.yazı. Bu liste, Şehsüvaroğlu (agy) ve Soysal (agy) tarafından doğrulanmaktadır. Sf: 179-181. Dumont'un verdiği isimlerle (agy'da) karşılaştırınız.

Sultan II. Abdulhamid'in (1876-1908) karşı tavrı, Türk Masonluğu'nun gelişmesini bir süre için engeller, fakat bu, onların canlılığını yok etmez. Localar, 1908'de Genç (Jön) Türkler'in zaferinden sonra açılışlarına dek çalışmalarını gizlice sürdürürler. Mason locaların yardım ve desteğinden yararlanan Genç Türkler, İstanbul'da Masonluğu yaygınlaştırırlar. Bu sıralarda, bağımsız bir Türk mason şubesinin ortaya çıktığını görürüz. 1909'da, ilerde Talat Paşa'nın büyük üstad olacağı Türkiye Büyük Doğu'nun (Türkiye Maşrık-ı Azam) kuruluşuna tanık olunur. Bu yeni Türk mason derneğinin sekreteri, aynı zamanda bir Bektaşi babası olan filozof Rıza Tevfik idi. 1916'da Maliye Nazırı Cavit Bey, Büyük Üstad (Üstad-ı Azam) oldu. Türkiye Büyük Doğu'nun üyeleri arasında, Bahriye Nazırı (Denizcilik Bakanı) Cemal Paşa, Şeyhülislam Musa Kazım Efendi, Zaptiye Amiri Bedri Bey ve sosyolog Ziya Gökalp de bulunmaktaydı.[14]

1.Dünya Savaşı'ndan sonra localar, gerilemeye başlar, daha sonra da Atatürk tarafından kapatılır.

1826'dan itibaren gizlilik içine çekilen Bektaşiler, kendileriyle aynı ideali (özgürlükçülük, töredışılık ve dinsel erke karşılık) paylaşan masonların yanında destek bulurlar.

Bektaşi ayin geleneği, masonların törenlerinden oldukça etkilenecektir. Meydan'ın ya da toplantı salonunun düzenlenmesi, duruş ve yürüyüş biçimleri ve daha bir çok ayrıntılar, şaşılacak derecede mason ayin törenini yansıtır. Ayrıca Bektaşiler'in kendileri de bunu bilirler. Fakat bu konuda Masonların kendilerinden esinlendiklerini de ileri sürerler. Acaba Bektaşiler, hangi dönemde masonluğa katılmışlardır?

Richard Davey'e[15] dayanan E. Ramsaur'a[16] göre Bektaşiler,

14 Soysal, agy, sf: 186-196; Şehsüvaroğlu, agy, sf: 8-12; Dumont, agy

15 E. Ramsaur, *Bektaşi Dervişleri ve Genç Türkler*, Moslem World, sayı: 32, Ocak 1942, sf: 7-14

16 Richard Davey, *Sultan ve Himayesindekiler*, I, New-York, 1897,I, sf: 96-97,156. Ayrıca bkz, George Young, *Costantinople*, 1925, sf: 198

Tanzimat Dönemi'nde yaygınlaşacak olan özgür ve felsefi düşüncelerle henüz gizli bir örgüt olan tarikatı yeniden düzenleyen ve bir Voltaire hayranı olan Fazıl Bey sayesinde Masonluğa katılacaklardır.

R. Davey, Bektaşilerin Masonluğa bağlanış tarihi için 1867'yi öne sürer. Fakat bu eğilim, bu tarihten önce, belki 1839'larda, Tanzimat'ın ilanından sonra başlamış görünüyor.

Oysa 1867'den 1869'a kadar Şehzade Mustafa Fazıl Paşa'nın yardım ettiği Louis Aimable'ın üstadlığında, Doğu Birliği'ne geniş bir Müslüman grubun katıldığına tanık oluyoruz. 1869'da Büyük Doğu'ya doğrudan bağlanmış Doğu Birliği'ne bağlı olan ve büyük bir olasılıkla Louis Aimable'ın himayesinde Osmanlı locası Osmanlı Yüksek Konseyi (Şura-yı Al-i Osmani) kurulur. R. Davey'in sözünü ettiği Fazıl Bey'in Şehzade Mustafa Fazıl olması büyük bir olasılıktır. Şehzade Mustafa Fazıl, Avrupa'da sürgündeyken, kitap yayınlarına parasal destek sağladığı Namık Kemal ve Şinasi'ye çok bağlıydı. Zira Namık Kemal de Bektaşi'ydi. Daha önce mason sempatizanları olan Bektaşiler, Louis Aimable'ın, imparatorluğun Müslüman seçkinlerini kazanmak için kampanya yürüttüğü sırada ilk Osmanlı locasının kuruluşunda bu locaya katılmış olmalıdır.

Ramsaur'a göre,[17] üyeleri entelektüel ve liberal kesimden olan Bektaşiler, 19.yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda, Masonluğun Avrupa reform hareketi içinde oynadıkları role benzer bir rol oynamışlardır.

Yeniden kurumlaşan tarikat, Genç Türkler'in örgütlenmesi için de bir dayanak ve sığıntı yeri olacaktır.

Bilindiği gibi, 1865 yazında, Reşit Paşa tarafından kurulmuş bulunan Bab-ı Ali (La Porte) Çeviri Bürosu'ndan 6 genç,

17 Dipnot 14. Ayrıca aynı yazarın *Genç Türkler, 1908 Hareketi'nin Başlangıcı*, Beyrut, 1965 (yeni basım), sf: 102-114; F.W.Hasluck, *Sultanların Yönetiminde Hıristiyanlık ve İslamlık*, Oxford, 1929, I, sf: 595, 620

Boğaziçi sırtlarında bir gezinti sırasında, Reşit Paşa'nın eserinin bırakıldığı yerden devam ettirilmesi ve Avrupa'nın "*hasta adam*" dediği Osmanlı İmparatorlu'nun çöküşü karşısında bir harekete geçilmesi gerektiğine karar verirler. Bu hareket, Genç Osmanlılar Cemiyeti'ni oluşturur. Bu gençler, Karbonariler'in (Carbonari)* mason örgütlenme modelini örnek alırlar. Aralarında aynı zamanda Bektaşi ve Mason olan şair Namık Kemal de vardır.

Genç Osmanlıları Genç Türkler izler ve hep Karbonariler'in modelini örnek alarak 1889'da, daha sonra "İttihat ve Terakki Cemiyeti" adını alacak olan "Osmanlı Hürriyetperver Cemiyeti"ni kurarlar.

Anadolu'ya sürgün edilen Genç Türkler, orada başta Bektaşiler, sonra Mevleviler ve Melamiler olmak üzere aydın tarikatlardan da destek görürler. İttihat ve Terakki Cemiyeti, aydın ve sempatizan bu tarikatlardan ve Masonlarla ortak bağları olan Genç Türklerden, özellikle Bektaşilerden yararlanır.

Aralarında Genç Türkler'den ve aynı zamanda Bektaşi ve Mason olan dönemin ünlü kişileri de bulunuyordu. Daha önce öncü bir kişilik olarak Namık Kemal'i anmıştık. Buna Abdülhak Hamit'i de ekleyebiliriz. Sonraki kuşaktan da bir Bektaşi babası olan Rıza Tevfik'i, İttihat ve Terakki Cemiyeti üyesi olan Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'yi, hatta Talat Paşa ve diğerlerini de sayabiliriz.

Eğer Bektaşiler, 1826'dan sonra etkilerini sürdürebilmişlerse, bunu büyük oranda üst düzey yöneticilerinin desteğine borçludurlar. Sultanların yakın çevresinden bir çok prenses –valide ve Sultanın kardeşleri- Bektaşi idiler. Bektaşi geleneğine göre, Bizzat Sultan Abdülaziz (1861-1876), ileri sürüldüğü gibi tarikata girmemiş olsa bile en azından bir *muhibb* idi.[18]

Yakın bir tarihte yayınlanan ünlü yapıtında, araştırmasını ar-

18 Dede Baba Mesut Koman'ın ileri sürdüğü görüş, budur.

şiv belgeleri ile desteklemiş olan Süreyya Faruk (Suraiya Faroqhi), tarikatın 1925'e kadar yarı resmi olarak çalışmalarını sürdürdüğünü, ancak belgelerin yetersizliği nedeniyle 1826 sonrasını incelemenin çok zor olduğunu belirtir.[19]

Oysa belgeler vardır, fakat bunları bulup çıkarmak güç. Çünkü yarı resmi belgelerin, özellikle bazı özel kişilerce saklanmış olması söz konusudur. Bunlar da daha çok icazetnameler ve postnişinliğe, yani dergahın şeyhliğine atanma beratlarıdır.[20]

Sn.Rahmi Koç'a ait olan ve bana Sn. Büyükelçi Fuat Bayramoğlu tarafından verilen bir belgenin fotokopisi elimde bulunmaktadır. Bu belge, Cemazi-ül-ahir 1287 (Ağustos 1871) tarihini taşımaktadır. Bu, Hacı Bektaş Veli Dergahı seccadenişini,[21] tarikat şeyhi Seyyid Şeyh Feyzullah tarafından, Hacı Bektaş Veli tarikatına bağlı olan Derviş Hasip Baba'nın İstanbul'daki Karaağaç Dergahı postnişiliğine atanma beratıdır.

Farsça açıklamaların bulunduğu, fakat bazı bölümleri, en önemli yerleri Türkçe olan belge, Arapçadır. Belgenin üst kısmında, Hacı Bektaş Veli'nin mührü olan "*Hazreti Sultan Hacı Bektaş-i Veli, kaddesallah*" yazılı tuğra bulunmaktadır. Tuğra kıvrımının sol kısmında, bir düğme ile tutturulmuş, 12 İmam'ı simgeleyen, kutsal birliği çağrıştıran, Bektaşi Dede-Babaların başlarına giydikleri 12 dilimli Hüseyni taç bulunmaktadır. Taç'ın üzerinde, "*Ya Hasan Ya Hüseyin*" yazısı okunmaktadır. Altında ise, Bektaşiler'in boyunlarında taşıdıkları 12 dilimli işlenmiş kaygan biçimde bir taş, (Tanrıya bağlanış taşı) sayılan teslim taşı yer almaktadır.

19 Dipnot 1; Faroqhi, agy, sf: 130-131

20 Burada *post* sözcüğü, minder olarak kullanılan hayvan (koyun, keçi gibi) derisi demektir. *Post-nişin*, aynı sözcükten türetilmiş olarak "*post üstünde oturan kişi*" anlamında bir tarikatın şeyhini açıklamak için kullanılan bir tarikat deyimidir.

21 *Seccade*, halı, halıça ya da namaz kılınan halı anlamındadır. *Seccade-nişin*, sözcük anlamıyla seccade üzerinde oturan demektir, tarikatın şeyhi anlamında kullanılmaktadır.



Derviş Hasip Baba'nın İcazetnamesi.

Tuğranın sağında, "*Medet Ya Ali*" yazısı vardır. Kur'an ayetlerinden sonra, "*Yoksulların ve düşkünlerin Ulu Hizmetçisi, İnananların Kutbu, Bilginlerin Büyüğü, Sultan Hacı Bektaş Veli'nin, -Tanrı onu kutsasın-, yüce tarikatına bağlı*", İstanbul Karaağaç Dergahı Postnişinliği'ne, Hasib Baba Halife'nin atanma beratı bulunmaktadır. Ardından, Hasib Baba'ya tanınan ayrıcalıklar sıralanıyor:

"Biz kendisine, seccade üzerine oturma, tarikatla ilgili ayinleri yapma, zekat kabul etme, olanağı varsa hac yaptırma, Ramazan orucunu tutma, giren ve çıkan eşyaya damga vurma, zikir töreni sonrasında tövbe ettirme ve adakta bulunmalarını (ahdlarını ve tövbelerini yerine getirme) gerçekleştirme, yoksullara (fakirlere), düşkünlere (yani dervişlere), müslüman ve halayık (yaratıklar) zümrelere yardım etmeyi özendirme, mikraz (makas) kullanma ve talibin saçlarını kesme, hırka (derviş giysisi) giydirme yetkisini veriyoruz."

Atama, büyük atası Hacı Bektaş Veli adına Halife Seyyid Şeyh Feyzullah Efendi tarafından yapılmıştır. Burada biz, geriye doğru sıralanmış olarak yayınlanmasını ilginç bulduğumuz Hacı Bektaş Dede-Babaların tüm tarikat bağını görüyoruz:

Feyzullah Efendi-Ali Celaleddin Efendi- Velüyeddin Efendi-Hamdullah Efendi-Feyzullah Efendi (Cennet mekan olsun!)- Abdüllatif Efendi- Bektaş Efendi- Feyzullah Efendi- Ali Efendi- Elvan Efendi- Şehid Abdülkadir Efendi- Hüseyin Efendi-Hacı Zülfikar Efendi- Yusuf Efendi-Kasım Efendi- Hasan Efendi- Bektaş Efendi- Mürsel Bali Efendi- Resul Efendi- Bektaş Efendi- Yusuf Bali Efendi- Mahmud Efendi- İskender Efendi- Genç Kalender Efendi- Resul Bali Sultan- Balım Sultan- Mürsel Bali Sultan- Hızır Lale Sultan- HACI BEKTAŞ-İ VELİ el-HORASANÎ.

Hacı Bektaş Veli'nin, İmam Ali'nin oğlu Muhammed el-Hanefi'nin oğlu olduğu söylenen Hoca Ahmet Yesevi'nin müridi olduğu söylenmektedir. Kendi soyağacı da Musa el-Kazım'a bağlanmakta ve burdan da soyu İmam Ali'ye (Hz. Ali), Peygambere, Cebraile ve sonra da Tanrının kendisine kadar varmaktadır.

Belge, mihmandar (yönetici), otacı (temizlikten sorumlu), ekmekçi, aşçı, türbedar (türbenin işleriyle ilgilenen), hadim (hizmetkar) ve son olarak Hacı Bektaş Veli Dergahı'nm "o günkü" seccadenişini Seyyid Şeyh Feyzullah Efendi'nin de olduğu 10 kişilik heyet tarafından imzalanmıştır. Bu son imza, belgenin üst

ortasına doğru, sağ tarafta bulunmaktadır. (Bkz: Belge, Derviş Hasib Baba'nın icazetnamesi, sf: 166)

Soyağacında adı geçenler arasında az çok tanınmış olanlar ise şunlardır: Hacı Bektaş'ın son şeyhi Hamdullah Efendi, 1826'da Bektaşi Tekkeleri'nin kapatılmasından sonra Amasya'ya sürgün edilmiştir. 1833'te affedildi ve Hacıbektaş'ta oturmasına izin verildi.[22] Hamdullah Efendi, 1802'de şeyh olan ve 1825'de başıbozuk bir asker tarafından öldürülen ikinci isim Şeyh Feyzullah'ın (doğum: 1739) yerine geçmişti.[23] I. Şeyh Feyzullah Efendi, 1731/1732'den 1760/1761'e kadar Hacı Bektaş Dergahı'nın Dede-Baba'sıydı.[24] 1729'da ölen ve Hacıbektaş'ta Küçük Tekke türbesine gömülen Elvan Efendi, 1674'de ölen Hüseyin Çelebi'nin oğludur.[25]

Adı Sadettin Nüzhet Ergun'un kitabında da anılan Kalender Sultan[26] ise, Kanuni Sultan Süleyman döneminde Hacı Bektaş Dergahı postnişini idi. Sultan'a karşı yapılan ve Kalenderoğlu Ayaklanması (1526-1527) olarak anılan bir ayaklanmada öldürüldü.[27] Peçevi'ye göre,[28] ayaklanmanın önderi olan ve mehdi olarak kabul edilen Kalender Şah, Pir'in aldığı abdest suyunu içtikten sonra hamile kalan Kadıncık Ana'nm oğlu Habib Efendi yoluyla Hacı Bektaş Veli'ye bağlanmaktadır. Yine, Peçevi'ye göre, Kalender Şah, Habib Efendi oğlu Resul Çelebi oğlu Balım Sultan'ın oğlu İskender'in oğludur. S.N. Ergun, bu Kalender ile Aşık Kalender Abdal'ın aynı kişi olduğunu düşünür.

---

22 Faroqhi, agy, sf: 79, 120-122

23 Faroqhi, agy, sf: 79-80. Ayrıca bkz, Karahöyük dergisi, Hacıbektaş Kültür, Kalkınma ve Yardımlaşma Derneği yayın organı, yıl:1964, sayı: 2, sf: 9, Ağustos 1964

24 Faroqhi, agy, sf: 79-95

25 Abdülbaki Gölpınarlı, *Alevi-Bektaşi Nefesleri*, İstanbul, 1963, sf: 57, 322

26 S. Nüzhet Ergun, *Bektaşi Şairleri ve Nefesleri*, cilt: 1-2, İstanbul, sf: 118-122; Ayrıca Gölpınarlı, agy, sf: 14, 48, 109-110

27 John K. Birge, *Bektaşi Derviş Tarikatları*, Londra, 1937, sf: 69-70; Ahmet Refik, *Onaltıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik*, İstanbul, 1932, sf: 11-12

28 *Peçevi Tarihi*, I, İstanbul, 1283/1886, sf: 120

Kalender Şah, 1527'de tutuklanmış ve kellesi vurulmuştur. Bununla birlikte, eğer eldeki belgeye göre Peçevi'nin sözünü ettiği asi Kalender Şah'ın soyağacı karşılaştırıldığında, Kalender Şah'ın, Dergah'ın postnişinleri olan İskender'in oğlu ve Genç Kalender Efendi'nin torunu olduğu görülecektir. Bu, sözkonusu başkaldırmaya niçin "*Şeyh Kalenderoğlu Ayaklanması*" denildiğini de açıklıyor. Bu belge, ikinci isim Şeyh Feyzullah için olduğu gibi Genç Kalender Efendi'yi şehit olarak anmadığı olasılığını daha da güçlendirecektir. Peçevi'nin verdiği soyağacı, bazı yanlışlıklara karşın –Resul Bali, Balım Sultan'ın yerine geçer- belgedekine yakındır. Fakat söz konusu olan, doğrudan soy zinciri mi, yoksa tarikat zinciri midir? Resul Bali Sultan'ın oğlu Hızır Bali, 1516'da ölür ve Hacıbektaş'ta toprağa verilir ki bu da Resul Bali'ye gerçek niteliği kazandırır.[29] Tarikatın yeniden biçimlendiricisi olan Balım Sultan'a gelince,[30] o, bizzat II. Bayezid tarafından tarikatın başına getirilmişti. Geleneğe göre o, Mürsel Baba ile güzel bir Bulgar kızının oğludur. Fakat bunun, bir tarikat zinciri olma olasılığı daha güçlüdür..

Ne olursa olsun, bu belge bize, tarikatın 1826 sonrasında da devam ettiğini gösteriyor. Özellikle 1870'de, Hacı Bektaş Dergahı'nın işlevini sürdürdüğünü, şeyhinin adının bilindiğini ve Feyzullah Efendi olduğunu[31] ve kendisinin, son resmi şeyh olan Hamdullah Efendi'nin yerine halife olan Veliyeddin Efendi'nin halifesi Ali Celaleddin Efendi olduğunu bize açıkça göstermektedir.

Bir başka icazetname de, J.K.Birge'nin *The Bektashi Order of Dervishes* adlı kitabında yayınlandı.[32] Belge, Hicri ve

29 Gölpınarlı, agy, sf: 9, 319

30 Birge, agy, sf: 56-58

31 Tevfik Oytan, *Bektaşiliğin İçyüzü-II* adlı yapıtında söz etmektedir. İstanbul, 1955, sf:25. Mezarı hakkında Doç.Dr. Bedri Noyan'ın *Hacıbektaş'ta Pirevi ve Diğer Ziyaret Yerleri* adlı kitabında bilgi verilmektedir. İzmir, 1964, sf: 32-33

32 Bkz, sf: 248-250, resim: 29

Rumi olmak üzere iki ayrı tarih taşımaktadır: 13 Cemazi-ül-ahir 1343/1927 ve 9 Kanunisani 1341/9 Ocak 1925. En doğru gözüken ilk tarihi almak daha uygun, fakat bu da Atatürk'ün tekkeleri kapattıktan sonra 1927 tarihine dek gelmektedir. Belgede, yasaklamadan önceki ikinci bir tarihe neden yer vermek gereği duyulmuş, bilinmiyor. Belge, Eyüp'te eski bir Rufai zakiri iken daha sonra Bektaşi Babası olan Yaşar Baba'nın, yine Eyüp'te Karyağdı Dergahı postnişinliğine liyakatla atanması ile ilgilidir ve Hacı Bektaş Dergahı postnişini Atacı Baba ve aynı dergahın diğer 5 Babası tarafından imzalanmıştır.

Hacı Bektaş Dergahı'nın son resmi şeyhinin,1739'da doğan ve 1802'de şeyh olan, 1825'de başıbozuk bir asker tarafından evinde öldürülmüş bulunan ikinci isim Şeyh Feyzullah Efendi'nin halifesi Şeyh Hamdullah Efendi olduğunu biliyoruz. Birinci Şeyh Feyzullah Efendi, 1731/1732'den 1761/1762'ye dek şeyhlik yapmıştır. Şeyh Hamdullah Efendi, 1826'da Amasya'ya sürgüne gönderilir, fakat 1833'te affedilir ve Hacıbektaş'ta oturmasına izin verilir.

Bununla birlikte, 1870'te Hacı Bektaş Dergahı'nda Şeyh Feyzullah Efendi adında yarı resmi bir şeyhin de olduğunu biliyoruz. Hacı Bektaş'ın şeyhleri, *çelebi* ünvanını taşırlar. Bunlar, Hacı Bektaş Veli'nin manevi eşi Kadıncık Ana'nm Hacı Bektaş'ın aldığı abdest suyundan hamile kalıp doğan çocuklarının soyundandırlar. Bu soy bağı, kendilerinin *bel evlatlığını* kabul etmeyen Aleviler tarafından benimsenmez, fakat yalnızca tarikat yoluyla gelen *yol evlatlığını* kabul ederler. Dergahın kapatılmasına kadar Hacıbektaş'ta sürekli iki manevi lider bulunurdu: Bektaşiler'in kabul gördüğü bir çelebi ile Alevileri temsil eden bir Dede-Baba. Çelebiler, günümüze kadar Hacıbektaş'ta oturmaya devam etmektedirler.

1870 tarihli belgede, söz konusu olan Çelebi Feyzullah Efendi, Tevfik Oytan'ın kitabında da aynı adlandırma ile yer

almaktadır. Feyzullah Efendi, 1286/1869'da Merdivenköy'deki Şah Kulu Sultan Dergahı postnişinliğine atanan Mehmet Hilmi Dede-Baba ile iyi ilişkiler içinde idi.

Hacıbektaş'ta, 1332 (1913/1914)'de ölen Dede-Baba Hacı Feyzullah'm mezarını da görebiliriz. Belki aynı kişi söz konusu olabilir.

Görüyoruz ki Bektaşi Dergahları, 1826'da Nakşibendilere verilmiş ve İstanbul tekkeleri listesinde resmi olarak "*Nakşibendi*" adıyla anılmışlardır. Bununla birlikte Bektaşi Baba'ya göre, Nakşibendiler, Bektaşilerin etkisinde kalacaklar ve çoğu, bunlarla ilişki kurup Bektaşi olacaklardır. İşte Nakşibendilerin bir kolu olan bir Hamzavi dervişinin, Mir Nizari'nin, bu olayı açıklayan bir dörtlüğü:

Zahid kapıdan girdi
Hayretle dilim doldu
Yarab beni hıfz eyle
Şeytan bana yol buldu[33]

Ne olursa olsun, bu dörtlük, farklı derviş tarikatları arasında var olan ve her zaman da var olacak dayanışma duygusunu da kanıtlamaktadır.

Biz, şimdi de nazik bir konuya, tarikatın direnişi konusuna değineceğiz. Bunun için örnek olarak, Merdivenköy'deki Şah Kulu Sultan Tekkesi'ni alıyoruz: Bu tekke, rastlantı ile olsa da işlevini gizlilik içinde sürdürdüğünden özellikle ilginçtir. Burası hâlâ ziyaret edilebilir ve *meydan* denilen toplantı salonunda, ünlü törenlerinin gizlilik içinde ısrarla yerine getirildiğine delil olarak yeni erimiş mum kalıntılarını sık sık görmek olasıdır.

1933 Eylül'ünde tekkeyi ziyaret eden J.K.Birge,[34] kuşkusuz o sırada posnişin olduğu için tekkede kalmak zorunda olan Der-

33 Rumelihisar'da M. Şinasi Emre'nin ağzından işittim.

34 Birge, agy, sf: 133-134

viş Tevfik Baba tarafından kabul edilmişti. Kırk yıl sonra, ben de sürekli olarak Dergah'ta kalan ve bana eşinin mezarını gösteren son postnişinin dul eşi tarafından karşılandım. Birge gibi benim de dinlediğim geleneğe göre Tekke, Şah Kulu (Şah'ın kulu, kölesi) adında bir dervişe çıkıyordu. Zira, Şah Kulu, Bektaşilerin saygı duyduğu tanınmış tarihi bir kişidir. Ayrıca İstanbul'da Yüksek Kaldırım'ın üst tarafında, Galata Mevlevi Dergahı'nın hemen yakınında bu adı taşıyan bir sokak da bulunmaktadır. Sokak adının, aynı adı taşıyan eski bir Bektaşi dergahından ileri geldiği düşünülebilir. Burada söz konusu olan, II. Bayezid döneminin son yılında, 1511'de başkaldıran ve Osmanlı tarihçilerinin "*Şeytan Kulu*" diye adlandırdıkları, Şah İsmail taraftarı ünlü Şah Kulu mudur? Çok güçlükle bastırılan bu kardeş kavgası ayaklanma, Sultan Bayezid'i o kadar uğraştırmıştır ki 16.yüzyıl anonim bir Osmanlı vaka-i nüvise (vakayiname) göre Sultan Bayezid, bundan böyle Kızılbaşlarla savaşmaktansa, Macar ve Venedikli kafirlere karşı savaşmanın daha iyi olacağını belirtmiştir.[35] 1512'de tahtı bırakmak zorunda kaldığı halefi I. Selim'in tutumu böyle olmamıştır. İlk işlerinden biri, Osmanlı İmparatorluğu içinde yediden yetmişe kadar 40 bin Şah İsmail yanlısının tümünün öldürülmesini sağlayan bir defter tutturmak olmuştur.[36] Aleviler ve Bektaşiler, bu soykırımın anısını hâlâ canlı olarak korurlar. Merdivenköy mezarlığında, çok eskiye dayanan, 16. ve 17. yüzyıla ait mezarlar görülür. Tekkenin, Şah Kulu adında bir dervişin adını alması olanaksız olmadığı gibi olabilir de. Gerçekte, heterodoks yapılı ayaklanmalar, Bektaşi çevrelerinde sık sık görülüyordu. Biraz önce Kalenderoğlu Ayaklanması'ndan söz ettik. Yine

35 Şerif Baştav, *16.Asırda Yazılmış Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi* (1373-1512), *Giriş ve Metin*, Ankara, 1973, AÜ.DTCF Yayını:237, sf: 180

36 Diğerleri arasında Bacque-Grammont, *Türk Safaviler Araştırması-III: Şah Veli bin Şeyh Celal'in Ayaklanması Hakkında Belgeler ve Notlar*, Osmanlı Arşivi'nde görülebilir.7, not: 24. Bacque-Grammont, Osmanlılar tarafından yapılmış, Kızılbaşları gösterir bir liste olan belgenin (Topkapı Arşivi, Evrak no: 2044) bir fotokopisini bize ulaştırmıştır. Belge tarihsizdir. Bacque-Grammont'a gçre, 1512-1513 Kış dönemine ait olmalıdır. Bu, tek örnek bir belge değildir.

başka bir Bektaşi Babası olan ünlü Pir Sultan Abdal ayaklanması da bunlardan biridir.

Ne olursa olsun, Mehmet Ali Hilmi Dede-Baba'nın Merdivenköy'deki Şah Kulu Sultan Tekkesi'ne postnişin olmasıyla dergah, etki ve gücünü yeniden kazanır. Mehmet Ali Hilmi Dede-Baba, 1842'de İstanbul'da doğmuştur. 1869'da Hacı Bektaş Dergahı seccade-nişini Çelebi Feyzullah Efendi tarafından Merdivenköy postnişinliğine getirildi. 1325/1907'de Hak'ka yürüdü.[37] Kabri, tekke mezarlığında her zaman ziyarete açıktır.



Hilmi Dede Baba (1842-1907)

Hilmi Dede-Baba, en iyi Bektaşi şairleri arasında sayılır. Onun nefeslerinden biri, özellikle çok tanınmıştır.[38] Bu nefesi, Ali'ye olan hayranlığını yansıtan duyguyu ve Bektaşi inançlarını daha iyi sergilemesi açısından aşağıda veriyoruz:

37 Oytan, agy-II, sf: 25, 88'de 8 ve 9 no'lu resimler ve sf: 97'de 10 no'lu resim. Ayrıca Cahit Öztelli'nin *Bektaşi Gülleri*, İstanbul, 1973, sf: 360

38 Öztelli tarafından yayınlanmıştır, agy, sf: 49-50. Ayrıca Besim Atalay'ın *Bektaşilik Edebiyatı* adlı yapıtı, İstanbul, 1340/1924, sf: 51

Tuttum aynayı yüzüme
Ali göründü gözüme
Nazar eyledim özüme
Ali göründü gözüme
Hû Ali'm hû
Hû Şah'ım hû...

Adem Baba Havva ile
Hem Allemel'esma ile
Çarh-i felek sema' ile
Ali göründü gözüme
Hû...

Hazret-i Nuh Neciyullah
Hem İbrahim Halilullah
Sina'daki Kelimullah
Ali göründü gözüme
Hû...

İsa-yi Ruhullah oldur
İki alemde Şah oldur
Müminlere penah oldur
Ali göründü gözüme
Hû...

Ali evvel Ali ahir
Ali batîn Ali zahir
Ali tayyip Ali tahir
Ali göründü gözüme
Hû...

Ali candır Ali canan
Ali dindir Ali iman
Ali rahim Ali rahman
Ali göründü gözüme
Hû...

Hilmi gedayi bir kemter
Görür gözüm dilim söyler
Her nereye kılsam nazar
Ali göründü gözüme
Hû...

Çeşme üzerlerinde ve kapı üstlerinde ve benzeri şeylerin üstünde adım taşıyan bir çok yazıttan anlaşıldığı gibi, Merdivenköy tekkesini yeni baştan onaran bu Hilmi Dede-Baba'dır. Bu makale için yayınlanan bazı fotoğraflar, Merdivenköy tekkesine mensup bir Dede-Baba olan ve yakınlarda ölen Mesut Koman'ın bana vermiş olduğu bir dizi fotoğrafi çizim ve resimlerin tümü, bu makale ile birlikte yayınlanmıştır. Merdivenköy ile ilgili görüntülerin dışında, aralarında Yakup Kadri'nin ünlü Nur Baba romanının esin kaynağı olan, 20.yüzyıl başlarında yaşamış ünlü Bektaşi Babalarından bazılarının da fotoğrafları vardır. Bu fotoğraflara, fotoğrafçılıkta üstün bir sanatçı olan ve benim kendisine minnet duyduğum meslektaşım Paul Veysseyre tarafından, ricam

üzerine bana verilen –ve bunun için kendisine teşekkür borçlu olduğum- birkaç fotoğrafı da ekledim. Dairesel olan toplantı salonunun, meydan'ın hayranlık uyandıran mimari yapısı hemen fark edilecektir. Tavan, 12 İmam'ı simgeleyen 12 dilim halinde yukarıya doğru bir ışık demeti gibi yayılan merkezi bir sütunla desteklenmektedir.

Mesut Koman tarafından bana verilen fotoğraflar arasında, günümüzde, gizlilik içinde yapılan tarikat törenleri sırasında çekilmiş çok sayıda fotoğraf vardır. Bunlar, hâlâ bugün de yer bulan yarı resmi tarikat törenlerinin yapıldığının kanıtıdır. Gizliliğin elverdiği ölçüde, biz bunlardan yalnızca birini yayınlayacağız. Bu bile, çağdaş Türkiye'de tarikatın saygınlığının ve canlılığının sürdüğünün açık bir örneğidir. (çev. notu: Mesut Koman'ın veroiği fotoğraflar, yazının orijinalinde yer almamıştır)

Kaynak:

TURCICA, revue d'Etudes Turques, Cilt 15, s.155, 1983 Strasburg.



ANADOLU ALEVİLERİNİN BAZI TÖRENLERİ ÜZERİNE[1]

İrene Mèlikof

Anadolu Alevilerinin inançları ve ayinleri konusunda uzun yıllar süren araştırmalarım sırasında, İran Azerbaycan'ında yaptığım araştırmaları da yeniden ortaya koyma fırsatı doğdu.

Birbirine benzer ortak yaşam biçimleri gösteren bu iki topluluğun karşılaştırılması, az da olsa görüşlerimi değiştirmeme neden oldu.

Gerçekte sınırın öte yakasında, Siyah Çeşme yakınında, Maku-Hoy-Rezaiye yolu üstünde, adını Karakoyunlular'dan alan ve kolayca bulunan Karakoyun Mahallesi (*Mohall-é Garagoyun*) diye anılan bir bölge bulunur ki burada çok aşırı bir İslamlık uygulanmaktadır. Yaklaşık 34 köyden oluşan bu Karakoyunlular, bence, berikinden daha eskil (arkaik) bir özellik gösteren Anadolu Alevilerininkine çok yakın olan bir inanç sistemini açıkça uygularlar.

Biz, yalnızca Şubat ayına rastlayan ve özellikle iki topluluğun temel töreni olan ve ortaklaşa kutlanılan bazı törenlerden söz edeceğiz.

Uzun zamandan beri, Alevilerin tek kutladıkları tören ola-

1 1. Uluslararası Folklor Kongresi Bildirileri, C:4 sf.177.

rak (acıklı bir olayın anma biçimi olmasına karşın yine de bir "*tören*"den söz edilmiyor) Anadolu'da 12 gün süren ve Aşure ile son bulan *Muharrem Yas Töreni*'ni sanıyordum. Oysa Azerbaycan ve Anadolu'daki Alevi topluluklarını karşılaştırmaya yönelik araştırmam, Kerbela olayını anma töreninin, daha sonra sadece belki İslam öncesi bir inançla ilgili olduğu ve söz edildiği kanısına yol açtı. Safavi propagandası, bu konuda etkin bir rol oynamak zorundaydı. Gerçekte aynı inançlara sahip olan diğer İran Azerbaycan Türklerinde ve Karakoyunlularda, Muharrem Yas Töreni salt bir yansılama (taklit) değildir. Aleviler gibi "*tenasuh*" (ruhun bedenden ayrılması) ve "*tecelli*" ye (yazgı) inanan bu topluluklar için, imam ölmemiştir. Öte-Dünya inancına göre, ölüm, karşılıklı olarak yaşama canlılık vermektedir. İmam, yalnızca bir şehit gibi yeniden dirilmek için ölmüştür. Ölüm, bir ördeğin suya dalışı gibidir ve şöyle derler: "*Ördek, yeniden su yüzüne çıkmak için suya dalar* "

Öte yandan, Anadolu'da İran Azerbaycanı'ndakinden daha çok bilinen bir başka tören biçimi daha vardır ki bu tören, Anadolu'da *"Hızır"* diye anılmaktadır. Bazı bilginler tarafından Aziz Georges'la özdeş kılınan ve Mayıs ayında yer alan "*Hıdırellez*"le karıştırmamak gerekir. İran Azerbaycan'ında Hıdır Nebi olan Nebi'den dolayı "*Nebi Bayramı*" olarak bilinmektedir. Bu tören, Şubat ayına rastlar. Eski takvime göre Şubat'ın ortasıdır ki bu da ikinci haftasına denk gelmektedir.

Tören, oruçtan 3 gün önce, Salı-Çarşamba-Perşembe günleri olmaktadır. Tören, olayı anmak için Perşembe'yi Cuma'ya bağlayan gece başlar. 1975'deki tören, Salı-Çarşamba-Perşembe ve Cuma günleri (11-14 Şubat arası) olmuştu.

Zira bu törenin dönemi, 12 Burç Takvimi'ne göre, eski Türklerin ve hatta Çinlilerin Yeni Yılı ile çakışmaktadır. Bu törenin yapılışı, Tatarların özel bir bayramı olduğunu anlatan Marco Polo tarafından kaleme alınmıştır. Tatarlar, Şubat'ın ilk günlerine

denk düşen ve yeni yılları olan bu töreni "*Beyaz Bayram*" diye anarlar. Birkaç gün süren bu bayram boyunca, halk, beyaz giyinir ve büyük şenlikler yapılır.

Anadolu Alevilerinde ise, oruçtan 3 gün sonra insanlar, hamama gider, yıkanır, temizlenir, temiz ve beyaz elbiselerini giyerler. Perşembe-Cuma gecesi, üzerine beyaz un döktükleri beyaz bir sofra bezi sererler. Eğer ertesi sabah, un üzerinde bir at ayağını andıran bir iz görülürse, bu, varlığıyla evi onurlandıran *Hızır Nebi*'nin izidir. Ev sahibi, dağıtılmak üzere bu unla *Köme* (kömme, gömme) adı verilen bir ekmek yapacaktır. Ayrıca kurban da kesilip eti herkese dağıtılacaktır.

Karakoyunlularda bu kutsal ekmeğe "*girde*"denilir. O gece, Perşembe'yi Cuma'ya bağlayan gece, herkes kırlara çıkar, bir boğa kesilip kurban edilir ve toprağa kurban edilen hayvanın kanı akıtılır. Bu, bir yerde bolluk törenini andıran bir ayin biçimidir. Anadolu'da bu törenden söz edildiğini hiç işitmedim. Bu, Azerbaycan'da çok yaygın olan Mitra, Yunan-Roma (Greko-Romen) halkını da kapsayan Anadolu'da da Mars kültünün bir kalıntısından kaynaklanmış olacaktır.

Her iki kesimde, bu tören konusunda, zevk ve eğlence ağırlıklı ayin biçimlerinden biri olduğu yönünde çok büyük ve asılsız suçlamalar bulunmaktadır. Fakat bu yalnızca "*söyleniyor*"dan öteye gitmemekte ve herhangi bir ipucu da bunu kanıtlamaya izin vermemektedir.

Ne olursa olsun, heterodoks bir İslamcılığın izlerinin varlığını sürdürdüğü farklılıkların bu karşılaştırmalı çalışma, olayın kaynağına göre kanıtlanabilir. Yüzyıllar boyunca aynı zamana denk gelen yeni yılda, atalarından kalma töreleriyle Türk inançlarından bir kalıntı bulunmaktadır. Bu topluluklar, Şiilik ve İslam gizemciliğini de kapsayan Safavi düşüncesini benimsediler ve yaydılar. Daha sonra, Bektaşiler ve dervişler aracılığıyla bir "*Tarikat*" çevresinde örgütlendiler.



HACI BEKTAŞ, ŞAH MİNA SAHİB, SULTAN SAHAK ve YÜRÜYEN DUVARLA İLGİLİ SÖYLENCELER[1]

Martin van Bruinessein

Yürüten cansız duvarı
Hacı Bektaş-ı Veli

İlk ermiş: Pirdiwar'da

Güney Kürdistan'da yaşayan Ehli Hakların yollarının kurucusu olduğuna inandıkları Sultan Sahak'ın (15.yüzyılda yaşadığına inanılır) çok yaygın olan bir söylencesi, Bektaşi kültürüyle ilgili çevrelerde iyi bilinir.

Sultan Sahak, öğretisini dünyaya yaymaya hazır olduğunda, Şirvan nehrinin ön bölümünde Pirdiwar yöresinin Hawraman mevkiinde 4 müridiyle birlikte yerleşmeye karar verdi. Usta bir duvarcı olan müridi Davut, nehrin yakınlarında bir ev yapmaya başladı. Ancak seçtikleri ev yeri, büyük mucizeler yaratma yeteneği olan Pir Mikail'in ruhani egemenlik bölgesinde bulunuyordu.

Pir Mikail, bölgesine yerleşen bu ermiş ile müritlerinin varlığından rahatsız oldu ve güçlerini sergileyerek onlara gözdağı

1 İngilizceden çeviren: Doç. Dr. Kürşat Bozkurt

vermeye karar verdi. Vahşi bir aslana bindi ve zehirli bir yılanı elinde kamçı gibi sallayarak Pirdiwar'a doğru yola çıktı. Pir'in geldiğini doğaüstü gücü ile bilen Sultan Sahak, Davut'a, inşa ettiği duvara bir eyer koşmasını söyledi ve Pir'e ne istediğini sormak için yola çıkmak üzere duvara bindi. Dört nala yola çıkan duvarın üstünde Sultan'ın arkasında Davut da oturuyordu. İki süvari Şirvan nehrinde buluştular, ancak Sultan Sahak buluşma yerine geldiğinde kendini görünmez kıldı. Duvarın üstünde tek başına görünen Davut, Pir'i dostça selamladı. Pir ise öfke içinde, " *Ne demek oluyor bu? Bazı doğaüstü yetenekleri olduğu söylenen Sultan Sahak'ı göreceğimi sanıyordum. Oysa karşımda duvarla basit hileler yapan sıradan bir sihirbaz çırağı duruyor.*"

Davut, sabırlı bir sesle yanıt verdi:

"*Ben, Sultan'ın sadık bir izleyicisinden (gulam) başka birşey değilim. Sultan'ın dışında hiçbir şeyin varlığı yoktur*!"

Pir Mikail, Davut'a efendisini çağırmasını söyledi ve Davut, daha arkasını dönmeden Sultan Sahak bir anda ortaya çıktı. Sultan'ı gören Şirvan nehri, mutluluk içinde çağıldamaya başladı. Nehrin coşkusu öyle bir ses çıkarıyordu ki iki yakadaki kişilerin birbirini duyması olanaksızdı. Sultan Sahak, Pir'e nehri susturmasını söyledi, ancak Pir, bunu başaramadı. Bunun üzerine *Suların Tanrısı* olan Sultan Sahak, nehre sessiz olmasını söyledi ve Şirvan nehri, Sultan'ı dinledi. Sultan Sahak, Davut'a sihirli halısını (*galiçayi kudret*) nehrin üzerine sermesini söyledi ve halıya oturdu. Pir Mikail'in aç olduğunu gören Sultan, elini suya soktu ve Pir'e bir tabak içinde pişmiş balık uzatarak, balığın tek bir kemiğini bile kırmadan yemesini söyledi. Pir, yemeğini bitirdikten sonra nehirden çıkan bir başka balık, Sultan'a, "*Benim zavallı eşime ne yaptın? Onu şu adama mı verdin? Eşimi geri vermeni istiyorum! Ey Suların Tanrısı, lütfen eşimi bana geri ver*!" dedi. Bunun üzerine Sultan, Pir'den balığın sağlam kemiklerini geri aldı, balığa yeniden can verdi ve onu nehre bıraktı. Bunları

gören Pir Mikail, Sultan Sahak'ın manevi gücünün üstünlüğünü kabul etti ve o günden sonra Sultan'ın inançlı bir müridi oldu.[2]

Dalahu Ehl-i Hakları arasında çok yaygın olan bu söylencenin birçok değişik biçimi bulunmaktadır. Bu çeşitlemelerde ortak bir özellik çok belirgindir. Kurban edilen bütün hayvanların kemikleri asla kırılmamalı, bütünlükleri korunmalıdır; böylece "*Sultan Sahak'ın onların ruhlarını özgür bırakabileceği*"ne inanılır. Bu kuralın mantığına uygun olarak diğer söylencelerde[3] de balığın kemiklerinden yeniden yaşam bulmasına çok benzeyen öyküler yer almaktadır. Bu konuya daha sonra yeniden dönmek üzere, önce "*yürüyen duvar*" mucizesini biraz daha yakından inceleyelim.

Bir aslana binerek elinde kamçı gibi bir yılan sallayan rakibi ile ondan daha üstün güçlere sahip olan ulu bir kişinin duvara binmesi ve onu harekete geçirmesi biçimindeki bu söylence, geniş bir coğrafyada anlatılır. Sultan Sahak'ın dünyaya birçok kez gelerek kendisini değişik kişilerin bedeninde gösterdiğine, Hacı Bektaş Veli'nin de bu kişilerden biri olduğuna inanılır.

Ayrıca kozmik önem taşıyan olayların kendilerini belirli aralıklarla yinelediklerine inanılmaktadır. Gerçekten de Sultan Sahak, dünyanın herhangi bir yerinde, şu anda aslana binmiş rakibine karşı duvar üstünde bir başka görünüm ile yürüyor olamaz mı? Ehl-i Hak bakış açısıyla bile şu soru akla geliyor: Bu kadar sık yinelenen bir olayın anlamı (kozmik ya da sosyolojik) ne olabilir?

---

2 Baba Yadigar dergahında kayıtlı bulunan bir "*kelam*"dan ve burada yaşayan derviş seyitlerin yaptıkları açıklamalardan alınmıştır. Yine Güney Kürdistan'da aslına çok yakın versiyonları saptanmıştır. M. Mokri, *Le secret indiscible..*, JA 250, 1962, sf: 382 ve Masha'llah Sûri, *Surûdha-yi dini-yi Yarsan*, Tahran, Amir Kabir, 1344, sf: 103-112. Kuzey İran'daki Farsça bir versiyonu için, bkz: W. İvanov, *The Truth-Worshippers of Kurdistan*, Leiden, Bril, 1935, sf: 156-157, 164-165. J. Minorsky, bu söylencenin oldukça değiştirilmiş bir versiyonunu aktarır. "*Ehl-i Hak İnancı Üzerine Notlar*", RMM 40-41, 1920, sf: 90

3 Bkz, Barra kuzusu söylencesi. Hergün kesilip yenilen bu kuzu, daha sonra kemiklerinden yine yaşam buluyordu. Martin van Bruinessen, "*Hacı Bektaş'ın adı Sultan Sahak iken*" adlı yuvarlak masa çalışması

Alevi-Bektaşi Erenleri

Hacı Bektaş'ın kazandığı bu karşılaşmanın, en erken dönemlere ait olduğu düşünülen biçimlerinden biri, 15.yüzyıl sonuna ait bir Velayetname'de yer alır. Hacı Bektaş Veli'nin buradaki rakibi, Mevlana Celaleddin Rumi'nin bir müridi olan Hacı Mahmut Hayrani'dir. Bu söylencede, Hacı Bektaş, seccadesini bir kayaya serer ve kayaya hareket etmesini söyler. Bunun üzerine pişmanlığını belirten Mahmut Hayrani, Hacı Bektaş'ın üstünlüğünü kabul eder.[4] Bu söylencenin daha yakın tarihli biçimlerinde Hacı Bektaş, seccadesini kaya yerine bir duvara sermekte ve onu rakibine doğru sürmektedir. Mistik özellikler taşıyan rakibi (bu rakip, kesinlikle vahşi bir aslana binmektedir ve elinde kamçı gibi kullandığı bir yılan vardır) Ahmet Badavi,[5] Ahmet Rıfai[6] ya da Hacı Bayram'dır.[7] Bu üç ermiş kişinin, Bektaşilere rakip olan üç mistik yolun kurucuları olması, Bektaşi dervişlerinin söylenceyi kendi gereksinimlerine uygun biçimde uyarladıklarını düşündürüyor. Bu uyarlamanın çok abartılı bir biçimi, Rum ereni Carambolos'un, Hacı Bektaş'ın Hıristiyanlaştırılmış bir benzeri olarak sunulmasmda görülebilir. Bu söylencede Hıristiyan ermiş, duvarı bir aslan üzerinde gelen Muhammed'in üzerine sürmekte ve onu yenmektedir.[8]

Günümüzün Bektaşi çevrelerinde bu söylence değişik tarikatlar arasındaki çekişmeyi yansıtan bir öykü ya da mucizevi bir *yarışma* gibi algılanmaz. Birçok Alevi ve Bektaşi danışma-

4 Abdülbaki Gölpınarlı, *Velayetname: Menakıb-ı Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli*, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 1958, sf: 49-50. Bkz, J.K. Birge, *Bektaşi Dervişler Tarikatı*, Londra:Luzac, 1937, sf: 39

5 Gölpınarlı, *agy*, sf: 119 (Müritlerince '*Aziz Mahmud Hudai*' olarak anılan, 16.yy şeyhi Üftade'den sonra)

6 F. W. Hasluck, *Christianity and İslam under the Sultans*, cilt:1, Oxford, Claredon yayınları, 1929, sf: 289 (A. Degrand'dan alınan bir Arnavut geleneği)

7 Le Conte de Chalet, *Asya'dan Türkiye'ye Yolculuk*, (Voyage en Turquie d'Asia: Armenie, Kurdistan et Mésopotamie), Paris:Plon, 1892, sf: 47. De Cholet, bu öyküyü Kırşehir'de duymuş, burada kendisine yürüyen duvarın kalıntıları gösterilmiştir.

8 Hasluck, agy, sf: 289

mm, bu söylencede Hacı Bektaş'ın rakibinin kendisi de ünlü bir Bektaşi ereni olan Karaca Ahmet türbesinde bulunan, nispeten yakın tarihi bir belgede, erenlerin birbirine karşı değil, birlikte yol aldıkları belirtilmiş, çelişki değil uyum içinde oldukları öne çıkarılmıştır.[9] Söylence dıştan gözlenen çelişki ve çekişme yerine içsel uyumu ifade etmek amacıyla dile getirilmektedir.

Dersim'in *Kızılbaş* (Alevi) Kürtleri ise aynı öyküyü çok farklı kahramanlar ile anlatmaktadırlar. Söylencenin Dersim çeşitlemelerinde aslanlı sürücünün *Kureyşan* aşiretinin efsanevi atası, duvarın üstündeki sürücünün ise *Bamasuran* (Baba Mansuran) aşiretinin ünlü atası *Baba Mansur* olduğu anlatılır. Söylencede Baba Mansur'un mücadeleyi kendi gücüyle değil, "*Hacı Bektaş'ın* gücü"yle kazandığı belirtilir.[10] Bamasuran ve Kureyşan aşiretleri, sırasıyla *Pir -Rehber* olarak davranırken, diğer Dersim aşiretleri ise bu bağlamda *Talip* olarak davranırlar. *Pir,* kendi üzerinden *taliplerle* Hacıbektaş'taki çelebiler arasındaki iletişimi kurarken rehberler ise *pir* ile *talipler* arasında aracılık yaparlar.[11]

Yürüyen duvar efsanesi, çeşitli biçimleriyle Küçük Asya'da (Anadolu'da) çok yaygındır ve birçok yöresinde duvarın kalıntılarının olduğuna inanılır. Dersim'in Kardere köylüleri, Baba

9 Karaca Ahmet, *Velayetname*'de yer alır ve Hacı Bektaş ile aralarında çelişki olduğunu gösteren bir kayıt yoktur. Bu metinde, aslanı sürenin Hacı Mahmud Hayrani olduğu belirtilir (Bu kişi de bir Bektaşidir ve artık adı neredeyse unutulmuştur). 1900-1901 yılına ait bir belgede şu şiir yer almaktadır: *Yürüten cansız duvarı Hacı Bektaş-ı Veli / Bindi aslana gazanfer Karaca Ahmed Veli.* Bu şiirin tamamı için, bkz: Mehmet Yaman, Karaca Ahmed Sultan Hazretleri, İstanbul, sf: 186

10 Burada, Hacı Bektaş'ın "*desturu*" ile denilmektedir. Çok anlamlı bir sözcük olan "*Destur*", Alevi ve Bektaşiler arasında, yalnız yüzeysel olarak taşıdığı "*talimat*", "*emir*", "*kural*" anlamında değil, daha çok "*gizli öğreti*" ya da "*yönlendirme*" anlamında kullanılmasıdır. *Talip* aşiretler, desturunu *rehber* aşiretten (genellikle Kureyş'ten), rehber aşiret de desturunu *pir*'den (Bamasuran ya da bir başka pir aşiret olan Sarı Saltık'tan), son olarak da pir aşiret desturunu *Hacı Bektaş*'tan almaktadır.

11 Rolleri için, bkz: S.Öztürk, *Tunceli'de Alevilik*, İÜ. Ed.Fak.Sosyoloji Böl. Mezuniyet tezi, no: 7472 (1972); - Peter J. Bumke, *Dersim'de* Kızılbaş Kürtler / Aykırılaşma ve *Rafizilik*, Anthropos 74, 1979, sf: 530-548

Mansur'un duvarının, Baba Dujik Dağı'nın[12] kuzey yamaçlarındaki kendi köylerinde olduğunu iddia ederken, Bumke'ye göre ise, Mazgirt yakınlarındaki Mohonu bölgesinde bulunduğu ileri sürülmektedir.[13] Ermiş'in bindiği duvarın Hacıbektaş köyünde olduğu halk arasındaki en güçlü inançtır.[14] De Cholet, duvarın kalıntılarının kendisine Kırşehir yakınlarında gösterildiğini söylerken,[15] 17. yüzyıl gezgini Evliya Çelebi, Hacı Bektaş'ın duvarını Saru Bey bölgesinde gördüğünü yazar.[16] Türkiye ve Balkanlar'da konuyla ilgili birçok resimli belge olduğu bilinmektedir. (Bkz, resim 1)



Resim 1: Duvar üstündeki Hacı Bektaş, aslan süren ve elinde bir yılan tutan rakibinin (Karaca Ahmet?) üzerine gidiyor. Arka planda her ikisinin de öğrencileri yarışlaRı izlerken görülüyor. Bu resmin yapıldığı yer bilinmiyor. 1979'da Hacı Bektaş köyünde birçok fotoğrafının satıldığı saptanmıştır.

12 L. Molyneux-Seel, *A Journey in Dersim* (Dersim'de Bir Gün), The Geographical Journal 44, 1914, sf: 58

13 Bumke, *agy*, sf: 537. *Roja Nu* adlı Kürtçe dergide yayaımlanan mektup (17/1987, sf: 3-4). Bu mektupta Mohonu bölgesindeki "*Bamansur'un duvarından*" sözedilmektedir.

14 Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşi Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul:Enderun, 1938, sf: 78

15 De Cholet, *agy*, sf: 47

16 Lucy M.J. Garnett'in *Türkiye'de Mistisizm ve Sihir* adlı yapıtına göre (Pitman, 1912, sf: 163). Seyahatnamedeki bölümü, yazarın belirttiği biçimiyle bulmayı henüz başaramadım.

Aleviler ve Bektaşiler arasında bu kadar yaygın olan efsanenin, aynı biçimiyle *Ehl-i Haklar* arasında da yaşaması çok olağandır. Öte yandan bu söylencenin uzak kültürde de gözlenmesi olayı sadece Bektaşi kültürünün etkisi ile açıklanmayı güçleştirir. Bu topluluklar arasında, çeşitli dönemlerde az ya da çok ilişkiler olmuştur. Sultan Sahak'la Pir Mikail arasındaki çekişme, Hacı Bektaş'ın gösterdiği kerametin bir başka uyarlaması olarak görülebilir. Ancak aynı efsanenin daha uzak temsilcileri için Hacı Bektaş etkisi, çok fazla inandırıcı gelmez.[17]

Hindistan'da Görülen Biçimler

Birkaç yıl önce Multan (Sind eyaleti, Pakistan) bölgesinde satın aldığım, halk arasında çok sevilen dini bir resimde iki Hintli müslüman ermiş, tam da Ehl-i Hak söylencesindeki gibi bir yarışma içinde tasvir edilmişlerdir (bkz, resim 2). Bu resimde sol yanda gösterilen yarışmacı, bir kaplanın (Hindistan'ta kaplan, aslanın yerini alır) üzerindedir ve yine bir yılanı kamçı gibi sallamaktadır; sağ tarafta çizilen ve daha üstün yetenekleri olan ermiş ise hareket halindeki bir duvarın üzerinde alana girmektedir. Ehl-i Hak söylencesinde olduğu gibi yarışma, bir nehrin kıyısında olmaktadır. Resim 1'de görülen Hacı Bektaş'ın duvarının altında nehir geçen bir köprüye ait olduğunu çağrıştıran yapıda çizilmiştir. Eldeki bilgiler, resimdeki ulu kişilerden kaplanı süren ermişin Şah Madar Sahip, diğerinin ise Şah Mina Sahip ve bunların 15.yüzyılda yaşamış ünlü din bilginleri olduğunu gösteriyor. Şah Mina Sahip'in türbesi Lucknow'dadır.[18]

---

17 van Bruinessen, *Hacı Bektaş'ın adı* .., (yuvarlak masa çalışması)

18 Şah Madar, 1436'da öldü. Kanpur yakınlarındaki Makanpur'da bulunan türbesini, Müslümanlar kadar Hindular da ziyaret ederler. Şah Mina ise, aynı dönemde yaşadı, ama daha gençti. Yaşamını Lucknow yakınlarında geçirdi. Türbesi çevresinde oluşan inanç hakkında, bkz: *Hindistan'ın iki kentinde (Delhi ve Lucknow) Müslüman pirleri ile ilişkili inanç ve uygulamalar,* Censun of İndia, 1961, cilt: 1, Monografi serisi, bölüm: VII-B, Yeni Delhi, 1966



Resim 2: Yürüyen duvar üzerindeki Şah Mina Sahip, kaplan üzerindeki Şah Madar Sahip'i selamlıyor. Orijinal resmin altındaki yılanın bir kamçı olduğu belirtilir. Resmin ortasında Şah Mina'nın Lucknow'daki camili dergahı görülüyor. Modern bir polikrom baskı olan bu resim 1975'de Multan'dan (Sind eyaleti, Pakistan) satın alınmıştır.

Bu ulu kişilerle[19] ilgili belgelerin hiç birinde efsanedeki yarışmayla ilgili olmamakla birlikte halk arasında güçlü bir sözlü gelenek yaşamaktadır. Bu kişilerin çok çelişkili dinsel birikimlere sahip olmaları ilgi çekicidir. Şah Mina'nın *Malfuzat* (Kaydedilmiş Sohbetler) adlı yapıtı, kendisinin "*yüksek*" geleneklerden beslenen ortodoks bir "*sufi*" (kendini tanrıya adayan, kendi özü ile tanrı özünü bir sayan kişi) olduğunu doğrulamaktadır. Müslümanlığı kabul etmiş Suriyeli bir Yahudi dönmesi olan, mucize sergileyici Şah Madar'ın ise yıllarca mistik dervişleri izleyerek Doğu kültürünü araştırdığı, sonunda Hindistan'a ünlü bir ermiş olarak yerleştiği bilinmektedir. 17. yüzyıl hagiyografi[20] *Mir'at-i Madari*'de Şah Madar, en akıl almaz mucizelerin yaratıcısı olarak yer alır. Ortaçağın sonlarında Hint-İslam dünyasında çok

19 Hindistan sufi yazmalarında bu ermişler, en genel başarıları ile yer alırlar ve her ikisinin de kendi hagiyografları vardır. Aşağıda kısaca söz edilen yazma özetlerine ulaşmamı sağlayan Ortaçağ Hindistan İslam uzmanı Simon Digby'e borçlu olduğumu belirtmek istiyorum.

20 Hagiyografi: (fr.hagiographi) 1-Ermişlerin yaşam ve davranışlarını anlatan yazı; 2-Kutsal şeyler bilgisi

yaygınlaşan, belki de Yogi'lere (Hint filozofu Yoga'nın taraftarı) en çok benzeyen Müslüman tarikat olan *Kalenderi* grubundan bir tarikata bağlı *Madari* dervişlerinin tek lideri oldu.[21]

Yürüyen duvar söylencesinin bu dengeli yaygınlaşmasının gerçek nedeni belki de kural tanımayan, ama büyük bir mucizevi etkiye sahip olan Madari dervişleri karşısında Şah Mina müritlerinin, kendi liderlerinin üstünlüğünü sergileme gereksinimi duymalarıdır. İki ermişin yaşadıkları yıllar göz önüne alındığında söylencenin 15.yüzyılın ikinci yarısından önceye ait olma olasılığı zayıftır. Bektaşi yazılı belgelerinde efsanenin ilk olarak yer aldığı dönem de aynıdır (*Velayetname*'de söylencenin geç bir biçiminin yer almadığını kabul etmemesi koşuluyla). Bu anlamda söylencenin Bektaşi biçiminin, Şah Mina efsanesinden çıktığını söylemek çok güçtür. Tersi bu zamansal olarak mümkün olsa da bir başka nedenle zayıf bir olasılıktır. Söylencede, Digby ve Rizvi'nin[22] incelemelerinde belirtildiği gibi *Yogi* etkisindeki Ortaçağ Hint motifleri egemendir. Bu nedenle bizim, söylencenin bire bir aynı biçiminin, çok az tanınan iki Hint-Müslüman ermişi olan Seyyid Taceddin Şersawar ile Şeyh Kutbuddin Mannawar Hansoy arasında yaşanmış olarak anlatıldığını saptamamız çok şaşırtıcı bulunmamalıdır.[23] Ayrıca erken Hint-Müslüman kay-

---

21 *"... yogiler gibi vücutlarını külle siler, saçlarını uzatır, kendilerini zincirle döver ve çoğunluğu et yemekten kaçınırdı. Yogiler gibi uyuşturucu etkisi olan '**bhang**' bağımlısıydılar. (...) Mahsun Fani, (18.yüzyılın sonlarında **Dabıstan-ı madhahib** adlı eseri yazan yazar) onları, '**bişar Sufiliği**' yolunu izleyen Hindular olarak tanımlar ve Şah Madar'ı* İslamın *peygamberinden üstün görürler.*" Aziz Ahmed, *Studies in* İslamic *culture in the* İndian *environment* (Hint Bölgesinde İslami Kültür Çalışmaları), Oxford: Clarendon, 1964, sf: 162. Aynı zamanda, John Subhan, *Sufilik: Ermişleri ve Türbeleri*, New York: Samuel Weiser, 1970 (1938), sf: 302-306

22 Simon Digby'nin "*Sufi haginografisinden yogi anekdotları*" adlı yayınlanmamış çalışması; S.A.A. Rizvi, *Ortaçağ'da Kuzey Hindistan'da Sufiler ve Natha Yogileri*, Journal of the Oriental Society of Australia 7 (1970), sf: 119-133

23 Jagat S. Bright, *Müslüman Mucize Yaratıcıları, Bombay vd..*, Joico Books, 1984, sf: 86. Şeyh Şersawar'ın (aslanın üstündeki) Rajastan eyaletindeki Khetri yakınlarında, Namaul kentinin dışında gömülü olduğu rivayet edilir. Yazar, bana "*Urdu dilinde yazılmış kitaplarda*", bu gerçek öykünün yer aldığını belirtti, ancak kitaplara ulaşmamız

naklarında bu söylencenin bazı bölümlerini bulduğumuzu da belirtelim. 14.yüzyıl Pencaplı sufilerden Abu Ali Kalender'in "*bir duvar üzerinde yol aldığı*" belirtilmiştir.[24] Yürüyen duvar söylencesi, Delhi'li Şeyh Nizameddin'in (1308'de kaydedilmiştir), Sarakhs'lı Şeyh Lokman (10.yy) ile ilgili bir konuşmasında da yer almıştır. Şeyh Lokman, şeriatın yasaklarını çok iyi bilmiyordu, kendisini ağır biçimde eleştiren ermişlere karşı bindiği duvara "*Allah'ın emriyle yürümeye başla*" dedi ve duvar yürümeye başladı. Şeyh Lokman, duvarın üstünde kendini eleştiren ermişlerle buluşmaya gitti.[25]

Aynı Şeyh Lokman, Şeyh Ebu Said b.Ebu'l-Hayr Horasani'ye (ö:1049) ait olduğu kabul edilen deyişlerin toplandığı bir yapıt olan *Asar-ı Tevhid*'de bir çok kez anılır. Bu eser, 1180 yılında bir araya getirilen belgelerden oluşmuştur. *Asrar-ı Tevhid*'de yürüyen duvar olayından söz edilmez, ancak bir bölümünde Beyazıd Bestami'nin "*bir aslana bindiği ve elinde bir yılanı kamçı gibi salladığı*" belirtilir.[26]

Bu dönemin sufi söyleminde, yürüyen duvar efsanesinin doğduğu yıllara uyduğunu düşünüyorum. Yarışmanın, Horasan bölgesinde gerçekleştiği ve buradan Hindistan ile Batı'ya yayıldığı tezi oldukça gerçekçi görünmektedir. Bize göre ne Beyazıd, eline yılan alıp kaplana binen ilk kişiydi ne de Lokman, duvara yürümesini emreden ilk ermişti.

---

mümkün olmadı.

24 W. Crooke, *Kuzey Hindistan'da halk içinde yaygın nolan dinler ve folklor*, cilt:1, Delhi, 1968 (1893), sf: 218. Ermişin hem Karnal hem de Panipat kentlerinde gömülü olduğu söylenir, hatta "*eskiden duvarı sürdüğü yerde bir mabet olduğu*" rivayet edilmektedir. (agy, sf: 219)

25 *Fewa'id al-fu'ad*, 1.kitap, 7.meclis (Lahor baskısı, 1966, sf: 13). Bu kaynağı, Simon Digby'a borçluyum. Sarakhs, Güney Horasan'da bir kenttir.

26 "Şeyh *guft: Bayazıd shıri ra markab kardi wa mar-i afi ra taziyana* (kardi)". Muhammed ibn al-Munawwar, *Asrar-i Tawhid fi maqamat ash-şeyh Abu Said*, Tahran baskısı, sf: 266. Bu kaynaklara ulaşmamı sağlayan John O'Kane'e teşekkür borçluyum; kendisi Asar'ın tercümesini hazırlamaktadır.

İslam Dünyasının Ötesinde

Bir Hindolog dostum, Hindu-Budist geleneğinde[27] yer alan "*seksen dört sidda*" efsanelerinde benzer mucizelerin bulunduğu konusunda beni uyardı. Siddalar, 11.-12. yy ve sonrasında Kuzey Hindistan Hinduları arasında çok yaygın olan dinsel-büyüsel bir akımın ilk kurucularıdır. Brahman geleneğinden oldukça uzak olan bu akım, "çoğunluğu, Şivaistik (Hinduların yıkım ve yeniden doğum tanrısı Şiva'ya ilişkin) özellik taşıyan ama bazıları da Budist olarak tanımlanabilen çok sayıda büyücülük ve simyacılıkla ilişkili uygulama ve geleneğin doğuşuna kaynaklık etmiştir".[28] "*Büyüsel mükemmelliğe*" ulaştığına inanılan "*siddalar*", günümüz Hinduizm ve Tibet Budizminde ve hatta bazı Sih efsanelerinde yer alır.[29] Bu siddaların en eski efsanesi, 11.yüzyıl sonuyla 12. yüzyıl başlarında orijinal Sanskritçe metninden tercüme edilmiş olan bir kayıt halinde Tibet'te korunmaktadır.[30]

84 siddadan biri olan Guru Dombipa aşağı kasttan (*dombi)* bir kadını *Tantrik* (tantra: Hindularda bir tarikat) çalışmalarında kendine eş seçtiği için tahtından vazgeçmeye zorlanmış olan bir kraldı. Kral, kadının kastına, *Dom*'a katılarak yaşamını sürdürmeyi kabul etti. Bu kastta şarkıcılar, çalgıcılar ve dansçılar vardı; eşiyle birlikte ormanlara çekildi ve burada 12 yıl süreyle çalışmalarını sürdürdü. Bu sürenin sonunda eşler, vahşi ormandan "*yavru kaplanın üstünde ve ellerinde zehirli bir yılanı kamçı gibi sallayarak*"

---

27 Aşağıdaki paragraflarda adı geçen birçok kaynağı Utrecht'den Frans Janssen'e borçluyum. Hint ikonografisi uzmanı olan Janssen, aynı zamanda kaplan süren Dombipa'nın Tibet'te yapılan resimlerine ulaşmamı da sağlamıştır.

28 Mircae Eliade, *Yoga, Ölümsüzlük ve Özgürlük*, Princeton Üniversitesi yayınları,1969, sf: 302

29 Eliade, *agy*, sf: 301-307; George Weston Briggs, *Gorahnath ve Kanphala Yogileri*, Kalküta, 1938, sf: 137; Haridas Bhattacharyya, *Hindistan'ın Kültürel Mirası*, cilt: IV, *Dinler, Kalküta, Ramakrişna misyonu*, 1956, sf: 273-279

30 "*Caturasiti-siddha-pravritti*", Yazar: Abhayadatta, Tibet yazıtının çevirisi: Albert-Grünwedel, "*Die Geschichten der vierundachtzig Zauberer (Mahasiddhas)*", Baessler-Archiv 5, 1916, sf: 137-228; James B. Robinson, "*Buddha's Lions: The lives of the eighyt four Siddhas*", Berkeley, Cal. Dharm publishing, 1979.

çıktılar.[31] Tam bir Yogi olan Guru Dombipa, kendisini yeniden kral yapmak isteyenlerin önerilerini reddetti ve diri olarak yakılmak istediğini belirtti. Cenaze yakmak için hazırlanan odun yığınının üstünde eşler, kutsal "*Hevajra*" ile eşine dönüştüler.



Resim 3: Guru Dombipa ve eşi ellerinde kamçı gibi kullandıkları zehirli yılan ve bindikleri kaplan ile görülüyor. Bir Tibet "thanka'sından" fragman (Toni Schmit, Seksen beş Sidda, Stokholm, 1958).

Sidda, Guru adını, gönüllü olarak katıldığı *Dom* kastından aldı. (Daha düşük bir kasta gönüllü olarak katılma eylemi, çok sonraları bilinçli olarak toplumun tepkisini çekmeye çalışan *Malamati* dervişlerinin davranışlarını etkilemiş olmalıdır). Dom kastı, çingenelere benzeyen özellikleriyle bugünkü Hint toplumunda da vardır ve ölü yakma törenleri ile çeşitli eğlenceler konusunda uzman kişilerden oluşur. Bu kast üyelerinin kutsal hac ziyareti yaptığı birkaç yerden biri de Makanpur'daki Şah Madar türbesidir.[32] Burada şu soru aklımıza takılıyor: Türbe, daha eski

31 Robinson, *agy*, sf: 35; Grümwedel, *ag. makale*, sf: 148. İkonografilerde Dombipa çeşitli bi.imlerde rresmedilmiştir. Çoğunlukla bir kaplanın üzerinde, bazen de elinde bir yılan tutarken gösterilir. (bkz, resim 3) Hint ve Doğu Asya söylencelerinde başka kaplan ya da aslan süren ermiş motiflerine de rastlanmaktadır. Dombipa'yı diğer söylencelerdeki ermişlerden net olarak ayıran özellik, elinde tuttuğu zehirli yılandır.

32 George Weston Briggs, *Domlar ve Çevreleriyle* İlişkileri, MySore, 1953, sf: 481

zamanlardaki bir Dombipa'nın kutsal yeridir ve Madari dervişlerince kendi "*kaplan sürücüsü*" liderlerinin türbesi gibi benimsenmiş ve kutsal bir mekan olarak ünlenmiş olabilir.

Siddaların Tibet'teki kayıtlarında yürüyen duvar konusunda bir bilgi yoktur. Sih mezhebinin kurucusu Guru Nanak'ın huzurunda sergilediği birçok mucizeden biri de "*bir duvarın çevrede koşmaya başlaması*" olmuştur.[33]

Bu bilgiler, siddaların Ehl-i Hak ve Bektaşi mucize yaratıcılarının en yakın öncüleri olduğunu mu gösteremektedir, yoksa daha yakın bir yerlerde başkaları olabilir mi?

Kemiklerden Yeniden Yaratılmak

Tibet'te korunan bir başka siddada, Guru Virupa (Guru Dombipa'nın tantrik çalışmalarında öğretmenidir), güvercinleri öldürüp yer ve daha sonra onlara tüylerinden yeniden can verirdi.[34] Bir başka büyük sidda olan Yogi Gorahnath'ın da ölmüş insanlara külleri ya da derilerinden can verdiği yaygın bir söylencedir.[35] Hind halk öykülerinde bunlar gibi sayısız söylence vardır.[36]

Yukarıda değindiğimiz konulara birçok Ehl-i Hak söylencesinde de rastlamaktayız.[37] Bu konu benzerliği Bektaşi kültüründe

33 "*Adi Granth*" (Londra, 1877, sx/iii) adlı yapıtının önsözünde Ernest Trumpp tarafından çevirisi yapılan Janam-Sakhis'e yer verilmiştir. Sözel kaynaklara dayandığı düşünülen aynı anekdota şu eserde de rastlanır: J.C. Oman, *Hindistan'ın ermişleri, gelenekleri ve mistik yapısı*, Londra, 1903, sf: 31-33. Janam-Sakhis'deki bir başka öyküde, Guru Nanak'ın karşısına bu kez dişi bir rakip çıkar. "*Birisi bir ağacın üzerindeydi, birisi geyik derisine binmişti, diğeri ay'a biniyordu, bir diğeri de bir duvarı sürüyordu. Bir kadın ise yanında bir kaplan ile geldi ve sonuncusu da davul çalıyordu.*" (Trumpp, agy, sf: XIX)

34 Grünwedel, *ag. yazı*, sf: 145,; Robinson, *agy*, sf: 28-29

35 Briggs, *Gorahnath*, sf: 189-190

36 Stith Thomson ve Jonas Balys, *Hindistan'ın Sözel Öyküleri*, Bloomington:İndiana Üniv. Yayınları, 1958

37 Ehl-i Hak'lardan çevreye yayılan bu tema, Endonezya'ya kadar ulaşan bir coğrafyada ortodoks Müslüman toplumlarda görülmektedir. Cafer el-Berzinji (1960-1976)

de yaygındır. Her iki toplumun söylencesinde de kemiklerin kesinlikle kırılmaması gerektiği ısrarla belirtilir ve ölü varlık, başka bir kalıntıdan değil, her zaman kemiklerinden canlandırılır.[38] Canlandırma konusu, bütün dünyada yaygın görünmesine karşın[39] bu özel biçime sadece Asya'da rastlanılmıştır. İslam öncesi Türk ve Moğol toplumlarında, sonraki yaşamda canlanabilmeleri için adak olarak öldürülen hayvanın vücut bütünlükleri korunur, kemiklerinin kırılmamasına özen gösterilirdi. Hayvanın kemiklerinden birinin kaybolması ya da kırılması, adağın kabul görmemesi anlamına gelirdi.[40]

Ehl-i Hak ve Bektaşi kültürleri ile siddalar arasındaki güçlü benzerlikler, iki gelenek arasında doğrudan ilişki olduğu anlamına gelmemektedir. Ehl-i Hak ve Bektaşi kültürlerinin daha çok Türk-Moğol kültüründen kaynaklandığı görüşündeyiz. Roux, Mokri tarafından yayınlanan Ehl-i Hak belgelerinde çok sayıda ayrıştırılamayacak Türkçe unsurlar olduğunu göstermiştir.[41]

Kaplan ve duvar öyküleri de Türk kültür etkisine bağlı olabilir mi? (Eski ya da sidda söylencelerinden alınma şeklinde ya da esin kaynağı olabilir). Ben, bu motiflerin kaynağının kesin olarak bulunacağını sanmıyorum. Öncelikle İslam öncesi Türk-Moğol kültürü, günümüze yazılı olarak ulaşmamıştır. Dünyayı dolaşan Yogilerin, Horasani dervişlere bu motifleri aktarmaları ve kaplan-yılan ile simgelenen tantrik çalışmaları öğretmeleri önemli

adlı ünlü Ehl-i Hak yazarı, ailesi tarihsel kaynaklarda Sultan Sahak ile akraba olan bir kişidir. Cafer el-Berzinji, Abdülkadir Cilani için yazdığı bir menakıbda, bu ulu kişinin biraz önce yediği bir tavuğun kemiklerinden hayvana yeniden can verdiği anlatılır. Bu öykü, Endonezya'da halk arasında çok yaygındır ve aktarılan anekdot konusunda geleneksel ve çağdaş yorumcular arasında uzun süre tartışma konusu olmaktadır.

38 Gölpınarlı, *Velayetname*, sf: 72

39 Aşağıdaki yapıtlarda çeşitli örnekler yer alır: Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy*, Princeton: Üniv. Yayını, 1964, sf: 160-165; Robert Hertz, *The collective represettation of death*; Herttz, *Death and the right hand*, Glencoe III, özel baskı, 1960, sf: 70 ve devamı

40 Ocak, *agy*, sf: 123-124

41 Jean-Paul Roux, *Les fidéles de Vérité et les croyances religieuses turques*, RHR 175, 196 sf: 61-95

bir olasılıktır. Yogi tipi Hint sufi öykülerinin birçoğunun kökeninin, 10.-12.yy Horasan kültürü olduğu düşünülmektedir. Müslüman mistikler ile Budist ve Hindu ululari arasındaki etkileşim, Horasan bölgesinde, daha sonra Hindistan'da sanıldığından çok daha güçlü idi.

Mucizevi Yarışmanın Anlamı

Yürüyen duvarın rakibi olarak kaplan ve yılanın taşıdığı anlamın, tantrik çalışmalarda ve Müslüman çevrelerde ne olursa olsun, kesin olarak kabul edilmesi gereken öykü şudur: Kurumlaşmış ve topluma dayatılan katı şeriat hükümlerine karşı daha büyü'lü, başına buyruk, kuralsız bir davranış biçimi yansıtılmaktadır.

Aslana binerek elinde yılan taşıyan olarak bilinen ilk sufi Beyazıd Bestami'nin konformist (uyguncu, geleneğe uyan) olmayan mistik bir yapının kurucusu olması çok önemlidir. Dom kastının etkisi ne olursa olsun, söylencede kaplana bindiği belirtilen Şah Madar'ın kişiliği de bu saptamayı haklı çıkarmaktadır. Pir Mikail (Ehl-i Hak söylencesinde) ve Mahmut Hayrani gibi diğer aslan sürücüleri hakkında ise elimizde hiç somut bilgi yoktur. Ancak söylencenin yapısından bunların kurumlaşmış bir "*ortodoks*" yapıya rakip olan, daha çok başına buyruk ve disipline edilmemiş ruhsal yapıları temsil ettiği anlaşılıyor.

Birbirinden çok farklı iki ruhsal biçim arasındaki çelişki, Ehl-i Hak öyküsünün sözcüklerinde ve diğer iki olayın ikonografisinde (din ululariının resimlerinin tanıtımı) de görülmektedir. (bkz, resim 1 ve 2)

Aslan (ya da kaplan) ve zehirli yılan, vahşi yaşamla ilişkilidir ve bunlara hükmeden güç (İslami olmayan) doğaüstü yeteneklerdir. Duvar ise, yerleşik yaşam biçimi ile uygarlığın simgesidir. Resim 1'de görülen Hacı Bektaş'ın duvarı bir köprüyü

andırır. Resim 2'deki Ehl-i Hak öyküsünde ise karşılaşma bir nehrin kıyısında olmaktadır.

Nehir, sulu tarım ve yerleşik uygarlık demektir. Uygarlık ise, aslanı süren ermişin, içinden geldiği dağlar ve çöl ile çelişkili bir ortamdır. Hacı Bektaş'ın seccadesi (bu bir deri parçasıdır ve aynı zamanda elinde bir tespih vardır) şeriata uyduğunun bir göstergesidir. Diğer resimde ise Şah Mina, Şah Madar geldiği sırada "*wudu*" yapmaktadır ve hemen yanında bir su testisi vardır. Her iki resimde ve diğerlerinde aslanın üstündeki yarışmacının sol taraftan, duvarın üstündeki yarışmacının ise karşı taraftan gelmesi rastlantı olamaz. Sol-sağ karşıtlığının birçok kültürde sembolik önemi vardır ve yüklenen anlamlar hemen hemen tüm dünyada aynıdır.[42]

Doğal olarak söylencedeki yarışma, dünyanın birçok bölgesinde birbirinden bağımsız olarak görülebilen bir süreci sembolize etmektedir. "*Yüksek*" değerlerin, daha "*popüler*" değerler karşısında zafer kazanması; yerleşik, kurumlaşmış tarafın daha başına buyruk olana üstün gelmesi, daha açık belirtmek gerekirse, efsanede Kalenderiliğin sönüşü ve daha kurumlaşmış değerler sistemi içinde erimesi vurgulanmaktadır.

Kurumlaşmış ve insanları zorunluluklar içinde sınırlayan dini değerlere saygı duymayı, aşırı yoksul, alkollü içeçekleri çok seven, perişan kılıklı ilk Kalenderi dervişleri, 10. yüzyılın başlarında Horasan'da ortaya çıktı. Moğol istilalarının yarattığı kargaşa ortamında sayıları hızla arttı. Toplumsal köklerinden kopan birçok yoksulun katılmasıyla daha da çoğaldılar ve içlerindeki öğrenme tutkusu, onları Horasan sınırlarının çok ötesine taşıdı. Kalenderilik, 13.yüzyılın başlarında Anadolu, Suriye ve Mısır'a ulaştıktan kısa bir süre sonrada Kuzey Hindistan'da yayılmaya başladı. Ancak bu yayılma, tek yönlü olmadı. 13. ve 14. yüzyıllarda birçok Kalenderi dervişi, Küçük Asya'dan Hindistan'a

42 R. Hertz, "*The pre-eminence of the right hand: a study in religious polarty*", ayrıca Hertz, *Death and the right hand*; R. Needham (yayınlayan), *Right and left: essays on dual symbolic classification*, Chicago: Üniversite yayını, 1974

gitti. (Şah Madar da batıdan doğuya olan bu göçe Suriye'den katılan bir Hindistan yolcusuydu). Bundan sonraki yüzyıllarda Kalenderi dervişleri, Hindistan ile Atlantik kıyıları arasında hemen her yerde görüldüler.[43]

Kalenderiler arasında örgütlenme ve yerleşik toplum yapısına geçiş eğilimleri, Hindistan, Küçük Asya ve Mısır'da 13.yüzyıl başlarında ortaya çıktı. Büyük olasılıkla Alevilik, Bektaşilik ve Ehl-i Hak düşüncesini benimseyen toplumsal yapıları etkilediler ve onların içinde erimeye başladılar. Hindistan'daki Madari tarikatı, 17. yüzyıla kadar varlığını koruyabilen önemli bir Kalenderi gruptur. 17. yüzyılın ortalarında İran halkı arasındaki Kalenderiler ve onlardan etkilenen tarikatlar çok etkiliydi ve artık göçebe değillerdi.[44] İncelediğimiz mucizevi yarışma öyküsünde, bu yerleşim uygarlığa geçiş sürecinin önemli etkisi olduğunu düşünüyorum. Bu söylencenin yoğun olarak anlatıldığı hemen tüm yörelerde güçlü bir Kalenderi etkisinin yaşıyor olması bir rastlantı olamaz. Hatta Kalenderilerin, bu söylenceyi İslam dünyasının her yanına çeşitli biçimlerde yaydığını söyleyebiliriz.

Bu durumda şu soruyu tartışmak gerekir: Kalenderiler, kendilerinin kaybeden taraf oldukları bir yarışmayı neden sürekli yaymışlardır? Neden Bektaşi, Alevi ve Kızılbaşlar gibi heterodoks tarikatlar, kendi atalarının ve yollarının kurucularını bu söylencede ortodoks kazananlar olarak göstermiş olabilirler?

Bu çok belirgin çelişki, iki mistik eğilim arasındaki mücadelenin, aslında Kalenderi etkisindeki tarikatların iç çekişmesi olduğunu düşününce önemini yitirmektedir. Ayrıca ilk Bektaşi ve

43 Tahsin Yazıcı, "*Kalenderiye*" maddesi, İslam Ansiklopedisi-2; -Simon Digby, *Kalenderler ve İlgili Gruplar*; -Yohannan Friedman, *Asya'da İslam*, cilt:1, *Güney Asya, Kudüs*, Magnes Yayınevi, 1984, sf: 60-108; -S.A.A. Rizvi, *Hindistan'da Sufiliğin Tarihi*, cilt:1, Delhi: munshiram Manoharial, 1978, sf: 301-321

44 Said Amir Arjomand, *Tanrının Gölgesi ve Gizli İmam*, Chicago/Londra, Chicago Üniv. Yayını, 1984, sf: 118-119. Evliya Çelebi, 1655-1656 yıllarında geçtiği Batı İran'daki Nihawend kentinde , "*Haydari, Bektaşi, kalenderi ve Vahidi dervişleri*"nin altı ayrı tekkesi olduğunu ve grupların birbirlerine çok benzediğini belirtmektedir. (Ms. Bağdat Köşkü 305, fol. 307r)

Ehl-i Hakların daha sonraki kuşaklara göre ortodoks İslama daha yakın oldukları düşünülmektedir. Hacı Bektaş ve ilk izleyicileri büyük olasılıkla şeriat hükümlerine sıkı sıkıya bağlı Sünnilerdi. Belli bir süre sonra güçlü Şii ve İslam öncesi Yakın-Doğu mistik düşüncelerinden etkilenerek Kalenderiliğin çekiciliğine kapıldılar. Kalenderiliğin yerleşik düzene uyum sağlaması, Bektaşilerin şeriat karşısındaki rahat tutumlarına uyar. Bu açıdan bakıldığında, duvarın üzerinde güvenli bir havada rakibini yenen ortodoks ermiş, aslanı süren yılanlı dervişe önceleri kesinlikle üstünlüğünü kabul ettirmiş, ama iradesini kabul eden yeni öğrencisinin kişiliğinde dergaha bir "*Truva atı*" almıştır. Sultan Sahak'ın halefi Baba Yadigar, kendi zamanındaki belgelerde sıradan bir Müslüman şeyhi[45] olarak tanımlanır. Daha sonraki kuşaklar ise, artan heterodoks ve İslam dışı inanç sistemini geliştirmişlerdir.[46]

Şah Mina Sahip'in yolunu izleyenlerde de benzer bir gelişme görülmüştür. Şah Mina'nın *Malfuzat* adlı yapıtında ortodoks bir sufi olduğu belirtilmekte, ama 20. yüzyıla ait bir Urdu hagiyografında ise hem Şah Madar ile yaptığı toplantı anlatılmakta, hem de Şah Madar'ın (diğer öğretmenlerin de) sadık bir öğrencisi olduğu belirtilmektedir.[47] Gerçi bu belgede bizim öykümüz yer almaz (elimde bulunan Sinal belgesinin kaynağı bilinmemektedir). Ancak Şah Mina dergahının "*seccade-nişin*"i olan kişi ile yaptığım görüşmede kendisinin efsaneyi çok iyi bildiğini gözlemledim. Günümüz Bektaşileri gibi onlar da bu olayı bir yarışma olarak değil, zıt yönde büyük ruhsal güçleri olan iki ulu kişinin güçlerini birleştirmesi olarak açıklıyorlardı: "*Her ikisi de çok büyük mucizeler sergiledi ve hangisinin daha üstün olduğunu yargılamak bize düşmez.*" Diğer yandan, Şah Madar dergahının seccade-nişini, efsaneyi kendisine sorduğumda çok utandı ve bir

45 M. Mokri, *Etude d'un titre de prpriété* ..., adlı yazısı, Kürdoloji Araştırmaları, Paris: Klincksieck, 1970, sf: 303-330

46 Bkz, yakında çıkacak olan "Şeytanın İlahicileri. *Guran* bölgesindeki *Ehl-i Hak'lar arasındaki bazı heterodoks inanç ve uygulamalr üzerine*" adlı çalışmam.

47 Simon Digby ile yapılan yüz yüze görüşme.

süre konuşmak istemedi. Aslan sürücüsünün Şah Madar olduğu yönündeki yaygın inancı iyi biliyordu ve sürücünün kesinlikle bir başkası olduğunu düşünüyordu.[48] Bu durum, iki ünlü ulu kişinin yolunu izleyenler arasındaki eski çekişmeyi gösteriyordu ve Şah Mina'nın üstünlüğünün etkisini yansıtmaktaydı.

Bu söylencenin üç farklı işlev gördüğünü ve birbirinden ayrı üç anlam taşıdığını söyleyebiliriz. İlk dönemlerde alkollü içki kullanan, konar-göçer ve başına buyruk dervişlerin daha sonra yerleşik yaşam biçimini seçtiğini ve yerleşik kurallara uyduklarını gösterir. İkinci aşamada, başka sufi söylenceleri gibi ulu kişiler arasındaki çekişmenin bir yansıması olarak ve ruhsal üstünlüğün ilanı anlamında anlatılmış yerleşik halkın göçebeler karşısındaki üstünlüğü öne çıkarılmıştır. Söylencenin anlamı, İncil ve Kuran'da, Hz. Musa'nın Mısırlı sihirbazlar karşısındaki üstünlüğünü anlatan öykülere çok benzer. Nihayet son aşamada birbiriyle benzeşmez atalar, artık kabul edilir ve eski rakipler arasındaki çekişme uzlaşma ile son bulur. Söylence, artık bir yarışma değil, bir uzlaşma ve bütünleşme öğesi olarak anlatılmaktadır. İki ulu kişi farklı ama eşit önemde ruhsal başarılar kazanmıştır.

İncelediğimiz efsanedeki gerçek kahramanlar, Kalenderiler ile onların Budist ya da Hindu öncüleridir. Bir yanda Bektaşi ve Kızılbaşlar ile diğer yanda Ehl-i Haklar arasındaki benzerlikler, bu topluluklar üzerindeki güçlü Kalenderi etkisinin sonucudur. Bu topluluklarda anlatılan söylencenin çok geniş bir kabul gördüğünü gözlemledik. Öyküdeki güçlü Hint etkisi çok belirgindir ve Müslümanların mucize öykülerinden[49] şu ya da bu ölçüde etkilenen birçok başka gelenekleri olduğu da bilinmektedir. Bu topluluklar, kesinlikle Yakın-Doğu'da yaşadıkları halde Budizm

48 Burada, yukarıda sözü geçen Taceddin Şersawar'dan söz edildiğini düşünüyorum. 1986 Mayıs'ında bu iki türbeye yaptığım ziyarette ermişin bu adla anıldığını biliyorum. "Şer-*sawar*" adının anonim olarak kullanıldığını sanıyordum.

49 Gramlich'ın kısa süre önce yayımlanan ayrıntılı çalışmasında, bu anekdota benzeyen bir mucizeden söz edilmiyor. Richard Gramlich, *Die Wunder der Freunde Gottes: Theologien und Erscheinungsformen des* İslamischen *Heiligenwunders*, Wiesbaden: franz Steiner Verlag, 1987

ve Hindu dinlerini kendilerine dost dinler olarak algılarlar. Bu tarikatların ilk üyelerinin Hint dini görüşleri ile karşılaşınca çok farklı davranmadığını düşünüyoruz. Aslında Ehl-i Hak geleneğinde Hindistan bağlantısına birçok açık gönderme yapılmaktadır.[50] Hindistan ve Batı Asya'daki başlangıç dönemlerinde birbirinden bağımsız olan benzer heterodoks tarikatlar arasındaki karşılıklı etkileşim ve ilişkilerde Kalenderilerin güçlü haberleşme ağlarının çok etkili olduğu düşünülmektedir. Dönemlerinde "*yuvarlanan taş*" olarak tanınan Kalenderilerin, çevrelerinde gördükleri güçlü ortodoks düşünceleri, *yürüyen bir duvar* sembolü ile anlatmaları, yapılarına daha çok uygun düşmektedir.

Kaynak:

TURCICA, revue d'Etudes Turques, Cilt 21-23, s.39, 1991 (İngilizce) Strasburg.

50 Van Bruinessen, *Hacı Bektaş*, ...

Alevi cemlerinde çerağın yanmasıyla cem başlar. Şah-ı Merdan Ali'nin çerağı uyandırılır ki erenler meydanı aydınlansın. Çerağ uyarılırken Gözcü, canlara: "Edeb, erkân" ya da "Bacılar Marifete.." deyip çerağcıya (delilci) seslenir: "Erenler, kalk! Muhammed Ali erkânı üzere çerağı uyandır."

Delilci, "Eyvallah, pirim!" der ve hizmete başlar. Yanında bulunan delili (çerağı) alıp meydanda dâra durup "Hayır himmet Pirim!" diyerek şu tercemanı okur:

"Çerağ-ı Ruşen,
Fahr-i dervişan,
Zuhur-ı iman,
Himmet-i piran,
Pir-i Horasan,
Küşad-ı meydan,
Kuvve-i abdalan,
Kanun-ı evliya,
Gerçek erenler demine Hû!.."

Dede, dârda durmakta olan delilciye şu hizmet duasını okur:

"Bism-i Şah, Allah.. Allah...

Hizmetin kabul, muradın hâsıl ola. Gönlün aydın, Hızır yoldaşın, erenler haldaşın ola. Sonsuza dek bu çerağ, bu ışık, demimizde, cemimizde eksik olmaya. Yolumuz aydın, gönlümüz mutlu ola. Cabir-ül Ensari'nin himmeti üzerinde ola. Gerçek erenler demine Hû!.."

Çerağcı meydana niyaz edip yerine gider ve delili yerine koyar. "Allah Muhammed Ali" diyerek diz üstü oturur, çerağları (mumları) yakmaya başlar. (Dede Garkın Süreğinde CEM kitabından)

***

Bu kitapta, Alevilik ve Bektaşilik üzerine yabancı araştırmacıların, Türkologların yaptıkları araştırma/incelemeler sonucunda kaleme aldıkları Fransızca makalelerin çevirileri yer almaktadır. Makalelerde araştırmacıların konuya nesnel yaklaştıkları, yüzeysel araştırmaktan öte daha derinliğine konuya eğildikleri görülmektedir. Kitapta yer alan çeviriler, daha bilimsel ve daha tarihi gerçeklere dayanmaktadır. Kimi makaleler, ilk kez yayınlanıp siz okurların bilgi dağarcıklarının daha da zenginleşeceğini umuyoruz.



ISBN 978-605-4616-43-5