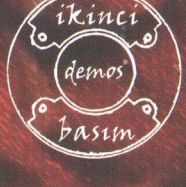
Irène Mélikoff

KIRKLAR'IN CEMİ'NDE



demos®

Irène Mélikoff

KIRKLAR'IN CEMİ'NDE

Çeviri:
Turan Alptekin

demos

"Kırklar'ın Cemi'nde"

yayıncı: *evren atalay*

yayın yönetmeni: *zeynel atalay*

dizgi: *demos yayınları*

kapak ve kitap tasarımı: *zeynel atalay*

1. Basım: *demos yayınları, eylül 2007*

2. Basım: *demos yayınları, kasım 2011*

ISBN: 978-9944-387-06-4

Kültür ve Turizm Bakanlığı Sertifika No: *11233*

Basım: *Barış Matbaası*

Güven Sanayi Sitesi C Blok No: 291 Topkapı/İstanbul

Tel: 0212. 674.85.28 - Faks: 0212. 674.85.29

Sertifika No: 12037

demos®
yayınları

molla fenari sokak no: 6-a cağaloğlu - istanbul

tel: 0212. 526.60.28 faks: 0212. 526.61.28

http://www.demosyayinlari.com.tr

KIRKLAR'IN CEMİ'NDE

Irène Mélikoff

çeviri: *Turan Alptekin*

demos®
yayınları
İstanbul 2011

kitabın fransızca yayını:

AU BANQUET DES QUARANTE
Exploration au coeur du
Bektachisme-Alevisme

(ANALECTA ISISIANA L, İstanbul 2001)

İÇİNDEKİLER

Çevirenin Sunuşu 7

Önsöz 9

I. Bölüm

GENEL KONULAR

1. Şamancı İnanış ve Sûfilik Arasında

XIII. Yüzyılda Bektaşiliğin Kurucu Adı: Hacı Bektaş

(18-20 Haziran 1999'da Dié [Drome]

Transhumance şenliğinde verilen konferans) *13*

2. İslâmlığın Kıyısında Bir İslâm: Alevilik

(24 Ekim 1998'de Collège de France,

Société Ernest Renan'da verilen konferans) *19*

3. Türkiye'de Bektaşilik ve Alevilik:

Oluşum-Gelişme-Gelecek için Beklentiler

(Avrupa Parlamentosu'nda Alevi Günleri: Strasbourg, 6-7 Mayıs 1999) *29*

II. Bölüm

TARİH ARAŞTIRMALARI

1. Bacıyân-ı Rûm'dan Biri: Kadıncık Ana Üzerine

(Yayını: Festschrift Hans-Georg Majer, Münih 2001) *37*

2. Bektaşi-Kızılbaş Tarihsel Bölünüşü ve Sonuçları

(İstanbul İsveç Araştırma Enstitüsü'nce düzenlenen konferansta sunulan inceleme,

Kasım 1996; İstanbul 1998, s. 1-7) *47*

3. Aydınlanma Süreci Kapsamında Bektaşilik

(Server Tanilli Sempozyumu; Türkçede daha önceki yayını:

"Türkiye'de Aydınlanma Hareketleri", İstanbul 1997, s. 25-33) *59*

III. Bölüm

EDEBİYAT DENEMELERİ

1. *Geçmişte ve Günümüzde Türkiye'de Şah İsmail'e Tapma*
("Journal of Azerbaijani Studies", I, 1998; Tartışmaya sunuluşu: "Şah İsmail ve dönemi", Bakû, 24-26 Eylül 1998) ***67***

2. *Pir Sultan Abdal Dolayısıyla*
(Pir Sultan Abdal Günü, Paris 1998: Fransız Alevi Demekler Federasyonu -FUAF- Türkçeye daha önceki çevirisi: "Anadolu Aleviliği ve Pir Sultan Abdal", Paris 1998, s. 9-17) ***75***

IV. Bölüm

ÖĞRETİNİN DERİNLEŞMESİ

1. *Bektaşi-Alevi Problemi: Son Birkaç Görüş*
(Turcica, Revue d'Etudes Turques, XXXI, 1999, s. 113-122) ***85***

2. *Orta-Asya'dan Anadolu'ya: Gök-Tanrı'dan İnsan-Tanrı'ya*
("Les Cahiers de l'Orient", 42; 1995, s. 113-122) ***113***

3. *Bektaşi-Alevilerde Ali'nin Tanrılaşması*
(2001 yılı içinde TTK'nun bir yayınında yayımlanmak üzere kaleme alındı) ***123***

4. *Hacı Bektaş'ın Kutsal Dağı ve Kutsal Ağacı*
(Turcica, XXII, 2000) ***151***

5. *Yakın ve Orta-Doğu Cemaat-dışı Oluşumlarında Evrensellik (universalisme) ve Gnostisizm*
("Festschrift Barbara Flemming", Brill, Leiden; yayımlanmak üzere) ***169***

6. *Börklüce Mustafa Üzerine Bir Araştırma* ***189***

Sonsöz ***195***

Dizin ***197***

ÇEVİRENİN SUNUŞU

Profesör Dr. Madame Irène Mélikoff'la, 1991 yılında uluslararası bir sempozyumda, tanıştım. Kendisiyle, aynı oturumda konuşma onurunu yaşadım; görüşlerini dinleme fırsatı buldum. Aynı etkinlik çerçevesinde Eskişehir'e kadar yan yana söyleştiğimiz bir tren yolculuğu da dostluğumuzun temeli oldu. Sanırım bu söyleşi, aynı zamanda bir mülâkattı ve mistik eğilimlerimi anlamaya çalışırken, söz arasında, Madame Mélikoff, "reincarnation"a inanıp inanmadığımı da öğrenmek istemişti. Açıkça, Bahâüddin Nakşbend'e, Celâlüddin Rûmî'ye, Peygamber'e, Ali'ye, Ehl-i Beyt-i Nebevî'ye derin sevgimle birlikte; daha önceleri yaşamış olabileceğimi duyumsadığımı da söyledim. Tanrı'yı aşkla seviyordum. İslâm'a hayranlıkla bağlı idim. Kendisinin bu konularda ne düşündüğünü bilmiyordum ve yalnızca hiç kaçamaksız, dürüst yanıtlar vermek istemiştim. *"Ben Aleviliğin iki temel felsefesine inanıyorum. İnsan öldükten sonra başka insanların bedeninde yeniden yaşıyor. Ve Tanrı çeşitli şekillerde görünebilir; her biçime girebilir."* anlamındaki düşüncelerini de Oral Çalışlar'la bir söyleşisinden, daha sonra öğrendim. Katolik Kilisesi ile bağlarının çoktandır kopmuş bulunduğunu da bir gün bana kendisi söyledi. Mektuplarında her zaman *"Allah nasip ederse"*, *"Allah izin verirse"*, *"İnşallah yakında görüşmek ümidiyle"*, *"İnşallah bu sene görüşebileceğiz."* *"İnşallah sıhhatiniz iyidir."* *"Allaha şükür fazla yaramaz bir şey yok"*, *"Hazreti Mevlâna'nın 724. vuslat yıldönümü anma törenleri"* ve Arapça söylenişiyle *"Yemen'de olsanız bile daima yanımdasınız."* gibi söylemlerinin, Bektaşilik gibi dinler üstünde bir yerde durduğunu düşünmeye hakkımız vardır.

Bir gün merhum pederlerini andırıyor olmama şaşırdığını söylemişti. Bu, bana her zaman gurur verecektir.

"Yunus Divanı" üzerine çalışmalarımı kitaplaştırmamı isteyen de Sevgili Madame Mélikoff'tur. 28 Mayıs 1992'de yazdığı bir mek-

tubunda *"Yunus Divanı hakkında çalışmanız çok değerli olacak ve ondan faydalanacağız. Kitabınızı dört gözle beklerim."* diyordu.

Bir çevirim dolayısıyla da şunları yazmıştı: *"J'ai savouré votre traduction. Elinize zekânıza kültürünüze sağlık! Diliniz bana göre fevkalâde güzel: Osmanlıcanın tadını kaybetmemiş ve öz Türkçeye uygun. Onu okumaktan doyamadım. Sanki yeni keşfediyorum. Bu sebepten dolayı daha evvel size yazamadım. Fransız dilini çok iyi biliyorsunuz."*

Beni elbette onurlandıran fakat aynı zamanda mahcup eden bu özendirici sözleri, öğünme amacı ile değil; eseri güven duyarak okumanız için aktarıyorum. Ancak, iki makale İngilizce olarak yayımlanmış olduğundan çevirilerini bu dilden yaptığımı belirtmeliyim. Umarım kusurlarım hoş görülecektir.

Türkçe Kırklar'ın Cemi'nde* adını yazarının seçtiği bu eser, çeşitli bildiri ve makalelerden oluştuğu için, kitapta, kaçınılmaz olarak bazı tekrarlar bulunabilecektir. Ancak bunlar, üzerinde ısrarla durulması gereken problemlerin yeri geldikçe vurgulanışları olarak alınabilecektir.

Eserin basımında gösterdikleri ilgi ve özen için *demos yayınları* ve çalışanlarına teşekkür ediyorum...

Turan Alptekin
22 Ağustos 2007
Mersin, Pompeiopolis

* Irène Mélikoff, *Au Banquet des Quarante-Exploration au cœur du Bektachisme-Alevisme*, Isis Istanbul 2001.

ÖNSÖZ

Bektaşilik, onun bir parçası sayılan Alevilik gibi, sosyal bir olgudur; fakat ayrı bir din değildir: kökleri boylar dönemine inen bir yaşam biçimine bağlı kalıştır. Bu da ata geleneklerine ve ata inançlarına saygı demektir. Böyle olduğu için de, karşılıklı etkileşmelerin sonucu katlar (adstrat) kadar, başlangıçtan beri Türk uluslarıyla ayrılmaz biçimde birlikte olmuş değişik inançlar da içerir.

Demek, Bektaşiliğin incelenmesi bir "inanma" değil, gözlem, çözümleme ve anlamaya çalışma işlemidir.

Bu sebepledir ki, önce dış görünümleri betimleyerek, On İki İmam bağlamı içinde beliren bu "öğreti"nin, niçin uç-Şiîliğin (yeniden-bedenleşme, Tanrı'nın insan suretinde tecellisi, Ali'nin tanrılaştırılması gibi) belirleyici çizgilerini taşıdığını anlamaya; ardından, problemin derinlerine inerek ve araştırmalarımı birbiriyle ilişkili farklı doğrultularda genişleterek bilgilerimi derinleştirmeye çalıştım.

Bektaşilik bir halk sûfiliğidir ve özellikle böyledir. Dini, bir heyecan duyma gereksinimini karşılama yönelimi içinde ve bâtınî biçimlenişi ile alır.

Sûfilik, heyecanlara karşı çıkan "nass"çılığa bir tepkidir. Bu, resmî inanış karşısında kural-dışılık demektir.

Ancak resmî inanışa ne kadar karşı olunursa olunsun, Bektaşilik, İslâm'dan ayrı bir oluşum değildir. Gelişimi İslâm çerçevesi içindedir. Karşı bir güç olduğu ölçüde de ona bağlıdır ve ondan ayırılamaz.

Bektaşilikle bugün Alevilik adı verilen olgunun kökenleri aynıdır: Orta Asya'dan gelen göçer Türkmen boyları; XII., XIII. ve XIV. yüzyılda, göçlerle Anadolu'ya gelmiş bulunanlar.

Bektaşiler ve Aleviler, XIII. yüzyılda yaşamış bir halk ermişi olan Hacı Bektaş Veli'ye derin saygıda birleşmektedirler. Hacı Bektaş, Bektaşi dervişler tarikatının kendisine bağlandığı kişidir. Böyle olmakla birlikte, Bektaşiler ve Aleviler, zaman içinde, tarih ve coğrafyalarıyla, birbirlerinden ayrıldılar. Osmanlılarla birlikte Trakya ve Balkan-

*lar'ın fethine katılan Bektaşiler, fethedilen diyarlardan toprak bağışları elde ettiler, buralara yerleştiler ve birer irfan yuvası olacak olan **tekke**'ler inşa ile yerleşik yaşama geçtiler. İlk Osmanlı sultanlarının yönlendirmeleriyle koloniler kurucu dervişler oldular. Hıristiyan çocuklardan oluşturulan Yeniçeri Ocakları, bu sebeple onların tarikatına bağlandı. Fakat onlar da, aynı şekilde, aralarında yaşadıkları Hıristiyan nüfusun etkisi altında kaldılar.*

Zamanla, dinde kural-dışılıkları (non-conformisme) ve hoşgörüleri ile bir ilerleme öğesi oldular ve -önce Yeni Osmanlılar, sonra Jön Türkler- bütün öncü devinimlerde yer aldılar.

Bununla birlikte, edebiyatta ve yeniliklerde her zaman öncü olan Bektaşiler, Osmanlı İmparatorluğu Avrupa'daki topraklarını kaybedip de denge o zamana dek biraz değişik bir yazgı ile Anadolu sınırları içinde kalmış olan Alevilere kayınca, etkilerini yitirdiler.

İlk biçimlenişi ile yani XVI. yüzyıl başlarında Balım Sultan'ın tarikata yeni bir düzen verişinden önceki konumuyla Bektaşiliğin bir kolu olarak görünen Aleviliğe, savaş gücü Türkmen boylara dayalı ilk Safevîlerin Kızılbaş eylemi içinde rastlıyoruz. Bu boyların etkin katılımıyladır ki, evlenme yoluyla Akkoyunluların da hısımı olan Safevîler 1501'de Şah İsmail'in tac giymesiyle zafere ulaştılar. Bununla birlikte, 1514'te Çaldıran'da Osmanlıların kesin üstünlüğü, Anadolu'da Osmanlı yönetimine ve resmî dine başkaldırıda direnecek olan Kızılbaş kımıldanışın İran'da sonunu belirledi.

XIX. yüzyılda Kızılbaşlar, "asi zındık" anlamı ile özdeşleşen adlarını, Ali'ye, (üçüncü sırada bir yer aldığı İran Şiîliğindekinden daha ileri ve taşkın bağlılıkları dolayısıyla), "Alevi"ye dönüştürdüler.

***Tekke**'leri irfan ocaklarına dönüşen Bektaşilerin tersine Aleviler eğitimsiz kaldılar ve kendi içlerine kapanarak boy yaşamına ve ata geleneklerine bağlılıklarını koruduları.*

Atatürk devrimleri sırasında da kurtarıcı partiyi heyecanla desteklediler ve ülkenin laikleşmesine katkıda bulundular.

Yaşam koşullarının değişmesiyle, köylerinden koparak gençlerin

eğitimden yararlanabilmeleri için kentlere doğru göçe başladılar. Buralarda kültür düzeylerini yükselttiler.

Günümüzde Alevilere, aydın, okumuş, devlet adamı ve sanayici her sınıf içinde rastlanıyor.

Başkaldırıcı ve eziklik içinde geçmişleri onlara bir düşünce genişliği, hoşgörü ruhu ve inançlar-üstü bir eğilim vermededir. Şimdi, her ilerici kımıldanış içinde en öndedirler ve laikleşme savaşı içinde de ön safta ve bütün aşırı biçimlenişlere karşı, savunucu olarak yer almadadırlar.

Tasarladığımdan daha uzun zamana yayılan araştırmalarımda, kendilerine borçlu olduğum kişilerin hepsini burada saymıyorum. Yol göstericilerim, çalışma arkadaşlarım, destekleyicilerim oldu. Otuz yıl boyunca, pek çok deneyim kazandım, birçok dost ve zorlukla karşılaştım. Direnmem ve karşı çıkmam gereken durumlar oldu. Hepsini anmam çok güç. Kimi zaman ufak bir uyarı, görünüşte küçük bir olay, bir esinleniş dağını yerinden oynatmaya yetti. Ve bazen kişisel karşılaşmalar kütüphanelerde geçen uzun zamanlardan daha verimli oldu.

Bütün çalışma arkadaşlarıma, hatta bazen farkına bile varmadan getirdikleri yardım için bütün dost ve yakınlarıma, ayrı ayrı teşekkür edemiyorum, teşekkürlerimi hepsine birden sunuyorum. Yine de gösterdikleri dostluk ve ilgi dolayısıyla, asıl teşekkürlerimi Alevi dostlarıma ayırıyorum. Onlar benim veremediğimden çok fazlasını hak etmekteler. Hâlâ, dostluklarına ve ilgilerine lâyık olmam, yöneltikleri umudu biraz da olsa karşılamam için, yazmamda, gücümü ve bilgilerimi toplamamda, beni onlar yüreklendiriyorlar.

Düşüncelerimle baş başa kalmam için uygun koşullar sağlayarak çalışmama yardımlarını ara vermeden sürdüren yakınlarımın ilgilerine ve özellikle de vaktini ve emeğini esirgemeden, yazdıklarımı okuyup düzeltmelerini yaparak yeniden yazan kızıma da teşekkür ediyorum. Gönüllü ve görevli bütün çalışma arkadaşlarıma da derin minnettarlığımı sunuyorum.

ŞAMANCI İNANIŞ VE SÛFİLİK ARASINDA XIII. YÜZYILDA BEKTAŞİLİĞİN KURUCU ADI: HACI BEKTAŞ

Her şeyden önce, ele almam için verilen başlığı düzeltmem gerekiyor.

"Şamancılık ve Sûfilik arasında" söylemi doğrudur; fakat Hacı Bektaş, Bektaşiliğin ve onun günümüzde Alevilik adı verilen, Anadolu'daki biçimlenişinin kurucusu değil; Anadolu kökenli ve düzenli bir dervişler tarikatı olan, özellikle Trakya'da, Balkanlar'da ve Arnavutluk'ta yayılmış bulunan Bektaşiliğin yalnızca esin kaynağıdır: Bektaşilik de, Alevilik de, XIII. yüzyılda yaşamış bir halk ermişi olan Hacı Bektaş Veli'ye dayanmaktadır.

Yakın zamanlara kadar, Bektaşilikten ve Bektaşi tarikatından daha çok söz edilmekteydi. Ancak, Osmanlı İmparatorluğu Avrupa'daki topraklarını yitirince, Bektaşiler, Anadolu'da kalmış olan Aleviler karşısındaki üstünlüklerini yitirdiler. Aleviler ise, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda, Atatürk'ün ülkeyi laikleştirmesiyle bir yükseliş yaşadılar.

Göçer topluluklar oluşturdukları, Anadolu bozkırlarında ve köylerinde yüzyıllarca dışlanarak yaşayan Aleviler, bu dönemden başlayarak, genç kuşağın eğitim gördüğü kentlere yerleşmek üzere, köylerini bırakarak göçe başladılar.

Birçoğu da, maddî koşullarını daha iyiye götürme amacıyla, Avrupa'ya doğru göç dalgaları içine katıldılar; ki dinsel törenleriyle birlikte, bugün kendilerinden söz edeceğimiz, bunlardır.

Gelelim, onların saygı ile bağlı oldukları Hacı Bektaş'a. Hacı Bektaş, 13. yüzyılda, Moğol akınının önünden kaçarak Anadolu'ya gelmiş bir dervişti. Bektaşi tarikatına adı verildi ve Şamancılıkla halk

Sûfiliği arasında bir yaklaşma noktası olarak görünebildi.

Hacı Bektaş, Türk halk İslâmlığı için örnek kişilik oldu. Buna rağmen, yaşamı üzerine yazılmış "menakıbname"lerde çoğu kez, bu dünyayla gökyüzündeki ve yeraltındaki ruh dünyaları arasında bağlantı kuran, kerametlerde bulunan, bilici ve büyücü, Şaman çizgileri ile yer almadadır.

Onunla ilgisi dolayısıyla ele alacağımız sûfiliğe gelince: burada, Mevlânâ Celâleddin Rûmi ve "semâ-zen dervişler" (dönen dervişler) için olduğu gibi, kentlerin *medrese* kökenli bilgince sûfiliği değil; Şamancı kalıntılarla birlikte, Türk halklarının yüz yüze geldikleri Budacılık, Nesturi Hıristiyanlık, bir ara Uygur Türk Devleti'nin resmî dini olan Maniheizm gibi değişik inançları da içinde barındıra gelen bir halk sûfiliği söz konusudur.

Daha sonra, halk İslâmlığı, başka topluluklardan alınan öbür öğeleri de özümsedi: Bektaşiler Balkanlar'da, "bogomil" ya da Hıristiyan yönelişleri benimsediler. Buna karşılık Alevilerin, İranlı, Kürt ve benzeri topluluklarla yan yana ve çoğu kez iç içe yaşadıkları Doğu Anadolu'da, Kürtler, Ehl-i Hakk'lar ve Yezidîlerce benimsenmiş inançlardan gelme öğeler, ayrıca, "Bogomil", "Tondrakit", daha Batı'da "Kathar" ve başkaları olmak üzere "Paulicianism" kökenli "dualist" (iki tanrı inanışlı) sapmalar görülür.

Bu sebepledir ki, Türk halk İslâmlığı, bir din ve kültür "senkretizm"i olarak tanımlanabilecektir.

Hacı Bektaş, Anadolu'ya, Moğol akınından kaçan göç dalgaları ile birlikte 1230'lu yıllarda, muhtemel olarak Mâverâünnehir'de ülkeleri Çingiz Han tarafından ele geçirilen Hârezmlilerin ardı sıra geldi. Bugün bildiğimiz, İran illeri kavramının sınırladığı anlamla değil, Ortaçağ'daki "güneşin doğduğu ülke" anlamıyla, Horasan'dan gelmişti. Deyim, İran'ın doğusundaki bölgeleri, özellikle, Hârezm toprakları, Mâverâünnehir'i anlatmak için kullanılıyordu.

1239-1240'a doğru, Hacı Bektaş -o sırada hacı değildi- kendisi-

ni, yönetim merkezi Konya'da bulunan Rum Selçuklu İmparatorluğu'nun karşısında, Babaî halk ayaklanışının içinde buldu. Ayaklanmanın gücü karşısında Selçuklu sultanı ücretli Frank askerlerini çağırmak zorunda kaldı. Bunlardan birinin, Simon de Saint-Quinten'ın yazdıkları bugün elimizde bulunuyor.

Hacı Bektaş, ayaklanmayı sona erdiren kıyımdan kurtulanlardan biriydi. Birkaç yıl bir ortadan kayboluştan sonra Kapadokya'nın küçük bir köyünde, bir münzevi yaşamı sürdüğü *Soluca Karaöyük*'te -bugünkü Hacıbektaş'ta- yeniden ortaya çıktı. Adıyla anılan tarikat, anlatıya göre 1271 yılında, kendisinin altmış üç yaşında ölümünden sonra kurulmuştur.

İlk Osmanlı sultanlarıyla aynı çevreden -oğuz Türkmen boylarından- gelen çok sayıda Bektaşi derviş, Osmanlıların yanında, Trakya ve Balkanlar'ın fethine katıldı. Bu dervişler inanç için savaşta öne geçtiler, fatihler, *Gazi*'ler oldular. Fetihlerle topraklar kazandılar. Kılıç hakkı saydıkları bu yerlere zaviyeler, tekkeler kurdular. Göçer yaşamlarını bırakarak yerleşikleştiler ve düzenli bir tarikat yaşamı oluşturdular. Kazanılan topraklarda, kolonileştirici dervişler oldular.

Balkan halklarının inanç değiştirmelerinde, bu Bektaşiler etken oldu. Bölgedeki Müslüman nüfus, çoğunlukla Bektaşiliğe bağlıdır. Bektaşilik, özellikle XIX. yüzyılda, bu tarikat inanışını resmî din olarak yerleştirmeyi amaçlayan bir akımın da geliştiği Arnavutluk'ta -bu akım II. Abdülhamid tarafından şiddetle bastırıldı-, dikkati çekmektedir.

Anadolu'da kalmış olan ve günümüzde "Alevi" adı verilen Bektaşilere gelince, onlara verilen bu adın, ancak bir yüzyılı kapsayan yakın bir dönemi anlattığını hemen söylemeliyim. Sözcük gerçi hep vardır; fakat "Ali soyundan gelme" anlamındadır ve İran'daki kullanımı hep bu anlamda olmuştur.

Aleviler, Osmanlı belgelerinde, *Rafizî* "ayrılıkçı", *mülhid* "tanrısız", *zındık* "inançsız" gibi dışlayıcı söylemlerle anılmaktadırlar.

Özellikle de XVI. yüzyılda kırmızı bir serpuşla ayırıcı baş örtüşleri dolayısıyla ilk Safevilerin taraftarlarına verilmiş olan adla, onlara *Kızılbaş* denmiştir. *Kızılbaş*'lar, Osmanlılara karşı Safevileri, yani Türklere karşı İranlıları desteklemişlerdi. Ancak XIX. yüzyıldadır ki, kendileri için insan suretinde tanrısallığı simgeleyen ***Ali'ye derin saygıyla bağlılıkları dolayısıyla,*** **Alevi** ***adı,*** **Kızılbaş** ***sözcüğünün yerini aldı.***

Göçer ve yarı-göçer kökenleri dolayısıyla, Alevilerin göreneklerı kentlilerinkinden farklıydı. Köylerinde cami bulunmuyordu ve dinin dış biçimlenişlerine uymuyorlardı: beş vakit namazı kılmıyor, ramazanlarda oruç tutmuyor ve esritici içki yasağına uymuyorlardı. Kadınları kapanmaya gerek duymuyor ve toplantılarda erkeklerle yan yana duruyordu. Genel olarak tek evli idiler. Bundan dolayı da resmî İslâm'a uyan Sünnî inançlılarca dışlanmaktaydılar.

Çizgi dışı kalmaları ve dışlanmaları onlarda sürekli bir eziklik yarattığı için, baskıdan uzak olma amacıyla Aleviler, inançlarını ıssız yörelerde, geceleri ve gizli olarak yaşıyorlardı. Bu da Türkiye'de günümüzde de ortalarda dolaşan, gece âlemleri gibi, karalayıcı ve yaşamı güçleştirici birtakım söylentilerin doğmasına yol açıyordu.

Yakın bir geçmişe kadar, Alevilerin bir toplantısına katılmak çok güçtü; her şey gizlilik içindeydi ve Aleviler inançlarından söz edilmesinden hoşlanmıyorlardı.

Günümüzde birçok şey değişti. Aleviler saklılık alışkanlıklarını koruyor ve inançlarını dışa vurmaktan hoşlanmıyor olsalar da, resmî bir baskıyla karşılaşmadıkları için, artık kimliklerini gizleme gereğini duymuyorlar.

Alevilik, atalar geleneğine bağlı ve kökleri boy göreneklerine uzanan bir yaşam tarzına dayalı sosyal bir olgu olmakla birlikte, bir din değildir.

İnanç yönüyle Alevilik, kendisinden ayıramadığımız Bektaşilik gibi, bir halk sûfiliğidir. Sûfilik, İslâm'ın bâtınî biçimidir ve aynı zamanda, resmî inancın katılığına ve "nas"laştırılışına karşı da bir tepkidir. Sûfilik, dinin, halk kitlelerinin duyarlığına ve hayallerine uygun

biçimde algılanışına izin vermededir. Anlatılara ve söylencelere dayanan bâtınî biçimiyle İslâm, ata gelenek ve göreneklerinin ağır bastığı boy yaşamı içinde, daha kolayca özümseniyordu.

Alevi inanışı, yeniden-bedenleşme ile birlikte Tanrı'nın insan suretinde tecellî ettiği inancına dayanmaktadır. Tanrı, insan suretiyle tecellî edişinde, Ali adını almadadır.

Fakat unutmayalım ki, Alevi halk sûfiliği, Şamancı öğelerin, İslâm öncesi İran çift-tanrılılığının (dualisme) ve "gnostisizm"in de içinde yer aldığı bir dinler karışımıdır da. Ayrıca -ve hatta özellikle-, kendileri On İki İmam'a bağlı olduklarını söylüyor olsalar da, İsmailî'lerinkini andıran güçlü bir aşırı Şiî etki de görülmektedir. Bu sonuncu etki, XVI. yüzyılda, ateşli taraftarları ilk Safeviler döneminde belirginleşir. Başarılarını borçlu bulunduğu müridlerince, genç Şah İsmail tanrılaştırılmış ve Ali'nin yeniden bedenleşmesi olarak görülmek istenmiştir.

Birazdan *Âyin-i Cem*, "Birlik Âyini", aynı zamanda *Kırklar Meclisi* de denen bir Alevi töreniyle karşılaşacaksınız. Bu, öte-dünyada, zaman dışı bir evrende geçmekte olan bir olayın yansılanışıdır. Törenin erkânı, Safeviler döneminde, muhtemel olarak Şah İsmail zamanında kurallaşmıştı.

Erkân birkaç bölümden oluşmadadır. Öğreti açısından ağırlıklı olan bölüm, Ali adının ayırılamaz biçimde Tanrı adının söylenişiyle kaynaştığı *tevhid* (Tanrı'nın birliğinin söylemi) bölümüdür. Ali "Şah" sözcüğünde belirmededir. Şah İsmail döneminde bu, ruhanî olan Şah ile ölümlü Şah arasında, istenen bir karışmaya yol açmadaydı.

Ardından, Peygamber'in *Mirac* olayının anlatımı gelir. Bu yolculukta, Peygamber, *"Kırkların Cemi"*ne ulaşır. Kırklar'ın Ali'den başkası olmayan başkanları onu karşılar. Ancak söz konusu, ezel niteliği içinde Ali'dir ve Peygamber onu bu niteliği ile tanıyamaz. Nerede bulunduğunu öğrenmek ister. Ali, "Biz Kırklar'ız ve Kırkımız Bir'iz" der. Sözlerinin kanıtı olarak parmağını keser ve o anda bütün

Kırklar'ın parmağı kanar. Peygamber, fakat siz otuz dokuz kişisiniz, der. Kendisine "Birimiz rızık toplamaya gitti" denir ve kanayan bir el belirir. Bu, o sırada bac toplamaya gitmiş olan, Ortaçağ meslek loncalarının Pir'i, Selmân-ı Fârisî'nin elidir. Bölüm, Ortaçağ Türkiye'sinde büyük ağırlığı olan meslek loncalarından, Ahi törenlerinden esinlenmiştir.

Selman, sadaka toplama görevinden bir tek üzümle döner. Peygamber bu taneyi sıkacak ve Kırklar'ın hepsini esritecek kadar şerbet çıkaracaktır. Bu şerbetten kendisi de içerek esriyen Peygamber semâ'a kalkar. Türbanı çözülür düşer ve kırk parçaya bölünür. Kırklar'ın her biri bir parçasını kuşanır, hep birden Muhammed-Ali aşkına dönmeye başlarlar.

Törenin bu anında, semah'da yer almak isteyen erkeklerle birlikte kadınlar da kalkar ve dönmeye başlarlar.

Dua biçimini almış, kuralları belirlenmiş bir tören dansı söz konusudur. Mevlevi'lerin, yıldızların güneşin çevresindeki dönüşlerini simgeleyen sema'larından farklı olarak, Alevilerin semah'ı *turna*'nın uçuşunun yansılanmasıdır.

Turna, Asya'nın büyük bir kesiminde, Uzak Doğu'da olduğu kadar Orta Asya'da da kutsal tanınan bir kuştur: göçer toplulukların, aynı zamanda ebedî yaşamın ve ebedî dönüşün simgesidir.

Semah'tan sonra tören, Kerbelâ Olayı'nın, İmam Hüseyn'in ve onun susuzlukla can verıniş olan yoldaşlarının şehadetlerinin anılışıyla sona erer: Su getirtilir, şehitler aşkına herkes bir yudum içer. Deyişler okunur; tören, bu katıksız Şiî anışla son bulur.

Yargıyı siz verin...

Birazdan göreceksiniz, Mevlevi dervişlerin (dönen dervişlerin) semâ'ı ile karşılaştırabileceğiniz bir tören değildir. Bu, İranlı esinlenişlerin bilgin sûfiliği olmadığı gibi, Müslüman kültürün hiçbir yabancı öğe alınmamış bir ürünü de değildir. Bir halk dindarlığının belirtisi, kalbin bir çığlığı, işlenmemiş bir taş örneğidir.

İSLÂMLIĞIN KIYISINDA BİR İSLÂM: ALEVİLİK

Osmanlı İmparatorluğu'nun, daha sonra Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî inanç biçimi Sünnîliğe tepkiler içermesi dolayısıyla Alevilik yüzyıllar boyu saklı yaşadı. Günümüzde, Müslüman tutuculuğa karşı çıkış aracı olarak belirişiyle öne çıkarılmaktadır.

Yüzyılların yok edemediği, içkili âlemler benzeri karaçalıcı söylentiler hep süre gelmiş bulunan Türkiye'de, olgu bugün de çok iyi bilinmediğinden, Avrupalı basından yayıncılar gurbetçi işçilerle yüzeyde ilişkilerin ya da Anadolu'da kısa süreli gezi anılarının sonucu, az ya da çok hayal karışmış bilgiler sunmaktadırlar.

Gerçeği söylemenin vakti gelmiş bulunuyor.

Otuz yıl kadar önce, Aleviler sorunuyla ilgilenmeye başladığım sıralarda, bir "cem"e katılmak zordu. Törenler gizlilik içinde tenha yerlerde ve geceleri yapılıyordu. Aleviler inançlarından söz edilmesinden hoşlanmıyor, bunu kıskançlıkla saklı tutuyorlardı.

Günümüzde çok şey değişti. Aleviler, gizlilik alışkanlıklarını koruyor ve inançlarının gizemliliğini açma isteğini pek duymuyor olsalar da, artık baskı görmedikleri için, kendilerini gizleme gereği de duymuyorlar. Fakat sessizlik, kırktan çok kurbanla, canice bir yangına dönüşen bir bağnazlık ateşinin yol açtığı Sivas'taki Temmuz 1993 olaylarının gösterdiği gibi, yüzeydedir.

Türkiye Alevileri ile ilgilenen araştırmacıları bekleyen ilk tuzak, onları, *Nusayrî* adının yerini "Alavi" sözcüğünün aldığı Suriye'deki topluluklarla karıştırmaktır... Aleviler ve Alaviler, -yeniden bedenleşme ve ruhun geri dönüşleri, "devir", inanışları gibi- uç-Şiîlikten gelme bazı ortak çizgiler barındırıyor olsalar da, dinsel yapıları gibi iki zümrenin kökenleri de birbirinden ayrıdır.

Türkiye'de *Alevi* deyimi, oldukça yenidir; XIX. yüzyıldan önce-

ki arşiv belgelerinde bu sözcüğe rastlanmaz. Daha önceleri bu zümrelerin özel bir adı bulunmamaktadır; onlara *Rafizî*, *mülhid*, ya da *zındık* denmededir. İlk Safevilerin kırmızı serpuşlu taraftarlarına verilen tarihî *Kızılbaş* adı ile de anılmışlardır. Daha sonra, dışlayıcı bir içerikle "ayrılıkçı âsi" anlamını yüklenen *Kızılbaş* sözcüğü yerini, bu topluluklarca, Tanrı'nın insan suretinde tecellisini simgeleyen Ali'nin yüceltilişi dolayısıyla, Alevi'ye bıraktı. Ancak, *Kızılbaş* deyimine yüklenen dışlayıcı anlam, *Alevi* sözcüğüne taşınmakta gecikmedi.

Tarih açısından Aleviler, Trakya ve Balkanlar'daki Osmanlı illerine sağlam kökler salmış bulunan ve düzenli bir derviş tarikatı oluşturmaları dolayısıyla biraz daha iyi bildiğimiz Bektaşilerle birleşirler. Bektaşiler de, Aleviler de ortak bir halk velisine bağlıdırlar. Osmanlı İmparatorluğu Balkan illerini kaybedince, Bektaşiler, Anadolu'da kalmış olan Aleviler lehine üstünlüklerini yitirdiler.

Bektaşiler ve Aleviler, aynı kökenden; her ikisi de, Anadolu'ya yeni yerleşmiş, Selçuklu ve daha sonra Osmanlı kent merkezlerinde öğretilmekte olan inançları henüz özümsememiş göçer Türkmenlerin yaşattıkları bir halk inanışı biçimlenişinden gelmektedirler.

Bu, göçer boylarca yaşanan inanç biçimi, *"İslâmlaşmış Şamancılık"* olarak nitelendirilebilir. Söz konusu inanç biçimi, yakınlarda yitirdiğimiz Rus halkbilimcisi Vladimir Basilov'un geniş olarak ele aldığı Orta Asya'da bugüne kadar gelmiş bulunuyor. İslâm'la ilişkisi içinde Alevi inanış, resmî olarak Hıristiyan olan, fakat eski inançlarının bütün özünü koruyan Amerika yerlilerinin Hıristiyanlığıyla karşılaştırılabilecektir.

Bektaşiler, yüzyıllar içinde, düzenli bir tarikat oluşturarak yerleşikleşirlerken, Aleviler ata gelenek ve göreneklerine bağlı ve eğitimsiz kaldılar.

Göçer kökenli Alevi görenekler, kentli yaşam biçiminden farklıydı. ***Camileri yoktu; beş vakit namaz kılmıyor, ramazan oruçlarını tutmuyor, sarhoş edici içki yasağına uymuyorlardı. Kadınları kapanmıyor, toplantılarda erkeklerle yan yana bulunabiliyorlardı. Ve***

genel olarak tek eşliydiler.

Bütün bu sebeplerle, Aleviler, resmî İslâm'ı benimseyenler, Hanefî Sünnî'lerce horlanmadaydılar. Çizgi-dışılıkları, dışlanmış olmaları onlara sürekli bir ezilmişlik duygusu vermişti... Baskılardan korunmak için gizlenmek zorunda kalan Aleviler inançlarını saklı ve uzak yerlerde, geceleri yaşıyorlardı.

Alevi törenlerine katılabilmek için aynı halk kökeninden gelmiş olunmalıdır: Alevi olmak için -Bektaşilerde söz konusu olmayan- Alevi doğmuş olmak gerekmektedir. Ayrıca, bâtınî bilince ulaştırıcı bazı sınamalardan da geçmek gerekir.

Törenler, mecazlı bir anlamın işaretleridirler: Öte-âlemde, zamanın ötesindeki gizler yeryüzünde yeniden canlandırılmaktadır.

Bektaşi-Alevilerin inançları, iç içe geçmiş ve tam bir düğüm biçiminde kenetlenmiş, fakat birbiriyle ilgisiz öğelerin oluşturduğu bir inançlar-karışımı (syncrétisme) görünümündedir.

Önce eski Türkmen boylarının İslâmlaşmış Şamancılığını ayırt edebiliyoruz. Halkın dinsel inanışının çekirdeğini oluşturan bu İslâmlaşmış Şamancılıkta, farklı öğeler birbirine karışmış bulunuyor: Başta, XIV. yüzyılda *fütüvvet* adı da verilen ve Şiî bir eğilim içeren Ortaçağ meslek loncaları, *ahî*'liğin etkileri görülmededir. Daha sonra, XV. yüzyılda, Türklerin Mansur el-Hallac'ı, Seyyid Nesimi ile, insan biçimlenişli (anthropomorphique) ve Tevrat yorumları kökenli (cabalistique) öğreti, *Hurûfîlik* belirir. Buna, XVI. yüzyılın başlangıcında, izi hiç silinmeyecek olan, ilk Safevîlerin taraftarları *Kızılbaş*'ların cemaat-dışı (hétérodoxe) Şiîliği katılır.

Dinsel gelenek (özellikle yerel geleneklere, onları özümseyerek uyum sağlayabilme gibi), Bektaşi-Alevilikte bütün çizgilerini bulduğumuz bilinç-birikimi (gnose, irfan) bağlamında ve bâtınî içerikte yorumlanmaktadır. Temel inanç, yeniden bedenleşme (réincarnation) ve Tanrı'nın insan suretinde belirişi (tecellî) inanışıdır.

Temelde karmaşık olan bu inanç-karışımına, yörelere göre değ-

şik yerel etkiler de katılmış bulunmaktadır: Balkanlar'da Hıristiyan, Anadolu'nun doğusunda İranlı ve Kürt etkiler gibi.

Farklı toplulukların bir arada yaşadığı Doğu Anadolu'da ise en uzlaşmaz öğelere bir arada rastlanır: Özellikle de -gerek bir ara Uygur Türkleri'nin resmî dini olan Maniheizm'e dayanıyor olsun; gerek daha da olabilir görünen, Balkanlar'da Bogomil'ler, Doğu Anadolu'da (XIX. yüzyıl başlarında hâlâ yaşıyor olan ve yüzyılın içinde Fred Conybeare'in *The Key of Truth*, "Gerçeğin Anahtarı", adlı eserinde inançlarını incelediği Thondrakit'ler gibi, Balkanlar'da ve Anadolu'da çeşitli adlar altında sürekli var olan), "Paulicianisme"den çıkmış inançlara dayanıyor olsun- Mani inancı (manichéen) kalıntılara.

Bu kalıntılara birkaç örnek verelim:

Başta, Bektaşilerin temel ilkeleri olan üç yasak: Eline, diline ve beline uyarısı.

Bektaşilik yoluna girmek isteyen "tâlib", eline, diline, beline sahip olmakla yükümlüdür. Bu, Alevilerin de ahlâk ilkelerinin temelidir.

Bu üç yasak, Maniheizm'in temel kuralı olan ve St. Augustin'in tartıştığı Üç Mühür'le karşılaştırılabilir. Bu üçü, Orta Asya'da "Mani" inançlı Türklerin üç ilkesi -*üç tamga*-, olmuştur.

Alevilerde, kökeni Anadolu'da olabilecek, başka Mani inançlı öğeler de görülüyor: "Dünyanın Yaratılışı" üzerine, Kürtlerin bulunduğu yörelerde Yezidî ve Ehl-i Hakk'larda da aynı şekilde rastlanan anlatı gibi.

Yaratılış Öyküsü'nde (Yezidîler ve Ehl-i Hakk'larda olduğu kadar Alevilerde de), yaratılış öncesi boşluğa, kargaşaya düşmüş ve tanrısal özünden uzaklaşmış İlk Kişi'nin, Cebrail'in yaratılışına gönderme bulunmaktadır.

Kargaşa ortasında ne yapacağını şaşırmış olarak uçan Cebrail, birden "Sen kimsin, ben kimim?" diyen bir ses duyar. Bilgisi yetmediğinden soruyu yanıtlayamaz. Sonunda, üçüncü defada, "Mihrâb-ı hafâ"dan (gizlilik katından) bir ses, sorunun yanıtını söyler: "Sen Yaradan'sın, ben yaradılan!" Cebrail bu sözleri söyler söylemez, kendi-

sini saran ve bilgisizliğin rengi olan karanlıktan sıyrılır ve ışığın rengi olan kızıl renge bürünür.

Böylece kendimizi Mani kökenli (manichéen) ve "gnostique" (kişisel biliş yönelimli) bir bağlam içinde buluyoruz. İlk yaratılan Kişi'nin kendisini bilinçsizleştiren madde evrenine düşüşü ve onu uyararak tanrısal özünü anımsatan kurtarıcının (dost, rehber) sesi.

Törenlerinde ezgiler ve semah yoluyla bu yaratılış öyküsünü anlatıyor olsalar da Aleviler, Mani inançlı kökenin pek farkında değillerdir. Buna karşılık *Kızılbaş* Şiîliğin yönlendirici varlığı her zaman duyulur: Meselâ, "*bism'illâh*" yerine geçmiş bulunan "*bismi-Şah*" söyleminde "*Şah*" sözcüğü, Tanrı'nın insan suretinde belirişinin İslâm bağlamında simgelenişi, *Şâh-ı Merdan* Ali'yi çağrıştırır.

Fakat Şiîlik, konumuz dışında kaldığından, sempozyumumuzun tartışma çerçevesi içinde, iki noktaya değineceğim: *sülûk* ve *giz*.

Alevilerin esas törenleri *Âyin-i cem*'dir. Bu ad, bazı karaçalıcı yorumlara yol açmış bulunmaktadır. İnancın temel öğelerini içerdiğinden, söz konusu olan "sâdık"ların bir araya gelişlerinin gizliliğidir. Sülûk de bu kapsamdadır ve başka sülûk'leri anımsatmıyor değildir.

Bildiri konusu içinde yer almıyor olmakla birlikte, 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılışından sonra, Yeniçerilerle ilişkileri sebebiyle Bektaşilerin karşılaştıkları baskılara da dikkati çekmem gerekiyor. Bu dönemde Bektaşiler, dinler-üstü tavır ve hoşgörü dolayısıyla kendilerine yakın buldukları Far-masonlara sığındılar. Bu sebeple, *sülûk merasimi*'ne kısaca değineceğim.

Bektaşi tarikatına girmek ya da Alevilikle olan bağını kanıtlamak isteyen, kişi -topluluk içinde yer alabilmek için bu gerekmektedir-, kesilecek, hazırlanacak ve eti törenden sonra orada bulunanlara sunulacak olan kurbanlık bir koyun getirir. Koyunun yününden örülen kuşak da sülûk töreni sırasında kullanılacaktır.

Karanlık bastığında bir araya gelinir. Toplanılan yerin girişi, topluluk dışından olanların girişini önlemek üzere bir ya da birkaç gözcü tarafından korumaya alınır. *Mürşid* -ya da (Alevilerde) *Dede*- önden

girer ve kendisi için konmuş bulunan minderlere oturur. Ardından, sırayla, her biri On İki Hizmet'ten birini yapmakla yükümlü on iki görevli girer. Gözcülük, bu hizmetlerden biridir. Her görev, öte-dünyada, o dünyadan biri tarafından yerine getirilen bir hizmetin karşılığıdır.

Mürşid'den sonra, sâlik'e, sülûk edecek olana, eşlik etmesi gereken *Rehber* gelir. On İki Hizmet'in her biri için *Mürşid,* duasını yapar ve her görevli yerini alır.

Tâlib, atlayarak geçmesi gereken eşiğe secde ile içeri girer. *Rehber* ona yol göstermededir. Tâlibin boynunda, kurbanlık koyunun yününden örülü ve ucu *Rehber*'in elinde bulunan kuşak bağlıdır: Kurban edilecek bir koyun gibi ortaya getirilmededir.

Dualarla ve gerekli kurallara uyarak, tâlib, *Mürşid*'in önüne gelir. Mürşid, sağ elini tâlibin iki omuzu arasına kor, ki buna *Pençe-i âl-i abâ*, "Peygamber ailesinin pençesi" denmektedir. *"Âl-i abâ"* beş kişidir: *Muhammed, Ali, Hasan, Hüseyin, Fâtıma.*

Mürşid, tâlib'e şunları söyler: "Muhammed-Ali yoluna ve Hacı Bektaş'ın tarîkına girmek istiyorsun, fakat bu yol incedir, kılıçtan keskincedir ve sırat köprüsüdür". Sonra boynundaki kuşağı tutar ve tâlibi kendine doğru çekerek kulağına seslenir: "Girme, girme; dönme, dönme (girdikten sonra); eline, beline, diline sahip ol". Ardından sorar: "Kardeşlerinin uyarılarına uyacak mısın?" Tâlib, "Evet!" anlamında yanıtlar: "Allah! Eyvallah!" Mürşid, o zaman çerağı yakmakla görevli olana döner ve "Muhammed-Ali töresince bu canın çerağını yandır." der.

O ana kadar karanlık olan mekân baştan sona aydınlanır. Tâlib, bulunanları selâmlar ve onların arasında yerini alır. Tören, erkânınca sürer. Bu arada, kurban kesilip hazırlanmıştır. Törenin bitimiyle şölen başlar. Rakı gelir, kadehler döner; *nefes*'ler okunur, *semâ*' (bir çember oluşturan dönüşler) yapılır.

Semâ', Alevilerde vardır. Bektaşilerde görenek kaybolmuştur. Toplantı sabaha doğru sona erer.

Şimdi, sülûk'ün, içinde yer aldığı *Birlik Merasimi*'ni (*Âyin-i*

Cem'i) anlatacağım. Bu, öte-âlemde ve Zaman'ın ötesinde bir Kırklar Cemi'nin yeryüzündeki tekrarıdır. Her şey simgeseldir ve bu simgeselliğin arkasında "Bektaşi Sırrı" denen şey gizlidir. Tören, Bektaşilerde her hafta, tarikatın kutsal mekânı, *tekke*'de yapılır.

Alevilerde, kırsal bölgelerde, kışın tarla işleri sona erdiğinde ve *Dede*'nin köyde konuklandığı sırada, yani yılda bir kez yapılıyordu. Birden çok bölümden oluşmadaydı: Sülûkler; Alevilere ait bir âdet olan Âhiret Kardeşliği (*Musahip*) törenleri ve son *Cem*'den beri ortaya çıkmış anlaşmazlıkların yargılandığı, oba hukukunun yaşama geçirildiği bölüm. Tören epeyce uzayarak birkaç gün sürebiliyordu.

Törenlere, Hacı Bektaş'ın yerini almış bulunan *Mürşid* ya da *Dede* başkanlık etmektedir. Ona, ***her biri on iki hizmetten birini yerine getiren on iki görevli*** yardımcı olur. Sülûk edecek olanlara yoldaş olan *Rehber*, Ali'yi simgelemektedir.

Farrâş, Kırklar Cemi'nde ağırlıklı bir yeri olan Selmân-ı Fârsî'yi temsil eder. Selman-ı Fârsî, Ortaçağ meslek loncalarının *(Fütüvvet)* Piri idi.

Mürşid, her hizmet için uygun duayı okur ve *Çıracı*'nın (çerağ yandıranın) duasının bitiminde çerağ (mum) yakılır: Alevilerde bir mum, Bektaşilerde, Şia imamlarının her biri için bir tane olmak üzere, on iki mum yanar.

Mürşid'in ahlâk üzerine aydınlatıcı konuşmasından sonra *Âşıkozan*, sonuncusu Hatâyî'ye, yani ilk Safevî hükümdarı Şah İsmail'e ait, üç *nefes* okur.

Okunan ilk *nefes*'te dünyanın yaratılışı canlandırılmaktadır. Alevilerde *Dede* de bu *nefes*'e, semâ' (danslaşmış dua) ile katılabilir.

Ardından Tanrı birliğinin söylemi -Ali'nin ve Tanrı'nın özdeşleşmesiyle törende en yüksek noktayı oluşturan- *tevhid* gelir. Ali, *Şâh-ı Merdan*, "Merdlerin şâhı" olarak anılır. *Şah* sözcüğü, *lâ ilâhe illa'llah* kalıbı içine, imanın ikrarı ile birleşecek biçimde çift anlamlı olarak yerleştirilmiştir. Ân, büyük bir kaynaşma ile ve topluluk coşku ile doludur; *"Şah! Şah!"* diye haykırılarak bağırlar dövülmektedir.

Ali'nin Tanrılığı, açıkça söylenmiştir, fakat bu, "Şah" soyleminin Manevî Şah'ın tecellîsi olan ilk Safevi hükümdarı Şah İsmail'e de gönderme ile olmadadır.

Tevhid'den sonra -Peygamber'in göğe yükselişinin *nefes*'lerle canlandırıldığı-, *Mîrâc*'ın ezgili anlatımı gelir.

Mîrac'da, söylence ve anlatıların (légendes et mythes) çiçek açtığı doğa-üstü pek çok olay geçer. ***Sonunda Peygamber, Kırklar'ın Cemi'ne varır. Nerede bulunduğunu öğrenmek ister.*** Olay doğa-üstü bir evrende geçtiği için kendisini tanıyamadığı Ali, onu yanıtlar: ***"Biz Kırklar'ız ve Kırkımız Bir'iz." Ardından parmağını kesince Kırklar'ın hepsinin parmağında kan görülür. Fakat Peygamber, "Siz otuz dokuz kişisiniz!" diye karşılık verirken kanayan bir el belirir.*** Bu dilenci dervişler, kalenderler gibi sadaka toplamaya gitmiş olan Selmân-ı Fârsî'nin elidir. ***Selman yalnız bir üzüm tanesi ile dönmüştür. Peygamber bu üzüm tanesini sıkar ve ondan Kırkların hepsini esritecek kadar şerbet çıkarır. Bu şerbetle Kırklar kendilerinden geçerek dönmeye başlarlar.***

Âşık-ozan, bu oluş-üstü anı söze getirirken bulunanlar ayağa kalkarlar; *semâ*'a katılmak isteyenler bellerine bir kuşak, genellikle bir başörtüsü, bağlar ve dönmeye başlarlar.

Törene adını vermiş olan bu bölümün ardından, Kerbelâ faciasının canlandırılışı gelir. *Âşık-ozan*, Hüseyn'in ve Peygamber Ehl-i Beyt'inin susuzluktan kıvranarak şehit oluşunu canlandırır. *Sâki* şehitlerin ruhları için su dağıtır, Yezîd'e ve Kerbelâ kıyımında payı bulunanlara lânet okur. Bu bölüm, Şiîlerin yas günleri olan *Muharrem* ayının ilk on gününde özel bir ağırlık kazanır.

Tören, her zaman okunan manzumelerle son bulur. Kesilen kurbanın eti getirilir ve şölen başlar.

Bu, Bektaşi-Alevi törenlerinin kabaca bir anlatımıdır ve Türk İslâmlığının halk biçimlenişi budur. İslâm'ın, cemaat-dışı (hétérodoxe) bu biçimlenişini benimsemiş bulunan ya da benimsiyor olanlar,

nüfusun aşağı yukarı üçte birini oluşturmaktadırlar.

Aydın, evrimci ve insancıl, seçkin bir topluluk görünümü sundukları Balkanlar'a ve Trakya'daki kentlere yerleşmiş bulunan Bektaşiler, İslâm'ı dinler-üstü ve hoşgörülü felsefeleriyle bağdaştırmaya çalıştılar. Buna karşılık, Anadolu'nun kırsal bölgelerinde, Aleviler, uzun yıllar eğitimden uzak kaldılar. Onlar, zulme uğrayanlar, başkaldırmalardan da geri kalmadılar. Bektaşilerin tersine, Sünnîliğe karşı durdular ve hep öyle oldular. Bu sebeple, İslâmlığın yadsınışı olarak algılandılar.

Osmanlı İmparatorluğu Trakya illerini kaybedince, Bektaşiler, ayrıcalıklı üstünlüklerini, Aleviler lehine yitirdiler. Aleviler, yarım yüzyıldan bu yana gençlerin eğitim aldıkları kentlere yerleşmek üzere, köylerinden ayrılıyorlar. Günümüzde, her sınıf içinde onlara rastlanmaktadır. Birçoğu da, maddî koşullarını düzeltmek amacıyla Avrupa'ya giden göç dalgalarına katıldı.

Yüzyıllardır, dinsel ve sosyal ayrıma karşı duyarlı bu gurbetçiler, vardıkları ülkelere daha kolay uyum sağladılar; dinin baskıları ile kısıtlanmış olanlardan daha kolay benimsendiler.

Uzun zamandır o kadar duyarlı olunan bu sorunla, Türkiye'de de ilgi duyulmaya başlanmıştır ve Alevilerde, İslâm tutuculuğunun tırmanışına karşı bir savunma öğesi görülmek istenmededir.

Ancak, Aleviler, geniş bir görüşler yelpazesi oluşturmaları dolayısıyla bu önerilere beklenen yanıtı vermekten uzak durumdalar. Bir bölümü, eski Bektaşilerin izinden giderek, uzlaştırmacı tavırları ile yönetimin isteklerini birleştirmeye yönelirken; bir bölümü de, boyun eğmez Kızılbaşlık ilkesine sadık kalarak, geçmişe bağlılıklarını sol bir ideolojide kanıtlamaya çalışmadadır.

Gurbetçiler arasında, çoğu kez Aleviliğe yabancı, fakat isteklerini dile getirmede onların çevre bilgilerinin eksikliğinden yararlanan başka ideolojiler de görülebilmektedir. Fakat bunlar konumuzun dışında kalıyor.

TÜRKİYE'DE BEKTAŞİLİK VE ALEVİLİK: OLUŞUM, GELİŞME, BEKLENTİLER

Bektaşiliğin ve Aleviliğin neyi temsil ettiğini açıklamam istenmektedir. Gerçekte, ikisi de aynı temele, Türk halk İslâmlığı olgusuna dayanmaları dolayısıyla birbirinden ayırılamaz.

Her iki akım da -Bektaşilik de, Alevilik de- aynı halk velisine, XIII. yüzyılda yaşamış ve Bektaşi dervişler tarikatına adını vermiş bir erene, Hacı Bektaş Veli'ye bağlıdır. Hacı Bektaş, Türk halk İslâmlığını simgelemede, onu temsil etmektedir.

Buna rağmen, aynı kökenden gelen bu iki akım, yüzyıllar içinde, ortak temellerini, inançlarını, geleneklerini, törenlerini ve Hacı Bektaş'a bağlılıklarını korumayı sürdürerek birbirinden ayrıldı. Aleviler Anadolu'da kaldılar, Bektaşiler özellikle Trakya'da ve Balkanlar'da gelişme gösterdiler.

Bektaşilik de, Alevilik de kökenlerinde göçer yaşam inanışlarıdırlar: XI. yüzyıl sonlarında Haçlı Seferleri öncesinde Anadolu'ya göç etmeye başlayan Türk boylarının inanışları. Bu göçler, XII. yüzyılda ve Moğol akınlarının önünden kaçmak zorunda kalınan XIII. yüzyılda yoğunlaştı.

Hacı Bektaş, Anadolu'ya, Cengiz Han'ın önünden kaçan Hârezmlilerle aynı dönemde geldi. Cengiz, 1221'de Belh'i ve 1227'de ani ölümüne kadar da Horasan'ın başlıca kentlerini ele geçirdi, yaktı yıktı. Hacı Bektaş, Ortaçağ'daki "doğan güneşin ülkesi" anlamıyla, Horasan'dan, yani İran'ın doğu bölgesinden, daha belirgin bir tanımla, Hârezm-şah topraklarını da içine alan Maveraünnehir'den gelmiş olmalıdır. Amasya yöresine yerleşen Horasanlı Baba İlyas'ın ardınca gelen dervişlerdendi.

1239'da, Baba İlyas, "Babailer Ayaklanması" olarak adlandırılan ve Rum Selçuklu İmparatorluğu içinde kuvvetli bir karmaşaya yol

açan sosyal bir ayaklanmanın başına geçti. Hacı Bektaş, bastırılan ayaklanmanın kıyımından kurtuldu ve Kapadokya'da bir münzevi yaşamı süreceği Solucakaraöyük'e, bugünkü Hacıbektaş'a çekildi.

Türk boyları, Anadolu'ya gelişlerinde, tümüyle Müslüman değildiler. Bazı boylar, ata inançları olan, Şamancılıklarını korumadaydı.

Dinlerini yeni değiştirmiş olan bazıları da, henüz, İslâmi kültürün *medrese*'lerden öğrenildiği kent merkezlerinin inanışından farklı, Şamancı çizgiler yüklü bir İslâmlık uyguluyorlardı.

Halk İslâmlığında, eski Türk geleneklerinin kalıntıları ile Türk boylarının karşılaştıkları ***Buda'cılık, Nesturi Hıristiyanlık ve bir süre Uygur Türkleri'nin resmî dini olan Mani'cilik (Manichéisme) gibi***, değişik dinlerden gelme öğelere rastlanmaktadır.

Bu halk İslâmlığı, Türklerin yakın ilişkilerde bulundukları toplulukların gelenek ve göreneklerini de benimsedi: Türk toplulukların Kürt boyları ile yan yana ve bazen iç içe yaşadıkları Doğu Anadolu'da, meselâ 21 Mart'larda kutlanışı süregelen İran'ın Yeni Yıl'ı *Nevruz* gibi, Zerdüştçülükten ya da "Zurvanisme"den gelme İranlı öğelerle yine Kürtlerce benimsenmiş Ehl-i Hakk ya da Yezidî kökenli inanışlar yer bulurken; Balkan illerindeki Bektaşiler Hıristiyan öğeleri aldılar. Bu sebeple Türk halk İslâmlığını bir din "senkretizm"i olarak tanımlayabiliriz, diyoruz.

Anadolu Türk halk inanışı, içinde farklı kültür ve uygarlıkların, yüzlerce yıl süren bir "kataliz" sürecine girdiği bir potadan çıkmış gibidir. Fakat onu oluşturan değişik öğeleri birbirinden ayırmak kolay değildir.

Bektaşilik ve Alevilik, ayrılışları dinsel olmaktan çok tarihî ve sosyal yönde olan iki akımdır. Nitekim Aleviler, özellikle Anadolu bozkırlarında, göçer ya da yarı göçer, ilkel bir yaşam biçimini sürdürürlerken, Bektaşiler daha çok Rumeli, yani Asya Türkiye'sine karşılık, "Rumeli" adı verilen Avrupa Türkiye'si kökenli topluluklardı. Bektaşilik yalnız Rumelili değil, Balkanlı'dır da. Oğuz Türkmen Kayılar'dan gelen Osmanlıların başlangıçtaki yerleri de Bektaşi topluluk

içindedir. İlk Osmanlı sultanlarıyla, Hacı Bektaş'ın ilk Bektaşi müridleri arasında sıkı bir ilişki vardır.

Trakya ve Balkanlar'ın fethinde, Osmanlıların yanında çok sayıda Bektaşi dervişi yer almıştır: ***Bu dervişler, din uğruna savaşların önde gelen Gazi'leri oldular; fethedilen diyarlarda topraklar elde ettiler. Kimi zaman onlara kılıçlarının hakkı sayarak sahip oldular. Bu topraklarda zaviyeler, tekke'ler kurdular. Göçerlikten, yerleşik yaşama geçtiler ve düzenli, yaygın bir tarikat olan Bektaşiler tarikatını geliştirdiler.*** Tekkeleri, genel olarak kent merkezleri çevresindeydi. Kolonileştirici bir işlev üstlendiler, kentlerin eğitilmiş çevrelerinden müridler kazandılar.

Bektaşilik, Trakya ve Balkanlar'da yayıldı. İnançlarının "dinler karışımı" (syncrétique) özelliği, Hıristiyan halka karşı gösterdikleri hoşgörü, Bektaşilerin, Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkan illerinde yaşayan halkla kaynaşmalarını sağladı; Trakya ve Balkanlar, Bektaşiliğin en çok güç kazandığı yerler oldu. Bazı Hıristiyan azizler, Yakın ve Orta Doğu anlatı ve söylencelerinde bir *deus ex machina* (sahneye inen Tanrı) gibi karışık durumları çözmek için ortaya çıkan ve kökleri suya ve yeşilliğe bağlı bulunan "Hızır"da olduğu gibi, adlarını değiştirerek Bektaşi "panteon"a girdiler.

Yine bu bölgelerde yerleşmiş bulunan "Catharisme" ya da "Bogomilisme"den gelen cemaat-dışı öğeler de benimsendi.

Bektaşiler, Balkan uluslarının inanç değiştirmelerinde etkili oldular. Bölgenin Müslüman halkı, çoğunlukla Bektaşi kökenlidir. Bektaşilik özellikle Arnavutluk'ta yaygındır. ***Nitekim XIX. yüzyılda, bu ülkede Bektaşiliği resmî din olarak seçmek isteyen bir akım belirmiş ve kımıldanış II. Abdülhamid tarafından şiddetle bastırılmıştı.*** Bununla birlikte Bektaşilik bu bölgede sağlam köklerle yerleşip kaldı.

Bu konu üzerine araştırmalarım sırasında, siyasî durumun henüz elverdiği zamanlarda, Arnavut dervişlerce korunan güzel bir Bektaşi tekkesinin yer aldığı Drakoviça'nın küçük kenti Kosova'ya birkaç kez

gittim. Dergâhın şeyhi Baba Kâzım tarafından her zaman konukseverlikle karşılandım.

Osmanlı İmparatorluğu Balkan illerini elinde tuttuğu sürece, Bektaşiliğin Alevilik karşısında bir üstünlüğü vardı. Günümüzde Bektaşilik geriye çekilmiştir ve sahnede öne çıkanlar, Alevilerdir. Yüzyıllar boyunca, özellikle Bektaşilikten söz edilmiş olsa da bugün ağır basan Aleviliktir.

Bununla birlikte "Alevi" sözcüğünün, günümüzde taşıdığı anlamla, oldukça yakın bir dönemden bu yana, ancak bir yüzyıldan beri kullanılmaya başlandığını belirtmeliyim.

Osmanlı belgelerde Aleviler, dışlayıcı anlamda, **Rafızî** ***"ayrılıkçı",*** **mülhid** ***"tanrısız",*** **zındık** ***"itikatsız" söylemleriyle anılmakta;*** başka bir deyişle varlıkları tanınmamaktadır. ***Tarihî adlarıyla, onlara*** **Kızılbaş** ***da denmektedir ki bu, XVI. yüzyılda Safevî hükümdarların taraftarlarına verilen addı. Bu dönemde Aleviler Osmanlılara karşı Safevileri, yani Türklere karşı İranlıları desteklemişlerdi.***

XIX. yüzyılda, **Kızılbaş** ***adı, bu topluluklardaki, Tanrı'nın insan suretindeki mazharı olarak görülen Ali'ye inanış dolayısıyla, yerini*** **Alevi** ***adına bırakır.*** Bu, ilk bakışta, İsmailî'lere benzer bir uç-Şîîliğe yakınlaşma olarak görülebilecektir; fakat problem daha karmaşıktır.

Alevilik yüzyıllarca saklı yaşandı. ***Günümüzde, yükselen tutuculuğa bir karşı koyma aracı olarak görülüşüyle öne çıkarılmadadır.***

Karaçalıcı bazı söylentilerin her zaman var olduğu Türkiye'de, Aleviliğin bugün de aynı şekilde tanınıyor olması sebebiyle, Avrupalı basında, yayımcılar, Anadolu'da kısa bir gezinin anılarına ya da gurbetçi işçilerle yüzeyde karşılaşmalara dayanan az ya da çok hayal öğeleri karışmış bilgiler aktarmaktadırlar.

Düzenli, yaygın bir tarikat oluşturmuş olan ve XIX. yüzyılda evrimci görüşlere açık, aydın bir seçkinler topluluğu durumuna ge-

lerek önce Jön-Türkler'e, sonra da Türkiye'nin laikleşmesi edimlerine katılan Bektaşilere karşılık Anadolu köylerine çekilmiş bulunan Aleviler, uzun süre, ata gelenek ve göreneklerine bağlı ve eğitimsiz kaldılar.

İslâm açısından Alevilik, resmî olarak Hıristiyan sayılmakla birlikte, kadîm inançlarını koruyan Amerika yerlilerinin Hıristiyanlığıyla karşılaştırılabilecektir.

Göçer ve yarı-göçer kökenli Alevilerin görenekleri kentlilerinkinden ayrı idi: Köylerinde cami yoktu ve Müslümanlığın dış kurallarına uymuyorlardı; beş vakit namaz kılmıyor, Ramazan oruçlarını tutmuyor, sarhoşluk verici içki yasağına kulak asmıyorlardı. Kadınları kapanmıyor ve erkeklerle birlikte toplantılara katılıyorlardı ve genellikle tek eşli yaşıyorlardı.

Bütün bu sebeplerle, Aleviler, resmî İslâm'ı sürdüren Hanefî Sünnîlerce horlandılar. Çizgi dışı tutulmaları ve dışlanmaları onlara sürekli haksızlığa uğramışlık duygusu verdi. Baskıdan korunmak için saklı durmaları gereken Aleviler, inançlarını, gizli, uzak yerlerde ve geceleri uygulamaktaydılar. Bu, günümüzde de söylene gelen, törenlerde içki âlemleri bulunduğu gibi, yaşamı güçleştiren, karaçalıcı söylentilerin doğuşuna yol açmakla sonuçlandı.

Alevilikle ilgilenmeye başladığım yıllarda bir törene katılabilmek güçtü: büyük bir gizlilik içindeydi.

Aleviler, inançlarını açıklamaktan hoşlanmadıkları için onu gizemle örttüler. Bu sebeple, o sıralar, havanın biraz daha elverişli olduğu Kosova'yı sıkça ziyaret ettim.

Günümüzde bazı şeyler değişti.

Aleviler, saklılık alışkanlıklarını koruyor ve inançlarına gizem katan yeniden bedenleşme ve Tanrı'nın insan suretinde tecellî edişi inanışlarını açıklamaktan hoşlanmıyor olsalar da, artık baskı görmediklerinden, gizlenme gereğini duymuyorlar.

Boy dönemi yaşam biçimine olduğu kadar, ata inanç ve geleneklerine bağlılığa da dayanan bir sosyal olgu olmakla birlikte, Bektaşi-

liğin bir din olmadığının altını çizmeliyim. ***Bu sebepledir ki, Bektaşi-Aleviliği incelemek, bir "inanmak" ya da "inanmamak" sorunu değil, her şeyden önce, "öğrenmek, çözümlemek ve anlamaya çalışmak" sorunudur.***

İnanış açısından, Bektaşi-Alevilik bir halk sûfiliğidir. Sûfilik, İslâm'ın bâtınî biçimde bir algılanışıdır. Fakat aynı zamanda, resmî dinin katılıklarına ve "nas"çılığına karşı da bir tepkidir. Sûfilik, dinin halk kitlelerinin imgelem ve duyarlılığını uyaracak bir biçimde kavranışına el vermededir. Devletin resmî inanışı İslâm, ata inanç ve geleneklerinin ağır bastığı boy yaşamı içinde söylence ve anlatılara dayalı bâtınî biçimlenişi ile daha kolay özümsenebilmişti. Ayrıca, hemen söyleyelim ki, Trakya ve Balkanlar gibi fethedilmiş ülkelerde, değişik sebeplerle ve çoğu kez baskıdan çok çıkarlar sebebiyle İslâm'a geçmiş ata-yurtlular, dinin bâtınî yorumuna, özellikle de bir dinler karışımı olduğu zaman daha kolay uyum sağlayabiliyorlardı.

Aydın, evrim yanlısı, insancı (intellectuelle, progressiste, humaniste) bir seçkin topluluk oluşturdukları Balkan ülkelerinde yerleşmiş bulunan Bektaşiler, İslâm'ı dinler üstü, hoşgörülü felsefeleriyle uzlaştırma çabasındaydılar. ***Anadolu'nun kırsal alanlarında kalan Aleviler ise, uzun zaman eğitimsiz bırakıldılar. Köylerinde ne cami, ne de okul bulunuyordu.*** Mazlumdular ve durmadan ayaklanmalar çıkarıyorlardı. Her zaman Sünnîliğe karşı oldular. ***Bektaşilerin Aleviler lehine ağırlıklarını yitirmelerinden, özellikle de Cumhuriyetin ilânından ve her zaman destekledikleri, Atatürk'ün ülkeyi laikleştirici eylemlerinden sonra, gençlerin okumak için gittikleri kentlere yerleşmek üzere, köylerden ayrılmaya başladılar.*** Onlar için yeni bir yaşam başladı. Günümüzde, aydınlar, üniversiteliler, siyaset adamları, yöneticiler, ***her sınıfta, Alevilere rastlanıyor. Birçoğu da maddî durumlarını düzeltmek üzere, göç dalgasına katılıp Avrupa'ya gelmekteler. Sosyal ve dinsel ayrımlara yüzyıllardır duyarlı bu gurbetçiler, vardıkları ülkelere daha kolay ve din baskısıyla engellenenler-***

den daha hızlı uyum sağlamaktadırlar.

Türkiye'de, uzun zaman birçok güçlükler barındıran ***Alevi sorununa ilgi başlamış bulunuyor. Tırmanan tutuculuğa karşı, onda bir karşı koyma aracı görülüyor. Bununla birlikte Aleviler önlerine gelen öneriye aynı yolda yanıt vermekten uzaktırlar ve çok geniş bir düşünce yelpazesi oluşturmaktadırlar. Bazıları, eski Bektaşilerin yolundan giderek, yönetimin isteklerine uzlaşmacı tavırlarla yaklaşmaya çalışıyorlar. Bazıları da eski asi*** Kızılbaş ***imgesine sadık, tarihsel geçmişle bağlılıklarına sol bir ideoloji içinde destek arıyorlar. Gurbetçiler arasında, çoğu Aleviliğe yabancı fakat istekleri iletecek çevre bilgisinin eksikliğinden yararlanan başka ideolojiler de görülebiliyor.***

Yüzyıllarca ezilmiş Aleviler kendilerini, horlanmış ve dışlanmış olanlara her zaman yakın bulmuşlar, kuraldışı yapılarına (non-conformisme) derin bir insancı duygu, hoşgörü ve açık yüreklilik katmışlardır. Aleviliğin felsefesi, insanlar arasında ayrım yapmamayı gerektirir: Ne din, ne ırk, ne sınıf ayrımı. Alevi, hem-cinslerini kardeş gibi görecektir. Kadın Aleviler de eş ya da bacı olarak görülür ve kendilerine öylece saygı gösterilir. ***Kadın, toplantılarda erkeğin yanındadır.*** Aleviliğin kökeni, eski boy yaşamında da kadının yeri buydu.

Hoşgörü, kural-dışılık, dinler üstülük ve insan severlik, Bektaşi-Alevi felsefenin temelidir.

İsteğe uyarak, Bektaşi-Aleviliği anlatmaya çalıştım; olgunun tarihî bir görünümünü vermeye çalıştım, onu zaman ve mekân içindeki yerine yerleştirdim.

Şimdi probleme daha güncel bir derinlik vermek kalıyor. Bu da, onların problemlerini, dencyimlerini ve eğilimlerini daha yakından tanıyan genç Alevilerin görevi olacaktır. Bunu yaparken de ussal çerçeve içinde kalmak, kültür dizginini elden bırakmadan yol almak gerekiyor.

BACIYAN-I RÛM'DAN BİRİ: KADINCIK ANA ÜZERİNE ARAŞTIRMA

Eski Türk topluluklarında Türkmen kadının ağırlıklı bir yeri vardı. Bu, köken bakımından göçer topluluklarda kadının, haremlerin rahat ve kapalı yaşamında bir köşeye çekilmiş, işsiz ve güçsüz kadınlarıyla hiçbir benzerliği yoktur. Göçer kadın, ata binmeyi, erkek av ya da talan için gittiğinde obaya göz kulak olmayı bilmek zorundaydı; sürüye dadanan yaban hayvanına karşı savunmayı, gerektiğinde saldırganlara saldırmayı da bilmesi gerekiyordu. Böylece o, savaşan bir amazon oluyordu.

Kadının, Ortaçağ destan edebiyatındaki görünümü de bu savaşçı amazon çehresiyledir: Destanlarda ve kahramanlık manzumelerinde -kadın kahraman Efromiya'nın, eşi Artuhi ve Melik Danişmend ile yan yana bir kâfir ordusuna saldırdığı Melik Danişmend'in *Kahramanlık Destanı*'nda da görüldüğü gibi[1]- kadın kahraman tam bir savaşçıdır.

Bu, *Dede Korkut Kitabı*'nda da böyledir. Kan Turalı'nın evlenişinin hikâyesinde güzel Selcen Hatun, dövüşte yenik düşen eşini, düşmanının kafasını keserek kurtarır ve Kan Turalı'yı atının sağrısına bindirir. Fakat eşinin üstünlüğü Kan Turalı'nın ağrına gider. İki genç birbirlerinin olmak için güreşir, yarışırlar.[2]

Şimdi de destan edebiyatının, Küçük Asya'ya özgü meslek loncaları ve özellikle Ahî loncaları içinde gelişen bir başka biçimlenişine bakalım. Anadolu'daki gezisi süresince ahîlerin konuğu olan Faslı

1. Irène Mélikoff, *La Geste de Melik Danichmend (Etude critique de Danişmendname)*, 2 cilt, Paris 1960 (Bibl. Archéologique et historique de l'Institut français d'Istanbul, X-XI).

2. Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, I, Ankara 1958 (TDK), s. 184-188; aynı yazar, *Dede Korkut Kitabı, metin-sözlük*, Ankara 1964 (Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü), s. 68-80.

gezgin İbn Battuta, bu insanların sazla, sema' ile ve yiğitlik öykülerinin anlatılarıyla kendilerinden geçtikleri toplantılardan söz etmektedir.[3] Destan edebiyatı, gerçekte, meslek loncalarının ruhunu oluşturan yiğitlik emelini yaymanın aracıydı. Kahraman, bu emelin bir bedenleşmesi oluyordu.[4] Bu loncalarda özellikle yükseltilen kahramanlar vardı. En başta geleni de, şüphesiz, söylenceleri destansı bir öykü biçiminde günümüze kadar ulaşmış bulunan Ebu Müslim'di. Tarihsel kökeniyle öykü, Merv'li Ahîlerin çevresinde ve Horâsan yörelerinde geçmektedir: Alî taraftarlarının savaşını zafere götürecek olan lonca, Merv'li Ahîlerin *tekke*'sinde oluşur. Bir halk cengâveri olan Ebu Müslim, kırk Ahî ile onların başkanı Demirci Ahî Hurdek tarafından desteklenmektedir.[5]

Ahîlerin toplantılarına katılanlar arasında kadınlar da vardır ve Merv'in zorba yöneticisine karşı savaşta onlar da yer alırlar. Bunlar, özellikle, -sosyal kavgada ağırlıklı bir yeri bulunan Sitt-i Tekülbaz gibi-, Ebu Müslim'in yanında yer alan şarkıcı ve oyuncu kadınlar, sosyal bir yasakla yasaklanmış işler yapan kadınlardır.[6]

Ebu Müslim Destanı, Gazneli Mahmud çevresinden bir öyküyazıcı, Ebu Tahir-i Tûsî tarafından kaleme alınmış bir temele dayanıyor olmakla birlikte, ulaştığımız en eski metin, Candaroğulları ailesinden, "Kötürüm Bayezid" adıyla tanınan Emîr Celâleddin Bayezid'in beğliği yıllarında, XVI. yüzyılda Kastamonu'da yaşamış olan Hacı Şâdî adlı bir yazara aittir.

3. Ibn Battûta, "Voyages et périples", *Voyageurs arabes*, Paul Charles-Dominiques'in sunuşuyla, Paris 1995 (Bibl. de Pleïade), s. 635-669.

4. Fr. Taeschner, "Der Anteil des sûfismus an der Formung des Futuwwaideals", *Der Islam*, XXVI, Berlin-Leipzig 1937, s. 43-74.

5. Irène Mélikoff, *Abû Muslim, le "Porte-hache" du Khorassan dans la tradition épique turco-irannienne*, Paris 1962.

6. a.g.e., s. 106-108; aynı yazar, "Abu Muslim, Patron des Akhis", *De l'épopé au mythe-Itinéraire turcologique*, Istanbul 1995 (Isis), s. 35-40.

Acımasız bir zorba olarak anılan Celâleddin Bayezid'in beğliği 1360-1385 yılları arasındadır. Onun adına, Şâdî, 1362'de *Dâstân-ı Maktel-i Hüseyn*'i (Hüseyn'in öldürülüşünün manzum öyküsü), daha sonra da *Ebu Müslim Destanı*'nı kaleme aldı. *Ebu Müslim Destanı*'nın Maktel'den sonra yazıldığını düşünmemizin sebebi vardır: *Maktel*'de yazar **Şâdi-i meddah** olarak göründüğü halde, Ebu Müslim Destanı'nda **Hacı Şâdî** adı geçmektedir.[7]

Bu destana ilk Safevîler döneminde yeniden ilgi uyanır. Türkiye'de ve Avrupa kitaplıklarında, XVI. yüzyıl elyazmalarında eserin, Türkçe ve Farsça birçok nüshası bulunmaktadır. Paris Bibliothèque Nationale'de de birkaç nüshaya rastlıyoruz.[8]

XV. yüzyıl Osmanlı tarihçisi, Âşıkpaşazade, o dönemde Küçük-Asya'da dört iş-kolundan söz ediyor: *Gaziyân-ı Rûm, Ahîyân-ı Rûm, Abdalan-ı Rûm ve Bâcıyân-ı Rûm.*[9] Bu iş kolları, savaşçı *Gazi*'ler sınıfını, zanaat sınıfı *Ahî*'leri, dervişler sınıfı *Abdal*'ları ve bir de kadın lonca, *Bacı*'lar sınıfını kapsamaktadır.

Tarihçi, *Bâcıyân-ı Rûm* arasından, Hacı Bektaş'ın mânevî kızı dediği *Hatun Ana*'nın adını veriyor. Münzevî ermiş, mânevî güçlerini ona bırakmıştır. Veli'nin ölümünden sonra, türbesini yaptıran ve müridi Abdal Musa'nın katkısı ile Bektaşi tarikatını kuran da odur.[10]

Ömer Lûtfi Barkan, fetihler döneminde kolonileştirici etkileri ve onların *zaviye*'leri üzerine ünlü yazısında,[11] *Bacı* ya da *Ana* unvanları ile *zaviye* yöneticisi birçok kadın adı sayıyor: Bu adlar arşiv belgele-

7. Aynı yazar, "Le drame de Kerbelâ dans la littérature turque", *De l'épopé au mythe*, s. 41-55.

8. Aynı yazar, *Abû Muslim, le "Porte-Hache" du Khorassan*, s. 71-83.

9. Âşıkpaşazâde, *Tevârîh-i Âli Osman*, Ali yayını, İstanbul 1332, s. 204-205; aynı eser, *Osmanlı Tarihleri*, I, İstanbul 1949, s. 237 (Çiftçioğlu N. Atsız yayını).

10. Âşıkpaşazade. Ali yayını, s. 205; Atsız yayını, s. 238.

11. Ömer Lûtfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak Vakıflar ve temlikler I: İstilâ devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, V (1942), s. 279-386.

rinde geçmededir.[12] Yazar şu adları veriyor: *Kız Bacı, Ahî Ana, Sagrı Hatun* ve *Sagrı Hatun Zaviyesi, Hacı Fatma, Hacı Bacı, Hundi Hacı Hatun, Süme Bacı.* Arşiv belgelerinde yer alan ve Ömer Lûtfi Barkan'ın adlarını andığı bütün bu kadınlar, *Tekke* ya da *zaviye* yöneticileri, kadın *tekke*'lerinin "şeyh"leri idiler.

Bundan, Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk yüzyılları boyunca, kadınların büyük sosyal ağırlıkları olduğu sonucunu çıkarıyoruz. Arşivlerin tanıklığı, tarihçi Âşıkpaşazâde'nin söylediklerini doğrulamaktadır.

Sözü edilen *Bacıyân-ı Rûm*'dan Âşıkpaşazade'nin *Hatun Ana* diyerek andığı ve Hacı Bektaş *Vilâyetnâme*'sinde önce *Kadıncık*, daha sonra da *Kadıncık Ana* olarak anılan birini biraz daha yakından incelemeye alacağım.

Bu *Kadıncık Ana*, Hacı Bektaş'ın mânevi mirasçısı olan ve ***Abdal Musa ile birlikte ilk Bektaşi tarikatını kurmuş bulunan,*** Âşıkpaşazâde'nin *Hatun Ana*'sı ile aynı kimse olacaktır.

Tarihçinin bu tanıklığından sonra, Veli'nin *Vilâyetnâme*'sinin (Hagiographie) onunla ilgili verdiği bilgileri gözden geçirelim.

Vilâyetnâme'de, iki kadın görüntüsünün birbiriyle karıştırılmaması gerekmektedir.

Anlatının başlangıcında, Hacı Bektaş, bir güvercin donunda gidip konacağı diyâr-ı Rûm'a kendisini ulaştıran yolculuğuna çıkışında, Rûm ülkesinin dervişlerine (*Rûm erenleri*'ne), görünmeyen âlemlerden (*ma'nâ âlemi*'nden) kardeşlik selâmı gönderir. Bunların sayıları elli yedi bin'dir ve Gözcü'leri Karaca Ahmed'dir. Selâmı yalnızca bir kadın, Fatma Bacı alır. Fatma Bacı, Karaca Ahmed'in mürşidi olan, Sivrihisarlı Seyyid Nureddin'in kızıdır. O sırada, dervişlerin aşını ha-

12. Ö.L. Barkan, aynı yer, s. 302-303, 323. Yazar, 63, 74, 32, 85 ve 43 numaralı arşiv belgelerini işaret ediyor. Madam Irène Beldiceanu, belge numaralarının eskiliğine dikkat çekmededir. Ayrıca bak.: Irène Mélikoff, "Un ordre de derviches colonisateurs: les Bektachis. Leur rôle social et leurs rapports avec les premiers Ottomans", *Mémorial Ömer Lütfi Barkan*, Paris 1980 (Bibl. de l'Inst. Français d'Etudes anatoliennes d'Istanbul, XXVIII), s. 149-157.

zırlamaktadır. Yerinden doğrulur, elini göğsü üzerine koyarak, üç kez rükû eder. Dervişler kimi selâmladığını sorarlar; ma'nâ âleminden, bir Horasan dervişinin selâmını aldığını söyler.[13] Öncelik haklarını korumak üzere dervişler, Türkistan'ın doksandokuz bin velisinin *Pir*'i Ahmed Yesevî'nin gönderdiği bu ermişin gelişini önlemeye karar verirler.[14]

Bu Fatma Kadın'ı, *Vilâyetnâme*'nin başlıca kişilerinden biri olan bir başka kadın çehresi, Kadıncık ile karıştırmamalıdır. Bu ikincinin adı Kutlu Melek'tir ve Çepni boyundandır. Çepni boyu ileri gelenlerinden Yunus Mukrî'nin oğlu İdrîs'in karısıdır. Yunus Mukrî, Solucakaraöyük yöresine yerleşmek için obasından ayrılmıştı. Hacı Bektaş geldiğinde henüz yeni ölmüş ve dört oğul bırakmıştı. İyi yetişmiş bir insan olan İdris, bunlardan biriydi. Kadıncık, bir kerameti dolayısıyla, yeni gelenin ermiş olduğunu anladı. Kocasına durumu bildirdi ve onun, köyün yedi hanesinden biri olan evlerinde konuk kalmasına karar verdiler. Fakat İdris'in kardeşi Saru bu konuktan hoşlanmamıştı: Kadıncık'la Veli'nin ilişkileri üzerine karalamalar yayarak ondan kurtulmak istedi. İdris bu dedikodulara kanmadı. Kısa zaman sonra, bir olay, Hacı Bektaş'ın "mücerred", tek yaşayan bir münzevî olduğunu Saru'ya ve köyün öbür insanlarına gösterdi.[15]

Vilâyetnâme, Kadıncık'ın, babasından mal mülk kalmış, zengin bir kadın olduğunu söylüyor. Fakat o elindeki her şeyi dervişlere yardım için harcamış ve kısa zamanda üzerindeki giysisinden başka bir şeyi kalmamıştı. Bir gün Hacı Bektaş ondan, Horasan'dan gelen bazı

13. Abdülbâki Gölpınarlı, *Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî, "Vilâyet-Nâme"*, İstanbul 1958, s. 18.

14. *Vilâyetnâme*, sayıları doksan dokuz bin olan *Türkistan Erenleri* ile yetmiş yedi bin *Horasan Erenleri*'nin ve elli yedi bin *Rum Erenleri*'ni birbirinden ayırmadadır. Krş. A. Gölpınarlı, *Vilâyet-Nâme*, s. 5, 14, 18-19; ayrıca bak.: I. Mélikoff, "Les origines Centre-Asiatique du Soufisme anatolien", *Sur les Traces du Soufisme Turc-Recheches sur l'Islam populaire en Anatolie*, İstanbul 1992 (Isis), s. 151-161.

15. *Vilâyet-Nâme*, s. 21, 26-29, 31.

kalender'leri ağırlamasını istedi. Kadıncık, artık hiçbir şeyi bulunmadığından onlara yiyecek alabilmek için sırtındaki giyeceğini verdi ve soyunukluğunu gizlemek için ekmek fırınının içine girdi. Bununla birlikte Hacı Bektaş'ın kerameti ona bir yüklük dolduracak kadar giysi sağlamış ve konuklara "Hoş geldin!" demeye çıkabilmiştir.[16]

Kadıncık bir gün Hacı Bektaş'ın abdest aldığı sudan içer. Veli'nin bumu kanamış ve suya birkaç damla damlamıştır. Kadıncık bundan hamile kalır ve iki erkek çocuğu dünyaya getirir: Habib ve Hızır Lâle.

Bu olağan-dışı doğumların öyküsü Aleviler ve Bektaşiler arasında ayrılığa sebep olmuştur. Aleviler döl ile gelen soya, "bel evlâdı"na inanıyorlar ve bu soy *Çelebi* adıyla anılıyor. Hacıbektaş köyünde bir *çelebi* sürekli bulunmadadır. Bektaşiler bu soy bağını benimsemiyor ve *nefes evlâdı* denen mânevi sülûk bağını kabul ediyorlar.

Âşıkpaşazade'ye göre, Hatun Ana, Hacı Bektaş'ın manevi kızıydı. Tarihçi onun *Bacıyân-ı Rûm*'dan olduğunu da belirtiyor. *Vilâyetnâme* ise, Kadıncık'ın oğullarının kerametle doğduğunu kabul ederken, Hacı Bektaş'ın mücerred, tek yaşayan bir münzevi olduğunda ısrar ediyor.[17]

Hacı Bektaş'ın Ölümü

Ölüm döşeğinde Veli son isteklerini, seçkin müridi Saru İsmail'e söyler ve Kadıncık'ın oğlu Hızır Lâle'nin, mânevi yol gösterici olarak, yerini almasını ister.

Kadıncık, Fâtıma Ana olmuştur. O aynı zamanda, *Erenler Anası*, "dervişlerin annesi" sayılmadadır.[18] Gençliğinde Kutlu Melek diye anılan Kadıncık, bir topluluğun manevi annesi olmuş, *Ana* unvanını ve kutsallaştırıcı Müslüman bir ad olarak da Fâtıma adını almıştır.

Vilâyetnâme'nin söylenceli anlatışı ile tarihçi Âşıkpaşazâde'nin anlattıkları arasında ortak noktalar vardır: Hacı Bektaş, mânevi güçle-

16. a.g.e., s. 64-65.
17. Hacı Bektaş'ın "mücerred"liği, bekâr ve tek yaşadığı, *Vilâyet-Nâme*'de iki yerde geçmededir. Bak.: a.g.e., s. 4 ve s. 32-33.
18. a.g.e., s. 90-91.

rini tarihçinin Hatun Ana, geleneğin Kadıncık Ana dediği, Bacıyân-ı Rûm'dan bir kadına bırakmıştır. Kadıncık Ana, bir dervişler topluluğunun mânevi annesi olmuştur. Veli'nin türbesini yaptıran ve müridi Abdal Musa ile birlikte ilk Bektaşiler tarikatını kuran da odur.

Ömer Lûtfi Barkan tarafından incelemeden geçirilen arşiv belgelerinin tanıklığı, *zaviye* ya da *tekke* "şeyh"i kadınların varlığını doğrulamaktadır. Bu kadınlara *Bacı* ya da *Ana* denmedeydi. Arşivlerde *Hacı Ana* ya da *Hacı Bacı* unvanı ile de karşılaşılıyor. Bir de *Ahi Ana*' ya rastlanmaktadır.

Bu kadınların, tıpkı Hatun Ana'nın müridi Abdal Musa'nın durumu için olduğu gibi, erkek müridleri de bulunmadaydı.

Arşiv belgeleriyle de doğrulanan bu tanıklıklar, kadının yüksek bir sosyal konumda bulunduğunu ve ona saygı duyulduğunu bize gösteriyor. Buna rağmen, XVI. yüzyıldan sonra, Türkmen kadını bu ağırlığını koruyamamış görünmektedir.

Burada, bilgili araştırmaları bulunan bir yazara, öbürleri arasında *Fatma Bacı* ve *Bacıyân-ı Rûm* adlı bir kitapçığın da yazarı olan Mikâil Bayram'a bir paragraf ayırmam gerekiyor.[19]

Mikâil Bayram, dikkat gerektiren bir konuyu elindeki geniş belgelere dayandırmadığı için hataya düşmüştür. *Vilâyetnâme*'nin başlangıcında yer alan ve Sivrihisarlı bir seyyidin kızı olan Fatma Bacı'yı, Çepni boyundan, "Kadıncık" diye anılan Kutlu Melek'le karıştırarak, yazar, dönemi içinde olağanüstü uzun yaşamış ve en azından üç kez evlenmiş, gerçek-dışı bir kadın ortaya koymuş bulunuyor: Kocalarından birisi de Hacı Bektaş'ın yakın yoldaşı ve çağdaşı olan Gülşehirli (bugünkü Kırşehir) Ahî Evren olacaktır. Ahî çevrelerinde tanılan biri olan bu şahsın,[20] Fatma adlı bir eşi olmuş olabilir. Fakat hiçbir

19. Mikâil Bayram, *Fatma Bacı ve Bacıyân-ı Rûm (Anadolu Bacıları teşkilâtı)*, Konya 1994.

20. Fr. Taeschner, "Gülschehris Mesnevi auf Achi Evran den Heiligen von Kırschehir und Patron der Türkischen Zünfte", *Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes*, XXXI, 3, Wiesbaden 1955.

bilgi, *Vilâyetnâme*'nin Kadıncık'ı ile arasında bir bağlantı kurmaya yetinmektedir.

Abdülbaki Gölpınarlı, bu iki kadının birbiriyle karıştırılabileceğini sezmiş görünüyor: *Vilâyetnâme*'nin yayınına koymuş bulunduğu adlar dizininde, Fatma Bacı'yı Fâtima Ana'dan (Kadıncık'tan) öbür adı ile Kutlu Melek'ten ayırmaktadır.[21]

Kutlu Melek, Çepni boyundandı. Bu boy ve çok sayıda alt kolları, Karadeniz'i çevreleyen ve Sivas'ın kuzeyinde yer alan bölgelerde (Çorum-Amasya-Zile-Tokat) geniş bir alana yayılmış bulunuyordu.[22] Çepni boyları, cemaat-dışı (hétérodoxe) inançları ve Şiîliğe yakın oluşları ile tanınıyorlardı. Uzun Hasan zamanında, Safevîlerin yanında yer almadan önce, daha çok Akkoyunluların buyruğundaydılar. Daha sonra Çepniler, Safevilere destek veren ve onları başarıya götüren boylar arasında yer aldılar.[23]

XIV. ve XV. yüzyıllarda, Küçük Asya'da kadın loncalarının varlığı gerek belgelerle, gerek kaynakların tanıklığı ile yeterince kanıtlanmış bulunmaktadır. Bu loncalar daha sonraki yüzyıllarda niçin ortadan kayboldu?

Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi yapısı, gözle görülebilen bir gelişme içindeydi ve önceki yüzyılların sosyal kurumlarına artık, onda yer olamazdı. Fatihlerin karamanlık dönemi tamamlandıktan ve Yeniçeri Ocakları gibi asker ocaklarının kurulmasından sonra, *Gazi*'lerin loncalarına gerek kalmamıştı.

Ahîler için de söz konusu olduğu gibi, dağılmalar döneminde ve özellikle Moğol akınlarını izleyen dönemde Selçuk yönetiminin çöküş yıllarında loncaların, merkez gücün yerini tutabilecek bir ağırlığı vardı. Böyle olduğu içindir ki, bir ahî sülâle; XIV. yüzyılda (1360/61'de)

21. *Vilâyetnâme*, İndeks, *Fâtıma Ana (Kadıncık)* ve *Fatma Bacı* adları.

22. Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler)-Tarihleri, boy teşkilâtı-destanlar*, İstanbul 1992 (4. basım), s. 241-248, 317.

23. Aynı yazar, *Safevî Devleti'nin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türkleri'nin rolü*, Ankara 1992 (TTK), s. 50, 66, 80, 82, 104, 194.

I. Murad kenti ele geçirene kadar Ankara'yı yönetebilmişti.[24]

Ahîlerin mânevi gücü ve bir üst güce bağlı olmama istekleri sonunda istenmez olunca, onlar da yavaş yavaş siyaset sahnesinden çekildiler. Bir ara, tıpkı Abdal'ların ve Gazi'lerin loncalarından arta kalanlar gibi, Safevîlere katılmayı denediler. Hatâî'nin şu mısralarında bunun bir kanıtını buluyoruz:

Şâhun evlâdına ikrar edenler
Ahîler, Gaziler, Abdallar oldu[25]

Sonunda Ahîler de, Abdallar gibi, Bektaşiler tarikatına sığındılar. Abdallar, Osmanlıların destek ve ayrıcalıklar vererek Bektaşi tarikatı yoluyla yönlendirmeye çalıştıkları dervişlerin düzene karşı eylemlerine katıldılar. Yavaş yavaş, bütün cemaat-dışı kımıldanmalar, din konusunda kural-dışılığın (non-conformisme'in) merkezi durumuna gelen bu tarikatta kendilerine barınak buldular.

Ahîler ve Abdallarla birlikte, tıpkı Ahîler gibi, bazı mistik tarikat biçimleri ile sosyal kurumlar arasında bir kaynaşmayı temsil eden *Bacıyân-ı Rûm* da ortadan çekildi.

Kadın, Bektaşi tarikatı içinde, kimliğini ve karışılmazlığını koruyabildi. Kadınların bu tarikat içinde mühim bir yeri oldu: Erkeklerin yanında toplantılara katılıyor, toplulukla ilgili kararlarda söz alabiliyorlardı. *Âşık*, ozan kadınlar da vardı ve törenlerde *On iki hizmet*'in belirlenişinde de söz sahibi idiler.

Kadın, Bektaşilerde, bir yoldaş, bir kardeştir. *Bacı* adı ile anıldığı topluluk içinde de bu yeri korunmadadır.

Gerçekte "Bacı", Bektaşi ya da Alevilerde kadınlara verilen bir unvandır. Onlar sosyal isteklerde de savaşçılıklarını kanıtladılar ve genel olarak hiçbir zaman, gölgeye çekilmediler.

24. Fr. Taeschner, *E.I.*, 1960, "Akhi" maddesi; ayrıca bak.: I. Mélikoff, "Un document Akhi du XIII e siècle", *Itinéraire d'Orient-Hommage à Claude Cahen, Res Orientales*, VI, 1994, s. 263-270.

25. Tourkhan Gandjei, *Il canzoniere di Sah Isma'il-Hata'i*, Napoli 1959, s. 15 (On üçüncü manzume).

BEKTAŞİ-KIZILBAŞ TARİHSEL BÖLÜNÜŞÜ VE SONUÇLARI

Bektaşilik de, Alevilik de -ya da geçmişteki adlandırılışı ile Kızılbaşlık da- bir din senkretizmi, bir inançlar karışımıdır. Fakat bu kısa süre içinde oluşumu açıklamamıza ya da onu oluşturan öğeleri gözden geçirmemize imkân bulunmamaktadır.[26] Bu sebeple, daha çok iki olgunun doğuşuyla birbirinden farklı evrimleşmelerini anlatmaya çalışacağım.

Gerek Bektaşiler, gerek Aleviler, -ya da eski adları ile Kızılbaşlar- Hacı Bektaş adlı halk velisine dayanmaktadırlar. Ben de karizması olan, fakat bir tarih temeli de bulunan bu kişilikle söze gireceğim ve onu sosyal zemine yerleştirmeye çalışacağım.

1239-1240 yılları arasında Selçuk İmparatorluğu'nu çökerten Babaî ayaklanmasının baş kişilerinden Baba İlyas'ın soyundan gelen XV. yüzyıl tarihçisi Âşıkpaşazâde,[27] Hacı Bektaş'ın, büyük atasının müridlerinden biri olduğunu söylüyor.[28] Eseri XV. yüzyılda kaleme alınmış

26. Bu konuda aşağıdaki makalelere bakınız: I. Mélikoff, "Recherches sur les composantes du syncrétisme bektaşi-alevi", *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Napoli 1982, s.379-395; aynı yazar , "L'Islam hétérodoxe en Anatolie: nonconformisme, syncrétisme, gnose", *Turcica*, XIV, s. 142-152; yeniden yayımlanışı: *Sur les Traces du Soufisme Turc-Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, İstanbul 1992 (Isis yayını).

27. Babaî Ayaklanması için bak.: Claude Cahen, EI², "Baba'î" maddesi; aynı yazar, "Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autre", *Turcica*, I, 1969, s. 53-64; aynı yazar, "A propos d'un article récent et des Baba'î", *Journal Asiatique*, CCXCVIII, 1980, fasikül 1-2, s. 69-70; A. Yaşar Ocak, *La Révolte de Baba Resûl ou la formation de l'hétérédoxie musulmane en Anatolie*, Ankara 1989 (TTK); aynı yazar, *Babailer İsyanı-Aleviliğin tarihsel altyapısı yahut Anadolu'da İslâm-Türk heterodoksisinin teşekkülü*, İstanbul 1996.

28. Âşıkpaşazâde, Ali yayını, s. 204-206; Atsız yayını, s. 237-239.

bulunan ve yine Baba İlyas'ın torunlarından olan Elvan Çelebi de, bu bilgiyi doğruluyor.[29] Anabileceğimiz bir başka XIV. yüzyıl kaynağı da, Hacı Bektaş-ı Horâsânî'nin, Baba Resûl'ün, yani Baba İlyas'ın *Halîfe-i has*'ı, seçkin müridi olduğundan söz eden, Eflâkî'nin eseridir.[30]

Böylece, Hacı Bektaş'ın, Baba İlyas'ın ardınca "Horasan'dan geldiği"ni öğreniyoruz. "Horasan'dan gelmek" eski vekayi ve menakıb kitaplarında sık geçen kalıplaşmış bir söylemdir. Başta, göç düşüncesine dayanmaktadır: Türkmen boyları, XI. yüzyılın sonlarında Anadolu'ya gelmeye başladılar. Göçleri, XII. yüzyılda ve özellikle Moğol akınından kaçmak zorunda kaldıkları XIII. yüzyılda giderek yoğunlaştı. İzledikleri yol, genel olarak, Orta Asya ve Maveraünnehir'den başlıyor, Horasan'dan geçerek Hazer kıyılarından İran Azerbaycan'ına ulaşıyordu. Bu, İran çöllerinden korunmanın tek yoluydu. "Horasan'dan gelmek" de, sözü edilen topluluğun oralı olduğu değil, göçer olduğu anlamını içermekteydi.

Bir Türk dervişi olan Hacı Bektaş, Anadolu'ya 1230 yılına doğru, muhtemel olarak, Hârezm'in Moğolların eline geçişinden sonra sığınacak yer arayan Hârezmlilerin ardınca geldi.[31]

Anadolu'yu ellerinde bulunduran Selçuklular, hoşgörülü, uzlaşmacı yöneticilerdi ve öyle olmaları da gerekiyordu: Ülkelerinde değişik din ve ırktan insanlar vardı.

Selçuklu kentleri kültür ve zenginlik merkeziydi. Fakat Türkmen boylar düzen tanımıyorlar; kentlerin, kuralları belirlenmiş, huzur içindeki yaşamını altüst ediyorlardı. Sürülerine otlak bulabildikleri yeri ele geçiriyorlar ve sayıları arttıkça daha da rahatsız edici oluyorlardı.

29. Elvan Çelebi, *Menakıbü'l- kudsiyye fî Menasibi'l-ünsiyye - Baba İlyâs-ı Horâsânî ve sülâlesinin menkabevî tarihi*, hazırlayanlar İsmail E. Erünsal ve A. Yaşar Ocak, Ankara 1995 (TTK), s. 169-170.

30. Şams al-dîn Ahmad al Aflâkî al-Ârifî, *Manakıb al-Ârifîn*, I, Tahsin Yazıcı yayını, Ankara 1959 (TTK), s. 381.

31. Bak.: Claude Cahen, "Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres", *Turcica*, I, s. 56-59.

Hacı Bektaş kendisini, kardeşi Mintaş'ın da Baba İlyas saflarında yer aldığı ve savaşırken öldüğü, Babaî ayaklanmasının içinde buldu.[32] Bununla birlikte Hacı Bektaş, Malya ovasında, tam bir kıyımla sona eren ayaklanmanın son evresine katılmadı.[33] Bir süre saklandıktan sonra, o zamanlar Solucakaraöyük ya da Karayol olarak bilinen köyde ortaya çıktı. Bu bölge o zaman, Oğuz'un Çepni kolunun alanıydı. Kendisi bu boydan olmamakla birlikte, Hacı Bektaş, köyün yedi hanesinden biri olan kadıncık Ana ile kocası İdris'in yaşadıkları eve konuk oldu.[34] Burada bir riyazet ve ermiş yaşamı sürdürdü. Fakat bir tarikat kurucusu olmadı ve müridleri de yoktu.[35] Âşıkpaşazâde'ye göre adını taşıyan tarikat, ölümünden sonra bir kadın tarafından kuruldu: Veli'nin yaşamının söylenceli anlatımı, *Vilâyetnâme*'ye göre onun ruhanî eşi olan bu kadın, yani Kadıncık Ana, tarihçi Âşıkpaşazâde'ye göre Hacı Bektaş'ın manevî kızıydı. Kadıncık Ana, tarikatı, müridi Abdal Musa'nın yardımları ile oluşturdu.

Geleneğe göre 1270 yılında öldüğünde 63 yaşında bulunan Hacı Bektaş,[36] Türkmen boylarındandı. Bu boylar çoğunlukla 1167/1168 yıllarında Yesi'de (Bugünkü Türkistan) ölen, Orta Asyalı Türk velisi Ahmed Yesevî'nin yolunu izliyorlardı.[37] Fakat henüz bütün boylar Müslüman değildi ve İslâm'a girmiş bulunanlar da henüz Müslüman örfü özümsememiş olabiliyordu. Nitekim bu boylar daha sonra da Safevîlerin yanında yer aldılar.[38]

32. Âşıkpaşazâde, Ali yayını, s. 204; Atsız yayını, s. 237.
33. Elvan Çelebi, a.g.e., s. 169.
34. Abdülbâki Gölpınarlı, *Menâkıb-ı HacıBektâş-ı Veli, "Vilâyet-Nâme"*, İstanbul 1958.
35. Âşıkpaşazâde, aynı yer.
36. Bak.: *Vilâyet-Nâme*, s. xix-xx.
37. Ahmed Yesevî için, bak.: Fuad Köprülü, *İ.A.*, "Ahmed Yesevî" maddesi; aynı yazar, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1966, s. 5-153;, I. Mélikoff, "Ahmed Yesevî et la mystique populaire turque", *Sur lez traces du Soufime turc*, s. 139-150.
38. Çepniler için bak.: Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler)*, 4. baskı, İstanbul 1992, s. 241-248, s. 317; aynı yazar, *Safevi Devleti'nin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türkleri'nin rolü*, Ankara 1992, s. 50, 104.

Hacı Bektaş, bir din bilgini değildi; çağdaşı Mevlâna Celâleddin Rumi gibi medrese öğreniminden gelmiyordu. O bir mutasavvıftı; halkın içinden çıkmıştı ve halka yakın duruyordu. Müslüman olmakla birlikte, Orta Asya'daki görenek ve uygulamaları bırakmamıştı.[39] Aynı zamanda bir utacı idi ve kerametler göstermedeydi. Menkıbelerinin anlatıldığı *Vilâyetnâme*'de, bu açıkça görülmektedir. Söz konusu eser bize, Hacı Bektaş'ın camie gitmediğini söylüyor. O, *abdal*'ları ile birlikte bir dağa çekilmektedir. Bu, dağ, Hırkadağı, şimdiki Hacıbektaş yerleşiminin yakınlarında bulunan, sönmüş bir yanardağdır. O zamanlar, yüksek kesimlerinde ardıç ağaçları vardı. Dervişler bu ağaçlarla ateşler yakıyorlar ve çevresinde dönerek *sema*' yapıyorlardı. Bir gün, bir kendinden geçiş anında, Hacı Bektaş hırkasını ateşe attı. Bu olayla dağın adı Hırkadağı olarak kaldı.[40]

Ardıç, şaman inançlılarca bilinen bir bitkidir. Dallarının yanışıyla insanı kendinden geçirir. Bu sebeple, kutsal olarak tanınır ve arınma amacıyla kullanıldığı Tibet'te olduğu gibi,[41] Kalaş ya da Pakistan Şaman inançlıları arasında da hâlâ kullanılmaktadır.[42]

Ardıç ağacının yanan dallarından yükselen duman göklere uzanır ve Şaman'ın koruyucu ruhları olan "Görünmez Varlıklar"ı (*Ga'ib Erenleri*) yere indirir. Bu ruhlar olmaksızın tören yapılamaz.[43] *Vilâyetnâme*'de, varlıkları Hacı Bektaş ve onun dervişlerince bilinebilen bu "Ga'ib Erenleri"ne tam bir bölüm ayrılmıştır: Dervişler, Hırkadağı'nda yanan ateşler görerek oraya gider ve "Görünmez Varlıklar"la

39. Eflâkî'ye göre, Hacı Bektaş, Müslüman olmakla birlikte, kendini İslâm'ın gereklerini uygulamakla sınırlandırmıyordu. Bak.: *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 381.

40. Bak.: *Vilâyet-Nâme*, s. 24-25, 35-36, 57, 74.

41. Bak.: S.G. Karmay, "Les Dieux des Terroirs et les genevriers: un rituel tibaitain de purification", *J. A.*, Cilt 283, No. 1 (1995), s. 161-207.

42. Bak.: Viviane Lièvre ve Jean-Yves Loude, *Le Chamanisme des Kalash du Pakistan*, CNRS, Paris-Lyon 1990, s. 50-53, 496-500.

43. Bak.: V.N. Basilov, *Samanstvo u narodov Srednej Azii i Kazakhstana* (Orta Asya ve Kazakistan halkı arasında Şamancılık) Koskova 1992 (Nauka), s. 229-278. Bu kitabın I. Mélikoff tarafından yapılan eleştirisi için bak.: *Turcica*, XXVII, 1995, s. 269-277.

üç gün kalırlar. Bu üç gün boyunca zaman durmuş, hiç kimse yokluklarını anlamamıştır.[44]

Abdal Musa'nın bir müridi ve Bektaşi ozanlarının ilki olan Kaygusuz Abdal, bir manzumesinde, koyun postundan namaz seccadeleri ve kalın yün abâları, "hırkaları" ile bu utacı dervişlerin bir görünümünü vermektedir:

Rûm Abdallar gelür "Ali dost" deyü
Hırka giyer, abâ deyü, post deyü
Hastaları gelür derman isteyü
Sağlar gelür Pirim Abdal Musa'ya[45]

Hacı Bektaş çoğu kez, Yeniçerilerin serpuşu olan *Elif Tacı* ile ve bir evliya görünümünde resmedilmektedir: Sağ koluyla bir geyik tutmada, sol eliyle bir yavru arslan okşamaktadır. Bu resmi, onun gücünün ve merhametinin simgesi olarak anımsayacağız; fakat Hacı Bektaş'ın gerçek görünümünü Siyah-Kalem'in minyatürlerinde aramak doğru olacaktır. Bu minyatürlerde bazen yalınayak, sakallı, üzerinde kısa bir gömlekle, bazen hayvan postuna sarınmış, külahlı, ya da uzun hırkalı, dönen dervişler görmedeyiz.[46]

Tarih kaynaklarında -hepsi de yetersiz olmakla birlikte-, Hacı Bektaş, Türkmen boylarından bir sûfi olarak görünmektedir. Oğuz'un Kayı boyundan olan Osmanlılarla aynı çevredendir. Bu, ilk Bektaşilerle Osmanlılar arasındaki yakınlığı açıklayabilir: Onlar, aynı göreneksen gelmededirler.[47]

44. *Vilâyet-Nâme*, s. 66.

45. Bak.: Fuat Köprülü, *Türk halk edebiyatı ansiklopedisi*, I, İstanbul 1935, s. 29, "Abdal" maddesi; İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşi şiirleri antolojisi*, I, Ankara 1995, s. 228.

46. Bak.: M. Ş. İpşiroğlu ve S. Eyüboğlu, *Fatih albümüne bir bakış (Sur l'album du Conquérant)*, İstanbul 1955; Beyhan Karamağaralı, *Muhammed Siyah Kalem'e atf edilen* minyatürler, Ankara 1964.

47. Bak.: I. Mélikoff, "L'Origine sociale des premiers Ottomans", *The Ottoman Emirate (1300-1389)*, Institute for Mediterranean Studies, Halcyon days in Crete I; Rethymnon 1993, s. 135-144.

Baba İlyas'ın söylenceli yaşam öyküsünde, Elvan Çelebi, Hacı Bektaş'ın, Osman Gazi'nin kayınbabası olacak olan Edebali'yle çok yakın ilişkileri bulunduğunu söylüyor ve Edebali'yi bir Hacı Bektaş yoldaşı olarak gösteriyor.[48]

Hacı Bektaş'ın Osman Gazi ile tanıştığını, çok daha önce, XIII. yüzyıl sonunda ölmüş bulunması dolayısıyla düşünemeyiz; fakat Orhan Gazi'nin yoldaşları arasında, içlerinde ilk Bektaşi tarikatının kurucusu Abdal Musa'nın da yer aldığı çok sayıda derviş görüyoruz.

Bu dervişler Trakya ve Balkanlar'ın fethine katıldılar. **Gazi'lik aldılar.** ***Fethedilen diyarlarda mülkler edindiler.*** Türk kültür ve inanışının merkezi olacak, **tekke*'ler ve* zaviye*'ler kurdular.***

Ömer Lûtfi Barkan, tanınmış bir çalışmasında bu kolonileştirici dervişlerin ve *zaviye*'lerinin Fetihler dönemindeki etkin ağırlığını inceledi.[49]

Osmanlı tarihçi Oruç, Orhan Gazi'nin kardeşi Ali Paşa'yla Bektaşilerin tarikatı arasındaki yakın ilişkiden söz ediyor. Kendisi de dervişliği yeğleyen Ali Paşa, kardeşine, yeni oluşturulan orduyu, Yeniçerileri, Hacı Bektaş'ın koruması altına vermeyi öğütlüyordu.[50]

Hacı Bektaş daha önce ölmüş bulunduğuna göre, bu hiç şüphesiz yalnızca bir söylencedir; fakat yine de Yeniçeriler, Bektaşi dervişlerin tarikatına bağlandılar. Bu askerler, yabancı öğelerden, erken yaşlarda devşirilmedeydiler ve bu sebeple de kolonileştirici dervişlerin manevî ve ahlâkî korumaları altına alınmaları uygun görünüyordu.

Buraya kadar, İslâmlığın, boy yaşamı içindeki yayılışını gördük. Şimdi birbirinden ayrılan iki kolu tanımlayacağız: Bir yanda, bir topluluğun adım adım yerleşik bir yaşayışa ve kent yaşamına uyum sağ-

48. Elvan Çelebi, a.g.e., s. 169 (1995. beyit).

49. Ömer L. Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler I", *Vakıflar Dergisi*, V, 1942, s. 279-386.

50. Bak.: Oruç, *Târîh-i Âl-i Osman*, Franz Babinger yayını, Hannover 1925, s. 15-16; *Oruç Beg Tarihi*, Atsız yayını, İstanbul 1972, s. 34.

layışı; öbür yanda da, Anadolu'nun kır yörelerinde kalarak, göçer ve yarı-göçer yaşam tarzları ile karışıklıklara ve huzursuzluklara sebep olagelen toplulukların yaşayışı.

Yerleşik yaşam, dervişlerin kasabalara yakın alanlara kurdukları *tekke*'lere yerleşmeleri ile başladı. Bu yerleşimler, Osmanlı yönetiminin ilk üç yüz yılı boyunca, ödüller vererek bağışlarda bulunan Osmanlı sultanlarınca korundu. Osmanlılar, yeni ele geçirilen toprakların kolonileştirilmesinde de, *tekke*'lerin etkilerinden yararlandılar;[51] ayrıca *Abdallar, Torlaklar, Işıklar* ve daha genel bir ad ile *Kalenderler* olarak bilinen[52] başıbozuk derviş topluluklarının ortaya çıktığı Anadolu'nun kır kesimlerinde, varlıkları süregelen cemaat-dışı ve kargaşa yaratıcı öğeleri denetlemede de onların güçlerini kullandılar.

Adı geçen zümrelerin kendi din şeyhleri ve kendi velileri vardı. Fakat Osmanlı yönetiminin çabasıyla bütün bu veliler kısa zamanda tek bir kişinin, halk dindarlığını yönlendiregelmekte olan Hacı Bektaş Veli'nin adı çevresinde birleştiler.

Bununla birlikte iki ana kol ayırt edilebilmededir: *Tekke*'lerle yerleşik yaşama geçmiş bulunan Bektaşiler ve henüz göçer ya da yarı-göçer yaşayan Kızılbaşlar. ***Uzun zaman Kızılbaşların belli bir adları olmadı. Osmanlı belgelerinde,* Zındık *"mezhepsiz",* Rafızî *"ayrılıkçı", "Şiî" ve* mülhid *"Allahsız" olarak geçmededirler. "Aleviler" adı ile tanınmaları ise daha sonralarıdır.***[53]

Tarihteki adları "Kızılbaş"tır ve bu, ilk Safevîlerin yolunda yürü-

51. Bak.: Ö.L. Barkan, aynı yer; I. Mélikoff, "Un ordre de derviches colonisateurs: les Baktashi. Leur rôle social et leurs rapports avec les premiers sultans ottomans", *Mémorial Ömer Lûtfî Barkan*, Paris 1980, s. 149-157; yeniden yayını: *Sur les traces du soufisme turc*, s. 115-125.

52. Bak.: Fuat Köprülü, *Les origines de l'Empire Ottoman*, Porcupine Press, Filadelfia 1978 (Yeni basım); A.Y. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV.-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara 1992 (TTK).

53. Bak.: I. Mélikoff, "Le Problème Kızılbaş", *Turcica*, VI, 1975, s. 49-67; yeniden yayını: *Sur les traces du Soufisme turc*, s. 29-43.

yen boylarla köy zümrelerinin genel adıdır. Adın ortaya çıkışı, Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar (1460-1488) zamanındadır. Kızılbaş, "kırmızı serpuş giyen" anlamındadır. Bu ad onlara on iki dilimli kırmızı serpuşları, aynı zamanda Tâc-ı Haydarî de denen, bu renkteki başlıkları dolayısıyla verilmişti.

Osmanlı belgelerinde Kızılbaş, "zındık" ve "inançsız asi" anlamında yer almadaydı.

Bu dışlayıcı anlam, Alevi söyleminin doğmasına yol açtı ve sözcük, Türkiye'de cemaat-dışı toplulukların adı oldu. "Alevi" sözcüğü, söz konusu topluluklarca tanrılaştırılagelen, Ali'ye bağlılık anlamını içermektedir. Buna karşılık, İran'da, Ali'yi tanrılaştıran topluluklara "Ali-ilâhî" denmede ve Alevi sözcüğü, Seyyid, yani Ali soyundan gelen anlamını içermededir.[54]

Bununla birlikte günümüzde, Türkiye'de, "Alevi" sözcüğü de aynı küçültücü ve dışlayıcı anlamı yüklenmiş bulunmaktadır.

Kızılbaş-Alevilerin inançları, Bektaşilerinki ile aynıdır.

Her iki topluluk da Hacı Bektaş'a bağlıdır. Fakat köylerde kalan Kızılbaş-Aleviler, düzen dışında kalırlarken, Bektaşiler düzenli topluluklar oluşturdular.

Kızılbaş-Aleviler, söylencelerin yerel folklorla kaynaştığı anlatılara (mythos) bağlanırken, Bektaşiler belli bir usul-erkân izlediler. Her iki topluluğun inanışı da, bir inançlar karışımıdır ve Türk halkının karşılaştığı değişik inançlardan kaynaklanan Mani'ci (manicheist), Buda'cı, Nesturî ya da yerel Hıristiyan öğeler gibi,[55] değişik kökenli öğeler içermededir.

Türklerin, çok kez, inanç sapmalarının merkezi olan bölgelere yerleşmiş bulunduklarını ve sonuç olarak buralarda üst üste gelmiş sapmalarla karşı karşıya kaldıklarını da göz önüne almamız gerekecektir. Meselâ, Erzincan-Sivas-Divriği bölgesi Kızılbaş-Alevilerin

54. Aynı yer.
55. Bak.: Not 26.

merkezi haline gelmeden önce, "Paulicien" sapmanın merkezi durumundaydı.[56]

Fuad Köprülü, aynı olgunun yaban bir biçimi gibi görünmeleri dolayısıyla, Alevilere, "Köy Bektaşileri" adını vermektedir.[57] Meselâ Kızılbaş-Alevilerin sülûk törenleri boy yaşamı törelerine yakın görünürken, Bektaşilerin sülûk erkânı (initiation), herhangi bir kapalı cemiyetinki ile aynıdır. Tâlip ve lâyık olan herhangi bir insan Bektaşi olabilir. Fakat Alevi doğmamış biri sonradan Alevi olamaz.

Bektaşilikte *Baba, tekke*'nin başkanıdır ve *Baba* olmak isteyen sülûk evrelerini tamamlamış, böyle bir pâyenin gerektirdiği kemale ulaşmış olmalıdır. Fakat Alevilerde, *Dede* ya da topluluğun manevi yol göstericisi olacak kişi, soy bakımından Ali'ye ulaşan bir *Ocak*'tan gelmek zorundadır. Her Alevi köyü bir *Ocak*'a bağlıdır ve bu Ocak'tan bir *dede*'nin, kendisine bağlı köyleri yılda bir kez ziyareti gerekir. *Dede*'nin olağanüstü güçleri olmalıdır.

Alevi topluluklarda anlatı (mythe), Bektaşilerde usul ve erkânın yerini almadadır. Törenler, Öte-Dünya'da ve Zaman'ın ötesinde geçen ilk-örneklerin (archetype) yeryüzünde tekrarlanışıdır. *Âyin-i Cem* de, *Mirac* gecesi (Peygamberin göğe yükselişi)'ndeki Kırklar Cemi'nin yeryüzündeki bir tekrarıdır.[58]

Dinsel sosyal kımıldanmaların her zaman başlıca niteliği kargaşa olmuştur; katılanlar kuşku yaratmış, baskı görmüş, her zaman çizgi-dışı kalmışlar ve güvenleri gereği, gizliliğe çekilmişlerdir. İnançları, yasaklandıkça "gnostik" biçimler almıştır: Kutsal metinlerin batınî yorumlarına dayalı öğretim, bağlantı dışında kalanların sülûkleri,

56. Bak.: I. Mélikoff, "Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektaşi-Alevi" (yeniden yayını: Sur les traces du Soufisme turc, 59-60).

57. Bak.: Fuat Köprülü, "Les origines du Bektachisme. Essai sur le développement historique de l'hétérodoxie musulmane en Asie Mineure", *Actes du Congrès international d'histoire des religions (Paris 1925)*, 1926; aynı yazar, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, İstanbul 1929.

58. Bak.: "Le Problème Kızılbaş" (*Turcica*, VI).

geceleri gizli mekânlarda törenler, müridlerin yalnız kendi aralarında kullandıkları üstü kapalı söylemler gibi.[59]

Küçük-Asya her zaman mistik ve savaşçı bir coşkunun alanı idi. Bu, Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk yüzyıllarında da görülebilmektedir. İlk Osmanlılar, askerlik başarılarını, bu savaşan mistik ruhun canlı tutuluşuna borçludurlar. Din ve savaş iç içedir. Dervişlerden *Gazi*'ler doğmuş ve Yeniçeri Ocağı, Bektaşiliğe bağlanmıştır.

Ancak, XVI. yüzyılda, Osmanlı-Safevî savaşıyla durum değişir. Doğu-Anadolu'da, Kızılbaş kımıldanış Safevîlerin kışkırtmaları iledir ve mistik Kızılbaş ideoloji, savaşçı coşkuyla bir aradadır. Kızılbaş ideolojisi, Osmanlı tarihinde ilk ayaklanmacılardan birinin adıyla *Celâlî İsyanları* diye anılan bir dizi dinsel ayaklanmanın da hazırlayıcısı olmuştur.[60]

Bu ayaklanmalar dinsel kaynaklı görünmekle birlikte, çoğu kez sosyal ve ekonomik kökenlidir; genellikle Kızılbaşlara bağlanıyor olmakla birlikte, Bektaşilerin ruhlara ve zihinlere etki ile eylemlere esin kaynağı olmuş olabilecek, manevi katkıları göz ardı edilemez.

Bektaşilik, Osmanlı tarihinin daha sonraki döneminde dinde kural-dışılığın (non-conformisme) adı oldu. XIX. yüzyılda, 1826'da, Yeniçeriliğin kaldırılışı ve *Tekke*'lerin kapatılışından sonra, kural-dışı Bektaşiler, "hürriyet" ve daha sonra XX. yüzyılda da "terakkî" (evrim, *évolution*) düşüncelerinin yanında yer aldılar.

Çoğu kez, kural-dışılık ve özgür düşünüş gibi ortak emellerde birleştiklerinden[61] Hür-Masonlara ve Jön-Türklere katıldılar. Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı İmparatorluğu'nun yerini aldığında da Atatürk'ün hedeflerini benimsediler ve onun laik devlet çabalarına destek

59. Bak.: "Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektaşi-Alevi" ve "L'Islam hétérodoxe en Anatolie: Non-conformisme-syncrétisme-gnose" konulu incelemelerimiz (Not 1).

60. Bak.: Mustafa Akdağ, *Celâli İsyanları (1550-1603)*, Ankara 1963.

61. Bak.: I. Mélikoff, "L'Ordre de Bektachis après 1826", *Turcica*, XV, s. 155-178; yeniden yayını: *Sur les traces du Soufisme Turc*.

verdiler. Aleviler daha da ileri gittiler: Atatürk'ü Hazreti Ali ile karşılaştırdılar.

Bektaşiler ve Aleviler, aynı kökten geliyor olmakla birlikte, benzer iki topluluk oluşturmuşlar, farklı halkların etkileri ile birbirlerine karşı olmuşlardır. Bektaşiler Balkanlardan etkilenmişler,[62] Alevilerse İranlı, Kürt ve başka Doğu Anadolulu halklardan etkiler almışlardır.

Osmanlı İmparatorluğu döneminde Bektaşiler hep el üstünde tutulmuşlarsa da, Balkan ülkelerinin elden çıkışından sonra ağırlık Alevilere kaymaya başlamıştır. Günümüzde Aleviler öne geçmiş olmakla, Bektaşiler az ya da çok kendilerini geriye atılmış saymaktadırlar. Her iki topluluk da aynı veliye, Hacı Bektaş Veli'ye bağlılıklarını sürdürüyor olmakla birlikte, Alevi problemin Bektaşileri geriye doğru ittiği göze çarpmaktadır.

62. Bak.: aynı yazar, "Les voies de pénétration de l'hétérodoxie musulmane en Thrace et dans les Balkans", Halcyon Days in Crete II (Rethymnon'da 9-11 Ocak 1994'te düzenlenen bir sempozyumda). *The Via Egnata under Ottoman rule (1380-1699)*, Rethymnon 1996.

AYDINLANMA SÜRECİ İÇİNDE BEKTAŞİLİK

Yüzyıllar boyunca, öncü edimlerin içinde ve ilerlemelerin yanında yer almış bulunan Bektaşilik, Osmanlı İmparatorluğu'nun değişmesinde ve batılılaşmasında büyük payı olan yenileşme eylemlerine katılmakta da gecikmedi: Bektaşiler Yeni-Osmanlıların ve ikinci kuşakta Jön-Türklerin saflarında yerlerini aldılar.

Bununla birlikte, Bektaşilerle evrim yanlısı (terakkici) kımıldanış arasında göz ardı edilmemesi gereken bir etken vardır: Bu, bilindiği gibi, Türk yenileşme çabaları içinde ağırlıklı bir yeri bulunan Farmasonluktur.

Bundan önce, 1826'dan sonraki dönemde Bektaşi tarikatını incelediğimiz bir yazıda Bektaşilerin Far-masonlarla ilişkilerine değinme fırsatını bulmuştuk.[63] Far-masonluk çoğu kez, sürgündeki Bektaşilerle, yenileşme eylemleri arasında bir bağ görevi üstlendiğinden, konuya yeniden döneceğiz:

Bektaşiler, Alevi adı verilmesi uygun bulunmuş olanlar da, adıyla anıldıkları bir veliye, XIII. yüzyılın ilk yarısının sonlarında Horasan'dan göçerek Anadolu'ya gelmiş bulunan Hacı Bektaş Veli'ye bağlıdırlar.

"Horasan'dan gelmek" deyimi; Mâverâünnehir'in doğusundan ya da Orta-Asya'dan gelenleri, Moğol yayılmaları döneminde ki kaçışlarında İran çöllerinden korunacakları tek yol olması dolayısıyla Horasan'dan geçerek gelmek zorunda kalan göçerleri anlatmada kullanılıyordu.

Bunlar büyük bölümüyle henüz Müslüman olmamış, ya da dine yeni girmiş ve henüz İslâmlığı özümsememiş olan boylardı. İnançları,

63. Krş. Irène Mélikoff, "L'Ordre des Bektachis après 1826", *Turcica*, XV, 1983, s. 155-178.

"İslâmlaşmış Şamancılık", yani henüz ata gelenek ve göreneklerinin rengini korumakta olan bir İslâmlık olarak tanımlanabilecektir ***ve Amerika yerlilerinin Hıristiyanlıklarını anımsatmaktadır.***

Türkmen halk velisi Hacı Bektaş Veli'yi izleyenler bu sınıflardır.

Bektaşiler, Osmanlılarla -onlar da Doğu'dan gelen göçer boylardandı- aynı sosyal çevredendirler.[64] İlk Bektaşilerle ilk Osmanlılar arasındaki ilişki bu sebeple iyi idi. ***Pek çok Bektaşi derviş, Osmanlıların yanında, Trakya ve Balkanlar'ın fethinde yer aldı; fethedilmiş diyarlarda topraklar edindi. Bazen, kılıçlarının hakkı sayılan bu topraklarda*** **tekke*'ler ve* zaviye*'ler kurdular. Yerleşik yaşama geçerek, göçer ya da yarı-göçerliği bıraktılar. Kent çevrelerine kurdukları* zaviye*'lerde düzenli bir dervişler tarikatı oluşturdular. Bu* zaviye*'ler, çoğu kez, birer kültür ve kolonileştirme merkezi oldu.***[65]

Osmanlı Sultanlar, yurtlarından devşirilerek Müslüman yapılmış Hıristiyan çocuklarla kurulan Yeniçeri ocağını, onlara adı verilen veliye, Hacı Bektaş'a bu sebeple bağladılar. Bektaşiler kolonileştirici bir derviş tarikatı oluşturdular. Yabancı öğelerin eğitimleri onlara emanet edildi.[66]

Fakat bu bir çeşit, iki yanı keskin bir kılıç oldu. Çünkü başlangıçtan beri, dinler üstü bir hoşgörü tarikatı olan Bektaşilik, aynı zamanda dışardan gelen her etkiye açık bir inanç karışımıydı. Girdikleri bölgelerden katılan öğeleri özümseyebiliyorlardı. Trakya ve Balkanlar'a yerleşen Bektaşiler, oralarda uyum içinde yaşadıkları topluluklarla kaynaştılar.[67]

Bugün Alevi adı verilenlerle Bektaşiler arasında bir fark da, Trakya ve Balkan topraklarına yerleşen Bektaşiler adım adım ve sağ-

64. Aynı yazar, "L'origine sociale des premiers Ottoman", *The Ottoman Emirate (1300-1389)*, Rethymnon 1993, s. 135-144.

65. Krş. Ö.L. Barkan, *Vakıflar Dergisi*, V, s. 279-386.

66. Krş. I. Mélikoff, *Mémorial Ömer Lûtfi Barkan*, s. 149-157.

67. Krş. I. Mélikoff, *The Via Egnatia Under Ottoman rule (1380-1699)*, s. 159-170.

lam bir biçimde bu yörelere uyum sağlarlarken, Anadolu kırlarında boy yaşamlarını sürdürüp gelen Alevilerin, -İranlı ya da Kürt ve başkaları- Doğu Anadolu halklarından etkiler almış olmalarıdır.

Osmanlı Sultanları Avrupa ülkelerinde üstünlüklerini sağladıktan sonra, bunu, resmî inanışa, devletin resmî dini olan Sünnî İslâmlığa dayayarak sürdürdüler ve daha önce yararlandıkları, destekledikleri Bektaşilerle karşı karşıya gelmekte gecikmediler. Bektaşiler de, kendilerine hasım bir yönetime karşı, din konularında kural-dışı, daha sonra da açıkça din adamlarına karşı görünmekten geri kalmadılar. Kısa zamanda da Allahsızlıkla suçlandılar.

Bektaşilerle merkez güç arasındaki kesin kopma, 1826 yılında, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılışıyla oldu ve aralarındaki sıkı bağ dolayısıyla Bektaşiler tarikatı da yasaklandı, malları satışa çıkarıldı. Eski *tekke*'ler "sünnet ve cemaate karşı olmayışları dolayısıyla, yönetime yararlı görünen Nakşibendîlere bağışlanırken, yeni yapılan Bektaşi *tekke*'leri de yıktırıldı. Sonunda 1826'dan başlayarak Bektaşiler "sır" oldular. Bununla birlikte bu tarih, tarikatın sonu anlamına gelmemektedir. Tarikat yeni bir evreye girecek ve ağırlığı eskisinden daha az olmayacaktır: siyasete daha çok girecek, liberal ve kural-dışı tarikat, yenileşmeleri ve ilerlemeleri savunan çevrelere yakınlaşarak "terakkî"ci olacaktır. Bektaşiler, Yeni Osmanlıların, daha sonra da Jön-Türklerin politikalarının yanında yer alacaklardır.

Dinler-üstü ve din adamlarına karşı (*supra-confessionel* ve *anti-clérical*) tavır, Abdülmecid saltanatı dönemi (1839-1861) yönetiminin eğilimlerine uyuyordu. 3 Kasım 1839'da Sadrıâzam Mustafa Reşid Paşa, Gülhane bahçesinde toplanan devlet adamlarına ve yabancı temsilcilere, İnsan Hakları Bildirisi'nin Türkiye'ce tanınması demek olan ve dini, ırkı ne olursa olsun, imparatorluğun bütün uyrukları için eşitlik getiren, *Tanzimat Fermanı* adı ile bildiğimiz bildiriyi okuduğunda, bu, daha da güç kazanmış oldu. Tanzimat Fermanı, 1856 Şubat'ında yenileştirildi.

1839 Fermanı yeni bir dönemin başlangıcıydı ve bu yenilenme-

lerin yapıcısı, altı kez Paris elçisi ve altı kez sadrâzam olmuş olan Mustafa Reşid Paşa'ydı (1800-1858). Fakat Mustafa Reşid Paşa, İngiltere elçisi Lord Stratford Canning'in yakın dostuydu ve bu dostluk her ikisinin İngiltere'de Masonluğa birlikte girişlerine dayanıyordu.

Masonluk Türkiye'de Lâle devrinden, yani İngiltere'de ortaya çıkışından hemen sonraki yıllardan beri biliniyordu. Bu, sebepsiz değildi; İngiliz Masonluğu'nun kuruluşunda büyük payı bulunan Lord Montagu (1690-1749), İngiltere Büyük Locası'nın üstâd-ı a'zamlarındandı ve 1716'dan 1718'e kadar, Bâbıâlî nezdinde İngiltere elçisi idi. İstanbul'da ilk loca, Damad İbrahim Paşa'nın (ölm. 1730) vezirliği sırasında Galata'da, bugünkü Perşembe Pazarı'nda kuruldu. Bu semt, o zamanlar, Fransız ve İtalyanlarca yeğleniyordu. İlk Türk far-masonlar arasında, 1741'de Fransa'da elçi olarak bulunan, 1755'de vezirliğe yükselen, 28. Mehmed Çelebizâde Said Efendi; ilk Türk basım evini kendisine borçlu olduğumuz Macar dönmesi İbrahim Müteferrika; Kumbaracı Ahmed Paşa, öbür adıyla Comte de Bonneval (1675-1742) vardı. Bu adlara, Tophaneli Yusuf Çelebi gibi bazı tüccar da eklendi.

1748'de, Türkiye'de Far-masonluk yasaklandı. Ancak III. Selim'in hükümdarlığı yıllarında (1787-1807) yeniden ortaya çıktı ve yaygınlaştı. 1839'dan sonraki gelişmesinde, özellikle Kırım Savaşı sırasında (1854-1856) Far-masonluğun ağırlığı duyulacaktır. İngiliz ve Fransız localar, sayıları artarak, iki gücün karşılaştığı bir yarış alanına dönüşecek; ayrıca İtalyan, Alman, Yunan ve Ermeni locaların da ortaya çıktığı görülecektir.[68]

Bektaşiler, Yeniçeriliğin kaldırılışından sonra, Osmanlı yaşamında dışlandılar ve gizliliğe çekilmek zorunda kalarak Far-mason-

68. Türk masonluğu için, bak.:Ebuzziya Tevfik, "Far-masonluk", *Mecmua-i Ebuzziya*, 18 Cemaz'el-âhır 1329 (1913-1914), s. 683-686; Prof. Bedi N. Şehsuvaroğlu, "Türkiye Masonluk tarihine Bir Bakış", *Türk Yükselme Cemiyeti İdeal Kolu*, XXV (Kuruluş Yıldönümü Hatırası), İstanbul 1964; aynı yazar, *Dinlerde ve Tarikatlerde Sembolizm- Remizler (Antik Doğu Medeniyetlerinde, Eski Şark dinlerinde, Futuvvet ehlinde, İslamiyette, Ahilerde, Bektaşilik ve Diğer tarikatlarda, Masonlukta)*, İstanbul 1973; İlhami Soysal, *Türkiye ve Dünyada Masonluk ve Masonlar*, İstanbul 1973.

luğa yaklaştılar. Her zaman hoşgörülü, kural-dışı ve dinler-üstü tavırlarıyla tanındıklarından, aynı düşünceleri (liberallik, din adamlarına karşı oluş, kurallara bağlı olmayış) paylaşan Far-masonlarda kendilerine destek buldular.

Bektaşi erkân, Far-masonların törenlerinden kuvvetle etkilenmiş olmalıdır: *Meydan*'ın ya da Cem alanının düzenlenişi, duruşlar ve yürüyüşler, Üçler, Beşler ve Yediler erkânının çağrışımları. Bütün bu ayrıntılar, mason kurallarını andırmadadır. Bektaşiler, kendileri de bunu kabul ederler; fakat onlar far-masonların kendilerinden etkilenmiş olduğu sonucunu çıkarmadadırlar. Gizlilik ve sülûk, ikisinde de söz konusudur.

Üyeleri liberal ve aydın seçkinlerden oluşan Bektaşiler, XIX. yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu içinde, Far-masonların Avrupa reform eylemleri içindeki işlevlerine[69] benzer bir işlev üstlendiler. Yeniden toparlanan Bektaşi Tarikatı, Jön Türklerin dernekleşmelerine bir destek ve bir sığınak olacaktır.

Acaba, Bektaşiler Far-masonluğa hangi dönemde girdiler?

Gösterilen, 1867 tarihi olsa da, sızma 1839'da başlamış olmalıdır. Bununla birlikte 1867-1869 yıllarında, Müslümanların Far-masonluğa gittikçe genişleyen bir akışı gözleniyor. Bunu genç bir avukat, 1863'te kurulan ve Fransa Büyük Doğu Locası'na bağlı Doğu Birliği Locası'nın Saygın-Kişi'si Louis Amiable sağlamış bulunuyordu.[70] Louis Amiable, Osmanlı seçkinleri arasında, etkili bir üye toplama çalışmasına girişti ve bunda başarılı oldu. 1865'te Doğu Birliği'nde yalnız üç Türk bulunuyorken, 1869'da sayıları yüz elli üç birader içinde elli üç kişiye ulaştı.

69. Krş. E. Ramsaur, "The Bektashi Dervishes and the Young Turks", *Muslem World,* XXXII, Ocak 1942; aynı yazar, *The Young Turks-Prelude to the Revolution of 1908*, Beyrut 1965 (Yeni basım), s. 102-114; ayrıca bak.: F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929, ı, s. 595-620.

70. Paul Dumont, "La Turquie dans les archives du Grand Orient de France: les loges maçonniques d'obédiance française à İstanbul du milieu du XIXe siècles à la veille de la première guerre mondiale", *Economie et Sociétés dans l'Empire Ottoman* (J.L. Bacqué-Gramont , Paul Dumont), Paris 1983, s. 171-201.

En parlak adlar arasında, Şûrâyı Devlet âzâsı Edhem Paşa (general, 1813-1893), Mısır Hidîvi Mehmed Ali ailesinden ve liberal Yeni Osmanlılar'ın önde gelenlerinden, Prens Mustafa Fâzıl Paşa (1829-1875) bulunmaktadır.[71]

Loca üyeleri içinde, siyaset ve din adamları, diplomatlar, hatta şairler ve edebiyatçılar vardı. Bu sonuncular arasında, Şinasi (1824-1871), Namık Kemal (1840-1888), Ziya Paşa (1825-1870) da yer almadadır. Ziya Paşa'nın etkisi ile hocalığını yaptığı ve ilerde V. Murad olarak tahta çıkacak olan veliahd Şehzade Murad ile kardeşleri Şehzade Nureddin ve Kemaleddin de mason locaya girmişlerdi.[72]

Bu adlara sonraki kuşaktan Abdülhak Hâmid'i, Filozof Rıza Tevfik'i, İttihad ve Terakkî Cemiyeti üyesi Şeyhü'l-islâm Mûsa Kâzım Efendi'yi ve yine Bektaşi Babalardan, yüksek düzeyde Far-mason ve tanınmış Jön Türk Talât Paşa'yı ekleyebiliriz.

Hem Bektaşi, hem far-mason olan ünlü adlar arasında Namık Kemal'in üzerinde biraz duracağız.[73]

Namık Kemal, Yeni Osmanlılar oluşumunun hazırlayıcılarından biridir. En azından anne tarafından, bir Bektaşi aileden gelmedeydi. Gençlik eserlerinde, Fuzuli'nin ünlü *mersiye*'si, Kerbelâ şehitlerinin anıldığı, *Hadikatü's-süedâ*'nın (Saadete Ermişlerin Bahçesi) etkileri bulunuyordu. İlk şiirlerinin yer aldığı defterlerinde, Ali'yi öven manzumeler vardı.[74]

Bektaşilerin yalnızca liberal ve ilerleme yanlısı, terakkici düşün-

71. Krş. I. Mélikoff, "Le Prince Mustafa Fazil et l'intelligentia Ottoman", *De l'Epopée au mythe: Itinéraire turcologique*, İstanbul 1995, s. 193-199.

72. Krş. Constantin Svolopoulos, "L'Initiation de Mourad V à la Franc-Maçonnerie par Cl. Scalieri: Au origines du mouvement libéral en Turquie", *Balkan Studies*, cilt 21, no. 2, 1980, s. 441-457.

73. Krş. I. Mélikoff, "Namık Kemal'in Bektaşiliği ve Masonluğu", *Tarih ve Toplum*, Aralık 1988, s. 337-339.

74. Krş. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought-A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton University Press, 1962, s. 285-288; ayrıca bak.: I.A., "Namık Kemal" maddesi (Ömer Faruk Akün'ün makalesi).

celerinden değil, zengin edebiyatlarından, şiirlerinden ve müziklerinden de etkilenmişti.

Bununla birlikte, Namık Kemal, sürgünden dönüşünde Farmasonluğun çekimine girerek katıldığı loca, Doğu Birliği değil, bir Yunan locası olan ve 1868'de İstanbul'da kurulmuş bulunan, *I Prodos* (Terakkî) locası idi. Locanın ilk "saygın-başkan"ı, Aleksandr İzmiridis'di; onun yerini de, 31 Aralık 1870'de, Şehzade Murad'ın bir dostu aldı.[75] Bu loca Fransız Büyük Doğu Locası'na bağlıydı. Fakat üyelerinin büyük çoğunluğu Türkler ve Rumlardı. 1872 yılı ekim ayında yapılmış sayımda, altmış sekiz üyeden on dokuzunun Türk olduğu görülmede ve aralarında şu ad da yer almadadır: Kemal, Mehmed Nâmık; yazar.

Namık Kemal'in, Fransa'da geçen yıllarına rağmen, Fransız bir locayı değil de, bir Yunan locasını yeğlemiş oluşunu gözden kaçırmamak gerekir. Bu seçimiyle o, *Tanzimat Fermanı*'nda yüceltilen bir ilkeye bağlı kalıyordu: dinleri ve ırkları ne olursa olsun, imparatorluğun bütün uyrukları arasında eşitlik.

Namık Kemal. Osmanlı vatanına, fakat din ve ırk ayrımı yapmadan imparatorluğun bütün öğelerini kucaklayan liberal bir Osmanlı vatanına yürekten bağlıydı. Böylece o, hoşgörü ruhu, dinler üstünde ve din adamlarına karşı oluşuyla ve evrimci düşünceleriyle, Bektaşilerin yolundan gitmiş oluyordu. Türkiye'de laik bir devlet kurma çabalarında, Atatürk'ü Bektaşilerin desteğini almaya götüren de onların din adamlarına karşı ve ilerlemeden yana tavırlarıydı.

22-23 Aralık 1919'da, Sivas Kongresi'nden sonra, Ankara'ya dönüşünde, Kemal Atatürk, Bektaşilerin desteğini sağlamlaştırmak için Hacıbektaş'a uğradı. Her yıl 22-23 Aralık'ta, Hacıbektaş'ta, bu ziyaret anılmaktadır.

Bitirmeden, günümüz Türkiye'sinde laik değerleri savunmada Bektaşilere ve Alevilere düşen görevlere de dikkat çekeceğim.

75. Bak.: Constantin Svolopoulos, a.g.e.; Paul Dumont, a.g.e.

Osmanlı İmparatorluğu Avrupa'daki topraklarını koruduğu sürece, önde Bektaşiler yer aldığı için, yalnız onlardan söz ettim. Bektaşiler, Trakya ve Balkanlar'da, sağlam kökler salmışlar ve Osmanlı seçkin sınıfı içinde yer edinmişlerdi. Fakat Avrupa'daki toprakların elden çıkması ile ağırlık öbür yana kaydı. Günümüzde Alevileri öne çıkaran ve Bektaşileri gölgeye iten de budur.

Aynı şekilde, sosyal durumları da değişime uğradı: ***Düzenli bir tarikat oluşturdukları kent çevrelerinde yerleşik bir yaşama geçen Bektaşiler, aydın seçkinler arasında yer alırlarken, Anadolu köylerinde bir köşeye atılıp kalmış Aleviler, yüzyıllarca, az ya da çok, eğitimsiz kaldılar.***

Günümüzde Aleviler artık aydınlığa çıkmadadırlar. ***Onlara, aydınlar, üniversite üyeleri, yazarlar, siyaset adamları arasında, her çevrede rastlanıyor.*** Yalnız hedefleri değişmemiştir: Onlar, hoşgörülü ve ilerlemelere açık; özgürlüklerden ve demokrasiden yanadır ve Atatürk'ün laik devlet görüşüne bağlıdırlar.

GEÇMİŞTE VE GÜNÜMÜZDE TÜRKİYE'DE ŞAH İSMAİL'E TAPMA

Bu incelemede, Safevî tarikatının tarihsel gelişimini vermeyi amaçlamıyoruz. Bu konu, aralarında meslektaşım ve arkadaşım Oktay Efendiev ve Fransa'dan tanınmış Safevî araştırıcıları olmak üzere, merhum Jean Aubin, merhum Faruk Sümer ve birçok ünlü tarihçi tarafından birçok kez ele alındı.

Burada başlıca, Şeyh Cüneyd'in, Şeyh Haydar'ın, özellikle de Şah İsmail'in dinsel inançları ile resmî inanış olarak Şiîliği zorladıkları -ve Pers birliğini yeniden kurmada onları başarıya ulaştıran- Türk boylarının etkilerinden söz etmek istiyorum.

Şah İsmail'in, daha doğru bir deyişle Hatai'nin anısı, Türkiye'de Alevi-Bektaşi çevrelerde, günümüzde de yaşamakta; adı toplantılarda okunmada, şiirleri törenlerde ve âşık dinletilerinde her vesile ile söylenmektedir. Bu sebeple, Anadolu halkının büyük bir çoğunluğu için, Hatai adının her zaman ağırlıklı bir yeri bulunduğunu anımsatmamız yerinde olacaktır.

Başlangıçta, Tebriz'in hâkimi Karakoyunlu hükümdar Cahan Şah, Şeyh Cüneyd'i Erdebil'den sürdüğünde böylece ruhani bir tarikatın değişimini hazırlamış olduğunu ve Sünnî İslâm'ın sınırları içinden savaşçı ve siyasi bir gücün doğmasına yol açmış olacağını elbette kimse bilemezdi.

Yeni gücün gözü pek atılganlığı, cemaat-dışı inançlarıyla tanınan göçer Türk boylarından kaynaklanmadaydı. Cüneyd ve yerine geçenler, onların Orta Asya gelenek ve göreneklerine bağlı inançlarından yararlanmayı başardılar. Azerbaycan, Doğu Anadolu ve Kuzey Suriye'den gelen bu boylar, yeniden-bedenleşmeye (reincarnation) ve Tanrı'nın insan suretinde belirişlerine (manifestasyon) inanıyorlardı. Bu boyların adlarını, birçok kez belirtildiği için burada tekrara gerek duymuyoruz.

Erdebil'den çıkarılışından sonra Cüneyd, Ali soyundan geldiğini, "seyyid" olduğunu öne sürerek aşırı-Şiî içerikli düşünceler yaymaya başladı. Bu sebeple önce Konya'da, ardından Hurufî çevrelerle ilişki kurduğu Antakya'da istenmez ilân edilince, Cahan Şah'la savaş durumundaki Akkoyunlu Uzun Hasan'ca kabul gördüğü Trabzon'a ve oradan Diyarbekir'e geçti. Uzun Hasan'ın kız kardeşi Hatice Begüm'le evlenerek Diyarbekir'de üç yıl sessiz kaldı. Daha sonra Erdebil'e geri dönmek istedi. Fakat önce, Türkmen taraftarlarının yağma ve *gaza* beklentilerini karşılamak amacıyla Dağıstan Hıristiyanları üzerine yürümeye karar verdi. Fakat Şirvanşah Halîlullah, topraklarından geçmesine karşı çıktı. 1460 yılında bir savaş sırasında Cüneyd öldürüldü. Doğaüstü güçleri bulunduğuna inanan taraftarları başlangıçta onun ölmüş olduğu düşüncesini kabul etmek istemediler; fakat kısa zamanda da henüz bir çocuk olan oğlu Haydar'a bağlandılar.

1469'da Uzun Hasan, Cahan Şah'ı bozguna uğratarak yeğeni Haydar'ı Erdebil'e yerleştirdi ve onu Âlemşah olarak tanınan kızı Halîme Begüm'le evlendirdi.

Şeyh Haydar'ın kısa hükümdarlığı zamanındadır ki, dinsel ve siyasi Kızılbaş çizgi belirginleşti.

Savaşçı göçer Türkmenlerin katılışı, bu din tarikatını, inançları cemaat-dışı olmakla birlikte, inanç uğruna savaşılan bir gaziler eylemine dönüştürdü. ***Şeyh Haydar taraftarlarına, Tâc-ı Haydarî adı verilen on iki dilimli kızıl börkleri dolayısıyla, "Kızılbaş"lar dendi.*** Oluşum böyle başladı.

Taraftarları, Şeyh Haydar'ın Tanrı olduğunu söylüyor, diz çökerek ona dua ediyorlardı. Uzun Hasan 1478'de öldü. Ölümünden sonra Akkoyunlular yönetimi zayıflamaya başladı. Yerine on dört yaşındaki oğlu geçti. Haydar taraftarlarının sayısı giderek artıyordu. Çoğu Anadolu'dan gelmeydi. Yoksul, yalın ayak, atsız ve pusatsızdılar. Haydar, Dağıstan'a ilk akınından zengin ganimetle döndü.

Şeyh Haydar, 1488'de, Şirvanşah Ferruh Yesar'a karşı üçüncü bir Kafkas seferine çıktı: Babasının öldürülüşünün öcünü alma pe-

şindeydi. Fakat o yılın 6 Temmuz'unda Tabasaran'da öldürüldü; kafası, kesilerek Yakub Bey'e gönderildi. Safevi şeyhleri içinde yalnız o Erdebil'de aile türbesine gömülü değildir.

Yakub Bey, Safevileri Erdebil'den çıkardı ve Haydar'ın üç oğlu ile kendisinin de kız kardeşi olan Âlemşâh'ı İştar kalesine kapattı; Yakub'un ölümüne kadar, dört yıldan fazla orada kaldılar.

Haydar'ın oğullarından en küçüğü, Şah İsmail, 1487'de doğmuştu. Yakub'un ölümüyle yerine geçen oğlu Bay Sungur ile Haydar'ın en büyük oğlu Sultan Ali, Akkoyunlu Rüstem Bey tarafından öldürüldü ve Safevi oğulları bir kez daha zulme uğradılar. Kısa sürelerle çok hızlı bir kaçıp kovalama döneminden sonra, Gîlân'da, Lâhican Emîri'nin yanına sığındılar. İsmail burada altı yıldan fazla kaldı; bilgili bir insan, Türkçe ve Farsça şiirler yazan iyi bir şair olmak için gerekli eğitimi aldı. Sağlam bir tasavvuf birikimine rağmen sebatsız bir insandı: Bu da, çocukluk yıllarının çok dalgalı oluşuyla açıklanabilecektir.

Sağlam bir kişiliği vardı; zeki ve yüksek emelleri olan bir insandı. Bunun yanında, bütün irfanına rağmen, kendisini zafere götüren Türkmen boylardan gelen zalim bir zemin de bulunmadaydı.

İslâm eğitiminden geliyor olsa da, inançlarında, Akkoyunluların kalıntısı, kadim Orta Asya inanış ve uygulayışlarının izlerini koruyordu. Şiirlerinde, yeniden-bedenleşme (Reincarnation) ve biçimlenmelerin sürekliliği (tenasuh) inançlarının varlığını görüyoruz. Kendisinin *Zât-ı Hak*, Tanrı'nın zâtı; *Mazhar-ı Hak*, Alî'nin sürekli bedenleşmelerinden biri ve *Alî*'nin sırrı olduğunu söylüyordu.

Zaman zaman, eski Türklerin de yaptığı gibi, kendini Tanrı'ya daha yakınlaşmış bulduğu dağ tepelerine çıkarak dua etmekten hoşlanıyordu. Kendinden geçmek istiyor ve coşku sağlama amacıyla çeşitli aracılar deniyordu: Bunlar arasında yakut tozu da kullanmıştı.

Şölenleri, eski Türk-Moğol "toy"larını andırıyordu; sazlar çalınıyor, şarkılar söyleniyor ve yaşamının sonuna dek sürdürdüğü alışkanlığı, içki içiliyordu.

Genç Şah, 1499 Eylül'ünde, nüfuzlu yedi *halife*'siyle birlikte,

Erdebil'e gitmek üzere Lâhican'dan ayrıldı. Her biri, Ercüvan'dan, Anadolu ve Azerbaycan'daki taraftarlara çağrı yolladı ve ertesi ilkbaharda, yedi Kızılbaş boy Erzincan'da kendilerine katıldı. İlk hedefi babasının öcünü almaktı ve bu sebeple ordusunu Şirvan'a yöneltti. 1501 Mart'ının 12'sinde, Şirvanşah Ferruh Yesar öldürüldü. İsmail cesedi yaktırdı. Daha sonra Nahçivan yakınında Akkoyunlu beyi Elvand'ı bozguna uğratarak zaferle Tebriz'e girdi. Kendisine şahlık tacı giydirildi. Bu sırada on beş yaşındaydı. Anadolu'dan, Azerbaycan'dan gelen gözü pek Türk boylarının katkısıyla, başlangıçta barışçı bir sûfî tarikat olan Safevilik, Pers birliğinin yeni kurucusu ve resmî din olarak Şiîliğin yayıcısı görünümünü aldı. Şeyh Haydar zamanında ortaya çıkmış bulunan Kızılbaş adlandırması ise İran'da ortadan kaybolduktan sonra da yaşamını Anadolu'da sürdürdü. Kızılbaşlık, On İki İmam'a bağlı olunmakla birlikte; yeniden bedenleşmeler (*tenasuh*), Tanrı'nın insan görünümünde belirişi (*tecellî*) ve Tanrı'nın tecellîsi, *mazhar*'ı olan Ali'nin yeniden bedenleşmesi olduğuna inanılan Şah İsmail'e tapma gibi, uç çizgiler taşıyan bir Şiîlik görünümü sunmadaydı.

Kızılbaş inanış, yalnız Türkmen boylar arasında yayılmakla kalmadı. Lonca erleri (*Ahî*'ler) ile halk dervişlerinin (*Abdal*'ların) tarikatlarına da sızdı. *Ahî*'lerin, *Gazi*'lerin, *Abdal*'ların Kızılbaş eylemine katıldıklarını Hatai, kendisi söylemektedir:

Şâhun evlâdına ikrar edenler
Ahîler, Gaziler, Abdallar oldu

Şiirlerinde, Şah İsmail -ki bu şiirlerle o savaşçılarını coşturmayı ve yönlendirmeyi amaçlamadaydı-, "Hatai" mahlâsını kullanıyordu. Cüneyd'e ve Haydar'a tapan Türkmenler, olağandışı kişiliği yanında, eşsiz yüz güzelliği dolayısıyla, Şah İsmail'i tanrılaştırmaya hazırdılar. Ona o kadar inanıyorlardı ki, bağırları açık savaşın ortasına dalıyorlar, korunmayı yalnızca onun adını anmada buluyorlardı.

Şah İsmail, kendisi, gerçekten Tanrılığına inanıyor muydu? Coş-

ku dolu şiirlerine bakılırsa ve henüz çok genç olduğunu da anımsarsak, kendisinin, Ali'nin bir bedenleşmesi olduğuna gerçekten inandığını düşünme eğilimindeyim. Bunu, şiirlerinde de, üzerinde durarak, söylemektedir.

İşte iki örnek:

Allah Allah deyün Gaziler din Şah menem
Karşu gelün secde kılun Gaziler din Şah menem
Uçmakta tûtı kuşıyam ***ağır*** *leşker er-başıyam*
Men sufiler yoldaşıyam Gaziler din Şah menem
Ne yerd'ekersen biterem handa çağırsan yeterem
Sufiler elin dutaram Gaziler din Şah menem
Mansur ile darda idim Halil ile narda idim
Musa ile Tur'da idim Gaziler din Şah menem
Israadan berü gelün Navruz idün Şah'a gelün
Hey Gaziler secde kılun Gaziler din Şah menem
Kırmızı taclu boz atlu ***ağır*** *leşker heybetlü*
Yusuf Peyamber sıfatlu Gaziler din Şah menem
Hatâi*'yem al atluyem sözi şekerden tatluyem*
Murtaza Ali zatluyem Gaziler din Şah menem

***

Gül ağaçdan bitdi geldi Şâha yoldaş olmağa
Sırr-ı Şah idi ezelden geldi sırdaş olmağa
Yüreği dağ olmayınca bağru kanlu lâ'l-tek
Hîç kimin hakkı yokdur kim Kızılbaş olmağa
"Küntü kenzen" sırrı devrinde Muhammed nûrıdur
Kırmızı tâc ile geldi âleme fâş olmağa
İsmi ***İsmâîl****dur zâtı Emîr-el-mü'minîn*
Yüzini görgec Havâric râzı (dur) taş olmaga

Bu örnekler, genç Şah İsmail'in kişiliğini ve kendisine yönelik yüceltici düşüncelerini gösteriyor. Metinler, Hatai şiirlerinin Tourkhan Gandjei'nin XV. yüzyıl yazmalarına dayanarak hazırladığı tek ciddî yayından alınmıştır. Elimizde başka metinler de bulunmakla birlikte, çoğu Alevilerce törenlerde söylenegeldiği ve *Âşık*'larca sürekli okundukları için bunlar güvenilmez yayınlardır. Bu yayınlardaki manzumelerin birçoğu şaire ait olmayabilecektir: Hiçbir şair, Hatai kadar taklit edilmemiştir. *Divan*'ının Bakû'da basılmış olan Türkçe yayınlarında da manzumelerinin çoğunun elenmesi gerekmektedir. Hatta şiirlerinin tenkitli bir yayınına da büyük bir gereksinme vardır. Böyle bir yayın, yalnız, XVI. yüzyılla XVII. yüzyıl başlangıcına, ek metinler henüz çoğalmadan önceki yazmalara dayanmak zorundadır. Bu yayının Azerî diline yakınlığı olan ve Hatai'nin şiirleri *aruz*'la yazıldığı için, *aruz* vezinlerini bilen bir uzmanca yapılması gerekir. Böyle bir çalışmanın Hatai'nin şiirlerini iyi tanıyan ve gerekli bütün nitelikleri taşıyan meslektaşımız ve arkadaşımız Tourkhan Gandjei tarafından yapılmamış olmasından derin üzüntü duymadayız.

Şah İsmail'in, Ali'nin yeniden-bedenleşmesi olduğuna inancı ve kendisi için beslediği yüksek düşünceler 1514 Çaldıran yenilgisine kadar sürdü. Bu yenilgiden sonraysa, artık aynı adam değildi. O günden sonra, bir daha hiç gülmediğini kendisi söylüyor; 1524'te ölümüne kadar. Umutsuzluğunun bir yankısını, muhtemel olarak Çaldıran'dan hemen sonra yazdığı, bir şiirinde de görüyoruz:

Neler geldi gelesidür meded hey
Cihan ehli ölesidür meded hey
...
Bu bedbaht Âdem-oğlundan tamâmet
Yedi damu dolasıdur meded hey

Hatâî *derdine derman bulunmaz*
Ya Rab hali n'olasıdur meded hey

Şah İsmail'in anısı, Türkiye'de Bektaşi-Aleviler arasında her zaman canlı durmaktadır. *Âyin-i Cem* adı verilen törenlerin her tekrarlanışında, o anılmadadır: Tören, *duvazdeh* adı verilen, On İki İmâm'a övgü, üç nefes okunarak başlar ki bu manzumelerin en az biri Hatai'nin olmalıdır. Tören boyunca, özellikle de en çok ağırlık verilen *Tevhid* bölümünde onun deyişleri söylenir. Bektaşilerin, Şah İsmail'in yaşadığı dönemden önce oluşmuş bir erkânı ve törenlerinin ayrı özellikleri olsa da, belirgin bazı çizgiler yine onun zamanında ortaya çıkmış görünmektedir. Bu, Ali adının Tanrı söylemi ile kapalı biçimde iç içe geçtiği *Tevhid*'de açıkça görülür. Katılanlar, *Âşık*'la birlikte sağa sola sallanarak yakarmadadırlar. Yakarışın, manevî Şah, *Şâh-ı Merdân*, Ali'ye bir niyaz olduğu açıktır. Fakat Şah İsmail'in yaşadığı dönemde bu niyaz, manevî Şah'la dünyevî Şah birleştirilerek yapılıyordu. Tören, Şah İsmail'den en az bir *mersiye* okunması âdet olan, Kerbelâ faciasının anılışı ile sona erer. Hatai adı geçtiğinde katılanlar sağ ellerini kalplerine, sonra dudaklarına götürerek coşku içinde rükûa varırlar.

Şah İsmail'in ruhu hep oradadır ve her törende yaşam bulur. Geçen çağlar anısını silmemiştir ve Hatai adı, ona tapmayı sürdürenlerin yüreğinde, ta derindedir.

Türkiye nüfusunun büyük bir bölümünü oluşturan Bektaşi-Alevilerin kimliklerine de kısaca değinmek yararlı olabilecektir: Kökenleri, XII.-XIII. yüzyıl ve hatta XIV. yüzyılda Anadolu'ya gelmiş olan göçer Türk boylarına dayanmadadır. Osmanlıların da kökenini oluşturan bu topluluklar, geniş bir alana yayılmışlardır. İran Azerbaycan'ından bütün Anadolu ve Trakya'ya, Balkanlar'da Arnavutluk içlerine kadar onlara rastlanabilmededir.

Bu boyların inançları, eski Orta-Asya gelenek ve göreneklerinin izlerini taşıyan ve Türk ulusların karşılaştıkları, Mani'cilik, Buda'cılık, Nesturîlik vb. farklı inançlardan gelme öğelerin yer aldığı bir dinler karışımıdır.

Bu boyların çoğu, Kızılbaş eylemin ateşli yandaşlarıydılar. Kızılbaş Şiîliğin etkisi, günümüzde Alevilik adı verilen olguda da görü-

lüyor. ***Alevi sözcüğü, Kızılbaş sözcüğünün yerini almış bulunmaktadır.*** Bütün bu topluluklar Şah İsmail'e derin saygı duymadaydılar ve bu saygı bugün de korunmadadır. Şah İsmail'in süregelen etkisi, törenlerde, özellikle de *Âyin-i Cem* içinde ayırt edilebilmededir.[76]

76. Yararlanılan başlıca kaynaklar:

1. Arslanoğlu, İbrahim; *Şah İsmail Hatayi ve Anadolu Hatayileri*, İstanbul 1992.

2. Aubin, Jean; *La Politique religieuse des Safavides dans le Shiisme Imamite*, Paris 1970.

3. Aubin, Jean; "L'avènement des Safavides reconsidéré", *Etudes Safavides III, Moyen-Orient et Océan Indien XVI-XIX e siècles*, n. 5, Paris 1988.

4. Birdoğan, Nejat; *Alevilerin büyük hükümdarı: Şah İsmail Hatâî*, İstanbul 1991.

5. Efendiev, Oktay; "Le rôle des tribus de langue turque dans la création de l'Etat safavides", *Turcica VI*, 1975, s. 24-39.

6. Efendiev, Oktay; *Azerbaïdzanskoje Gosudarstro sefevidov v XVI-on veke*, Bakû 1981.

7. Ergun, Sadeddin Nüzhet; *Hatayi Divanı Şah İsmail Safevi*, İstanbul 1956.

8. Gandjei, Tourkhan; *Il canzoniere di Şah Isma'il-Hata'i*, Napoli 1959.

9. Mélikoff, Irène; "Le problème Kizilbaş", *Turcica VI*, 1975, 49-67.

10. Mélikoff, Irène; *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars*, Leiden 1998.

11. Memmedov, Aziz Aga; *Sah Ismajyl Hataji, eserleri*, I, Bakû 1966; II, Bakû 1973 (Arab harfleri ile) ve I, Bakû 1975; II, Bakû 1976 (Kiril harfleri ile).

12. Minorsky, Vladimir; "The petry of Shah Ismail", I, *BSOAS X*, 1939-1942, s. 1007a-1053a.

13. Sohrweide, A. ; "Der Zieg den Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16-Jahrhundert", *Der Islam*, 41; 1965, s. 95-223.

14. Sümer, Faruk; "Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türkleri'nin rolü", *Şah Ismail ve Halifeleri ve Anadolu Türkleri*, Ankara 1992 (TTK VII, n.128)

15. Togan, Zeki Velidi; "Sur l'origine des Safavides", *Mélanges Massignon* Şam 1957, s. 345-357.

PİR SULTAN ABDAL DOLAYISIYLA

Çok zengin, Bektaşi-Alevi edebiyatına bu ilgi, ne bir abartmadır, ne de değerinin üstünde bir övgü. Gerçekte o, Türk halk edebiyatının en geniş dilimini oluşturmadadır. Aynı zamanda, Bektaşiliğin ve özellikle onun bir halk biçimlenişi olan Aleviliğin incelenişinde önde gelen bir kaynaktır. Alevi *nefes*'leri (ilâhî'leri), bütün edimlerin, inançların özünü içermektedir. Fakat bütün halk edebiyatları için olduğu gibi, ağızdan ağıza aktarılan bir edebiyat oluşu dolayısıyla, araştırılması zorluklar taşımaktadır. Şairlere sonradan yakıştırmalar pek çoktur ve bir eser birden çok kimseye mal edilebilmektedir. Ayrıca nazirelerin sebep olduğu, karmaşıklık problemi de vardır. Uydurma ve yakıştırmaların sayıca çokluğu, âyinlerde ya da yaşamın büyük olaylarında *nefes*'ler okuyan ozanlar için bir sorun olmaktadır. Söz konusu yakıştırmaların -güçlüğü çok açık- bir sıralaması gerekse, Pir Sultan adının, Hatai'yle birlikte en başta yer aldığı ve onun da Hatai'den geri kalmadığı görülecektir. Hatai öne geçebilse de, halk arasında ağır basan, hep ikisidir.

Hatai, etkili ve peşinden sürükleyici bir kişilik olmuş ise, Pir Sultan Abdal da Bektaşi-Alevi şairlerin en sevileni, en çok dinleneni olmuştur. O yalnızca, şiirleri kolayca ayırt edilebilen kalıcı vasfıyla belirgin ve tanınmış büyük bir şair değil, yaşamı söylencelerle çevrili ve baş kaldırışı dolayısıyla renkli, yüksek bir kişiliktir de.

Şiirlerinin sürekli olarak ve düzenli, yeni basımları yapılıyor olsa da, bunlar arasında merhum Abdülbaki Gölpınarlı ve merhum Pertev N. Boratav'ın tenkitli yayınlarına ayrı bir yer vermek gerekir. Buna İbrahim Arslanoğlu'nun yayımladığı *Pir Sultan Abdal*'ı da (İstanbul 1984) ekleyebiliriz. Bu yazara, Hatai'nin şiirlerinin tenkitli bir yayınını da borçlu bulunuyoruz: *Şah İsmail Hatayi ve Anadolu Hatayileri* (İstanbul 1992). Böyle bir yayının eksikliği uzun süredir duyuluyordu.

Bu sınırlı yazıda Pir Sultan'ın bütün yayınlarını anmamıza imkân yoktur. Sayıları epeycedir ve çoğu hiçbir tenkitli basım kaygısı duyulmadan yapılmış yayınlardır. Söz etmeden geçemeyeceğim üçünü anmakla yetiniyorum:

Her zaman için kaynak, önde gelen ve vazgeçilmez bir yayın olarak A. Gölpınarlı ve Pertev N. Boratav'ın büyük incelemeleri, *Pir Sultan Abdal* (Ankara 1943). Bir de Cahit Öztelli'nin kusursuz yayını: *Pir Sultan Abdal-Bütün Şiirleri* (1971, Milliyet yayınları). Yazar, bu çalışmasını çok zengin, kişisel *cönk* koleksiyonuna dayamaktadır. *Cönk*, her *âşık*'ın elinin altında bulundurduğu ve söylediği şiirlerin yer aldığı, bir antoloji niteliğinde, kişisel derlemelere denir. Öztelli'nin yayınında, yazarın, söz konusu özel koleksiyonundan yararlanılmıştır ve hiç yayınlanmamış çok sayıda şiir yer almadadır. Ancak, tenkitli bir basım değildir. İbrahim Arslanoğlu ise, tenkitli bir yayın oluşturmaya çalışmıştır.

Eserinin bazı yayınlarını gözden geçirdikten sonra; Pir Sultan Abdal üzerine bir incelemenin -hatta söz konusu, küçük bir makale bile olsa-; şairin söylenceli yaşamına değinen bir bölüm, yaşamına ayrılmaz biçimde bağlı olan başkaldırısı üzerine bir bölüm ve en son, üstlendiği sürükleyici "rol"le söylencesinin oluşumu üzerine bir deneme içermesi gerektiğini ekleyelim.

Yaşamı pek çok kez ele alınmış ve bunlarda eserine dayanılmıştır. Başkaldırısı üzerineyse, resmî tarihlerde de, arşiv belgelerinde de, hiçbir yankıya rastlanmamaktadır. Bu kaynaklarda yalnız mühim ayaklanmalara yer vardır ve küçük olayların bunlara herhangi bir yansıması söz konusu değildir. Eğer, Pir Sultan Abdal'ın başkaldırısı şiirinde yer almamış olsaydı unutulup gidecekti. Başkaldırısı, bir söylence ışığının çevrelediği şiirleri dolayısıyla bilinmektedir. Buna karşılık, birçokları ve daha mühim olanları uzmanlarca bile ele alınmadan tarihin bir köşesine atılırken, onun başkaldırısı, Alevi-Bektaşilerin anılarında, her zaman canlı durmadadır.

Pir Sultan Abdal, gerçek adıyla Haydar, Sivas'a bağlı Banaz Köyü'ndendi. Bektaşi bir dervişler topluluğunun ulularındandı. Sosyal ve dinsel nitelikli bir ayaklanmanın başında yer aldı. Bu ayaklanma Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) ile Şah İsmail'in yerine geçen oğlu, -şiirlerinde Pir Sultan'ın da kendisine göndermeler yaptığı- Şah Tahmasp'ın (1524-1576) hükümdarlıkları yıllarında olmuştu.

Pir Sultan Abdal'ın müridleri arasında, Sivas ve Hafik arasında yer alan Sofular köyünden, Hızır adlı bir dervişi vardı. Hızır, talihinin peşinde İstanbul'a gitti ve orada yıldızı parladı, paşa ve sonra beylerbeyi (genel vali) oldu.

Söylencelere göre paşa ve vezir olacağını ve gelip kendisini astıracağını Pir Sultan kendisine önceden söylemişti. Söylediği gibi, kendisi bir ayaklanmanın başında yer aldığında eski müridi de Paşa olarak ayaklanmayı bastırmakla görevlendirildi. Pir Sultan, Sivas'ta Toprakkale'ye kapatıldı ve ölüm cezasına çarptırıldı.

Yine söylenceye göre, Hızır Paşa, içinde "Şah" sözcüğü geçmeyen üç *nefes* okumasını isteyerek yaşamını bağışlamayı denedi. Pir Sultan *saz*'ını getirtti ve Şâh'ı öven üç *nefes* okudu.

Şah İsmail'le I. Selim arasındaki savaşın yeni alt üst ettiği bir dönemde, manevi Şah ölümlü Şah'la çoğu kez istenerek karıştırılıyor olsa da, andığı, İran'daki Şah değil, manevî Şah, *Şâh-ı merdan*, yani doğrudan Ali idi.

Pir Sultan Abdal, Sivas'ta asıldı ve Hızır Paşa adı lânetlendi.

Hızır adını taşıyan pek çok devlet adamı bulunmaktadır. Bununla birlikte, 1551-52 ve 1567 yılları arasında görevde bulunmuş birinin söz konusu olduğunu düşünebiliriz. Bir Hızır Paşa, 1560-1567 yılları arasında Beylerbeyi ve Bağdat valisi olarak bulunmuştu. Ayaklanmayla ilgili olaylar, Pir Sultan'ın yakalanışı ve asılışı, bu tarihler arasında, Paşa'nın Bağdat yolu üzerindeki Sivas'tan geçişi sırasında olmalıdır.

Asılmasına sebep olan ve Ali'yi öven üç *nefes* hep okuna gelmiştir.

İlkin şu nefes dinlenmiş olacaktır:

Hızır Paşa bizi berdar etmeden
Açılın kapılar Şah'a gidelim
Siyaset günleri gelip yetmeden
Açılın kapılar, Şah'a gidelim

(Hızır Paşa bizi asmadan, açılın kapılar Şah'a gidelim; ceza günlerimiz gelip çatmadan, kapılar, açılın Şah'a gidelim.)

Sonra da tutanağı hazırlayan görevliye dönerek şu deyişi okumuş olmalıdır:

Kul olayım kalem tutan ellere
Kâtip ahvalimi Şah'a böyle yaz
...
Allah'ı seversen kâtip böyle yaz
Dün ü gün ol Şah'a eylerim niyaz
Umarım yıkılsın şu kanlı Sivas
Kâtip ahvâlimi Şah'a böyle yaz

Büyük Âşık Feyzullah Çınar'ın da başarılı okumalarından biri olan, şu üçüncü ile de söz tamamlanacaktır:

Karşıda görünen ne güzel yayla
Bir dem süremedim giderim böyle
Elâ gözlü Pirim sen himmet eyle
Ben de bu yayladan Şah'a giderim

Pir Sultan Abdal'ım dünya durulmaz
Gitti giden ömür, geri dönülmez
Gözlerim de Şah yolundan ayrılmaz
Ben de bu yayladan Şah'a giderim

Bununla birlikte, bu *nefes*'lerin yalnızca manevi Şah'a bir gönderme olduğu kesin değildir. Bazıları İran Şahı Tahmasp'a da çağrı olabilecektir. Kimi mısralar şairin İran'a gittiğini kanıtlıyor gibidir:

Yürüyüş eyledi Urum üstüne
Ali nesli güzel İmam geliyor
Koca Haydar, Şâh-ı Cihan torunu
Ali nesli güzel İmam geliyor.[77]

Söylence, Pir Sultan'dan alınarak başkaldırı güncelleştirilmede, bundan dolayı, olayın, sebepleri içinde çözümlenmesi güçleşmektedir. Pir Sultan bir halk kahramanı yapılmada ve ayaklanması sosyal baskı kurbanlarının ve halkın hukukunun savunulduğu bir eyleme dönüşmededir. Şiirleri sevilerek okunmada ve çoğu kez, halk şiirinin sözlü bir gelenek oluşu dolayısıyla, koşullara göre kolayca değişmelere uğramaktadır.

Pir Sultan Abdal'ın, araya yetimlerin ve mazlumların hakkı sorulan mısralar katılarak muhalif genç kuşağın toplu söylemine dönüştürülmüş bir başkaldırı şiiri bulunmaktadır ki, A. Gölpınarlı ve P.N. Boratav'ın tenkitli yayınlarına göre,[78] metin şöyledir:

Gelin canlar bir olalım
Münkire kılıç çalalım
Hüseyn'in kanın alalım
Tevekkeltü teâlallah
...
Açalım kızıl sancağı
Geçsin Yezid'lerin çağı
Elimizde aşk bıçağı
Tevekkeltü teâlallah

77. Bak.: Cahit Özteili, *Pir Sultan Abdal*, İstanbul 1971, s. 131-150.
78. Krş. A. Gölpınarlı-Pertev N. Boratav, *Pir Sultan Abdal*, Ankara 1943, s. 64-65.

Mervan soyunu vuralım
Hüseyn'in kanın soralım
Padişahın öldürelim
Tevekkeltü teâlallah

Pir Sultan'ım geldim cûşa
Münkirlerin aklı şaşa
Takdir olan gelir başa
Tevekkeltü teâlallah[79]

Asıl metinde, gerçekte, herhangi bir sosyal istek bulunmamaktadır. Her zaman Safevîlerin yanında yer almış olan Kızılbaşların kızıl sancaklarına göndeme vardır. Şiir, özellikle Hüseyn'in öcünü almaya ve onun düşmanları, Kerbelâ faciasının sorumluları, halife Mervan ve Yezîd'e düşmanlığa bir çağrıdır; başka bir deyişle, Şiîlerin *teberrâ* ve *tevellâ* şiirlerinden biridir: Hüseyn'in düşmanlarına nefret ve Ehl-i Beyt'e muhabbet. Son dörtlükten bir öncekinde yer alan öldürme çağrısı, Hüseyn'i öldürenlere karşı bir çağrı olarak alınabilir; fakat aynı zamanda Osmanlı hükümdarına da. Her halde, Pir Sultan burada bir ayaklanmacı olarak iyice belirmededir. İmgesini değiştirerek, söylence onu, mazlumların savunucusu, örnek bir kahramana dönüştürür.

Şiirsellik açısından Pir Sultan'ın eseri, doğa betimlemeleri ve görünümlerin zenginliği ile erişilmez örnekler içermededir. Betimlemeler kimi zaman savaşçı bir solukla canlanır; fakat daha çok mistiktir. Bu yönüyle de eşsiz güzelliktedirler: Onlarda, şairin doğasından gelen mistik bir derinlik bulunmaktadır. Mistik kavrayışı dile getirmede bitkiler ve hayvanlar dünyasından alınan simgelerden yararlanılmaktadır.

İşte çok tanınan bir şiiri. Şiir anlayışının ayırıcı çizgilerinden biri olan kapalı bir anlatımla, şair "sülûk"ü anlatmaktadır:[80]

79. *"Tevekkeltü teâlallah":* Tanrı'nın takdirine güven (Çevirenin notu).
80. Bak.: Irène Mélikoff, *Hadji Bektach un mythe et ses avatars*, s. 230-234.

Uyur idik uyardılar
Diriye saydılar bizi
Koyun olduk ses banladık
Sürüye saydılar bizi

Sürülüb kasaba gittik
Kanarayı meskân ettik
Didar defterine yettik
Şükür hoş gördüler bizi

Halimizi hal eyledik
Yolumuzu yol eyledik
Her çiçekten bal eyledik
Arıya saydılar bizi

Hak divanı'na dizildik
Pir defterine yazıldık
Bal olduk şerbet ezildik
Doluya saydılar bizi

Pir Sultan'ım Haydar şunda
Çok keramet var insanda
O cihanda bu cihanda
Ali'ye saydılar bizi[81]

81. "Gaflet uykusundan uyandırdılar, bizi diriler arasına koydular (Sûfîlerin "ölmeden önce ölmek", "sülûkde dirilmek için dünyada candan geçmek" söylemine gönderme). /Söz banlayan koyun olduk, sürüye aldılar./Kendimizi Yol'a bıraktık; kesilmeye boyun eğdik, Seçkinler defterine geçtik, ölmüşlerden saydılar./Halimizi düzene soktuk, Yol'u bulduk, her çiçekten bal aldık, bizi arıdan saydılar./Aşk ve biliş defterine geçtik, Yol-göstericinin karşısında sıralandık, bal olduk, şerbet kılındık, içkiden saydılar./Pir Sultan'ım; Haydar'ım şu dünyada. Pek çok keramet var insanda. Bu sebepledir ki bu dünyada ve o dünyada, bizi Ali'ye lâyık buldular."

Kerbelâ olayının anısı, Bektaşi-Alevilerin belleğinde hep yaşamaktadır: Her törende anılır. Hüseyn'in ölümü, yığınlara coşku ve heyecan getirir.

Bununla birlikte, simgeleştirmenin hep hazır bulunduğu halk çevrelerinde, olgular sürekli güncelleştirilmededir: Hüseyn, her koşula göre yeniden yaşam bulur. Kerbelâ, zulmün, baskının, Alevilerin kurban verdikleri kıyımların ve Hüseyn, dökülen kanının öcü alınması gereken şehit kahramanın simgesi olur:

Tanrıların gücü zamanla zayıflar ve artık kendilerine tapmanın gerektirdiği yükseklikte bulunmayabilirler. İnsan türünün yaşamına uzak ve yabancı en yüksek gök-tanrı Uranus da yerini, insan gereksinimlerine daha yakın duran güneş-tanrı'ya bırakmıştır. Daha sonra da gök-tanrı maddeleşerek insan suretine bürünür ve Bektaşi-Alevilerin yakarışlarında anıp geldikleri *Şah-ı merdan*, yani Ali belirginleşir. Bununla birlikte bu anmalarda ilk yeri, her zaman gözyaşlarının kaynağı Hüseyn almadadır. Hüseyn, acı çeken insanlığın simgesi, ezelî mazlum'dur.

Son on yıllarda genç Aleviler, bilgisizliğin getirdiği uyuşukluktan sıyrılarak okumuş insanlar arasına geçtiklerinde sol aydınların etkisine girdiler. Onlar ve gurbetçiler yoluyla Marksist düşüncelerle karşılaştılar, sınıf kavgasıyla tanıştılar. Kerbelâ şehitleri büsbütün başka bir anlam kazanarak sosyal baskı kurbanlarının simgesi oldu.

Bugün Alevilerin, her biri ayrı eğilimde birçok dernekleri bulunmaktadır: ***Resmî inanışla uzlaşmaya karşı durmayan, merkez yönetime yakın çizgide CEM dernekleri vardır.*** Solun bir zamanki karşı düşüncelerinin oluşturduğu "başkaldıran şair" imgesine bağlı "Pir Sultan" dernekleri vardır ve üyeleri başkaldırıcı Kızılbaş ruhu korumada, Pir Sultan onların kahraman örneği olmaktadır.

Pir Sultan'a bu tapış, her zaman vardır. Mistik soluğu ve başkaldırı esintisi insanları kendinden geçiren *nefes*'lerle bu sürüp gitmededir. Şiirin gücü ve güzelliği, yığınlar üzerinde büyüleyici ve coşturucu bir etki yapmaktadır.

Pir Sultan'a tapış, -her ikisi de kurban ve şehit, her ikisi de haksız yere zulme uğramış insanlığın simgesi olduğundan-, Hüseyn'inkiyle örtüşme eğilimindedir.

Bu tapış, son olarak ve özellikle acı bir olay sonucu, güçlenerek yoğunlaştı. 1993 Temmuz'unda Sivas'ta, şehit ozanın asıldığı yerde, anısı için düzenlenen bir gösteride, bir baskı ateşi, kırka yakın kurbanın verildiği canice bir yangınla sonuçlandı.

Kerbelâ olayının anılması, Hüseyn'in ölümü, her zaman bir gözyaşı sebebi ise de, Pir Sultan'ın anısı Anadolu halkına, hemen hemen on beş yüzyıl önce Fırat kıyılarında susuzluktan ölen uzak kurbanlardan daha yakın durmadadır. Pir Sultan, güncelleşerek yeniden yaşam bulmuş bir Hüseyn olmada, tanrılaşmış kahramanlara yakın -hatta yaşamı ile onları da aşan- Hüseyn'in yerini almaya doğru gitmektedir.

BEKTAŞİ-ALEVİ PROBLEMİ: SON BİRKAÇ GÖRÜŞ

Dostum
Gilles Veinstein'a

Son olarak Alevi çevrelerde otuz yıl süren araştırmalarımı sunan bir kitaba bitiş noktasını koyarken, eksiksiz bir çalışma sunduğumu ileri süremeyeceğime dikkati çekmiştim:[82] Bektaşi-Alevi oluşum, güncelleştikçe kendini yeniliyordu. Tam, problemin bir yanının aydınlandığını düşünürken, çoğu kez beklenmedik biçimde, hemen başkaları ortaya çıkıyordu. Özellikle, yaşayan bir olgu ve büyük bir karmaşıklık olayıyla karşı karşıya bulunuyoruz.

Ve şimdi, kitabım yeni yayımlanmışken, sundukları problemleri çözmek için gerekli öğelere henüz ulaşamadığımdan değinip geçtiğim bazı noktaları açıklamaya hazırlanıyorum.

Bu yazıda, Bektaşi-Aleviliğin, uğranan baskılara rağmen yüzyılların sarsmayı başaramadığı uyumlu yapısı içinde, olağandışı duruşları kendini göstermekten geri kalmayan birkaç ayrıntıyı ele alacağım. Bu ayrıntılar, zamanın sınamalarına karşı direnebilen bir kuralı doğrulayıcı özel durumlar olarak görünmededir:

TRAKYA BEKTAŞİLİĞİ'NİN AYRI DURUMU

1969 Eylül'ünde Hacıbektaş'ı ilk ziyaretimden hemen sonra, Bektaşilik üzerine araştırmama başladığımda, dikkatimi çeken şeylerden biri, onların İmâmi Şiîliğe, aşırı Şiîliğin -yeniden bedenleşme, Tanrı'nın insan suretinde belirişi (tecellîsi) inancı ve Tanrı'nın bir belirişi (mazhar'ı) olarak Ali'nin yüceltilmesi gibi- özelliklerini içeren

82. Irène Mélikoff, *Hadji Bektach: un mythe et ses avatars-Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Leiden1998 (Brill).

bir inançla inanıyor olmalarıydı. Bununla birlikte, törenlerde her vesile ile ve ezbere okunan On İki İmam övgülerini tekrar tekrar dinleyerek bir açıklığa ulaşacaktım.

Birkaç yıl sonra, Bulgaristan'da bir gezi sırasında, -başta Varna ve Balçık arasında, Batova'da (günümüzde, Dobrovişte) Akyazılı Sultan Zaviyesi olmak üzere-, Trakya Bektaşi dergâhlarının bazılarını gidip görme fırsatını buldum. Zaviye'de, Veli'nin kabrini örten yedi kenarlı bir *türbe* ile aynı şekilde yedi köşeli yapıda bir *meydan evi* ve türbenin yanı başında yedi ocaklı bir aşevi ile yine yedi köşeli *imaret*'le karşılaştığımda, bir kez daha şaşırdım.[83]

Aynı yedi kenarlı yapıya Hasköy'de (bugünkü, Haskova) Otman Baba *tekke*'sinde de rastlanmadadır: Bu *tekke*'de, cephe duvarı üstünde, yedi yapraklı bir gül bulunmaktadır. Duvarın güneydoğu bölümünde de bir taş üzerinde yedi köşeli bir yıldız görülüyor.[84]

Otman Baba, Akyazılı Baba'nın müridlerindendi. 1478-79'da ölmüş olmalıdır.

Akyazılı Baba Türbesi, 1506 tarihlidir.[85] Bu sonuncusu, 1519'da (H. 925) Hurufiliğin yayıcısı Fazlullah'ın Tanrı olduğunu açıklayan *Faziletnâme* adlı bir eser de yazmış olan Hurufi şair Yemînî'nin dervişlerindendi.[86]

XVI. yüzyılın bir başka Hurufi şairi Muhyeddin Abdal, şiirlerinde Otman Baba'nın ve Balçık yakınında türbesi bulunan Akyazılı İbrahim Baba'nın adlarını anmadadır.[87] Otman Baba ve Akyazılı İb-

83. Semavi Eyice, "Varna ile Balçık arasında Akyazılı Sultan tekkesi", *Belleten*, XXXI, No. 124, Ekim 1967, s. 551-600; Ljubomir Mikov, "Simbolika ne tchislata v izkustvoto na bilgarskite aliani", *Problemi na izkustroto*, Sofia 1996, No. 3, s. 44-53.

84. Ljubomir Mikov, a.y., s. 45-49 (resim 46).

85. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda marjinal Sûfilik-Kalenderîler (XIV. ve XVII. Yüzyıllar)*, s. 99-102, 226; M. Kiel, "Sarı Saltuk ve erken Bektaşilik üzerine notlar", Türk Dünyası Araştırmaları, No. 9, Aralık 1980, s. 31.

86. Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşi Şairleri ve Nefesleri*, I, İstanbul 1955 (2. baskı), s. 67-72.

87. S.N. Ergun, a.g.e., s. 141-142.

rahim Baba, *Abdalan-ı Rûm*'dan ve *Işık*[88] adı verilen Hurufi bir topluluktandılar.

Anadolu'da Seyyidgazi'de ve Bulgaristan'ın çeşitli bölgelerinde, Varna ve Balçık arasında yer alan Akyazılı ile Filibe'de (Plovdiv), Tatarpazarı'nda Işık'lara ait tekkeler, dikkat çekmededir. Ahmet Refik tarafından yayımlanan belgelerde, 1572'de (Belge no. 14) ve 1576'da (Belge no. 48) Tatarpazarı ve Filibe'de tutuklanan Işık dervişlerinin adları yer alıyor. Her iki belgede beliren, *Işık*'ların Hurufi inançlı olduklarıdır.[89]

Yedi kenarlı yapı kuruluşu, Bulgaristan'ın güneydoğusunda, Nova Zagora'ya 15 km. uzaklıkta Kalugerovo köyü yakınında Kıdemli Baba *tekke*'sinde de görülmektedir.[90] Beyaz mermerden yedi duvar iyi korunmuş olmakla birlikte, *tekke*'nin yine yedi köşeli *asitane*'si, taş yığını durumundadır. M. Kiel'e göre, *türbe*, Osmanlı mimarisinin ilk dönemine, ya da 1413-1420 yıllarına inebilecektir ve her iki yapı da XVI. yüzyıl sonlarına doğru yapılmış olması gereken Otman Baba ve Akyazılı Baba türbelerinden daha eskilere dayanıyor olmalıdır.

Trakya'da, öbür Bektaşi zaviyeleri ise, Rodop'da, -Bernard Lory gibi, mimari çizim belirtmeden- Ljubomir Mikov tarafından gösterilmiş olanlardır.[91] Birçok kez ziyaret ettiğim, özellikle ilgi çekici bir

88. Işık'lar için bak.:V. A. Gordlevskij, "Išyki, ix evoljucija-ot brodiazm'cestva kosedaniju v tekke" (Işık'lar ve evrimleri, göçerlikten tekkelerde yerleşimlerine kadar), *Izbrannye socenenija*, III, Moskova 1962, s. 113-116.

89. A. Refik, *On Altıncı asırda Rafizîlik ve Bektaşilik*, İstanbul 1932, s. 31-32, 36-37.

90. M. Kiel, "A Monument of early Ottoman architecture in Bulgaria: the Bektaşi tekke of Kıdemli Baba Sultan at Kulugerove-Nova Zagora", *Studies in the Ottoman architecture of the Balkans*, Verorium, Aldershot 1990, s. 54-60 (Çok sayıda levha ile).

91. L. Mikov, "Alianski grobnici v iztocnite Rodopi", *Bàlgarski Folklor*, 3-4, 1996 (Islam i narodni tradicii), s. 38-61; B. Lory, "Essai d'invantaire de lieux de culte bektachi en Bulgarie", *Bektachiyya, Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hacı Bektach*, Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein'ın derlemeleri, İstanbul 1995 (Isis), s. 393-400.

konumu ise sona bıraktık: Razgrad'a 17 km uzakta, Deliorman'da Isperikh yakınındaki Zavet tepesinde, Demir Baba zaviyesi.[92]

Deliorman, Bulgaristan Kızılbaşlığı'nın merkezidir. 1983'te bu bölgeye ilk gezimde buradaki insanların, -şüphesiz gerçeği yansıtmıyordu- yaklaşık 90.000 kadar olduğu belirtildi. İnançları, Hacı Bektaş'a verilen yerle ilgili ilk yazımda ortaya koyduğum büyük farklılıkla birlikte, Türkiye Alevilerininkinden ayrı değildir. Burada, Razgrad yakınında, Sevar (eski, *Cafarlar*) köyünde kaldım ve Madrevo (eski, *Nesimî Mahallesi*) yakınındaki öbür köylere de gittim. Sevar köyü, ortadan geçen bir yolla ikiye ayrılmıştı. Bir yanda, Kızılbaşların "Türk" diye adlandırdıkları Sünnî Müslüman bir cemaat; öbür yanda, sayıları o günden bu yana şüphesiz değişmiş olması gereken iki bin Kızılbaş nüfus yaşıyordu. İki yıldan fazla bir zaman sonra, bu yerlere yeniden gittiğimde, çoğu yere Bulgarca adlar verilmiş bulunuyordu. Karşılayışları biraz daha az içtendi ve hava biraz gergindi.

Bu Kızılbaşların inançları, bir *Ayin-i Cem* sırasında fark edebildiğim, Ali'nin tanrısallaşması, On İki İmam ve Kerbelâ şehitlerinin yüceltilişi gibi, Alevi inançlarıydı. Cem'de, Pir Sultan başta olmak üzere, aynı *nefes*'ler okunmadaydı. Eski bir Güneş-Tanrı inanışının kalıntısı, sûfilik görüntüsü altında belirmedeydi.

Fakat Türkiye'deki Alevi ve Bektaşiler Hacı Bektaş'a saygıyla bağlanışta birleşirlerken, Deliorman Kızılbaşları *sürek*[93] adını verdikleri iki kola ayrılmışlardı: Cem'leri çarşamba, bazen perşembe akşamları olduğu için *Çarşambalı* adı verilen Bektaşiler ve pazartesi günleri toplandıkları için *Pazartesili* adı verilen ve inançlarında Hacı Bektaş'a ancak ikinci derecede bir yer verilegelen Babaîler.

Bu sonuncular arasında bir süre kaldım. Niyazlarında, Hacı Bektaş'tan çok Demir Baba, Kızıl Deli ya da Sarı Saltuk'tan himmet umu-

92. I. Mélikoff, "La communauté Kızılbaş du Deli Orman en Bulgarie", *Baktachiyya*, s. 401-409; Svetla Kojnova, "Rezeltaù of proucvane na dekoracijata v grobnicata na Demir Baba", *Bàlgarski Folklor*, 3-4, 1996, s. 93-97.
93. 'Güruh'.

yorlardı. Deliorman'da ise veli, *tekke*'si, İsperikh ve Kubrat arasında, Zavet'te bulunan Demir Baba'ydı.

Eski bir Trakya manastırının yerine kurulmuş olan, söz konusu *tekke* üzerinde daha önce duruldu.[94] Bu zaviye, Dipsiz Gölü adı verilen derin bir vadide bulunmaktadır. Burada, Veli'nin, bir kayadan, pençesini geçirerek fışkırttığı kutsal bir su bulunmaktadır. Yörede oturanlar, sürekli kuraklık ve içme suyu sıkıntısı getiren yaz sıcaklarında, gelir bu pınardan su doldururlar.

Geleneğe göre, Demir Baba, Şeyh Bedreddin çevresindendir; Silistre'den onunla birlikte gelmiş, Şeyhin yenilgisinden sonra Dipsiz Gölü'ne çekilmiş olacaktır.

Türbe'nin ayrıntılı bir betimlenişi için L. Mikov'un daha önce andığımız yazısından yararlanacağız.[95] Akyazılı Baba'nın, Otman Baba'nın ve Kıdemli Baba'nın türbeleri gibi bu türbe de yedi kenarlı bir tasarım üzerine kurulmuş bulunmaktadır. Deliorman'da yaşayanların anılarına göre, *türbe*'nin avizesi bir maden işçiliğiydi; çok geniştı ve yedi kenarlıydı.

Türbe girişinin güneydoğu yönünde derin bir girinti üzerinde yedi köşeli bir yıldız görülmededir. Duvarın bu yönünde, işlenmiş bir taş üzerinde, iki yanında yedi basamak bulunan bir yapı resmi vardır.

Trakya'dan, hepsi bir noktada birleşen, dört zaviye betimledik: Hepsinin yapı ve işlemelerinde yedi sayısının yeğlenmiş olması dikkat çekicidir. Başka bir deyişle, bunlar İmamî Şiîliğe değil, İsmailî bir inanca bağlı olacaklardır. Bu zaviyelerden ikisi, Hurufilikle bağlantılı görünüyor. Kurucu velilerin adları, Otman Baba ve Akyazılı Baba, XVI. yy. Hurufi şairleri Yemînî ve Muhyeddîn Abdal'ın şiirlerinde geçmededir.

Elimizde 1519 yılında yazılmış bir *Faziletname*'si de bulunan Yemînî, Akyazılı İbrahim Sultan *tekke*'si dervişlerindendi. Şiirlerinde,

94. Stojan Stojanov, "Kompleksnite izsledvanija v Kyzylbaskija manastir Demir Baba", *Sbornik istoriceski materiali*, Razgrad 1984, s. 44-53; ayrıca bak.: B. Lory'nin makalesinde verilen bibliyografya, *Bektachiyya*, s. 392-395.

95. L. Mikov, "Simbolika na tchislata", resimler, s. 46.

mürşidi Fazlullah'ın Tanrı olduğunu söylemektedir.

Muhyeddin Abdal da Akyazılı Sultan müridlerindendi; şiirlerinde Otman Baba'yı övmede ve onun 883'teki (1478/79) ani ölümünden sonra, 900 (1501) yılında, Akyazılı İbrahim Sultan'ın "kutb", Abdalların en ulusu, makamına geçtiğini bildirmektedir. Muhyeddin Abdal, Ali ile karşılaştırdığı Hacı Bektaş ve Sultan Balı'dan da (Balım Sultan) söz etmektedir.[96]

Hurufilik, Anadolu'ya ve özellikle Rumeli'ye, 1394'te Nahçivan'da Timurleng'in oğlu Miran Şah tarafından Alıncak Kalesi'ne asılan Fazlullah Astarâbâdî el-Hurufi'nin ölümünden sonra, mürşidin idamdan kurtulan müridlerince yayıldı.

Hurufiliğin başlıca yayıcılarından biri ve şüphesiz en büyüğü, uzun zaman Bağdat yöresinde doğmuş olduğu sanılan bir Azeri Türk, Seyyid İmâdeddin Nesimi idi. Bugün, Azerbaycanlı bilginlerin araştırmaları sayesinde, Nesimi'nin 1370 yıllarına doğru, o zaman Şirvan'ın payitahtı olan Şemâhî yakınında ve günümüzde adını -ya da mahlâsını- taşıyan bir köyde doğmuş olduğunu biliyoruz.[97]

Nesimi, Fazlullah'ın damadı ve en yakın müridi idi. 1417'de Halep'te şehadetine kadar, öğretiyi gittiği her yerde yaydı. Bununla birlikte düşüncelerinin temeli Kabbal'de bulunan Fazlullah'ın tersine Nesimi'nin yaydığı düşünce, Muhyiddin ibn el-Arabî ve onu izleyenlerce temellendirilmiş olan, evrensel aşka dayalı, gnostik ve yeni-eflâtuncu, *Vahdet-i vücûd* (Varlığın bir'liği) öğretisiydi. Louis Massignon, Nesimi'de, Mansur el-Hallac'ın bir izleyicisini görmektedir.[98] Huru-

96. S.N. Ergun, a.g.e., I, s. 67-t2, 141-142, 148; ayrıca bak.: Hamid Algar, "The Hurufi influence on Bektachism", *Bektachiyya*, s. 39-53.

97. Z. Kulizade, *Xurufizmi ego predstaviteli v Azerbajdzane*, Bakû 1970, s. 149-197; I. Mélikoff, "Fazlullah d'Astabad et l'esssor du Hurufisme en Azerbaydjan, en Anatolie et en Roumélie", *Mélanges offerts à Louis Bazin*, Varia Turcica, XIX, Paris 1992 (L'Harmattan), s. 219-225 (Bak.: Nesimi üzerine Bakû'da yayımlanmış yayınların başlıcalarının dizini).

98. Louis Massignon, "La Légende de Hallacé Mansur en pays turcs", *Opera Minora*, II, Beyrut 1963, s. 93-139.

filiği, insanın tanrısallaşmasının bilgisi olarak kavrayan Nesimi sayesinde, bu bilgi, Bektaşiliğin de tamamlayıcı öğesi oldu.

El-Hurufi adıyla tanınan, Fazlullah Naîmî Tebrîzî Astarâbâdî, 1339/40'da Astarâbâd'da doğmuştu. Çok erken yaşta tasavvufa yönelerek, on sekiz yaşında bir İsmailî şeyhe bağlandı ve gençliğinde İsmailî yolda yürüdü. Tasavvuf yoluna girişini (*çile*'sini) otuz iki yaşında tamamladı. Bir *kalender* (gezgin dervişler) topluluğuna katılmış, daha sonra, Mekke'ye hac ziyaretinin ardından, Hârezm'e geçmiş olabilecektir. 1376'da Tebriz'de üç gün üç gece bir kendinden geçişte, harflerin bâtınî (iç) anlamı ile birlikte onları bildirme görevi vahyini aldı. O sıralarda, "murakabe" (kendini düşünmeye bırakış) süresince, bir mağaraya çekilmiş olmalıdır. 1386'da, öğretisini yaymaya başladı ve Farsçanın *Gurgânî* lehçesiyle kaleme aldığı büyük dinî eseri *Cavidanname*'de görüşlerini ve inançlarını açıkladı. Horasan'da, Irak'ta ve Azerbaycan'da bu yolda vaazlar vermiş olabilir; ancak Seyyid İmadeddin Nesimi ve Ali el-A'lâ gibi başlıca müridlerinin yaşadığı, o zaman Şirvan hükümdarlığı toprakları içinde bulunan Bakû, derslerinin merkezi oldu ve ölünceye kadar orada kaldı.

Yaşam öyküsünü kaleme almış olanlara göre, Fazlullah'ın, özellikle Araplar dışında ve ağırlıklı olarak da Türkler arasında müridleri vardı.[99] Acımasız Timurleng'i öğretisine kazanma düşüncesine bu güvenle kapılmış olacaktır ve bu da onun ölümüne sebep oldu. Timurleng, Semerkand'da bir ulema meclisi toplayarak Fazlullah'ı öldürmek üzere *fetva* aldı. Fazlullah, Azerbaycan'da, babası adına yönetimi elinde tutan Miranşah tarafından tutuklanarak, Nahçivan yakınındaki Alıncak Kalesi'ne kapatıldı. Fitneyle suçlandı ve 1394 Zilkade'sinin altıncı gününde asılarak ortadan kaldırıldı. O sırada elli altı yaşındaydı.

Fazlullah'ın öğretisi, İbn Arabî'den ve İranlı İsmailî yazarlardan

99. Fazlullah'ın eseri ve yaşamı için başlıca kaynağımız: Z. Kulizade, a.g.e., s. 89-149; ayrıca bak.: A. Gölpınarlı, *Hurufilik Metinleri Katalogu*, Ankara 1973, s. 2-16.

esinlenmiş bulunan, tasavvuf ve antropomorfizmle karışmış bir panteizmdi.[100]

Şiî geleneğe göre, ilm-i hurûf, bu bilgiyi, kendisine Ali'den ulaşmış olan *El-Cefr* adlı bir gizli bilimler kitabından almış bulunan Ca'fer es-Sâdık'a çıkmadadır.[101] Harfler üzerine düşünceler, Ca'fer es-Sâdık'ın bir müridi olması gereken sûfi ve simyacı Câbir ibn Hayyân'ın *Ki-tâbu'l-mîzan*'ında yer almış bulunuyor. Fakat Câbir ibn Hayyân'ı, kaynaklardan hiçbiri Ca'fer es-Sâdık'ın müridleri arasında anmıyor. Öte yandan Câbir, sayılar bilimi ve metafizik temelli kuramının köklerinin, eski Yunan'a, özellikle de Yeni-Eflâtuncular'a ve cefr'in Şiî yorumlarına dayandığını göstermededir.[102]

Hurufîlik, Trakya'da, Rumeli'de ve Balkanlar'da, Fazlullah'ın çağrısını iletmek üzere buralara gelmiş bazı müridleri sayesinde, geniş bir alana yayıldı ve Bektaşi *tekke*'lerine sığınan Ali el-A'lâ ve başkalarıyla, Bektaşiliğe de sızdı.[103]

Ali el-A'lâ (Gıyâseddîn Muhammed b. Hüseyn el-Horâsânî el-Astarâbâdî) Farsça, Astarâbâd lehçesiyle kaleme alınmış Hurûfî bir eserin, -*İstivânâme*'nin (Tanrısallık kitabı)-, yazarıdır. Yazar, burada, çağının başta gelen Hurûfileri üzerine bilgi vermededir. Ali el-A'lâ, 1419'da idam edilmiş ve Alıncak'ta mürşidinin yanına gömülmüştür. Bektaşilerin bir kolu olan *Işık*'ların Hurufî zümresindendi.

100. A. Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, İstanbul 1969, s. 147-151; aynı yazar, *Hurûfilik Metinleri Katalogu*, s. 16-17; Hurufilik ve İsmailîlik arasındaki bağlantı için bak.: Clément Huart, *Textes relatifs à la secte des Houroufis*, F. I. W. Gibb Memorial Series IX, Leiden-London, 1909, s. XIII; Henri Massé, *L'Islam*, Paris 1966 (9. baskı), s. 164.

101. *EI²*, "Djafr" maddesi (T. Fahd'ın makalesi).

102. *EI²*, "Djabir b. Hayyan" maddesi (P. Kraus ve M. Plesner'inmakaleleri); ayrıca Paul Kraus, *Jâbir ibn Hayyân: contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, II, Kahire 1942 (Jabir et le science grecque).

103. A. Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler*, s. 155-159; *Hurufilik Metinleri*, s. 14-16; Besim Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, İstanbul 1340, s. 30-49; Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1966, s. 95-96.

Işık dervişlerinin adları, Ahmet Refik tarafından yayımlanan belgelerde geçmektedir.[104]

Nesimi'nin müridi ve halifesi Râfiî de, Anadolu'ya, Rumeli'ye ve Balkanlar'a Hurufîliği yayanlardandı; 1408-1409'da Fazlullah'ın *Arşnâme*'sinden esinlenerek kaleme aldığı, *Beşâretnâme* adlı Türkçe bir *mesnevî*'si vardır. Yunanistan'da, Preveze'de yatmaktadır.[105]

Ferişte-oğlu ya da Firişte-zade (Abdu'l-mecîd b. Ferişteh İzzeddin el-Hurufî) Türk Hurufîlerin en ünlülerinden biriydi; 1469'da Tire'de öldü: Tire XV. yüzyılda Hurufiliğin merkezlerinden biri olmalıdır. Firişte-zade'nin Türkçe birçok kitabı vardır. 1430'da Fazlullah'ın *Cavidanname*'sinin kısaltılmış bir aktarımı olarak kaleme aldığı *Işıkname* bunlardan biridir. Türkiye kitaplıklarında, Ferişte-oğlu'nun çok sayıda elyazma kitabı bulunmaktadır.[106]

Bir eserinde, "Allah, âdemin vechini, eğer okumayı bilirsen, Fazl-ı Yezdân adının belirişini görebileceğin sûretde yarattı." demektedir.[107]

XV. yüzyılda, Hurufîlik saraya sızdı: Genç şehzade Mehmed, daha sonra Fatih, Hurufiliğin bir yayıcısı tarafından kendisine açıklanan öğretiye kendini kaptırmıştı. Fakat ulemanın tepkisi o kadar sert oldu ki genç şehzade, korumasında bulunan öğreticinin 1444'te Edirne'de diri diri yakılmasını engelleyemedi.[108]

Kanuni Sultan Süleyman, Osmanlı İmparatorluğu'nda, bu fitne-

104. Bak.: yukarıda, Not. 89.

105. Râfiî'nin eserlerinin el-yazma nüshalarını, Gölpınarlı işaret etti. Bak.: *Hurûfîlik Metinleri*, s. 12-15, 25, 28, 93, 95, 100, 105.

106. A. Gölpınarlı, a.g.e., 12-15, 25, 31, 33, 98, 111, 114-116, 138-139; ayrıca bak.: *İ.A.*, "Firişte-oğlu, Firişta zada" maddesi.

107. Besim Atalay, a.g.e., s. 34-38; "Fazl" adının okunduğu insan yüzü röprodüksiyonu.

108. Franz Babinger, *Mehmed the Conquerror and his time*, Ralph Manheim çevirisi, Princeton 1978, s. 34-35. Bu baskının sorumlusu, Şeyhülislâm, Molla Fahreddîn-i Acemî (1436/7-1460) idi. Ayrıca bak.: Hamid Algar, "The Hurufi influence on Bektachism". *Bektachiyya*, s. 39-53.

nin kökünü kazımaya çalıştı; fakat Hurufilik artık Bektaşilikle bütünleşmiş bulunuyordu.

Işık'ların uzun süre baskı görmüş olmalarının sebebi, resmî olarak Hurufî-mezhep olarak bilinmelerindendi. Bektaşilerse her zaman hoş görüldüler ve başlarda Osmanlılar tarafından korundular.

Fazlullah'ın, İsmailîlikle olan bağlantısı, yaşamını yazanlarca doğrulanmadadır. Eski Çağdan beri bilinen, kökenleri Sami ve Grek köklere ulaşan "ilm-i hurûf" (Harfler bilimi), Ali'nin, yazının gizli anlamını ve gizemlerinin anahtarını elinde bulundurduğunu düşünen Şiîlerde özel bir hız ve ivme kazandı. Kabbal'in antropomorfizm'le kaynaştığı bir öğreti olan Hurufîliğin İsmailîlerle bağları açıktır.[109]

Hurufilerin '7' sayısını yeğleyişleri, Fazlullah'ın mezarının bulunduğu Alıncak ziyaretlerinde (ki bu onlarca, Mekke'ye Hacca gitmenin yerini tutmaktadır) yer alan kurallara da girmiş bulunmaktadır: Ziyaretçiler, yani hacılar, "Maktelgâh" (Şehitlik) adı verilen mezarı yedi kez tavaf ederler ve Maranşah (Yılan-şâh) olarak adlandırdıkları Miranşah'ın yaptırdığı kaleyi taşlarlar.

Trakya'daki, -andığımız- Bektaşi tekkelerinin, İsmailîlerin yedi imam geleneğini düşündüren 'yedi' sayısı ile bağlantısını gözden kaçırmamak gerekiyor: Bu tekkelerin ikisi, Otman Baba ve Akyazılı İbrahim Baba tekkeleri, *nefes*'lerinde Fazlullah'ın Tanrılığı açıklanmakta olan iki Hurufî-Bektaşi şaire, Yemînî ve Muhyeddin Abdal'a bağlı bulunmaktadır.

Bu *tekke*'lerin mimarilerinde 'yedi' sayısının tekrarı rastlantı olamaz. Bu bizi, kendi yapısında On İki İmam inanışına bağlı kalmış bulunan Bektaşi gelenekte, Hurufilik yoluyla İsmailîliğe doğru bir yöneliş aramaya götürüyor. Yedi İmama bu yöneliş, Trakya'dan beriye geçmemiş ve oldukça sınırlı kalmış görünmektedir.

Aynı şekilde, bir 'yediler' inanışından çizgiler taşıyan Demir Ba-

109. Hamid Algar'ın kusursuz makalesi "The Hurufi influence on Bektachism"de, Fazlullah'ın uç-Şiîlikle bağları konusunda temkinli yaklaşımlar sıraladığını da burada belirtelim.

ba *tekke*'si dolayısıyla, Demir Baba'nın -belki yalnız anlatılarla- bağlı bulunduğu Şeyh Bedreddin'e de bir yer açmamız, etkileyici ve sürükleyici kişiliği üzerinde durmamız gerekiyor: Şeyh Bedreddin'e bağlı oluş, Deli Orman Kızılbaşları arasında canlılığını her zaman korumaktadır.

Ağırlığı yüzyıllar boyunca duyulan bir dışlanışa rağmen, Bedreddin'in anısı, saygınlığını hep sürdürmüş bulunuyor. Şeyhin, Serez pazarında çırılçıplak asılışı dolayısıyla, öldüğü varsayılan günde Kızılbaşlar, *Üryanlar semâ'ı* adı verilen bir *semâ'* yapmadadırlar. "*Üryanlar semâ'ı*" nın, Kars yöresinde, özellikle Sarıkamış'ta da görüldüğünü geçen zaman içinde öğrendim.[110] Semâ'a katılanlar büsbütün çıplak değildirler: erkekler belden bir peştamal; kadınlar, kolu ve omuzu çıplak bırakan beyaz bir gömlek giyerler.

Bedreddin'in vaaz verdiği her yerde Hurufî varlığa rastlanmaktadır. Yine Kars yöresinde, Fazlullah'ın önde gelen müridlerinden Ali el-A'lâ, Bedreddin'e öğretiyi aktarmış olabilecektir.[111]

Edirne, Şeyh Bedreddin olayının başlıca merkezlerinden biriydi. II. Selim zamanında, Bedreddinî'lere ait bir *zaviye* orada hâlâ duruyordu.[112]

Bunlarla birlikte, Bektaşiler, Hurufîlerden olduğu gibi, Şeyh Bedreddin kalıtından da paylarını aldılar. Edirne yöresinde Bektaşilerin altı zaviyesi bulunuyordu ve bunlardan, tarikatın yeniden düzenleyicisi Balım Sultan'ın doğum yeri Dimetoka (Didimotik) yakınındaki Kızıl Deli (Seyyid Ali Sultan) zaviyesi, Balkanlar'ın en önde gelen Bektaşi merkeziydi.[113] Michel Balivet, Dimetoka'da Şeyh Bedreddin

110. Bu bilgi bana, kökence bu bölgeden olan ve Alevilikle ilgili çok sayıda yayını bulunan Nejat Birdoğan tarafından verildi.

111. Michel Balivet, *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans ottomans. La vie de Cheikh Bedreddin, Le "Hallâj des Turcs"* (1358/9-1416), İstanbul 1995 (Isis), s. 108-111.

112. a.g.e., 96-98.

113. I. Mélikoff, *Hadji Bektach*, s. 154-161.

eyleminin Bektaşilere bağlandığı bir halka görmededir.[114] Unutmayalım ki, Şeyh Bedreddin de Balım Sultan gibi, Müslüman bir baba ve Hıristiyan bir anneden geliyordu: Geleneğe göre Balım Sultan'ın annesi Bulgar'dı.

Şeyh Bedreddin'le Hurufîler arasındaki bağ, şüpheye yer bırakmıyor. Bedreddin, gençliğinde Konya'da, Feyzullah adlı -Fazlullah'ın müridi olabilecek- bir şeyhin vaazlarını izlemiş bulunuyordu.[115]

Daha sonra da, Bedreddin'i, Fazullah'ın vaazlarıyla işlenmiş bölgelerde, Azerbaycan ve Tebriz'de görüyoruz. Yine Bedreddin'in -Tire'de, önde gelen müridlerinden Börklüce Mustafa ile karşılaştığı yöre- Aydıneli bölgesinde bulunduğunu da ekleyelim.[116] Ferişte-oğlu'nun (ölümü 1469) gömülü olduğu Tire'nin, XV. yüzyılda Hurufîliğin merkezi durumunda olduğuna, daha önce dikkati çekmiştik.

Kendisine, Şeyh Bedreddin üzerine değerli bir çözümleme denemesi borçlu olduğumuz M. Balivet, Şeyh Bedreddin'in öğretisinin XVI. yüzyıla kadar uzandığını ve bu ayrılışın, baskılara rağmen yaşam sürdüğü her yerde Hurufîliğe rastlandığını da işaret etmektedir.

Balivet, bundan, Bedreddin'in müridlerinden bir bölümünün o sıralar kuruluş halindeki Bektaşiliğe bağlı bulunduğu ve Bedreddinî'lerin, Bektaşiler gibi, Hurûfiyye ile de ilişki içinde oldukları, sonucunu çıkarıyor.[117]

Hurufiler olsun, Bedreddin'in müridleri ya da Bektaşiler olsun, burada, sûfi kökenli üç gelenek ve -Safevî zaferiyle resmî din oluşundan önceki Şiîlik gibi-, dinin bâtınî bir biçim alışı söz konusudur.

Demir Baba *tekke*'sine dönecek olursak; bu, günümüze dek, hatta kuraklık dönemlerinde bile suyu hiç kesilmeden akan bir pınarın bulunduğu ağaçlı bir vadideki konumuyla her zaman kutsal bir yer

114. Bak.: Not 112.

115. M. Balivet, a.g.e., s. 42. Yazar, Taşköprülüzade'nin tanıklığına dayanmada; Feyzullah'ın, Fazlullah'ın kendisi olup olmadığını da bir soru olarak ortaya atmadadır.

116. M. Balivet, a.g.e., s. 50-51, 56-57.

117. a.g.e., s. 98, 108-111.

olarak görülen bir alanda, eski bir Trakya manastırının yerine kurulmuş bir yapı idi.[118]

Unutmayalım ki, müverrih Âşıkpaşa-zade ve Neşrî'nin birlikte tanıklıklarına göre, Şeyh Bedreddin, Deliorman'ı başkaldırısının merkezi yapmış bulunuyordu: birçok taraftarını barındıran ve Türklerin verdiği adla, Ağaç Denizi denen Deliorman'ı yurt tutmuştu.[119]

Şeyh Bedreddin'in Hurufilerle ilişkilerinde şüphe yoksa da, İsmailîlerden hangi noktaya kadar etki aldığını bilmiyoruz.

Fazlullah'ın ise, İsmailî bir şeyhin müridi olduğunu ve cemaat-dışı bir dervişler topluğuna katıldığını; ölümünden sonra, *maktelgâh*'ını ziyaret edenlerin, Maran-şah olarak andıkları Miran-şah'ın anısını ilenmelerle taşladıktan sonra, onun türbesinin çevresinde yedi kez döndüklerini biliyoruz. Sonuç olarak da, Bektaşiliğin, henüz başlangıç evresinde olduğu bir dönemde yapılmış Trakya *tekke*'lerinin mimarî tasarımlarında Hurufî bir etki düşünme eğilimindeyiz.

Bektaşilik, cemaat-dışı akımlar üzerinde uzlaştırıcı ağırlığını koymakta gecikmedi; ilk Osmanlı sultanlarınca korunmaları ve desteklenmiş olmaları da bundandı. Osmanlılar, XVI. yüzyıl sonunda ölmüş bulunan Hacı Bektaş'a bağlı bulunan akımı korurlarken, onların Anadolu bozkırlarında, çoğunlukla Horasan'dan ya da Mâverâünnehir'den gelmiş cemaat-dışı dervişlerin kargaşacı ve yıkıcı eylemlerini denetleyerek yönlendirebileceklerini düşünmüşlerdi.

Bektaşiliğin uzlaştırıcı etkisiyle mi yoksa XV. ve XVI. yüzyılda uygulanan ağır baskı sebebiyle mi, Hurufilik engellenmiş ve akım Bektaşi antropomorfizm'i içinde erimiş bulunmaktadır? İlk Osmanlı sultanların öngörüleri, gelecek yüzyılların halk dindarlığı karmaşası üzerinde yararlı bir etki yaratmış olmalıdır.

Deliorman'a ilk gidişimde, özellikle Hacı Bektaş'a pek iyi gözle

118. Stojan Stojanov, "Komleksnite izsledvanija v Kyzylbaskija manastır-Demir Baba", s. 43-53.

119. Âşıkpaşazade, Atsız yayını, s. 153-154; Neşrî, *Kitâb-ı cihannümâ,* Faik Reşit Unat ve Mehmet A. Köymen, Ankara 1957, s. 543-547.

bakılmadığını gördüğümde şaşırmıştım. Kızılbaşlar burada başka velileri yeğlemedeydiler. İleri sürülen sebep, Hacı Bektaş'ın Yeniçerilerin piri olmasıydı: onların, üzücü bir anısı vardı. Bu açıklama biraz kolay görünmekle birlikte üzerinde düşünüldüğünde bizi XVI. yüzyıl öncesi Osmanlı sultanlarının yanında Bektaşilerin ayrıcalıklı durumlarını yeniden gözden geçirmeye götürmektedir: Trakya halkının Hacı Bektaş'a küskünce tavrı, baskıya, yani eski Osmanlı İmparatorluğu'na karşı bir tepki değeri taşımaktadır. Her ne olursa olsun, Bektaşiliğin, Hacı Bektaş dışında varlığının bulunduğu açıktı.

Kendimizi, Hacı Bektaş'ın görünmez kimliği ile sınırlanmış ve yönlenmiş olsa da, onunla en küçük bir ortaklığı bulunmayan bir halk inanışı karşısında bulmadayız. Bununla birlikte, onun gizli kimliğinin yararlı bir işlevi olduğunu da söyleyelim: Karışıklıklara karşı direnmiş ve kan dökülmesini önlemiştir.

ALEVİLİKTE ALİ'NİN PAYI NEDİR?

Bektaşilik Alevilik üzerine araştırmalarımı bitirdiğimde şaşırdım. Şüphesiz bu, konuya yaşamımın çok büyük bir bölümünü verdiğim içindi:

Burada, ilk olarak Bektaşiliğin bazı belirgin çizgileri üzerinde durulacak; ikinci bölümde de Aleviliğin özellikleri ele alınacaktır.

Bektaşilerde ağırlığın Hacı Bektaş'a verilmiş olmasına karşılık, Alevilerde temel kişinin "Şah" olduğunu birkaç kez söyleme fırsatını buldum. Mü'minler, yani "sâdıklar" için burada söz konusu olan, lâkaplarından biri *Şâh-ı Merdan* (Yiğitlerin Şâhı) olan Ali'dir. XVI. yüzyıldan sonra Kızılbaş oluşum'un etkisi ile belirginleşen Şiî bağlamda *Şâh-ı Merdan*, Peygamberin yeğeni ve dâmâdı, dördüncü halife Ali bin Ebu Tâlib'in adıdır.

Bununla birlikte, Aleviliğin incelenişinde iki yanılgıdan sakınmak gerekmededir. Bunlardan birincisi, *Şâh-ı Merdan*'ı, yani Alevilerin Ali'sini, onunla özdeşleştirilmiş olan tarihî kişilikle sınırlandırma eğilimidir. İkincisi, *Kızılbaş* deyiminin küçültücü anlamı ve Osmanlı

belgelerinde doğrudan onları adlandıran bir sözcük bulunmadığı için *Rafizî, mülhid, zındık* 'ayrılıkçı, allahsız, inançsız' gibi dışlayıcı adlarla anılmalarından dolayı, ancak yakın dönemlerde kendilerine verilmiş, ya da kendilerince alınmış bulunan *Alevi* adlandırılışı ile ilgilidir.[120] Türkiye'deki Alevilerin bu adlandırılışları, Ali bin Ebu Tâlib soyundan gelen ya da Kuzey Afrikalı Hasanîler, Mısırlı Hüseynîler (Fâtımîler) gibi Ali'ye dayalı bir soy bağı öne süren çok sayıda hanedan ile karıştırılmamalıdır.[121]

Buna rağmen, söz konusu karışma, "senkretik" olduğu ölçüde karmaşık bir problemi anladığını kanıtlamak için "Alevi" olmanın yeterli olduğu inancı ile kaleme alınan çok sayıda kitap yanında, adı umut verici, "Ali'siz Alevilik" gibi bilimsel olma isteğinde eserlerde de sürüp gitmededir: Her ne kadar kitabın yazarı Faik Bulut, Aleviliği -imâmî Şiîlik ve Ali yoluyla- İslâm'a bağlama isteğindeki sapmayı önsözünde açıkça söylüyor olsa da, "Alevi" ve "Ali'den" sözcüklerini birbirinden ayırmayı düşünmüyor. Öte yandan, kendisine daha geniş ufuklar açması gereken Marksçı ideolojiden esinlenmiş olmakla birlikte ve Aleviliğin dinler-üstü, hoşgörü ruhuyla beslenmiş olması da gerekirken, Kürt milliyetçiliğinin dar alanı içine sıkışıp kalmış görünüyor.

Yüzyıllar boyunca ezilmiş ve engellenmiş olmanın bilinci içinde bir Alevi aydın kesime güç veren Marksçı ideoloji, insanları Tanrı'nın yerini almaya yeterli olduğu duygusuna götüren bilim ve teknikteki çok hızlı ilerlemeler ve çağdaş dünyanın büyük buluşları ile belirginleşmiş bulunan, kutsalı kutsallaştırmama eğiliminin bir sonucudur.

Bu eğilim, "anthropomorphisme"e ve "anthropocentrisme"e, 'İnsan-Tanrı' inanışı ile 'insan-merkez'li düşünüşe, çok yatkın Bektaşi-Alevi aydınlar arasında özellikle görülmektedir. Tasavvufun temeli "mistik panteizm" bu eğilimle, materyalist (maddeci) bir "panteizm"e dönüşmektedir.

120. I. Mélikoff, "Le Problème Kızılbaş", (*Turcica*, VI); aynı yazar, *Hadji Bektach*, s. 257-258.

121. *EI²*, "Alides" maddesi (B. Lewis'in makalesi).

Fazlullah'ın müridi Seyyid Nesimi'den başlayarak Hilmi Dede Baba'ya kadar (1842-1907) Bektaşi şairlerde maddeye soluğunu üfleyen, insansı bir tanrı söz konusudur:

Aynayı yüzüme tuttum; karşımda Ali göründü. Tuttum özüme baktım; gözüme Ali göründü.

Güncel bakışla, "madde", Tanrı'nın yerine geçmede; Âşık Dâimî'nin (1932-1983) mısralarında da görüldüğü üzere insan tanrılaşmadadır:

Değil mi ki bir insanım, ben evrenin aynasıyım. Değil mi ki bir insanım, ben Tanrı'nın varlık deniziyim. İnsan Tanrı'da ve Tanrı da insandadır. Arıyorsan, onu insanda aramalısın.[122]

Fakat biz, insanın kutsalı aradığı, peygamberlere, velilere, tanrısallaşan insanlara inanılan dönemlere dönelim: Bu insanların, "aşkın" (transcendantal) derinlikler kazanma güçleri vardı: maddenin görünümlerini aşarak yükseliyorlardı. Batınî Müslüman bağlamda, tanrılaşan insan Ali adını alırken, bu doğa-üstü kişilikle ona adını veren tarihsel kişilik arasındaki bağ silinip yok olmuş bulunmaktadır.

Bu sebepledir ki, Alevilerin tanrısallaşmış Ali'sinde tarihsel kişilik aramak, Hıristiyan inançtan esinlenen tasvir ya da ikonlardaki İsa ile gönderme yapılan, tarihsel -ya da tarihsel olabilecek- kişi arasında bir benzerlik aramak kadar yanıltıcı olacaktır. Yine Alevileri, Ali'den gelen soylara ve Ali'den gelenlere bağlamaya çalışmak da aynı şekilde bir yanılgıdır.

Ali'nin, oluş-üstü, aşkın niteliği, Bektaşi-Aleviliği tanımada çok değerli bir kaynak olan *nefes*'lerde (ilâhîler) açıkça görülmektedir. Bir örnek olmak üzere, Pir Sultan Abdal'ın, -kapalı söylemi ile dikkat çeken- bir *nefes*'ini buraya alıyorum:

Hazret-i Şâh'ın âvâzı
Turna derler bir kuştadır,
Asâsı Nil deryasında,
Hırkası bir dervîştedir.

122. I. Mélikoff, *Hadji Bektach,* s. 249-252.

Ali'm bilmezdi benliği,
Özü tutmazdı kinliği,
Zülfikar'ın keskinliği
Zerrecesi kılıçtadır.[123]

Turna güneş doğa'lı bir kuş sayılır ve çoğu kez "anka" (phénix) ile karıştırılır. Ali, başlangıçta bir Güneş-Tanrı olması sebebiyle, aslan, koç, *turna* gibi, güneş bağlantılı canlılarla adlandırılmaktadır. Nil'in derinliğindeki asa, Musa'ya bir göndermedir. Dervişin hırkası, Ali'nin yeniden-bedenleşmesi olan Hacı Bektaş'la ilgilidir. Yine Musa da, bütün peygamberler gibi -Muhammed dışında- ezelî Ali'nin bir bedenleşmesidir. Son iki mısrada, Zülfikar'ın zaman-ötesi varlığı ile tarihsel kişinin elindeki kılıç arasında bir karşılaştırma yapılmaktadır.

Ali'nin göksel (cosmogonique) kişiliğine birçok kez değindim. Alevi köylerde Ali, doğan güneşle özdeşleştirilerek, güneşin doğuşunda ona dua edilmektedir: O, Üstün-Varlık, eski Türklerin Gök-Tanrısı, Gök-Tengri'nin güneşe dönüşmesi demektir.

Ali'nin gök-kökenli (atmosphérique) doğası *nefes*'lerde açıkça görülür. İşte, şair Sefil Ali'den bir örnek:

Şâh-ı Merdan coşarak gizi açıkladı. Ömer'e, "Yağmur'u yağdıran benim" dedi. O anda şimşek çaktı, yedi gök gürledi. Hem sâkî, hem bâkî, mûr-ı Rahmânım Ali![124]

Burada Ali, göğün ve yıldırımın tanrısı olarak belirmededir; o, gürleyen bir Zeus'tur. Tasavvuf yoluyla göğün tanrısı, insanla tecellî eden bir tanrı ve sonra da tanrılaşan insan olmuştur.

Mevzû' (yakıştırma) bir hadîste, Peygamber'e, "Ben ilmin şehriyim, Ali de kapısıdır" dedirtilmektedir: Ali, dinin bâtınının sahibidir. Kutsal gizlerin bilgisine ondan geçilecektir.

Anadolu Türk tarihçilerinin belirttikleri gibi, bu kitle yerleş-

123. a.g.e., s. 22-24, 233-234.
124. a.g.e., s. 22-24.

meleri bölgelerinde, XV. yüzyıldan önce Şiî öğretilere rastlanmamaktadır.[125] Şaman öğeler dolu ve tümüyle cemaat-dışı, Türkmen halk inanışı, Şamancı gelenekler ve halk Şiîliği, uzlaşmaya ve kaynaşmaya yatkın olsa da, başlangıçta Şiî bir inanış değildi.[126] Şiîlik, halk inanışının sûfileşmesi ile sızmaya başladı.

Küçük Asya'da Şiîliğin yayılışı, -XIII. ve XIV. yüzyıllarda, etkileri dikkat çekici olan Ahîlerle; XV. yüzyılda Hurufilikle ve XV. yüzyıl sonlarından başlayarak Kızılbaş ideoloji ile olmak üzere-, üç evre içindedir.

Ahîlerle girmiş olanı, Âl-i Abâ sevgisi, Kerbelâ şehitlerine yas ve Ehl-i Beyt-i Nebevî düşmanlarına düşmanlıkla sınırlı ılımlı bir Şiîlik iken, Hurufilikle birlikte ayrılıkçı, "Rafızî", eğilim güçlendi: Öğretinin yayıcısı ***Astarâbâdlı Fazlullah, önceleri İsmailî bir şeyhe bağlıydı*** ve dilenip dolaşan bir dervişler tarikatından gelmedeydi. 1386'-dan başlayarak yaydığı çağrısı, sûfilik, tasavvufî panteizm (vahdet-i vücud) ve antropomorfizmin bir karışımıydı ve asıl açılımını, üstadlarının ölümünden sonra, müridlerinin onu, Bektaşilikle kaynaşarak özümseneceği Anadolu'ya ve Rumeli'ye taşımaları ile yaptı.

Tanrı, âdemin gönlünde saklıdır. Her insanın yüzünde o görülür. Fakat Hurufilikte Tanrı, insan görünümüne bürünüşte "Fazl" adıyla belirir. Türk Hurufilerin önde gelenlerinden Ferişte-oğlu, "Tanrı, âdemin yüzünü, eğer okursan "Fazl-ı Yezdan" adını göreceğin surette yarattı" diyordu.[127] Fakat Fazlullah ve Ali, her ikisi de yalnız bir gerçeği, tecellî eden tanrısallığı gösterdikleri için, birbirine karışmakta gecikmediler.

Hurufî-Bektaşi şairlerin en büyüklerinden biri olan Virânî şöyle söylüyor:

125. Özellikle bak.: Claude Cahen, "Le Problème du Shiisme dans l'Asie Mineure turque pré-ottoman", *Le Shi'isme Imamite*, Paris 1970, s. 115-129.
126. I. Mélikoff, *Hadji Bektach*, s. 47-50.
127. Bak..: yukarıda, "Trakya Bektaşiliğinin ayrı durumu", Not. 26

Ey benim Şâh'ım, sığınağım, Fazl-ı Rahmânım Ali!

...

Es-selâm ey Şâh-ı Merdânım Ali!

Es-selâm ey Fazl-ı Yezdânım Ali![128]

Bektaşiliğin evriminde Hurufilerin ağırlığı çok mühim ise de, belirgin hız, XV. yüzyılın sonunda Safevîler tarafından yayılan Kızılbaş ideolojiden geldi. Safevîler; Şaman inançlı kültürleri halk sûfiliği ve Tanrı'nın insan görünüşünde tecellîsi ve yeniden bedenleşme inancının yer aldığı başlangıç bir Şiîlikle karışmış, savaşçı ve göçer Türkmen boylarına dayanmaktaydılar.

Safevîler, henüz kargaşa içindeki bu dinsel kımıldanışı siyasetlerine araç yaptılar. Onların yönlendirişiyle, savaşçı Türkmenler, cemaat-dışı bir inanış için de olsa, inançları uğruna savaşan cengâverler oldular. İlk Safevîlerin taraftarlaştırılmış müridleri, Haydar'ın ve sonra da oğlu İsmail'in tanrısallığına inandıklarını açıkça ortaya koyuyorlar, onlara secde ve dua ediyorlardı.

İran'daki ortadan çekilişinden sonra, yaşamını Anadolu'da sürdüren Kızılbaş ideoloji; On İki İmam'a bağlılıkla birlikte, -Tanrı'nın insan suretinde belirişi (*tecellî*) ve zaman zaman ruh göçüne kadar varan yeniden bedenleşme (*tenasuh*) inancı ile Tanrı'nın, yani *Şâh-ı Merdan* Ali'nin bir görünümü (*mazhar*'ı) olan hükümdara, bu durumda Şah İsmail'e bağlanış gibi-, uç-Şiîliğin bütün belirtilerini gösteren açık bir Şiî görüntü vermedeydi.

Manevî Şah ile fâni, ölümlü Şah arasındaki bu karışma, Alevilerin *Âyin-i Cem*'lerinde yer alan *nefes* ve *semâ*'larda da (ilâhîlerle kendinden geçilen dua dönüşlerinde) fark edilebilmektedir. Âyin-i Cem'lerde, Şah İsmail'in, şiirde kullandığı "mahlâs"la Hatai'nin, *nefes*'lerine büyük bir yer ayrılmadadır. Bu törenlere, en azından biri Hatai'nin olmak üzere, üç ya da dört *düvâzdeh*, On İki İmam'a övgü

128. Hâlid Bayrı, *Vîrânî, hayatı ve eserleri*, İstanbul 1959, s. 90-91.

ile başlanır. Törenin yükseliş noktasını oluşturan *tevhid* (Bir'leme) de Hatai'nin bir şiiridir. Bu şiirde, "Ali" adı "Allah" lâfzı ile iç içedir:

Hak lâilâhe ill'Allah
İll'Allah Şah ill'Allah
Ali mürşid güzel Şah
Eyvallah Şâhım eyvallah!

Katılanlar, burada, kendilerinden geçer ve "Şah! Şah!" diye haykırırlar. Şah, günümüzde, *Şah-ı Merdan*'a bir sesleniştir; fakat Şah İsmail zamanında bu, manevî Şah'la ancak kendisi "bir" olabilen ölümlü Şah'a bir çağrıydı. Katılanlar, ellerini kalplerine ve dudaklarına götürerek *Bismişah* derken de bu böyledir ve günümüzde Hatai adının her söylenişinde de aynı durum söz konusudur.

Hatai'nin tanrılaştırılması üzerine

Hatai'nin, tanrısallığını açıkladığı şiirlerini daha önce de anma fırsatı buldum.[129] Aşağıya aldığım şiiri, Bakû yakınında, Apşeron yarımadasında, Buzovna türbesinin bakıcısı, bir *ahund*'un ağzından bin dokuz yüz doksan yedi yazında dinledim. Yakındaki bir kaya üzerinde halk duygusunun Ali'nin Düldül'üne atfettiği bir nal izi ile birlikte, türbede de Ali'nin ayak izi bulunuyordu.

Bu mısraların, bana, saf ve içten inanan bir din adamınca ezbere okunmuş olması, şiirin asıl değerini oluşturmadadır. *Ahund*'un evinde, salondaki duvarda Şah İsmail'in büyük bir portresinin Ali'nin resmi ile yan yana asılı olduğunu da eklemeliyim:

Yakîn bil kim Hudâyîdür Hatâyî
Muhammed Mustafâyîdür Hatâyî

Safî nesli Cüneyd-i Haydar oğlı
Aliyyü'l-Murtazâyîdür Hatâyî

129. I. Mélikoff, *Hadji Bektach*, s. 132-135.

Hasan aşkına meydâna girübdür
Hüseyn-i Kerbelâyîdür Hatâyî

Ali Zeyne'l-ibâd Bâkır vü Ca'fer
Kâzım Mûsâ Rızâyîdür Hatâyî

Muhammed Taki'dür Ali Nakî hem
Hasan Asker likayîdür Hatâyî

Muhammed Mehdi-i sâhib-zamân(ın)
Kapusında gedâyîdür Hatâyî

Menüm âdım velî ***Şah İsmail****dür*
Tahallûsüm Hatâyîdür Hatâyî[130]

(Şüphe etme ki Hatai, Tanrı'dandır ve Muhammed Mustafa'dandır; O bir Tanrı ve bir Muhammed Mustafa'dır. Safiyyüddin soyundan Cüneyd-i Haydar'ın oğludur; Aliyyü'l-Murtazâ'dandır ve bir Aliyyü'l-Murtazâ'dır. Hasan aşkına meydana girmiş bir Hüseyn-i Kerbelâ'dır. Ali Zeyne'l-ibâd, Bâkır, Ca'fer, Mûsâ Kâzım ve Rızâ'dandır. Muhammed Takî'dir ve Ali Nakî; yüzü Hasan Asker'in yüzüdür. Zamanın sahibi Muhammed Mehdî'nin kapısında o, yok yoksul bir derviştir. Adım Şah İsmail, fakat mahlâsım Hatai, yani hatalar içinde olandır.)

Anısını değer vererek koruduğum bu *ahund* bana, törenlerinde Şah İsmail Hatai'ye kutsallık yönelten bir din topluluğunun varlığından söz etti. Bunların, *Kırklar*, yani farsça *Cehelten* denen topluluklar

130. Bu şiir *hezec* bahrindedir. Bak.: Tourkhan Gandjei, *Il Canzoniere di Isma'il Hatâ'î*, Napoli 1959, s. 24-25 (24. manzume); Nejat Birdoğan, *Alevilerin büyük hükümdarı: Şah İsmail Hatayi*, İstanbul 1991, s.205-206 (81. manzume; aruz şiirleri). Nejat Birdoğan'ın yeğlenebilir görünen birinci mısrai dışında, biz bu yayınlardan, birincisindeki metni aldık.

olup olmadığını sorduğumda beni doğruladı. Onlara Tebriz bölgesinde Ilhçı'da rastlamış; o zaman yanılarak *Ehl-i Hakk*'lara bağlamak istemiştim. Kafkasya'daki varlıkları, Alexandre Bennigsen ve Chantal Lemercier Quelquejay tarafından da işaret edilmektedir.[131] Şimdi, birkaç yeni ayrıntı, bu konuda önceki makalelerimde yazdıklarımdan beni şüpheye düşürüyordu.[132]

Bu şüpheler, Türk-İran tasavvuf müziği ve *Ehl-i Hakk* inanışlarının büyük uzmanı, meslektaşım Jean During'e söz ederken daha da derinleşti. Kendisi, onların "Şah Hatai'liler" olduklarını söylüyordu. Daha sonra kendisiyle tekrar görüşme fırsatı buldum. *Ehl-i Hakk*'ların, "Cehelten"leri kendilerinden saymadıklarını doğruladı.

Bu sebeplerle *Cehelten* ya da *Kırklar*'ı yeniden gözden geçirmem gerektiğini düşünüyorum.

KIRKLAR YA DA CEHELTEN (KIRKLAR TOPLULUĞU ÜZERİNE)

1973 ve 1974 yaz aylarında İran Azerbaycan'ına kadar gittiğim ve Makû-Hoy-Rezayi yöresi Ehl-i Hakk köylerini ziyaretle daha çok Tebriz'de kaldığım iki gezinin sonucu, 1975 yılında yayımlanan bir yazımda, Türkçede *Kırklar*, Farsçada *Cehelten* adı verilen ve merkezleri Ilhçı'da bulunan bir topluluktan söz etmiştim. Onların Ehl-i Hakk'lardan oldukları düşüncesindeydim. Bununla birlikte aralarında Türkler bulunuyor olsa da, Ehl-i Hakk'lar çoğunlukla Kürt oldukları halde,[133] *Cehelten* ya da *Kırklar*'ın Türk olduklarını ve Türkiye Alevileri ile pek çok benzerlikler gösterdiklerini belirtmiştim.

Ilhçı'ya, bu topluluk üyelerinin kutsal bir kalıt olarak koruduk-

131. Alexandre Bennigsen-Chantal Lemercier Quelquejay, "Lieux Saints et Soufisme au Caucase", *Turcica,* XV, 1983, s.179-199.

132. I. Mélikoff, "Le Probléme Kızılbaş"; aynı yazar, "Les composants du syncrétisme bektaşi-alevi"; aynı yazar, "L'Islam hétérodoxe en Anatolie".

133. Bak.: V. Minorsky'nin makalesi, "Un poéme Ahl-i Haqq en Turk", *Westöstliche Abhandlungen (Etudes en l'honneur de K. Tscudi),* Wiesbaden 1954, s. 258-262.

ları ve törenlerinde yararlandıkları elyazması bir Hataî divanı nüshasını görme umuduyla gitmiştim. Bütün engellemelerime rağmen, daha önce Ehl-i Hakk'lar üzerine araştırmalarım sırasında Tebriz'den tanıdığım topluluk başkanınca, epeyce ağırlandım. Kendisi Azerî Türklerinden bir eğitimciydi ve onu karşımda tören giysileri içinde görmeyi hiç ummuyordum. *Zikr*'e katılmama izin alındı. Bu, katılanların sağa sola sallanarak "Ali" adını tekrarladıkları, bir Ali-ilâhî zikir'di. Çıkışta, törenin büyüleyici etkisinden sarhoş gibiydim. Yine de, kutsal bir değer verdikleri elyazması Hataî divanını göremedim.

Bununla birlikte, bu ziyaretten, *Cehelten* ya da *Kırklar*'ın Azeri Türkler olduklarını, törenlerde Türkçeyi kullandıklarını, Ali'nin Tanrılığına ve yeniden-bedenleşmeye inandıklarını ve Hatai'ye, yani Şah İsmail'e büyük saygı ile bağlı olduklarını çıkarabildim. Bu yönleriyle Türkiye Alevilerine yakındılar ve adları da Alevilerin *Âyin-i Cem*'leriyle yeryüzünde benzerini tekrarladıkları, zaman-dışı ve mekân-ötesi *Kırklar Cemi*'nden gelmedeydi.

Hatai için düzenlenen bir sempozyum dolayısıyla karşılaştığım *Ali Ayağı* türbesinin bakıcısı *ahund* sayesinde Buzovna'da aynı topluluğa rastladığımda, kendi kendime, Ilhçı *Kırklar*'ını Ehl-i Hakk zümrelerine bağlamakla hata edip etmediğimi sorguluyordum. Bugün, aralarında farklılıklar bulunduğuna kendimi ikna olmuş buluyorum.

Bennigsen ve Ch. Lemercier-Quelquejay'nin daha önce sözünü ettiğim makaleleri, Nahçivan'da, Ordubâd ili, Nasnus köyü yakınında bir *Kırklar* (Farsça, *Ceheltenan*) türbesine dikkat çekmektedir.[134] Aynı yazarlar, Derbend'de *Kırklar*'a ait bir *ziyaret*'ten de söz ediyorlar. Yazarların "Kırklar" üzerine verdikleri açıklamaların da yeniden gözden geçirilmesi, tamamlanması gerekmektedir.[135]

İslâm tasavvufu ile bütünleşmiş olmakla birlikte Kırklar, İslâm öncesi geleneklere ve çok eski zamanlara dayanıyor. "Kırk", bütün

134. "Lieux saints et Soufisme au Caucase", s. 198. Yazarlar, yapıyı XIII. yüzyıla bağlıyorlar ki, bu tarih yeniden bir araştırmaya değer görünüyor.
135. a.y., s. 192.

dinlerde rastlanan, simgesel bir sayıdır. İslâm geleneklerinde, dünyayı kırk veli çekip çevirmededir. Bunlar görünmez oldukları için onlara *ga'ib erenler* (gayb erenleri) denmiştir. Kırklar, Orta Asya'da, İslâm'-dan önce de vardılar ve o zamanlar işlevleri genç savaşçılara yardım-da bulunmaktı. Bu sebeple de, Hind-İran erkek cemiyetlerine bağlan-maktadırlar.[136]

Fakat Aleviler ve Cehelten ya da *Kırklar* gibi *Hatai*'ye bağlı top-luluklar için söz konusu olan *Âyin-i Cem*, Kırklar Cemi'nin bir gün-celleştirilmesidir:

Mirac yolculuğunda, Peygamber, ezel varlığı ile tanıyamadığı Ali'nin kendisini karşıladığı Kırklar Cemi'ne varır ve ona nerede bu-lunduğunu sorar. Ali, ***"Biz Kırklar'ız ve kırkımız Bir'iz" diye yanıt verir ve bunu kanıtlamak için, bıçakla parmağını keser. Bir anda Kırkların hepsinin parmağı kanar. Fakat Peygamber o sırada an-cak otuz dokuz kişi olduklarını fark eder ve sorar; "Birimiz sadaka toplamaya gitti" açıklamasıyla yanıtlanır. Ardından yine kanayan bir el belirir. Bu, bac toplamaya gitmiş olan Selmân-ı Fârisî'nin eli-dir. Selman tek bir üzüm tanesiyle dönüp gelmiştir. Peygamber, tek taneden bütün Kırkları esritecek kadar şerbet çıkarır. Kendisi de es-rir ve semâ'a kalkar; türbanı çözülür, düşer, kırk parçaya bölünür. Kırkların her biri bir parçayı kuşanır ve bir ateşin çevresinde dönen pervaneler gibi dönmeye başlarlar.*** Alevi geleneğine göre, *Kırklar* topluluğuna adını veren ve öte dünyada gerçekleşen bu ilk *semâ*, baş-langıç olur.

Bu anlatıda, Pirleri Selmân-ı Fârisî ile beliren meslek loncaları - Anadolu ahîliği- etkisi[137] ve ayrıca Türklerdeki örneği *abdal*'lar ola-rak beliren gezgin dilenciler, *Kalenderî* dervişlerin tarikatlarından iz-ler görülmektedir.

Alevi *Âyin-i Cem*'lerine katılanlar, coşkuyla kendilerinden geçe-

136. Louis Massignon, "Selmân Pâk et les prémices spirtiuelles de l'Islam iranien", *Opera Minora*, 1, Beyrut 1963, s. 443-483.
137. I. Mélikoff, *Hadji Bektach*, s. 17-19.

rek "Şah! Şah!" diye haykırdıklarında, 'Şah'ın bir fani varlık anlamı içerdiği zamanları şimdi ne kadar anımsarlar? Onlar, çağrılarının, Tanrı'nın mazharı, *Şâh-ı Merdan* (Yiğitlerin Önderi), mânevî Şah için olduğunu düşünmemededirler.

Fakat yine de, katılanlar arasından kışkırtıcı sesler gelebiliyor: "Neden Ali?"

Aleviler, bugün yalnız kendi kimliklerinin ne olduğu sorusunu değil; -"Biz kimiz?", "Bizler Müslüman mıyız?" derken-, aynı zamanda, tanrılaştırdıkları varlığın doğru değerlendirilmesi sorununu da ortaya atmış bulunuyorlar.

Pir Sultan Abdal'ın Tanrısallaştırılmasına Doğru Bir Gidiş mi?

İnsan her zaman, bir Tanrı arayışıyla, bir ya da çok sayıda tanrıya tapma veya bu tapmayı tanrılaştırılmış varlıklara taşıma gereksinimi duymuştur.

Bununla birlikte, tanrılar da güçlerini yitirebilmede ve kendilerine yöneltilen saygıyı elde tutmaları güçleşebilmektedir. Eski Türklerin Gök-Tanrısı da böylece, ***yerini, insanlara ve insan gereksinimlerine daha yakın bulunan Güneş-Tanrı'ya bıraktı. Daha sonra bu tanrı maddî bir biçimlenişle, insan görünümüne büründü,*** "insanların hükümranı" oldu.

Mircea Eliade, çağımızı, -kendisine üstünlükler getirdiğine inandığı bilimin ilerlemeleri ile kendinden geçmiş olan insanın, Tanrı'nın yerine geçme ve kendisini tanrılaştırma emeli dolayısıyla- "Tanrıların ölümü"nün çağı olarak nitelendirmededir.

Bununla birlikte, Tanrı'nın yadsındığı çağımızda da, güçsüz insan, güçsüzlüğü ağır bastığında, kendisine yardıma yetişebilecek bir koruyucu güce gereksinim duymada; korunma umduğu ve saygın bir yer vermeye hazır bulunduğu tanrılaştırılmış bir varlığı Tanrı yerine koymadadır. Marksist dönemde, Sovyetler Birliği'nde, Tanrı reddedilmede, fakat yerine Lenin tanrılaştırılmadaydı.

Aleviler, deyime verilen anlam ne olursa olsun, *Şâh-ı Merdan*'a hep bağlı kalmışlardır. Fakat kutsamada, yığınlara heyecan veren *Şehîd-i Kerbelâ*, Hüseyn, ilk yeri almadadır. Hüseyn, acı çeken insanın, ebedî mazlum'un, zulme uğrayanın simgesidir.

1970-1980 yıllarında göçün ve solcu aydınların etkisiyle, genç Aleviler, Marksçı görüşlere yöneldiler ve sınıf kavgasıyla tanıştılar; Kerbelâ şehitleri de büsbütün başka anlamlara bürünerek, sosyal baskı kurbanlarının simgesi oldu. Feyzullah Çınar, bir gün bana, "Kendi şehitlerimiz dururken, Kerbelâ şehitlerini söylemek niye?" demişti.

Sürekli bastırılma ve başkaldırma duygusunun uzun zamanlar duyulduğu bir çevre içinden gelen solcu aydınlarda da sonuç olarak başkaldıran şehit-kahraman büyük Alevi şair Pir Sultan Abdal'ı örnek alışın güçlendiği görülmektedir.

Bugün Alevilerin, her biri ayrı eğilimde, çok sayıda dernekleri bulunmadadır.

Kendilerini eski Rumeli Bektaşilerinin manevi izleyicileri sayan Kemalist eğilimli Hacı Bektaş dernekleri vardır; ***merkez yönetime yakın ve resmî inanış Sünnîlikle kaynaşmaya karşı durmayan*** **Cem**[138] ***dernekleri vardır. Fakat eski sol karşı-oluşumların, başkaldıran şair imgesine sımsıkı bağlı, Pir Sultan Dernekleri de vardır. Bunlar yüzlerce yıllık Kızılbaşlık ve direniş ruhunu korumadadırlar.***

Pir Sultan'ın kutsanışı her zaman vardı. Onun Alevilerin en büyük şairlerinden biri olduğu tartışılamaz. *Nefes*'leri en fazla okunan şair odur. Bitkiler ve hayvanlar dünyasının simgesel hayalleri ile zenginleştirdiği bu şiirler, eşsiz bir mistik soluk içermededir ve alıp götüren bir başkaldırı rüzgârıyla doludurlar. Dinleyenler, şiirinin güzelliği ve gücü karşısında büyülenmiş gibi olurlar.

Bu kutsayış, en son, özellikle facialı bir olayla daha da güçlendi ve yaygınlaştı: 2 Temmuz 1993'te ***Sivas'ta, başkaldıran ozanın asıl-***

138. *CEM*, 'Cumhuriyet Eğitim Merkezi' anlamına gelmededir.

dığı yerde, anısına düzenlenen bir gösteride bir şiddet ateşi, otuz yedi canın kurban verildiği facialı bir yangına dönüştü.

Pir Sultan Abdal'ın başkaldırısı, onu daha ilk çocukluktan tanımaya ve saymaya başlayan her Alevi-Bektaşi'nin anısında yaşıyor olsa da, hiçbir tarihî belge ondan söz etmemektedir. Gerek kendisi, gerek hak arayan eylemi üzerine bilgi, ancak şiirlerinden çıkarılmaktadır.

Pir Sultan, gerçek adıyla Haydar, XVI. yüzyılda, Sivas yöresinde, Banaz'da doğdu. Bektaşi bir topluluğun ulu kişisiydi; dinsel sosyal bir ayaklanmanın başı oldu. ***Başkaldırısı, Kanuni Sultan Süleyman ile (1520-1566), şiirlerinde göndermeler yaptığı Şah Tahmasp'ın (1524-1576) hükümranlıkları zamanına rastlamaktadır.***

Müridleri arasında, Sivas ve Hafik arasında Sofular köyünden Hızır adlı bir derviş vardı. Bu derviş İstanbul'da talihini denemek istedi ve talihi ona güldü; paşalığa, **Beylerbeyi** ***liğe kadar yükseldi. Söylenceye göre, bir gün vezir olacağını ve gelip kendisini asacağını, Pir Sultan ona önceden söylemişti. Gerçekte de, Pir Sultan silaha sarılınca, paşa olmuş olan eski müridi ayaklanmayı bastırmakla görevlendirildi. Pir Sultan, Sivas'ta, Toprakkale'ye kapatıldı.***

Söylenceye göre, Hızır Paşa ondan, içinde "Şah" sözcüğü geçmeyen üç **nefes** ***isteyerek yaşamını bağışlamayı dener. Bunun üzerine Pir Sultan sazını getirterek manevi Şah'ı öven üç*** **nefes** ***okur. Sivas'ta asılır; Hızır Paşa'nın adı bir yüz karası olarak kalır.***

Bununla birlikte, yine bu Hızır Paşa sayesindedir ki, Pir Sultan'ın gerçek kimliğinde, bazı çizgilere ulaşabilmedeyiz. Adı geçen, 1551/2 ile ölüm tarihi olan 1567 yılları arasında devlet memurluğu görevlerinde bulunduğu ve 1560-70 yılları arasında Bağdad Beylerbeyi olduğu bilinen Hızır Paşa olmalıdır. Başkaldırı olayları, Pir Sultan'ın yakalanması ve asılması da bu tarihler arasında, ***Paşa'nın Bağdad yolu üzerindeki Sivas'a yolunun düşmesi sırasında*** olmalıdır.[139]

139. A. Gölpınarlı ve P.N. Boratav, *Pir Sultan Abdal*, Ankara 1943.

Söylence Pir Sultan'dan koparılarak başkaldırısı güncelleştirilmekte; kişiliği, halk kahramanı, sosyal baskıya karşı ve halkın hakları için savaşan ve ölen şehide dönüşmektedir.

Ayaklanmalara ezgi olmuş bir *nefes*' inin işte ilk dörtlüğü:

Gelin canlar bir olalım
Münkire kılıç çalalım
Hüseyn'in kanın alalım
Tevekkeltü teâlallah[140]

Bununla birlikte eski yazmalarda da yer alan asıl metin, günümüzde karşı görüşlü gençlerce mısraları yetimlerin ve mazlumların haklarını savunmaya bağlanarak okunan metinden farklıdır. Asıl metnin gerçekte sosyal bir isteği bulunmamaktadır. Şiir, Hüseyn'in ve Kerbelâ şehitlerinin öcünü almaya, yani daha çok dinsel-sosyal içerikli bir eyleme, yapılmış bir çağrıdır. Pir Sultan imgesi değişikliğe uğratılarak, söylence onu güncel bir kahraman, ezilen sosyal sınıfların ve halkın bir savunucusu yapmadadır.

Alevi törenlerinde, Kerbelâ olayı da hep anılır. Hüseyn'in ölümü için her zaman gözyaşları dökülür. Fakat Pir Sultan, şehit kahraman, Anadolu insanına daha yakındır. Halkın duyguları onunla belirginleşir ve güncelleşmiş, yeniden yaşam bulmuş, halka daha yakın bir Hüseyn belirir. Bu, gücü zayıflayan eski tanrısallıkların yerini yenilerinin almalarına benzemektedir. İnanç, halkın heyecanına güç veren imgelerle yeniden yaşam bulmak zorundadır.

Pir Sultan imgesi, günümüzde, bu heyecan gereksinimini en iyi biçimde karşılamada; imgelem, onda, halk heyecanının gereksinimlerini daha iyi karşılayacak bir örnek bulmadadır.

Bektaşi ve eski Kızılbaş Pir Sultan Abdal, acaba bir tanrı kahraman olmaya doğru mu gitmektedir?

140. Adı geçen eserde verilmiş olan metni aktardık. Söz konusu çalışma, Pir Sultan'ın şiirlerinin tek tenkitli yayınıdır. Ayrıca bak.: Irène Mélikoff, *Hadji Bektach*, s. 175-178, 230-236.

ORTA ASYA'DAN ANADOLU'YA GÖK-TANRI'DAN İNSAN-TANRI'YA

TÜRK BOYLARINDA HALK İSLÂMLIĞI KALINTILARI

Türk boyları arasında İslâm'ın yayılışı ve Türklerin yeni dine geçişi, dervişlerin ve tacirlerin ağırlıklı paylarının bulunduğu, uzun bir gelişme süreci içinde gerçekleşti. Olgu, Orta Asya'da başladı ve Türkçe konuşulan bütün topraklara yayıldı.

Türklerin Türkistan ve Maveraünnehir gibi İran kökenli illere yerleşmeleri, Orhon Türk Devleti'nin yıkılışı ile IX. yüzyılda Kırgızlar tarafından bugünkü Moğolistan'ın dışına itilen Uygurların çöküşü sonucu olmalıdır. Türkçe konuşan topluluklar, kültür alanında geniş yer alışları ile Sogdluların da aralarında bulunduğu, İran'ın yerli nüfusu arasındaki ilişkileri hızlandırdılar.

Maveraünnehir ve Türkistan kent merkezlerinde, Türk ve İranlı kültürler, bir süre birlikte yaşadı; fakat kısa zamanda Türk dilinin ağırlık kazanması ve nüfusun giderek Türkleşmesi, bu bölgelerin görünüşünü değiştirdi. Bir geçiş dönemi olan X. ve XI. yüzyıllarda, konuşulan dil de Sogdca ve Türkçeydi. Eserini XI. yüzyılda kaleme almış bulunan Kâşgarlı Mahmud, Balasagun, Talas (Tiraz), Beyze ve İsficâb halklarının hem Sogdca, hem Türkçe konuştuklarını söylüyor.[141] Ayrıca Argu (Türkistan) bölgesinde yaşayan halkların karışık bir dille konuştuklarını, Buhara ve Semerkand'da yaşayanların Türkleşmiş Sogdlular olduklarını da ekliyor ve onlardan "Sogdak" diyerek söz ediyor.[142] Bugünkü Moğolistan'da bulunan bir yazıt Kâşgarlı Mahmud'un tanımladığı olguları doğruluyor: Türkistan ve Maveraünnehir

141. *Divanü lûgati't-Türk*, Besim Atalay yayını, I, s. 30.
142. a.g.e., s. 29-30, 471.

kentlerinde yaşayanlar Türk ve İranlı topluluklardı, Türkçe ve Sogdca konuşuyorlardı.[143]

İslâm kültürü, kentlerde daha kolay özümsenmedeydi ve buralarda yaşayan insanlar çoğunlukla Müslüman'dılar.[144] Fakat kırsal yörelerde ve bozkırda, göçer boylar, geleneksel yaşam biçimlerini sürdürdüler. Bunlar, sürüleri için otlaklar bulmak zorunda olmaları ve kent merkezleri ile ticaret ilişkiler gibi maddî yaşam koşulları dolayısıyla, giderek yerleşikleşmekle birlikte, ata geleneklerini koruma-daydılar: İslâm'a geçişleri, "İslâmlaşmış bir Şamancılık" olarak tanımlanabilecek bir dinler karışması biçiminde oldu.

Türkistan ve Maveraünnehir, din kaynaşmaları bölgeleriydi: Halk, Zerdüşt'çü, Mani'ci, Buda'cı ve Nestûrî inanç biçimlerini tanıyor, Türk halk da, kent nüfusu içinde yaygın olan bu inançları benimsemiş bulunuyordu. Buna rağmen, İslâmlık, Maveraünnehir kentlerinde, Samanoğulları döneminde (IX. ve X. yüzyıllar) ve özellikle de Karahanlıların İslâm'a girişinden sonra, yaygın bir din oldu.

Boy yaşamı içinde ise, inanç daha yavaş yayılmadaydı ve bu yayılma dervişler ve tacirler sayesinde oluyordu. Halkın diliyle konuştukları için ve ortak inanç temelleri dolayısıyla gezici dervişler, obalar arasında, kentli müderrisleri aşan bir başarıya ulaştılar.[145] Tasavvufu halkın ona yakıştırdığı biçimler içinde yaydılar. Halk sûfiliğinin gelişimi, Şamancılık ve İslâm arasındaki kaynaşma için olağanüstü koşullar yarattı.

Kalender ya da *Abdal*, gezgin dervişin dış görünüşü de Şaman'ınkinden çok farklı değildi: Şamanların büyülü uçuşunu düşündüren,

143. Louis Bazin, "Turcs et sogdiens: les enseignements de l'inscription de Bugut (Mongolie)", *Mélanges Linguistiques offerts à Emile Benveniste*, Paris 1975 (Société de Linguistique).

144. V. Bartol'd, "Istorija kul'tumoj Zhizni Turkestana", *Socenennija II* (I), Moskova 1963, s. 233-256.

145. a.y. , s. 233-256; aynı yazar, " Dvenacat U'Lekcii po Istorii Tureckix Narodov Srednei Azii", *Socenennija*, V, Moskova 1968, s. 116-129.

kuş tüylerinden bir başlık giyiyorlardı. At simgesi bir değnekleri vardı ve giysileri üzerinde aşık kemikleri, çıngıraklar diziliydi. Böyle bir derviş örneğini, bir XIII. yüzyıl Anadolu velisi olan Barak Baba'nın kişiliğinde görmedeyiz.[146] Halk sûfiliğinin *zikr*'i de, kendini-aşmaya (transe'a) yönelik Şamancı gösterilerden farklı değildir: Her ikisinde de kendini aşış, "tedavi" -iyileştirme- amaçlıdır.[147]

Rus halkbilimci V. Basilov'a göre, Şaman gelenekler halk İslâmlığı içinde koruna gelmiştir. Benzer görenekler, Kazakistan'da ve Orta Asya'da bugün de görülmektedir.[148]

Ahmet Yesevi ve Hacı Bektaş gibi Türk velilerinin yaşamlarında da, Şamancı öğeler içeren çok sayıda öyküye rastlanıyor: Meselâ, veliler kuş olup uçabiliyorlardı. Ahmed Yesevî, Türk halk yaşamında vazgeçilmez bir yeri olan *turna*'ya dönüşebilmedeydi. Hacı Bektaş da, Anadolu'ya güvercin donuna bürünerek gelmişti.

Kuş simgesi, Bektaşilerin törenlerinde de görülür. *Semâ*', turnaların uçuşunu yansılar. "Köy Bektaşileri" Alevilerin, tanınmış *semâ*'larından birine "Turna semâ'ı" denmededir ve bu semâ'da on iki genç kız, On İki İmam'ı simgelemektedir.[149]

Veliler başka hayvan biçimlerine de girebilirlerdi: Hacı Bektaş'ın söylenceli yaşam öyküsü *Vilâyet-Nâme*'de,[150] veli ve dervişleri -*Abdal*'lar[151]- arslan görünümüne girmededirler.

146. Fuad Köprülü, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans* (1929).

147. V. Basilov, *Samanstvo Narodov Srednej Azii i Kazakhstana* (1992), s. 48-105.

148. *Nomads of Eurasia*, yayın: V. Basilov, University of Washington Press, Seattle-London 1990.

149. I. Mélikoff, "Les origines centre-asiatique du soufisme anatolien", *Sur les traces du soufisme turc* (Recherches sur l'islam populaire en Anatolie), İstanbul 1992 (Isis), s. 150-161.

150. *Vilâyet-Nâme* (A. Gölpınarlı yayını, 1958).

151. *Abdal*'lar, İranlı *Kalender*'ler benzeri gezici dervişler, XIV. ve XV. yüzyılda Anadolu'da yaygındırlar. Krş. Fuad Köprülü, *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, I (1955), "Abdal" maddesi; A. Y. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik* (1992).

Veliler dağları da yürütebiliyorlardı ve bu oldukça yaygın bir kerametti: Bulgaristan'da Deliormanlı ermiş Demir Baba gibi, Hacı Bektaş ve Ahmed Yesevî'de de görülebilmektedir.[152]

Veliler, ölüleri diriltebilirler. *Vilâyet-Nâme*'de Hacı Bektaş, bir Tatar köyünde, ölmüş bir çocuğu yaşama geri döndürür.

Veliler, kuraklık getirebilir, *Yada taşı* denen bir taşla, yağmur yağdırabilirler. Hacı Bektaş, yulafı buğdaya dönüştürüyor, yörede tuz bulunmadığında tuz ocakları ortaya çıkarabiliyordu.[153]

Vilâyet-Nâme'de "Bektaşiliğin" inanç-karışımı niteliğini açıkça ortaya koyan ilgi çekici bir bölüm vardır: Hacı Bektaş, cemaatle namaza pek rağbet etmemekte, *abdal*'larıyla birlikte bir dağa çekilmektedir. Bugünkü Hacıbektaş köyüne 15 km. uzaklıktaki bu yanardağ kalıntısı tepeye, *Hırka Dağı* denmededir.

Bu dağda yetişmekte olan *ardıç* ağaçlarıyla dervişler dağda ateş yakmada ve ateşin çevresinde *semâ'* (dua raksları) yaparak dönmededirler. Bir gün bir kendini aşma (transe) anında Hacı Bektaş hırkasını ateşe atar. Dağa, "Hırka Dağı" denmesi bundan dolayıdır. Ateş yanıp bittiğinde, dağdan inmeden önce, yerin kutsallığını ortadan kaldırmak için küller göğe savruluyordu.[154]

Gerçekdışı görüntüler oluşturma özelliğiyle ardıç, dinlerin çoğunca kutsal sayılan bir bitkidir. Bu, özellikle yüksek rakımlı tepelerde yetişen ve *juniper excelsa* ya da *macropoda* adı verilen tür için böyledir. Ardıç, Pakistanlı Şamancılar ve Tibet'li Budacılarca da, dumanı görüntüler oluşturduğundan, tütsü amacıyla kullanılmadadır.[155] Pakis-

152. I. Mélikoff, "La communauté Kizilbash du Deli Orman au Bulgarie", Sur les traces du soufisme turc, s. 105-113.

153. *Vilâyet-Nâme.*

154. a.g.e., s. 24-25, 35-36, 57, 66, 74.

155. S. Karmay, "Les dieux des terroirs et les genévriers: un rituel tibétain de purification", *Journal Asiatique,* cilt 283, no. 1, 1995, s. 161-207; Viviane Lièvre-Jean Yves Loude, *Le Chamanisme des Kalash du Pakistan* (Presses Universitaires de Lyon, 1990).

tan'da törenden önce, kendini aşma (transe) durumuna ulaşmak amacıyla, Şaman, ardıçın yapraklarını ve üzümsü meyvelerini çiğner.[156]

Hırka Dağı'ndaki törenin anlatımı Hacı Bektaş'ın kişiliğine ışık tutmaktadır. O, yalnız sûfi bir derviş değil, aynı zamanda eski törenlere bağlı bir şamandır da. *Vilâyet-Nâme*'nin bir başka bölümünde, görünmez varlıklar, *Ga'ib erenler*, dağda ortaya çıkarak Hacı Bektaş'a ve *abdal*'larına görünürler: Dervişler dağın yükseklerinde bir ışık görerek oraya gider ve görünmez varlıklarla üç gün üç gece kalırlar. Bu üç gün üç gece boyunca zaman durur ve kimse onların yok oluşlarını anlamaz.[157]

Eski Türklerin ve Moğolların kendilerini Gök-Tengri'ye daha yakın buldukları dağ tepelerinde dua etme göreneklerinin bulunduğunu biliyoruz. Bütün dünya onun tapınağı olduğuna göre, tapınağa gereksinimi olmamakla birlikte, Tanrı, dağların yükseklerinde, insanlara daha yakınlaşmış gibi duyulmadadır.[158]

Vilâyet-Nâme'de rastlanan görünmez varlıklar da, Şaman'ın, İslâm geleneğince benimsenmiş, koruyucu ruhlarıdır. Bu ruhlar olmadan hiçbir tören yapılamaz.

Pakistan Şamancılığı üzerine çalışmada, ardıç dumanının göğe bir sütun gibi yükseldiği ve yoğun dumanlarının, ruhların gökten yere doğru inmeleri için, bir çağrı işlevi gerçekleştirdiği belirtilmektedir.[159] Orta Asya Şamanlarında, koruyucu ruhlara bugün de inanılıyor. V. Basilov, bunları ayrıntılarıyla anlatmadadır.[160]

Eski Türkler ve Moğollar, *Gök-Tengri*'ye (Gök-Tanrı'ya) inanıyorlardı. Orhon yazıtlarında, Kâşgarlı Mahmud'un lügatinde bu inanışa rastlanmada, gezginler, vekayi-name yazarları, tarihçiler bu ina-

156. V. Lièvre-J.Y. Loude, a.g.e., s. 50-52, 490-525.

157. *Vilâyet-Nâme*, s. 66.

158. G. Tucci-W Heissig, *Les religions du Tibet et de la Mongolie* (Almancadan çeviri), Paris 1973, s. 470-480; Jean-Paul Roux, *La Religion des Turcs et des Mongols*, Paris 1984, s. 149-154.

159. V. Lièvre-J.Y. Loude, a.g.e., s. 50-51, 492 vd.

160. V. Basilov, a.g.e., s. 122-124.

nıştan söz etmededirler.[161]

Tengri, en yüksekteki tanrıdır. Yıldırım, sel, yer sarsıntısı, kuraklık gibi gök ve doğa simgeleriyle belirir. Fakat insanların mutsuzluklarından hep uzakta durur.

XV. yüzyılda yaşamış ve Antalya yakınında, Elmalı'da mürşidi Abdal Musa'nın türbesine gömülmüş olan Bektaşi velisi ve ozanı Kaygusuz Abdal, Tengri'ye sitemle şunları söylüyor:

"Sen ki en ulu ve en bilgesin, Yüce Tanrı! Kıldan ince bir köprü yaratmışsın ve kulların ondan geçmek zorundalar. Hele biz şöyle duralım ey Tanrı, yiğitsen gel de sen geç!"[162]

Uranlı tanrılar, insandan uzak ve etkisiz tanrılardır ve yerlerini yaşam gerçeğine daha yakın tanrılara bırakacaklardır.

Güneş, yaşamın ilkesi olduğundan, insanlara biraz daha yakın durmadadır. Dinlerin pek çoğunda da güneş En-Yüce Olan'dır.[163]

İslâmlık bağlamında güneşin tanrılaşması, Şâh-ı Merdan, Ali görünümüyle belirir. Fakat Ali de, güneşin tanrılaşması gibi, karmaşık bir evrimin son halkasıdır ve güneşin tanrılaşması ile insan suretinde beliren Tanrı arasında uzun bir yol ve çok sayıda, değişik etkilenişler yer almadadır.

Kızılbaş şair Derviş Ali'nin, *"Yeri, göğü, âlemi ve arşı yaratan Tanrı bence Ali'den başkası değil."*[164] mısralarının bulunduğu *nefes*'ini ilk dinlediğimde, büyük şaşkınlığa uğradım. Bu, Türkiye ve Türk İslâmlığı üzerine öğrendiklerimden büsbütün farklı idi. İnançları ne İmâmî Şiî, ne de İsmâilî olan Bektaşilerin Ali'yi bir Tanrı gibi görmelerinin sebebini anlamaya çalıştım.

161. Bak.: meselâ Guillaume de Rubrouck, *Voyage dans l'Empire Mongol* (Claude ve René Kappler'in çeviri ve notlarıyle), Paris 1985, s. 210-212, 222-223); Michel le Syrien, *Chronique, Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Orientaux*, Paris 1872-1876, s. 312; daha fazla ayrıntı için, kri. J.-P. Roux, a.g.e., s. 122-124.

162. Atilla Özkırımlı, *Alevilik-Bektaşilik ve Edebiyatı,* İstanbul 1985, s. 75-77.

163. Mircea Eliade, *Traité d'histoire des Religions*, Paris 1968, s. 117-119.

164. Sadettin Nüzhet Ergun, *Bektaşi-Kızılbaş Alevi Şairleri ve Nefesleri*, cilt III (19. asırdan beri), İstanbul 1956 (2. baskı), s. 202.

İlk dikkatimi çeken, "Allah" sözcüğü yerine eski Türklerin en yüksek tanrısı olan *Tengri* (günümüz Türkçesinde *Tanrı*) adının kullanılıyor olması idi; "Allah" lâfzının kullanılması küfür sayılabilirdi, *Tengri* sözcüğü ise böyle değildi.

Ali'nin bir güneş tanrısallığı olduğunu böyle fark ettim: Orta Anadolu köylerinde o, doğan güneşle özdeşleştirilmede, güneşin doğuşunda ona dua edilmedeydi. Ali, arslan, koç ve anka ile özdeşleştirilen turna gibi, güneş bağlantılı canlılarla simgeleştirilmedeydi. Bu simgeleştirmelerin tümü, Pir Sultan Abdal'ın şu ünlü manzumesinde görülmektedir: *"Hazret-i Şâh'ın seslenişi turna denen kuştadır; bakışı aslanda, yiğitliği koçtadır."*[165]

Ali'nin gökyüzü ilişkili doğası, başka bir *nefes*'te de doğrulanmadadır. Bu nefes, adına hiçbir antolojide rastlanmayan -fakat XIX. yüzyılda yaşamış olan Derviş Ali ile aynı kişi olması muhtemel- Sefil Ali'ye aittir. Bu iki şair de Ali'nin gökyüzü ilişkili doğasını dile getirmede ve dilleri, Azerî çizgide, bazı benzerlikler göstermededir. Bu nefes, her mısraı ayrı bir küfür sayılacağından, ancak gizliliğe dikkatle ve yalnız kapalı çevrelerde okunmadadır:

"Şâh-ı Merdan, kendinden geçerek gizi açıkladı: Ömer'e, yağmuru yağdıran benim, dedi. O an şimşek çaktı ve yedi kat gök gürledi. Bâkî olan da, sâkî olan da, nûr-ı Rahmân olan Ali'dir."

Ali, Allah'ın üç defa doksan dokuz adıyla adlanmıştır: *Sâkî, Bâkî, Rahman.* O şimşeğin, yıldırımın ve göklerin tanrısıdır; *Tengri*'dir ve Zeus'tur. Fakat *Gök-Tengri* ile Tanrı'nın tecellîsi (*mazhar*'ı) Ali arasında, uzun bir evrim süreci bulunmadadır. Ne Bektaşiliğin ilk biçimlenişinde, ne de 1400'e doğru yazıldığı düşünülen *Vilâyetnâme*'de Ali'nin tanrılığına herhangi bir değinme vardır: yalnız, Vilâyetnâme'de Hacı Bektaş'ın elinin içinde "Ali'nin mührü" bir "yeşil ben"den söz edilmektedir.[166]

165. Pir Sultan Abdal'ın manzumelerinin çeşitli yayınları bulunmaktadır. Meselâ bak.: Cahit Öztelli, *Pir Sultan Abdal-Bütün Şiirleri* (1971), s. 104.
166. *Vilâyet-Nâme*, s. 7.

XIV. ve XVI. yüzyıllarda, Bektaşilik belirgin biçimlenişini aldığında ise karışmalar artık epeycedir.

Bektaşilik üzerinde başlıca etkilerden biri, Şiîlerce altıncı imam Ca'fer-i Sadık'a bağlanmak istenen "ilm-i hurûf"a dayalı ve Tevrat yorumları kökenli (cabalistique) bir öğreti olan "Hurufîlik" etkisidir. Bu öğreti, tasavvuf görünümü altında bir "panteizm" (doğa-tanrı'cılık) ve "antropomorfizm" (insan-tanrı inanışı) olarak tanımlanabilir ve 1394'te Nahçivan yakınında, Alıncak'ta idam edilen, Astarâbâd'lı Fazlullah tarafından temellendirilmiştir. Fazlullah'ın öğretim merkezi Bakû idi ve müridlerinin çoğu Şirvan'daydı. Öğretisi, insanın Tanrı olduğu düşüncesine dayanıyordu: -Tanrı insanda aranmalıdır; onun tahtı insanın gönlüdür-. Fazlullah kendisinin de Tanrı'nın tecellîsi olduğu inancındaydı.[167]

En tanınan müridi, Bektaşilerin en büyük yedi şairinden biri olan Nesimi'dir. Nesimi'ye göre evrenin merkezinde nûru insana yansımakta olan Tanrı bulunmadadır. Kendinden vazgeçiş ve "kemal" ile insan Tanrı'yla "bir"leşebilmededir.

"Şüphe yok ki ben dengi olmayan Tanrı ile bir'im. Hem onun ezelî zâtı, hem de sıfatlarıyım. Eğer kendini bilirsen Tanrı'yı da bilirsin."[168]

"Kendini bilme" Bektaşi öğretinin temel kurallarından biridir. Kendini tanıyan insan tanrısal doğasını kavrar.

Hurufîlik Azerbaycan'da doğmakla birlikte, Anadolu'da ve Rumeli'de yayıldı. Fazlullah'ın ölümünden sonra, müridlerinin çoğu, mürşidlerinin çağrısı da birlikte, Anadolu'ya ve Rumeli'ye dağıldılar. Ali el-A'lâ ve Nesimi de bunlar arasındaydı.

Ahmed Refik'in yayımladığı XVI. yüzyıl belgelerinde, Bektaşiliğin bir kolu olan bir Hurufî topluluğa, Işık'lara ait *tekke*'lerden (Dervişlerin barınaklarından) söz edilmektedir. Bu *tekke*'lere Trakya ve

167. Z. Kulizade, *Xurufizm i ego prestaviteli v Azerbajdzhane* (1970); I. Mélikoff, "Fazlullah d'Astarabad et l'essor du Hurufisme en Azerbaidjan, en Anatolie et en Roumélie", *Sur les traces du Soufisme turc*, s. 163-174.
168. Z. Kulizade, a.g.e., s. 151-164.

Balkanlar'da da rastlanıyordu.[169]

Nesimi'ye, XVI. yüzyılda yaşamış olan ve Bektaşilerin yedi büyük şairi arasında yer alan Yemînî ve Virânî'nin adlarını da eklemek gerekir. Bu şairlerin ikisi de, adı insan yüzünde yazılı bulunan Astarâbâdlı Fazlullah'ın tanrısal doğasını dile getirdiler. Bununla birlikte, Fazlullah'la Ali adı birbirine karıştı. Her ikisi birden Tanrı anlamını içeren tek gerçeğin simgeleri oldular: *"Ey Şah'ım, koruyanım, Fazl-ı Rahmânım Ali! Selâm, Şâh-ı Merdânım Ali! Selâm, Fazl-ı Yezdânım Ali"*[170]

Bektaşilere göre Allah adı, her insanın yüzünde yazılıdır. Fakat bu artık "Fazl" değil, "Ali" olmuştur: Kaşların yayı *"ayn"*ı, burun çizgisi *"lâm"*ı, bıyıkların kıvrımı *"yâ"*yı simgeler. İstanbul Merdivenköy, Şah Kulu Tekke'sinin son Dede Baba'larından biri olan Hilmi Dede Baba (ölm. 1907) ünlü manzumesinde şöyle diyor: *"Aynayı yüzüme tuttum/ Gözüme Ali göründü./Özüme bir göz attım,/Gözüme Ali göründü."*[171]

Hasluck gibi, bazı ünlü bilginler, Bektaşiliği Hurufîliğin bir Türk biçimlenişi olarak görmek istediler.[172] Bektaşiliğin bu kadar kolay bir açıklanışı benimsenebilir gibi değildir. Öğretinin kendine has çizgileri vardır ve Hurufîlik, Bektaşi inanç karışımının yalnızca bir yanıdır; bununla birlikte, Ali'nin yüceltilişinde ağırlıklı bir payı vardır. Bu yüceltiş, Kızılbaş ideolojinin yayıldığı sırada en üst noktadaydı. Kızılbaşlara göre, Ali yalnız Tanrı'nın tecellîsi (*mazhar*'ı) olarak kalmaz, *Nebî*'lik (nübüvvet) simgesi olan Muhammed dışında, birçok peygamberle de birleşir. Ali, aynı zamanda "On İki İmam"ın her biridir ve elinin ayasında "Ali'nin mührü" bulunan Hacı Bektaş'tır.

Kızılbaş ideolojide, Ali -rûhânî Şah-, ölümlü Şah'la, Şah İsmail'le de özdeşleşmiştir; bu, insanın Tanrı'ya üstün olması anlamına gelir: böylece, İnsan, tanrılaşmış olmadadır.[173]

169. Ahmet Refik, *On altıncı asırda Rafizîlik ve Bektaşilik,* İstanbul 1932.
170. M. Hâlid Bayrı, *Virani, hayatı ve eserleri,* İstanbul 1959, s. 90-91.
171. Bedri Noyan, *Mehmed Ali Hilmi Dede Baba Divanı,* İstanbul 1989, s. 256.
172. F. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans,* 2 cilt, Oxford 1929, s. 565.
173. I. Mélikoff, "Le Problème Kizilbash", *Sur les traces du soufisme turc,* s. 29-34.

Nokta-i beyân (sözün noktadaki özü) adı verilen Bektaşi niyazında söylendiği gibi: *"Tanrı'yı âdem'den başka bir yerde arıyorsan, ma'nâ âleminin bilgisinden yoksunsun, demektir."*[174]

Marksist felsefenin etkisi altında, bu İnsan-Tanrı düşüncesi uç bir noktaya gelmiş bulunuyor: Evrim düşüncesine bağlanan çağdaş ozanlar (*âşık*'lar), insanı tanrılığın da üstünde görmeye doğru gitmektedirler. Bir örnek olarak, Pir Sultan Abdal'ın ve her zaman halk ozanlarının yurdu, Sivas yöresinden iki halk *âşık*'ını analım.

Âşık Dâimî:

"Kâinatın aynasıyım; mademki bir insanım. Tanrı varlığının deniziyim, mademki ben bir insanım.

İnsan Tanrı'da, Tanrı insandadır; eğer onu arıyorsan insanda aramalısın. İnsanda eksiklik aramamalısın.

Tevrat'ı yazabilirim, İncil'i söze dökebilir, Kur'ân'ı anlayabilirim: Mademki ben bir insanım.

....

Dâimî'yim ve yıkılmış olan, harâb olanım. Ayaklar altında toz olanım. Aşka düşene şarap olanım: Mademki ben bir insanım."

Ve Feyzullah Çınar:

"Yezid-oğlu, dinle beni: Allah benim, ben Allah'ım. Onun yeri benim gönlümdedir. Allah benim, ben Allah'ım.

Anlamadan bana kazma. Ölmeden mezarını kazma. Allah'ı arayıp durma: Allah benim, ben Allah'ım.

Secde yalnız Allah'adır. Çünkü her şeye gücü yeten odur. Feyzullah'ım adım O'dur. Allah benim, ben Allah'ım."

Böylece halk ozanlarının günümüzdeki kavranışında, insan Tanrı'ya karşı bir zaferle tanrısal ayrıcalıklar yüklenir. İnsan Tanrı olmadadır ve din, artık Tanrı'nın değil, üstünlüğü ele geçirmiş olan insanın dinidir.

174. Besim Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı* (1340), s. 30.

BEKTAŞİ-ALEVİLERDE ALİ'NİN TANRILAŞMASI

Daha önce bir başka yazıda da belirttiğim gibi, Bektaşi-Alevi olguların ortak bir kökeni vardır: Orta Asya'dan, Maveraünnehir'den ya da Hârezm'den; yani söylencenin şüphesiz bazı sebeplerle Hacı Bektaş'ın manevi mürşidi saydığı, Ahmed Yesevî'nin yaşadığı bölgeden gelen ve Anadolu'da yurt tutan göçer Türkmenlerin İslâmlaşmış Şamancılıkları.[175]

Geçen yüzyıllar içinde bu iki kol birbirinden ayrıldı: Manevî etkileri özellikle Trakya'da ve Balkanlar'da duyulan Bektaşiler ve Anadolu'da kalarak daha sonra Alevi adını almış olanlar. Bununla birlikte, bu bölünme uzun bir evrimin sonunda ortaya çıkar.

İslâmlaşmış Şamancılık dönemi kapandıktan sonra da iki zümre, halk sûfiliği ile işlenerek birbirinden farklı etkilere uğrar: XV. yüzyılın ilk yarısından bu yana Kızılbaş adı ile bilinen Aleviler, Doğu'dan, daha doğru bir deyişle İran'dan gelen ideolojilerle karşılaşırlarken, bir kurala bağlı düzenli bir tarikat yaşamı kuran Bektaşiler, Trakya ve Balkanlar'da, yerleştikleri yörelerden gelen etkilerle zenginleştiler. ***Kızılbaş deyimi ise yüklendiği dışlayıcı anlam dolayısıyla ve bu topluluklardaki Ali bağlılığı sebebiyle yerini, yakın bir dönemde "Alevi" sözcüğüne bıraktı.***[176]

1969 yazında, her yıl olduğu gibi Türkiye'ye doğru yola çıkışımın, bu kez Bektaşi çevrelere girme gibi belli bir amacı vardı. Uzun bir süreden beri sûfilikle ilgileniyordum ve Türk destan edebiyatında

175. "Türkmen" sözcüğünü Orta Çağ'daki anlamıyla kullanıyorum: XIII. ve XIV. yüzyıllarda Anadolu'ya gelmiş olan, az ya da çok İslâmlaşmış, göçer boylar.

176. Krş. I. Mélikoff, "Les Fondements de l'Alevisme", *Sur les Traces du Soufisme turc,* s. 14 -15.

Ebu Müslim üzerine sürdürdüğüm çalışma,[177] bende derin iz bırakmıştı. Ebû Müslim *Destan*'ı, bir Ahî edebiyatı eseriydi ve Şiîlikten kuvvetle etki almış bir sûfîlik içeriyordu. Ebû Müslim *Destanı*'ndan sonra, aynı yazar -Kastamonu emîri Candaroğlu Kötürüm Bayezid'in (1360-1385) görevli şairi Hacı Şadi- tarafından kaleme alınmış olan *Dâstân-ı Maktel-i Hüseyn* (Hüseyn'in öldürülüşünün manzum hikâyesi) üzerinde çalışmaya başladım.[178]

Dâstân-ı Maktel-i Hüseyn, anlaşılması güç öğeler taşıyordu ve kapalı öğelerin anahtarını Bektaşilerde bulacağımı düşünüyordum. Bununla birlikte, aralarına sızmanın güçlüğü açıktı: arada, sözde bir "Bektaşi sırrı" ve özellikle de benim deneyimsizliğim vardı. Bana kollarını açan Alevilerde daha başarılıydım: Kendimi doğru Hacıbektaş'ta buldum.

Yaşamımda silinmez izler bırakan birçok şey vardır. Bunlardan biri de hiç şüphesiz bu yolculuğum ve Alevi âşıkları tanımamdır.

Saygı duyduğum hocalardan, Türkiye'nin Sünnî bir ülke olduğunu dinlemiş ve onların bunu tekrarla söylediklerini görmüştüm.[179] O sıralarda, otuz yıla yakın bir zamandan beri Türkiye'yi tanıyordum. Orada yaşamıştım. Ve buna rağmen, bu yargıyı çürüten bir belirtiye rastlamamıştım. Fakat Âşık Feyzullah Çınar'ın okuduğu nefes beni birden şaşırttı:

Men Ali'den başka Tanrı bilmezem[180]

Beklemediğim bir olay karşısındaydım: Ca'ferî olduğu söylenen

177. Krş. I. Mélikoff, *Abu Muslim, le "Porte-Hache" du Khorassan.*

178. *Dâstân-ı Maktel-i Hüseyn,* 1362'de yazılmıştır ve yazılışı *Ebû Müslim Destanı*'ndan sonradır. Bak.: I. Mélikoff, "Le drame de Kerbela dans la littérature épique turque", *R.E.I.,1966,* Paris 1967, s. 133-148; ayrıca bak.: aynı yazar, *Hadji Bektach,* s. 43-44, 50.

179. 1971'de, "Société Asiatique de Paris"de kendilerine Âşık Feyzullah Çınar'ı dinleterek düşüncelerini değiştirmekte gecikmedim.

180. Bu nefes bir XIX. yüzyıl Kızılbaş şairi olan Derviş Ali'ye aittir.
Krş. Sadettin Nüzhet Ergun, *Bektaşi-Kızılbaş-Alevi Şairleri ve Nefesleri;*
İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşi Şiirler Antolojisi,* IV, Ankara 1995, s. 379-380.

ve On İki İmam'a saygıya dayalı bir Şiîlik, Ali'nin tanrılaştırılışı ile aşırı-Şiîliğin bütün özelliklerini taşımadaydı.

Bektaşilik-Alevilik incelemelerimde ilk adımım, bu ikiliğin bir açıklamasını bulmaya çalışmak oldu. Bugün de üzerinde durduğum husus, kesin bilgiye varmanın gerekliliğidir; araştırmalar ilerlemiş olmakla birlikte, Aleviler olgunun bilincinde olmadıklarından, problem tümüyle çözülmüş değildir.

İkinci bir *nefes* de, Ali'nin göksel (atmosphérique) doğasını görmeme yardım etti:

Şâh-ı Merdan cûşa geldi, sırrı aşkâr eyledi
"Yağmuru yağdıran menem" diye Ömer'e söyledi
O dem şimşek yalabıdı yedi semâ gürledi
Hem sakîdir, hem Bakîdir, Nûr-ı Rahmânım Ali[181]

Ve işte nefes:

Yeri göğü arş-ı kürsi yaradan
Men Ali'den gayrı Tanrı bilmezem
Yaradub kulunun kısmetin veren
Men Ali'den gayrı Tanrı bilmezem
Bin bir ismi vardır bir ismi Allah
Eğer inanmazsan, hem vallah billah
Âdem'i görmüşüm Elhamdülillah
Men Ali'den gayrı Tanrı bilmezem
Cennet-i âlânın altundur taşı
Her ne görür isen hikmetdir içi
Yüz yigirmi dört bin nebîler başı
Men Ali'den gayrı Tanrı bilmezem
Ali gibi er gelmedi cihâne
Ana da buldular dürlü bahane
Yedi kez uğradım ulu divane
Men Ali'den gayrı Tanrı bilmezem
***Derviş Ali**'m bu ikrâra belî dir*
Dilim söyler ama kendim delidir
Allah bir Muhammed Tanrı Ali'dir
Men Ali'den gayrı Tanrı bilmezem

181. Bu *nefes* Sefil Ali'nindir. Âşık Feyzullah Çınar'dan dinlemiştim. Bir kaydını aldım. Bununla birlikte hiçbir yerde Sefil Ali'nin adına rastlayamadım.

İlk *nefes*'te Ali, "Hâlık" (Yaradan) olarak beliriyordu. O, yeri, göğü, Arş ve Kürsi'yi yaratandır. Buna karşılık, ikinci *nefes*'te göğü gürleten, yağmuru yağdıran Tanrı, gök katının Tanrı'sıdır; eski Türklerin Gök-Tanrı'sı, Gök-Tengri'dir.

Geriye, onun nasıl insan suretine büründüğünü ve en son, nasıl tanrılaşan insana dönüştüğünü anlamak kalıyor.

Yüksek tanrılar uzak ve etkisizdirler. Bu, özellikle insanın karşılaştığı şeylere ilgisiz ve katı, Yaradan Tanrı için böyledir. Bundan dolayıdır ki, yüksek tanrılar yerlerini gerçek yaşama ve insanlara daha yakın tanrılara bırakmışlardır.

Yaşamın ilkesiyle ve bitkilerin yetişip büyümesiyle olan bağları dolayısıyla, güneş insanın yakınındadır. İlk dinlerin çoğunda, bu sebeple, Yüce-Tanrı'nın güneşleşmesi olgusuyla karşılaşıyoruz: Gök-Tanrı'nın yerini, Güneş-Tanrı alıyor.

Ali'nin güneş bağlantısını çabuk fark ettim: Köylerde, doğan güneşle özdeşleştiriliyor; güneş doğarken ona dua ediliyordu. Güneşe saygı gösterilmesi isteniyor, meselâ güneşe karşı işemek kınanıyordu.

Ali'nin simgeleri de güneş bağlantılı canlılardır. Ali, Allah'ın arslanıdır. Başlıca simge olan ***arslanla birlikte, güneş bağlantılı bir başka hayvan olan koç ve -anka ile karıştırılan- yine güneş nitelikli kuş, turna da Ali'yi simgelemektedir.***

İşte Pir Sultan'ın güzel bir manzumesinden bir örnek:

Hazret-i Şâh'ın avazı
Turna derler bir kuştadır
Bakışı arslanda kaldı
Döğüşü dahi koçtadır[182]

Buna rağmen, Güneş-Tanrı ile insan-biçimli Tanrı arasında uzun bir yol ve sayısız etkileniş vardır.

182. Krş. A. Gölpınarlı ve P.N. Boratav, *Pir Sultan Abdal*, s. 113.

Türkmen boyların Anadolu'ya getirdikleri İslâmlaşmış Şamancılıkla[183] günümüzdeki Alevi-Bektaşi dinler karışımı arasında, sürekli bir evrim söz konusudur. Bu karışım, XIII. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar halk inanışının Şiîleşmesi sürecinin birçok *evre*'siyle karşı karşıya kaldı.

Şiîlik, sûfilikle her zaman sıkı ilişkiler içinde olmuştur. Başlarda da, İslâm'ın bâtınî kavranışına dayanmaları dolayısıyla iç içedirler.

Gelişme, sûfi-Şiî kökenli İslâmî bir bilinç-birikimi (irfan, *gnose*) biçiminde oldu.[184] Sûfilik içeren bir Şiî inanış, İslâmlığın, halk imgelemini ve halkın heyecan isteğini daha iyi yanıtlayan bir biçimiyle karşı karşıya gelmeyi sağlamaktaydı.

AHÎLER

İslâmlaşmış Şamancılığın halk Şiîliğine bağlanışının ilk *evre*'si, şüphesiz, XIII. ve XIV. yüzyıllarda derviş toplulukları ile meslek loncaları arasındaki karşılaşmalar oldu.

Zanaatkâr loncalarıyla dervişlerin halk çevreleri arasındaki ilişkiler loncaların edebiyatında, özellikle *Fütüvvetnâme*'lerde ve meslek loncalarının edebî yaratmaları olan, meselâ *Ebû Müslim Destanı* gibi, destan edebiyatı ürünlerinde açıkça belirmededir.

Halk hikâyecilerinin anlatımlarıyla beslenen ve okuması yazması olmayan sınıflar için destan kahramanı cengâverlik idealinin bir simgesi oluyordu. O aynı zamanda zulme ve haksızlığa karşı koyan savaşçı örneğiydi. Sosyal adaletsizliğe ve baskıya karşı savaş, Ahîlerin ayırıcı bir üstünlüğüydü.

183. "İslâmlaşmış Şamancılık" söylemini müteveffa V.N. Basilov, Orta Asya'da ve Kazakistan'da bugün de görülen bir inanç biçimini anlatmak için kullandı. Söylem, gelişme sürecinde bir inanç çevresini tanımlamada bize de uygun göründü. Bak.: V.N. Basilov, a.g.e.

184. Krş. Seyyid Hossein Nasr, "Le Shi'isme et le Soufisme. Leur relations principielles et historiques dans l'Islam Imamite", Strasbourg Dinler Tarihi Yüksek Uzmanlık Araştırmaları Merkezi Çalışmaları, *Colloque de Strasbourg, 6-9 Mayıs 1968,* Paris 1970 (Presses Universitaires de France), s. 215-233.

Ahîlik, Fütüvvet'in Anadolu'daki biçimlenişidir. Fütüvvet, Orta-çağ'da, Müslüman ülkelerde meslek loncalarına ruh veren cengâverlik idealinin adıdır. Louis Massignon, onu "zanaatkârlık şeref antlaşması" olarak tanımlamaktadır.[185]

Ahîler, Anadolu'da X. yüzyılda görülürler. Etkinlikleri XIV. yüzyılda belirginleşir, fakat merkez yönetimin artan gücüyle birlikte XV. yüzyılda, ortadan çekilirler.

Ahî toplulukları bütün büyük kent merkezlerinde bulunmaktaydı. 1332 ve 1334 yıllarında Anadolu'da dolaşırken, gezginlere yardımlarda bulunarak onları konukseverlikle ağırlayan bu kurumun genişliği karşısında şaşıran İbn Battuta varlıklarından söz etmektedir. Faslı gezgine göre, bunlar tek bir loncaya bağlı olmayan, her çeşit meslekten insanlardı. Aynı kentte, bazen birbirine karşı, birden çok lonca olabiliyordu.[186]

Bu zümreler, Moğol akını dönemlerinde ve Rum Selçuklu İmparatorluğu'nun çöküşü sırasında görüldüğü üzere, merkez yönetim zayıfladığı zaman öne çıkmada; meselâ, yönetimi ellerinde bulundurdukları Ankara'da olduğu gibi, kazâ yetkisini de üstlenerek duruma el koymadaydılar. Bunlardan adına bir cami de (Şerefeddin) yaptırmış olan Ahî Seyfeddin (ölm. 1350), en ünlüleriydi. Neşrî'ye göre, I. Murad, 13-60/61'de, Ankara'yı, kenti ellerinde bulunduran Ahî'lerden almıştı.[187]

Genel olarak Fütüvvet'in ve özel olarak Ahîlerin ayırıcı çizgilerinden biri, tasavvufun ve sosyal eylemin iç içeliğidir.

Ebû Müslim Destanı'nda bu çok açık belirmededir.[188]

Çoğu kez merkez yönetime karşı duruşları dolayısıyla sonunda

185. Krş. Louis Massignon, "La Futuwwa et 'Pacte d'honneur artisanal' entre les travailleurs musulmans au Moyen Age", *Opera Minora,* I, Beyrut 1963, s. 390-421.

186. Krş. Ibn Battuta, *Voyages et Peuples-Voyageurs Arabes,* Paris 1995 (Pleïade), s. 632-669.

187. Krş. Neşrî, Unat yayını, s. 190-193; Taeschner yayını, s. 52; ayrıca bak.: Taeschner, E.I., 1960, "Akhi" maddesi.

188. Bak.: I. Mélikoff, *Abu Muslim, le "Porte-hache" du Khorassan.*

istenmez olan Ahîler, cemaat-dışı öbür derviş zümreleri gibi, Bektaşilik içinde eridiler.[189]

Bununla birlikte, Ahîliğin kökeni İran'dı. *Ahî* sözcüğüne, XII. yüzyılda, bu loncalarla bağlantısı bulunan Genceli Nizâmî'de (ölm. 1141'e doğru) rastlıyoruz.[190] İslâm öncesi bir kökene gidilebilir ve Stig Wikander tarafından incelenmiş bulunan erkek topluluklarına inilebilir.[191] St. Petersbourg'da "Ermitage" müzesinde korunmakta olan bir kâse, bizi bu düşünceye götürüyor. XIV. yüzyıl başlarına ait, Anadolu kökenli olması gereken ve Kırım'da Solhat'ta bulunmuş olan kâseye, narçiçekleri arasında içki içen, sarhoş durumda bir genç resmedilmiştir. Kâse ahî bir çevreye ait olabilecektir ve bize onların meclislerinin içkili olduğunu göstermektedir.[192]

Bu toplulukların İran kökeni, Ahîlerin pîri olarak Selmân-ı Fârsî'ye yüklenen işlevle belirginleşmektedir. Selmân-ı Fârsî, Bektaşi tören kurallarına da girmiştir. Selmân'ın Fütüvvet içindeki ayrıcalıklı yerini, bu ağırlıklı yerin sebepleriyle birlikte, Louis Massignon, "Selmân-ı Pâk ve İran İslâmlığının rûhânî öncüleri" adlı ünlü makalesinde inceledi.[193] Selmân-ı Fârsî zanaatkârlık yoluna girişlerin temel öğesidir.

Meslek loncaları ile dervişlerin zaviyeleri arasında *isnad* ve *silsile* -dayanılan kişi ve sülûk zinciri- gibi, sülûk ve tasavvuf yönünden ortak noktalar bulunmaktadır.

Zanaate girişlerde, ilk *mevlâ*, Peygamberin Arap kökenli olmayan ilk sahabesi, Selmân-ı Fârsî baş yeri alır. Selmân-ı Fârsî, berber ve sünnetçiydi. Hasan ve Hüseyn'i, o sünnet etmişti. Bu meslekler de-

189. Krş. F. Köprülü, *Les Origines de l'Empire Ottoman,* s. 116-123.

190. Bak.: Alessandro Bausani, *Storia della Litteratura Persiana,* Milano 1960, s. 61; N.A. Gordlevskij, "Gosudarstvo Sel'dzkidov Maloj Azii", *Izbrannye Socenenija,* I, Moskova 1960, s. 135-142.

191. Bak.: Stig Wikander, *Die Arische Männerband. Studien zur Indo-Iranischen Sprach und Religionsgeschichte,* Lund 1938.

192. Krş. *Nomads of Eurasia,* yayın: V. Basilov, Seattle-London 1989, s. 78-79.

193. Krş. Louis Massignon, "Selmân-i Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam Iranien", *Opera Minora,* I, s. 443-483.

ğer verilmeyen mesleklerdi ve böylece o saygınlığı olmayan işler tutanların, alçakgönüllülerin koruyucusu oluyordu; Selman zanaat erbabının piriydi.

Bütün loncalar, Selmân-ı Fârsî'ye bağlıdır. O, sülûk zinciri içinde Ali'nin, saçlarını keserek sülûkünü yapmış olan Cebrail başta olmak üzere, Ahîlerin dördüncü pîridir. Herbiri bir loncanın kurucusu on yedi yoldaşının sülûkde rehberi, Selmân-ı Fârsî'nin de saçlarını keserek sülûkünü yapmış olan, Ali'dir.

Selmân-ı Fârsî'nin Bektaşilerin içine sızması, Ahîlerledir. Selman, öte-âlemde ve zamanın ötesinde bir törenin bu dünyadaki tekrarı olduğu için "Kırklar Cemi" de denen *Ayin-i Cem*'lerin ayrılmaz öğesidir.

Ahîlerin sülûk töreni ile Bektaşilerin sülûk törenleri arasında benzerlikler vardır: Her ikisinde de tâlib, saçları kesilerek beyaz keçeden Tac (serpuş, başlık) giyinir ve bir kuşak (şedd) kuşanır. Ahîlerde tâlibe, *içmesi için şerbet sunulur* (sırayla bir yudum alınan bir kab tuzlu su), *şalvar* (işlik) giydirilir.[194] Bektaşilerin sülûkünde *Tac* ve *şedd* ile birlikte *şerbet* de bulunmadadır; fakat *şalvar* yerine, ayrı bir sülûk değeri içeren *hırka* giyilir.[195]

Âyin-i Cem süresince Selmân-ı Fârsî *Farraş* makamındadır; Allah-Muhammed-Ali adlarını söyleyerek üç süpürge vuruşuyla töreni başlatan odur. *Farraş*'lık hizmeti, Âyin-i Cem'de yer alan on iki hizmetten biridir.

Ahî loncasının, Fütüvvet kökenli bütün loncalar gibi, dinsel bir

194. *Şedd* töreni için bak.: H. Thoming, *Beiträge zur Kenntniss des Islamischen Vereinswesens auf Grund von Bast Madad al-Toufik,* Berlin 1913; ayrıca bak.: A. Gölpınarlı, "İslam ve Türk illerinde Futuvvet teşkilatı ve kaynakları", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası,* IX, İstanbul 1953, s. 3-354; Fr. Taeschner, "İslam Ortaçağında Tutuwwa (Futuvvet) teşkilatı", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası,* XV, İstanbul 1955, s. 1-39.

195. Krş. Fr. Taeschner, "Der Antheil des soufismus an der formung des Futuwwa Ideals", *Der Islam,* XXIV (1937), s. 43-74; Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu olan Ahîlik,* Ankara 1974, s. 17-19.

çerçevesi vardır. Cemaat-dışı sûfilik ile sıkı ilişkidedir ve Şiî akımlarla beslenmiştir: En yüksek *fetâ* olan Ali'ye ve mesleğe girmiş olanların piri Selmân-ı Fârsî'ye bağlılık gibi.

Zaviyeler de, loncalar gibi kısa zamanda Şiîliğe eğilim gösterdiler. Fakat şahlar şahı Ali'ye saygı, Ehl-i Beyt-i Nebevî'ye sevgi ve Kerbelâ şehitlerine, özellikle de bütün şehitlerin simgesi Hüseyn'e bağlılıkla sınırlı, ılımlı bir Şiîlik söz konusuydu.

Alevi çevrelerle otuz yıllık bir ilişkiden sonra, Ebû Müslim Destanı'nı son kez yeniden okuduğumda, kitabımı yazarken duyduğumdan daha çok heyecan duydum. Ebû Müslim, Merv kentinden kırk Ahî ile birlikte, zorbalığa ve haksızlığa karşı çıkan bir halk kahramanıydı. Kerbelâ'nın öcünü almıştı. Eserin kurgusu, doğaüstü düşler, olağanüstü olgular, cinler, periler, kanatlarını açıp göğe yükselerek acılardan kurtulan şehitler gibi-, gerçek dışı bir zemîne dayanmadaydı.

Ali en üstün yiğit, Hüseyn öcü alınacak olan şehitti. Hâricîler ve Emevîler alçak insanlardı. Fakat Abbasîlerden yana olanlar, has "Sünnî"ler, gerçek Müslümanlar ve Âl-i Peygamber dostları idiler.

Bununla birlikte, Ali'yi yüceltme, Peygamber ailesine sevgi, Kerbelâ şehitlerine ağıt, inanışa halel getirmeksizin kitlelere heyecan veren öğelerdir: Ahîlerin Şiîliği ılımlı bir Şiîlikti. Fakat kısa bir zamanda, XV. yüzyıl başlarında, daha tehlikeli yeni bir etki, cemaat-dışı eğilimi güçlendirerek ona daha görünür bir hız kazandıracaktır. Fazlullah Astarâbâd'ın müridlerinin yaydığı Hurufî öğreti söz konusudur.

HURUFÎLİK

Bektaşilik üzerinde derin etkiler bırakmış olan Hurufîlik, harflerin kutsallığını temel alan Tevrat yorumları kökenli (cabalistique) bir öğretiydi. El-Hurufî sanıyla tanınan Astarâbâdlı Fazlullah Naîm Tebrîzî tarafından yayılmıştı. Fazlullah, 1339/40 yıllarında, muhtemel olarak zanaatçı bir çevrede doğdu. Fakat bu sade doğum, bir cemaat-dışılık merkezi olarak bilinen Yemen kökenli bir aile yoluyla, "seyyid"lik iddiasını engellemedi.

Fazlullah derin bilgili bir insandı. Yazarlık ve şairlik gücüne ek olarak düşleri yorma ve doğrudan Tanrı'dan esin alma gücü vardı. Sûfiliğe yöneldi ve İsmailî bir şeyhe bağlandı.[196] Tasavvufta sülûkünü tamamladıktan sonra, bir gezgin dervişler tarikatına girdi. Mekke'ye hac ziyaretinin ardından Hârezm'e gitmiş olmalıdır. 1376'da Tebriz'de üç gün üç gece süren bir kendinden geçişten sonra, harflerin bâtınî bilgisi ile birlikte "tebliğ" görevi aldığını açıkladı. Bu arada bir düşünce evresi geçirmiş ve bunun için bir mağaraya çekilmiş olacaktır.

1836'da öğretisini yaymaya girişti; dinî açıklamalarının yer aldığı ana eseri *Câvidannâme*'yi bu sırada kaleme aldı. Önceleri Horasan'da, Irak'ta, Azerbaycan'da dersler verdiyse de ***Bakû, öğretiminin merkezi oldu*** ve ölünceye dek orada kaldı. Burası, o dönemde Şirvan hükümdarlığı toprakları içinde bulunuyordu; hükümdarlığın merkezi, başlıca müridlerinin bulunduğu Şemâhî idi.

Yaşamını yazmış bulunan Makrizî ve Sohrabî'ye göre, ***öğretisi, daha çok Arap olmayanlar ve özellikle de Türkler arasında yayılmadaydı. Bu, onun sonunu hazırlayan, acımasız Timurleng'i öğretisine kazanma isteğine kapılmasına sebep oldu. Timur, Semerkand'da, öldürülmesine*** **fetva** ***için bir ulemâ meclisi topladı.***

Hapiste bulunduğu sırada yazdığı *Hâb-nâme*'sinde (Uyku risalesi), Şemâhî'de Kadı Bâyezîd'in evinde, olacakları önceden bildiren bir düş gördüğünden söz etmededir. Hemen Astarâbâd'a doğru yola çıkmış, Fakat Timurleng'in oğlu, o zaman Azerbaycan emîri olan Mîranşah'ın buyruğu üzerine yolda ele geçirilmiş ve Alıncak kalesine (bugünkü, *Alınca*) kapatılmıştır. ***Fitne çıkarmakla suçlanarak, 1394 yılında, "zi'l-kade"nin altıncı günü idam edildi; o sırada elli altı yaşındaydı.*** Cesedi yerlerde sürüklendi, sonra müridlerince kaldırıldı. Alıncak'ta *Maktelgâh*, "şehitlik", olarak anılan mezarı bir ziyaret makamı oldu; bir şehit gibi saygı gördü.

196. Hurûfilik ve İsmailîlik arasındaki bağlantı için bak.: Cl. Huart, *Textes relatifs àla secte des houroufis,* Gibb Memorial series, IX, Leiden-London 1909, s. XIII; H. Massé, L'Islam, Paris 1966, s. 164.

Hapiste, iki *Vasiyetnâme* yazdı: Biri, ailesine, çocuklarına ve müridlerine bir vedâydı. Öbürü, kızı Mahdumzâde'ye yazılmıştır. Burada kendini İmam Hüseyn'e ve Şirvan'ı Kerbelâ'ya benzetmektedir. Ölümünün ardından "Kerbelâ ağıtları" örnek alınarak bir "Fazlullah'a ağıt" düzenlendi.[197]

Hurufîler dünyadan el çekmiş insanlardı; beyaz yün başlık ve beyaz giysiler giyiyorlardı. Fazlullah'ın öğretisi, tasavvuf ve antropomorfizm görünümünde bir panteizmdi. İlk çağlardan beri bilinen ve kökleri Yunan ilkçağı ile Sâmî dünyanın başlangıçlarına ulaşan, harfler bilimi *Cefr*'e dayanmadaydı. Temelleri, "Davud'un Kitabı"nda ve ona mal edilen yazılarda da görülmededir.

Harflerin mistik anlamı, Ali'nin, Kur'ân'ın gizli anlamını elinde bulunduran "kâmil insan" sayıldığı Şiî âlemde özellikle yayıldı. Bektaşilerin evlerinde ve *tekke*'lerin duvarlarında sıkça rastlanan bir hâdis'e göre, Peygamber, "Ben ilim şehriyim, Ali onun kapısıdır" demektedir.

Şiî geleneğe göre ilm-i hurûf, kendisine Ali'den kalmış bulunan *El-Cefr* adlı bir gizli bilimler kitabındaki bilgileri elinde bulunduran altıncı imam Ca'fer es-Sâdık'a (ölm. 147/865) çıkmadadır; pek çok tasavvufî yorum ve kutsal sayılmış kitap da ona mal edilmektedir.[198]

Arap harfleri üzerine yorum, Ca'fer es-Sâdık'ın müridi olması gereken, simyacı ve sûfi, Câbir ibn Hayyân'ın* Kitâbu'l-mîzân*'ında da yer almadadır. Câbir yazılarında, bilgisini mürşidinden aldığını söylüyor. Fakat hiçbir kaynakta, Câbir ibn Hayyân, Ca'fer es-Sâdık'ın müridleri arasında geçmiyor; öte yandan, onun sayılar bilimi ve fizik ötesi kökenli kuramlarının, Yunan ilkçağına, özellikle Yeni Pythagorasçılara ve Cefr'in Şiî kuramcılarına ulaştığı artık kanıtlanmış bulunmadadır.[199]

197. Fazlullah'ın yaşamı ve eserleri için bak.: Z. Kulizade'nin değerli çalışması (Xurufizm).

198. Krş. *EI²*, Toufic Fahd'ın makalesi ("Djafr").

199. Krş. *EI²*, "Djabir ibn Hayyan" (P. Ktaus-M. Plesner); Paul Kraus, *Jâbir ibn Hayyân: contribution àl'histoire des idées scientifiques dans l'Islam,* II, Kahire 1942 (Jabir et la science grecque).

İslâm tasavvufunda, Levh ve Kalem'le simgeleşmiş bulunan, harflerin kutsallığı Kur'ân'a dayanmadadır (LXVIII: 1; LXXXV: 22). Harflerin tasavvufî yorumu, Mansur el Hallac ve Nâsır-ı Husrev'de de görülüyor.[200]

Muhyiddîn el-Arabî'nin (1165-1240), özellikle *Miftâhu'l-Cefri'il-Câmi'* adlı eseri ile Cefr'in gelişmesinde payı vardır.[201]

İbn Arabî'den ve İranlı İsmailî yazarlardan esinlenen Fazlullah, bu bilgiyi en aşırıya doğru çekerek ve ona yepyeni bir biçim vererek aldı.

İlm-i hurûf, Tevrat'ın geleneksel yorumlarına dayanmadadır: İlâhî Zât'ın sıfatı ilâhî kelâm, Kutsal Kitap Kur'ân'ın kaynağıdır. *Lâm-elif*, Kur'ân'da, Fars elifba'sında yer alan dört harfin karşılığıdır. Harfler, yazının, sözün ve usun simgesidir; onlar tanrısal söz, Kelâm'dırlar.

Farsça elifba'nın otuz iki harfinin her biri, Tanrısal Birliğin sıfatlarıdırlar. İnsanın yüzünde, bedeninde ve ruhunda belirirler.

Fazlullah harflerde Varlığın Birliği'ni (Vahdet-i Vücûd) görüyor. Otuz iki harf gerçekte yalnızca "Bir" olandır. Her harf dört öğeden oluşmadadır: toprak, hava, su ve ateş. İnsan, âlemi kendinde taşıyan küçük bir evrendir (microcosme).

Hurufî öğretinin temeli, insanın tanrılaşmasıdır. Yaratılış, insanın yaratılmasıyla en üst düzeye ulaşmıştır. Tanrı, insandan başka yerde aranmamalıdır. Fakat o, insanda ancak kemalin, olgunlaşmanın en yüksek derecesine ulaşıldığı zaman belirir. İnsan, bu mertebeye kendini feda ile ve şehitliğin acıları yoluyla ulaşır.

Bedeninden büsbütün sıyrılana ve Tanrı kendisiyle -ya da daha doğrusu, kendisi Tanrı'yla- bütünleşene kadar, kemalin, bedenin acılarında aranışı, en yüksek anlatımını Fazlullah'ın tanınmış müridi, ***öğretisinin başlıca yayıcılarından biri ve muhtemel olarak damadı***

200. A. Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarîkatler,* s. 147-151; aynı yazar, *Hurufîlik Metinleri Katalogu,* s. 16-17.

201. Krş. *EI²*. "Djafr" maddesi. Fahd bu eserin bazı elyazması nüshalarını işaret ediyor: İstanbul-Hamidiye, İsmail Ef. 280, vb.

Seyyid İmâdeddîn Nesimi'de bulur. Hurufîlik, Anadolu ve Rumeli'deki yükselişini ona borçludur. Bektaşiliğin ağırlıklı bir yanını oluşturacağı Türkiye'de, öğretinin yaşamını sürdürmesi o ve onun gibi müridler dolayısıyladır. Bektaşiler, onu, yedi büyük şair ve veliden biri olarak görürler.[202]

Nesimi, tasavvuftan yola çıkarak Hurufîliğe gelmiştir. Yaydığı görüş, Muhyiddîn el-Arabî ve izleyicilerince geliştirilmiş olan Yeni-Eflâtuncu öğreti, evrensel kavrayış (gnostique) ve sevgi temelli *Vahdet-i Vücud* felsefesidir.[203] Nesimi'nin öğretisinin temelini oluşturan Aşk, şöyle anlatılabilir: Evrenin merkezinde, nûru insana yansımakta olan Tanrı bulunmaktadır... İnsan kendini feda ve kemal yoluyla Tanrı'ya yaklaşır. Son varılacak nokta, Tanrı'da yok olmadır. Ruh sürekli dolanmada ve kesret âleminde sürekli yeniden bedenleşmededir. Fakat son erek, Tanrı'nın birliğine varmaktır. Bununla birlikte, kendisiyle karşılaştırdığı Mansur el-Hallac'ın tersine,[204] Nesimi, insanı Tanrı'ya doğru yükseltme yerine, Tanrı'yı yeryüzüne indirmededir:

Mutlak yokluk bularak
Tanrı ile Tanrı oldum

202. ***Uzun zaman, Nesimi'nin, Bağdat yakınlarında bir köyden, Iraklı bir Türk olduğu ve adını bu yöreden aldığı düşünüldü. Fakat artık, Bakû'de yapılan son çalışmalarla Şemâhî yakınında, adını aldığı bir köyde doğduğunu bilebiliyoruz. Fazlullah'ın damadı olduğunu düşündürecek sebeplerimiz de vardır.*** Fazlullah'ın kızı Mahdumzâde 1427'de, beş Hurufî ile birlikte, Cahanşah'ın buyruğuyla, Tebriz'de öldürüldü. Nesimi'nin, 1417'de, Halep'te işkence yapılarak feci biçimde öldürülüşü de pek çok kez anlatıldı. Bak.: I. Mélikoff, *Hadji Bektach,* s. 120-122 (Nesimi üzerine Bakû'da yayımlanan başlıca eserlerin sıralanışı ile); ayrıca bak.: Z. Kulizade, a.g.e., s. 149-197.

203. Krş. G. C. Anawati ve Louis Gardet, *Mystique Musulmane-Aspect et tendances-Expériences teccniques,* Paris 1966 (4. basım), s. 57-60, 83-84, 88.

204. Bak.: Louis Massignon, "La légende de Hallacé Mansur en pays turc", *Opera Minora,* II, 1963.

... Şüphe yok, ne yaparsam, dengi bulunmayan O'nunlayım. Hem Ezelî Zât'ın kendisi, hem de sıfatlarıyım.[205]

Nesimi'de, Hurufîlik, insanın tanrılaşmasıdır:

Ey Nesimi, yüzün Tanrı görünümünün bir belirişidir[206]

Fazlullah'ın öğretisinin öbür yayıcılarının ve Nesimi'nin etkisiyle bu nitelik, kısa zamanda, Bektaşiliğin ayrılmaz bir parçası olan Türk Hurufîliğinin belirgin vasfı olacaktır. Türkiye'de Hurufîlik Bektaşilikten ayırılamaz. Bununla birlikte, yine de, ***Hasluck'ın yaptığı gibi, Bektaşiliğin, varlığını Hurufîliğe borçlu olduğunu söyleyemeyiz.***[207] Hurufîlikten etkilenmiş olsa bile, Bektaşilik en azından onu kendi ayrıntıları içinde almamıştır.

Hurufîliğin büyük ölçüde yayılışı, Fazlullah'ın, Mîr Ali el-A'lâ, Râfi'î ve birkaç yıl sonra da Ferişte-oğlu gibi bazı müridleri sayesinde Trakya'da oldu.

Mîr Ali el-A'lâ mürşidinin ölümünden sonra, Anadolu'ya geçerek Bektaşi *tekke*'lerine sığındı.[208] Çağının başlıca Hurufîleri üzerine bilgiler içeren ve Fazlullah'ın *Câvidannâme*'si gibi Farsça, Astarâbâd lehçesinde, *İstivânâme* (Doğruluk Risalesi) adlı Hurufî bir eser kaleme aldı. Mîr Ali el-A'lâ ise *Işık* adı verilen Hurufî bir topluluktandı.[209]

Bektaşilerin bir kolu olarak görülen *Işık* zümrelerine ait *tekke* ve *zaviye*'ler, Anadolu'da Seyyid Gazi'de, Varna'nın kuzeyinde Akyazı-

205. Krş., Kulizade, s. 154, 160.
206. Krş. Kulizade, s. 164.
207. Krş. F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans,* s. 160, 482-493, 565.
208. Krş. A. Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler,* s. 155-159; aynı yazar, *Hurûfîlik Metinleri Katalogu,* s. 14-16; Besim Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı,* s. 30-49; Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar* (1966), s. 95-96.
209. *Işık*'lar için bak.: V.A. Gordlevskij, Izbrannye Socenenija, III (1962), s. 213-216.

lı'da, Filibe'de (Plovdiv'de) Tatar Pazarı'nda ve günümüzde Bulgaristan topraklarında kalmış olan başka bölgelerde görülmektedir. Ahmet Refik tarafından yayımlanan belgelerde, 1572'de (Belge no. 4) ve 1576'da (Belge no. 48), Filibe'de ve Tatar Pazarı'nda tutuklanan *Işık* dervişlerinin adları verilmektedir.[210]

Mîr Ali el-A'lâ 1419'da idam edildi ve Alıncak'ta mürşidinin yanına gömüldü. Fakat Trakya, Hurufîliğin Bektaşiliğe etkisinin en fazla duyulduğu yer oldu.

Trakya'da, bazı Bektaşi zaviyelerini ziyaret fırsatı bulduğumda, ***Varna ve Balçık arasında, Batova'da (bugünkü,*** **Dobroviştе*)*** ***Akyazılı Sultan zaviyesinde, velinin türbesinin tıpkı yedi kenarlı*** **meydan evi** ***(cem evi) gibi, yedi kenar üzerine kurulmuş olduğunu görünce şaşırdım.*** Türbesinin yanında yer alan yedi kenarlı, taş yapı *imaret*'in, yedi ocaklı bir de mutfağı bulunmadaydı.[211]

Aynı yedi kenarlı plan, Hasköy'de (bugünkü, *Haskovo*) Otman Baba *tekke*'sinde de görülmededir.

Bu **tekke*'de cephe duvarının üstünde yedi yapraklı bir çiçek görülüyor. Duvarın güney doğu yönünde bir taş üzerinde de yedi köşeli bir yıldız resmi yer almaktadır.***[212]

Otman Baba 1478/79'da ölmüş olmalıdır. Akyazılı Baba da onun müridlerinden olsa gerektir. Türbesi 1506'da yapılmış olacaktır.[213]

Akyazılı Baba,1519'da (925), ***Fazlullah'ın tanrılığının açıklandığı,*** **Faziletnâme** ***adlı bir eser kaleme almış bulunan Hurufî şair Yemînî***'nin bir müridi olabilecektir.[214]

210. Krş. Ahmet Refik, *On altıncı Asırda Râfizîlik ve Bektaşilik,* s. 31-32, 36-37.

211. Krş. Semavi Eyice, "Varna ve Balçık arasında Akyazılı Sultan Tekkesi", *Belleten*, XXXI, no. 124 (Ekim 1967), s. 551-600; Ljubomir Mikov, "Simbolika na tchislata v izkustvoto na bulgarskite Aliani", *Problemi na izkustvoto,* Sofya 1996, s. 45-50.

212. L. Mikov, a.y., s. 45-49 (resim 46).

213. Krş. A.Y. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik,* s. 99-102, 226; Makiel Kiel, "Sarı Saltuk ve Erken Bektaşilik üzerine notlar", *Türk Dünyası Araştırmaları,* no. 9, Ekim 1980, s. 94.

214. Krş. S.N. Ergun, *Bektaşi-Kızılbaş-Alevi şairleri ve nefesleri,* s. 67-72.

XVI. yüzyılın bir başka Hurufî şairi Muhyeddin Abdal da, Otman Baba'yı ve *türbe*'si Balçık'ta bulunan Akyazılı Baba'yı şiirlerinde anmadadır.[215]

Aynı yedi köşeli yapı planı, Bulgaristan'ın güney doğusunda, Nova Zagora'ya 15 km. uzaklıkta, Kalugerovo köyü yakınında bulunan Kıdemli Baba *tekke*'sinde de görülüyor.[216]

Beyaz mermerden yapılma yedi kenarlı türbe iyi korunmuş olmakla birlikte, yine yedi kenarlı yapısıyla *âsitâne* artık bir taş yığını görünümündedir. M. Kiel'e göre, türbe, Osmanlı mimarlığının başlangıç dönemine 1413-1420 yıllarına iniyor olmalıdır.

Bulgaristan'ın en mühim Kızılbaş merkezini, Zavet tepesinde, İsperih yakınında, Razgrad'a 17 km. uzakta, Deliorman'daki Demir Baba tekkesini en sona bıraktık.[217]

Birçok kez ziyaret fırsatı bulduğum bu tekke eski bir Trakya manastırı üzerine kurulmuş olacaktır.[218]

Türbe girişinin güney doğusunda, bir oyuğun üst yüzeyine yedi köşeli bir yıldız işlenmiş bulunmaktadır. Duvarın güney doğu cephesinde yedi taçyapraklı bir çiçek bezenmiş bir taş yer almadadır. Aynı yönde bir başka taş üzerine, iki yanında iki dizi halinde yedi basamak bulunan, bir yapı resmedilmiştir.

Ortak bir noktada birleşen dört Trakya zaviyesi tanımladık: Yapı ve süslemede yedi sayısını bir yeğleyiş göze çarpıyor. Başka bir deyişle, bu yapılar, İmamî değil, İsmailî inanışa girmededir.

Zaviyelerden ikisi, Hurufî ve Bektaşi inanışa bağlı görünüyor.

215. Krş. a.g.e., s. 141-142.

216. Krş. Makiel Kiel, "A Monument of early Ottoman architecture in Bulgaria", *Studies in the Ottoman architecture of the Balkans*, s. 54-60.

217. Krş. I. Mélikoff, "La communauté kızılbach de Deli Orman en Bulgarie", Bektachiya, s. 401-409; Sveta Kojnova, "Resultati ob proucvane na deloracijata v grobnicata na Demir Baba", *B'lgarski Folklor*, I, 3-4 (1966), s. 54-60.

218. Krş. Stojan Stojanov, "Kompleksnite izsledvanija v Kyzylbaskija manastır Demir Baba", *Sbornik Istoriceski mateiali*, Razgrad 1984, s. 43-63.

Otman Baba ve Akyazılı Baba, XVI. yüzyıl Hurufî-Bektaşi şairleri Yemînî ve Muhyeddîn Abdal tarafından anılmadadır.

Elimizde 1519'da yazılmış bir *Faziletnâme*'si bulunan Yemînî, Akyazılı Baba *tekke*'sinin bir dervişi idi. Şiirlerinde, Fazlullah'ın Tanrı olduğunu söylüyor.

Muhyeddin Abdal da Akyazılı Baba müridlerindendi. Şiirlerinde Otman Baba'yı övmede ve bize onun 883'te (1478/79) birden ölümünden sonra, 900'de (1501), ***Akyazılı İbrahim Sultan'ın Abdalların* Kutb*'u sayıldığını söylemektedir.***

Muhyeddin Abdal, Sultan Balı (Balım Sultan) ve Ali ile birlikte Hacı Bektaş'tan da söz ediyor.[219]

Fazlullah'ın İsmailîlerle ilişkisi yaşamını yazanlarca kanıtlanmıştır: ***gençliğinde İsmailî bir şeyhe bağlanmış, cemaat-dışı bir gezgin derviş topluluğuna katılmıştı.*** Hurufîlerin yedi sayısını yeğleyişleri, Fazlullah'ın kabrinin bulunduğu Alıncak'a ziyaretlerde uyulan usul ve erkânda da görülür: ziyaret edenler, *maktelgâh* adı verilen mezarın çevresinde yedi kez döndükten sonra; küçültme amacıyla Maranşah, "Yılanlar-şâhı", diye adlandırdıkları *Miranşah*'ın yaptırdığı hisarı taşlıyorlardı. Zaviyelerin yapı ve süslemelerinde, yedi sayısının tekrarı rastlantı değildir ve bizi Hurufîlik yoluyla İsmailîliğe uzanan bir bağ görmeye zorlamaktadır. Bu bağlantıya Trakya dışında rastlanmıyor olmasında, bir sınırlanma da söz konusudur. Rafızîlerden (ayrılıkçılardan) sayılan Hurufî ve *Işık*'ların, kurbanlar verdikleri baskı ve zulümler burada, bir engellenme sebebi olabilir mi?

Fazlullah'ın öğretisi insanın tanrılaştırılmasına dayanmadaydı. Fazlullah, Tanrı elçilerinin en üstünü ve sonuncusu, *Mehdî* olarak görülüyordu.

Tanrı, insan kalbinden başka bir yerde aranmamalıydı. Fazlullah, "kemal" (olgunluk) gibi, Tanrı bilgisine de ulaşmış olduğundan, Tan-

219. Krş. S.N. Ergun, a.g.e., I, s. 67-72, 141-142; ayrıca bak.: Hamit Algar, "The Hurufi influence on Bektashism", *Bektachiya*, s. 39-53.

rı'yı kendinde bulmaya en çok lâyık olandı. Bu sebeple müridlerince tanrılaştırıldı. Yakınlarından, Nesimi bunu şöyle açıklıyor:

Fazlullah dost olursa başka dosta kim gerek duyar?
Nesimi, Fazlullah'ın değersiz bir kuludur.
Fazlullahdır, Fazlullahdır Yaratıcımız.[220]

Türk Hurufîlerin en tanınmışlarından biri olan Ferişte-oğlu ya da Firiştezâde (Abdü'l-Mecîd bin Ferişte İzzu'ddin el-Hurufî), 1469'da Tire'de öldü. Aralarında, *Câvidannâme*'nin kısaltılmış bir aktarımı olabilecek, *Işıknâme*'nin (1430) de yer aldığı çok sayıda eser kaleme aldı ve Fazlullah'ın *Hâbnâme*'sini Türkçeye çevirdi.

Ferişte-oğlu, "Tanrı, âdemin yüzünü, eğer okursan, Fazl-ı Yezdân adını belirmiş göreceğin surette yarattı" diyordu.[221]

Fazlullah'ın tanrılığını Hurufî şairler açıklamaktadırlar. Fakat kısa zamanda Ali, Fazlullah'la kaynaşarak ikisi birden aynı gerçeğin simgesi olurlar: İnsanda tecellî eden Tanrı'nın.

Bu gelişme, yedi büyük Bektaşi şairden biri olan Virânî, ya da Viran Abdal'ın şiirinde görülmededir.

Virânî, bir XVI. yüzyıl şairidir. Kendisi, Rûm abdallarından olduğunu söylüyor. Göndermelerde bulunduğu Balım Sultan'ın anayurdu olan Didimotik yakınındaki Kızıl Deli *tekke*'sine bağlı olabilecektir. Hurufî ve Ali-ilâhî olduğu için, Vîrânî'de, Fazlullah ve Ali birbiriyle karışmadadır: çünkü ona göre, her ikisi de Tanrı'yı temsil etmektedir:

Ey benüm Şâh'ım penâhım Fazl-ı Rahmân'ın Ali!
Es-selâm, ey Şâh-ı Merdânım Ali!
Es-selâm, ey Fazl-ı Yezdânım Ali![222]

Virânî'den sonra, Fazlullah inanışı, Ali'ye inanışla birleşir ve ikisi

220. Krş. Kulizade, s. 151.
221. Krş. Besim Atalay, a.g.e., I, s. 30-49; A. Gölpınarlı, *Hurufilik Metinleri Kataloğu*, s. 12-15, 25, 31, 33; ayrıca bak.: İ.A., "Firişte-oğlu" maddesi.
222. Krş. M. Halid Bayrı, *Virânî, hayatı ve eserleri*, s. 90-91.

ayrılmaz biçimde kaynaşır. Bu da bizi, Hurufîliği Bektaşilik içindeki görünüşüyle tanımlamaya götürüyor. Bu, harflere dayalı olmaktan çok insanın tanrılığına dayanan bir tasavvuf anlayışıdır ve panteizm (doğa-tanrı'cılık) antropomorfizm'e (insan-tanrı'cılığa) kaymıştır. Fakat *Noktatü'l-beyân* adı verilen Bektaşi niyazında görüldüğü gibi, Hurûfilik altta durmadadır:

"Âdemden gayrı Hak taleb edersen ma'rifet-i ilâhîden bî-ha-bersin."

Allah adı insanın yüzünde yazılıdır; fakat görülen, Fazl'ın yerini alınış bulunan Ali adıdır. Ali, Tanrı'nın insan suretinde tecellîsidir. Adı, her Bektaşi'nin, her Alevi'nin yüzünde beliren odur. ***Kaşın yayı* ayn, *burun çizgisi* lâm, *bıyıkların kıvrımı* yâ *biçimindedir.*** Bıyık; onsuz Ali adı eksik kalacağı için, çok önemlidir.

İnsanın Tanrılığı teması, Bektaşi tasvirlerde olduğu kadar, -İstanbul'da, Merdivenköy'de Şah Kulu Sultan Bektaşi *tekke*'sinin son postnişîni (ki 1907'de burada ölmüştür) Hilmi Dede Baba'nın ünlü şiirinde görüldüğü üzere- âşıkların deyiş ve nefeslerinden oluşan Bektaşi edebiyatında da görülür:

Tuttum aynayı yüzüme
Ali göründü gözüme
Nazar eyledim özüme
Ali göründü gözüme[223]

Sûfiliğin temeli tasavvufî panteizm, Bektaşi edebiyatında varlığını sürdürmededir; fakat yaşadığımız yüzyılın ruhsal eksikliğinde bu, materyalist bir panteizm'e dönüşmüş bulunuyor. Tanrı maddeye soluk vermemiş, madde Tanrı'nın yerini almış, insan kendisi Tanrı olmuştur.

Mansur el-Hallâc'da insan Tanrı'ya yükselir ve onda yok olur. Nesimi'de ise Tanrı insanda belirir. Fakat çağımızda, Âşık Dâimî'de

223. *Hilmi Dede Baba Divanı*, 1909'da Besim Atalay tarafından yayımlandı. Bedri Noyan tarafından da yeni bir yayını yapıldı. Bak.: Besim Atalay yayını, s. 30.

(1932-1983) görüldüğü gibi, insan Tanrı'nın yerini almadadır:

Kâinatın aynasıyım
Mademki ben bir insanım
Hakk'ın varlık deryasıyım
Mademki ben bir insanım

İnsan Hak'ta Hak insanda
Arıyorsan bak, insanda
Bir eksiklik yok insanda
Mademki ben bir insanım

Tevrat'ı yazabilirim
İncil'i düzebilirim
Kur'an'ı sezebilirim
Mademki ben bir insanım

Bunca temenni dilekler
Vız gelir çarh-ı felekler
Bana eğilsin melekler
Mademki ben bir insanım

***Dâimî**'yim harab benim*
Ayaklarda türab benim
Aşk ehline şarab benim
Mademki ben bir insanım[224]

KIZILBAŞLIK

Bununla birlikte XV. yüzyıldan sonra Bektaşiliğe sızmaya başlayan ve düşünceleri Yemînî ve Vîrânî gibi şairler yoluyla özellikle XVI. yüzyılda ürünlerini vermiş bulunan Hurûfilik, (tarikatlaşmış Bektaşilerin sosyal yapılarından çok farklı olarak) ata gelenek ve göreneklerine bağlı kalan Anadolu Türkmenleri üzerinde daha az etkili olmuş görünüyor.

224. Bak.: I. Mélikoff, *Hadji Bektach,* s. 251-252.

Bu halk yığınları kısa zamanda çok daha güçlü ve daha kesin bir başka etkiyle, İran'dan gelen ve Safevîler tarafından yayılmakta olan Kızılbaş ideolojinin etkisiyle karşılaştılar. Bu etki, özellikle, karşısındakiler Türkmenler olduğu içindir ki, derin izler bıraktı.

İlk Safevîlerin birçok kez üzerinde durulmuş olan tarihine uzanmak bu makalenin amacı dışındadır.[225] Burada yalnızca, Safevî tarikatının 1334'te Erdebil'de doğduğunu anımsatalım. Kurucusu, Şeyh Safiüddîn İshak, ne seyyid, ne Şiî; Şafiî-mezheb bir Sünnî idi. Konumuz onun torunları olacaktır: Cüneyd, Haydar, Şah İsmail ve genç Şah İsmail'in, 1501'de Tebriz'de tac giymesi, Pers birliğini yeniden kurması ve İmâmî Şiîliği resmî inanış olarak bastırışıyla son zaferine kadar göz kamaştırıcı yükselişini birlikte yaşayan Anadolu ve Azerbaycan Türkmen boyları üzerine etkisi.

Tebrîz melîki ***Karakoyunlu emîr Cahanşah'ın***, yerine kendi ailesinden Ca'fer'i yerleştirmek amacıyla ***Şeyh Cüneyd'i Erdebil'den çıkardığında, o zamana kadar Sünnî bir tarikatın, savaşçı ve siyasî bir güç yaratmada yararlanılacak cemaat-dışı bir edime dönüşmesine sebep olacağı elbette bilinemezdi.***

Bu köklü değişme, göçer Türkmenlerin Cüneyd'e geniş katılış-

225. Başvurulabilecek eserlerden birkaçı: Adel Allouche, *The origins and development of the Ottoman-Safavid Conflicts (906-962/1500-1555),* Berlin 1983; Jean Aubin, "Etudes Safavides I: Chah Ismail et les notables de l'Iran", *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* II, Leiden 1959, s. 37-81; aynı yazar, *La politique religieuse Safavides, dans le Shi'isme Imamite,* Paris 1970, s. 236-244; aynı yazar, "L'avénement des Safavides reconsidéré (Etudes Safavides III)", *Moyen-Orient et Océan Indien, XVI e-XIX e* s., dizi no 5, Paris 1988, s. 1-130; Oktay Efendiyev, "Le rôle des tribus de langue turque dans la création de l'Etat Safavides", *Turcica,* VI, 1975, s. 24-33; aynı yazar, *Azerbajdzanskoe gosadarstvo Sefevidov v XVI veke,* Bakû 1981; Erika Glassen, *Die Frühen Safaviden nach Gazi Ahmed Qumî,* Freiburg im Breisgau 1970; Hanna Sohrweide, "Der sieg der Safaviden in Persien und seine Ruckwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert", *Der Islam,* 4 (Ekim 1965); Faruk Sümer, *Safevî devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü,* Ankara 1992 (yeni basım); John Woods, *The Akkyounlu-Clan, confederation, empire - a Study in XV th - XVI th century Turco-Iranien politics,* Mineapolis-Cicago 1976.

larıyla oldu. Safevîler, sona götüren zaferi, başlangıçta Şiî bir tasavvufla beslenen, Tanrı'nın insan biçiminde tecellîleri ve yeniden-bedenleşme inançlı, fakat henüz Şamancılığa çok yakın bu İslâmlaşmış Şamancı boyların cengâverliklerine borçludurlar. Tecellî, tanrılaştırdıkları ve taptıkları safevî hükümdarla, bir bedene bürünmüş oluyordu.

Değişme, Cüneyd'in Seyyid olma isteğinin ortaya çıkması ve aşırı Şiî görüşler yaymaya başlamasıyla görünürleşti. Konya'da ve Kilikya'da istenmez olduğunda, kız kardeşi Hatice Begüm'le evli bulunduğu Akkoyunlu hükümdardan kabul gördü. Cüneyd, Dağıstan Hıristiyanları üzerine bir ganimet akını sırasında, topraklarından geçmesini istemeyen Şirvanşah'la savaşırken, 1460'da öldürüldü.

Cüneyd'le Hatice Begüm'ün oğulları Haydar, 1460'da doğdu. 1469'da -iki yıl önce Cahan Şah'ı yenerek öldürmüş olan- Uzun Hasan, Haydar'ı Erdebil'e yerleştirdi. Ve onu, daha sonra Âlem Şah olarak tanınacak olan kızı Halime Begüm'le evlendirdi.

Kızılbaş oluşum, Haydar'ın kısa hükümdarlığı zamanında gelişti. ***Haydar taraftarları, kendilerine seçtikleri,* Tâc-ı Haydar *denen on iki dilimli külah, kızıl serpuş dolayısıyla bu adla anıldılar.*** Bu insanlar, Haydar'ın Tanrı olduğunu ikrarla ona secde ediyorlardı. Ve sayıları durmadan artıyordu. ***Haydar 1486'da, atsız ve pusatsız, giyimleri yoksul on bin adamla giriştiği, Dağıstan üzerine ilk yağma seferinden, zengin bir ganimetle geri döndü.***[226]

1488'de Haydar, babasının öcünü alma amacıyla, Şirvanşah Ferruh Yesar'a karşı üçüncü Kafkasya seferine çıktı. Fakat 6 Temmuz'da Tabasaran'da öldürüldü; kafası, Şirvanşah'ın damadı, Uzun Hasan'ın oğlu ve veliahdı Yakub'a gönderildi. Yakub, Safevîleri Erdebil'den çıkardı ve Haydar'ın üç oğlunu, anneleri Âlem Şah'la birlikte Fars bölgesinde İştar Kalesi'ne kapattı.

Haydar'ın üçüncü oğlu İsmail 1487'de doğmuştu.

İki büyük kardeşin öldürüldüğü çalkantılı bir dönemden sonra, İsmail, altı yıl kalacağı Gîlan'da, Lâhican emîrinin yanında barındı;

226. Krş. Faruk Sümer, a.g.e., s. 13-14.

Türkçe ve Farsça yazabilen, çağının tasavvuf ve edebiyat konularında bilgili tam bir şair olduğuna bakılırsa, burada iyi bir eğitim görmüştü. Fakat ince kültürüne rağmen, yaban bir temelin kaldığı çalkantılı bir çocukluk döneminden ve ata gelenek ve göreneklerine bağlı Türkmenlerin, çevresini kuşatan etkilerinden sonra, şaşmamak gereken, garip yanları vardı.[227] Müslüman ve Şiî eğitimine rağmen, yeniden bedenleşme ve biçimlenmelerin çokluğu (kesreti) inançlı bir uç Şiîlikten gelme öğelerin karıştığı eski Şamancı temele hep bağlı kaldı. Kendisinin, Allah'ın Zâtı ve devr içinde Ali'nin bir yeniden bedenleşmesi olduğunu söylemektedir. O, Ali'nin sırrı, Tanrı'nın insan suretinde bir tecellîsidir. Taraftarlarının kendisine bağlılığını güçlendirmek için yazdığı Türkçe şiirlerinde, bunu sık sık tekrarlar.

Geleneksel Âyin-i Cem'lerde her zaman okunan, ezbere söylenen şiirlerinde Hatâî mahlâsını kullanmaktadır. Hatâî, Alevi şairlerin en büyüğüdür.

Onun zamanında oluştuğu kesin olmakla birlikte Ca'fer es-Sâdık'a mal edilegelen, Alevi inanışın ana kitabı *Buyruk* için de durum aynıdır. Risale, Kızılbaş müridlerin ve taraftarların sülûkü ile ilgili bölümlerle başlayan, bir halk ilmihal kitabıdır.[228]

Hatai'nin Ali'nin Zâtı olduğunu dile getiren şiirlerinden, birkaç kez örnekler verdim.[229] Burada yalnızca yazarın kişilik çizgilerini yeterince yansıtıyor görünen birini anımsatacağım:

Yakîn bil kim Hudâyîdur Hatâyî
Muhammed Mustafâyîdür Hatâyî

Safî nesli Cüneyd-i Haydar oğlı
Aliyyü'l-Murtazâyîdür Hatâyî

Hasan aşkına meydâna girübdür
Hüseyn-i Kerbelâyîdür Hatâyî

227. Krş. Jean Aubin, "L'Avénement des Safavides reconsidéré", s. 2-3, 36-40, 44-50.
228. Bak.: I. Mélikoff, *Hadji Bektach,* s. XXIV, s. 89, 135-136, 183-184, 212-213.
229. a.g.e., s. 132-134, 226-229.

Ali Zeyne'l-ibad Bâkır vü Ca'fer
Kâzım Mûsâ Rızâyîdür Hatâyî

Muhammed Taki'dür Ali Nakî hem
Hasan Asker likayîdür Hatâyî

Muhammed Mehdi-i sâhib-zamân(ın)
Kapusında gedâyîdür Hatâyî

Menüm âdım velî Şah İsmaildür
Tahallûsüm Hatâyîdür ***Hatâyî***[230]

Görüleceği üzere, Kızılbaşlıkta, yeniden bedenleşme inancı, Ali'nin sayısız bedenlerde tecellîsine varacak biçimde bir kesret (biçimlerin çokluğu) inanışıyla karışmadadır. Ali, *Nebî*'liği (nübüvveti) temsil eden -fakat hiçbir zaman tanrılığı değil- Muhammed dışında, bütün peygamberlerde tecellî eder.

Ali, İmamlarda ve aynı şekilde Bektaşi tarikatının kurucusu Hacı Bektaş'ın fani varlığında da belirir.

İşte Abdal Musa'nın olduğu söylenen bir *nefes*'ten bir dörtlük:[231]

Güvercin donuyla Urum'a uçan
İmamlar evinin kapusın açan
Cümle evliyalar üstünden geçen
Var mıdır hiçbir er Ali'den gayrı

Kızılbaşlığın ağırlığı, biri *düvâzdeh*, "On İki İmam'a övgü" olmak üzere her zaman Hatai'den seçilmiş üç *nefes*'le başlayan Âyin-i Cem'lerde bugün de duyulmadadır. Ali adının, Tanrı adı ve aynı zamanda günümüzde yalnızca *Şâh-ı Merdân*, yani Ali olarak algılanan

230. Bu şiir hezec bahrindedir. Bak.: Tourkhan Gandjei, *Il Canzoniere di Isma'il Hatâ'i*, Napoli 1959, s. 24-25 (24. manzume); Nejat Birdoğan, *Alevilerin büyük hükümdarı: Şah İsmail Hatayi*, İstanbul 1991, s. 205-206 (81. manzume; aruz şiirleri).

231. Bektaşi tarikatının gerçek kurucusu ve bazen Hacı Bektaş'ın bir yeniden bedenleşmesi olarak görülen Abdal Mûsâ için bak.: I. Mélikoff, *Hadji Bektach*. Anılan mısralar, bu kitapta yer almadadır, bak.: s. 222-224.

"Şah" sözcüğü ile iç içe girdiği *tevhîd* (Bir'leme)'de, bu ağırlık en üst düzeye çıkar. Bununla birlikte Şah İsmail zamanında bu, manevî Şah'ın belirişi olan ölümlü Şah'a da bir seslenmeydi.

Şah İsmail, gerçekten tanrısallığına inanıyor muydu? Coşkulu şiirlerini okurken ve yaşının çok genç oluşu kadar inandırılmış taraftarlarının ona taparcasına bağlı oluşları da göz önüne alınırsa, onun kendisini gerçekten Ali'nin bir bedenleşmesi olarak gördüğü düşünülebilecektir. Bu sanı, 1514'te Çaldıran'daki yenilgisine kadar sürmüş olabilir. Söz konusu üzüntülü olaydan sonra ise artık aynı adam değildir. Kendini alkolün ve -1524'te ölümüne kadar sürecek olan- sefahatin yıkımına bırakmıştır. Çaldıran savaşı; İmâmi Şiîlikçe, Türkmen inançların getirdiği fazlalıkların silineceği İran'da Kızılbaşlığın cenaze namazı oldu.[232] Fakat inanış, Anadolu'da baskılara rağmen yaşamını sürdürdü.

Eğer Hurufîlik, Trakya Bektaşilerini, Anadolu'dakilerden daha çok etkilemişse; Kızılbaşlık da, özellikle başlangıçtaki aşırı biçimiyle, Anadolu'yu fazlaca sarsmış bulunmaktadır.

Bu, I. Selim'in askerleri için de, kendilerine Hacı Bektaş'ın koruyuculuğu kabul ettirilmiş bulunan Yeniçerilerin, inançları onlardan çok farklı olmayan Kızılbaşlarla niçin savaşabildiklerini açıklayabilecektir. Fakat özellikle çarpışmanın başlarında onlar bundan haberdar değildiler.

Sonuçta, gerek Hurufîlik, gerek Kızılbaşlık, aynı gerçekte, Tanrı'nın Ali adıyla ve bir insan biçiminde tecellî ettiği inancında, birleşmededirler.

Birçok batılı yazar, Hasluck, Birge, Kissling Vryonnis ve başkaları, Bektaşilikte Hıristiyan etkiler görmek istediler. Doğası bakımından, bir din karışımı olan Bektaşiliğin yüzyıllar boyunca değişik etkilere uğradığı ve yabancı öğeleri özümsediği kesindir. Hıristiyan etkiler, Trakya'da ve Balkanlar'da daha fazladır; Anadolu'da ise, İranlı, Kürt ve başkaları, Doğu bölgelerinin öğeleri ağır basar.

232. Krş. J. Aubin, *La politique religieuse des Safavides*, s. 235-244.

"Hızır" adını alarak Bektaşilerce benimsenmiş Hıristiyan azizler[233] ve Müslümanlarla Hıristiyanların ortaklaşa kutsal saydıkları yerler[234] vardır. İsa'ya, özellikle de "çarmıhta İsa'ya"[235] -İsa'nın çarmıhta can verdiğini kabul etmeyen İslâm inanışına rağmen-, göndermelere rastlanır. Hıristiyan halkın Bektaşiler aracılığıyla İslâm'a yöneldiği yörelerde, her ikisi de Tanrı'nın insan suretinde tecellîleri olduklarına göre, İsa, Ali'de özümsenmiş olabilir. Bununla birlikte, bu böyle olsa bile, Ali'nin tanrılığı inancı daha öncedir ve daha önce kabul edilmiş olandır. İki özdeş kavram karşılaşmış ve birbiriyle kaynaşmış bulunmaktadır.

Anadolu Alevileri'nde Hıristiyan etki daha azdır; fakat "Paulicianisme" kaynaklı iki-tanrılı inançlardan gelme ya da "manicheen" kökene bağlı öğeler vardır. Bu çeşit mezheplere, meselâ "Thondrakit"lerinki gibi, Anadolu'da, XIX. yüzyıla kadar rastlanmadadır.[236] Aynı şekilde, Balkanlar'daki Bektaşilerde de, Bogomil'lerle karşılaşmalar görülür. Bu husus, Konstantin Zhukov'un, Börklüce Mustafa üzerine kaleme aldığı iki yazısında doğrulanmadadır.[237] Bu makalelerde yazar, Anadolulu Rafızîlikle "Cathar"lara mensup Sakız ve Sisamlı "Fraticelli"ler arasındaki ilişkileri incelemektedir.

Bu açıdan bakıldığında, Bektaşi inanç-karışımının, belli bir noktaya kadar, Yakın ve Orta Doğu'dan gelen ve yansımaları Akdeniz'e kadar ulaşacak olan inanışlarla geniş bir devinim alanı içine girmiş olması imkânsız değildir ve problem, incelenmeye, çözümlenmeye, derinleştirilmeye değer görünmektedir.

233. Bak.: I. Mélikoff, *Hadji Bektach,* s. 8, 145, 160, 180, 262, 275.
234. a.g.e., s. 106, 160, 163, 166, 229.
235. a.g.e., s. 247-248.
236. a.g.e., s. 163-165., 180-182, 194.
237. Krş. K.A. Zukov, "K istorii religioznykh dvizenij v vostocnom sredizemnomore v XIV-XV vv. Novaja interpretacya vostonija Berkjudie Mustafy v Turcvij (okolo 1415 g)", *Provoslavnij Palestinskij sbornik,* 98 (35), Sankt-Petersbourg 1998, s. 84-98; K.A. Zukov, "The Cathars, Fraticelli and Turks. A new interpretation of Bekludje Mustafa's uprising in Anatolia, c. 1415", *XVIII th International Congress of Byzantine Studies,* Moskova 1991, Shepherdstown, W. V. USA 1996, s. 188-195.



XIV. yüzyılın ilk yarısında Kırım Solkhat'ta bulunan Kâse;
Musée de L'Ermitage, St. Petersburg, Nomads of Eurasia, V.
Basilov yayını, Washington University, Seattle-London1899, s. 78, 79.



(Kâse) Detay.

HACI BEKTAŞ'IN KUTSAL DAĞI VE KUTSAL AĞACI

Biz kimseye kin tutmazız
Ağyar dahı dosttur bize
Biz kimseye kin tutmazız
Kamu âlem birdir bize[238]
Yunus Emre

Türkler, Moğollar gibi, genellikle, din konusunda hoşgörülü oldular. Güçlerine karşı çıkılmadıkça, yendikleri insanların inançlarına saygı gösterdiler ve cemiyetin huzuru uğruna inanç karışmalarına göz yumdular. Nitekim Uygurlarda, Maniheizm, Budacılık ve Nesturî Hıristiyanlık bir arada, uyum içinde bulunuyordu.[239]

Selçuk sultanlarının da gösterdikleri bu hoşgörü ruhu ve dinler üstü tavır dolayısıyladır ki, başlangıçta çok ırklı ve çok-inançlı bir halk karşısında ancak azınlık oluşturdukları Küçük Asya'da, sonradan gelme Türkler yavaş yavaş yerleşikleşerek ağırlıklarını artırdılar.

Kararsızlıklarla dolu, kargaşa dönemi bir XIII. yüzyılda, insan sevgisi ve hoşgörü ruhu, Anadolu'nun dinsel yaşamını derinden etkilemiş bulunan Sûfi düşüncenin temelini oluşturmadadır. Yüzyıl, Mo-

238. Krş. Cahit Öztelli, *Yunus Emre,* İstanbul 1971, s. 133 (58 numaralı manzume); İlhan Başgöz, *Yunus Emre (Araştırma ve şiirlerinden güldeste),* Indiana University 1990 (117 numaralı manzume); Irène Mélikoff, "Esprit de tolérance et supraconfessionalisme dans la la poésie populaire turque", *De l'Épopée au Mythe;itinéraire turcologique,* İstanbul 1995 (Isis), s. 135-143.

239. Krş. Louis Bazin, "Manichéisme et syncrétisme chez les Ouighours", *Turcica,* XXI-XXIII (Mélanges I. Mélikoff), 1991, s. 23-38; aynı yazar, "Eat des discussions sur la pénétration du Boudhisme et du Manichéisme en milieu turc", *Itinéraires d'Orient, Hommages à Claude Cahen, Res Orientalia,* VI, Bures-sur - Yvettes 1994, s. 229-239.

ğol akınını, kentlerin ayrıcalıklı yaşamlarına karşı göçer Türkmenlerin ayaklanmalarını, yönetimin zayıflıklarından doğan kargaşa ve çalkantılarla, Rum Selçuklu İmparatorluğu'nun çöküşünü yaşamaktadır. Üzerinde duracağımız konu, bu dönem ve bu dönemin yetiştirdiği bilgelerden biri, yazgısı Türk halk dindarlığının simgesi olarak belirecek olan Hacı Bektaş Veli'dir.

Orta Asya halkları, tek-tanrılı dinleri, özellikle İslâmlığı kabul ettiklerinde, Şamancı ata geleneklerini henüz büsbütün bırakmamışlardı. İslâmlığın baskısı altında Şamancılık İslâmi bir görünüme büründü. Her ikisinin de amaçları kendinden geçiş olduğu için, kısa zamanda halk sûfiliği ile kaynaştı.

Şamancılık, evrimlerinin bir evresinde bütün topluluklarda rastlanan kadim bir inanış biçimidir. Göçer boylarda görülen bir inanış biçimi olarak belirmede; Orta Asya'da olduğu gibi, Amerika'da, Avustralya'da ve Afrika'da da görülmektedir. Bu inanış, üst ve alt dünyalardaki ruhlarla insanlar arasında aracılarla iletişim kurma inancına dayanmaktadır. Bu aracılar, Orta Asya'da *Kam* ya da *Bahşı* denen, Şamanlardır. Şaman, ruhlarla, kendini-aşma (transe) durumuna geçerek bağlantı kurar. Bu kendini-aşma durumuna geçişte, Şaman, çalgı ve oyunla birlikte "sihir sözleri"nden de yararlanır. Şamanlaşma oturumlarının müzik ve şiirle sıkı ilişkisi vardır. Şiir, müzik ve dans, Şaman törenlerinin tamamlayıcı öğeleridir.

Şaman, müzik ve şiir gücünü, koruyucu ruhlardan alır. Birlikte yaşadığı boy içinde, sözlü anlatım ve şiir geleneğinin koruyucusu odur. Bir ozan ve Şaman olan Dede Korkut'un söylenceleşmiş kişiliğinde bunun güzel bir örneğini görürüz.[240] Başlangıçta, ozan ve Şaman aynı kişiydi: Bunun içindir ki Üzbeklerde, Kırgızlarda, Kazaklarda *bahşı* söz-

240. Bak.: *Le Livre de Dede Korkut-Récit de la geste Oghuz,* çeviri ve sunuş: Louis Bazin ve Altan Gökalp, Paris 1998 Gallimard). Ayrıca, Alessio Bombaci'nin çevirisi de unutulmamalıdır: *Histoire de la littérature Turque,* Paris 1968, s. 185-199 (Fransızca çeviri: I. Mélikoff).

cüğü aynı zamanda şaman ve ozan anlamlarına gelmededir. Günümüzde, Anadolu'da Aleviler, *âşık*'lara sadece *kam-ozan* demektedirler.

Şaman, aynı zamanda utacı ve bilicidir ve keramet gösterme gücü vardır; günümüzde de, Şamancılığın hâlâ yaşadığı yörelerde, özellikle utacı gücünü sürdürmektedir: Şamanlaşma oturumunun amacı, iyileştirici gücün elde edilmesidir. Bu güç, Şaman'ın kendini-aşma anında, öte âleme yaptığı yolculukla elde edilir.

Şaman, -güçlü bir kişilikte-, istem ve inanç gücüyle kendini aşma (transe) durumuna geçer. Bunda ona, çalgı, oyun ve ezgi yardımcı olur. O, bu yetilerle dopdoludur ve başarısını müzik ve anlatış yeteneklerine borçludur.

Kendinden geçiş (extase), törenselliğin güç kattığı, toplu bir ruh durumudur. Bu, kendini, aynı yolla aşmaya çalışan sûfilerde de görülür. Yıllar önce, Âşık Feyzullah Çınar'ın deyişlerinin benim üzerimde yarattığı etkiyi unutmuyorum ve insanı alt üst edici bulduğum, heyecan yaratıcı kasetlerini dinlememek için kendimi zorluyorum.

Abdal ya da *Kalender*, halk sûfisi de bir utacı ve bilici idi ve kerametler gösterirmedeydi. Sûfiliğin, henüz Şamancı etkiler taşıdığı bölgelerde, Şaman'la Orta Asya *işan*'ı, ya da *molla* arasında ortaklıklar vardı.[241] Her iki durumda da aranan amaç kendini-aşma idi ve bu, dinî başkanların manevî güçleri sayesinde oluyordu. Bununla birlikte, güçleri yetersiz kaldığında Şaman, bu amaca kendinden geçmeyi sağlayacak yapay edimlerle ulaşmadaydı.

Türkmenlerin, XIII. yüzyılda hızlanan ve XII. yüzyılda başlamış olan, Anadolu'ya akışları, onların davranışlarını fazla değiştirmedi: Göçer kökenli nüfusun İslâmlaşması, zamanla gerçekleşti.

241. Krş. Vladimir Basilov, Kul't Svjatyx v Islame (İslâm'da ermişlere inanış), Moskova 1970 (Mysl' yayını); aynı yazar, *Šamanstvo u Narodov Srednej Azii i Kazaxstana,* Moskova 1992; Krş. Bu eserin I. Mélikoff'un makalesinde kısaltılarak aktarılışı, *Turcica,* XXVII, 1995, s. 269-277. Bu eser, Almancaya da çevirilmiş bulunuyor: W. N. Basilov, *Das Schamantum bei den Völkern Mittelasiens und Kasachstan,* Berlin 1995 (Reinhold Schletzerverlag).

İslâm'ın *medrese*'lerde öğretildiği kent merkezlerinin Acem kültürlü nüfusu ile İslâm dinini benimsemiş olsalar bile yaşamlarını henüz ata gelenek ve göreneklerine göre sürdüren halk yığınları arasında görünür bir fark vardı.

Bazen aynı zamanda obanın da başı olan dinî başkan, Şamancı çizgilerini koruyordu. Meselâ, 1239-1240'daki Babaîler ayaklanmasının başlıca yönlendiricilerinden biri olan ve müridleri arasında Hacı Bektaş'ın da bulunduğunu bildiğimiz Baba İlyas'ın böyle Şaman güçleri vardı. Bu ayaklanma üzerine birçok çalışması bulunan Ahmet Yaşar Ocak, onu bize İslâm görünüşü ile birlikte bir Türk-Şaman kişilik olarak tanımlıyor.[242] Bu, andığımız dönemde Türk halk ermişlerinin büyük çoğunluğuna en uygun gelen tanımdır. Çağın tarih yazıcılarının tanıklıklarına göre Baba İlyas'ın büyü gücü vardı, utacı ve bilici idi, keramet sahibiydi. Manevî güçleri, Selçuk Sultanı'nı ücretli Frank askerlerini savaşa almak zorunda bırakacak ölçüde askerlerine korku salmıştı.[243]

Görünüşündeki Şaman niteliklere rağmen, ahfadı Elvan Çelebi (ölm. 1360'a doğru), Baba İlyas'ı anlattığı menâkıbnâmesinde, büyük atasını Sünnî Müslüman çizgilerle sunmaya çalışmadadır.[244]

İbn Bîbî, Bar Hebraeus, Simon de Saint-Quentin gibi Tarihî kaynaklara göre, Baba İlyas'a Baba Resul deniyordu (Simon de Saint-Quentin'de "Paperoissole"). Savaşta sırtını verdiği Amasya kalesi önünde öldürülerek cesedi hisarlardan birine asıldı. Fakat taraftarları ölümüne inanmadılar. Işıkla çevrili, olağanüstü güzel boz atına binerek gökte kaybolduğunu Elvan Çelebi anlatıyor.[245] Simon de Saint

242. Krş. A.Y. Ocak, *La Réevolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIII e siècle* 1989, s. 48, 57-59, 75-76, 135.

243. Krş. Simonde Saint-Quentin, *Historia Tatarorum,* Jean Richard yayını, Paris 1965 (Haçlılar tarihi belgeleri, VIII), s. 62-63; Bar Hebraeus, *The Cronology of Gregory Abu'l-Faradh,* çeviri: Ernest W. Brudge, Londra 1932, s. 405; A.Y. Ocak, a.g.e., a.y.

244. Menâkıbu'l- kudsiyye fî Menâsibi'l-ünsiyye (1995).

245. a.g.e., 38b-39a (s. 58-60); A.Y. Ocak, a.g.e., s. 57-58.

Quentin de, "Paperoissole"ün "güzel beyaz at"ından söz ediyor.[246]

Bu tür anlatılara veli ve derviş menakıbnamelerinde de rastlanmaktadır. Bu veli ve dervişler, genel olarak kerametler gösteren bilici ve utacılar olarak geçmededirler. Çoğu kez, mekânlar aşma, "tayy-i mekân", güçleri vardır ve birkaç yerde birden görünebilirler; Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş ve söylenceye göre Hacı Bektaş'ın mürşidi, uçma ve kendini aşma durumlarında dağdan dağa konma gücü bulunan Lokman Perende gibi, kuşa dönüşebilirler.[247] Biz bunlar içinde, müridi olduğu Baba İlyas'la birlikte Anadolu'ya gelen ve başkaldırıdan sonra yaşamını münzevi bir ermiş olarak kapatan Hacı Bektaş üzerinde duracağız. Hacı Bektaş tarihî bir kişilik olmakla birlikte, daha çok söylenceli yaşam öyküsüyle tanınmış ve onunla Türk halk sûfiliğinin simgesi olmuştur... Söylenceler, bir menakıbname olarak kaleme alınmış bulunan *Vilâyetnâme*'siyle sınırlanmıştır. Eserin oluşumu, geleneğin doğuşunun da başlangıcı olan 1271'deki ölümünden bir yüzyıl sonra, XIV. yüzyıldan başlayarak ve evreler halindedir. Adını taşıyan dervişler tarikatının oluşumu da XIV. yüzyıldadır. Tarikat, başarısını ilk Osmanlı sultanlarınca korunmasına borçludur.[248] Bu tarikat, ne bir tarikat kurmayı, ne de müridleri olmasını istemiş bulunan Hacı Bektaş tarafından değil, *Vilâyetnâme*'de Kadıncık Ana olarak geçen, Baba İlyas ahfadından tarihçi Âşıkpaşazâde'nin adlandırışıyla Hatun Ana olarak bilinen bir kadının öncülüğüyle kuruldu. Bu ikinci kaynağa göre Hacı Bektaş, Hatun Ana'yı manevî mirasçı olarak seçmişti ve müridi Abdal Musa'nın yardımıyla, adını taşıyan tarikatı kuran bu kadındı.[249]

Şeyhi Baba İlyas gibi, söylence Hacı Bektaş'ı da tam Müslüman

246. Aynı yer.

247. Bak.: I. Mélikoff, *Hadji Bektach,* s. 68-69.

248. Bak.: aynı yazar, "Un ordre de derviches colonisateurs", *Mémorial Ömer Lütfi Batkan* (1980), s. 149-157; aynı yazar, "L'ordre socials des premiers Ottomans", *The Ottoman Empire* (1330-1389), Halcyon Days in Crete I (1993), s. 135-144.

249. Krş. Âşıkpaşazade, Ali yayını, s. 199-206; Atsız yayını, s. 234-239.

çizgiler içinde göstermeye çalışmadadır. Fakat bu, geleneksel Şaman ayrıcalıklarının korunmasını engellemez: o da kerâmetler gösterir; bilici ve utacıdır. Söylenceye göre, şeyhi Ahmed Yesevî'nin isteği üzerine bir güvercin olur ve Rum diyarına uçar: uçma gücü ve mekânlar aşma yeteneği vardır. Gerektiğinde ölmüş bir çocuğu yaşama döndürür.[250] Münzevi dervişi çevreleyen söylencenin olağanüstülüğüne rağmen, Hacı Bektaş, tam bir Müslüman, hatta sonraki bir geleneğe göre, Peygamber soyundan biri olarak gösterilmeye çalışılır.

Halk inanışını güçlendirmek için vazgeçilmez olan bu anlatıları silip atmak gibi bir amacımız bulunmamaktadır. Halk inanışı her zaman olağanüstülerle, heyecan uyandırıcı anlatılarla beslenir. Otuz yıldan uzun bir süredir, Alevileri ziyaretlerimde, onların anlatı ve inançlarını benimsemeyi ve bunlara saygı göstermeyi öğrendim.

Bununla birlikte, bilimsel araştırma saygısına dayalı bir üniversite etkinliği yaşanan bir yarım yüzyıldan sonra, varsayımlarımı kabul edilebilir kanıtlarla güçlendirme gerekliliğini göz ardı etmeme de imkân yoktur. Bu gerekliliktir ki, beni Hacı Bektaş menakıbnamesini eleştirici bir inceleme altına almaya götürmektedir.

Muhtemel olarak XIV. yüzyıl ortalarına ait ve hatta belki Balım Sultan'ın 1500'e doğru tarikatı yenileyişi döneminde oluşmuş bir söylenceye göre,[251] Hacı Bektaş, yedinci imam Musa Kâzım'ın soyundan gelmedeydi. Elinin ayasında ve alnında "Ali'nin sırrı" demek olan yeşil bir ben vardı. Başka bir deyişle o, Ali'nin yeniden bedenleşmesiydi.[252]

Söylenceye göre; mürşidi, Türkistan'ın Piri, ("Pir-i Türkistan") Ahmed Yesevî'nin müridlerinden biri olan Lokman Perende (Uçan Lokman) idi. Kur'ân'ı Muhammed Nebî ile Ali Murtazâ'dan öğrenmişti: Birincisi, kendisine zâhirî bilimleri, ikincisi bâtınî kaynakları öğretmişti. Hacı Bektaş'ın kendinden geçme (extase) gücü vardı ve

250. *Hadji Bektach,* Bölüm III (Hunkâr Hacı Bektach Veli)..
251. a.g.e., s. 145-161.
252. a.g.e., s. 68-70.

bir kendini geçme durumunda Mekke'yi ziyaretle, Hacı olmuştu.

Türkistan'da Yesi'de yaşayan Ahmed Yesevî'den manevî çağrıyı alınca[253] bir göz açıp kapama süresi içinde, bir anda Türkistan'a ulaştı ve Pir'in eşiğine yüz sürdü. Yesevî destur vererek, onu Rum Abdalları'nın *Pir*'i olmak üzere sâdıkların, meczubların ve abdalların bol olduğu Rûm diyârına gönderdi. Pir-i Türkistan, ona yolu göstermek için, yanan bir dal parçasını göğe fırlattı. Hacı Bektaş, -bir güvercin donuna girip-, dalın ardınca Soluca Karaöyük'te (bugünkü Hacıbektaş'ta) bir taşın üstüne gelip kondu. Pirleri Karaca Ahmed olan Rum dervişleri, Horasan'dan, yani "güneşin doğduğu" ülkeden gönderilen bu dervişin gelişini engellemek istediler.[254] Bir Rum ereni, şahin kılığına girerek güvercini avlamak üzere havalandı. Fakat Hacı Bektaş bir anda insana dönüp şahini boğazından yakaladı. Ona, "Ben size bir güvercin olup geldim. Daha güçsüz bir görünüm olsaydı ona bürünür gelirdim. Sizse beni acımasızca karşıladınız" dedi.

Kendisine bağlılıklarını bildirmeye gelen öbür Rum dervişlerine şöyle dedi: "Horasan erenlerindenim. Türkistan'dan geliyorum. Pirim, Türkistan'ın doksan dokuz bin dervişinin Piri Ahmed Yesevî'dir. Yolum, Muhammed-Ali yoludur. Hidayet, Tanrı'dandır."[255]

Bu öykü bir dinler karışımı ruhunu ve Türk halk dindarlığında rastlanan hoşgörüyü anlatıyor.[256] Aynı zamanda da yeni benimsenmiş, fakat henüz ataların Şamancılığından kopmamış bir İslâm inanışının tazeliğini ve saflığını yansıtıyor.

Bu dinler karışımı, Hırka Dağı'nda, Abdal dervişlerin törenlerinin verildiği anlatılarda daha da belirgindir.

253. "Yesi", günümüzde, Kazakistan sınırları içinde bulunmaktadır.

254. Horasan adı, yalnızca bugünkü İran'ın bir eyaletini anlatmıyor, Mâverâünnehir de içlerinde olmak üzere, İran'ın doğusunda yer alan iller anlamına geliyordu.

255. Krş. *Hadji Bektach*, s. 70-72.

256. Louis Bazin, "Manichéisme et syncrétisme chez les Ouïghours", s. 23-38; I. Mélikoff, "Esprit de tolérance et supraconfessionalisme dans la poésie populaire turque".

Eski Türkler, inançlarının iki öğesi olan, doğa ve ağaca saygı duyuyorlardı. Tanrılara daha yakın olma amacıyla da dağlara çıkıyorlardı. Orhon yazıtlarında, Orhon ırmağının kaynağında, güç odağı gibi görülen dağlık ve ormanlık bir bölgeden söz edilmektedir.[257]

Günümüzde Moğolistan sınırları içinde bulunan eski yurtlarından ayrıldıkları sırada da dağ, Türklerin Tanrı'ya yakınlaşma düşünceleriyle daha az bağlantılı değildi.

Dede Korkut Kitabı'nda, anne oğlunu ararken, onun ölümünden sorumlu tuttuğu Kazılığ Tağ'a ilenmede bulunur. Yaşam'a dönen oğul, annesine Kazılığ Tağ'ın bir suçu olmadığını, ona ilenmemesi gerektiğini söyler.[258]

Hacı Bektaş'ın kutsal dağı, *Hırka Dağı*'dır; ***Abdalları ile birlikte bu dağa çıkmadadır. Dervişler orada yetişen ardıç dallarından ateş yakmada ve bu ateşin çevresinde kırk kez dönmededirler. Bir gün bir kendini aşma (transe) durumunda, Hacı Bektaş,*** **Hırka'sını çıkararak ateşe atar. O günden beri, bu dağa Hırka Dağı *denmiştir.***[259] Hırka, dervişlere sülûk sırasında verilen kutsal eşyadan biridir. "Hırka giydirme", "sülûke kabul" anlamına gelir.

Hırka Dağı 1670 m. yüksekliğinde sönmüş bir yanardağdır. Hacıbektaş kasabasının 15 km. güneydoğusundadır. Hacı Bektaş ve Abdalları ateş yakıp çevresinde *semâ* yaptıkları bu dağa sık sık çıkmada;[260] burada, korlaşmış ardıç dallarının dumanlarına gelerek kendilerine katılan "görünmez varlıklar", *ga'ib erenleri* ile buluşmaktadırlar. Müslüman gelenekte dünyayı yöneten kırk veliye dönüşen *ga'ib erenleri*, onlar olmadan hiçbir törenin yapılamadığı ruhlardılar.[261] Ar-

257. Krş. Louis Bazin, a.g.e., s. 24; Alessio Bombaci, *Histoire de la littérature Turc*, s. 14-79.

258. Krş. *Le Livre de Dede Korkut*, L. Bazin ve A. Gökalp'ın çeviri ve sunuşlarıyla, s. 69-71.

259. Krş. *Hadji Bektach*, s. 74-75.

260. *Semâ':* dervişlerin kendini-aşma (transe) durumuna geçme amacıyla bir merkez çevresinde çember çizerek dönüşleri. *Vilâyetnâme*'de ardıçın dumanı kendini-aşmayı hızlandırmadadır.

261. Krş. Viladimir Basilov, a.g.e., s.229-278; I. Mélikoff, a.g.e., s. 17-19.

dıçın tütmesiyle oluşan duman, bu görünmez varlıkları çekmedeydi.

Görünmez varlıklar, bazen çağrılmadan geliyor ve dervişleri kendilerinden haberdar etmek için, işaret veriyorlardı. *Vilâyetnâme*'de, Hacı Bektaş'ın dağda iki mum alevi görerek bunun oraya gelen görünmez varlıkların bir çağrısı olduğunu bildirişi anlatılmaktadır. Abdallar hemen oraya gider, bu koruyucu ruhların yanında üç gün kalır ve dönerler. Fakat zaman durmuş ve kimse onların yokluğunun farkına varmamıştır.[262]

Kutsal dağın Şamancı inanışla bağlantısı, aynı zamanda, dumanları, göğü ve yeri birbirine bağlayıcı bir direk oluşturarak üst ve alt dünya ruhlarıyla iletişim kurmayı sağlayan, kutsal ağacın orada bulunuşundandır.

Şaman oturumlarında ağaç, simgesel olarak hep vardır. Orta Asya'da bu genellikle kabuğu soyularak -Şaman'ın göğe tırmanması için- yer yer çentikler atılmış ve çadırın ortasına dikilmiş bulunan bir kayın ağacıdır.

Vilâyetnâme'nin kutsal ağacı *ardıç*'tır. Bugün *Hırka Dağı* ağaçsızlaşmış bulunuyor. Fakat *Vilâyetnâme*'de ardıçla kaplı bir yer olarak anılmaktadır. Hacı Bektaş, oraya gidip ardıçların altında oturmayı seviyor; Abdalları ile birlikte, törenlerine katılmak üzere, dağa çıkıyordu. Orası, aynı zamanda ayrıcalıklı konuklarını ağırladığı bir yerdi. Veli'nin yaşamından sonra oluşmuş bulunan ve onu Osmanlılar'a bağlamayı amaçlayan bir anlatıya göre Hacı Bektaş, Ertoğrul'la karşılaşır ve kendisine sultanlığın onun çocuklarına geçeceği haberini verir. Bu karşılaşma *Hırka Dağı* üzerindeki bir *ardıç ağacının dibinde* olur.[263]

Ardıç üzerine, Bektaşi dede-baba, merhum Bedri Noyan, şüphesiz geç dönemlere ait, fakat anılmaya değer, güzel bir söylence aktarıyor.

262. I. Mélikoff, a.g.e., s. 80.
263. a.g.e., s. 81.

Havanın pek yumuşak olmadığı bir gün, Hacı Bektaş sevdiği bir ardıç ağacının boy atıp geliştiği, *Hırka Dağı*'na çıkar ve ağaca, "Ey ardıç, beni dallarınla ve yapraklarınla ört, yarın hesap gününde bu yardımını unutmam!" der. O an, ardıç, dalları ve yapraklarıyla bir çadır biçimini alır, Hacı Bektaş buraya girerek namazını kılar. Bu ardıça *devecik ardıçı*[264] denmektedir. Aktarılan gelenek, *Vilâyetnâme*'nin Bedri Noyan'ın özel koleksiyonundaki bir yazma nüshadan alınmadır ve Şamancı geleneğe ait bir ağaca, İslâmcı bir genişlik katmaya çalışmaktadır. Fakat şiirsellikten yoksun da değildir.

Çağlar içinde, günümüze dek, Şaman'ın kişiliğini araştıran Rus halkbilimciler gösterdiler ki, Şaman, Şamanlaşma sırasında yetilerini kaybetmemek ve sonuç olarak kendini-aşmalarda (transe) denetimi elinde tutmak zorundadır. Şaman istemini ve kendini yöneltme yetisini elden bırakmamalıdır, kendinden geçişlerde (extase) yapay aracılardan uzak durmalıdır;[265] fakat dervişler, Abdallar ya da Kalenderler için böyle değildir; cemaat-dışı (hétérodoxe) bazı tarikatlarda, uyuşturucu önerilmededir de.[266] En yaygın olan, haşhaş kullanımıdır. XIV. yüzyılda Anadolu'yu dolaşan İbn Battuta, Türklerin Sünnî Müslümanlar olmakla birlikte haşhaş kullandıklarından, hatta bunun haram sayılmadığından söz etmede, kadınların kaç-göçleri olmadığını da yazmaktadır.[267] Haşhaş kullanımına Türk edebiyatında sıkça rastlanıyor.

264. Krş. Bedri Noyan, *Hacı Bektaş'ta Pir evi ve diğer ziyaret yerleri,* İzmir 1965, s. 86-87.

265. Vladimir Basilov, a.g.e., 106-142.

266. Krş. Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,* Paris 1954, s. 106-108. Yazar bazı Kalenderîler tarafından kendinden-geçme (esrime, *extase*) amacıyla kullanılan aracılar arasında şunları sıralıyor: haşhaş, afyon, kahve, Mevlevîlerin semâ'ları (kendinden geçiş amaçlı dönüşleri), Rufâîlerin üst-baş parçalamaları ve son derece şüpheli bir araç olarak "platonik bakış". Ayrıca bak.: Max Meyerhof, *E.I.',* "Hachich" maddesi; A.Y. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda marjinal sûfilik,* s. 177-182.

267. Krş. Ibn Battuta, *Voyageurs arabes,* s. 633.

Meselâ, Kastamonu emîri Kötürüm Bayezid için kaleme alınan Ebu Müslim'in destansı öyküsünde, sırtında aba, silâhı bir sopa ve bir tüfek olan (ağızla mermi üflenen boru) ve "haşhaş yiyen", "esrar içen" bir derviş görüyoruz.[268]

Halk şiirinde Abdal Musa'nın müridi, 1444'de ölmüş ve şeyhinin Elmalı yakınındaki Tekkeköy türbesindeki kabri yanına gömülmüş olan Kaygusuz Abdal, şiirlerinde "Âşıklar otu" diyerek andığı haşhaşa göndermeler yapmaktadır.[269] XVI. yüzyılda Hayretî ve Hayâlî gibi başka şairler de şiirlerinde, haşhaşın ve afyonun yararlarını övmededirler.[270]

Kaygusuz, Bektaşilerde 'uyuşturucu kullanan' anlamını içermedir.[271] Kaygusuz Abdal'da da, haşhaş ve afyon düşkünü öbür şairlerde de, *beng* ve *esrar* sözcüklerine rastlanmaktadır.

Hacı Bektaş *Vilâyetnâme*'sinde ne haşhaş, ne afyon, ne de sarhoşluk veren bir içki geçmededir. Bununla birlikte, çok sık anılan ve kutsallık verilmekte olan bir ağaç vardır. Bu ardıçtır ve *Hırka Dağı*'nda yetişmektedir: Kutsal dağ ve kutsal dağda yetişen kutsal ağaç.

Hacı Bektaş ve Abdalları ardıçların bulunduğu *Hırka Dağı*'na sıkça çıkmadadırlar. Orada ateş yakılarak, dervişlerin kendini-aşma (transe) amaçlı dönüşleriyle, *semâ'* yapılmadadır.[272] Bu kendini-aşma, *Vilâyetnâme*'de, ardıç dumanı tütsüsüyle hızlandırılmadadır. Ve ardıç, ısrarlı anılışıyla, kutsal bir nitelik kazanır: *Hırka Dağı*'nda, *ardıçların dibinde*, Hacı Bektaş, Ertogrul'a, soyundan gelecek olanların şan ve zaferlerini müjdeler, onlar için dua eder. Bir başka bölümde, *semâ'* sonunda ve bir kendini-aşma durumunda, hırkasını ateşe fırlatır. Tören sonunda,

268. Krş. I. Mélikoff, *Abu Müslim*, s. 39, 63, 125, 137-138.

269. Krş. A. Gölpınarlı, *Alevi-Bektaşi Nefesleri*, İstanbul 1963, s. 214, 251-252.

270. Krş. A.Y. Ocak, a.g.e., 179-180.

271. Krş. A. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961, s. 120-121. Kaygusuz Abdal'ın şiirlerini, Abdurrahman Güzel'in varsaydığı gibi (*Kaygusuz Abdal*, Ankara 1984, s. 77, 165, 260, 294) tasavvufî aşkın basit bir anlatımı olarak yorumlayıp geçemeyiz.

272. Krş. I. Mélikoff, *Hadji Bektach*, s. 74-75, 78, 80-81, 84-86, 90, 131.

kutsallık izleri silinene kadar, küller göğe, dört yana savurulur.

Ardıç, bir Şaman ağacıdır. Ateşte yanan dalları, sanılar uyandırıcı bir duman oluşturur.[273] Ardıçın yükselen dumanlarıyla, Şaman'ın koruyucu ruhları -onlarsız hiçbir tören yapılamayan "görünmez varlıklar"-, yere inerler. Ardıç sayesinde, bu dünya ve ruhlar dünyası arasında ilişki kurulur.

Rus bilginler, XIX. yüzyıldan başlayarak, Şamanlaşma oturumlarında ardıçtan yararlanıldığına dikkat çektiler. Sözü edilen, yüksek rakımda yetişen, yaprakları dayanıklı ve tütsü oluşturucu, ağaçsı bir ardıç çeşididir. Yapraklarının keskin ve güzel bir kokusu vardır. Tütsü olarak yararlanılan dumanları sanılar uyandırıcıdır. Ardıç kutsal bir ağaç sayılmada ve ruhlar dünyasının simgesi olarak saygı görmededir. Arınma törenlerinde[274] ve kendinden geçme, esrime (extase) aracı olarak yararlanılır.

Hindu-kuş'ta, Kâfiristan'da (Nûristan), Kuzeybatı Moğolistan'da Buryatlar'da, Kazaklar'da ve Kırgızlar'da bu uygulamalar dikkat çekmededir. Bu bölgelerde ardıç tütsüsü yapılmayan Şamanlaşma oturumu yoktur. Yeni doğan çocuğu kötü ruhlardan korumak için, beşiğin çevresinde tutuşmuş ardıç dalları gezdirilir. Ardıçtan kaçan cinleri kovmak için, kutsal ağaçtan kesilmiş küçük bir dal parçası yeni doğanın yanına bağlanır. Ardıçın ateşinden alınan küllerle dişetlerini ovma geleneği de vardır.

Tütsü dışında, Şaman, kendini aşmayı çabuklaştırmak için ardıç yaprakları çiğner: Tibet töreli Buda'cılar olan fakat Şamancılıktan kuvvetle etkilenmiş bulunan Buryatlarda Bahşı, ardıç dallarını ateşe

273. Krş. Viviane Lièvre ve Jean-Yves Loude, *Le Chmamnisme des Kalash du Pakistan,* s. 50-58, 475-478, özellikle de s. 492-500. Meslektaşım ve dostum Jean During'in dikkatimi çektiği bu kitaba çok şey borçluyum. Bu kitapta verilmiş olan bilgileri, daha sonra Vladimir Basilov'un bana gönderdiği, Rus bilginlerin eserlerinden çıkarılmış bilgilerle karşılaştırarak, *Vilâyetnâme*'den esinlenilmiş varsayımlarımı doğrulama ve derinleştirme imkânı buldum.

274. Ardıçın anlanma aracı olarak kullanılışı için bak.: S.G. Karmay, "Les dieux du terroir et les genévriers: un rituel tibétain de purification", *J. A.,* CCLXXXV, 1, 1995, s. 161-207.

attığında, aynı zamanda Budacı Burkanların sunağı üzerindeki lâmbayı da yakar.[275]

Ardıçın esrimeyi hızlandırıcı özel türü, yüksek rakımda, kozalaklılar kuşağından daha yukarıda yetişen ve *Juniperus excelsa* ya da *macropoda* adı verilen türdür. Bu tür kışın da yemyeşil durur. Bu ardıçın dumanı gerçekten zehirli ve uyuşturucudur; Şaman oturumlarında, İranlıların "soma"sı, "cannabis" ya da haşhaş, ya da *amanita muscaria*, "kutsal mantarlar" gibi, görüntü sanıları uyandırıcı olarak kullanılmaktadır.[276]

Dağ yükseklerinde, ardıç yalnız yakılarak kullanılır. Ateşinden çok güçlü sersemleştirici özellikte ve göğü yere bağlayan kalın bir duman sütunu yükselir. Dumanı kendini aşışı çabuklaştırır; çalgı ve oyun, etkinin süresini uzatır. Bu, Alevilerin dinsel toplantılarına (Erenler Cemi, "Sâdıklar bezmi", "Seçkinler Meclisi") adını vermiş olan *-ga'ib erenleri,* "görünmez varlıklar"- koruyucu ruhların, yere inişlerini de sağlar.

Dinsel ezgilerle ve devinimi bir kuşun -bu olayda turnanın- süzülüşünü andıran ve büyüleyici bir uçuşu düşündüren çember dönüşlü oyunla ulaştığı kendini-aşma durumunda derviş, Şaman gibi olağanüstü güçler ortaya koyar.

275. Rus bilginlerce aktarılan ve benim Vladimir Basilov'a borçlu olduğum bilgiler için; ulaştığım metinlerden birkaçı: Kayum-Nasyrov, "Poverja i obrazy Kazanskix Tatar, obrazovavšies ja pomimo vlijany na zizn'ix sunnitskago magometanstva", *Zapiski Imperatorskago Russkago Geeograficeskago obscestva po otdeleniju etnografi,* VI, St. Petersbourg 1880; G.N. Potanin, *Ocerki severo-zopadnoj Mongolii,* Rezul'taty putesestvija ispolnennago v 1876-1877 godax po poruceniju Imperatorskago Russkago Geograficeskago Obscestva, vypusk II materiali etnograficeskie, St. Petersbourg 1881; G.N. Potanin, *Ocerki severo-zapadnoj Mongolii, vypusk,* IV, St.-Petersbourg 1883; B.X. Karmyseva, *Etnograficeskoe izucenie narodov Srednej Azii i Kazaxstana v 1920-e gody,* Polevye issledovanija F. A. Fiel'struna, *Ocerki istorii russkoj etnografi i, Fol'kloristili antropoigii,* vyp. X, Moskova 1988.

276. V. Lièvre ve J. J. Loude'un çalışmalarına dayalı bu bilgiler, rus etnologların zengin verilerine tümüyle uymadadır.

Ardıç her zaman kutsal bir ağaç olarak görülmüştür ve bugün de bir inanç öğesidir. Dallarına dileklerin yerine gelmesi için adak olarak seçilmiş şeyler bağlanır. Beklenen olağanüstüyü sağlamak için koyun kurban etme de buna eklenir

İnanışın sürekliliğinin uzantısını geçen yaz görme fırsatı buldum.

Ardıç'ın özelliklerini ve eski topluluklardaki yerini fark etmem, üzerimde şaşkınlık etkisi yaptı. Bu etki, Hacı Bektaş *Vilâyetnamesi*'ndeki kanıtları gördüğümde daha da arttı. Bunun, Türk halk velisinin bendeki imgesinin değişmesinde büyük payı oldu.

Hacı Bektaş'ın Şamancı yönünü aydınlatan bu şaşırmamın etkisi altındadır ki, Ardıç'ın kutsal özelliğinin, bir kalıntı olup olmadığını araştırmak istedim.

1999 ağustosunun 16'sında her yıl yapılan Hacı Bektaş şenlikleri dolayısıyla Türkiye'deki yaz konukluğumu kararan korkunç yer sarsıntısından bir gün önce idi.

Her yıl veli üzerine ortaya konmuş bir araştırmaya verilen ödülümü aldıktan sonra törenden ayrılırken, Kutlama Komitesi'nden birkaç kişi beni nasıl memnun edebileceklerini sordular.

Henüz öğle sonrasının ilk saatleriydi. Kendilerine, yazılarımda birçok kez sözünü ettiğim *Hırka Dağı*'na çıkmak istediğimi söyledim ve uzaktan biraz ağaçsız görünen dağda, hâlâ ardıç bulunup bulunmadığını sordum.

Bozuk, taşlı bir yoldan yürümeye koyulduk. *Hırka Dağı*, Hacıbektaş yerleşiminden on beş kilometre uzakta yükseliyordu. Tepe, geriden çorak görünmekle birlikte, dağın ilerisi, Kapadokya'nın kurak ve sıcak yazına rağmen, ağaçlık ve yeşildi.

Yol sormak için, uzak tek başına kalmış bir çiftlik evinde durduk. Bizi üç kuşaktan kadınlar karşıladı. Biraz sonra, evin ağası ve genç oğlu da onlara katıldılar. Çiftlik çok gelişmiş olmamakla birlikte, televizyon olmalıydı; çünkü kadınlar, beni o sabahki Hacı Bektaş törenleri dolayısıyla tanıyorlardı. Dağda ardıç olup olmadığını sor-

duk. Gözle görülür bir heyecan gösterdiler ve şöyle dediler: "Ah! Dua etmek ve adakta bulunmak istiyorsunuz. Ardıçlar buradan uzaktadır. Varmadan, bir kilise yıkıntısı bulunmaktadır!"

Genç oğul bize yol göstermek için öne geçti. Yol, arabayla çıkmaya elverişli değildi. Ekilmemiş tarlalardan geçerek yaya gitmek zorundaydık. Bir kilisenin bulunduğu alana vardık. Yıkıntılar çok eskilere iniyordu ve tarih belirleme imkânı yoktu. Yalnız temeller kalmıştı.

Vilâyetnâme'de de Hıristiyan köylerden söz edilmededir. Hacı Bektaş, bir Tatar köyünde Hıristiyan bir çocuğu dirilterek keramet gösterir.[277] XIII. yüzyılda Moğollar, Hıristiyanlara, özellikle de Nesturîlere yakınlık duymadaydılar. Hulâgû, değişik bir adla olsa da,[278] *Vilâyetnâme*'de Hıristiyanların koruyucusu olarak geçmededir.[279]

Bulunduğumuz yere göre sekiz kilometre daha yukarıda kalan ardıçları, alacakaranlık inerken görebildik. Dönüşte, bize hoş içimli bir *ayran* sunulan çiftlik evinde mola verdik. Ardıçlara çıkılsaydı geç kalınacağını söyleyerek arkadaşlar bana bir ardıç dalı göndermeye söz verdiler. Bu, kadınlarda büyük bir heyecana yol açtı: "Bunu yapamazsınız, diye haykırdılar, bu ağaçlar kutsaldır. Dallarını kırmak uğursuzluk getirir. Evinizden biri ölür!" Ardıç hep kutsal sayılmış, ona kurbanlar sunulmuştu. Oraya, dua etmek ve adaklar sunulmak için gidilmeliydi.

Ardıç'ın kutsal niteliği Elmalı yöresi Tahtacılarında da göze çarpmadadır.[280] Bu kutsallığın doğrudan ve kişisel bir kanıtını almış bulunuyorum.[281]

277. Krş. I. Mélikoff, *Hadji Bektach,* s. 75-76, 90.

278. a.y.

279. Krş. Guillaume de Rubrouck, *Voyage dans l'Empire Mongol,* çeviri ve notlar: Claude ve René Kappler, Paris 1985, s. 42-52.

280. Krş. Kemal Özbayrı, *Tahtacılar ve Yörükler,* Paris 1972 (Bibl. Arch. Et Hist. De l'Institut Français d'Istanbul, XXIII), a. 16-17; J.-P. Roux, *Les traditions des nomades dela Turquie méridionale,* Paris 1970 (Bibl. Arch. Et Hist. De l'Institut Français d'Istanbul , XXIV), a. 148-159, 179-211.

281. Kutsal ardıç üzümsüleriyle birlikte bana gönderdikleri ve yayımlamaktan büyük zevk duyduğum fotoğrafların çekildiği *Hırka Dağı*'na benimle birlikte tırmanmayı kabul eden Hacı Bektaş Derneği üyesi Uluş Dinçer'e ve arkadaşlarına teşekkür ederim.

Hacı Bektaş'ta dinin buyruklarına bağlı, hatta Peygamber soyundan, geleneksel bir Müslüman veli görmek isteyenleri düş kırıklığına uğratıyor olmaktan kaygı duyuyorum.

Unutmamalıdır ki, Şeyh Eflâkî de, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin çağdaşı Hacı Bektaş'ı, peygamberin sünnetine uymamakla, şeriatın buyruklarını yerine getirmemekle ve dînin zâhirini korumamakla suçladığını söylemektedir.[282]

Onu beyaz keçe külahlı, kollarının arasında bir ceylân (şefkatinin simgesi) ve bir arslan (gücünün simgesi) tutan, sevecen ve iyiliksever bir ihtiyar görünümünde çizmek gelenekleşmiştir. Bu çizgi, Anadolu'ya gelişinde kendisini engellemek için bir şahin görünümüne bürünen Rum dervişine söylediği, "Ben size bir güvercin olarak geldim. Daha yumuşak bir görünüş bulsaydım, onu yeğlerdim. Fakat siz beni zalim bir biçimde karşıladınız."[283] sözlerine dayanmadadır.

Hacı Bektaş'ın dış görünümünü, *Vilâyetnâme*'de anlatılan biçime götürelim: Saçları, kaşları ve sakalı tıraşlı ve uzun bıyıklıdır. Muhtemel olarak da keçi yününden bir keçe külah giymededir: Soluca Karaöyük'te -Hacıbektaş'ın eski adı-, tarakçılar, Bektaşilerin ve daha sonra Yeniçerilerin beyaz keçe külahları *Elifî tac* yapımında bu yünü işlemedeydiler. Ayrıca kısa bir mintan giyiyor olmalıdır;[284] kendiniaşma (transe) anında ateşe fırlattığı yeleği (*hırka*'sı) ile bir kuşağa da gönderme vardır.

Bu dış görünüm, Ortaçağ'da Anadolu bozkırlarında bir göçer obasındaki yaşamı ölümsüzleştiren Siyah Kalem'in minyatürlerini düşündürmüyor değildir;[285] kalın yün abası ve hırkası ile XV. yüzyı-

282. Bak.: Eflâkî, *Menâkıbu'l-ârifîn,* çeviri: T. Yazıcı, Ankara 1959,I, s. 381-383, 498.

283. Krş. I. Mélikoff, a.g.e., s. 72.

284. Krş. I. Mélikoff, a.g.e., s. 74, 854-85 (Kısa giysisi, elma ağacına çıktığında bedeninin saklı yerini kapatamamıştır).

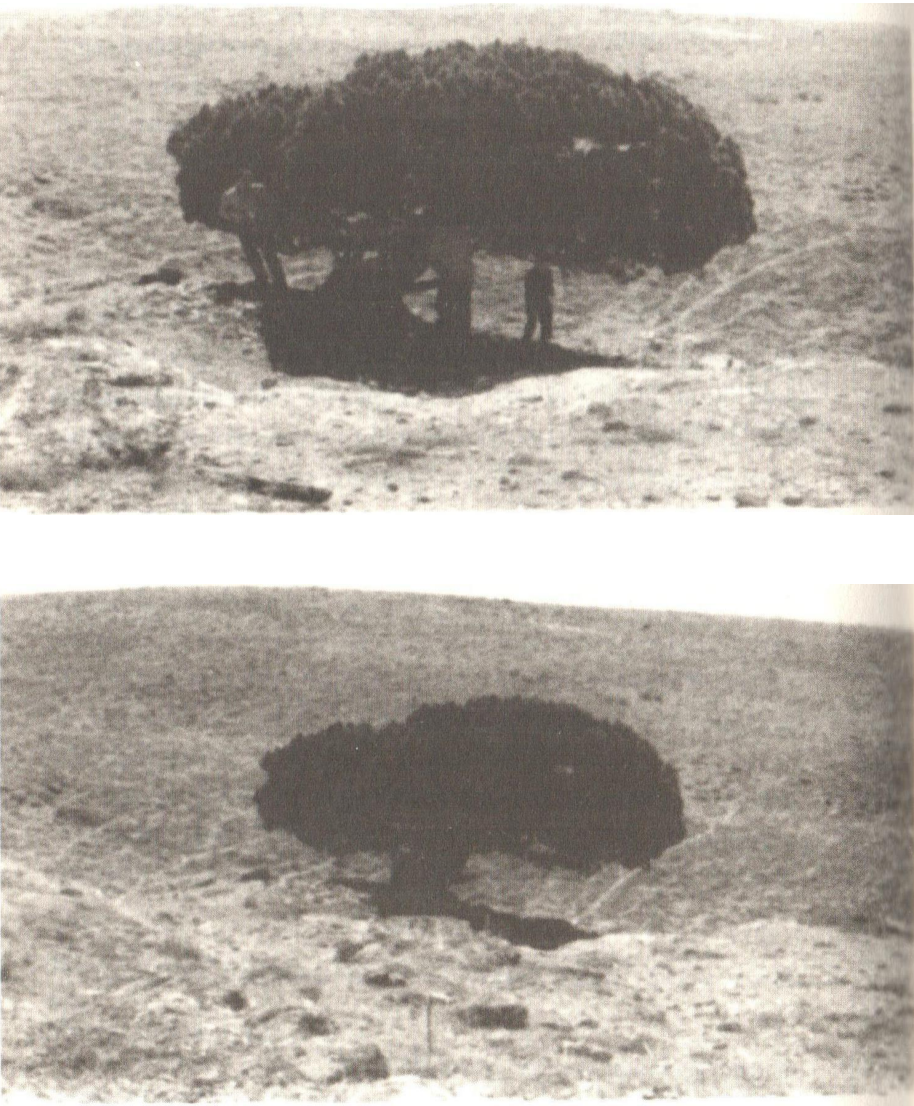
285. Krş. M.Ş. İpşiroğlu ve S. Eyüboğlu, *Fatih Albümüne Bir Bakış,* İstanbul 1955; Beyhan Karamağaralı, *Muhammed Siyah Kalem'e atfedilen minyatürler,* Ankara 1984.

lın bir utacı dervişinin, Kaygusuz Abdal'ın aşağıda çizdiği görünümüne de uymadadır:

Rum Abdalları gelür "Ali dost" deyu
Hırka giyer aba deyu post deyu
Hastaları gelür derman isteyü
Sağlar gelür Pirim Abdal Musa'ya[286]

Kendi çevresi içinde Hacı Bektaş'ın çehresi bize daha canlı ve daha gerçeğe yakın görünmektedir. Ve aynı zamanda bir hümanist, bir halk adamı ve bir utacı olan bu velinin çağrıştırdıkları da bir o kadar daha dokunaklıdır.

286. Krş. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,* Ankara 1966, s. 301-302.



Hırka Dağı'nın Ardıç ağacı.

YAKIN VE ORTADOĞU CEMAAT-DIŞI OLUŞUMLARINDA EVRENSELLİK (UNİVERSALİSME) VE GNOSTİSİZM

Bektaşi-Alevilik bir senkretizm, bir inanç karışımıdır. İslâmi bir ana temele dayanıyor olmakla birlikte, yüzyıllar boyunca yerel Anadolu kültürlerini, daha sonra da Trakya ve Balkanlar'daki birikimleri özümsemiş bulunmaktadır.

Anadolu Selçuklu Devleti ve onun yerini alan Osmanlı Devleti, çok-uluslu ve çok-dinli oluşumlardılar. Merkezci yönetimler, bu birlikteliğe hoş görü ile bakmayı bildiler ve imparatorluklarını zenginleştiren değişik topluluklardan yararlandılar.

Bu inanç karışımı ve uzlaşımı olgusunu açıkça fark ettiğimde, araştırmalarım önce Türk boylarının kattıkları Şamancı inanış öğelerine yöneldi. Bunlar daha kolay ortaya çıkabilir gibi görünüyordu. Ali'nin tanrısal kimliğinde bir güneş inanışının izlerini tanımakta güçlük çekmedim. Alevi-Bektaşilerin *nefes*'lerinde, bu görülüyordu. Sorunu, bildiri ve yazılarımda pek çok kez işaret etme fırsatı buldum.[287]

Ardından "gnostik" ya da mani'ci gnostik (gnosticomanichéen) öğelere yöneldim ve eski İran dinlerinin muhtemel temellerini araştırdım.

Bunlardan en belirgin olanı, Bektaşi-Aleviliğin ahlâk umdelerinin temeli olan Üç-Yasak, el, dil ve bel kurallarıdır. Bu üç yasak Bektaşi-Alevilerde şöyle dile getirilmiştir: *elin tek, dilin pek, belin berk tut* (Elin güvenilir, dilin güvenilir, belin güvenilir olsun); sülûkde tâlibin kulağına *"eline, diline, beline sahip ol"* diye fısıldanır.[288]

Bu üç umde, Mani'ciliğin temel kurallarından birini oluşturan, Üç Mühür'ü karşılar. Kural, Saint-Augustin'in *De moribus manic-*

287. I. Mélikoff, "Recherches sur les composantes du syncrétisme", *Sur les traces du soufisme* (1992).

288. Aynı yazar, *Hadji Bektach* (1998), s. 163,181.

haerum: de signaculo oris, manuum et sinus[289] adlı kitabında işaret edilmiş ve incelenmiştir.

Türkler Mani'ciliği VIII. yüzyıldan beri tanıyorlardı. 736'da, kağanlarının benimsemesiyle, Manicilik Uygurların resmî dini oldu. Uygur metinlerinde, üç mühür, *üç tamga* adını aldı. Dinleyenler (yani, sülûke girmiş bulunan Has'lar dışındaki inananlar, sâdıklar gürûhu) için bir "Âmentü" sayılan *Chuastanift*'te geçmektedir: Dinleyen'ler, kulak verenler, üç yasağa, *agzın, könglün, älgin* (dilin, gönlün, elin) yasağına uymadıklarından Tanrı'dan bağışlanma dilerler.[290]

Bektaşi-Alevilerin Üç Yasak'ları ile Mani'ciliğin Üç Mühür'ü arasındaki benzerlik açıksa da, manici-gnostik inançlarla olabilecek yakınlıkların ortaya çıkarılması daha güçtür. Yüzyıllar boyunca, Osmanlılarca fethedilmiş ya da ele geçirilmiş bölgelerde, Balkanlar'ın Bogomilizm'i ya da "Paulicianisme" gibi, Bizans cemaat-dışı inançlarından ya da Anadolu halklarının tarihten gelme cemaat dışılıklarından (hétérodoxie) kaynaklanan inanışlar arasında karşılaşmalar bulunduğu düşünülebilir. Van gölü bölgesindeki Thondrakit'lere de özel bir dikkat gerekmektedir. Bu toplulukların, 1828-1829 Rus-Türk savaşından sonra, Ruslarca getirilmiş ve Erivan bölgesine yerleştirilmiş Ermeni göçmenler arasındaki varlıkları, Kafkasya Genel Valiliği'ne bildirilmek üzere 1837 Etchmiatzine Rûhânî Meclisi'nce hazırlanan bir raporda işaret edilmektedir: Bu topluluklar, Van Gölü'nün batısına yerleşmiş yirmi beş aile kadardılar ve Thondrak kökenli Thondrakit'lerden Paulicien inançlı "mezhepsizler"diler. Rapor, bu mezhepsizlerin "Gerçeğin Anahtarı" adlı bir kutsal kitapları bulunduğunu ve

289. J. P. Migne, *Patrologiae Latinae,* XXXII, Paris 1961,col. 1309-1384, ch. XI-XVIII; Alfred Adam, *Texte zum Manicheismus,* Paris 1969, s. 61-62 (Augustin über die drei signaculi).

290. J.P. Asmussen, *Xuastanifi, Studien in Manihaeism,* Kopenhag 1965, s. 16, 175, 179,190, 230, 236; S. E. Malov, *Pamjatniki drevne-tjurkshoj pismennosti* Moskova-Leningrad 1951(Izd. Akad. Nauk SSSR), (Chuastanift, s.108-130; H.C. Puech, *Le Manichéisme,* Paris 1949, s. 89-90 (Noy. 385).

kitabın yazarak çoğaltıcısı Ohannes adlı birinin müridleriyle birlikte İslâm'a geçtiğini de belirtiyordu. "Gerçeğin Anahtarı", Fred C. Conybeare tarafından, aynı yüzyılın sonunda, Ermeniceden İngilizceye çevrildi.[291] Bu metnin derinliğine bir incelenişi, Türkiye'nin doğusu ile İran'ın batısında yaygın başka inançlarla, özellikle Ehl-i Hakk'larla ve belki Bektaşi-Alevilerle de, Thondrakit'ler arasındaki muhtemel ilişkileri aydınlığa çıkarabilecektir.[292]

Konuya tekrar dönersek, Mani'cilik (Manichéisme), bir ara, Orhon bölgesini ele geçirdikleri sırada Uygur Türkleri'nin resmî dinî oldu. Bu din değiştirme olayı *Yazıt*'larda geçmededir.[293] Fakat Uygurlar, IX. yüzyılda, Kırgız akınlarıyla, günümüzde Moğolistan topakları olan bu bölgeden çıkarıldılar. Mani'cilik daha hoşgörülü görünen Buda'cılık karşısında geriledi. Bununla birlikte, Mani-kökenli (manichéen) Uygur yazısı, birkaç yüzyıl, hatta Türklerin islâmlaşmasından sonraki dönemde de yaşamını sürdürdü. Volga Bulgarları da, İslâmlaşmadan önce, bu yazıyı kullanıyorlardı. 1513 tarihli, Uygur harfli bir el yazmasının Paris'te "Bibliothèque Nationale" bulunduğunu söyleyelim: Güzel minyatürlerle süslenmiş bir *Mîracnâme* ile Türkçe bir *ek-bölüm* içermededir.

Dîvâni Lûgati't-Türk'te ne Mani'den, ne onun öğretisinden söz eden Kâşgarlı Mahmûd, yine de, meselâ *Chuastanift*'te rastlanan "paçak" gibi, mani-kökenli sözcüklere yer vermededir. Kâşgarlı, bu sözcüğü Hıristiyanların orucu olarak açıklıyor.[294]

Bektaşi-Alevilikte, gnostik-maniheen öğelere ikinci rastlayışım, Yaratılış Öyküsü'nü incelerken oldu.

Yaratılışla ilgili Bektaşi-Alevi geleneklere, aynı zamanda, Kürt-

291. Fred C. Conybeare, *The Key of Truth - A Manuel of the Paulıcian Church of Armenia,* Oxford 1890 (Clarendon).

292. Bak. : I. Mélikoff, *Hadji Bektach*, s. 181-182, 190-194.

293. W. Barthold, *Histoire des Turcs d'Asie Centrale* (Mme A. Duskis tarafından fransızca aktarımı), Paris 1945, s. 38-40; 42-46,; S.E. Malov, a.g.e.

294. *Dîvânü lûgati't-Türk,* II, s. 411, 1.23:·baçag.

lere özgü inançlarda, Yezidîlerde, Ehl-i Hakk'larda rastlanıyor. Yezidilerde ve Alevilerde ortak öğelerin varlığını daha önce gözlemiştim. Şeytan'a yüklenen, fakat yanlış olarak Müslüman ve Hıristiyan içerikle karıştırılan anlam, bunlardan biriydi. Şeytan, ne Yezidîlerde, ne Ehl-i Hakk'larda, ne Alevilerde kötülük ruhunu temsil etmektedir. Her şeyden önce yeniden bedenleşme inanışı içinde Şeytan da ve aynı şekilde (bu yaşam boyunca işlenen kötülük gelecek yaşamda ödeneceğinden ve bu yaşam da önceki bedenleşmelerimizde işlediklerimizin bir ödenişi olduğundan), cehennem de, işlevsiz kalmadaydı.

Şeytan, Âdem'in önünde eğilmek istememişse, bu onun kibrinden değil, Tanrı'dan başkasına secde etmeyi kabul etmeyişindendir: Bir gurur suçu değil, bir sevgi taşması söz konusudur.[295] Âdem'e secde etmeyi ve yalnız Tanrı'ya borçlu olunan saygıyı başkasına göstermeyi reddeden Şeytan, Tanrı'ya coşkun sevgisi dolayısıyla, başka bir şey yapamazdı.

Mansur el-Hallac, İbn Arabî ve Ahmed Gazzâlî gibi bazı sûfiler, Şeytan'da Tanrı'nın yüksek bir tecellîsini görüyorlardı. Yeniden bedenleşme çemberi içinde, Şeytan, Tanrı'ya en yakın yerde durmaktadır.[296]

Yezidîler, Ehl-i Hakk'lar ve Alevilerin Yaratılış öykülerinde Cebrail olarak görünen de odur. Roger Lescot, Yezidîlerin dininin, haksız olarak söylendiği gibi, bir Şeytan'a tapma inanışı olmadığına, Şeytan'ın varlığının yer bulmadığı bir inanç biçimi olduğuna haklı olarak dikkat çekmişti.[297]

Yezidîlerde, Şeytan'ın tecellîlerinden biri de Melek Tavus'tur. Şeytan'ı tavus biçiminde düşünme Yezidîlere özgü değildir; inanış

295. Roger Lescot, *Enquète sur les Yezidîs de Syrie et du Djebel Sandjar,* Beyrut 1938, s. 29-30, 48-53; L. Massignon, "Al-Halladj, le phantasme crucifié des Diocètes et Satan selon les Yezidîs", *Opera Minora,* II, s. 18-28.

296. R. Lescot, a.g.e., s. 48-49; G. Jacob, *Beitrage zur Kenntnis des Derwisch Ordens der Bektaschis*, Berlin 1908, s. 33.

297. Roger Lescot, a.y.

Mandeen'lerde, Dürzî'lerde ve Tahtacı'larda da bu biçimdedir ve Tahtacılar kendilerini Alevi olarak tanımlamaktadırlar.

Melek-Tavus, horoz biçiminde canlandırılır.[298] Horoza, özellikle beyaz horoza Alevilerde de saygı gösterilir. Her büyük vesilede ve özellikle de iki yetişkin çocuğun *musahip* ya da *âhuret kardeşi* denen dinsel kardeşlik bağları ile bağlandığı törende, horoz kesilir. Kurban edilen horoza Cebrail denmektedir.

Ca'fer-i Sâdık'a mal edilen, fakat gerçekte Şah İsmail dönemine ait olabilecek *Buyruk* adlı kitapta bir tanıklık yer almadadır. *Buyruk*, Şâh'ın, Kızılbaşlık yoluna yakınlıklar ve taraftarlar sağlamakla görevli adamlarına öğütler ya da yazılar içermededir ve genç oğlanın sülûküne değinilen bölümde, kurban edilecek horoza Cebrail denmededir.[299]

Bir önceki yüzyılda V. Cuinet,[300] Horoz'un kurban olarak kesildiğine ve bu durumda Büyük Melek Cebrail'in simgesi olarak alındığına dikkati çekmişti. Roger Lescot,[301] Büyük Melek Cebrail'e *Tavus-el-melâike* sıfatının eklendiği bir tasavvufî risaleyi de işaret ediyor.

Daha önce bir başka yazımda,[302] *Mîracnâme*'nin (Peygamberin gece yolculuğunun öyküsü) iki elyazma nüshasını inceleme fırsatı bulmuştum. Bunlardan biri Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde (Hazine 2154) kayıtlıdır ve Şah İsmail'in oğullarından birine, Behram Mirza'ya aittir.[303] İkincisi Paris'te "Bibliothèque Nationale"de bulunmaktadır (Supplément Turc 190), Uygur harfleriyledir ve 1513 tarihlidir. Her

298. G. P. Badger, *The Nestorins and their rituals: with a narrative of a mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842-1844,* Londra 1852, I, S. 112 VD., s. 122-124; Klaus E. Muller, *Kultur-historische Studien zu genese Pseudo-Islamisches Sekte-Gebilde in Vorderasien,* Wiesbaden 1967, s. 132 vd., s. 216 vd.

299. *Buyruk,* Sefer Aytekin'in tesbit ettiği metin, Ankara 1958.

300. V. Cuinet, *La Turquie d'Asie,* I, Paris 1892, s. 319 vd.

301. Lescot, a.g.e., s. 50; Yazar, Giuseppe Furlani'den yararlanmadadır: *Testi religiosi di Yezidî,* Bolonya 1930, s. 29.

302. I. Mélikoff, "Le Problème Kızılbaş", *Turcica,* V, 1975, s. 49-67.

303. M.Ş. İpşiroğlu-S. Eyüboğlu, *Un Album du Conquétant* (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayını; tarihsiz).

iki yazma da Peygamber'in Gece Yolculuğu'nu anlatan güzel minyatürler içermededir: Peygamber, kendisini Gök Tahtına götürecek olan, çevresi meleklerle çevrili Cebrail'le karşılaştığı dokuzuncu kat Göğe (*Arş-ı a'lâ*'ya) ulaşmıştır. Ve taht üzerinde, önünde meleklerin saygıyla durdukları beyaz bir horoz vardır.

Bu horoz, Müslüman gelenekte, Gök Tahtı'nın altında durmada ve bütün yeryüzü horozlarınca tekrarlanan ötüşüyle sabah namazı vaktini haber vermededir. Köken, "mazdeen" olmalıdır: Avesta'da rastlanmaktadır.[304] Güneş bağlantılı kuş, sonsuz yaşamın ve yeniden dirilişin simgesi olarak Horoz, aynı zamanda Mithra inanışına bağlıdır.[305]

W. Ivanov ve M. Mokri, Ehl-i Hakk'lar, Yezidîler ve Alevilerde ortak noktaları gösterdiler.[306] İlk ikisinde Yaratılış Öyküsü'nü daha önce anlattım.[307] Burada yalnızca Alevilerinkini anımsatmakla yetineceğim.[308]

Konuyla ilgili, Velioğlu imzalı *nefes*'in (ilâhî) tamamını buraya alıyorum. XIX. yüzyılda yaşamış olan Veli adlı bir âşık-ozan tanıyoruz. Elimizde, ondan 1234 (1818) ve 1250 (1834)'de yazılmış şiirler bulunmadadır. Bu "Veli" şiirlerinde *Urumeli* adı geçtiğine göre, belki de Rumeli'liydi.[309] Fakat *nefes*'te geçen Velioğlu'nun aynı kişi olup olmadığını bilmiyoruz.

304. *Vendidad,* Farg. XVIII, 15; Bak.: Darmeteter, II, s. 245; III, s. 12.

305. Franz Cumont, *Le coq blanc des Mazdéens et les Pythagoriciens,* CR des Séances de l'Académie des Inscription et Belles Lettres, 1942, s. 283-300; Erwin R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco Roman period, VIII, New-York 1958, s. 59-70.*

306. W. Ivanov, *The Truth-worshippers of Kurdistan,* Leiden 1953, 2-5; M. Mokri, *L'Esotérisme kurde,* Paris 1966, s. 17, 109.

307. Bak.: I. Mélikoff, *Hadji Bektach,* s. 184-185, 185-188.

308. Bak.: a.g.e., s. 185-188.

309. Atilla Özkırımlı, *Alevilik-Bektaşilik ve edebiyatı,* İstanbul 1985, s. 294-300. Bu nefes aynı şekilde, S.N. Ergun'un (*Bektaşi-Kızılbaş-Alevi şairleri ve nefesleri,* III, 1956, s. 85-95) ve Cahit Öztelli'nin (*Bektaşi gülleri: Alevi-Bektaşi şairleri ve nefesleri,* İstanbul 1973, s. 372) yer almadadır.

Bu *nefes*, geleneksel *Ayin-i Cem*'lerde sık sık okunmakta ve *semâ'* yoluyla, aynı zamanda danslaştırılmaktadır. Merdivenköy'de Şahkulu Tekkesi'nde, bizzat Dede tarafından canlandırılışına ve okunuşuna tanık oldum. Dede, Malatyalı Hasan Dede'ydi:

Yerin göğün binasını kurunca
İbtidâ hidâyet ârife indi
"Sen kimsin, ben kimim?" diye sorunca
Sorduğu ol demde kana boyandı
Has nenni nenni dost nenni nenni

"Sen sensin, ben benim!" dedi Cebrail
Olmadı mürşidün emrine ka'il
Havada dolandı tamam kırk bin yıl
Tevekkel bâbına vardı dayandı
Has nenni nenni dost nenni nenni

Hitaptan bir nida geldi ol zaman
Dedi "Yâ Cebrail sözlerime kan,
Sen Hâliksın, ben mahlûkum di heman!"
Kara rengi ala renge boyandı.
Hay hay yürüyelim Şâh-ı Merdan aşkına

***

Mürşidler aradı yedi kat yeri
Ne dağ koydu, ne taş koydu mermeri
Âdem'e gizlendi cenâb-ı Bârî
Arş u kürsü arayanlar usandı

Hak ağaçta olsa dülgerler bulur
Hak denizde olsa balıklar bulur
Yerde gökte olan orada kalır
Vilâyet keremi Âdem'e indi

Secdeyi Âdem'e buyurdu ol Hak
Âdem'den gayrıya görünmez mutlak
Velioğlı Hünkârdan almıştı sebak
Çok şükür derdimiz Hakk'a dayandı

(Başlangıçta, yer-gök olduğunda tanrısal aydınlanış ârif'e -mânevî mürşid'e- indi; Kendisine, "Sen kimsin, ben kimim?" diye soruldu. Ârif o anda kıpkırmızı oldu, kan rengine boyandı.

Cebrail -ârif kişi-, "Sen sensin, ben benim!" dedi. Fakat yanıtı mürşidin istediği yanıt değildi. Kırk bin yıl gökte dolaştı durdu; sonunda boyun-eğiş kapısına dayandı.

O an, ga'ibden -hâtif'den-, "Ey Cebrail, sözlerime inan ve hemen; Sen Yaradansın, ben yaradılanım, de!" diyen bir ses duydu. Kararan rengi yeniden ala renge döndü.

Mürşidler, yedi kat yeri aradılar; ne dağ, bıraktılar, ne taş ne mermer. Yaradan Tanrı, Âdem'de gizliyken, onlar Arş ve Kürsü arayarak bezdiler.

Tanrı ağaçta olsa dülgerler bulurlardı. Denizde olsa balıklar bulurdu. Yerde ve gökte olan orada olur: Onun veliliğinin yüceliği Âdem'e indi.

-Bunun için- Tanrı, Âdem'e secdeyi buyurdu. O, ancak Âdem'de tecellî buldu, yalnız onda göründü. Velioğlu bu dersi Hünkârdan aldı ve düşüncesi Hakk'a dayandı.)

Bu *nefes*, yaratılışın başlangıcındaki karmaşaya (chaos) ve tanrısal özünden habersiz, bu karmaşa içinde başıboş kalan ve boşluğa düşen "manevî rehber"e, Cebrail'e göndermeyle başlıyor. Sonra soru geliyor, "Sen kimsin? Ben kimim?" Cebrail bilgisiz olduğu için yanıt-

layamıyor. Sonunda, "Hâtif"den bir ses, ona yanıtı öğretiyor: "Sen Yaradansın, ben yaratılanım!" Cebrail, kendisini saran ve bilgisizliğin rengi olan karanlıktan sıyrılıyor ve Işığın rengi olan ala renge bürünüyor.

Manzumenin ikinci bölümünde, Tanrı'nın, Âdem'in gönlünde gizli olduğu anlatılıyor; tanrısal Büyüklük Tahtı'nın onun gönlünde bulunması sebebiyle meleklerden Âdem'e secde etmelerini isteyen Tanrı'ya gönderme yapılıyor.

Böylece, Alevilerde, Ehl-i Hakk'larda ve Yezidîlerde aynı ortak anlatıya rastlanıyor. Kurgu, her üçünde de aynıdır: İlk Kişi'nin kendisini bilgisiz kılan Madde âlemine düşüşü; anlaşılmayan ve yanıtsız kalan, tanrısal Us'un çağrısı ve en son, uyuyan ruhu, kurtarıcı bilinç-birikimine (*gnose*, irfan) uyandırıcı yanıtı belleten Rehber'in, -tanrısal Us'un bedenleşmesi olan Dost'un-, araya girmesi.

Burada, gnostik-maniheen bir bağlam beliriyor: İlk Kişi'nin kendini bilinçsizleştiren ve yanlışa götüren bir madde âlemine düşüşü ile onu bilgisizlik uykusuna dalmış bularak uyaran Kurtarıcı'nın (Dost'un) çağrısı. Kişi sınanır ve tanrısal özünü kavrar.

Aynı kurguya, bütün bilinç-birikimli kültürlerde (*gnose*, irfan), özellikle de Mani'cilikte rastlanmadadır. Birinci evre: Düşüş; ikinci evre: Anlaşılmayan çağrı; üçüncü evre: Tanrısal Haberci'nin (Dost'un) araya girişi ve Çağrının Yanıtı.[310]

SEÇKİNLERİN TOPLANTISI

Bektaşi-Alevilik ile "gnostik-mani'ci" inanış arasında, otuz yıl boyunca şöyle ya da böyle değinip geçtiğim üçüncü benzer nokta sonunda, topluluk üyelerinin birbirlerine sesleniş biçimi olan *erenler* sözcüğüyle belirginleşti.

Erenler, *kardeş* ve *bacı* olabilmededir. Çünkü Bektaşi-Aleviler-

310. H.C. Puech, *Le Manichéisme: son fondateur; sa doctrine,* Paris 1949, s. 61-92; aynı yazar, *Sur le Manichéisme,* Paris 1979, s. 5-10, 327-329; Hars Jonas, *La religion gnostique,* Paris 1978, s. 89-134, 277-294; Michel Tardieu, *Le Manichéisme,* Paris 1997 (düzeltilmiş 2. baskı), s. 94-101.

de kadının önde gelen bir yeri vardır; kadın, erkekten aşağı değildir, törenlere katılır ve erkeklerle yan yana oturur. *Dede-Baba* (topluluğun başkanı), üyeleri "erenler" diye çağırır. Alevi-Bektaşilerin törenleri *Âyin-i Cem'e*, *Erenler Cemi*, "Seçkinler toplantısı" adı verilir.

Bütün "gnostik" eğilimlerde olduğu gibi, Bektaşi ve Alevi topluluklarına katılmak için, "sülûk" sınamalarından geçmek gerekir ve ancak böylece "sâlik" olunabilir. Manici'likte Başlayanlar'la (ya da "Kulak-veren"lerle), Seçkinler ve Yetkinler ayırılmaktadır. *Âyin-i Cem*'e katılabilmek için de, bir sâlik ya da yetkin, başka bir deyişle irfan gizlerine ermiş bir *eren* olmak gerekir.

Seçkinler ya da yetkinler cemine, "Kırklar Cemi" de denir. Burada söz konusu, Müslüman tasavvuf geleneğinin Dünya'yı elinde tutan kırk koruyucu ruhudur. Kırklar'ın, *Ayin-i Cem*'de öncelikli bir yeri vardır. Törenin bir yerinde Peygamberin gece yolculuğu canlandırılır. ***Âyin-i Cem, öte dünyadaki Kırklar Cemi'nin bir tekrarıdır.***[311]

Hatai'nin bu cem'le ilgili bir manzumesini buraya almak isteriz. Bu manzume, Sadeddin Nüzhet Ergun[312] ve İbrahim Arslanoğlu[313] tarafından ayrı ayrı yayımlandı. Şirin Mélikoff'un Fransızca çevirisiyle birlikte veriyoruz:[314]

311. Bak.: I. Mélikoff, *Hadji Bektach,* s. 17-19; aynı yazar, "Le problème bektaşi-alevi: quelques dernières considérations", *Turcica,* XXXI, 1999, s. 26-29.

312. S.N. Ergun, *Bektaşi Şairleri ve Nefesleri,* I (ikinci baskı) İstanbul 1955, s. 1, 49-51; *Hatayi: Divan-ı Şah İsmail Safavî, Hayatı ve nefesleri,* İstanbul 1956 (ikinci baskı), s. 112-113.

313. İbrahim Arslanoğlu, *Şah İsmail, Hayatı ve Anadolu Hatâyileri,* İstanbul 1992, s. 520-521. İ. Arslanoğlu'nun yayını Türkiye'deki yayınların en iyisidir; şiirlerin eleştirici bir çözümlemesine çalışılmıştır.

314. *Littérature populaire: en suivants les achıks,* ANKA 1996, no.27/28, s. 58-61. Ancak, *Hatayi Divanı* adlı eserinde S.N. Ergun tarafından verilmiş olan metnin aktarıldığı bu yayında, "Şeyh Hatayi" mahlâsı "Şah Hatayi" olarak düzeltilmiş bulunuyor.

Kırklar meydanına vardım
"Gel berü eylen" dediler
İzzet ile selâm verdim
"Gel işte meydan" dediler.

Kırklar bir yerde durdular
"Otur" deyü yer verdiler
Önüme sofra yazdılar
"El lokmaya sun" dediler.

Kırkların kalbi durudur
Gelenin kalbi arıdır
"Gelişin kandan beridir
Söyle sen kimsin" dediler.

"Gir sema'a bile oyna
Silinsün açılsun ayna
Kırk yıl kazanda dur kayna
Dahı çig bu ten" dediler.

"Gördüğünü gözün ile
Söyleme sen sözün ile
Andan sonra bizim ile
Olasın mihman" dediler.

"Düşme dünya mihnetine
Talib ol Hak hazretine
Âb-ı zemzem şerbetine
Parmağını ban" dediler.

*"**Şah Hatayi**'m nedir halin*
Hakk'a şükr et kaldır elin
Gıybetten kese gör dilin
Her kula yeksan" dediler.

Ve Fransızca çevirisi:

Devant les Quarante je suis
"Avance-toi, frère", ont-ils dit.
Salut, respect je leur rendis
"Entre à l'assemblée" ont-ils dit.

Des quarante siège l'assemblée
"Viens, prends place" ont-ils dit.
Un repas devant moi dressé
"Sers-toi de ce plat" ont-ils dit.

Des quarante le cœur et clair
Du novice le cœur est pur
"Qu'est-ce qui t'a conduit jusqu'ici?"
Dis-le nous, frère" ont-ils dit.

Ce que tu as vu de tes yeux
Ne le dis pas avec les mots
Dorénavant auprè des nôtres
Tu seras hôte" ont-ils dit.

***Hatayi** suis, quel est ton vœu?*
Lèves les mains, rends gloire à Dieu
De l'invisible, plus un mot
Nous sommes tous égaux" ont-ils dit.

HATAİ'NİN BAZI ŞİİRLERİNİN ÇÖZÜMLENİŞİ

Hatai'nin, çağının "gnostik-dualist" ruhunu o kadar iyi yansıtan manzumelerinden ayrılmayalım. Şah İsmail, şiirdeki adıyla Hatai, babasını öldüreni yenerek ortadan kaldıran genç kahraman; on dört yaşında Tebriz'de Şah ilân edildiğinde bir ışık çemberiyle çevrili görünür. Kendini hemen hemen tanrısal bir kişilik, uğruna can feda edebileceği bir görevle görevlendirilmiş olarak duyumsamaktadır. Fakat kısa zamanda, Çaldıran'dan sonra, içki ve sefahate kapılarak bu kez dü-

şüş felâketinin ve umutsuzluk şeytanının sürükleyip götürüşüne kendini bıraktığında, ışığın meleği, cehennem meleğine döner.

Babası Şeyh Haydar, Şirvanşah Ferruh Yesar'a karşı açtığı savaşta, 8 Temmuz 1488'de öldürüldüğünde İsmail bir yaşındaydı. O zaman, Haydar'ın üç oğlu ve anneleri Uzun Hasan'ın kızı Âlem Şah için, Akkoyunlu mirasçıların kovalamaları ile gürültülü ve tehlike dolu bir dönem başladı. Üç oğuldan yalnız İsmail sağ kaldı.

1493'te İsmail, Gîlân'da Lâhican emîrinin koruması altına sığındı; altı yıldan fazla onun yanında kaldı ve iyi bir eğitim gördü. Çocukluğunun fırtınalı günlerine rağmen, büyük bir irfan adamı, çağının tasavvuf ve edebiyatında bilgili, Türkçe ve Farsça yazabilen, üst düzey bir şair olarak yetişti. Şah İsmail, Müslüman ve Şiî irfanda, derin bir sûfiydi, fakat sûfiliği "gnostik" (kişisel bilinç temelli) öğelerle yoğrulmuştu.

Şah İsmail'in dindarlığı, yeniden-bedenleşme ve biçimlerin çokluğu inanışına dayanıyordu; kendisinin, Tanrı'nın Zâtı, Ali'nin Sırrı ve onun "devr" içindeki bedenleşmesi olduğunu, ileri sürüyor, bunu, şiirlerinde açıkça söylüyordu:

Gül ağaçdan bitdi geldi Şâh'a yoldaş olmağa
Sırr-ı Şâh idi ezelden geldi sırdaş olmağa

Yüreği dağ olmayınca bağru kanlu lâ'l-tek
Hîç kimin haddi yokdur kim Kızılbaş olmağa

"Küntü kenzen" sırrı devrinde Muhammed nûrıdır
Kırmızı tâc ile geldi âleme fâş olmağa

İsmi İsmaîl hem Zâtı Emîrü'l-mü'minîn
Yüzini görgeç havâric râzı (dur) taş olmağa[315]

315. "Remel" bahrinde. Krş. V. Minorsky, "The poetry of Shah Ismail", I, *BSOAS*, X, 1939-1940, s. 1007a-1053a.; Tourkhan Gandjei, *Il Canzoniere di Šah Isma'il Hatâ'i*, s. 133-134 (214. manzume); I. Mélikoff, *Hadji Bektach*, s. 126-138.

(Gül dalından kopup geldi, Şâh'â yoldaş oldu. Ezelde Şâh'ın Sırrı idi, geldi sırdaş oldu.

Yüreği kızıl ateşle dağlanmadan, bağrı yâkut gibi kan dolmadan, Kızılbaş olmak hiç kimsenin haddi değildir.

"Ben gizli hazine idim" sırrı devrinde, o Muhammed nûru idi; kırmızı tâc ile gelip kendisini âleme açıkladı.

İsmi İsmail ve Zât'ı Emîrü'l-mü'minîn olan onun yüzünü görünce, kâfirler taş olmaya râzı olur.)

Hatai, Bakû yakınında Buzovni'de Ali türbesinin bakıcısı olan bir din adamından birkaç kez ezbere okutarak dinlediğim şu şiirden de anlaşılacağı üzere, evrensel olmanın peşindeydi:

Yakîn bil kim Hudâyîdur Hatayî
Muhammed Mustafâyîdur Hatâyî

Safî nesl-i Cüneyd-i Haydaroğlu
Aliyyü'l-Murtazâyîdür Hatâyî

Hasan aşkına meydâna girübdür
Hüseyn-i Kerbelâyîdür ***Hatâyî***[316]

....

Daha önce babası için olduğu gibi, kendisini tanrılaştıran taraftarlarının yüreklendirişiyle, genç Şah, buna kendini inandırmakta son noktaya varmıştır: Hatai, Tanrı'nın Zâtı olduğunu düşünmektedir.

Evrensel "dönüş" çemberinde o, peygamberlerin, Mansur el-Hallac gibi, büyük mutasavvıfların ve velilerin yeniden bedenleşmesidir ve kendini evrensel olarak algılamadadır. Kendisi dindir ve önünde Tanrı gibi secde edilmesi gerekendir.

316. "Hezec" bahrinde. Bir *düvazdeh,* On İki İmam'ı öven bir manzume. Krş. Tourkhan Gandjei, a.g.e., s. 24-25, (24. manzume); ayrıca bak.: I. Mélikoff, "Le problème Bektaşi-Alevi", *Turcica,* XXXI, s. 24-26.

Allah Allah deyüng Gaziler din Şah menem
Karşu gelüng secde kılung Gaziler din Şah menem
Uçmakta tuti kuşıyam ağır leşker erbaşıyam
Men sûfiler yoldaşıyam Gaziler din Şah menem
Nerlerd'ekersen biterem handa çağırsan yeterem
Sufiler elin dutaram Gaziler din Şah menem
Mansur ile darda idim Halil ile narda idim
Musa ile Tur'da idim Gaziler din Şah menem
Işraadan beri gelüng Navruz edüng Şaha gelüng
Hey Gaziler secde kılung Gaziler din Şah menem
Kırmızı taclu boz atlu ağır leşker (...) heybetlü
Yusuf peygamber sıfatlu Gaziler din Şah menem
***Hatayi**'yem al atluyam sözi şeherden datluyam*
Murtaza Ali Zatluyam Gaziler din Şah menem[317]

317. V. Minorsky, a.g.e., (18. manzume); T. Gandjei, a.g.e., s. 22 (20. manzume); I. Mélikoff, *Hadji Bektach,* s. 184.

HATAİ'DEN GNOSTİK İÇERİKLİ BAZI ŞİİRLER

I

Yer yoğ iken gök yoğ iken ben ezelden var idim
Gevherin yekdânesinden ileri perkâr idim

Gevheri âb eyledim dutdı cihânı serbeser
Yer ü göğ ü arş u kürsü yaradan Settâr idim

Girdim Âdem cismine sırrımı kimse bilmedi
Men o Beytullah içinde tâ ezelden var idim

On sekiz min âlemi men gerdiş ile gelmişem
Ol sebebden Hak ile sırdar idim esrâr idim

Dünyasından men onun sırrın bilirdim ol menüm
Dünyanın altındaki sac kızdıran ol nâr idim

Gâh Hüseyin'den bile postımı soydı kodılar
Gâh Mansur donına girdim Ene'l-Hak dâr idim

*Men **Hatâyî**'yem Hak'ı Hak tanımışam bî-güman*
Anın için ol yaratdı men ana derkâr idim[318]

(Yer gök yok iken ben ezelden var idim. Tek parça cevherden ilerde, cevher ölçücü idim. Cevheri suya çevirdim, su bütün dünyayı kapladı; yeri, göğü, arşı ve kürsüyü yaratan Settâr idim. Âdem cismine girdim, sırrımı kimse bilmedi; Ben ezelden beri o Beytullah içinde gizli idim. On sekiz bin âlemi gezip dolandım geldim. Bu

318. S.N. Ergun, *Hatayı Divanı*, s. 156 (145. manzume), İbrahim Arslanoğlu, a.g.e., s. 85. Son beyitten önceki beyti, Sadeddin Nüzhet Ergun, *"Ey Hüseyni hâricî lâ'in ile bozdu postumu"* biçiminde alıyor.

sebepten ben Tanrı'nın sırrını bilendim, sırrın kendisiydim. Yarattığı dünyadan, ben onun sırrını bildim, o benim. Denizin dibindeki sacı kızdıran ateş bendim. Bazen Hüseyn ile birlikte postumu soyup bıraktılar. Bazen Mansur'un bedenine girdim, Ene'l-Hak[319] dârına çekildim. Ben Hatâî'yim, Hakk'ı hiç şüphe etmeden Hak bilirim. Beni bunun için yarattı; ben onun açıklanışı idim.)

II

Ezelden ışk ile dîvâne geldim
Yerim meyhânedir mestâne geldim

Hezâran dona girdim ben dolandım
Bugün haşmetle ben meydâne geldim

İmâmımdır benim ol Şâh-ı Merdan
Bugün nesl-i Ali dîvân'e geldim

İmâm ışkına çalaram kılıncı
Münâfik kırmağa meydâne geldim

Menim bunda ***Hatâyi*** *Haydar oğlı*
Çu İsmail kimi kurbâna geldim[320]

(Ezelden aşk ile çılgın gelenim; esrik gelenim, yerim meyhanedir[321] Binlerce bedene girdim, dolandım; bugün büyüklüğümle meydana geldim. O Şâh-ı Merdan imâmımdır, bugün Ali nesli divana geldim. İmâmın aşkına kılıç çalarım; meydana münafık[322] kırmaya geldim. Burada Haydar oğlu Hatai'yim, İsmail[323] gibi kurban olmaya geldim.)

319. " Ben Hakk'ım"; Mutlak olan gerçeğim.
320. "Hezec" bahrinde. İ. Arslanoğlu, a.g.e., s. 283; Nejat Birdoğan, *Alevilerin büyük hükümdârı Şah İsmail Hatayi* (1991), s. 248-249.
321. "Meyhane", dervişlerin meyhanesidir ve bâtınî anlamdadır.
322. *Münafık;* dinde ikiyüzlü, riyakâr olan.
323. Müslüman gelenekte, İbrahim'in, oğlu İsmail'in kurban edilmek üzere hazırlanışına gönderme.

III

Bugün geldim cihâna serverem men
Yakın bilüng ki İbn-i Haydar'èm men

Ferîdun Husrev u Cemşîd ü Dohhâk
Ki Rüstem Zâl hem İskender'em men

Ene'l-Hak sırrı uş gönglümde gizli
Ki Hakk-ı Mutlak'am hak söylerem men

Mevâlî mezhebem Şâhung yolunda
Müselmânem diyânet rehberiyem men

Nişânumdur menüm tâc-i saâdet
Süleyman eline engüşterem men

(Muhammed nûrındandır Ali sırrından)
Hakîkat bahr'içinde gevherem men

***Hatâyî**'em Şahâ eksüklü kulum*
Kapunga bir kemîne kemterem men[324]

(Bugün dünyaya önder olmağa gelen benim. Şüphesiz bilin ki, ben Haydar'ın oğluyum. Ferîdun, Husrev, Cemşîd, Dohhâk, Zal oğlu Rüstem[325] *ve hem de İskender'im. "Ene'l-Hak"*[326] *sırrı benim gönlümde gizlidir; mutlak Hakikat benim, ben hakikati söylerim. Mevlâ-*

324. "Hezec" bahrinde. T. Gandjei, a.g.e., s. 125, (198. manzume); İ. Arslanoğlu, a.g.e., s. 95 (317. manzume); N. Birdoğan, a.g.e., s. 264-265 (202. manzume). Dördüncü beyit, yalnız T. Gandjei'nin yayınında yer almadadır.

325. İbrahim Arslanoğlu'nun "Rüstem(-i) Zal" okuyuşunu "İbn Zâl" okunuşuna yeğleyişimiz dışında, T. Gandjei'nin metnini yeğledik ve onu esas aldık. Eski İran'ın bu yaşamları söylenceleşmiş hükümdarları için bak.: Henri Massé, *Firdousi et l'épopée nationale,* Paris 1935; ayrıca bak.: *Ferdousi; Le Livre des Rois,* Gilbert Lazard çevirisi; G. Lazard tarafından incelenerek seçilmiş parçalar. Paris 1979.

326. Mansur el-Hallac'ın sözleri. Bak.: not. 33.

lar mezhebindenim, Şâh'ın yolundayım; müslümanım ve din rehberiyim. Saadet tâcı benim başımdadır; ben Süleymân'ın parmağındaki yüzüğüm. Muhammed nûrundan, Ali sırrından; hakîkat denizindeki inci benim. Hatai'yim, ey Şâh, eksikli bir kulum, kapında zavallı bir düşkünüm.)

IV
Bir kandilden bir kandile atıldım
Türab olub yeryüzüne saçıldım
Bir zaman Hak idim Hak ile kaldım
Gönlüme od düşdi yandım da geldim

Ezelden evveli biz Hakk'ı bildik
Hak'dan nidâ geldi Hakk'a Hak dedik
Kırklar meydanında yunduk pâk olduk
İstemem taharet yundum da geldim

Şunda bir kardaşla kayda düşmüşem
Pirler makamında yanub pişmişem
Kırklar meydanında hem görüşmüşem
İstemem yanmağı yandım da geldim

***Şah Hatayi** eydür senindir ferman*
Olursun her kulun derdine derman
Güzel Şah'ım sana bin canım kurban
İstemem kurbanı kestim de geldim[327]

Fakat hiç düşünmeden inandığı, bütün kurguları, bir yaz günü, 23 Ağustos 1514'te Çaldıran'da bir vuruşla yıkıldı.

Savaşın yıkımından sonraki kaçış ve umutsuzluk, şüphesiz bu felâket üzerine yazdığı bir şiirinde yankılanmadadır.

327. S. N. Ergun, Hatayı Divanı, s. 61-62; N. Birdoğan, a.g.e., s. 72; İ. Arslanoğlu, a.g.e., s. 475-476; I. Mélikoff, *Hadji Bektach*, s. 227.

Neler geldi gelesidür meded hey
Cihan ehli ölesidür meded hey

Gelür hükm-i ilâhi İsra' ile
Ulu soru olasıdur meded hey

Günahkârlar günahı sormah içün
Ulu divan durasıdur meded hey

Kurulur adl içün mîzan terâzî
Ameller tartılasıdur meded hey

Peyamberler kaçar ümmetlerinden
Ki nefse nefs olasıdur meded hey

Sora sora yetirirler sırâta
Niceler sıyrılasıdur meded hey

Bu bedbaht Âdemoğlundan temâmet
Yedi damu dolasıdır meded hey

***Hatayi** derdine derman bulunmaz*
Ya Rab hâli n'olasıdur meded hey[328]

(Gelecek olan her şey geldi, yetiş hey! Dünya insanı ölümlüdür, yetiş hey! Tanrı'nın hüküm günü hızla gelir ve o gün büyük soru sorulur, yetiş hey. Günah işleyenlere soru sorulmak için ulu divan önünde durulur, yetiş hey! Adalet için terazi kurulur, işlenenler tartılır, yetiş hey! Peygamberler ümmetlerinden kaçar, herkes kendi başına kalır, yetiş hey! Sorular sorar, Sırat'a götürürler, ne mutlu kurtulanlara, yetiş hey! Şu bahtsız insanoğlu ile yedi cehennem baştanbaşa dolacak, yetiş hey! Hatayi'nin derdine artık derman yok; Ya Rab, hâli ne olacak? Yetiş hey!)

328. "Hezec" bahrinde. T. Gandjei, a.g.e., s. 157 (254. manzume). Şah İsmail'in kişiliği üzerine iyi çalışılmış bir çözümleme olarak bak.: Jean Aubin, "L'avénement des Safavides reconsidéré" (études safavides III), *Moyen Orient et Océan Indien (Middle East and Indian Ocean) XVI-XIX e s., no. 5,* Paris 1988, s. 1-130.

BÖRKLÜCE MUSTAFA ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA [329]

Birkaç yıldır, Şeyh Bedreddin üzerine, Michel Balivet'nin çalışmalarının sonucu değerli bir eserden yararlanmadaydık.[330] Şimdi de St. Petersbourg'lu meslektaşım Konstantin Zhukov; "Bedreddin-Torlak Kemal-Börklüce Mustafa" üçlüsünün kanatlarından birini oluşturan Börklüce Mustafa ayaklanmasının çözümlenmesinde, belki de söz konusu üç kanadın bir bütün olmadığını göstermeye varacak bir adım daha attı.

Zhukov, Börklüce kanadının çözümlemesini İtalya'dan kaynaklarla tamamlıyor ve Fransisken ayrılıkçılar Fraticelli'lerin eylemlerine ve onların XIV. yüzyılda Ege bölgesindeki Türklerle ilişkilerine eğiliyor.

Yunanistan'daki Latin yörelerde ve Girit gibi Venedik yönetim bölgelerinde, Katolik ayrılıkçıların etkinlikleri, Papa XII. Jean, VI. Clément, VI. Innocent ve XI. Grégoire'ı da kaygılandırmamış değildi.

Aydın emîri Umur Paşa, 1346'da Venedikli elçilere, Haçlılardan Viyanalı Humbert'in, İzmir karşısında, Hıristiyan dostlarının (Papa yanlıları Guelfe'ler ve Gibelin'lerin) desteğini almış olsa da, kendisini korkutmadığı yanıtını verecektir.[331]

Öte yandan, bir Hac ziyaretçisi, Rudolphe de Sachram bize anla-

329. K. Shukov, "The Cathars, Fraticelli and Turks: a new interpretation of Berkludje Mustafa's uprising in Anatolia c. 1415", *Acts of the XVIII th International Congress of Byzantine Studies, Moskova 1991,* Byzantine Studies Press, Sheperdstown, W. V. 1996, s. 188-195; K. Zhukov, *K istorii religioznyx dvizhenii v Vostocnom Srednezemnomore v XIV-XV vv: Novaja interpretacija vosstanija Berkljudje-Mustafy c Turcii (okolo 1415 g.).* Pravıslamyj Palestinskj sbornik, vypusk 98 (35), St Petersbourg 1998, s. 84-98.

330. Michel Balivet, *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans ottomans: vie de Cheikh Bedreddin le "Hallaj" des Turcs* (1358/59-1416), İstanbul 1995 (Isis yayını).

331. Irène Mélikoff-Sayar, *Le Destan d'Umur Pacha,* Paris 1954; K. Zhukov, *Egejkie Emiraty v XIII-XIV v.,* Moskova 1988 (Akad. Nauk.).

tıyor ki, 1330 yıllarında, yöreye Lombardiya'dan gelmiş bulunan ve sözde-Hıristiyanlar olarak adlandırılan "Gibelin" sığınmacıları, Efes yakınlarında bir kent kurmuşlardı ve Ege denizindeki Latin güçlenmelerine karşı Türk akıncılarla işbirliği yapmadaydılar. Bu dönemde Türklerin Ortodoks olanlar kadar Katolik olanlarla da, -Doğu bölgelerinde Neo Paulicien'ler, Ege yörelerinde Cathar'lar, Bosna ve Bulgaristan'da Bogomil'lerle-, ayrılıkçı inanç birliktelikleri kurduklarını görüyoruz. Nitekim XIII. yüzyıl ortalarından başlayarak, Cathar'ların amansız bir engizisyon kovalayıcısı olan Pataren piskoposu Ramerius Sacconi, bölgesi olan Filadelfia (Alaşehir) çevresinde altı Cathar kilisesinin bulunduğunu söylemektedir.

1341'de, Umur Paşa, Korent körfezine bir akında, Naupact yakınında, Türk kaynaklarca Keşişlik (Manastır) adı verilen bir adayı (söz konusu, Trisma adasıdır)[332] ele geçirmişti. Bu ada, başlarında Angelo de Clareno'nun bulunduğu ayrılıkçı Fransiskenlerin elindeydi. Mutlak yoksulluğu savunan, Calabre'li kutsal metinler yorumcusu Angelo de Clareno, -1254'te, genç Fransisken Gérard de Borgo San Domino tarafından düşünceleri bozulmalara uğrayacak olan- Joachim de Flore'nin (ölm. 1212) öğretisinin izleyicisi idi.

Angelo de Clareno tarafından yönlendirilen ayrılıkçı Fransisken topluluğunun adı Fraticelli idi. 1318 ve 1320 tarihli papalık duyurusuyla yasaklanmış olsa da, İsa'nın ve havarilerinin yoksul yaşamlarını benimsemeyi öğütlemede direniyor ve tek gerçek dinin, Nur inanışı olduğunu ileri sürüyorlardı.

1344'te Papa VI. Clément, Hıristiyan Doğu beldelerinin bütün piskopos ve başpiskoposlarına seslenerek bu ayrılıkçılara karşı çıkmalarını istedi. Fakat aynı Papa, 1346'da, Asya'yı dolaşarak İsa'nın yoksul yaşamını öğen bir St-Jean yorumcusu Ermenice yazdığı için, Selefki (Seleucie) başpiskoposunu suçladı.

1354'te VI. Innocenet, Kırını Hazarları arasında vaaz veren Fra-

332. Pirî Reis, *Kitâb-ı Bahrîye,* İstanbul, 1935, s. 318.

ticelli misyonerlerine ceza uygulamak zorunda kaldı. 1375'de XI. Grégoire ise bu misyonerlerin Yakın-Doğu'da hep etkin olduklarını öğreniyordu.

Bizanslı tarihçi Doukas'a göre, 1415'te Börklüce Mustafa, Aydın ilinde vaaz vererek yoksulluğu ve kadınlar dışında mülk ortaklığını övmedeydi. Bir kâfire, kâfir diye tavır alan bir Türk, kendisi de kâfir olur, diyordu. Taraftarları, *Kalender* dervişlerin giyimi olan ince bir gömlekle, baş açık, yalın ayak geziyorlardı. Sakız (Chio) Cenovalıları ile de ilişki içindeydi. Samos'ta (Sisam'da) tanıdığı, fakat Sakız'da yaşayan ve kendisini bir mürid olarak gören yaşlı bir münzevi ile görüşüyordu.

Ayaklanmanın korkunç bastırılışını ve feci sonunu biliyoruz: Börklüce Mustafa'nın, müridleriyle zincire vurularak götürülüşü, çarmıha gerilişi, taraftarlarının acımasızca yok edilişi.

Ona verilen ve bir *kalender*, bir dilenci derviş olarak beliren Torlak Kemal'le şeyh Bedreddin'e uygulanan cezadan farklı ceza bana her zaman çarpıcı gelmiştir. Torlak Kemal de, Şeyh Bedreddin de asılarak öldürüldüler. Bu bizi, olayda üç ayrı evre bulunduğunu düşünmeye götürmektedir: Torlak Kemal'in halk ayaklanması, *Ulema* Bedreddin'in başkaldırısı, Börklüce Mustafa'nın silâhlı eylemi -her ne kadar üç olay zamandaş ise de ve merkez yönetimi sarsma gibi ortak bir amaçları bulunuyor olsa da- aynı şeyler olarak görülmemişti.

İlk ikisi İslâm çerçevesi içindedir ve ceza suçun karşılığıdır. Börklüce Mustafa ise, mürted ve dinsel-ayrılıkçı bir görünüm vermede, Samos ve Chio (Sisam ve Sakız) kâfirleriyle düşüp kalkmada, onlar gibi mutlak yoksulluğu ve mal ortaklığını, başka bir deyişle, Türklerin, Greklerin ve Latinlerin ortak düşmanları Fraticelli'lerin yaydıklarından farklı olmayan, evrenselliğe dönük düşünceler yaymadaydı. Gérard de Borgo San Domino ve ondan önce Joachim de Flore'nin öğrettiklerine göre ise, Latin kilisesi evrensel olmalı ve Grekleri, Müslümanları ve Yahudileri de kapsamına almalıydı.

Börklüce Mustafa'da, Fraticelli'lerin düşüncelerinin bir izleyicisini ve Cathar dinsel-ayrılıkçılığının yakın bir düşünüşünü bulan K.

Zhukov'un tezi ilgilenmeye değer görünüyor. Bununla birlikte tez bizi, ince bir soru -Balkanlar'daki ve Anadolu'daki Müslüman ve Hıristiyan sapmalarda bir iç içelik bulunup bulunmadığı sorusunu- sormaya götürüyor.

Yaydığı kolektiflik ve evrensellik düşünceleri, genelde gnostik öğretilere dayalı olmakla birlikte, Börklüce Mustafa yazı öncesi bir komünist olarak görülmek istenmiş ve İranlı Mazdak mezhep dışılığı (hérésiarque) ile de karşılaştırılmaya çalışılmıştır. Yoksulluk ve yalın bir yaşamsa, Neo-manicheen Bogomil'lerin ve daha sonra Cathar'ların görüşleriydi.

Bu düşünceler, Anadolu'da Türklerin gelişlerinden çok önce vardı: X. yüzyılda Philippopolis'i (Plovdiv), dinsel sapmalarının bir merkezi yaptıkları Trakya'ya sürülüşlerinden önce, Paulicien'lerin Tefrike'de (Divriği) güçlü bir cemaat oluşturdukları Kapadokya bölgesinde olsa da, Anne Commène'e göre, XI. yüzyılda adı geçen kentte oturanların hemen hepsi Mani'ci inanışta, yani Paulicien idiler.

XI. yüzyılda, Paulicien'lerinkine yakın, Bogomil öğretileri Ege yörelerine sızdı: Asya'nın ilk Hıristiyan kiliselerinden birinin, Efes yakınında St. Jean kilisesinin, bulunduğu İzmir'e ve Eskiçağ'dan beri dinsel ayrılmalar üretici bir merkez olan Frigya'ya; Menderes havzası içinde kurulmuş olan Filadelfia'yı (Alaşehir) Bogomilciliğin elinde tuttuğu Lidya'ya.

Bogomilcilik daha sonra, Bektaşiliğin başlıca merkezlerinden biri olacak, Abdal Musa zaviyesinin yer alacağı Antalya körfezine kadar yayıldı. Doğu Anadolu'da da en azından biri Thondrakit'lerinki olmak üzere -XIX. yüzyılda hâlâ kendinden söz ettiren-, neo-paulicien ayrılıkçı inanç bölgeleri bulunmaktadır.

Unutmayalım ki, dinsel ayrılma bölgeleri, çoğu kez, daha eski bir dinsel ayrılma bölgesi üzerine kurulmadadır. Sivas-Divriği-Erzincan arasında yer alan ve bugün çoğunluğu Alevilerin oluşturduğu bölge, Bizans döneminde de "paulicien" bir dinsel ayrılış bölgesiydi. "Paulicien" görüşler buralarda yüzyıllardan beri varlığını sürdürme-

dedir. Büyük bölümü XIX. yüzyıldan önce İslâmlığa geçmiş olan Thondrakit'lerin, neo-paulicien mezhepleri, bir kültür ve nüfus karmaşası bölgesinde ve sonuç olarak dinler karışımı (syncrétiste) inançlarla dolu bir bölgede, Van gölü çevresinde doğdu. XIV. yüzyılda Şeyh Bedreddin ayaklanmasının doğuş ve gelişimini yaşayan Deliorman bölgesi için de aynı şey söz konusudur. Bogomilcilik burada, IX. yüzyılda baskılardan kaçan Paulicien'lerin Trakya'da barınak aradıkları dönemde belirdi.

Daha sonra, XIII. yüzyılda, ayaklanmalara son verme amaçlı kıyımdan kaçan Babaîler gelip buralara yerleştiler. Sonra, XVI. yüzyılda, *Celâlî İsyanları* denen dinsel-sosyal ayaklanmaların bastırılışı sırasında kaçanlarla, *Ağaç Denizi* adı verilen Deliorman, Osmanlı İmparatorluğu sığınmacıları için elverişli bir yer oldu. Balkanlar'ın öbür bölgeleri de aynı çizgide inanç ve nüfusun iç içe girdiği yerler oldular.

1980'li yıllarda, Kanuni Sultan Süleyman döneminden kalma, olağanüstü güzel bir köprünün henüz süslediği, yemyeşil güzelliği içinde pırıl pırıl Mostar bölgesinde bir gezi sırasında, eski bir Bogomil mezarlığını, sonra da oradan çok uzakta olmayan ve müzeye dönüştürülmüş güzel bir Bektaşi *tekke*'sini ziyaretim bir rastlantı değildi.

Bu nüfus ve inanç iç içeliği, Bektaşi inanışın eski mekânları çevresinde özellikle belirgindi. Bu, F.W. Hasluck'ın da dikkatini çekmişti.

K. Zhukov'un incelemeleri, bizi zaman içinde geriye götürüyor ve problemi daha eski bir tarihe kaydırıyor.

Ortaçağ'ın "neo-paulicien" inanç-ayrılmaları (hérésie) ile sûfilik ve "gnostisizm"in işlediği inanç-ayrılmaları arasında bir iç içe giriş söz konusu mudur?

Farklı cemaat-dışı (hétérodoxe) öğretileri, güncel durum içinde karşılaştırmaya bilgilerimiz yetmemekteyse de, yapılarda yine de bazı ortak öğelere rastlanmaktadır: Bunlar, gnostik, bâtınî, üniversalist ve düalist (kişisel biliş temelli, içsel, evrenselci, iki-tanrılı) kımıldanmalardır. Ortak düşünceler vardır: zora karşı olma, yoksulluk ve yoksul yaşama gibi. Yerleşmiş düzene karşı doğrultudadırlar; resmî dinin ve

merkez yönetimin görüş açısı karşısında kural-dışıdırlar (non-conformiste). Bu eğilimler ister Bogomilizm ya da Catharizm gibi neo-paulicien olsunlar, ister cemaat-dışı İslâm çerçevesi içinde bulunsunlar, bütün bu akımların kökleri İran'ın iki-tanrılı (düalist) inançlarına uzanmaktadır. Maniheizm ve Zürvanizm (Zurvanisme) gibi iki-tanrılı daha eski dinlerle de benzerlikler vardır. Zürvanist kalıntılara, Bogomil'lerin ve Cathar'ların öğretilerinde rastlanır.

Üçlü öğretilerde, dünya; yaratan Tanrı ile -biri göğü, öbürü yeri yöneten- iki oğulun elindedir.

İran'ın eski iki tanrılı inancı, dünyayı aralarında paylaşmış bulunan iyilik ve kötülük güçleri, Ohrmazd (Hürmüz) ve Ehrimen, Alevi-Bektaşilikte, epeyce yumuşamış biçimde görülüyor: Bu artık, İyi ve Kötü'nün karşılaşması değil, "ma'nâ âlemi" ile "madde âlemi"nin çatışmasıdır.

Yakıştırma bir hadiste, Peygambere, "Ben bilgi'nin şehriyim, Ali de kapısıdır" dedirtilmiştir. Bu, aynı zamanda bir Güneş-Tanrı olan Ali, gök âleminin, görünmez; bâtınî dünyanın da, efendisi demektir.

Evrenselcilik görüşü (universalisme), Bektaşi-Alevilikte her durumda vardır; örnek olarak Ali tasvirlerini süsleyen şu yakıştırma (mevzû') hâdisi vereceğiz: "Benimle olursan, benimlesin; Yemen'de olsan bile. Benimle değilsen, Yemen'desin; yanımda olsan bile!"

Müslüman ve Hıristiyan, iki dinsel-ayrılık (hérésie) bölgesi arasında bir karşılaştırma şüphesiz çekici olur. Fakat böyle geniş bir incelemeye girmekten uzaktayız. Bunun için, Türkolog, İslâm-bilimci, Bizansçı-uzmanlar ile Bogomil ve Cathar alanı uzmanlarından, ortak bir konuda birlikte çalışmayı kabul edecek bir araştırma birimi oluşturmak gerekecektir.

Böyle bir inceleme bin yıllık bir dönemi kaplamak ve eski İran dünyasından Akdeniz'e doğru uzanmak zorundadır.

Şimdilik bilgi alanımız dışında kalan böyle bir konu, yalnızca sezgiyle algılanabilir; fakat yine de bu, bizi daha geniş bir kavrayışa ve derinleşmeye götürecek bir sorudur.

Sonsöz

Bektaşilik üzerine araştırmalarıma başladığım zaman hiçbir şey otuz yıl aynı konuya saplanıp kalacağımı aklıma getiremezdi. O zamana dek, destanlara yaşam veren ve zamanla sınırlı, tarih olaylarına eğilmiştim. Şimdi ise bir inanış, bir düşünüşle karşı karşıyaydım. Düşünceler, insan varlıkları olarak bir geçmişe dayanırlar: Daha önceki düşüncelerden doğarak gelişirler ve yaşama direnmeyi başardıkları çevrede bir arada oluştukları etkilerle birlikte gelişirler.

Bektaşilik, Türk topluluklarının, Anadolu'ya göçlerinden önce oturdukları ülkelerde, yani Orta-Asya'da, Sogd bölgeleri ve Mâverâünnehir gibi İran kültürü alanlarında aranması gereken köklere dayanmaktadır.

Ardından, Küçük-Asya ve Trakya'ya yerleştikten sonra Bektaşiler, -Astarâbâdlı Fazlullah Hurufi'nin öğretisini yaydığı, Azerbaycan ve Kuzey İran'dan gelen Hurufi akımlarla-, kuvvetle belirginleştiler.

Anadolu'da kalmış olan Bektaşilerin biçimlenişleri ise, yine İran'ın kuzeyinden ve Azerbaycan'dan gelen ve İran'daki ortadan çekilişinden sonra da Anadolu'da uzun süre direnen, Kızılbaş akım içinde oldu.

Günümüzde, Kızılbaşlığın bir sonucu olan Alevilik, Marksçı ve atheist düşüncelerin etkisi altında da kalmış olacaktır.

Sonuç olarak, Bektaşi-Alevilik, uzun araştırma yılları gerektiren karmaşık bir konudur. Araştırmalar yalnız Anadolu ve Rumeli ile sınırlı kalmamalı, geçmişe, Eski İran'ın gnostik ve iki-tanrılı inanışlarına, Türk-Moğol toplulukların Şamancı inançlarına ve bütünlüğü içinde Akdeniz dünyası alanına kadar uzanmalıdır.

Araştırmalarımdaki eksikler ne olursa olsun, Bektaşi-Alevi incelemelerine bir hız vermeyi başarmış olduğumu sanıyorum.

Bu hız, onları izleyen genç kuşakla sağlanacaktır. Henüz ortaya

çıkmamış pek çok şey ve henüz ele alınmamış pek çok nokta vardır.

Bir şey kesin görünüyor. Soruna değişik yönlerden bakmak gerekmektedir. ***Konu, Türkologların, İranologların, "Paulicianisme" üzerinde çalışmış Bizans-uzmanlarının, Bogomil alanı ile ilgili Slav dili araştırmacılarının, dinler-üstü düşünceye açık İslâm bilginlerinin ve elbette genel din-tarihçilerinin birlikte çalışacakları ve bütün bu dalları birleştirecek bir işbirliği istiyor.*** Böyle kapsamlı bir çalışma, tek başına çalışan araştırmacılarca yürütülemez. Ayrı bir enstitü oluşturulmak gerekir.

Böyle bir enstitünün, Bektaşiliğin kurucusu münzevi veli, Hacı Bektaş Veli'nin anılarını saklayan bir bölgede doğması düşündürücü olacaktır. O, Kapadokya'da, peribacaları, kayalara oyulmuş kiliseler ve yeraltı kentleri arasında yaşadı. İlkçağ'dan bu yana, yoğun ve hiç durmayan manevî bir kaynaşma içinde bu olağanüstü bölge böyle bir girişim için amaç bir çerçeve oluşturacaktır.

DİZİN

Abdal Musa 39, 43, 49, 51, 52, 118, 146, 155, 161, 167, 192
Abdallar 45, 51, 53, 70, 160
Abdülhamid 15, 31
Ahî 21, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 70, 124, 127, 128, 129, 130, 131
Ahîler 44, 45, 70, 127, 128, 129
Akkoyunlu 68, 69, 70, 144, 181
Akkoyunlular 68
Âlem Şah 144, 181
Amiable 63
Âşıkpaşazade 39, 40, 42, 97, 155
Atatürk 10, 13, 34, 57, 65, 66

Baba İlyas 29, 47, 48, 49, 52, 154, 155
Babaî 15, 47, 49
Bacıyân-ı Rûm 5, 40, 42, 43
Balım Sultan 10, 90, 95, 96, 139, 140, 156
Barkan 39, 40, 43, 52, 53, 60
Basilov 20, 50, 115, 117, 127, 129, 149, 153, 158, 160, 162, 163
Bedreddin 89, 95, 96, 97, 189, 191, 193
Bedri Noyan 121, 141, 159, 160
Börklüce Mustafa 96, 148, 189, 191, 192

Cathar 148, 190, 191, 192, 194
Çaldıran 10, 72, 147, 180, 187

Deliorman 88, 89, 97, 138, 193
Demir Baba 88, 89, 95, 96, 97, 116, 138
Doukas 191

Ebu Müslim 38, 39, 124, 161
Ehl-i Hakk 14, 22, 30, 106, 107, 171, 172, 174, 177
Elmalı 118, 161, 165

Far-mason 63, 64
Far-masonlar 62
Fazlullah 86, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 102, 120, 121, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 195
Ferruh Yesar 68, 70, 181
Fraticelli 148, 189, 190, 191
Fütüvvet 21, 128, 129, 130

Gölpınarlı 41, 44, 49, 75, 76, 79, 91, 92, 93, 111, 115, 126, 134, 136, 140, 161

Hasluck 63, 121, 136, 147, 193
Hatâyî 25, 104, 105, 145, 146, 182, 184, 186
Hüseyn 18, 26, 39, 79, 80, 82, 83, 92, 105, 110, 112, 124, 129, 131, 133, 145, 182, 185

İbn Arabî 91, 134, 172
İbn Battuta 38, 128, 160

Kadıncık Ana 5, 40, 43, 49, 155
Kâşgarlı Mahmud 113, 117
Kaygusuz Abdal 118, 161, 167
Konya 15, 43, 68, 96, 144

Lord Montagu 62

Mansur el-Hallac 21, 90, 135, 172, 182, 186
Massignon 74, 90, 108, 128, 129, 135, 160, 172
Mevlâna 14, 50, 166
Montagu 62
Musa Kâzım 156
Mustafa Fâzıl Paşa 64
Mustafa Reşid Paşa 61, 62

Namık Kemal 64, 65
Nesimi 21, 90, 91, 93, 100, 120, 121, 135, 136, 140, 141
Noyan 121, 141, 159, 160

Simon de Saint-Quentin 154
Sivas 19, 44, 54, 65, 77, 78, 83, 110, 111, 122, 192
Soluca Karaöyük 15, 157
Suriye 19, 67

Şah İsmail 6, 10, 17, 25, 26, 67, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 77, 103, 104, 105, 107, 121, 143, 146, 147, 173, 178, 180, 181, 185, 188

Şah Tahmasp 77
Şaman 14, 20, 50, 102, 103, 114, 115, 117, 127, 152, 153, 154, 156, 159, 160, 162, 163
Şeyh Bedreddin 89, 95, 96, 97, 189, 191, 193
Şeyh Eflâkî 166
Şeyh Haydar 54, 67, 68, 70, 181

Tahtacılar 165, 173
Talât Paşa 64
Thondrakit 22, 148, 170, 171, 192, 193
Torlak Kemal 191

Umur Paşa 189, 190
Uzun Hasan 44, 68, 144, 181

Yeniçeri 10, 44, 56, 60, 61
Yeniçeriler 52
Yezidî 22, 30, 173
Yezidîler 22, 172, 174

Zhukov 148, 189, 192, 193



Kırklar'ın Cemi'nde adı ile okuyucuya ulaştırdığımız bu eser; "Anadolu Halk İslamlığı" üzerine araştırmalarının Türkçe yayını *"Uyur İdik Uyardılar"* (İstanbul 1992, 1993, 2006) adlı kitabı ile yakından tanıdığımız Profesör Irène Mélikoff'un konu üzerine son makale ve bildirilerini bir araya topladığı *Au banquet des Quarante - Exploration au cœur du Bektchisme-Alevisme (Kırklar'ın Cemi'nde- Alevi-Bektaşiliğin özüne doğru yolculuk,* İstanbul 2001) adlı Fransızca yayının Türkçeye çevirisini içermededir...

Yazar, Fransızca ve İngilizce olarak kaleme aldığı bu son yazı ve konuşmalarını:

1. Genel konular (Sûfilik ve Şamancılık arasında Hacı Bektaş; İslamlığın kıyısında bir inanış olarak Alevilik, Türkiye'de Bektaşilik ve Alevilik);
2. Tarih araştırmaları (Bâcıyân-ı Rûm ve Kadıncık Ana, Bektaşi-Alevi tarihsel bölünüşü, Aydınlanma bağlamında Bektaşilik),
3. Edebiyat alanı (Geçmişte ve günümüzde Şah İsmail'in ululanışı, Pir Sultan Abdal);
4. Öğretinin derinleşmesi (Son gözlemler, Orta Asya'dan Ön-Asya'ya, Gök-Tanrı'dan Şah-ı Merdan'a doğru geliş, Ali'nin Tanrılaşması, Hacı Bektaş'ta dağ ve ağaç kutsalı, Cemaat dışı oluşumlarda evrensellik ve vahiy-dışılık olmak üzere, dört ana başlık altında toplamış bulunuyor.

"Bektaşilik alanının incelenmesi inanma değil, gözlem, çözümleme ve anlamaya çalışma işlemidir" diyen yazar; eseriyle bizi olgunun köklerine doğru bir yolculuğa çıkarmadadır.

Turan Alptekin





www.demosyayinlari.com.tr