DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

CEM KARA

SINIRLARI AŞAN DERVİŞLER

BEKTAŞİLİĞİN KÜLTÜREL İLİŞKİLERİ 1826-1925



iletişim

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

CEM KARA Lisans ve yüksek lisans öğrenimini Köln Üniversitesi Tarih ve Felsefe Bölümü'nde, doktora tezini 2017 yılında Münih Üniversitesi Tarih Bölümü'nün araştırma görevlisi olarak tamamladı. Ayrıca Orient Institute Istanbul ve Leibniz Institute for European History araştırma merkezlerinde bursiyer olarak çalışmalarını yürüttü. Doktora teziyle 2018'de Southeast European Association Doktora Tezi Ödülü'ne, 2022'de Deutsche Morgenländische Gesellschaft (Alman Şarkiyat Cemiyeti) tarafından verilen Annemarie Schimmel Ödülü'ne layık görüldü. Doktora sonrası araştırmalarına Viyana Üniversitesi Alevi Teolojisi Bölümü'nde devam etti. Bektaşilik üzerine yaptığı çalışmaların yanı sıra Alevilerin yazılı kaynakları hakkında araştırmalarını sürdürdü.

Grenzen überschreitende Derwische.
Kulturbeziehungen des Bektaschi-Ordens 1826-1925
© 2018 Brill Deutschland GmbH, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

İletişim Yayınları 3321 • Tarih Dizisi 177
ISBN-13: 978-975-05-3528-4
© 2023 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM
1. Baskı 2023, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI George E. White, Piri Baba'nın ailesiyle birlikte Merzifon'da, 1908 (White, *The Shia Turks*, s. 226).
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Yağmur Yıldırımay
DİZİN Berkay Üzüm, Mehmet Atala

BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 44871
Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/31 Bağcılar 34218 İstanbul
Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 45003
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 40387
Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,
Harbiye Mahallesi, Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

CEM KARA

Sınırları Aşan Dervişler

Bektaşiliğin Kültürel İlişkileri 1826-1925

Grenzen überschreitende Derwische
Kulturbeziehungen des Bektaschi-Ordens
1826-1925

ÇEVİREN *Emre Adıyaman*

iletişim

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Malatya'dan Köln'e birçok zorluğa rağmen
sınırları aşmış annem ve babama...

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR 11

ÖNSÖZ 13

TAKDİM 15

Bektaşiliğin kültürel ilişkileri hakkında yapılmış çalışmalar 18

Kaynaklar 26

Kültürel ilişkiler: Konsepsiyonel ve kavramsal öndüşünceler 33

Kültür ve kültürel sınırlar 33

Kültürlerin karşılaşması: Davranışlar ve kültürel temas türleri 35

Yabancının inşası: Kültürlerarası tahayyül söylemleri 37

Kültür transferi: Kültürel sistemler arasında gerçekleşen mütekabil değiş tokuş 42

Kültür ve aktörler 45

Sorular ve çalışmanın yapısı 46

BİRİNCİ BÖLÜM

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA BEKTAŞİLİK 51

Kuruluş ve kurumsallaşma 52

Örgüt yapısı ve sosyal düzen 54

Bektaşiliğin ikili liderliği: Çelebi ve Dedebaba 55

Bektaşi olmaklığın farklı tarzları 59

İnanç öğretisi ve ritüelleri 61

Tanrı, dünya ve insan anlayışı 62

Karizmaya sadık Alici İslâm anlayışı 66

Ritüeller 70

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

1826-1925 yılları sosyo-politik tarihi ... 72
Yeniçeriler ve Bektaşiler ... 72
Vaka-i hayriyye ve Bektaşiliğin yasaklanması ... 75
Tanzimat reform dönemi ... 78
II. Abdülhamid ve İttihad-ı İslâm ... 82
Jön Türkler'den Cumhuriyet'in kuruluşuna ... 84

İKİNCİ BÖLÜM

BEKTAŞİLERİN OSMANLI KÜLTÜRLERİYLE KÜLTÜREL İLİŞKİLERİ ... 91
Ayrımcılık ve konformizm arasında: Bektaşiler ve Sünniler ... 91
Gergin bir ilişkinin uzun yıllara yayılan geleneği ... 92
Bektaşilik üzerine 1826 sonrası kurulan pejoratif anlatılar ... 95
Dinî anlatı ... 96
Ahlâki anlatı ... 101
Sosyo-politik anlatı ... 104
Nonkonformizmden konformizme: Bektaşilerce Sünnilik ... 107
Kültürel temas ve kültür aktarımı ... 119
Dinî sınırların ötesinde: Hıristiyanlarla ilişkiler ... 132
Erken modern dönemde Bektaşiler ve Hıristiyanlar: Kültürel ilişkiler efsaneleri ... 136
Kültürel müphemlik: Hıristiyan azizleri ve Bektaşi evliyaları ... 139
19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başlarında kültürel temaslar ... 142
Benzerlik anlatıları: İnşa mı yoksa kültürel geçiş mi? ... 150
Hıristiyan Bektaşiler? İnanç değiştirmeleri ve müphem din aidiyetleri ... 154
Kapsayıcı ilişkilerin sınırları ve çatışmalar ... 161
Alevi-Bektaşiliğin başlangıcı ... 169
Başlangıçtan 19. yüzyıla kadar olan süreç ... 169
19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında kültürel ilişkiler ... 173
Kızılbaş Alevileri ve Bektaşilerin birleştirilmesi ... 182
Alevi-Bektaşiliğin kuruluşu ... 189

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BATI KÜLTÜRLERİYLE KÜLTÜREL İLİŞKİLER ... 195
Batı Avrupa ve Kuzey Amerikalılarla kurulan kültürel temaslar ... 195
"Yabancıya" olan misafirperverlik ... 195
Araştırma ve kültürel temaslar ... 200
Kültürlerarası dostluklar ... 203
Kültürel temastan inanç değiştirmeye? ... 206
Bektaşilikten Protestan misyonerliğine: Johannes Awetaranian ... 210
Batı algısında Bektaşilik üzerine yürütülen anlatılar ... 220
Batı tasavvurlarında 1826'ya kadarki Bektaşilik ... 221
Liberal, rasyonel ve tolerans sahibi ... 223

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Sünnilik karşıtı ve kripto-Hıristiyan ... 228
Radikal ve heretik ... 238
Kurumsal bağlantılar: Masonlar ve Bektaşiler ... 243
Müslüman-Türk Masonluğu olarak Bektaşilik ... 244
Osmanlı İmparatorluğu'nda Masonluk ... 245
İlk örnekler: Belgrad'daki Ali Koç locası/tekkesi ... 247
Karşılaştırma anlatıları ... 251
Tarihi icat etmek: Köken anlatıları ... 253
Osmanlı İmparatorluğu'nda her iki gruba muhalif olan kesimler ... 255
Bektaşilerin Masonlar üzerine anlatıları ... 258
Temaslar, içiçe geçmeler ve amalgamizasyon ... 261
Batılı Bektaşilik olarak Masonluklar ... 266
Amerikanlaştırılmış Bektaşilik? Kuzey Amerika'daki Mystic Shriners ... 267
Mystic Shriners'ın kuruluşu ve ilk yılları ... 267
İlk dönem Mystic Shriners tarihyazımı ... 269
Şark'ta kurulan düzmece ilişki ağları ... 274
Oryantal semboller, öğretiler ve ayinler ... 278
Alımlamalar, tepkiler ve dönüşümler ... 284
Sebottendorf: Aryan okültizm ve oryantalist Bektaşilik ... 288
Rudolf von Sebottendorf'un hayatı ... 289
Tasavvuf, Türk Masonluğu ve okültizm ... 292
Batı modernitesine karşı ariozofik oryantalizm ... 298
Batılı *kültüremlerin* algılanım, alımlanım ve aktarımı ... 303
Felsefe alımlayışı: Yönelinen taraf ve karşıt olarak Batı ... 305
Rıza Tevfik: Evrensel tasavvuf ... 306
Ahmed Rıfkı: Tüm felsefenin kökeni olarak Şark ... 315
Siyasi fikirlerin alımlanışı: Arnavut ve Türk milliyetçiliği ... 324
Arnavut milliyetçiliği ve Bektaşilik ... 326
Türk milliyetçileriyle kurulan siyasi ilişkiler ... 329
Bektaşiliğin Türkleştirilmesi ... 333
Milliyetçi Bektaşiler ... 337
Milliyetçiliğin ötesinde ... 343
Oryantalist söylemlerin aktarımı: Yabancının imgesinden kendilik imgesine? ... 348

HÜLASA ... 353
Kültürel sınırlarda meydana gelen kültürel temaslar ve davranış ... 353
Yabancılığın algı ve inşası ... 356
Kültürel aktarımlar ... 360

KAYNAKÇA ... 365
KİŞİ ADLARI DİZİNİ ... 394
KAVRAMLAR, TOPLULUKLAR, KURUM VE YER ADLARI DİZİNİ ... 397

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

KISALTMALAR

AAD	Alevilik Araştırma Dergisi
AAONMS	Ancient Arabic Order of the Nobles of the Mystic Shrine
ABC	American Board of Commissioners for Foreign Missions Arşivi, Cambridge/Massachusetts
ABCFM	American Board of Commissioners for Foreign Missions
AK	Atatürk Kitaplığı
AQSH	Arkivi Qendror i Shtetit (Arnavutluk Devlet Arşivi, Tirana)
BOA	Başbakanlık Osmanlı Arşivi
COJL	Der Christliche Orient (derleyen: Johannes Lepsius)
DBIA	Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
EIr	Encyclopædia Iranica
EI-3	Encyclopedia of Islam. Third Edition
FMM	Freemason's Monthly Magazine
HBH	Halk Bilgisi Haberleri
IC	Imperial Council, AAONMS
IJMES	International Journal of Middle Eastern Studies
IJTS	International Journal of Turkish Studies
JAIGBI	The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland
JRGSL	The Journal of the Royal Geographical Society of London
LA	The Living Age
LML	Livingston Masonic Library
MES	Middle Eastern Studies
MH	The Missionary Herald
MRW	The Missionary Review of the World
MW	The Muslim World

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

NQ	Notes & Queries: A Medium of Inter-Communication for Literary Men, Artists, Antiquaries, Genealogists, Etc
NSDAP	Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei
NWPL	New York Public Library
RCR	Robert College Records, 1858-1986. Columbia University Libraries. Rare Book & Manuscript Library
SK	Süleymaniyye Kütüphanesi
TKHBVA	Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkez Arşivi
TKHBVD	Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi
TSL	Taylor Slavonic Library, Oxford University
WI	Die Welt des Islams

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Önsöz

Bu kitap, 2017 yılında tamamlanan ve 2018 yılında yayımlanan, Almanca yazılmış doktora tezimin Türkçe çevirisidir. O zamandan bu yana, Bektaşilik ve geç dönem Osmanlı kültür tarihi üzerine araştırmalar pek tabii gelişmeye devam etse dahi, eser büyük değişiklikler veya eklemeler yapılmaksızın özgün haline uygun şekilde çevrildi. Bu hususta, 2018 sonrası yayımlanmış herhangi bir çalışmayı değerlendiremediğimi belirtmek isterim. Doktora tezimin hazırlanması aşamasında, halihazırda Almanca baskısının önsözünde de şükranlarımı sunduğum tüm hocalarıma, meslektaşlarıma ve arkadaşlarıma uzun yıllar boyunca esirgemedikleri değerli destekleri için tekrar teşekkür etmek isterim.

Çalışmamın Türkçe çevirisini mümkün kılan ve daha fazla kişiye ulaşması için zengin dil bilgisi ile akıcı ve keyifli bir anlatım sağlayan Emre Adıyaman'a derin ve dostane şükranlarımı sunarım. Çeviri projesinin başlangıç döneminde yardımlarını esirgemedikleri için değerli meslektaşlarım Ercan Akyol'a ve Deniz Coşan Eke'ye teşekkür ederim. Ayrıca eserin yayımlanması sürecinde samimiyeti ve süreci destekleyen önerileri ile kitabın okuyucuya erişiminde verdiği destek için Tanıl Bora'ya içtenlikle teşekkür ederim.

Nihayetinde en yakınlarım, Anne-Sophie Meusburger, ablam Meryem Kara-Özdemir ve abim Barış Kara ile anne ve babam Aliye ve Yakup Kara beni her koşulda sevgileriyle destekledikleri için her birisine ayrı ayrı ne kadar teşekkür etsem azdır.

Viyana, Haziran 2023

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

TAKDİM

Osmanlı İmparatorluğu farklı Müslüman grupların yanı sıra türlü Hıristiyan ve Yahudi din gruplarıyla beraber dinsel çeşitliliğinin bilhassa Rumeli ve Batı Anadolu bölgelerinde belirgin bir şekilde kendisini gösterdiği bir yönetim birliğiydi.[1] Dinî kültürler idari bir biçimde Osmanlı İmparatorluğu'nca dinî olarak örgütlenmiş topluluklar şeklinde sınıflandırılmış olsalar bile –örneğin gayrimüslim gruplar büyük ölçüde özerk bir şekilde hareket eden etnokonfesyonel *millet* toplulukları[2] olarak tasniflenmişlerdir– bu gruplar birbirlerinden tümüyle yalıtılmış bir şekilde yaşamıyor, çok yönlü temas durumlarına giriyor ve değiş tokuş süreçlerine dahil oluyorlardı.

19. yüzyıl boyunca Osmanlı din grupları sayısız dönüşüm geçirmiştir: Bir yandan iç reform faaliyetleri esnasında 19. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'ndaki dinî kültürlerinin yönetim tarzı ve bu gruplarla olan emperyal ilişkilenim birçok kere değişmiştir.[3] Öte yandan çokuluslu devlet içerisindeki birçok grubun özerklik girişimi 19. yüzyıl başlarında başlamıştır, ki bu girişimler dahilinde çoğu durumda etnonasyonalist bileşenler dinî-kültürel bileşenlerle bir araya getirilip düzenlenmiştir.[4] 19. yüzyıl bo-

1 Benjamin Braude ve Bernard Lewis (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, New York, 1982; Avigdor Levy (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton, 1994; Ayşe Özil, *Orthodox Christians in the Late Ottoman Empire. A Study of Communal Relations in Anatolia*, Londra, 2013; Reinhard Lauer ve Hans Georg Majer (ed.), *Osmanen und Islam in Südosteuropa*, Berlin, 2014.

2 Michael Ursinus, "Zur Diskussion um 'millet'im Osmanischen Reich", *Südost-Forschungen*, 48 (1989), s. 195-207.

3 Karen Barkey, *Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge, 2009, s. 264-296 [Karen Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu. Karşılaştırmalı Tarih Perspektifinden Osmanlılar*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, 2011].

4 Nathalie Clayer, "The Dimension of Confessionalisation in the Ottoman Balkans at the Time of

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yunca artan milliyetçilik ve konfesyonalizm[5] nedeniyle dinî-kültürel sınırlar bazı açılardan katılaşıp keskinleşirken, bazı başka açılardan da yine aynı dönemde karşılıklı temas ve değiş tokuş fırsatları artmıştır.

Etkileşim olanaklarındaki artışın temel bir nedeni ve dinî-kültürel çeşitliliğin bir başka yönü, politik ve ekonomik ilişkiler ve bağımlılıklar sebebiyle Osmanlı İmparatorluğu ve Batı Avrupa devletleri arasındaki ilişkilerin yoğunlaşması esnasında, özellikle 19. yüzyılın ortalarından itibaren kendisini göstermiştir. Britanya İmparatorluğu, Fransa, Habsburg Monarşisi ve daha sonra Alman İmparatorluğu gibi Batı Avrupa devletleri Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet politikası üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olan reform hareketlerinin düzenlemesinde bir rol model olmuştur. Bu süreç 18. yüzyılın sonlarına dayansa da kendisini 19. yüzyılda etkin bir şekilde göstermiştir.[6] Ayrıca özellikle 1850'lerdeki Kırım Savaşı gibi savaş koşulları sonucunda Osmanlı İmparatorluğu'nun yukarıda bahsedilen devletlere olan askerî ve politik bağımlılığı artmış, buna ekonomik ilişkiler eşlik etmiş ve durumları daha da zorlaştırmıştır.[7] Fakat içiçe geçişler politik-ekonomik etki alanının çok ötesine geçmiş, sayısız kültürel karşılaşma ve değiş tokuş tarafından desteklenmiştir; böylelikle Batı Avrupa kültürleri, gerek *Batılı* devletlerden gelen insan grupları şeklinde gerekse fikir, söylem veya diğer kültürel varlıklar şeklinde 19. yüzyıl boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nda mevcudiyet göstermiştir. Bu mevcudiyet Osmanlı İmparatorluğu'nda kültürlerarası karşılaşmaların daha fazla gerçekleşmesine ve imparatorluk içerisindeki kültürel içiçe geçmelere sebebiyet vermiş, farklı tepkiler ve sonuçlara yol açmıştır. Böylesi ilişkiler her ne kadar Doğu'ya da yönelik olup başka Doğulu devletler ile de mevcut olsa da örneğin Rus İmparatorluğu ve Kaçar İranı'yla kuru-

---

Nationalisms", Hannes Grandits (ed.), *Conflicting Loyalties in the Balkans. The Great Powers, the Ottoman Empire and Nation-Building*, Londra, 2011, s. 89-109; Fikret Adanır, "Religious Communities and Ethnic Groups under Imperial Sway. Ottoman and Habsburg Lands in Comparison", Dirk Hoerder (ed.), *The Historical Practice of Diversity. Transcultural Interactions from the Early Modern Mediterranean to the Postcolonial World*, New York, 2003, s. 54-86; Frederick Anscombe vd., *State, Faith, and Nation in Ottoman and Post-Ottoman Lands*, Cambridge, 2014.

5 Konfesyonalizm bir inanç grubunun kendisiyle bir diğer inanç grubu arasında sınır çizmek suretiyle inanç unsurları, sosyal yapı ve ritüellerini standartlaştırması sürecidir.

6 Carter V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte, 1789-1922*, Princeton, 1980 [Carter V. Findley, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform. Bâbıâlî, 1789-1922*, çev. Ercan Ertürk, İstanbul, 2014]; Maurus Reinkowski, *Die Dinge der Ordnung. Eine vergleichende Untersuchung über die osmanische Reformpolitik im 19. Jahrhundert*, Münih, 2005 [Maurus Reinkowski, *Düzenin Şeyleri Tanzimat'ın Kelimeleri. 19. Yüzyıl Osmanlı Reform Politikasının Karşılaştırmalı Bir Araştırması*, çev. Çiğdem Canan Dikmen, İstanbul, 2017]; Fuat Andic ve Suphan Andic, *Reforming Ottoman Governance. Success, Failure and the Path to Decline*, Piscataway, 2014; İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 31. baskı, İstanbul, 2010; Emine Ö. Evered, *Empire and Education under the Ottomans. Politics, Reform and Resistance from the Tanzimat to the Young Turks*, Londra, 2012.

7 Jacques Frémeaux, *La question d'Orient*, Paris, 2014.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

lan ilişkiler, Batı ile kurulan ilişkilere nispeten daha fazla çatışma yüklüydü ve Batı Avrupa devletlerindeki kadar belirgin değildi.[8]

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kültürel çeşitlilik, yani hem kendi bünyesindeki iç dinsel-kültürel çeşitlilik hem de 19. yüzyıldan itibaren diğer devletlerle yoğun ilişkilerden kaynaklanan çeşitlilik oldukça genişti. İmparatorluğun kültürel çeşitliliği dikey toplumsal ilişkilenim konusu dahilinde kısmen araştırılmış olsa da,[9] kültürler arasındaki yatay etkileşimler hâlâ büyük ölçüde bir araştırma konusudur. Bu kültürel çeşitlilik içerisinden nasıl kültür ilişkilerinin ortaya çıktığı, kültürlerin kendilerini karşılıklı olarak nasıl algılamış oldukları ve bunların hangi değiş tokuş süreçlerine öncülük ettikleri soruları çalışma sahasında şimdiye kadar nadiren cevaplandırılmıştır.

Bu çalışma, bahsi geçen dinî kültürlerin birisine, Bektaşiliğe odaklanarak bu eksikliği gidermeyi amaçlar. Osmanlı İmparatorluğu'nda tarikatlar sosyal, ekonomik ve kültürel yaşamın önemli bir parçasıydı.[10] Bektaşilik, Osmanlı tarihindeki en etkili Sufi topluluklarından birisiydi ancak aynı zamanda söylemi belirleyen hâkim İslâm tasavvuru karşısında sahip olduğu farklı inançsal görüşleri nedeniyle de tepkileri üzerine çekiyordu. Bektaşilerin bu özel rolü, kültürel ilişkilerinde dahi çeşitli yönlerden göze çarpar ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki diğer dinî kültürlere kıyasla zaman zaman sıra dışı görünür. Yine de Bektaşiler yardımıyla, *pars pro toto* olarak diğer dinî kültürler için de geçerli olan ve aynı zamanda karşılıklı kültürel ilişkilere dair görüşleri kapsamlı biçimlerde mümkün kılan kültürel ilişkiler içerisinde bazı genel özellikler saptanabilir.

İncelenen dönem 1826-1925 tarihleri arasını kapsar. Bu dönem hem Bektaşilikte hem de tüm Osmanlı tarikatlarında birçok değişimin yaşandığı bir evre olarak anlaşılabilecek bir dönemdir. Bahsi geçen zaman dilimi her iki uçta da bir yasakla çerçevelendirilmiştir: 1826 yılında Bektaşilik Osmanlı Devleti tarafından, devletçe kabul edilen dinî gruplar tarafından dışlanarak resmen yürürlükten kaldırılmıştı. Böylelikle devlet grubundan desteklenen İslâm anlayışı ve Bektaşilik arasında diğer gruplarla olan kültürel ilişkileri şu veya bu şekilde etkileyen bir ayrılık meydana gelmiştir. Bu zaman diliminde resmî olmayan müsamahaya rağmen yasak, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadar devam etti ve 1925'te tarikatların bütününün yasaklanmasıy-

8 Sabri Ateş,, *The Ottoman-Iranian Borderlands. Making a Boundary, 1843-1914*, Cambridge, 2013; Thierry Zarcone ve Fariba Zarinebaf-Shahr (ed.), *Les Iraniens d'Istanbul*, Paris, 1993; Omer Bartov (ed.), *Shatterzone of Empires. Coexistence and Violence in the German, Habsburg, Russian, and Ottoman Borderlands*, Bloomington, 2013; James H. Meyer, *Turks Across Empires. Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman Borderlands, 1856-1914*, Oxford, 2014.

9 Barkey, *Empire of Difference*.

10 Raymond Lifchez (ed.), *The Dervish Lodge. Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley, 1992; Ahmet Yaşar Ocak (ed.), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler. Kaynaklar, Doktrin, Ayin ve Erkan, Tarikatlar, Edebiyat, Mimari, Güzel Sanatlar, Modernizm*, Ankara, 2005.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

la tescillenmiştir. Bu sürecin başlangıç ve bitiş noktası Bektaşiliğin tarihi göz önünde bulundurularak seçilmiş olsa da, seçilen zaman aralığı büyük ölçüde Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarındaki kültürel manzarasında gerçekleşen değişimlerle örtüşür.

Dolayısıyla eser, Bektaşiliğin 1826-1925 yılları arasında hem Osmanlı İmparatorluğu'ndaki dinî kültürlerle hem de Osmanlı İmparatorluğu sınırları dışında konumlanan *Batı* kültürleriyle ilişkilerini ele alır. Kültürel ilişkiler düzlemleri, eserde kültür temasları, karşılıklı kültürel alımlamalar ve kültürel aktarımlar üzerine yapılan çalışmalarla üç kısma ayrılır. Bundan ziyade Bektaşiliğin kültürel ilişkiler bağlamında kendisini nasıl dönüştürdüğü sorusu her zaman için büyük önem taşır.

Bektaşiliğin kültürel ilişkileri hakkında yapılmış çalışmalar

Kültürel çeşitliliğiyle beraber Osmanlı İmparatorluğu'nun dikey toplumsal ilişkilenimi üzerine tarihçi Karen Barkey'in zamanın koşulları ve zorunluluklarını göze alarak "imparatorluğun çeşitliliği nasıl irade ettiği" çalışması övgüye değerdir. Bu Barkey'de, Osmanlı İmparatorluğu'nun uzun ömürlülüğünün temel nedenlerinden birisi olarak tanıtılır.[11] Buna ek olarak devlet yönetimindeki toplumsal ilişkilenime dair diğer birçok çalışmada çeşitli kültürlerin dönemsel, dinî ya da hukuki tarihsel araştırma odakları ele alınmışsa da,[12] bu araştırma sahası kültürler arasındaki yatay ilişkiye uzun zamanlar boyunca çok az ilgi göstermiştir. Ancak son yıllarda tarihçiler bu sahayı yavaş yavaş, daha derinlemesine incelemeye başlamışlardır. Örneğin Hıristiyanlar ve Müslümanların Güneydoğu Anadolu ve Suriye'deki ilişkileri[13] ya da Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanların Filistin'deki ilişkileri daha yeni yeni soruşturulmaya başlanır.[14] Ayrıca Osmanlı egemenliğindeki Balkan-

11 Barkey, *Empire of Difference.*

12 Markus Koller, "Herrschaftliche Ordnung im Zeichen von Expansion und religiöser Vielfalt. Fremde im Osmanischen Reich", Altay Coşkun, Lutz Raphael (ed.), *Fremd und rechtlos? Zugehörigkeitsrechte Fremder von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch,* Köln, 2014, s. 217-240; Kemal H. Karpat ve Yetkin Yıldırım (ed.), *Ottoman Mosaic. Preservation of Minority Groups, Religious Tolerance, Governance of Ethnically Diverse Societies,* Seattle, 2010; Braude ve Lewis, *Christians and Jews*; Molly Greene (ed.), *Minorities in the Ottoman Empire*, Princeton, 2005; Fortna, Benjamin C. (ed.), *State-Nationalisms in the Ottoman Empire Greece and Turkey. Orthodox and Muslims, 1830-1945*, Londra, 2013; Tsevi Keren, *The Jews of Rusçuk. From Periphery to Capital of the Tuna Vilayeti*, İstanbul, 2011; Esther Benbassa ve Aron Rodrigue, *Die Geschichte der sephardischen Juden von Toledo bis Saloniki*, Bochum, 2005; Özil, *Orthodox Christians.*

13 Bkz. Joachim Jakob, *Ostsyrische Christen und Kurden im Osmanischen Reich des 19. und frühen 20. Jahrhunderts,* Viyana, 2014.

14 Michelle U. Campos, *Ottoman Brothers. Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine,* Stanford, 2011.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ların farklı bölgelerindeki Hıristiyan-Müslüman etkileşimleri,[15] Osmanlı İmparatorluğu'nun belli başlı bazı kent merkezlerindeki kozmopolitlik, tecrit ve çatışma gibi konular da ele alınmıştır.[16] Dervişler ve diğer başka dinî kültürlerin ilişkilenme tarihlerine bazı birkaç çalışmada değinilir ama bu konu özelinde yürütülmüş bir çalışmaya neredeyse hiç rastlanmaz.[17] Mesela Edwin Seroussi ya da Maureen B. Jackson'ın çalışmaları, Yahudiler ve Mevlevi dervişleri arasında müzik alanında gerçekleşen, ki bu da Sefarad Yahudi ayinlerini şekillendirecek olan kültür aktarımını ortaya çıkarır.[18] Böylesi aktarımlar kadar Bektaşiliğin diğer başka kültür geçişlerinin de gerçekleşmesini mümkün kılmış olan kültürel ilişkilerin somut biçimleri şimdiye kadar büyük ölçüde göz ardı edilmiştir.

Balkanlar tarihçisi ve Arnavutluk uzmanı Nathalie Clayer geç Osmanlı Güneydoğu Avrupası'nda "dinî çoğulculuk" üzerine 19. ve 20. yüzyılın başlarındaki dönüşümleri layığıyla açıklamaya çalışan sistematik bir soruşturma sunmuştur.[19] Bu nedenle Clayer, o coğrafyanın "dinî manzarasının gerçekliğini" yeterince yansıtmadığı ve birçok değişimin 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra gerçekleşmiş olduğu gerekçeleriyle dinî etkileşim tarihini

15 Bilhassa konu hakkında Kahl'ın toplu eserleri çoğunlukla zamantarihsel ve çağdaş fenomenlere dair soruşturmaları içerir. Thede ve Cay Lienau (ed.), *Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten*, Münster, 2009. Tarihsel yerleştirme adına bkz. Fikret Adanır, *Beziehungen von Christen und Muslimen im Osmanischen Reich*, s. 59-74. Ayrıca bkz. Harry T. Norris, *Popular Sufism in Eastern Europe. Sufi Brotherhoods and the Dialogue with Christianity and "Heterodoxy"*, 2. cilt, Londra, 2011; Galia Valtchinova, "Christian Muslim Religious Symbiosis According to vd. F.W. Hasluck. Comparing two Local Cults of Saint Therapon", David Shankland (ed.), *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia. The Life and Times of F.W. Hasluck, 1878-1920*, 1. cilt, İstanbul, 2004, s. 159-181.

16 Bilhassa Mark Mazower, *Salonica. City of Ghosts, 1430-1950*, Londra, 2005, s. 66-95, 159-179 [Mark Mazower, *Selanik. Hayaletler Şehri. Hıristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler (1430-1950)*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, 2013]. Ayrıca bkz. Ulrike Freitag ve Nora Lafi (ed.), *Urban Governance under the Ottomans Between Cosmopolitanism and Conflict*, Londra, 2014; Holm Sundhaussen, *Sarajevo. Die Geschichte einer Stadt*, Viyana, 2014, s. 85-96; Meropē Anastasiadu, *Salonique, 1830-1912. Une ville ottomane à l'âge des réformes*, Leiden, 1997; Yavuz Köse (ed.), *Istanbul. Vom imperialen Herrschersitz zur Megapolis*, Münih, 2006.

17 İstisnai çalışmalar, Stavroulakis'in popüler bilimsel çalışmasıdır. N.P. Stavroulakis, *Salonika. Jews and Dervishes*, Atina, 1993. Ayrıca sistematik olarak ikna edici ama çok kapsamlı olmayan bir çalışma da: Andreas Kiriakidis, *Bektaschitum und griechisches orthodoxes Mönchtum. Religionskontakt und Vergleich zweier mystischer Traditionen*, Berlin, 2010.

18 Edwin Seroussi, "From Court and Tarikat to Synagogue. Ottoman Art Music and Hebrew Sacred Songs", Anders Hammarlund (ed.), *Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East. Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul. November 27-29, 1997*, İstanbul, 2001, s. 81-96. Ayrıca bkz. Maureen B. Jackson, *Mixing Musics. Turkish Jewry and the Urban Landscape of a Sacred Song*, Stanford, 2013, bilhassa s. 9 vd., 29-31 ve 60 vd.; Mazower, *Salonica*, s. 80 vd.

19 Nathalie Clayer, "Religious Pluralism in the Balkans during the Late Ottoman Imperial Era. Towards a Dynamic Model", Rhoads Murphey (ed.), *Imperial Lineages and Legacies in the Eastern Mediterranean. Recording the Imprint of Roman, Byzantine and Ottoman Rule*, Londra, 2017, s. 101-114.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

millet sistemi temelinde ele almaz.[20] Bunun yerine, o süre zarfında artan milliyetçilikle içiçe geçmiş dinî sınır(lamalara) rağmen kültürlerarası etkileşim olasılıklarına dair çeşitli başka dinamik kategoriler önerir.[21] Protestan teolog Kai Merten bir çalışmasında Osmanlı İmparatorluğu'ndaki din grupları arasındaki genel ilişkileri inceleyebildiğini ve dolayısıyla sistematik sonuçlar çıkarabildiğini iddia eder.[22] Merten, tezinde büyük ölçüde Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tek tek din gruplarınının tarihini anlatır ancak grupların aralarında gerçekleşen etkileşimlere odaklanmaz. Çünkü tezi uyarınca Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gayrimüslim grupların hukuken dezavantajlı konumları gerekçesiyle bu iki grup arasında eşit düzeyde ve yüzeyselliğin ötesine geçen kültürel ilişkiler yok denecek kadar azdı.[23] Önünüzdeki eser en azından Bektaşiler hususunda, bazı noktalarda diğer din gruplarıyla karşılaştırmalar yapmak suretiyle, konuyu Merten'inkinden başka bir doğrultuda tartışır. Kültürel ilişkileri tek bir grubun bakış açısından sunan, onlara bölge üstü bir konumdan, daha uzun bir zaman diliminden ve tek bir başka grupla ilişkisine indirgemeden bakan bir çalışma henüz mevcut değildir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı Avrupa devletleriyle makro düzeydeki siyasi, ekonomik veya diplomatik etkileşimleri üzerine sayısız çalışma olmasına rağmen[24] "Batı" ve Osmanlı kültürlerinin üyeleri arasında mikro düzeydeki içiçe geçişler ve kişisel ve kültürel karşılıklı bağımlılıklar henüz yeterince araştırılıp bir sonuca varılmamıştır. Batı Avrupa ve hatta ABD misyoner topluluklarının misyoner-Hıristiyan edimlerinin Osmanlı İmparatorluğu bölgelerinde araştırılması, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bu gruplar ve kültürler arasındaki bazı bağlantıları ortaya çıkarmıştır. Örneğin Hans-Lukas Kieser, ABD misyonerleri ve Doğu Anadolu Kızılbaş Alevileri arasında gerçekleşen kültürel bağlantıların izini sürmeyi başarmış ve bu

20 *A.g.y.*, s. 101.

21 *A.g.y.*, s. 102-108.

22 Kai Merten, *Untereinander, nichtnebeneinander. Das Zusammenleben religiöser und kultureller Gruppen im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts*, Berlin, 2014.

23 *A.g.y.*, s. 484.

24 Bu araştırma sahası üzerine son dönemde yayımlanan çalışmalara dair bir kaynakça listesi, Pascal Firges (ed.), *Well connected Domains. Towards an Entangled Ottoman History*, Leiden, 2014; Doğan Gürpınar, *Ottoman Imperial Diplomacy. A Political, Social and Cultural History*, Londra, 2014; Rudolf Agstner ve Elmar Samsinger (ed.), *Österreich in Istanbul. K. (u.) K. Präsenz im Osmanischen Reich*, Viyana, 2010; Malte Fuhrmann, *Der Traum vom deutschen Orient. Zwei deutsche Kolonien im Osmanischen Reich, 1851-1918*, Frankfurt am Main, 2006; Bartov, *Shatterzone of Empires*; Johannes Berchtold, *Recht und Gerechtigkeit in der Konsulargerichtsbarkeit. Britische Exterritorialität im Osmanischen Reich, 1825-1914*, Münih, 2009; Mehmet Cebeci, *Die deutsch-türkischen Beziehungen in der Epoche Abdülhamids II. 1876-1908. Die Rolle Deutschlands in der türkischen Außenpolitik unter besonderer Berücksichtigung der bulgarischen, ägyptischen und armenischen Frage*, Marburg, 2010; Yavuz Köse, *Westlicher Konsum am Bosporus. Warenhäuser, Nestlé & Co. im späten Osmanischen Reich, 1855-1923*, Münih, 2010; Virginia H. Aksan, *Ottomans and Europeans. Contacts and Conflicts*, Istanbul, 2004.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

gruplar arasında dostane ilişkiler saptamıştır.[25] Öte yandan tarihçilerin Doğu Anadolu'daki Kızılbaşlar veya Güneydoğu Anadolu ve Suriye'deki Nusayriler ya da nihayetinde bu inanç grupları çevresinde meydana gelen misyonerlik faaliyetleri gibi, misyonerlerin ve "heterodoks" olarak tarif edilen inanç topluluklarının karşılaşmasına olan ilgisi artmıştır.[26] Dervişlerle beraber gerçekleşen misyoner etkileşimler ve aynı şekilde diğer başka "Batı" kültürleri ve Bektaşiliğin üyeleri arasındaki kültürel ilişkiler alanları bugüne kadar temelsiz kalmıştır.

Osmanlı araştırmalarında çalışan pek çok tarihçi kendilerini halihazırda, kökenleri Avrupa'nın batısında bulunan fikir veyahut kültürel varlıkların alımlanışına adamıştır. Siyasi düşünceler tarihi konusu dahilinde Şerif Mardin,[27] François Georgeon[28] ve Şükrü Hanioğlu'nun,[29] bilim tarihi alanındaysa da Ekmeleddin İhsanoğlu'nun[30] öncü eserlerine değinmek gerekir. Hilmi Ziya Ülken'in klasik yazıları,[31] Süleyman H. Bolay'ın[32] ve Remzi

---

25 Hans-Lukas Kieser, *Der verpasste Friede. Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei, 1839-1938,* Zürich, 2000, s. 69-78, 382-394 [Hans-Lukas Kieser, *Iskalanmış Barış. Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938,* çev. Atilla Dirim, İstanbul, 2005].

26 Ayfer Karakaya-Stump, "The Emergence of the Kızılbaş in Western Thought. Missionary Accounts and their Aftermath", Shankland (ed.), *Archaeology*, 1. cilt, s. 329-353; Zeynep Türkyılmaz, "Anxieties of Conversion. Missionaries, State and Heterodox Communities in the Late Ottoman Empire", yayımlanmamış doktora tezi, University of California, Los Angeles, 2009; Necati Alkan, "Fighting for the Nusayri Soul. State, Protestant Missionaries and the Alawis in the Late Ottoman Empire", *WI*, 52/i (2012), s. 23-50; Yaşar T. Cora, "Localizing Missionary Acitivities. Encounters between Tondrakians, Protestants and Apostolic Armenians in Khnus in the Mid-Nineteenth Century", aynı yazardan (ed.), *The Ottoman East in the Nineteenth Century. Societies, Identities and Politics,* Londra, 2016, s. 109-132; Edip Gölbaşı, "'Devil Worshipers' Encounter the State. 'Heterodox' Identities, State Building, and the Politics of Imperial Integration in the Late Ottoman Empire", *a.g.y.*, s. 133-155.

27 Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 2. baskı, Syracuse, 2000 [Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu,* çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İstanbul, 1996]; aynı yazardan, *Religion, Society, and Modernity in Turkey*, Syracuse, 2006 [Aynı yazardan, *Türkiye, İslâm ve Sekülarizm*, çev. Elçin Gen, Murat Bozluolcay, 4. baskı, İstanbul, 2015].

28 François Georgeon, *Aux origines du nationalisme turc. Yusuf Akçura, 1876-1935*, Paris, 1980 [François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, Yusuf Akçura (1876-1935)*, çev. Alev Er, İstanbul, 1996].

29 M. Şükrü Hanioğlu, "Blueprints for a Future Society. Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art", Elisabeth Özdalga (ed.), *Late Ottoman Society. The Intellectual Legacy*, Londra, 2005, s. 28-134; aynı yazardan, *The Young Turks in Opposition,* New York, 1995. Ayrıca bkz. Murat Belge (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, 9 cilt, İstanbul, 2001-2009, bilhassa 1. ve 3. ciltler ve eski kılavuz kitap, Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, 1978.

30 Ekmeleddin İhsanoğlu, *Science, Technology and Learning in the Ottoman Empire. Western Influence, Local Institutions, and the Transfer of Knowledge*, Aldershot, 2004; Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.), *Multicultural Science in the Ottoman Empire,* Turnhout, 2003.

31 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 1979; aynı yazardan, *Türk Teşekkürü Tarihi,* 5. cilt, İstanbul, 2004.

32 Süleyman H. Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe,* Ankara, 2005.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Demir'in[33] eserleri Batı Avrupası felsefesinin Osmanlı dünyasınca alımlanışı hususunda ivme kazandırmış ve takibinde gelen yeni dönemin araştırmacılarınca geliştirilmiştir.[34] Adı geçen tüm tarihçilerin eserleri gerilim ilişkilerini ve aynı zamanda geleneksel-dinî anlam yaratımı ve "Batı" kaynaklı yeni fikirler arasındaki kültürel aktarımları ele alır.[35] Din gruplarının "modernleşme" kelimesi altında geçirdiği dönüşümler sadece birkaç kişi tarafından, yalnız ayrıntılı olarak gerçekleştirilmiştir. Modernleşme kavramı burada bir toplumun Batı Avrupa rol modeli uyarınca işlevsel olarak farklılaşması ve buna istinaden bu toplumun kültürel bir değiş tokuşun bir ürününe dönüşmesi manasıyla anlaşılır.[36] Burada bilhassa Amit Bein, İsmail Kara ve Brian Silverstein'ın çalışmaları vurgulanmalıdır.[37] Bahsi geçen ilk iki tarihçi Sünni uleması veya İslâmist yazarları incelerken, Silverstein'ın çalışması tarikatlar ve onların modernleşme sürecindeki dönüşümlerine eğilir.[38] Buna ek olarak bilhassa Mustafa Kara'nın çalışmaları Osmanlı'nın son dönemlerinde, devletin genelinde ve pek tabii Sufi çevrelerin içerisinde gerçekleşen modernleşme faaliyetlerini gösterir;[39] Itzchak Weismann Osmanlı'nın son dönemi Şam'ında vuku bulan böylesi bağlantıları soruşturmuştur.[40] Felsefe, din ve-

33 Remzi Demir (ed.), *Philosophia Ottomanica. Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi. Eski ile Yeni Felsefe Arasında*, 3 cilt, Ankara, 2005, bilhassa 2. ve 3. ciltler. Ayrıca bkz. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, İstanbul, 2004 ya da filozof Rıza Tevfik üzerine Abdullah Uçman'ın ve Thierry Zarcone'un çalışmaları, Abdullah Uçman, *Rıza Tevfik'in Sanat ve Düşünce Dünyası*, İstanbul, 2011; Thierry Zarcone, *Mystiques, philosophes, et francs-maçons en Islam. Riza Tevfik, penseur Ottoman (1868-1949), du soufisme a la confrérie*, Paris, 1993.

34 Dilek Sarmış'ın EHESS Paris'te, Osmanlı'nın son dönemleri ve Türkiye Cumhuriyeti'nin başlarında Henri Bergson'un alımlanışı üzerine yazdığı, şimdiye kadar yayımlanmamış doktora tezi incelemeye değerdir. Tezin özeti için bkz. Dilek Sarmış, "Cumhuriyet Öncesi Fikir Hareketlerinde Bergsonculuğun Yeri ve Yayılması", *Toplumsal Tarih*, 192 (2009), s. 66-74.

35 "Yüksek" kültür alanındaki diğer aktarım kademeleri için bkz. Melike N. Alpargin, *Istanbuls theatralische Wendezeit. Die Rezeption des westlichen Theaters im 19. und frühen 20. Jahrhundert des Osmanischen Reiches*, Münih, 2013 veya eğitim için Evered, *Empire and Education*.

36 Niklas Luhmann, "Differentiation of Society", *Canadian Journal of Sociology*, 2/1 (1977), s. 29-53; Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, 8. baskı, Minneapolis, 2008.

37 Amit Bein, *Ottoman Ulema, Turkish Republic. Agents of Change and Guardians of Tradition*, Stanford, 2011 [Amit Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti. Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları*, çev. Bülent Üçpınar, İstanbul, 2012]; İsmail Kara, "Çağdaş Türk Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar", Ocak (ed.), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 561-585; Brian Silverstein, *Islam and Modernity in Turkey*, New York, 2011.

38 Silverstein, *Islam and Modernity*; aynı yazardan, "Sufism and Modernity in Turkey. From the Authenticity of Experience to the Practice of Discipline", Martin van Bruinessen, Julia Day Howell (ed.), *Sufism and the "Modern" in Islam*, Londra, 2007, s. 39-60.

39 Mustafa Kara, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tasavvuf ve Tarikatlar", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul, 1985, s. 978-994; aynı yazardan, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri, 1839-2000*, İstanbul, 2002; aynı yazardan, "İkinci Meşrutiyet Devrinde Dervişlerin Sosyal ve Kültürel Etkinlikleri", Ocak (ed.), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 533-544.

40 Itzchak Weismann, *Taste of Modernity. Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damas-*

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ya başka kültürel varlıklara dair fikirlerin alımlanışı, uyarlanışı ve bunların ilgili kültürü nasıl değiştirdiği sorusu gibi Batı Avrupalı kültürlerle olan diğer kültürel aktarımlar günümüzde hâlâ aydınlatılması gereken alanlardır.

Bektaşi araştırmalarına uzun bir süre, Bektaşiliği ve beraberinde Kızılbaş Aleviliğini tümüyle Türk bağlamına yerleştiren ve her iki grubu da kökensel olarak Türk ve heterodoks İslâmı olarak yorumlayan Türk milliyetçisi tarihçi Mehmed Fuad Köprülü'nün (1888-1966) tezleri hâkim olmuştur.[41] 1990'ların sonuna kadar, bu anlatılar neredeyse sorgulanmadan kabul edilmiştir. 20. yüzyıl sonları Bektaşi araştırmalarında geniş çevrelerce otorite kabul edilen Irène Mélikoff'un çalışmaları övgüye layık olsa bile,[42] eserleri yine de milliyetçi tarihyazımına katkıda bulunmuştur. Zira Mélikoff da Köprülü gibi Bektaşiliği yüzeysel olarak Müslümanlaşmış bir Türk Şamanlığı olarak yorumlar.[43] Mélikoff'un öğrencisi Ahmet Yaşar Ocak birçok ayrıntı zengini araştırmasında, İslâm öncesi İran ve Hint kültür coğrafyasının dinî unsurlarını da vurgulamak ve nihayetinde bu kültürlerin Bektaşilik üzerinde daha geniş bir etki alanı olduğunu tespit etmek suretiyle Bektaşiliğin içerisindeki Türk unsurlarını görelileştirir. Yine de Ocak, bilhassa kökenleri, aracısız etkileşimleri ve İslâm öncesi geleneklerin yüzeysel bir Müslümanlaştırılması düşüncesini vurgulayan tarihî bir düşünceye sadık kalmış, kültürel tercüme ve uyarlama süreçlerini büyük ölçüde göz ardı etmiştir. Öte yandan Ocak, Köprülü'nün bazı başka anlatılarını sürdürmüştür, ki bu da Köprülü'nün anlatıları arasından "Sünni-ortodoks yüksek Müslümanlığı" ve "Alevi-heterodoks popüler halk Müslümanlığı" ikiliği düşüncesinin yaygın kalmasını sağlamıştır.[44] Ahmet Karamustafa, Markus Dressler ve Ayfer Karakaya-Stump öncülüğündeki daha yakın tarihli araştırma, Köprülü'nün Bektaşi ve Alevi tarihi üzerine oluşturduğu paradigmaları ikna edici bir şekilde yapıbozuma uğratmış ve bu inançların Türk milliyetçisi veya "ortodoks-heterodoks" gibi birbirlerini dışlayan dikotomik kavramların ötesinde araştırıl-

---

cus, Leiden, 2001. Buna ek olarak bkz. Meir Hatina, "Where East Meets West. Sufism, Cultural Rapprochement, and Politics", *IJMEAS*, 39/3 (2007), s. 389-409; M. Sait Özervarh, "Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period, İzmirli İsmail Hakki's Religious Thought against Materialist Scientism", *IJMEAS*, 39/1 (2007), s. 77-102.

41 İkinci Bölüm'de Bektaşiliğin Kızılbaş Aleviliği ile birleştirilmesi, Üçüncü Bölüm'deyse her iki grubun Türk milliyetçi bir diskurda inşa edilmesi konuları ele alınacaktır.

42 Ahmet Yaşar Ocak, "Türkoloji ve Alevilik Bektaşilik Araştırmalarının Büyük Ustası, Irène Mélikoff", *TKHBVD*, 52 (2009), s. 3-7.

43 Irène Mélikoff (ed.), *Uyur İdik Uyardılar. Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, 2. baskı, İstanbul, 2009; aynı yazardan, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, İstanbul, 1998.

44 Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşi Menakıbnamelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul, 1983; aynı yazardan, *Babailer İsyanı. Aleviliğin Tarihsel Altyapısı yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, 2. baskı, İstanbul, 1996; aynı yazardan (ed.), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*; aynı yazardan (ed.), *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri. Selçuklu Dönemi. Makaleler-İncelemeler*, 2. baskı, İstanbul, 2011.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ması gerektiğini önermiştir.[45] Karamustafa, Karakaya-Stump ve bu iki ismin yanı sıra tarihçi Rıza Yıldırım da içerik açısından Köprülü'nün anlatımlarıyla çelişen ve Bektaşiliğin kuruluş tarihine yeni bir ışık tutan yeni olgusal bulgular sunmuşlardır. Bu bulgular, önünüzdeki çalışmanın ilgili bölümlerinde ele alınmıştır.[46]

Ancak bir paradigma değişimine yönelik bu öneriler Bektaşi araştırmalarının tümüne sirayet edememiştir. Örneğin bazı din tarihçilerinin Türk milliyetçi bir bakış açısına sahip olmalarının yanı sıra, bu tarihçiler aynı zamanda Sünni-Hanefi bakış açısından Bektaşiliği değerlendirmişlerdir: Bazı din tarihçilerinin eserleri genellikle Bektaşiliğin inanç tasavvurlarını ve tarihî gelişmelerini normatif bir İslâm anlayışına göre değerlendirir. Öyle ki, bu hususta Bektaşiliğin şeriata uygun düşen yorumlarını "hakiki Bektaşilik" olarak tarif ederler.[47] Bununla beraber her şeye rağmen bu tarihçilerin çalışmaları, konu hakkındaki kaynakça bilgileri ve genellikle betimleyici yazım tarzları bakımından önünüzde mevcut bu çalışma için ilgi çekicidir. Bahsi geçen din tarihçileri arasında bir istisnayı temsil eden A. Yılmaz Soyyer, 19. yüzyılda Bektaşilik tarihi üzerine yürüttüğü tarafsız çalışmalarıyla konu sahasına önemli bilgiler sunmuştur.[48] Soyyer'in çalışmaları sonrası Bektaşiliğin 19.

---

45 Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends. Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, Salt Lake City, 1994 [Ahmet T. Karamustafa, *Tanrının Kuraltanımaz Kulları. İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul, 2007]; aynı yazardan, "Yesevilik, Melametilik, Kalenderilik, Vefailik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", Ocak, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 61-88; Ayfer Karakaya-Stump, "The Vefaiyye, the Bektashiyye and Genealogies of 'Heterodox' Islam in Anatolia. Rethinking the Köprülü Paradigm", *Turcica*, 44 (2012-2013), s. 279-300; aynı yazardan, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık. Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek*, İstanbul, 2015; Markus Dressler, *Writing Religion. The Making of Turkish Alevi Islam*, New York, 2015 [Markus Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası. Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı*, çev. Defne Orhun, İstanbul, 2016].

46 Karamustafa, *God's Unruly Friends*; aynı yazardan, *Sufism. The Formative Period*, Edinburgh, 2007; Ayfer Karakaya-Stump, "Documents and Buyruk Manuscripts in the Private Archives of Alevi Dede Families. An Overview", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 37/iii (2010), s. 273-286; bkz. Karakaya-Stump, "The Vefaiyye"; Rıza Yıldırım, "Turkomans Between Two Empires. The Origins of The Qizilbash Identity in Anatolia", yayımlanmamış doktora tezi, Bilkent University, Ankara, 2008 [Rıza Yıldırım, *Aleviliğin Doğuşu. Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300-1501*, çev. Barış Yıldırım, 3. baskı, İstanbul, 2020]. Ayrıntı bilgi için önünüzdeki çalışmanın bilhassa Birinci ve İkinci Bölümlerine bkz.

47 Ahmed Rifat'ın halihazırda Ehl-i Sünnet uyumlu *Miratü'l-Mekasid fi Def'i'l-Mefasid* (Maksatların Aynası ve Kötülüklerin Kovulması) adlı eserini din tarihçisi Salih Çift *Gerçek Bektaşilik* adıyla basmıştır. Salih Çift'in bu başlık tercihinin altında gerçek Bektaşiliğin Ehl-i Sünnet çizgisinde olması gerektiği niyeti yatar. Ahmed Rifat, *Gerçek Bektaşilik. Miratü'l-Mekasid fi Def'i'l-Mefasid*, der. Salih Çift, İstanbul, 2007. Ayrıca bkz. Yüksel, Müfid, *Bektaşilik ve Mehmed Ali Hilmi Dedebaba*, İstanbul, 2002; Salih Çift, *Mısır'da Bektaşilik*, İstanbul, 2013; Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, 19. Yüzyıl*, İstanbul, 2003; Yaşar Nuri Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektaşilik*, İstanbul, 1990.

48 A. Yılmaz Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, 2. baskı, İstanbul, 2012.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yüzyıl tarihi üzerine yazılan makalelerin sayısı artmıştır.[49] Yine konu dahilinde bilhassa çok iyi bir kaynakçası olan ve sağlam temellere dayanan aynı zamanda betimleyici bir üslubu benimsemiş tarihçi Fahri Maden'in çalışmalarından da bahsedilmesi gerekir.[50]

Ayrıca, Bektaşiler veya kendisini Bektaşiliğe bağlı hisseden Alevi yazarlar, Bektaşiliğe dair tarihî incelemeler yayımlamışlardır. Bu yayınlarda pek fazla şaşırtıcı olmayan Bektaşilik yanlısı eğilimlere rağmen çalışmalar, sözlü ya da yazılı olarak aktarılan Bektaşilik içi bilgiler dahil olmak üzere araştırma sahasıyla ilgili birçok konuya da ışık tutar.[51]

Bektaşilerin kültürel ilişkilerine dair makaleler çok seyrek ve dağınık vaziyettedir: Yunan coğrafyasındaki Hıristiyan gruplarla etkileşimleri konu alan çalışmalar kısa fakat oldukça bilgilendirici eserlerce takdim edilmiştir.[52] Ayrıca, Thierry Zarcone'nin birçok eseri, masonlar ve Bektaşiler arasındaki ilişki tarihinin anlaşılmasına önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Ancak Zarcone, sağlam temelli ve bilgi zengini çalışmalarına rağmen, bu ilişki tarihi üzerine kurulan anlatılar ile –ileriki bölümlerde değinilecek– hakikaten vuku bulmuş karşılıklı etkileşimler arasında her zaman net bir ayrım yapmaz.[53] Nathalie Clayer Arnavut coğrafyası üzerine yürüttüğü birçok değerli çalışmasında Bektaşilik ve milliyetçilik arasındaki karşılıklı ilişkiyi Batı Avrupa'dan Osmanlı idaresindeki bölgelere aktarılan bir fenomen olarak iş-

---

49 Mesut Ayar, *Bektaşilikte Son Nefes. Yeniçeriliğin Kaldırılmasından Sonra Bektaşilik*, İstanbul, 2009; Muharrem Varol, *Islahat Siyaset Tarikat. Bektaşiliğin Ilgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları, 1826-1866. Yanya, Selanik ve Edirne Tatbikat*, İstanbul, 2013; aynı yazardan, "Kâşifü'l-Esrâr'ın İzinde. Harputlu Hoca İshak'ın İzahü'l-Esrar Adlı Bilinmeyen Bir Risalesi", *TKHBVD*, 78 (2016), s. 35-80; Usluer, Fatih, "Virani Abdal Risaleleri", *AAD*, 6 (2012), s. 85-114; Fatih Usluer ve Sıdıka Demirsöz, "Risâle-i Hüsniye", *AAD*, 4 (2012), s. 67-121; Fatih Usluer ve Fırat Yıldız, "Hurufism among Albanian Bektashis", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/15 (2010), s. 268-280.

50 Fahri Maden, *Bektaşilerin Serencamı*, İstanbul, 2012; aynı yazardan, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşiliğin Yasaklı Yılları*, Ankara, 2013; aynı yazardan, "Muhibban Dergisinde Alevilik-Bektaşilik ile İlgili Yazılar, Şiirler ve Haberler", *AAD*, 6 (2013), s. 125-174.

51 Özellikle Türk Bektaşiliğinin eski Dedebabası Bedri Noyan'ın eseri: Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, 9 cilt, Ankara, 1998-2010; ayrıca bkz. Şevki Koca, *Bektaşi Kültür Argümanlarına Göre Yeniçeri Ocağı ve Devşirmeler. Öndeng Songung Gürgele*, İstanbul, 2000; aynı yazardan, *Bektaşilik ve Bektaşi Dergâhları*, İstanbul, 2005; Belkıs Temren, *Bektaşiliğin Eğitsel Boyutu*, 3. baskı, Ankara, 1998.

52 Giorgos Mavrommatis, "Monuments and Communities. Bektashism in 20th Century Greece", Hülya Küçük (ed.), *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu. I. Bildiriler ve Müzakereler*, Isparta, 2005, s. 526-551; Kiriakidis, *Bektaschitum und griechisches orthodoxes Mönchtum*.

53 Zarcone, *Mystiques, philosophes, et francs-maçons*; aynı yazardan, *İslâm'da Sır ve Gizli Cemiyetler*, Türkiye, İran ve Orta Asya 19-20. Yüzyıllar Masonluk, Carboneria ve Sufi Tarikatlar, İstanbul, 2003; aynı yazardan, "Yirminci Yüzyılda Avrupa ve Osmanlı Ezoterizminin Kesişimi. Rudolf von Sebottendorf", *Cogito*, 46 (2006), s. 233-257; aynı yazardan, "French Pre-Masonic Fraternities, Freemasonry and Dervish Orders in the Muslim World", Andreas Önnerfors, Dorothe Sommer (ed.), *Freemasonry and Fraternalism in the Middle East*, Sheffield, 2009, s. 15-52.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

lemiştir.[54] Markus Dressler Kızılbaş Alevilerinin, münferit vakalarda Bektaşilerin de, Türk milliyetçileri tarafından, bilhassa yukarıda ismi zikredilmiş Fuad Köprülü tarafından, milliyetçi itkilerle inşa edilmesi üzerine önemli bir çalışma sunmuştur.[55] Hülya Küçük, 1920'lerde tek tek Bektaşilerin milliyetçi veya karşı-milliyetçi hareketlere katılımını incelediği kapsamlı bir sosyal tarih çalışmasında Türk bağımsızlık hareketinde "Bektaşilerin rolü"nü vurgulamıştır.[56] Bu bölümde ismi geçen çalışmalar dışında genel olarak araştırma sahasında, Bektaşilerin kültürel ilişkileri, ama aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki diğer dinî kültürlerin kültürel ilişkilenmeleri ihmal edilmiştir.

Kaynaklar

Önünüzde duran bu çalışmanın bir zorluğunu, araştırma sahasındaki yönelimleri her zaman için ümit edilen yoğunlukta kapsayamayan kaynaklar oluşturur. Bektaşilerin kültürel ilişkiler tarihini detaylı bir şekilde öne sürebilmek adına farklı türde kaynakların bir kombinasyonu gereklidir. Bu hususta en önemli kategori Bektaşilerin kendi yazılarıdır. Bu yazılar, yayınlar ve yayımlanmamış elyazmaları şeklinde ikiye ayrılabilir. Bektaşilerin yayınları öncelikle mutasavvıf ve şairlerin Bektaşi geleneğine atfettikleri risale, menakıbname ve nefes antolojileri olarak 19. yüzyılın ortalarına uzanır.[57] Ayrıca 19. yüzyılın sonlarında Bektaşi öğretisi, ritüelleri ve tarihi üzerine

54 Nathalie Clayer, *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri. Avrupa'da Çoğunluğu Müslüman Bir Ulusun Doğuşu*, çev. Ali Berktay, İstanbul, 2013; aynı yazardan, *L'Albanie, pays des derviches. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane (1912-1967)*, Wiesbaden, 1990; aynı yazardan, "The Myth of Ali Pasha and the Bektashis. The Construction of an 'Albanian Bektashi National History'", Stephanie Schwandner-Sievers, Bernd J. Fischer (ed.), *Albanian Identities. Myth and History*, Bloomington, 2002, s. 127-133; aynı yazardan, "Convergences and Divergences in Nationalism through the Albanian Example", Raymond Detrez (ed.), *Developing Cultural Identity in the Balkans. Convergence vs. Divergence*, Brüssel, 2005, s. 213-225; aynı yazardan, "Autorité locale et autorité supra-locale chez les Bektachis d'Albanie dans l'entre-deux-guerres", aynı yazardan (ed.), *L'autorité religieuse et ses limites en terres d'islam. Approches historiques et anthropologiques*, Leiden, 2013, s. 159-194; aynı yazardan, "Sufi Printed Matter and Knowledge about the Bektashi Order in the Late Ottoman Period", Rachida Chih (ed.), *Sufism, Literary Production, and Printing in the Nineteenth Century*, Würzburg, 2015, s. 351-370.

55 Dressler, *Writing Religion*.

56 Hülya Küçük, *The Role of the Bektashis in Turkey's National Struggle. A Historical and Critical Study*, Leiden, 2002, s. 2 [Hülya Küçük, *Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler*, İstanbul, 2003].

57 Örneğin, Haşim Mustafa Baba, *Haşim Baba Divanı*, İstanbul, 1836; Nesimi, *Divan-ı Nesimi*, İstanbul, 1844; Mehmed Rana, *Risale-i Hüsniyye*, İstanbul, 1853; *Vilayetname*, İstanbul, 1853; Firişteoğlu Abdülmecid, *Aşkname*, İstanbul, 1871; *Vilayetname*, İstanbul, 1871; Haşim Mustafa Baba, *Devriyye-i Ferşiyye-i Haşim Baba*, İstanbul, 1871; Virani Baba, *Nazm-ı Neşr-i Hazret-i Virani Baba*, İstanbul, 1873; Türabi Dedebaba, *Divan-ı Türabi*, İstanbul, 1877; Mehmed Ali Hilmi Dedebaba, *Merhum Mehmed Ali Hilmi Dedebaba Divanı*, der. Ahmed Mehdi, İstanbul, 1909; Ahmed Rıfkı (ed.), *Bektaşi Nefesler*, İstanbul, 1921.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yazılmış münferit kitap ve düşünce yazıları da mevcuttur. Bu kaynak türünün sayısı 20. yüzyılın başlarında artmıştır.[58] 1909-1919 yılları arasında aylık olarak basılmış ancak Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı sırasında yayın tarihine uzun bir ara vermiş *Muhibban* dergisinin yanı sıra bir Bektaşi tarafından derlenmiş ve zamanın Bektaşilik adına önemli bir yayın organına dönüşmüş bir tasavvuf dergisi de mevcuttur.[59] Öte yandan Bektaşi aydınları da 20. yüzyılın başlarında başka dergilerde kendi inanç öğretileri üzerine yayınlar yapmışlardır.[60]

Yayımlanmış yazıların yanı sıra Bektaşilerin yayımlanmamış elyazmaları da bir başka önemli kaynak türüdür. Birçok tekkede dervişlerin yanlarında taşıdığı ve not tuttuğu cönk defterleri hususu yaygındı. Dervişler duaları, gülbenkleri veya ayinlerin işleyiş sıralarını yazdıkları, sürekli elleri altında hazır bulunan bu defterleri ritüelleri esnasında ya da gündelik yaşamlarında çıkarıp okurlardı. Dervişlerin yemek tarifleri de dahil olmak üzere gündelik hayatlarında kullanabilecekleri bilgileri kaydetmeleri bakımından cönk defterlerinin inanç öğretisi dışındaki, dünyevi işleri de karşılayan bir işlevi mevcuttu. Bununla beraber dervişler bazı durumlarda defterlerine zaman zaman, ileride bir zaman bastırmayı planladıkları Bektaşilik hakkındaki görüşlerini de yazmışlardır. Önünüzdeki bu çalışmaya dair konu hakkındaki cönk defterleri İstanbul'daki Atatürk Kitaplığı'ndan ve Ankara Gazi Üniversitesi'ndeki Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi'nin meta arşivinden bulunabilir.[61]

Çalışma kapsamında tematik olarak en ilginç olan bu tür cönk defterlerinin büyük bir kısmı Tiran'daki Arnavutluk Devlet Arşivi'nde (Arkivi Qendror i Shtetit) incelenmiştir; ki arşivin elyazmalarından oluşan envanteri, araştırma sahasındaki başka çalışmalarda henüz pek dikkate alınmamıştır.

---

58 Ayrıca bkz. Ahmed Rifat, *Miratü'l-Mekasid;* Ahmed Rıfkı, *Bektaşi Sırrı. Tarikat-ı Bektaşiyyenin Tarihi ve Erkan ve Adabı Hakkında Tedkikat ve Malumat-ı Havidir,* İstanbul, 1907; aynı yazardan, *Bektaşi Sırrı. İkinci Cild,* İstanbul, 1910; aynı yazardan, *Bektaşi Sırrı. Bektaşi Sırrı'nın Müdafaasına Mukabele,* İstanbul, 1910; Rıza Tevfik, *Mecmua-i Resail-i Hurufiyye Yani. Étude sur la religion des Houroûfîs,* Londra, 1909; Cemaleddin Efendi, *Bektaşi Sırrı nam Risaleye Müdafaa,* İstanbul, 1910; Şeyh Baba Mehmed Süreyya, *Bektaşilik ve Bektaşiler,* İstanbul, 1912-1914; Ali Ulvi, *Bektaşilik Makalatı,* İstanbul, 1925; Necib Asım, *Bektaşi İlm-i Hali,* İstanbul, 1925.

59 Bahsi geçen dergiyi derleyen kişinin ismi, Hacıbeyzade Ahmed Muhtar (Yektaş, 1871-1955).

60 Örneğin eserin ilerleyen bölümlerinde sunulacak Rıza Tevfik ve Ahmed Rıfkı'dan, Rıza Tevfik, "Hikmet-i Sufiyye. İnsanın Ulüvv-i Şanı", *Peyam,* 29, 13.04.1914, s. 1-3; aynı yazardan, "Yunus Emre Hakkında Biraz Daha Tafsilat", *Büyük Duygu,* 1/10 (1913), s. 177-183; Ahmed Rıfkı, "Felsefe-i Tasavvuf. Şarkda ve Garbda Panteizm", *Zeka,* 1/2 (1912), s. 22 vd.; aynı yazardan, "Hangi Felsefe?", *İştirak,* 1/20 (1912), s. 9-11.

61 Bahsi geçen araştırma merkezi (Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi), Türkiye'deki ve Balkan ülkelerindeki çeşitli arşivlerden Bektaşilik ve Alevilik tarihi üzerine elyazması eserleri derlemiştir. Çalışmam sırasında araştırma merkezinin başkanlığını yürüten ve meta arşivi incelememe izin veren Giyasettin Aytaş'a canıgönülden teşekkür ederim.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İnanç dünyasının öğreti temelinde anlaşılması adına bu cönk defterlerinin önemi büyüktür.[62] Bazı durumlarda çoğunlukla ismi pek bilinmeyen cönk defterleri yazarları, kültürel ilişkilerin farklı yönleri hakkında da yorum yapmışlardır.[63] Defterler Tiran'da olmasına rağmen yazarlarının da zorunlu olarak Arnavut kökenli oldukları sonucuna varılamaz, zira eserlerden bazılarında Türk milliyetçiliği içeriği mevcuttur ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş zamanlarındaki olaylara açıkça atıfta bulunulmuştur.[64] Elyazmaları 1930 yılında Bektaşiliğin Orta Anadolu'daki merkezini terk edip Arnavutluk'a yerleşen, Bektaşiliğin Dedebabası tarafından Tiran'a getirilmiş ve takribinde Arnavutluk tarihinin komünist-ateist döneminde devlet arşivine girmiş olabilir.[65] Ancak bunlar yalnızca varsayımdır; elyazmalarının hangi yollarla Arnavutluk devlet arşivine girdiği ne yazık ki kesin olarak açıklanamaz. Ayrıca belirsiz olan, cönk defterlerini yazan kişilerin kimliğidir, zira bir yandan defterlerde defterleri yazanların ismi bulunmaz, öte yandansa defterleri tuttuğu iddia edilen kimselerin isimleri bilinen Bektaşilerinkilerle örtüşmez.[66] Ayrıca defterlerin çoğu tarihsiz olduğundan ve buna istinaden yalnızca kaba bir tarihsel sınırlama mümkün olduğundan defterlerin tarihlenmesi de çoğu zaman bir problem teşkil eder.[67]

Yayımlanmamış kaynaklar kategorisi 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarındaki Bektaşi şairlerinin ölümünden sonra ve bu eserin incelediği dö-

---

62 Örneğin, *Bektaşi Tarikatı*, AK, Bel_Yz_K.000415; Bektaşilik, AK, Bel_Yz_K.000443; *Suret-i Erkanname-i Tarikat-i Aliyye-i Bektaşiyye*, AK, OE_Yz_1056; Serdar Bektaşoğlu, *Cönk*, TKHBVA, B. 80; Mehmed Ali Hilmi Dedebaba, *Er-redd-i Ali Kitab-ı Kaşifü'l-Esrar*, TKHBVA, B. 207; *Cönk*, AQSH, K. 725, DO. 81; Derviş Alişan, *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 156; *Eşar*, 1904, AQSH, K. 725, DO. 348.

63 Bkz. *Tefrikanın Temmerüsü*, AQSH, K. 725, DO. 59; *Risale-i Hakikat-ı İnsaniyye*, 1904, AQSH, K. 725, DO. 46; *Erkanname*, 1907/8, AQSH, K. 725, DO. 17; *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 157.

64 *Tefrikanın Temmerüsü*, AQSH, K. 725, DO. 59, s. 63-67.

65 Albert Doja, "A Political History of Bektashism in Albania", *Totalitarian Movements and Political Religions*, 7/1 (2006) s. 83-107, burada, s. 96 vd.

66 Bu da bilinmeyen yazarların ve defterlerinin Bektaşiliğe nasıl dahil edilebileceği sorusunu beraberinde getirir. Defterlerin içeriği, dili ya da alıntılanan dualar ve gülbenklerden anlaşılabileceği üzere ve bu sebeplerden ötürü Bektaşilik altında sınıflandırılmaya müsaade etmesinden yola çıkılarak çoğu zaman itikatlı bir Bektaşi'nin perspektifinden yazılmış olduğu söylenebilir.

67 Çoğu durumda içeriksel (örneğin Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu gibi tarihî olaylara yapılan atıflar), yazı tipine dair (Arap alfabesi; 19. yüzyıldan itibaren coğrafyada kapsamlı bir şekilde kullanılan Rika alfabesi) veyahut dilsel (Galizm kullanımları vs.) gerekçelerle kaba bir zaman aralığıyla ilişkilendirilebilir. Cönk defterlerinde 20. yüzyılın ortalarından itibaren dağınık ve münferit olarak bazı tarihlendirmeler bulunabilir. Örneğin 1943 yılının not edilmiş olduğu *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 157, s. 149 eseri. Arap alfabesiyle yazılmış bir eser için geç olan bu tarih kuvvetle muhtemel ilgili arşive bağışlanma yılına ya da sahibinin el değiştirdiği yıla işaret eder, zira tarih başka bir kalem ile ve açık bir şekilde başka bir kimsenin el yazısıyla atılmıştır. Bu not, aynı zamanda kütüphaneci (hafız-ı kütüb) tarafından imzalanmıştır. *A.g.y.*

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

nemden sonra yayımlanan deyiş antolojilerini de içerir.[68] Bu deyişler ve yayımlanmamış cönk defterleri bilhassa performatif olmayan karakterleri sebebiyle aydınlatıcı bilgiler sunar. Yayınlar çoğunlukla sosyo-politik yönelimleri takip eder. Yayınlar basıldıktan sonra okuyacak olan kitleye göre yazılıyordu, dolayısıyla bu yayınları okuyan bir kitle ve yayınların umulan bir işlevi ya da tepkisi mevcuttu. Bu sebeple bu yayınlar performatif olarak tanımlanabilir. Öte yandan daha geniş bir kitle için düşünülmüş olmayan bu yazıların prensiben böyle bir politik veya pragmatik hesabı yoktu. Bilhassa 1826'da yasaklanmış, devlet tarafından ayrımcılığa uğramış ve takibindeki zamanda bu baskılardan bir nebze kendini toparlama ve (yeniden)tanınma arayışında olmuş Bektaşilik gibi bir inanç grubu mevzubahis olduğunda performatif ve performatif olmayan kaynaklar ayrımı büyük bir önem teşkil eder.

Son yıllarda Bektaşilerin yazılarının çoğu bilimsel ya da halk nezdinde popüler bilimsel kaynakça düzenlemelerinde transkribe edilmiş veya modern ve sadeleştirilmiş Türkçeye aktarılmış şekilde yeniden basılmıştır. Önünüzde duran bu eser yeni edisyonlardan da yararlanmış ancak öte yandan edisyonların kesin olmadığı, hatalı ya da eksik olduğu durumlarda çoğunlukla orijinal versiyonlardan yararlanmıştır.[69] Yalnızca kaynakça düzenlemelerinin eksiksiz bir şekilde, tam olarak transkribe edilmiş edisyonlarında orijinal eserlerin kullanımından feragat edilmiştir.[70]

Dinî olarak kutuplaştırıcı bir grup olarak görünen Bektaşiliğe karşıt olanlar listesi 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında bir hayli uzundu. 1826-1925 yılları arasında Bektaşiliğe karşı gruplarca yazılmış, Bektaşilerin sözde sapkın öğretilerini gözden düşüren sayısız yazı tespit edilmiştir.[71] Bu ya-

---

68 Örneğin, Sıdkî Baba, *Sıdkî Baba Dîvânı*, der. Baki Yaşa Altınok, Ankara, 2013; Edib Harabi, *Divan*, der. Kemal Üçüncü, Ankara, 2012.

69 Hür Mahmut Yücer'den hareketle Ahmed Rıfkı'nın "Bektaşi Sırrı" edisyonları örneğinde olduğu gibi editörlerin çoğu metni açıklama yapmadan modern Türkçeye uyarlamıştır. Bkz. Ahmed Rıfkı, *Bektâşî Sırrı. I-II*, der. Hür Mahmut Yücer, İstanbul, 2013; Ahmed Rıfkı, *Bektâşî Sırrı. III-IV*, der. Hür Mahmut Yücer, İstanbul, 2015. Bektaşilerin eserlerinin yeni baskıları modern Türkçeye aktarılırken eserin transkripsiyonu da eklenmiştir, yalnız bu transkripsiyonlarda eksiksiz bir transkripsiyon nadiren görülür. Örneğin, Necib Âsım, *Bektaşî İlm-i Hâli*, der. Dursun Gümüşoğlu, Ali Rıza Gürzoğlu, İstanbul, 2012; Şeyh Baba Mehmed Süreyya, *Bektaşilik ve Bektaşiler*, der. Dursun Gümüşoğlu, Jülide Tokçiftci, İstanbul, 2012. Bahsi geçen son yazı dostum Timuray Boyraz tarafından Almancaya aktarılmıştır, yalnız daha henüz basılmamıştır. Yeri gelmişken kendisine özverili çalışması adına candan gönülden teşekkür ederim.

70 Bkz. Esad Efendi, *Üss-i Zafer. Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair*, der. Mehmet Arslan, İstanbul, 2005 (ilk baskı 1828).

71 Örneğin, bkz. Fatih Efendi, *Gülzâr-i Fütûhât. Bir Görgü Tanığının Kalemiyle Yeniçeri Ocağının Kaldırılışı. İnceleme, Tahlil, Metin*, der. Mehmet Arslan, İstanbul, 2001 (ilk baskı 1827); Harputlu İshak Hoca, *Kaşifü'l-Esrar ve Dafiü'l-Eşrar*, İstanbul, 1874; Mehmed Arif, *Binbir Hadis-i Şerif Şerhi*, 2. baskı, Kahire, 1907; Ahmed Safi, *Sefinetü's-Safi*, 18. cilt, SK, Mikrofilm-2096; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, der. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, 5. cilt, 3. baskı, İstanbul, 2015 (ilk baskı 1923).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

zılar çoğunlukla Bektaşiliği dışarıda tutan, şeriat kanunları uyarınca tasavvuf anlayışını güçlendirmek isteyen Sünni İslâm katipleri veya Sufi şeyhlerin kaleminden çıkmıştır. Bu yazarlar kendilerini çoğunlukla eleştirel bir gözle, ki sıklıkla çok polemik nitelikte olmaları sebebiyle kendilerine ihtiyatla yaklaşılması gerekse de, Bektaşilerin kültürel ilişkileri üzerinde de yazılar kaleme almışlardır.

Son olarak İstanbul Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki yerel yönetim ve İstanbul'daki saray arasında şikâyet, tedbir ve resmî yazışma formunda gerçekleşmiş Bektaşiliği konu alan devlet belgeleri incelenmiştir. Devlet belgeleri kültürel geçişler ya da bu kültürlerin karşılıklı olarak birbirlerini nasıl algıladığı gibi konularla pek ilgilenmese de bu belgelerde Bektaşiler ve Hıristiyanlar, Masonlar veya misyonerler arasındaki kültürel temasın yaşandığı bazı durumlar (nadiren olsa da çatışmalar) hakkında raporlara rastlamak mümkündür.

İngilizce, Almanca ve Fransızca konuluşan coğrafyalardan temin edilen "Batılı" kaynaklar bu çalışmada ikinci büyük kategoriyi temsil eder. 19. yüzyıl boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nu ziyaret eden seyyahlar, misyonerler, diplomatlar veyahut bilim insanlarının kaleme aldığı konuca çeşitli rapor yazıları sayıca artış göstermiştir. Diplomatlar ve bilhassa misyonerler hususunda, bu insanlar yalnızca Osmanlı İmparatorluğu'nu ziyaret etmemiş, bilfiil uzun yıllar süresince Osmanlı yönetimindeki bölgelerde ikamet etmişlerdir. Osmanlı İmparatorluğu'nun kültürel ve dinî manzarası, kah daha ayrıntılı kah yüzeysel, bu yazıların çoğuna konu olmuştur.[72] Mevzubahis yazarlar bir yandan Bektaşi dervişleriyle kendi karşılaşmalarını anlatırken, öte yandansa Bektaşiler ve Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer kültürleri, bilhassa Hıristiyan din grupları arasında gerçekleşen teması da incelemişlerdir. Çalışma esas olarak yayımlanmış gezi notları, diplomatların ve misyonerlerin raporlarına dayanır. Osmanlı İmparatorluğu'nda çoğunlukla birkaç yıl, hatta kimi zaman tüm yaşamları boyunca bir misyonerlik kuruluşunda ya da misyoner okullarında yaşamış olan ve bununla alakalı olarak etraflarını çevreleyen

72 David Urquhart, *The Spirit of the East*, Londra, 1838; Johann Georg von Hahn, *Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar. Im Auftrage der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften unternommen im Jahre 1863*, Wien, 1867; John G. Taylor, "Journal of a Tour in Armenia, Kurdistan, and Upper Mesopotamia, with Notes of Researches in the Deyrsim Dagh", *JRGSL*, 38 (1868) s. 281-361; Fanny J. Blunt, *The People of Turkey. Twenty Years' Residence among Bulgarians, Greeks, Albanians, Turks, and Armenians. By a Consul's Daughter and Wife*, Londra, 1878; Edmund Naumann, *Vom Goldenen Horn zu den Quellen des Euphrat. Reisebriefe, Tagebuchblätter und Studien über die asiatische Türkei und die anatolische*, Münih, 1893; Alexandre Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, Paris, 1901; M. Edith Durham, *The Burden of the Balkans*, Londra, 1905; Henry N. Brailsford, *Macedonia its Races and Their Future*, New York, 1906; Richard Davey, *The Sultan and his Subjects*, Londra, 1907; Lucy M.J. Garnett, *Mysticism and Magic in Turkey. An Account of the Religious Doctrines, Monastic Organisation and Ecstatic Powers of the Dervish Orders*, New York, 1912.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

kültürlerin mensuplarıyla ilişkiler kurabilmeyi başaran misyonerler konusu dahilindeyse yalnız basılı yayınlar değil, aynı zamanda arşiv materyalleri de dikkatle incelenmiştir. Öte yandan dinî aktör olmalarıyla mütevellit misyonerler din kültürlerine dair doğal bir ilgiye sahiptiler. Önünüzde duran bu eserde 19. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun en aktif misyonerlik topluluğu haline gelecek ve arşivlerinin Harvard Üniversitesi'nin Houghton Kütüphanesi'nde gezilebildiği American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM) bünyesindeki münferit vasiyetnameler ve yazışmalar da incelenmiştir. Belli bir dereceye kadar Johannes Lepsius'un (1858-1916) önderliğinde kurulan, Bektaşi dönmesi misyoner Johannes Awetaranian'ın (1861-1919) da aktif bir şekilde çalıştığı ve envanterlerinin birkaç yıl önce mikrofiş olarak yayımlandığı Deutsche Orient-Mission'un (Alman Şark Misyonerliği) raporlarına göz atılmıştır.[73]

Çalışma, araştırma sahasında tamamen göz ardı edilen, ABD'deki Mystic Shriners Masonluk kurumu da dahil olmak üzere "Batı"daki Bektaşiliğin görünümlerini de ele alır. Bu amaçla önünüzde duran çalışmada New York Public Library ve New York Livingston Masonic Library toplantı tutanakları, iç yazışmaları ve yayınlar ilk kez incelenmiştir.

19. yüzyılın ortalarından itibaren, tasavvuf aynı zamanda çağdaş bilimsellik iddiasında bulunan yazıların ilgilendiği bir konu haline gelmiştir: Osmanlı İmparatorluğu'nda tasavvuf üzerine ilk ve aynı zamanda bir hayli başarılı çalışmada John P. Brown (1814-1872), 1868 yılında kısmen dervişlerle, çoğunlukla Bektaşilerle, kurduğu kişisel temaslara atıfta bulunduğu, onların ritüel ve öğretilerini, bilgili ve oldukça makul bir şekilde anlatmıştır.[74] Bir arkeolog olarak muhtemelen kısıtlı Türkçe bilgisiyle bulgularını kendi gözlemlerine dayandıran Frederick W. Hasluck'un (1878-1920) çalışmaları, özellikle Hıristiyanlarla kurulan ilişkiler tarihi için her zaman kesin bilgiler sunmamış olsa da konuya yenilikçi tezler getirmiştir.[75] Nihayetinde misyoner öğretmen John K. Birge'in (1888-1952) 1920'lerde başlayıp 1937'de tamamladığı ve Bektaşilik üzerine bugüne kadar yazılmış en nitelikli eserlerden biri olarak değerlendirilen çalışmasından da söz edilmelidir. Birge'in eseri, Bektaşiliği öncelikli olarak diğer dinî kültürlerle kurduğu ilişkiler minvalinde yorumlamayan, aksine onu özerk bir inanç öğretisi olarak inceleyen "Batı" dilindeki

73 Hermann Goltz (ed.), *Deutschland, Armenien und die Türkei 1895-1925. Dokumente und Zeitschriften aus dem Dr. Johannes-Lepsius-Archiv an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, Münih, 1999.

74 John P. Brown, *The Dervishes or Oriental Spiritualism*, Londra, 1868.

75 Frederick W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 cilt, Oxford, 1929 [W. Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslâm*, çev. Timuçin Binder, İstanbul, 2012]. Frederick Haslucks'un 1910'larda yazdığı makaleleri kendisinin vefatından sonra eşinin derleyip iki ciltlik bir monografide derlediği eser. Ayrıntılar için Üçüncü Bölüm'e bakınız.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ilk monografidir.[76] Brown, Hasluck ve Birge'in çalışmaları zaman zaman Said'in oryantalizmine (yeri geldiğinde tartışılacaktır) karşılık gelen yaklaşımlar olmalarına rağmen, büyük ölçüde aklıselim ve adil öncülleriyle önemli kaynaklar arasında yer alır. İnanç öğretileri uyarınca Hıristiyan kökenli olduğu varsayılan diğer çalışmalar her zaman bu yaklaşımı takip etmemiş, Bektaşiliği çoğu kez kripto-Hıristiyan bir inanç kültürü olarak yorumlamıştır. Georg Jacob (1862-1937) tarafından yürütülen Almanya'daki Osmanlı araştırmaları, bu anlatılara esaslı katkılarda bulunmuş ve böylece Bektaşiliğin "Batı"daki algısını önemli ölçüde şekillendirmiştir. Yani sonuç olarak bu eserler, çağdaş söylemlerin anlaşılması adına önemli kaynaklardandır.[77]

Metinler hem kültürel etkileşim ürünleri hem de kültürel etkileşim kaynakları olduğundan, hangi kökenden olursa olsun, temelde sorunsuz bir uğraş değildir çünkü bahsi geçen kaynaklar, her zaman için kültürel karşılaşmalar üzerine tahayyüllerdir. Ancak *Yeni Tarihselcilik* (*New Historicism*) gibi bir edebi akımın önerdiği şekliyle, kültürel karşılaşmalar ve onların metinsel ürünlerini tahayyüllere indirgemesi de kısa yoldan çıkarılan bir sonuç olacaktır.[78] Bu akımın en meşhur temsilcisi, edebiyat çalışmaları uzmanı Stephen Greenblatt kültürel temasların yazılı ifadelerinde son tahlilde projeksiyonlar ve temsil edilen ilgili diğer kültür üzerine tasavvurlar görür. Greenblatt'a göre bu eserler yalnızca köken kültürün temsil edimleri üzerine bilgilendirse de tarif edilen yabancı kültür hakkında hiçbir faydalı bilgi vermez. Temelde tarihsel olarak meydana gelme bağlamına odaklanmak suretiyle kültürel karşılaşmaların metinsel ürünleri yalnızca yabancının temsil pratikleri bağlamında sorgulanır; betimlenen kültürel temaslarsa doğrudan doğruya bunların yapıları olarak incelenir.[79] Böylesi genelleyen bir değerlendirme tarihçiler ve bilhassa dünya tarihçisi Jürgen Osterhammel tarafından eleştirilmiştir.[80] Kültürel karşılaşma üzerine metinler, adı üzerinde, ilgili yaza-

---

76 John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Hartford, 1937 [John K. Birge, *Bektaşilik Tarihi*, çev. Reha Çamuroğlu, İstanbul, 1991].

77 Georg Jacob, *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis*, Berlin, 1908; aynı yazardan, *Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen*, Münih, 1909. Fuat Köprülü'nün başta alıntılandığı Türk milliyetçisi tarihyazımı, diğer başka tezlerin yanı sıra Jacob'un "kripto-Hıristiyanlık" Bektaşiliği tezine de yönelikti. Mehmed Fuad Köprülü, *Early Mystics in Turkish Literature*, der. Gary Leiser, Robert Dankoff, Londra, 2006, s. 51, 122, 370; aynı yazardan, "Bektaş", *İslâm Ansiklopedisi. İslâm Âlemi. Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugatı*, 2. cilt, İstanbul, 1949, s. 461-464, burada, s. 463; aynı yazardan, *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion*, der. Gary Leiser, Salt Lake City, 1993 (ilk baskı 1922), s. 29, 92.

78 Catherine Gallagher ve Stephen Greenblatt (ed.), *Practicing New Historicism*, Chicago, 2000.

79 Stephen Greenblatt, *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden. Reisende und Entdecker*, 3. baskı, Berlin, 1994, s. 17 vd.

80 Jürgen Osterhammel, "Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas", aynı yazardan (ed.), *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich*, Göttingen, 2001, s. 203-239, bkz. s. 207.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

rın kültürel temsil edimlerine dayansa da, eserler işlenen yabancı kültür ve kültürel karşılaşmaların etkilerine pek tabii ışık tutabilir. Onlar, transkültürel hermeneutik bir incelemeye tabi tutulduklarında kültürel temasın ciddiye alınması gereken kaynaklarıdır. Yoksa, Osterhammel'e göre kültürel ilişkiler dahilindeki herhangi başka bir şey, "metinsel gizleme perdesinin arkasında kaybolabilir".[81] Bahsi geçen transkültürel hermeneutik ilk kertede kültür ilişkilerini en az iki farklı kültürel perspektiften türeyen temsillerle karşılaştırma ve tamamlama çabasını içerir.[82]

Önünüzdeki çalışma bu iddianın hakkını vermeye çabalasa da, farklı kültürel ilişkilerdeki kaynak durumunun denk olmayışı gerçeği, çalışmaya her kısmında bu iddianın tümüyle karşılığını bulmasına müsaade etmez.

Kültürel ilişkiler: Konsepsiyonel ve kavramsal öndüşünceler

Kültürler arasındaki ilişkilerin ele alınması, bir disiplin olarak tarih ve kültür çalışmalarında sayısız metodolojik yaklaşımın doğmasına, farklı kültürlerin karşılaşmaları ve birbirleriyle kurdukları değiş tokuş ilişkisinin çıkış noktası olarak incelenmesine sebebiyet vermiştir.

Önünüzdeki çalışma, transfer araştırmalarının temel düşüncesini takriben çeşitli konseptlerin fikirlerini birbirleriyle karıştırıp bir araya getirir ve onları kültürel ilişki altında özetler.

Kültür ve kültürel sınırlar

Başta, kültür kavramından ne anlaşıldığını sorgulamak gerekir. En geç dilsel dönümden (*lingusitic turn*) başlayarak tarih disiplini, kültürün tarihüstü ulusal ve dilsel kategorilerle anlaşıldığı özcü ve *apriori* kavramları büyük bir hızla terk etmiştir. Şimdiye kadar formüle edilmiş birçok kültür tanımı arasından semiyotik kültür kavramı, kültürel ilişkiler araştırmaları için uygun ve işlevsel hale getirilebilir bir başlangıç noktası olduğunu açık bir şekilde göstermiştir.[83] Clifford Geertz ünlü bir tanımında kültürü insanın "kendisi tarafından dokunan bir anlam örgüsü"[84] şeklinde tarif eder. Bu ifadeye göre kültür sürekli yeniden müzakere edilen kodlar, semboller ve anlam inşa-

81 *A.g.y.*, s. 204, 207.

82 *A.g.y.*, s. 206.

83 Wolfgang Schmale, "Einleitung. Das Konzept 'Kulturtransfer' und das 16. Jahrhundert", aynı yazardan (ed.), *Kulturtransfer. Kulturelle Praxis im 16. Jahrhundert.* Innsbruck, 2003, s. 41-62, burada, s. 42; Karen Struve, *Zur Aktualität von Homi K. Bhabha, Einleitung in sein Werk*, Wiesbaden, 2013, s. 43.

84 Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung*, 7. baskı, Frankfurt am Main, 2001, s. 9.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ları dolayımında dünyayı yapılandıran, temsil eden ve ilgili kültüre ait süjelerce anlaşılabilir hale getiren, anlam yaratan bir sistemdir.[85] Semiyotik düzeyin yanı sıra, postkolonyal çalışmalar teorisyeni Homi K. Bhabha, potansiyel olarak sonsuz semiyotik olasılıklar arasından, söylemsel ve güç politikasının oluşturduğu koşullar temelli gelişen belirli bir topluluktan ötürü, söylemsel bir düzeye de vurgu yapar.[86] Kültürler o halde, genellikle "coğrafi anlamda [...] uzamsal olarak sınırlıdır" ama aynı zamanda sosyal grupları tarafından bölgelerüstü olarak da meydana getirilebilen söylemsel-semiyotik yoğunluklardır.[87] Söylemsel süreçler ve zaman içinde farklılık gösteren müzakere süreçlerinin bir ürünü olarak kültür, tarihüstü ve kendi başına sabit bir doğaya sahip değil, aksine değişken ve dinamiktir.[88]

Bu kültür kavrayışına dayanarak tarihçi Wolfgang Schmale'nin de belirttiği gibi "tüm yoğunluklar ve tutarlılıklar bazen daha fazla, bazense daha az açık bir şekilde birbirlerinden [...] ayrılmış kültürler olarak anlaşılabilir".[89] Bu sınırlamalar ve kültürel sınırlar kimi zaman inşa edilmiş ve bilinçli olarak çekilmiş sınırlardır ve/veya semiyotik kapsamın uç noktalarıdır. İkincisiyle ilgili olarak Jürgen Osterhammel, "mülki kurallar ve sembollerin artık insanların yaşam biçimini ve dünya görüşlerini belirlemediği zaman kültürel bir sınıra erişildiğini" görür.[90] Buna ek olarak kültürler kendilerini yalnızca bahsedilen anlam sistemi üzerinden içsel olarak değil, aynı zamanda başka kültürlerce gerçekleşen dışlama ve sınırlama ilişkisi dahilinde dışsal olarak da tanımladığından, kültürel sınırlar da bilinçli olarak inşa edilir.[91] Çünkü "kendi" ve "yabancı" karşılıklı olarak birbirlerine bağlıdır, bu nedenle kendi olarak tarif edilebilecek olan öncelikle yabancı dolayımınca tanımlanır. Bhabha, özcü bir şekilde değil, postyapısalcı manada, bir şeyin "aslının" kendisinin sınırında başladığını söyler.[92] Kültürel sınır çekmenin her iki türünde de sınırlar, ilkinde mekânsal olarak ayrılmış, ikincisindeyse ayrılmamış olarak vardır: Yani, komşu kültürler, mesela aynı coğrafi konumu paylaşan kültürler kadar mekânsal ola-

85 Struve, *Homi K. Bhabha*, s. 42; Schmale, "Einleitung", s. 42.

86 Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen, 2007, s. 255-268 [Homi K. Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, çev. Tahir Uluç, İstanbul, 2017]; Struve, *Homi K. Bhabha*, s. 42-52.

87 Schmale, "Einleitung", s. 42. Örnek olarak Schmale Batı Avrupa saray soyluluğu ve uzun mesafelerde ihracat işleriyle meşgul tüccarları verir.

88 Struve, *Homi K. Bhabha*, s. 42-52.

89 Schmale, "Einleitung", s. 44.

90 Osterhammel, "Kulturelle Grenzen", s. 219.

91 Werner Suppanz, "Kultur in einer 'Welt in Bewegung'. Theoretische Überlegungen zu kultureller Differenz und Kulturtransfer", Wolfgang Schmale, Martin Steer (ed.), *Kulturtransfer in der jüdischen Geschichte*, Frankfurt am Main, 2006, s. 42-56, burada, s. 52 vd.

92 Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, s. 7.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

rak birbirlerinden uzak, bazen çok uzak kültürlere yönelik sınırlamalar da mevcuttur: Bu kültürler, önünüzdeki bu çalışma bağlamında Osmanlı İmparatorluğu'nda, aynı yönetim birliği içerisindeki ve bu birliğin dışındaki, yani Avrupa'nın batısında ya da Amerika'nın kuzeyindeki yönetim birliklerinde var olan kültürlerdir.

Yukarıda daha önce belirtildiği gibi, sınır düzenlemeleri her zaman yeniden müzakere edilir, böylelikle sınırlamalar da zamansal değişim süreci içerisinde sürekli değişir. Düzenli olarak sınırların ötesine geçmek, tıpkı sınır çekmenin kendisi gibi, bir kültürün temel bir bileşenidir. Daha da ileri gitmek gerekirse: Bir kültür, kültürel değiş tokuşun bir ürünüdür. Kültür çalışmaları uzmanı Lutz Musner bunu "Transfer Olarak Kültür" modeliyle açıklar; bu modele göre kültürün kendisi, sembollerin ve anlam yapılarının kesiştiği ve birbirine karıştığı bir aktarım süreci olarak tarif edilebilir.[93] Kültürün akışkan doğasına rağmen Musner'e göre kültür üzerine geliştirilen görüş bununla sınırlı kalmamalıdır, zira özcü ve değişmez bir istikrar anlamında değil, daha ziyade toplumsal olarak uzun süreli tesiri olacak bir güç geliştirebilecek bir "söylemsel kodifikasyon" olarak kültürler,[94] öte yandan kendilerini uzun bir süre boyunca aynı kalan sabit anlam yapıları ile karakterize ederler.[95] Bu aynı zamanda kültürlerin birbirleriyle kurduğu temasları, bağlantıları ve içiçe geçişleri incelemek adına kültürler arasındaki ilişkiler tarihi konseptlerine, birbirlerinden ayrılabilen sistemlerin mevcut olduğunu baştan farz etme imkânı tanır.[96]

Kültürlerin karşılaşması: Davranışlar ve kültürel temas türleri

Kültürlerarası bir ilişki, belirli bir kültürün sınırlarına ulaşıldığında veya o sınırlar aşıldığında ortaya çıkar. Kültürel bir sınırdaki sınır davranışı, Peter Burkece ilk olarak kültürel olarak yabancı olanı kendi içine kabul eden, onu tolere eden ve dahil eden, ikinci olarak yabancı olana karşı direniş gösteren, üçüncü olaraksa yabancıyı toplumsal olarak dışlayan ve izole eden, sırasıyla; kabul, savunma ve segregasyon olarak sınıflandırılan farklı biçimleri alabilir.[97]

---

93 Lutz Musner, "Kultur als Transfer. Ein regulationstheoretischer Zugang am Beispiel der Architektur", Helga Mitterbauer, Katharina Scherke (ed.), *Ent-grenzte Räume. Kulturelle Transfers um 1900 und in der Gegenwart*, Wien, 2005, s. 173-193, bkz. s. 173, 175 vd.

94 Suppanz, "Kultur in einer 'Welt in Bewegung'", s. 48.

95 *A.g.y.*, s. 175.

96 Wolfgang Schmale, "Erkenntnisinteressen der Kulturtransferforschung", Wolfgang Schmale, Martin Steer (ed.), *Kulturtransfer in der jüdischen Geschichte*, Frankfurt am Main, 2006, s. 23-41, bkz. s. 40.

97 Peter Burke, *Kultureller Austausch*, 2. baskı, Frankfurt am Main, 2002, s. 28-34.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Jürgen Osterhammel, bu davranış biçimlerini üç temel tipte daha ayrıntılı olarak genişletir: Kültürel sınırları koruyan, kültürler arasında karşılıklı bir yarar ilişkisini niteleyen uyum, yabancının yerliye göre hizalandığı ve bazen feshedildiği asimilasyon ve bir kültürün soykırımla tümüyle yok edilmesi şeklinde imha.[98] Empirik olarak doğrulanabilir kültürel ilişkilerin çoğu, bu birbirlerinden ayrı temel tiplerin eşzamanlılıkları ve ara formları tarafından şekillendirildiğinden, bu kategoriler Weberci anlamıyla höristik ideal tipler olarak anlaşılmalıdır.[99]

Dahil etme ve uyum arasında konumlanabilen ve eser için merkezi öneme sahip bir başka kültürel sınır davranışı, müphemlik toleransıdır. İslâm çalışmaları uzmanı Thomas Bauer, kültür çalışmalarında şimdiye kadar nadiren kullanım imkânı kazanan ve psikolojik bir kavram olarak anlaşılan müphemlik toleransını "İslâm'ın farklı bir tarihi"[100] şeklinde açıklar. Bu kavrayış uyarınca kültürel müphemlik toleransı, kültürel çok anlamlılığın müsamahasını tarif eder:

> Bir kültürel müphemlik fenomeni, uzun bir süre boyunca bir kavrama, bir eylem tarzına ya da bir nesneye aynı anda en az iki karşıt, birbirleriyle rekabet halinde olan, açık bir şekilde karşılıklı olarak birbirlerine aykırı düşen anlam verildiği hususta [...] veyahut bir grup içerisinde eş zamanlı olarak bir fenomenin farklı anlamlarının kabul edildiği fakat bu anlamların hiçbirisinin münhasır geçerlilik iddiası taşımadığı durumlarda ortaya çıkar.[101]

İslâm dünyasında modernitenin gelişine kadar bu türden çeşitli müphemlikler vardı. Bu müphemlikler, farklı din gruplarınca aynı zaman diliminde ziyaret edilen mekânlara dair çok anlamlı bir Kuran hermeneutiği ile başlar, gayrimüslimlere uygulanan müphem muameleye kadar devam eder. Yabancıyı olduğu gibi kabul eden ve bu nedenle kişinin kendisi ve yabancı arasında açık bir ayrım ön gören genel tolerans kelimesinin aksine müphemlik toleransında var olmayan tam da bu tek anlamlılıktır.[102] Örneğin çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu toplum, Hıristiyanları ve Yahudileri "kentsel ve kırsal yaşamın ayrılmaz bir parçası" ve dolayısıyla da kendilerinin bir parçası olarak görmesine rağmen, bu grupların yabancı olarak saydıkları dinî pratik-

98 Osterhammel, "Kulturelle Grenzen", s. 222-224.

99 Max Weber'e göre ideal tip yöntemi, daha büyük gelişmeleri tanıyabilmek adına gerçekte böylesi bir saf biçimde var olmayan bazı unsurların höristik vurgusunu ve abartılı betimini önerir. Dirk Käsler, *Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung*, 3. baskı, Frankfurt am Main, 2003, s. 229-234.

100 Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin, 2011 [Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, çev. Tanıl Bora, İstanbul, 2019].

101 *A.g.y.*, s. 27.

102 *A.g.y.*, s. 29.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

lerini paylaşmamıştır.[103] Bu nedenle, kültürel temaslarla ilgisinde müphemlik toleransı, kişinin kendisine ait olanla kendisine yabancı olan arasında tek anlamlı, net bir ayrım koyulmadığına ve genellikle birbiriyle çelişkili anlaşılan bu niteliklerin eşzamanlılığına müsamaha gösterildiğine işaret eder.

Bauer'e göre moderniteye kadar Müslüman bölgelerde ötekilikle kurulan ilişki biçimlerine hâkim olan görüş müphemlik toleransıdır. Batı Avrupa etkisiyle kurulan ve sürdürülen modernleşme süreci ve moderniteye içkin olan tek anlamlılık dürtüsü dolayısıyla yabancıya yönelik bu müphemlik toleransı, yavan bir müphemlik toleranssızlığına dönüşmüştür.[104] Bauer, öncelikle, moderniteyi tek anlamlılığın yaratılması süreci olarak tanımlayan Zygmunt Bauman'ın modernite kavramına atıfta bulunarak,[105] "Batı modernitesinde" çok anlamlılığa ve çelişkili ifadelerin eşzamanlı mevcudiyetlerine yer olmadığından söz eder: "Ya doğru vardır ya da yanlış. Ya kişinin kendi düşüncesi, hissiyatı ya da eylemi yanlıştır ya da karşısındaki yabancılarınki."[106] Münferit olarak birkaç aydın veyahut sanatçı kendi düşüncelerini özeleştiri ile sorgulamış olsa bile çoğunlukla öteki olanın düşünceleri yanlıştı. Böylece yalnızca çelişkililik durumu değil, aynı zamanda karşıdakini değerlendirmeyi de içeren bir dikotomi yaratılmış oldu.

Yabancının inşası: Kültürlerarası tahayyül söylemleri

Modern söylem içerisinde tek taraflı gerçekleşen yabancı ve kendi ayrımı, kültür sosyoloğu Julia Reuter'in de belirttiği üzere, genellikle yabancının zararına sebebiyet veren hiyerarşik bir önyargıyla aynı anlama gelir.[107] Bazen üstüne pek düşünülmeksizin bazense planlı ve stratejik olarak inşa edilmiş ve yabancı konumuna konulmuş yabancı, daima kendi olanın kurduğu söylemin ve düzenin bir parçasıdır: Bilhassa *Othering* modeli uyarınca yabancılık "keşfedilen, tarif edilen veyahut gözlemlenen" bir şey değil, aksine ilgili aktörler tarafından "ortaya konan" bir şeydir.[108]

Edward Said, bu dikotomiyi "Doğu"nun "Batı" tarafından gerçekleştirilen inşasına uyguladı. Halihazırda Michel Foucault Şark'ın Batı gözünde, Ba-

---

103 *A.g.y.*, s. 356 vd.

104 *A.g.y.*, s. 52 vd., 364.

105 Bilhassa Bauman'ın şu eserine, Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg, 1992 [Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, 2003].

106 Bauer, *Die Kultur der Ambiguität*, s. 371.

107 Julia Reuter, *Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden*, Bielefeld, 2002, s. 10, 15.

108 *A.g.y.*, s. 20, 186-189; Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*, 2. baskı, Londra, 2007, s. 156-158.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tı olmayan bir şey olarak anlaşıldığına işaret etmişti.[109] Foucaultcu söylem ve iktidar kavramlarını ele alan Said, bunları ihtilaflı tartışmalara mahal veren kendi oryantalizm teorisi üzerine formüle etmiştir. Bu teori uyarınca çeşitli disiplinler ve türlerde esasen İngilizce ve Fransızca yazılmış eserlerde toplumsal, politik, askeri, ideolojik, bilimsel ve hatta öncelikli olarak yaratmak gayesiyle sanatsal biçimde toparlanmış, "son derece sistematik bir disiplinle Doğu'nun katı, az gelişmiş ve şehvetli bir imgesi [...] yaratılmaya çalışılmıştır".[110] Burada Doğu "rasyonel, oldukça gelişmiş, insancıl" Batı'nın gözünde "az gelişmiş, değerler bakımından düşük seviyeli" bir karşı imge olarak görünür.[111] Ayrıca katı ve tek biçimli bir tehdit olarak algılandığından Doğu'nun Batı tarafından hükmedilmesi gerekir. Buna karşılık oryantalizm, bu söylemi üretenlere, yani oryantalizmin kendi kendisini anlayabilmesi için belirleyici bir nitelik sahibi olan Batı'ya nispeten sürekli tek bir bütün olarak anlaşılmış Doğu üzerine çok fazla şey söylemez.[112] Batı'nın siyasal ve bununla ilişkisinde söylemsel hegemonyası gerekçesiyle oryantalist söylem, sürekli yeniden üretilebilir, dolayısıyla değişmeden kalır ve etkisini sürdürür.[113]

19. yüzyıldan itibaren bilhassa akademik oryantalizm çalışmaları, ürettikleri bilgilerle oryantalist söyleme büyük ölçüde şekil verdikleri gerekçesiyle Said tarafından sorumlu tutulur.[114] Önünüzde duran bu çalışma için ilginç olan husus, bazı Oryantalistlerin Saidçe eleştirilen tasavvufa odaklanmış olmalarıdır: Said, özellikle 20. yüzyılın ilk yarısı tasavvuf araştırmalarında yaptığı çalışmalarla duayen kabul edilen Louis Massignon'u (1883-1962), İslâm tarihinde nispeten periferide kalan bir figür olan mutasavvıf Hallac-ı Mansur'u (857-922) çok fazla ön plana koymuş ve şahsında İslâmi bir Mesih figürü inşa etmiş olmakla suçlar:

> Muhammed, Hallac gibi bir İsa figürüne yer açmak için alanı boşaltmalıdır.[115]

Bu, zamanında hakkında büyük ölçüde olumlu konuşulan tasavvufu, Hıristiyan, Yeni-Platoncu, hatta Aryan kategoriler yardımıyla İslâm'ın dışına yerleştirme girişimidir.[116] Said, Alman oryantalistleri söyleminin büyük öl-

---

109 Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, 13. baskı, Frankfurt am Main, 1969, s. 10 [Michel Foucault, *Akıl ve Akıl Bozukluğu. Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 7. baskı, Ankara, 2017].

110 Edward W. Said, *Orientalismus*, 4. baskı, Frankfurt am Main, 2009, s. 12 vd. [Edward W. Said, *Şarkiyatçılık. Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Yıldırım, 9. baskı, İstanbul, 2016].

111 *A.g.y.*, s. 345; Ina Kerner, *Postkoloniale Theorien zur Einführung*, 2. baskı, Hamburg, 2013, s. 72.

112 Said, *Orientalismus*, s. 22.

113 *A.g.y.*, s. 16.

114 *A.g.y.*, s. 135, 194.

115 *A.g.y.*, s. 126.

116 Linda Sijbrand, "Orientalism and Sufism. An Overview", Ian Richard Netton (ed.), *Orientalism*

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

çüde dışında tutmuş olsa da onlar bilhassa Bektaşilere yönelik benzer yorumlarda bulunmuşlardır.[117]

Tarihçi Maria N. Todorova, oryantalizm konseptinden esinlenerek kaleme aldığı *Balkanları Tahayyül Etmek* adlı çalışmasında teorinin bazı bölümlerini Balkanlar'a uygulamıştır. Todorova, bu çalışmanın oryantalizmin bir alt kategorisi olarak anlaşılmasını istemese de, Balkanlar'ın söylemsel yaratımı ile Şark inşası arasında benzerlikler olduğunu kabul eder. Balkanlar, kavranması neredeyse mümkün olmayan Şark'ın aksine, tümüyle, hermetik bir biçimde kapalı olmasa bile, yine de sınırları belirlenebilir bir coğrafi alanı temsil eder.[118] Doğu ile kıyaslandığında Balkanlar, romantik tasavvurların yansıtıldığı yüzey veya Avrupa'nın karşıtı olmak görevlerini nadiren yerine getirir, bunların aksine orası bir ara mekân, "Doğu ve Batı arasında kurulan [...] bir köprü veyahut kavşak"[119]; yabancı olmaktan ziyade yarım, kusurlu, teleolojik olarak tamamlanmamış bir kendiliktir.[120]

Todorova, çalışmasında Said'in oryantalizm kavramına yönelik kısmen haklı olan eleştirileri ele almış ve teoriyi, üzerinde bazı oynamalara giderek Balkanlar'a uyarlamıştır. Foucault'nun daha önce değinmiş olduğu bilgi ve iktidar arasındaki değişken ve karşılıklı kurucu ilişkiyi Batı Avrupa ve Avrupa dışı kültür sistemleri arasındaki eşit olmayan kültürel ilişkiye uygulamak, şüphesiz Said'in özel meziyetiydi.[121] Böylelikle Said, iktidar siyaseti bakımından aşağı konumlu kültürlerin tahayyül ve inşasında hegemonik kültürlerin mekanizmalarını ortaya çıkarabilmişti. Ancak kendisi de, az önce eleştirdiği ikili ve dikotomik kategoriler ve basitleştirmelere yenik düşmüştür: Çalışması, yazarların kökenleri ile politik-oryantalist gündemleri arasında zorunlu bir nedensel bağlantı kuran bir determinizme dayanır: Osterhammel'e göre oryantalist söylem Batı Avrupalı yazarlara, kaçamayacakları bir "düşünce hapishanesi" etkisinde bulunur; bu yazarlar, haliyle kaçınılmaz olarak bireysellik üstü söylemin insafına teslim olmuşlardır.[122] Said, Todorova'nın eleştirel bir şekilde belirttiği gibi, ilgili bölgelerin anlaşılması-

---

Revisited. Art, Land and Voyage, Londra vd., 2013, s. 98-114, burada, s. 101-103. Ayrıca bkz. Alexander Knysh, "Historiography of Sufi Studies in the West", Youssef M. Choueiri (ed.), *A Companion to the History of the Middle East,* Malden, 2005, s. 106-131.

117 Bilhassa Georg Jacob hakkında Üçüncü Bölüm'de tartışılacaktır.

118 Marija N. Todorova, *Die Erfindung des Balkans*, Darmstadt, 1999, s. 26-38 [Marija N. Todorova, *Balkanlar'ı Tahayyül Etmek,* çev. Dilek Şendil, İstanbul, 2020].

119 *A.g.y.*, s. 34.

120 *A.g.y.*, s. 37.

121 Michel Foucault, *Archäologie des Wissens,* 16. baskı, Frankfurt am Main, 2013 [Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi,* çev. Veli Urhan, İstanbul, 2011]; Achim Landwehr, *Geschichte des Sagbaren. Einführung in die historische Diskursanalyse,* Tübingen, 2001, s. 75-89.

122 Jürgen Osterhammel, "Edward W. Said und die 'Orientalismus'-Debatte. Ein Rückblick", *Asien-Afrika-Lateinamerika,* 25 (1997), s. 597-607, burada, s. 599, 601.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

na önemli katkılarda bulunmuş, "dürüst ve bilgili oryantalistleri" görmezden gelmiştir.[123] Üstelik, Fransız ve İngiliz yazarların örnek niteliğindeki yazılarına dayanarak Said, "Batı"yı tekbiçimleştirip basitleştirmiş ve nihayetinde, Bhabha'ya göre, "incelediği söylemin karmaşıklığının ve etkilerinin hakkını verememiştir".[124] Aynı şekilde, bu çalışmada da "Batı", hermetik bir biçimde kapalı bir entite ya da tekil bir aktör olarak anlaşılmaz, çağdaş söylem içerisinde ve çalışma için önem taşıyan aktörlerce birbirine yakınen ilişkili olduğu anlaşılmış Batı Avrupa, Orta Avrupa ve hatta Kuzey Amerika'daki bölgeler için geçerli olabilecek bir ortak kavrama hizmet eder.[125]

İktidar politikası ve bununla ilgili söylemsel hegemonyaları nedeniyle Batılı kültürlerin Batılı olmayan kültürler hakkındaki söylemleri epeyi etkili, uzun ömürlü ve bir hayli yaygın olsalar bile, yabancının tahayyülü üzerine böylesi aşağılayıcı söylemler, Said'in de bahsettiği gibi, pek tabii ki de Batı'nın kendiliğini tarif eden türde söylemler değildir.[126] Bu minvalde, Thomas Bauer'in "sömürge öncesi-İslâm dünyasında" müphemlik toleransı ile "Batılı-modern" müphemlik toleransı arasında kurduğu aykırı bitişiklik de basitleştirilmiş, ikili bir anlayışa dayanır: Buna göre ne müphemlik toleransı İslâm dünyasına mahsus bir meziyettir ne de yabancı üzerine geliştirilmiş pejoratif söylem, Batı'ya özgü bir kusurdur. Türkolog Christoph Herzog ve Raoul Motika "Orientalism alla Turca" başlıklı çalışmalarında imparatorluğun merkezindeki Osmanlı seçkinlerinin imparatorluğun sınır bölgelerindeki periferi gruplara yönelik, oryantalist söyleme çok yaklaşan düşünce mekanizmalarını ifşa etmişitr.[127] Ayrıca İslâm çalışmaları uzmanı Bekim Agai, 19. yüzyıl seyahat notlarını inceleyen kültürlerarası bir çalışmasında sınırların ötesine geçen seyahat deneyiminde inşa edilmiş kimlik ve farklılığın kültürler arası kesişen niteliklerini gösterir.[128] Prusyalı, Mısırlı ve Osmanlı-Türk bir yazarın eşzamanlı gerçekleştirdikleri üç farklı seyahat esnasında aldıkları notların kar-

123 Todorova, *Die Erfindung des Balkans*, s. 17-22.

124 Kerner, *Postkoloniale Theorien*, s. 73; Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, s. 104-112.

125 Hem Batı'ya ait olarak tanımlanan bölgelerdeki aktörlerce hem de Bektaşilerin kendileri kadar diğer başka Osmanlı aktörlerince Batı'yı nitelemek adına garb kavramı kullanılmıştır. Bu konuda daha fazla bilgi için Üçüncü Bölüm'e bkz.

126 Osterhammel, "Edward W. Said und die 'Orientalismus'-Debatte. Ein Rückblick", s. 603. Avrupa içerisinde de benzer söylemler vardı. Buna istinaden Manuel Borutta konuya dair 19. yüzyıl Almanya ve İtalya'sındaki antikatolik hareketler içerisindeki oryantalizm üzerine yürüttüğü çalışmasında aydınlatıcı bilgiler sunmuştur, Manuel Borutta, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen, 2011.

127 Christoph Herzog ve Raoul Motika, "Orientalism Alla Turca. Late 19th/Early 20th Century Ottoman Voyages into the Muslim 'Outback'", *WI*, 40 (2000), s. 139-195.

128 Bekim Agai, "Wenn einer eine Reise tut, dann kann er was (?) erzählen. Der Reisebericht als kulturübergreifende inszenierte Grenzerfahrung", Bekim Agai, Zita Ágota Pataki (ed.), *Orientalische Reisende in Europa - Europäische Reisende im Nahen Osten. Bilder vom Selbst und Imaginationen des Anderen*, Berlin, 2010, s. 13-38.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

şılaştırması, iletilen sınır deneyiminin kültürler arası benzerliklerini ve buna bağlı olarak inşa edilen yabancılık yapılarını ortaya koyar.[129]

Her şeye rağmen bir kişinin kültürel aidiyetinin ve bu kültür bağlamında oluşturduğu karakter özelliğinin başkalıklarla kurduğu ilişkiden etkileniyor olduğu inkâr edilemez. Agai, kökenler arası kesişen unsurlara rağmen, sunulan seyahat deneyimindeki kültür ve söyleme özgü özellikleri de vurgular.[130] Kültürel determinizm veya kültürel görecilik tuzağına düşmemek için Paul Ricœur'ün ön-yapılanma (prefigürasyon), yapılanma (konfigürasyon) ve yeniden yapılanma (refigürasyon) adlarını taşıyan konsept üçlüsü, seyahat notlarının naratolojik analizi için Ansgar Nünning ve daha sonra Agai ve Stephan Conermann tarafından kullanılmış önemli bir yardımcı konsept dizisidir.[131] Bulgular, kısıtlama olmaksızın kültürel ilişkilerin diğer temsillerine aktarılabilir. Nünning'e göre yazarlar, seyahat notlarının, bilimsel incelemelerin veya benzerlerinin özneleri ve metinsel üreticileri olarak ait oldukları kendi ilgili kültürlerinin sembolik düzenlenişleri ve anlam yapıları uyarınca şekillenmiş, yani önceden yapılanmışlardır. Dolayısıyla metinler kültürel bir bağlamda ve ilgili kültürlere ait semboller, kodlar ve anlam yapıları çerçevesinde meydana gelir.[132] Yapılanma, "esas gözlemler [...] ve bunların dilsel temsili" arasındaki ilişkiyi tarif eder; o kültürel temas deneyimini "bireysel ve kolektif bellek içerikleri"ne atıfta bulunmak suretiyle bir anlatı metninde sahneleyen bir süreçtir.[133] Basitçe söylemek gerekirse, bu, yazarın kültürel temas üzerine bir metin oluşmasına olanak sağlayan kültürel ön-yapılanmaya olan bireysel tepkisidir. Yeniden yapılanma adını taşıyan son süreçte bu kişilerin metinleri, geri, yeniden ilgili kültürel sistem içerisine doğru akar ve böylece metinler ön-yapılanma üzerinde bir geri bildirim etkisine sahip olurlar. Nihayetinde kültürel aidiyet, kuşkusuz, bireysellik üstü belirli bir davranış tarzını belirlemeksizin, insanların etkileşimde bulunma, yabancıyı tahayyül etme ve sunma biçiminde bir rol oynar.[134]

Bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde Bektaşilerin diğer kültürler hakkındaki anlatıları ve tersine, diğer kültürlerin Bektaşilerle ilgili fikirleri, karşı-

---

129 *A.g.y.*, s. 18, 23.

130 *A.g.y.*, s. 37.

131 Ansgar Nünning, "Zur mehrfachen Präfiguration/Prämediation der Wirklichkeitsdarstellung im Reisebericht. Grundzüge einer narratologischen Theorie, Typologie und Poetik der Reiseliteratur", Marion Gymnich vd. (ed.), *Points of Arrival. Travels in Time, Space, and Self. Zielpunkte. Unterwegs in Zeit, Raum und Selbst*, Tübingen, 2008, s. 11-33. Stephan Conermann, "Reiseberichte als Erzähltexte", Bekim Agai, Stephan Conermann (ed.), *"Wenn einer eine Reise tut, hat er was zu erzählen", Präfiguration - Konfiguration - Refiguration in muslimischen Reiseberichten*, Berlin, 2013, s. 7-27.

132 Nünning, "Zur mehrfachen Präfiguration", s. 19.

133 *A.g.y.*, s. 14.

134 *A.g.y.*

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

lıklı gelişmiş olan kültürel ilişkiler tarihinin önemli bir bölümünü oluşturacaktır. Çalışma anlatıyı, bir kültür içinde formüle edilen belirli bir duruma dair (bu durum burada çoğunlukla bir kültürden türeyen fakat diğer kültürlerle ilişki halinde olan bir durumdur) ve o kültür öznelerinin bu ilgili durumların algılanışını önemli ölçüde şekillendiren anlam üreten bilgi ve tasavvurlar olarak anlar.

Ancak, yukarıda da belirtildiği üzere, kültürel karşılaşmalar ve bunun sonucunda ortaya çıkan yazılı belgeler tahayyüle indirgenmemelidir. Bu sebepten ötürü hayalî yabancının yapısal karakterinin yanında, dayandığı gerçek kültürel bağlantıları tasvir etmek bu çalışmanın özel bir gayesidir. Tahayyülün ötesinde meydana gelen şeyler nelerdi? Bu soruya cevap vermek adına, özellikle kültürel sistemler arasında ortaya çıkmış olan aktarım süreçlerini incelemek gerekir.[135]

Kültür transferi: Kültürel sistemler arasında gerçekleşen mütekabil değiş tokuş

Kültür transferi konsepti ilk olarak 1980'lerde Fransız tarihçileri Michel Espagne ve Michael Werner tarafından Fransız-Alman ilişkileri tarihi örneği dahilinde uygulanmıştır.[136] Bu bağlamda, kültürel ilişkiler konusundaki araştırmada iki belirleyici önem taşıyan paradigma değişikliğine gidilmiştir: Bir yandan, bir kültürde sözde "değişmez olan kendiyi" değil, aksine "'kendi' olarak algılanan içinde olan 'yabancıyı'" arıyorlardı.[137] Öte yandan, kültürel ilişki çalışmalarındaki bakış açısını nüfuz veya etki etme fikrinden, yani aktif bir dışsal dayatma ve az çok pasif bir niteliğe sahip olan kabul etmeden alımlama, belli başlı bazı kültürel varlıkların alıcı tarafından alımlanışı yoluyla bilinçli ve aktif kabul etme fikri yönüne çevirmişlerdir.[138]

Kültür tarihçisi Wolfgang Schmale'nin kültürem (*kultureme*) olarak adlandırdığı bu kültürel varlıklar ve kültürel bir değiş tokuşun nesneleri,[139] "me-

135 İlgili metinleri yalnızca bu perspektif uyarınca açıklayan *Yeni Tarihselcilik* edebi akımından farklı olarak, Gallagher/Greenblatt, *Practicing New Historicism*.

136 Michel Espagne ve Michael Werner, *Transferts. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (XVIIIe et XIXe siècle)*, Paris, 1988.

137 Martin Steer, "Einleitung, Jüdische Geschichte und Kulturtransfer", Wolfgang Schmale, Martin Steer (ed.), *Kulturtransfer in der jüdischen Geschichte*, Frankfurt am Main, 2006, s. 10-22, burada, s. 12 vd.

138 Michael Werner ve Bénédicte Zimmermann, "Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen", *Geschichte und Gesellschaft*, 28/4 (2002), s. 607-636, burada, s. 612 vd.

139 Daha da açmak gerekirse Schmale, kültür transferinin konu nesnelerini "*Kultureme*" ve "*Struktureme*" adını verdiği iki ayrı kategori altında sınıflandırır. Kültürem adını taşıyan bir kültürel varlığa (bir diğeri tarafından) kişinin kökeninin kimliksel-kültürel etkisi atanmışken, "Struk-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tinler, söylemler, medya ve eylem biçimleri gibi maddi veya maddi olmayan objeleri olduğu kadar, ekonominin malları ve takas nesnelerin kültürel boyutunu da içerebilir."[140]

Hans-Jürgen Lüsebrink'e göre kültür transferi sürecinin üç boyutu veya aşaması gözlemlenebilir: Seçilim (*selektion*), aktarım (*vermittlung*) ve alımlayış (*rezeption*).[141] Kültür transferinin nesneleri her zaman, içine dahil eden kültürün aktörlerinin hangi fikirlerin veya kültürel varlıkların ilginç görünüp hangilerininse ilginç görünmediğine karar verdiği belirli bir seçime tabidir. Bu seçim çoğunlukla benimseme ve karşı çıkmanın eş zamanlılığı ile karakterize edilir.[142] Aktarım ya da daha farklı bir şekilde söylenecek olursa tercüme, temelde aynı mantığı, yani kabul eden kültürün çıkarları, ihtiyaçları ve zorunluluklarıyla ilişkisinde bilhassa kültüremin bazen kişinin kendi kökeninin kültürünün kültürel özelliklerinden koparılmasını ve benzer şekilde onu içine dahil eden kültüre uyarlanmasını takip eder.[143] Kültürel tercümeye bu nedenle iki yönlü bir bağlamlandırma eşlik eder: Bir taraftan kültürem, kişinin kökeninin kültüründen bağlamdışılaştırılır, öte yandansa bu kültürem, kabul eden kültür içerisinde yeni bir bağlama kavuşturulur.[144] Kültürel tercüme sürecinde alımlayış, bir kültürün diğer kültürü kendi içine dahil etme biçimleri veya kültür transferinin sonuçları, aynı Lüsebrink'in de özetlediği üzere, "bu yelpazede taklit ve imitatif kültürel uyumlanış fenomenleri kadar başka dilsel ve kültürel uzamlardan gelen kültürel eserlerin yaratıcı benimseniş ve dönüşüm biçimlerini de içeren" farklı kapsamlarda olabilir.[145] Sonuncu alımlanış tarzı dolayımında meydana gelen yeni kültürel varlıklar bazen başlangıçta sahip olduklarından tamamen farklı şekillere girebilir.

---

turem" ilk kertede ayırt edici bir "kökensel kimlik çağrışımı" taşımaz. Dolayısıyla bir kültürem, alımlamayan kültür tarafından transfer esnasında kültürel olarak yabancı şeklinde etiketlenir ve mekânsal ve/veya kişisel nitelikler kazanır. Öte yandan "Strukturem" ise, öncelikle bu tür ilişkilerle tanımlanmaz, kültürel olarak kişinin kökeni sorgusu hususunda tarafsızdır. Schmale, *Einleitung*, s. 45 vd. Bu sınıflandırmanın, örneğin teknik veya bilim tarihi gibi diğer araştırma konuları dahilinde önemi olabilse de, bu araştırma için höristik bir katma değeri yoktur.

140 Suppanz, "Kultur in einer 'Welt in Bewegung,'" s. 44.

141 Hans Jürgen Lüsebrink, "Kulturtransfer. Neuere Forschungsansätze zu einem interdisziplinären Problemfeld der Kulturwissenschaften", Helga Mitterbauer, Katharina Scherke (ed.), *Entgrenzte Räume. Kulturelle Transfers um 1900 und in der Gegenwart*, Wien, 2005, s. 23-41, burada, s. 28.

142 Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Münih, 2007, s. 43.

143 Hans-Jürgen Lüsebrink, "Der Kulturtransferansatz", Christiane Solte-Gresser (ed.), *Zwischen Transfer und Vergleich. Theorien und Methoden der Literatur- und Kulturbeziehungen aus deutsch-französischer Perspektive*, Stuttgart, 2013, s. 37-50, burada, s. 47.

144 Burke, *Kultureller Austausch*, s. 17.

145 Lüsebrink, "Kulturtransfer", s. 28.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Nadiren boy gösteren durumlarda transfer yolları yalnızca tek bir yönde ilerler, bunun aksine transfer yolları çoğunlukla en az iki mütekabil yolun izini sürer. Kültür transferi araştırmalarınca bir kültürün bir başkası üzerinde tek taraflı etkisi olduğunu öne süren önermelerin modası geçmiş olarak kabul edilir.[146] Mütekabiliyet içerisinde, özellikle geçişken iktidar ilişkilerinin yaşandığı kültürel ilişkilerde, sıklıkla hegemonik kültür lehine bir asimetri gözlemlenebilse de, Kübalı antropolog Fernando Ortiz ve postkolonyal çalışmalar uzmanı Homi Bhabha'nın işaret ettiği gibi, bu iktidar ilişkileri, iktidar politikası kapsamında aşağı olarak konumlandırılmış kültürlerden de bir hayli etkilenir.[147] Bu hususta Ortiz ve Bhabha, transkültürasyon ve kültürel melezlik (*hybridity*) kavramlarını dillendirmiştir: Ortiz'in transkültürasyonu, daha önce açıkça ayırt edilebilen kültürel sistemlerin birbirine mütekabil karışımı ve karşılıklı etkisi olarak tarif ederken,[148] Bhabha melezlik kavramıyla herhangi bir ikiliğin ötesine geçer.[149] Araştırmalar dahilinde genellikle karma kültürel formları tarif etmek maksatlı bir kavram olarak basitleştirilmiş biçimde kullanılan melezlik,[150] Bhabha'ya göre, sömürgeleştirilmiş kültürün sömürge otoritesine karşı koyduğu yıkıcı ve hesaplanamaz bir tepkidir, böylelikle Bhabha, melezlik konseptiyle, sömürgeci güç ve sömürgeleştirilmiş güçsüzlük ikilemlerinin ötesine geçer.[151] Bhabha'nın konseptinin anlaşılmasının zor ve fazla karmaşık olmakla suçlanması boşuna değildir;[152] önünüzdeki çalışma da, Bhabha'nın fikirlerini, çeşitli farklı düşüncelere vesile oluyor olması açısından yardımcı bulmakla birlikte, yine de düşüncenin tümünün işlevsel hale getirilmesinin zor olduğu kanaatindedir. Her iki kavram da, transkültürasyon ve melezlik, araştırma özelinde kapsamlı tartışma ve ihtilafları tetiklediğinden, bu çalışmada, içinden yeni bir şeyin meydana geldiği kültürel olarak birbirlerinin içine girme, karışma süreçlerini tarifen, bu alanda önceden yapılan diğer araştırmaları da göz önünde bulundurmak suretiyle, daha tarafsız olan *amalgamiyasyon* kavramı kullanılmıştır.

146 Burke, *Kultureller Austausch*, s. 13.

147 Fernando Ortiz, *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*, Durham, 1995; Bhabha, *Die Verortung der Kultur*; ayrıca bkz. Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Viyana, 2008.

148 Ortiz, *Cuban Counterpoint*, s. 97-103.

149 Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, s. 3.

150 Kerner, *Postkoloniale Theorien*, s. 129.

151 Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, s. 164-171; Struve, *Homi K. Bhabha*, s. 99. "Melezlik, otoritenin imaj ve mevcudiyet formlarını önceden tahmin edilemez ve yıkıcı bir şekilde sorgulayan tebaanın bu ikircikli 'dönüşümünü' temsil eder." Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, s. 168. Bu müzakere sürecinde kültürel melezlik, "farklı ve yeni bir şeyin meydana gelmesine" vesile olur. Struve, *Homi K. Bhabha*, s. 97.

152 Kerner, *Postkoloniale Theorien*, s. 126.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kültür ve aktörler

(Dinî) kültür perspektifinden gerçekleştirilen bir tarih araştırmasının ilkesel bir sorunu, bireysel aktörler ile incelenen kültür arasındaki bağlantıdır. Zira her çeşit kültürel temas veya kültür transferi ve hatta bir kültürün başka bir kültür hakkında oluşturduğu söylem, bireysel aktörlere kadar uzanabilir. Ancak, her aktör sadece bir değil bilhassa birçok kültüre mensup olduğundan, tek tek insanların birbirleriyle kurduğu temaslardan tüm kültürlerin bütünü hakkında nasıl sonuçlar çıkarılabilir? Bektaşilik mensubiyeti, önünüzdeki bu eserde geçen birçok aktör için önemli bir kültürel ve kimliksel faktördü, ancak nihayetinde bazı kimseler için Bektaşilik, birkaç dinî mensubiyetten sadece birisiydi. O halde, kültürel ilişkiler içerisinde kültürel mensubiyetler arasından birinin ötekilerine kıyasla vurgulanıp değerlendirebileceği, bu eğer mümkünse bunun nasıl gerçekleştirilebileceği ve aynı şekilde, tek tek bireyler bazında bir kültüre ilişkin açıklamaların yapılıp yapılmayacağı, yapılabilecekse eğer, bunun nasıl yapılabileceği soruları boy gösterir.

Sorun, nicel ve nitel yönlere ayrılabilecek farklı düzeylerde ele alınmalıdır. Nicel yönler söz konusu olduğunda, bir kültüre mensup tek tek öznelerin ilişkilerindeki yoğunlaşmayı ve birbirleri arasında kurdukları bağdaşıklık ilişkilerini izah etmek adına bir girişimde bulunulmalıdır, ki bu girişim kültür hakkında sonuçlar çıkarılmasına müsaade edebilecektir. Bu da, ayrışık, birbirleriyle uyuşmayan davranış tarzları "tek tip" kültürlerde dahi ortaya çıktığından, ancak ideal-tipik olanın koşulu altında formüle edilebilir. Dolayısıyla belirli tercihlerin veya trendlerin tanınabilir/fark edilebilir olup olmadığı konusu sorgulamaya değerdir: Bir kültür üzerine sunulacak örnekler *pars pro toto* olarak mı yoksa yalnızca tikel örnekler olarak mı geçerli olabilir? Bu sorular her zaman için olayı kendi tikelliğiyle değerlendirmek suretiyle yanıtlandırılmalıdır. Ancak burada da esas olan, bir ön-yapılanma anlamında kültürel şekillenim ile kültürel ilişkiler arasında bir bağlantının bulunmasıdır.

Öte yandan niteliksel düzeyde Bektaşiliğe açık ve belirgin referanslar sağlanmalıdır. Bu, Bektaşilerin kendi inanç kültürünü, örneğin Hıristiyan doktrinleri, Masonluk kurumları veya Batı felsefelerinin fikirleriyle nasıl ilişkilendirdikleri, karşılaştırdıkları ve kendi kültürlerini bu yapılara nasıl uyarladıkları anlamına gelir. Ayrıca transferler dolayımında Bektaşiliğin din kültürünü kendi anlam yaratımı, sembolizmi ve uygulaması açısından değiştirip değiştirmediği, eğer değiştirmişse bu değişimin nasıl gerçekleştiğini cevaplamak büyük önem taşır. Nihayetinde kültürel temaslar söz konusu olduğunda; insanların yabancıyı ve/veya kendi kendilerini tarif etme dinamiklerinde Bektaşi olarak ön plana çıkıp çıkmadıklarına dikkat etmek gerekir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Sorular ve çalışmanın yapısı

Daha önce de belirtildiği gibi, çalışma kültürel ilişkiler hakkında yürütülen sorgulamayı üç düzeye ayırır: Birinci soru, kültür sınırlarındaki kültürel temas ve davranış türlerini, bunların nasıl çeşitlendiğini, hangi kalıp ve eğilimlerin tanınabilir olduğunu ve bunların soruşturma süreci dahilinde nasıl değiştiğini sorar. İkinci soru, karşılıklı algı kalıplarını inceler: Bektaşiler diğer kültürleri nasıl algıladılar, diğer kültürler tarafından nasıl tasavvur edildiler? Ve son soruyla, kültür transferi konusu ele alınır: Bir kültürün kültüremin diğerine akıp akmadığı ve eğer böylesi gerçekleşmişse bunun nasıl gerçekleştiği, onun nasıl seçildiği, yeniden bağlamlandırıldığı ve uyarlandığı sorgulanır. Bununla ilişkisinde bir soru her zaman büyük önem taşır: Bektaşilik kültürel ilişkiler yoluyla nasıl değişti, yani anlam yaratım biçimleri, sembolizmi, inanç öğretileri, erkanları ve son olarak, Bektaşilerin kendi inancına dair öz-refleksiyonu kültürel ilişkiler yoluyla nasıl dönüştü?

Bu sorular, Bektaşilerin bir yanda Osmanlı İmparatorluğu içerisindeki kültürlerle (Üçüncü Bölüm), diğer yanda Osmanlı İmparatorluğu sınırları dışındaki kültürlerle (Dördüncü Bölüm) olan kültürel ilişkilerini inceleyerek iki ana bölümde ele alınır. İkinci durumda çalışma, öncelikli olarak Batı'ya odaklanmıştır. Bu ancak, Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırlarının doğusundaki veya kuzeyindeki diğer kültürlerle etkileşimin olmadığı anlamına gelmez. Osmanlı İmparatorluğu'nun kültürel ilişkilerin gerçekleştiği Rus İmparatorluğu veya Kaçar İran'ı ile bilhassa ilgili sınır bölgelerinde, çatışma dolu bir geçmişi olmasına rağmen ana ağının Osmanlı İmparatorluğu'nun Anadolu ve Rumeli bölgelerinde konuşlandığı Bektaşilik için Batı kültürlerinin mensuplarıyla kurulan kültürel ilişkiler, diğer kültürlerle kurulan ilişkilere kıyasla açık ara en göze çarpan ilişkilerdir.[153] Bu ilişkiler yeniden yapılandırılabildiği taktirde, diğer bölgelerdeki kültürel ilişkilere de değinilebilir. Kaynakların izin verdiği ölçüde, bölümler kronolojik olarak işlenmiştir.

Bektaşiliğin kuruluş tarihi, sosyal düzeni ve inanç öğretisi ile 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başı sosyo-politik tarihine ilişkin bir giriş bölümünün (İkinci Bölüm) ardından, üçüncü bölüm Bektaşiler ve Sünniler arasındaki ilişkiler tarihi ile başlar. Birçok yönden bu kültürel ilişkilerin Bektaşiliğin bütün tarihi üzerinde önemli bir etkisi olmuştur: Osmanlı fermanlarında Bektaşilik 1826'da Sünni mezheplerin ve şeriatın kurallarına uygun İslâm'dan saptığı gerekçesiyle yasaklanmıştır. Ulemadan bazı kimseler Bektaşiliği sapkın, ahlâksız ve sosyo-politik açıdan tehlikeli bir grup olarak değerlendirmek suretiyle Bektaşi imajına aleyhen önemli katkılarda bulunmuştur. Bektaşiler

153 Ateş, *The Ottoman-Iranian Borderlands*; Zarcone/Zarinebaf-Shahr, *Les Iraniens d'Istanbul*; Bartov, *Shatterzone of Empires*; Meyer, *Turks Across Empires*.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

kendileriyle ilgili bu pejoratif anlatılara farklı şekillerde tepki göstermişlerdir: Bir takım Bektaşi, Sünni İslâm'a uyum ve yakınlaşma girişiminde bulunmuş, diğer başka takımsa Bektaşilik ile Sünni İslâm arasındaki dinî-kültürel sınırların sertleştirilmesi yolunu izlemişlerdir. Bu gerilimli temele rağmen temaslar, Bektaşilik ve Sünni mezhepler içerisinde çifte mensubiyetler kadar ayin ve inanca dair transferleri de belgelemiştir.

Bu bölümü takiben gelen kısım, Bektaşiler ve gayrimüslim gruplar arasındaki ilişkiler tarihini ele alır; ancak araştırma sahasında mevcut kaynaklar nedeniyle, Yahudi-Bektaşi kültürel ilişkilerinin birkaç istisna dışında izini sürmesi güçtür, bu nedenle alt bölüm Hıristiyan gruplara odaklanır. Hıristiyan azizlerinin ve onların mezarlarının Bektaşilerinkiyle özdeşleştirildiği Hıristiyanlar ve Bektaşiler arasındaki kültürel içiçe geçiş tarihinde, evliya ve aziz inancında kültürel müphemlikler bir fenomendir. Müphem ziyaretgâhlar, 20. yüzyılın başlarına kadar çoğunlukla yabancı olanı kendi içine kabul etme ve uyum sağlamaya tanıklık ederken, dinî-kültürel çağrışımlara sahip olan milliyetçiliklerin ortaya çıkmasıyla birlikte daha fazla çatışma yüklü hale gelen kültürel temas alanlarıydı. Bunun yanı sıra, bahsi geçen zamanlarda Hıristiyanların kendi dinlerinden kopmadan Bektaşiliğe katıldıkları çifte bağlılıklar da gösterilmiştir.

Üçüncü Bölüm'ün son kısmı ise Bektaşilerin Kızılbaş Alevileri ile olan ilişkiler tarihini ele alır. Kızılbaş Aleviler ve Bektaşiler, erken modern dönemden bu yana inanç olarak birbirlerine çok yakındılar; erkanları, inanç öğretileri ve Ehl-i Beyt'e bağlılıkları bakımından kurdukları yakınlık ilişkisi, yüzyıllar boyunca birbirine daha çok yaklaşacaktı. 19. yüzyılda Bektaşi yönetiminin Kızılbaş gruplarını Bektaşi tarikatına bağlama çabaları yoğunlaşmıştır. Buna paralel olarak 20. yüzyılın başlarında Türk milliyetçisi yazarlar, *Alevi-Bektaşilik* neolojizmi altında Kızılbaş-Alevilik ve Bektaşiliğin söylemsel bir yan yana duruşunun temellerini atmışlardır. Bu yan yana duruşun itici gücü iki gruba da ait olmayan dış aktörlerden gelse de, bu pozisyon kısa sürede Aleviler ve Bektaşilerin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir.

Çalışmanın Dördüncü Bölüm'ü, Osmanlı İmparatorluğu dışındaki kültürlerle kurulan ilişkileri inceler. Bu insanların çoğu, örneğin misyonerler durumunda olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayıp kendi kültürel anlayışlarını geldikleri köken bölgelerinin dışında geliştirmiş olsalar da, yine de hem kendileri hem de başkaları tarafından Batı kültürlerine ait kimseler olarak görülmüşlerdir. Dördüncü Bölüm, araştırmanın temaslar, algı kalıpları ve transferler konularıyla alakalı üç ana sorusunu tek tek alt bölümlere ayırarak yanıtlamaya çalıştığı önceki bölümlerin aynı iç analitik mantığını izler.

Öncelikli olarak, Bektaşiler ile Batı Avrupa ve Kuzey Amerikalı insan grupları arasındaki temaslar incelenir. Bu gruplara ait kişiler, seyahat yazıları ya-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

zan kimseler, Batılı ülkelerce diplomatik görevler için atanan memurlar, misyonerler (çoğunlukla ABD'den) ve son olarak araştırmacılar ve bilim insanlarıydı. İlgili kültürlerin aynı mekânı paylaştığı ve yüzyıllardır birbirini tanıdığı Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kültürel ilişkiler sahiplerinin aksine, Batılı insan grupları ile Bektaşiler arasındaki kültürel temaslar genellikle ilk defa gerçekleşen bir tanışmaya eşdeğerdi. Sonuç olarak bu ilişkiler, bireysel çatışma yüklü temaslardan bağımsız olarak, genellikle karşılıklı merak, sempati ve misafirperverlik ile şekillenmiştir. Birkaç nadir durum dahilinde, inanç değiştirenler de vardı. Bektaşi olup da Protestan Hıristiyanlığa geçen ve Deutsche Orient-Mission'un (Alman Şark Misyonerliği) azimli bir misyoneri haline gelen Johannes Awetaranian, ki önceki adı Mehmed Şükrü'dür, bu bağlamda kuşkusuz en göz kamaştırıcı örneklerden birisidir.

Kültürel temaslar birçok yönden bahsi geçen Batılı grupların Bektaşiler üzerine kurdukları tasavvurların temelini oluşturmuştur, bu tasavvurlar aşağıdaki bölümde şu minvalde açıklanacaktır: 19. yüzyıl boyunca Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da Bektaşilik hakkında, başlangıçta, gelişen egemen Osmanlı söyleminden büyük ölçüde bağımsız olan ve Bektaşiliği liberal, tolerant, rasyonel ve Sünni İslâm'dan farklılıkları nedeniyle kripto-Hıristiyan bir inanç kültürü olarak tanımlayan bazı anlatılar meydana çıkmıştır. 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçerken Sünni cepheden Bektaşiliğe dönük din dışılık suçlamaları Batılı yazarlar tarafından da kısmen kabul edildiği vakit, Osmanlı ve Batı söylemleri biraz daha benzer hale gelmiştir.

19. yüzyılın ortalarından itibaren Bektaşilerde Masonluğun "Türk" ve/veya "Müslüman" versiyonunu keşfetmek istemiş olan Masonlar da, Bektaşiliğin liberal-tolerant imajına bir hayli katkıda bulunmuştur. Üçüncü alt bölüm bu konuya adanmıştır. Almanca ve İngilizce konuşulan ülkelerdeki Masonlar kadar başka hiçbir sosyal grup Bektaşilere bu kadar büyük bir ilgi göstermemişti. Yakın bir ilişki tarihi hakkındaki anlatılar tahminen 1840'ların sonlarına uzanır, takibinde yıllar boyunca devam eder ve yüzyılın başında Osmanlı İmparatorluğu'na ulaşır. Anlatılar kadar fazla kapsamlı olmasa da, anlatısal niteliklerin ötesinde gerçek kültürel ilişkiler de ispatlanabilir. En büyük ilgi ABD'den gelmiştir. Orada, kendisini Bektaşiliğin ABD'deki bir devamı olarak sahneleyen ve yüzlerce merkez ve yüz binlerce üyesiyle ABD tarihindeki en büyük Masonluk kurumlarından biri haline gelecek olan *Mystic Shrine* adlı bir kurum kurulmuştur. Bir Alman halk okültisti olan Rudolf von Sebottendorf (1875-1945?), her ne kadar geniş çapta etkili olmayacak olsa da, Bektaşilik öğretilerini Birinci Dünya Savaşı'nın bitiminden sonra Bavyera'da uygulamaya çalışmıştır. Her iki fenomen de, bir yandan, Batılı devletler ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki kültürel transferlerin, Shriners kurumunun ve Sebottendorf'un, Bektaşiliğin kapsamlı bir

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

şekilde yeniden bağlamsallaştırıldığı yaratıcı bir uyarlamayı temsil eden iki örnek olsa da, genellikle belirtilenin aksine karşılıklı olduğunu ve Bektaşi kültürünün farklı yönlerinin, örneğin ABD veya Bavyera'da uyarlandığını gösterir. Öte yandan Shriners kurumu örneği, sosyal gruplar kültürel ilişkiler üzerine geliştirilen anlatılardan –ki bu hususta Masonluk ile Bektaşilik ilişki tarihi üzerine olan anlatılardan– meydana geldiği, bu gruplarca sahiplenildiğini gösterir.

Dördüncü ve son kısmı ise Batılı kültüremlerin Bektaşiler tarafından algılanması, alımlanmasını ve transferini inceler. Bu hususta Bektaşilik tarihi için epeyi anlamlı ve önemli olan üç odak noktası seçilmiştir: Felsefe ve milliyetçilik hakkındaki fikirlerin alımlanışı ve bir önceki bölümde tartışılan Bektaşilik ile ilgili Batılı anlatıların uyarlanışı. Bu transferlerin çoğu 20. yüzyılın başlarında gerçekleşmiştir ve bunların Bektaşiliğin yabancılık ve kendilik konsepsiyonu üzerinde önemli bir etkisi olmuştur.

Her bölümün incelediği konuyla ilişkisinde, çalışmanın coğrafi odak noktası bir dereceye kadar değişiklik gösterir: Bektaşilerin Sünnilerle kurduğu ilişkiler açısından İstanbul'da basılan yayınlar ve başkentte faaliyet gösteren aktörler büyük önem taşır; Hıristiyanlarla kurulan ilişkilerde daha çok günümüz Arnavutluk sınırları, Makedonya, Epir bölgesi ve Doğu Trakya kadar Batı Trakya; Kızılbaş Alevileri ile etkileşimler dahilindeyse daha çok İç ve Doğu Anadolu incelenmiştir. Bunun nedeni öncelikle, farklı kültürlerin farklı dağılım ve etki alanlarına sahip olmasıdır: Devlet tarafından desteklenmiş olan Sünni din tasavvuru, başkentte diğer birçok bölgeye göre daha fazla mevcut ve görünür bir haldeyken, Osmanlı Balkanları'ndaki illerdeki Hıristiyan gruplar daha büyük bir nüfus çoğunluğuna sahipti, öte yandan Kızılbaş Alevilerinin dağılım alanı öncelikle Doğu ve Orta Anadolu'daydı. Batılılarla kurulan kültürel temasların çoğu, yukarıda bahsedilen Rumeli bölgelerinde ve başkentte gerçekleşmiştir. Bu çalışmada yer alan Bektaşi aktörlerinin çoğu İstanbulluydu, zira Bektaşiliğin entelektüel seçkinleri, ileride belirtileceği üzere, 19. yüzyıl boyunca İstanbul'da örgütlenecekler ve buna bağlı olarak İstanbullu Bektaşiler olarak kırsal bölgelerde yaşayan Bektaşilere kıyasla daha fazla yazılı kanıt bırakacaklardı. Çalışmanın sabit bir coğrafi odağı yoktur, aksine kültürel ilişki ve aktörlere bağlı olarak çok odaklıdır.

Ancak, Türkiye Cumhuriyeti'nin 1925 yılında tüm tarikatların yasaklanmasına kadarki ilk yılları dışında, çalışma Osmanlı İmparatorluğu'nun zaman ve toprak sınırlarıyla sınırlandırılmıştır. Çalışma zaman sahası 1826 ile 1925 yılları arasındaki neredeyse yüz yıllık siyasi değişimleri kapsadığından, Arnavutluk gibi bölgelerin kendi bağımsızlıklarını kazanana kadarki zaman dilimi incelenmiştir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

BİRİNCİ BÖLÜM

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA BEKTAŞİLİK

Tasavvuf, varlık gösterdiği sürecin bütününde kendi dinî, kültürel ve sosyopolitik tarihinde Osmanlı İmparatorluğu'nu derinden şekillendirmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun birçok bölgesinde tekke ağları mevcut olduğu gibi lirik, müzik ve gösteri sanatları gibi kültürel yaşam alanları tasavvufi sembollerden ve fikirlerden büyük ölçüde etkilenmişti. Aralarından bazıları ritüel ve öğreti açısından büyük farklılıklar gösterse de, birçok farklı tarikatın iktidar sahibi seçkinler sınıfı bürokrasi, askeriye ve entelijansiyadan kırsal ve okuma yazma bilmeyen Osmanlı tebaa gruplarına kadar uzanan sosyal kapsamı da bir hayli genişti.[1] Tarikat temsilcileri ile Ulema arasında zaman zaman çıkan anlaşmazlıklara rağmen, her iki kurum da büyük ölçüde bir arada varlık göstermiş ve birbirleriyle işbirliği yapmıştır; kaldı ki Ulema sınıfının bazı temsilcileri bile bir veya daha fazla tarikatın üyesi olmuştur.[2]

Ancak Osmanlı tarihinde Bektaşiliğin kendisini diğer dinî kültürlerden ve hatta diğer tarikatlardan ayıran ayrıcalıklı bir rolü olmuştur. Bektaşilik dışında bütün tarikatlar, ulemanın belirlediği İslâm yorumlarına uymayan birçok unsura sahip olmalarına rağmen, kendilerini Sünni İslâm ve dolayısıyla söylemi belirleyen mezheplerin içinde olan oluşumlardan saymışlardır.[3] Aşağı-

1 Tasavvufun Osmanlı İmparatorluğu'ndaki farklı etki alanları hakkında çok ayrıntılı derlenmiş iki seçkiye bakınız: Raymond Lifchez (ed.), *The Dervish Lodge. Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley, 1992; Ahmet Yaşar Ocak (ed.), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler. Kaynaklar, Doktrin, Ayin ve Erkan, Tarikatlar, Edebiyat, Mimari, Güzel Sanatlar, Modernizm*, Ankara, 2005.

2 Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması. İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvali*, 5. cilt, İstanbul, 1996.

3 Çok çeşitli Alici unsurlarına rağmen (aşağıya bakınız) Osmanlı İmparatorluğu'ndaki çoğu tarikat,

daki bölümde, Bektaşiliğin doğuşundan başlayarak kurumsal yapısı ve inanç öğretisi üzerinden 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başlarındaki sosyo-politik gelişimine kadar göze çarpan unsurlarının bazıları ana hatlarıyla belirtilecektir.

Kuruluş ve kurumsallaşma

Bektaşiliğin kuruluş tarihini açık bir şekilde izah etmesi birkaç nedenden dolayı zordur: Bir yandan kaynak kısıtı, diğer yandansa Bektaşiliği Türk din kültürünün vârisi olarak tanımlayan Türk milliyetçisi yazarların anlatıları. 20. yüzyılın başındaki bilime egemen olmuş ve Bektaşiliğin başlangıç tarihini tamamen bu politik güdümlü çerçeve içinde yorumlanmıştır.[4] Bugüne kadar, uzun süredir sorgulanmadan kabul edilen bazı anlatılar yapıbozuma uğratılmıştır. Alanda makul çalışmalar bulunmasına rağmen hâlâ büyük boşluklar bulunur.[5]

Bektaşiliğin başlangıç tarihi, Bektaşiliğe ismini veren bu yarı efsanevi şahsiyet hakkında en eski kaynakların bile tutarlı bir olgusal bütünlük sunmadığı farklı anlatılar olsa bile, Hacı Bektaş Veli (ö: 1271 civarları) ile yakından bağlantılıdır.[6] Hacı Bektaş Veli'nin, diğer birçok mutasavvıf ve âlimler ile birlikte 13. yüzyılın ortalarında Moğol istilası sırasında o zamanların ekonomi ve ticaret merkezi ve Horasan vilayetindeki Nişabur'dan[7] Anadolu Selçukluların hüküm sürdüğü İç Anadolu'ya göç ettiği kesin olarak söylenebilir.[8] İslâm kültür tarihinin Bağdat gibi diğer merkezlerinden de bu dönemde Anadolu'ya dinî geçişlerin eşlik ettiği büyük göç hareketleri yaşanmıştır.[9]

Melamilik gibi geniş çapta nonkonformist olarak kabul edilenler bile, fıkıh hususunda Hanefi mezhebini takip etmiştir. Abdülbaki Gölpınarlı, *Melamiler ve Melamilik*, İstanbul, 1931, s. 197 vd.

4 Konu hakkında daha detaylı olarak Üçüncü Bölüm'e bakınız.

5 Milliyetçi anlatıları yapıbozuma uğratmış mühim yazarlardan bazıları, Markus Dressler, *Writing Religion. The Making of Turkish Alevi Islam*, New York, 2015; Ahmet T. Karamustafa, "Yesevilik, Melametilik, Kalenderilik, Vefailik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", Ocak (ed.), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 61-88; Ayfer Karakaya-Stump, "The Vefaiyye, the Bektashiyye and Genealogies of 'Heterodox' Islam in Anatolia. Rethinking the Köprülü Paradigm", *Turcica*, 44 (2012-2013), s. 279-300.

6 Ahmet Yaşar Ocak, "Hacı Bektaş-ı Veli. Kaynaklar, Yeni Sorular, Aranan Cevaplar", aynı yazardan (ed.), *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri. Selçuklu Dönemi. Makaleler-İncelemeler*, 2. baskı, İstanbul, 2011, s. 419-427; aynı yazardan, "Hacı Bektaş-ı Veli'nin Tasavvufi Kimliğine Yeniden Bakış. Haydari, Vefai, Babai yahut 'Şeyhlikten Müritlikten Fariğ Bir Meczup,' ya da Hiçbiri?", aynı yerde, s. 410-418; Mark Soileau, "Conforming Haji Bektash. A Saint and His Followers between Orthopraxy and Heteropraxy", *WI*, 54 (2014), s. 423-459.

7 Pierre Oberling, "Khorasan. I. Ethnic Group", *EIr*, 2008, URL, http://www.iranica online.org/articles/khorasan-1-ethnic-groups (17.06.2015 tarihli).

8 Din âlimleri ve liderler, kökenlerinden dolayı "Horasan erenleri" olarak anılırlar. Terime Hacı Bektaş Veli'nin menkıbesi gibi en eski kaynaklarda dahi rastlanılır. Abdülbaki Gölpınarlı (ed.), *Vilayet-Name. Manakıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*, İstanbul, 1995, s. 7.

9 Bilhassa Vefailiğin etkisine burada değinmek gerekir. Karakaya-Stump, "The Vefaiyye".

Tasavvufun Anadolu'da yayılması hususunda Anadolu'ya göç eden bu gruplara, araştırmalarda önemli bir rol verilmiştir.[10] Zira onların İslâm anlayışları çoğunlukla farklı, zaman zaman bölgesel olarak özgül, tasavvuf geleneklerine ait olan tasavvufi fikirlere nüfuz etmişti.[11] Yukarıda geçen tasavvuf gelenekler tabirinden dinî kurallara uymayan çok sayıda antinomik grup anlaşılmalıdır. Araştırma sahasında ihtilaflı tartışmalar olsa da Hacı Bektaş Veli'nin bu antinomik derviş gruplarından bir veya daha fazlasının üyesi olduğundan bahsedilebilir.[12]

Akabinde "Hacıbektaş" ismini alacak olan Sulcakarahöyük köyünde Hacı Bektaş Veli, ayaklanmalar esnasında çeşitli özelliklere sahip olan ve farklı bölgelerden gelen dervişleri toplayıp bir araya getirdiği bir tekke kurdu.[13] Tekke bünyesindeki farklı derviş gruplarının bu buluşması, farklı tasavvuf geleneklerinin dinî ve kültürel bir amalgamizasyonuna yol açtı.[14] Bu Tekke'den başlayarak Hacı Bektaş Veli'nin müritleri, Anadolu'nun çeşitli yerlerine ve Balkanlar'ın ötesine göç etmiş ve 14. yüzyılın ilk yarısından itibaren Hacı Bektaş Veli'nin öğretisini merkez alan bir tasavvuf ekolünü yaymışlardır.[15] Zamanında böyle isimlendirilmemiş ve bir tarikat olarak kurumsallaşmış olmaktan uzak olsa da bu dervişler ilk Bektaşiler olarak nitelendirilebilir.[16] Dervişler, özellikle de o sıralarda ilk dönemlerini yaşayan Osmanlı Beyliği'ne gidenler, çeşitli seferlere katıldılar. Bu Bektaşiler askerî yayılmanın ön saflarında, halkı İslâm'a kazandırmak ve onları, gelecek yabancı egemenliklere karşı yanlarına çekmek veya nüfusun yoğun olmadığı bölgelerde tekkeler kurmak suretiyle kendi grupları öncülüğünde bir iskân başlatmak adına ilgili bölgelere gönderildiler. Anlaşıldığı kadarıyla, çoğunlukla şiddet dışı eylemlerle gerçekleşen[17]

---

10 Tasavvuf gelenekleri, dil grupları veya dinî yönelimlerle ilgili detaylar hakkında farklı anlatılar olsa da. Karamustafa, "Yesevîlik"; Soileau, "Conforming Haji Bektash".

11 Bilhassa Kalenderi dervişleri. Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends. Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period*, Salt Lake City, 1994.

12 Karamustafa, "Yesevîlik", s. 72-77; Ocak, *Hacı Bektaş-ı Veli'nin Tasavvufi Kimliği*.

13 Bilhassa Kalenderilik, Vefailik, Yesevilik ve Haydarilik derviş gruplarının mensupları. Ayaklanma, muhtemelen 1230'larda sosyo-ekonomik bir motivasyona sahip bir isyan olarak başlayan ancak daha sonra hızlı bir şekilde dini-mesyanik bir yükü üstlenen ve Anadolu Selçuklu İmparatorluğu'nu kalıcı olarak zayıflatan ünlü Babai ayaklanmasıydı. Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı. Aleviliğin Tarihsel Altyapısı yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, 2. baskı, İstanbul, 1996.

14 Karamustafa, "Yesevilik", s. 85-88; Ocak, *Hacı Bektaş-ı Veli'nin Tasavvufi Kimliği*.

15 Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 211 vd.

16 *A.g.y.*, s. 15. yüzyılın başlarında Sadık Abdal'ın şiirlerinde görüldüğü gibi, nadiren de olsa Trakya'daki bu gruplar kendilerini Bektaşi olarak tanımlıyorlardı. Rıza Yıldırım, "Bektaşi Kime Derler? 'Bektaşi' Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi", *TKHBVD*, 35 (2010), s. 23-58, burada, s. 28.

17 Harry T. Norris, *Islam in the Balkans. Religion and Society between Europe and the Arab World*, Columbia, 1993, s. 124.

bu etkinlikler dizisi sebebiyle dervişler, araştırmalarda "kolonizatör dervişler" adıyla anılmıştır.[18]

Tarikatların çoğu karizmatik bir mutasavvıfın ölümünden nispeten kısa bir süre sonra kurulmuş ve takribinde onun adını almış olsa da,[19] Bektaşiliğin tarikat yapılarında kurumsallaşması 16. yüzyılın başlarına kadar uzanır.[20] Kurumsallaşmanın bu denli geç başlamasının nedenlerini açık bir şekilde izah etmesi çok zordur ancak, Bektaşi geleneğinin Hacı Bektaş Veli'den sonra gelen "ikinci pir" (pir-i sani) olarak saygı duyduğu Balım Sultan (ö: 1516 civarları) adlı bir kimse tarafından tahsis edildiği bilinir.[21] Bektaşi geleneğindeki anlatıya ve araştırma literatürünün büyük bir kısmına göre Balım Sultan, Bektaşiliğe, Bektaşiliğin 19. yüzyıla kadar sahip olacağı kurumsal karakteri vermiştir.[22] Bu, birkaç yüzyılın dinamiklerini büyük ölçüde göz ardı eden, biraz basitleştirilmiş bir sonuç çıkarma olsa da,[23] yine de bu süre zarfında Bektaşiliğin önemli temellerinin atılmış olması gerek: Devamında tartışılacak olan bu temeller, Bektaşiliğe bir tarikat yapısı kazandıran, bilhassa merkezileşme, hiyerarşi ve inançsal ve ritüel nizam konularına dair alınmış bazı önlemlerdir.

Örgüt yapısı ve sosyal düzen

Diğer tarikatların çoğu gibi Bektaşilik de nasipli Bektaşilerin tasavvufi ve manevi eğitimlerinin verildiği, ayinlerin icra edildiği ve aynı zamanda "Baba" ismiyle anılan bir liderin sorumluluğunda yürütülen tarikat merkezlerinde, yani tekkelerde (veya dergâh ya da zaviyelerde) örgütlenmiştir. Tekkeler adlarını çoğunlukla türbesi tekkeye dahil edilmiş, Bektaşiliğin ilk dönemlerinki (efsanevi) kurucuların adlarından alır.[24] Böylelikle bu kurumlar kutsal bir

18 Ömer L. Barkan, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, 2 (1942), s. 279-304; Irène Mélikoff, "Un Ordre de Derviches colonisateurs. Les Bektachis", Robert Mantran (ed.), *Mémorial Ömer Lütfi Barkan*, Paris, 1980, s. 149-157; Anton Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans. Kisve Bahası Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, Leiden, 2004, s. 43-48; Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, 2. baskı, Berkeley 1986, s. 363-402.

19 John Sp. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, s. 31-66.

20 John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Hartford, 1937, s. 56-58.

21 *A.g.y.*, s. 56.

22 Irène Mélikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, İstanbul, 1998, s. 206; Ahmet Yaşar Ocak, "Bektaşilik", *DİA*, 5 (1992), s. 373-379, burada, s. 374; Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, 1. cilt, Ankara, 1998, s. 299-315.

23 Takribinde, bilhassa 16. ve 19. yüzyılın başları arasında Bektaşiliğin nasıl bir dönüşüm geçirdiği hâlâ bir araştırma konusudur.

24 Örneğin Dimetoka'daki Kızıldeli Sultan, Alanya yakınlarındaki Elmalı'daki Abdul Musa veya İstanbul'daki Şah Kulu Sultan tekkeleri. Tüm bu tekkelere Bektaşiliğin erken dönemlerinin önde gelen figürlerinin isimleri verilmiştir ancak ismi geçen şahısların tekkelerin kuruluşuna fiili katılımlarını teyit etmesi zordur.

nitelik kazanmış, tekkelerin kurulduğu şehirlerse sıklıkla ziyaretlerinin gerçekleştirildiği merkezlere dönüşmüştür.[25] Tekkelerin coğrafi dağılımı Rumeli ve Batı ve İç Anadolu'da yoğunlaşmış olsa da, Bektaşilik Erzincan ve Erzurum gibi Doğu Anadolu bölgelerine kadar, hatta Irak ve Mısır'a kadar yayılmıştır.[26] Tekke oluşumları bilhassa 19. yüzyılda Rumeli'de, Trakya'da, bugünkü Makedonya'nın batısında, Bulgaristan'ın kuzeyinde ve özellikle Anadolu'dan sonra en fazla tekke ağının bulunduğu Güney Arnavutluk'ta yoğunlaşmıştır.[27] Dağılım alanı çoğunlukla kırsal kesimler olsa da tekkeler Selanik, İzmir ve Edirne gibi imparatorluğun kentsel merkezlerinde de etkinlik göstermiştir. Ancak bilhassa en önemli şehir, bir düzine kadar tekke ile 19. yüzyılın tamamı ve 20. yüzyılın başlarında Bektaşiliğin önemli bir merkezi olma yolunda ilerleyecek olan başkent İstanbul'du.[28]

Bektaşiliğin ikili liderliği: Çelebi ve Dedebaba

Kendi yerelliğinde belli başlı bazı özerkliklere sahip olsa da Bektaşi tekkeleri, Hacı Bektaş'ın kendisinin kurduğu ve rivayete göre bu tekkeye defnedildiği İç Anadolu'daki Hacıbektaş Tekkesi'ne tabidir.[29] Hacı Bektaş Veli'nin türbesi nedeniyle de önemli bir ziyaretgâh olan bu tekke, Bektaşiliğin ana merkezi olarak hizmet vermiştir. Baş tekkenin başında geleneksel olarak iki lider bulunuyordu: Tahminen 16. yüzyıl sıralarında, Bektaşiliğin kurumsallaşmasından sonra bünyesinde iki liderli bir yönetim modeli boy gösterdi. Bektaşilik bir yandan "Çelebi Efendi" ismiyle anılan, Hacı Bektaş Veli'nin soyundan geldiği kabul edilen ve Osmanlı Devleti'nce de Bektaşiliğin lideri olarak tanınan, bununla ilişkisinde vakfın mallarının idaresinden[30] ve aynı

25 Frederick W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2. cilt, Oxford, 1929, s. 500-596.

26 Irak'taki tekkeler için bkz. Ayfer Karakaya-Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık. Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek*, İstanbul, 2015, s. 35-64; Kahire'de bilinen tek ancak tarih yüklü tekke içinse bkz. Salih Çift, *Mısır'da Bektaşilik*, İstanbul, 2013.

27 Yüzyılları kapsayan detaylı bir Bektaşi tekkeleri listesi için bkz. Fahri Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları*, Ankara, 2013, s. 360-389; ayrıca bkz. Ger Duijzings, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, New York, 2000, s. 170 vd.; Harry T. Norris, *Popular Sufism in Eastern Europe. Sufi Brotherhoods and the Dialogue with Christianity and* "Heterodoxy", 2. baskı, Londra, 2011, s. 90. Osmanlı sonrası dönem için Nathalie Clayer'in detaylı çalışmasına bakınız: Nathalie Clayer, *L'Albanie, pays des derviches. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane (1912-1967)*, Wiesbaden, 1990.

28 Ekrem Işın, "Bektaşilik", *DBIA*, 2 (1994), s. 131-137; Gülay Yılmaz, "Bektaşilik ve İstanbul'daki Bektaşi Tekkeleri. Osmanlı Araştırmaları", *Journal of Ottoman Studies*, 45 (2015), s. 97-136.

29 İki savaş arası dönemde Arnavutluk örneği dahilinde Bektaşilikteki bölgesel ve bölgelerüstü ilişki için bkz. Nathalie Clayer, "Autorité locale et autorité supra-locale chez les Bektachis d'Albanie dans l'entre-deux-guerres", aynı yazardan (ed.), *L'autorité religieuse et ses limites en terres d'islam. Approches historiques et anthropologiques*, Leiden, 2013, s. 159-194.

30 Tarikatlar 1826'ya kadar maliyelerini büyük ölçüde devletten bağımsız olarak yöneten ve vergi muafiyetlerinden yararlanan "dinî vakıflar" olarak adlandırılan kuruluşlar olarak örgütlen-

zamanda diğer başka yönetimsel ilişkilerden sorumlu tutulmuş bir kişi tarafından yönetiliyordu.[31] İkinci merciyse Hacı Bektaş türbesinin koruyucusu unvanına (türbedar) sahip ve dervişlerin eğitiminden, ayinlerin yürütümünden ve diğer başka dinî görevlerin yerine getirilmesinden sorumlu, yaşamını çoğunlukla mücerret sürdüren bir Bektaşi Baba'sıdır. Basitleştirilmiş biçimde söylenecek olursa, Bektaşilik yönetiminin dünyevi ve tasavvufi işlere bölünmesinden söz edilebilir, ki uygulamada bu iki mevki çoğunlukla kesişik çalışmıştır.[32] Daha sonra ayrıntılı olarak ele alınacak olan 1826'da Bektaşiliğin yasaklanması vakasına kadar her iki yönetim kurumunun da işbirliği yaptığı ve Bektaşiliği birlikte yönettiği varsayılabilir.[33] Böyle bir bölünme tarikatlar için alışılmadık bir durum değildir; örneğin Mevlevilikte de benzer tarzda çift başlı bir yönetim modeli vardı.[34]

Ancak 1826'daki resmî ilgadan sonra Bektaşilik, daha önceleri işbirliği yapan bu iki kurum arasındaki cepheleri kızgınlaştıran bazı yapısal değişikliklere gitti: Yasak ve takribinde gerçekleşen yeniden etkinleşme sürecinde her iki alanın yetki alanları yeniden müzakere edildi. En geç 1880'lerden itibaren "Dedebaba" adıyla türbenin koruyucu liderliğini üstlenmiş kurum, mülkün ve vakfın mülkiyetinin yönetimi gibi dinî alanların ötesine geçen taleplerde bulundu; Çelebi ailesi ise Anadolu'daki etki alanını genişletebilmek adına kendi bünyesine diğer inanç topluluklarını dahil etmeye çabaladı.[35] Çatışma 1880'den itibaren daha da sertleşti ve ayrı ayrı her iki kurumun da kendilerinin Bektaşiliğin tek lideri olduğunu iddia etmesiyle sonuçlandı.[36] Dedebabalık savunucuları, 1910'lardaki yayınlarda, Hacı Bektaş Veli'nin de dedebabalar gibi mücerret yaşamış olduğunu, Çelebi ailesinin kan bağı iddiasının tam da bu nedenle gayrimeşru olduğunu açık ve net bir şekilde iddia

di. 19. yüzyılda Osmanlı Devleti bu vakıfların merkezileştirilmesini başlatmıştır. Muharrem Varol, *Islahat Siyaset Tarikat. Bektaşiliğin Ilgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları (1826-1866). Yanya, Selanik ve Edirne Tatbikatı*, İstanbul, 2013, s. 93-184.

31 Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien. Vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826*, Viyana, 1981, s. 82. Çelebi isminin 19. yüzyılda kullanılmaya başlanmış olması muhtemeldir; öncelerinde bu mevkiye Osmanlı devlet belgelerinde basitçe "Şeyh" ismi verilmiştir. Yıldırım, "Bektaşi Kime Derler?", s. 35.

32 Resmî olarak en yüksek mevki olan Çelebi, icazetnameleri düzenleyen kişidir. Yıldırım, "Bektaşi Kime Derler?", s. 35.

33 *A.g.y.*, s. 32 vd.

34 Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul, 2006 (ilk baskı 1953), s. 148-174.

35 Yıldırım, "Bektaşi Kime Derler?", s. 41-47. Bilhassa İkinci Bölüm'de tartışılacak Kızılbaş Alevilik.

36 A. Yılmaz Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, 2. baskı, İstanbul, 2012, s. 95-106. Bektaşiliğin Çelebi ve Babagan kollarına ayrılmasını geç Osmanlı dönemine tarihleyen ilk tarihçi Soyyer'e göre, Babagan kolu 19. yüzyılın sonlarında mücerret Bektaşilerden bir tür bölünme olarak ortaya çıktı. *A.g.y.*, s. 97. Soyyer, Çelebi Efendi ile Dedebaba arasında yönetim düzeyinde gerçekleşen çatışmanın kökenini doğru bir şekilde göstermesine rağmen, liderlik anlaşmazlığından, yeterli açıklama yapmadan Bektaşiliğin bölündüğü sonucuna varıyor. Ancak ilerleyen sayfalarda görüleceği gibi bu mevzu muhtemelen 1920'lere ve 1930'lara kadar uzanır.

etti.[37] Çelebilik tarafıysa bu iddaya karşı açıklamalar yayımladı, böylece bu anlaşmazlık Bektaşilik tarihinde kamusal düzeyde ilk iç çatışma haline geldi, bu çatışma günümüze değin sürüyor.[38]

Dergilerde yayımlanmış bu tartışmanın patlak verdiği zamanla eş zamanlı olarak Bektaşiliğin ana tekkesi olan Hacıbektaş'ta her iki taraf arasında gerçekleşen çatışma, her iki tarafça İstanbul hükümetine gönderilen şikâyet mektuplarına ve telgraflara yansıdı.[39] Dönemin Dedebabası Feyzullah (ö. 1913) görevdeki Çelebi Cemaleddin Efendi'yi (1862-1921), kendisi ve dervişleri açlık çekerken Hacıbektaş Tekkesi'nin liderliğini ve kontrolünü ve dolayısıyla tüm Bektaşiliğin yönetimini hukuka aykırı bir şekilde devralmakla suçladı.[40] Her iki grup da birbirlerini Jön Türklere karşı siyasi hırs sahibi olmakla suçladığı vakit, bu karşılıklı suçlamalar siyasi bir etki uyandırmıştı.[41]

20. yüzyıl boyunca, yönetim düzeyindeki bu anlaşmazlık nedeniyle Bektaşiliğin iki kolu oluşmuştur: Bir yanda, hanedanlık iddiası taşıyan, yani Hacı Bektaş Veli ve yandaşlarının soyundan gelenlere atıfta bulunan "Çelebiyyan" adlı bir kol, ki onlara "bel evlatları" da denir, öte yanda, Dedebaba'nın başkanlığını yürüttüğü ve destekçilerine, jeneolojik soy sürdürüme dayanmayan bir mürit-mürşit ilişkisine gönderme olarak "yol evlatları" da denilen "Babagan" adlı bir kol bulunur.[42] Böylece geleneksel ikili liderlik bir süre devam etti fakat takribinde bu liderlik düzeni 20. yüzyılın başında çatışma düzeyini arttırdı ve Bektaşiliği işbirliğine dayanmayan, rekabet temelli ve (önceki zamanlarda olduğu gibi) iş bölümü olmadan yönetmeye başladı.

19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında tek tek tekkeler ve tarikat mensupları nezdinde bu ihtilafın yerel düzeyde kendisini nasıl gösterdiği henüz ortaya konmamıştır. Tekkeler veya Bektaşiler kendilerini Babagan veya Çelebi mensubu olarak iki gruba mı ayırdı? Daha eski tarihli literatür bu ayrışmanın aynı zamanda coğrafi bir ayrışma olduğunu şöyle bir açıklamayla dile getirmiştir: İstanbul ve Balkanlar'daki tekkeler Babagan kurumları olarak sı-

---

37 Ahmed Rıfkı, *Bektaşi Sırrı. İkinci Cilt*, İstanbul, 1910, s. 13-26.

38 Cemaleddin Efendi, *Bektaşi Sırrı nam Risaleye Müdafaa*, İstanbul, 1910 ve Ahmed Rıfkı, *Bektaşi Sırrı. Bektaşi Sırrı'nın Müdafaasına Mukabele*, İstanbul, 1910. 1960-1997 yılları arasında görev yapan Dedebaba Bedri Noyan'ın Çelebi ailesi hakkında kapsamlı bir yakın-tarihsel bakış açısı için bkz. Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevilik*, 1. cilt, s. 101-140.

39 Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, s. 100-111.

40 *A.g.y.*, s. 100 vd.

41 Dedebaba'nın müritleri, Cemaleddin Çelebi Efendi'yi II. Abdülhamid'e, yani Jön Türklerin karşı çıktığı padişaha sempati duymakla suçladılar; Cemaleddin Efendi ise Feyzullah Dedebaba'yı Arnavut milliyetçisi bir "propaganda" yapmakla suçladı. *A.g.y.*, s. 104. Daha fazla bilgi için, bu çalışmanın 328 vd. sayfasına bakınız.

42 Birge, *The Bektashi Order*, s. 58.

nıflandırılırken, Anadolu tekkeleri genellikle Çelebilere atanır.[43] Ancak Bektaşilerin Çelebi ve Babagan Bektaşiler diye iki farklı grup altında sınıflandırıldığını söylemek yanıltıcı olacaktır, bu bölünmenin doğruluk değeri sınanmamıştır.

Tepedelen ve Ergiri gibi Arnavut bölgelerinden bazı Bektaşi babalarının dedebaba için kampanya yürüttüğüne dair kanıtlar olmasına rağmen,[44] dedebabanın Arnavutluk coğrafyasında herkesçe desteklenmediği bilinir. Zira, çevrelerde Babagan müesseseleri olarak kabul edilen birkaç İstanbul tekkesi ve onların başları da Çelebi Efendi'nin iddialarını kabul etmiştir.[45] Babagan kurumları oldukları varsayılan bu müesseseler de tekkelerindeki yönetim modelini babadan oğla geçen bir miras yöntemiyle uygulamışlardır, ki bu da Babaganlığın meşruiyetini şecere yoluyla tayin etmesi anlamına gelir.[46] Keza 1920'lerde bir Bektaşi babasının oğlu, kendisine zorla dayatılan tekke liderliğini devralmayı reddeden tek erkek çocuk olması münasebetiyle İstanbul'dan kaçmıştır.[47] Dedebaba'nın müridi olan İstanbullu Mehmed Süreyya Baba (ö. 1942) ise bir yazısında açık bir şekilde Hacı Bektaş Veli'nin mücerret bir hayat sürmediği ve bir soyunun bulunduğunu iddia ederek Çelebi ailesinin liderlik iddiasını doğrular bir tarafta konumlandı.[48] Ancak, yine Dedebaba'nın bir müridi olan Ali Ulvi Baba'ysa (1864-1954), Hacı Bektaş Veli'nin mücerretliğine ikna olmuş ancak yine de Çelebi ailesine Bektaşiliğin tarihinde önemli bir yer vermiştir.[49] Tüm bu gerekçelerden yola çıkarak

---

43 Bkz. Besim Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, İstanbul, 1924, s. 3, 23-25; Hasluck, *Christianity and Islam*, 1. cilt, s. 161; Mélikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, s. 254; Yaşar Nuri Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektaşilik*, İstanbul, 1990, s. 201 vd.; 213 vd.; Ekrem Işın, "Bektaşilik", *DBIA*, 2 (1994), s. 131-137, burada, s. 133; Kesedar, İhsan, *Osmanlı Devleti ve Bektaşi Yolu*, İstanbul, 1999, s. 43.

44 Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, s. 103 vd.

45 BOA, Y.MTV.2.16, 14.10.1879; Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, s. 87.

46 Buna "erzadelik" denir. Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul, 1977, s. 120. Benzeri diğer tarikatlarda da (buna "evladiyet" denirdi) gerçekleşmiştir. Brian Silverstein, *Islam and Modernity in Turkey*, New York, 2011, s. 73, 76.

47 Ali Birinci, "Bir Bektaşi Babası. Darülfünun İngiliz Edebiyatı Müderrisi ve Maarifin ilk Tarihçisi. Mahmud Bey Baba", Taceddin Kayaoğlu (ed.), *Mahmud Cevad Ibnüş-Şeyh Nafi. Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı. XIX Asır Osmanlı Maarif Tarihi*, Ankara, 2001, s. xxxiv-l, burada, s. xlviii. Rumeli Hisarı'ndaki tekkenin yönetimini devralmış olması beklenen Ali Nüzhet Baba'dan (ö. 1975) bahsediyoruz.

48 Mehmed Süreyya, 1880'lerde Babagan-Çelebi ihtilafının yüksek bir perdeden tartışılmasına ön ayak olmuş Mehmed Ali Hilmi Dedebaba'nın müridiydi. Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, s. 87. Hilmi Dedebaba'nın bir müridi olan, mürşidini büyük bir şerefle anan ve ondan sık sık alıntı yapan bir müridinin (s. 22, 25) açıkça farklı bir tavır takınması, bu iki taraf arasında keskin sınırlar olmadığını bizlere bir kez daha gösteriyor.

49 Ali Ulvi, *Bektaşilik Makalatı*, İstanbul, 1925, 2. Bölüm, 1 vd.; İsmail Kasap ve Yusuf T. Günaydın, "Ali Ulvi Baba ve Bektaşilik Makalatı", Hülya Küçük (ed.), *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu I. Bildiriler ve Müzakereler*, Isparta, 2005, s. 249-256, burada, s. 255. Metnin kapak resminde Mehmed Ali Hilmi Dedebaba'nın bir resmi bulunur.

19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başları süresince Bektaşilik içerisinde keskin bir Babagan ve Çelebi ayrımı yapmak pek mümkün görünmez. O dönemde bölünme, Bektaşiliğin daha çok liderlik mertebesini etkilemiş, daha önce bahsi geçen bölgesel özerklikler ve otoriteler nedeniyle, tek tek tekkelere ve Bektaşilerin yerel düzeyine uzanmamıştır.

Görüldüğü kadarıyla Bektaşiliğin Babagan ve Çelebiyyan sosyal kollarına bölünmesinin en son yaşandığı tarih 1920'li ve 1930'lu yıllara gider. Bir yandan Fuad Köprülü ve Besim Atalay (1882-1965) gibi Türk milliyetçisi aktörler Bektaşiliği bir Çelebi ve bir Babagan kolu olan bir oluşum olarak göstermiştir.[50] Öte yandansa 1925 Türkiye Cumhuriyeti'nde tarikatların yasaklanmasından ve buna bağlı olarak Bektaşiliğin gayri resmi biçimde yeniden örgütlenmesinden sonra, bölünme kendini sağlamlaştırmış olabilir. Zira bu yasaktan beş yıl sonra Salih Niyazi Dedebaba (1876-1941), Hacıbektaş'tan Arnavutluk'a göç etmiş ve Arnavut kralının desteğiyle Tiran'da yeni bir merkezî Bektaşi tekkesi kurmuştur.[51] Arnavutluk'taki bu yeniden kurumsallaşmanın Dedebaba kaynaklı olması, Arnavutluk'taki Bektaşiliğin 19. yüzyılda ve hatta 19. yüzyıldan bile önce Babagan tarafından şekillendirildiği varsayımını muhtemelen güçlendirmiştir. 1930'dan sonraki dönem için esasen geçerli olan şey önceki yüzyıllar süresince bir anakronizm niteliği taşır çünkü o zamanın sınırları içiçe geçmiş ve müphem sınırlardı.[52]

1920'li ve 1930'lu yıllara kadar Çelebi Efendi ile Dedebaba arasındaki anlaşmazlık Bektaşiliğin daha çok liderlik pozisyonunda vuku bulan bir anlaşmazlıktı; bu anlaşmazlık neticesinde Bektaşilik içerisinde bir bölünmeye gidilmedi. Bir sonraki bölümlerde, yalnızca kimliği Çelebi Efendi veyahut Dedebaba olarak saptanabilen tarikat liderlerinin bahsi geçtiğinde veya bu çatışma aktörlerin kendilerince açıklandığı müddetçe bu bölünmeye atıfta bulunulacaktır.

Bektaşi olmaklığın farklı tarzları

19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başları süresince Çelebiyyan ve Babagan Bektaşilerini birbirlerinden ayırma zorluğunun yanı sıra, bu ayrım dışında Bektaşi olmanın farklı tarzları ve Bektaşiliğe bağlanmanın farklı yolları vardı.[53] Bu ça-

---

50 Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, s. 3, 15-25; Mehmed Fuad Köprülü, "Abdal", aynı yazardan (ed.), *Türk Halkedebiyatı Ansiklopedisi. Ortaçağ ve Yeniçağ Türklerinin Halk Kültürü Üzerine Coğrafya, Etnografya, Etnoloji, Tarih ve Edebiyatı Lugati*, İstanbul, 1935, s. 23-56, burada, s. 36.

51 Albert Doja, "A Political History of Bektashism in Albania", *Totalitarian Movements and Political Religions*, 7/1 (2006), s. 83-107, burada, s. 96 vd.

52 Bektaşiliğin belirgin bir biçimde Babagan ve Çelebiyyan kollarına ayrılması süreci daha henüz araştırılmamıştır.

53 Bkz. Yıldırım, "Bektaşi Kime Derler?".

lışmada mensubiyet tarzı, Bektaşiliğe ilgileri olmalarına rağmen tarikat hiyerarşisinin dışında duranlar, nasipli Bektaşiler, derviş ve babalar olarak üç gruba ayrılmıştır.

Hiyerarşinin dışında duran ve aile bağları veya bir tekkeyle kurdukları coğrafi yakınlık nedeniyle kendilerini Bektaşi hissedenler muhtemelen dinî bayramlarda, cenaze veya doğum gibi diğer özel olaylar vesilesiyle bir tekkeyi ziyaret ederlerdi ancak tekkeye bağlı değillerdi. Tarihçi Rıza Yıldırım bu forma "hinterland" Bektaşiliği adını verir[54]; Bektaşi geleneğindeyse bu tarz ilişkilenimde olan kimseler için *âşık* terimi kullanılır.[55] Örneğin, Arnavutluk'un güneyindeki Fraşiri'de bir Bektaşi merkezinin yakınında büyüyen ancak kendilerinin Bektaşi olduklarına dair ikna edici bir nasip kanıtı bulunmayan Abdül, Naim ve Sami Fraşirili kardeşler bu tür Bektaşiler olarak anlaşılabilir. Bu durum, İç Anadolu'daki Kızılbaş Alevilerinin Çelebi Efendi'ye bağlı kesimleri için de geçerliydi.[56]

Bektaşiliğe giriş ve dolayısıyla ikinci kategori, "tam üyelik" anlamına gelir: Bu yola dahil olmak isteyen kişiler bir ikrar erkanına katılır ve Bektaşi terminolojisinde mürit olarak adlandırılan tasavvuf öğrencisine dönüşüp bir Bektaşi babasına bağlanırlar.[57] Bektaşilerin kendi tanımları uyarınca kişi ancak nasipli olduktan ve bir mürşit ile bağ kurduktan sonra Bektaşi olur ve böylece erkanlara katılmaya hak kazanır. Tüm tasavvufta olduğu gibi Bektaşilikte de mürit ile mürşit arasındaki sosyo-dini bağ, aşağıda tartışılacağı üzere, merkezi bir öneme sahiptir.

Bektaşiliğin bir diğer özelliği de, sadece erkeklerin değil, kadınların da tarikata kabul edilmesidir. 20. yüzyılda diğer tarikatlar yavaş yavaş kadınlara açılmış olsa da, Bektaşilik, bildiğimiz kadarıyla, kadını kabul eden ilk tarikatlardandır. Tasavvuf uzmanı Annemarie Schimmel o kadar ileri gitmiştir ki, İslâm'daki bu "eşsiz" durumu "tam" eşitlik olarak yorumlamıştır,[58] ancak bunu söylemek abartı olur çünkü kadınlar Bektaşiliğin diğer hiyerarşik düzeylerinden mahrum bırakılmış, yönetim kademeleri yalnızca erkeklere ayrılmıştır.[59] Öte yandan, dışarıdan bakıldığında, kadınların Bektaşiliğe ve Bektaşiliğin ritüel pratiklerine entegrasyonunun kutuplaştırıcı bir etkisi olmuştur: Zamanın Batılı grupları bunu "ilerici" olarak yorumlarken, Bek-

---

54 *A.g.y.*, s. 36.

55 Birge, *The Bektashi Order*, s. 163.

56 Bkz. İkinci Bölüm.

57 Nasipli Bektaşiler için "muhib" tabiri de kullanılır. Birge, *The Bektashi Order*, s. 163 vd.

58 Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Frankfurt am Main, 1995, s. 481, 616.

59 Babaların eşleri de düzen hiyerarşisinde *ana bacı* unvanıyla terfi ettiriliyordu (Belkıs Temren, *Bektaşiliğin Eğitsel Boyutu*, 3. baskı, Ankara, 1998, s. 128-131) ancak bu, yine de eşin düzendeki sosyo-dinî konumu, yani yüksek pozisyonu ile bağlantılıydı.

taşiliği eleştiren Ulema bunu "ahlâksız" olarak nitelendirip kınamışlardır.[60]

Özellikle 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında, şehir aydınları ve bürokrasi üyeleri Bektaşi tarikatına dahil oldular: Filozof, politikacı ve Mason Rıza Tevfik (Bölükbaşı, 1869-1949), siyasi aktivist, sosyalist yazar ve Bektaşilik savunucusu Ahmed Rıfkı (1884-1935) kadar Bektaşilikle ilgili tek dergi olan *Muhibban*'ın editörü Hacıbeyzade Ahmed Muhtar (Yektaş, 1871-1955) bu kategoriye girer. Bektaşilik içerisindeki nasipli entelektüellerin yazma faaliyetleri nedeniyle kültürel ilişkilerini açık bir şekilde izah etmesi nispeten kolay olduğundan, kendileri mevcut çalışma için önemli bir kategoriyi temsil eder.

Son kategori, Bektaşi babaları ve aynı zamanda tekkede ikamet eden dervişlerdir. Geleneksel olarak tüm nasipli Bektaşiler derviş olarak kabul edilmez, onlar ancak Baba olarak yetiştirileceklerse bu statüye yükseltilirdi. Dervişler böylece Babalar ve nasipli müritler arasındaki düzen hiyerarşisinde bir ara aşamayı temsil ediyorlardı.[61] Dervişler ve babaların yaşamlarını evli veya mücerret sürdürmelerine müsaade vardı; sadece Dedebabalık kurumu 20. yüzyılın ortalarına kadar sadece ve sadece mücerret Bektaşilere açıktı.[62] Çoğu durumda mücerret olanların yanı sıra evli olan babalar da aileleriyle beraber tekkelerde yaşardı. İlk iki kategori diğer birçok sosyal kimlikten sadece birini temsil etmişken, Bektaşilik içerisinde dervişler ve babalar kategorisi daha önemli, hatta merkezî bir yer işgal etmiştir. Bu kişilerin çoğunlukla ruhani kisveyle görünmeleri, onları hem kendi hem de öteki algısı açısından doğrudan Bektaşilik ile ilişkilendirmiştir.

İnanç öğretisi ve ritüelleri

Bektaşi olmaklığın farklı biçimleri olduğu gibi, Bektaşi inancının da farklı yorumları vardı. Bektaşilik bir yandan Arnavutluk'tan Doğu Anadolu'ya, hatta bazı durumlarda daha da ötesine uzanan, çeşitli yerel kültürlerin de öğreti ve uygulama üzerinde etkili olduğu bir yayılış alanı olan bir inanç grubuydu. Öte yandan, özellikle 19. yüzyılın ortalarından itibaren Bektaşilik, getirilen yasak, yeni oluşan halk ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yeni Sünni mezhepsel süreçler nedeniyle kendi öğretilerini yeniden müzakere etmeye yönlendiren birçok zorlukla karşı karşıya kaldı. Buna bağlı olarak, 19. yüzyılın tamamı ve 20. yüzyılın başlarından gelen ve günümüz Bektaşilerinin temsillerine her zaman uymayan çok yönlü farklı ifadeler de vardır. Bu neden-

60 Bkz. İkinci ve Üçüncü Bölüm.

61 Birge, *The Bektashi Order*, s. 164.

62 Temren, *Bektaşiliğin Eğitsel Boyutu*, s. 118 vd.

le, tasavvufi dünya görüşü ve erkanlar yelpazesini göstermek için inanç öğretisi ve erkanında bazı fikir birliği ve muhalefet unsurları aşağıda kısaca ele alınır. Bu kısım eserin ana sorularıyla ilişkisinde üç temel bölüme ayrılmıştır: Tanrı, dünya ve insan anlayışı, Ali ve Ehl-i Beyt taraftarlığı ve son olarak inancın icrası ve ritüel uygulamaları. Aşağıdaki sunumun temelini Bektaşilerin dinî benlik anlayışı oluşturmakta olduğundan öncelikli olarak zamanın Bektaşilerinin metinlerine danışılacaktır.

Tanrı, dünya ve insan anlayışı

İslâm'daki tek tanrı inancı (tevhid) Bektaşi Tanrı tasavvurunun da temelini oluşturur. Ancak şehadetin ilk cümlesi olan "Allah'tan başka ilah yoktur" şeklindeki hâkim inanç, Bektaşilerde "Allah'tan başka bir mevcudiyet yoktur" şeklini almıştır.[63] Bundan yola çıkarak, dünyada Tanrı'nın dışında hiçbir şeyin mevcut olmadığı söylenebilir. Bektaşilerin birbirlerinden farklı yazılarında dünyada ilahi bir mevcudiyet varsayımına dair bir fikir birliği olmasına rağmen, onlar Allah'ın kendisini dünyada nasıl gösterdiğini iki rakip kavramla açıkladılar: Vahdet-i vücud ve vahdet-i mevcud. İlki tasavvufta belki de en yaygın yeri olan ontolojidir ve "varlığın birliği" olarak tercüme edilir.[64] Vahdet-i vücudun kavramsallaştırılması, Bektaşiler de dahil olmak üzere tasavvuf tarihinin "en büyük şeyh" (Şeyh'ül Ekber) olarak pek çok tasavvuf geleneğinde saygı gören Endülüslü İbnü'l Arabi'ye (1165-1240) kadar uzanır.[65] Basitçe söylemek gerekirse bu ontoloji, içkin dünyanın ilahi niteliklerin ve isimlerin tezahürlerinden (tecelli) oluştuğunu, haliyle görünen dünyanın Tanrı'nın bir parçası olduğunu söyler. Dolayısıyla içkin dünya tanrısallığın bir parçasıdır, bu suretle Tanrı özünde içkinliğin ötesinde mutlak varlık (vücud-ı mutlak) olarak da var olur.[66] Temel fikirler, güçlü bir şekilde, dünyadaki şeylerin birden türediği ve çokluğun birlikten doğduğunu söyleyen Yeni-Platoncu emanasyon öğretisini hatırlatır. İbnü'l Arabi, saygıyla "ilahi Platon" olarak adlandırdığı Platon'unki kadar başka hiçbir felsefeden etkilenmemiştir.[67] Öte yandan Bektaşiler, kendi tarikat gele-

63 *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 157, s. 7; Hasan Cemali Baba, *Bektaşî Risâleleri*, der. Kahraman Özkök, Istanbul, 2014, s. 145. Orjinali: "La mevcud illa hu" ("O'ndan başka bir mevcudiyet yoktur"). Tasavvufta "hu" şahıs zamiri (3. tekil şahıs) Bektaşilikte olduğu gibi Tanrı'nın popüler isimlerinden birisidir.

64 İbnü'l Arabi'nin vahdet-i vücud kavrayışı hakkında özlü bir açıklama için bkz. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge. İbnü'l-Arabi'nin İmgelem Metafiziği*, Albany, 1989, s. 79-96.

65 Örneğin bkz. Hasan Cemali Baba, *Bektaşî Risâleleri*, s. 106, 148.

66 *Risale-i Hakikat-ı İnsaniyye*, 1904, AQSH, K. 725, DO. 46, s. 2; *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 157, s. 6, 82-84; Rıza Tevfik, "Bizim Gidişimiz", *Muhibban*, 3/3 (1918), s. 2 vd., burada, s. 2.

67 Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, s. 203.

nekleri dışından gelen neredeyse hiçbir tasavvuf düşünürünü İbnü'l Arabi kadar benimsememiştir: Güney Anadolu ve Arnavutluk'taki tekkelerde mevcut olan kütüphane kataloğunun da gösterdiği üzere, İbnü'l Arabi'ye ait çok sayıda eser okunmuştur;[68] hatta onun, Arnavut Elbasan'ın iki kütüphane kataloğunda en sık okunan yazar olduğu görünür.[69] Bu çalışmada incelenen çeşitli cönk defterlerinde, Ahmed Rıfkı'nın ya da 20. yüzyılın başlarındaki diğer aydın Bektaşilerin yayınlarında olduğu gibi, İbnü'l Arabi'den daha sık başka bir yazardan söz edilmez.[70] İbnü'l Arabi'nin tasarladığı vahdet-i vücud konsepti birçok Bektaşi tarafından kendi tasavvuf anlayışının özü olarak ilan edilmiştir.[71]

Ancak Bektaşiler sıklıkla İbnü'l Arabi'nin öğretilerini doğru anlamamakla ve vahdet-i mevcud, yani "varlığın mevcudiyeti" kavramını bu yanlış kavrayıştan hareketle geliştirmekle suçlanmıştır.[72] Esas olarak vahdet-i vücud ve vahdet-i mevcud arasındaki tek temel fark, ikinci konseptte Tanrı'nın kendi içkin varlığıyla sınırlı olmasının ve algılanabilir dünyanın ötesinde mutlak olarak var olan bir Tanrı olduğu varsayımının reddedilmesinde yatar.[73] Bu hususta genellikle Batı Avrupa menşeli panteizmle karşılaştırmalar yapılmıştır, haliyle iki ontolojik fikrin birçok açıdan gerçekten örtüştüğü tümüyle reddedilemez.[74] Tanrı'nın içkinlikle sınırlandırılması, Ulemanın yanı sıra diğer mutasavvıflardan gelen eleştirilere de maruz kaldığından birçok Bektaşi 19. yüzyılda kendilerini vahdet-i mevcud konseptinden kesin olarak ayırdı. Bununla birlikte vahdet-i mevcudun Bektaşi geleneğinde kullanıldığına

68 Ergiri'deki Asım Baba Tekkesi ile Elbasan'daki Cemali Baba ve Muharrem Baba Tekkesi'nin kitap listeleri için bkz. *Külliyat*, AQSH, K. 725, DO. 199. Elmalı'daki tekkenin 1827 tarihli kitap listesi ve kimliği bilinmeyen başka bir tekkenin 1840 tarihli listesi Soyyer'ce tamamen transkribe edilmiştir, Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, s. 145-177.

69 Örneğin Elbasan'daki Cemali Baba Tekkesi'nde İbnü'l Arabi en az dört monografiyle (82 eserden oluşan) en sık rastlanan yazardır. Aynı durum Elbasan'daki beş monografi (78 adet) bulunan Muharrem Baba Tekkesi için de geçerlidir. *Külliyat*, AQSH, K. 725, DO. 199, s. 2-4, 10-12.

70 *Risale-i Hakikat-ı İnsaniyye*, 1904, AQSH, K. 725, DO. 46, s. 116 vd.; *Erkanname*, 1907/8, AQSH, K. 725, DO. 17, s. 149-176; Derviş Alişan, *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 156, s. 98-101; *Tefrikanın Temmüsü*, AQSH, K. 725, DO. 59, s. 39 vd.; Veli Baba, *Cönk*, TKHBVA, B. 130, s. 12; *Bektaşi Tarikatı*, AK, Bel_Yz_K.000415, s. 4; Hasan Cemali Baba, *Bektaşî Risaleleri*, s. 106, 148; Ahmed Rıfkı, "Felsefiyat. Felsefe-i Tasavvuf. Şeyh-i Ekber Muhyiddin Arabi", *Zeka*, 1/9 (1912), s. 134-137; aynı yazardan, "Felsefiyat. Şeyh-i Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabi. Mabad", *Zeka*, 1/10 (1912), s. 151 vd.; aynı yazardan, "Felsefiyat. Felsefe-i Tasavvuf. Şeyh-i Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabi. Felsefesinden Mabad", *Zeka*, 1/11 (1912), s. 175.

71 *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 157, s. 24, 72-74; Ahmed Rıfkı, *Bektaşi Sırrı. Tarikat-ı Bektaşiyye'nin Tarihi ve Erkan ve Adabı Hakkında Tedkikat ve Malumat-ı Mükemmeleyi Havidir*, İstanbul, 1907, s. 12; Rıza Tevfik, *Bizim Gidişimiz*, s. 2.

72 Salih Çift, "Bektaşi Geleneğinde Vahdet-i Vücud ve İbnü'l-Arabi", *Tasavvuf*, 23/2 (2009), s. 257-279.

73 *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 157, s. 106 vd.

74 Panteizm ile vahdet-i vücud arasında kıyaslanabilir bir eş koşma vardı. Bu çalışmanın 311 ve 320 vd. sayfalarına bakınız.

dair çeşitli yerlerde birçok delil bulunabilir: Kimin olduğu meçhul bir Bektaşi'ye ait bir cönk defterinde yazar, diğer Bektaşileri vahdet-i vücudu vahdet-i mevcudla karıştırdı diye suçlamıştır.[75]

Her iki konsept de, çoğunlukla bu dünyayı olumlayan ve genel olarak mutasavvıfların, özel olaraksa Bektaşilerin toleransının temeli olarak anılan içkin dünyada Tanrı'nın mevcudiyetini varsayar.[76] İnanç öğretisi ile diğer kültürlerle toplumsal ilişki kurmak arasında zorlayıcı bir nedensel bağlantı kurmak istemeksizin, Bektaşiliğin Tanrı ve dünya görüşünün en azından bu açıdan kapsayıcı olduğunu ve önceki kısımda bahsi geçen kültürel ilişkileri önceden şekillendirebileceğini belirtmekte fayda vardır. Zaman zaman Bektaşilerin kendileri de bu fikre dayalı bir tolerans biçimi oluşturmuşlardır.[77] Zira bu ontolojilere göre tüm insanlar Tanrı'nın eşit değere sahip tecellisi veya parçalarıdır.

Tekten çoğa doğru akan bir emanasyonun yanı sıra, tasavvufun bütününde olduğu gibi Bektaşilerin inanç öğretisi de tüm insanların tekrar Allah'a ve birliğe geri gidecek olduğunu söyleyen yükseliş yolunu ön görür.[78] Birçok tasavvuf geleneğinde Allah ile birliğe ulaşmanın odak noktası ayinler olsa da, Bektaşi yazıları marifeti ilahi birliğe giden yol olarak vurgular: Bektaşilerce çokça alıntılanan sözlerden birisi, Hz. Muhammed'in her kimin kendisini bilmesi durumunda, Rabb'ini de bilebileceği sözüdür.[79] Allah'ın en yüksek niteliğinin insanda tecelli ettiği vahdet-i vücud esasına göre, Allah'ı bilmek, kişinin kendisini bilmesiyle el ele gider.[80] Platoncu anlayışa göre bilgi varlıkla eş anlamlıdır: Bu, Tanrı hakkındaki bilginin Tanrı ile bir olmak ile el ele gittiği anlamına gelir. Tasavvufta, Bektaşilikte olduğu gibi, Allah'la mutlak birleşme anlamında fenafillah terimi kullanılır.[81]

---

75 *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 157, s. 106 vd.

76 Jürgen Wasim Frembgen, "Toleranz in der islamischen Mystik", Yousefi, Hamid Reza/Seubert, Harald (ed.), *Toleranz im Weltkontext. Geschichten - Erscheinungsformen - Neue Entwicklungen*, Wiesbaden, 2013, s. 211-218, burada, s. 213; Markus Dressler, *Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen*, Würzburg, 2002, s. 105.

77 *Tefrikanın Temmerüsü*, AQSH, K. 725, DO. 59, s. 43. Bu türden öz değerlendi r e ayrıca söylem transferi bağlamında, Üçüncü Bölüm'de ele alınacaktır.

78 *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K.725, DO.157, 83 vd.; *Tefrikanın Temmerüsü*, AQSH, K. 725, DO. 59, s. 18 vd.; Birge, *The Bektashi Order*, s. 214 vd.

79 Hz. Muhammed'in sözü, BektaŞi'nin şiirlerinde "men aref" olarak kısaltılır (orij inal Arapça alıntı bu sözlerle başlar). Bu, şair Harabi'de çok net bir şekilde gözükür. Bkz. Edib Harabi, *Divan*, der. Kemal Üçüncü, Ankara, 2012, s. 146, 162, 170, 186, 239, 264, 290, 348, 376.

80 *Risale-i Hakikat-ı İnsaniyye*, 1904, AQSH, K. 725, DO. 46, s. 24.

81 Ali Ulvi, *Bektaşilik Makalatı*, s. 15. Böylesi kendini bilmenin, bir olmanın ve tikel kişinin kendi tikelliğinden çıkıp Tanrı'da olmasının temeli, insanın kend i ini, kend i inde mevcut olan ve onu Tanrı'dan uzaklaştıran eğilimleri (nefs) disipline etmekten geçer. *Risale-i Hakikat-ı İnsaniyye*, 1904, AQSH, K. 725, DO. 46, s. 24, 121-124; *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 157, s. 49, 82; Şeyh Baba Mehmed Süreyya, *Bektaşilik ve Bektaşiler*, s. 7 vd.

Bektaşilere göre Allah'a giden bu yol (tarik) ancak bir mürşidin kılavuzluğuyla gerçekleşebilir. Bektaşilerin şiirlerinde ve nesir metinlerinde mürit ile mürşit arasındaki bağ kadar önem verdikleri çok fazla konu yoktur.[82] Bireyin ilahi birliğe doğru gelişim adımlarını betimlemek adına Bektaşiler, Hacı Bektaş Veli'nin kendisine atfedilen ve 19. yüzyılda Bektaşilerin birçok sefer bastığı *Makalat* adlı eserinde açıklanan "dört kapı ve kırk makam" adı verilen bir basamak sistemini kullanırlar.[83] Eser, insanların tasavvuf yolundaki gelişim ve idrak derecelerine göre antropolojik olarak dört kategoriye ayrılmasına dayanır. Birinci Bölüm Bektaşilikteki mevcut insan anlayış, kavramak adına çok önemlidir: Burada *Makalat* eseri, dışsal emir ve yasaklara sıkı sıkıya uyan insanlarla (zahir, abid) dinin içsel, gizli bir boyutuna erişebilme kapasitesi olan insanlar (batin, zahid) arasında ayrım yapar.[84] Birinci kategori, dini bir kurallar dizisine ve bunlara uymaya indirgerken ikinci kategoriyse vahdet-i vücud anlayışına göre daha derin bir seviyeyi görür. Bektaşilerin İslâmiyetin erken tarihinde Hz. Muhammed ile başlattıkları bu ikili insan imgesi sayıca sonsuz şiir, fıkra ve yazıda işlenmiştir; çoğu durumda bu birinci kategori Ulema veya cami imamları tarafından örneklenen kurallara uyan insanları eleştiren bir tarzla ve kişinin kendi inanç anlayışını güçlendirmesiyle ilişkilendirilir.[85] Dinin iç boyutuna erişebilen insanlar için yol, bir tarikata üye olmak ve devamında bir mürşide tabi olmak, daha sonra kendini bilmek ve Allah'ı bilmekten en sonunda Tanrı ile bir olmaya doğru uzanır.[86] Bu yolda muvaffak olmuş kimseleri Bektaşiler, yine İbnü'l Arabi'ye atıfta bulunmak suretiyle, "insan-ı kâmil" olarak adlandırırlar.[87] Bu onların inanç öğretilerinin en yüksek amacı olarak nitelendirilir ve insanın mükemmelliğinin ve mutluluğun en yüksek seviyesidir. Bu nedenle Bektaşilerin kâmil olduklarına inanılan kişilere büyük bir hürmet göstermeleri şaşırtıcı değildir.

---

82 Dervş Alişan, ***Erkanname-i Bektaşi,*** AQSH, K.725, DO.156, v. 37-39; ***Bektaşi Tarikatı,*** AK, Bel_Yz_K.000415, s. 61 vd.; ***Risale-i Hakikat-ı İnsaniyye,*** 1904, AQSH, K. 725, DO. 46, s. 20; ***Erkanname-i Bektaşi,*** AQSH, K. 725, DO. 157, 5. 12; Hasan Cemali Baba, ***Bektaşî Risâleri,*** s. 98; Şeyh Baba Mehmed Süre y a, ***Bektaşilik ve Bektaşiler,*** s. 26 vd. A y ca bkz. Soyyer, ***19. Yüzyılda Bektaşilik,*** 5. 297-300.

83 Kitap, 19. yüz y lda "Vilayetname" başlığıyla neşredilmiştir; ancak Bek t i geleneğinde öncelikli olarak "Ma k lat" i miyle bilinir. ***Vilayetname,*** İstanbul, 1853-1854; ***Vilayetname,*** l t nbul, 1871.

84 ***Vilayetname,*** 1871, s. 13-21.

85 Yani, g i li öğretiyi bilenler olarak Bek t şiler kendilerini "kurtululmuş bir g r p" (gü r h-ı Naci, fırka-ı Naci veya zümre-i Naci) olarak görüyorlardı. ***Tefrikanın Temmerüsü,*** AQSH, K. 725, DO. 59, s. 18; Necib Asım, ***Bektaşi İlm-i Hali,*** İstanbul, 1925, s. 21; Baha Said, "Ehl-i Hakkı ve A t m, Gök; Anam, Yer", ***Muhibban,*** 3/5 (1919), 5 2 vd., bu r da, 5. 2; j ohannes Awe t r nian, ***Geschichte eines Muhammedaners der Christ wurde. Die Geschichte des Johannes Awetaranian. Von ihm selbst erzählt,*** Gro55lichterfelde-W e t, 1905, 5. 19.

86 ***Vilayetname,*** 1871, s. 18-22.

87 ***Risale-i Hakikat-ı İnsaniyye,*** 1904, AQSH, K. 725, DO. 46, 5. 22.

Karizmaya sadık Alici İslâm anlayışı

İnsan-ı kâmil olanlar ve onlara duyulan özel hayranlık, Bektaşilik inanç öğretisi ve uygulamasında merkezi bir rol oynar. Bu nedenle, Markus Dressler'e başvurmak yoluyla, Bektaşilik, öncelikle Weberci anlamıyla karizmaya sadık olmak (*charismaloyal*) şeklinde anlaşılabilir.[88] Bu ifadeden, Bektaşilerin kendilerini öncelikli olarak kutsal metne sadık kalan (*schriftloyal*) Sünni ve şeriat kurallarıyla uyumlu İslâm'dan açıkça ayırdıkları çıkarsaması yapılabilir.[89] Karizma sadakati, kutsal metinler ve diğer başka mühim dinî yazıların Bektaşiler için önemsiz olduğu anlamına gelmez, bu, yalnızca birincil dinî otoritenin şahıslarda olduğunu ve sadakatin bu şahıslara bağlanması gerektiğini söyler.[90] Bektaşilikte "peygamberler" ve "evliya" olarak ikiye ayrılan bu karizma sahibi şahıslar mürşitler ve tarihî önem sahibi kişilerdir.

Kusursuz insanların ilk örneklerini Adem'den başlayarak Kuran inancı uyarınca ve Bektaşilikte de sonuncusu olarak gösterilen ve şahsına hürmet edilen Hz. Muhammed'e kadar süren peygamberler oluşturuyordu. Bektaşi anlatısına göre peygamberlik nihayetinde Hz. Muhammed ile sona ermiş, insanlarla Tanrı arasında bir aracılık görevi olan İmam Ali ile evliya çağı başlamıştır. Uzun evliya zincirinin ilk halkası, Hz. Muhammed'in amcaoğlu ve damadı olan ve peygamberin daha önce sözü edilen dinin iç boyutunu kendisine emanet ettiği Ali bin Ebu Talib (600-661) idi: Zira Bektaşilere göre Hz. Muhammed "resmî" İslâm'a, dinin içsel bir boyutunu da tanıtmıştı; yalnız bu tanıtım, liderliğini Hz. Ali'nin yürüttüğü kısıtlı bir grubu kapsıyordu.[91] Bu bağlamda Bektaşiler yukarıda zikredilen dinî-antropolojik ikiliği tarihselleştirdiler.

Erken dönem İslâm toplumunun bir başka çatışma çizgisi, ki bu İslâm araştırmalarınca hemfikir olduğu bir husus kabul edilir, İmam Ali'nin konumu üzerine yapılan yorumlar ve son tahlilde iki ana İslâmi grup olan Sünnilik ve Şiiliktir. İyi bilindiği gibi bu çatışmanın tetikleyicisi, Hz. Muhammed'den sonra halife olarak gelecek kişi konusundaki anlaşmazlıktı: Ali, Sünni İslâm'da doğru yolda olan halifelerin dördüncüsü (raşidun) olarak saygı görürken, Şii İslâm'da çok daha merkezi bir yere sahiptir, hatta Şiiler onda Hz. Muhammed'in tek meşru halefliğini görür.[92] Takribinde İmam Ali'ye gösterilen saygıyı merkez alan tüm ibadetlere sahip İslâmi yönelim-

---

88 Dr e sler, ***Die alevitische Religion,*** s. 17-23.

89 Karizma sada k ti diğer t r k tla r nın çoğu içinde de gözlemlenebilen bir du r mdu. Silve r tein, ***Islam and Modernity,*** s. 66.

90 Dr e sler, ***Die alevitische Religion,*** s. 17-23.

91 Birge, ***The Bektashi Order,*** s. 13.

92 Heinz H l ı , ***Die Schia,*** Dar m t dt, 1988, s. 10 vd.

ler aceleyle Şii olarak sınıflandırılmıştır.[93] Ancak bu yanıltıcıdır çünkü Orta Doğu'da prensiben Şiilik altında sınıflandırılan bu oluşumlardan birisinin de Bektaşilik olduğu söylenemez.[94] Böyle bir karışıklığı önlemek için burada mezhepsel bir atıf yapılmaksızın İmam Ali'nin Bektaşiliğin inanç öğretisindeki yüksek mertebesine uygun düşecek şekilde "Alici" terimi kullanılmıştır.[95] Osmanlı İmparatorluğu'nun en geç 16. yüzyılın başlarından itibaren kendisini Sünni olarak görmesi ve 19. yüzyılda Sünni konfesyonalizmini güçlendirmesi nedeniyle aşağıda sunulacak olan Bektaşiliğin Alici unsurları özellikle dikkate değerdir.[96]

Her ne kadar İmam Ali Sufi geleneklerinin büyük bir bölümünde Muhammed'den sonra gelen ikinci aracı kişi olsa da,[97] diğer mutasavvıflara kıyasla Bektaşilikte Ali çok daha mühim bir konuma sahiptir. Bektaşiler Muhammed ve Ali'yi sadece 7. yüzyılda Arap Yarımadası'nda yaşayan tarihî şahsiyeterler olarak değil, daha ulvi bir şekilde, onları Yeni-Platoncu ilk akıl, Tanrı'dan zuhur eden ilk hipostaz fikriyle kıyaslanabilir biçimde, kendisini nur olarak gösteren ve her şeyin kendisinden meydana geldiği bir önsel varoluş olarak anlarlar.[98] Bu önsel varoluşa sahip ışık sonralarda kendisini iki tarihî şahsiyetin resminde göstermiştir. Bektaşileri eleştirenler Bektaşiliği Ali'nin ilahi olduğu zikredilen ışığın yalnız bir tezahürü değil, onun aynı zamanda tek tanrılı İslâm'da çoktanrıcılık (şirk) olarak yorumlanan Tanrı'nın bir enkarnasyonu (hulul) olarak görmekle suçladılar.[99] Tarihselleştirmek gerekirse Tasavvufi-Alici bir hareketin etkisiyle bu inanış, 14. yüzyılda günümüz Azerbaycan'ında, Hurufilik ismiyle yeniden ortaya çıkmıştır. Hurufilik ta-

---

93 Bkz. Hülya Küçük, ***The Role of the Bektashis in Turkey's National Struggle. A Historical and Critical Study***, Leiden, 2002, s. 31 vd.

94 So y er, ***19. Yüzyılda Bektaşilik,*** s. 134, 211.

95 Bu ka v am Almanca karşılı ğ olan "Alidisch", Şiilik çalışmalannda başta gelen araşnrmacılardan Heinz Hal ı t rafından da kullanılmıştır, Hal ı , ***Die Schia,*** s. 97. A y ca bkz. Dressler, ***Die alevitische Religion,*** s. 90 vd.

96 Erken modem dönem için bkz. Markus Koller, "Ver f lgungen von Haretikem im Osman i chen Reich. Der Sultan als Verteidiger des sunnitischen Islam", Eckhard Leuschner, Thom a Wünsch (ed.), ***Das Bild des Feindes. Konstruktion von Antagonismen und Kulturtransfer im Zeitalter der Türkenkriege. Ostmitteleuropa, Italien und Osmanisches Reich***, Berlin, 2013, s. 267-282.

97 Trimingham, ***The Sufi Orders,*** s. 149.

98 Tasa v fta Muhammed'in ışığı (nur-ı Muhammed) genellikle ilk varlık olarak tanımlanır. Rubin, U r, "Pre-Existence and Light. A pec t of the Concept of Nür Muhammad", ***Israel Oriental Studies,*** 5 (1975), s. 62-119. Bektaşiliğe özgü olan, Ali'nin bu f kre dahil edilmesidir. Nihayeten Muhammed, nurun dışsal (zahir), Ali'yse içsel (batın) f r u olarak kabul edilir. Bu doktrin, çerağ uyandırma tercümanıyla ritüelleşmiştir, De r ş Alişan, ***Erkanname-i Bektaşi,*** AQSH, K. 725, DO. 156, s. 2-6, 21.

99 Nur-ı Muhammed'in tecell i i ile Tann'nın enkamasyonu ar a ındaki f rk ilk bakışta önems iz gör nebilir, ancak öğretisel bakımdan çok önemlidir. Birinci du r mda Allah'ın yarattığı ilk varlık, ikinci du r mdaysa Tann'nın kendisi bir ı ık biçiminde bedenlenir. Reen k masyon (tenasuh) inancı, Bekt a ilerin t kip etmekle suçlandığı enkamasyon doktr ni ile yakından bağlantılıdır.

kipçileri yukarıda bahsi geçen türden enkarnasyon fikirleri yüzünden büyük zulme maruz kalmış ve bundan kaçmak adına Bektaşi tesislerine sığınmışlardır.[100] Hurufilik ve Bektaşilik ilişkisi 19. yüzyıl Bektaşiliği üzerine en ihtilaflı konulardan biriydi ve bu husus bu kitabın İkinci Bölümü'nün ilk kısımlarında daha yakından ele alınacaktır. Bu noktada en azından şu kadarını söylemek mümkündür: Pek çok Bektaşi bunu inkâr etse de, Bektaşilikte özellikle 19. yüzyılın sonlarına doğru İmam Ali veya diğer evliyalar ile ilgili olarak enkarnasyon inancının unsurlarına rastlamak mümkündür.[101]

Alicilik sadece Hz. Ali'yi değil, onun doğrudan aile üyelerini, yani Ehl-i Beyt'i de kapsıyordu. Aynı zamanda peygamber ailesine mensup bir kimse olarak saygı duyulan bir başka merkezi figür, bugünkü Irak'taki Emevi halifesi I. Yezid (644-683) ve yandaşları tarafından öldürülen İmam Ali'nin oğlu ve Hz. Muhammed'in torunu İmam Hüseyin (626-680) idi. Şiilik araştırmaları Şii ve Alici grupların öncelikli olarak Kerbela olaylarının bir sonucu olarak ayrıldığını varsayar. Bu grupların ortak hafızasında İmam Hüseyin ve takipçilerinin şehadetleri kadar derinlere kök salmış hiçbir tarihsel olay yoktur.[102] Bu, aynı zamanda Bektaşilik için de geçerlidir: Bektaşiler tarafından İmam Hüseyin'e ithafen sayısız şiir yazılmıştır. Hatta Kerbela üzerine yazılmış yas şiirleri bir şiir kategorisini (mersiyye) temsil eder; olayların yaşandığı ve Bektaşilerin aşure yaptıkları onuncu gün olan Hicret ayı Muharrem'de matem dönemi başlatıldı ve Hüseyin'in şehadeti ayin ve törenlerin her yerine dahil edildi.[103] Sünni tarikatlar da Muharrem ayının bu ilgili günlerinde Hz. Hüseyin'i anmış olsalar da[104] Bektaşilikte bu zaman dilimi yılın en önemli etkinliğidir ve Kerbela, ayinlerinde ve şiirlerinde, Bektaşilik dışındaki diğer tarikatlara kıyasla tartışmasız çok daha güçlü bir yankı bulmuştur.[105]

100 Hamid Algar, "The Hurūfī Influence on Bektashism", Alexandre Popović, Gilles Veinstein (ed.), *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, İstanbul, 1995, s. 41-54. Erken modern dönemde Osmanlı Devleti tarafından Hurufilere (ve diğer "kâfirlere") yönelik dinsel-ideolojik olduğu kadar iktidar politikası güdümlü zulme dair bkz. Koller, *Persecutions of Heretics*, s. 269 vd.

101 Bilhassa Bektaşi evliya menkıbeleri gibi eski yazılarda, Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşi Menakıbnamelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul, 1983, s. 146-153.

102 Heinz Halm, *Die Schiiten*, Münih, 2005, s. 17-21; Aaron W. Hughes, *Muslim Identities an Introduction to Islam*, New York, 2013, s. 120-122.

103 *Tefrikanın Temmerüsü*, AQSH, K.725, DO.59, 1; Derviş Alişan, *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 156, s. 59-63; *Risale-i Hakikat-ı İnsaniyye*, 1904, AQSH, K. 725, DO. 46, s. 27; *Cönk*, AQSH, K. 725, DO. 81, s. 17-22; *Eşar*, 1904, AQSH, K. 725, DO. 348, s. 44; Birge, *The Bektashi Order*, s. 168 vd.; Edib Harabi, *Divan*, s. 150, 172, 255, 326-328, 355.

104 *Muhibban* dergisi, 1911 yılında Aşure'ye başlayan çeşitli tekkeleri listelemiştir, *Muhibban*, 2/2 (1911), s. 120.

105 Bunun yanı sıra Bektaşilerin aşureyi, aşure sırasında törensel oyunların ve bazen kendi kendini kırbaçlamanın olduğu Şii'den farklı bir şekilde uyguladıkları belirtilmelidir. Mahmud Eyüp, "Aşura", *EIr*, 2 (1987), s. 874-876, URL, http://www.iranicaonline.org/makaleler/asura (3 Kasım 2016). Bektaşilikte bu ve benzeri ayinlerin varlığı bilinmiyor.

İnanç öğretisindeki diğer Alici yönler, Bektaşiliği Osmanlı İmparatorluğu'ndaki başka dinî kültürlerden ayırdı. Buna On İki İmam düşüncesi örnek olarak verilebilir. On İki İmam anlayışı, İmam Ali'den başlayarak iki oğlu Hasan ve Hüseyin aracılığıyla ve daha sonra tekrar Hüseyin'in soyundan gelen, babadan oğula geçen ve on nesil boyunca evliyaların bir nesilden ötekisine aktarımını temsil eder. Son imamın herkesten uzak bir inziva hayatı yaşadığı kabul edilir, ki söylenene göre eskatolojik bir kurtarıcı olarak geri dönecektir.[106] On İki İmam düşüncesinin inanç öğretisine kıyasla ayin ve ritüel uygulamalarındaki yeri daha fazladır: On İki İmam'ın adının geçmediği neredeyse hiçbir dua veya gülbenk yoktur. Zaman zaman şiirler ve nefeslerde dahi On İki İmam ismen zikredilir (düvaz-ı imam).[107]

Başka bir Alici unsur, hem İslâm anlayışları bağlamında hem de Bektaşilik içinde önemli bir çekişme noktasını temsil eder. Hz. Muhammed'i takriben ilk üç halife, Ebu Bekir (573-634), Ömer (592-644) ve Osman (574-656) Sünni İslâm'ın peygamberden sonra belki de en merkezi figürleriyken bu şahsiyetlerin meşruiyetine Şii ve Alici gruplarca şüpheyle yaklaşılır. Özellikle 1826'da Bektaşiler, adı geçen kişilerin halifeliğini katı bir şekilde reddetmekle ve namlarını kötülemekle defalarca suçlandı. 19. yüzyılın sonunda pek çok Bektaşi bu görüşten uzaklaşmış olsa da, öte yandan üç halifenin halifeliğinin meşruiyetini sorgulayan çok sayıda belge de mevcuttur.[108]

Bektaşilikte On İki İmam'a ek olarak öğretinin aktarıldığı ve meşrulaştırıldığı başka bir zincir daha vardır. Daha önce de belirtildiği gibi, mürşit-mürit ilişkisi tasavvufun temel yapı taşıdır. Dolayısıyla mürşitlerin kendilerinin de mürit olarak mürşitleri, bu mürşitlerin de mürşidi vs. vardır. Tasavvufta mürşitlerin ve evliyaların Hz. Muhammed'e kadar geri götürülebilen bir nesilden geldiğinden bahsedilir. Mevzubahis böylesi kopmaz bir zincir olunca da, Allah'ın elçisi Muhammed ve dolayısıyla bizzat Allah tarafından meşru kılınan öğreti mürşitten müride değişmeden aktarılmış olur. Silsile adı verilen bu zincire dayanmak suretiyle tarikatlar kendi meşruiyetlerini tahsis eder: Her tarikatın kurucusuna Hz. Muhammed'e kadar uzanan bir nesil zinciri devredilmiştir.[109] Bektaşi geleneğindeyse bu gelenekler zinciri fahri unvanının *veli* olmasından da anlaşılacağı üzere Hacı Bektaş'a dayandırılır. Bektaşiliğin kurulmasından sonra Bektaşiler, zincirin düzen içinde kopuksuz bir şekilde devam ettiğine, her Bektaşi mürşidin de bu zincirin bir sonraki halkası olduğuna ve dolayısıyla mürşitlerin meşrulaştırıldı-

106 Halm, *Die Schia*, s. 17-51.

107 Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik. Edebiyat*, Ankara, 2000, 3. cilt, s. 107-122.

108 Konuyla ilgili bkz. İkinci Bölüm.

109 Trimingham, *The Sufi Orders*, s. 11-16.

ğına ikna olmuşlardır.[110] Haliyle, silsile inancının yardımıyla Bektaşiler, diğer tarikatlar gibi, mürşitlerin karizma sadakatini ve otoritesini rasyonelleştirmişlerdir.

Ritüeller

Ritüel pratikleri açısından Bektaşiliğe atfedilen en çarpıcı nitelik Bektaşiliğin şeriatça bazı kuralları yerine getirmemesi şeklindeki olumsuz bir niteliktir. Pek çok İslâm çalışmaları uzmanı tarafından önerildiği gibi, Sünniler de dahil olmak üzere birçok İslâmi mezhepte yeri olan ritüeller pratik dindarlığın temel taşıdır; bu pratiklere pek tabii, dördü uygulama olarak kabul edilen İslâm'ın beş şartında da rastlanılır. Bektaşilik çoğu zaman bu pratiklere uymamakla suçlanmıştır. Erken modern dönemden bu yana birçok Sünni âlim ve yazar Hacı Bektaş Veli'yi müteşerri bir mutasavvıf olarak görmüştür. Yalnız Sünni âlimlerce Hacı Bektaş Veli ile Bektaşiler arasındaki uçurumun giderek açıldığını düşünmüş oldukları için Bektaşilere yönelik bu suçlama daha sert bir zeminde ilerlemiştir.[111] Bu da 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında Bektaşilik içinde yeni bir muhalefetle sonuçlanmıştır. Bazı Bektaşiler şeriat söylemince farz olarak nitelendirilmiş ritüellerin yerine getirilmesini zorunlu olarak sınıflandırır ve bunu yapmayan Bektaşileri alenen eleştirirken, diğer Bektaşiler için durum böyle değildi: Bu Bektaşiler, kendilerinin İslâm'ın iç boyutunda yatan bilgiye vâkıf kimseler oldukları argümanından hareketle bu tür dış görevlere uymak zorunda kalmayacaklarını savunarak söz konusu ritüel uygulamaları reddetmişlerdir.[112]

Bektaşilerin toplu duası ilahi birliğe yaklaşmayı amaçlayan, çok sayıda Alici ve tasavvufi sembolü içeren ve "birlik ayini" olarak tercüme edilebilen ayin-i cem ibadetidir.[113] O zamanın diğer birçok tarikatından farklı olarak ayin sadece nasipli Bektaşilere açıktı, yabancıların ve Bektaşi olmayanların ayin-i ceme katılmalarına izin verilmiyordu. Bu nedenle Bektaşilik, özellikle Masonlara yakın zümreler tarafından gizli bir tarikat olarak nitelendi-

110 Ahmed Rıfkı, *Bektaşi Sırrı*, 1. cilt, s. 20, 31-39; 2. cilt, s. 13-26; *Bektaşi Tarikatı*, AK, Bel_Yz_K.000415, s. 10 vd.; Şeyh Baba Mehmed Süreyya, *Bektaşilik ve Bektaşiler*, s. 15 vd.; Mehmed Ali Hilmi Dedebaba, *Er-redd-i Ali Kitab-ı Kaşifü'l-Esrar*, TKHBVA, B. 207, s. 18a-19a; Yüksel, Müfid, *Bektaşilik ve Mehmed Ali Hilmi Dedebaba*, İstanbul, 2002, s. 139; Ahmed Rifat, *Miratü'l-Mekasid fi defil-Mefasid*, İstanbul, 1876, s. 181.

111 Soileau, "Conforming Haji Bektash".

112 Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. İkinci Bölüm.

113 *Cönk*, AQSH, K. 725, DO. 81, s. 23-55; Derviş Alişan, *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 156, s. 1-18; Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, s. 261-262; Ringgren, Helmer, "The Initiation Ceremony of the Bektashis", Claas J. Bleeker (ed.), *Initiation. Contributions to the Theme of the Study-Conference of the International Association for the History of Religions*, Leiden, 1965, s. 202-208.

rilmiştir.[114] Ayrıca dönemin diğer tarikatlarının aksine kadınlar da bu törene katılmışlardır.[115]

Öte yandan insanların birlikte yemek yediği, çalıp söyledikleri ve karşılıklı tasavvufi eğitimin gerçekleştiği yer olarak Bektaşi ritüel uygulamasının bir diğer temel direği sofra, Bektaşi olsa da nasipli olmayanlara da açıktı. Bilhassa sofra ayininde dikkat çeken husus şarap ve rakı tüketimidir.[116]

Birçok tasavvuf geleneği şarap ve mest olmak üzerine yapılan popüler metaforu Tanrı sevgisinin bir alegorisi olarak yorumlarken Bektaşiler bilfiil şarap ve diğer alkollü içeceklerin tüketimini ritüellerine dahil ettiler. Bektaşilikte içilen içkinin adı, "dem", Farsçada yaratılış ânı, dolayısıyla Allah'la birliği ifade eden "an" anlamına gelir; içilen içkinin, alınan demin, bu birliği hatırlatması gerekir.[117] Bazı durumlarda Bektaşilerin esrarı da bu amaçla tükettikleri ancak bu tüketimin alkolün aksine hiçbir zaman ritüelleştirilmediği de anlatılır.[118]

Hem Bektaşilik içerisindeki farklı üyelik türleri hem de inanç öğretisi ve uygulamalarındaki çokanlamlılık Bektaşiliğin çok yapılı bir inanç kültürü olduğunu açıkça ortaya koyar. Bahsedilen farklı unsurlara ve hatta iç ihtilaflara rağmen Bektaşilik içerisinde yer alan çeşitli cepheler ve gruplar, aralarında fikir ayrılıklarından çok daha fazla uzlaşı söz konusu olması gerekçesiyle ve buna istinaden öğretilerinde aynı kodlar, semboller ve terimler bütününü kullandıklarından ve dolayısıyla ortak bir dinî-kültürel anlam dokusunu paylaştıklarından söylemsel ortaklık taşıyan bir oluşum olarak bir arada durdular. Bunun yanı sıra bahsi geçen sosyo-dinsel, inançsal ve ritüel-pratik müphemiyetlere rağmen aktörler kendilerini bir grup olarak birbirlerine ait kimselerden hissettiler. Örneğin Çelebi ailesi ile Dedebaba arasındaki çekişme gibi, tartışılan konuların çoğu, 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başlarında ger-

---

114 Bkz. Böl. IV.3.1.

115 *Tefrikanın Temmerüsü*, AQSH, K. 725, DO. 59, s. 2.

116 Sofra ile ilgili antoropolojik çalışmalar minvalinde yapılmış bir sunum için bkz. Mark Soileau, "Spreading the Sofra. Sharing and Partaking in the Bektashi Ritual Meal", *History of Religions*, 5 2 (2012), s. 1-30. Hıristiyanlıkta yeri olan akşam yemeği ritüeli ile sofra üzerine yapılan karşılaştırmalar hem Bektaşilik dışından hem de Bektaşilerin kendileri tarafından yapılmıştır. Bkz. Ikinci Bölüm.

117 *Tefrikanın Temmerüsü*, AQSH, K. 725, DO. 59, s. 2; Soileau, "Spreading the Sofra", s. 16. Alınan dem ayrıca *dolu* olarak da adlandırılır.

118 "Buntes für Alle", *Österreichischer Zuschauer. Politisch-literarisches Wochenblatt*, 8, 28.01.1857 tarihli, s. 126 vd., burada, s. 127; Adolf Bastian, *Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer psychologischen Weltanschauung*, Leipzig, 1860, s. 140; John P. Peters, *Nippur. Or, Explorations and Adventures on the Euphrates. The Narrative of the University of Pennsylvania Expedition to Babylonia in the Years 1888-1890*, New York, 1899, 56 vd.; Henry Noel Brailsford, *Macedonia its Races and Their Future*, New York, 1906, s. 2 4 -248; Victoria Alexandrina de Bunsen, *The Soul of a Turk*, 2. baskı, Londra, 1910, s. 23.

çekleşen ve Bektaşiler nezdinde birçok değişikliğe neden olacak olan çalkantılı tarih ile doğrudan ilgiliydi.

1826-1925 yılları sosyo-politik tarihi

1826 ile 1925 yılları arasındaki Bektaşilik tarihi son derece değişkendi ve devletin dinî ve siyasi yönelimine bağlı olarak farklılık gösteren çok sayıda ayrımcılık ve disipline edilme girişimlerine maruz kalmıştır.[119] Bektaşiliğin kurumsallaşmasından bu yana tarihinin bütününe bakacak olursak belki de en çarpıcı dönüm noktası, Bektaşiliğin takribindeki yüzyıl içerisinde 1925'e kadar gerçekleşecek gelişimine bir hayli etkide bulunacak 1826 yılı yasağıydı. 1826'nın başı ve 1925'in sonu istisnaları dışında, ki her iki tarihte de Bektaşilik yasaklandı, Bektaşiliğin sosyo-politik tarihinin bir taslağını çıkarmak için, Osmanlı araştırmalarında "uzun 19. yüzyıl" olarak adlandırılan genel dönemlendirme değiştirilmeden kullanılmıştır. Bu dönemlendirme içerisinde Bektaşiliği ilgilendiren şöyle bir süreçten bahsedilebilir: 1826'daki yasaktan Sultan II. Mahmud'un (1785-1839) 1839'daki ölümüne kadar geçen dönem; 1876'da II. Abdülhamid Sultanlığı'nın (1842-1918) başlamasıyla sona eren Tanzimat reform dönemi; son olarak, 1908'de başlayıp 1925'te tüm tarikatların yasaklanmasıyla sona eren, Bektaşilerin sadece ideal olarak değil aynı zamanda siyasi olarak da yakından bağlantılı oldukları Jön Türklerin ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamaları. 1826 olaylarını daha iyi tasnif edebilmek için öncelikle Bektaşilerin en tarihî ve aynı zamanda 19. yüzyıl tarihi için en mühim ilişkilerden biri tartışılmalıdır: Yeniçerilerle kurulan bağ.

Yeniçeriler ve Bektaşiler

Bektaşilik ile Yeniçeri Ocağı arasındaki bağlantının iyi bilinmesine rağmen bu ilişkinin detayları ve özellikleri şimdiye kadar çok da iyi anlaşılamamış-

119 Egemenliğin ayrımcılık uygulama ve disipline etme mantığı Schmidt'çi bağlamda kullanılmıştır. Heiko Schmidt, *Glaubenstoleranz und Schisma im Russländischen Imperium. Die staatliche Politik gegenüber den Altgläubigen in Livland, 1850-1906*, Göttingen, 2015, s. 29 vd. Schmidt, Michail Dolbilov'a atıfta bulunarak Rus İmparatorluğu'nun ayrımcılık uygulama ve disipline etme kavram çiftiyle mezhepçe bölünenler (Schismatiker) olarak sınıflandırılan Eski İnananlar ile nasıl başa çıktığını açıkladı. Devlet tarafından uygulanan ayrımcılığa zaman zaman eş zamanlı olarak bilhassa devletin "din içi işlere müdahaleleri" yoluyla yürütülen disipline etme de eşlik etti. Yani Rus İmparatorluğu, her iki yönetim mantığının bir kombinasyonu yoluyla tebaasının sadakatini tahsis etmeye çalıştı. Rus İmparatorluğu'ndaki Eski İnananlar gibi Bektaşiler de Osmanlı İmparatorluğu'nu, ayrımcı ve disipline edici önlemleriyle karşı çıktıkları dinî çeşitlilikle ilgili sorunlarla karşı karşıya getirdiler. Maurus Reinkowski "cezalandırma ve disipline etme" kavram çiftini kullanarak Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyılda kendi egemenliğinin güvenliğini tesis ettiğini söylemiştir. Maurus Reinkowski, *Die Dinge der Ordnung. Eine vergleichende Untersuchung über die osmanische Reformpolitik im 19. Jahrhundert*, Münih, 2005, s. 246-249.

tır.[120] Hem Bektaşiler hem de Osmanlı Devleti'nce anlatılan kuruluş efsanesine göre Hacı Bektaş Veli, Sultan I. Orhan'ın (1281-1362) emriyle kurulan seçkin birlikleri, kolunu bir askerin başının üzerine koyarak kutsadı ve şöyle söyledi: "Yüzleri ak, kılıçları keskin ola."[121] Klasik Yeniçeri üniformasının arkaya düşen göz alıcı keçeden başlığı, Hacı Bektaş Veli'nin hayırduası ettiği sırasında askerin başının üstüne koyduğu kolunu simgeler.[122] Ancak Hacı Bektaş Veli, Osmanlı Beyliği'nin kurulmasından ve Sultan Orhan'ın doğumundan önce hakka yürümüştür,[123] bu nedenle kutsama olayının gerçekliğinden kronolojik nedenlerle şüphe duyulmalıdır.[124] Yer yer kronolojik çelişkiler nedeniyle efsanedeki şahsiyetin Hacı Bektaş Veli değil, onun müritleri olduğu geçer,[125] ancak bunu da destekleyen bir kanıt bulunmaz. Temelde dinî ve askerî olanın içiçe geçmiş olduğu bu mevzunun kökeni, bahsi geçen efsaneleri bir kenarda tutarsak, bugüne değin araştırılmamıştır.

Nihayetinde Yeniçeriler ve Bektaşiler arasında en azından formal bir bağlantı vardı: Bektaşiler bazen Yeniçerilere seferlerde eşlik eder, kışlalarını düzenli olarak ziyaret ederlerdi; hatta bir derviş İstanbul'da bir kışlada kalıcı olarak ikamet etmiştir. Bektaşiliğin başları resmî olarak göreve başladıktan hemen sonra Yeniçeri reislerini ziyaret eder ve Bektaşiliğin başı olarak atanmalarını onaylatırlardı.[126] Yeniçeriler kendilerine "Hacı Bektaş Veli'nin oğulları" ve hatta "taife-i Bektaşiye"[127] diyorlardı. Gülbenk ve dualarında, tıpkı

120 Son on yılda konuyla ilgili artan çalışmalar, bu işiğin kökenleri ve kendine özgü biçimler hakkında birçok soru hala cevaplanamıyor. Mustafa Alkan, "Yeniçeriler ve Bektaşilik", *TKHBVD*, 50 (2009), s. 243-260; Yakup Civelek, "Yeniçerliğin Kuruluşu ve Hacı Bektaş Veli", *I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu. 07-09 Mayıs 2010 Çorum*, 2010, 2. cilt, s. 853-872; Metin Ziya Köse, "Yeniçeri Ocağının Bektaşilemei Süreci ve Yeniçeri-Bektaşi İlişkileri", *TKHBVD*, 49 (2009), s. 195-208; Erdal Küçükyalçın, *Turna'nın Kalbi. Yeniçeri Yoldaşlığı ve Bektaşilik*, 4. baskı, İstanbul, 2013. İstisnai özellikte olan kaynaklar, yeni malzemelerle kısmen yeni, başka yönlere ışık tutabilmişi olanlardır. Bk. Fahri Maden, "Yeniçerlik-Bektaşilik ilişkileri ve Yeniçeri Ocağı Anlannda Bektaşiler", *TKHBVD*, 73 (2015), s. 173-202 ve Varol, *Islahat Siyaset Tarikat*, s. 33-38.

121 Maden, "Yeniçerilik-Bektaşilik", s. 175.

122 *A.g.y.*

123 Yapılan araştırmalar Hacı Bektaş Veli'nin ölüm tarihinin 1270'lerin başı olduğunu tahmin ediyor. Melikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, s. 94 vd. Bektaşiliğe yakın yayınlar da Hacı Bektaş Veli'nin ölümünü 14. yüzyılın ortalarına erteleyerek ona yüz yıldan fazla bir ömür bahşetse ve böylece kutsamayı salt kronolojik olarak mümkün kılsa bile, bunun pek olası olduğundan bahsedilemez. Şevki Koca, *Bektaşi Kültür Argümanlarına Göre Yeniçeri Ocağı ve Devşirmeler. Öndeng Songung Gürgele*, İstanbul, 2000, s. 18; Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, 1. cilt, s. 154.

124 Vaknüvis ve Bektaşilik muhalifi Aşıkpaşazade (yaklaşık 1400-1484 yılları), tam da bu sebepten ötürü kuruluş hikayesinin açık bir şekilde çelişkili olduğunu gördü. Aşıkpaşazade, *Âşıkpaşazade Tarihi. Osmanlı Tarihi (1285-1502)*, der. Necdet Öztürk, İstanbul, 2013, s. 305.

125 Örneğin bu şahıs, Aşıkpaşazade'ye göre Abdal Musa'dır. *A.g.y.*, s. 305 vd.

126 Maden, "Yeniçerilik-Bektaşilik", s. 175 vd.

127 Maden, Yeniçerilerin Bektaşiliğe atıfla verdikleri bir düzine ismi detaylı olarak listelemiştir. *A.g.y.*, s. 178.

bütün litürjilerinin Bektaşiliğe çok benzediği gibi, "pirimiz, hünkârımız Hacı Bektaş Veli"den söz ederler.[128] Buna ek olarak, Yeniçeriler 18. yüzyıla kadar çoğunlukla mücerret yaşamışlardı, ki bu da Osmanlı İmparatorluğu'nda, Bektaşililerle beraber, Hıristiyan olmayıp da böyle bir hayat süren tek kurum olarak bilinir.[129]

Yeniçerilerle Bektaşilerin gülbenk geleneği ve Hacı Bektaş'a olan bağında bariz örtüşmeler olmasına rağmen, bir bütün olarak her iki oluşumun kurduğu dinî bağ hakkında varılan sonuçlar abartılı yapılmış çıkarımlardır. Yeniçeriler, üyeleri farklı dinî yönelimlere sahip çeşitli bir topluluğu temsil ediyordu: Bilhassa 17. yüzyıldan itibaren Yeniçerilerin askerden çok tüccar ve iş adamı olarak ortaya çıkmasından sonra diğer tarikatlarla veyahut Ulema ile yakın ilişkiler kurduklarına dair birçok kanıt mevcuttur.[130] Ayrıca, Suraiya Faroqhi, Bektaşi-Yeniçeri bağlarının devlet belgelerine nadiren yansıdığını ve bu nedenle her iki kurumun birbirleriyle kurdukları ilişkinin yakınlığına ve Bektaşilerin olası siyasi etkisine olduğundan fazla değer vermemek gerektiğini savundu.[131] Tarihçi Muharrem Varol ve Fahri Maden son yıllarda yapılan araştırmalarda, devlet belgelerinde gerçekten de somut bağlantıların belirtileri olduğunu göstermişlerdir: Özellikle 19. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'nin Yeniçerilerden gelen tepkiler doğrultusunda Bektaşilere karşı tutumunu değiştirdiği bazı durumlar tespit edilmiştir: Hacıbektaş'taki merkezde tazmin amacıyla onarımlar başlatılmış, Yeniçerilerin olası ayaklanmalarını önlemek maksatlı olarak Bektaşilere verilen cezalar kaldırılmıştır.[132] Varol, münferit kanıtlara istinat edip "organik bir ilişkiden"[133] söz etse bile bu sözlerinden en azından 19. yüzyılın başında Osmanlı Devleti'nin ve zamanın sultanı II. Mahmud'un Yeniçerileri ve Bektaşileri siyasi kararlar alınacağı

128 Maden, "Yeniçerilik-Bektaşilik", s. 182; Cemal Kafadar, "Yeniçeri-Esnaf Relations, Solidarity and Conflict", McGill Üniversitesi'nde yayımlanmamış yüksek lisans tezinden, Montral, 1980, s. 40.

129 Varol, *Islahat Siyaset Tarikat*, s. 33. Varol, bir hayli spekülatif de olsa, Bektaşilikte mücerretliğin Yeniçeri etkisinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı şeklinde yorumlar.

130 Cemal Kafadar, *Yeniçeri-Esnaf Relations*; Gülay Yılmaz, "The Economic and Social Roles of Janissaries in a 17th Century Ottoman City. The Case of Istanbul", McGill Üniversitesi'nde yayımlanmamış yüksek lisans tezinden, Montreal, 2011.

131 Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien. Vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826*, Wien, 1981, s. 90 vd.; aynı yazardan, "Einflusskämpfe, Strukturfragen und die stets problematische Rolle der Janitscharen. Ein Beitrag zur Geschichte der Bektaschis vor 1826", *Journal of Turkish Studies*, 26/1 (2002), s. 215-222.

132 Varol, *Islahat Siyaset Tarikat*, s. 33-38; Maden, "Yeniçerilik-Bektaşilik". Erdal Küçükyalçın da ilişkiler tarihinin yüzeysel olmanın çok ötesine geçtiğini savunur. Küçükyalçın, *Turna'nın Kalbi*, s. 100-151.

133 Varol, Bektaşiliğin erken tarihinde bile Yeniçerilerin önemine çok büyük ilgi gösterir, Ona göre Bektaşilik kurumsallaşma öncesi evrelerinde "büyük ölçüde Yeniçerilik içinde yer alan bir yapıydı" (Varol, *Islahat Siyaset Tarikat*, s. 33) ancak bu ifade araştırma sahasında tek başına duran ve doğrulanması güç olan bir yorumdur.

esnada birbirleriyle ilişkiye soktuğu anlamı çıkarılabilir. Bu bağ, 1826'da II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağı'nı tasfiye etmesi ve takribinde Bektaşiliği yasaklamasıyla devlet kanadında da sürdürülmüştür.

Vaka-i hayriyye ve Bektaşiliğin yasaklanması

İstanbul'daki merkezî gücü daha da güçlendirmek için idari ve askeri reformlar uygulandığı esnada bununla ilişkili olarak Sultan II. Mahmud 1826'da Yeniçeri Ocağı'nı kanlı bir şekilde dağıttı. Kaynaklar İstanbul'da ve imparatorluğun diğer bölgelerinde birkaç bin kişinin öldürüldüğünden söz ediyor.[134] Bunu tarifen Osmanlı tarihçiliğinde "hayırlı olay" (vaka-i hayriyye) terimi kullanıldı çünkü egemen anlatıya göre reform öncesi eski dönem muhalifleri olan Yeniçeriler ortadan kaldırılabildiğinde imparatorluğun yenilenmesi ve güçlendirilmesi mümkün olabilecekti.[135] Bu bağlamda Yeniçeriliğin kaldırılması gibi Bektaşilik de Osmanlı Devleti tarafından yasaklanmıştır. Pek çok tarihçi halihazırda ilganın sebepleriyle ilgilendi: Bilhassa daha eski tarihyazımı Yeniçeri Ocağı ile Bektaşilik ilişkisi dervişlik tarikatının ilgasının tek veya belirliyici nedeni olarak gösterirken,[136] diğerleri bu yasağı daha geniş bir politik, dinî ve ekonomik çerçevede ele almıştır. Bu hususta tarihçi Butrus Abu-Manneh 1820'lerdeki krizlerin, özellikle 1821'deki Yunan ayaklanmasından sonra ortaya çıkan ruh halinin, dinî açıdan daha militan bir hale büründüğünü ve buna bağlı olarak heretik olarak sınıflandırılan Bektaşilere dönük antipatinin daha da büyüdüğünü ileri sürer.[137] Suraiya Faroqhi, Bektaşiliğin kaldırılması hadisesini 1826'ya kadar büyük ölçüde hükümetten bağımsız ve aynı zamanda merkezileşme politikasının bir parçası olarak Evkaf-ı Hümayyun'a bağlı olan dinî vakıfların reformlarıyla bağlantılandırdı.[138] Faroqhi'nin tezine göre Bektaşilik yasağı devletin diğer dinî

---

134 M. Şükrü Hanioğlu, ***A Brief History of the Late Ottoman Empire,*** Princeton, 2010, s. 58-60.

135 Nizam-ı Cedid adıyla Osmanlı Imparatorluğu'nun en uzun yüzyılı olarak adlandırılan 19. yüzyıla kadar mevcudiyet gösteren iş ilk askeri reform hareketini başlatması gerekçesiyle Yeniçeriler 1807'de Sultan III. Selim'i (1789-1807) devirmiştir. Betül Başaran, ***Selim III, Social Control and Policing in Istanbul at the End of the Eighteenth Century Between Crisis and Order,*** Leiden, 2014.

136 Örneğin Yeniçeriler ve Bektaşiler üzerine bir bütün olmuş bir "müesses" diye bahseden Mustafa Kara. Mustafa Kara, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tasavvuf ve Tarikatlar", ***Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,*** 1985, s. 978-994, burada, s. 982; aynca bkz. Salih Çift, "1826 Sonrasında Bektaşilik ve Bu Alanla tlgili Yayınlar", ***Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,*** 12/1 (2003), s. 249-267, burada, s. 250; Melikoff, ***Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe,*** s. 200 vd.

137 Butrus Abu-Manneh, "1826'da Nakşibendi Müceddidi ve Bektaşi Tarikatları", İsmail Kurt (ed.), ***Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiyede Alevîler, Bektaşiler, Nusayriler,*** İstanbul, 1999, s. 113-127.

138 Faroqhi, ***Der Bektaschi-Orden in Anatolien,*** s. 107-127; Varol, ***Islahat Siyaset Tarikat,*** s. 93-184.

vakıfların tepkilerini tartması, vakıfların verdiği tepkiye göre daha başka reform hareketlerini yürürlüğe geçirme yaklaşımı olabilir.[139]

Tarihçiler yasağı açıklarken ekonomik boyutları da ele aldılar. Bu açıklama dahilinde Osmanlı Devleti Bektaşi tekkeleri ve malvarlıklarına en azından bir dereceye kadar el koyarak yüksek maliyetli askeri yeniden yapılanmayı karşılamak istemiştir.[140] Ayrıca köklü bir geleceğe sahip olan Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması gibi sonuçları bir hayli ağır olmuş bir buyruğun geniş kitlelerce onaylanabilmesi dinî meşruiyet ve retorik gerektiriyordu. Yeniçerilerin, antinomik ve devlet diniyle büyük ölçüde uyumsuz Bektaşilik ile resmî bağlantısı tam da bu amacı gerçekleştirmek doğrultusunda araçsallaştırıldı. Nihayetinde yasağının uygulanmasını birkaç kez bizzat şahsen denetleyen Sultan II. Mahmud'un niyetinin tam olarak ne olduğunu tayin etmesi kolay değildir.[141] Muhtemelen kendisi de bahsedilen sebepler minvalinde düşünüyordu: Pek çok krizin damgasını vurduğu ve sultanın kendi iktidarının tehlikede olduğunu fark ettiği bir dönemde sefaletin sorumluları askerî-politik düzeyde Yeniçerilerle; dinî düzeyde ise Bektaşilerle özdeşleştirildi; ki bu iki kurum en azından Sultan II. Mahmud tarafından beraberlik duygusuna sahip kurumlar olarak görülmüştü.

Osmanlı Devleti esas niyetlerden bağımsız olarak resmî belgelerinde büyük ölçüde dinî kategorilerde tartışmış ve Bektaşilerin Osmanlı İmparatorluğu'nun dinî söyleminden dışlanması sürecini başlatmıştır.[142] Hatt-ı hümayyun adı verilen birçok farklı padişah fermanında Bektaşiler özellikle şeriat kanunlarını hiçe saymak, Alici tutumlarının aşırıya ulaşması ve buna bağlı olarak Sünni İslâm'da çok büyük değer verilen ilk üç halifeyi reddetmekle suçlandılar. Osmanlı Devleti'nin fermanlarında daima şerefli bir şekilde anılan Hacı Bektaş Veli'den uzaklaşmış olduğu iddia edilen Bektaşilerden zındık, mülhid ve dolayısıyla güruh-ı mekruha dönüşmüş bir grup olarak bahsedilmeye başlanmıştır.[143] Devlete yakın bir kişi olan vakanüvis Esad Efendi (1789-1848) Yeniçerilerin tasfiyesi ve Bektaşiliğin kaldırılmasının nedenlerini gerekçelendirdiği vakayinamesinde bazı dinî argümanları öne sürer. Bu argümanlar uyarınca Yeniçeriler "birisi düşmen-i devlet, birisi düşmen-i din"dir.[144] Bu Bektaşi karşıtı duruşa dinî vakıfların reformları da dahil olmak üzere diğer geniş kapsam-

139 Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien*, s. 107-127.

140 Kaldı ki, araştırmalarda gelirlerle ilgili çelişkili bazı ifadeler bulunur. Faroqhi düşük, Soyyer'se yüksek bir maliyetten bahseder. *A.g.y.*, s. 123; Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, s. 51-55.

141 Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, s. 73-80.

142 Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. İkinci Bölüm.

143 Örneğin bkz. BOA, HAT 292/17411.1, 23.07.1826. Ayrıca bkz. BOA, C.ADL 29.1734.1, 04.09.1826; BOA, C.ADL 29.1734.4, 25.12.1826.

144 Esad Efendi, *Üss-i Zafer. Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair*, der. Mehmet Arslan, İstanbul, 2005 (ilk baskı 1828), 172.

lı reformlar, ulemanın desteği, Sultan II. Mahmud'un giderek artan Sünni yanlı duruşu ve bu duruş uyarınca tebaanın geniş kesimlerine Sünniliğin yayılması eşlik etti. Böylelikle II. Mahmud devlet yayın organı *Takvim-i Vekai*'de kendisini Sünni çoğunluk İslâm'ının buyurduğu namaz, oruç ve diğer görevlerini her zaman yerine getiren itikatlı bir Müslüman olarak sundu.[145]

Yasağın ardından önde gelen Bektaşiler, Ulemanın özellikle etkili olduğu yerlere sürgüne gönderildi. Birkaç örnek vermek gerekirse Çelebi ailesinin başı Hamdullah Efendi (1767-1846), Amasya'ya sürüldü;[146] Rumeli Hisar Tekkesi'nin başında bulunan Mahmud Baba (ö. 1860/1) Kayseri'ye, diğer İstanbul Bektaşi babaları da Tire, Birgi ve Güzelhisar'a gönderildiler.[147] Osmanlı İmparatorluğu'nda halifeliğin yanında en yüksek dinî otorite olan şeyhülislam, bahsi geçen Bektaşilerin dinî tutumunu önceden kontrol etmiş ve buna dayanarak onları Sünnilerin çoğunlukta olduğu bölgelere sürgüne göndermişti.[148] Osmanlı Devleti Bektaşilere yönelik politikasında onları büyük ölçüde devlet dini olan Sünni İslâm'a asimile etme amacını güdüyordu. Sadrazam Sultan II. Mahmud'a "Bektaşi fesadı maddesinin Ehl-i Sünnet arasından külliyyen tathirini" önermiştir.[149] Bu aynı zamanda, çok sayıda kanıtı bulunan Yeniçeri cinayetleriyle doğrudan karşılaştırıldığında nispeten düşük sayıda kanıtlanmış infazın gerçekleşmiş olduğunun bir nedeni olabilir. Bilinen birkaç vakada Bektaşiler Yeniçeri ayaklanmalarını desteklemekle suçlanmış fakat bu suçlama sebebiyle dinî inançları temelinde idam edilmemişlerdir.[150] Şeyhülislam bazı Bektaşilerin Sünni inancının yolunu bulabilecekleri gerekçesiyle idamlara karşı çıkmıştır.[151] Öte yandan Osmanlı Devleti tüm Bektaşi tekkelerini yok etmek amacını taşıyan ilk hükmünü gözden geçirmiş, bunun yerine, Ana Tekke gibi çoğunluğu İç Anadolu'da olan tekkeleri Nakşibendilik gibi müteşerri tarikatlara pay edilmesi gerektiğine karar vermiştir. Nakşibendi şeyhlerine Bektaşileri devletle uyum içinde hareket eden türden dindarlar olarak yetiştirme görevi verilmişti.[152] Bu görevin müteşerri bir Sünni tarikat olan Nakşibendiliğe verilmiş

---

145 Varol, ***Islahat Siyaset Tarikat,*** s. 187-191.

146 Maden, ***Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması,*** s. 88-92.

147 E ad Efendi, ***Üss-i Zafer***, **s.** 176-178. Sürgüne gönde r len babala r n a y ntılı bir l i tesi için b k . Maden, ***Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması,*** s. 88-92.

148 Ahmed Lu t , ***Vakanüvis Ahmed Lutfi Efendi Tarihi,*** der. Ahmed Hezarfen, 8 cilt, lstanbul, 1999 **(ilk** b a kı 1873), 1. cilt, s. 110 vd.

149 BOA, H T.17322, 04.08.1826.

150 Maden, ***Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması, s.*** 85-88. Arşiv kanıtlan Yeniçeri aya k anmala r nı d e - teklemekle suçlanan al t Bek t şi'nin idam edildiğini gösteriyor.

151 BOA, H T.290.17351, 24.07.1827; **Varol, *Islahat Siyaset Tarikat,*** s. 48.

152 Altm ı **yıldan eski** olan tekkele r n diğer t r katla r devredilm e i çağ r ında bulunan bildiride, **aynı şekilde bu tarihten** son r **inşa** edilm i **tekk**ele r n tümüyle yıkılması gerektiği geçer. BOA, H T 290.17386, 0 8 0 /1826. Yıkılan veya kapatılan Bek t i tekkele r nin l i t e i için **Fahri Ma**den'in **ayrıntılı çalışmasına bakınız, Maden, *Bektaşi Tekkelerin Kapatılması,*** s. 109-143.

olması, onların ne türden bir din eğitimi girişimine sokulduklarını doğrular.[153] Dolayısıyla uygulanan ayrımcılığı bir de disipline etme çabası takip etmiştir.

Osmanlı Devleti gerek sürgün, gerekse nispeten yeni inşa edilmiş Bektaşi tekkelerinin yıkılması ve eskilerin de Nakşibendiliğe devredilmesi konusunda hem İstanbul'da hem de başkente komşu bölgelerde oluşturulmuş hükümleri büyük ölçüde uygularken, periferi bölgelerdeki uygulama ise çok daha az ve tutarsızdı.[154] Örneğin İç Anadolu veya Arnavutluk'taki Bektaşi tekkelerin çoğuna dokunulmamıştı. Tarihçi Muharrem Varol Osmanlı Devleti'nin beyanlarına bağlı olan yerel yönetimlerin ve cami imamlarının İstanbul ile iletişimleri dahilinde Bektaşileri koruduğunu ve bu kurumları "Sünni" kurumlar olarak ilan ettiğini düşünür.[155] Nispeten daha güvenli bir durum oluşturan Arnavutluk, Bektaşiliğin yeni merkez bölgesi olarak gelişmekte olduğu şeklinde de yorumlandı.[156] Nitekim Tanzimat döneminden itibaren Bektaşiliğin yeniden canlanmasıyla birlikte yeni Bektaşi tekkelerin çoğu Arnavutluk'ta kurulmuştur.[157]

Tanzimat reform dönemi

Tarihyazımında büyük bir reform dönemi olarak bilinen Tanzimat, 1839 yılında İstanbul'da Gülhane Parkı'nda bir padişah fermanının okunmasıyla başlamıştır. Önceki reformlar esas olarak idari ve askerî nitelikteyken, bu planlı yeniden yapılanmalar sosyal, özel ve dinî yaşam alanlarını etkilemiş ve bu da Hıristiyan ve Yahudi azınlıkların Müslüman çoğunluğa karşı yaşama hakkı, haysiyet ve malvarlığı konularında yasal eşitlik ve devlet güvencesi ile sonuçlanmıştır. Azınlıklara sunulan bu eşitlik, bu grupların ve periferi bölgelerin entegrasyonunu amaçlamış ve dolayısıyla idari merkezileşme planları eşliğinde devlet aygıtını güçlendirmeye çalışmıştır.[158]

---

153 Çoğu durumda Osmanlı Devleti Nakşibendiliğin *Müceddidi* isimli bir alt grubu ile işbirliği yaptı. Ahmet Cahit Haksever, "Osmanlı'nın Son Döneminde Islahat ve Tarikatlar. Bektaşilik ve Nakşbendilik Örneği", *EKEV Akademi Dergisi*, 13/38 (2009), s. 39-60, burada, s. 42-45. Bektaşiliği disipline etme görevi Nakşibendiliğin yanı sıra diğer tarikatlara da verilmiştir.

154 Her ne kadar Osmanlı Devleti Bektaşileri ve tekkelerini Anadolu ve Osmanlı Balkanları'nda konumlandırmak için iki heyet görevlendirmiş olsa da. Varol, *Islahat Siyaset Tarikat*, s. 68.

155 İstisnayı oluşturanlar Güneybatı Anadolu'da ekonomik olarak kârlı olduğu düşünülen ve bu sebeple mülklerine el konan tekkelerdi. Örneğin Alanya yakınlarındaki Elmalı Abdal Musa Tekkesi. Varol, *Islahat Siyaset Tarikat*, s. 68.

156 Doja, "A Political History of Bektashism in Albania", s. 87.

157 Detaylı bir tekkeler listesini Maden'in şu çalışmasında görebilirsiniz, Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, s. 360-389.

158 Tanzimat döneminde özellikle bürokratik ve idari aygıtta reform uygulamasının biçimleri, gelişimi ve sınırları hakkında bilgi için bkz. Carter Vaughn Findley, *Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity. A History. 1789-2007*, New Haven, 2010, s. 151-220. Ayrıca bkz. Reinkowski, *Die Dinge der Ordnung*.

Tanzimat fermanlarının dinî ve siyasi açılımlarından öncelikle gayrimüslimlerin etkilendiği doğrudur ancak bu ılımlı din politikasından Bektaşiler de faydalanmıştır. Örneğin, ancak dinî inançları zararsız olarak sınıflandırıldıkları müddetçe, sürgün edilen Bektaşilerin memleketlerine dönmelerine izin verilmiştir.[159] Tekkelerinin bir kısmı yeniden faaliyete geçirilmiş, bu tekkeler hukuki olmasa da fiili olarak Bektaşilere geri verilmiştir. İstanbul'daki Bektaşi tekkelerinin çoğu yine Bektaşiler tarafından yönetiliyordu. Bektaşilerin yönetimine geçen ilk tekkelerden ikisi, sonraki dönemde İstanbul Bektaşiliğinin önemli merkezleri haline gelecek olan Rumeli Hisar ve Merdivenköy tekkeleridir.[160] Ayrıca Anadolu'da ve Güneydoğu Avrupa'da başkentten uzaktaki bir dizi Bektaşi tekkesi de, resmî olarak Nakşibendilik kurumları olarak listelenmiş olmasına rağmen bu tekkeler pratikte Bektaşilere iade edilmişti.[161] Aynı durum Hacıbektaş'taki Ana Tekke için de geçerliydi: Hacıbektaş'ta ikamet eden ve Bektaşiliğin resmî lideri olan bir Nakşibendi şeyhi birçok teşebbüse rağmen Nakşibendilerin tekkedeki etkisini pekiştirememiştir.[162] Bunun yerine Bektaşiliğin başı olan Çelebi yeniden vergiden muaf tutulmuş, vakıf malı olarak görülmüş malvarlığı kendisine iade edilmiştir.[163]

Bektaşiliğin yeniden canlandırılması hususu zaman zaman padişaha yakın kişilerin ve hatta Tanzimat sultanları I. Abdülmecid (1823-1861) ve Abdülaziz'in (1830-1876) Bektaşiliğe duyduğu sempati temelinde yorumlandı. Birkaç valide sultanın Bektaşiliğe yakın olduğu, hatta kendilerinin ikrar verdiğinden bahsedilir.[164] İkrar vermek konusu Sultan Abdülaziz'in şahsı için bile ileri sürülür.[165] Padişah 1867 yılında Paris Dünya Sanat ve Endüstri Sergi-

159 Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşilik,* s. 77-82; Maden, *Bektaşi Tekkelerinin Kapatılması,* s. 205 vd.

160 Ahmed Rıfı, *Bektaşi Sırrı. İkinci Cild,* s. 115; BOA, HR.MKT.13.29, 24.08.1846; Yılmaz, *Bektaşilik ve İstanbul,* s. 114-118.

161 Yeniden faliyete geçirilen tekkelerin ayrıntılı listesi için bk. Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması,* s. 221-290.

162 Hacıbektaş'taki liderlik rolü hakkında önceden bahsi geçen ihtilafara sadece Çelebi ailesi ile Dedebaba arasındaki Bektaşiliğin liderlik çatışması dahilinde değil, aynı zamanda bölgede yaşayan Nakibendiler'de de aranır. Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşilik,* s. 100-106.

163 *A.g.y.*, s. 77-82.

164 Abdülmecid'in annesi Bezmialem Valide Sultan (1807-1853), 1840'ta yeniden Bektaşiler tarafından yönetildiği anlaşılan İstanbul Merdivenköy'deki tekkenin faliyete geçirilmesine ön ayak olmuştur. Abdülaziz'in annesi Perteviyal Valide Sultan'ın (1812-1883) ise, oğlu Sultan Abdülaziz gibi, nasipli bir Bektaşi olduğu söylenir. Lucy M.. Gamett, *Mysticism and Magic in Turkey. An Account of the Religious Doctrines, Monastic Organisation and Ecstatic Powers of the Dervish Orders,* New York, 1912, s. 73; Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik. Ünlü Bektaşiler ve Bektaşi Fıkraları,* 6. cilt, Ankara, 2003, s. 279. Her iki iddia da doğrulanamasa da en azından Perteviyal Valide Sultan'ın İstanbul'da birçok tekke ve şeyhi ziyaret ettiği bilinir. Varol, *Islahat Siyaset Tarikat,* s. 74. Dolayısıyla Valide Sultan'ın Bektaşiliğe sempati duyduğu düşünülebilir.

165 Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi,* İstanbul, 1964, s. 502.

si'ne yaptığı ünlü Avrupa seyahatinden dönüş yolunda Budapeşte'de bir Bektaşi velisinin mezarı olan Gülbaba Türbesi'ni ziyaret etti. Bu ziyareti Bektaşiliğe sempatisi olması ve hatta bilfiil ikrar vermiş bir şahsiyet olması şeklinde yorumlanmıştır.[166] Zamanın Dedebabası Türabi Dedebaba (ö. 1868) 1860'larda padişah için coşkulu bir mehtiye bile yazmış, onu İmam Ali ile karşılaştırmış, ona en büyük padişah olarak övgüler dizmiştir.[167] Dedebabanın padişaha yönelik bu belirgin sempatisine rağmen padişahın nasipli bir Bektaşi olması pek olası değildir, zira padişahın Bektaşi olduğuna dair ikna edici delil eksikliği bulunması bir yana dursun, Bektaşilik yasağı da Abdülaziz tarafından kaldırılmamıştır.

Önceki yıllara kıyasla Tanzimat döneminde Bektaşilik kendisini yeniden örgütleyebilmişse de Bektaşilik tam olarak rehabilite edilememiştir. Tanzimat'ta Bektaşilere karşı ayrımcı yaptırımlar son tahlilde hiç de eksik değildi: 1840'ta insanların, şeriat yasalarına uymayan bir şekilde davranmakla ve "ahlâksızlık" yapmakla suçlandıkları için Bektaşi tekkelerinden çıkarılması;[168] 1850'lerde Bektaşi kıyafetleri giymenin tekrar tekrar yasaklanması;[169] 1865'te Akçahisar'da halkı "kışkırtmaya" çalışan Bektaşilere karşı hükümetin harekete geçmesi[170] ve 1874'te İstanbullu Bektaşi Necib Baba'nın (ö. 1876) yaptığı bir takvimin basımı ve dağıtımının şeriat kurallarını ihlal etmesi gerekçesiyle toplatılması[171] hadiseleri paradigmatik olarak sıralanan pek çok örnekten yalnızca birkaçıdır.[172] Daha önce de belirtildiği üzere Bektaşi tekkelerinin yeniden etkinlik kazanmaları Nakşibendi tekkeleri ismine sahip bir resmî liderlik altında gerçekleşmiş, böylece en azından Bektaşiliğin yasak olduğu görünümü korunmuştur. Dolayısıyla Bektaşiliğin kaldırılması hadisesi rafa kalkmakla kalmamış, bir kurum olarak Bektaşilik aynı zamanda Tanzimat döneminin tamamında nihai olarak teyit edilmiştir.[173] Bektaşilik nezdinde Tanzimat evresi, gayri resmi faaliyetlerine müsamaha gösterildiği ancak aktif bir destek veya tanınmanın çoğunluklarca gerçekleşmediği göreceli ve sınırlı bir rehabilitasyon olarak anlaşılabilir.

Osmanlı Devleti'nin Bektaşilere yönelik bu tutumunu aynı zamanda tüm Osmanlı Sufi geleneğinde gerçekleştirilmiş reformlar bağlamında da görme-

166 Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, s. 209.

167 Methiyenin tamamı Çift tarafından yayımlanmıştır: Çift, "1826 Sonrasında Bek t şilik", s. 252 vd.

168 BOA, C.EV 312.15889, 04.03.1840.

169 BOA, A.MKT.NZD.86.57, 15.08.1853.

170 BOA, MVL.1017.43, 30.08.1865.

171 BOA, MF.MKT.16.177, 15.01.1874; BOA, MF.MKT.17.63, 28.02.1874.

172 Bektaşilere uygulanan başka yaptırımlar için bkz. Varol, *Islahat Siyaset Tarikat*, s. 76-79.

173 *A.g.y.*

si mümkündür: II. Mahmud merkezî yetkiyi güçlendirmek adına idari reformlar esnasında Osmanlı Devleti'ne daha geniş bir kontrol yetkesi veren ve merkezin tarikatlar üstünde daha baskın olmasına imkân sağlayan bazı önlemler aldı.[174] Tanzimat bürokratları da bu merkezileşme politikasını amaca uygun bir şekilde sürdürdüler. Bu merkezileşme 1866'da tüm tarikatları merkezî bir kurumda yönetecek olan "Meclis-i Meşayih"in kurulmasıyla sonuçlandı.[175] Mali kısıtlamalara ek olarak tasavvuf geleneğinin devlet tarafından merkezileştirilmesin doğrultusunda ilgili tarikatların veya tekkelerin şeyhlerinin halefiyetinin şimdi meclis tarafından onaylanması gerekiyordu. Üstüne üstlük ve hatta en önemlisi, meclis ve dolayısıyla tüm tarikatlar şeyhülislama tabiydi.[176] Buna sadece tarikatların yetkilerinin kısıtlanması değil, aynı zamanda ayin ve öğreti bakımından çeşitli olan ve her zaman Ulemanın görüşüne uymayan tarikatlarının bu otoriteye tabi kılınması da eşlik etmiştir.[177] Örneğin Tanzimat bürokratları daha önce büyük ölçüde özerk olan tarikatlarını etkileyecek biçimde Sünni-Hanefi mezhebinin himayesinde modernist anlamda anlaşılabilecek bir İslâm standardizasyonu oluşabilmesi için baskı yapmışlardır.[178] Muharrem Varol, sonuç olarak, 1826'da Bektaşiliğin yasaklanması, tasavvuf geleneğine ilk devlet müdahalesi olarak anlaşılabilecek 1866'da Meclis-i Meşayih'in kurulması arasındaki süreyi tarikatlarının giderek devlet iktidarına ve dolayısıyla Sünni-Hanefi Ulema İslâm anlayışına tabi kılındığı bir aşama olarak yorumlar.[179]

Böyle bir atmosfer içerisinde nispeten güçlenmiş ve insanlarca artık görünür bir mertebeye erişmiş Bektaşilik Tanzimat'ın son döneminde Bektaşi karşıtı polemiklerin gösterdiği gibi Bektaşiliği bir tehdit olarak algılayan Sünni Ulemasının hoşnutsuzluğunu uyandırdı.[180] Bu bahsi geçen husus pek tabii imparatorlukta Sünni İslâm anlayışını tepe seviyelere çıkaran II. Abdülhamid Sultanlığı döneminden itibaren Bektaşilere karşı alınan tedbirlerin artmasının nedenlerinden biri olabilir.

---

174 Kara, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tasavvuf ve Tarikatlar", s. 982. Örneğin dinî vakıfların devlet tarafından kontrol edilmesi.

175 Varol, *Islahat Siyaset Tarikat*, s. 239-273.

176 Silverstein, *Islam and Modernity*, s. 74-76.

177 Bu, Ulema ile tarikatlar arasında temel bir karşıtlık olduğu anlamına gelmez, zira birçok Ulemanın aynı anda bir veya birkaç tarikat üyesi olmuştur; bu kısmen 19. yüzyıl şeyhülislamları için de geçerlidir. Kara, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tasavvuf ve Tarikatlar", s. 990 vd. Ancak İslâm'ın Ulema taraflı yorumuna bir öncelik tanındığı, hatta onun hâkim İslâm yorumu olduğunu söylemek yanlış olmaz. Prensiben tarikatlar kendilerini konsensüs kuralları ve içeriğine karar veren daha yüksek bir dinî güç konumuna, ulemaya göre yönlendirmek zorundaydılar.

178 Silverstein, *Islam and Modernity*, s. 74-76.

179 Varol, *Islahat Siyaset Tarikat*, s. 16-18.

180 Bu konuyla ilişkili olarak bkz. İkinci Bölüm.

II. Abdülhamid ve İttihad-ı İslâm

1876'da II. Abdülhamid Sultanlığı'nın başlamasıyla Tanzimat dönemi sona ermiş ve İttihad-ı İslâm bir devlet ideolojisine dönüşmüştür. İmparatorluğun Güneydoğu Avrupa'da ağırlıklı olarak Hıristiyan bölgelerdeki toprak kaybının ve Müslüman nüfus gruplarının ilgili bölgelerden toplu göçünün bir sonucu olarak Osmanlı İmparatorluğu'ndaki demografik değişim açık ve net bir şekilde Müslüman çoğunluk tarafına doğru çark etmiştir. Takribinde II. Abdülhamid halifelik mertebesinden himayesi ve yönetimi doğrultusunda devleti istikrara kavuşturan bir ideoloji olarak İslâm birliği fikrini yaymıştır.[181] II. Abdülhamid'in tarikatlara yönelik politikası çeşitlilik gösterir: Kendisi bir yandan İslâm ittihadının yönetim mantığına dayalı şeriat kurallarıyla uyumlu bir tasavvuf biçimini teşvik etmiştir, zira İttihad-ı İslâm'daki dinî esas, Sünni anlayışın salık verdiği doğru davranış biçimlerinde bulunmuş olan farklı İslâm mezhepleri için ortak ve birleştirici bir payda bulma fikrini takip etmiştir.[182] Öte yandan sultanın Sufilere dönük politikası imparatorluktan ayrılma tehdidinde bulunan çevre bölgelere odaklanmış ve burada bölgesel olarak etkili tarikatları yönetimin uzanmış bir kolu olarak kullanmıştır. Örneğin Osmanlı İmparatorluğu topraklarının Kuzey Afrika coğrafyasında yaygın ve bununla ilişkisinde bölgede bir hayli etkili olan Şazelilerle işbirliği yapmıştır;[183] bu işbirliği Halvetilik, Mevlevilik ve hatta açıkça müteşerri olan Nakşibendilik gibi ana ağları Anadolu ve Güneydoğu Avrupa'da kurulmuş tarikatların aleyhinde olmuştur.[184]

Tüm bu gelişmelerden hareketle II. Abdülhamid'in Bektaşilere yönelik politikasının iki yönlü olduğu ortaya çıkmıştır: Bir yandan Müslüman-Arnavut nüfus gruplarının itaatkâr duruşunu ve bu kitlelerin yaşadıkları bölgeleri güvence altına almak adına Arnavut Bektaşileri yönetimlerine dahil etmiş,[185] öte yandansa İttihad-ı İslâm'ın salık verdiği doğru davranış biçimleri esasınca Bektaşileri dışlamıştır. Zira en geç 1826'dan bu yana Bektaşiler sıklıkla şeriat hükümlerine uymamakla suçlanırlar. Bunu takriben II. Abdülhamid saltanatının büyük bir bölümü Bektaşilere karşı dinî güdümlü ayrımcılık uygu-

181 Selim Deringil, *The Well-Protected Domains. Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire*, Londra, 1999; Benjamin C. Fortna, "The Reign of Abdülhamid II", Kasaba, Reşat (ed.), *The Cambridge History of Turkey 4. Turkey in the Modern World*, Cambridge, 2008, s. 38-61, burada, s. 47.

182 Deringil'in "şeriatın Osmanlılaştırılması"ndan (*ottomanization of the şeriat*) bahsetmesinin nedeni, dinî pratikler standardizasyonunun devlet eliyle düzenlenmiş olmasındandır. Deringil, *The Well-Protected Domains*, s. 50-56.

183 Kara, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tasavvuf ve Tarikatlar", s. 989.

184 Mevlevilik, Meclis-i Meşayih üzerindeki büyük etkisini kaybetmiş, bahsi geçen tüm bu tarikatlar yasaklanmıştır. Silverstein, *Islam and Modernity*, s. 77 vd.

185 Haksever, "Osmanlı'nın Son Döneminde Islahat", s. 48.

layan bir devir olarak nitelendirilmiştir. Hem İstanbul'da hem de imparatorluğun periferisinde yer alan diğer bölgelerinde İstanbul'daki Bektaşilerin sözde dinî ve ahlâki açıdan münasip olmayan davranışlarda bulunmaları gerekçe gösterilerek Bektaşiler düzenli olarak şikâyet edilmiş ve saray da sürekli olarak bu şikâyetleri araştırmıştır: Üsküdar ve Beyoğlu'ndaki Bektaşi tekkelerine şeriat kurallarını ihlal ediyor olmaları gerekçesiyle dava açılmıştır.[186] Her şeyden öte Bektaşilerin alkol tüketimi sıklıkla eleştirilmiş, bunun üstüne Bektaşiler evli olmayan kadınları baştan çıkarmak ve kötülüğe yönlendirmekle suçlanmışlardır.[187] Bektaşilere yönelik benzer şikâyetler ve bu şikâyetlerden hareketle uygulananan yaptırımlar II. Abdülhamid döneminin tamamını ve bu dönemin Girit'ini,[188] Sinop'u[189] ve Epir bölgesinin en büyük şehri olan Yanya[190] gibi yerleri de kapsar. Bu süre zarfında Bektaşilerin yayınları büyük ölçüde engellenmiştir: Bektaşiler Abdülaziz Sultanlığı altındaki geç Tanzimat döneminde öğretilerini çeşitli yayımlanmış metinler aracılığıyla sunmaya çalışırken II. Abdülhamid dönemindeyse temelde daha katı bir endekse sahip olan bu yayınların[191] basılmasının büyük ölçüde önüne geçilmiştir; münferit durumlarda hükümet Bektaşi içerikli belli başlı bazı eserlerin basılmasını veya dağıtılmasını açıkça yasaklamıştır.[192] Saray Bektaşilerin yeniden güçlenmesi ve yayılmasını engellemek için Bektaşi karşıtı bir yazı yazması gereken bir Nakşibendi şeyhinin yayınını bile desteklemiştir.[193] Ancak hükümet şeyhülislamın önerisiyle bu fikirden uzaklaşmış, Bektaşileri dinî olarak disipline etmenin daha uygun bir yolu olarak Nakşibendi şeyhlerinin yeniden Bektaşi tekkelerine atanmasını makul bulmuştur.[194] Yerel yönetim ile Osmanlı Dahiliye Nazırlığı arasındaki yazışmalar 1904 civarında Yanya örneğinde olduğu

186 BOA, BE0.38.2850, 25.07.1892; BOA, DH.MKT.1983.15, 05.08.1892.

187 BOA, Y.A.HUS.263.3, 26.07.1892.

188 BOA, DH.MKT.1501.105, 18.04.1888; BOA, DH.MKT.1487.43, 21.02.1888; BOA, DH.MKT. 1485.38, 14.02.1888.

189 BOA,DH.MKT.1154.35,21.03.1907.

190 BOA, MF.MKT.92.75, 19.11.1886; BOA, DH.MKT.833.15, 23.03.1904.

191 Christoph K. Neumann, "Buch-und Zeitungsd r ck auf Türkisch, 18. his 20. jahrhundert. Book and Newspaper P r nting in Turkish, 18th-20th Centuri e ", Hanebutt, Eva Be n , (ed.), ***Middle Eastern Languages and the Print Revolution a Cross-Cultural Encounter,*** W e tho f n, 2002, s. 227-248, burada, s. 239 vd.

192 Bektaşilerin 1877'de "Cavidan" ve "Hüsni y e" e erlerinin, 1901'deyse A r a v tça yazılmış bir kitabının basımı yasaklandı. BOA, MF.MKT.47.22, 06.04.1877; BOA, DH.MKT.2527.113, 03.09.1901. Sadece **II.** Abdülhamid döneminin ilk ve son y llannda Bektaşiler açıkça Bektaşi içeriğine sahip olduğu doğ r lanabilir iki eser yayımladılar. Bunlar Türabi Dedebaba'nın şiir antoloj i i ve Ahmed R fkı'nın ***Bektaşi Sırrı*** adlı kitabının ilk cildidir. Türabi Dedebaba, ***Divan-ı Türabi,*** lstanbul, 1877/8; Ahmed Rı f ı, ***Bektaşi Sırrı,*** 1. cilt. Bunun yanı sıra Ahmed Rı f ı, **II.** Abdülhamid döneminde Bektaşiliğe yakın cenahın kaleme aldığı diğer başka yayınlann sansürü hakkında da yazmıştır, ***A.g.y.*, s.** 113.

193 BOA, Y.PRK.BŞK. 21.2, 12.04.1891.

194 BOA,Y.MTV.49.91,17.04.1891.

gibi bazı durumlarda tekkeye, merhum babanın mürşidinin yerine müteşerri bir şeyhin geçmesinin desteklendiğini gösterir.[195]

Ancak burada da, II. Abdülhamid hükümetinin de pek çok bağlamda müsamaha gösterdiği Bektaşilerin yarı resmî varlığı ve aynı zamanda devlet etkisinin sınırları kendini göstermeye başlamıştır: Örneğin halihazırda Bektaşiliğin ana tekkesi Hacıbektaş'a resmî olarak atanan Nakşibendi şeyhinin Bektaşilik üzerindeki etkisi giderek azalmıştır. İstanbul'dan gelen çeşitli şikâyetlere ve geçici müdahalelere rağmen Nakşibendi şeyhinin iktidarını perçinleyecek gücü edinememesi bir yana dursun, şeyh artık tekke külliyesinin dışında ikamet etmek zorunda kalmıştır.[196] Bahsi geçen Merdivenköy ve Rumeli Hisarı tekkeleri gibi bazı İstanbul tekkeleri de II. Abdülhamid döneminde büyümüş, gelişmiştir.[197] Diğer bazı gelişmelerin yanı sıra Rumeli Hısarı ve Selanik'teki tekkede, kendilerinden tarih yazımında Jön Türkler olarak bahsedilen İttihad ve Terakki Cemiyeti adlı bir siyasi muhalefet partisinin üyeleri toplaşmışlardır.[198]

Jön Türkler'den Cumhuriyet'in kuruluşuna

Jön Türkler içerisinde ideolojik ayrılığa düşmüş gruplar arasındaki rekabetten, az önce adı geçen İttihad ve Terakki Cemiyeti ve onun içindeki Türk milliyetçisi kanat galip geldi.[199] Cemiyet 1908'de iktidara geldikten sonra seçim çağrısında bulunmuş ve böylece II. Abdülhamid tarafından feshedilen parlamentoyu yeniden faaliyete geçirmiştir. Böylelikle padişahın güç tabanını büyük ölçüde temsili görevlere indirgemiş ve önceki reform sürecine kıyasla sosyal ve dinî hayatın mühim noktalarına daha fazla dokunan kapsamlı reformlar yapmıştır. Bunu yaparken, aile ve eğitim sisteminin unsurlarını dinî kurumların egemenliğinden koparmış, onları sivil kurumlarla tamamlayarak, hatta sivil kurumları bu unsurların yerine geçirerek sekülerleşmenin önünü açmıştır.[200]

Kamusal alanda faaliyet gösteren çok sayıda Sufi özellikle de köklü ve II. Abdülhamid'in baskılarına maruz kalmış tarikatlarına mensup olanları (Bektaşiler dahil), Genç Türklerin iktidarı ele geçirmesini büyük bir heyecanla

195 BOA,BEO.2303.172709,29.03.1904.

196 Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, s. 109-111; Fahri Maden, *Bektaşilerin Serencamı*, İstanbul, 2012, s. 81 vd.

197 Yılmaz, "Bektaşilik ve İstanbul'daki Bektaşi Tekkeleri. Osmanlı Araştırmaları", s. 114-118; Günay Kut ve Edhem Eldem, *Rumelihisarı Şehitlik Dergâhı Mezar Taşları*, İstanbul, 2010, s. 55-64.

198 M. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition*, New York, 1995, s. 53 vd.

199 Jön Türklerin siyasi ideolojileri için bkz. *a.g.y.*, s. 7-32, 200-212.

200 Gerçekleştirilen reformlar da dahil olmak üzere Jön Türk hükümeti sürecinin bir özeti için bakınız, aynı yazardan, *A Brief History*, s. 150-202.

kutladılar. Nispeten daha özgür bir basın 1908'den itibaren Jön Türkçü tarafta propaganda yapan bir retorikle II. Abdülhamid Sultanlığı'nı "istibdat" (despotik baskı) olarak değerlendiren ve başlangıçta Jön Türkler sayesinde kazanıldığı varsayılan "özgürlüğü" kutlayan tasavvuf konulu dergiler yayımlandı.[201] Bu aynı zamanda, artan yayın olanaklarıyla kazanılan yeni halkın arasına karışma ve tasavvufu diğer kanallar aracılığıyla geleneksel kitlelerin ötesine yayma fırsatıydı.[202]

Jön Türklerin reform hareketleri Osmanlı'nın tasavvuf karakterini de etkilemiştir. Tarikatların merkezileşmesi meselesi 1916'da düzenlenen bir hüküm[203] ve 1918'de yenilenen Meclis-i Meşayih tüzüğü ile daha da hızlandırıldı: Geniş kapsamlı düzenleme ve kontrol yetkileri, bağlı oldukları tekkeler aracılığıyla ilgili tarikatların ana merkezlerine devredildi; vaazların içeriği ve sıklığı, hatta tabak-çanak ve bardakların nasıl temizlenmesi gerektiği yeni yönetmeliklerce belirlendi.[204] Düzenlemelerin ayrıntılı doğası ve hükümetin bir uzantısına dönüşen şeyhlerin idari mecrada yürüttükleri görevleri nedeniyle Brian Silverstein haklı olarak, Osmanlı tasavvufunun "bürokratikleşmesinden" bahseder.[205]

Devlet tarafından koordine edilmediyse de çeşitli tarikatların modern anlamda kamu ve özel dernekler şeklinde birleştirilmesi ve örgütlenmesi tek bir çatı örgütü altında toplanan dinî mensubiyeti yeniden düzenleme çabasıydı: 1911'de "Cemiyyet-i Sufiyye" çeşitli farklı tarikatlara mensup mutasavvıfları tek bir çatı teşkilat altında toplanmış bir dinî mensubiyet modeli teşkil etmiştir. Bu teşkilata şeyhülislam başkanlık etmiş, yönetimde şeriat hükümlerine önem verilmiş ve Bektaşilik açıkça dışlanmışken buna paralel olarak "Cemiyyet-i Sufiyye-i İttihadiyye" adıyla yukarıda bahsedilen Cemiyyet-i Sufiyye ile karşılaştırılabilir alternatif bir kurum oluşturulmuştur. "İttihad" ilavesi Jön Türklerin İttihad ve Terakki Cemiyeti'ne atıfta bulunan birlikçi ve kapsayıcı bir yaklaşım izlemiştir ve bununla alakasında Bektaşiliği aktif olarak tasavvufun ittihad düşüncesine entegre etmeye çalışmıştır.[206]

---

201 Bkz. Ahmed Rıfkı, *Bektaşi Sırrı*, 1. cilt, s. 113; "Ne Haldeyiz?", *Muhibban*, 1/12 (1910), s. 99 vd. Ayrıca bkz. Silverstein, *Islam and Modernity*, s. 83.

202 Buna Tanzimat döneminde monografilerle başlanmış olsa da, yayınlar Jön Türk sürecinde sayıca büyük artış göstermiştir. Yayınlardaki genel artış, bundan önemli ölçüde yararlanan halk ve bundan doğan fırsatlar için Christoph Herzog'un antolojisine bakınız$ Christoph Herzog, *Presse und Öffentlichkeit im Nahen Osten*, Heidelberg, 1995 ve Neumann, "Buch-und Zeitungsdruck", s. 235-241.

203 Merkez tekaya talimatnamesi, yani "Ana Tekkeler Yönetmeliği", Kara, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tasavvuf ve Tarikatlar", s. 985.

204 *A.g.y.*; Silverstein, *Islam and Modernity*, s. 83.

205 *A.g.y.*

206 "Cemiyyet-i İttihadiyye-i Sufiyye", *Muhibban*, 1/11 (1910), s. 91 vd.; Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Cemiyyet-i Sufiyye-i İttihadiyye Teşekkül Ediyor", *Muhibban*, 21 (1911), s. 109-112.

Her iki kurum da tarikatları temelden yenileme ve onları günün yaşam koşullarına uyarlama ihtiyacından doğmuştur. Hem tasavvuf çevreleri içinde hem de dışında 20. yüzyılın başlarında tekkelerinin namı yozlaşmış, hatta "tembelhane" diye adları çıkmış ve geçmişteki tüm meziyetlerine rağmen artık o günün insanının ihtiyaçlarını karşılayamayacak bir yere dönüşmüş olduklarına dair bir anlatı türemiştir.[207] Bunun esas nedenlerinden birisi genel eğitim olarak şeyhliğin babadan oğula (evladiyet) geçmesinde görülebilir ancak bunu önlemek adına Meclis-i Meşayih'in tekkeye atanmış bir postnişini onaylaması gerekiyordu.[208] Buna ek olarak 1913 civarında şeyhülislam tek tek tasavvuf şeyhleri ve Osmanlı Maarif Bakanlığı ve Vakıflar Müdürlüğü temsilcileri ile birlikte medrese modeline dayalı olarak mutasavvıflar için özel okullar inşa etme fikrini geliştirdi. Bu "Şeyhler Medresesi'nde" (medresetü'l-meşayih) Sufiler ve dervişler Ulemanınkine benzer şekilde dinî eğitim alacaklardı. Pek çok destekçisine rağmen muhtemelen savaşın kaosu nedeniyle bu fikir hiçbir zaman hayata geçirilemedi.[209]

İki tasavvuf cemaati ve onların Bektaşiliğin rolü konusundaki tartışması Bektaşiliğin Jön Türkler döneminde Osmanlı halkının bir parçası haline geldiğini her türlü ihtilafa rağmen açıkça gösterir.[210] Bektaşiler bu durumu öğretilerini nispeten canlı bir yayın faaliyeti yoluyla yaymak ve mevcut önyargılara karşı savunmak için kullanmışlardır. Bundan sonra Bektaşiler arasındaki iç çatışmalar dahi yayınlar aracılığıyla halkın gözleri önünde yürütülmüştür.[211]

Haliyle Bektaşilerin büyük bir bölümünün Jön Türkleri yalnızca muhalefette oldukları zamanda değil hükümetlerinin ilk aşamasında da desteklemiş olmaları şaşırtıcı değildir. Jön Türk temsilcileri de iktidara geldikten sonra İstanbul'daki halk nezdinde bir hayli etkili Bektaşi tekkelerini ziyaret etmiş –ki *Muhibban* dergisi de bir sayısında Nafi Baba'nın (1833/4-1912) askerler arasında poz verdiği bir fotoğrafı kapak resmi yapmıştır– ve nihayetinde Bektaşiliğe yeniden dolaylı olarak tanınan bir statü vermişlerdir.[212] Bektaşi-

207 İsmail Kara, "Çağdaş Türk Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar", Ocak (ed.), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 561-585.

208 Bu düzenleme ilk olarak Tanzimat'ta yürürlüğe geçirilmiş, Jön Türkler döneminde yenilenmiştir. Mustafa Kara, "İkinci Meşrutiyet Devrinde Dervişlerin Sosyal ve Kültürel Etkinlikleri", Ocak (ed.), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 533-544, burada, s. 538; Silverstein, *Islam and Modernity*, s. 73, 76, 82.

209 Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri. 1839-2000*, İstanbul, 2002, s. 59-61; Silverstein, *Islam and Modernity*, s. 82 vd.

210 Cemiyyet-i Sufiyye yayın organı olarak *Tasavvuf* dergisini kullanırken, Cemiyyet-i Sufiyye İttihadiyye, Bektaşiliğe yakın bir pozisyon alan *Muhibban* dergisini kullanmıştır. Kara, *İkinci Meşrutiyet*, s. 539 vd.

211 Örneğin Ahmed Rıfkı ile Cemaleddin Efendi arasındaki çatışma. Ahmed Rıfkı, *Bektaşi Sırrı*, 2.-3. cilt, Cemaleddin Efendi, *Bektaşi Sırrı nam Risaleye Müdafaa*.

212 "Rumeli Hisarında Mahmud Baba Dergâhında", *Muhibban*, 1/12 (1910), s. 97. Bkz. Fotoğraf 3, s. 331.

lere ve tekkelerine karşı 1908'den bu yana yürütülen yine bazı münferit eylemler belgelenmiş olsa dahi genel itibariyle 1826'dan itibaren güç kazanan dinen ayrımcı politika 1908'den sonra bir hayli yatışmıştır.[213] Tekkelerin restorasyonları için harcanan paralar ve Bektaşilerin maaşlarının büyük bir kısmı geri ödenmiştir. Tüm bu yaşananlardan hareketle Bektaşiliğin bir kez daha resmî olarak tanınan din kurumlarından bir kurum olarak itibar kazandığı görüntüsü ortaya çıkabilir. Din tarihçisi Ahmed Y. Soyyer devlet belgelerine dayanarak Bektaşilerin inanç pratiklerini günlük yaşamlarında sürdürebildiklerini ve devletin temelde diğer tarikatlara nasıl davranıyorsa Bektaşilere de benzer şekilde davrandığını ikna edici bir şekilde gösterir.[214] Fahri Maden bu dönem dahilinde faaliyet yürütmüş 272 tekke olduğunu listelemiştir. Yasak öncesi dönemdeki tekke sayısı göz önüne alındığında (386 tekke), Bektaşilerin daha önceden faaliyet gösteren tekkelerin büyük bir bölümünü yeniden hizmete açtıkları veyahut yeni tekkeler kurduklarından bahsedilebilir.[215] Tüm bunların yanı sıra Jön Türk yetkililer Bektaşilerin yasağı resmen kaldırma ve Bektaşiliğe resmî olarak tanınmış bir tarikat olma hakkı kazandırma girişimlerini her zaman geri çevirmişlerdir.[216] Jön Türklerin Bektaşiler dahil olmak üzere ilk dönem destekçilerinin büyük bir bölümünün Jön Türkler hareketine dair coşkusu Bektaşiliğin Jön Türk döneminin tümünde yasaklı bir oluşum olarak kalması olgusu dahilinde büyük bir hayal kırıklığıyla sonuçlanmıştır.[217]

Türkiye Cumhuriyeti'nin Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesi ve 1923'teki Lozan Antlaşması ile uluslararası hukukta tanınması arasındaki kuruluş aşamasında tarikatlar, yönetimin geliştirilmekte olan Türk ulusu hususunda önemli bir ortağıydı. Mustafa Kemal, bağımsızlık hareketi ve silahlı çatışmalar sırasında mobilizasyonun kapsama alanını kullanmayı bilen tarikatlarla işbirliği yaptı.[218] Örneğin Türk milliyetçileri ve Mustafa Kemal 1919'da Bektaşiliğin Hacıbektaş'taki merkezini bizzat ziyaret ederek bağımsızlık mücadelesi için geniş çaplı asker toplamaya başlamıştır.[219] Ayrıca 1920'de Ankara'da kurulan ilk meclise Mevlevi ve Bektaşi tarikatlarının iki Çelebi lideriy-

213 Örneğin ilk defa bu süreçte Ahmed Refik'in ***Bektaşi Sırrı*** adlı eserinin ikinci cildinin basımının önüne geçilmiştir. BOA, MF.MKT.1153,59, 06/05/1910. Tüm bu engellere rağmen eser yine ayın içinde basılabildi.

214 A. Yılmaz Soyyer, "Arşiv Belgeler Işığında II. Meşrutiyet Döneminde Bektaşilik", ***Tasavvuf,*** 5/12 (2004), s. 97-109.

215 Maden, ***Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması,*** s. 365-370, 382-389.

216 BOA, BEO.3599.269902, 16.07.1909; BOA, BEO.3599.269902, 19.07.1909.

217 Bu mevzuyu en açık ve sert bir şekilde Ahmed Refik dillendirmiştir. Hayrye Topçuoğlu, "**Bektaşi Ahmet** Refik. Hayatı ve Eserleri I", ***TKHBVD,*** 19/19 (2001), s. 87-142. Ayrıca bkz. Hakever, **"Osmanlı'nın** Son Döneminde Islahat", s. 54 vd.

218 Küçük, ***The Role of the Bektashis,*** s. 72-123.

219 ***A.g.y.,*** s. 157-163.

le iki tarikat şeyhini başkan seçilmiştir.[220] 1924'te tasavvuf "hiç kimse mensub olduğu din, mezhep, tarikat ve felsefi ictihaddan dolayı muahaze edilemez" dediği vakit bu, anayasada kabul edilmiş bir dinî dünya görüşü olarak yer almıştır.[221]

Ancak yine de, cumhuriyetin erken dönemlerinde Bektaşilik yasağı açık bir şekilde kaldırılıp rehabilite edilemedi. Bunun yerine yalnızca bir yıl sonra Türkiye Cumhuriyeti'nin tüm tarikat politikası tersine çevrildi: 1925'te Nakşibendi Şeyh Said (1865-1925) liderliğindeki ayaklanmadan sonra Doğu Anadolu'da çoğunlukla Kürdistan'dan büyük nüfus grupları Ankara'ya karşı ayaklandığında Atatürk tüm tarikatları yasadışı ilan etti.[222] Ankara'nın, konu hakkında yapılan çalışmaların ilgili bölümlerinde de belirtildiği üzere, ayaklanmayı yalnızca önceden planlanmış bir yasağı uygulamak için bir fırsat olarak kullanıp kullanmadığı hâlâ bir soru işaretidir.[223] Ancak kesin olan şey homojenleştirme prosedürünün yeni oluşan Türk ulusuyla, dolayısıyla devletin dikte ettiği dil, etnisite ve dinin standartlaştırılması gerektiği idealiyle uyumlu olduğudur. Bu ideale binaen Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları sadece Türkçe konuşmak ve kendilerini Türk etnik kökenine ait hissetmenin yanında, aynı zamanda Hanefi-Sünni İslâm'ı da benimsemeliydi.[224] Bektaşilik hem Bektaşilik özelinde halihazırda var olan bir yasağı en sonunda doğrulayan tarikatlarının yasal olarak yürürlükten kaldırılmasından hem de kitabın ilerleyen bölümlerinde daha ayrıntılı olarak anlatılacağı gibi Türk milliyetçiliğinin birleştirme politikasından bir hayli etkilenmiştir.[225] Tarikatların yasaklanmasından sonra Çelebi ailesi Hacıbektaş'ta ikamet devam etmişken Salih Niyazi Dedebaba 1930'da bazı dervişleriyle beraber Arnavutluk'a göç etmiştir. Bu göç Bektaşiliğin bir Türk ve bir Arnavut kolu olarak ikiye bölünmesine yol açmıştır.[226]

Bu süre zarfında her ne kadar Osmanlı Devleti'nin Bektaşilere yönelik ayrımcı ve disipline edici din politikası çeşitli aşamalardan geçmiş olsa da 1826'dan sonra Bektaşilik yeniden tanınmamıştır. Yasak nihayetinde 1925

220 *A.g.y.*, s. 166 vd.

221 1924 Anayasası'nın 75. paragrafı, Kara'dan alıntı: Kara, *Metinlerle Tasavvuf*, s. 101.

222 Şeyh Said isyanının nedenleri ve seyrinin Türk ulusu inşası, Kürt ve din siyasetindeki önemi için bkz. Martin van Bruinessen, "Vom Osmanismus zum Separatismus. Religiöse und ethnische Hintergründe der Rebellion des Scheich Said", Blaschke, Jochen / Bruinessen, Martin van (ed.), *Islam und Politik in der Türkei*, Berlin, 1985, s. 109-165.

223 Küçük, *The Role of the Bektashis*, s. 232-235.

224 Erik Jan Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building. From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*, Londra, 2010, s. 211-235, 271-284. Devlet destekli Hanefi-Sünni İslâm'ın yeni, "modern" bir yorum olduğunu belirtmek gerekir.

225 Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Üçüncü Bölüm.

226 Genel bir kavrayış için bkz. Doja, *A Political History of Bektashism in Albania*, s. 96-100.

yılında tüm tarikatların kaldırılmasıyla Türkiye Cumhuriyeti tarafından pekiştirilmiştir. Böylece Bektaşilik bu süre içinde daima devletin müsamaha gösterdiği inançların dışındaki yerini almıştır. Bu, 19. yüzyılda dinî azınlıklara yönelik yapılan çeşitli açılımlara rağmen sırasıyla II. Mahmud sultanlığı, Tanzimat dönemi hükümetleri, II. Abdülhamid zamanı, Jön Türk milliyetçiliği ve takribinde cumhuriyetin kuruluş sürecinin izlediği bir Sünni mezhebinin zorla inşa edilmesi politikasıyla doğrudan ilgilidir. Bu sürecin temeli, semptomu ve sonucu bizlere müteşerri bir Sünni İslâm'ın dinî temsilcileri ile Bektaşiler arasındaki gerilimleri gösterir.

BEKTAŞİLERİN OSMANLI KÜLTÜRLERİYLE KÜLTÜREL İLİŞKİLERİ

Ayrımcılık ve konformizm arasında: Bektaşiler ve Sünniler

> Bektaşi'nin birine sormuşlar:
> "Ramazanı nasıl çıkardın?"
> Bektaşi gülümseyerek:
> "Otuz kişi toplandık, bir günde çıkardık," demiş.[1]

Bu fıkradaki Bektaşinin Ramazan ayında oruç tutmaması bir yana dursun, o aynı zamanda İslâm'ın temel direklerinden birisi olarak anlaşılan bir şartla da alay eder. Bektaşilerin şeriat kuralları ve imamlar veya hocalarla dalga geçmeye dönük mizahi eğilimleri Türkiye'deki Bektaşi çevrelerinin ötesinde bile yaygınca bilinen bir fıkra kategorisinin doğmasına yol açmıştır.[2] Bu fıkralara ve Bektaşi dervişlerinin sıklıkla kasıtlı olarak provoke edici tutumlarına istinaden bazı Sünniler, Bektaşileri İslâmi şeriat kurallarına uymadıkları yönünde suçlarlar.

Bektaşilerin belki de en çatışmalı kültürel ilişkileri, şeriat emirlerine riayet etmenin kurucu bir nitelikte olduğu Sünni İslâm'ın temsilcileriyle olmuştur. Günümüzde hâlâ etkisini sürdüren eski bir anlatıya göre Bektaşiler ve Sünniler arasında neredeyse kapatılamaz bir açıklık yaratılmıştır: Bu karşıtlık hem Batılılar hem Bektaşiler hem de Ulema ve müteşerri mutasavvıflarca sık sık dile getirilmiştir.[3] Bektaşi-Sünni dikotomisi üzerine inşa edilen bu anlatı

1 Ali Duran Gülçiçek, *99 Bektaschi-Witze. 99 Bektaşi Fıkrası. Deutsch - Türkisch*, Köln, 1996, s. 49.

2 Halil İbrahim Şahin, "Bektaşi Fıkraları ve Gülme Teorileri", *TKHBVD*, 55 (2010), s. 255-268.

3 Bkz. Üçüncü Bölüm.

günümüzde dahi Bektaşilerin toplumsal olarak karşıt konumlanışından tutun, kendilerinin Sünnilere kıyasla inançsal, erkani ve ahlâki farklılıklarına kadar sirayet eden bir söyleme hâkimdir.

Sürekli yaşanmış olduğu varsayılan çatışma yüklü kültürel ilişkilerin içeriği bir sonraki bölümde daha ayrıntılı biçimde incelenecektir. Önce Sünni-Bektaşi ilişki yapısı erken modern dönemden 1826 yılındaki Bektaşi tarihinin büyük dönüm noktasına kadar işlenecek, sonra 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başlarındaki devlet destekli İslâm tasavvurunu ziyadesiyle belirlemiş Sünni âlimlerin Bektaşilere yönelik kurduğu pejoratif anlatılar ele alınacaktır. Ardından konformizm ve nonkonformizm arasında salınan bu aşağılayıcı tasavvurlara yönelik Bektaşilerin tepkileri konu edilecektir. Son olarak Sünnilik, bilhassa Sünni tarikatlar ile Bektaşilik arasındaki kültürel temaslar ve kültür aktarımı açıklamaya imtina edilecektir.

Gergin bir ilişkinin uzun yıllara yayılan geleneği

Osmanlı İmparatorluğu'nca kabul edilmiş dinî gruplar arasından Bektaşilik 1826'ya kadar İslâm içerisinde açıkça Alici olan, Sünni olmayan tek inanç grubuydu. En geç 16. yüzyılın başlarından itibaren kesinkes Sünni-Hanefi mezhebi benimsemiş Osmanlı İmparatorluğu'nda Bektaşiliğin nasıl büyük bir etki kazanabildiği ve bu etkiyi uzun süreler elinde tutabildiği meselesi Osmanlı tarihinde merak uyandıran en büyük meselelerden birisidir. Bunun nedenlerini teker teker sıralamak başka bir soruşturmanın konusudur.[4] yalnız bu durumun son kertede Bektaşiler ile Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Sünni mezheplerin temsilcileri arasında gerilim ve çatışmalara yol açtığı da su götürmez bir gerçektir.

Bektaşilerle ilişkilenen ilk yazılardan birisini, aynı zamanda onlara yapılmış ilk eleştiri olarak yorumlamak mümkündür: Âşıkpaşazade (yaklaşık 1400-1484) ünlü ve yaygın olarak kabul gören eseri *Tevarih-i Al-i Osman* ile Osmanlı erken dönem geleneklerini aktarmış, bilhassa imparatorluğun kuruluşuna hâkim olan dinî bileşenine büyük bir yer ayırmıştır. Âşıkpaşazade bu eserinde zamanının çeşitli âlimlerini ve mutassavıflarını konu edinmiş, biraz olsun Hacı Bektaş Veli'ye ve Bektaşilere de değinmiştir. Ahi Evren (1171-1261) ve Hacı Bayram Veli (ö. 1429) gibi diğer mutasavvıflara büyük saygı göstermesine karşın[5] Âşıkpaşazade'nin Hacı Bektaş Veli hakkın-

4 Hamid Algar bunun önemli bir nedeni olarak Bektaşilerin Yeniçerilerle kurduğu bağlantıyı göstermiştir. Hamid Algar, "Bektašiya", *EIr*, 4 (1989), s. 118-122, URL, http://www.iranicaonline.org/ articles/bektasiya-a-syncretic-and-heterodox-sufi-order-found-principally-in-anatolia-and-the-balkans-with-offshoots-in-other-regi, (02.04.2013).

5 Âşıkpaşazade, *Âşıkpaşazâde Tarihi. Osmanlı Tarihi (1285-1502)*, der. Necdet Öztürk, İstanbul, 2013, s. 305.

daki görüşleri pek de olumlu değildir. Bu eser uyarınca Hacı Bektaş eğitimsiz, "meczub, budala aziz [...] şeyhlikten ve mürşitlikten farig" olarak anılmıştır.[6] Âşıkpaşazade'nin Hacı Bektaş Veli'yi bu denli aşağılayan tasviri, Bektaşilere yönelik ilerleyen sayfalarda göreceğiniz polemiklere kıyasla istisnai bir nitelik taşır. Genel itibariyle diğer polemikler Hacı Bektaş Veli'nin şahsına saygı gösterir ancak bununla ilişkisinde Bektaşilerin sapkınlıklarını daha fazla vurgular.[7]

15. yüzyılda yazar Vahidi *Menakıb-i Hoca-i Cihan* adlı eserinde zamanının çeşitli tasavvuf hareketlerine değinmiş, ritüel kıyafetleri ve temel ayinler hakkındaki genel bilgilere ek olarak tek tek tarikatların temsilcilerinin ve mevzubahis eser *Hoca Cihan*'ın ana karakteri ve esere adını vermiş kişi arasında gerçekleşen konuşmalara da yer vermiştir.[8] Bektaşilerin karşısında konumlanmış olan Hoca Cihan, Bektaşilerin liderleri Hacı Bektaş Veli'yi şeriat kurallarına uygun bir müminden meczup bir kimseye dönüştürdüklerini söyler. Yine Hoca Cihan, Bektaşilerin peygamber ailesine aşırı ve orantısız bir şekilde hürmet etmelerinin bir takdir niteliği taşımadığını, aksine peygamberin müteşerri aile fertlerine yönelik bir hakaret olduğunu söyler.[9] Yaklaşık bir asır sonra Karakaşzade Ömer Efendi (ö. 1637/38) Vahidi'nin *Menakıbname*'sine atıfta bulunarak çeşitli tarikatların çöküşünü anlatır. Bu anlatı uyarınca Karakaşzade gibi Nakşibendiler, Kuran ve hadise saygı gösterir görünürken Bektaşiler gibi diğerleriyse kendilerini İslâm'ın temel ilkelerinden uzaklaştırmışlardı. Öte yandan aşağı yukarı aynı zaman diliminde vakanüvis Gelibolulu Mustafa Ali de (1541-1600) Bektaşileri namazı ve abdesti ihmal etmekle eleştirmiştir.[10] Üstelik Vahidi ve Karakaşzade gibi Gelibolulu Mustafa Ali'yi de şaşırtan husus, temelde Bektaşilerin kendilerini Gelibolulu Mustafa Alice müteşerri bir mutasavvıf olarak tanımlanan Hacı Bektaş Veli'den ne kadar da uzaklaştırmış olduğudur.[11] Aynı argümana vakanüvis Taşköprülüzade Ahmed Efendi'nin (1494-1561) yaygın olarak kabul gö-

---

6 *A.g.y.*, s. 308, dn. 5701. Öte yandan bu tarz açık bir eleştiriye tüm manuskriptlerde rastlanmaz. Buna karşılık, i tisn a ız hepsinde Hacı Bektaş ile Yeniçeriler arasındaki bağlantı reddedilir. Aşıkp a azade, Yeniçerilerin kala f tlarınm Hacı Bektaş'ın kolunu sembolize ettiği e f nesini bir yalan olarak değerlendirir. *A.g.y.*, s. 307 vd.

7 Hacı Bektaş Veli ve Bektaşiliğin şeriat kurallarına uygunluğu ve uygunsuzluğu hakkındaki anlatılann ayn ntılı bir tartışm a ı için bkz. Mark Soileau, "Con f rming Haji Bek t h. A Saint and His Followers between Orthopraxy and Heteropraxy", *WI*, 54 (2014), s. 423-459.

8 Eserin tenkitli bir baskısı için bkz. Vahidi, *Vahidi's Menakıb-i Hoca-i Cihan ve Netice-i Can. Critical Edition and Historical Analysis*, der. Ahmet T. Karamus t f, Cambridge (USA), 1993.

9 *A.g.y.*, s. 10.

10 *A.g.y.*, s. 37; Ahmet Taşgın, "Bektaşilik-Kızılb a lık El e tirileri", *Folklor/Edebiyat*, 8/29 (2002), s. 75-90, burada, s. 77-79.

11 Comell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire. The Historian Mustafa Ali (1541-1600)*, Princeton, 1986, s. 167; Soileau, "Con f rming H a i Bekt a h", s. 436.

ren Arapça yazılmış çalışması *Eş-Şekaik En-Numaniye* gibi diğer erken modern metinlerde de rastlanabilir.[12]

Müteşerri İslâm'ın temsilcileri ile Bektaşiler arasındaki hoşnutsuzluğun nadiren mütekabiliyete dayandığına dair birçok işaret mevcuttur. Özellikle Bektaşi nefes geleneğinde sofuluk, "hakiki" ve batını anlayışı bilmemekle suçlanan Sünnilere yönelik çeşitli iddialar bulunur. Bektaşi geleneğine bağlı ilk şairler bile kendilerini böyle bir retorikle karakterize etmiştir: Bir hayli önemli ve eksantrik örneklerden yalnızca ikisine değinmek gerekirse Kuzey Afrika Kahire'deki tek Bektaşi tekkesine adı verilmiş ünlü şair Kaygusuz Abdal (ö. 1444) şiirlerinde cami ve medrese müdavimlerine, onları kendi tahayyülündeki dindarlığının karşıtı olarak görmek suretiyle saldırmıştır.[13] Bu hadiseden yüzyıllar sonra Kazak Abdal (17. yüzyıl) cami imamlarıyla dalga geçmiştir.[14] İslâm'ın müteşerri yorumlarına karşı bu uyumsuz ve çoğu zaman mizahi tavrın şiir ve bölümün başlangıcında bahsi geçen mizah kültüründe 19. yüzyıl ve sonrasında bir *longue durée* (uzun dönem) olarak sürdürüldüğü görülüyor.[15] Ayrıca Bektaşiler Osmanlı İmparatorluğu'na karşı 16. yüzyılda çoğunlukla Kızılbaş grupları tarafından başlatılan ve Sünniler ile Bektaşiler arasındaki çatlakları derinleştirmiş olabilecek dinî içerikli bazı ayaklanmalara da katılmışlardır.[16]

Bektaşiliğin 1826 yılına kadar devlet tarafından kabul edilen ve tolerans gösterilen bir dinî grup olduğu ve muhtemelen Sünni İslâm'ın temsilcileriyle işbirliği içerisinde bir arada yaşadığı görünür. Fakat bu ilişkiler tarihi henüz yeterince araştırılmamıştır. Yukarıdaki ifadeye dönük referanslar örneğin Suraiya Faroqhi'nin 1826 yılı öncesi Bektaşiliğin sosyal ve ekonomik tarihi üzerine hazırladığı ayrıntılı çalışmasında bulunabilir: Faroqhi Bektaşilerin Anadolu'da yoğun bir tekke ağına sahip olduğu ve hacıların konaklamasını üstlendiği gerekçesiyle Osmanlı Devleti'nin 1826'ya kadar hac yollarının güvenliğini sağlamak amacıyla Bektaşileri önemli bir ortak olarak gördüğüne işaret eder.[17] Dolayısıyla Sünni anlayışa göre İslâm'ın bir şartının yerine

12 Ahmed Efendi, *eš-Şekâik en-numânîye fî ulemâ id-devlet il-osmaniye. Enthaltend die Biographien der türkischen und im osmanischen Reiche wirkenden Gelehrten, Derwisch-Scheih's und Ärzte von der Regierung Sultân "Oṯmân"s bis zu der Sûlaimân's des Grossen*, der. Oskar Rescher, İstanbul, 1927, s. 10; Soileau, "Conforming Haji Bektash", s. 436.

13 Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik. Edebiyat*, 3. cilt, Ankara, 2000, s. 160 vd.

14 *A.g.y.*

15 Markus Dressler Kızılbaş Alevileri için de benzer bir tespitte bulunur. Markus Dressler, *Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen*, Würzburg, 2002, s. 16 vd. Bektaşilerin katı Sünnilere ve sofulara yönelik daha uzun bir zaman diliminde yazmış oldukları eleştirel şiirlerine genel bir bakış için bkz. Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevilik*, 3. cilt, s. 136-162.

16 Irène Mélikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, İstanbul, 1998, s. 222-227.

17 Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien. Vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826*, Wien, 1981, s. 81, 105.

getirilmesinde Bektaşiler önemsiz olmayan bir unsurdu. En azından devletle Bektaşilerin başka işbirlik biçimleri kurduğu düşünülebilir. Bektaşiler ve Sünni Ulema arasındaki gerilimler ve karşılıklı stereotipleştirmeler 1826'daki belirleyici değişiklikten önce ortaya çıkmış, ancak bunlar 19. yüzyılda Bektaşiliğin kaldırılmasından sonra pekiştirilmiştir.

Bektaşilik üzerine 1826 sonrası kurulan pejoratif anlatılar

Osmanlı Devleti'ndeki söylemi belirleyen ve bu söylem uyarınca Bektaşilerin en geç 1826'dan sonra büyük ölçüde dışlandığı ve disipline edildiği din anlayışı Sünni-Hanefi İslâm'dı. Bektaşiliğin kaldırılması sürecinde Osmanlı Devleti Bektaşilerin sözde hatalı inançlarına karşı dinî ayrımcı bir söylem kullanmıştır. Sonraki yıllarda bu retorik, daha az ölçüde de olsa devlet katında sürdürülecekti. Tüm bu olanlara rağmen Osmanlı İmparatorluğu içerisindeki Sünni gruplar birçok açıdan farklı ve çeşitliydi, hatta Sünni İslâm'ın kalem erkanı Ulema yekpare bir grup değildi. Özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda Ulema modernleşmenin zorluklarına birbirlerinden farklı tepki gösterdikleri sayısız dönüşüm ve müzakere sürecinden geçmişlerdir.[18] Öte yandan bu zaman diliminde herhangi bir Ulema yapısına mensup olmayan diğer İslâmist yazarlar da geç dönem Osmanlı İmparatorluğu'ndaki İslâmi söylemi etkilemiştir.[19] Sonuç olarak Sünni Ulemanın Bektaşiliği farklı algılayıp değerlendirdiklerini varsaymak makuldür. Haliyle, Bektaşilere karşı kuşkusuz daha samimi bir tavır içerisinde olan âlimler de vardı.[20] Ancak bu görüşler daha çok istisnai bir nitelik taşıyordu. Sünni Ulemanın çoğu bu konuda sessiz kalmış veyahut anlatıldığı gibi, Bektaşileri onaylamamışlardır. Yine de, aşağıdaki pejoratif anlatılarla çelişen veya daha az dışlayıcı olacak olan alternatif Bektaşi tasavvurları öneren sünnet ve şeriat uyumlu yazarların saflarından sadece münferit örnekler bulunabilir.

Bektaşileri dışlayıcı tasavvurların uzun bir geleneği olmasına rağmen, yukarıda gösterildiği gibi, bu tasavvurlar 1826'daki yasağın ardından ton ve içerik olarak keskinleşmiş ve 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Bektaşilik söylemini önemli ölçüde şekillendirmiştir. Bu süreçte Osmanlı Devleti'nin iddialarıyla uyumlu olarak birçok ufak çaplı

---

18 Amit Bein, ***Ottoman Ulema, Turkish Republic. Agents of Change and Guardians of Tradition***, Stanford, 2011.

19 Bruce Silverstein, ***Islam and Modernity in Turkey***, New York, 2011, s. 48 vd.; İsmail Kara (ed.), ***Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi. Sempozyum Tebliğler***, 3 cilt, İstanbul, 1997. Ancak günlük siyasete yönelik çağrışımlar yapmamak adına burada bu adandırmadan feragat edilmiştir.

20 Ahmed Rıfkı, ***Bektaşi Sırrı. Tarikat-ı Bektaşiyye'nin Tarihi ve Erkan ve Adabı Hakkında Tedkikat ve Malumat-ı Mükemmeleyi Havidir***, İstanbul, 1907, s. 130 vd.

tavrın yanı sıra, bilhassa Bektaşilerin şeriatın emir ve yasaklarına uymadıkları ve dolayısıyla İslâm'ın bir parçası olmadıkları yönündeki dinî itaatsizlik anlatıları kullanılmıştır. Sünni Uleması Bektaşileri tanrısal buyruklara uymak konusunda yetersiz ya da isteksiz bulmuş olduğundan, cinsel sefahat ve ahlâksızlıkla ilişkili itici söylemlerin meydana gelmesine sebep olmuşlardır. Nihayetinde bu iddialar Bektaşilerin toplum ve devlet için bir tehlike teşkil ettiği, kendilerinin imparatorluğun çöküşünün hazırlanmasına yardımcı olduğu ve bu nedenle onlara karşı tavır alınması gerektiği görüşünün türemesine yol açmıştır. İdeal-tipik olarak bu anlatıları dinî, ahlâki ve sosyo-politik argümanlar olarak kategorize etmek mümkündür.

Aşağıda bu söyleme ait anlatıların hem kalıcılığını hem de değişimini göstermek için Bektaşi karşıtı yazılardan bazıları artzamanlı bir sıra ve eşzamanlı tekrar içinde incelenir.[21] İncelenen metinler daha çok Ulema, İslâmist yazarlar ve müteşerri mutasavvıflarca hazırlanan yayınlar ve yayıma hazırlanmış ama basılamamış elyazmalarından oluşur.

Dinî anlatı

Dinî anlatılarda Bektaşilerin şeriat hukukunu hiçe saymalarının yanı sıra aşırı olarak sınıflandırılan Alici tutumları ve buna bağlı olarak ilk üç halifeyi değersizleştirilmeleri formüle edilmiştir.[22] Devlete yakın duran Esad Efendi yasağın hemen ardından yazdığı vakayinamesinde Bektaşilerin müteşerri Hacı Bektaş Veli'den yüz çevirdiğinden bahsetmiştir.[23] Bu anlatı, Hacı Bektaş Veli'nin aksine Bektaşilerin İslâm'ın dinî emirlerine uymadıklarını söyler. Örneğin Esad Efendi'ye göre Bektaşiler namaz kılmaz, Ramazan'da oruç tutmaz, Ramazan'da içki içer ve şeriata aykırı davranışları dinen caiz ve helal olarak değerlendirirler.[24] Bununla ilgili olarak Bektaşiliği sadece Sünnilikten değil, Şii İslâm'dan da koparan ve onları sözde Gulat hareketine yaklaştıran bir suçlama daha vardı.[25] Gulat "aşırı" anlamına gelir ve İmam Ali'ye tanrısal nitelikler atfeden müteşerri Şii mezhepleri içinde reddedilen dinî gruplar için kullanılan pejoratif bir terimdir.[26] Esad Efendi'ye göre Bektaşiler Gulat

21 Tarihsel söylem analizi ilkesi uyarınca, Achim Landwehr, *Geschichte des Sagbaren. Einführung in die historische Diskursanalyse*, Tübingen, 2001, s. 106 vd.

22 BOA, HAT 292 / 17411.1, 23 Temmuz 1826. Bektaşilerin aşırı olarak nitelendirilen Alici-Şii fikirlerine binaen rafz (Çoğul, Revafız) ifadesi kullanılmıştır.

23 Esad Efendi, *Üss-i Zafer. Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair*, der. Mehmet Arslan, İstanbul, 2005 (ilk baskı 1828), s. 166 vd.

24 Orijinali: "Nehar-ı ramazanda 'alenen şürb-i hamr [...] ve terk-i salat-ı mefruza ile enva-i fücur u fezahatı bi'l-istihlal."

25 *A.g.y.*, s. 169.

26 Heinz Halm, *Die Schia*, Darmstadt, 1988, s. 186-192.

geleneği uyarınca Kuran ve hadisleri İmam Ali'yi ilah olarak nitelendirecek şekilde yorumlamışlardır.[27] Yine, Bektaşiler bu yoruma göre diğer ilk halifelere de saygısızlık göstermişlerdir. Bilhassa, onların İmam Ali'nin "şeyhi" olmasıyla mütevellit ilk halife Ebu Bekir'i değersizleştirmeleri eleştirilmiştir.[28]

Benzer bir şekilde, devletin Yeniçerilere ve Bektaşilere karşı yaptıklarına tanık olan ve gözlemlerini hemen kaleme alan Şirvanlı Fatih Efendi de Bektaşilikte Hacı Bektaş Veli'nin öğretilerinden çok uzak, "menfur, asi bir Şii"[29] grubu görmüştür.[30] Halveti şeyhi Kuşadalı İbrahim Halveti (1774-1845) de 1830'larda Bektaşileri "Şi'a sapıntısına" sahip bir grup olarak görüyordu.[31] Kuşadalı İbrahim Halveti nasihat niteliğindeki metinlerinde okuyucularına belirli bazı dindarlık biçimleri önermiştir. İbrahim Halveti'ye göre eğer bu biçimler uygulanmazsa, sonları Bektaşiler gibi olurdu.[32]

Tanzimat dönemi esnasında Bektaşilerin görece rehabilitasyonuna rağmen Bektaşilere karşı bir polemik oluşturma niteliğinde düşünülmüş Gulat anlatısının ömrü uzun olmuştur. Nihayetinde Bektaşilerin yeniden güç kazanması, Harputlu İshak Hoca'nın (1803-1892) 1874'te Bektaşiliği hedef alan ilk monografiyi yazmasının bir nedeniydi.[33] İshak Hoca, Esad Efendi'nin Sünnilerce de sapkın olarak nitelendirilen Hurufiliğe yakıştırılan Gulat suçlamasını somutlaştırmış ve yayınını tamamen Hurufi ve Bektaşiliğin içiçe geçmişliğine dayandırmıştır ki bu söylem uzun süreler değişmeden kalmıştır. İshak Hoca Bektaşilikteki Hurufilik etkisine dayanarak Hacı Bektaş Veli ile Bektaşilik arasındaki kopuşu temellendirmiştir, zira yine İshak Hoca'ya göre Hacı Bektaş Veli'nin kendisi "mürşid-i kâmil"[34] idi, fakat onun ölümünden sonra Bektaşilik, içlerine Hurufi müritlerinin gizlice sızması yoluyla bir Hurufi grubuna dönüşmüştür.[35] İshak Hoca, Bektaşilerin kendilerinin Caferi olduğunu iddia ettiğini söylemişken, İstanbul'da hizmette olan ve Bektaşileri iyi ta-

---

27 Onlar kelimenin tam anlamıyla "en yüce" olan ve Kuran'da Allah'ı t nıt m k maksadıyla kullanılan terim olan "A'la" i f desini "'Ali" olarak yorumlamış ve böylelikle ilahi bir ismi lmam Ali'nin ismiyle **eş** koşmuşlardır. Arap al f b e inde her iki terim de aynı şekilde yazılır.

28 Esad Efendi, ***Üss-i Zafer,*** s. 168.

29 Fat h Efendi, ***Gülzar-i Fütuhat. Bir Görgü Tanığının Kalemiyle Yeniçeri Ocağının Kaldırılışı,*** der. Mehmet Ali Beyhan, lstanbul, 2001 (ilk baskı 1827), s. 19. Orijinalinde: "Şia-i şenia-i tagiyye-i Bekt a i y e[.]."

30 ***A.g.y.,*** s. 80 vd.

31 Yaşar Nuri Öztürk, ***Kuşadalı İbrahim Halvetî. İslâm Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası,*** 2. baskı, ls t nbul, 1994, s. 103.

32 ***A.g.y.,*** s. 18 vd., 98 vd., 103.

33 Harputlu lshak Hoca, ***Kaşifü'l-Esrar ve Dafiü'l-Eşrar,*** İstanbul, 1874.

34 ***A.g.y.,*** s. 4 vd.

35 Bu anlatıya göre Hu r fliğin kurucusu Fazlullah E terabadi'nin (1339-1401) bir mü r di, mürşidinin idamından sonra Hacıbektaş Tekk e i'ne giderek Fazlullah'ın öğretilerini g i lice Hacı Bekt Veli'ninm i gibi akta r ıştır. ***A.g.y.***

nıyan İranlı bir Şii diplomat İshak Hoca'ya onların Şii olmadıklarını temin etmiştir. Aksine İranlı diplomat, Bektaşilerin "çok tanrılı bir grup" olduğunu söylemiştir,[36] ki bu katı bir şekilde tek tanrılı İslâm'daki en ağır inançsal suçlamadır. Böylece İshak Hoca Bektaşiliğin bu Hurufi formunda sözde çok tanrılı inanç unsurlarını görmüş, örneğin hulul (enkarnasyon) ve tenasuh (reenkarnasyon) inançlarının İslâm öğretileri ile bağdaşmadığını beyan etmiştir.[37] Üstelik, Bektaşilerin babalarının şahsiyetinde kurdukları kişilik kültünü ve onların mucizevi gücüne olan inançlarını şarlatanlık diyerek reddetmiştir.[38]

İshak Hoca, Esad Efendi gibi Bektaşileri ritüeller düzeyinde en şiddetli şekilde eleştirmiştir. Bektaşilerin şeriat kanunları, namaz gibi emirleri ve şarap tüketimine dair yasaklara aldırış etmediklerini söylemiştir. Aynı yazarın başka bir yazısında ise Bektaşilerin tek dualarının alkol tüketmek olduğu belirtilir.[39] Buna göre Bektaşiler, dinen izin verilen ve yasak olan "helal" ile "haram" arasında hiçbir fark tanımıyorlarmış.[40] Şeriat kurallarını hiçe saymaları onların kendi iç öğretileriyle (batın) ilişkili bir şey olmayıp nefs-i emmareyi takip ettiklerini savlar.[41]

Bu nedenle İshak Hoca'ya göre Bektaşilerin peygamber ailesi Ehl-i Beyt'e saygı duymaları idrak edilemez, çünkü onların yaşam tarzları peygamber ailesinin fertlerininkiyle örtüşmez: Aksine Bektaşilerin sözde aşırı şarap tüketimi, daha çok İmam Hüseyin'in hasmı ve Bektaşi inanç dünyasında olduğu kadar Şiilerde de adaletsizlik ve zulmün tezahürü olan I. Yezid'e benzer.[42] İshak Hoca bu nedenle Bektaşileri "Yezid benzeri" (Yezid misillü)[43] olarak tanımlamış, böylece Bektaşileri kendilerinin çok hor gördükleri tarihî şahsi-

36 *A.g.y.*, s. 9. Orijinalinde: "Bunlar Şia olmayub başlu başına bir taife-i müşrikin olub..."

37 İshak Hoca Hurufilik literatüründen *Aşkname* veya *Cavidanname* gibi bazı eserleri Bektaşi pratiğinde de yeri olan eserler olarak kanıtlamak istediğinden bu eserlerle yakından ilişkilenmiştir. Bu anlatı uyarınca Bektaşiler Hurufiliğin kurucusu Fazlullah Asterabadi'ye Allah'ın bir tecessümü olarak, hatta bizzat Allah olarak tapıyor, Muhammed ve Ali de dahil olmak üzere tüm peygamberler ve evliyaların Fazlullah Asterabadi'den tecessüm etmiş şahsiyetler olduklarına inanıyorlardı. Öte yandan Bektaşiler, yine bu anlatıya göre, mahşer günü yerine reenkarnasyona inanıyorlardı. İshak Hoca'nın bizzat tanık olduğu iddia edilen bir olaya göre, bir Bektaşi babasını kaybetmiş bir kişiye bir hayvan göstererek babasının reenkarne olduğunu ifade etmiştir. *A.g.y.*, s. 60 vd.

38 *A.g.y.*, s. 10 vd. Mucizeleri tümüyle reddetmese de İshak Hoca, Bektaşileri kişi, yer, zaman veya kaynaklar hakkında kesin bilgi veyahut herhangi bir kanıt sunmayan, sahte mucizeler yapan kimseler olarak suçlamıştır.

39 Muharrem Varol, "Kaşifü'l-Esrar'ın İzinde. Harputlu Hoca İshak'ın İzahü'l-Esrar Adlı Bilinmeyen Bir Risalesi", *TKHBVD*, 78 (2016), s. 35-80, burada, s. 53.

40 Harputlu İshak Hoca, *Kaşifü'l-Esrar*, s. 31.

41 *A.g.y.*, s. 4 vd., 7. Bu görüşe istinaden İshak Hoca bazı Bektaşilerin içsel, gizli öğretinin (batın) takipçileri olarak dindarlığın dış biçimlerine (zahir) uymak zorunda olmadıkları iddiasına karşı çıktı; İshak Hoca'nın büyük saygı duyduğu en büyük mutasavvıflar bile her zaman şeriat kanunlarına uymuşlardır. *A.g.y.*, s. 12.

42 *A.g.y.*, s. 13-17, 104.

43 *A.g.y.*, s. 16.

yetle bir tutmuş ve Bektaşilerin temel argümanlarından birisini tersine çevirmiştir: Zira Bektaşiler zaman zaman peygamberin torununun öldürülmesiyle veya bu cinayetin onların desteğiyle veya ilişkilenimiyle gerçekleştiğini söyleyerek bazı Sünnileri itibarsızlaştırmak amacıyla onları I. Yezid'e sempati duymakla suçlamışlardır.[44]

Tam bu noktada Mehmed Arif Efendi (1845-1897) 19. yüzyılın sonunda Bektaşiliğe yönelik temel eleştirisini öne sürmüştür: Mehmed Arif Efendi'nin Bektaşi tasvirleri Esad Efendi veya İshak Hoca'nın eleştirilerine kıyasla fazla aşırı değildir, ancak o da Alici yönelimli sözde Bektaşi radikalizmini, bilhassa tevella-teberra ilkesini, yani Ehl-i Beyt dostlarıyla dostluk ve düşmanlarıyla düşmanlık ilişkisini eleştirmiştir. Bu tasavvur tümüyle çağ dışı olmak ve Sünnilere karşı ayrımcı bir tutuma yol açmakla değerlendirilmiştir, zira Sünniler hiçbir şekilde Ehl-i Beyt'e muhalif değildir, aksine onlara olan hayranlıklarını göstermişlerdir.[45] Bununla birlikte Mehmed Arif Efendi'ye göre Bektaşiler'deki tevella-teberra ilkesi, Bektaşilerin Şii oldukları varsayımına yol açmamalıdır. Mehmed Arif'e göre Bektaşilerin kendilerini Şia'ya yakın konumlandırmaları yanlış bir iddiadır.[46] Şii İslâm Sünni İslâm'a ne kadar karşı çıksa da, Mehmed Arif, Şiilerin ayrıntılı bir ilahiyata sahip olduğunu kabul eder, öte yandan da Bektaşilerin bu tür şeylerden haberleri olmadıklarını söyler.[47] İshak Hoca ve Esad Efendi'nin aksine Mehmed Arif Bektaşilerin ayinlerini iyi biliyor gibiydi, ki bu onun Bektaşi ritüel ve litürjisinin çoğunu doğru bir şekilde resmetmesinden anlaşılabilir.[48] Ancak umuma açık değil gizli yürütülmesi, Kuran'da "haram" olarak bildirilmesine rağmen Bektaşiler tarafından "helal" olarak kabul edilen[49] ve ritüellerinin bir parçası olarak yer edinmiş şarap tüketiminin yanı sıra, dinî inançların anlatısını yeniden ürettikleri için fiili yasakların yasallaştırılması sebebiyle Mehmed Arif Bektaşi ayinlerini pek de olumlu karşılamıyordu.

Mehmed Arif'e göre Bektaşiler, bu şekilde Sünnilere düşman olurken, Ortodoks Hıristiyanlar ve Masonlar gibi gayrimüslimlerle de kardeşlik içindeydiler.[50] Yine Mehmed Arif, Bektaşilerin İslâmi bir mezhep değil, "Nasraniyet-

---

44 Örneğin şair Sıdki Baba, Sünnilerden "Yezidi" olarak bahsettiği bir şiirinde, onların I. Yezid'in (Yezidiler dini cemaatinin değil) müritleri olduğunu söyler. Sıdki Baba, *Sıdkî Baba Dîvânı*, der. Baki Yaşa Altınok, Ankara, 2013, s. 49.

45 Mehmed Arif, *Binbir Hadis-i Şerif Şerhi*, 2. baskı, Kahire, 1907, s. 402.

46 *A.g.y.*

47 Orijinalinde: "Zira Caferi ve Şiilerde ilm var, [...] ehl-i kelam var.[...] Berki cemaatın ise hiçbir şeyden haberler olmamakla beraber..." *A.g.y.*

48 *A.g.y.*, s. 403 vd. Mehmed Arif birçok duanın üslubunu ve rilüel prosedürünü çok detaylı bir şekilde takip edebilmiştir. Ishak Hoca'da ayin veya duaya dair açıklamalar mevcut değildir.

49 *A.g.y.*, s. 405.

50 *A.g.y.*, s. 404.

ten, Farmasonluktan, Şiilikten, İmamilikten, İbahlikten, Müslümanlıktan" oluşan bir karışım olduğunu söylemiştir.[51]

Melamiliğin ünlü reformcu mutasavvıfı Muhammed Nurü'l-Arabi (1813-1888) diğer bütün şeylerin yanı sıra temelde Bektaşileri ontolojilerinde Tanrı'yı "içkinleştirilmeleri" gerekçesiyle eleştirmiştir. Muhammed Nurü'l-Arabi'ye göre Bektaşilik içerisindeki bazı "kâfirlerin" yaptığı gibi, "yaradılana Allah demek" ne vahdet-i vücud ilkesine ne de "tevhid yoluna" uygundur; tam tersine "eşi benzeri olmayan bir inançsızlıktır" (mücerret küfür).[52] Muhammed Nurü'l-Arabi'nin tasavvuf içerisinde gerçekleştirdiği reformun tarikatlarının neredeyse tamamını kapsaması beklenirken ve bu reformlar birçok yönden Alici özelliklere sahipken Nurü'l-Arabi Bektaşiliğe sınır koymuştur. Bu da bilhassa Bektaşilerin bu dönemdeki olumsuz niteliğe sahip statüsünü bir kez daha gösterir.

Tarikat çevrelerinden bir başka Bektaşi karşıtı görüş Kahire'den, müteşerri mevlevi Şeyh Hüseyin Azmi Dede'den (1815-1893) yükselmiştir. Hüseyin Azmi Dede, Mehmed Arif'e benzer şekilde Bektaşiler ile İslâm'a "yabancı" olan diğer gruplar arasındaki tehlikeli ilişkileri özellikle Masonlarla olan içiçe geçmelere odaklanarak, yayıma hazırlanmış bir elyazmasında eleştirdi.[53] Hüseyin Vassâf (1872-1929) 1923'ten itibaren klasik ve geç Osmanlı tasavvuf şahsiyetleri üzerine ansiklopedik çalışmasında benzer bir argümanı takip etmiştir. Eserinde Bektaşiliğin farklı sapkın olarak nitelendirdiği öğretilerin tesirlerinden müteşekkil bir "halita-i (karma) itikadiyye" olduğunu da tekrarlamış ve özellikle Hurufiliğe vurgu yapmıştır.[54] Hüseyin Vassâf açıkça İshak Hoca'ya atıfta bulunarak Bektaşiliğin Sünni İslâmca çok yüksek bir saygınlık mertebesindeki sahabelere olan saygısızlıkları sebebiyle Sünniliğe tamamen karşı olduğunu söylemiş, onların Ehl-i Beyt'le olan ilişkisine "halkı avlamak" için kullanılan bir bahane demiştir.[55]

Kendisi de Nakşibendi olan Ahmed Safi (1851-1926)[56] 18 ciltlik *Sefine-*

51 *A.g.y.*, s. 402. "İmamilik" ile On İki Şia'yı kasteder. "İbahlik", dinî yasaklar da dahil olmak üzere kisinin her şeye izni olması (mübah) anlamına gelir ve bu nedenle bir tür antinomizm olarak anlaşılmalıdır.

52 Orijinali, "Taifei Bektaşiyyeye kendilerini nisbet eden melahide gibi bila süluki tevhid halka Hak demek [...] mücerret küfürdür", Abdülbaki Gölpınarlı, *Melamiler ve Melamilik*, İstanbul, 1931, s. 297 vd. Muhammed Nurü'l-Arabi bu iddialarla muhtemelen Bektaşilerce de aktarılan vahdet-i mevcud ontolojisine atıfta bulunmuştur. Bu vesileyle Cüneyd Yıldırım'a bu bilgi için teşekkür etmek isterim.

53 Azmi Hüseyin Dede, *Farmasonluk. Mühimmü'l-Beyan*, Milli Kütüphanesi, 06_Mil_ Yz_FB_119. Bu konuyla ilgili daha fazla bilgi kitabın 257 vd. sayfasında.

54 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, der. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, 5. cilt, 3. baskı, İstanbul, 2015 (ilk baskı 1923); 1. cilt, s. 494.

55 *A.g.y.*

56 Serap Aktaş, "Ahmet Safi Bey'in 'Sefinetü's-Safî' Adlı Eserinde Bektaşilik", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul, 1999, s. 54.

tü's-safi adlı eseriyle yaklaşık aynı dönemde, içerik olarak karşılaştırılabilir benzerlikler taşıyan fakat daha kapsamlı bir eser kaleme almıştır. Bu eserde kahve çeşitlerinden, zamanının önemli mutasavvıflarının ve âlimlerinin biyografilerine ve tasavvuf ile ilgili diğer konulara kadar çeşitli konular ele alınmıştır.[57] Ahmed Safi de Bektaşiler ile Ermeniler ve Rumlar gibi bir diğer dine mensup gruplar arasındaki sempatiden şüpheleniyordu.[58] Ancak temel eleştirisi inanç öğretisi ve ritüel içeriğineydi. İshak Hoca gibi Ahmed Safi de Bektaşilerin Hurufilerle kurduğu bağlantının veya sempati ilişkisinin olduğundan daha da kuvvetli olduğunu iddia etmiştir.[59] Kendisi, yine Mehmed Arif gibi Bektaşilerin gizli tarikat karakterini eleştirmiş[60] ve aynı derecede saygısızca ve bilgiç bir tavırla ayinleri tarif etmiştir: "Mudil (delalete düşüren)" ve "cahil" olarak tanımlanan Bektaşiler İslâm ibadetleri yerine başka ayinler yürütür, insanlara ilah gibi tapınır ve çok da bilmeden/yarı bilgili bir şekilde Kuran ayetlerini "aşırı Şii" (revafiz) bir üslupla yorumlar.[61] Ayrıca Ahmed Safi de hemen hemen tüm Bektaşi münekkitleri gibi dinî emir ve yasakların dikkate alınmamasını eleştirmiştir.[62] Benzer bir husus 1920'lerde Mevleviliğin başındaki Veled Çelebi'nin (1869-1950) Kızılbaş Alevileri ve Hurufileri rafızi olarak görmesi ve onların etkilerinden ötürü Bektaşilerin Hacı Bektaş Veli'den yabancılaştığı konusuna bir makalesinde rastlanabilir.[63]

Ahlâki anlatı

Pejoratif anlatıların ana hatlarından ikincisi Bektaşilerin sözde ahlâksız davranışlarıyla ilişkilenir. Bilhassa Esad Efendi ve İshak Hoca, Bektaşilere yönelik dinî suçlamalar ile ahlâki ayıplamalar arasında doğrudan bir bağlantı kurmuştur. Bahsi geçen ahlâki ayıplamalar öncelikli olarak cinsel içerik taşıyan bir retorik ve cinsel sapkınlık bağlamındaki kara çalmalarla ifade edilmiştir. Böylesi kara çalmalar din tarihinde pek çok örneğine rastlanan bir

---

57 ***A.g.y.*, s.** 56. Serap Aktaş'ın yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Aktaş, Bektaşilik ile ilgili çok mühim bilgiler içeren bu el yazmasından bazı bölümleri seçmiş ve detaylı bir şekilde transkribe etmiştir. Araştırmasına temel oluşturan bilgiler ve transkripsiyonu bu çalışmanın devamında kullanılır. Aktaş, "Ahmet Safi Bey", **s.** 68-163.

58 Ahmed Safi, ***Sefinetü's-safi,*** 18. cilt, SK, Mikrofilm-2096, **s.** 722-725; Aktaş, "Ahmet Safi Bey", **s.** 152-154.

59 Ahmed Safi, ***Sefinetü's-safi,*** 3. cilt, **s.** 322; 4. cilt, **s.** 357 vd.; Aktaş, "Ahmet Safi **Bey", s.** 144, 148.

60 Ahmed Safi, ***Sefinetü's-safi,*** 4. cilt, **s.** 357.; Aktaş, "Ahmet Safi Bey", **s.** 148.

61 Ahmed Safi, ***Sefinetü's-safi,*** 8. cilt, **s.** 721 vd.; Aktaş, "Ahmet Safi Bey", s. 152.

62 Ahmed Safi, ***Sefinetü's-safi,*** 4. cilt, **s.** 360; Aktaş, "Ahmet Safi Bey", **s.** 149.

63 Veled Çelebi, "Mevlevi ve Bektaşi Tarikatlerinin Menşeleri", ***İleri,*** 2243, (18.05.1924 tarihinde), **s.** 3. Ayrıca bkz. Ahmed Safi, ***Sefinetü's-safi,*** 18. cilt, **s.** 3343-3346; Aktaş, "Ahmet Safi Bey", s. 158-163.

araçtır:[64] Cinsel ahlâksızlık suçlaması, bir inanç grubunun mümkün mertebe en büyük reddiyesini tesis etmeye yöneliktir. Esad Efendi ve özellikle İshak Hoca, bunu çok plastik ve açık bir şekilde yapmış; bu minvalde cinsel bağlamlı kara çalmalara birkaç örnek vererek Bektaşileri son derece müstekreh kimseler olarak tanımlamaya uğraş göstermişlerdir.[65]

Böylesi kaba ve küfürlü iftiralar polemikler içerisinde istisnai niteliktedir, zira ne Mehmed Arif ne Hüseyin Vassâf ne Ahmed Safi ne de Veled Çelebi bu iftiraları yaymıştır, onlar eleştirilerini daha çok dinî ve siyasi argümanlar üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Bu, Osmanlı'daki en son ve Bektaşilere karşı açık ara en tarihî polemik, yeterince ilginç bir şekilde selefleri gibi bir Sünni din âliminden değil, büyük ölçüde seküler bir romancı olan Yakup Kadri'den gelmiştir (Karaosmanoğlu, 1889-1974). Yakup Kadri bu konuyla alakalı 1921 yılında en çok satan Türkçe kitaptan birisi olan *Nur Baba* romanını yazmıştır.

Önceleri tefrika olarak basılan, ardından kitap olarak çıkan ve hatta iki yıl sonra filmi çekilen roman İstanbul'da Çamlıca Tepesi'ndeki Bektaşi tekkesinde geçer. Kitabın isim babası Nur Baba'nın hayatı konu edilir. Yetim Nur Baba daha çocukken tekkenin o zamanın babası tarafından evlat edinilir ve babanın ölümünden sonra babanın dul eşi, yani üvey annesi ile evlenerek tekkedeki babalık işlevini üstlenir. Evlilikten hoşnut olmayan karizmatik babanın kadın takipçileriyle sayısız ilişkisi vardır.[66] Onun cinsel açıdan baştan çıkarıcı ve çok eşli yaşam tarzı daha yüksek bir ilahi sevginin bir ifadesi olarak topluluğu tarafından hoş karşılanır.[67] Romanın esas kahramanı Sünni bir çevrede sosyalleşmiş olan Nigar'dır.[68] Başlangıçta uygulamalarından hiç haz etmemiş olsa da Nigar'ın Bektaşilerin yaşam tarzlarına, bilhassa da Nur Baba'ya olan ilgisi şiddetle artar. Nihayetinde kocasını, çocuklarını ve zengin hayatını geride bırakır, Nur Baba'dan nasip alır ve baba ile bir ilişkiye başlar.[69] Okuyucu bazen bunun dünyevi ahlâki sınırları aşan daha yüksek ve mistik bir aşk olduğu hissine kapılır.[70] Ancak romanın sonunda Yakup Kadri, kahramanı Nigar'ı Nur Baba'nın ona karşı ilgisinin Nigar yaşlandıkça kaybolduğunu fark eden ve buna istinaden yıkılan, tamamen çöken bir kadın olarak tasvir etmiştir.[71]

---

64 Örneğin bkz. Jostein Børtnes, "Ketzerei und Sodomie", Hägg, Thomas (ed.), *Kirche und Ketzer. Wege und Abwege des Christentums*, Köln vd., 2010, s. 117-148.

65 Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, s. 169. Harputlu İshak Hoca, *Kaşifü'l-Esrar*, s. 8, 28 vd., 37-39, 79 vd.

66 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Nur Baba*, 15. baskı, İstanbul, 2008 (ilk baskı 1922), s. 33-45.

67 *A.g.y.*

68 *A.g.y.*, s. 56.

69 *A.g.y.*, s. 132-145.

70 Nur Baba Nigar'ı kendisinin kıblesi olarak tasvir eder. *A.g.y.*, s. 117.

71 *A.g.y.*, s. 149-178.

Bir roman elbette, yukarıda Osmanlı bağlamında sunulan teolojik-dinî yazılara kıyasla daha yeni ve farklı bir metin türüdür. Dinî metinlerin aksine romandaki Bektaşi tasvirlerinden yazarın zorunlu olarak Bektaşiliğe dönük bir tavır veya art niyete sahip olduğu sonucu çıkarılamaz. Yakup Kadri *Nur Baba*'nın ilk önsözünde romanının kurgusallığını vurgulamış ve Bektaşilere yönelik "gerçekle uyuşmayan türden" aşırı seksüalize edilmiş ayinlerden ve Bektaşilerin "müteassıp sofular" olduğu polemiklerinden uzaklaşmaya çalışmıştır. Romanını yukarıda bahsi geçen "şeni (iğrenç)" temaları ele almadığı için Bektaşiliğe bile bir hizmet olarak değerlendirmiştir.[72] Öte yandan Yakup Kadri kendisinin bahsettiği seküler pozisyondan daha çok yukarıda bahsi geçen polemik geleneğinin bir parçasıydı. Bu eseriyle Bektaşilerin cinsel ahlâksızlık ve sapkınlık iddialarına ilişkin çeşitli iddiaları yeniden üretmiş bulundu: Yalnızca Nur Baba'nın sayısız intim ilişkisi değil, aynı zamanda evlatlık oğul ile anne arasında, ensest sınırlarında dolanan evlilik gibi tasvirler Bektaşilerin ensest ilişkiye girdiğini varsayan eski polemikleri anımsatır.[73] Bektaşiler Yakup Kadri'nin romanında çok kişiyle aşk ilişkisi yaşama ve çok eşli ilişkiler kurma yoluyla hükümsüz ilan edilen geleneksel tip evlilik gibi ahlâki ve sosyal normların ötesine geçer. Hatta Bektaşilik muhakkak "aile hayatı aleyhine kurulmuş birtakım müesseseler"[74] olarak, tekkeleriyse "randevu mahalli" ve "muşaka yeri"[75] olarak da tanımlanır. Ayrıca Yakup Kadri Bektaşilerin aşırı alkol tüketimi söylemi üzerinde şekillenmiş olumsuz temaları sürdürür: Bektaşi tekkesi daha çok bir meyhane, dinî törenler ise daha çok yalnızca içki içmek üzere gerçekleşen toplaşmalar olarak tasvir edilir. Bektaşilerin bütün gün "sarhoş ve kayıtsız bir behimiyyet içinde" olduğu ve sadece uyurken rakı şişesinden ayrı durduğu söylenir.[76]

Diğer polemikler dinî argümanları ve Kuran'daki şarap yasağını kullanırken, bu tür Sünni teolojik argümanlara Yakup Kadri'nin romanında neredeyse hiçbir yerde rastlanmaz. Ancak Yakup Kadri zaman zaman mevcut kalıp yargılarla paralellik gösteren dinî argümanları kullanmak yoluna da başvurmuştur. Yakup Kadri, Nur Baba çevresinde örgütlenen ve cemaatin şahsını "Allah"[77] konumuna yükselttiği kişilik kültünü eleştirmiştir. Romandaki bir kahraman, Bektaşi dervişlerinin "İslâm'la olan bağlarını ve özgünlüklerini tamamen yitirdiklerini" bile iddia etmiştir.[78] Bu bağlamda Hacı Bektaş

72 A.g.y., s. 13.

73 A.g.y., s. 38 vd.

74 A.g.y., s. 91.

75 A.g.y., s. 49 vd.

76 A.g.y., s. 78.

77 A.g.y., s. 34, 43.

78 A.g.y., s. 74. Aynı roman kahramanı, bir "iptidai ve acemi bir elden" çilim olmayı gerektiğini söylerken Bektaşilerin temsili sanatlar ile alay ediyordu. A.g.y., s. 86.

Veli büyük bir mutasavvıf olarak tasvir edilir ve dinî lider ile cemaat arasındaki kopuş anlatısı yeniden üretilir. Sık sık, aynı zamanda Bektaşiliğin çöküşüne öfkeli olan "yaşlı ve dürüst Bektaşilerden" söz edilir ve idealize edilmiş eski Bektaşiler ahlâksız çağdaşlarla karşılaştırılır.[79]

Nur Baba romanının başarısı bazı yazarları benzer konuları ele alan taklit eserler yazmaya sevk etmiştir: Bektaşi babalar ile kadın müritler arasındaki benzer türden aşk ilişkilerini nispeten daha aşağılayıcı bir şekilde konu edinmiş eserlere örnek vermek gerekirse Peyami Safa'nın (1899-1961) 1927'de yayımlanan *Bektaşiler Arasında Bir Genç Kızın Hatıratı*[80] ve Niyazi Banoğlu'nun (1913-1992) 1945 tarihli *Bektaşi Kız* adlı romanlarından söz edilebilir.[81]

Sosyo-politik anlatı

Bektaşilerin hâkim kavrayış nazarında dinî ve ahlâki kusurları nedeniyle toplum ve devlet için bir tehdit oluşturdukları iddia ediliyordu, ki bahsi geçen tüm aktörler de bu konuda hemfikir görünüyordu. Esad Efendi, Bektaşilerin "ehl-i iman insanların kalıcı ve sağlam dinî temellerini yıkmak ve küçük düşürmek"[82] niyetinde olduğunu ima etmiştir. Sultan III. Selim'in taht-tan indirilip öldürülmesi örneğinde de olduğu gibi Yeniçeri Ocağı'na olan siyasi yakınlıklarından dolayı Bektaşiler yine Esad Efendi'ye göre imparatorluğun zayıflamasında etkili bir unsurdu.[83] Bu minvalde Bektaşiler tarafından desteklenen Yeniçerilere ve haliyle Bektaşilere karşı bir devlet müdahalesi gerekliydi. 1826 civarındaki olayların yaşandığı zamanın bir tanığı olan Şirvanlı Fatih Efendi Bektaşilerin Hz. Muhammed ve takipçilerinin düşmanı oldukları gibi Osmanlı hanedanı ve devletine düşman olduğunu söylenir. Hatta bu anlatıya göre Bektaşiler İslâm'a ve Osmanlı İmparatorluğu'na karşı harekete geçmek için İran ve Rum Hıristiyanlarıyla ittifak kurmaya çalışmışlardır. Bektaşilerin yasaklanması ve hatta idam edilmesi yerinde ve gerekli bir karar olarak düşünülüyordu.[84] Aynı şekilde Kuşadalı İbrahim Halveti Bektaşiliğin yasaklanması meselesini Yunan ayaklanması ve benzeri olaylar bağla-

79 *A.g.y.*, s. 13.

80 Meşhur yazar Peyami Safa bu eseri Server Bedi takma adıyla kaleme almıştır. Server Bedi, *Bektaşiler Arasında Bir Genç Kızın Hatıratı*, İstanbul, 1927.

81 Niyazi A. Banoğlu, *Bektaşi Kız*, İstanbul, 1945.

82 Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, s. 167. Orijinali: "Bünyan-ı raşinü'l-erkan-ı mutekadat-ı ehl-i iman hedme-i idlal ile viran itmek."

83 *A.g.y.*, s. 170 vd.

84 Örneğin Bektaşilerin Rumlara Osmanlı'ya karşı işbirliği teklif ettikleri ve İran-Osmanlı gerilimi-nin ardından savaş durumunda İran'a katılabilmeleri için İran'dan silah aldıkları iddia edilmiştir. Fatih Efendi, *Gülzar-i Fütuhat*, s. 19 vd.

mında İslâm ve Osmanlı Devleti için zor bir durumda gerekli bir adım olarak görmüş ve bu kararı memnuniyetle karşılamıştır.[85]

1826-1839 dönemine ait yazılar Bektaşilere karşı istenen önlemler alındıkça daha meşrulaştırılmış bir karaktere sahipken, Tanzimat'ın sonlarına doğru güçlenmiş bir Bektaşiliğe istinaden oluşturulan polemikler daha talepkâr bir karaktere bürünmüştür. İshak Hoca'ya göre Bektaşiler son otuz-kırk yıl içinde başka tarikatlara sızmış ve orada öğretilerini gizlice yaymışlardır, ki bu "rezaletle" mücadele kapsamında "ehl-i iman" bir İshak Hoca'nın harekete geçmesi "farz-ı kifaye" olmuştur.[86] Tüm bu suçlamalara rağmen hitabet kabiliyetleri sayesinde Bektaşiler öğretileri içerisine defahaten daha büyük grupları kazanmayı başarmışlardır. İshak Hoca yeniden Şiiliğe yakın olan veya nefsine düşkün olan grupların Bektaşilerin etkisi altında olduğunu söylemekle[87] onların diğer tarikatlara sızmaları takdirinde müteşerri gruplara da zarar verebileceklerini dile getirir:[88]

> Birçok mümin biraderlerimizin [...] ecdadının dinini terk eyleyüb mü'ebbeden cehennemde kalacak bir tarik-i dalalete salik olduklarını gördüğümüz vakitde nasıl sabır ve sükun olunabiliyor.[89]

İshak Hoca'ya göre Bektaşiler o kadar büyük bir tehlikeyi temsil ediyordu ki, bu durum hükümeti de Bektaşilere karşı yeniden kararlı adımlar atmak zorunda bırakmıştır.[90]

Mehmed Arif bunu daha geniş bir bağlama yerleştirmiştir: Batılı bir eğitim modelinden geçmiş fakat aynı zamanda müteşerri kimliğini korumuş yazar, bahsi geçen yazısında Hz. Muhammed'in hadislerini listelemiş ve buna istinaden İslâm dünyası ve çevresinin karşılaştığı zorlukların nedenlerini kendi düşüncesince Osmanlı entelijansında ziyadesiyle kabul gören Batı Avrupalı yazarların çalışmalarıyla yakın bir temas halinde yorumlamıştır, zira bu yorum, bilgeliğin peygamber kelamında da bulunabileceğini söyler.[91] Mehmed Arif'e göre İslâm dünyasının zayıflıklarının bir nedeni kendi iç karışıklıklarıdır.[92] Mehmed

---

85 Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 18 vd.

86 Harputlu İshak Hoca, *Kaşifü'l-Esrar*, s. 2 vd.

87 Burada ilk baskının ifadesi ikincisinden farklıdır. İlkinde ishak Hoca ana hedef kitleyi heretik Şiiler olarak, ikincisinde ise nefslerini takip eden insanlar olarak tanımlamıştır. Benjamin Weineck henüz yayımlanmamış bir makalesinde birinci ve ikinci baskılardaki bu farklılıkları araştırır ve bunları İslâmi mensubiyetin toptan bir inkârı olarak yorumlamıştır. Bu bilgileri benimle paylaştığı için kendisine bu fırsatla teşekkür etmek isterim.

88 *A.g.y.*, s. 5 vd.

89 *A.g.y.*, s. 171 vd.

90 *A.g.y.*, s. 171 vd.

91 Ali Akyıldız, "Mehmed Arif Bey", *DİA*, 28 (2003), s. 43.

92 Tagın, "Bektaşilik-Kızılbaşlık Eleştirileri", s. 89.

Arif'in Bektaşilik üzerine yazdığı reddiye bu bağlam temeline oturur:[93] Bu reddiye uyarınca Batı Avrupa devletleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun bazı kısımlarını "Hıristiyanlaştırmaya" ve oralara "Frenk medeniyetini" tanıtmaya çalışırken, bu dış tehlike karşısında İslâm'da birlik gerekliydi. Aynı söylemde bağlı kalmak gerekirse Bektaşiler ve ilgili grupların (Kızılbaş Aleviler gibi) kutuplaştırıcı tutumu Osmanlı İmparatorluğu'nu ve İslâm'ı içeriden zayıflatıyordu.[94] Bu nedenle Mehmed Arif'in sözlerinden hareketle Bektaşilere karşı harekete geçmek ve onları doğru yola çevirmek de devletin göreviydi.[95] Ahmed Safi de Bektaşilerin "anavatanı yıkma" niyetini savunmakla kalmamış,[96] buna dayanarak 1826 civarında devletin daha fazla misilleme yapmasını savunmuştur.[97]

Nur Baba romanında dahi sosyo-politik bir tehlikenin iması vardır: Bektaşiler Sünni bir kadının aklını çelip onu yanlış yola yönlendirir ve aile hayatından uzaklaştırır. Ancak İshak Hoca ve diğer Sünni âlimlerin aksine romancı Yakup Kadri Bektaşiliği müteşerri dindarlığı "doğru" bir alternatif olarak görmedi. Laik ve modern Türkiye'nin savunucusu ve Mustafa Kemal'in erken dönem destekçisi olan Yakup Kadri, Bektaşileri başarısız ve geri kalmış Osmanlı Devleti'nin güçlü bir sembolü olarak resmetmiştir.[98] Yakup Kadri diğer romanlarında Osmanlı toplumunun geri kalmışlığına değinmiştir.[99] *Nur Baba* eserinde Bektaşiler bu geri kalmışlığın zirvesi olarak görülür. Dolayısıyla Yakup Kadri'nin romanındaki Bektaşilik dinî sebeplerle değil, köhne bir sistemin parçası olduğu için, toplum ve devlet için bir tehdit oluşturuyordu. Din âlimlerinden tamamen farklı bir yönden bir tartışmanın konusu olsa da Bektaşilik Yakup Kadri için imparatorluğun çöküşünün bir belirtisiydi. 1920'lerde Fuad Köprülü gibi Türk milliyetçisi yazarlarca inşa edilen Bektaşilik söylemi Yakup Kadri'den farklı bir şekilde tartışılsa da, bazı Bektaşilik karşıtı anlatılar Üçüncü Bölüm'de daha detaylı olarak açıklanacağı üzere yeniden üretilmiştir. Ancak Yakup Kadri ve Köprülü Bektaşilik hakkındaki pejoratif tasavvurların Bektaşiliği eleştiren Ulema çevrelerinden çok uzaklarda varlık gösterdiğini ve bu fikirlerin Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk zamanlarına kadar taşındığını açıkça belirtir.

---

93 Mehmed Arif müminlerin sağlam bir bina gibi birbirlerini desteklemesi gerektiğini söyleyen bir hadisle Bektaşilik eleştirisine öncülük etmiştir. Mehmed Arif, *Binbir Hadis-i Şerif*, s. 397.

94 Mehmed Arif, *Binbir Hadis-i Şerif*, s. 415. Mehmed Arif kitabında Bektaşilere ek olarak Bektaşilerle tevella-teberra öğretisi gibi birçok fikri paylaşan Kürdistan'daki Kızılbaş Alevilerine de sayfalarca değinmiştir. *A.g.y.*, s. 406-413.

95 *A.g.y.*, s. 402.

96 Ahmed Safi, *Sefinetü's-safi*, 3. cilt, s. 321; Aktaş, "Ahmet Safi Bey", s. 144.

97 *A.g.y.*, 4. cilt, s. 358.

98 Polat, Nazım H., "Karaosmanoğlu, Yakup Kadri", *DİA*, 24 (2001), s. 465-468, burada, s. 466.

99 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Kiralık Konak*, 22. baskı, İstanbul, 2000 (ilk baskı 1922).

Özetle, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kabul edilmiş dini gruplardan açıkça dışlamaları gerektiği düşünülen Bektaşiler, dini, ahlaki ve siyasi düzeyde çeşitli ayrımcılık biçimlerine maruz kalmışlardır. Artzamanlı sıralama ve eşzamanlı karşılaştırma, özellikle yasaklar, ritüel uygulamalar ve söylem belirleyici Sünni İslâm'dan farklı öğretiler gibi şeriatın göz ardı edilmesini ve sözde ahlâksızlık suçlamalarını içeren anlatıların sürdüğünü gösterir. Bilhassa Bektaşilerin sözde ahlâksızlığı, onların sosyo-dinî bakımdan dışlanmış olduklarının en temel gerekçelerinden birisidir.

Bu bağlamda, adı geçen yazarların anlatıların üreticileri mi yoksa onları yeniden üretenler mi olduğu, anlatıların ilk defa kendileri tarafından mı türetildiği yoksa onların toplumda mevcut olan fikirleri mi yansıttıkları sorusu ortaya çıkar. Bektaşi Ahmed Rıfkı, 20. yüzyılın başlarında basılan bir metinde İshak Hoca'yı tamamen halkın dedikodularına atıfta bulunmakla suçlamış[100] ve böylece bu tür söylentilerin İshak Hoca'nın ürettiğinden ziyade onların halkta bir karşılığı olan, yazarlarca yeniden üretilen anlatılar olduğunu belirtmiştir. Yakup Kadri dahi romanın önsözünde Bektaşilerin "halkın lisanında" aşağılanıyor olduklarından söz etmiştir.[101] Buna benzer bir şekilde Mehmed Süreyya Baba eserinin giriş bölümünde toplumda Bektaşilik hakkında pek de iyi niyetli olmayan fikirler bulunduğuna değinmiştir.[102] Ancak bu tespitler ilk polemiklerden onlarca yıl sonra ortaya konmuştur. Bu, muhtemelen yazarların benimsediği mevcut anlatılar ve Osmanlı Devleti'nin dinî açıdan ayrımcı politikalarıyla birleşen ve içeriksel kapsama alanını genişleten anlatılar arasındaki karşılıklı ilişkiye tekabül eder. Ahmed Rıfkı bu metinlerin, bilhassa İshak Hoca'nın yazılarının geniş bir okuyucu kitlesine ulaştığını "Herkes merak içinde bu kitabdan birer tane edinir"[103] sözleriyle belirtmiştir.

Osmanlı Devleti'nin savunduğu Sünni-Hanefi İslâm anlayışının temsilcileri ve savunucuları olarak müteşerri âlimler, Bektaşileri dinî, ahlâki ve sosyopolitik menfur bir inanç grubu olarak gören dinî söylem üzerinde belirleyici bir etkiye sahipti. Dolayısıyla Bektaşilerin dönemin dinî söyleminin kendileri hakkındaki aşağılayıcı imajına şiddetle karşı çıkmaları şaşırtıcı değildir.

Nonkonformizmden konformizme: Bektaşilerce Sünnilik

Osmanlı Devleti'nin dinî ayrımcı siyaseti kadar pejoratif anlatılar da 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başlarında Bektaşilik tarihini emsalsiz bir şekilde belir-

100 Ahmed Rıfkı, ***Bektaşi Sırrı***, 1. cilt, s. 49.

101 Karaosmanoğlu, ***Nur Baba***, s. 13.

102 Şeyh Baba Mehmed Süreyya, ***Bektaşilik ve Bektaşiler***, İstanbul, 1912-1914, s. 3 vd.

103 Ahmed Rıfkı, ***Bektaşi Sırrı***, 1. cilt, s. 6.

lemiş ve aynı zamanda iç tartışmalara, hatta kamusal çatışmalara yol açmıştır: Zira bazı Bektaşiler Sünni İslâm yorumlarındaki farklılıkları açık bir şekilde belirtmiş, nonkonformist ve antinomist fikirlerle bu yorumlardan daha da uzaklaşmışken, bazı diğer Bektaşiler Sünni-Hanefi İslâm'a yakınlık aramış ve Bektaşiliğin bu İslâmi yorumla uyumlu, hatta onun bir parçası olduğunu savunmuşlardır.[104] Yalnızca ideal-tipik kavramıyla anlaşılabilecek olan nonkonformist ve konformist Bektaşiler ayrımının önemli bir yönü performatif tarzda yatar: Hangi eylemler performatifti ve daha geniş bir kitleye, bilhassa Sünnilere yönelikti? Öte yandan hangileriyse performatif olmayan, resmî olmayan görüşler olarak değerlendirilebilir? Bu ayrım performatif eylemler ve metinlerin performatif olmayanlardan genellikle pek beklenmeyen politik ve pragmatik hedefler içerebildiği ölçüde önemlidir. Haliyle bu bölüm için önemli olan, yayınlar ve yayımlanmamış metinler arasındaki ayrımın açıkça belirtilmesidir.

1840'lar Tanzimat'ının başlarında Bektaşiler Nesimi (yaklaşık 1369-1417/1418) ve Virani'nin (16. / 17. yüzyıllar) nazım ve nesir formunda yazılmış eserlerinin yanı sıra Şii düşüncesinden esinlenilmiş bir eser olan *Hüsniyye* gibi dinî açıdan kutuplaştırıcı eserler yayımlamışlardır:[105] Virani ve Nesimi Hurufiliğe yakın olup, Hurufi harf mistisizminde birçok şiir yazmış ve tenasüh ve hulul inançları gibi bazı hurufi öğretileri özelinde eserler kaleme almışlardır.[106] Nesimi, Hurufi inançlarından dolayı vahşice idam edilmiştir; idamından bu yana ismi sadece Bektaşi nefeslerinde değil, aynı zamanda Bektaşi ayin ve gülbenklerinde de önemli bir yere sahiptir.[107] *Hüsniyye* 16. yüzyılda Arapça yazılmış, kısa süre sonra Farsçaya ve 1850'lerde Osmanlı Türkçesine aktarılmış, Sünni İslâm'a karşı açık bir tavır almış bir Şii meyilli eserdir.[108] Kitap, esere ismini veren ve ana kahramanı olan Hüsniyye ile Abbasi Sultanı Harun Reşid'in (763-809) sarayındaki Sünni Ulema arasındaki bir anlaşmazlığı konu alır. Caferilik ve Ali taraftarı İslâm'da çok özel bir konumu olan İmam Cafer Sadık'ın (yaklaşık 699-765) bir öğrencisi olan Hüsniyye bilhassa hilafet konularında Sünni âlimlerin yanlış öğretilerini ortaya

104 Bektaşi dervişi ve araştırmacı yazar olan Şevki Koca bu bölünmeyi nonkonformist olanlar için "harabati" ve şeriat kurallarıyla uyumlu Bektaşiler içinse "müteşerri" kavramını kullanmak suretiyle iki farklı taraf olarak değerlendirmiş ve tartışmayı günümüze kadar sürdürmüştür. Şevki Koca, *Bektaşilik ve Bektaşi Dergâhları*, İstanbul, 2005, s. 21 vd., 120 vd.

105 Nesimi, *Divan-ı Nesimi*, İstanbul, 1844; Mehmed Rana, *Risale-i Hüsniyye*, İstanbul, 1853; Virani Baba, *Nazm-ı Neşr-i Hazret-i Virani Baba*, İstanbul, 1873.

106 Michael Reinhard Heß, *Die Sprache des Menschengottes. Untersuchungen zu Imād ād-Din Nāsimis (ca. 1400) türkischem Divan*, Aachen, 2009; Usluer, Fatih, "Virani Abdal Risaleleri", *AAD*, 6 (2012), s. 85-114.

107 Örneğin Nesimi'nin şiirleri gülbenklerin içine dahil edilmiştir. Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik. Erkan*, 8. cilt, Ankara, 2010, s. 39.

108 Fatih Usluer ve Sıdıka Demirsöz, "Risâle-i Hüsniye", *AAD*, 4 (2012), s. 67-121, 68.

koyar: Eserde 20 yaşındaki Hüsniyye Sünni tarafın ilk hilafetin Ebu Bekir'e ait olduğu, dolayısıyla İmam Ali'ye verilmediği iddialarını çeşitli tarihi anekdotlar ve Kuran'dan bazı delillerle geçersiz kılar.[109] Genç bir kadının, kendisinden daha yaşlı erkek âlimlerden oluşan bir toplulukla tartışmasında galip gelmesi muhtemelen söylemi bozan cinsiyet tasavvurlarından çok, dinî argümanlarının reddedilemez derecedeki gücüne dayanır.[110]

Öte yandan Bektaşi eleştirisi hususunda önceki bölümde adı geçen Ahmed Safi, tartışmalı Hurufi eseri *Aşkname*'nin yayımlanmasının müsebbibinin İstanbul'daki Karyağdı Tekkesi ve tekkeye matbaa kurmuş Necib Baba (ö. 1876) olduğunu belirtmiştir.[111] İshak Hoca'nın sert polemiklerini de tetiklemiş olan *Aşkname*, 16. yüzyılda yazılmış Hurufiliğin temel eseri *Cavidanname*'nin Türkçe çevirisidir. Halbuki Bektaşiler daha sonraki yayınlarında *Aşkname*'nin kendileri tarafından neşredilmediğini söylemiş olsalar da,[112] kitabın orada basılmış olduğu muhtemeldir çünkü Necib Baba nonkonformist metinlerin kendi tekkesinde basılması ve çevre camilere dağıtılmasına müsaade etmiştir.[113] *Aşkname*'de harfler ile ilahi tecelliler arasında bir bağlantı kuran ve tenasüh ve hulul öğretisini benimseyen Hurufiliğin çeşitli doktrinleri sunulur.[114] Yine bu doğrultuda, bundan birkaç yıl sonra içinde Hurufiliğe meyleden şair Virani'nin[115] ve pek çok Hurufi unsurunu kullanan Türabi Dedebaba'nın şiirlerinin bulunduğu başka eserler yayımlanmıştır.[116] Hacı Bektaş Veli'nin *Makalat*[117] adlı eseri gibi daha az kutuplaştırıcı ve daha konform eserler aynı zaman diliminde yayımlanmış olsa da, görünüşe göre Bektaşilerin yayıncılık faaliyetleri, ki bu devletin ve Sünni eleştirmenlerin aşağılayıcı ve ayrımcı tavrına verilen ilk performatif tepkidir, özünde mücadeleci ve çatışma yüklü idi. Daha önce de belirtildiği üzere 1874'te İshak Hoca'nın polemiklerinin başını çektiği yeni bir polemik dalgasını ateşleyecek olan tam da bu yayınlardır.

Bunu takriben 1870'lerin sonlarından itibaren diğer bazı Bektaşi aktörler Sünni İslâm'a performatif bir yaklaşımla tepki göstermişlerdir: Çoğunlukla

---

109 Mehmed Rana, *Risale-i Hüsniyye*. Eserin tam ve titiz hazırlanmış transkripsiyonu için bkz. Usluer/Demirsöz, "Risâle-i Hüsniye".

110 Daha açık konuşmak gerekirse metin kendisini tam da bu nedenle söylemi belirleyen toplumsal cinsiyet tasavvurlarının içerisinde bulur.

111 Ahmed Safi, *Sefinetü'ş Şafi*, 3. cilt, s. 321; Aktaş, *Ahmet Safi Bey*, s. 144.

112 Örneğin Ahmed Rıfkı, *Bektaşi Sırrı*, 1. cilt, s. 139.

113 BOA, MF.MKT.16.177, 15.01.1874; BOA, MF.MKT.17.63, 28.02.1874. Müneccim (astrolog) olduğu herkesçe kabul edilen Necib Baba camilere takvimler (sal-ı takvim) dağıtmış ancak devlet şeriat kuralları ihlalini gerekçe gösterip takvimlerin basımını ve dağıtımını durdurmuştur.

114 Firişteoğlu Abdülmecid, *Aşkname*, İstanbul, 1871.

115 Virani Baba, *Nazm-ı Neşr-i Hazret-i Virani Baba*.

116 Türabi Baba, *Divan-ı Türabi*, İstanbul, 1877/8. Ayrıca bkz. Biro Azar, "Türabi Dede-Hurûfîlik ve Risalesi Üzerine", *AAD*, 5 (2013), s. 115-128.

117 *Makalat*, *Vilayetname* başlığıyla yayımlanmıştır. *Vilayetname*, İstanbul, 1871.

doğrudan Sünni âlimlerin yukarıda bahsi geçen yazılarına atıfta bulunmak suretiyle Bektaşiliğin esas itibariyle Hurufilik değil, Sünni İslâm içerisinde bir grup olduğunu vurguladılar. Yaşamı hakkında fazla bilgi sahibi olmadığımız entelektüel Ahmed Rifat (ö. 1875/76)[118] Bektaşilik üzerine yayımlanmış ilk sistematik eseri olacak olan *Mir'atü'l-Mekasid* adlı eserinde Bektaşiliği başka tarikatların ve Sünni İslâm tarafına doğru taşımıştır: "İmdi derviş olana [...] Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat mezhebi üzere kaim ve müdavim olmak lazım gelür."[119]

Dolayısıyla Bektaşilerin de şeriat kurallarına uymaları, namaz kılmaları, alkolden uzak durmaları ve ilk dört halifeyi saygıyla anmaları gerekiyordu.[120] Ahmed Rifat'ın, İmam Ali'nin ve Ehl-i Beyt'in olağanüstü önemini vurgulamış olmasına karşın Sünni İslâm dışındaki hiçbir mezhebin müminleri kurtuluşa yönlendirmeyeceği hususu onun için şüphe götürmez bir gerçekti.[121] Ahmed Rifat yine benzer şekilde Nakşibendilikle Bektaşilik arasında tarihî bir kardeşlik kurmuştur. O, her ikisinin de Türkmen mutasavvıf Ahmed Yesevi'ye kadar uzandığını, dolayısıyla akraba tarikatlar olmaları gerektiğini belirtir. Bu tezini her iki tarikatta da karşılığı olan, aktarımın peygamber Muhammed'den Ebu Bekir'e doğru olduğu silsile ile desteklemiştir[122] ancak hemen hemen tüm tarikatlar silsilesinin ilk halkasını İmam Ali ile başlatırken, Nakşibendilikte ilk şahsiyet Ebu Bekir'dir.[123] Bilindiği üzere Ebu Bekir ile İmam Ali arasındaki ilk hilafet tartışması İslâm'ın Şii ve Sünni olarak ikiye ayrılmasına yol açmıştır. Hemen hemen tüm Şii ve Alici kolların temel özelliği Ebu Bekir'in halifeliğini reddedip İmam Ali'yi desteklemeleridir. Bu koşullar altında Ahmed Rifat'ın gereğinden fazla bir şekilde Bektaşiliği İmam Ali'den ziyade Ebu Bekir üzerinden ilerleyen bir gelenek çizgisine yerleştirmesi, Bektaşiliği diğer tarikatların bir çoğundan daha fazla Sünni yapmıştır.

Ahmed Rifat bu Sünnileşme tezini korumak amaçlı Bektaşilerin ayin-i cem, tenasüh ve hulul inancına sahip inanç öğreti ve ritüellerinden ya da 1826'daki yasak gibi tarihî olaylardan; Sünni bir söylemle uzlaşmayan hu-

---

118 Bir yandan kendisinin nasipli bir Bektaşi olduğuna dair hiçbir kanıt bulunmadığını, öte yandan "Miratü'l-Mekasid" öncesinde Ahmed Rifat'ın çoğunlukla memurlar ve Osmanlı Tarihi şeyhülislamları hakkında biyografiler yazdığını belirtmekte bilhassa fayda vardır. (Salih Çift, "Giriş", *Ahmed Rifat, Gerçek Bektaşilik. Mir'atü'l-Mekasid fi Def'i'l-Mefaşid*, der. Salih Çift, İstanbul, 2007, s. 15-22). Bu eserlerden hareketle kendisinin devlet idaresine ve söylemi belirleyen Sünni İslâm'a kurduğu yakınlık tasdik edilebilir.

119 Ahmed Rifat, *Miratü'l-Mekaşid fi def'il-Mefaşid*, İstanbul, 1876, s. 101; Çift, "Giriş", s. 82-92, 99-102.

120 Ahmed Rifat, *Miratü'l-Mekaşid*, s. 12 vd., 107, 301; Çift, "Giriş", s. 82-92, 99-102.

121 Ahmed Rifat Bektaşiliği, Caferi ve Şii İslâm'dan açıkça uzaklaştırmıştır. Ahmed Rıfat, *Miratü'l-Mekaşid*, s. 101 vd., 193 vd., 266 vd.; Çift, "Giriş", s. 92-101.

122 Ahmed Rifat, *Miratü'l-Mekaşid*, s. 41 vd.

123 John Sp. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, s. 149.

suslardan kaçınmıştır.[124] O, halvet[125] gibi başka tarikatlarda varlık gösteren ritüellerin Bektaşilikte olmamasını Bektaşiliğin tarihsel bir dönüşüm geçirdiği şeklinde anlatmıştır. Ahmed Rifat, İshak Hoca'nın söylemi uyarınca Hurufiliğin Bektaşilik içerisine sızması nedeniyle Bektaşi tarihinde meydana gelen değişimi de açıklayan bazı hikâyeleri konu almıştır.[126] Bu, İshak Hoca'nın iddia ettiği gibi Bektaşiliğin tümünü olmasa da, bazı kısımlarını tahrif etmiştir. Bu da, bilhassa Sünni olarak tarif edilen Hacı Bektaş Veli'nin aksine bazı Bektaşilerin şeriat yasasını neden hiçe saydığını açıklar.

Ahmed Rifat, Bektaşiliğin nasıl olması gerektiğine dair normatif fikrini belirtmiş ve sadece örtük olarak da olsa, nonkonformist Bektaşileri eleştirmiştir.[127] Başlıca ilgi alanı Bektaşiliği Osmanlı İmparatorluğu'nda yerleşik Müslüman din kültürleri içinde konumlandırmaktır. Bu amaçla Ahmed Rifat Bektaşilerin öğretilerini diğer tarikatlar ve Sünni İslâm'ınkilerle uyumlu bir şekilde sunmuştur.

19. yüzyılın sonlarında Dedebaba Mehmed Hilmi Dedebaba'nın (1842-1907) iddiaları da benzer bir istikamette ilerlemiştir: Ahmed Rıfat gibi o da Bektaşiliği müteşerri bir tarikat olarak kurmaya çalışmıştır.[128] Yayımlamak istediği ancak II. Abdülhamid sansüründen geçemediği için İshak Hoca'ya el yazısıyla yazılan bir reddiyesinde Hilmi Dedebaba tıpkı Ahmed Rifat gibi İshak Hoca'nın iddialarına karşı çıkmıştır.[129] Hilmi Dedebaba Bektaşilerin tekkelerinde düzenli olarak namaz kıldıkları, tenasüh değil kıyamete inandıkları ve Hanefi mezhebine mensup olduklarını vurgulamıştır.[130] Hilmi Dedebaba da Bektaşi silsilesini Ebu Bekir'le; oluşturduğu bir diğer silsileyi ise İmam Ali ile başlatır.[131] Ahmed Rifat'a benzer şekilde Bektaşilerin zaman zaman Hurufilikle ilgilendiklerini kabul etmiş ancak bunun her iki grubun kurumsal bir denklem içerisinde el ele yürümelerine sebebiyet vermediklerini belirtmiştir.[132] Buna örnek olarak Hilmi Dedebaba bazı "Bektaşi gençlerin" muhtemelen alkol tükettiklerini ancak bunun Bektaşilikte alkol tüketi-

---

124 Çift, "Giriş", s. 71-74.

125 Halvet bir dervişin genellikle 40 gün boyunca kendisini yalnızca ibadete adadığı bir inziva türüdür.

126 Ahmed Rifat, *Miratü'l-Mekaşid*, s. 147-154; Çift, "Giriş", s. 80 vd.

127 *A.g.y.*

128 Mehmed Ali Hilmi Dedebaba, *Er-redd-i Ali Kitab-ı Kaşifü'l-Esrar*, TKHBVA, B. 207, s. 33b-38a; Yüksel, Müfid, *Bektaşilik ve Mehmed Ali Hilmi Dedebaba*, İstanbul, 2002, s. 141 vd.

129 Hilmi Dedebaba, *Er-redd*. Yüksel'in tefsiri, *Hilmi Dedebaba*, s. 126-150.

130 Hilmi Dedebaba, *Er-redd*, s. 25b, 28b-31a, 33b-38a; Yüksel, *Hilmi Dedebaba*, s. 141.

131 Hilmi Dedebaba Ebu Bekir üzerinden ilerleyen "gizli silsile" (silsile-i sefi) ile İmam Ali ile başlayan "açık silsile" (silsile-i cehri) arasında ayrım yapmıştır. Hilmi Dedebaba, *Er-redd*, s. 18a-19a; Yüksel, *Hilmi Dedebaba*, s. 139. Başka bir bağlamda böylesi bir ayrımın yapıldığı bilinmiyor.

132 Hilmi Dedebaba, *Er-redd*, s. 3a vd.; Yüksel, *Hilmi Dedebaba*, s. 139. Örneğin şöyle belirtmiştir: "Biz Fazl-ı Hurufi'yi tanımıyoruz", Hilmi Dedebaba, *Er-redd*, s. 30b; Yüksel, *Hilmi Dedebaba*, s. 141.

mine müsaade edildiği anlamına gelmediğini söylemiştir.[133] Hatta Hilmi Dedebaba meyhaneleri kapattığı için Sultan II. Abdülhamid'i övmüştür.[134] Cinsel sefahat suçlamasını kesinlikle reddederek, bunun Bektaşilikte değil İshak Hoca kadar şiddetle eleştirdiği Hurufilikte bir karşılığı olduğunu ilave etmiştir: Hurufilere alkol tüketip tüketmedileri soruları sorulmalı diye eklemiş fakat bu hususun Bektaşilere tekabül etmediğini söylemiştir.[135] Hilmi Dedebaba'nın eseri de Hurufilik ve Bektaşiliği kesin olarak ayırmış, Bektaşiliği söylemde tahammül edilen dinî kültürler arasına dahil etmeye çalışmıştır; dolayısıyla Bektaşilik ile diğer tarikatlar arasında yapılan karşılaştırmalar şaşırtıcı değildir.[136]

Hilmi Dedebaba, cinsel ahlâksızlık suçlamalarına yanıt verme konusunda bir istisnaydı. Bektaşilerin diğer yazılarının çoğu, Ahmed Rıfkı gibi, "ağza alamayacak" kadar aşağılayıcı bu karalamaları pek ele almıyordu.[137] Ancak onların *Nur Baba* romanına nazaran tepkileri daha da belirgindi: Bektaşiler makalelerin, monografilerin ve Yakup Kadri'yi hedef alan şiirlerin[138] yayımlanmasına ek olarak, oyunculara ve diğer yetkililere saldırmak suretiyle romanın 1922'de filmleştirilmesini de engellemeye teşebbüs etmişlerdir.[139]

Hilmi Dedebaba'nın müridi Mehmed Süreyya Münci Baba, mürşidinin Bektaşiliğin müteşerri çeşitlemesini doğrulamıştır. Mürşidine atıfta bulunarak[140] 1910'lardan kalma bir yayında şeriata ve peygamberin Sünnetine uyma gereğini vurgulamıştır. Bunu yaparken "cühela, budala, ahmaklar"[141] olarak gördüğü nonkonformist Bektaşilere yönelik ağır ithamlarda bulunmayı da ihmal etmedi. Zira şeriata uymayan Bektaşi değil, "müfsid (fesat çıkaran), mülhid, münafikdir".[142] Mehmed Süreyya Münci Baba da Bektaşiliği Sünniliğe yaklaştırmış ancak bunu Ahmed Rifat ve Hilmi Dedebaba'nın aksine Bektaşilikte var olan Şii-Alici karakterleri inkâr ederek değil, Şii ve Sünniliği uyumlu bir yapıya sokup farklılıklarını göreceleştirerek gerçekleştirmiştir:

---

133 Hilmi Dedebaba, *Er-redd*, s. 24a; Yüksel, *Hilmi Dedebaba*, s. 140.

134 *A.g.y.*, s. 125.

135 *A.g.y.*, s. 141.

136 Hilmi Dedebaba, *Er-redd*, s. 25a, 44b-46a; Yüksel, *Hilmi Dedebaba*, s. 141 vd.

137 Örneğin Ahmed Rıfkı, *Bektaşi Sırrı*, 1. cilt, s. 110-112.

138 Örneğin Bezmi Nusret, *Nur Baba Masalı*, İstanbul, 1922. Daha detaylı bir çalışma için bkz. Cafer Gariper ve Yasemin Küçükcoşkun, "il. Meşrutiyet Döneminde Yayımlanan Nur Baba Romanı ve Yarattığı Akisler", *Bilig*, 47 (2008), s. 45-78; Ahmet Demir, "Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Nur Baba'sı İçin Döneminde Bir Reddiye. Nur Baba Masalı", *TKHBVD*, 80 (2016), s. 51-78.

139 Gariper/Küçükcoşkun, "il. Meşrutiyet Döneminde Yayımlanan Nur Baba Romanı ve Yarattığı Akisler", s. 68-71.

140 Şeyh Baba Mehmed Süreyya, *Bektaşilik ve Bektaşiler*, s. 22; 25.

141 *A.g.y.*, s. 20.

142 *A.g.y.*, s. 23.

Her kim Ehl-i Sünnetdir bir zarure Şi'adır. Her kim Şi'adır bir zarure Ehl-i Sünnetdir.[143]

Benzer şekilde, daha önce sıklıkla adı geçen Ahmed Rıfkı *Bektaşi Sırrı* adlı eserinde İslâm'daki mezhep farklılıklarını görelileştirmiş ve mezhepleraası birlik kurulması lehinde konuşmuştur. Ahmed Rıfkı bu görüşünü "Dünya medeniyeti, dünya siyaseti ve dünya idrakına" önderlik etmesi gereken İslâm'ın, kendisini Şii ve Sünni diye ikiye ayırarak frenlemesini, "utanç verici bir mağduriyet" olarak yorumlamış ve buna ancak bir "İslâm birliği" ile karşı konulabileceğini söylemiştir.[144] İshak Hoca ve diğer yazarların Bektaşilere yönelik taşlamaya varan eleştirileri bu birliği tehlikeye atmıştır.[145] Dolayısıyla Ahmed Rıfkı temelde İslâm birliğinin Bektaşiler tarafından engellendiğini gören Bektaşi eleştirmenlerinin argümanlarını tersine çevirmiştir. Diğer pan-İslâm kavramlarına benzer şekilde, şeriat kavramı da Ahmed Rıfkı için bu birliğin temel yapısını temsil ediyordu. Ona göre şeriat tüm Müslümanların uyması gereken bir kurallar bütünüdür, tasavvuf yolu şeriatın emirlerini askıya alamaz.[146] Nihayetinde her grubun saflarında "kötü insanlar" bulunduğundan, tek bir Bektaşinin şeriatı hiçe sayması tüm Bektaşiliğin ortaklaştığı bir karar olarak aktarılmamalıdır.[147] Kendisinden önceki Bektaşi yazarları gibi Ahmed Rıfkı da Hurufi ve Bektaşilerin eş koşulmasına karşı çıkmıştır. Bektaşilik ve Hurufiliğin temelde farklı inanç öğretilerine sahip olması nedeniyle bazı Bektaşilerin Hurufiliğe duyduğu ilginin tüm Bektaşiliği etkilediği sonucuna varılmamalıdır. Hurufilik "ne akla ne mantığa ne diyanete ne şeriata münasebeti" olan "meslek-i batıl"dır.[148] Ahmed Rifat ve Hilmi Dedebaba gibi Ahmed Rıfkı da nihayetinde Hurufiliği kötülemek pahasına Bektaşiliği şeriat ve sünnete uygun bir din tasavvuru olarak sunmaya çalışmıştır. Bu amaçla Rıfkı, yukarıda aktarıldığı üzere Sünni ulemanın Bektaşiliğe yaptığı gibi, Hurufiliğe pejoratif sıfatları yakıştırmıştır.

Aylık çıkan *Muhibban* dergisinin editörü Hacıbeyzade Ahmed Muhtar da iki inanç grubunu yakınlaştırmaya çalışmıştır: Kendisi de bizatihi Rıfai ve Bektaşi olan[149] Ahmed Muhtar'ın dergisi özellikle son baskılarında Babıâli'ye gönderdikleri dilekçelerle[150] Osmanlı İmparatorluğu'ndaki birçok tarikattan

143 *A.g.y.*, s. 10.

144 Ahmed Rıfkı, *Bektaşi Sırrı*, 1. cilt, s. 96. Orijinalinde, "Bu ittihadiyle cihan-ı medeniyyetin, cihan-ı siyasetin, cihan-ı idrak [...] bütün mukederatını tedvir idecek olan alem-i İslâm içinde bu misillü tefrikalar bulunması, hatta Şii ve Sünni farkları bile muayebatdandır".

145 *A.g.y.*, s. 57, 149.

146 *A.g.y.*, s. 41, 45.

147 *A.g.y.*, s. 60. Orijinali: "Her yerde [...] fena ademler bulunabilir."

148 *A.g.y.*, s. 67.

149 *Ahmed Muhtar Bey*, SK, Revnakoğlu-195.

150 Örneğin, "Makam-ı Sadaret-i Uzmaya", *Muhibban*, 3/3 (1918), s. 1 vd.

biri olarak Bektaşiliği yeniden kurma hedefinin izini süren siyasi bir düzlemde ilerlemiştir. Ahmed Muhtar ve dergisinin diğer yazarları Bektaşiliğin de içinde yer alması gereken bir tasavvuf çoğulculuğunu savunmuşlardır: Zira bütün tarikatlar, derginin çeşitli yerlerinde dendiği gibi, "hakkdır".[151] Ayin ve doktrin bakımından farklılık gösterseler de, hepsi aynı amaca hizmet ederler.[152] Herkes kendisini mutlu eden yolu izlemelidir: İster Kadiri olsun, ister Mevlevi, isterse Bektaşi; yollar farklı olsa da dervişlik yolunda yürüyen herkesin istikameti birdir.[153] Ahmed Muhtar bu nedenle Şii ve Sünni mezhep ayrımını da eleştirmiş ve örneğin Şiilere İmam Hüseyin'in öldürülmesi vakasını Sünnilerle ilişkilendirmekten kaçınması gerekildiğini salık vermekle eski ihtilafların çözülmesi çağrısında bulunmuştur.[154] Zira bu hususta her iki grubun da kardeş olması gereken tam olarak peygamberlik ailesiyle kurdukları bağdır. *Muhibban* dergisinde bir yazar, "muhabbet-i Ehl-i Beyt din-i zemin"[155] olduğunu yazmıştır çünkü Sünniler, Ehl-i Beyt'e saygı duymuş, öldürülmelerine aynı Bektaşiler ve Şiiler gibi yas tutmuş ve Ehl-i Beyt hasımlarına karşı çıkmışlardır. Ehl-i Beyt'e duyulan saygı her iki mezhebi birbirinden ayırmak yerine birbirine bağlar.[156] Mezhepsel bölünmede ısrar etmek nihayetinde yalnızca İslâm'ı ve Osmanlı İmparatorluğu'nu zayıflatmak isteyen Çarlık Rusyası gibi diğer devletlerin işine gelir.[157]

Aynı şekilde Bektaşi babası Hüseyin Nesimi Giridi de Birinci Balkan Savaşı'nın hemen ardından Hıristiyan devletlerden, bilhassa Rus İmparatorluğu'ndan ama aynı zamanda Fransa ve İngiliz İmparatorluğu'ndan İslâm'a yönelik bir tehdit geldiği fikrine kapılmış ve nihayetinde din ve devlet birliğini talep etmiştir. Ancak Hüseyin Nesimi Giridi Sünniler ile Şiiler veya Bektaşiler arasındaki mezhepsel ve dinî ihtilaflara doğrudan değinmemiş, yalnız-

151 Livaü'l-hak Halil, "Tekyeler Teşkilatı ve Terbiyye-i İçtimaiyemizde Tesiratı", *Muhibban*, 3/4 (1919), s. 7 vd.; Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Cemiyyet-i Sufiyye-i İttihadiyye Teşekkül Ediyor", *Muhibban*, 2/1 (1911), s. 109-112, burada, s. 109 vd.

152 Livaü'l-hak Halil, "Tekyeler Teşkilatı", s. 7 vd.

153 *A.g.y.*, s. 8. *Muhibban* dergisinde bu düşünce şöyle geçer: "Kadiri yolı... Mevlevi yolı... Gülşeni yolı... Bektaşi yolı... ilah. Bu yollarda gidenler hep bir merkeze ulaşmışlar ve ulaşmak içun gitmişler. Herkes, kabe-i maksuda bir yoldan gidemezdi."

154 Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Sırat-ı Müstakim'de Okunmuştur. Buhara'da Sünnilerle Şiiler", *Muhibban*, 1/6 (1910), s. 42-45, burada, s. 45.

155 Hoca Vildan Efendi, "Bir Dergâhın Aşure Gicesinde. Hoca Vildan Efendi Hazretlerinin Vaazarı", *Muhibban*, 2/2 (1911), s. 113-115, burada, s. 114.

156 *A.g.y.*, s. 113 vd.; Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Gümülcine Meb'usı Hoca Fehmi Efendiye Ma'lum ola ki", *Muhibban*, 2/2 (1911), s. 115-117, burada, s. 116. Ahmed Muhtar'ın yaklaşımı dinî olarak tamamıyla çoğulcudur, O sadece Bektaşi ve Sünni İslâm'ı birbirine yakınlaştırmaya uğraşmamış, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tüm din gruplarını imparatorluğa sadık bir Osmanlıcılık fikri altında bir araya getirmeye çalışmıştır.

157 "Hariciye Nazırı Rıfat Paşa Hazretlerine", *Muhibban*, 1/10 (1910), s. 83 vd., burada, s. 84; Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, *Cemiyyet-i Sufiyye-i İttihadiyye Teşekkül Ediyor*, s. 110; "Oradan Buradan", *Muhibban*, 2/4 (1911), s. 132.

ca Bektaşiliğin de bu İslâmi sınırlar içinde olduğu varsayımını öne sürmüştür.[158]

Daha çok safların kendi çevresinde ve daha az performatif bir tavırla olsa da nonkonformist tutum devam etti. Örneğin günümüzün en tanınmış Bektaşi şairleri arasında yer alan Edib Harabi (1853-1917) ve Sıdkî Baba (1865-1928) birçok şiirde ulemayı hedef alan hiciv geleneğine bağlı kalmıştır. Şiirlerinde kullandıkları temel konulardan birisi, dinin iç boyutuna duyarlı insanlar ile kendilerini dinî kuralların yüzeysel olarak gözetilmesine adayanlar arasındaki antropolojik ikilik etrafında dönüyordu. Şiirlerin çoğunda ikinci kategori açıkça Sünni İslâm âlimlerini tasvir ediyordu. Harabi'ye göre dinin dışsal boyutuna değinen Sünnilik, mensuplarına gereksiz yere "duvara karşı" dua etmelerini salık veriyordu ki bu, Mekke'de Kabe'ye bakan bir cami mihrabına bir göndermedir. Öte yandan onlar Kuran'ın gerçek anlamını bilemez, bunu içsel dine aşina olan Bektaşilerden öğrenmeleri gerekir.[159] Sıdkî Baba'nın bir şiirinde bu dikotomi daha da belirgin bir şekilde dışa vurulur. Şair, Alici İslâm'ın tarihsel bilincinde Muhammed'in ailesi ve onların muhalifleri arasındaki ilk çatışmaya atıfta bulunan bir dizeyle, "Siz Emeviler, biz Haşimiler" diye başlayarak[160] Sünniler ve Bektaşiler arasında köprülenemez bir uçurum görür:

Siz kazibi, biz salihi [...]
Siz Azami, biz Caferi,
Siz bir yana, biz bir yana.[161]

Sünni-Hanefilik ve Şii-Caferiliğin ahlâki boyutlara sahip karşı karşıya getirmesi ve kendisini Şii-Caferi safında konumlandırmasıyla Sıdkî Baba, kendisini açıkça Caferi olarak ilan etmiş ve bilinçli olarak Sünni İslâm'a karşı çıkmıştır. Sıdkî Baba ve Harabi Baba doğrudan Sünnilere hitap etmiş olsalar da, bu zamanın Sünnilerinin onların şiirlerini gerçekten dinlemiş veya okumuş olduğu anlamına gelmez. Şiirler muhtemelen öncelikle Bekta-

158 Hüseyin Nesimi Giridi, *Şahib-i Zuhur. Cenab-ı Haydar Kerrarın Tebşirat Gaybelerini Müeyyid*, İstanbul, 1913.

159 Bektaşilikte namazın yönü vahdet-i vücud inanç öğretisi uyarınca insana, daha doğrusu mürşide doğrudur. Şiirin aslı, "Divara karşı secde etmek bize ne hacet [...] Ey vaiz-ı riyakar Kuranı bilinmiyorsun. Gel anla zira, Kuran kelamımızdır", Edib Harabi, *Divan*, der. Kemal Üçüncü, Ankara, 2012, s. 264. Harabi'nin Sünni-Hanefi müteşerri ritüellerine karşı bir başka nonkonformist şiiri için bkz. s. 210.

160 Bektaşi ve diğer Alici ve Şii tarih bilincine göre dikotomiyi yaratan gerilim peygamber ailesi, Haşimiler ve Mekke'deki hükümdarlar, Emeviler arasındaki gerilimle başlar ve Hüseyin'in Kerbela'da şehadetiyle en yüksek noktasına ulaşır. *Tefrikanın Temmerüsü*, AQSH, K. 725, DO. 59, s. 1; *Erkanname*, 1907/8, AQSH, K. 725, DO. 17, s. 220-227; Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, *Sırat-ı Müstakim'de Okunmuştur*, s. 44.

161 Sıdkî Baba, *Sıdkî Baba Dîvân*, s. 48 vd. "Azami" (imamların en büyüğü) Sünni-Hanefi mezhebi tarafından Ebu Hanife'ye hitaben (699-767) kullanılan bir sıfattır.

şi çevrelerinde dolaşıyordu, bu da onların Sünni çoğunluk toplumu açısından ancak dolaylı olarak performatif kaynaklar olarak yorumlanabilecekleri anlamına gelir.[162]

19. yüzyıla ait yayımlanmamış erkannamelerde bile, Caferi İslâm'daki bu konum açıkça görünür. Kendilerinin inançsal açıdan nerede konumlandırdıklarının bir kanıtı olması gereken bir gülbenkte (ispat tercümanı) Bektaşiler kendilerini açıkça Caferi mezhebinin bir parçası olarak tanımlarlar, bu mezhep dışında kalanlarsa "batıl"[163] durur. Ancak Yılmaz Soyyer "Caferi" kategorisinin Bektaşiler nezdinde İran'daki On İki Şii İslâm'dan farklı bir içerimi olduğunu ve onların bu mezhebe ait olmadıklarını doğru bir şekilde ifade etmiştir.[164] Ancak yine de Bektaşiler kendilerini açık bir şekilde Sünni İslâm'a karşı olan bir inanç olarak konumlandırmaya devam eder.

Ayrıca Bektaşilerin hususi yaşamlarında kullandıkları, yayına yönelik olmayan diğer cönklerde, performatif olmayan tasavvurlar hakkında bazı bilgiler bulunur: Bektaşiler entelektüel açıdan ve kamuya etkileri bağlamında kendilerini apodiktik olarak Hurufilikten uzaklaştırmış, dolayısıyla Sünni İslâm'la bir yakınlık kurmuş olmalarına rağmen, yine de cönkleri kuşku götürmezcesine Hurufi unsurlarla doluydu. Çoğu zaman içeriksel olarak Ehl-i Beyt'e atıf taşıyan astrolojik ifadelerin de yer aldığı bu cönklerde çeşitli sayısal hesaplamalar mevcuttur.[165] Zaman zaman harfler, şifa veya diğer nimetlerin edinilmesi maksadıyla okunan, mukabil dualarla hesaplanırdı.[166] Hatta entelektüel Bektaşi Rıza Tevfik biraz daha ileri gitmiş ve zamanın Bektaşilerinin büyük çoğunluğunun Hurufi olduğunu söylemiştir.[167]

İsmi bilinmeyen bir yazar 1920'lerden kalma bir cönkte Bektaşiler ile Sünni Müslümanlar arasındaki anlaşmazlığın Bektaşilerden kaynaklanmadığını çünkü Bektaşilerin Sünnilere karşı asla bir "mücadele" yürütmediğini ve hak yoluna yönlendiren ilk üç halifeye saygı göstermeyi asla ihmal etmediği-

---

162 Örneğin Sıdkî Baba, gençliğinden itibaren çoğunlukla Hacıbektaş'taki Ana Tekke'de yaşamış.

163 Tıpkı ikrar verirken okunan gülbenkte olduğu gibi. Orijinali, "Mezhebim hakk Ca'feri'dir, gayriler batıl dürür", Necib Asım, *Bektaşi İlm-i Hali*, İstanbul, 1925, s. 21. Ayrıca bkz. *Cönk*, AQSH, K. 725, DO. 81, s. 23; A. Yılmaz Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, 2. baskı, İstanbul, 2012, s. 266 vd.

164 Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, s. 134, 211.

165 Derviş Alişan, *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K.725, DO. 156, s. 75-94; *Cönk*, AQSH, K. 725, DO. 81, s. 67-76; *Erkanname*, 1907/8, AQSH, K. 725, DO. 17, s. 67-89, 90-138; *Bektaşi Tarikatı*, AK, Bel_Yz_K.000415, s. 52 vd. Yüzyılın başında Arnavutluk'taki bazı Hurufi ve Bektaşi yazarlar için bkz. Harry T. Norris, *Popular Sufism in Eastern Europe. Sufi Brotherhoods and the Dialogue with Christianity and "Heterodoxy"*, 2. baskı, Londra vd., 2011, s. 40 vd.; Fatih Usluer ve Fırat Yıldız, "Hurufism among Albanian Bektashis", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/15 (2010), s. 268-280.

166 *Erkanname*, 1907/8, AQSH, K. 725, DO. 17, s. 22-61, 67-89.

167 Rıza Tevfik, *Mecmua-i Risa'il-i Hurufiyye. Yani. Étude sur la religion des Houroûfîs*, Londra, 1909, s. 270, dn. 2. Ancak daha sonra bu ifadeyi iki grup arasında daha keskin bir ayrım yaparak yeniden görelileştirmiştir. Rıza Tevfik, "Arşi ve Gaybi", *Peyam*, 36. 28.05.1914, s. 1-3, burada, s. 1 vd.

ni yazmıştır.[168] Buna karşılık Ulema ve Nakşibendilik temsilcileri Bektaşiliğe saldırmıştır diye devam etmiştir:

> Bir tarik vardı Bektaşiliğe en insafsız bir savletle saldırıyor [...] o da Nakşbendilik'di. Bu tarik inad bir taassubla bi-l-kayd ve şart-ı zühd ve takvaya bir irade toplamış ve doğrudan doğruya Ulema kuvvetini ele almış yeniliğe ve bi-l-hassa hürriyet fikire büyük harb açmışdı. [...] Bektaşiliğin sazlı ve kadınlı ayina ve ictimalerine karşı gidiyor. Bektaşiliğe rafızilikle ilhadla zındıklıkla itham ediyordu.[169]

Kimliği saptanamayan bu yazar, Sünniliğin dogmatik şeriat tasavvurlarını da eleştirmiştir. Ona göre bu tasavvurlar insanları Bektaşilerin kendilerini halihazırda özgürleştirdiği çok dar bir çerçeveye zorlayacaktır.[170] Yazar bu eleştiriyle Ulemayı ve hepsinden öte Nakşibendiliği özgür yaşamı seven Bektaşiliğin köktenci bir karşı imajı olarak inşa etmiştir. 1826'da Bektaşiliğin kaldırılması vakası dahi bu iki grubun karşılıklı entrikalarının bir ürünü olarak görünür.[171] Yazar Bektaşiliği bir "Caferi mezhebi" olarak tanımlamış ve Bektaşiliği Şiilikle değil, İmam Cafer Sadık'ın hikmet öğretileriyle bağlantılandırmıştır.[172]

Bektaşilerin yayımlanmış eserleri arasında nonkonformist içeriklere ilk olarak 1920'lerde rastlanmıştır: Necib Asım *Bektaşi İlm-i Hali* adlı eserle şeriat kanunlarıyla uyumlu ancak kesinkes Alici ve Caferi meyilli bir kitap yayımlamıştır.[173] Namaz "farz-ı illahi"dir[174] ancak Bektaşilik "hazret-i mezheb-ı pak nam-ı Caferü'l-Sadık" bir tarikattır. Burada yazar bir yanıyla şeriat kanunlarıyla uyumlu görünürken öte yandan Bektaşiliği Sünni mezhebin dışında konumlandırmıştır.[175] Aynı yıl Hilmi Dedebaba ve Nafi Baba'nın mü-

---

168 Yazar, Bektaşilerin tarih bilincinde Ehl-i Beyt'in muhalifleri olarak yer edinen Emevilerce araçsallaştırılan halife Osman'ı bunun dışında tutar. *Tefrikanın Temmerüsü*, AQSH, K. 725, DO. 59, s. 11 vd., 19. yüzyıldaki Bektaşileri konu edinen değerli eserinde Yılmaz Soyyer, bu çalışmada atıfta bulunduğumuz *Tefrikanın Temmerüsü* adlı elyazmasıyla büyük ölçüde örtüşen başka bir elyazmasından alıntılar yapmış ve kendi kullandığı elyazmasının kısmen transkripsiyonunu sunmuştur. AK-K-443, Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, s. 301-314. Ancak, bahsi geçen elyazmaları birçok noktada farklılık gösterir ve çeşitli başka yerlerde bulunur. Bu çalışmada kullandığımız elyazmasına Tiran Devlet Arşivi'nde, Soyyer'in alıntıladığınaysa İstanbul'daki Atatürk Kitaplığı'nda rastlanabilir. Her iki elyazmasının aynı yazara ait olması veya bir elyazmasının diğerinin nüshası olması kuvvetle muhtemeldir. Öte yandan, bu konuyla ilgili daha fazla bilgi mevcut değildir, bu nedenle sıralanan savlar spekülatiftir.

169 *Tefrikanın Temmerüsü*, AQSH, K. 725, DO. 59, s. 59.

170 *A.g.y.*, s. 15-16.

171 *A.g.y.*, s. 60.

172 *A.g.y.*, s. 11-12. Soyyer'in tespitiyle karşılaştırılabilir. Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, s. 134, 211.

173 Necib Asım, *Bektaşi İlm-i Hali*, s. 4, 7, 21.

174 *A.g.y.*, s. 8 vd.

175 *A.g.y.*, s. 4.

ridi ve İzmir'deki bir postnişi olan Ali Ulvi Baba[176] Hurufi tarzı harf mistisizmini sık sık kullandığı Bektaşi öğretilerini anlatan bir risale kaleme almıştır.[177] Ali Ulvi Baba da Şeriat'ın önemini vurgulamış, tasavvuf yolunun ancak şeriat esas alınarak yürünebileceğini belirtmiştir.[178]

Ali Ulvi Baba'nın Hilmi Dedebaba'nın sadık bir müridi olması, metnin kapak resminin Hilmi Dedebaba'nın bir fotoğrafı olması ve Ali Ulvi Baba'nın kendisini "ikrar hizmetkârı" olarak tanıtması ilk bakışta şaşırtıcı olabilir, zira Hilmi Dedebaba şeriat kanunlarıyla uyumlu, Sünni ve Hurufi karşıtı bir Bektaşiliğin büyük bir savunucusu olmuştur.[179] Ancak Hilmi Dedebaba'nın da bazı şiirleri Hurufi etkisinde yazılmış şiirler olarak okunabilir.[180] Basılmamış bir erkannamede, örneğin bir gülbenkte Bektaşiliği Caferi mezhebi içine dahil etmiştir.[181] Aynı şekilde Ahmed Rifat'ın çalışmalarının bazı yönleri de Şii yanlısı ve hatta Hurufi sempatizanı olarak yorumlanabilir.[182]

Bu nedenle 20. yüzyılın başlarında bazı münferit Batılı yazarlar Ahmed Rifat'ın konformist yayınlarını yalnızca siyasi bir hesabı takip eden strateji olarak görmüşlerdir.[183] Gerçek öğreti burada nonkonformist olarak tanımlanan öğretidir. Ancak bu, ziyadesiyle dikotomik ve normatif kategorilerle düşünülen ve biraz basitleştirilmiş bir sonuçtur: Bir yandan Bektaşilik, her bir inanç kültürü gibi rekabet edebilen ve çatışan bir yorum sistemleri topluluğudur. Arnavutluk'taki tekkelerden elde edilen kitap listeleri, geniş bir dinî okuma yelpazesi hakkında bilgi verir: Bektaşiler Hurufiyye üzerine sayısız eserin yanı sıra tekkelerde önemli Sünni medrese klasiklerini de okumuştur; bu karşıt gelenekleri eşzamanlı okumuş olmaları pek de nadir gerçekleşen bir mevzu değildi.[184] Öte yandan, konformist ve nonkonformist Bekta-

176 İsmail Kasap ve Yusuf T. Günaydın, "Ali Ulvî Baba ve Bektaşilik Makalatı", Hülya Küçük (ed.), *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu I. Bildiriler ve Müzakereler*, Isparta, 2005, s. 249-256, burada, s. 250.

177 Ali Ulvi, *Bektaşilik Makalatı*, İstanbul, 1925, 1. Bölüm, s. 5-7, 9, 13, 18 vd.; Kasap/Günaydın, "Ali Ulvî Baba ve Bektaşilik Makalatı", s. 254 vd.

178 Ali Ulvi, *Bektaşilik Makalatı*, 1. Bölüm, s. 5-7; 2. Bölüm, s. 2 vd.

179 *A.g.y.*, 1. Bölüm, s. 3. Orijinali: "Bende-i ikrar-ı Mehmed Ali Hilmi Dede."

180 Mehmed Ali Hilmi Dedebaba, *Merhum Mehmed Ali Hilmi Dedebaba Divanı*, der. Ahmed Mehdi, 1909/10, s. 6 vd. Tüm antoloji ebced harf sistemine göre dizilmiştir ve bu sebepten ötürü eserde bazı Hurufi unsurları görmek mümkündür. Hurufiliğin hulul fikri uyarınca, tıpkı diğer şiirlerde de okunacağı üzere İmam Ali, Tanrı'nın bir tecellisi olarak anlaşılır. Hilmi Dedebaba'nın ünlü bir şiirinde Ali, Besmele'ye atıfta bulunulmak suretiyle "Rahman" ve "Rahim" olarak sıfatlandırır (Şiirin orijinalinde, "Ali Rahman, Ali Rahim"), *A.g.y.*, s. 18.

181 Yüksel, *Hilmi Dedebaba*, s. 153.

182 Çift, "Giriş", s. 67.

183 Örneğin bkz. John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Hartford, 1937, s. 270.

184 Külliyat, AQSH, K. 725, DO. 199. *Cavidan* ve *Aşkname* gibi Hurufî eserlere Muarren Baba'nın Elbasan'daki (s. 11) ve Asım Baba'nın Ergiri'deki tekkelerinde rastlanabilir (hatta birkaç kez, s. 5, 7 vd.). Bu tekkelerde Hanefi ve Maliki mezheplerinin iki önemli eseri olan *el-Fetava el-Hindiyye fi Mezhebi'l-İmami'l-A'zam Ebi Hanife* ve *İbrayül Rabi Mine'l Fetaya el-Malikiyye* kitapları

şi ayrımı ise ideal-tipik bir ayrımdır. Gerçek hayatta karşıt gruplar arasında bazı örtüşmelerin olduğu ve aktörlerin hiçbir kısıtlama olmaksızın bir gruba mensup olamayacağı açıktır.

Ancak Sünniliğe yönelik performatif yakınlaşmanın arkasında aynı zamanda siyasi bir motivasyon olduğu düşüncesi de göz ardı edilmemelidir ve bunun bazen aşırı vurguya yol açmış olduğu da politik-söylemsel bağlam açısından şaşırtıcı değildir. Tanzimat ile başlayıp Jön Türkler dönemine değin uzanan nonkonformist yayınların neredeyse hiç görülmemiş olması da bahsedilmeye değer bir mevzudur. Bektaşilerin dinî açıdan nonkonformist eğilimli yazılar olarak değerlendirilebilecek eserler yayımlamaları 1920'lerde başlar. Bunun nedeni diğer başka unsurların yanı sıra söylemin yavaş yavaş Sünni ağırlıktan Türk milliyetçiliğine kayması ve Türk milliyetçilerinin kendi ilgileri doğrultusunda Bektaşiliği yeniden keşfetmesidir.

Bütün bunlar bazı Bektaşilerin Tanzimat döneminde siyasi açıdan nispeten daha sorunsuz bu aşamayı Hurufilik öğretilerini dahi performatif olarak yayımlamak için bir fırsat olarak kullandıkları varsayımını akla getirir. Sünni eleştirmenlerin, bilhassa İshak Hoca'nın şiddetli tepkisinin nonkonformist Bektaşileri performatif eylemlerden büyük ölçüde alıkoyduğu ve konformist Bektaşileri Sünni İslâm ile performatif bir yakınlaşmaya yönlendirdiği muhtemeldir. Nonkonformist tavır ancak 1920'lerde performatif bir tarzda ifade edilebilmiştir. Bunun Bektaşiliğin bir stratejisi mi yoksa doğrudan doğruya bir dinamiğin sonucu mu olduğu eldeki verili kaynaklarla tespit edilememiştir. Ancak pek çok Bektaşinin müteşerri bir Bektaşilik kurma girişimleri, pek çok Bektaşinin bu fikirleri bariz bir şekilde içselleştirdiği varsayıldığında, son tahlilde siyasi hesaplara indirgenmemelidir. Diğer bazı başka unsurların yanı sıra bu içselleştirme süreci pek tabii Bektaşilerin Sünnilerle kurdukları kültürel temas ve kültürel aktarımlarla ilişkilendirilebilir.

Kültürel temas ve kültür aktarımı

Bektaşiler ve Sünniler arasındaki kültürel ilişkiler öteki ve kendi tariflerinin ötesine geçmiş ve çoğu zaman kültürel temaslarla ama aynı zamanda kültürel alışveriş ve karşılıklı içiçe geçme süreçleriyle sonuçlanmıştır. Son dönem Osmanlı İmparatorluğu tasavvufunda birden çok tarikata mensup olmak epeyce yaygındı. Öte yandan tarikatlar arasında bir hayli gelişmiş bağ-

---

bulunur (s. 8.). Benzer şekilde Suraiya Faroqhi Antalya yakınlarındaki Elmalı'da bulunan Abdal Musa Tekkesi'nin içerikçe zengin kütüphanesinde tasavvuf klasiklerinden Hurufî yazılara ve hatta Hanefî-Sünni kitaplara kadar çok çeşitli eserlerin bulunduğundan bahseder. Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien*, s. 99-104.

lantılar da mevcuttu. Bu aynı zamanda aşağıda özetlenecek olan paradigmatik biyografilerden ve ilişkilerden de görülebileceği şekilde Bektaşilik için de geçerlidir.

Bektaşiliğin tasavvufi içiçe geçmeleri birçok Bektaşi tekkesinin başka tarikatlara devredildiği 1826 yasağından sonra etkisini arttırmıştır. Osmanlı Devleti Hacıbektaş'taki Ana Tekke'nin yanı sıra Antalya yakınlarındaki Elmalı'daki Abdal Musa Tekkesi'ni ve İstanbul'daki bazı tekkeleri de Nakşibendiliğe devretmiştir.[185] Bunun yanı sıra Bektaşiliğin yasaklanmasından diğer tarikatlar da faydalanmıştır; örneğin Rifailik Tırhala'daki Bektaşi tekkesinin,[186] Kadirilik Gelibolu ve Üsküp'teki, Mevlevilik Teselya bölgesindeki Reni'deki, Melami-Bayramilik Ankara'daki ve Halvetilik de Selanik[187] ve Amasya'daki[188] tekkelerin yönetimini üstlenmiştir.

Bununla birlikte tekkelerin çoğunun emanet edildiği ve Bektaşileri disipline etmek ve onlara inançlarına dair eğitim vermekle yetkilendirilen tarikat Nakşibendilikti.[189] Bunun nedenleri; bir yandan 18. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakşibendiliğin güçlenmesi ve buna bağlı olarak Babıâli üzerindeki büyüyen etkisi, öte yandansa Nakşibendiliğin Osmanlı Devleti'nın nazarında dinî disipline en uygun tarikat olması, dolayısıyla muhtemelen şeriata ve sünnete en fazla uyum sağlayan tarikat olması olarak sıralanabilir.[190] Osmanlı Devleti'nin bazı belgelerinin gösterdiği üzere, Sünnileştirme, en azından performatif olarak gerçekleştirilmiştir: Bazı Bektaşilerin sürgünde oluşları, dinî görüşleri kontrol edildikten sonra, yani Sünni İslâm'ı kabul ettikten veya onaylanan başka bir tarikata bağlanmak suretiyle dinî olarak "arınmış Müslümanlara" dönüştükten sonra tersine çevrildi ve bu kişiler geri eski yerlerine nakil edildiler.[191] Daha önce sürgüne gönderilmemiş olan Bektaşilerin bir kısmı da Nakşibendiliğe katılmıştır.[192] Bu "inanç

185 Fahri Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşiliğin Yasaklı Yılları*, Ankara, 2013, s. 181-192.

186 BOA, HR.MKT.64.47, 02.10.1853; BOA, A.MKT.MVL.66.61, 21.11.1853. Tarikatlar arasında bu tekkenin yönetimi hususunda, her bir tarikatın kendi halefiyetini talep etmeleri sebebiyle oluşan bir anlaşmazlık vardı. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, s. 193 vd.

187 *A.g.y.*, s. 192-195.

188 Ahmed Rıfkı, *Bektaşi Sırrı. İkinci Cild*, İstanbul, 1910, s. 131.

189 Osmanlı Devleti'nin bu dönemde tercih ettiği tarikat Nakşibendiliğin Müceddidi kolu olmuştur. Ahmet Cahit Haksever, "Osmanlı'nın Son Döneminde Islahat ve Tarikatlar. Bektaşilik ve Nakşbendilik Örneği", *EKEV Akademi Dergisi*, 13/38 (2009), s. 39-60, burada, s. 42-45.

190 Nakşibendiliğin Şeriata uyumluluğu ve Bektaşiliğin disiplinine etmedeki rolü hakkında bkz. Butrus Abu-Manneh, "1826'da Naksibendi-Müceddidi ve Bektasi Tarikatları", İsmail Kurt (ed.), *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiyede Alevîler, Bektaşiler, Nusayriler*, İstanbul, 1999, s. 113-127.

191 Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, s. 205 vd.

192 Aynı yazardan, *Bektaşilerin Serencamı*, İstanbul, 2012, s. 32.

değişiminin" ciddiyeti Osmanlı Devleti'nce her zaman samimi bulunmadığından 1836'da Bektaşilerin diğer tarikatlara kabulünü engellemeye yönelik bir ferman çıkarılmıştır.[193]

Araştırma sahasında bu bağlamda Bektaşilerin Şii İslâm'da sıklıkla kullanılan takiyyeyi uyguladıkları belirtilir.[194] Takiyye bir kişinin zulümden kaçmak maksatlı söylem belirleyici veya tolere edilebilir bir din anlayışını görünüşte kabul etmesi fakat kendi asıl dinî inancına gizlice sadık kalması davranışıdır.[195] Bazı Bektaşiler için durum muhtemelen böyleydi: Rumeli Hisarı'ndaki tekkenin postnişini Mahmud Baba (ö. 1860/1), 1826'da sürgünde geçirdiği altı yıl sonunda rehabilite edilmiş ve Nakşibendi şeyhi olarak tekkesine geri gönderilmiştir.[196] Ancak bahsi geçen Mahmud Baba dönmesiyle beraber tekkeyi derhal yeniden Bektaşi tekkesine çevirmiştir. Mahmud Baba'nın bu eylemi takiyye tezini doğrular.[197]

Bu inanç değiştirmeleri ve diğer tarikatlara üye olma durumlarını tümüyle stratejik takiyye manevralarına indirgemek doğru olmaz zira Tanzimat döneminde uygulanan daha az kısıtlayıcı politika doğrultusunda da iki ya da ikiden çok tarikata birden üye olan kimselerin var olduğuna belgelerde birçok sefer rastlanır: İshak Hoca eserinde tam da bu olguya dayanarak Tanzimat sırasında Bektaşilerin diğer tarikatlara, diğer tarikat mensuplarının da Bektaşiliğe katıldığını göstermiştir. Eserinde bu tarikatlara örnek olarak Rifailik, Kadirilik ve Sadiliğin yanı sıra Nakşibendiliğin de adı geçer.[198] Zira 1826'dan sonra eski Bektaşi tekkelerin başına geçen Nakşibendi şeyhlerinin bir kısmı nihayetinde bizzat Bektaşi olmuşlardır. Memur Giritli Sırrı Paşa (1844-1895) rekabet halinde olan Çelebi, Babagan ve Nakşibendiler arasındaki ihtilafları çözmek amaçlı Babıâli'den Hacıbektaş'taki Ana Tekke'ye tayin edilmiştir. Sırrı Paşa'nın Hacıbektaş'taki Nakşibendi şeyhi ile yaptığı bir konuşmada şeyh, Bektaşilerin ayinlerine katıldığını ve kendisinin bizatihi Bektaşi olduğunu ilan etmiştir. Eylemlerindeki arka planın dinî bir ikna olmuşluktan ziyade bu surette Bektaşileri daha rahat etkisi altına alabileceği şeklinde okunabilir.[199]

Bilhassa müteşerri Bektaşiler ile Nakşibendiler veya Ulema arasında say-

193 Haksever, "Osmanlı'nın Son Döneminde Islahat ve Tarikatlar", s. 42.

194 Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, s. 197-199; Haksever, "Osmanlı'nın Son Döneminde Islahat", s. 41 vd.; Şimşek, Selami, *Osmanlı'nın İkinci Başkenti Edirne'de Tasavvuf Kültürü*, İstanbul, 2008, s. 270-273; Baki Öz, *İttihat-Terakki ve Bektaşiler*, İstanbul, 2004, s. 131 vd.

195 Takiyye kavramına ilişkin bir tanım ve daha başka açıklamalar için bkz. Halm, *Die Schia*, s. 54 vd.

196 BOA, HAT.502.24676, 30.05.1832.

197 Ahmed Rıfkı, *Bektaşi Sırrı. İkinci Cild*, s. 125.

198 Harputlu İshak Hoca, *Kaşifü'l-Esrar*, s. 5 vd.

199 Sırrı Paşa, *Mektubat-ı Sırrı Paşa*, 3 cilt, İstanbul, 1886-1893, 1. cilt, s. 178 vd. İsmi geçen Nakşibendi şeyhi Şeyh Yahya Efendi'dir.

gılı bir ilişkilenim mevcuttu. Ulema içinden bazı kişiler Hilmi Dedebaba'yı saygıyla anmıştır: Tıpkı Hüseyin Vassâf'ın Bektaşi dostu olmak dışında her şekilde yorumlanabilecek olan eserinde Hilmi Dedebaba'nın şiir sanatına olan hayranlığını dile getirmesinde olduğu gibi[200] Nakşibendi Ahmed Safi de, Hilmi Dedebaba'nın şiirlerinden uzunca alıntılar yapmıştır.[201] Bunun üzerine Hilmi Dedebaba'nın pan-İslâmcı Sultan II. Abdülhamid ile iyi ilişkileri olduğu söylenir.[202] Bu şaşırtıcı değildir, çünkü Hilmi Dedebaba özellikle II. Mahmud ve II. Abdülhamid dönemlerinde ulemanın ve Osmanlı Devleti'nin Nakşibendilik vasıtasıyla elde etmeye çalıştıkları şeyin, yani Bektaşiliğin Sünni uyumlu bir versiyonunun uygulanmasının paradigmatik bir örneğini oluşturmuştur. Hilmi Dedebaba sadece Bektaşiliğin Dedebaba'sı değil, aynı zamanda Halveti şeyhi ve İstanbul'daki birçok caminin de imamıydı.[203] Ayrıca başka tarikatlardan çeşitli mutasavvıflarla da arkadaştı; birçoğu için ölüm ilanları ve hatta mezar taşları üzerine şiirler yazmıştır.[204] Babası halihazırda bir Bektaşi, imam ve aynı zamanda Nakşibendiydi. Topal Mehmed Tevfik Baba (ö. 1939) gibi Hilmi Dedebaba'nın müritlerinden bazıları da cami imamlığı görevini üstlenmiş, her iki tarikata mensup kimseler olmuşlardır.[205]

Hilmi Dedebaba, Bektaşiler ile diğer tarikatlar arasındaki en ilginç içiçe geçmelerden birisi içerisinde yer almıştır: Kaynaklardan anladığımız kadarıyla Mevlevi tarikatının başındaki kişi bile 19. yüzyılın sonunda onun nasipli müritlerinden biri olmuştur. Mevleviliğin başında her zaman Konya'daki türbenin yakınında ikamet eden ve Hacı Bektaş Veli'nin torunlarına verildiği gibi Çelebi adı verilen, Mevlana Celaleddin Rumi'nin doğrudan soyundan geldiği iddia edilen bir kişi bulunuyordu. 19. yüzyılın sonlarında Konya Mevlevi Dergâhı Postnişini Abdülvahid Çelebi (ö. 1907) İzmir'de Ruhi Bey Baba (ö. 1898) tarafından ikrar almış ve Bektaşiliğe katılmıştır. Bu temas ve ikrarın nasıl gerçekleştiği açıkça izah edilemez. Daha sonra Hilmi Dedebaba, Abdülvahid Çelebi'yi Bektaşiliğin ikinci en yüksek makamı olan Baba ve Halife-Baba rütbesine bile yükseltmiştir.[206] Takribinde Abdülvahid Çelebi Bektaşilik ve Mevlevilik arasındaki ilişkileri yoğunlaştırmış, bu doğrultuda Bektaşi babaları Konya'daki ana Mevlevi dergâhında giderek daha fazla yer almışlardır. Bazı Mevleviler de Abdülvahid Çelebi örneğini takip ederek Bektaşiliğe katıl-

200 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1. cilt, s. 500.

201 Ahmed Safi, *Sefînetü'ş-Safi*, 3. cilt, s. 275-285; Aktaş, *Ahmet Safi Bey*, s. 120-127.

202 Haksever, "Osmanlı'nın Son Döneminde Islahat", s. 48.

203 Hilmi Dedebaba, *Er-redd*, s. 19b; Yüksel, *Hilmi Dedebaba*, s. 15-19, 140.

204 Örneğin bir Saadilik şeyhinin mezar taşına. Yüksel, *Hilmi Dedebaba*, s. 119.

205 *Topal Tevfik Baba*, SK, Revnakoğlu-286, s. 38.

206 Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul, 2006 (ilk baskı 1953), s. 221-226; Sezai Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, İstanbul, 2003, s. 72, 364.

mışlardır.[207] Ayrıca Abdülvahid Çelebi de Bektaşilerin matem ayı olan Muharrem'de müritlerine oruç tutturmuş ve Bektaşi geleneğinden eserler okutmuştur.[208] Bunun üzerine Konya valisi padişahın yaver-i ekremine Abdülvahid Çelebi'nin "batıl-ı Şia'ya girmiş ve gulat-ı Bektaşiyan tarafından zehirlenmiş" olduğunu iddia eden bir şikâyet mektubu yazmıştır.[209] Nihayetinde saray, Bektaşiler ve Mevlevilerin birbirleriyle yakın temasa geçer olmaları gerekçesiyle konuya müdahil olmuştur. Bunun üzerine Mevleviliğin başındaki Abdülvahid Çelebi'yi görevinden alıp Konya'dan sürmüşlerdir.[210] Kaynaklardan anlaşıldığı üzere Abdülvahid Çelebi birkaç yıl sonra sürgünden çıkıp tekrar Konya'ya yerleşmeyi başarmış ancak bu sefer Ulema kanadından şikâyetleri yeniden alevlendirmiş ve ikinci sefer sürgüne gönderilmiştir.[211]

Bektaşiler ile Mevleviler arasındaki yakın ilişki tarihi erken modern döneme uzanır.[212] 1826'dan sonra bazı Mevlevilerin Bektaşilere yönelik yukarıda belirtilen eleştirel tutumlarının yanı sıra yasağın ardından yaşanan kısıtlamalar safhasında dayanışma ve destek vardı; örneğin meşhur bir Mevlevi tekkesi olan Kasımpaşa Mevlevihanesi bu dönemde pek çok Bektaşinin sığındığı bir yer olarak bilinir. Müteşerri bir Mevlevi olan Tahirü'l Mevlevi'nin (Olgun, 1877-1951) ifadelerine göre bu karşılıklı içiçe geçmeler 20. yüzyılın başlarına kadar devam etmiştir: Zira Tahirü'l Mevlevi'nin zamanına kadar Kasımpaşa Mevlevihanesi, kendisinin canını sıkacak şekilde, sıklıkla Bektaşiler tarafından ziyaret edilmiştir.[213]

Mevlevilerin Bektaşiliğe farklı tepkiler vermesinin sebeplerinden biri de Mevlevilik içerisinde yaşanan bir bölünmedir. Osmanlı tasavvuf araştırmalarının duayeni Abdülbaki Gölpınarlı, Mevleviliği iki kola ayırmıştır: Çoğunluğunu nonkonformist Alicilerin oluşturduğu, "Şemsi kolu" olarak bilinen bir grup; şeriat ve sünnet kurallarıyla uyumlu olduğu bilinen diğer grupsa "Veledi kolu".[214] Bektaşileri eleştirenler arasında daha çok, adı geçen Tahi-

207 Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, s. 221, 224.

208 BOA, Y.PRK.UM.22.80, 17.08.1891; Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, s. 201.

209 Gölpınarlı'dan alıntı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, s. 221. Abdülvahid Çelebi, bu iddialara karşı çıkarak Bektaşi olmadığını belirtmiştir. Ancak Gölpınarlı bunu bir takiyye eylemi olarak değerlendirir. Kendisi de Mevlevi olan Gölpınarlı, Abdülvahid Çelebi'nin Bektaşiliğe bağlanmasının Mevleviler tarafından yaygın olarak bilindiğini ve bu bilginin aktarıldığını yazmıştır. Gölpınarlı birkaç sözlü kaynağa atıfta bulunmuştur. *A.g.y.*, s. 223 vd.

210 BOA,Y.PRK.UM.22.80,17.08.1891.

211 BOA,Y.PRK.DH.10.98,25.04.1899.

212 Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, s. 270-278.

213 Ahmed Remzi Dede'ye 31 Mayıs 1896 tarihli bir mektup. Basıldığı kitap, Tahir Olgun, *Çilehane Mektupları. Tahirü'l-Mevlevi'nin Mevlevi Çilesi Hatırat ve Tahassüsatını Havi Olarak Ahmed Remzi Dede'ye Mektuplar*, Cemal Kurnaz, Gülgün Eren (ed.), Ankara, 1995 (1. baskı 1893-1897), s. 89.

214 "Şemsi Kolu"na, Mevlana'nın mürşidi Şems-i Tebrizi'nin adı; şeriatla uyumlu koluysa Mevlana'nın ölümünden sonra Mevlevilik tarikatını kuran Mevlana'nın oğlunun adı verilmiştir. Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, s. 193-203.

rü'l Mevlevi, Veled Çelebi ve Kahire'den Hüseyin Azmi Dede gibi ikinci kesimin destekçileri vardı. Alici Mevleviler ise, inançsal olarak daha yakın oldukları için Bektaşilerle kardeşlik eğilimindeydiler. Ancak Gölpınarlı tarafından oluşturulan tasavvuf araştırmalarının şimdiye kadar yeterince üzerine eğilmediği bu bölümleme, tarikat içerisindeki sınırların akışkan olması nedeniyle ideal-tipik bir tabiata sahiptir: Örneğin müteşerri olan ve Bektaşiliği eleştiren Azmi Hüseyin Dede'nin oğlu Bektaşiliğe katılmıştır: Tahirü'l Mevlevi'ye göre Azmi Hüseyin Dede'nin oğlu "Mevlevi-suret Bektaşi-siret (görünüşte Mevlevi, esasen Bektaşi)" idi.[215]

Ayrıca, çifte tarikat aidiyetlerinden de anlaşılacağı gibi, müteşerri Bektaşiler ile müteşerri Mevleviler arasında bazı temas noktaları bulunuyordu: Örneğin Eskişehirli şair Ali İlhami Efendi sadece Mevlevi ve Bektaşi değil, aynı zamanda Nakşibendi'ydi de. 20. yüzyılın başlarında yazdığı bir şiirinde kendi çoklu aidiyetlerini şu şekilde özetlemiştir:

> *Merkezi sırr-ı hakikatte durur bir Nakşiyiz,*
> *Mevleviyiz pakdiliz, ikrarde Bektaşiyiz.*[216]

Büyük bir ustalıkla ney çaldığı için yaygın olarak Neyzen Tevfik olarak bilinen ünlü şair Tevfik Kolaylı (1879-1953) birçok şiirinde Mevlevilik ve Bektaşilikle kurduğu çifte ilişkiden bahsetmiştir. Bu şiirlerden birinde Bektaşiliğin ritüelleşmiş alkol tüketimine atıfta bulunarak "Meyde Bektaşi göründüm, neyde oldum Mevlevi"[217] diye söyler. Ney çalgısı Mevlevilerin ritüellerinde merkezî bir öneme sahiptir ve bilhassa semaha eşlik eder. O, kendisinden önceki ve sonraki neredeyse bütün şairlerden fazla, şiirlerinde hem bu iki tarikata birden mensup olduğunu hem de onların şiir geleneklerinden gelen unsurları bir ve aynı şiirde kutlamıştır. Gerek şarap tüketimi, ney müziği gibi bahsi geçen ritüalistik özellikler gerekse Hacı Bektaş Veli ve Mevlana Celaleddin Rumi'ye övgüler şiirlerinde yer edinmiştir.[218]

Mevleviler örneğinde olduğu gibi, Melamiliğin de Bektaşilerle uzun bir ilişkiler geçmişi vardı ve bu ilişki bazı çekincelere rağmen birbirini kapsayan bir nitelikteydi.[219] Horasan'da 9. yüzyılda kurulan Melamilik, için-

215 Ahmed Remzi Dede'ye 31 Mayıs 1886 tarihli bir mektup. Basıldığı kitap, Olgun, *Çilehane Mektupları*, s. 81.

216 Inal, İbnülemin Mahmud Kemal, *Son Asır Türk şairleri. Kemalü'ş-Şuara*, der. M. Kayahan Özgül, 4 cilt, İstanbul, 2000 (ilk baskı 1930-1940), 2. cilt, s. 1020.

217 Şiir 1919 yılındandır. Neyzen Tevfik Kolaylı, *Neyzen Tevfik Hayatı, Sanatı ve Eserleri*, der. Recep Usta, İstanbul, 1985, s. 68.

218 Neyzen Tevfik'in bu şiir benzeri diğer şiirleri için bkz. Neyzen Tevfik Kolaylı, *Halikarnaslı Bohem Neyzen Tevfik Külliyatı*, der. Şevki Koca, Murat Açış, İstanbul, 2000, s. 191-231 veya Kolaylı, *Neyzen Tevfik Hayatı*, s. 39, 43, 124 vd., 169

219 Gerginlikler ve yasaklar için bu çalışmanın 100. sayfasındaki Muhammed Nurü'l-Arabi'den bahseden bölüme bakınız.

den çok sayıda tarikat veya alt grubun çıktığı, çeşitli dönüşümlerden geçmesine rağmen Osmanlı İmparatorluğu'nun Anadolu ve Rumeli coğrafyasına kadar uzanan geniş kapsamlı bir nüfuzu koruyabilmiş bir tasavvuf geleneğidir.[220] 19. yüzyıl boyunca Bektaşilik ile mukayese edilen Melamilik, bilhassa Hamzavilik kolu, müteşerri bir çizgiyi takip etmeyi hedefleyen dinî süreçlerden geçse de Ulema arasında Bektaşilik ve benzeri bir antinomist İslâm yorumuna sahip bir tarikat konumuna sahipti. Bu minvalde İshak Hoca aşağılayıcı eleştirisinde hem Bektaşilere hem de Melamiliğe saldırmıştır.[221]

Benzer dinî kanaatler ve ulemanın ortak eleştirisi pek tabii, 19. yüzyılda iki tarikat arasında içerme ve intibaka tanıklık eden kültürel temasların olması gerçeğine dayandırılabilir: Ahmed Rıfkı Melamiler ile kurduğu iyi ilişkilerini anlatmış ve onları İshak Hoca'nın iddialarına karşı savunmuştur;[222] Rıza Tevfik metafizik fikirlerinin bazılarını örneklendirmek amaçlı Melami Sufilere atıfta bulunmuştur.[223] Ayrıca Bektaşiler çeşitli cönk defterlerine Melamilik üzerine olumlu şeyler yazmış ve inanç bakımından birbirlerine çok benzemeleri sebebiyle Bektaşiler ile Melamiler arasında özel bir sempati ilişkisine işaret etmiştir.[224] Ünlü Bektaşi şairi Harabi birçok şiirinde kendisinden Melami veya "Bektaşi Melami" olarak bahseder.[225] Melami-Hamzaviliğin yüksek rütbeli bir mensubu olan Muhammed Süreyya, İstanbul'daki Çamlıca Tekkesi postnişini Nuri Baba'dan ikrar alıp Bektaşi olmuş ve Bektaşi geleneğini takip eden birçok şiir yazmıştır.[226]

Buna ek olarak Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yabancı seyyahlar tarafından nefsin isteklerini kırma amaçlı vücuda fiziksel şiddet uygulama sınırlarında dolaşan ritüeller ve yüksek sesle uygulanan nefes ritüelleri ile tanınacak Rifailer, Bektaşilerle kapsayıcı ve dostane kültürel temas içerisindeydi.

---

220 Yine, Melamiliğe giriş maiyetinde en ayrıntılı yazı için bkz. Gölpınarlı, *Melamiler ve Melamilik*.

221 Varol, *Kaşifü'l-Esrar'ın İzinde*, s. 57 vd. Brown ayrıca, Bektaşilik örneğinde olduğu gibi Hamzaviliğin faaliyetlerinin devlet tarafından yasaklandığını da yazmıştır. John P. Brown, *The Dervishes or Oriental Spiritualism*, Londra, 1868, s. 176.

222 Ahmed Rıfkı, *Bektaşi Sırrı*, 1. cilt, s. 98-103.

223 Rıza Tevfik, "Keşfü'l-Gıta", *Peyam-ı Sabah* 9/33, 12.05.1922 tarihli, s. 2. Diğer Sufi yazarların hoşnutsuzlukları hususunda bkz. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2. cilt, s. 494.

224 *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 157, s. 102; *Erkanname*, 1907/8, AQSH, K. 725, DO. 17, s. 230.

225 Harabi bir şiirinde şöyle yazıyor, "Şükür Bektaşü'l-Melami oldum", Edib Harabi, *Divan*, s. 361. Melamiliğe atıfta bulunan diğer şiirler için bkz. *a.g.y.*, s. 261, 319. Bununla birlikte, bu şiirde olduğu gibi, "Melami" olarak adlandırılan öz tarifinin, farklı Melami gruplarıyla kurulabilecek kurumsal bir bağlantıyla el ele gitmesi gerekmediği de eklenmelidir. Zira "Melami" terimi semantik olarak "kişinin kendi kusuru" ve kendi egosunu açığa vurması meşrep anlamlarına denk düşüyordu. *A.g.y.*, s. 42 vd. Bu önemli bilgi için Cüneyd Yıldırım'a teşekkür ederim.

226 Hüseyin Vasaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2. cilt, s. 548, İstanbul yerlisi Mehmed Süreyya sık sık alıntılanan Mehmed Süreyya Münci Baba'dan farklı bir kişidir.

Nefes ritüeli yapan Rifailere "uluyan dervişler" adını kazandırmıştır.[227] 1826 yılı sonrasındaki bir vakitte tarihlendirilen bir deyiş her Rifai tacı altında bir Bektaşi tacının gizlendiğini söyler ve çifte ikrarı ima eder.[228] Tacın tarikatlarda çok önemli bir rolü vardır, zira çoğunlukla her bir tarikatın farklı taçları vardı; dervişin giydiği taçtan onun hangi tarikata mensup olduğu anlaşılıyordu.

Bu deyiş birçok Rifainin aynı zamanda gizlice Bektaşi olduğunu ileri sürer. Bazı durumlarda bu somut olarak da kanıtlanabilir: Örneğin yukarıda alıntılanan Hüseyin Vassâf'tan hareketle, Ziya isimli bir Rifai şeyhinin 19. yüzyılın ortalarında Bektaşi olduğu ve bazı Bektaşi inanç öğretilerini Rifailiğe uygulamak istediği söylenebilir. Buna örnek olarak Ziya, müritlerini namazda Kâbe'ye yöneltmek yerine birbirlerine baktırırdı. Bu, insanlarda Tanrı'nın bir tecellisini gördükleri için daire şeklinde birbirlerine secde eden Bektaşilerin meydan esnasındaki konumlanışlarına tekabül eder. Ancak Rifai cemaati bu ritüeli onaylamadığı için Ziya tekkeden ayrılmak zorunda kalmıştır.[229] Aynı zamanda, İstanbul'daki Karyağdı Tekkesi'nin son babalarından Yaşar Baba (1849-1932) Rifai ve Bektaşi idi. Zakirbaşı Yaşar Baba da Halvetilik ve Kadirilik tarikatına katılmıştır. Hatta Rifai ve Kadiriler kendisine mürşit mertebesine uygun görmüştür.[230] Yaşar Baba döneminin tanınmış bir Sufi müzisyeni olarak İstanbul'da çeşitli tekkeler tarafından özellikle Muharrem ritüelleri sırasında davet edildiği için İstanbul'da Mevleviler, Saadiler ve ayrıca Nakşibendiler ile de yakın ilişkiler içinde olmuştur.[231] Bahsi geçen bir başka önemli aktör ise Hacıbeyzade Ahmed Muhtar'dı. Kendisi başlangıçta Rifailiğin önemli bir temsilcisiyken, muhtemelen 1910 civarında nasipli Bektaşi olmuş ve Bektaşiliğin önemli siyasi temsilcisine dönüşmüştür.[232]

Ahmed Muhtar aynı zamanda, birçok tarikatın "Cemiyyet-i İttihadiyye Sufiyye" çatı örgütü altında modern şekilde birleşmesinde önemli bir aktördü. Bektaşilerin yeniden tanınması bu örgütün kuruluşunda önemli bir rol oynamıştır, ayriyeten bu örgüt rekabet halinde olduğu ve Bektaşileri eleştiren "Cem'iyyet-i Sufiyye" ile aralarında temel bir farklılık görmüştür. Ahmed Muhtar'ın çıkardığı *Muhibban* dergisi 1910'dan itibaren Cemiyyet-i İttihadiy-

227 John P. Peters, "The Howling Dervishes", *The Magazine of Christian Literature*, 1 (1889), s. 78-80; Charles W. Wilson, *Handbook for Travellers in Asia Minor, Transcaucasia, Persia, etc*, Londra, 1895, s. 61; Charles Roden Buxton, *Turkey in Revolution*, Londra, 1909, s. 173; J.A., "Heulende, tanzende und revoltierende Derwische", *Arbeiter-Zeitung. Zentralorgan der Sozialdemokratie Deutschösterreichs* 44/14, 14.01.1931 tarihli, s. 7.

228 Thierry Zarcone, *Mystiques, philosophes, et francs-maçons en Islam. Riza Tevfik, penseur Ottoman (1868-1949), du soufisme a la confrérie*, Paris, 1993, s. 102 vd.

229 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1. cilt, s. 261 vd.

230 *Yaşar Baba*, SK, Revnakoğlu-291.

231 *A.g.y.*

232 *Ahmed Muhtar Bey*, SK, Revnakoğlu-195.

ye Sufiyye'nin fikirlerinin en önemli sözcüsü olarak kabul edilebilir.[233] Başlangıçta Bektaşilerin Cemiyyet-i İttihadiyye Sufiyye'ye katılmasına karşı bir direniş ortaya çıksa da bu direniş zamanla yatışmıştır: Örneğin hangisi olduğu belirlenemeyen bir tarikatın şeyhi Bektaşilere yönelik başlangıçtaki önyargılı tavrını yukarıda söz konusu olan kurum aracılığıyla bazı babalarla tanıştıktan sonra terk ettiğini itiraf etmiştir.[234]

Kültürel ilişkilerde sıklıkla vuku bulduğu üzere, bu vakalar zaman zaman Bektaşilik ve diğer tarikatlar arasında kültürel geçişler, aktarımlar ve amalgamaszonlarla sonuçlanmıştır. Halihazırda bahsedildiği gibi, Bektaşilik dışında bir veya birden fazla tarikat mensubu olan ve bir tarikatın öğretilerini, ister Rifai, ister Mevlevi, isterse Nakşibendi ritüelleri olsun, Bektaşiliğe aktarmak isteyen birçok aktörden söz edilmiştir. Aynı şekilde Bektaşi ritüelleri de bahsi geçen tarikatlar tarafından benimsenmiştir. Bununla birlikte kültürel aktarımların somut kanıtı her zaman açıkça doğrulanabilir değildir. Çoğu zaman sadece Bektaşilikte "yabancı" pratik ritüel veya inanç öğretisine dair unsurlara atıfta bulunulabilir ve bunların diğer tarikatlar ile yaşanan kültürel bir değiş tokuş ilişkisinin bir ürün olduğundan bahsedilebilir. Bu bağlamda popüler bilimsel yazılarda, Bulgaristan'da ve Trakya'da "Nakşi-Bektaşi" ismiyle anılan bir grubun günümüze değin etkin bir şekilde varlığını sürdürdüğüne dair bazı varsayımlar mevcuttur. Rıfat Engin'in yazılarına göre, 1826 yasağı ve Bektaşi tekkesinin Nakşibendilerin yönetimine geçmesinden sonra bu iki geleneğin bir karışımı meydana gelmiştir. Ortaya çıkan bu karışım Nakşibendilik ve Alici öğretilerin zikir formları, Gülbenk geleneği ve Bektaşilerin ritüelleşmiş alkol tüketimi gibi her iki tasavvuf geleneğinden gelen temel unsurları benimsemiştir.[235] Refik Engin bugün büyük ölçüde kendi gözlemleri temelli olarak bu gruplaşmanın 19. yüzyılda tekkelerin Nakşibendilere devredilmesiyle ortaya çıktığı sonucuna varmıştır[236] ancak oluşan bu grup üzerine daha hâlâ ayrıntılı bir histografik araştırma yapılmamıştır.

Aynı şekilde Nakşibendiliğin Bektaşilik üzerindeki etkisinin ne kadar geniş olduğu üzerine tahmin yürütülebilir. İkincil literatürde Nakşibendilerin Bektaşi toplulukları üzerindeki etkisinin bayram günlerinde münferit namaz kılmaktan öteye geçmediği sık sık söylense de,[237] onlarca yıllık karşılıklı iliş-

---

233 Ayrıca bkz. "Cemiyyet-i Sufiyyeden", *Muhibban*, 1/9 (1910), s. 74 vd.; "Cemiyyet-i Sufiyye. Mabadi", *Muhibban*, 1/10 (1910), s. 84; "Cemiyyet-i İttihadiyye-i Sufiyye", *Muhibban*, 1/11 (1910), s. 91 vd.; Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Cemiyyet-i Sufiyye-i İttihadiyye Teşekkül Ediyor".

234 Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Cemiyyet-i Sufiyye", *Muhibban*, 2/5 (1911), s. 140-142, burada, s. 141.

235 Refik Engin, "Nakşi Bektaşileri", Hülya Küçük (ed.), *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu I. Bildiriler ve Müzakereler*, Isparta, 2005, s. 363-375.

236 *A.g.y.*, s. 364-375.

237 Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, s. 195 vd.

kisi göz önüne alındığında bu pek olası değildir. Çünkü büyük ölçüde nonkonformist ve antinomist bir tarikat için Bektaşi ritüelleri, hele ki diğer tarikatların zikr veya vech derecesine kadar giden ritüelleriyle karşılaştırıldığında şaşırtıcı bir şekilde konformist görünür. Böylesi ritüeller Bektaşilerin bilinen 19. yüzyıl erkannamelerinde bulunur.[238] Nakşibendilik yüksek sesle ve esrime içinde zikr veya semah ritüellerini kategorik olarak reddetmiş ve pratik olarak sadece "zikr-i hafi" uygulamıştır.[239] Aynı şekilde Bektaşilikte de böylesi ritüellerin bulunmaması durumu, onların Nakşibendilik etkisi altında olduklarına bir emare oluşturabilir. Ahmed Rıfkı Bektaşilikte böyle bir tarikat düzeni görmüş ve bu nedenle Nakşibendilikle Bektaşilik arasında yakınlık kurmuştur.[240]

Kurulan bu yakınlığa semahta rastlanabilir. Erken modern dönemdeki Bektaşi menakıbnamelerine bakıldığında bu ritüelin Bektaşilerin inanç pratiklerinde yer edindiğini görmek mümkündür.[241] Birkaç istisna dışında 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başlarında bu uygulamaya dair neredeyse hiçbir kanıt yoktur. Bektaşilerin meydanların merkezî bir parçası olan bu semah ritüeli hakkındaki bu istisnalardan bir tanesini Alanya yakınlarındaki Elmalı'daki ünlü Abdal Musa Tekkesi oluşturur.[242] Konu hakkındaki bir diğer bilgiye, bir Bektaşi'nin Mevlevilerin semahından farklı olarak Bektaşilikte erkek ve kadınların birlikte uyguladıkları semah ritüelini ayrıntılı olarak anlattığı bir cönk defterinde rastlanır.[243] Bununla birlikte 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başlarındaki diğer erkannamelerin büyük çoğunda bu ritüel bütünüyle eksiktir.[244] Somut sonuçlara varmak için elimizde yeterince kanıt olmasa da, semah gibi ritüellerin Nakşibendiliğin etkisinden önce Bektaşilikte daha önemli bir rol oynadığı hususu tahmin edilebilir; ancak birkaç istisna dışın-

238 *Eşar*, 1904, AQSH, K. 725, DO. 348; *Erkanname*, 1907/8, AQSH, K. 725, DO. 17; *Cönk*, AQSH, K. 725, DO. 81; Veli Baba, *Cönk*, TKHBVA, B. 130; *Bektaşi Tarikatı*, AK, Bel_ Yz_K.000415; *Suret-i Erkanname-i Tarikat-i Aliyye-i Bektaşiyye*, AK, OE_Yz_1056; Necib Asım, *Bektaşi İlm-i Hali*.

239 Necdet Tosun, "Nakşibendiyye. Adab ve Erkan", *DİA*, 32 (2006), s. 342 vd.

240 Ahmed Rıfkı, *Bektaşi Sırrı. İkinci Cild*, s. 145.

241 Örneğin bkz. Gölpınarlı, Abdulbaki (ed.), *Vilayet-Name. Manakıb-ı Hunkar Hacı Bektaş-ı Veli*, İstanbul, 1995, s. 36, 47. Thierry Zarcone, Bektaşiliğin daha eski kaynaklarına atıfta bulunarak Hacı Bektaş'ın semahı "*non-codified dance* (sema')" olarak teşvik ettiğini yazar, bu bilgi Bektaşilikteki semah geleneğinin 1826'dan öncelere uzandığı bilgisini pekiştirir. Thierry Zarcone, "Bektaş, Hacı", *EI-3*, 2012 URL, http://dx.doi.org.emedien.ub.uni-muenchen.de/10.1163/1573-3912_ ei3_COM_24009 (11.02.2015 tarihli).

242 Tekke Abdal Musa Tekkesi'nin Hacıbektaş ve diğer tekkelerden bağımsız bir Abdal Musa erkannamesi olarak bilinen bir erkanname vardı. Sadık Doğan, "Abdal Musa Erkanı", *TKHBVD*, 10 (1999), s. 1-43.

243 *Tefrikanın Temmerüsü*, AQSH, K. 725, DO. 59, s. 4 vd.

244 *Eşar*, 1904, AQSH, K. 725, DO. 348; *Erkanname*, 1907/8, AQSH, K. 725, DO. 17; *Cönk*, AQSH, K. 725, DO. 81; Veli Baba, *Cönk*, TKHBVA, B. 130; *Bektaşi Tarikatı*, AK, Bel_ Yz_K.000415; *Suret-i Erkanname-i Tarikat-i Aliyye-i Bektaşiyye*, AK, OE_Yz_1056; Necib Asım, *Bektaşi İlm-i Hali*.

da semaha verilen bu önem 19. yüzyıl süresince etkisini yitirmiş olabilir. Bunun yerini Nakşibendi tarikatının etkisiyle gerçekleşen ritüel aktarımı sürecinde zikr-i hafi almış olabilir.[245]

Bu yönde doğrulanabilir bir girişim daha önceki bölümlerde sıklıkla adı geçen ve Osmanlı Devleti'nin desteğiyle Bektaşiliğe şeriat ve sünnete uyumlu bir erkanname yazmak isteyen Hilmi Dedebaba'ya kadar uzanabilir. Bu amaçla Hilmi Dedebaba diğer derviş geleneklerinden dualar ve ritüeller alarak ödünç almıştır. Öte yandan bu erkanname üzerine yürütülen çalışma bitmediği için kapsama alanı kısıtlı kalmıştır.[246] Bu yine de ritüel aktarımlar yoluyla Bektaşiliği Osmanlı Devleti'nin müsamaha gösterdiği dinî gruplara yaklaştırmaya yönelik bir girişimin kanıtıdır.

Ayrıca, müteşerri Bektaşilerin Sünni-Hanefi İslâm uyarınca şeriatın ritüel yükümlülüklerini yerine getirmelerinin nedenlerinden birisinin Nakşibendi etkisi olduğu söylenebilir. Hilmi Dedebaba, tekkesinde toplu namazların kılınacağı bir yer yaptırmıştır.[247] Memur Sırrı Paşa'nın 1885 tarihli gözlemleri Hacıbektaş'taki Bektaşilerin Nakşibendiler gibi namaz kıldıklarını ve onların bunun dışında Sünniler gibi olduklarını gösterir:

> Bazı gördüğümüz sefil Bektaşi babaları gibi bunlarda muharremat ve menhiyyata (yasak olan şeyler) inhimaka delalet eder (bir şeye fazla düşkün olmak) hiçbir hal meşhud (şahit) olmayıp bilakis şiar-ı Ehl-i Sünnet olan nur-ı iman yüzlerinden lemean ediyor (akmak, parıldamak).[248]

Memur Sırrı Paşa kendi mevcudiyeti temelli Bektaşilerin bunu sadece takiyye amacıyla yaptığına inanmıyordu; bilakis onlar her zaman bu dua ritüelini yerine getirirlerdi.[249] Nihayetinde Ebu Bekir üzerinden yürütülen silsilesi Ahmed Rifat, Hilmi Dedebaba ve Ahmed Rıfkı'nın yayın ve yazıları dolayımıyla Nakşibendiliğe uyarlanmıştır; zira Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakşibendiler dışında etkinlik gösteren hiçbir tarikat Ebu Bekir üzerinden ilerleyen silsile yöntemini kullanmamıştır.[250] Dolayısıyla Nakşibendiler ve Bektaşiler arasındaki devlet dayatmasıyla gerçekleşen ilişkilerin, ritüel ve inanç öğretisi temelinde bazı aktarımları meydana getirdiğinden söz edilebilir.

Hatta yukarıda bahsedildiği üzere bazı durumlarda Bektaşiler ile diğer tarikatlar arasındaki içiçe geçmeler temelli bazı tasavvuf alt grupları ortaya

---

245 Öte yandan bunu kuvvetli bir şekilde iddia edebilmek için 1826'dan önceki erkannamelerin sistematik olarak incelenmesi ve 1826'dan sonraki dönemle karşılaştırılması gerekirdi, ancak bu uğraşı önünüzde duran çalışma kapsamında gerçekleştirilememiştir.

246 Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, s. 90.

247 Yüksel, *Hilmi Dedebaba*, s. 56.

248 Sırrı Paşa, *Mektubat-ı Sırrı Paşa*, s. 176 vd.

249 *A.g.y.*

250 Trimingham, *The Sufi Orders*, s. 149.

çıkmıştır. Benzer süreçler 1826'dan önce de yaşanmıştır: Örneğin 18. yüzyılda Celvetilik ve Bektaşilik içerisinden Haşimilik olarak bilinen bir grup meydana gelmiştir. Bu hareketin kurucusu ve harekete ismini veren Haşim Baba (1718-1783) her iki tarikata da mensuptu ve bu tarikatların inanç unsurlarını kendisini hem Celvetilik hem de Bektaşi olarak gören yeni bir alt tasavvuf grubuna dahil etti.[251] 19. yüzyılın ortalarında Bektaşilerin Haşim Baba'nın nazım ve nesir eserlerini yayımlamış olmaları, bahsi geçen tarikatların amalgamizasyonlarının o dönem Bektaşilerinin kültürel belleğinde mevcut olduğunun kanıtı olarak değerlendirilebilir.[252]

Ancak yine 19. yüzyılda örneğin, Bektaşilik ve Rifailiğin bir karışımı olarak Marifilik denilen bir alt kolunun meydana geldiğinden bahsedilir. Bu amalgamizasyon 19. yüzyılın başında İstanbul'da başlamış ve daha sonra Ege kıyılarına doğru İzmir, Manisa ve Aydın'a doğru genişlemiştir. Tarikatın adının 1817 yılında vefat eden ve İstanbul'un Kartal ilçesinde Rıfai şeyhi olarak faaliyet gösteren Mehmed Marifi'ye dayandığı söylenir. Bu verilere dayanarak din tarihçisi Mahmut Hür Yücer, Bektaşi-Rifai içiçe geçmesinin 1826'dan önce bir zamana tarihlenebileceğini ileri sürer.[253] Ancak bu tez, Bektaşiliğin kurumsal kuruluş tarihinin Hacı Bektaş Veli'nin vefatından çok sonraya dayandığı örneğinde olduğu gibi, tarikatların veya tarikat kollarının kurucularının çoğunun referans kişi olarak vefat etmiş bir mutasavvıf seçip, tarikatları onun vefatından sonra kurduğu bilgisini gözden kaçırır. Dolayısıyla, Mahmut Hür Yücer'in tezinin aksine 1826'dan sonra Şeyh Marifi'ye istinat eden Seyyid Ali Sabit (ö. 1863) adlı bir kişinin İstanbul Kartal'daki Rifai tekkesinde Rifai-Bektaşi amalgamizasyon ilişkisini başlatmış olması kuvvetle muhtemeldir.[254] Rifailerin Bektaşilikle benzerlik gösteren gülbenk, ritüel uygulaması ve tarikat kisvesi Bektaşi etkilerinin bir göstergesidir.[255] Kadiri şeyhi ve Meclis-i Meşayih'in başkanı Ahmed Muhyiddin (1852-1909), Seyyid Ali Sabit'i Rifailiğin lideri olan Ahmed Rifai'nin (1118-1182) adını kendi tekkesinden kaldırdığı, geleneksel Rifai tacını Bektaşiliğinkiyle değiştirdiği ve Rifailiğe diğer başka düzensiz yenilikler (bid'a) getirdiği gerekçesiyle eleştirmiştir.[256] Seyyid Ali Sabit'in bir müridi daha sonra bu Rifai-Bektaşi içiçe geçmişliğini Ege Bölgesi'ne yaymış ve Manisa'da

251 Hasan K. Yılmaz, "Haşim Baba", *DİA*, 16 (1997), s. 406 vd.

252 Haşim Mustafa Baba, *Haşim Baba Divanı*, İstanbul, 1836; aynı yazardan, *Devriyye-i Ferşiyye-i Haşim Baba*, İstanbul, 1871.

253 Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf. (19. Yüzyıl)*, İstanbul, 2003, s. 413-416.

254 Mehmet Saffet Sarıkaya, "Türkiye'deki Bektaşi-Alevi Kültürüne Dair Farklı Bir Çevre. Bir Rifâi Risalesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *AAD*, 1 (2011), s. 25-38, burada, s. 33 vd.

255 Atabey Kılıç, "Ege Bölgesine Ait Alevi-Bektaşi-Rifa'i Esaslı Bilinmeyen Bir Mahalli Tarikat, Ma'rifilik", *Bilimname, Düşünce Platformu*, 1/1 (2003), s. 197-205, burada, s. 202-204.

256 Ahmed Muhyiddin, *Tomar-ı Tekaya*, s. 122. Yücer'in eserinden, Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 414.

bir Marifi tekkesi kurmuştur. Mevzubahis mürit gerisinde sonraları Bektaşi şiir geleneğinde yer edinecek birçok şiir bırakmıştır.[257] Öte yandan din tarihçisi Atabey Kılıç'a göre Ege Bölgesi'ndeki kütüphanelerde Rifai-Bektaşi unsurlarını birleştiren onlarca elyazması bulunur. Kılıç bunu Marifiliğin bu bölgedeki geniş kapsamlı etkisinin bir göstergesi olarak yorumlar.[258]

Resmî olarak Marifilik kendisini Rifailiğin bir alt grubu olarak görüyordu. Bu husus, amalgamizasyonun 1826'dan sonra Bektaşilere yönelik baskı politikası sırasında başladığı ve Bektaşilik ile bağlantıların koruma nedeniyle ifşa edilmediği argümanını güçlendirecektir. Tekke, cumhuriyetin kuruluşundan sonra tarikatlar yasaklanana kadar İstanbul Kartal'da faaliyetini sürdürmüştür.[259] Dolayısıyla Marifilik 1826'dan sonra yeni bir hareketle sonuçlanan ve bir asırdan fazla süren iki tarikatın tasavvuf içre bir birleşmesi örneğini temsil eder.[260]

Başta söylendiği üzere kültürel aktarımlarla ilgili gözlemlerin doğruluk değeri her zaman kesin değildir, zira bir tarikattan diğerine yönelik ispat edilebilir geçişleri açıkça izah etmek çok zordur. Ancak kurumsal ve kişisel karşılıklı içiçe geçişlerin paradigmatik tasviri göz önüne alındığında gözlemlerin doğruluğu çok muhtemel görünür.

Halihazırda 1826 öncesinde Bektaşiler müteşerri Sünnilerden gelen eleştirilere maruz kalmalarına rağmen, sonralarda Bektaşiliğin kaldırılması ve Bektaşiliği devletçe ve toplumca kabul edilenin dışına itmek maksatlı oluşturulan resmî ve dinî retorik bağlamında yapılan bu suçlamalar yoğunlaşmış ve çoğalmıştır. Devlet tarafından destek gören Sünni konfesyonalizm, Bektaşilik gibi İslâm içindeki alternatif inançlara karşı ayrımcılık yapmıştır. Bektaşiliği dinî bağlamda inançsız, ahlâksız ve siyasi olarak tehlikeli bir grup olarak gösteren bu dışlama büyük ölçüde Ulema, İslâmist yazarlar ve müteşerri Sufi şeyhlerin birçok yazısında desteklenmiş ve uygulamaya konmuştur. Detaylarda bazı kaymalar olsa bile, söylem 1826 ve 1925 yılları arasındaki ana anlatılarında sabittir. Ancak yine, Tanzimat'ın sonu ve Jön Türkler dönemi gibi Bektaşiliğin yasaktan biraz olsun nefes aldığı görünen süreç içerisinde polemikler ve eleştiriler artmıştır.

Bektaşiler bu süreçte kendilerine yapılan karalamalara karşı kararlı adımlar atmışlardır. Tanzimat'ın ilk yirmi yılında kesin olarak nonkonformist eserler yayımlayarak Sünnilikle aralarına ördükleri sınır duvarını yükseltir-

257 Necmi Tarkan, *Kartal'da Kurulmuş Bir Tarikat, Ma'rifiye*, Pendik, 1964, s. 12 vd.

258 Bu eserlerle ilgili ayrıntılı bir çalışma halen mevcut değildir.

259 Tarkan, *Ma'rifiye*, s. 9 vd.

260 1925 yılındaki yasaktan sonra tekke mensuplarının gayri resmi olarak Marifiliğe bağlı kaldıkları varsayılabilir.

ken, 1870'lerden itibaren kendilerine yerleşik din kültürleri arasında bir yer bulmaya çaba göstermişlerdir. Bunu yaparken, inançlarının söylem belirleyici Sünni-Hanefi İslâm'a uygunluğunu vurgulamış ve öğreti ve pratiklerini performatif bir faaliyet içerisinde kabul edilen çerçeveye uyarlamışlardır; hatta dinî mutabakattan sapan Bektaşileri alenen eleştirmişlerdir. Bunun yanı sıra performatif olmayan gayri resmi eylemlerde nonkonformist fikirlerin birçoğu devam etmiş ve Sünni İslâm ile aralarına çekilen dinî-kültürel sınırlar katılaşmış gibi görünüyordu. Hatta bu katılaşmaya bazen alenen müteşerri görünen Bektaşiler arasında bile rastlanıyordu. Ancak, konformizm ve nonkonformizm tek başına performatif eylemle sıkıca ilişkilendirilemez, zira bu bağlamda Bektaşiliğin şeriatla uyumlu bir yorumu da mevcuttur. Çoğu zaman, hatta bir ve aynı aktörlerde, şeriat ve Sünnilik yakınlığı ve Hurufi ve Alici unsurların eşzamanlılığı gözlemlenebilir. Bu eşzamanlılık nonkonformist inanç geleneğini sürdürmekle Hanefi-Sünni İslâm'a yaklaşmak arasında bir denge arayışı olarak okunabilir.

Ayrımcı söylemden bağımsız olarak Bektaşiler ile Sünniler arasında, özellikle de diğer tarikatların üyeleriyle, kişisel ve kurumsal bağlar mevcuttu. Öte yandan ancak münferit olarak değerlendirilen kaynaklara dayanarak, Bektaşiler tasavvuf yolunu seçmemiş Ulema ile çok nadiren temas kurabilmiştir, bu da muhtemelen 1826'dan bile önce dinî-kültürel sınırın katı olmuş olduğunu vurgular.

Diğer tarikatlarla içiçe geçme tarihinde hem nasipli Bektaşilerin hem de Bektaşilik katlarında yükselmiş dervişlerin Bektaşiliğin yanı sıra sıklıkla diğer tarikatlara da katıldıkları tespit edilmiştir. Bu büyük olasılıkla ritüel ve inanç öğretisi aktarımlarıyla sonuçlanmıştır. Bir siyasi karar, yani Bektaşi tekkelerini diğer tarikatlara devretme kararı, takiyye uygulamalarının ötesine geçen uzun vadeli kültürel ilişkileri ve çeşitli aktörlerin ikili üyeliğini desteklemiştir. Böylelikle, paradoksal bir şekilde, 1826 yasağı ile Bektaşiliğin etki alanları genişlemiştir. Başlangıçta bahsedilen Sünniler ve Bektaşiler arasındaki dikotomi 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başlarında söylemsel olarak pekiştirilmiş olsa da, bu süre zarfında her iki taraftan da karşılıklı olarak yakınlaşmaya dair birçok girişimde bulunulmuştur.

Dinî sınırların ötesinde: Hıristiyanlarla ilişkiler

Eri erden ayıran kördür.
– Bir Bektaşi deyişi

19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başlarındaki gayrimüslimler ve Müslümanlar arasındaki ilişkiler birçok açıdan, özellikle mezhepsel milliyetçilik dinamikleri-

nin dışlama ve şiddetle sonuçlanan bir çatışma tarihini oluşturur.[261] Müslüman imparatorluğunun emperyal merkezileşmesi ile ulusal kimliklerin konfesyonel aidiyetlerle yakından bağlı olduğu Hıristiyan grupların yerel milliyetçilikleri arasındaki güç etkileşiminde[262] karşılıklı barışçıl kültürel ilişkilerin kurulmasının zor koşullara sahip olduğu görülür. Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu tarih araştırmalarında, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki dini kültürlerin yan yana değil, hiyerarşik bir yaşam sürdüğünü ifade eden tezler formüle edilmiştir.[263] Bu tezler uyarınca, Osmanlı Devleti'nin çeşitli reformlara rağmen her zaman sürdürdüğü İslâm çoğunluğu ve gayrimüslim dinî gruplar arasındaki temel hiyerarşik yapı, bu gruplar arasında gerçekleşen kültürel ilişkilerin neredeyse hiçbir surette aynı değerde olmamış olmasının temel nedenidir.[264]

Birçok durum dahilinde ilişkiler bu şekilde seyretmiş olsa da tüm siyasi gerilim ve sosyal farklılıklara rağmen Müslüman ve gayrimüslim dinî topluluklar arasındaki kapsayıcı ve uyumlu kültürel ilişkilerin sayısız biçimi olmuştur.[265] Örneğin Nathalie Clayer 19. yüzyılın sonları, 20. yüzyılın başlarında milliyetçilik ve konfesyonalizm çağında dinî ve kültürel sınırların sertleşmesinin kültürler arasındaki ilişkileri tamamen ortadan kaldırmadığını, Arnavut milliyetçiliği gibi bazı örnekler dahilinde dinî sınırların Arnavut milliyetçi kimlikler çerçevesinde bulanıklaştırıldığını dile getirir.[266]

261 Ayrıca bkz. Fatma Müge Göçek, *Denial of Violence. Ottoman Past, Turkish Presentand Collective Violence Against the Armenians, 1789-2009*, Oxford vd., 2015; Donald Bloxham, *The Great Game of Genocide. Imperialism, Nationalism, and the Destruction of the Ottoman Armenians*, Oxford, 2005.

262 Nathalie Clayer, "The Dimension of Confessionalisation in the Ottoman Balkans at the Time of Nationalisms", Hannes Grandits vd. (ed.), *Conflicting Loyalties in the Balkans. The Great Powers, the Ottoman Empire and Nation-Building*, Londra vd., 2011, s. 89-109; Fikret Adanır, "Religious Communities and Ethnic Groups under Imperial Sway. Ottoman and Habsburg Lands in Comparison", Dirk Hoerder (ed.), *The Historical Practice of Diversity. Transcultural Interactions from the Early Modern Mediterranean to the Postcolonial World*, New York vd., 2003, s. 54-86; Frederick Anscombe vd., *State, Faith, and Nation in Ottoman and Post-Ottoman Lands*, Cambridge vd., 2014.

263 Kai Merten, *Untereinander, nicht nebeneinander. Das Zusammenleben religiöser und kultureller Gruppen im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts*, Berlin vd., 2014.

264 *A.g.y.*, s. 484.

265 Marie-Janine Calic, *Südosteuropa. Weltgeschichte einer Region*, Münih, 2016, s. 303 vd.; Galia Valtchinova, "Christian-Muslim Religious Symbiosis According to F.W. Hasluck. Comparing Two Local Cults of Saint Therapon", David Shankland (ed.), *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia. The Life and Times of F.W. Hasluck, 1878-1920*, 1. cilt, İstanbul, 2004, s. 159-181; Michael E. Meeker, "Greeks Who Are Muslims. Counter-Nationalism in Nineteenth Century Trabzon", *A.g.y.*, s. 299-323. Osmanlı İmparatorluğu'ndan Habsburglara geçen Hersek için bkz. Heiner Grunert, *Glauben im Hinterland. Die Serbisch-Orthodoxen in der habsburgischen Herzegowina, 1878-1918*, Göttingen, 2016, s. 64-265.

266 Nathalie Clayer, "Religious Pluralism in the Balkans during the Late Ottoman Imperial Era. Towards a Dynamic Model", Rhoads Murphey (ed.), *Imperial Lineages and Legacies in the Eastern Mediterranean. Recording the Imprint of Roman, Byzantine and Ottoman Rule*, Londra vd., 2017, s. 101-114, burada, s. 109 vd.

Öte yandan tarikat üyeleri şimdiye kadar yalnızca münferit araştırmalarda ele alındığı üzere, Hıristiyanlar ve Yahudilerle karşılıklı değiş tokuş süreçlerine dahil olmuşlardır. Özellikle Mevlevi dervişlerinin Sefarad Yahudileri ile kurduğu çeşitli kültürel ilişkiler, örneğin, her iki grubun da belirgin bir şekilde temsil edildiği Edirne ve Selanik şehirlerinde gözlemlenebilir. Sefarad Yahudileri Mevlevilerle kurduğu değiş tokuş ilişkisinden hareketle, ritüellerinin belirleyici modu olacak kompozisyon sistemi olan makam ölçüsünü devralmışlardır.[267] Bu amaçla Musevi hazanlar Mevlevi ayinlerine katılırken, dervişler de sinagogdaki toplaşmalara gidip hazanları dinlerdi.[268] Hatta Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından ve tüm tarikatların yasaklanmasından sonra Edirne'deki Yahudiler dervişlerin ritüellerini sinagogda gerçekleştirmesine bile izin vermişlerdir.[269]

Nispeten daha büyük Bektaşi tekkelerinin Yahudi mevcudiyetinin arttığı bazı yerlerde bulunması temelli olarak Yahudiler ve Bektaşiler arasında karşılaştırılabilir temaslar ve aktarımların gerçekleşmesi muhtemel olsa da,[270] bu alana dair bir kaynak elimizde henüz mevcut değildir.[271] Yahudi ve Bektaşi mistisizminin açıkça izah edilebilir tek kültürel karışım hususu erken modern dönemde Sabatay Sevi (1626-1676) ve bu bağlamda ortaya çıkan etnik-dinî "Dönme" grubu etrafındaki mesih hareketiyle başlamıştır.[272] Dönmelerin ritüel, inanç öğretileri ve sosyal düzeni birçok yönden kabalistik ve tasavvufi (bazen Bektaşi) etkilerin ve Yahudi aile tasavvurlarının bir karışımını temsil eder.[273] Onlar, kendilerini inanç öğretisi yönelimlerinde birbirinden farklı olan üç alt gruba ayırmıştır: Bu gruplardan biri olan Kara-

---

267 Maureen B. Jackson, *Mixing Musics. Turkish Jewry and the Urban Landscape of a Sacred Song*, Stanford, 2013, s. 9-10, 20; Edwin Seroussi, "From Court and Tarikat to Synagogue. Ottoman Art Music and Hebrew Sacred Songs", Anders Hammarlund vd. (ed.), *Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East. Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul. November 27-29, 1997*, İstanbul, 2001, s. 81-96.

268 Jackson, *Mixing Musics*, s. 29-31.

269 *A.g.y.*, s. 60 vd.

270 Örneğin Selanik, Edirne, İzmir ve elbette İstanbul'da.

271 Bu konuları incelemek için örneğin İstanbul Hahambaşılığı veya 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nda aktif olan *Alliance Israélite Universelle* gibi Yahudi kökenli kaynaklarla çalışmak ilginç olabilir. Ancak bu uğraş ayrı bir araştırmanın konusu olacaktır.

272 Sabatay Sevi'nin ünlü hikâyesine göre 17. yüzyılın ortalarında, Sabatay Sevi kendini Yahudi Mesih'i ilan ederek Osmanlı İmparatorluğu'ndan başlayıp ama aynı zamanda sınırlarının ötesinde, memleketi İzmir'den büyük bir takipçi kitlesini harekete geçirmiştir. 1666'da dinî ve siyasi faaliyetleri nedeniyle idamla tehdit edildikten sonra İslâm'ı kabul etmeye ve böylece cezadan kurtulmaya karar vermiştir. Böylece o ve çoğunluğu Yahudi olan takipçilerinin bir kısmı İslâm'a dönmüştür. Bu ihtidadan dolayı bu grup günümüze kadar "Dönme" olarak bilinir. Dönme cemiyetinin tarihsel gelişimi için, Cengiz Şişman, *The Burden of Silence. Sabbatai Sevi and the Evolution of the Ottoman-Turkish Dönmes*, Oxford, 2015, s. 44-115.

273 Marc Baer, *The Dönme. Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks*, Stanford, 2010, s. 6.

kaş, Bektaşilerden inanç pratikleri ve öğretiler devralmıştır.[274] Özellikle ruhların göçü ve tenasuh hakkındaki fikirlerin yanı sıra kendi anlayışları uyarınca Tanrı'yı mahlukatta görmek Bektaşilerle kurulan kültürel bir değiş tokuş ilişkisine dayanıyordu.[275] Bu aktarımın kökenleri Sabatay Sevi zamanında başlamıştır: Yahudi kültürlerinde mistik araştırmaların üstadı Gershom Scholem'e göre Sabatay Sevi din değiştirdikten sonra Edirne'deki bir Bektaşi tekkesini ziyaret etmiştir.[276] Bu karşılıklı içiçe geçme tarihi dışında, başka bir etkileşim tanımlanamamıştır.[277]

Öte yandan Hıristiyan-Bektaşi kültürel ilişkileri söz konusu olduğunda kaynak durumu niteliksel ve niceliksel olarak çok daha elverişlidir. Ancak bu ilişki tarihi 20. yüzyılın başlarından beri ihtilaflı bir konu olmuştur. Bu süre zarfında Bektaşiliğin Hıristiyan konfesyonlarıyla ilişkisini Hıristiyan-Bektaşi bağımlılık ilişkileri temelinde inşa eden ve Bektaşiliği kripto-Hıristiyan bir inanç grup olarak yorumlayanlar ağırlıklı olarak Batı Avrupalı oryantalistlerdi.[278] Bu da Fuad Köprülü gibi kesişmeleri neredeyse tamamen görelileştiren Türk milliyetçi tarihçilerin revizyonist yaklaşımını tetiklemiştir. Buna istinaden Hıristiyanlar ve Bektaşiler arasındaki kültürel değiş tokuş süreçlerinin sadece yüzeysel olduğuna dair bir anlatı günümüze kadar etkinliğini sürdürür.[279] O zamandan bu yana, Hıristiyanlar ve Bektaşiler arasındaki dinî-kültürel ilişkileri, bağımlılık ve olumsuzlama arasındaki uç konumların ötesinde keşfetmeye çalışan sadece birkaç çalışma olmuştur. Bu birkaç çalışma çoğunlukla Yunan etkisindeki bölgelerdeki ilişkilerin tarihine odaklanmış ve araştırmalarını Yunanca yazılmış eserlere dayandır-

---

274 A.g.y., s. 5, 58 vd., 76 vd.; Şiman, *The Burden of Silence*, s. 239. Diğer iki grup, çoğunluğu müteerri Sünniliğe (Şişman'a istinaden Melamiliğe) yönelen Yakubliler ve Mevleviliğin ritüel ve öğreti temelli birçok yönden kendilerine örnek tekil ettiği Kapancılar'dı. Baer, *The Dönme*, s. 8 vd.; Şişman, *The Burden of Silence*, s. 239 vd.

275 Baer, *The Dönme*, s. 5, 58 vd., 76 vd.; Şişman, *The Burden of Silence*, s. 239.

276 Gershom Scholem, *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias*, Frankfurt am Main, 1992, s. 940. Şişman da sürgünden sonra Sabatay Sevi ile Bektaşiler arasındaki etkileşimler aktarır, *The Burden of Silence*, s. 110 vd.

277 Bilhassa eski araştırmalarda Dönmelerden genellikle yanlış bir şekilde kripto-Yahudiler olarak bahsedilir ancak onlar 19. yüzyılın sonlarına kadar hem kendilerince hem de kendi dışındaki kimselerce öncelikli olarak Müslümandı. Ancak Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkışı sonrasında Dönmeler Müslüman grupları tarafından giderek Yahudi olarak tanımlanmaya başlanmış ve dolayısıyla Islam'dan da dışlanmışlardır. Baer, *The Dönme*, s. 20 vd.

278 Bilhassa bkz. Georg Jacob, *Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen*, Münib, 1909.

279 Mehmed Fuad Köprülü, *Early Mystics in Turkish Literature*, der. Gary Leiser, Robert Dankoff, Londra vd., 2006, s. 370; aynı yazardan, "Bektaş". *İslam Ansiklopedisi. İslam Âlemi. Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugatı*, 2. cilt, İstanbul, 1949, s. 461-464, burada, s. 463. Aynı yazardan, *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion*, der. Gary Leiser, Salt Lake City, 1993 (ilk baskı 1922), s. 29, 92; Baha Said, "Türkiye'de Alevi Zümreleri. Tekke Alevliği. İctimai Alevilik", *Türk Yurdu*, 4/21 (1926), s. 193-210, burada, s. 193 vd.

mıştır.[280] Daha sistematik sorular ve coğrafi olarak daha geniş araştırmalar günümüzde hâlâ mevcut değildir. Mevzu, Hıristiyan grupların ana dillerinde yazılmış kaynaklar da göz önünde bulundurularak incelenemediğinden, bu çalışma da Hıristiyan-Bektaşi ilişkisini bir bütün olarak ele alma iddiasının hakkını veremeyecektir. Bu önemli bakış açısı dolayısıyla sınırlı ölçüde ikincil kaynaklardan elde edilebilmiştir.

Erken modern dönemde Bektaşiler ve Hıristiyanlar: Kültürel ilişkiler efsaneleri

Hıristiyan inançları ile Bektaşi dervişleri arasındaki kültürel ilişkiler erken modern döneme, hatta Bektaşiliğin kuruluşu zamanına kadar gider. Hacı Bektaş Veli'nin ilk takipçileri batıya göç edince Hıristiyan kültürlerle çeşitli kültürel temaslar ve değişim süreçleri başlamıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi genişlemesiyle doğrudan bağlantılı olarak dervişler imparatorluktaki önemli bir enstrüman grubunu temsil ediyordu: Önemli Osmanlı tarihçisi Ömer Lütfi Barkan bu dervişleri "kolonizatör dervişler" olarak adlandırır çünkü onlar nüfussuz veya yeni fethedilen bölgelerde tekkeler kurmuş ve Osmanlılara sadık kimselere yerleşim imkânı sağlamışlardır.[281] Bu insanlar arasında muhtemelen Bektaşiler de vardı.[282] Bu bağlamda hangi somut temasların veya kültürel değiş tokuş süreçlerinin bundan kaynaklandığı, yetersiz bilgi kaynağı nedeniyle büyük ölçüde araştırma kapsamının dışında tutulmuştur. Ancak öte yandan kolonizatör dervişlerin İslâm'ın Balkan Yarımadası'nda yayılmasında kilit bir rol oynadığı konusunda geniş bir fikir birliği mevcuttur.[283] Bilhassa Bogomiller, Pavlusçular veya Nasturiler gibi Hı-

280 Eustratios C. Zegkinēs, *Ho Mpektasismos stē D. Thrakē. Sumbolē stēn historia tēs diadoseōs tou mousoulmanismou ston Helladiko chōro*, 2. baskı, Selanik, 2001; Giorgos Mavrommatis, "Monuments and Communities. Bektashism in 20th Century Greece", Hülya Küçük (ed.), *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu I. Bildiriler ve Müzakereler*, Isparta, 2005, s. 526-551; Kiriakidis, Andreas, *Bektaschitum und griechisches orthodoxes Mönchtum. Religionskontakt und Vergleich zweier mystischer Traditionen*, Berlin, 2010; Michail Domna, "Bektashism [Bektaşilik] in the Balkans and Western Thrace. Brief Historical and Ethnographic Observation", Thede Kahl, Cay Lienau (ed.), *Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten*, Münster, 2009, s. 113-120.

281 Ömer L. Barkan, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, 2 (1942), s. 279-304.

282 Irène Mélikoff, "Un Ordre de Derviches colonisateurs. Les Bektachis", Robert Mantran (ed.), *Mémorial Ömer Lûtfi Barkan*, Paris, 1980, s. 149-157. Daha doğrusu "Proto"-Bektaşiler, zira kolonizatörlük Bektaşi tarihinin kurumsallaşma öncesi zamanına uzanır.

283 Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanından Kızılbaşlığa. Anadolu'da İslam Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış*. Aynı yazardan, (ed.), *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri. Selçuklu Dönemi. Makaleler-İncelemeler*, 2. baskı, İstanbul, 2011, s. 69-102, burada, s. 76-80; Anton Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans. Kisve Bahası Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, Leiden vd., 2004, s. 43-48; Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism*

ristiyan azınlıklar Bektaşi İslâm'a geçiş yapmış ve bu süreçte çeşitli dinî ve kültürel aktarımlara vesile olmuşlardır.[284]

Erken modern dönemden *Vilayetname* olarak adlandırılan Bektaşi evliyalarının menakıbnameleri bu tür din değiştirmelere veya Bektaşilerin Hıristiyanları kendi İslâm yorumlarına dayanarak kendi saflarına çekmeye yönelik misyoner niyetlerine dair bazı kanıtlar sunar.[285] Örneğin 15. yüzyılın sonlarına ait Hacı Bektaş Veli menakıbnamesinde Hıristiyanların Bektaşi İslâm'a geçişine dair çeşitli anekdotlar anlatılır.[286] Bu bölümlerden biri Hacı Bektaş Veli'nin müridi olup aynı zamanda manastırında yaşayan bir Hıristiyan keşişini konu alır.[287] Özellikle Hacı Bektaş Veli'nin müridi olarak Rum diyarına gönderilen efsanevi Sarı Saltuk'un hikâyeleri Hıristiyanlar ile Bektaşiler arasındaki kültürel temasları anlatır.[288] Bu hikâyeler uyarınca Sarı Saltuk günümüzde Gürcistan, Bulgaristan, Macaristan, Polonya ve İsveç'e kadar uzanan yolculuğunda çeşitli mucizevi badireler atlatarak, örneğin yedi başlı bir ejderhayla savaşarak, Hıristiyan nüfusu başarıyla İslâm'a davet etmiştir.[289] Büyük siyasi bir öneme sahip olan başka efsaneyse Hacı Bektaş Veli ile Bizans imparatorları arasındaki ilişkiyi anlatan Ehl-i Hakk'ın gruplarına dairdir.[290] Bu efsaneye göre bir Bizans imparatoru Hacı Bektaş Veli'yi sarayına davet eder ve ona inancına dair bazı sorular yöneltir. İmparator, verdiği cevaplar-

in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century, 2. b a kı, Berkeley vd., 1986, s. 363-402.

284 Irene Melikoff, "Hasluck's Study of the Bektashis and i t Contempora r Signif cance", Shankland (ed.), *Archaeology*, 1. cilt, s. 297-307, burada, s. 305; Kiriakidis, *Bektaschitum und griechisches orthodoxes Mönchtum*, s. 27.

285 Bu menakıbnameler çoğunlukla erken modern dönem efsaneleri, mucize anlatıları ve mut a v- v f a r n inanç öğretilerinin derlemeleridir. Bekt a iliğin erken modem tarihinin açık bir şekilde i ah edilebilm e i için önemli bir kaynağı teşkil ederler. Ahmet Y a ar Ocak, *Bektaşi Menakıbnamelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, Istanbul, 1983.

286 Gölpınarlı, *Vilayet-Name*, s. 11 vd., 24, 43-47. Almanca tefsiri: Erich Gross, *Das VilajetName des Haggi Bektasch. Ein türkisches Derwischevangelium*, l eipzig. 1927.

287 Gölpınarlı, *Vilayet-Name*, s. 55.

288 Gölpınarlı, *Vilayet-Name*, s. 45. San Saltuk üzerine tarihsel, bölgesel ve kültürel bağlamlarda değ i kenlik gösteren ç e i t i anlatılar için b k . Stefan Rohdewald, "San Saltuk im osmanischen Rumelien, der Rus' und Polen-L tauen. Zugange zu einer tra n osmanischen religiOsen Erinne- r ngsf gur (14.-20. Jh.)", Dietlind Hüchtker ve S. Kerstin Jobst (ed.), *Heilig. Transkulturelle Verehrungskulte vom Mittelalter bis in die Gegenwart*, Göttingen, 2017, s. 67-97.

289 Gölpınarlı, *Vilayet-Name*, s. 44-47; Lucy M.J. Garnett, *Mysticism and Magic in Turkey. An Account of the Religious Doctrines, Monastic Organisation and Ecstatic Powers of the Dervish Orders*, New York, 1912, s. 164-166. Birkaç on y l sonra San Saltuk'un hikâyelerini ayrıntılı bir şekilde anlatan, günümüzde *Saltukname* olarak bilinen eser kaleme alındı. Ahmet T. Karamusta f , "Islamisation through the Lens of the Saltuk-name", Andrew Peacock vd. (ed.), *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*, Burlington, 2015, s. 349-364.

290 Nimatallah Caihunabadi Mugrim, *Şahnama-i Hakikat. Tarih-i Manzum-i Buzurgan-i Ehl-i Hakk*, Teheran, 1947, s. 229-232. Alıntılandığı kitap, Hamid Algar, "Bektaşi ve İran. Temaslar ve Bağlantılar", Kurt (ed.), *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiyede Alevîler*, İstanbul, 1999, s. 135-150, burada, s. 136 vd.

dan hoşnut olmayınca Hacı Bektaş Veli'yi tutuklatır. Sonrasında imparator hastalanıp annesinin oğlunun hastalığı ile Hacı Bektaş Veli'nin tutuklanması arasında bir bağlantı olduğundan şüphelenince, her ikisi de Hacı Bektaş Veli'den el alır ve topraklarında tekkeler kurmasına müsaade eder.[291] Bu efsaneye göre Bektaşiliğin Bizans İmparatorluğu'nun ağırlıklı olarak Hıristiyan hâkimiyetindeki bölgelerde yayılması, imparatorun Hacı Bektaş Veli'yle olan kişisel bağına uzanır.

Her ne kadar efsane olsa da, bu anlatılar yine de Hıristiyan-Bektaşi ilişkilerini mitselleştiren yazarların işlevi, muhatapları ve niyetleri hakkında makul sorular sorulmasına olanak sağlar. Bu sorulara dair daha ayrıntılı bir inceleme elimizde hâlâ mevcut değildir.[292] Ancak dinlerarası etkileşimlerin böylesi mitleştirmelerinin bir yanıyla kişinin kendi dinî görüşünün üstünlüğünü desteklediğini söylemek yanlış olmaz, zira bu anlatılar kendilerine referans veren ve kendilerini olumlayan bir işleve sahiptirler. Bu işlevin de Bektaşi dervişlerinin açıkça Hıristiyanlara hitap etmek ve onları kendi inançlarına ikna etmek gibi misyonerlik niyetleriyle el ele gitmiş olması muhtemeldir. Bilhassa ilginç olan, kesinkes Hıristiyan inancının terk edilmesinde değil, Hıristiyan ruhbanlığı ile Bektaşi dervişliğinin aynı anda bir arada var olabildiğini söyleyen hikâyelerdir: Bu hikâyeler 19. yüzyıl boyunca birçok şekilde tezahür eden müphemlik toleransının biçimlerinden bazılarıdır. Onlar nihayetinde kültürel belleğin mitolojik bir yeniden üretimi olarak da anlaşılmalıdırlar, zira Hıristiyanlar ve Bektaşiler arasındaki bu tür kültürel değiş tokuş biçimlerinin erken modern dönemde gerçekten var olmuş olması ve bu menakıbname yazarlarının onları mitolojik bir şekilde yeniden üretmiş olmaları pekâlâ mümkündür.

Öte yandan bu tür yazılardaki efsaneler, hikâyelerin bazılarının dinî-kültürel bağlamda çevrilmiş bir biçimde Hıristiyan versiyonlarında da mevcut olması bakımından, edebi bir kültür aktarımını da ortaya koyar: Hacı Bektaş Veli'nin mucizevi gücünü tarif etmek adına onun cansız bir duvarı yürüttüğü ünlü bir hikâye anlatılır. Aynı hikâyenin Hıristiyan versiyonunun ana kahramanı Ortodoks Hıristiyanlığın merkezî bir şehit figürü olan Aziz Charalambos'tur (ö. 202).[293] Aynı şekilde ünlü şair Kaygusuz Abdal (yaklaşık 1341-1444) ile ustası Abdal Musa'nın (14. yüzyıl) ilk defa karşılaşmasıyla il-

291 *A.g.y.*

292 Menakıbnamelerin elimizdeki hâlâ en ayrıntılı incelemesi 1980'lerde Ahmet Y. Ocak tarafından yapılmıştır ancak Ahmet Y. Ocak temelde bu metinlerin İslâm öncesi unsurlarını incelemiştir. Ocak, *Bektaşî Menakıbnamelerinde*. Ayrıca bkz. Karamustafa, "Islamisation through the Lens of the Saltuk-name".

293 Armand Pierre de Cholet, *Arménie, Kurdistan et Mésopotamie. Voyage en Turquie d'Asie*, Paris, 1892, s. 47; Frederick W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 cilt, Oxford, 1929; 1. cilt, s. 289, dn. 2.

gili efsanenin Hıristiyan bir versiyonu da vardır.[294] Diğer birçok hikâyede de olduğu gibi bu iki hikâyenin kökeni de Orta Asya derviş gelenekleri yoluyla Bektaşilere ve bu gelenekler yoluyla da Rumeli Hıristiyanlarına ulaşan Hindistan'a uzanır.[295]

Kültürel müphemlik: Hıristiyan azizleri ve Bektaşi evliyaları

Aynı efsanevi hikâyenin Hıristiyan ve Bektaşilik bağlamında aynı anda var olması Bektaşiler ile Hıristiyanlar arasındaki kültürel ilişkilerin hem temeli hem de sonucu olan önemli bir yönünü, yani kültürel müphemliği ortaya koyar. Özellikle arkeolog Frederick W. Hasluck'un 20. yüzyılın başlarından itibaren yaptığı çeşitli gözlemler, her iki kanada dair azizler kültündeki çoklu görevler ve bunun sonucunda ortaya çıkan kültürel temaslar ve geçişler hakkında bilgi sağlar.[296] Hasluck'a göre Bektaşi inanç dünyasının merkezî figürleri, Hıristiyan azizlerle ilişkilendirilmiştir. Genellikle Bektaşi evliyalarının türbesi bir Hıristiyan azizinkiyle veya bir Hıristiyanın Bektaşininkiyle özdeşleştirilir. Bu müphemliklerin bazıları erken modern döneme ve hatta Ortaçağ'ın sonlarına kadar uzansa da,[297] Hasluck bunların çoğunun 18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başlarına uzandıklarını iddia eder.[298] Bunun günümüz Arnavutluk coğrafyasında 19. yüzyılın ortalarından itibaren vuku bulmuş olması muhtemeldir çünkü Nathalie Clayer'a göre Arnavutluk'ta yo-

---

294 Efsaneye göre Kaygusuz Abdal av sırasında bir geyik vurur. Yaralı geyiği göreye gittiğinde geyik Abdal Musa'ya dönüşür. Kaygusuz şeklini değiştirebilen Abdal Musa'nın mucizevi gücüne o kadar hayran kalır ki, onun müridi olmak ister. Hasluck, bu hikâyenin Liege'li Ai Hubert'in (yaklaşık 655-727) hikâyesiyle aynı hikâye olduğunu ve bu hikâyenin ana kahramanının Balkan Yarımadası'nda İsa olarak bilindiğini yazmıştır. *A.g.y.*, 1. cilt, s. 85. Hasluck, Oxford'da araştırmalarını uzmanı Richard Dawkins'e (1870-1955) yazdığı bir mektupta, bu geyiğin Hıristiyan tarafında Aziz Mammas, Aziz Chariton veya Aziz Eutathios olarak, Bektaşi tarafındaysa Hacı Bektaşi Veli ve Geyikli Baba olarak geçtiğini belirtir. Richard M. Dawkins'e 3 Mayıs 1918 tarihli bir mektup, TSL, F.ARCH. Z.DAWK.15 (3), s. 1 vd. Bir başka mektubunda Hasluck, bir Yunus Emre efsanesini Aziz Eustathios efsanesiyle karşılaştırır, Richard M. Dawkins'e 3 Nisan 1918 tarihli mektup, TSL, F.ARCH. Z.DAWK.15 (3), s. 2.

295 Aynı yazardan, Dawkins'e mektup, TSL, F.ARCH.Z.DAWK.15(3), 03.05.1918, s. 1 vd. Yürütülen duvar metafru üzerindeki Hint etkileri hakkında yapılan bir çalışma için bk. Martin van Bruinessen, "Haji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Sahib and Various Avatars of a Running Wall", *Turcica*, XXI-XXIII (1991), s. 55-69.

296 Bahsi geçen eser Hasluck'un, eşinin Hasluck'un ölümünden sonra iki ciltlik bir eserde yayımladığı, çoğu 1910'lara ait birkaç makale ve araştırmadan oluşan bir derlemedir. Frederick W. Hasluck, "Christianity and Islam under the Sultans of Konia", *The Annual of the British School at Athens*, 19 (1912/13), s. 191-197; aynı yazardan, "Ambiguous Sanctuaries and Bektashi Propaganda", *The Annual of the British School at Athens*, 20 (1913/14), s. 94-119.

297 Rohdewald, Susan Saltuk im osmanischen Rumelien, der Russ' und Polen-Litauen. Zugänge zu einer transosmanischen religiösen Erinnerungsfigur (14.-20. Jh.)", s. 75-88.

298 Hasluck, *Christianity and Islam*, 1. cilt, s. 53 vd.; 2. cilt, s. 590 vd.

ğun bir Bektaşi tekke ağı 19. yüzyılın ortalarından itibaren kurulmuştur.[299] Buna uygun olarak azizlere ve evliyalara hürmet edilen mekânın müphem bir nitelik kazanması da bu süre içinde gerçekleşmiştir.[300] Hasluck çıkardığı sonuçlarını kişisel gözlemlerine ve 19. yüzyılın sonları, 20. yüzyılın başlarına ait seyahatnamelere dayandırdığı için aşağıda tarif edilecek olan azizlere ve evliyalara duyulan saygıdaki müphemlik, en azından bu dönemde etkisini göstermiştir. Hasluck'a göre müphemlikler diğer Osmanlı din kültürlerinde de kendisini göstermiştir. Bu din kültürlerinden bahsederken Mevleviliğe ve Mevlana Celaleddin Rumi'nin (1207-1273) şahsına da değinmiştir. Fakat böylesi müphemlikler Bektaşilikteki müphemliklerle kıyaslandığında daha azdır.[301]

Mevlana gibi Hacı Bektaş Veli'ye de Hıristiyanlar başka bir kimlik yüklemiştir: Ortodoks Hıristiyanlar, Hacı Bektaş Veli'nin türbesini yukarıda bahsedilen Aziz Charalambos'un inziva mekânı olduğunu iddia etmişlerdir. Bunun yanı sıra başka şahsiyetler de çifte kimlikliydi: 19. yüzyılın başında Kiril adlı bir Yunan-Ortodoks Başpiskopos, Hacı Bektaş Veli'yi ve tekkesini Antakyalı Aziz Eusthathios'un (yaklaşık 337-370) tekkesi olarak görmüştür.[302] Daha önce de adı geçen ve belki de Hacı Bektaş Veli'nin en meşhur müridi olan Sarı Saltuk'a, özellikle Myralı Aziz Nikolaos (ö. yaklaşık 326-365) ve Aziz Yorgi (ö. 303) olmak üzere birçok Hıristiyan kimliği yakıştırılmıştır. Bugünkü Bulgaristan'da ve Trakya'da bulunan birçok türbe, Hıristiyanlar tarafından Aziz Nikolaos'ın Bektaşiler tarafındansa Sarı Saltuk'un türbesi olarak kabul edilir.[303] Sarı Saltuk ile Yorgi arasında kurulan bağlantı en yaygın ve tarihsel olarak en önemli olanı olmalı ki, Sarı Saltuk-Yorgi karşılaştırmaları Bulgaristan, Trakya, Kıbrıs ve Makedonya'da bulunan türbeler için

299 Nathalie Clayer, *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri. Avrupa'da Çoğunluğu Müslüman Bir Ulusun Doğuşu*, çev. Ali Berktay, İstanbul, 2013, s. 33 vd., 71.

300 16. yüzyılda Kroja (Akçahisar)'daki Sarı Saltuk çevresinde oluşan bir kült dışında. *A.g.y.*, s. 71.

301 Hasluck, *Christianity and Islam*, 2. cilt, s. 370-378. Suriye ve Filistin'deki Hıristiyan ve Müslüman gruplar arasında Aziz Georg namına yapılan kutsal mekân ziyaret pratiklerinde de zaman zaman bazı kültürel belirsizlikler vardı. Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism*, New York, 2001, s. 25-31. Aziz ve evliyaları ziyaret maksatlı Hıristiyan ve Müslümanların ortak bir şekilde gittikleri diğer kutsal mekânlar için şu antolojiye bkz. Dionigi Albera ve Maria Couroucli (ed.), *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims, and Jews at Shrines and Sanctuaries*, Bloomingtion vd., 2009, s. 315. Hasluck, *Christianity and Islam*, 1. cilt, s. 83 vd.; 2. cilt, s. 571 vd.

302 Hasluck, *Christianity and Islam*, 1. cilt, s. 83 vd.; 2. cilt, s. 571 vd.

303 *A.g.y.*, 2. cilt, s. 578 vd.; Alexander F. Macintosh, *A Military Tour in European Turkey, the Crimea, and on the Eastern Shores of the Black Sea. Including Routes Across the Balkan into Bulgaria, and Excursions in the Turkish, Russian, and Persian Provinces of the Caucasian Range with Strategical Observations on the Probable Scene of the Operations of the Allied Expeditionary Force*, 2 cilt, Londra, 1854, 1. cilt, s. 73; Konstantin Jireček, "Archäologische Fragmente aus Bulgarien, [2]", *Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich-Ungarn*, 10 (1886), s. 129-204, burada, s. 188.

de geçerlidir.[304] Bu nedenle Hasluck, Rumeli'deki Bektaşilerin Hıristiyanları Bektaşiliğe kazandırmak maksatlı çabaları temelli Sarı Saltuk'u bir "kukla" (*lay-figure*)[305] ve "vesile" (*stalking-horse*)[306] olarak tarif eder.

Hıristiyanların çoğu durumda, kökeninde Hıristiyan olan bir yerin Müslümanlar tarafından işgal edildiğini ve dönüştürüldüğünü varsaymışlardır. Bektaşi tekkelerinin veya türbelerin bulunduğu yerlerde daha önce Aziz Yorgi ve Aziz Nikolaos'a adanan kiliseler veya manastırlar mevcuttu. Bu süreklilik fikrinden yola çıkarak Hıristiyanlar söz konusu yerleri kripto-Hıristiyan kutsal mekânları olarak ziyaret etmişlerdir.[307] Ancak ilginç bir şekilde bu tür anlatıları aktaranlar sadece Hıristiyanlar değildi: Bektaşiler de bazı durumlarda bahsi geçen yerlerin daha önceden Hıristiyan kilise ve manastırları olduğu fikrini dillendirmişlerdir. Böylece Bektaşiler, aziz ve/veya evliya kültünün belirsizliğini tolere etmekle kalmamış, aynı zamanda kutsal mekân ziyaret yerlerini Hıristiyan nüfus için daha erişilebilir kılmak amaçlı bunu bilinçli olarak teşvik etmiş görünmüşlerdir.[308] Örneğin bir Sünni âlimi Mehmed Arif Efendi 1907 tarihli bir yazısında Bektaşileri Hacı Bektaş Veli'yi Aziz Charalambos ile aynı kişi olarak kabul etmekle eleştirmiştir.[309] Dolayısıyla Mehmed Arif Efendi, Hacı Bektaş Veli ve Aziz Charalambos ile ilgili karşılaştırmalı ve hatta eş koşucu anlatıların altını çizmiş ve müphemliğin apaçık bir şekilde her iki grup tarafından da beslendiğini vurgulamıştır. Bu durum bizlere her iki şahsiyetin birbirlerine eş koşulması söyleminin, İstanbullu Sünni Ulemanın bilebileceği kadar geniş çevrelere uzandığını gösterir.

Hasluck, aziz ve evliyanın ve onların inziva mekânlarının belirsizliklerinin her iki grup için karşılıklı olarak nasıl erişilebilir hale getirildiğini gösteren üç kategoriden bahseder: Dönüştürme, gasp ve özdeşim. Dönüştürme, her iki grubun da ya belirli bir yere gömülen aziz veya evliyanın gizlice diğer dine dönüştüğünü ve dolayısıyla aslında kendi dinlerinin bir parçası olduğunu varsaydığı anlamına gelir (yani, kripto-Hıristiyan ya da kripto-Müslüman). Gasp, bir velinin mütecaviz bir şekilde bir aziz mezarının yanına gö-

---

304 O zamandan bu yana San Saltuk şhsına olan hürmetin işlevleri ve kökenlerini trhsel ve bölgesel bir perspektiften ele alan birçok çalışma yapılmıştır. Araştır a literatürünün kısa bir incelemesi için bk. Rohdewald, "San Saltuk im osmanischen Rumelien, der Rus' und Polen-Litauen. Zugänge zu einer transosmanischen religiösen Erinnerungsfigur (14.-20. jh.)", s. 71-75.

305 Hasluck, *Christianity and Islam*, 2. cilt, s. 576.

306 *A.g.y.*, 2. cilt, s. 436. Arnavutluk'taki San Saltuk kültü için bkz. Norris, *Popular Sufism*, s. 54-66.

307 Hasluck, *Christianity and Islam*, 1. cilt, s. 89 vd.

308 Hasluck, bu türanekdotların Bektaşilerin "bilinçli çabalarına" (*conscious effort*) borçlu olunduğunu söyler. Örneğin Bektaşiler Alaca'daki (Pafagonya) Şamaspur Tekkesi'nin daha önce bir manastır olduğunu iddia etmişlerdir. Ayca bk. William j. Hamilton, *Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia. With Some Account of Their Antiquities and Geology*, Londr, 1842, s. 402 vd.; Hasluck, *Christianity and Islam*, 2. cilt, s. 573.

309 Mehmed Arif, *Binbir Hadis-i Şerif*, s. 43.

müldüğüne karşılık düşer. Nihayetinde özdeşimden, bilhassa Bektaşilerce, evliya ve azizlerin haddizatlarında bir ve aynı şahsiyet oldukları anlaşılır.[310]

Bektaşiler için üçüncü kategorinin öğretisel temeli, ruh göçü (don değiştirme), yani ilgili aziz veya evliyanın ruhlarının fiziksel şekillerini değiştirip yeni bir formda tezahür etmeleri, şekil değiştirmeleri anlamına geliyordu.[311] Aralarında neredeyse bir bin yıl süre bulunan Sarı Saltuk ve Yorgi gibi şahsiyetler yine de bu inanç öğretisi temelinde birbirlerine eş koşulabilir. Tasavvuf ve bilhassa Bektaşi İslâm'ında önde gelen bir peygamber bu bağlamda önemli bir aracılık işlevi görmüştür: Hızır peygamberi.[312] Bektaşi öğretisinde Hızır çeşitli şekillerde ortaya çıkan ve ihtiyaç sahiplerine yardıma gelen ölümsüz bir peygamberdir. "Don değiştiren" bir peygamber olan Hızır genellikle Sarı Saltuk, Yorgi, Nikolaus veya diğer Hıristiyan azizlerinin esasındaki kimse olarak anlaşılır.[313]

Aziz veya evliyaların karşılık geldikleri kimseler yerel aziz/evliya kültüne göre değişiklik gösteriyordu: Doğu Anadolu'daki Ermeniler arasında bilhassa Aziz Sarkis popülerdi ve bu nedenle kendisi Ermenilerce Hızır ile özdeşleştirildi. Batı Anadolu ve Rumeli'deyse, Yorgi Hızır'ın yerine kondu.[314] Korfu'daysa Sarı Saltuk, adanın koruyucu azizi Aziz Spiridon ile (yaklaşık 270-350) eş tutuluyordu.[315] Hasluck bazı durumlarda bu eş koşma isim benzerliğini daha bariz ve banal nedenlere dayandırmıştır: Ali ve Elias (İlyas'ın Yunanca telaffuzu) isimlerinin fonetik benzerliğinden dolayı İlyas peygamber, Trakya Hıristiyanlarınca Sersem Ali adı altında Bektaşi bir veliye dönüştürülmüştür.[316] Benzer şekilde Karaca Ahmed, ses özelliği olarak "Slavonik formda söylendiği halde 'George'" ismine benzediği için Aziz Yorgi (Georg) ile ilişkilendirilmiştir.[317]

19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başlarında kültürel temaslar

Bu çifte aziz/evliya kültünden doğan müphem ziyaretgâhlar ve tekkeler, pek çok açıdan adı geçen Hıristiyan gruplar ile Bektaşiler arasında oluşan

310 Hasluck, *Christianity and Islam*, 2. cilt, s. 569 vd.

311 Ocak, *Bektaşî Menakıbnamelerinde*, s. 154-172.

312 Aynı yazardan, *İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*, Ankara, 1985.

313 Brown, *The Dervishes*, s. 145; Hasluck, *Christianity and Islam*, 1. cilt, s. 335; Mélikoff, "Hasluck's Study of the Bektashis", s. 298 vd.

314 Hasluck, *Christianity and Islam*, 2. cilt, s. 570 vd.; 1. cilt, s. 335.

315 M. Edith Durham, *The Burden of the Balkans*, Londra, 1905, s. 304; Frederick W. Hasluck, Richard M. Dawkins'e 30 Haziran 1915 tarihli yazılmış mektup, basıldığı kitap, Frederick W. Hasluck, *Letters on Religion and Folklore*, der. Margaret M.H. Hasluck, Londra, 1926, s. 11.

316 Hasluck, *Christianity and Islam*, 1. cilt, s. 93.

317 *A.g.y.*, 1. cilt, s. 276.

kültürel temas yerleriydi: Bektaşiler öncelikle Hıristiyan, Hıristiyanlar da öncelikle Bektaşi mekânlarını ziyaret etmişlerdir. Kaynaklar bunu her zaman açıklamaz, ancak kuvvetle muhtemel her iki durumda da dinî ziyaretgâhları dolaşanlar çoğunlukla Bektaşi âşıkları ve Hıristiyan laikat sınıfıydı.[318]

UNESCO Dünya Mirası Listesi'ne alınan Makedonya'daki Ohri Gölü civarındaki Aziz Naum Manastırı, Bektaşiler tarafından 19. yüzyılın sonlarına kadar ziyaret edilmiştir, zira bu Ortodoks-Hıristiyan manastırı yerel Bektaşiler için Sarı Saltuk'un birçok inziva yerlerinden biridir.[319] Benzer bir durum, hangi sayıda olduğu bilinmeyen Bektaşiler de dahil olmak üzere birçok Müslümanın Epir bölgesinin Koniçe şehrindeki Aziz Voditsa Manastırı'nı ziyaret etmesi durumunda da gözlemlenebilir.[320] Öte yandan Hıristiyanlar, bazı Batılı gözlemcilerin belirttiği gibi, Hacıbektaş'taki Ana Tekke gibi çeşitli Bektaşi tekkelerini mezarlarını Aziz Charalambos'a hürmet maksadıyla ziyaret etmişlerdir.[321] Aynısı günümüz Bulgaristan'ında bulunan Akyazılı Tekkesi için de geçerliydi: Bektaşiler tekkeye ismi verilen Akyazılı Sultan'a hürmet maksatlı bu tekkeyi ziyaret etmişken, Hıristiyanlar burayı Aziz Athanasios'un (yaklaşık 298-373) manastırı olarak kabul etmişlerdir. Bulgar bağımsızlığına kadar her iki aziz/evliyanın aynı anda, aynı yerde olmasına müsamaha gösterilmiş ancak Hıristiyan ve Müslüman adakları birbirlerinden ayrılmıştır.[322] Bu da yerel nüfusun mekânın belirsizliğine müsamaha gösterdiğini, ancak etkinliklerini ayrı tuttuğunu gösterir. Bektaşi tekkelerinde Yorgi'nin mezarı olarak hürmet edilen diğer yerler Üsküp yakınlarındaki Tekke Köy ve Teselya'da Farsala yakınlarındaki Durbalı Tekkesi olarak örneklendirilebilir.[323] Öte yandan Edirne'deki ise Aziz Nikolaos'un mezarı olarak bilinen Eski Baba Tekkesi karşılıklı olarak ziyaret edilmiştir.[324]

Mukaddes bir yapının hem tekke hem de kilise olarak sıra dışı bir şekilde kullanılması mevzusu, Nevşehir'deki aynı mekanın Mamasun Tekkesi veya Aziz Mamas Kilisesi olarak kullanıldığı şeklide belgelenmiştir. 19. yüzyılın sonlarında Yunan yazar Symeon Pharasopoulos'a atıfta bulunan Hasluck, bu ikili kullanımı şöyle tanımlamıştır:

> Doğu ucunda, gezgin Hıristiyan rahiplerin görev yapmasına müsaade edilen bir Kutsal Masa ve Aziz Mamas'ın bir resmi dururken, güney duvarında ise

318 Kirakidis, ***Bektaschitum und griechisches orthodoxes Mönchtum,*** s. 35 vd.

319 Hasluck, ***Christianity*** and ***Islam,*** 1. cilt, s. 70; 2. cilt, s. 583.

320 Mavrommatis, "Monuments and Communities", s. 527.

321 Hasluck, ***Christianity*** and Islam, 1. cilt, s. 83.

322 ***A.g.y.***, 1. cilt, s. 90 vd.; 2. cilt, s. 524.

323 ***A.g.y.***, 1. cilt, s. 92 vd.; 2. cilt, s. 582 vd.; Mavrommatis, "Monument and Communities", s. 529-531.

324 Hasluck, ***Christianity*** and Islam, 2. cilt, s. 519.

> Türk hacılara Mekke'nin konumunu bildiren bir niş (mihrap) bulunur. Hıristiyan ve Müslümanlar arasında bir ayrım yoktur, ancak Müslümanların ibadetleri sırasında Aziz Mamas'ın resmini başka bir tarafa çevirmelerine izin verilmiştir. Kutsal ibadet mekânı dervişler tarafından yönetilir.[325]

Yukarıda örneklenen durum, her iki dinin de kendi ritüellerini aynı yerde gerçekleştirebildiğini, bunun açık bir şekilde tolere edildiği veya buna en azından müsamaha edildiğini gösterir. Ancak 20. yüzyılın başlarında ibadet yerlerinin büyük bir kısmı Müslümanlaştırılmış ve Hasluck'un "bir Rum yerlisi" ifadesinin de gösterdiği gibi Hıristiyan ikonları kaldırılmıştır.[326]

Bu müphem mekânlarda, Mamasun Tekkesi örneğinde olduğu gibi, her iki grubun da kendi dinî âdetlerini yerine getirdikleri görünür: Örneğin Nevşehir'deki Hacıbektaş yerlisi Hıristiyanlar tekkeye girip ıstavroz çıkarmışlardır.[327] Ayrıca birkaç tekkede de Ortodoks geleneğinden Yorgi, Meryem veya İsa'nın ikonları bulunuyordu.[328] Seyahat yazarı Alman Johann Georg von Hahn (1811-1869) 1860'larda Bektaşiler özelinde, daha önce sözü edilen Hıristiyan manastırı Aziz Naum'da "Türk seccadesine" benzer bir şey olduğunu bildirmiştir; orada ikamet eden keşişler Hahn'a bunun "Türklere" ait olduğunu ve "onların bu mekâna en az Hıristiyanlar kadar saygı duyduklarını"[329] temin etmişlerdir. Koniçe'deki Aziz Voditsa manastırında Bektaşiler kendi gülbenklerini okumuşlar ancak gülbenklerine Aziz Voditsa'yı da eklemişlerdir ki bu da ritüel uygulamasına dair içiçe geçmelerin bir ispatı niteliğindedir.[330]

Diğer kutsal mekânlarda olduğu gibi bu mekânlara verilen işlev de özel bir güçle bağlantılandırılıyordu. Bektaşiler kadar Hıristiyanlar da çoğunlukla hastalıklar veya diğer başka endişelerine diğer dinin kutsal mekânlarında şifa bulmayı ümit etmişlerdir.[331] İngiliz yazar ve Balkanlar uzmanı Edith Durham (1863-1944) kısa ve öz bir şekilde şöyle belirtmiştir: "Onlar Müslüman muskası tedavi etmediğinde Hıristiyanın tılsımını denerler ya da tam tersi."[332] Ümit edilen tesiri arayış yolu, dinî aidiyetten bağımsız olarak, ne-

---

325 Symeōn Pharasopoulos, *Ta sylata. Meletē tou Nomou Ikoniou*, Athen, 1895, s. 74. Alıntının yer aldığı kitap: Hasluck, *Christianity and Islam*, 2. cilt, s. 576, 759.

326 *A.g.y.*, 1. cilt, s. 45.

327 Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie. Géographie administrative, statistique, descriptive et raisonée de chaque province de l'Asie-Mineure*, Paris, 1890-1895, s. 341.

328 Mavrommatis, "Monuments and Communities", s. 537; Kiriakidis, *Bektaschitum und griechisches orthodoxes Mönchtum*, s. 33; Birge, *The Bektashi Order*, s. 217.

329 Johann Georg von Hahn, *Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar. Im Auftrage der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften unternommen im Jahre 1863*, Wien, 1867, s. 108.

330 Mavrommatis, "Monuments and Communities", s. 527.

331 William Mitchell Ramsay, *Pauline and Other Studies in Early Christian History*, 2. baskı, Londra, 1908, s. 171; Mavrommatis, "Monuments and Communities, s. 532.

332 Durham, *The Burden of the Balkans*, s. 206 vd.

redeyse dinlerüstü bir pragmatizm gibi görünür. Bu ancak her iki grupta da karşılıklı olarak zorunlu bir sempati ilişkisinin gerçekleştiği anlamına gelmez. Bir inanç grubuna bağlı olan kimse, diğerine tam olarak sempati duymasa bile, karşılıklı olarak aziz ve evliyaların bir güce, zaman zaman hatta negatif bir güce sahip olduğunu düşünmüştür.[333] Coğrafi yakınlık gibi diğer basit pragmatik nedenler de böyle düşünülmesine bir etkide bulunmuş olabilir:[334] Nihayetinde, bilhassa kırsal bölgelerdeki insanlar, kısıtlı hareketlilik gerekçesiyle, Hıristiyan veya Müslüman olmalarına bakılmaksızın kendilerine en yakın dinî mekânları ziyaret etmişlerdir.

Aziz ve evliyalara hürmet edilmesindeki müphemliklerin dinî bayramlar üzerinde de bir hayli etkisi olmuştur, bu da birçok kültürel temas ve aktarımla sonuçlanmıştır: Durham, örneğin Korfu'daki Bektaşilerin Ortodoks Aziz Yorgi Günü'nü kutladıklarını gözlemlemiştir. Durham'ın Bektaşilere kendilerinin Müslüman olup olmadıklarına ilişkin hayret uyandıran soruya, bir Bektaşinin elbette Müslüman olduğunu söylemiş fakat "Tabii ki Aziz Yorgi Günü'nü de kutlarız"[335] diye eklemiştir. Aynısını Durham Arnavutluk'ta,[336] diğer gezginler ve araştırmacılar gibi, Üsküp yakınlarındaki Tekke Köy'de gözlemlemiştir.[337] Ortodoks Kilisesi'nin eski takvimine göre Aziz Yorgi Günü, Bektaşilerin Hızır peygamberi ve İlyas peygamberi andıkları önemli bir bayram olan Hıdırellez ile aynı gündedir.[338] Hıdrellez ve Aziz Yorgi Günü örneğinin de gösterdiği üzere hem Hıristiyanlarda hem de Bektaşilerde yeri olan bu bayramın kimin tarafından nasıl ortaya çıktığının açıkça izah edilebilmesi mümkün görünmez, ancak bunun, bilhassa Yorgi'nin Bektaşilerce Hızır ile özdeşleştirildiği gerçeği göz önüne alındığı vakit, yalnızca bir tesadüf olduğunu söylemesi de aynı şekilde zordur. Dolayısıyla Aziz Yorgi Günü kutlamalarına sadece Bektaşilerin değil, aksine Rum Ortodoks Hıristiyanların da Bektaşilerle birlikte Hıdırellez bayramına katılmaları şaşırtıcı değildir. Örneğin her iki grup da Hıdırellez Bayramı'nı Trakya'daki Kızıldeli Tekkesi'nde kutlamaya başlamış ve günümüze değin Rumeli'deki Bektaşi tekkelerinin en önemlilerinden sayılan bu tekkede kutlamaya devam etmişlerdir.[339] Çalış-

---

333 H a luck, ***Christianity and Islam,*** 1. cilt, s. 70 vd.; Rohdewald, "San Saltuk im osman i chen Rumelien, der Rus' und Polen-Litauen. Zugınge zu einer transosmanischen religiösen Erinner ngsfgur (14.-20. Jh.)", s. 91-93.

334 H a luck, ***Christianity and Islam,*** 1. cilt, s. 113.

335 Durham, ***The Burden of the Balkans,*** s. 304.

336 ***A.g.y.,*** s. 207 vd.

337 Arthur]. Eva n , "Mycenaean Tree and Pillar Cult and i t Medite r nean Relations", ***The Journal of Hellenic Studies,*** 21 (1901), s. 99-204, bu r da, s. 202; H a luck, ***Christianity and Islam,*** 1. cilt, s. 92 vd.; 2. cilt, s. 582 vd.

338 ***A.g.y.,*** 1 cilt, s. 100; Kiriakidis, ***Bektaschitum und griechisches orthodoxes Mönchtum,*** s. 35 vd.

339 ***A.g.y.,*** s. 36.

malarını kendi saha araştırmalarına ve özelliklerle Yunanca yazılara dayandıran Mavrommatis, Hıristiyanların bayram hakkında pek bir şey bilmemelerine rağmen bayramı Müslüman komşularıyla birlikte Müslüman bayramı olarak kutlamaya müsamaha gösterdiklerini aktarır.[340] Günümüzde dahi Teselya-Farsala'daki Dorbali Tekkesi'nde etkisini sürdüren bayram kutlamaları, bu tür biçimlerin geçmişte de var olduğu bilgisini pekiştirmez:

> İnsanların en kalabalık ve görkemli bir şekilde varlık gösterdiği gün Mayıs Günü'dür. Bu gün özelinde, çoğu tekke tarihinin farkında olan ve onu kendi kültürel tarihinin bir parçası olarak gördüğü için önemseyen çok sayıda (Hıristiyan Ortodoks) insan baharın gelişini kutlamak münasebetiyle orada toplanır.[341]

"Mayıs Günü" olarak geçen, geleneksel olarak 5 ve 6 Mayıs tarihlerinde düzenlenen bayram Hıdırellez Bayramı'dır. Daha yaşlı katılımcıların hatıralarına dayanarak aktardıkları, bu tür birlikte kutlama biçimlerinin, örneğin Muharrem matemlerinde, daha önceden de var olduğuna yöneliktir.[342] Öte yandan Hıristiyanlar her yıl Ağustos ayında İmam Hüseyin'in üvey kardeşi olarak Kerbela Katliamı'nda ölen ve Tomor Dağı'na defnedildiği iddia edilen Ali Abbas (647-680) onuruna adak adandığı bir festivalin düzenlendiği bu dağda son derece önemli olan bu Arnavut-Bektaşi bayramına katılmışlardır. Hıristiyanlar bu festivalde İlyas peygambere dair bazı kutlamalar görmüş, bu yine Hasluck'un varsayımı uyarınca yine İlyas ve Ali isimlerinin benzerliğinden kaynaklanır[343] zira İlyas isminin Yunanca telaffuzu Elia şeklindedir. Başka iddialara göre Hıristiyanlar bu festivalde "Kutsal Bakire"ye ibadet etmiş ve Meryem'in Göğe Yükselişi'nin kutlandığı 15 Ağustos'ta dağa dinî ziyaretler düzenlemişlerdir.[344]

Hıristiyanlar ve Bektaşiler arasındaki kültürel temaslar, bahsi geçen müphem yerlerin ve bayramların ötesine geçmiş ve hatta bu temaslar Bektaşilerle Hıristiyanların birbirleriyle evlenmesine vesile olmuştur. Ergiri'deki yetkililerin muhtemelen Bektaşilerle Hıristiyanlar arasındaki evlilik ilişkilerini engelleyememelerinden ötürü 1860'ta yerel idarenin değiştirilmesi gerekmiştir. Kaynaklardan anlaşıldığı üzere yörenin Bektaşi babası Veli Dede "papaslar marifetiyle" Bektaşi kızlarını Hıristiyanlarla evlendirmiştir. Babıâli için kabul edilemez olan bu dinî kaynaşma biçiminin önüne geçebilmek adına

340 Mavrommatis, "Monuments and Communities", s. 540.

341 *A.g.y.*, s. 529-531.

342 *A.g.y.*

343 Hasluck, *Christianity and Islam*, 2. cilt, s. 548.

344 Ph. Loewe, "Die Bektaschi. Ein Kapitel aus dem albanischen Sektenleben", *Die Vedette. Beilage zum "Fremden-Blatt"*, 46/1652, 04.07.1914, s. 5. Öte yandan bu ifadelerin kesinkes birbirlerini dışlaması, birbirleriyle çelişkili olmaları zorunlu değildir.

yönetim değiştirilmiştir.[345] Bu tür karma evlilik biçimlerinin gerçekte ne ölçüde ortaya çıktığını, bunların hepten suçlamalar mı, tek seferlik davalar mı yoksa tekrarlanan gelenekler mi olduğunu belirlemesi zordur. Öte yandan İngiliz seyahat yazarı Sir Edwin Pears (1835-1919), Bektaşilerin oğullarını Müslüman, kızlarını ise Hıristiyan olarak eğittiklerini yazmıştır. Sir Pears'in gerçekte neyi anladığı hakkında daha fazla ayrıntıya girmeksizin bunun dinlerarası evlilik vakalarına bir gönderme olabildiği söylenebilir.[346] Aynı şekilde Durham "aynı ailede genellikle Hıristiyanlar ve Müslümanlar bir aradadırlar" ifadesi ile Bektaşi ve Hıristiyanlar arasındaki karma evliliklerin Arnavutluk'ta oldukça yaygın olduğunu belirtmiştir.[347]

Yine 1860'lı yılların başlarına kadar geri dönüldüğünde, en yüksek kurumsal düzeyde, yani İstanbul Rum Ortodoks Patrikhanesi ile Bektaşiliğin başındaki Dedebaba arasında gerçekleşen etkileşim olduğuna dair bazı belgeler mevcuttur. 7 Ağustos 1861'de, II. İoakim'den (1802-1878) Ortodoks kilisesi yetkililerine kilise veya manastırlarını ziyaret etmesi icap ettiğinde Bektaşi Perişan Baba'yı en yüksek misafirperverlikle buyur etmelerini salık verdiği bir mektup gönderildi. Gönderilen bu mektup İstanbul Beykoz'daki Akbaba Tekkesi babası olarak anılan Perişan Baba'nın İstanbul'daki Patrikhane'nin çeşitli kurumlarını ziyaret etmek istediğini bildirmesine istinaden kaleme alınmıştır. Perişan Baba'nın ilgili kilise ve manastırlarda buyur edilmek ve ağırlanmak maksadıyla patrikhaneyle iletişime geçtiği aşikârdır. Buna istinaden mevzubahis mektupta II. İoakim kilise yetkililerini Bektaşi'nin talebini en yüksek memnuniyetle yerine getirmeye çağırmıştır.[348] Mektupta, saygıyla "yüksek düzeyde eğitimli" olarak takdim edilen Bektaşi liderine olağanüstü bir sempati duyulduğu görülür. Öte yandan mektup bir diğer nedenden ötürü olağandışı bir nitelik taşır: Adı geçen Perişan Baba (ö. 1883), Bektaşilik içerisinde çeşitli ihtilaflara karışmış, hatta buna dayanarak yalandan öldüğünü bile ilan ettirmiştir.[349] Bu nedenle Ortodoks kiliselerine ve manastırlarına yapılan gezilerin yanıltma planının bir parçası olması olasıdır. Bu da yine, kendi ihvanlarıyla arası bozulduğunda sıkıntıya düşen Bektaşi'nin Hıristiyan ileri gelenlerinden yardım istediğini ve bu anek-

345 BOA, A.MKT.UM 482.44, 1860/1. Orjinali: "Ahali-i Müslümenin birçoğu Bektaşi ve beraberine kızlarını papaslar marifetiyle hristiyanlara akd ettirir."

346 Edwin Pears, "The Crisis in Turkey", *The Contemporary Review*, 95 (1909), s. 511-526, burada, s. 521.

347 Durham, *The Burden of the Balkans*, s. 206 vd.

348 Kodex 33, 489. Alıntılanan eser, Vladimēros Mirmiroğlu, *Hoi derbissai Koranion. Onastika tagmata tu Islam*, Atina, 1940, s. 246 vd. Ugili mektubun çevirisi için Ioannis Zelepos ve Anna Vlachopoulou'ya teşekkür ederiz. Metnin özeti için ayrıca bkz. Kiriakidis, *Bektaschitum und griechisches orthodoxes Mönchtum*, s. 30. Metinde Kiriakidis Baba'dan "Baba Prussa" olarak söz eder.

349 Örneğin, 1860'larda, yalandan ölümünü sahnelemek maksadıyla müritlerine üzerinde isminin yazılı olduğu bir mezar taşı yaptırmıştır. Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, s. 85, dn. 200.

dotta belirtildiği gibi, Perişan Baba ile II. İoakim arasında iyi ilişkiler kurulduğunu gösterir.

Mavrommatis'e göre Bektaşi babalar ve Rum Ortodoks papazlar arasında gerçekleşen karşılıklı ziyaretlerle iyi ilişkiler sağlanmıştı: Örneğin, Koniçe'deki Husen Baba Tekkesi'nden Ali adında bir Bektaşi dervişi yörenin piskoposu Panaretos'u düzenli olarak ziyaret etmiş, saygıdan ritüel bağlamında elini öpmüştür.[350] Mavrommatis ayrıca Farsala'daki Dorbali Tekkesi ile ilgili olarak Yunan yazar Karkavitsas'ın 1892'de kaleme aldığı yazısından şöyle bir alıntıda bulunmuştur:

> Bir piskopos ve bir Ortodoks keşiş de dahil olmak üzere tüm yabancılar memnuniyetle buyur edilirdi. Babalar onları memnuniyetle karşılar, onlarla Bektaşiliği tartışır ve kendilerine kahve ve rakı/uzo ikram ederdi.[351]

19. yüzyılın sonlarında söz konusu tekkeyi ziyaret eden Karkavitsas'ın kendisi de ziyareti esnasında "çokça uzo içtiğini" hatırlamıştır.[352]

Hıristiyanlar ve Bektaşiler arasındaki yakın ilişkilere Osmanlı Devleti ve Ulema eleştirel bir gözle bakmıştır. 1894'te Arnavutluk'un güneyindeki Berat kentindeki küçük bir Bektaşi grubunun dinî bağlılıklarını gizlediği, oradaki yerel Müslüman nüfusu giderek daha da kötü bir tarafa sürdüğü ve hatta onları İslâm'dan uzaklaştırdığı yönünde bir şikâyet alınmıştır. Bektaşiler şeriat ile uyumlu İslâm'la bağdaşmayan öğretilerin yayılmasında muhtemelen Ortodoks Hıristiyanlardan destek almışlardır, zira onlar bir şikâyetnameye göre "gayrimüslim mekteplerinde İslâm kisvesi altında [...] kendi zararlı düşüncelerini öğreteceklerdi".[353] Osmanlı Devleti'nce Bektaşilerin bir yıl sonra Berat'ta fesat çıkardıkları iddiası sonrası dilekçe sahipleri bu kabul edilemez koşulların icabına bakması maksatlı bölgeye "gerçek öğretmenler" (sahih muallimler) gönderilmesi gerektiğine yönelik isteklerini tekrarlamışlardır.[354] Bu önlem de Osmanlı Devleti'nin II. Abdülhamid döneminde medrese kuruluşları ve diğer başka önlemler yardımıyla "sapkın" olarak suçlanan diğer grupları dinî olarak disipline etmeye ve böylece hem şeriata uygunluğu güvence altına alma hem de bu kişilerin siyasi sadakatini sağlama girişimleri bağlamındaydı.[355] Bektaşilere yönelik "öğretim" dahilinde bir din

350 Mavrommatis, "Monuments and Communities", s. 527, dn. 4.

351 A. Karkavitsas, *Otekeston Bektasidon. Estia A* (1892), s. 161-165. Alıntılandığı eser: Mavrommatis, "Monuments and Communities", s. 529.

352 *A.g.y.*

353 İsmi geçen kaynaktaki orijinali: "İslâmiyyet perdesi tahtında zehirilmekde olan Bektaşi babalarının telkinat-ı muzırresiyle diğer mekatib-i gayr-i Müslümenin tedrisat vakasına..." BOA, DH.MKT.285.25, 20.09.1894.

354 BOA, MF.MKT.289.55, 27.10.1895.

355 Clayer, "Religious Pluralism", s. 106.

öğretiminden ziyade, Arnavutça dil kursunun olmuş olması muhtemeldir: Arnavut milliyetçiliği bağlamında Arnavut dili giderek daha önemli hale gelmiş ve dil, bazı bölgelerdeki Hıristiyanlara Bektaşi babaları tarafından öğretilmiştir.[356] Arnavut ulusal hareketi, Hıristiyan-Bektaşi yakınlaşmasının kapsama alanı dahilindeydi. Başka bir bölümde daha ayrıntılı olarak tartışılacağı üzere, milliyetçi düşünce liderlerinin Hıristiyanlar ve Bektaşiler arasındaki ilişkileri siyasi hesaplar çerçevesinden kurdukları doğrudur ancak yine de bu iki grubun birbirleriyle olan etkileşimde bir artış yaşanmış ve hatta ortak bir ulus inşası lehine zaman zaman dinî-kültürel sınırlar bile ortadan kalkmıştır.[357]

Jön Türk döneminin ilk safhalarında İstanbul'da, Bektaşiliğe yakın, aylık çıkan *Muhibban* adlı derginin editörü Hacıbeyzade Ahmed Muhtar kendisini birçok açıdan Hıristiyanların dostu olarak öne çıkarmıştır. Ahmed Muhtar, insaniyetin dininin aidiyetten daha önemli olduğunu ve tüm inançların rakibinin köktencilik (taassub) olduğu temel öncülü altında,[358] "Müslüman, Hıristiyan, şeyh veya papaz olması"[359] fark etmeksizin dinler ve mezhepler üstü bir dayanışmayı savunmuştur. Ahmed Muhtar, bu dayanışmanın insanlığa verilen temel bir mesaj olarak anlaşılmadığı sürece, insanın yalnız insaniyetini değil maneviyat ve itikadını bozup dininden çıkacağını söylemiştir.[360] Ahmed Muhtar, Türk Meclisi'ndeki mutasavvıfların Hıristiyanlarla kurduğu dayanışmayı duygusal bir tonda bildirmiş ve bu dayanışmanın daha da pekişmesi çağrısında bulunmuştur.[361] Bu tür dayanışma ve kapsayıcı görüşler ışığında yine de, yukarıda bahsedilen ve Bektaşiliğe yakın duran dergiye abone olan kişilerin yüzde onunun Hıristiyan olması şaşırtıcı değildir.[362]

20. yüzyılın başlarındaki siyasi olarak keskin ve etnik olduğu kadar dinî bağlamlarda anlaşılan çatışmalarda dahi, kapsayıcı kültürel temaslar aktarılmıştır. Böyle bir olay 1923'te, Anadolu'da yaşayan 1.200.000 kadar Rum ile 400.000 "Rum Türkü"nün Türkiye ile Yunanistan arasındaki ikili bir anlaşmayla mübadele edildiği Yunan-Türk nüfus mübadelesi esnasında meydana

---

356 Aynı yazardan, *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri*, s. 430 vd.

357 *A.g.y.* Daha ayrıntılı bilgi için, bu çalışmanın 328. sayfasına bakınız.

358 Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Devlet Hayatı", *Muhibban*, 1/1 (1909), s. 2-4, burada, s. 2; aynı yazardan, "Ferar. İspanyalı Muallim Françesko", *Muhibban*, 1/2 (1909), s. 12-13, burada, s. 12.

359 Aynı yazardan, "Meşrutiyetin Meyveleri", *Muhibban*, 1/1 (1909), s. 7-8, burada, s. 7.

360 Aynı yazardan, "Ferar", s. 12. Orijinali: "Yalnız insaniyyeti değil maneviyyat ve itikadlarını bozub dinsiz ettiği."

361 Aynı yazar, *Cemiyyet-i Sufiyye-i İttihadiyye Teşekkül Ediyor*, s. 110. Buna istinaden Hıristiyan bir yetkili, Mevleviliğin başındaki kimsenin maaşlarında yapılan kesintileri şiddetle eleştirmiş ve böylece kendisini "hakkıyla bir Osmanlı" olarak göstermiştir.

362 Aynı yazardan, "Ehimmiyetli Bir Rica", *Muhibban*, 1/3 (1909), s. 24.

gelmiştir.[363] Koniçe'deki bir Bektaşi babası Anadolu'ya gitmek için asıl evini terk etmek zorunda kaldığında yoksulluğu nedeniyle o yörede bulunan kiliseden bağış almıştır. Karşılığında Bektaşi babası da kiliseye kara kazanını bırakmıştır. Bu kazan Bektaşilerin ritüel ve sembolizminde merkezî bir yer tutar.[364] Böyle bir jest, mübadelenin dinî ve mezhepsel olarak meşrulaştırıldığı gerçeği göz önüne alındığında daha da şaşırtıcıdır, zira nihayetinde insanlar Hıristiyan veya Müslüman dinî inançları temelinde Türk veya Rum olarak belirlenmiş ve bu kritere göre mübadil edilmiştir.

Benzerlik anlatıları: İnşa mı yoksa kültürel geçiş mi?

Aziz ve evliyalar, ziyaretgâhlar ve bayramlar konusundaki çeşitli kültürel müphemlikler ve farklı kapsayıcı ve uzlaşmacı kültürel temaslar Hıristiyanlar ve Bektaşiler arasında kurulan özel sempatik ilişkilere işaret eder. Bu nedenle Bektaşilik ile Hıristiyanlık arasında belirgin benzerlikler çeşitli söylemsel bağlamlarda inşa edilmiştir. Bilhassa Batılı söylemlerde Bektaşilerin kendilerini özellikle Hıristiyanlarla ilişkili hissettikleri ve onları kendilerine eşit bir grup olarak anladıkları anlatılar ortaya çıkmıştır. İskoç seyahat yazarı Charles MacFarlane (1799-1858), Bektaşilerin "İsrailliler"e ek olarak Hıristiyanları da "kardeşleri" olarak gördüklerini yazmıştır.[365] Avusturyalı gazeteci M. Wahe, İstanbul'daki Çamlıca Tekkesi'nden bir Bektaşi dervişi ile yaptığı kişisel bir görüşmeden, Bektaşilerin "Hıristiyan manastırlarıyla benzerliklerini" teyit etmiş ve onların Hıristiyanlara olan özel yakınlığına dikkat çektiğini aktarmıştır.[366] 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında Bektaşilik ile Hıristiyanlık arasındaki benzerlikler Batılıların Bektaşi algılarının önemli bir parçası haline gelmiş olmalıdır. Burada oryantalist aktarım sorunu ortaya çıksa da örnekleri tamamıyla buna indirgemek erken verilmiş bir yargı olacaktır. Zira hem Bektaşilik karşıtları hem de Bektaşilerin kendileri bu imajı kısmen doğrular.

Örneğin, Bektaşiliği eleştiren Ulema üyesi Harputlu İshak Hoca, Bektaşileri kendi öğretilerini ve ayinlerini kasten Hıristiyan ve Yahudi grupları kendi tarikatlarına kazanmak maksatlı dönüştürmekle suçlamıştır.[367] Bu dönü-

---

363 Yunan-Türk nüfus mübadelesi için bkz. Onur Yıldırım, *Diplomacy and Displacement. Reconsidering the Turco-Greek Exchange of Populations, 1922-1934*, Londra vd., 2007.

364 Mavrommatis, "Monuments and Communities", s. 527. "Kara kazan" adı verilen ve her tekkenin mutfağının ana bileşenini oluşturan bu kazan, dervişlerin olgunlaşması (pişmek) sembolizmi dahilindeki çağrışımlara da sahiptir.

365 Charles MacFarlane, *Turkey and its Destiny. The Result of Journeys Made in 1847 and 1848 to Examine into the State of that Country*, Londra, 1850, s. 296 vd.

366 M. Wahe, "Die Begtaschis", *Neuigkeits-Welt-Blatt*, 27/80, 08.04.1900 tarihli, s. 23.

367 Harputlu İshak Hoca, *Kaşifü'l-Esrar*, s. 8 vd.

şüme örnek niteliğinde, İsa'ya atıfta bulunarak bazı babalar şarap tüketimini mübah bir şey olarak yorumlamış ve böylece dinî hukuklarını düzenlemek adına şeriat hukuku yerine Hıristiyan dininin hukukunu seçmişlerdir.[368] İshak Hoca'ya göre Bektaşiler de Hıristiyanlar gibi Teslis'e inanmış[369] ve Hıristiyan rahiplerinkine benzer bir tür günah çıkarma yöntemi[370] uygulamışlardır. Mehmed Arif Efendi de Bektaşilerin özellikle Ortodoks Hıristiyanlarına kardeşlik bağıyla bağlı olduklarını iddia etmiştir. Bu bağın iki grup arasındaki inançsal benzerliklere dayandığını iddia etmiş ve nihayetinde "Taife-i Bektaşiyye dergâhlarında, Ortodoksların bir mevki-i mahsus ve imtiyazı haiz olduklarını" söylemiştir.[371] Mehmed Arif Efendi, Hıristiyanlıktaki Teslis öğretisini Bektaşilerde mevcut olan üçlemeyle Allah, Muhammed ve Ali'nin Hıristiyan üçlemesi gibi bir bütün olarak düşünüldüğü düşünceyle karşılaştırmıştır. Mehmed Arif'e göre, Bazı Bektaşiler de tıpkı Aziz Charalambos ve Hacı Bektaş'ın özdeş olması gibi On İki Havari'nin ruhlarının tenasuh inançlarına dayandırarak On İki İmam'a geçtiğini ve dolayısıyla onların aynı insanlar olduğunu varsaymışlardır.[372] Ahmed Safi, Bektaşiler ile Rum Ortodoks ve Ermeni Hıristiyanlar arasındaki benzerliklere de dikkat çekmiştir. Yine Ahmed Safi'ye göre, Bektaşiler ve Ermeniler arasındaki sosyo-dinî örgütlenmedeki benzerliklere ek olarak birçok Bektaşi, Meryem Ana'dan "Allah'ın eşi" olarak bahseder ve aynı zamanda Tanrı'nın Oğlu İsa anlayışına, Üçlü Birlik doktrinine ve Hıristiyanlık inancına da atıfta bulunur.[373] Bektaşiliği eleştiren Sünnilerin, Hıristiyan ve Bektaşi öğretilerini birbirlerine eş koşmaları, kuşkusuz Bektaşiliğin İslâm ile bağdaşmazlığını ve inançsızlığını ilan etme niyetini gütmüştür. Nihayetinde Hıristiyanlarla ilişkiler Bektaşiliğin gayrimeşrulaştırılmasına hizmet etmiştir.

Arnavut milliyetçiliğinin ideolojik liderlerinden biri olan Naim Fraşiri (1846-1900) başka bir siyasi gündemle yakından bağlantılı olarak Bektaşilerle Hıristiyanlar arasındaki sempatik ilişkilere de atıfta bulunmuş, ama bu durumda Bektaşilerin Hıristiyanlarla sözde iyi ilişkileri nedeniyle Bektaşiliği milliyetçi proje için yükseltmek niyetini gütmüştür. Naim Fraşiri 19. yüzyılın sonlarında Bektaşilerle ilgili yazdığı bir yazıda Bektaşiliğin inançsal köklerini sadece "Müslüman Kuran"da değil, "Hıristiyan İncili"nde de görmüştür.[374] Bektaşiler sadece İsa'yı ve Meryem'i değil, kendi "Hıristiyan komşu-

368 *A.g.y.*, s. 130 vd.

369 *A.g.y.*, s. 8, 107-110.

370 *A.g.y.*, s. 28 vd., 79.

371 Mehmed Arif, *Binbir Hadis-i Şerif*, s. 403.

372 *A.g.y.*, s. 402 vd.

373 Ahmed Safi, *Sefinetü's Safi*, 8. cilt, s. 722; Aktaş, *Ahmet Safi Bey*, s. 152 vd.

374 Naim Frashëri, *Fletore e Bektashinjet*, Tirana, 1896. İngilizceye Hasluck tarafından tercüme edilmiştir. Hasluck, *Christianity and Islam*, 2. cilt, s. 554-562; Almanca tercümesi için bkz. Nor-

larını" da seviyorlardı.[375] Dinlerüstü Arnavut kimliği çatısı altında artık Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında hiçbir fark olmamalıdır Fraşeri'ye göre. Naim Fraşeri bu nedenle Bektaşilik içerisinde milliyetçi çabaları karşılayabilecek ve bilhassa Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki köprü işlevini üstlenebilecek araçsallaştırılabilir bir dinî kültür görmüştür.[376]

Dolayısıyla benzerlik anlatıları, biri oryantalist-Batılı, biri Sünni-Osmanlı ve biri Arnavut-milliyetçi olmak üzere üç farklı söylemsel bağlamdan açıkça izah edilebilir. Birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkmayan, aynı zamanda birbirini koşullandıran ve etkileyen her üç söylem de, çıkar politikaları tarafından da şekillendirilir ve bu da tek tek söylemlerin otantikliğinin değerlendirilmesini zorlaştırır.

Bu nedenle Bektaşilerin kendilerini nasıl konumlandırdıkları sorusu bilhassa büyük önem taşır. Birkaç istisna dışında, 19. yüzyıl Bektaşi kaynaklarının çoğu, Hıristiyanlarla aralarındaki ilişkiler tarihi konusunda sessizdir. Tahminen 1920'lere tarihlenen Tiran Devlet Arşivleri'nden bir cönkte, kimliği belirlenemeyen bir yazar benzer karşılaştırmalar yapar. Yazar Bektaşiliğin Budizm, Şamanizm ve Zerdüştlük unsurlarından oluşan genel amalgam karakterine atıfta bulunarak, ağırlıklı olarak Hıristiyanlıkla kurduğu paralellikleri vurgulamıştır:

> Hıristiyanlıkda nasıl ki "Eb, ibni, ruh-ı kudsi"yi birleşdirmiş ise Bektaşilikde Ali'nin şahsında üç kuvveti birleşdiriyordu "Allah Muhammed Ali". Bundan maada Bektaşiliğe ilk dahil olan şahsa merasimle aldırılan "gusül" abdesti "vaftiz", yine merasimle bele bağlanan "tığbend"[377] "zünnara" benziyordu. "Dar" ayını[378] Hrıstiyanların "günah çıkarma"sını andırıyor. "On İki İmam"ın takdisi "On İki Havare"nin hatırasını canlandırıyor.[379]

Öte yandan Bektaşilikte "düşkünlük" adı altında tarikat mensuplarının faaliyetlerinin kapsamına göre belirli bir süre veya tamamen cemaatten ih-

---

bert Jokl, "Die Bektaschis von Naim Be Frasheri", *Balkan-Archiv*, 2 (1926), s. 226-256; Robert Elsie, "Der Islam und die Derwisch-Sekten Albaniens. Anmerkungen zu ihrer Geschichte, Verbreitung und zur derzeitigen Lage", *Kakanien Revisited* (2004), s-1-12, burada, s. 6 vd., URL:http:// www.kakanien.ac.at/beitr/fallstudie/RElsie2.pdf. (28.05.2013 tarihli).

375 Hasluck, *Christianity and Islam*, 2. cilt, s. 559.

376 Ger Duijzings, "Religion and the Politics of 'Albanianism'. Naim Frashëri's Bektashi Writings", Stephanie Schwandner-Sievers, J. Bernd Fischer (ed.), *Albanian Identities. Myth and History*, Bloomington, 2002, s. 60-69.

377 İkrar erkanı esnasında nasip alan kişinin beline bağlanan, müritle mürşit arasındaki bağı simgeleyen kemer.

378 Mürşidin müritlerini yargıladığı bir tür dinî mahkeme, en zor durumda mürit topluluktan ihraç edilir.

379 *Tefrikanın Temmerüsü*, AQSH, K. 725, DO. 59, s. 16.

raç edilmesi anlamına gelen sosyo-hukuki düzenleme cönkte aforoza benzetilir. Aynı bağlamda mürit bir rahiple, tekkeyse bir manastırla karşılaştırılır.[380] Yine kadınların Bektaşilik içerisindeki özel konumu Bektaşiliği Sünni İslâm'dan doğrudan ayırır, Hıristiyanlığa yakınlığın altını çizer.[381] Cönkün kimliği belirlenemeyen yazarına göre, Bektaşilerle dinî olarak ilişkili olan Yeniçeriler "tam anlamıyla bir Türk Şövalye Ocağı" idi.[382]

Yazar, Bektaşilik ile Hıristiyanlık arasında tespit ettiği benzerlikleri tarihsel içiçe geçmeler süreçleriyle gerekçelendirmiştir. Bu gerekçelendirme uyarınca: Bektaşilik birçok dinden etkilenmiş bir inanç formu olmuş, farklı din ve inançlardan gelen unsurlar da uzun zamanlar boyunca varlığını sürdürmüştür. Bütün dinler arasında Bektaşilik üzerinde en kalıcı etkiye sahip olan bilhassa Hıristiyanlık olmuştur. Nihayetinde Bektaşilik, İslâm'ın Sünni yorumlarından ziyade Hıristiyanlığa daha yakın olmuştur. Hususi inanç anlayışı, bunun tarihsel gelişimi ve diğer inançlarla olan ilişkisi üzerine olan düşünüm, bu dönem için oldukça dikkat çekici ve neredeyse benzersizdir. Dolayısıyla bu Bektaşi, Hıristiyanlık ile Bektaşilik arasındaki pek çok benzerliği belirtmekle kalmamış, aynı zamanda karşılıklı dinî-kültürel aktarımlara da değinmiştir.

Bu değerlendirmeye rağmen, yabancılık ve kendilik tahayyülü bağlamında saptanan benzerliklerin sadece bir kurgu mu, tesadüf mü yoksa pek tabii kültürel geçişlerin sonuçları mı olduğu sorusuna cevap vermek zordur. Genellikle her iki inancın öğretileri veya ritüel uygulamalarının karşılaştırılması, algılanan benzerliklerin dinî bir değiş tokuşun sonucu olması gerektiği varsayımına yol açmıştır. Ancak aktarma yollarını açıkça izah etmek pek mümkün görünmez. Çoğu durumda örtüşmeyi açıklayabilecek olan, yerel olarak paylaşılan kültürel mirastır. Özellikle ritüellerdeki benzerlikler, dinî dönüşümlerden daha önce varlık gösteren İslâm öncesi veya Hıristiyanlık öncesi geleneklere kadar uzanabilir. Müphem mekânlarda, örneğin ritüellerin birbirinden ayrılmadığı, aksine ritüel içinde açık örtüşmelerin olduğu gözlemlenebilir. Örneğin Bektaşiler de dahil olmak üzere Anadolu kültüründe, kutsal yerlere dilek dileyip çaput bağlamak bir gelenektir. Açık bir şekilde görüldüğü üzere Batı Trakya'daki Lutros St. Yorgi Şapeli'ndeki ve diğer bölgelerdeki Hıristiyanlar da bu geleneği takip etmişlerdir.[383] Kiriakidis hem Bektaşi tekkelerinde hem de Hıristiyan manastırlarında bulunan ve sürekli yanan çerağ geleneğini de karşılaştırır.[384] Her

380 *A.g.y.*, s. 17.

381 *A.g.y.*, s. 16-17. Yazıda, kadınların Hıristiyanlıkta çoğunluk İslâm'ına kıyasla erkeklerle daha eşit bir konumda olduğu varsayımına dayanılır.

382 *A.g.y.*, s. 58.

383 Kiriakidis, *Bektaschitum und griechisches orthodoxes Mönchtum*, s. 35.

384 *A.g.y.*

iki uygulamanın da eski geleneklere dayanması, bu örtüşmelerin paylaşılan kültürel mirasa dinî değiş tokuş süreçlerine nispeten daha fazla dayandığını gösterir.

Bununla birlikte, diğer ritüeller de iki dinî kültür arasında gerçekleşen aktarımlara işaret eder. Hıristiyan Efkaristiya'sı sık sık Bektaşi sofrasıyla karşılaştırılır ve Bektaşilerin bu ayini Hıristiyanlardan uyarladıkları varsayılır.[385] Bölgede Hıristiyan konfesyonları dışında benzer ayinlerin de var olduğu bilinmesine rağmen,[386] Bektaşi sofrası üzerinde Hıristiyan etkilerinin olması mümkündür: Çünkü Bektaşiler sofralarını Kuran'daki İsa'nın havarileriyle beraber yediği Efkaristiya ile ilgili ayetlerle açmışlardır.[387] İsa, İslâm'da ve özellikle tasavvufta çok değer verilen bir peygamber olmasına rağmen, Efkaristiya'ya benzeyen bu ritüelin İsa ile ilgili ayetlerle tanıtılması dikkat çekicidir. Dolayısıyla yine de en azından Bektaşilerin bu ritüeli Hıristiyan gruplar aracılığıyla öğrenmeleri ve bu nedenle Hıristiyan ayinleri ile kendi ritüelleri arasında bir bağlantı kurmuş oldukları düşünülebilir.[388]

Temelde uzun soluklu ve kesinlikle içerme odaklı kültürel ilişkiler göz önüne alındığında, Hıristiyan gruplar ile Bektaşiler arasında çeşitli değişim süreçlerinin yaşanmış olması kuvvetle muhtemel görünür. Bununla birlikte, bu mikro süreçlerin açık bir şekilde izah edilmesi, araştırma için birçok büyük zorluk teşkil eder ve zamansal bir konumlandırma neredeyse imkânsız görünür. Ancak benzerlikler ister kurgusal, ister tesadüfi, isterse dinî-kültürel aktarımların sonucu olsun; her halükârda bu fikirler Hıristiyanlar ile Bektaşiler arasındaki kültürel ilişkileri canlandırmış, hatta birkaç durumda din değiştirmelere bile yol açmıştır.

Hıristiyan Bektaşiler? İnanç değiştirmeleri ve müphem din aidiyetleri

Osmanlı'nın son döneminde Hıristiyanlıktan İslâm'a geçişler, zaman zaman birçok topluluk ve aktörün nüfuz ve güvenliğini sağlamak adına siyasi bir araç olmuştur.[389] Öte yandan, İslâm'dan Hıristiyanlığa doğru olan inanç

385 Jacob, *Die Bektaschijje*, s. 35. Jacob teorisini Bektaşiliğin kripto-Hıristiyan bir inanç olduğu yolundan çıkarmıştır.

386 Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Frankfurt am Main, 1995, s. 479 vd.

387 Koran 76.8 vd., Hartmut Bobzin (ed.), *Der Koran*, 2. baskı, Münih, 2015, s. 537 vd. Dua örneğin Soyyer'in şu eserinde basılmıştır: Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, s. 269.

388 Bu özel durumda, paylaşılan kültürel miras ve aktarımların mutlak surette birbirini dışlaması gerekmez.

389 Bununla birlikte, millet ve dinin birbirine sıkı sıkıya bağlanması gerekçesiyle kendilerine 19. yüzyılda hem Osmanlı Devleti hem de ilgili dinî gruplar tarafından eleştirel yaklaşıldı. Tarihçi Selim Deringil bu nedenle din değiştirmeden Osmanlı Devleti için bir "emperyal baş ağrısı"

dönüşümleri, en azından teorik olarak ölüm cezasını öngören, söylemi belirleyen İslâm'daki irtidat yasaları nedeniyle daha sorunluydu.[390] Bununla birlikte, zorunlu askerlik hizmetinden kaçmak maksadıyla Müslüman grupların Hıristiyan olmaları vakaları da 19. yüzyılın ortalarından itibaren artış göstermiştir.[391] Öte yandan siyasi-pragmatik amaçların ötesinde dinî motivasyonlu dönüşümler de mevcuttu: Hasluck, örneğin, Sakızlı Nikeforos'un (yaklaşık 1750-1821) 1821 yılında kaleme alınmış *Neon Leimonarion* adlı eserine atıfta bulunarak Koniçeli bir Bektaşi babasının Ortodoks Hıristiyanlığa dönen ve bunun için ölüme mahkum edilen oğlundan bahsetmiştir. Kendisi o zamandan bu yana Koniçeli Aziz Johannes adıyla Ortodoks Kilisesi şehidi olarak anılır.[392]

Tersi yönde, çeşitli kaynaklarda Bektaşilerin Hıristiyanları da kendi inançlarına kabul ettiklerinden bahsedilir. Louis Petit (1868-1927), ünlü Arnavut yazar ve Bektaşi sempatizanı Şemseddin Sami Fraşiri'ye (1850-1904) atıfta bulunarak, Arnavut tekkelerinin çoğunda Hıristiyan olup ikrar almış kişilerin de yaşadığını iddia etmiştir.[393] Hasluck bu iddiayı doğrulamış, ancak eşi Margaret Hasluck (1885-1948), istisnai örnekleri dışarda tutmak suretiyle, bunu abartılı bir değerlendirme olarak görelileştirmiştir.[394] Bu iddiaya diğer Batı Avrupalı yazarlar daha yakın durur. Fransız yazar ve diplomat Pierre-Henri Stanislas Comte d'Escayrac de Lauture (1826-1868) ünlü kitabı *Le Désert et le Soudan*'da şöyle belirtmiştir: "Bektaşiler gayrimüslimlerin üyeliğini de kabul ederler."[395] Bektaşilerin Hıristiyanları kabul etmiş oldukları iddiası diplomat ve edebiyatçı Eugene Melchior de Vogüé (1848-1910) tarafından da onaylanmış ve doğrulanmıştır.[396] Çeşitli başka kaynaklar da aynı şekilde Bektaşilerin "gayrimüslimler" ifadesiyle öncelikli olarak Hıristiyan-

---

(*imperial headache*) olarak bahseder. Selim Deringil, *Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire*, Cambridge vd., 2012, s. 1-27.

390 İrtidat kanunlarının Osmanlı İmparatorluğu'ndaki uygulaması ve dönüşümü için bkz. *a.g.y.*, s. 67-110.

391 Zeynep Türkyılmaz konu hakkında sosyo-ekonomik olarak motive edilmiş başka sebepler de öne sürer, öte yandan kripto-Hıristiyan olarak tarif edilen Hıristiyan ve Müslüman dindarlığının amalgamizasyonunu araştırır. Zeynep Türkyılmaz, "Anxieties of Conversion. Missionaries, State and Heterodox Communities in the late Ottoman Empire", yayımlanmamış doktora tezi, University of California, Los Angeles, 2009. Alıntılanan kaynak, Clayer, "Religious Pluralism", s. 104 vd.

392 Nikephoros von Chios (ed.), *Neon Leimonarion*, Venedig, 1819, s. 331. Alıntılanan kaynak, Hasluck, *Christianity and Islam*, 2. cilt, s. 453 vd.

393 Louis Petit, *Les confréries musulmanes*, Paris, 1899, s. 4, 16 vd. Bu tür açıklamalarla Şemseddin Sami Fraşiri, kardeşi Naim gibi, milliyetçi araçsallaştırma sorununu gündeme getirir. Bu konuyla ilgili Üçüncü Bölüm'e bakınız.

394 Hasluck, *Christianity and Islam*, 1. cilt, s. 166, dn. 3.

395 Pierre-Henri Comte d'Escayrac de Lauture, *Le désert et le Soudan*, Paris, 1853, s. 204.

396 Eugène Melchior de Vogüé, *Histoires orientales*, Paris, 1880, s. 199.

ları kastettikleri ve onları kendi tarikatlarına kabul ettiklerini önerir.[397] Pears şahsen tanıdığı ve kendisine Hıristiyanlıkta birinin "iyi bir Bektaşi" (*good Bektachi*) olmasını engelleyen hiçbir şey olmadığına dair güvence verdiği bir Bektaşi'ye atıfta bulunmuştur.[398] Diğer yazarlar ise biraz daha temkinli davranarak Bektaşilerden Hıristiyanların kendi tarikatlarına katılabileceklerini öğrendikleri halde, pratikte bu tür vakaların gerçekten var olup olmadığını bilmediklerini iddia etmişler; bunun yalnızca teorik bir olasılık olduğunu söylemişlerdir.[399]

Diğer dinlerin mensuplarının ikrar alabilecekleri, zaman zaman Bektaşi kanadından da teyit edilmiştir. 1920'lerden kalma bir cönkte Bektaşilerin "her millete mensup olanı" kabul ettikleri söylenir.[400] Muhtemelen aynı döneme ait başka bir cönkte, bu Hıristiyanların ikrar alabilecekleri özellikle belirtilmiştir. Bu defterde şöyle geçer:

> Anadolu'da birçok Türkleşmiş Hrıstiyanları Bektaşi ve aşık yapmış, mersiyeler, nefesler konuşmalar yazılmış. Ayin-i cemlere değin alıp götürmüşdür.[401]

Gerçekten de nasip alıp Bektaşiliğe katılan Hıristiyanlara dair bazı örnekler vardır. Bu kimseler özellikle erken modern dönemden itibaren âşık geleneğinin şiir ve müziğiyle yoğun bir şekilde ilgilenen Ermeni şairlerdir.[402] Bu geleneğin ölçülerini ve veznini kullanarak Ortaçağ'ın sonlarındaki Hıristiyan inancının edebi mahalini dile getiren şiirler elimize ulaşmıştır. Ermeni edebiyat tarihçisi Garegin Levonyan (1872-1947) bu türde eserler ortaya koyan 400 civarında Ermeni âşık, Ermenicede aşuğ, tespit edildiğini tahmin etmiştir.[403] Bu âşıklardan pek çoğunun Bektaşiliğe yakınlığı kanıtlanabilir, zira Bektaşi şiiri ve müziği de bu âşık geleneği içinde gelişmiş ve kültürel değiş tokuş da bu kanallar aracılığıyla gerçekleşmiştir.[404] Mehmet Bayrak'ın popüler bilimsel ama zengin bir kaynak zeminine dayanan bir eseri 400 şairin yaklaşık üçte birinin Alevi veya Bektaşi olduğunu ileri sürer ancak bu konu hakkında çok az vakaya dair somut kanıt sunar.[405] 19. yüzyıl âşıkları de-

---

397 MacFarlane, *Turkey and its Destiny*, s. 296 vd.; "Buntes für Alle", *Österreichischer Zuschauer. Politisch-literarisches Wochenblatt*, 8. 28.01.1857 tarihli, s. 126 vd., burada, s. 127; Herbert Vivian, *The Servian Tragedy. With Some Impressions of Macedonia*, Londra, 1904, s. 294.

398 Edwin Pears, *Turkey and its People*, Londra, 1911, s. 304 vd.

399 Henry Noel Brailsford, *Macedonia its Races and their Future*, New York, 1906, s. 245.

400 *Tefrikanın Temmerüsü*, AQSH, K. 725, DO. 59, s. 61.

401 *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 157, s. 109.

402 Âşık kültürü için bkz. Kurt Reinhard, "Bemerkungen zu den Asik, den Volkssängern der Türkei", *Asian Music*, 6/1/2 (1975), s. 189-206.

403 Fikret Türkmen, *Türk Halk Edebiyatının Ermeni Kültürüne Tesiri*, İzmir, 1992, s. 25.

404 *A.g.y.*, s. 4 .

405 Mehmet Bayrak, *Alevi-Bektaşi Edebiyatında Ermeni Âşıkları* [Aşuğlar], Ankara, 2005.

nince Âşık Fenniya,[406] Hayrani,[407] Hitabi,[408] Mahcubi ve Harbi kardeşler,[409] Âşık Resmi,[410] Yeksani,[411] Zikri,[412] Zeki[413] gibi şahsiyetlerden bahsedilebilir. 19. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış Âşık Fenniya Ermenice şiir yazmışken, diğerleri şiirlerini daha çok Türkçe söylemiştir.[414] Şiirlerine bakıldığında şairlerin genellikle Ermeni-Hıristiyan kökenlerinin sadece birkaçının izi okunabilir. Birçok Alici unsur, Hacı Bektaş Veli'ye ve diğer Bektaşi evliyalarına açık göndermeler dolayısıyla şiirlerin çoğu tamamen Bektaşi İslâm geleneğini takip etmiştir.[415] Ancak bazı durumlarda Bektaşi unsurlar Hıristiyan olanlarla karıştırılır. Örneğin Âşık Resmi şöyle yazar:

Bad-i Kudsi Meryem-i İsa'dan oldu münteşir
Dürr-ü derya-yi hüviyet mazhar-ı sırr-ı Ali
Padişah-ı heft kişver Hacı Bektaş-i Veli[416]

Belki de Bektaşi İslâm'a dönen Ermenilerin en tanınmışı, şiirlerinde Zeki mahlasını kullanan şairdir. İzzet Ulvi 20. yüzyılın başlarında Osmanlıca yayımlanan *Türk Yurdu* dergisinde Hıristiyan bir ailede dünyaya gelen ve daha sonra nasip alıp Bektaşi olan bu şair hakkında bir makale yazmıştır.[417] İzzet Ulvi yazısında daha çok Zeki'nin bir arkadaşı olan ve Zeki'nin şiirlerinden biyografik referanslarla bir seçki yayımlayan Ermeni Hrant Hurri Efendi'den aldığı bilgilere başvurmuştur.[418] Asıl adı Nurluyan Sarkisi (1842-1882), Çorum'un küçük bir kasabası olan Sungurlu'da doğmuş ve burada önce Ermeni mektebinde, sonra İslâm medresesinde okumuş; daha sonra yazman, sayman ve mahkeme kâtibi olarak çalışmıştır.[419] Zeki Sarkisi şiirlerinde kendi-

406 *A.g.y.*, s. 290 vd.

407 Vahit Lütfü Salçı, "Âşık Hayranî", *HBH*, 6/72 (1937), s. 233-236; Bayrak, *Ermeni Âşıkları*, s. 335 vd.

408 Vahit Lütfü Salçı, "Hitabi", *HBH*, 5/50 (1935), s. 22 vd.; aynı yazardan, "Türkleşmiş Hıristiyan Bektaşi Şairler. Manol Hitabi", *Yücel*, 10/57 (1939), s. 122-124; Bayrak, *Ermeni Âşıkları*, s. 341.

409 İzzet Ulvi, "Halk Şairi Zeki", *Türk Yurdu*, 3 (1912), s. 204-210, burada, s. 210; *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 157, s. 109.

410 Bayrak, *Ermeni Âşıkları*, s. 570-574.

411 *A.g.y.*, s. 672 vd.

412 *A.g.y.*, s. 694.

413 İzzet Ulvi, "Halk Şairi Zeki"; *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 157, s. 109; Bayrak, *Ermeni Âşıkları*, s. 677-690.

414 Bayrak, *Ermeni Âşıkları*, s. 290 vd.

415 Aynca bkz. *a.g.y.*, s. 222-226, 672 vd., 694.

416 *A.g.y.*, s. 572. İsa ve Meryem "normal" Bektaşi şiirinde zaman zaman motifler olarak kullanılsa da, yeniye olan sadakatini ve eskiden kopuşu performatif olarak göstermek isteyen bir dönme bu tür imalardan kaçınırdı.

417 İzzet Ulvi, *Halk Şairi Zeki*.

418 Antoloji tüm çabalara rağmen bulunamamıştır.

419 İzzet Ulvi, "Halk Şairi Zeki", s. 209 vd.

sinden "Bektaşi" ya da "Alevi" olarak bahseder[420] ancak hangi yolların kendisini Bektaşiliğe sürdüğünü, onun hangi Baba'ya tabi veya hangi tekkeye bağlı olduğunu açıkça izah etmesi mümkün değildir. Ancak Hrant Hurri Efendi, arkadaşı Zeki'nin kendisine şöyle dediğini aktarır: "Her mezheb ve tarikata hürmet ederim, lakın Bektaşi tarikini çok severim."[421] Bektaşi geleneği uyarınca Zeki'nin şiiri Alici unsurları tasavvufi-epistemolojik ve aynı zamanda antinomistik unsurlarla birleştirir.[422] Zeki, Bektaşi topluluğu içinde ün kazanmış gibi görünür: 20. yüzyılın başlarından kalma bir cönkte şiirlerinden alıntılar yapıldığı ve şiirlerinin bir "Hıristiyan Bektaşi"nin şiirleri olarak övgüyle karşılandığı geçer.[423]

Hıristiyanların Bektaşiliğe katıldıkları ancak Hıristiyan inançlarını terk etmedikleri bilinen durumlar da mevcuttur. Halihazırda Hacı Bektaş Veli'nin *Vilayetname*'si hem manastır keşişi hem de Hacı Bektaş Veli'nin müridi olan bir "Müslüman keşiş"ten bahseder. Bir Bektaşi dervişinin kendi manastırını ziyareti münasebetiyle Müslüman keşiş, keşiş elbisesi üzerine Bektaşi tacını giymiş ve bir başka Bektaşiyle birlikte namaz kılmış, ona Kuran'dan ayetler okumuştur.[424]

19. yüzyılda, aynı zamanda Hıristiyan olan, yani İslâm'a dönmeyen Bektaşilere dair tek tük bazı temsiller mevcuttur. Fanny Blunt (1839-1926) ve Charles MacFarlane'den öğrendiğimiz haliyle Bursa Balıklılı Rum çiftçi Antonacki Varsami örneğinde garip bir inanç değiştirme, Bektaşiliğe geçme hikâyesi yaşanmıştır. Her iki şahıs da 19. yüzyılın ortalarında ismi anılan Varsami'yle kendi çiftliğinde tanıştığını belirtmiştir.[425] Bu hikâyeye göre Rum bir tüccar ailesinin oğlu Varsami, Bursa Balıklı'da daha önce bir Bektaşi tekkesine ait olan araziyi satın almıştır. MacFarlane'e göre eski tekke postnişinin oğlu babasının geleneğini bozmuş, mülkü ve tekkeyi Varsami'ye devretmiştir. MacFarlane ve Blunt'a göre Rum Varsami'nin arazinin ve tekkenin sahibi ve sakini olmasının akabinde oranın yerlisi Bektaşiler de kendisini tekkenin babası olarak tanımışlardır.[426] Varsami'nin kendisi bu vaziyete şaşırmış, ancak yerel halktan kazandığı itibar nedeniyle kendisine biçilen rolü kabul etmiştir. Öte yandan MacFarlane'e göre Varsami'nin Bektaşilik hakkında çok az bilgisi ol-

---

420 *A.g.y.*, s. 208. Ayrıca kendisinden "bende-i Cavidan" olarak da bahseder ki en önemli eseri *Cavidan*, Hurufilik hareketine yakınlık gösteren bir kitaptır.

421 *A.g.y.*, s. 209 vd.

422 *A.g.y.*, s. 206, 208 vd.

423 *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 157, s. 109.

424 Gölpınarlı, *Vilayet-Name*, s. 55.

425 MacFarlane, *Turkey and its Destiny*, s. 258-266, 296-303; Fanny J. Blunt, *The People of Turkey. Twenty Years' Residence among Bulgarians, Greeks, Albanians, Turks, and Armenians. By a Consul's Daughter and Wife*, Londra, 1878, s. 70.

426 Blunt, *The People of Turkey*, s. 70; MacFarlane, *Turkey and its Destiny*, s. 296.

masına rağmen yine de kendisini Bektaşilerin antinomist öğretileriyle özdeşleştirebilmiştir.[427] Tüm bunlara rağmen yerel nüfusun bir kısmı, MacFarlane'in grotesk ama aynı zamanda tamamen karizmatik bir "centilmen" olarak tanımladığı Varsami'yi[428] yöredeki Bektaşilerin başı olarak kabul etmiş görünür.[429] MacFarlane, Varsami'den şu sözleri alıntılamıştır:

> Evet! Bir Hıristiyan ve Rum olsam da Bektaşilerin başı ve Müslümanlarca saygı duyulan birisiyim![430]

Ne yazık ki bu anekdotun gerçekten yaşandığına dair Osmanlıca kaynaklar bilinmiyor, aynı zamanda Hacıbektaş Ana Tekke civarında yaşayan Bektaşilerin bu gasp karşısında herhangi bir tepki gösterdiğine dair herhangi bir kanıt bulunmuyor. Öte yandan 19. yüzyılın ortalarına ilişkin kaynakların genellikle çok az olmasından ötürü, bu anekdotu yanlışlayacak bir kanıtın mevcudiyeti zorunlu değildir. Hem Blunt hem de MacFarlane nispeten güvenilir yazarlar arasında sınıflandırılabileceğinden, en azından Varsami'nin adı geçen tekkeye babalık ettiği iddiası güvenilir görünür.

Her halükârda Varsami ikrar erkanından geçmemiş ve Bektaşilerin öğretileri uyarınca ikrar almış tam bir Bektaşi olmamıştır. Bununla birlikte birkaç nadir vaka dahilinde Hıristiyanlar Bektaşi babalarına bağlanmışlardır. Bu, kesinkes Bektaşi inancına olan bir ilgiden ötürüdür. 19. yüzyılda özellikle Kırklareli'den Hasan Cemali Baba (1836-1929) birçok Hıristiyanı İslâm'a geçmelerini beklemeden Bektaşiliğe kabul etmiştir.[431] Kendisi de Bektaşi bir aileden gelen ve düşüncelerini kişisel ya da dolaylı tanışıklıklara dayandıran yazar Vahit Lütfi Salçı (1883-1950) üç örnek öne sürer. Çok sayıda görgü tanığına atıfta bulunan Salçı, okuyucularını Kırklareli'nin Akus Mahallesi'ndeki Rum Ortodoks Aya Yani Kilisesi'nin papazı olan Yorgi Zafiridis ile tanıştırmıştır.[432] Yorgi Zafiridis 19. yüzyılın sonlarında yaşamış, Bektaşi olmuş, ancak Hıristiyanlıktan kopmamıştır.[433] Kendisinin "Hıris-

---

427 MacFarlane, *Turkey and its Destiny*, s. 296.

428 *A.g.y.*, s. 258.

429 *A.g.y.*, s. 296.

430 *A.g.y.* Alıntının orijinali: "Yes! Though a Christian and a Greek, I am head of the Bektashis, and am reverenced by Mussulmen!"

431 Vahit Lütfü Salçı, "Türkleşmiş Hıristiyan Bektaşi Şairler. (Papa Yero) Raif", *Yücel*, 8/47 (1939), s. 254-257, burada, s. 255; Hasan Cemali Baba, *Bektaşî Risâleleri*, der. Kahraman Özkök, İstanbul, 2014, s. iii.

432 Salçı burada daha çok, yaptığı açıklamalar uyarınca kendisinden "Hıristiyan Bektaşi" olarak bahsedilen dostu Anton Necati'ye atıfta bulunmuştur. Vahit Lütfü Salçı, "Türk Hıristiyan Bektaşi Şairler. Yorgi Saliki", *Yücel*, 9/52 (1939), s. 157 vd., burada, s. 158. Salçı, Anton Necati'ye de bir yazı ithaf edeceğini açıklamıştı ama Anton Necati hakkında şimdiye kadar böyle bir yazı ya da başka bir bilgi mevcut değildir.

433 *A.g.y.*, s. 157.

tiyanlara karşı en koyu bir Hıristiyan ve rind arkadaşlarına karşı da en iyi bir Bektaşi"[434] olduğu söylenir. Yorgi, Bektaşi adıyla Saliki,[435] Bektaşi unsurlarını Hıristiyanlığınkilerle karşılaştırmış, yukarıda bahsi geçen yazarlara benzer şekilde, bu karşılaştırmalarda farklılıklardan daha fazla benzerlik ve örtüşme görmüştür. Bu Yorgi'ye göre örtüşmelerin bazıları şu şekildedir: Teslis fikriyle uyuşan düşünceler, On İki İmam ve On İki Havari'nin karşılaştırılabilirliği, keşişlik ve dervişlik, İmam Hüseyin'in şehadeti üzerine Muharrem ayında yas tutulması ve Paskalya sırasında İsa'nın çarmıha gerilmesine olan dinî adanmışlık, kemer kuşanma, ritüelleştirilmiş şarap tüketimi vs.[436] Salçı'ya göre Saliki, her halükârda dinî kültür sınırlarının ve kategorilerinin ötesinde, bütün dinleri birbirine eş gören insan-ı kâmildir.[437] Saliki dinlerüstü bir fikri savunmasına rağmen kendisininkinden başka bir dine girmesinin nedeni olarak Bektaşilerin sofra törenlerini gösterir: Saliki'ye göre Bektaşilerin muhabbetleri, içinde musiki, şarap tüketimi ve bilhassa şiir geleneği bulunan sofra törenini kapsaması sebebiyle eşsiz benzersiz bir deneyimdir.[438]

Salçı, Hasan Cemali Baba'nın Bektaşiliğe kabul ettiği kanıtlarla doğrulanabilir; 20. yüzyılın başlarında gençliğinde Çamlıca'daki tekkeden kişisel olarak tanıdığı ikinci bir Hıristiyandan bahseder: Ermeni rahip Yero Raif. Yero Raif, Üsküdar'daki Yeni Kilise'nin başındaydı fakat aynı zamanda nasip alıp Bektaşi olmuş bir kimseydi. Dolayısıyla Yero Raif geleneksel Hıristiyan kıyafetleriyle tekkeye gelir, Bektaşi ritüellerine katılmak amaçlı kıyafetlerini çıkarır ve Bektaşi giysilerini giyerdi.[439] Salçı, bir "kâfir"in bile ayinlere katıldığını gördüğünde, "Demek ki Müslüman olmadan Bektaşi olunurmuş"[440] diyerek şaşkınlığını dile getirmiştir. Haliyle Yero Raif tekkelerde yalnızca bir konuk değil, zira bir önceki bölümdeki açıklamalar Hıristiyanların özel günlerde ziyaretlerinin oldukça sık gerçekleştiğini gösterir, bilakis Bektaşiliğin ikrar almış tam bir üyesiydi. Kendisi, yalnızca nasip almış Bektaşilerin katılmasına müsaade edilen cem törenlerine de katılmıştır.[441] Salçı, Yero Raif'e kendisinin aynı anda hem Bektaşi hem de Hıristiyan bir rahip olmasının nasıl kabul gördüğünü sorduğunda Yero Raif şöyle bir cevap vermiştir:

---

434 *A.g.y.*

435 İkrar erkanından sonra Bektaşi inancına işaret eden yeni bir isim almak Bektaşilikte âdettir.

436 Vahit Lütfü Salçı, "Türkleşmiş Hıristiyan Bektaşi Şairler. (Salikinin Mektubu)", *Yücel*, 9/53 (1939), s. 194-196, burada, s. 194 vd.

437 Salçı, "Yorgi Saliki", s. 157.

438 Aynı yazardan, "Salikinin Mektubu", s. 195.

439 Aynı yazardan, "Papa Yero", s. 255.

440 *A.g.y.*

441 *A.g.y.*

> Saltuk diye tanıdığımız Bektaşi ulularından olan zat, Nikola isminde bir [...] Papaz değil miydi? İsim bir boncuktur oğlum. Gönüle bak.[442]

Yani Hıristiyanlıkla Bektaşilik arasında köprü vazifesi gören yine Sarı Saltuk'tur. Salçı'ya göre Yero Raif de iyi bir şairdi. İlk buluşmalarından kısa bir süre sonra Salçı, tekkeden Yero Raif'e aşure getirmek maksadıyla rahibi kilisesinde ziyaret etmiştir. Salçı'nın anlattıklarından hareketle Yero Raif, tamamıyla Bektaşi şiir geleneğinde yer alan şiirleri de yazmış, bu geleneğin üslubu ve biçimini ustalıkla ele almıştır. Örneğin şiirinin bir kıtasında Yero Raif kendi kendisine "Kızılbaş" olup olmadığını, Allah'a yakın olmak için camiden nasıl uzaklaştığını ve Bektaşi ritüellerinde yolunu nasıl bulduğunu sorar.[443]

Üçüncü kişi, Rum Ortodoks Hıristiyan olarak doğup sonradan Bektaşi olan Manol Mehmed Hitabi'dir (1840-1911). Salçı, yine o zamanın tanıklarına atıfta bulunarak Hitabi'nin Niğde'de doğduğunu, daha sonra Mevlevilere katılmak için Konya'ya gittiğini aktarır.[444] Akabinde Manol, Mustafa Baba adında biri tarafından nasip alır, Bektaşi olur. Dolayısıyla o, Hasan Cemali Baba dışında başka bir Baba tarafından Bektaşiliğe kabul edilen tek "Hıristiyan Bektaşisi"'dir. Manol Mehmed Hitabi'nin şiirlerinde Ulemanın Sünni İslâm yorumlarına karşı Bektaşiliğe has nonkonformist, meydan okuyan ve zaman zaman hor gören tavırlar hayat bulur.[445]

Kapsayıcı ilişkilerin sınırları ve çatışmalar

Hitabi, Saliki ve Yero Raif'in ikili inanç aidiyetleri, çatışma potansiyellerini de beraberinde getirmiştir. Onlar hem Hıristiyan hem de Bektaşi kesimlerden eleştirilmişlerdir. Çamlıca Tekkesi postnişini Ali Nutki Baba (1869-1936) bir yandan Yero Raif'in verdiği ikrarı kabul ederek cem ritüeline katılmasına izin vermiş ancak aynı zamanda Yero Raif'in İslâm'ı kabul etmeden, Bektaşi olmasına eleştirel yaklaşmıştır.[446] Osmanlı makamlarıyla düzenli olarak çatışan eksantrik bir Bektaşi babası olan Edirneli Tevfik Baba da[447] Sa-

---

442 Aynı yazardan, "Türkleşmiş Hıristiyan Bektaşi Şairler. Papa Yero (RaiO II", Yücel, 8/48 (1939), s. 302 vd., burada, s. 303.

443 Salçı, "Papa Yero II", s. 302 vd. Bektaşiler de kendilerini belirtmek maksadıyla "Kızılbaş" ifadesini kullanmışlardır. Ayrıntılı bilgi için eserin 182. sayfasına bakın ı.

444 Salçı, Yorgi Saliki'de olduğu gibi burada da Anton Necati'ye atıfta bulunur. Salçı, "Yorgi Saliki", s. 158.

445 Bir şiirinde şöyle geçer: "Tevrat dedin okudum/İncil dedin okudum/Kur'an dedin okudum/ Hepsi de boşmuş meğer." Aynı yazardan, "Manol Hitabi", s. 123.

446 Aynı yazardan, "Papa Yero", s. 255.

447 Kendisi devletin çeşitli müdahalelerine rağmen oldukça inatla tekke civarındaki Sünnileri Bektaşiliğe davet etmeye çabaladı. BOA, Y.PRK.UM.27.14, 14.05.1893; BOA, Y.PRK.SRN.4.1, 12.08.1893; BOA, Y.PRK.UM.28.38, 03.10.1893; BOA, DH. MKT.214.49, 11.03.1894.

liki'yi bir din seçmeye çağırmıştır: Saliki "papaz kisvesi altında gizli din taşıyarak Bektaşiliği" saklamamasını, usulüne uygun bir şekilde İslâm'ı kabul etmesi gerektiğini söylemiştir.[448] Saliki, Edirneli Tevfik Baba'ya uzun bir mektupla karşılık vermiş ve nihayetinde yukarıda bahsedilen iki grup arasındaki paralelliklere ve her dinin bir doğruluk değeri olduğu fikrine işaret ederek kendisine yönelik getirilen eleştiriyi reddetmiştir.[449] Saliki, Tevfik Baba'ya karşı her zaman kibar davranıp sadece temkinli bir şekilde fikirlerine karşı çıkarken, Ortodoks Hıristiyanlardan gelen eleştirilere tepkisi daha keskindi. Rum Ortodokslar da onun ikili dinî aidiyetine gücenmiş olsa gerek ki, bu yüzden Saliki onlara bir şiir ithaf etmiştir. Şiirde İslâm'ın müteşerri fikirlere karşı duran Bektaşi hiciv geleneğinin klasik eleştirel biçemini kullanmış ve bu biçemleri Hıristiyan bağlamına aktarmıştır:

Güzellikten bizi menetme sofi
Biz güzeli nerde görsek severiz
Dört duvar içinde sen İncil oku
Gönül İncilini biz ezberleriz.[450]

Saliki birçok Bektaşi şiirlerinde dogmatik ve muhafazakâr bir Müslüman olarak stilize edilen ve antinomist ve tasavvufi inançlarına karşı bir antitez olarak kullanılan sofu terimini Hıristiyanlık bağlamına aktarmıştır: Pek çok Bektaşinin sofuları Kuran'ı yalnızca yüzeysel ve dogmatik bir şekilde anlamakla suçladığı gibi, Saliki de kendisini eleştiren Hıristiyanlara bu sefer onların İncil'i aynı şekilde yüzeysel ve dogmatik okudukları fikriyle karşı çıkmıştır. Şeriat ile uyumlu Müslümanlarla Bektaşiler arasındaki çatışmayı, kendisini Müslüman bir tarikata girmekle suçlayan Hıristiyanlarınkisiyle karşılaştırmıştır.

Neticede Hitabi örneğinde, kendisinin nasip alıp Bektaşi olması öyle bir tartışmaya yol açmıştı ki, sonrasında Hıristiyan ruhban kesiminden aldığı eleştiriler nedeniyle Hıristiyanlık karşıtı bir duruş sergilemeye başladı. Örneğin bir şiirinde, artık "Meryem ana kandilini yakamam, [...] İsa gibi kazip piçe tapamam" diye yazmıştır.[451]

İslâm'da ve özellikle Bektaşilikte epeyi hürmet gören bir peygamberin böyle alışılmadık derecede keskince reddine, Bektaşilikte çok ender rastlanır. Benzer tür başka bir istisna 1891'de Antalya yakınlarındaki Elmalı'da-

448 Salçı, "Yorgi Saliki", s. 158; aynı yazardan, "Salikinin Mektubu", s. 194 vd.

449 Aynı yazardan, "Salikinin Mektubu", s. 194.

450 Şiirin ilk kıtası. Aynı yazardan, "Yorgi Saliki", s. 158.

451 Aynı yazardan, "Manol Hitabi", s. 123. Kutsal şahsiyetlere, hatta Tanrı'ya hakaretler Bektaşi geleneğinde alışılmadık değildir, hatta bu bir yakınlık ve cilve biçimi olarak yorumlanır, ancak Hıristiyan bir dönme olan Hitabi'nin bağlamı farklıdır.

ki Abdal Musa Tekkesi'nde, iki Bektaşi'nin İsa'nın şahsına aşağılayıcı sözler sarf etmesiyle meydana gelmiştir. Takribinde Ortodoks Hıristiyanların şikâyeti üzerine ilgili kişiler sürgüne gönderilmiştir.[452] 20. yüzyılın başlarından kalma bir cönkte yine, çarmıha gerilenin İsa değil, ona benzeyen başka birisi olduğu yazar.[453] Kimliği bilinmeyen bir Bektaşi böylece kristolojinin temel unsurlarından birini, yani İslâm'da yaygın olarak reddedilen İsa'nın çarmıha gerildiği inancını inkâr etmiş ve çarmıha gerilme hadisesinin gelişigüzel şekilde yaşanan bir karışıklık olduğunu savunmuştur. Bu tür başka bir cönkte, yine kimliği belirlenemeyen bir Bektaşi dervişi, Bektaşilerin genel olarak diğer dinlere karşı kayıtsız olduklarını fakat yine de olumsuz tavırlar içerisinde olabildiklerini de yazar.[454] Öte yandan, İngiliz arkeolog John W. Crowfoot (1873-1959) 1900'lerde kendisine Bektaşilerin "ensest evlilikler yaptıklarını" söyleyen Hıristiyanlardan bahsetmiştir.[455] Bektaşilerin sözde cinsel ahlâksızlıkları temalı bu tür karalayıcı anlatılar Hıristiyan çevrelerde de yaygındı.

Bektaşilerle Hıristiyanların dinî-teolojik sorunlar ötesine, daha çok dünyevi sorunlar üzerine çatıştıkları fazla şaşırtıcı olmamakla beraber bu birçok örnekle ortaya konulmuştur. 1903'te, Arnavutluk'un güneyindeki Ergiri'de Ortodoks Hıristiyanlar ile Bektaşiler arasında bir arazi anlaşmazlığı patlak vermiş ve yörenin Bektaşileri Ali Baba ve Baba Selfu, kendileri için terk edilmiş ve yıkılmış iki kilisenin topraklarının mülkiyetini talep etmişlerdir. Patrikhane'nin şikâyeti üzerine, Yanya (Ioannina) iradesi –Ergiri bu idari birime bağlıydı– söz konusu bölgeye bir araştırma komisyonu göndermiştir. Şikâyetin nihayetinde "asılsız" olduğu sonucuna varılmıştır.[456]

Ahmed Muhtar'ın Hıristiyanlara karşı hoşgörülü tavrının da bir sınırı vardı: Bütün dayanışma ve hoşgörüye rağmen İslâm'ın önceliği kabul ediliyordu. Ahmed Muhtar'a göre, Osmanlı Devleti'nin Hıristiyanları, Yahudileri ve Müslümanları aynı anda koruyup devlete entegre etmesi gerekiyordu. Bunun temeli de ihlal edilmemesi gereken şeriat hukukuydu.[457] Bu kısıtlamalar 1911 gibi erken bir tarihte bile Ahmed Muhtar'ın metinlerinde tekrar tek-

---

452 BOA,DH.ŞFR.148.77,02.03.1891.

453 *Erkanname*, 1907/8, AQSH, K. 725, DO. 17, s. 228.

454 *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 157, s. 102.

455 John W. Crowfoot, "Survivals Among the Kappadokian Kizilbash (Bektash)", *JAIGBI*, 30 (1900), s. 305-320, burada, s. 313.

456 BOA, DH.MKT.778.43, 16.10.1903. Söz konusu Ali Baba anlaşıldığı üzere yörede yaşanan mülkiyet anlaşmazlığından bağımsız olarak ertesi yıl Osmanlı Devleti ile çeşitli tartışma ve çatışmalara girecekti. Clayer, *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri*, s. 459.

457 Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Muhibban. Muhterem Efendim Hazretleri", *Muhibban*, 2/4 (1911), s. 130 vd.; aynı yazardan, "Kahve Nakıblerine", *Muhibban*, 2/3 (1911), s. 125-127, burada, s. 127.

rar ortaya çıkmış, ancak 1918'de Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı sırasında *Muhibban* dergisinin askıya alınmasından sonra daha somut hale gelmiştir. İşlemeyen dinlerüstü bir Osmanlı devlet ideolojisi tarafından düpedüz hayal kırıklığına uğrayan Ahmed Muhtar ve editörlüğünü yaptığı dergideki diğer yazarlar, imparatorluğun geldiği istikrarsız durumdan Hıristiyan grupları sorumlu tutmuşlardır.[458]

Özellikle bir zamanlar güçlü olan Osmanlı Devleti'nin, başta Britanya İmparatorluğu, Fransa ve özellikle Rus İmparatorluğu olmak üzere Avrupalı ve ağırlıklı olarak Hıristiyan devletlerin güçlerinin ittifakının oyuncağı haline geldiği duygusu ve bunun ötesinde, bazı Bektaşilerin de kabul ettiği ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Hıristiyan gruplara yansıttığı İslâm ve Hıristiyanlığın temelde birbirleriyle uyumsuz olduğu fikri Osmanlı elit çevrelerinin çoğunda pekişti.[459] Örneğin Bektaşi şair Bosnevi, uzun bir şiirinde Hıristiyan Avrupalıların Müslümanlara getirdikleri tüm felaketleri sıralamış ve bu nefreti Ermenilere ve özellikle Rum Hıristiyanlarına taşımıştır.[460] Bosnevi'nin şiirleri Bektaşi cönklerinin birçoğunda bulunabilir,[461] ki bu da Bosnevi'nin Hıristiyan karşıtı tavrının birçok Bektaşi tarafından paylaşıldığının bir göstergesi olarak anlaşılabilir.

Giritli bir Bektaşi babası olan Seyyid Hüseyin Nesimi Giridi (1868-1915), Balkan Savaşları'ndan hemen sonra kaleme aldığı birçok yazısında İslâm ve Hıristiyanlık arasındaki gerginlik ve çatışma hakkında daha açık ve ayrıntılı yazmıştır.[462] Eserlerinde Osmanlı Hıristiyanlarını araçsallaştıranın daha çok Avrupa Hıristiyanlığı olduğu tezi geçer:

> Garbden münteha şarka kadar münteşir olan (Batı'dan Doğu'ya kadar) bütün ihvan-ı dinimize teveccüh eden idbar (talihsizlik) [...] Salib (Haçlılar) var kuvvetiyle hilalın [...] cinayetkarane imha-i hüviyyetine tasdi eylemiş[tir].[463]

Bilhassa, "Avrupa dünyasının hükümdarı"nın bilinçli olarak serbest bıraktığı Rus İmparatorluğu, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Hıristiyan grupları araçsallaştırarak ayrılıkçı hareketleri güçlendirmek ister. Osmanlı İmpara-

458 "Kaş Yaparken Göz Çıkarmayalım", *Muhibban*, 2/6 (1911), s. 147-149, burada, s. 148; "Ömer Abid Hanında Birinci Sınıf Dava Vekillerinden Yusuf Cemal Bey Efendiye", *Muhibban*, 3/1 (1918), s. 7 vd., burada, s. 8.

459 Daha fazla bilgi için, bu eserin 323 vd. ve 342. sayfalarına bakınız.

460 *Cönk*, AQSH, K. 725, DO. 81, s. 77-79.

461 *A.g.y.*; AQSH, K. 725, DO. 330, s. 21-24; *Eşar*, 1904, AQSH, K. 725, DO. 348, 11; Derviş Alişan, *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 156, s. 95-106.

462 Hüseyin Nesimi Giridi, "Sahib-i Zuhur"; Hüseyin Nesimi Giridi/Mehmed Behçet, *Girid Hailesinin Zeyli Yahud Girid Müslümanlarının Numune-i Felaketi*, Girit, 1922. Hüseyin Nesimi'nin ikrarı için, oğlu Abidin Nesimi'nin (1909-1991) hatıratına bakınız. Abidin Nesimi (1909-1991). Abidin Nesimi, *Yılların İçinde*, 2. baskı, İstanbul, 2008, s. 25 vd.

463 Hüseyin Nesimi Giridi, *Sahib-i Zuhur* II, s. ii. Ayrıca bkz. *a.g.y.*, s. 7, iv–v.

torluğu'nun zayıflaması ve yıkılması, İslâm'ın zayıflamasıyla el ele gider Hüseyin Nesimi'ye göre, çünkü Osmanlılar Müslümanların son dayanak noktasıdır.[464] Hüseyin Nesimi örneğin Ruslar için "İslâm kanından daha şirin" bir şey olmadığı[465] gibi çok savaşçı bir dil kullanarak İslâm dünyasına karşı saldırgan bir tehdit olan Hıristiyanlığın korkunç imajlarını çizmiş ve "Salibin desasane (entrikacı)" ile "hilal" arasında bir ikilik kurmuştur.[466] Hüseyin Nesimi'ye göre hilal, Allah'ın izniyle eninde sonunda galip gelecektir. Hıristiyanlığın İslâm'a yönelik yıkıcılığının kökenleri imparatorluğun dışında olsa da, Osmanlı Hıristiyanlığı da bir uşak ve müttefik olarak Osmanlı dışındaki Hıristiyanlarla aynı saflarda yer almış ve Hüseyin Nesimi'nin istismarına maruz kalmıştır.[467]

Bazı raporlar işin sadece suçlama ve polemikler safhasında kalmadığını, aksine 20. yüzyılın başlarında birçok çatışma dolu ve hatta savaşçı münakaşalar süresince açık ve doğrudan şiddetli çatışmaların yaşandığını kanıtlar. 1905 yılında Yanya ve Selanik'teki İngiliz Konsoloslukları arasındaki yazışma Epir'deki Bektaşiler ve Rum Ortodoks Hıristiyanlar arasındaki milliyetçi motivasyona sahip ve dinî imalı gerilimleri açığa vurur.[468] İkinci Balkan Savaşı'nın yarattığı huzursuzluk ve münakaşa ortamında Yunan askerleri Güney Arnavutluk'taki bir tekkeyi tahrip etmiş ve orada yaşayan Bektaşileri öldürmüştür.[469] Öte yandan Birinci Dünya Savaşı sırasında Yanya, Korça veya Ergiri'deki Yunan isyancılarca Bektaşilere yönelik tekrar tekrar saldırılar gerçekleşmiş ve bu saldırılar tekkelerin yıkılmasına sebebiyet vermiştir.[470] Türkiye Kurtuluş Savaşı bağlamında da buna benzer bir şey aktarılmıştır: 1922'de İstanbul'a gönderilen bir mektup uyarınca Selanik'te toplumca bir hayli kabul görmüş bazı şahsiyetler Yunan isyancılar tarafından öldürülmüştür. Bu şahsiyetlerden birisi de Selanik Tekkesi'nin başındaki Hasan Baba'dır.[471] Sonuç olarak Epir'deki Bektaşiler 1910'lar ve 1920'ler sırasında yıkılan tekkelerini büyük ölçüde kaybetmişlerdir.[472] Görünen o ki, Hıristiyanlığa yakın olmalarına ve çoğunluk İslâmı'ndan söylemsel olarak

464 *A.g.y.*, s. vii, 1.

465 *A.g.y.*, s. 3.

466 *A.g.y.*, s. viii.

467 *A.g.y.*, s. 3, 243 vd.

468 Yazışma tamamıyla bir bütün halinde Norris tarafından basılmıştır, Norris, *Popular Sufism*, s. 79-88.

469 "Griechische Bedrückungen der Albanesen", *Arbeiterwille. Organ des arbeitenden Volkes für Steiermark und Kärnten*, 24/170, 23.06.1913 tarihli, s. 2; "Die Lage auf dem Balkan. Griechische Greueltaten", *Bregenzer Tagblatt*, 28/144, 26.06.1913 tarihli, s. 1.

470 Hasluck, *Letters on Religion*, s. 4, 7, 8.

471 BOA,HR.IM.42.4,23.11.1922.

472 Norris, *Popular Sufism*, s. 78 vd.

uzak olmalarına rağmen Bektaşiler, zamanın diğer Müslüman grupları gibi, aynı şiddetle Yunan milliyetçi milislerin saldırısına uğramıştır. Bektaşilerin Arnavut ulusal hareketiyle ilişkilendirilmesi de Yunan milliyetçilerinin ve milislerinin Bektaşi karşıtı eylemlerinde önemli bir rol oynamıştır.[473]

Öte yandan Bektaşiler de Hıristiyanlara karşı şiddet eylemlerine karışmışlardır. Örneğin misyoner Samuel G. Wilson (1858-1916), "çok hoşgörülü" Bektaşilerin bile Ermenilere yönelik katliamlara katıldığını belirtmiştir. Kaldı ki Samuel G. Wilson'ın bu ifadesinden Ermeni Soykırımı'nı mı yoksa II. Abdülhamid döneminde Ermenilere uygulanan katliamları mı kastettiği açık değildir.[474] Bilindiği üzere 1915'ten itibaren Ermenilere yönelik gerçekleştirilen soykırım, kendisini Bektaşi olarak tanıtan Talat Paşa (1874-1921) tarafından başlatılmıştır. Talat Paşa'nın bu duruşunun sebebi dinî inancından çok Türk milliyetçisi olması gerekçesiyle daha çok siyasi nedenlidir.[475] Bektaşi aidiyetinin siyasi eylemlerinde belirgin bir rol oynamamasına rağmen, Bektaşilik içerisinde söz sahibi kimseler Talat Paşa'yı bugüne kadar bir Bektaşi olarak görür ve suçlarını görelileştirir.[476] Hatta bazı Bektaşiler, Talat Paşa'nın Dedebabalık'a seçilmesinin bile istendiğini ancak bu isteğin siyasi nedenlerden ötürü reddedildiğini iddia eder.[477] Bunun ötesinde Bektaşilerin soykırımda herhangi bir rol oynayıp oynamadığı ayrı bir çalışmanın konusu olacaktır. Ancak, soykırımın yaşandığı bölgelerde nispeten az sayıda Bektaşi tekkesi vardı, bu nedenle yapılan soykırıma Bektaşiler kanadından çok fazla işbirliği fırsatı olmadığı varsayılabilir.[478]

Tersinden bakıldığında tehcir sırasında Bektaşilerin Ermenileri kurtarma operasyonları da bilinir. Şaşırtıcı bir şekilde, yazılarında Hıristiyanları hedef alan Hüseyin Nesimi Giridi, Doğu Anadolu'da Lice Kaymakamlığı görevinde tehcir emri vermeyi reddetmiştir. Oğlu Abidin Nesimi (1909-1991) hatıratında babasının bu ret sonucunda milisler tarafından öldürüldüğünü iddia etmiştir.[479] Yazılarında Hıristiyanların ülkede oluşturduğu tehlikeyi ve tehditi varsayımıyla en sert kelimelerle kaleme almış bir Bektaşi, Ermenileri koruduğu için öldürülmüştür.[480]

---

473 *A.g.y.*, s. 78 vd., 90 vd. Arnavut milliyetçiliği ve Bektaşiliğin rolü için bkz. Clayer, *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri*, s. 368-383.

474 Samuel Graham Wilson, *Modern Movements among Moslems*, New York, 1916, s. 98 vd.

475 Hülya Küçük, *The Role of the Bektashis in Turkey's National Struggle. A Historical and Critical Study*, Leiden vd., 2002, s. 126 vd.

476 Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik. Ünlü Bektaşiler ve Bektaşi Fıkraları*, 6. cilt, Ankara, 2003, s. 320-323.

477 Koca, *Bektaşilik ve Bektaşi Dergâhları*, s. 71.

478 Tekkelerin ayrıntılı bir listesi için bkz. Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, s. 360-389.

479 Nesimi, *Yılların İçinde*, s. 31, 38 vd.

480 Bir oğulun sözlerinin mevzubahis Bektaşi'nin soykırıma fiilen karşı olduğunu varsaymak için yeterli olmadığı apaçıktır. Ancak Hüseyin Nesimi Giridi'nin mezarı Türk gazetecilerce Lice'de

Kuşkusuz Hıristiyanlar ve Bektaşiler arasında kapsayıcı ve uzlaşmacı davranış temsilleri baskındır. Çalışmada örnek verilen durumlarda dinî ve kültürel sınırları neredeyse benzersiz bir şekilde aşılmıştır. Elbette Mevlevilerle Hıristiyanlar ve Yahudiler arasında yaşanan kültürel ilişkilere dair anlatılar da mevcuttur ve bu anlatılar birçok yönden içerme ve uyum sağlamaya da tanıklık eder.[481] Ancak Bektaşilik kültürel müphemliklerin ve dostane kültürel ilişkilerin yoğunluğu bağlamında diğer dinî kültürlerinden biraz farklıydı: Evliyalara gösterilen hürmet ve kültürel ilişkilerdeki sayısız kültürel müphemliklere ek olarak iki inancın birbirine olan benzerliği, karşılıklı inanç geçişleri ve son tahlilde her iki inanca da mensup olma durumu Bektaşiliğin Hıristiyanlıkla kurduğu yoğun ilişkilenime örnek teşkil eder. Müphem inanç aidiyetlerinin bireysel vakaları gösteriyor olması ve bu bireysel vakaların tüm ilişki tarihi için *pars pro toto* olarak kabul edilemiyor oluşu kuvvetle muhtemeldir. Fakat öte yandan bu vakalar bir parça olarak içermeyi amaçlayan kültürel ilişkiler resmini tamamlarlar. Bektaşilerin tekkelerinin müphemliğiyle, onların sadece Hıristiyanları daha etkin bir şekilde kendi inançlarına döndürmek amaçlı bir "propaganda" sürdürdüklerini söyleyen Hasluck'unki gibi tek taraflı teoriler,[482] halihazırda reddedilmiştir.[483] Özellikle Ortaçağ'ın sonlarında ve modern zamanların başlarında münferit misyoner niyetler vuku bulmuş olsa da,[484] bu tek boyutlu değerlendirme 19. yüzyılda gerçekleşen kültürel temasları tarifte yetersizdir.

Kültürel ilişkiler Bektaşilik ve Hıristiyanlık içerisindeki farklı hiyerarşik gruplar arasında gerçekleşmiştir. Bu ilişkilere dahil olanlar bir yanda ruhban ve laikat sınıfından Hıristiyanlar, diğer yandaysa Bektaşi âşıkları, ihvanları ve babaları olmuştur. Hatta müphem mekânlarda, laikat sınıfından Hıristiyanlar ve Bektaşi âşıklarının bu ilişkilerin kurulması bağlamında daha bas-

bulunmuştur. Kendisi halk tarafından Ermenilerin koruyucusu olarak yaygın bir şekilde saygı görür, dolayısıyla Abidin Nesimi'nin açıklamalarının doğru olması oldukça muhtemeldir. Çalışlar, Oral, "Öldürülen Lice Kaymakamı Nesimi'nin Hayatı", *Radikal*, 01.06.2011, URL, ttp://www.radikal.com.tr/yazarlar/oral-calislar/oldurulen-lice-kaymakami-nesiminin-hayati-1051291/ (17.01.2017 tarihli).

481 Mevlevilerin kültürel ilişkileri için bkz. Escayrac de Lauture, *Le désert et le Soudan*, s. 204; Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Cemiyyet-i Sufiyye-i İttihadiyye Teşekkül Ediyor", s. 110; Hasluck, *Christianity and Islam*, 1. cilt, s. 56 vd., 85-87; Birge, *The Bektashi Order*, s. 43, dn. 1; Mark Mazower, *Salonica. City of Ghosts*, Londra, 2005, s. 80 vd.; Jackson, *Mixing Musics*, s. 9 vd., 29-31, 60 vd.; N.P. Stavroulakis, *Salonika. Jews and Dervishes*, Athen, 1993, s. 7; Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, s. 260-266.

482 Hasluck, "Ambiguous Sanctuaries"; Hasluck, Dawkins'e 17.01.1918 tarihli bir mektup, TSL, F.ARCH. Z.DAWK.15(3). 2.

483 Kiriakidis, *Bektaschitum und griechisches orthodoxes Mönchtum*, s. 36; Machiel Kiel, "Sarı Saltuk. Pionier des Islam auf dem Balkan im 13. Jahrhundert", İsmail Engin, Erhard Franz (ed.), *Aleviler/Alewiten. 1. cilt. Kimlik ve Tarih/Identität und Geschichte*, Hamburg, 2000, s. 253-286.

484 Rohdewald, "Sarı Saltuk im osmanischen Rumelien, der Rus' und Polen-Litauen. Zugänge zu einer transosmanischen religiösen Erinnerungsfigur (14.-20. Jh)", s. 81 vd.

kın olmuş olması muhtemeldir.[485] Ruhban sınıfı ve babalar arasında da müphemliğe ve dahil edici kültürel ilişkilere karşı tavır alınmıştır. Alınan bu karşı tavır Ali Nutki Baba ve Tevfik Baba'nın Yorgi Zafiridis Saliki'ye verdikleri tepkilerde çok net bir şekilde görülür. Bu pek şaşırtıcı değildir: Laikat sınıfı ve Bektaşi âşıklarının inançlarının sınırları genellikle ruhban sınıfı ve babalarınki kadar belirgin değildir. Bu nedenle onlarda çok anlamlılığa daha fazla rastlanır.

Bu hususta bölgesel özellikler de tespit edilebilir: Açık bir şekilde izah edilebilir kültürel ilişkilerin çoğunluğu Rumeli'de, bilhassa Epir, Trakya ve Güney Arnavutluk'ta gerçekleşmiştir. Bu, muhtemelen öncelikli olarak, ilgili yerlerde Bektaşilerin uzun yıllar Hıristiyan nüfus gruplarıyla beraber yaşamış olmasından kaynaklanır. Aynı bölgede yaşamak, yine, 20. yüzyılın başlarında bu bölgelerde karşılıklı çatışmaların giderek daha fazla gözlemlenmesine önemli bir neden oluşturur.

Mevcut kaynaklar ne yazık ki kültürel ilişkilerin detaylı bir kronolojisini çıkarmaya müsaade etmez. Bununla birlikte, 20. yüzyılın başlarından itibaren kapsayıcılıktan dışlayıcılığa doğru açık bir eğilim mevcuttur. Kapsayıcı-barışçıl ve dışlayıcı-çatışmalı ilişkiler daima eşzamanlı olarak gerçekleşmiş olmasına rağmen, dışlayıcı-çatışmalı ilişkiler 20. yüzyılın başlarında milliyetçi gelişmeler bağlamında önemli ölçüde artmıştır. Her iki taraftaki dışlayıcı milliyetçilikler dinî-kültürel sınırlar boyunca ilerlediği için böylesi pek şaşırtıcı değildir.

Bektaşilerin Hıristiyanlara sunduğu ayrıcalıklar, Bektaşileri aynı zaman diliminde mezhepselleştirilmiş ve milliyetçileştirilmiş bir atmosferde Sünni İslâm'a yakınlaştırma ve Bektaşiliği yerleşik Müslüman dinî grupların bir parçası olarak rehabilite etme girişimi ile el ele gitmiştir. Hıristiyanlara yönelik dışlayıcı tutumlar ile İslâm'ın Sünni yorumlarına yaklaşımlar arasında doğrudan bir bağlantı bulunur.

Son olarak, kaynak durumuna değinilmesi gerekir. Konu hakkındaki birçok temsil Batılı yazarların gözlemlerine dayanıyordu. Bu bölümde, daha önce belirtildiği ve aşağıda detaylandırıldığı gibi pek çok Batı Avrupalı ve Kuzey Amerikalı yazar Bektaşiliği Hıristiyanlığa çok yakın bir inanç grubu olarak algılama eğilimindeydi, dolayısıyla bu yazarların Hıristiyan-Bektaşi etkileşimleri hakkındaki açıklamaları sorun teşkil etmiyor değildir. Bununla birlikte, Hasluck veya Durham gibi birçok yazarın eserlerinin yoğunluğu, tutarlılığı ve basitçe söylemek gerekirse güvenilirliği oldukça tatmin edicidir. Bu gözlemleri Bektaşiliği eleştiren âlimler kadar münferit durumlarda Bektaşilerin kendilerinin kaleme aldıkları kaynaklar da doğrular. Yine de, Bektaşiliğin Batılı temsilleri, Bektaşiliği Hıristiyan bağlamından çıkarıp tamamen

485 Kiriakidis, *Bektaschitum und griechisches orthodoxes Mönchtum*, s. 35 vd.

Türk bağlamında yeniden yorumlayan Türk milliyetçi tepkisini tetiklemiştir. Bektaşiliğin Kızılbaş Alevileriyle içiçe geçmiş olması buna önemli bir dayanak oluşturur.

Alevi-Bektaşiliğin başlangıcı

Ey Harabi, ben Kızılbaş olduğum âlem bilir.[486]
– Bektaşi Şair Edib Harabi

Osmanlı İmparatorluğu'nda Bektaşilerle bugün Aleviler olarak bilinen ve Türkiye'deki en büyük ikinci inanç grubunu oluşturan Kızılbaşlar arasında bariz ve sıra dışı bir kültürel ilişkiler tarihi mevcuttu. Bu kültürel ilişki erken modern çağa kadar uzanır, bazı değişikliklerle günümüzde sürdürülür ve bu nedenle Bektaşilikle en uzun süre boyunca sürdürülmüş ilişkiler tarihini temsil eder. Dolayısıyla bu ilişkiler tarihi en yüksek derecede kaynaşma ve içiçe geçmeye vesile olmuştur: Bu ilişkilenim günümüz bilim, siyaset ve medyasında büyük ölçüde bir şemsiye terim olarak Alevi-Bektaşilik şeklinde özetlenir. Bu terim 20. yüzyılın ortalarına kadar yaygın olarak kabul görmese de Kızılbaş Aleviliği ile Bektaşiliğin birleşmesi 20. yüzyılın başlarına uzanır.

Aşağıda, uzun zaman boyunca ilişkili ancak kurumsal olarak birbirinden bağımsız algılanan iki inanç grubunun birleşmesinin başlangıç tarihi tartışılacaktır. Bu amaçla, tarihsel yerleştirme bağlamında ilk olarak erken modern dönemden 19. yüzyıla kadar olan karşılıklı ilişkilerin temsilleri anlatılacaktır. Daha sonra çalışmanın geneli içerisindeki sorular bağlamında 1826 ve 1925 yılları arasındaki kültürel ilişkiler, temaslar, algı kalıpları ve değiş tokuşlar izah edilecektir. Son olarak Alevi-Bektaşiliğin doğuşuna dair bir bakış açısı geliştirmek amaçlı, 20. yüzyılın başlarında Bektaşi ve Kızılbaş Aleviliğinin birleşmesi hususunda dış aktörlerin, bilhassa milliyetçi yazarların ve akademisyenlerin rolüne göz atılacaktır.

Başlangıçtan 19. yüzyıla kadar olan süreç

Kendilerine giydikleri kırmızı rengindeki başlıklarından dolayı verilen Kızılbaş ismi, öncelikle Erdebil'de ortaya çıkan Safevi tarikatın mensuplarını belirtir.[487] Safevilik aslen klasik anlamda bir tarikat iken 16. yüzyılın ba-

---

486 Edib Harabi, *Divan*, s. 158, 237, 272, 371, 382, 386. 272. Bektaşilerin kendilerini Kızılbaş olarak tanımladıkları başka kullanımlar için bkz. Salçı, "Papa Yero Raif", s. 254; aynı yazardan, "Papa Yero Raif II", s. 302 vd.

487 Kurumsal içiçe geçişler daha karmaşık ve çeşitliydi; bugün Alevilere atfedilen bölgesel kurumların çoğu, Safaviliğin yanı sıra Vefailiğe de aitti. Ayfer Karakaya-Stump, "The Vefaiyye, the Bektashiyye and Genealogies of 'Heterodox' Islam in Anatolia. Rethinking the Köprülü Paradigm", *Turcica*, 44 (2012-2013), s. 279-300.

şında Safevi İmparatorluğu kurulmuş ve 1501-1722 yılları arasında günümüz İran'ının ve Batı Afganistan'ın büyük bir bölümünü yönetmiştir. Hanedanlığın kurucusu, aynı zamanda dünyevi şah ve uhrevi şeyh unvanını da elinde tutan ve imparatorluğun inancı olarak On İki İmam İslâm'ını ilan eden I. Şah İsmail (1487-1524) idi.[488] Antinomist ve tasavvufi inançlar On İki İmam İslâm'ı içerisinde bir hayli yayılmış ve sonraki on yıllarda, bilhassa 17. yüzyıldan itibaren günümüzün Caferilikle ilişkilendirilen müteşerri biçimlere bürünmüştür.[489] Genç şahlarınca yönetilen Safeviler, on yıldan kısa bir süre içinde günümüz Afganistan'ından Türkiye'nin doğusuna kadar bir bölgeyi işgal etmişlerdir. Safeviler, Osmanlı İmparatorluğu ile olan Batı sınırlarında, Anadolu'da Osmanlı egemenliği altındaki destekçilerini toplama girişimlerini yoğunlaştırmışlardır. 1512'de Osmanlı tarihçiliği tarafından acımasız karakteri ve muhacim politikası nedeniyle Yavuz lakabıyla anılan I. Selim'in (1470-1520) Osmanlı İmparatorluğu'nda tahta çıkması sonrası iki imparatorluk 1514'te savaşmıştır. Safevi İmparatorluğu, savaş Van'ın Çaldıran ilçesinde gerçekleştiği için Çaldıran adı verilen savaşta Osmanlılarca hezimete uğramakla kalmamış, aynı zamanda hilafet tartışmasını ve buna bağlı olarak İslâm üzerindeki hegemonya yarışında iddiasını da kaybetmiştir.[490]

Resmî olarak Osmanlı padişahının tebaası fakat bunun yanı sıra Safevi şahının müridi olan Anadolu Kızılbaşları, Osmanlı-Safevi ihtilafında belirleyici bir rol oynamışlardır.[491] Kanlı zulümlere ve toplu katliamlara yol açan, Osmanlı kronikleri en az 40.000 ölüden bahseder, silahlı çatışmalar sonrası Osmanlı tarafından vatana ihanetle cezalandırılan Kızılbaşların çoğu, Osmanlı'nın tüm müdahalelerine rağmen Mesih olarak saygı duydukları I. Şah İsmail'i desteklemişlerdir.[492] En geç bu olaydan sonra Kızılbaş terimi Osmanlı bağlamında ahlâksız, rafızi ve mülhit gibi aşağılayıcı çağrışım-

---

488 Şah İsmail yönetimindeki Safevilerin tarihi için bkz. Roger Savory, *Iran under the Safavids*, Cambridge, 2007, s. 27-49.

489 Halm, *Die Schia*, s. 107-116; Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia. Religion and Power in the Safavid Empire*, Londra vd., 2004, s. 7-88; Dressler, *Die alevitische Religion*, s. 93-95.

490 Rıza Yıldırım, "Turkomans Between Two Empires. The Origins of the Qizilbash Identity in Anatolia", yayımlanmamış doktora tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara, 2008, s. 500-587; Osman G. Özgüdenli, "Ottoman-Persian Relations i. Under Sultan Selim I and Shah Esmail I", *EIr*, 2006, URL: http://www.iranicaonline.org/articles/ottoman-persian-relations-i-under-sultan-selim-i-and-shah-esmail-i (14.01.2016 tarihli).

491 Ayfer Karakaya-Stump'ın tam da bu konuya isabet eden doktora tezine bakınız: Ayfer Karakaya-Stump, "Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah. Formation and Transformation of the Kizilbash/Alevi Communities in Ottoman Anatolia", yayımlanmamış doktora tezi, Harvard University, Cambridge/Mass, 2008.

492 Yıldırım, *Turkomans Between Two Empires*, s. 549-564. Kızılbaşların İsmail yanında saf tutmasında dinî inançların yanı sıra Osmanlı İmparatorluğu'na karşı sosyo-ekonomik ve siyasi memnuniyetsizliğin de belirleyici bir rolü vardı. Dressler, *Die alevitische Religion*, s. 77.

lara sahip olmuş, çağrışımların bir kısmı günümüze değin değişmeden nakledilmiştir.[493]

Bunu takip eden dönemde Kızılbaş grupları Osmanlı rejimine karşı örgütlediği ayaklanmaları artırmış, Osmanlı baskıları sonrası Kızılbaşlar nihai olarak marjinalleşmişlerdir.[494] Bu bağlamda, muhtemelen Kızılbaş Aleviliği'ndeki jeneolojik bileşenler oluşmuş, böylece bir inanç olan Kızılbaş Aleviliği giderek etno-dinsel bir gruba dönüşmüştür.[495] 16. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı Devleti'nin baskıcı ve ayrımcı politikası azalmış ve bu politikalar yerini disipline etme politikasına bırakmıştır. Osmanlı Devleti, genellikle konar-göçer bir hayat süren, merkezî bir yapıya sahip olmayan Kızılbaşları, merkezileştirilmiş Bektaşiliğin yardımıyla daha iyi yönetmeye kalkışmıştır.[496] Karen Barkey, Osmanlı İmparatorluğu'nun etno-kültürel çeşitlilikle imparatorluğun idaresi üzerine yaptığı araştırmada Osmanlı Devleti'nde en büyük güçlüklerin, zayıf ve merkezî olmayan örgütsel yapılara sahip grupları kendi imparatorluk yapılarına dahil etme konusunda yaşandığını tespit etmiştir.[497]

Kızılbaş gruplarının Ocak adı verilen bölgesel kurumları olmasına rağmen, bunlar zayıf ve merkezî olmayan örgütsel yapılardı.[498] Osmanlı Devleti'nin bu yönetimsel açığı kuruluş tarihinde antinomist ve zayıf bir örgüt düzenine sahip derviş grupları için bir havza görevi gören Bektaşilik yardımıyla kapatmaya çalışmış olduğu düşünülebilir.[499] Bektaşilik ve Kızılbaş-Alevilik öğretisi ve ritüelleri bu noktada halihazırda benzer olsa da, ki her ikisi de antinomik tasavvuf akımlarından önemli ölçüde etkilenmiştir, iki grup daha sonra büyük ölçüde birbirlerine daha da yakınlaşmışlardır.[500] Safevi İmparatorluğu'nun 1722'de yıkılmasıyla birlikte Bektaşiler ile Kızılbaş Aleviler

493 Kızılbaşların Osmanlı İmparatorluğu'nca dinî söylemsel bağlamda dışlanması hususu dahilinde bkz. Markus Dressler, "Inventing Orthodoxy. Competing Claims for Authority and Legitimacy in the Ottoman-Safavid Conflict", Hakan Karateke, Maurus Reinkowski (ed.), *Legitimizing the Order. The Ottoman Rhetoric of State Power*, Londra vd., 2005, s. 151-176.

494 *A.g.y.*; aynı yazardan, *Die alevitische Religion*, s. 82 vd.; Mélikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, s. 222.

495 Dressler, *Die alevitische Religion*, s. 100-102.

496 Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien*, s. 77, 92; Krisztina Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş-Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin, 1988, s. 45.

497 Karen Barkey, *Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge, 2009, s. 154-191; Kızılbaşlık hakkında daha detaylı bilgi için bkz. s. 175-178.

498 Kızılbaş Aleviliğinde Ocak sistemi için bkz. Robert Langer vs. (ed.), *Ocak und Dedelik. Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten*, Frankfurt am Main, 2013.

499 Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends. Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period*, Salt Lake City, 1994, s. 83 vd.; Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, s. 479.

500 Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı. Aleviliğin Tarihsel Altyapısı yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, İstanbul, 1996, s. 213; Mélikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, s. 191-231.

arasında daha derin ve kapsamlı bir kültürel alışverişi beraberinde getiren önemli bir gelişim yaşanmıştır.[501]

Aktarım süreçleri ve kanalları konu hakkındaki araştırmalarda henüz yeterince ortaya çıkarılmamış olsa da, Kızılbaş Alevileri ve Bektaşilerin inanç öğretileri, evliyalara gösterilen saygı ve ritüelleri hususunda en geç 18. yüzyıla gelindiğinde birbirlerine büyük ölçüde uyumlu hale gelmiştir.[502] Bu aktarım süreçleri için bir kanal, Çelebi ailesinin İç Anadolu'daki çeşitli Kızılbaş grupları tarafından dinî bir otorite olarak tanınmasıyla açılmış olabilir. 17. yüzyılın sonları ve 18. yüzyılın başlarından itibaren Bektaşilerin Kerbela'daki temsilcileri, Alevi pirlerine secereler çıkartıp onların dinî otoritelerini meşru görmüşlerdir.[503] Böylelikle yalnızca inanca dair içerik değil, aynı zamanda Kızılbaş Aleviliğin inanç liderlerinin seyyitlikleri de meşrulaştırılmıştır. Haliyle etno-dinî yapıdaki Kızılbaş grupların bu görev için babadan oğula geçen ve hem Hacı Bektaş Veli hem de aynı zamanda peygamber soyundan gelen Çelebi Efendi'yi tercih etmesi şaşırtıcı değildir. İçiçe geçme hadisesi bu hususta daha da ilerlemiş, Çelebi Bektaşilerine bağlı olmayan ve kurumsal olarak Hacıbektaş'tan bağımsız olan Kızılbaş Alevilerini de kapsamıştır, zira Kızılbaş Aleviler, Hacı Bektaş Veli'nin dinî otoritesini tanımış ve ona gülbenk, ritüel ve nefes geleneklerinde büyük ve önemli bir yer vermişlerdir.[504] Bu aktarımların nasıl gerçekleştiği henüz yeterince araştırılmamıştır.

Öte yandan Kızılbaş Alevileri ile kültürel alışveriş karşılıklı olmakla birlikte Kızılbaş Aleviliği, Bektaşiliği de önemli ölçüde etkilemiştir. Araştırma sonuçları yeterli kanıt sağlayamasa da Bektaşiliği de niteler bir hal almış olan On İki İmam unsurunun Kızılbaş Alevileri ile kültürel alışveriş yoluyla Bektaşiliğe girdiği tezi tekraren dillendirilmiştir.[505] Yapılan araştırmalar dahilinde bu hususta bazı boşluklar bulunmasına rağmen Kızılbaş Aleviliği ve Bektaşiliğin ritüel ve inanç öğretilerinin en geç 18. yüzyıldan itibaren büyük örtüşmeler gösterdiği söylenebilir: Her iki inanç grubunun toplu ibadeti, ayını cemi, gülbenkleri, Alici unsurlara sahip oluşu; her iki gelenekte de merkezî öneme sahip olan nefes ve bu nefeslerin şairlerine gösterilen hürmetin yanı sıra tasavvufi fikirlerle birleşen unsurlar, bu örtüşmelere örnek niteliğin-

501 İç Anadolu'da 17. yüzyıl kadar erken bir tarihte Bektaşi tekkeleri ve Kızılbaş Alevileri arasında kültürel ilişkiler gerçekleşmiştir. Rıza Yıldırım, "Bektaşi Kime Derler? 'Bektaşi' Kavramının Kapsamı ve Sınırları Doğrultusunda Tarihsel Bir Analiz Denemesi", *TKHBVD*, 35 (2010), s. 23-58, burada, s. 36.

502 Diğer birçok araştırmacı Bektaşi-Kızılbaş Alevi ilişkilenmesini çok daha eskiye, 16. yüzyıla tarihlendirir. Örneğin, Mélikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, s. 183. Bu konu şimdiye dek yeterince araştırılmamıştır.

503 Ayfer Karakaya-Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık. Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek*, İstanbul, 2015, s. 40-45.

504 Yıldırım, "Bektaşi Kime Derler?", s. 38.

505 Mélikoff, "Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe", s. 251-253.

dedir.[506] Tüm bu örtüşmelerden ayrı olarak her iki inancın örgüt yapısı –bir yanda katılım topluluğu olan Bektaşilik, öte yandaysa etno-dinsel bir yapıya sahip Kızılbaş Aleviliği– bahsi geçen karşılıklı değişim ve yakınlaşmadan etkilenmemiştir. Her iki inancı birbirlerinden ayıran bu merkezî fark, 19. yüzyıl ve ötesine kadar değişmeksizin varlığını sürdürmüştür.

19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında kültürel ilişkiler

19. yüzyılda Çelebi ailesinin Kızılbaş Alevileriyle kurduğu ilişkiler yoğunluk kazanmıştır. Tarihçi Rıza Yıldırım, Çelebi ailesinin Kızılbaş Aleviliğine artan ilgisini 1826'da Bektaşiliğin yasaklanmasını ve bu tarihi takriben 1840'lardan itibaren yaşanan Bektaşi rehabilitasyonuyla ilişkilendirir.[507] Bektaşiliğin yasaklanmasından sonra Çelebi lider Hacıbektaş'tan sürgün edilirken, Dedebaba'nın Nakşibendilerin gözetiminde ana tekkede ikamet etmesine izin verilmiştir.[508] Ancak Tanzimat ile birlikte Nakşibendilerin etkisi azalmış ve yasağın ardından Çelebiler zayıflamışken, bu ortamda oluşan boşluğu doldurmaya Dedebaba talip olmuştur. Bu talep, örneğin tekkenin idari ve mali yükümlülüklerinde açıkça görülür: 1826'dan önce vakfın mülkünün yönetimi Çelebi ailesinin sorumluluğundayken ve Dedebabalık kurumu bu sorumluluğa hiçbir türlü müdahale etmemişken 1840'lı yıllarda Bektaşiliğin tekrar güç kazanmasından itibaren bu durum değişmiştir. Böylelikle Dedebaba yetki alanlarını genişletirken aynı zamanda Çelebi ailesinin de yetkilerini daraltmıştır. Yıldırım'a göre bu, Çelebi ailesinin etki alanını genişletmek adına Kızılbaş Alevilerine daha fazla yönelmesi anlamına geliyordu.[509] Tez akla yatkın olsa da, kaynakların genel olarak yetersiz olması nedeniyle doğrulanması güçtür.

Esas niyetlerinden bağımsız olarak Çelebi ailesinin Kızılbaş Bektaşilerine artan ilgisi, Çelebi liderinin Kızılbaş Bektaşilerine verdiği icazetnamelerin artmasıyla gösterilebilir.[510] Hem inanç eğitimi vermek hem de bağış ve yardım toplamak maksadıyla Çelebi Efendi 19. yüzyılda dervişlerini düzenli olarak Kızılbaş köylerine göndermiştir.[511] Bilhassa Çorum, Amasya, Tokat gibi Hacıbektaş'a komşu illerin Kızılbaş grupları Çelebi liderine bağlıydı.[512] Çelebi ailesi 19. yüzyılın ortalarında ve özellikle sonlarında diğer böl-

506 *A.g.y.*, s. 233-273.

507 Yıldırım, "Bektaşi Kime Derler?", s. 43-45.

508 Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, s. 88-92.

509 Yıldırım, "Bektaşi Kime Derler?", s. 47 vd.

510 Mehmet Akkuş, "19. Asırda Bir Bektaşi İcazetnamesi", *Tasavvuf*, 1 (1999), s. 27-39; Karakaya-Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık*, s. 43 vd.

511 Birge, *The Bektashi Order*, s. 82; Crowfoot, "Kappadokian Kizilbash", s. 310.

512 BOA, Y.PRK.UM, 46/44, 28.05.1899; Maden, *Bektaşi Tekkelerinin Kapatılması*, s. 220.

gelerdeki Kızılbaş gruplarını kendisine bağlamak maksatlı bu gruplara dönük kurduğu ilişkileri sıklaştırmıştır. Örneğin Çelebi ailesi, yerel yönetimin İstanbul'a bildirildiği haliyle Aksaray'da çeşitli köylere dağılmış duran çok sayıdaki Kızılbaş Alevisini kendi tekkelerine bağlamaya çabalamıştır. Kızılbaş Aleviler ile Bektaşiler arasında yaşanan benzer etkileşimlerin Sivas'ta da yaşandığı rapor edilmiştir. Bir şikâyete göre "Bektaşilik hükmü-ferma olmasıyla bütün Kızılbaşlar birleşmişlerdir" ve sapkınlık olarak nitelendirilen inanç öğretilerini ortaklaşa yaymıştır.[513] Benzer şikâyetler ve müdahale talepleri 1903'te Ankara, Erzurum, Mamuret-ül-Aziz ve Sivas vilayetlerinden Babıâli'ye telgraf mesajları şeklinde gelmiştir.[514] Kızılbaş bir anne ve Bektaşi bir babanın oğlu olarak Protestan misyonerlere katılan Johannes Awetaranian (1861-1919) yüzyılın başında Erzurum vilayetindeki Kızılbaş Alevileri ile Bektaşiler arasındaki yakın ilişkileri de anlatmıştır.[515]

Görünen o ki, yoğunlaşan içiçe geçmeler Kızılbaş Alevisi inanç liderlerinin de nasip erkanı yoluyla Bektaşiliğe katılmasına yol açmıştır. Nasip alıp Bektaşi olmak, bahsi geçen icazetnamelerden daha derin bir bağı ifade ediyordu.[516] İcazetname, inanç liderlerinin kendi Kızılbaş cemaatleri içinde dinî görevlerini yerine getirmelerini meşrulaştırmıştır; icazetname sahibi kimselerin Bektaşi ritüellerine katılmaya haklarının olup olmadığı hususu, erişilebilen kaynak materyale dayanmak suretiyle cevaplandırılamaz.[517] Öte yandan nasiplik ise tüm hak ve yükümlülüklerle birlikte "tam üyelik" anlamına geliyordu. Ancak Bektaşiliğe kabul edilen Kızılbaş inanç liderlerinin, nasip aldıklarını kendi Kızılbaş cemaatinden sakladıkları söylenir. Gizliliğin gerekliliği, ileride daha ayrıntılı olarak gösterileceği üzere, iki grup arasındaki yakınlaşmanın çatışma potansiyeli taşıdığını ortaya koyar.

Yüzyılın başında İngiliz arkeolog John W. Crowfoot'tan Kapadokya'da, Çelebi ailesine bağlı olan ve bu nedenle kendilerine aynı zamanda Kızılbaş ve Bektaşi diyen bir Kızılbaş topluluğunun yaşadığını biliyoruz.[518] Aynısını Türk milliyetçisi dilbilimci Besim Atalay da dile getirmiştir.[519] Bu bilgilerden

513 BOA, Y.PRK.UM.30.85, 11.10.1894.

514 BOA, Y.A.HUS.462.44, 28.11.1903; Maden, *Bektaşi Tekkelerinin Kapatılması*, s. 220.

515 Johannes Awetaranian, *Geschichte eines Muhammedaners der Christ wurde. Die Geschichte des Johannes Awetaranian*, Grosslichterfelde-West, 1905, s. 8-19. Ayrıntılı bilgi için bu çalışmanın 210-220. sayfalarına bakınız.

516 Baha Said, "Sufiyan Süreği. Kızılbaş Meydanı", *Türk Yurdu*, 4/22 (1926), s. 325-360, burada, s. 332.

517 Besim Atalay eserinde Kızılbaş Alevilerinin Bektaşilerin ritüellerine katılmalarının kesinkes yasak olduğunu söylemiş, yalnız bunun Çelebi ailesinden icazetname almış Alevi inanç liderleri için de geçerli olup olmadığı hususu aynı açıklıkla cevaplandırılmamıştır. Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, İstanbul, 1924, s. 23.

518 Crowfoot, "Kappadokian Kizilbash", s. 310.

519 Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, s. 23.

yola çıkarak Çelebi Efendi'ye bağlı Kızılbaş Alevilerinde, Bektaşilik ve Kızılbaş Aleviliği arasında gidip gelen bir kimlik müphemliğinin mevcudiyetinden söz edilebilir.

Ancak Hacıbektaş'taki Ana Tekke ve Hacı Bektaş'ın türbesi, Bektaşiliğe bağlı olmayan Kızılbaş Alevileri için dahi önemli bir ziyaretgâhtır. Çelebi ailesiyle herhangi bir kurumsal bağı olmamasına rağmen Kızılbaş gruplar Hacı Bektaş Veli'ye hürmet ettikleri için, bu Kızılbaş Aleviler, Dersim gibi Hacıbektaş'a daha uzak illerden Ana Tekke'ye ve Hacı Bektaş Veli'nin türbesine ziyarete gelmişlerdir.[520] Kızılbaş grupları aşure gibi önemli Alevi ve Bektaşi bayramlarında Hacıbektaş'ta toplanmışlardır.[521] Amerikalı misyoner George E. White (1861-1941), Hacıbektaş Tekkesi'ni Kızılbaş Alevilerinin, bilhassa kendi misyonerlik yerleşkesinin bulunduğu Merzifon'da yaşayan Kızılbaş Alevilerinin, önemli bir inanç merkezi olarak sınıflandırmıştır:

> Ankara'dan çok uzak olmayan Hacı Bektaş Tekkesi, dini maksatlı kutsal yerleri ziyaret eden kimselerin ve ilgili Şii Türklerinin din merkezidir. [...] Kızılbaşlar [...] kendilerinin büyük merkezini ziyaret etmeyi amaçlar.[522]

Kızılbaş Aleviler diğer bölgelerdeki yerel tekke ve Bektaşi türbelerini de ziyaret etmişlerdir.[523]

Çelebi ailesinin Kızılbaş Alevileri üzerindeki etkisi, savaş durumlarında ve Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı seferberliğinde de belirgindir. Her iki koşulda da Çelebi ailesinin başı, ki 1880 ve 1921 yılları arasında o kişi Cemaleddin Çelebi Efendi'ydi, Kızılbaş-Alevileri yanına çekmek konusunda büyük başarı göstermiştir. Birinci Dünya Savaşı sırasında yaklaşık yedi bin Kızılbaş Alevi onun çağrısı üzerine Doğu Cephesi'nde konuşlandırılmıştır. Osmanlı devlet yazışmalarında bu garnizon padişahın Birinci Dünya Savaşı'nı din savaşı ilan ettiği gerçeğine atıfta bulunulmak suretiyle "Bektaşilik Mücahidleri" (mucahidin-i Bektaşiyye) olarak adlandırılmıştır.[524] Bağımsız-

520 L. Molyneux-Seel, "A Journey in Dersim", *The Geographical Journal*, 44/1 (1914), s. 49-68, burada, s. 66 vd.

521 George E. White, "The Shia Turks", *Journal of the Transactions of the Victoria Institute*, 40 (1908), s. 225-240, burada, s. 234 vd.

522 *A.g.y.*, s. 235. Orijinali: "The Hadji Bek Tash tekye not far from Angora is the religious centre for pilgrims and for all the interests of Shia Turks. [...] Redheads [...] aim to go on a pilgrimage to this their great centre."

523 White ayrıca Merzifon Bektaşi tekkesindeki Piri Baba'nın türbesini ziyaret eden Kızılbaş Alevileri hakkında da yazmıştır. George E. White, "Survivals of Primitive Religion Among People of Asia Minor", *Journal of the Transactions of the Victoria Institute*, 39 (1907), s. 146-167, burada, s. 155.

524 BOA, İrade-i Harbiye. 1629.5, 04.03.1916; BOA, DH.İ-M, E.15.44, 09.02.1916. Küçük tarafından transkribe edilmiştir: Küçük, *The Role of the Bektashis*, s. 323-325. Ayrıca bkz. s. 131-134. Kuşkusuz bugünkü cihat kavramının çağrışımlarından farklı olarak Osmanlı padişahları savaş durumlarında sıklıkla cihat ilan ederlerdi. Son dönem Osmanlı'sındaki cihat kavramının çeşit-

lık hareketi dahilinde Cemaleddin Efendi ayrıca Çorum ve diğer İç Anadolu illerindeki Kızılbaş Alevilerini de seferberlik hareketine dahil etmiştir.[525]

Ancak bu seferberlik girişimleri, Çelebi ailesinin diğer Kızılbaş Alevi grupları üzerindeki etkisinin sınırlarını da ortaya çıkarmıştır. Dersim vilayeti gibi Kürt ve Zazaların yoğunluklu olarak yaşadığı bölgelerdeki girişimler daha az başarı ile taçlandırılmıştır. Çatışan ulusal bağlılıklar, savaşa gitme konusundaki genel isteksizlik ve kendi başarı şanslarına ilişkin karamsar bir tahminin yanında, Bektaşilerin Kızılbaş Alevilerini yeniden eğitme girişimi çift kutuplu bir hal almıştır.[526] Yerel Kızılbaş Alevileri ile Bektaşi Çelebi ailesi arasındaki anlaşmazlıklara ağırlıklı olarak Dersim bölgesinden Zaza ve Kızılbaş Alevi olan Nuri Dersimi'nin (1893-1973) anılarında rastlanır. Cemaleddin Efendi, seferberlik girişimleri esnasında, hurafe olarak nitelendirdiği Kızılbaş Alevilerinin ritüel uygulamalarını da açıkça eleştirmiştir.[527] Böylelikle Kızılbaş Alevilerini bu tür ritüelleri uygulamayı bırakmaya çağırmıştır. Bu çatışma Kızılbaş Alevilerinin ikrar vermek için katıldıkları ikrar erkanı boyunca sırtlarına bir sopayla hafifçe vurulması davranışıyla artış göstermiştir. "Tarik" adı verilen sopa, yerel bir evliya inancını sembolize eder.[528] Cemaleddin Efendi ve diğer Bektaşiler bu ritüelde ve ritüelin uygulandığı nesneye atfedilen bariz önemde, bir nesneye kutsal bir anlam verildiği gerekçesiyle onda bir hurafe ifadesi görmüşlerdir. Ancak bu, Cemaleddin Efendi'ye göre "ağaç parçasından başka bir şey" değildir, hatta kendisi bu ağaç parçasının yakılmasını emretmiştir. Daha sonra söz konusu ritüelin bir Bektaşi ritüeliyle değiştirilmesini istemiştir.[529] Değiştirilen ritüel uyarınca mürşit nasip almak isteyen kişinin sırtına sopa yerine eliyle (pençe) vuracaktır.[530]

Bu çatışmaya sadece Çelebi ailesi karışmamış, Kızılbaş Alevilerinin bu ritüelleri üzerine Mehmed Ali Hilmi Dedebaba da eleştirel bir şiirinde kendisini ifade etmiştir: Bu şiir uyarınca sadece bir "cahil" bir sopaya tapar, dinî

---

liliği için bkz. Mustafa Aksakal, "'Holy War Made in Germany?' Ottoman Origins of the 1914 Jihad", Gülalp, Haldun/Seufert, Günter, *Religion, Identity and Politic. Germany and Turkey in Interaction*, Hoboken, 2013, s. 34-45, burada, s. 35-37.

525 Küçük, *The Role of the Bektashis*, s. 134, 156-158.

526 Grubun kendi başarı şanslarına ilişkin yapılan karamsar bir tahmin için bkz. Nuri Dersimi, *Hatıratım. Dersim ve Kürt Milli Mücadelesine Dair*, Stockholm, 1986, s. 77-79.

527 *A.g.y.*; aynı yazardan, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Diyarbakır, 1992.

528 "Kiştim Marı" olarak bilinir. Ritüel, bir velinin bir ağacın tepesinde kaybolup yeniden ortaya çıktığı rivayet edilen Erzincan yöresine uzanır. O zamandan bu yana ritüel, bu ağacın dalından elde edilen bir sopayla yapılır. Rıza Yıldırım, "Kiştim Marı. Dersim Yöresi Kızılbaş Ocaklarını Hacı Bektaş Evladına Bağlama Girişimi ve Sonuçları", *Tunceli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1 (2012), s. 1-21, burada, s. 2-5.

529 "Dersimi", *Kürdistan Tarihinde Dersim 96*; Yıldırım, "Kiştim Marı", s. 8-10.

530 *A.g.y.*

ritüellerde "çöpe erkan" demek büyük hatadır.[531] Adı geçen Hilmi Dedebaba'nın o zamana değin hiç olmadığı kadar tahrik ettiği Dedebaba ile Çelebi Efendi arasında gerçekleşen anlaşmazlıklar göz önüne alındığında, iki baş arasında oluşan bu ittifak biraz şaşırtıcı görünür. Ancak bu çatışmanın devamında Hilmi Dedebaba'nın nasıl bir rol oynadığı belirsizliğini korur, zira çatışma öncelikle Çelebi ailesi ile Kızılbaş Alevileri arasında yaşanmıştır. Hilmi Dedebaba 1907'de öldüğüne göre, şiiri de bu ritüelle ilgili ihtilafların Birinci Dünya Savaşı seferberliğinden önce başlamış olması gerektiğini gösterir. Anadolu'daki Kızılbaş Alevileri ile uzun süredir yakın ilişki içinde olan ve onları potansiyel olarak misyona açık bir grup olarak gören ABD'li misyoner topluluğu ABCFM'nin misyoner raporları da çatışmanın halihazırda 19. yüzyılın sonunda başladığını gösterir.[532] 1880'de İç Anadolu'da görevli misyoner Henry T. Perry'nin (1866-1915) Boston'daki Misyonerler Merkezi'ne yazdığı bir mektupta şöyle geçer:

> Kendi içlerinden ortaya çıkan yeni bir tarikat [Kızılbaş, CK], şeyhlik makamına aday olarak başvurulduğunda, başvurana bu makam için gerekli nitelikleri kazandırması gereken, bir paganizm kalıntısı Kutsal Odun'un kullanılmasına karşı çıktı. [...] bu geleneğe karşı bir savaş yürütmek suretiyle yalnızca öğretinin öğretmenleri değil, bu öğretiyi uygulayanların kendisi de binbela eziyet gördü, bu esnada liderlerinin iki tanesi birkaç aylığına sürgüne gönderildi; yalnız amaçladıkları şeyin sonuna kadar arkasındaydılar, karşı çıktıkları gelenek artık uygulamadan kalkmıştı.[533]

Bektaşilerin rolünden açıkça bahsedilmese de, Perry'nin gözlemi Kızılbaş Alevileri içinde bir grubun tarik ritüeline karşı yönlendirildiğini ve hatta bu

---

531 Mehmed Ali Hilmi Dedebaba, *Mehmet Ali Hilmi Dedebaba Divanı. Açıklamalı ve Sade Dile Çevirilmiş Olarak*, der. Bedri Noyan, İstanbul, 1980, s. 287 vd., 1997 yılındaki vefatına kadar Bektaşi Dedebabalık görevini sürdüren Bedri Noyan bu şiirle arasına bir mesafe almak suretiyle şiiri Bektaşilerin kardeşleri olarak nitelendirdiği Alevileri rencide edici olarak değerlendirmiştir. *A.g.y.*, s. 288.

532 Ayfer Karakaya-Stump, "The Emergence of the Kızılbaş in Western Thought. Missionary Accounts and Their Aftermath", Shankland (ed.), *Archaeology*, 1. cilt, s. 329-353, burada, s. 345.

533 Henry T. Perry, "The Kuzzlebash Koords", *MH*, 76 (1880), s. 184 vd., burada, s. 185. Orijinali: "A new sect which appeared among themselves [Kızılbaş, CK] protested against the use of the Sacred Wood, a relic of paganism, which, when applied to a candidate for the office of sheik, is supposed to impart to him the requisite qualifications for that office. [...] by carrying on a warfare against this custom, and in other things also undertaking to be in very deed not only teachers but doers of their doctrine, suffered much persecution, during which two of their leaders were banished for several months; but they carried their point in the end, to the extent that the customs about which they dissented are falling into disuse."

Perry bu gruba "Protestanlar" adını verir. Bu isimi vermesindeki sebep ya grupta bir reformist karakter görmüş olması ya da Kızılbaş Alevilerini Hıristiyan Protestanlığının İslâm dünyasındaki karşılığı olarak gören bir anlatıya atıfta bulunması olabilir. Karakaya-Stump, "The Emergence of the Kızılbaş", s. 345.

grubun bu sebepten ötürü zulme uğradığını ve yasaklandığını açıkça gösterir. Ancak, tarik ritüeli, son tahlilde Perry'nin atıfta bulunduğu Sivas bölgesinde değiştirilmiştir. Perry'nin 1880 gözleminin Cemaleddin Efendi'nin Çelebi lideri olarak atanmasıyla (yine 1880'de) örtüşmesi tesadüf değildir, zira Dersim'deki tartışmayı yeniden alevlendiren Cemaleddin Efendi'dir. Ritüelle ilgili bu tartışma ve Bektaşilerin Kızılbaş gruplarını elde etme çabaları Cemaleddin Efendilerin şahsıyla yakından bağlantılıdır.[534]

Konu ilk bakışta her ne kadar banal görünse de, bu mevzu dahilinde Kızılbaş gruplarını Bektaşi yanlısı ve Bektaşi karşıtı gruplar olarak ayıran geniş kapsamlı, kutuplaştırıcı bir çatışma ateşlenmiştir.[535] Perry'nin de şahit olduğu bu olaydan yaklaşık otuz yıl sonra Cemaleddin Efendi, Erzincan'da halihazırda Kızılbaş Alevilerle birlikte tarik ritüeline karşı başkaldırmıştır. Nuri Dersimi'nin gözlemlerine göre "halk iki kısma ayrıl"mıştır: Bir kesim Bektaşi yorumunu kabul ederken, diğeri reddetmiş ve itiraz etmiştir.[536] Batı Anadolu'da yaşayan ve Bektaşiliğin merkezine daha yakın olan Kızılbaş grupları da çoğunlukla Çelebi liderinin isteğine uyarak eski ayinin yerine Bektaşi yorumunu koymuştur.

Bektaşi ritüelinin aktarımını takriben Bektaşi yanlısı Kızılbaş grupları, ritüeli değiştirmeyenler tarafından "dönük" olarak yaftalanmışlardı.[537] Tarik ritüeli tartışmasında Çelebi liderine karşı çıkan Kızılbaş Alevileri, genellikle Bektaşilere karşı antipati beslemişlerdi. Tartışma büyük ölçüde Çelebi ailesi özelinde sürdürülmüş olsa da bazı Kızılbaş grupları Dedebaba ve bilhassa mücerret Babalar konusunda daha çekinik davranmışlardır. Bektaşileri eleştiren Kızılbaş Alevileri çok katlı ve beyaz Hüseyini taçları nedeniyle onları küçümseyici bir şekilde "sarımsak kafalı" olarak adlandırmışlardır.[538]

Yıldırım, ritüel tartışması bağlamında Çelebi ailesinin yaklaşımını Kızılbaş Alevilerinde Safevi etkilerini taşıyan dinî unsurları Bektaşi unsurlarla değiştirme amacıyla dini bir yeniden eğitim girişimi olarak yorumlar. Rıza Yıldırım'a göre etkisini bu bölgeler ve Kızılbaş grupları üzerinde genişletebilmek adına rekabet halindeki ritüel uygulamaların ortadan kaldırılması gerekiyordu.[539]

---

534 Perry (1880) ile Nuri Dersimi'nin (1914-1918) yazıları arasında onlarca yıl olsa da Cemaleddin Efendi diye bahsedilen şahıs Bektaşilikteki Çelebi Efendi'yle aynı kişidir. Cemaleddin Efendi'nin liderliği öncesine dair herhangi bir kanıt bulunamadığından, bu tartışmayı başlatan veya tırmandıranın Cemaleddin Efendi olduğu sonucuna varılır. Ayrıca bkz. Yıldırım, "Bektaşi Kime Derler?", s. 48.

535 Bektaşi ayini kabul edenlere "pençeciler", geleneksel Kızılbaş ayinini destekleyenlereyse "tarikçiler" denirdi. *A.g.y.*

536 Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, s. 96.

537 Abdülbaki Gölpınarlı, "Kızıl-Baş", *İslâm Ansiklopedisi*, 6 (1997), s. 789-795, burada, s. 790; Yıldırım, "Bektaşi Kime Derler?", s. 48.

538 Baha Said, "Sufiyan Süreği", s. 330.

539 Yıldırım, "Bektaşi Kime Derler?", s. 47.

Ancak bu yoruma ilaveten, Bektaşilerin Kızılbaş Alevileri hakkında sosyo-politik hesapların ötesinde var olan bir pejoratif düşünce geleneğini de hesaba katmak gerekir. Cemaleddin Efendi'nin tarik ritüeli eleştirisi, Perry ve Nuri Dersimi'nin gözlemlerinin öne sürdüğü gibi bir küçümsemeyi içeriyordu. Besim Atalay'ın yazıları da Bektaşilerin Kızılbaş Alevileri konusunda bazı çekinceleri olduğunu gösterir.[540] Bu tür ifadeler nasipli Bektaşi entelektüeller tarafından kaleme alınan elyazmaları ve yayınlarda da görülür: Ahmed Rıfkı, bir savunma niteliği taşıyan *Bektaşi Sırrı* adlı eserinde Bektaşiliği Kızılbaş Aleviliğinden tamamen uzaklaştırmış ve bunu yaparken de bir dizi pejoratif anlatı kullanmıştır. Ahmed Rıfkı, bir Ulemanın Bektaşilerin Anadolu halkını yanlış yola yönlendirdiği suçlamasına cevaben şöyle söylemiştir:

> Anadolu'nun safvet-i ahlâkiyyesini bozanlar Bektaşi sultan ve babaları değil, sürekleri tabir olunan Safevi'lerdir. Bunlar Bektaşiliği de severler, fakat esas itikadları karıştırılsa Şah İsmail Safevi'nin ektiği tohumlar bunların dimağında neşv-ü nema bulmuş (büyümüş), bunları tesmim etmiştir. Bektaşi ricalinin bunlar indinde (temelinde) bir ehemmiyeti olmadığı gibi, bunlar dahi Bektaşileri saymazlar. Yalnız bunların prestiş ettikleri, mürşit tanıdıkları bir kişi vardır ki ona da "dede" tesmiye ederler. Bu dedenin dahi tarikat-ı aliyye-i Bektaşiyye ile hiçbir münasebeti, rabıtası olmayıp takip ettiği yol bir rah-i dalalet (doğru yoldan ayrılma), ahaliye olan vaziyeti bed-i vaziyet-i mefsedetdir (kötülük).[541]

Küçümseyici temsiller ve herhangi bir ilişkinin inkârının yanı sıra Kızılbaş Alevileri ile Bektaşiler arasında bir tür sempatik ilişkinin de bulunduğuna dair çelişkili yorumlar konu hakkında ilginç bilgiler sunar. Bu hususta Ahmed Rıfkı iki grup arasında yakınlık kuran yaygın fikirleri dile getiriyordu. Tanınmış tarikatlarının bir parçası olarak Bektaşiliği yeniden kurmak niyetiyle ulemaya ve Sünni nüfusun diğer kesimlerine hitap eden savunma niteliğine sahip eserinde de tam da bu yakınlığı reddetmiştir. Bu amaçla, Bektaşilerin sapkın olarak sınıflandırılan dinî gruplarla, özellikle Hurufilerle ve aynı zamanda Kızılbaş Alevileriyle kurduğu ilişkileri sürekli olarak inkâr etmiştir.[542] Ahmed Rıfkı'nın Bektaşilerin diğer gruplarla olan ilişkisini yok hükmünde sayması, söz konusu gruplar pahasına siyasi olarak hesaplanmış, performatif bir eylem olarak da yorumlanabilir.

Ancak küçümseyici algı kalıplarına diğer Bektaşi yazarların yayımlanmamış elyazmalarında da rastlamak mümkündür: Bir cönkte Kızılbaş Ale-

---

540 Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, s. 23.

541 Ahmed Rıfkı, *Bektaşi Sırrı. İkinci Cild*, s. 148. Ahmed Rıfkı, monografisinde söz konusu ulema için yazdığı kendi mektubundan alıntılamıştır.

542 Ahmed Rıfkı, *Bektaşi Sırrı*, 1. cilt, s. 58-85.

vilerinin vahdet-i vücudun çetrefilli ontolojisini anlamadığı ve bunun yalnızca nasipli Bektaşilerce anlaşıldığı söylenir.[543] Bu değerlendirmenin gerekçesi, yalnızca yetersiz bir tasavvuf eğitimi suçlaması değil, aynı zamanda yazarın önceki sayfalarda vahdet-i vücudu ismi geçen grupların merkezî inanç öğretilerinden birisi olarak tasvir ettiğinden, bu değerlendirme suçlamayı yeni bir boyuta taşır. Aynı mantıkla düşünüldüğünde, yine cönkün yazarına göre Kızılbaş Alevileri kendi temel inanç öğretilerini kavrayabilecek bir durumda bile değildir.[544] Öte yandan Nafi Baba'nın torunu Hüseyin Pektaş (1884-1970), Hasluck'a Kızılbaş Aleviler ile Bektaşiler arasındaki ayrımın Katolikler ve Protestanlar arasındaki ayrıma benzediğini söylemiştir: Bu tezin çıkarımları uyarınca Kızılbaşlar Katoliklere, "gerçek Bektaşiler" ise Protestanlara karşılık geliyordu.[545] Eserin ilerleyen bölümlerinde detaylı olarak sunulacak olan Hüseyin Pektaş'ın, İstanbul'da Protestanlar tarafından kurulan ve yönetilen Robert Kolej'de uzun yıllar öğretmenlik yapmış olması, Protestanlarla dost olması ve onlarla birlikte ortak yayınlar yapmış olması, onun reformcu ve aklın gösterdiği yolda ilerleyen bir grup olduğu kanısında olan Bektaşiler, örtük olarak takdir ettiğine işaret eder.[546]

Ancak analoji aynı zamanda iki grup arasındaki kardeşleşmeye veya ortak bir kökene işaret eder. Kızılbaş Alevilerine dönük küçümseyici tasvirler Bektaşiler arasında da sıklıkla kullanılmıştır ancak her iki taraf da birbirlerini benzer ve ilişkili gruplar olarak görürler. Ahmed Rıfkı, *Bektaşi Nefesler* adlı şiir antolojisinde yaygın bir şekilde Kızılbaşlığın önemli bir şahsiyeti I. Şah İsmail ile özdeşleştirilen Hatayi'nin birkaç şiirine atıfta bulunmuştur; hatta antoloji Hatayi'nin şiirleriyle başlar.[547] Bir başka cönkte de Hatayi ve şiirine sempati duyulmuştur.[548] Ancak her iki eserde de Hatayi'den Bektaşi olarak bahsedilir: Ahmed Rıfkı, Hatayi mahlasını taşıyan şairin, yaygın olarak sanıldığı gibi I. Şah İsmail değil –her nasıl olmuşsa– nasipli Bektaşi olan oğlu olduğunu iddia etmiştir.[549] Cönkte ise I. İsmail'in kendisi bir Bektaşi yanlısı olarak kabul edilir. Bu anlatı günümüze değin devam eder.[550] Bu anlatı uyarınca münferit Bektaşi eserlerinde Şah Hatayi nasipli bir Bektaşi olarak görü-

543 *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 157, s. 105 vd.

544 *A.g.y.*, s. 100 vd.

545 Hasluck, ondan kendi ismiyle bahsetmemiş, yazılarında onu Rumeli Hisar Tekkesi'ndeki şeyhin Robert Kolej'de okuyan oğlu sıfatıyla anmıştır. Daha sonra işaret edileceği gibi bu kişi ancak Hüseyin Pektaş olabilir. Bu çalışmanın 205 vd. sayfalarına bakınız.

546 Örneğin Hasluck'un yorumu, Hasluck, *Christianity and Islam*, 1. cilt, s. 162 vd.

547 Ahmed Rıfkı (ed.), *Bektaşi Nefesler*, İstanbul, 1921, s. 4 vd., 21, 28.

548 *Tefrikanın Temerrüsü*, AQSH, K. 725, DO. 59, s. 60.

549 Ahmed Rıfkı, *Bektaşi Sırrı. İkinci Cild*, s. 48-53.

550 *Tefrikanın Temerrüsü*, AQSH, K. 725, DO. 59, s. 60.

nür, ki ilişki tarihinin başlangıç safhaları ve Kızılbaş Aleviliğinin Bektaşiliğe bağlı ve bağımlılığı mitolojikleştirilir.[551]

Kızılbaş Alevileri hakkındaki yazısı hem savunu hem de eleştiri niteliğinde olan Rıza Tevfik, Kızılbaş sempatisinde biraz küçümseyici de olsa daha açıktır. Anlaşıldığı kadarıyla birkaç Kızılbaş Alevisini şahsen tanımış ve kendi ifadelerine göre, uzun yıllar süren araştırmalarını tanışıklık ve dostluklar takip etmiştir.[552] Erken modern dönemden bu yana Kızılbaş Alevilerinin tarihine ilişkin olarak Rıza Tevfik, Kızılbaş Alevilerinin örneğin I. Selim dönemindekiler gibi maruz kaldığı acımasız zulmü kınamıştır.[553] Rıza Tevfik, "Ayin, erkan ve adap" itibarıyla Aleviler ile Bektaşiler arasındaki büyük benzerliklere dikkat çekmiş, Bektaşilerle olan içiçe geçme durumlarını açıkça vurgulamıştır.[554] Savunmacı bir tavırla Rıza Tevfik ahlâki suçlamalara karşı Kızılbaş Alevilerinin yanında durmuştur. Hiçbir şekilde "âli ahlâk prensiplerini" ihlal etmeyeceklerinden; "çok cefakeş, çalışkan ve kanaatkâr bir cemaat" olduklarından bahsetmiştir.[555] Tüm bunların yanı sıra Rıza Tevfik'in Kızılbaş Alevi tasvirleri de hiyerarşik bir elitizme sahiptir. Kendisi öte yandan, Kızılbaş Alevilerinin inanç öğretisi ve pratiklerinde "patriarkal" olarak tanımlanan toplumsal düzen gibi gerici unsurların bulunduğunu ifade etmiştir. Ancak yine masum insanlar olarak ilim ve hikmetten pay alamadıkları için bundan sorumlu tutulamayacak veya suçlanamayacaklarını söylemiştir.[556] Daha önemlisi, ne kadar "iptidai" olurlarsa olsunlar, kendi öğretilerine ne kadar sadık olduklarıdır. Rıza Tevfik'in Kızılbaş Alevilerinde gözlemlediği tam da bu naif ama samimi bağlılıktı.[557] Bu ifadelerine şiirlerinden birkaç örnek sunmuş ve okurlarını bu geleneğe ikna etmeye çalışmıştır. Ama yine Rıza Tevfik'te, Kızılbaş Alevilerin şiirlerini güzel bulsa da onları "sade" olarak değerlendirmesi altında yatan bir üstünlük duygusu mevcuttu.[558]

Birçok İstanbul Bektaşisinin kırsal kesimde yaşayan Kızılbaş Alevilerine

551 Örneğin araştırmacı yazar İsmail Kaygusuz bu durumu eleştirmiştir: İsmail Kaygusuz, *Pir Balım Sultan ve Kızılbaşlık Siyaseti*, URL, http://www.ismailkaygusuz.com/419/550/259-259.pdf (28.11.2016 tarihli).

552 Rıza Tevfik, "Türkçe Manzum Mevizeler", *Peyam-ı Edebî*, 15-58, 20.11.1919 tarihli, s. 2; aynı yazardan, "Türkçe Manzum Mevizeler. Birkaç Nümune Daha", *Peyam-ı Edebi*, 18-62, 11.12.1919 tarihli, s. 3 vd. ayrıca bkz. Aynı yazardan, *Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri*, der. Abdullah Uçman, Ankara, 1982, s. 245-261.

553 Rıza Tevfik, "Türkçe Manzum Mevizeler", s. 2.

554 Ancak Rıza Tevfik, Kızılbaş Alevilerini dinî-kültürel olarak İsmaililiğin Yedi İmam inancına bağlamıştır. İsmaililiğin Kızılbaş-Alevileri üzerindeki etkisi tezi günümüzde de araştırmacılar tarafından kabul görmüştür. İsmail Kaygusuz bu tezin en önemli savunucularından birisidir, İsmail Kaygusuz, *Aleviliğin Doğuşu*, İstanbul, 2010.

555 R ı Tevfik, "Türkçe Manzum Mevizeler", s. 2.

556 *A.g.y.*

557 *A.g.y.*

558 *A.g.y.*

yönelik bu şehirli-elitist tutumuna rağmen Kızılbaş Alevilerinin Bektaşilerle kurduğu, kendisini bazen daha fazla, bazen daha az belirgin bir şekilde gösteren hem dahil etme hem de dışlama bağından söz edilebilir. Kızılbaş teriminin 19. yüzyılın sonlarında Bektaşi çevrelerinde ve hatta Bektaşi derviş ve babaları tarafından bile bir kendilik tanımı olarak kullanılması da özellikle dikkat çekicidir. Rıza Tevfik'in mürşidi ünlü şair Edib Harabi çeşitli şiirlerinde kendisini Kızılbaş olarak tanımlamış ve böylece Sünnilerin hâkim olduğu söylemde bu terime yüklenen olumsuz çağrışımı, kendinden emin ve olumlu bir çağrışım yapan bir öz tanımlamaya dönüştürmüştür: "Ey Harabi, ben Kızılbaş olduğum âlem bilir" dizeleri buna verilecek örneklerden birisidir.[559]

Özetle, çoğu zaman aynı aktörler arasında dahi, dahil etme ve sınır ayrımının eşzamanlılığı görülebilir: Birbirlerine karşı önyargılı olan Bektaşiler ve Kızılbaş Aleviler arasında en azından inançsal bir ilişki olduğu her iki grup tarafından kabul edilmiştir. Cemaleddin Efendi'nin 1880'lerden itibaren ve 1910'larda artış gösteren Kızılbaş Alevi ayinlerini Bektaşi ayinleriyle değiştirme çabaları, Kızılbaş Alevilerini Çelebi ailesinin egemenliği altına alma girişimi olarak yorumlanabilir. Bunu yaparken Cemaleddin Efendi anlaşıldığı üzere Hacıbektaş'la hiçbir kurumsal bağlantısı olmayan grupların yanı sıra, dikkatini daha çok Kızılbaş Aleviliğin bütününe yöneltmiştir. Ancak tarik tartışması sürecinde Dersim'deki tepkiler, bu sürecin direnişsiz gerçekleşmediğini ve birçok Kızılbaş Alevisinin Çelebi ailesinin egemenliğine karşı bilinçli bir şekilde mücadele ettiğini gösterir. 1910'larda ve özellikle 1920'lerde devlet ve milliyetçi aktörler, Kızılbaş Alevilerinin Bektaşi liderliği altında birleştirilmesi veya onların Bektaşiliğe tabi kılınması adına yeni dürtüler oluşturmuştur.

Kızılbaş Alevileri ve Bektaşilerin birleştirilmesi

Kızılbaş Alevileri ile Bektaşiler arasındaki ilişkinin tarihinin daha da geriye gitmesi, Osmanlı Devleti'nin bunun farkında olup hatta siyasi sebeplerden bu bağlantıyı kullanmış olmasına rağmen, 19. yüzyılın sonuna kadar her iki kuruma da farklı davranmış olduğunu gösterir. 1826'da Bektaşi tarikatı kaldırılmış, Bektaşi tekkeleri Nakşibendiliğe devredilmiş ve çok sayıda Bektaşi sürgüne gönderilmiş olsa da, bu dönemde Kızılbaş Alevilerine karşı alınan kıyaslanabilir tedbirler belgelenmemiştir.[560] Bilhassa Bekta-

559 Edib Harabi, *Divan*, s. 158, 237, 272, 371, 382, 386. Bektaşilerin kendilerini Kızılbaş olarak tanımladıkları başka kullanımlar için bkz. Salçı, "Papa Yero Raif", s. 254; aynı yazardan, "Papa Yero Raif II", s. 302 vd.

560 Bektaşiliğin kaldırılmasına ilişkin en detaylı çalışmayı çok geniş bir kaynak yelpazesine dayanarak sunan Fahri Maden, hiçbir devlet belgesinde "Kızılbaş" teriminin kullanılmadığını yazar. Ancak Fahri Maden Osmanlı Devleti'nin münferit belgelerinde Kızılbaş Alevileri yerine kulla-

şilere yönelik dinî gerekçelerle meşrulaştırılan orantısız zulüm ve ayrımcılık Kızılbaş Alevilerine uygulanmamıştır. Kızılbaş Alevileri dinî ve kurumsal olarak Bektaşilerle ilişkilendirilmiş olsalardı, o zaman Bektaşilere yapılan orantısız zulüm Kızılbaşlara da yapılmış olacaktı. Bu, Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş Alevilerine doğrudan baskı yapmadıysa da onları çoğunlukla görmezden gelmesinden ve Kızılbaş Alevilerinin Osmanlı periferisindeki, yani İç ve Doğu Anadolu'nun kırsal ve dağlık bölgelerindeki mevcudiyetlerine çok az ilgi göstermesinden kaynaklanıyordu.[561] Kızılbaş Aleviler ve Bektaşiler arasındaki ilişkilerden bahsedilmiş, ancak iki grup arasında bir ayrım yapılmıştır. Esas olan, devlete göre Bektaşilerin sözde sapkınlıklarını Kızılbaş Alevilerinin yardımıyla yaymış olmalarıydı.[562] Devlet belgelerinin her iki grubun açık bir birleşimini ve eş koşmayı ortaya koyması, görüldüğü kadarıyla ilk olarak yüzyılın başına tekabül eder: Örneğin Sadrazam Avlonyalı Mehmed Ferit Paşa'nın (1851-1914) önerisi Bektaşilerin etki alanının İç ve Doğu Anadolu'nun çeşitli illeriyle sınırlandırılması yönündedir. Böylelikle Bektaşilik ve Kızılbaş Aleviliği ("batıl") bir inanç olarak özetlenmiştir.[563]

Aynısı Bektaşiliği eleştiren Sünni kökenli kalem erkanı için de geçerliydi: 19. yüzyılın ortalarına kadar Esad Efendi, Fatih Efendi ve İshak Hoca, Bektaşilere karşı yürüttükleri polemiklerin tümünde, Bektaşiliği rafizi olarak, ki bu ifade Kızılbaş Alevileri için de kullanılır, Kızılbaş gruplarından ve onların Bektaşilerle olan bağlantılarından açıkça bahsetmemişlerdir.[564] İshak Hoca, polemiklerini ve Bektaşilere yönelik sitemlerini Hurufilerle olan bağları üzerinden oluşturmuş ve bu hususta Kızılbaş Alevilerini tamamen dışarıda bırakmıştır. Ulema yazıları ilk olarak 1900 civarında Kızılbaş Alevileri ile Bektaşiler arasındaki ilişkinin tarihine daha fazla yer vermiştir. Kızılbaş Alevilerini Bektaşiliğin bir alt grubu olarak tanımlayan ilk yazarlardan biri Mehmed Arif Efendi'dir.[565] Mehmed Arif Efendi, Kızılbaş Alevilerinin çoğunlukta olduğu Dersim vilayetinde memur olarak geçirdiği zamanda oradaki Kızılbaş

---

nılan "Alevi" terimini farklı yorumlaar. Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, s. 171. Maden 1820'lerde "Alevi"nin semantik anlamının tamamen farklı olduğunu ve bu ifadeyle Kızılbaş Alevilerinin değil, genel Alici grupların ifade edildiğini söyler. "Alevi" terimindeki semantik anlam kaymaları ilerleyen bölümlerde ele alınacaktır.

561 İlber Ortaylı, "Alevilik, Nusayrilik ve Bab-ı Ali", Kurt (ed.), *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiyede Aleviler*, s. 35-56, burada, s. 43.

562 BOA, Y.PRK.UM.30.85, 11.10.1894 tarihli. Burada Bektaşilerin liderliğindeki Kızılbaş gruplarından söz edilir.

563 BOA, Y.A.HUS.462.44, 28.11.1903 tarihli; Maden, *Bektaşî Tekkelerinin* Kapatılması, s. 220, dn. 83. Sadrazam Ferid Paşa mektubunda, Bektaşilerin ve Kızılbaş Alevilerin hem "aynı yol" hem de "aynı tarikat" anlamına gelebilecek "ayni tarik"ten olduklarını ifade etmiştir.

564 Örneğin bkz. Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, s. 169. Ancak Kızılbaş terimine metinlerinde rastlanmaz.

565 Mehmed Arif, *Binbir Hadis-i Şerif*, s. 402.

Alevilerini Bektaşilerle karşılaştırıp onları birbirlerine eş koşmuş, sözde dini inançsızlıkları hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir.[566] Hüseyin Vassâf, bu inancı karışık bir kurgu haline getiren Bektaşiliğin kaynağı olarak Kızılbaş Aleviliğinden açıkça bahsetmiştir.[567] Aynı iddia 1924 yılında Mevleviliğin başı Veled Çelebi tarafından da tekrarlanmıştır: Veled Çelebi'ye göre Bektaşilik, hem Hurufiliğin hem de Kızılbaş Alevileri ile oluşan içiçe geçmelerin etkisiyle Hacı Bektaş Veli'nin sözde şeriatla uyumlu öğretilerinden uzaklaşmıştır.[568] Yakup Kadri'nin *Nur Baba* romanında bile romanın ana karakterlerinden birisi olan kadın Bektaşilik ile tanışmasının başında, Bektaşiliği Kızılbaş Aleviliği ile eş koşmuştur, ki bu da onun başlangıçta Bektaşiliğe yönelik çekingenliğini ve nefretini temellendirir.[569]

Batılı yazarlar da Bektaşilerle Kızılbaş yazarları arasındaki yakın ilişkilerin 19. yüzyılın ortalarında gerçekleştiğini belirtmiştir.[570] Ancak görünen o ki misyonerler, diplomatlar ya da gezi yazarları Bektaşileri ve Kızılbaş Alevileri ilk olarak 20. yüzyılın başlarında birbirleriyle karıştırmış ya da içiçe geçirmiştir. Bu hususta "Kizilbash (Bektash)" başlığıyla Kapadokya'da Çelebi ailesine bağlı Kızılbaş gruplarına atıfta bulunan arkeolog Crowfoot'un 1900 tarihli makalesi paradigmatik olarak görülebilir. Crowfoot makalesinde eş koşmanın tüm Bektaşiler veya tüm Kızılbaşlar için geçerli olmadığını vurgularken,[571] sonraki yıllarda diğer yazarların da zaman zaman iki grubu birbirine karıştırdığı ortaya çıkmıştır.[572]

Devlet tarafından ve Sünni ve Batılı taraftan gelen seslerden hareketle yüzyıl dönümünde Kızılbaş Alevileri ve Bektaşileri kurumsal bir bağlama ve özellikle Kızılbaş Aleviliğini Bektaşiliğin bir varyantı ve dolayısıyla bir alt grubu olarak gören kurumsal bir bağlama oturtan bir yorum örüntüsünün başladığı açıkça görülür. 1910'ların sonlarında ve en geç 1920'lerin ortalarında siyasi aktörlerin önemli bir rol oynadığı bu yorum, söylemi belirleyen bir unsur haline gelmiştir. İki grup arasındaki bağlantı, Kızılbaş Alevilerinin Osmanlı seçkinleri tarafından (yeniden) keşfedilmesi ve 20. yüzyı-

566 *A.g.y.*, s. 406-413.

567 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1. cilt, s. 494.

568 Veled Çelebi, "Mevlevi ve Bektaşi".

569 Karaosmanoğlu, *Nur Baba*, s. 56. Romandaki kadın kahraman Bektaşileri Kızılbaşlarla ilişkilendirir: "Bektaşi denince hatırına Kızılbaş gelir", *a.g.y.*

570 John G. Taylor, "Journal of a Tour in Armenia, Kurdistan, and Upper Mesopotamia, with Notes of Researches in the Deyrsim Dagh", *JRGSL*, 38 (1868), s. 281-361, burada, s. 312.

571 Crowfoot, "Kappadokian Kizilbash", s. 310.

572 Örneğin, zaman zaman her iki grubu birbirine karıştıran Amerikalı misyoner George E. White, White, The Shia Turks. Ayrıca Alman "etnograf" Felix von Luschan kafatası ölçümlerine dayanarak Bektaşiler ve Tahtacı ve diğer Alici gruplar dahil tüm Kızılbaş grupları arasında sözde ırksal bağlantıları saptamıştır. Felix von Luschan, *The Early Inhabitants of Western Asia*, Londra, 1911, s. 230 vd.

lın başlarında oluşan siyasi bir sahiplenme ile el ele gitmiştir. Bunun birkaç aşaması ve nedeni mevcuttur: Konu hakkında bilhassa, belirli bazı siyasi-askeri amaçlardan söz edilmelidir. Daha önce de belirtildiği gibi, Çelebi ailesi, Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı'ndaki silahlı çatışmalar için birkaç bin Kızılbaş Aleviyi seferberliğe çağırmıştır.[573] Bu adım her iki durumda da öncelikli olarak siyasi kesim tarafından atılan bir adımdır. Hem Enver Paşa ve Talat Paşa gibi yüksek rütbeli Jön Türkler hem de Mustafa Kemal, Çelebi liderinin irtibat kişisi ile merkezî olarak yapılanmış Bektaşilikte merkezsiz olarak örgütlenmiş Kızılbaş Alevilerine ulaşma fırsatı görmüşlerdir. Bu amaçla, adı geçen aktörler Hacıbektaş'taki Çelebi Efendi'yi bile ziyaret etmişlerdir.[574] Kızılbaş Alevileri, İç ve Doğu Anadolu nüfusunun büyük bir bölümünü oluşturduğundan –örneğin Kurtuluş Savaşı'nın liderleri, o dönemki Kızılbaş Alevi nüfusunu en az üç milyon olarak tahmin ediyordu– silahlı kuvvetlerin potansiyel olarak önemli bir bölümünü temsil etmişlerdir.[575] Çelebi liderinin uzak kırsal bölgelerde yaşayan Kızılbaş Alevilerine doğrudan ve müşterek bir irtibat kişisi olarak teşvik edilmesinde bahsi geçen siyasi aktörlerin büyük bir çıkarı vardı.

Her halükârda, din tarihçisi Hülya Küçük'e göre, siyasi elitin belgeleri, hem Jön Türklerin hem de bağımsızlık hareketindeki aktörlerin genellikle Bektaşiler ve Aleviler arasında bir ayrım yapmadığını gösterir.[576] En azından Jön Türk aktörler arasında, bunun sadece bilgisizlikten kaynaklanmış olması muhtemeldir. Jön Türk hükümeti, Birinci Dünya Savaşı seferberlik politikası sırasında Anadolu'nun dinî kültürleri ve bununla bağlantılı olarak bu grupların kendi politikalarına bağlılıkları konusundaki belirsizliği konularındaki bilgisizliklerini kabul etmiş[577] ve ilgili soruşturmaları başlatmıştır.[578] Bu araştırmayı öneren, Türk milliyetçiliğinin entelektüel lideri ve Osmanlı-Türk sosyolojisinin kurucularından Ziya Gökalp (1875/6-1924) idi.[579] Kızılbaş Alevileri ve Bektaşileri araştırmakla görevlendirilen Baha Said (1882-1939), bulgularını 1919 yılında *Muhibban* dergisinde, takribinde 1926 ve 1927 yıllarında daha büyük bir kapsamda Türk milliyetçisi bir gazete olan

573 Küçük, *The Role of the Bektashis*, s. 131-134, 156 vd.

574 *A.g.y.*, s. 132 vd., 157-162.

575 Mazhar Müfit Kansu, *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber*, Ankara, 1968, s. 492; Küçük, *The Role of the Bektashis*, s. 154. Üç milyon sayısı Bektaşilerin tahminiyle örtüşür, bu tahmine gerekçe olarak 20. yüzyılın başında Anadolu ve Rumeli'de üç milyon Bektaşi'nin yaşadığı gösterilir. Ahmed Rıfkı, *Bektaşi Sırrı*, 1. cilt, s. 139. Rakamlar tam anlamıyla gerçekçi olmasa da, siyasilerin bu değerlendirmesi, Kızılbaş Alevilerinin ve Bektaşilik arabulucularının bu hususta ne kadar büyük bir öneme sahip olduğunu gösterir.

576 Küçük, *The Role of the Bektashis*, s. 154. Ayrıca bkz. Kansu, *Erzurum'dan Ölümüne Kadar*, s. 492.

577 Dressler, *Writing Religion*, s. 126 vd.

578 Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul, 1964, s. 2 vd.

579 *A.g.y.*

Türk Yurdu'nda yayımlamıştır.[580] Kendisi araştırmaları için Anadolu'nun çeşitli yerlerinde bizzat saha çalışmaları yürütmüş ve Hacıbektaş'taki Ana Tekke'den üzerine çalışmak için Jön Türklerin karargâhına elyazmaları götürmüştür.[581]

Baha Said, Bektaşilik ve Kızılbaş Aleviliğinin söylemsel birleşmesi hususunda önemli bir aktördü. Her iki grubu birlikte incelemesi gerektiği gerçeği, temel bir akrabalık varsayımını ortaya koyar. Ancak Baha Said, bu konudaki değerlendirmesini birkaç defa değiştirmiştir:[582] Baha Said Bektaşi ve Kızılbaş Aleviliğini önce birbirine eş koşmuş, sonra birbirlerinden farklılaştırmış ve en sonunda her ikisini yeniden birleştirmiştir. Örneğin *Muhibban* dergisinde 1919'da Anadolu nüfusunun üçte birini oluşturan "Bektaşi-Kızılbaş zümresi"nden tek bir grup olarak bahsetmiştir.[583] Baha Said, 1919'daki bu beyanıyla her iki inanç grubunu tek bir isim ele alan ve nihayetinde birleştiren ilk kişilerden biri olmuştur. Kızılbaş Aleviliği böylelikle Bektaşiliğin bir alt grubu olarak görülüyordu. 1926'da *Türk Yurdu* dergisindeki yazı dizisinin ilk yayınında, tüm benzerliklere rağmen, Kızılbaş Aleviler ile Bektaşiler arasındaki sadece teşkilat yapısında değil, tek tek ayinlerde de bulunan bazı farklılıkları tartışmıştır. Kızılbaş Alevilerinin aksine Bektaşiler arasında var olan ayinlerin yanı sıra nasip erkanındaki farklılıkları sıralamıştır. Örneğin Kızılbaş Alevilerinin Bektaşilerden farklı olarak mücerret erkanı yoktu.[584] Buna ek olarak, Baha Said gruplar arasındaki karşılıklı antipati ve gerilimlerden söz etmiş ve bunların benzer ancak açıkça ayırt edilebilir kurumlar olduklarına dair hiçbir şüphe bırakmamıştır.[585] Bununla birlikte, 1927 yılını takip eden yayınlarda metinleri yine öncelikle Kızılbaş Alevilerinin bir bütün olarak Bektaşiliğin bir alt grubu olduğu anlatısını destekler.[586]

Bunun bir nedeni Mehmed Fuad Köprülü'nün Baha Said üzerindeki etkisi olabilir. 20. yüzyılın başlarında Türkoloji ve tarihçiliğin önde gelen bilim insanı olarak Bektaşilik ve Kızılbaş Aleviliğini Türk milliyetçiliği söylemleri bağlamında yorumlayan Fuad Köprülü kadar Anadolu dinî kültürleri söylemini şekillendiren pek yoktur. Köprülü'nün Bektaşiliğin ve özellikle Kızıl-

---

580 Baha Said, "Ehl-i Hakk ve Atam, Gök; Anam, Yer", *Muhibban*, 3/5 (1919), s. 2 vd.; aynı yazardan, "Bektaşiler", *Türk Yurdu*, 5/25 (1927), s. 128-150; aynı yazardan, "Bektaşiler. 2", *Türk Yurdu*, 5/26 (1927), s. 196-216; aynı yazardan, "Bektaşiler. 3", *Türk Yurdu*, 5/28 (1927), s. 305-341.

581 Enver Behnan Şapolyo, *Ziya Gökalp. İttihat ve Terakki ve Meşrutiyet Tarihi*, İstanbul, 1943, s. 108 vd.; Markus Dressler, *Writing Religion. The Making of Turkish Alevi Islam*, New York, 2015, s. 127, dn. 20.

582 Yıldırım, "Bektaşi Kime Derler?", s. 26.

583 Baha Said, "Tasavvuf ve Hür Mezhebler", *Muhibban*, 3/4 (1919), s. 1 vd., burada, s. 2.

584 Aynı yazardan, "Sufiyan Süreği", s. 330-332.

585 *A.g.y.*

586 Yıldırım, "Bektaşi Kime Derler?", s. 26.

baş Aleviliğinin inşasında bu grupların sosyal bilimler ve ötesindeki algılanışını önemli ölçüde şekillendiren etkisi hakkında birçok eser yayımlanmıştır.[587] Din sosyoloğu Markus Dressler, Köprülü'nün Türk ve heterodoks-İslâm olarak etiketlenen Aleviliğin yaratılmasına katkısını ayrıntılı bir monografide kaleme almıştır.[588] Dressler, Köprülü'nün çalışmasında bu yönü sadece kısaca ele alsa da, bu bağlamda Bektaşiler ve Kızılbaş Alevilerinin söylemsel bir bir aradalığına rastlamak mümkündür.[589] Köprülü, Kızılbaş Alevilerinin teşkilat yapısını Bektaşilerinkinden farklı kılsa da, her iki inancı büyük ölçüde özdeş saymıştır.[590]

Bu kaynaşmanın temeli, Bektaşileri ve Kızılbaş Alevilerini İslâm öncesi Türk kültürlerinin dinî mirasçıları olarak eşit kabul etmeye yönelik Türk milliyetçi projesi olmuştur. Her iki grubun tarihsel teşekkülü, İslâmlaşmadan daha uzun süredir mevcut olan İslâm öncesi Türk kültür varlıklarının sürekliliği ilkesini izlemiştir. Bektaşiliğin Hıristiyan konfesyonları bağlamında konumlandırdığı Batılı anlatılara karşı etkin olarak harekete geçen Baha Said, Köprülü ve diğer Türk milliyetçisi yazarlar, Bektaşilik ve Kızılbaş Aleviliğini "Türk" inançları olarak yorumlamışlardır.[591] Böylesi Türk milliyetçisi bir çerçevede Köprülü, Bektaşilik ve Kızılbaş Aleviliğini sık sık tek ve aynı bağlamda ele almış ve bunun üzerine ve uyumlu bir tarihsel geçmiş ve tarihsel olarak paylaşılan bir miras inşa etmiştir.[592] Bu nedenle Köprülü, 1919'da Baha Said'in yaptığı gibi, bazı yayınlarda her iki grup için de ortak bir terim kullanmak suretiyle "Türkiye'de Bektaşi-Kızılbaş"tan söz etmiştir.[593] Nihayetinde Fuad Köprülü'de her iki inanç arasındaki farklılıklar, Türk milliyetçiliğinin homojenleştirme teşebbüsleri doğrultusunda göz ardı edilmiştir.

Ancak son tahlilde Türk milliyetçilerinin gözünde Alevileri ve Bektaşileri bir araya getiren basit eş koşma değil, Kızılbaş Aleviliğinin Bektaşiliğin bir alt grubu ya da tam tersi olduğu kurgusuydu. En geç 18. yüzyıldan itibaren bazı Kızılbaş gruplarının bir şekilde Çelebi ailesine bağlı olmasına rağmen,

---

587 Dressler, *Writing Religion*; Karakaya-Stump, "The Vefaiyye"; Ahmet T. Karamustafa, "Yesevilik, Melametilik, Kalenderilik, Vefa'îlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", Ahmet Yaşar Ocak (ed.), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler. Kaynaklar, Doktrin, Ayin ve Erkan, Tarikatlar, Edebiyat, Mimari, Güzel Sanatlar, Modernizm*, Ankara, 2005, s. 61-88.

588 Dressler, *Writing Religion*.

589 Kısaca değinilmiştir. *A.g.y.*, s. 246 vd.

590 Yıldırım, "Bektaşi Kime Derler?", s. 25.

591 Dressler, *Writing Religion*, s. 128-133, 153-238.

592 Mehmed Fuad Köprülü, *Les origines du Bektachisme. Essai sur le développement historiques de l'hétérodoxie musulmane en Asie Mineure. Actes du Congrès International d'Histoire des Religions tenu à Paris en octobre 1923*, Paris, 1925, s. 391-411; aynı yazardan, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, İstanbul, 1929; aynı yazardan, "Abdal", aynı yazardan (ed.), *Türk Halkedebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul, 1935, s. 23-56.

593 Aynı yazardan, "Mısır'da Bektaşilik", *Türkiyat Mecmuası*, 6 (1939), s. 13-40, burada, s. 19, dn. 15.

bu bağlılık sadece İç Anadolu'nun belirli bölgeleri için geçerliydi. Diğer Kızılbaş gruplarının çoğunun Ocak sistemi ile birlikte kendi bölgesel inanç otoriteleri ve kurumları vardı ve Hacıbektaş ile doğrudan bir kurumsal bağı yoktu. Kızılbaş Aleviliğinin sistematik ve bütünlüklü olarak Bektaşiliğin bir alt kategorisi olduğu görüşü, Köprülü ve diğer Türk milliyetçilerinin bir kurgusuydu. Türk kültürünün taşıyıcıları olan bu grupların söylemsel yaratım bağlamında birleşmesi, başka birçok düzlemde yer alan örneklerden sadece bir tanesidir.[594]

Ancak birleşme farklı düzeylerde de gerçekleşmiştir. Temel bir dayanak Köprülü'den değil, Türk ulus inşasının ilk destekçilerinden dilbilimci Besim Atalay'dan gelmiştir.[595] 1924'te Besim Atalay, Bektaşilik ve edebi geleneği üzerine tanınan bir monografi yayımlamıştır.[596] Besim Atalay bu eserinde Kızılbaş Alevileri ile Çepni ve Tahtacılar gibi bölgesel inanç gruplarını "Bektaşilik'de kollar" adıyla kapsayan geniş bir Bektaşi terimi önermiştir.[597]

Besim Atalay, öncelikle Bektaşiliği Babagan ve Çelebi Bektaşiler olmak üzere iki ana kola ayırmıştır. Bu sebepten ötürü kendisi iki başlı bir yönetim modelinden yola çıkarak Bektaşilik içerisinde iki farklı kollardan bahseden ilk yazarlardan sayılır.[598] Besim Atalay'a göre, detaylıca diğer gruplardan farklı olduğu tarafları belirtmeksizin Çelebiliğin altına Anadolu'da dağınık bir şekilde yaşayan Kızılbaş Alevilerini koymuştur; ancak farklarına rağmen hepsi Hacı Bektaş Veli'ye ve Çelebilere hürmet etmişlerdir.[599] Bu farklı grupları birbirine bağlayan kırsal yaşam koşulları nedeniyle Atalay, onları "Köy Bektaşileri" olarak adlandırmıştır.[600] Köy Bektaşilerinin kentli karşılığı olan Babagan Bektaşilerini Atalay, tekkelerini şehirlerde veya kasabalarda kurmuş olmaları sebebiyle "şehirli ve kasabalı Bektaşiler" olarak adlandırmıştır.[601] Fuad Köprülü bu ayrımı benimsemiş ve daha geniş çevrelerce tanınmasına vesile olmuştur.[602] Bu terimlemeyle Kızılbaş Aleviliği ile Bektaşiliğin kaynaşması içinde kırsal ve kentsel yaşam koşullarının farklılıklarını serimleyen belirgin bir ayrım ortaya konmuştur.

---

594 Dressler, *Writing Religion*, s. 259 vd. Bektaşiliğin "Türkleştirilmesi" konusu Üçüncü Bölüm'de daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

595 Dressler, *Writing Religion*, s. 247, dn. 9.

596 Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*.

597 *A.g.y.*, s. 15-25.

598 *A.g.y.*, s. 15.

599 *A.g.y.*

600 *A.g.y.*, s. 19 vd., 23.

601 *A.g.y.*, s. 25.

602 Köprülü, "Abdal", s. 36; Dressler, *Writing Religion*, s. 246 vd.

Alevi-Bektaşiliğin kuruluşu

Farklılaşmaya rağmen, bu anlatı öncelikle, söz konusu gruplar için özlerinde bir tür benzerliğin varsayıldığı bir birleştirme mantığını takip etmiştir: Yaşam koşulları bakımından farklıdırlar, ancak özleri ve kökenleri aynıdır. Bu homojenleştirici birleşme, Köprülü ve farklılıklara çok az ilgi duyan diğer yazarların Türk milliyetçi gündeminin özcüleştirici mantığını takip etmiştir. Dressler özetliyor:

> Milliyetçi proje [...] yakınlaşmaları vurgular, farklılıkların üzerindeki vurguyu kaldırır ve Türk tarihinin daha geniş bir milliyetçi kavrayışı ve bu minvalde "Alevi-Bektaşiler"e atfedilen rolü doğrultusundaki Kızılbaş-Aleviliğin Bektaşilikle kurduğu retorik birliğini memnuniyetle karşılar.[603]

Öte yandan, köy ve kasaba Bektaşileri arasındaki ayrım, farklılıkların belirtilmesine rağmen aynı zamanda daha büyük bir anlatıda ve daha geniş bir bağlamda, yani Türk kültürünün mirasçıları olmaları bağlamında, göreceleştirilmiş ve bu ayrımdan ufak bir ayrım olarak bahsedilmiştir.

1920'lerde Bektaşilik çoğunlukla üst kategori Kızılbaşlık ise alt grubu temsil ederken, bu durum cumhuriyetin kurulması ve tarikatların kapatılmasından sonra değişmiştir. 1920'lerin sonlarından ve 1930'lardan itibaren Anadolu'daki Alici inanç grupları belirmek maksadıyla ortak bir terim olarak yeni bir isim öne sürülmüştür: Alevi. Arapçadan "Ali'nin takipçisi" olarak serbestçe çevrilen terim, zaman içinde birçok anlam değişikliğine uğramıştır. Baha Said ve 20. yüzyılın başlarındaki diğer tasavvuf aydınları, Alevi terimini İmam Ali aracılığıyla silsile düşüncesini devam ettiren tarikatlar olarak anlamışlardır.[604] Çok daha sonra Baha Said bu terimi öncelikle Kızılbaşlığı tarif eden bir isim olarak kullanmıştır.[605] Besim Atalay bu terimi hâlâ öncelikle Şii çağrışımlarına sahip bir terim olarak görmüş, ancak yine de "Köy Bektaşileri", yani Kızılbaşlık ile eşanlamlı olarak kullanmıştır.[606] Köprülü'nün çalışmasında terim, Şiiler için kullanılan bir terimden "heterodoks" Anadolu Türkleri için kullanılan ortak bir terime dönüşmüş, takibindeyse özel bir tarif olarak Ocak merkezli örgütlenen Kızılbaş halini alan çeşitli anlam kaymaları yaşanmıştır.[607] Özellikle son iki çağrışım uzun bir süre hüküm sürmüş ve günümüze değin varlığını korumuştur: Alevi bir yandan

603 *A.g.y.*, s. 259 vd.

604 Baha Said, "Tasavvuf ve Hür Mezhebler", s. 2; Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, s. 298. Alevi teriminin etimolojisi için bkz. Savaşcı, Özgür, "Alevi Sözcüğünün Kökeni", Havva Engin vd. (ed.), *Alevilik*, İstanbul, 2004, s. 17-21.

605 Baha Said, "Türkiye'de Alevi Zümreleri".

606 Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, s. 3, 19 vd., 23; Dressler, *Writing Religion*, s. 247, dn. 9.

607 *A.g.y.*, s. 240-247.

özellikle Ocak merkezli Kızılbaş olarak anlaşılırken, diğer yandansa diğer Alici akımlar için bir şemsiye terim işlevi görür: Alevi terimi Çepniler, Tahtacılar ama aynı zamanda sıklıkla "Arap Alevileri" olarak anılan Nusayrileri ve nihayetinde Bektaşileri tarif etmek maksatlı kullanılmaya başlanmıştır.

20. yüzyılın ortalarında her iki inancın birleşmesi, 1960'lardan ve özellikle 1980'lerden itibaren büyük bir popülerlik kazanacak olan Alevi-Bektaşi veya Bektaşi-Alevi neolojizminde doruğa ulaşmıştır.[608] Bu yeni isim zamanla kendisini siyasi olarak örgütleyen ve inançsal kolektif kimliğini yeniden müzakere etmeye başlayan farklı gruplardan oluşan bu topluluğun giderek artan bir şekilde kamusal görünümüyle örtüşür.[609] Grubun bugüne kadar belki de en yaygın şekilde kullanılan adı Alevi-Bektaşidir: Kızılbaş Aleviler, Bektaşiler, bilim insanları, devlet kurumları ve ayrıca Alevi sivil toplum kuruluşlarının sayısız yayınları bu terimi benimsemiştir.[610] Bunun yanı sıra ismin farklı çağrışımları mevcuttur: İsim bir yandan Kızılbaş Alevileri ve Bektaşileri bir araya getirir; öte yandansa Alevi terimini belirtip ve onu Arap Alevileri gibi Alevi olarak bilinen diğer inanç gruplarından ayırır. Ancak Alevi terimi, Ocak merkezli örgütlenen Kızılbaş Alevileri için özel isim olarak da kullanıldığından, Bektaşilik artık Alevi-Bektaşilik içinde konuşlanan bir alt grup olarak karşımıza çıkar.

20. yüzyılın ortalarında Kızılbaş Aleviliği ile Bektaşiliğin nihai olarak birleşmesi ile sonuçlanan münferit süreçler, konu hakkında yürütülen araştırmalar tarafından henüz yeterince soruşturulmamıştır. Ancak bu çalışma bağlamında Kızılbaş Aleviler ile Bektaşiler arasındaki içiçe geçmeler tarihinin 19. yüzyılın sonlarında ve bilhassa 20. yüzyılda kökten değiştiği söylenebilir. Her iki grubun önceden birbirleriyle kurduğu yakın ilişki dinî-kültürel bir ilişki olarak adlandırılabilirken, yüzyılın başında yavaş yavaş bir alt kate-

---

608 Bilindiği üzere "Alevi-Bektaşi" başlıklı ilk yayın, bu başlıkla bir şiir antolojisi yayımlayan büyük mutasavvıf Abdülbaki Gölpınarlı'ya kadar uzanır. Abdülbaki Gölpınarlı, *Alevi Bektaşi Nefesleri*, İstanbul, 1963. Bunu takiben bu tür yazılar sayıca artmıştır, örneğin, Öztelli, Cahit, *Bektaşî Gülleri. Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, İstanbul, 1973; Ali Celalettin Ulusoy, *Hünkar Hacı Bektaş Veli ve Alevi-Bektaşi Yolu*, Hacıbektaş, 1986; Baki Öz, *Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler*, İstanbul, 1990. Din tarihçisi Iréne Mélikoff da Alevi-Bektaşi (veya Bektaşi-Alevi) teriminin kuruluşunda önemli bir rol oynamıştır. Irène Mélikoff, *Au banquet des quarante. Exploration au cœur du Bektachisme-Alevisme*, İstanbul, 2001.

609 Alevi toplumundaki kimlik süreçleri için bkz. Élise Massicard, *The Alevis in Turkey and Europe. Identity and Managing Territorial Diversity*, Londra vd., 2013.

610 Örneğin Türkiye'de Alevilerin haklarını savunan en büyük gruplardan birisi Alevi Bektaşi Federasyonu'dur. 2000'lerin başına kadar Almanya'daki en büyük Alevi göçmen örgütünün adı da Alevi-Bektaşi Birlikleri Federasyonu idi, örgütün adı bugünse Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu olarak kayıtlıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı "Alevi Bektaşi Klasikleri" adlı bir dizi yayımlamıştır. Hamiye Duran (ed.), *Besmele Tefsiri. Alevi Bektaşi Klasikleri*, 1. cilt, Ankara, 2007. 1. ciltten bu yana toplam 13 cilt yayımlanmıştır.

gorileşme meydana gelmiş ve burada Bektaşilik başlangıçta üst grup, Kızılbaş Aleviliğiyse bir alt grup olarak tanımlanmıştır. Alevi teriminin tesis edilmesiyle birlikte bu düzen değişmiş, Bektaşilik daha çok bir alt kategori olarak değerlendirilmiştir. Bektaşiliğin yasal yapıları resmen kaldırılıp Hacıbektaş'taki Ana Tekke de dahil olmak üzere tüm merkez kurumları kapatıldığından, tarikatların yasaklanması ve tekkelerin kapatılmasının bu değişimde önemli bir rolü olabilir.[611]

Bu zamandan itibaren Alevi-Bektaşilik üç grup olarak anlaşılmıştır: Ocak merkezli örgütlenen Kızılbaş, Çelebi kolu ve Dedebaba yönetimindeki Babagan Bektaşiler. Böylece daha önce yönetim düzeyinde bir bölünme olarak kendisini Bektaşiliğin iki ayrı kolu şeklinde gösteren Çelebiyan ve Babagan kollarının en son ayrışması bu döneme tekabül eder. İlk bakışta Bektaşilik ile Kızılbaş Aleviliğinin birleşmesi ve içsel bölünmeleri bir paradoks gibi görünür. Öte yandan içsel farklılaşma son tahlilde daha büyük bir Türk milliyetçiliği anlatısı içerisinde çoğunlukla ortadan kaybolan bariz farklılıkların karşısına konan basitleştirilmiş bir açıklamaydı. Ayrıca özellikle 1910'lar için, Kızılbaş Aleviliği ile Bektaşiliği basitleştirilmiş bir biçimde beraber düşünmek hususunun bir nedeni muhtemelen bilgisizlikten kaynaklanıyordu. Nihayetinde Türk milliyetçilerinin Bektaşilik ve Kızılbaş Aleviliği üzerine son derece büyük etki uyandıran yazıları da bu bilgisizlik temelli kaleme alınmıştır.

Birleşme aynı zamanda siyasi ve dinî aktörler arasında bir etkileşimin meydana geldiğini göstermiştir: Cemaleddin Çelebi Efendi, 1880'lerden itibaren Kızılbaş Aleviliğini Bektaşiliğe tabi kılmaya çaba göstermiş, ancak bu, siyasi aktörlerin inisiyatifleriyle kuvvet kazanmıştır. Bu kişiler Bektaşilikle Kızılbaş Aleviliğinin birleşmesinin söylemsel temellerini atmıştır. Bektaşilik içerisinde söz sahibi kimseler ve Kızılbaş Aleviliği temsilcileri, bazı kısıtlamalar ve çekincelerle de olsa, bu birleşme ve içsel farklılaşmayı üstlenmişlerdir: Kasaba ve köy Bektaşileri ayrımı, halihazırda 1920'lerden itibaren bazı münferit eserlerde benimsenmiştir.[612] İstanbul'un Sütlüce semtindeki tekkenin Bektaşilik kapatılmadan önceki son postnişini Yusuf Fahir Ataer (1891-1967), Alevi-Bektaşilik içerisindeki üç kol arasında ayrım yapmıştır: Babagan, Çelebiyan ve Ocak merkezli örgütlenen Kızılbaş Alevileri.[613] Yusuf Fahir Ataer bahsi geçen son iki grubu eleştirmiş, ancak üç grubun tek isim al-

611 Kızılbaş Alevileri bu yasaktan dolaylı olarak etkilenmiş olsalar da, kapatma öncelikle tarikatlar ve onların tekkeleri ile ilgiliydi, bu da yasağın sonuçlarının Bektaşilik üzerinde daha belirgin olduğu anlamına gelir.

612 *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 157, s. 105 vd.

613 Kendisi "Babagan, Alevi ve Sofiyan"dan bahseder, bu ifadede muhtemelen Alevi olanlar Çelebi-Bektaşiler, Sofiyanlarsa Kızılbaş Alevileridir. Yusuf Fahir Ataer, "Bektaşilik", *Türk Tarih Dünyası*, 3/26 (1951), s. 1079-1082, 1102, burada, s. 1079 vd.

tında birleşmesi fikri ile bir ayrılığa düşmemiştir.[614] 1960-1997 yılları arasında Türkiye Babagan Bektaşiliğinin Dedebabası Bedri Noyan'ın (1912-1998) değerlendirmesi şu yöndedir: Alevi-Bektaşilik (veya Bektaşilik-Alevilik) terimi altına Bedri Noyan Kızılbaş-Alevileri olduğu kadar Babagan ve Çelebi Bektaşilerini de yerleştirmiştir. Jeneolojik çekinceleri göze çarpsa da,[615] Kızılbaş Aleviliği ile Bektaşiliği ortak bir inancın iki çeşidi olarak anlamıştır: Bu ifadeye göre "bütün Aleviler Bektaşi, bütün Bektaşiler Alevidir".[616] Noyan Kızılbaş Alevilerin bile kendilerini "Bektaşi Müslümanları" olarak gördüğünü belirtmiştir.[617] Cemaleddin Efendi'den sonra gelen Çelebi liderleri, Cemaleddin Efendi gibi Kızılbaş Alevilerini Bektaşiliğe tabi etme çabalarını aynı azimli tavırla sürdürmemiş olsa da, Bektaşilik ve Kızılbaş Aleviliğinin birleşmesi gerektiğinin önemini vurgulamıştır. Örneğin Cemaleddin Efendi'nin torunu Celalettin Ulusoy, *Alevi Bektaşi Yolu* adını verdiği ve bu birleşmeyi Hacı Bektaş Veli'nin öğretilerinin temeli olarak nitelendirdiği bir monografi yazmıştır.[618]

Ancak Bektaşiler ve Kızılbaş Alevileri karşılıklı olarak birbirlerine eleştiriler yöneltmeye devam ettiklerinden, birleşme sınırsız karşılıklı sempati ile eş koşulmamalıdır: Dressler, bazı Babagan Bektaşilerinin Kızılbaş Aleviliği içerisinde yer alan etno-dinsel bileşenler temelli Alevi-Bektaşi terimini kullanırken daha temkinli ve çekinceli olduklarını belirtir, öte yandan bu terimin Kızılbaş Alevilerinin çoğunluğu arasında yaygın bir şekilde kullanıldığını söyler.[619] Bununla birlikte birçok Kızılbaş Alevi, Bektaşiliği, Osmanlı Devleti'ne sözde yakınlığı nedeniyle Osmanlılar tarafından araçsallaştırılmış bir grup olarak görmüş ve eleştirmiştir.[620] Ancak her iki taraf için de Alevi-Bektaşilik terimini kendi inanç grupları için uygun bir terim olarak anlayan sesler kuşkusuz daha ağır basar.

Dolayısıyla, hem her iki grubun münferit temsilcileri hem de siyasi aktörler aracılığıyla Bektaşilik ve Kızılbaş Alevilerinin birleşmesinin temellerinin 20. yüzyılın başlarında atıldığından bahsedilebilir. Yalnız esaslı ve geniş çaplı bir etkiye sahip olacak olan birleşme, 20. yüzyılın ortalarında gerçekleş-

---

614 *A.g.y.*

615 Ancak eleştirileri daha çok Çelebi Bektaşilere yönelikti. 19. yüzyılın sonlarından itibaren bu grupla olan ihtilafını sürdürmüştür. Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, Ankara, 1998, 1. cilt, s. 101-140.

616 Aynı yazardan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik. Bektaşilik ve Bektaşilik Ahlâkı*, Ankara, 2006, 7. cilt, s. 156 vd.

617 *A.g.y.*

618 Ulusoy, *Hünkar Hacı Bektaş Veli ve Alevi-Bektaşi Yolu.*

619 Dressler, *Writing Religion*, s. 259 vd.

620 Andreas Gorzewski, *Das Alevitentum in seinen divergierenden Verhältnisbestimmungen zum Islam*, Berlin, 2010, s. 237, 240 vd.

miştir. Birkaç karşılıklı çekinceye rağmen, birleşmenin temel konsepti günümüzde dahi kabul edilir.

Kızılbaş Aleviliği ile Bektaşiliğin birleşmesi Bektaşilerin diğer gruplarla kurdukları ilişki tarihleriyle nasıl bir ilişkiye sahiptir? Bir yandan Kızılbaş Aleviler ve Bektaşiler *ex negativo* Sünni olmayan iki inanç grubudur, bu da birleşmelerinde Sünni çoğunluk İslâm'ın kendilerini dışlamasının bir payı olduğu anlamına gelir. Öte yandansa Türk milliyetçiliği söylemi açık bir şekilde –Türk milliyetçilerinin görüşleri uyarınca– Hıristiyanlar ve Bektaşiler arasında yakın ilişkiler kuran ve esasında "Türk Bektaşiliği" olan Bektaşilikten bir tür kripto-Hıristiyanlık tasarlayan Batılı tariflerin karşısında konuşlanmıştır. Gerçekten de yüzyılın başında bazı Batılı yazarlar Bektaşiler ve Hıristiyanlar arasındaki ilişkiler tarihinden gizli bir Hıristiyanlık anlatısı türetme eğilimindeydiler. Ancak bu, Bektaşilik ile Batı Avrupa ve Kuzey Amerika kültürleri arasındaki kapsamlı ve çeşitli ilişkiler tarihindeki birçok yorumdan yalnızca bir tanesiydi.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BATI KÜLTÜRLERİYLE KÜLTÜREL İLİŞKİLER

Batı Avrupa ve Kuzey Amerikalılarla kurulan kültürel temaslar

Bektaşiler ile Avrupa ve Kuzey Amerika'daki insanlar arasındaki kültürel ilişkilerin başlangıcında, her iki grup arasında gerçekleşen ilk karşılaşmalar ve temaslara rastlanır. 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başları süresince Bektaşiler ve Batılı seyyahlar, oryantalistler, diplomatlar ve misyonerler, Bektaşi tekkelerindeki misafirperverlikten tutun, araştırma sürecindeki temas durumlarına ve bu ilişkilerden doğan kültürlerarası dostluklara kadar çeşitli şekillerde bir araya gelmişlerdir. Karşılaşmalar çoğunlukla karşılıklı merak ve misafirperverlik ile karakterize edilebilir. Münferit durumlarda bu, aynı zamanda inanç değiştirmelerle de sonuçlanmıştır, zira dönme olan misyoner Johannes Awetaranian örneği bu hususta özel bir ilgiyi hak eder. Aşağıda bu birbirlerinden farklı kültürel temas seviyeleri izah edilecektir.

"Yabancıya" olan misafirperverlik

1826'da kapatılana kadar Bektaşi tekkeleri gezginler ve ziyaretçiler için bir konaklama tesisi olarak hizmet sürmüştür. Bu tarihe kadar Osmanlı Devleti, ziyaret edilen kutsal mekân yollarının güvenliğini sağlamak adına Bektaşiliği önemli bir ortak olarak görmüştür.[1] Bu işlev Bektaşilerin inanç öğretilerine ve ritüel uygulamalarına yansımış olabilir, zira misafirperverlik Bek-

1 Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien. Vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826*, Wien, 1981, s. 81, 105.

taşilikte özel bir öneme sahiptir. Bektaşilerin çokça alıntıladığı bir söz olan "mihman Ali'dir" sözünden hareketle[2] misafir, aynı İmam Ali'ye gösterilmesi makbul olan misafirperverlikle karşılanmalı ve ağırlanmalıdır. Bektaşilerin hulul ve tenasuh inancı uyarınca başka bir görüş, ölümsüz kabul edilen, herhangi bir biçimde ortaya çıkabilen ve çoğu zaman tasavvufta mürşit rolünü üstlenen Hızır peygamberin misafir kılığına bürünmüş olabileceğini söyler.[3] Her misafire bu öncül altında muamele edilmelidir. Ritüel pratiği dahilinde misafirperverlik, kişinin çok iyi bir şekilde ağırlandığı sofra ritüelinde kendisini gösterir. Çatkapı gelebilecek bir misafir için sofrada bir yer boş tutulur.[4]

Misafirperverlik hakkı elbette "yabancı" ülkelerden gelen yolcular için de geçerliydi. Örneğin Şii Nimetullahi tarikatına mensup İranlı diplomatlar ve dervişler, İstanbul'daki Bektaşi tekkeleri veya Nevşehir'deki Ana Tekke'yi ziyaret etmişler ve Bektaşiler tarafından tekkelerde misafirperver bir şekilde karşılanmışlardır. Özellikle İran-Şii kanadında Bektaşilerin nonkonformist doğasına ilişkin çekinceler olmuş olsa da –zira Şiiler de aynı zamanın Sünni Uleması gibi, Bektaşilerde bir çeşit aşırı Şii Galiyyesi görmüşlerdir– Bektaşi tekkelerinde her iki grup arasında yine de çeşitli türde etkileşimler mevcuttu.[5] Örneğin İstanbul ve Kahire'de hem Şiilerde hem de Bektaşilerde yeri büyük olan olan aşure ayinleri düzenlemişlerdir.[6] Ortak ayin örneği, karşılaştırılabilir ortak dinî temelin ve Şii-Alici İslâm içindeki dinî-kültürel öz konumlandırmanın her iki grubu, Bektaşiler ve Şii olan İranlılar arasındaki münferit temaslara işaret eder.[7]

Ancak Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'dan Bektaşi tekkelerine veya Bektaşilerin kendi evlerine gelen ziyaretçilerin çeşitli raporlarının gösterdiği üzere, Bektaşilerin misafirperverlikleri bahsi geçen, kendilerine yakın olan mez-

2 Belkıs Temren, *Bektaşiliğin Eğitsel Boyutu*, Ankara, 1998, s. 208.

3 Hızır'ın tasavvuf ve Anadolu din tarihindeki önemi üzerine bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *İslâm-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*, Ankara, 1985.

4 Bektaşiler sofrada bir yeri "gayıb erenler" adına boş tutarlar. "Gayıb erenler" terimi için bkz. Korkmaz, Esat, *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*, 4. baskı, İstanbul, 2005, s. 240. Sofra ayini için bkz. Mark Soileau, "Spreading the Sofra. Sharing and Partaking in the Bektashi Ritual Meal", *History of Religions*, 52/1 (2012), s. 1-30.

5 Hamid Algar, "Bektaşi ve İran. Temaslar ve Bağlantılar", İsmail Kurt (ed.), *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla. Türkiyede Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, İstanbul, 1999, s. 135-150, burada, s. 145 vd.

6 Erika Glassen, "Muharrem-Ceremonies (Azadari) in Istanbul at the End of the 19th and the Beginning of the 20th Century", Thierry Zarcone ve Fariba Zarinebaf-Shahr (ed.), *Les Iraniens d'Istanbul*, Paris, 1993, s. 113-129, burada, s. 118-120; Anja W.M. Luesink, "The Iranian Community in Cairo at the Turn of the Century", *A.g.y.*, s. 193-200, burada, s. 197.

7 Şii-Bektaşi ilişkilerinin yanı sıra Bahailer ve Bektaşiler arasında da etkileşimler olmuş olabilir. Örneğin Bahaullah, Bağdat'tan İstanbul'a kaçtığı vakit, müritlerine daha güvenli seyahat edebilmeleri adına takiyye gerekçeleriyle Bektaşi kıyafeti giymelerini tavsiye etmiştir. Necati Alkan, *Dissent and Heterodoxy in the Late Ottoman Empire. Reformers, Babis and Baha'is*, İstanbul, 2008, s. 65. Kültürel temaslar, bu takiyye uygulamasından önce gerçekleşmiş olabilir.

heplerle sınırlı değildi. 1826 ve 1839 yılları arasındaki kısıtlayıcı dönemde konukseverlik veya diğer kültürel temaslar üzerine tutulan kayıtların yalnızca birkaçı günümüze ulaşabilmiştir,[8] bundan hareketle misafirperver ağırlamaya ilişkin daha detaylı ilk raporların Tanzimat dönemine kadar uzandığından bahsedilebilir. Osmanlı İmparatorluğu'nda Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Piskoposluk Kilisesi için çalışan Amerikalı misyoner Horatio Southgate (1812-1894) 1840'ta günümüzün Kuzey İran'ındaki Salamas'ta bir Bektaşi'nin evinde "canıgönülden hoşça" (*cordial welcome*) karşılandığını anlatmıştır.[9] Benzer bir hususu İstanbul'da Osmanlı ordusu için bir tümen generali olarak görev yapan Avusturyalı general ve politikacı August G. Jochmus (1808-1881) bildirmiştir. August G. Jochmus, Balkanlar'da yaptığı bir gezide Doğu Trakya Pınarhisar'da Yeniçerilerin sancaktarı olarak çalışan bir Bektaşi'nin yanında konaklamıştır. Konakladığı evin Bektaşisi, II. Mahmud'un yaklaşımından duyduğu rahatsızlığı Jochmus ile paylaşmış olsa da, kendisi Bektaşi inanç dünyasının kurtarıcısı Mehdi'in bir gün adil bir denge kuracağı inancını koruyordu.[10] 1866'da Girit'te bir Bektaşi babası, Elpis Melena ve bir kısmı Sünni olan maiyeti tekkesinde ağırlamıştır. Sünniler dinî vecibelerini yerine getirirlerken Bektaşi, Melena'ya şarap ikram etmiş ve Melena da "muazzam tuhaf bir gamsızlık içerisinde kırmızı üzüm suyunun tadını çıkarmıştır".[11] 1850'lerde Osmanlı İmparatorluğu'nda ikamet eden İngiliz diplomat ve arkeolog John G. Taylor, Malatya Arapkir'de Bektaşilerle tanışmış ve bir dervişin kendisine Bektaşiliğin inanç öğretisini anlattığını kaleme almıştır.[12] Güney Arnavutluk'ta Bektaşilerle karşılaşmış olan İngiliz Kilise Misyoner Cemiyeti'nden (Church Missionary Society) Koelle adlı bir misyoner, Bektaşilerin inanç öğretileri hakkında benzer bir minvalde konuş-

8 İngiliz amiral Adolphus Slade, 1830'lu yıllardan itibaren Edirne vilayetindeki İbrahim Baba Türbesi'nde Bektaşiler ile bir tanışıklığı olduğunu bildirir. Yasağa rağmen, türbe sıklıkla ziyaret edilmiştir. Adolphus Slade, *Records of Travels in Turkey, Greece, & c. And of a Cruise in the Black Sea, with the Capitan Pasha, in the Years 1829, 1830, and 1831*, 2. baskı, 2. cilt, Londra, 1833, s. 188-190. Sadece birkaç yıl sonra, İskoç yazar ve politikacı David Urquhart, Arnavutluk'ta biraz divane görünen ama kendisine dikkate değer bir şahsiyet olarak gözüken bir Bektaşi ile nasıl tanıştığını bildirmiştir. David Urquhart, *The Spirit of the East*, Londra, 1838, s. 163 vd.

9 Bektaşilerin kendisine verdiği adla "Ruşen Efendi", anlaşıldığı üzere Salamas'a daha yeni yerleşmiştir, durumdan yörenin İranlı sakinleri hoşnut değildir. "Dilman Persleri (Persians of Dilman)" (Dilman, Salamas bölgesinin eski adıdır), bu Bektaşi'yi şüpheyle karşılamıştır, zira Ruşen Efendi kendisini, çıkarlarına uygun düşecek şekilde bazen Şii ve bazense Sünni olarak tanıtıyordu. Bu da Ruşen Efendi'nin Osmanlı Devleti'nin zulmünden Salamas'a kaçtığı ve takiyye yaptığına dair bir emare olarak anlaşılabilir.

10 August G. Jochmus, "Notes on a Journey into the Balkan, or Mount Hamus, in 1847", *JRGSL*, 24 (1854), s. 36-85, burada, s. 43.

11 Elpis Melena, "Bilder aus Kreta. Unsere Zeit. Deutsche Revue der Gegenwart", *Monatsschrift zum Conversationslexikon*, 10/2 (1874), s. 464-495, burada, s. 475 vd.

12 John G. Taylor, "Journal of a Tour in Armenia, Kurdistan, and Upper Mesopotamia, with Notes of Researches in the Deyrsim Dagh", *JRGSL*, 38 (1868), s. 281-361, burada, s. 312.

muştur.[13] Taylor ve Koelle, Bektaşilerin öğretilerinden sempati ve zevk alırken, eksantrik misyoner ve Yahudi dönmesi Joseph Wolff (1795-1862), Bektaşilerin öğretilerinden gücenmiştir. Katı bir dönme ve misyoner olan Wolff, Buhara'dan dönüş yolculuğunda Bektaşilerin antinomizmini ve güya vahiy metinlerini takdir etmeyişlerini açıkça eleştirmiştir.[14]

II. Abdülhamid döneminde Batılı seyyahların Bektaşi tekkelerinde konaklamaları veya iki grubun farklı türden karşılaşmaları konularına dönük yalnızca birkaç rapor mevcuttur. Bunun nedeninin öncelikle Tanzimat dönemine ve özellikle takribindeki Jön Türk zamanına kıyasla Bektaşilere ve Batı Avrupa veya Kuzey Amerika'daki gruplara yönelik daha kısıtlayıcı bir politika yürütülmüş olması kuvvetle muhtemeldir.[15] 20. yüzyılın başlarındaki II. Abdülhamid saltanatının son dönemlerinde Bektaşi tekkelerinde Batılı seyyahlara rastlanmış olması, hatta onların tekkeleri bilfiil ziyaret etmiş olmaları kanıtlanabilir niteliktedir. Bu rastlaşmalar sonraları, bilhassa Jön Türklerin iktidarı ele geçirmesiyle beraber niceliksel olarak artış göstermiştir.

Örneğin gazeteci M. Wahe, İstanbul Çamlıca tepesindeki Bektaşi tekkesini çocukken tanıdıktan sonra 1900'lerde tekrar ziyaret etmiş olduğunu yazmıştır.[16] Wahe, tekkedeki dervişlerden birisiyle tanışmış ve onunla Bektaşilerin öğretisi, Hıristiyanlıkla olan benzerlikleri ve bağlantıları hakkında ayrıntılı ve dostane bir görüşme yapmıştır.[17] 18. yüzyıldan itibaren çeşit çeşit "Gezginler İçin El Kitapları" hazırlayan John Murray Yayınevi tarafından yayımlanan bir Mısır seyahat rehberinde Kahire Tekkesi'ni ziyaret etmek şiddetle tavsiye edilir. Ev sahiplerinin sıcak ve samimi, konuklarınsa her zaman ve koşulsuz-şartsız baş üstünde ağırlandıklarından bahsedilir: "Konaklama sonrası konuklardan herhangi bir ödeme beklenmez, konukların ev sahiplerine verdiği hediyelerse reddedilir."[18] Avusturyalı diplomat ve Arnavutluk uzmanı Theodor A. Ippen (1861-1935), Bektaşilerle kuzey Arnavutluk'ta İşkodra'da tanıştığı vakit, onların yabancıyken cana yakın dostlukla [...]" karşılandıklarını doğrular.[19] Osmanlı İmparatorluğu'nda "folklor" üzerine çe-

13 Rev. Koelle, "Missionary Tour in Albania", *The Church Missionary Review*, 19 (1868), s. 119-128, burada, s. 125.

14 Joseph Wolff, *Narrative of a Mission to Bokhara. In the Years 1843-1845, to Ascertain the Fate of Colonel Stoddart and Captain Conolly*, 5. baskı, Edinburgh vd., 1848, s. 296.

15 II. Abdülhamid'in Batılı gruplara karşı şüpheciliği ve müdahil tutumu, onun Batılı devletlerin çıkarlarının temsilcisi olarak Osmanlı İmparatorluğu'nu zayıflatmak isteyen Masonlara ve misyonerlere yönelik katı politikasında belirgindi. Angelo Iacovella, *Gönye ve Hilal. İttihad-Terakki ve Masonluk*, İstanbul, 1998, s. 23-25; Selim Deringil, *The Well-Protected Domains. Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire*, Londra vd., 1999, s. 112-134.

16 Ne yazık ki Wahe, çocukken tekkeyi ve Bektaşileri hangi şartlar altında tanıdığını açıklamamıştır.

17 M. Wahe, "Die Begtaschis", *Neuigkeits-Welt-Blatt*, 27/80, 08.04.1900 tarihli, s. 23.

18 John Murray (ed.), *Handbook for Egypt and the Sudan*, Londra, 1907, s. 38.

19 Theodor A. Ippen, *Skutari und die nordalbanische Küstenebene*, Sarayevo, 1907, s. 72.

şitli eserler yayımlayan ve Rumeli'deki Bektaşi tekkelerini ve Hacıbektaş'ı iyi bilen Lucy Garnett (1849-1934) örneğin Selanik'te bir Bektaşi tekkesinde konaklamıştır. Tekkenin sorumluluğu o zaman dahilinde Ali Baba'daydı.[20] Garnett, Ali Baba'yla olan uzun sohbetlerini ve Ali Baba'nın kendisi için rüyalarını nasıl yorumladığını anlatmıştır.[21] İyi bir Balkanlar uzmanı, gözlemcisi ve gezi yazarı olan İngiliz Edith Durham, eserlerinde Bektaşilerle kurulan pek çok tanışıklıklardan söz etmiştir. Örneğin yazılarında Güney Arnavutluk Permedi'de bir Bektaşi'nin onları mümkün olan en büyük misafirperverlikle karşıladığı geçer.[22]

> Nazik ve onurlu, mütevazı bir dervişi ziyaret ettiğim için kendisi teşekkür etti ve Rab'bin beni şimdi koruması için dua etti [...] orada oturduğum esnada etkileyici bir haysiyetle dini duygularını ifade etti. [...] Ayrıldığımızda bize ön kapıya kadar eşlik etti, üç kez elimi sıktı, ardımdan uzun dualar okudu ve bana bu yolu bir kez daha yürümem umudunda olduğunu belirtti. Ben ona teşekkür ettim, o da bana teşekkür etti ve ayrıldık.[23]

Öte yandan Avrupalıların ve ABD'li Amerikalıların daha büyük şenliklere veya dinî etkinliklere katıldıkları belgelenmiştir: ABD misyoner topluluğu ABCFM'nin Merzifon'daki Anadolu Koleji müdürü George E. White, Hacıbektaş'taki Ana Tekke'deki aşure ayinine bir davetli olarak katılmıştır.[24] White ayrıca Anadolu'daki Bektaşiler veya diğer nonkonformist gruplar, özellikle Kızılbaş Aleviler hakkındaki bilgilerini kişisel gözlemlerinden ve karşılaşmalarından edinmiştir.[25] Aynısı diğer yazarlar için de geçerlidir: Yazar ve İngiliz konsolosu John E. Blunt'un (1832-1916) eşi Fanny J. Blunt (1840-1926), Bursa'dan tanışık olduğu Bektaşilerden bilgi almıştır.[26] Osmanlı İmparatorluğu'nda çeşitli gazetelerde muhabirlik yapan gazeteci Henry N. Brailsford (1873-1958), ayinlerini öğrendiği Girit'teki Bektaşilerden bahsetmiştir. Sir Edwin Pears, Osmanlı İmparatorluğu'nda geçirdiği on yıllar süresinde Bektaşileri de tanımıştır.[27] Bektaşilik hakkında-

---

20 Lucy M.J. Garnett, *Mysticism and Magic in Turkey. An Account of the Religious Doctrines, Monastic Organisation and Ecstatic Powers of the Dervish Orders*, New York, 1912, s. 40, 70, 144.

21 *A.g.y.*, s. 144.

22 M. Edith Durham, "Letters to the Editor. The Albanian Dilemma", *The New Europe*, 13/164, 04.12.1919 tarihli, s. 255 vd.

23 Aynı yazardan, *The Burden of the Balkans*, Londra, 1905, s. 228-230.

24 George E. White, "The Shia Turks", *Journal of the Transactions of the Victoria Institute*, 40 (1908), s. 225-240, burada, s. 234 vd.

25 *A.g.y.*, s. 236.

26 Fanny J. Blunt, *The People of Turkey, Twenty Years' Residence among Bulgarians, Greeks, Albanians, Turks, and Armenians. By a Consul's Daughter and Wife*, Londra, 1878, s. 69.

27 Henry N. Brailsford, *Macedonia its Races and Their Future*, New York, 1906, s. 244.

ki ayrıntılı açıklamalarını, ona kendi inancını öğreten eski bir Bektaşi'den hareketle oluşturmuştur.[28] Aşağıda gösterileceği gibi, Bektaşilerin büyük bir hayranı olan İngiliz gezi yazarı Richard Davey (1848-1915) de kendi hayranlığının Rumeli Hisar Tekkesi'ndeki "centilmen" Nafi Baba ile yaptığı görüşmeden kaynaklandığını aktarmıştır.[29] Nihayetinde Rudolf von Sebottendorf da, İstanbul'da tanıştığını iddia ettiği Bektaşi Nafi Baba'ya atıfta bulunmuştur.[30]

Araştırma ve kültürel temaslar

Kültürel temaslara yol açan, çoğunlukla Anglo-Amerikalı ve 20. yüzyılın başlarından itibaren Almanca konuşan bilim insanlarının araştırmaya dair ilgi alanlarından kaynaklanıyordu: 19. yüzyılın sonları veya 20. yüzyılın başlarından itibaren Bektaşiliğin ayrıntılı tasvirlerinin neredeyse bütünü, ilgili araştırmacılar ile Bektaşiler arasındaki kişisel karşılaşmalara dayanır: 19. yüzyılın ortalarında tasavvuf hakkındaki ayrıntılı bilgisi ve makul ve aklıselim yazım tarzı sayesinde çığır açıcı olarak nitelendirilebilecek John P. Brown bile Bektaşilerle karşılaşmalara, örneğin Rumeli Hisarı Tekkesi'nden kendisine Bektaşilik ile Masonluk arasındaki bağlantıları anlatan Mahmud Baba'ya atıfta bulunmuştur.[31] Georg Jacob'un bir öğrencisi olan Rudolf Tschudi (1884-1960), 1908'de İstanbul'daki birkaç Bektaşi tekkesini ziyaret etmiş ve bu ziyaretlerinde ona "kısa bir süre İstanbul'da kalan gezgin Bektaşi Hasan Tahsin Baba" eşlik etmiştir.[32] Tschudi tek tek tekkeler, zamanın potnişinleri ve tekkelerde yaşayan Bektaşi dervişlerinin sayısı hakkında doğru bilgiler vermiştir.[33] Georg Jacob'a ek olarak mimar ve mühendis Kurt Wulzinger'in (1886-1948) oryantalist Theodor Menzel (1878-1939) ile birlikte 1909'da ziyaret ettiği ve Eskişehir'deki Seyyid Gazi Tekkesi, ikisinde de büyük bir merak uyandırmış ve bundan hareketle yöredeki Bektaşilerle tanışmışlardır.[34] Wulzinger, ziyaret ettiği ve tekkenin yanındaki iki komşu tekkenin mimarisi ve inşası hakkında ayrıntılı bir çalışma yapmış ve yörenin

28 Edwin Pears, *Turkey and its People*, Londra, 1911, s. 304 vd.

29 Richard Davey, *The Sultan and his Subjects*, 2. baskı, Londra, 1907, s. 65.

30 Rudolf von Sebottendorf, *Orientalische Magie. Eine Skizze aus der Praxis der Magie des Orients*, Leipzig, 2008 (ilk baskı 1925), s. 23.

31 John P. Brown, "The Mystical Principles of Islamism. Or, a Lecture on the Dervishes", *The Freemasons Magazine and Masonic Mirror*, 218 (1863), s. 173-176, burada, s. 173 vd.

32 Rudolf Tschudi, "İstanbul'daki Tekkeler", Georg Jacob, *Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen*, Münih, 1909, s. 51.

33 *A.g.y.*, s. 51 vd.

34 Karl Wulzinger, *Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens*, Berlin, 1913; Menzel, Theodor, "Das Bektasi-Kloster Seyyid-i Ghazi", *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, 28 (1925), s. 92-125. Jacob'un tekke ziyaretiyle ilişkisi dahilinde bkz. Wulzinger, *Drei Bektaschi-Klöster*, s. 1.

Bektaşilerinin ve tekkelerin kutsal mekânlarının resimlerini yayımlamıştır.[35] Yıllar sonra (1925) Menzel, adı geçen tekkede Bektaşilerle karşılaşmalarını ve bunun sonucunda ortaya çıkan gerilimleri aktarmıştır.[36] İtalyan-Osmanlı Trablusgarp Savaşı bağlamında Menzel, "Avrupalılara karşı bir ruh hali" gözlemlediğini iddia etmiştir. Bu iddia uyarınca Bektaşi babası yüzeysel olarak bir "şark dostluğu" sergilemiş olsa da, "perde arkasından" Alman misafirleri kaldıkları tekke mülkünden uzaklaştırmaya çabalamıştır.[37]

Frederick W. Hasluck, Bektaşilerle çeşitli karşılaşmalara da değinmiştir. Oxford dinler uzmanı Richard M. Dawkins (1870-1955) ile yaptığı yazışmalarda, Hasluck'un araştırmaya dönük ilgi alanları temelinde Bektaşilerle hedefli temaslar kurma çabaları iyi bir şekilde açıkça izah edilebilir. Hasluck, Şubat 1915'ten itibaren Dawkins'e Bektaşilik hakkında daha fazla bilgi edinmek için Bektaşilerle temas kurma niyetini ifade etmiştir.[38] Şubat'ı takip eden aylarda Hasluck, giderek artan bir şekilde Dawkins'e Bektaşilerle olan tanışıklıklarını ve tekke ziyaretlerini anlatmıştır.[39] Orada Hasluck, dervişleri iletişim kurmaktan memnun ve çok arkadaş canlısı kimseler olarak nitelendirmiştir.[40] Sonraki yıllarda Bektaşilerle ilişkisini sürdürmüş, tekkelerini neredeyse hiçbir Batılı gezginin yapmadığı kadar sık ziyaret etmiş, örneğin Arnavutluk'taki Tomor Dağı festivallerine katılmıştır. Hasluck için kişisel karşılaşmalar Bektaşi evliyalarının ve ziyaretgâhların kültürel müphemiyetleri hakkında yenilikçi sonuçlar çıkarabildiği merkezî bir kaynak olmuştur.[41]

Aynısı, monografisi ile günümüzde de yaygın olan Bektaşilik üzerine en nitelikli eserlerden birisini yazan misyoner öğretmen John K. Birge için de geçerlidir. Birge, eserini 1937 yılına kadar yayımlamamasına rağmen, Türkiye'de misyonerlik çalışmalarına ve Bektaşilik üzerine araştırmalarına halihazırda 1910'ların başında başlamıştır.[42] Hasluck örneğinde olduğu gibi, onun Bektaşiliğe ilişkin ayrıntılı tasvirlerinin çoğu kişisel tanışıklıklara dayanır: Birge eserinin önsözünde, feylezof Rıza Tevfik gibi nasipli Bektaşiler, Salih Niyazi Dedebaba ve Arnavutluklu diğer başka Bektaşi babalarına teşekkür

35 *A.g.y.*, s. 32-35.

36 Menzel, "Seyyid-i Ghazi", s. 92 vd.

37 *A.g.y.*, s. 93.

38 Frederick W. Hasluck, *Letters on Religion and Folklore*, der. Margaret M.H. Hasluck, Londra, 1926, s. 3.

39 *A.g.y.*, s. 4-7.

40 *A.g.y.*, s. 7.

41 *A.g.y.*, s. 63 vd., 72-74.

42 Birge, 1913 yılında İzmir'deki Uluslararası Smyrna Koleji'nde öğretmen olarak işe alınmış ve ardından Türkçe eğitimi almaya başlamıştır. İlerleyen yıllarda Misyoner Topluluğu için düzenli olarak raporlar yazarak Türkçe yayıncılık faaliyetlerine devam etmiştir. *Zamanın Türk Edebiyatı Üzerine Bazı Yorumlar* isimli eseri gibi diğer başka eserleri için bkz. John K. Birge, *Some Comments on Current Turkish Literature*, ABC 77.1, Box 9, Folder 8.17, Birge, Mr. and Mrs. John K.

etmiştir.[43] Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde kendisiyle bilgi paylaşan veya yanlış varsayımları düzeltmesinde yardımcı olan "Bektaşi dostlarından" *Bektashi friends* da söz eder.[44] 1920'lerin sonunda, Osmanlı çalışmaları uzmanı ve Türkolog Alman Franz Babinger (1891-1967), Tiran'ın kuzeyindeki Akçahisar'daki Bektaşi tekkesini birkaç kez ziyaret etmiş ve ziyaretlerinden hareketle tekkedeki Bektaşilerin sofra ayinlerine nasıl katıldığını anlatmıştır.[45]

Bektaşiler araştırmayla ilgili kültürel ilişkilerin birçoğunda sadece kaynak değil, aynı zamanda araştırmayı etkin bir şekilde düzenleyen ve ona katkıda bulunan kimseler olmuşlardır. Örneğin, Rumeli Hisarı Tekkesi'nden ünlü Nafi Baba'nın torunu Hüseyin Pektaş ile misyoner Theodor Faville, bir misyoner dergisine Bektaşilik tarihi, öğretisi ve diğer dinlerle ilişkisi hakkında ortak bir makale yazmışlardır.[46] Metin, Bektaşilik hakkındaki Batılı söylemlerin üzerinde anlam kazanan zemini açıklamış ancak aynı zamanda, çalışmanın başka bir yerinde gösterileceği gibi, bazı anlatılarla da çelişmiştir.[47] Bu muhtemelen makalenin yazım sürecine bir Bektaşi'nin kendisinin dahil olmasından kaynaklanır. Ayrıca Rıza Tevfik ile oryantalist Clément Huart (1854-1926) arasındaki işbirliği, o zaman dahilinde hem Bektaşilerin kendilerinin hem de Ulema ve Batılı yazarların Bektaşilik ile çok yakından ilişkili olduğu düşünülen bir tasavvuf hareketi olan Hurufilik hakkında bir monografi yazılmasına yol açmıştır.[48]

43 John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Hartford, 1937, s. 11.

44 *A.g.y.*, s. 72, dn. 2; s. 107, dn. 1. Ayrıca bkz. s. 122, dn. 1; s. 182, dn. 2.

45 Franz Babinger, "Bei den Derwischen von Kruja", *Mitteilungen der Deutsch-Türkischen Vereinigung*, 9 (1929), s. 148-149; Trix, Frances, *The Sufi Journey of Baba Rexheb*, 2. baskı, Philadelphia 2011, s. 50 vd.; Robert Elsie, "Der Islam und die Derwisch-Sekten Albaniens. Anmerkungen zu ihrer Geschichte, Verbreitung und zur derzeitigen Lage", *Kakanien Revisited*, 2004, s. 1-12, burada, s. 10. URL, http://www.kakanien.ac.at/beitr/fallstudie/RElsie2.pdf (28.05.2013 tarihli).

46 Theodore R. Faville ve Houloussi Y. Hussein, "The Bektashi Dervishes of Turkey", *MRW*, 33/10 (1910), s. 753-759.

47 Bkz. Üçüncü Bölüm.

48 Rıza Tevfik, *Mecmua-i Resa'il-i Hurufiyye. Ya'ni. Étude sur la religion des Houroûfîs*, der. Clément Huart, Londra, 1909. Her iki örnek de kültürel temasın başka bir boyutunu, yani Osmanlı İmparatorluğu dışında, örneğin Batı Avrupa'da gerçekleşen temasları gösterir. Bununla birlikte, Batı Avrupa'da çeşitli konaklamalar yoluyla kültürel temaslar ve ağlar kuranlar yalnızca entelektüel, nasipli Bektaşilerdi. Rıza Tevfik, Oryantalist Edwarde G. Browne ve Arnold Toynbee arasında gerçekleşen yazışmaların gösterdiği gibi, bilhassa İngiliz Şark araştırmacılarıyla bir uzmanlar ağı geliştirmiştir. Abdullah Uçman, *Rıza Tevfik'in Sanat ve Düşünce Dünyası*, İstanbul, 2011, s. 380-395. Zamanının birçok İstanbullusu gibi Hüseyin Pektaş da Paris Sorbonne'da okumuştur. Hüseyin Pektaş, *A Biographical Sketch*, 10.05.1951 tarihli. RCR, Additional I, Series V, Box 18. Rumeli Hisarı'ndaki tekkenin başına geçmeyi reddeden kuzeni Ali Nüzhet, Washington'da konsolosluk kâtibi olarak çalışmıştır. Ali Birinci, "Bir Bektaşî Babası. Dârülfünûn İngiliz Edebiyatı Müderrisi ve Maarifin İlk Tarihçisi. Mahmud Bey Baba", Taceddin Kayaoğlu (ed.), *Mahmud Cevad Ibnü'ş-Şeyh Nafi. Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı. XIX Asır Osmanlı Maarif Tarihi*, Ankara, 2001, s. xxxiv-l, burada, s. xlviii. Ayrıca Hasluck, hastalık nedeniyle İsviçre'de kaldığı sağlık merkezinde Klisura'dan bir Arnavut Bektaşi ailesiyle tanışmıştır. Hasluck, bilhassa Lozan'da büyük bir Arnavut-Bekta-

Kültürlerarası dostluklar

Araştırma düzeyindeki bu tanışıklıklar içerisinden zaman zaman bazı dostluklar gelişmiştir. Örneğin Birge, eserinde sözlü kaynak olarak gösterdiği bazı Bektaşilerden arkadaşları olarak bahsetmiş, Arnavutluklu Selami Cemali Baba'yı kendisinin "şerefli dostu" (*honoured friend*) olarak anmıştır.[49] Merzifon'daki Amerikan misyoner okulu Anadolu Koleji'nin müdürü George E. White da "Şii Türklerle" olan dostane ilişkilere sık sık vurgu yaparak Bektaşilerin yanı sıra Kızılbaş Alevilerinden de söz etmiştir.[50] Kuşkusuz, dostlukların ne kadar derin olduğu ve yazarların bu tür şeyleri ne ciddiyetle yazdığı sorusunu ortaya koyar. Ancak White'ın, Bektaşilerle birçok karşılıklı ziyareti, sohbeti ve beraber yemesinden hareketle yakın ve dostane ilişkiler kurmuş olduğu görünür: "Evlerinde yattım, sofralarında yemek yedim, türbelerini ziyaret ettim ve insanlarıyla uzun sohbetler ettim."[51] Bu alıntıdaki kimselerin Kızılbaş Alevileri mi yoksa Bektaşi mi oldukları belli değildir, ancak White'ın Merzifon'daki Bektaşi Piri Baba tekke babasıyla çektirdiği fotoğraftan hareketle mevzubahis grubun (aynı zamanda) Bektaşiler olduğu söylenebilir.

Aynısı 1971'de Boğaziçi Üniversitesi'ne dönüşecek olan İstanbul Amerikan Robert Koleji'nin müdürü George Washburn (1833-1915) için de geçerlidir. Washburn anılarında komşu Bektaşilerden bazılarını "benim özel arkadaşlarım" olarak adlandırır.[52] Washburn'un Rumeli Hisarı'ndaki komşu Bektaşi tekkelerinin başında bulunan Nafi Baba ile uzun yıllara dayanan bir dostluğu vardı. Mevzubahis kolejde bir süreliğine öğretmenlik yapmış ve Nafi Baba'yı da tanımış olan Alman gazeteci Friedrich Schrader (1865-1922), bu misyoner öğretmen ile Bektaşi arasında "muazzam" bir dostluk gözlemlemiştir. Bu dostluğun sebeplerini her iki insanın dinî görüşlerindeki örtüşmelere bağlamıştır: Kongregasyonalist ve üniteryen bir kimse olan

---

şi cemaatinin yaşadığını ve orada Arnavutluk'un bağımsızlığı için siyasi emellerini sürdürdüğünü bildirmiştir. Frederick W. Hasluck, Richard M. Dawkins'e 05.02.1918 tarihli mektup, TSL, F.ARCH.Z.DAWK.15 (3); aynı yazardan, Richard M. Dawkins'e 05.03.1918 tarihli mektup, TSL, F.ARCH.Z.DAWK.15 (3). Britanyalı Brailsford ayrıca seyahat etmeyi seven ve Hindistan'dan Batı Avrupa'ya, dünyanın yarısını dolaşan bir Bektaşi'den bahsetmiştir. Bu Bektaşi, Vatikan'da Papa ile bile görüşmeye çalışmıştır. Ancak uzun ve boş bir bekleyişten sonra Papa ile tanışamadan oradan ayrılmıştır. Brailsford, *Macedonia*, s. 247 vd. Ancak bu karşılaşmalarda adı geçen kişilerin Bektaşi kimliğinin fazla bir önemi yoktur. Bu, söz konusu kişilerin kültürel temaslarda Bektaşi olarak görünmediği ve karşılarındaki kimseler tarafından da öyle algılanmadığı anlamına gelir.

49 Birge, *The Bektashi Order*, s. 107, dn. 1. Ayrıca bkz. s. 72, dn. 2; s. 122, dn. 1; s. 182, dn. 2.

50 White, *The Shia Turks*, s. 236.

51 *A.g.y.*, s. 226.

52 George Washburn, *Fifty Years in Constantinople and Recollections of Robert College*, Boston, 1911, s. 230 vd.



Fotoğraf 1. Misyoner George E. White'ın Piri Baba tekke babası ailesiyle birlikte Merzifon'daki fotoğrafı, 1908. White: *The Shia Turks*, s. 226.

Washburn teslis düşüncesini reddetmekle, Schrader'a göre Bektaşi babasıyla aynı doktrinel temeli paylaşıyordu: "Çünkü her ikisi de 'doğurmayan ve doğrulmayan' tek bir Tanrı'ya inanıyordu."[53]

Robert Kolej ile Rumeli Hisar tepesindeki komşu Bektaşi tekkesi arasındaki ilişkiler uzun süre devam etmiştir. Kolej ve Bektaşi tekkesi, 1877 gibi erken bir tarihte Nafi Baba'nın tekkesinden koleje arazi devretmesiyle etkileşime girmeye başlamıştır.[54] Bu ilk resmî etkileşimlerden sonra, kişisel ilişkiler de gelişmiştir: Nafi Baba, George Washburn'ün selefi ve Robert Kolej'in kurucu direktörü Cyrus Hamlin'e (1811-1900), kolejin kuruluşu adına hayırduası etmiş[55] ve onu bir kuraklık döneminde tekkeye, ortak dua etmeye çağırmıştır. 1869'da Hamlin'in bildirdiği üzere: "Geçen Cuma günü bazı dervişler, onlarla birlikte yağmur duası etmem için beni tekkelerine da-

53 Friedrich Schrader, "Robert College. Zum bulgarischen Frieden", *Nord und Süd*, 171/542 (1919), s. 165-169, burada, s. 167. Schrader burada Kuran'ın 112. suresi olan İhlas Suresi'nden bir alıntı yapar. Hartmut Bobzin (ed.), *Der Koran*, 2. baskı, Münih, 2015, s. 593.

54 *Memerandum of the Real Estate Owned by the Trustees of Robert College*, RCR, Series XVI, Box 107, 1901, s. 1.

55 *Report of the President*, 1902-1903, RCR, s. 15. URL, https://hdl.handle.net/2027/mdp.39015075967144, (11.08.2015 tarihli).

vet ettiler."[56] Ayrıca kolej üyeleri, tekkedeki yetkililerin cenazeleri gibi bazı özel etkinliklere de katılmışlardır.[57] Nafi Baba'nın ölümünden sonra gelen kuşak, Robert Kolej ile temaslarını sürdürmüş, hatta yoğunlaştırmıştır: Nafi Baba'nın torunu Hüseyin Pektaş, Robert Kolej'den mezun olan ilk Müslüman öğrencidir.[58] Washburn ve diğer öğretmenler, "ilk Türk mezun" Hüseyin Pektaş'ın başarılı performansını takdirle karşılamışlardır.[59] Hüseyin Pektaş mezun olduktan sonra 1903 yılında Paris Sorbonne'da okumuş, 1911'de Robert Kolej'e Türkçe öğretmeni olarak dönmüş ve bu faaliyeti yaklaşık 20 yıl boyunca sürdürmüştür. Akabinde 1935'te müdür yardımcılığına atanmış ve 1951'e kadar görevine devam etmiştir.[60] Görev teslîminde kolej yönetimi kendisini şu sözlerle emekliliğe uğurlamıştır: "Tavsiyeleri ve sadık bir şekilde yürüttüğü hizmet çok özlenecek [...], zira emekliliğiyle boşalan yerini kimse dolduramaz."[61]

Rumeli Hisarı Tekkesi, Robert Kolej ile olan ilişkilerin ötesinde Avrupalılar için de bir bağlantı noktasıydı. Alman Şark uzmanı Hermann Thorning (d. 1889), 1913 tarihli tezinde Rumeli Hisarı'ndaki Bektaşi tekkesinin mensubu olan ve kendisini Bektaşi öğretileriyle tanıştıran arkadaşı "Cemal Efendi" hakkında yazmıştır.[62] Thorning, tezinde bilhassa Bektaşilerin ikrar erkanındaki tığbent ayinine yoğunlaşmıştır. Şöyle yazar:

> Rumeli Hisarı'ndaki Bektaşi manastırından (Bektachikloster) arkadaşım Cemal Efendi bana şöyle bir ip göstermişti (Strick) [...] İp manastırda tutulup, dış dünyada bir değer edinmesinden korunur. Cemal Efendi bu yüzden benim ona sahip olma isteğime riayet etmemiştir.[63]

Rumeli Hisarı Tekkesi'nden bir Cemal veya Cemal Efendi adında bir kimse bilinmiyor. Thorning, Cemal ve Cevad isimlerini karıştırmış olabilir; ikinci isim, yani Cevad, Nafi Baba'nın oğlu ve ölümünden sonra tekkenin başına geçmiş kişidir.[64]

---

56 Harold L. Scott, *Historical Writings. Unfinished History of Robert College*, RCR, Series XIII, Box 53, Folder, s. 13.

57 ABD'li fotoğrafçı Edgar J. Fisher'ın (1885-1968) birkaç fotoğrafı, Robert Kolej üyelerinin 1922'de Bektaşi "İbrahim Matschi"nin cenazesine katıldığını belgeler. Edgar J. Fisher, *Funeral of Ibrahim Matchi. Bektashi Notable*, 16 17.10.1922 tarihli, Harvard Fine Arts Library, Special Collections.

58 Hüseyin Pektaş, *A Biographical Sketch*, 10.05.1951 tarihli. RCR, Additional I, Series V, Box 18.

59 Washburn, *Fifty Years in Constantinople*, s. 290 *Report of the President of Robert College of Constantinople*, RCR, 37 (1899-1900), s. xxv.

60 Hüseyin Pektaş, *A Biographical Sketch*.

61 *A.g.y.*

62 Hermann Thorning, *Beitrage zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von Bast Madad et-Taufiq*, Berlin, 1913, s. 14, 71 vd., 144.

63 *A.g.y.*, s. 144.

64 Günay Kut ve Edhem Eldem, *Rumelihisarı Şehitlik Dergâhı Mezar Taşları*, İstanbul, 2010, s. 64 vd.

Özellikle Piri Baba Tekkesi'nde White ile Bektaşiler arasındaki ve Washburn ile Nafi Baba arasındaki dostluklar, kısa süreli tanışıklıkların ötesine geçmiş uzun süreli dostluklar gibi görünür. Her iki örnek de kuraldan ziyade istisna olsa bile, diğer kültürel temaslar Bektaşi tekkelerindeki misafirperver konaklamalara ve uyumlu kültürel ilişkilere tanıklık eder. Seyyid Gazi Tekkesi'ndeki Menzel ve Würzinger örneğinde olduğu gibi, savaş durumları gibi daha büyük siyasi olaylar bağlamına yerleştirilmesi gereken sadece birkaç gergin ve çatışma yüklü temas bulunur. Doğrulanabilir kültürel temasların çoğunda, ilgili kültürün sınırları korunmuş olsa da, yine de kültürlerarası içten ve bazen dostane etkileşimler yaşanmıştır. Bununla beraber bazı durumlarda kültürel ilişkiler, inanç değişimleri şeklinde kültürel sınırların ötesine geçmiştir.

Kültürel temastan inanç değiştirmeye?

Tasavvufun Batı kanadından keşfedilmesiyle birkaç Avrupalı da bazı tarikatlara katılmıştır. En belirgin örnekler İsveçli Ivan Aguéli (1869-1917), İsviçreli Isabelle Eberhard (1877-1904) ve Kuzey Afrika'daki tarikatlara katılan Gelenekselçi Ekol'ün Fransız kurucusu René Guénon'dur (1886-1951).[65] Aguéli, Eberhard ve Guénon ile aynı dönemde Bektaşi olmuş olan Baron Rudolf von Sebottendorf bu mevzubahis ün salmış kişilerle karşılaştırılabilir. Devamında bütün bir bölüm Sebottendorf'un ilginç kişiliğine ayrılmıştır. Araştırmanın zaman dilimi içerisinde bir Avrupalının nasip alma girişimine dair bir başka münferit kanıt, Türkçe kaynaklarda Almanca olarak "Herr Hofman" ismiyle geçen Belçikalı bir diplomat vakasında mevcuttur.[66] Görünen o ki kendisi, 20. yüzyılın başlarında İstanbul'daki Çamlıca Tekkesi'nin başındaki Ali Nutki Baba'ya Bektaşi olmak istediğini dile getirmiştir. Ali Nutki Baba, Belçikalının Müslüman olmasını koşut getirmiş, muhtemelen bu yüzden de ikrar erkanı gerçekleşmemiştir.[67]

Tersine, yani Batılı misyonerler aracılığıyla Osmanlı İmparatorluğu'na getirilen, Bektaşilerin inanç değiştirip Hıristiyanlığa geçmesi durumları da yaşanmıştır. Hıristiyan misyonerlerle kurulmuş çeşitli temasların gösterdiği gibi, Batı Avrupa ve bilhassa Kuzey Amerika misyoner toplulukları, 19. yüzyıl-

65 Mark J. Sedgwick, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford, 2004, s. 59-67, 74-80 [Mark J. Sedgwick, *Modern Dünyaya Karşı. Gelenekselcilik ve Yirminci Yüzyılın Gizli Tarihi*, çev. Şamil Öcal, İstanbul, 2016]. Guénon ve Aguéli Şazeli, Eberhardt ise Kadiriye tarikatına katılmıştır.

66 Vahit Lütfü Salçı, "Türkleşmiş Hıristiyan Bektaşi Şairler. (Papa Yero) Raif", *Yücel*, 8/47 (1939), s. 254-257, burada, s. 255.

67 *A.g.y.* Büyük çabalara rağmen, bu nasip alma girişimi hakkında daha fazla bilgiye erişilememiştir.

dan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nda birçok faaliyette bulunmuşlardır. Cizvitler ve Kapusenler gibi Katolik misyoner toplulukları Osmanlı İmparatorluğu'na girmenin yolunu bulmuş olsalar da, Alman misyoner Johannes Lepsius (1858-1926) tarafından kurulan Deutsche Orient-Mission ve daha önemlisi American Board of Commissioners for Foreign Mission (ABCFM) gibi Protestan kurumlar çok daha üstündü. American Board of Commissioners for Foreign Mission (ABCFM) örneğin Anadolu'da ve Balkanlar'da çeşitli okulların kurulması yoluyla, kendi Hıristiyanlık ve medeniyet düşüncelerini Osmanlı İmparatorluğu'nda yaymayı amaçlamıştır. Hastaneler yapmak gibi hümanitaryan faaliyetleriyle de bu misyoner gruplar Osmanlı İmparatorluğu'ndaki nüfusla temas kurmuşlardır.[68]

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yasal durum sebebiyle misyoner toplulukların sadece gayrimüslim dinî grupları kendi dinine döndürmelerine müsaade edilmiştir. Her ne kadar asıl ilgileri imparatorluktaki Ortodoks ve Ermeni Hıristiyanlar olsa da, İslâm'daki nonkonformist dinî kültürlerini keşifleriyle birlikte Hıristiyanlığı bu gruplara da yayma fırsatını görmüşlerdir. Örneğin 1850'lerden itibaren Doğu Anadolu'daki Kızılbaş Alevilerine odaklanmışlardır. Ayfer Karakaya-Stump ve Hans-Lukas Kieser, ABD misyonerlerinin Kızılbaş Alevilerine yönelik ilgilerini halihazırda detaylı bir şekilde çalışmışlardır.[69] Her iki yazar da, Hıristiyan misyonerler ile Aleviler arasında gerçekleşen karşılıklı ziyaretlere ek olarak, muhtemelen bazı Alevilerin bireysel olarak Protestan olmasına yol açan her iki grup arasında uzun süreli ve dostane ilişkiler olduğunu göstermiştir.[70] 1850'lerin ortalarında ABCFM'nin yayın organı, Alevi lider Ali Gako ve Harput'taki cemaatinin inancının değiştirilmesi hakkında kapsamlı bir haber yapmışlardır.[71]

Takibinde Kızılbaş Alevileriyle inanç akrabalığı olan Bektaşiler misyo-

---

68 Osmanlı İmparatorluğu'ndaki farklı misyoner topluluklar, onların imparatorluktaki dağılımları, misyoner fikirleri ve farklı dönemlerde Osmanlı Devleti ile yaşadığı sorunlar konuları için bkz. Hans-Lukas Kieser, *Der verpasste Friede. Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei, 1839-1938*, Zürich, 2000, s. 45-62, 134-139, 163-192, 278-358; Zeynep Türkyılmaz, "Anxieties of Conversion. Missionaries, State and Heterodox Communities in the late Ottoman Empire", yayımlanmamış doktora tezi, University of California, Los Angeles, 2009.

69 Kieser, *Der verpasste Friede*, s. 69-78, 382-394; Ayfer Karakaya-Stump, "The Emergence of the Kızılbaş in Western Thought. Missionary Accounts and their Aftermath", David Shankland (ed.), *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia. The Life and Times of F.W. Hasluck, 1878-1920*, 1. cilt, İstanbul, 2004, s. 329-353.

70 *A.g.y.*, s. 336-344.

71 *A.g.y.*, s. 340-344; Kieser, *Der verpasste Friede*, s. 72 vd. Misyonerlerin raporları doğal olarak Ali Gako'nun din değiştirmesinin nedeni olarak mahkûmiyetini gösterse de, pragmatik nedenler de en az bir o kadar makul görünür, 1850'de Osmanlı Devleti tarafından tanınan ve kabul gören "Protestan Milleti"nin bir üyesi olarak ayrımcılığa uğrayan Kızılbaş Alevilerine yasal haklar tanınacaktı. Karakaya-Stump, "The Emergence of the Kızılbaş in Western Thought. Missionary Accounts and their Aftermath", s. 343.

nerlerin ilgi odağı haline gelmiştir. Oryantalist Edward G. Browne'a (1862-1926) göre misyonerlerin kendi dinlerini yayma girişimleri, Hıristiyan misyonerler ve Bektaşiler arasındaki dostane ilişkiler temeli üzerine inşa edilebilirdi:

> Konstantinopolis'i veya Türk İmparatorluğu'nun diğer bölgelerini açık gözlerle ziyaret eden herkes bu tarikata [Bektaşiliğe, CK] aşinadır. Onlar Hıristiyanlara ve hatta Hıristiyan misyonerlere karşı genellikle alışılmadık bir dostluk gösterirler.[72]

ABCFM'nin Balkanlar Departmanı'na bağlı olan ve esas olarak Arnavutluk'ta misyonerlik görevini sürdüren Phineas Kennedy (1867-1963) ve Telford Erickson (1867-1966), Bektaşilerle dostane ve sempatik ilişkiler sürdürmüştür. Bektaşileri, Sünni İslâm'a karşı ve Hıristiyanlığa benzer liberal bir inanç olarak algılamaları, onların, Bektaşilerin "Muhammedçiliğin Protestanları" (*Protestants of Mohammedanism*) olduğunu ve muhtemelen Hıristiyan vahiylerine açık olabileceğini varsaymalarına yol açmıştır.[73] Erickson Bektaşilerin, Hıristiyan misyonerlere sayısız görüşmelerinde daima "çok arkadaş canlısı ve samimi [...] ve bir hayli sempatik" olduğunu kaydetmiştir.[74] Hatta bazılarının "Tanrı'nın krallığına" yakın olduğunu bile beyan etmiştir.[75] Söz konusu misyonerden birisi olan Phineas'ın eşi Viola Kennedy, Arnavutluk'un güneyindeki Permedi'deki kadın Bektaşileri Yeni Ahit'e çok meraklı ve açık fikirli kimseler olarak tanımış ve bu nedenle Bektaşilerin onu hemen köylerinde bir öğretmen olarak tutmak istediklerini söylemiştir.[76] Viola Kennedy gibi kimliği belirlenemeyen bir Amerikalı misyoner, Bektaşiliği "Protestan Hıristiyanlığı'nın gelişimi için gelecek vaat eden bir alan" olarak görmüştür.[77] Ayrıca, adından da söz edilmeyen başka bir ABD misyonerinin raporuna göre Bektaşiler, misyonerlerin "kutsal kitaplarını" halka dağıtmalarını desteklemişlerdir.[78] Bunu inançlarından mı, nezaketlerinden mi yoksa metnin içeriğini bilmeden mi yaptıkları bilinmiyor.

---

72 Edward G. Browne, "Further Notes on the Literature of the Hurufis and their Connection with the Bektashi Order of Dervishes", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 39/3 (1907), s. 533-581, burada, s. 534.

73 Telford Erickson, *Annual Report*, 29.04.1910 tarihli, ABC 17.8, v.1, s. 1-7, burada, s. 4.

74 *A.g.y.*

75 *A.g.y.*

76 Phineas Kennedy'nin eşinin mektubunda böyle tarif edilmiştir. Phineas Kennedy, *Souring in Harvest-Time*, 02.09.1920 tarihli, ABC 17.8, v. 7, 9. Mektup, s. 1-12, burada, s. 9b-10b.

77 "Religious Thought and Activity", *Record of Christian Work*, 32/10 (1913), s. 617-625, burada, s. 625. Muhtemelen aynı dergide başka bir kanıt bulunamadığından, adı geçen yazar bu alanı incelemeye devam etmemiştir.

78 "The Society's Work in Foreign Lands. Levant", *Annual Report of the American Bible Society*, 97 (1913), s. 315-333, burada, s. 327 vd.

Misyonerlerin Bektaşileri (aynı Kızılbaş Alevileri gibi) Protestanlığa döndürme ya da Bektaşilerin Protestanlığa katılma niyetlerine yönelik herhangi bir açık girişim yok denecek kadar azdır. Ancak 1888'de Sivas vilayetinden saraya gelen bir şikâyet mektubunda şöyle geçer:

> Sivas havalisinde vaki bazı nevahi ahali-i İslâmiyye (İslâm halklarının bazı çevreleri) ve Bektaşiyyenin Protestanlu tebdil-i mezheb etmekde (Protestant mezhebine geçmek) oldukdan istihbar olunurak (haber alınmak) bu babda tahkikat ve tedkikat (araştırma ve soruşturma) lazım.[79]

Söz konusu bölgede, Albert Hubbard'ın (1841-1899) yönetiminde temsil edilen ABCFM misyoner topluluğu, başta Bektaşiler ve Kızılbaş Alevilerine olmak üzere yörenin Müslümanlarına muhtemelen Yeni Ahit'in Türkçe tercümelerini içeren kitaplar dağıtmak suretiyle Protestan öğretilerini yaymaya çalışmıştır. Çok açık olmamakla beraber anlaşıldığı üzere bu çaba meyvesini verecekti ve söz konusu Bektaşiler Protestanlığa girmek üzereydiler. Ancak bu duruma karşın devlet, Bektaşileri Sünni ve müteşerri bir İslâm anlayışına doğru çevirmek amaçlı *mektepler* açmıştı.[80] Bu, II. Abdülhamid yönetiminin tolere ettiği inançlardan sapan diğer gruplara karşı aldığı önlemlerden birisiydi.[81] Ayrıca Hubbard'ın Dr. Clark'a yazdığı bir mektupta, bahsi geçen şikâyetten birkaç ay sonra, bir "Muhammedçi"nin Hıristiyanlığa geçtiği yazar.[82] Müslümanların ve Ermenilerin beraber yaşadığı ancak yeri saptanamayan bir köyün Ermenileri, kendisine aynı köydeki Müslümanların Hıristiyanlığın üstünlüğünü kabul ettiklerini söylemişlerdi. Yörenin Ermenilerine göre, bu Müslümanlardan biri şunları itiraf etmişti: "Hasılı erkanı biz Müslümanlar, Hıristiyan doktrinlerinizin doğru olduğunu pek iyi biliyoruz, ancak onları kabul etmek iştahımıza ve zevklerimize uymuyor."[83] Bu hadisenin sonrasındaki ilerleyen süreçte Hıristiyan yorumu Protestanlıkta somutlaştırılmıştır. Bu kabul neticesinde Müslümanlardan biri Protestan Hıristiyanlığı kabul etmiştir. Ancak mektubun da gösterdiği gibi, Hubbard bu din değiştirme bilgisini sadece Ermeni köylülerinden edinmiştir, yani eğer bu din değiştirme, önceden bahsi geçen din değiştirme ise, o bu

---

79 BOA, Y.PRK.ASK.43.104, 12.01.1888, 1.

80 Bkz. Fahri Maden, *Bektaşilerin Serencamı*, İstanbul, 2012, s. 25.

81 Yüzyılın başında Güneydoğu Avrupa'daki sözde kripto-Hıristiyanlar üzerine bkz. Nathalie Clayer, "Religious Pluralism in the Balkans during the Late Ottoman Imperial Era. Towards a Dynamic Model", Rhoads Murphey (ed.), *Imperial Lineages and Legacies in the Eastern Mediterranean. Recording the Imprint of Roman, Byzantine and Ottoman Rule*, Londra vd., 2017, s. 101-114, burada, s. 106.

82 Albert W. Hubbard, Dr. Clark'a 30.03.1888 tarihli bir mektup, ABC 16.9.3, v. 14, Microfilm-Reel 602, Mektup 208, s. 1-8, burada, s. 5 vd.

83 *A.g.y.*

işe dahil olmamıştır. Buna rağmen, Protestanlığa geçen Kızılbaş Alevisi Ali Gako olayı da Protestanlığa geçişlerin misyonerlerle dolaylı temaslar yoluyla gerçekleştiğini de gösterir. Çünkü söz konusu Ali Gako, Protestanların öğretilerini ilk olarak Ermenilerden öğrenmiştir. Ermeniler de bu bilgileri misyonerlerden edinmişlerdir.[84] Aynısına, bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak tartışılacak olan Johannes Awetaranian'ın din değiştirme öyküsünde de rastlanır. Bütün bunlardan hareketle, Sivas'taki bahsi geçen bu din dönüşümünün de gösterdiği üzere, karşılaştırılabilir dolaylı ilişkilerin yaşanmış olduğu düşünülebilir.

Buna karşın Hubbard'ın, nonkonformist Müslüman nüfusun bazı kısımlarını Protestanlaştırmaya doğrudan çaba sarf etmiş olması gerekir. Misyoner Hubbard, misyoner topluluğunun Türkçe yayımladığı bir eseri Kızılbaş Alevilerine ve bazı durumlarda da Bektaşilere dağıtmıştır.[85] Anlaşılan o ki, bu misyonerlik çabaları da kısmen başarı ile taçlandırılmıştır: 1894'te Sivas'ta yedek asker toplandığında Kızılbaş Alevileri "Protestan milleti"nden olduklarını iddia etmişlerdir.[86] Öte yandan bu dinî konumlanışın askerlik yapmamak gibi pragmatik sebepleri de mevcuttur, zira Jön Türkler iktidara gelene kadar gayrimüslimler askerlik hizmetinin dışında tutulmuşlardır.[87] Din dönüştürmeye dönük benzer güdüler başka bağlamlarda da kendilerini göstermişlerdir.[88]

Açıkça dinî inançlar temelli Protestan Hıristiyanlığına dönen bir Bektaşi olan Mehmed Şükri, bu konu özelinde iyi belgelenmiş tek örnektir. Kendisi, inancını değiştirdikten sonra Johannes Awetaranian adını almış ve bir Protestan misyoneri olmuştur.

Bektaşilikten Protestan misyonerliğine: Johannes Awetaranian

Johannes Awetaranian'ın hayatı ve eseri kuşkusuz bu eserde ele alınan en heyecan verici biyografilerden birisidir. Kendisi Sünni kökenli bir babanın ve Kızılbaş bir annenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş, babasıyla birlikte nasip alıp Bektaşi olmuştur; bunu takiben Doğu Anadolu'da bir cemaatin mollası olmuş ve sonunda, Protestan Hıristiyanlığının yolunu bulmuş, Hıristiyanlığın katı bir savunucusu haline gelmiş ve farklı misyoner gruplar içeri-

84 Kieser, *Der verpasste Friede*, s. 72 vd.

85 BOA,Y.PRK.UM.30.85,11.10.1894.

86 *A.g.y.*

87 *A.g.y.* Maden, *Bektaşilerin Serencamı*, s. 26.

88 Yine, askerlik hizmeti reddinin yanı sıra sosyo-ekonomik çıkarları temelli din değiştiren kripto-Hıristiyanlarla burada bir paralellik kurulabilir. Türkyılmaz, *Anxieties of Conversion*. Clayer, "Religious Pluralism", s. 104 vd.

sinde çalışmış bir misyoner olarak din bilgilerini "kardeşlerine, Muhammedçilere"[89] sebat içerisinde aktarmaya çaba göstermiştir.

Yaşam öyküsünün büyük bir kısmı, başlangıçta misyoner dergisi *Der Christliche Orient* (*Hıristiyan Şark*) için makale biçiminde yazdığı ve daha sonra 1905'te kitap halinde yayımlanan *Hıristiyan Olan Bir Muhammedçinin Hikâyesi* adlı otobiyografik yazılarına dayanarak açıklanabilir. Kitabın başka bir baskısı 1930'da yayımlanmış ve ölümünden sonra hayatının son yıllarını içerecek şekilde genişletilmiştir.[90] Eser, yazarın din değiştirmekle Hıristiyan inancına giden yolunu, teleolojik bir anlatı içerisinde anlatan etkin bir misyonerin betimleyici açıklamalarını içerir. Öte yandan, birkaç duygusal din değiştirme tasviri dışında biyografi çok nesnel bir tavırla yazılmıştır. Awetaranian'ın uzun yıllar boyunca mensubu olduğu Alman Şark Misyonerliği (Deutsche Orient-Mission)'nin belgeleri, Awetaranian'ın otobiyografik ifadeleriyle büyük ölçüde örtüşür.

Johannes Awetaranian, Erzurum'da dünyaya gelmiştir. Doğduktan sonra kendisine verilen isim Muhammed Şükri'dir.[91] Annesi Alevi bir dedekızıydı ve böylece seyyit soyundan geliyordu.[92] Annesi erken yaşta öldüğü için Awetaranian otobiyografisinde ağırlıklı olarak babasıyla olan ilişkisine değinmiştir: Babası İslâm'ın çeşitli gruplarında mutluluğu ve gerçeği arayan dindar bir kişi olarak anlatılır: Kendisi başlangıçta müteşerri bir Sünni idi, ancak kendisine ne şeriat kurallarına titizlikle uyulması mümkün görünmüş ne de bunun ona umut ettiği ruhani kurtuluşu getirmiş olmasından İslâm'ın bu yorumundan uzaklaşmıştır. Bunun üzerine çeşitli tarikatlara katılmış ve nihayet Bektaşilikte kendisini en azından bir süreliğine tatmin edecek bir inançsal hitap bulmuştur.[93] Böylece yalnızca baba değil, oğul da Bektaşi olmuş, onunla beraber birçok Bektaşi tekke ve mezarı-

---

89 Johannes Awetaranian, *Geschichte eines Muhammedaners der Christ wurde. Die Geschichte des Johannes Awetaranian*, Grosslichterfelde-West, 1905, s. 136.

90 *A.g.y.* Ölümünden sonra yayımlanan ikinci baskısı, aynı yazardan, *Die Geschichte eines Mohammedaners, der Christ wurde*, der. Richard Schäfer, 2. baskı, Potsdam, 1930, URL, https:// web.archive.org/web/20080324163154/http://members.aol.com/Avetaranian/1930/Titlebild.html (11.11.2016 tarihli).

91 Awetaranian, otobiyografisinde, insanların hâlâ ona zulmetmesi ve din değiştirdiği için onu ölümle tehdit etmeleri gerekçesiyle doğum yerini gizlemiştir. Awetaranian, *Geschichte eines Muhammedaners*, s. 5, dn. 1. Ancak başka kayıtlar onun Erzurum'da doğduğunu belgeler. Gabriel Goltz, "Von Potsdam nach Plovdiv. Die Islam-Mission als Aufgabe der Deutschen Orient-Mission", Rolf Hosfeld (ed.), *Johannes Lepsius - eine deutsche Ausnahme. Der Völkermord an den Armeniern, Humanitarismus und Menschenrechte*, Göttingen, 2013, s. 227-247, burada, s. 233.

92 Awetaranian, *Geschichte eines Muhammedaners*, s. 8.

93 Bektaşilik aracılığıyla normal şartlarda endogam evlenen Kızılbaş Alevilerinden bir kadınla evlenmiştir. Bundan, Awetaranian'ın annesinden görme engelli olarak bahsetmesinin ve babasının o zamanlar "evlenilmesi" zor olan kör bir kadınla evlenmesinin, cemaate kabul edilme hususunda bir önkoşul olarak görüldüğü anlaşılmalıdır. *A.g.y.*, s. 7.

na gitmiş ve Anadolu'daki Kızılbaş Alevileri gibi çeşitli Bektaşilerle canlı bir ilişki sürdürmüştür.[94]

Johannes Awetaranian'ın Alevi ve Bektaşi çevrelerinde sıklıkla anlatılan ayinler, öğretiler ve efsaneler konusundaki bilgili ve ayrıntılı açıklamaları, onun babasının inancıyla yoğun bir şekilde ilgilendiğini doğrular. Kendisi cem erkanlarının sürecini ve unsurlarını ayrıntılı ve çok doğru bir şekilde anlatmıştır.[95] Virani Baba, Yemini veya Kaygusuz Abdal gibi yazarların Bektaşi geleneğinden gelen çeşitli yazıları incelemiş ve bu eserlerde anlatılan anekdotları açıklamıştır.[96] Bu nedenle konu üzerine olan düşüncelerini de kanıtladığı haliyle Awetaranian, Bektaşi edebiyatını çok iyi bilmekle birlikte bilfiil ayinlere de katılmıştır.

Ancak Awetaranian, sözlerinde Bektaşi ve Kızılbaş Alevileri arasında çoğunlukla bir ayrım yapmamıştır. Biyografinin bir bölümünde babasının "Bektaşi dervişlerine" katıldığını açıkça belirtmesine rağmen, daha sonraki süreçte çoğunlukla "yol oğlu" diye anılan kimselerden bahsetmiştir.[97] Yol oğlu, bugün Bektaşileri tanıtan, yaygın olarak bilinen bir isimdir.[98] Ancak Awetaranian bu ismi daha çok Kızılbaş Alevilerinin karakterindeki toplulukları nitelemek maksadıyla kullanmıştır.[99] Erzurum'daki bu cemaatin Hacıbektaş'taki Çelebi ailesine bağlı bir Kızılbaş grubu olmuş olması muhtemeldir. Awetaranian'ın bu cemaate Sünni olarak doğmuş olan babası, anlaşıldığı üzere yöredeki Kızılbaş gruplarının da kabul ettiği ikrar erkanından geçerek Bektaşi olmuştur. Awetaranian da (o zamanki ismiyle Muhammed Şükri) nasip alıp Bektaşi olmuştur. Zira babasının nasipli bir Bektaşi oluşu ve kendisinin ikrarı üzerine bir Bektaşi, annesinin seyyit soyundan gelen bir Kızılbaş Alevisi olması yoluyla da bir Kızılbaş Alevisiydi.[100]

Awetaranian'ın Hıristiyanlığa olan ilgisi, "yol oğlu"nun dinî yaşam tarzı hakkındaki ilk şüphelerinden önce başlamıştır. Bilhassa tekkelerdeki uyuşturucu kullanımı, onu bir hayli rahatsız etmiştir.[101] Gerçekten de haşiş tüketimi, Awetaranian'ın da katıldığı bazı Bektaşi çevrelerinde yaygın olmuş

94 *A.g.y.*, s. 12-19.

95 Burada düşünceleri ağırlıklı olarak Kızılbaş Alevilerinin ayinleriyle ilgilidir. *A.g.y.*, s. 13-15.

96 *A.g.y.*, s. 17-19.

97 *A.g.y.*, s. 8-19.

98 Günümüzde yol oğlu terimi (ya da yol evladı), jenealojik temelli bel oğludan (veya bel evladı) farklı olarak öncelikle Babagan Bektaşilerini tarif etmek amaçlı kullanılır. Ancak bu terimin ne zamandan itibaren kullanıldığını veya Babagan ve Çelebiyan olarak yapılan son ayrımın o zamanı takip eden on yıllarda ne şekilde ortaya çıktığını bilmiyoruz.

99 *A.g.y.*, s. 13-15, 19-25.

100 Kieser, Awetaranian'ı Alevi olarak nitelemiş ancak ifadesini detaylandırmamıştır. Kieser, *Der verpasste Friede*, s. 283. Varolmayan ayrımın ana nedeni bu çalışmanın bir önceki bölümünde ele alındığı üzere muhtemelen bu bölgedeki iki grubun içiçe geçmesi temellidir.

101 Awetaranian, *Geschichte eines Muhammedaners*, s. 9.

olmalıdır.[102] Ancak, babasıyla beraber cemaatlerinde uzun zaman geçirdiği Kızılbaş Alevileri arasında kendisinin bir seyyit olarak gördüğü yüksek itibar ve bununla bağlantılı gurur, onu bir süre daha bu cemaatte tutabilmiştir:

> Böyle şeyler [Seyyitlik, CK] bence üzerine söz edilmeyi hak etmiyor, çünkü onlar esasında hiçbir şey değiller. Bunlar, İslâm ehlinin içine düştüğü batıl inanç ve önyargıları gösteriyor; Mesihsiz olduğum süre boyunca böyle boş şeylere inandım ve tam da bu soyum, beni uzun süre İsa'dan uzak tutmanın bir yolu olarak Şeytan'ın elindeydi. Ama beni özgür bırakan Kurtarıcı'nın adına hürmet olsun.[103]

Bununla birlikte, Awetaranian'ın Bektaşilik ve Aleviliğe yönelik tutumu diğer Müslüman akımlarla kıyaslandığında, ki özellikle Awetaranian İran'daki Şiiler hakkında kötü düşünür,[104] kısmen daha olumludur: Awetaranian Bektaşi şiir geleneğinin bazı şiirleri hakkında, onların "kısmen güzel manevi bir içeriğe sahip" olduğunu dile getirir.[105]

Kendi yazılarına göre esas dinî sarsıntı onun Yeni Ahit'i okumasını tetiklemiştir. Özellikle İncillerin en mistik yorumu olarak bilinen Yuhanna İncili onu bir hayli hayran bırakmıştır.[106] İncil ve Kuran'da İsa'nın Allah'ın oğlu ve peygamberi olmuş olmasına ilişkin karşıt iddialar, Kuran ile Yeni Ahit arasında bir uyumsuzluk yaratmış ve bu iki vahiyden sadece birinin doğru olabileceği kanaatine yol açmıştır. Aynı zamanda, babası da "yol oğlu"nun yolunu sorgulamış ve İslâm'da bulmayı amaçladığı hakikat arayışından vazgeçmiştir. "İçine doğduğumuz Sünni din boş ve yetersiz, dervişlerin öğretisi yanlış ve aldatıcı, yol oğlununkiyse saf değildir."[107] Dolayısıyla İslâm içerisinde sunulan tüm yollar ona tatmin edici gelmiyordu. Johannes Awetaranian diğer yazılarında da nihayetinde yegâne olasılık olarak kendi Protestan inançlarını aktarabilmek amaçlı, başlangıçta İslâm'ınkiler veya diğer Hıristiyan yorumları gibi diğer dinî temellerin meşruiyetini bozan *ex negativo* yolunu kullanmıştır.[108]

Awetaranian İslâm'daki dinî olasılıkları eleştirel bir şekilde inceleyip reddettikleri ölçüde, Yeni Ahit'in "doğruluğu" ve İsa'nın tanrısallığına olan inancı artmış, nihayetinde ne Hz. Muhammed'i Tanrı'nın bir elçisi olarak görmüş ne de Kuran'ı Tanrı'nın sözü olarak değerlendirmiştir. Awetaranian, Hıristiyan dinine uyumlanışının ilk safhasında kendisine gelen dinî so-

102 *A.g.y.*

103 *A.g.y.*, s. 8.

104 *A.g.y.*, s. 70-72.

105 *A.g.y.*, s. 14.

106 *A.g.y.*, s. 20-25.

107 *A.g.y.*, s. 26.

108 Kendisinin çıkardığı dergiden hareketle, *Şahidü'l-Hakayık*, aynı yazardan (ed.), *"Şahidü'l-Hakayık", Umur-ı Ruhaniyye ve Ahlâkiyyeye Dair Risaledir.*

ruları komşu Gregoryen Ermenilere yöneltmiş, ancak verilen cevaplardan tatmin olmamıştır. Bu temaslar üzerinden, son tahlilde dinî inancını Hıristiyanlık temelli pekiştirmesi beklenen Protestan Ermenileri ile tanışmıştır. Aslında Awetaranian, Protestan Hıristiyanlığı misyonerler aracılığıyla değil, en azından otobiyografisindeki açıklamalarından hareketle, Yeni Ahit'i okuyarak, kendi kendine keşfettiği görünür.[109] Önce İncil'i kendi başına okumuş, bu da sonrasında misyonerlerle tanışmasına vesile olmuştur.

Awetaranian'ın Hıristiyan dinine uyumlanışı üzerine "yol oğlu"nun tepkileri, en azından başlangıçta, dinî anlamda bir dahil edişe tanıklık etmiştir:

> Babamın mezarından eve döndükten sonra İncil'i açtım ve Yuhanna'yı okumaya başladım. Yanımda duran yol oğulları, İsa'nın Nikodim'e hitaben, "Sana doğrusunu, şüphesiz, doğrusunu söyleyeyim" sözünü işitince, "İsa bizden biri olmalı," dediler.[110]

Awetaranian'ın molla olarak etkin bir şekilde çalıştığı köyün dinî lideri, görüldüğü üzerine onu başka bir dine geçişi esnasındaki uyum sürecinde büyük ölçüde desteklemiş ve mevcut topluluk içindeki eleştirel seslere karşı savunmuştur.[111] Ancak en geç bir vergi memuru, ki Awetaranian molla olarak vergi toplamaktan sorumluydu, Awetaranian'ın Yeni Ahit'e olan ilgisine gücendiği ve bunun Osmanlı İmparatorluğu'nda resmî olarak ölüm cezasıyla cezalandırılan bir irtidat eylemi olduğuna hüküm getirdiği vakit, Awetaranian köyü terk etmek zorunda kalmıştır.[112]

Avetaranian, Protestan Ermeniler ve Amerikalı misyonerlerin yardımıyla Erivan'a, oradan da Tiflis'e gitmiş ve oradaki uzun uğraşlar ve kendisinin ısrarları sonrası 1885'te vaftiz edilmiştir.[113] O andan itibaren artık kendisine Muhammed Şükri değil, Johannes Awetaranian adını vermiştir: Johannes, çünkü Protestan bir Ermeni'nin kendisine kehanet ettiği gibi "Vaftizci Yahya (Johannes) Yahudiler için ne ise o da Müslümanlar için o olacak" ve Awetaranian, çünkü Awetaranian "İncil'in oğlu" ifadesinin Ermenicesidir.[114] Aweta-

---

109 Elbette bu, kutsal kitabın hakikati aracılığıyla oluşan kerametli kavrayışın bir stilizasyonu gibi de okunabilir. Ancak bu metnin yayımlandığı dönemde Müslümanlar arasında misyoner olarak etkin faaliyetler sürdüren Awetaranian'ın hayatını misyonerler aracılığıyla başarılı bir Hıristiyanlaştırma süreci olarak tasvir etmek de amacına uygun olurdu.

110 Awetaranian, *Geschichte eines Muhammedaners*, s. 29.

111 *A.g.y.*, s. 41-47.

112 Osmanlı İmparatorluğu'ndaki irtidat kanunlarının tarihi ve değişimi, bunların münferit uygulamaları ve Avrupalı diplomatların müdahalesi için bkz. Selim Deringil, *Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire*, Cambridge vd., 2012, s. 67-110.

113 Misyonerler, bir Müslüman olan Awetaranian'ın ısrar ettiği gibi umumi bir törenle vaftiz edilmesinin saldırganlığa ve düşmanlığa yol açacağından korkmuş ve bu nedenle vaftizini sık sık ertelemişlerdir. Awetaranian, *Geschichte eines Muhammedaners*, s. 46-65.

114 *A.g.y.*, s. 48-52.

ranian daha sonra Tiflis'te İsveçli misyoner gruplarına katılmıştır. Başlangıçta Hıristiyanlık eğitimini tamamlamak için 1886'da Stockholm'e kadar gitmiş ve ardından ilk misyonerlik faaliyetlerini sürdürdüğü Kaşgar'a yerleşmiştir.

İsveç Misyoner Topluluğu'nda birkaç yıl çalıştıktan sonra Awetaranian, Uygurcanın Kaşgar lehçesine çevirdiği İncil üzerine oluşan anlaşmazlıklar temelli toplulukla yollarını ayırmıştır.[115] Awetaranian, gerekli finansmanı ayarlamak adına 1897'de Londra ve Berlin'e gitmiştir. Yüzyılın başına kadar Almanya'da kalmış, burada dili ve Haziran 1900'de evlendiği müstakbel eşi Helene von Osterroht ile tanışmıştır.[116] İncil'in basımının ertelenmesi nedeniyle İsveç Misyonerler Derneği tarafından hayal kırıklığına uğrayan Awetaranian, Johannes Lepsius'un uzun yıllar çevirmen, yayıncı ve misyoner olarak bağlı kalacağı, bilhassa Müslümanları Hıristiyanlığa davet eden misyonerlik faaliyetleri sürdüren Alman Şark Misyonerliği'ne katılmıştır. Daha 1896 gibi erken bir tarihte, Awetaranian ile tanışmasından birkaç yıl önce Lepsius, Müslümanlar üzerine yürütülecek misyonerlik faaliyetlerini Deutsche Orient-Mission için önemli bir görev olarak görmüştü.[117] İkisi, 1899'da ortak bir "Şark seyahati" sırasında birbirlerini daha iyi tanımışlar, Lepsius da muhtemelen bu tanışıklığa istinaden onda bu fikri uygulamaya koyma olasılığını sezinlemiştir. Buna dayanarak Deutsche Orient-Mission, Bulgaristan'ın Rusçuk şehrinde Awetaranian için bir misyonerlik şubesi açmaya karar vermiştir. Bu göreviyle Awetaranian, dernek içerisinde Müslümanları Hıristiyanlığa davet etmeye odaklanan ilk misyoner olacaktı.[118]

Awetaranian, Müslümanların Hıristiyanlaştırılması amaçlı sorumluluk alanlarını beş bölüme ayırmıştır: "1. Yazıların yayılması[...], 2. Vaaz, 3. Dinî sorularla ilgili kişisel sohbet, 4. Yoksul ve hasta bakımı, 5. Çocuk yetiştirme."[119] Raporları uyarınca kendisini bilhassa ilk üç göreve adamıştır. Vaazlarına katılan ve Türkçe yazılarını dağıttığı Bulgaristan'daki Müslüman nüfusla, özellikle Bulgaristan'da çıkardığı *Şahidü'l-Hakayık* (*Hakikatin Şahidi*) dergisiyle hızla temasa geçmiştir.[120]

---

115 *A.g.y.*, s. 67-121; Goltz, "Von Potsdam nach Plovdiv", s. 233-235.

116 Awetaranian, *Die Geschichte eines Muhammedaners*, 2. baskı. Awetaranian'ın Almancayı çok hızlı öğrendiği gerçeği, yalnızca Almanca yazdığı yayınlarıyla değil, aynı zamanda 1901'den itibaren Lepsius ve Deutsche Orient-Mission'un diğer üyeleriyle yaptığı el yazısı yazışmalarından da anlaşılır. Aynı yazardan, Johannes Lepsius'a 06.05.1901 tarihli mektup. Hermann Goltz (ed.), *Deutschland, Armenien und die Türkei 1895-1925. Dokumente und Zeitschriften aus dem Dr. Johannes-Lepsius-Archiv an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, Münih, 1999, NC 1785.

117 Goltz, "Von Potsdam nach Plovdiv", s. 227-229.

118 Awetaranian, *Die Geschichte eines Muhammedaners*, 2. baskı.

119 *A.g.y.*

120 Bunun yanı sıra, İngiliz yazar ve baptist John Bunyan'ın (1628-1688) *The Pilgrim's Progress from this World to that which is to Come* adlı kitabı gibi çeitli eserleri Türkçeye çevirmiştir. John Bunyan, *Yolcunun Azimeti. Bu Dünyadan Gelecek Dünyaya*, der. Johannes Awetaranian, Şumna, 1905.

Dergi, 1902 ve 1914 yılları arasında düzensiz aralıklarla yayımlanmış ve yalnızca dinî konuları ele almıştır. Nispeten yüksek bir dille yazılmış dergi, ana hedef grubun Müslümanlar arasında daha eğitimli çevreler olduğunu gösterir.[121] Çünkü Lepsius'a göre yapılacak ilk şey, Müslümanlar arasında Protestanlaştırma için daha fazla erişim sağlamak adına İslâm âlimlerini Yeni Ahit'in gerçeğine ikna etmekti.[122] Bu amaçla Awetaranian, İslâm inanç dünyasından terimleri ve bu terimlerin anlam kazandıkları zemini ele almak suretiyle onları Hıristiyan bir içerikle yeni bir bağlama yerleştirmiş görünüyordu. Bu yüzden ara sıra makalelerini "Mesih'in hizmetkârı" anlamına gelen "Abdülmesih" adıyla, "Allah'ın kulu" anlamına gelen popüler İslâm ismi Abdullah'a bir gönderme yapmak suretiyle kaleme almıştır.[123] Ayrıca, özellikle editörlüğünün başlangıcında, Hıristiyan öğretilerini sunmak maksadıyla Hıristiyanlığa uyarlanmış bir tasavvuf terminolojisi de kullanmıştır.[124] Nihayetinde saygıyla yaklaştığı Bektaşi şiir geleneğinde kullanılan vezinle şiirler yazmıştır.[125]

Makalelerin çoğunun yazarı olan Awetaranian, ilk baskılarda İsa'dan veya Yeni Ahit'ten açık bir şekilde bahsetmezken[126] ve Hıristiyanlığı İslâm'la eşit bir din olarak konumlandırırken, daha sonraki yıllarda açık bir şekilde Yeni Ahit ve İsa'ya atıflarda bulunmuştur. Bu yazılarından itibaren, İslâm'ın meşruiyetini ortadan kaldırmak maksatlı daha net sözler söylemiştir.[127] Bu minvalde ontolojik vahdet-i vücud anlayışı ve kıyamet doktriniyle bağdaşmayan tenasuh inancı gibi tasavvuf yorumları da eleştirisine konu olmuştur. Metinde Bektaşilik isminden bahsetmemesine karşın, onun eski inancına bir gönderme olması muhtemeldir.[128]

---

121 Ayrıca bkz. Goltz, "Von Potsdam nach Plovdiv", s. 235-238.

122 *A.g.y.*, s. 230-232.

123 Johannes Awetaranian, "İfade-i Meram", *Şahidü'l-Hakayık. Umur-ı Ruhaniyye ve Ahlâkiyyeye Dair Risaledir 1*, s. 3 vd., burada, s. 4. Ayrıca "abd" kökünün İslâmi bağlamda birçok varyasyonu bulunur (örneğin Osmanlı sultanları Abdülmecid, Abdülaziz, Abdülhamid vs.) ancak Abdülmesih bunlardan birisi değildir.

124 Aynı yazardan, "Sitayiş-i Cenab-ı Hakk Teala", *Şahidü'l-Hakayık 1*, s. 2. Örneğin Awetaranian "serçeşme-i hakikat ve nur-ı hidayet [...] marifet-i hakiki" gibi tasavvuf kökenli kelimeler kullanmıştır.

125 Aynı yazardan, "Abdülmesih Yuhena Avidaraniyan'ın Cihan-i Bi-sebat Üzere Ettiği Tecrübedir", *Şahidü'l-Hakayık*, 4, s. 82-84.

126 İlk iki baskıda terimler, çetrefilli ifadeler içinde olsa dahi, çok nadiren kullanılmıştır. Aynı yazardan, *Şahidü'l-Hakayık*, 1 vd.

127 Goltz, "Von Potsdam nach Plovdiv", s. 242.

128 Johannes Awetaranian, "Kıyametü'l-Emvatı Inkâr Eden Mezheb-i Sülase Beyanındadır", *Şahidü'l-Hakayık*, 5 (1907), s. 85-92. Zira vahdet-i vücud ontolojisi, tıpkı reenkarnasyon inancı gibi Bektaşilik ile ilişkilendirilebilir. Otobiyografisinde Awetaranian, Yol Oğlu'nu reenkarnasyona olan inançları temelinde Son Yargı'yı reddettikleri için açıkça eleştirmiştir. Aynı yazardan, *Geschichte eines Muhammedaners*, s. 16-18..

Ancak Sünni İslâm'ın temsilcileriyle çok daha keskin bir çatışma çıkmıştır. En geç 1907'ye gelindiğinde, kendisi ile Müslümanlara Hıristiyanlığı yayma faaliyetlerini eleştiren Ulema arasında ilk büyük gerilimler baş göstermiştir. Bulgaristan'daki Jön Türk destekçilerinin Türkçe yayın yapan progresif bir dergisi olan *Balkan*'da, okuyucunun yoğun ilgisini toplayan her iki taraf da kendi bakış açıları temelli birbirlerine karşı çıkmıştır. Ulema kalem erkanının başlangıçta Hıristiyanlığı ve Yeni Ahit'i dinsel bir temel olarak sorgulamadıkları, aksine Protestan misyonerlerin mutlaklık iddiasına kızmış oldukları dikkat çekicidir. Awetaranian ve ulemanın karşı karşıya gelmesi sonrası derginin editörleri nihayet olaya müdahil olmuş ve konuyla ilgili başka makale basmamışlardır.[129]

Jön Türkler iktidara geldikten sonra çatışmalar daha da yoğunlaşmıştır: Misyonerlerin Jön Türk Devrimi konusundaki ilk coşkusu kısa sürede endişelere ve kendi hayatları için korkulara yönlenmiştir. Zira misyonerler daha fazla din ve basın özgürlüğüyle birlikte dinî eserlerini daha geniş bir alana yaymayı umuyorlardı. Awetaranian ve diğer iki Müslüman dönmesinin kendilerini umuma bu şekilde tanıtmasının ardından Müslüman taraftan gelen tehditler artış göstermiştir.[130] Awetaranian'ın Alman misyoner dergilerinde "İslâm propagandasını" veya "İslâm ile Hıristiyanlık arasındaki mücadeleyi" polemik olarak gündeme getirdiği çeşitli aşağılayıcı yazıları da bu döneme tekabül eder.[131] Bunu takiben, "içinde karşılaştığı her şeye zehirlemek ve yutmak maksatlı saldıran bir 'yılan' gördüğü İslâm'a [...]" karşı açık şekilde düşmanca bir tutum hâkim olmuştur. "Onun [İslâm'ın, CK] dikeni kılıçtı, açgözlülüğü gücüydü, amacıysa halklara boyun eğdirmekti."[132]

Bunun üzerine Awetaranian, bir "Muhammedçinin onu ve diğer iki dönmeyi bir hafta içinde [...]" köpekler gibi öldürmek suretiyle açıkça suikast planı kurmuş olmasını" şikâyet etmiş, böylece bu tehdit üzerine Alman-

---

129 Awetaranian'ın *Şahidü'l-Hakayık* dergisindeki makale, Hatib Cahid Efendi, "Bir Müslüman İslâmiyyetden Başka Mezhebe Temsek Edemez", *Şahidü'l-Hakayık*, Mayıs 1908, s. 7-9 ve Alamanca çevirileri, "Korrespondenzen im Balkan", *COJL*, 9 (1908), s. 94-105, burada, s. 95-105. Ayrıca Awetaranian'ın otobiyografisinin 2. baskısındaki 23. bölüme bakınız. Awetaranian, *Die Geschichte eines Muhammedaners* (2. baskı) ve Andreas Baumann, "Johannes Lepsius Missiologie", yayımlanmamış doktora tezi, University of South Africa, Pretoria, 2005, s. 65.

130 Awetaranian, *Die Geschichte eines Muhammedaners*, 2. baskı.

131 Johannes Awetaranian, "Der Kampf zwischen Islam und Christentum", *COJL*, 11 (1910), s. 178-185; aynı yazardan, "Die Propaganda des Islam", *COJL*, 11 (1910), s. 76-83. Bu konu üzerine Awetaranian bir dizi makale yazmıştır, aynı yazardan, "Die muhammedanische Presse und die Propaganda", *COJL*, 11 (1910), s. 59-62; bunun üzerine ayrıca şu başlıkla, "Die Propaganda des Islam", *COJL*, 11 (1910), s. 120-124, ayrıca COJL, 12 (1911), s. 117-120. Awetarianian aynı konuda bir de monografi yayımlamıştır, aynı yazardan, "Die muhammedanische Presse und die Propaganda des Islam der Gegenwart", Potsdam, 1910.

132 Aynı yazardan, *Die Propaganda des Islam*, s. 77.

ya'ya kaçmışlardır.[133] Ancak orada, Müslümanları Protestanlaştırma fikrinden hiçbir şekilde uzaklaşmamış, aksine "Muhammedçiler Misyonu" ismini taşıyan bir kurum içerisinde bu hedeflerini daha da ileriye taşımışlardır.[134] Bu kurumun amacı, Müslümanların "inanç öğretilerini, karakterlerini, örf ve âdetlerini" daha yakından tanıyabilmek ve bu uzmanlaşmayla Müslümanlara daha iyi erişebilmek adına İslâm hakkındaki bilgileri bir araya getirmek ve değerlendirmekti.[135] Lepsius, "Yeni Ahit'in ruhundan", Müslüman dünyasına uyarlanmış bir Hıristiyanlık biçiminin yaratılması gerektiği kanısındaydı. "İngiliz, Amerikan veya Alman Hıristiyanlığının renksiz bir kopyası" Müslümanlar üzerinde hiçbir etki yapamazdı.[136]

Kızılbaş Alevileri ve Bektaşilerin de içinde yer aldığı tasavvuf akımları, İslâm ile Protestanlaştırma arasında bir köprü olarak görüldükleri için bu düşüncelerde önemli rol oynamışlardır. Hatta dönmeler kendi deneyimleri dahilinde "Hıristiyanlığa giden yolu bulan Müslümanların çoğu için [...] dervişlerin inancının bir köprü görevi gördüğü" fikrine varmışlardır.[137] Awetaranian'a ek olarak, adı geçen diğer iki Müslüman dönmesi, ki içlerinden biri daha önce Rifai tarikatının bir dervişi olmuştur, Deutsche Orient-Mission'unun söz konusu kurumuna dahil olmuştur.[138] Nihayetinde "Muhammedçiler Misyonu" kurumunun oturumlarından açık bir şekilde anlaşıldığı üzere dervişler içerisinden Yeni Ahit'in vahyedilmesi için potansiyel muhataplar da görülmüştür.[139]

Ancak, Bulgaristan'a gittiğinde, Awetaranian'ın pratik etkinliği Bektaşilere, Kızılbaş Alevilerine veya diğer tarikatların dervişlerine yönelik değildi. Bu grupların üyeleri Bulgaristan'da yaşıyordu ve gerçek niyeti onlara yaklaşmak olsaydı, bunu pek tabii yapabilirdi. Ancak makalelerinde, mektuplarında ve otobiyografisinde hedef gruplara yaklaşma yönelimleri hakkında hiçbir bilgi yoktur. Bulgaristan'daki Alevi köylerini ziyaret eden ve onları Protestanlaşmaları hususunda ümit veren bir hedef grup olarak gören Deutsc-

133 Aynı yazardan, *Die Geschichte eines Muhammedaners*, 2. baskı.

134 Ancak Deutsche Orient-Mission içerisinde de çok fazla direniş baş göstermişti. Görünen o ki birçok aktör, bu İslâm misyonunun uygulanabilirliğinden şüphe duymuş ve çoğu zaman bu girişimi durdurmaya çalışmıştır. Bir seferinde, 1910 civarında Avetaranian ümitsiz bir vaziyette Müslümanları Hıristiyanlığa döndürmenin misyonerleri "Muhammedçiler Misyonu"nun gerekliliğine ikna etmekten daha kolay olduğunu ifade etmiştir. Baumann, *Johannes Lepsius*, s. 180.

135 *A.g.y.*, s. 68 vd.

136 Johannes Lepsius, "Der Herausgeber an die Freunde unserer Arbeit", *COJL*, 1 (1900), s. 3-8, burada, s. 7 vd.; Baumann, *Johannes Lepsius*, s. 217; Goltz, "Von Potsdam nach Plovdiv", s. 230-232.

137 Johannes Lepsius, "Ein Senfkorn", *COJL*, 12 (1911), s. 17-20, burada, s. 19 vd.; Baumann, *Johannes Lepsius*, s. 219 vd.

138 Johannes Lepsius, "Das Muhammedanische Seminar in Potsdam", *COJL*, 11 (1910), s. 2 vd.

139 Aynı yazardan, *Ein Senfkorn*, s. 19 vd.; Baumann, *Johannes Lepsius*, s. 219 vd.

he Orient-Mission içerisinden bir misyoner meslektaşı, Awetaranian'dan bu grupları ziyaret etmesini istemiştir:[140]

> Ah, bu köyleri bir kez ziyaret edebilsen hele, ne güzel olurdu çünkü onların dinlerini ve yaşam tarzlarını biliyorsun. Ziyaretinde hayal kırıklığına uğramayacaksın.[141]

Ancak Awetaranian, önceden bahsi geçtiği üzere, Alevilerin veya Bektaşilerin misyonerlik faaliyetlerinde özel bir rol oynadığını düşünmediğinden, ziyarete dönük bu ricaya yanıt vermemiştir.[142]

Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı sırasındaki siyasi çalkantılar ve huzursuzluk ortamının oluşturduğu tehlikeli duruma rağmen Awetaranian Bulgaristan'a dönmüş ve misyonerlik şubesinde çalışmalarına devam etmiştir. Ancak sağlık sorunları nedeniyle 1918 gibi erken bir tarihte eşiyle birlikte Hollanda'ya, oradan da tedavi görmek için Wiesbaden'e gitmiştir. Sonunda Wiesbaden'de hastalığının ağır sonuçları nedeniyle hayata veda etmiş ve şehir mezarlığına gömülmüştür.[143]

Johannes Awetaranian kuşkusuz renkli ve provokatif bir karaktere sahipti. Bektaşilikten Protestan Hıristiyanlığa geçişi ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bir Alman misyonerler topluluğuna bağlanması, kültürel aidiyetlerin kültürel ilişkiler bağlamında esasen nasıl değişebileceğini gösterir. Diğer din değiştirmeler çoğunlukla pragmatik veya siyasi çıkarlarla bağlantılı olsa da, Awetaranian Protestan-Hıristiyan dinine ve onu Müslümanlara aktarma görevine tümüyle kani olmuş görünür. Bu sebeple, perennial anlamda tüm dinlerin içsel hakikatine inanan ve böylece İslâm'a varlığını sürdürme hakkı veren diğer iki Müslüman dönmesi ile arası bozulmuştur. Awetaranian onları "panteist" hatta "ateist" olmakla suçlamış ve onlarla yollarını ayırmıştır, zira Awetaranian tek bir gerçek din olabileceği düşüncesine sahipti.[144] Bu bağ-

140 Krikor Kevorkian, "Aus Briefen unseres blinden Evangelisten Kevorkian", *COJL*, 11 (1910), s. 86-88; aynı yazardan, "Aus der Arbeit in Bulgarien. Bericht unsres Missionars P. Krikor Kevorkian an P. Awertaranian", *COJL*, 12 (1911), s. 8-10; aynı yazardan, "Bei den Kisilbasch", *COJL*, 12 (1911), s. 74-77.

141 Aynı yazardan, "Aus der Arbeit in Bulgarien", s. 8-10.

142 Awetaranian misyoner meslektaşına verdiği yanıtta Kızılbaş Alevilerinden bahsetmiş ve otobiyografisinden (kısmen kelimesi kelimesine) onların inanç öğretileri ve uygulamalarıyla ilgili bazı açıklamalarını tekrarlamış, ancak meslektaşının onları Bulgaristan'da ziyaret etme ricasına cevap vermemiştir. Aksine mektup, gençliğinden bu yana Kızılbaş Alevileri ile kayda değer bir teması olmadığını gösterir. Ziyaret etmek istemeyişinin nedenlerinden bahsetmemektedir. Johannes Awetaranian, "Aus der Arbeit unserer Mohammedanermission in Bulgarien", *COJL*, 12 (1911), s. 145-147.

143 Awetaranian, *Die Geschichte eines Muhammedaners*, 2. baskı.

144 Atanas Damianov, *Die Arbeit der "Deutschen Orient-Mission" unter den türkischen Muslimen in Bulgarien nach den Quellen im Dr. Johannes-Lepsius-Archiv*, Münster vd., 2003, s. 117; Goltz,

lamda, babasının inancı olan Bektaşiliği nasıl tarif ettiği ve onun Hıristiyanlıkla ilişkisini nasıl anladığı şaşırtıcı değildir:

> Yol Oğlu [Bektaşi, CK] öğretilerinin Hıristiyan topluluklardan çıktığı kanaatindeyim. Belki de Müslümanlar tarafından tehdit edilen ve inançlarının İslâm'a uyarlanmış bir biçimde yeniden türetildiğini bilenler Galatlardı. Töre ve seremonilerinin birçok özelliği, hatta bazen ilahi isim anıldığında ortaya çıkan bir tür Üçlü Birlik kavramı başka türlü açıklanamaz. [...] On iki havariye Yol Oğlu da inanır, ancak onları Muhammed ve Ali'nin soyundan gelen On İki İmam olarak görür.[145]

Awetaranian, Bektaşi ve Hıristiyan ayinleri ve inanç öğretileri arasındaki karşılaştırmalara dayanarak, Bektaşiliğin Hıristiyanlıktan çıkmış olması gerektiğini öne sürmüştür. Aynı olmasa da karşılaştırılabilir olan anlam zeminine, Bektaşilik içerisinde gizli bir Hıristiyan mezhebi gören Batılı kalem erkanının yazılarında da rastlanabilir. Awetaranian Batı'da Bektaşilerle ilgili söylemleri yeniden üretiyor veya bu söylemleri şekillendirenler yanında saf tutuyordu.

Batı algısında Bektaşilik üzerine yürütülen anlatılar

> Bektaşi: [...] ortodoksluğu kibarca hakir gören kişi.
> – 1890 yılındaki Türkçe/Osmanlıca-İngilizce sözlüğünden[146]

Batı Avrupa ve ABD'nin Bektaşilik bilgisi ve algıları, 19. yüzyılda ortaya çıkan ve bazı değişiklikler sonrasında epeyce sabit kalan çeşitli anlatılardan oluşur. Avrupa ve ABD'lilerin dikkatini çeken, göz alıcı ayinleri nedeniyle Osmanlı İmparatorluğu'ndaki diğer tarikatlar olmuşken, bu insanlar öncelikli olarak Bektaşiliğin öğreti ve zihniyetleriyle ilgilenmişlerdir. Aşağıda tartışılacak olan Batılı yazarlar, Bektaşilere ek olarak, ayinleri dolayısıyla çoğunlukla Mevlevilere ve Rifailere atıfta bulunmuşlardır: Mevleviler daha çok semah ile ön plana çıkmış ve bununla bağlantılı olarak, dans eden veya dönen dervişler terimi türemiş ve günümüze değin tüm tasavvuf ile ilişkilendirilmiştir. Rifailer ise sesli zikr ayinleri sebebiyle uluyan dervişler olarak vasıflandırılmışlardır.[147] Avusturya sosyal demokratlarının *Arbeiter-Zeitung* gaze-

---

"Von Potsdam nach Plovdiv", s. 246. Bunun yanı sıra Awetaranian'da Pangermanizmi andıran Alman yanlısı bir tutumdan da bahsedilebilir. Baumann, *Johannes Lepsius*, s. 138 vd., dn. 409.

145 Awetaranian, *Geschichte eines Muhammedaners*, s. 12, 18.

146 James W. Redhouse, *Redhouse Türkçe/Osmanlıca-İngilizce Sözlük*, der. Bahadır Alkım vd, İstanbul, 2000 (ilk baskı 1890), s. 151.

147 Bkz. Pierre-Henri Comte d' Escayrac de Lauture, *Le désert et le Soudan*, Paris, 1853, s. 204; Blunt, *The People of Turkey*, s. 69; O'Neill, John, *The Night of the Gods. An Inquiry into Cosmic*

tesinde "uluyan, dans eden ve başkaldıran dervişler" başlığını taşıyan bir yazı bu değerlendirme için paradigmatik bir nitelik taşır.[148]

Önceki bölümlerin yaklaşımını takip ederek bu bölümde söylemin farklı anlatı kollarını birbirinden ayırmayı amaçlayan ideal-tipik kategoriler oluşturulmuştur: Bektaşilik bir yandan liberal, makul derecede rasyonel ve tolerant bir din grubu olarak sınıflandırılmıştır. Bu söylemden hareketle Batılı yazarlar, Sünni İslâm'dan açık bir şekilde ayırmak suretiyle Bektaşilerin Müslüman olmaktan çok kripto-Hıristiyan olduğu sonucuna varmışlardır, ki bu İkinci Bölüm'ün konusunu oluşturur. Yukarıda dile getirilen haliyle, Bektaşilerin liberal, rasyonel ve tolerant olduğu anlatısıyla onların kripto-Hıristiyan olarak sınıflandırılması bağıntısı pek nadiren vuku bulmuş bir husus değildir. Birbiriyle bağlantılı olan söylemlerin yanı sıra bilhassa yüzyılın başında, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki çoğunluk söyleminin unsurlarını alan başka bir anlatı yaratılmıştır. Bu anlatı, Bektaşileri eleştiren ve onları sapkınlık ve radikalizm iddiaları ile suçlayan Bektaşi karşıtı Sünni anlatısından esinlenmiştir. 19. ve 20. yüzyılın başlarındaki anlatıları daha iyi sınıflandırmak adına, ilk olarak 1826 öncesi ve civarındaki döneme ait bazı düşünceler ana hatlarıyla anlatılmıştır.

Batı tasavvurlarında 1826'ya kadarki Bektaşilik

Batı Avrupa'nın Bektaşilik üzerine bilgisi 19. yüzyıl öncesine uzanır. Bektaşilik hakkında yapılan ilk tasvirlerinden birisi İngiliz diplomat ve yazar Raul Rycaut'unkidir (1629-1700). Rycaut, Hacı Bektaş Veli'nin başında olduğu efsanevi Yeniçeri kutsama ayinini ayrıntılı bir şekilde anlatırken, esas olarak Yeniçerilerin Bektaşilik ile olan dinî bağları üzerinde yoğunlaşmıştır. Ayrıca, farklı dinî görüşler nedeniyle "hocalar" ile "Bektaşiler" arasındaki ihtilafa da değinmiştir:[149] 17. yüzyılın tasavvuf karşıtı Kadızadeli hareketi bağlamında Rycaut,[150] hiçbir tarikata Bektaşilerinki gibi "nefretle bakılmadığını" yazmıştır:

and Cosmogonic Mythology and Symbolism, Londra, 1893, s. 173 vd.; Charles W. Wilson, *Handbook for Travellers in Asia Minor, Transcaucasia, Persia, etc*, Londra, 1895, s. 55; Davey, *The Sultan and his Subjects*, s. 54-64; Charles N.E. Eliot, *Turkey in Europe. By Odysseus*, 2. baskı, Londra, 1908, s. 192, 199 vd.; Charles R. Buxton, *Turkey in Revolution*, Londra, 1909, s. 173; Favill/Hussein, "The Bektashi Dervishes of Turkey", s. 743 vd.; Pears, *Turkey and its People*, s. 300; Ferriman, Z. Duckett, *Turkey and the Turks*, Londra, 1911, s. 202-204; Stanwood Cobb, *The Real Turk*, Boston, 1914, s. 215-217.

148 J.A., "Heulende, tanzende und revoltierende Derwische", *Arbeiter-Zeitung. Zentralorgan der Sozialdemokratie Deutschösterreichs*, 44/14, 14.01.1931 tarihli, s. 7.

149 Paul Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire. Containing the Maxims of the Turkish Politie, the most Material Points of the Mahometan Religion their Military Discipline*, 3. baskı, Londra, 1670, s. 148-149.

150 Kadızadeli hareketi, Osmanlı tarihindeki en belirgin tasavvuf karşıtı hareketlerden biridir. Onlarca yıl boyunca tasavvuf ayinlerinin (bilhassa semaha) ve öğretilerinin (bilhassa İbn Ara-

> Bu tarikat Kadızadelilerin dünyada en çok hor gördüğü tarikattır, zira Bektaş uzun saatler boyunca dualar edip etmemeyi müritlerinin özgür iradesine bırakmıştır, ki büyük bir özgürlük ve şehvet düşkünlüğünün Yeniçeriler arasına sokulması da bu yolla gerçekleşmiştir.[151]

"Özgür irade", dinî özgürlük veya şehvet düşkünlüğü gibi anlam zeminleriyle Rycaut, 19. yüzyılda kendilerini daha da belirgin bir şekilde gösterecek bazı yönleri öngörmüştür. Bektaşiliğin 1826'dan önce İngilizce, Fransızca veya Almanca yazılan eserlerdeki diğer tasvirlerinin çoğu, kendilerini Avrupa'da erken modern dönemden beri korku ve hayranlık karışımı bir egzotizm içinde yaşayan bir Yeniçeri bağlantısı içinde sınırlamıştır.[152] Betimlemelerin çoğu, Yeniçerilerin göz alıcı ve karakteristik kalafatlarını açıklayan efsanevi kutsama törenini ele almıştır.[153] Hatta konuyla ilgili Türkçe yazılmış, başında Fransızca bir takdim yazısı bulunan bir tiyatro oyunu 1810'da Viyana'da *Hadgi Bektache ou la Création des Janissaires* (*Hacı Bektaş veya Yeniçeriliğin Kuruluşu*) adıyla basılmıştır.[154] Habsburg İmparatorluğu'ndan bir tercüman olan Thomas Chabert (1766-1841) tarafından kaleme alınan üç perdelik oyun Yeniçerilerin Osmanlı İmparatorluğu içerisinde bilinen efsanelerle çok az ortaklık taşıyan, özgün kuruluş mitini anlatır.[155] Oyun Hacı Bektaş Veli'nin bir müridinin, Sultan I. Murad'a karşı düzenlenen bir isyanı önlemesi, sonrasında sultanın bu müridin liderliğinde bir askerî birlik kurdurması ve bu birliğin Hacı Bektaş Veli tarafından kutsanması hikâyesini ko-

---

bi'nin öğretilerinin) karşısında konumlanmış ve Kuran ve Hz. Muhammed'in sünnetine "geri dönüşün" propagandasını yapmıştır. Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızadeliler", *DİA*, 24, (2001), s. 100-102.

151 Rycaut, *The Present State*, s. 149.

152 "Türk korkusu" adı verilen korku ve Yeniçeri müziğinin alımlanışı arasındaki bir bağlam için bkz. Zsuzsa Barbarics-Hermanik, "Reale oder gemachte Angst? Türkengefahr und Türkenpropaganda im 16. und 17. Jahrhundert", Harald Heppner (ed.), *Türkenangst und Festungsbau. Wirklichkeit und Mythos*, Frankfurt am Main vd., 2009, s. 79-108; Memo G. Schachiner, *Janitscharenkapelle und Europa. Quellen und Dokumente zu den Janitscharen und ihrer Musikkapelle im kaiserlichen Österreich*, Wien, 2007.

153 "Généalogie des Janissaires", *Journal encyclopédique ou universel*, 6 (1769), s. 277-280, burada, s. 278 vd.; Susannah Dobson, *Historical Anecdotes of Heraldry and Chivalry. Tending to Shew the Origin of Many English and Foreign Coats of Arms. Circumstances and Customs*, Worcester, 1795, s. 108; Thomas Thornton, *The Present State of Turkey. Or a Description of the Political, Civil, and Religious, Constitution, Government, and Laws of the Ottoman Empire*, Londra, 1809, s. 124 vd.; "Die Janitscharen", *Österreichischer Beobachter*, 192, 10.07.1812 tarihli, s. 833 vd., burada, s. 834.

154 Thomas de Chabert, *Hadgi Bektache ou la Création des Janissaires. Drame En Langue Turque. En Trois Actes. Hikâye-i İbda-i Yeniçeriyyan ba Bereket-i Pir-i Bektaşiyyan Şeyh Hacı Bektaş Veli-i Müslüman*, Wien, 1810.

155 Klaus Kreiser'e göre Chabert, oyununda Osmanlı historiografyasında bilinen efsanelerden sadece birkaç unsuru almıştır. Klaus Kreiser, "Bektaşi-Miszellen", *Turcica*, 23 (1991), s. 115-130, burada, s. 128.

nu alır. Chabert kutsama ayini esnasında Hacı Bektaş Veli'nin kolunu kutsanan kişinin başının üstüne koyduğu ünlü efsaneden yararlanır.[156] Tasavvuf terminolojisine hâkim olan Chabert, Bektaşiliğin ikrar törenini anlatır fakat bu tasvir bilinen Bektaşi ikrar törenine benzemekten ziyade genel tasavvufi öğretileri içerir.[157] Tiyatro oyunu Viyana'daki İmparatorluk Şarkiyat Akademisi için bir ders kitabı olarak hazırlanmış ve öncelikle oradaki öğrencileri Osmanlı sarayının diline ve "Müslümanların kurumları ve dinî törenlerine" alıştırmayı amaçlamıştır.[158] Eser akademinin öğrencileri tarafından da sahnelenmiştir.[159]

1826 civarında, Bektaşiliğin yasaklanmasından hemen sonra dahi Yeniçeri ve Bektaşiliğin bağlantılılığı mevzusu Bektaşilik hakkında Batı Avrupa'daki merkezi anlatı olarak sürmeye devam etmiştir. Günlük gazeteler, Yeniçeri Ocağı'nın feshedilmesi ve Bektaşiliğin yasaklanması hakkında derhal haber yapmışlardır.[160] Bir gazetede Sultan'ın Bektaşileri yasa dışı kıldığı ferman bile Almancaya çevrilmiştir.[161] Osmanlı İmparatorluğu'nun resmî belgeleri bu temsiller için bilgi kaynağı olduğundan gazeteler dönemin Osmanlı Devleti'nin Bektaşi karşıtı söylemini resmî söylem uyarınca yeniden üretmişlerdir. Osmanlı İmparatorluğu'nda faaliyet gösteren gezgin yazarlar, diplomatlar ve misyonerlerin Bektaşilerle ilk karşılaşmalarından sonra, bu kimseler Osmanlı'nın kurduğu çoğunluk söyleminden büyük ölçüde kopmuş ve kendi anlam zemin ve dinamiklerini takip eden bir Bektaşilik imajını yaratmaya başlamışlardır. Halihazırda ilk yazılarında Bektaşilikte liberal bir inanç sezinlediklerini söyleyen anlatılar kurmuşlardır.

Liberal, rasyonel ve tolerans sahibi

Rumeli topografyası üzerine birçok yazı kaleme almış İngiliz arkeolog ve asker William M. Leake (1777-1860) 1830'ların başlarında Kuzey Yunanistan'a yaptığı seyahatlerde Bektaşiler ile tanışmış ve inanç öğretilerini şöyle özetlemiştir:

---

156 Chabert, *Hadgi Bektache*, s. 20-23; Kreiser, "Bektaşi-Miszellen", s. 129 vd.

157 Bu klasik bir ikrar erkanından çok, Hacı Bektaş Veli ile müritleri arasında, İslâm'daki genel doktrinler üzerine yürütülen bir diyalogdur. Chabert, *Hadgi Bektache*, s. 7-9.

158 *A.g.y.*, s. iii.

159 Kreiser, "Bektaşi-Miszellen", s. 128.

160 Örneğin, "Türken", *Österreichisch-kaiserliche Wiener Zeitung*, 190, 21.08.1826 tarihli, s. 795 vd., burada, s. 795; "Osmanisches Reich", *Vereinigte Laibacher Zeitung*, 68, 25.08.1826 tarihli, s. 272 vd.

161 Birkaç (küçük) hata dışında içeriksel olarak doğru bir tercüme. I. v. H., "Aufhebungsferman der Derwische Begtaschi. Das Ausland", *Ein Tagblatt für Kunde des geistigen und sittlichen Lebens der Völker*, 01.05.1829 tarihli, s. 121.

> Bize verilen her şeyin zevk için verildiğini düşünüp inanç pratiklerinde özgür düşünürler (*free thinkers*) ve bu nedenle sigara ve içki içip neşe içinde yaşarlar. Tüm mesleklere ve dinlere liberal bir tutumla yaklaşmak ve tüm insanları Tanrı'nın gözünde eşit olarak görmek onların öğretisidir.[162]

Leake, Bektaşilerin şeriatın emir ve yasaklarına tamamen boyun eğmemelerinden bir tür dinî özgürlük ve özgür düşünce türetmiştir. Leake'den sadece üç yıl sonra, İskoç David Urquhart (1805-1877) de Arnavutluk'ta tanıştığı bir Bektaşi'yi "özgür bir düşünür" olarak nitelemiştir.[163] Özgür düşünürlerin stilizasyonu 19. yüzyıl ve sonrasında Bektaşiler üzerine geliştirilen algılarını şekillendirecekti. Köken itibariyle bir aydınlanma kavramı olarak dogmatik şeklinde yorumlanan bir dindarlığın karşıtı olan bu ifadeden hareketle özgür düşünürler ismi, İngiltere, Fransa veya Almanya'da çoğunlukla geçerli kilise görüşlerini benimsemeyen insanları tarifen kullanılmaya başlanmıştır.[164] Benzer şekilde Bektaşiler de Osmanlı İmparatorluğu'ndaki hâkim dinî fikirlere karşı çıkan eşdeğer bir grup olarak görülüyordu.

Tanzimat döneminden itibaren, Batı kökenli Bektaşi tasvirleri çoğalmıştır, zira bir yandan Batı Avrupa ve ABD'den gelen gruplar giderek Osmanlı İmparatorluğu'nda seyahat veya ikamet etmiş, diğer yandan ise Bektaşilik ihtiyatla da olsa yine kamuoyunda görünür olmuştur. Tanzimat döneminde Bektaşilere yönelik anlatı, İslâm'ın liberal ve özgür düşünceli bir yorumu olarak sağlamlaştırılmış, çoğu durumda Bektaşilik hakkında "en"li ifadelerden sakınılmamıştır.

> Bektaşilerin yönelimi her durumda, ilerlemeye ve medeniyete en yatkın olan, Muhammedilik alanının en liberal olanıdır.[165]

Bektaşilerin dinî kurallara uymadıkları iddiası, tıpkı misyoner Horatio Southgate'in "ilkelerinin gevşekliği"[166] şeklinde belirttiği gibi, aydınlanmacı özgürlükçü düşünce liberalliğinin bir biçimi olarak yorumlanmış, bu da yazarlar nezdinde ilerleme ve medeniyet anlamına gelmiştir. 1850'lerde pek çok Mason çevre Bektaşilerin açık bir şekilde "Muhammedçiliğin en aydın ve en liberal biçimi" olarak, ilerici uygarlığı ve toplumsal gelişmeyi temsil ettiklerini düşünüyordu.[167]

162 William M. Leake, *Travels in Northern Greece*, Amsterdam, 1835, s. 284 vd.

163 Urquhart, *The Spirit of the East*, s. 163 vd.

164 Christopher Voigt-Goy, "Freidenker", *Enzyklopädie der Neuzeit Online*, 2014, URL, http://dx.doi.org.emedien.ub.uni-muenchen.de/10.1163/2352-0248_edn_a1155000 (08.12.2016 tarihli).

165 "Ausland. Konstantinopel", *Agramer Zeitung*, 31/172. 26.07.1856 tarihli, s. 740; "Buntes für Alle", *Österreichischer Zuschauer. Politisch-literarisches Wochenblatt*, 8, 28.01.1857 tarihli, s. 126 vd., burada, s. 126.

166 Southgate, *Narrative of a Tour*, s. 290 vd.

167 "Freemasons in Turkey", *Masonic Mirror & American Keystone*, 5/37 (1856), s. 443.

Nihayetinde Bektaşiler, August Jochmus'un belirttiği gibi "bilimsel bir üne" sahip filozoflardı.[168] Bir Avusturya dergisinde Bektaşilerin "kendi felsefi sistemlerine" sahip oldukları bile yazılmıştır.[169] Bu saptama "yabancı" gözlemciler arasında her zaman onay veya destek bulmuyordu: Yahudi dönmesi Joseph Wolff, öğretilerinin Avrupalı filozoflarınkine benzer olduğu ve bu nedenle kendilerini vahiylerden uzaklaştırdıkları gerekçesiyle Bektaşileri eleştirmiştir.[170] Hatta daha aklıselim bir üsluba sahip John P. Brown bile Osmanlı dervişlerine ilişkin incelikli anlatımında, "liberallik" ve "bilim" fikirlerini Bektaşi inanç dünyasının temel ilkeleri olarak sunmuştur.[171] Bu anlam zemini diplomatik çevrelerde, örneğin İngiliz hükümetinde ve dış ilişkiler raporlarında da tekraren dillendirilmiştir. Wood adlı bir memur, Dışişleri Bakanlığı'ndaki Londralı meslektaşlarına Bektaşilerin toplumun daha yüksek ve eğitimli sınıflarından kimseler olarak "rasyonalist ve özgür düşünürler" olduğunu bildirmiştir.[172] Bilhassa Bektaşilik inşası dahilinde sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak tartışılacak olan Mason çevreler, 19. yüzyılın ortalarından itibaren liberal ve özgür düşünen Bektaşi imajına önemli katkılarda bulunmuştur.

Bu yorumda, şeriatın emirlerine uyulmaması ile gerici olarak algılanan Osmanlı İmparatorluğu'na ilerlemeyi getirebilecek felsefi-rasyonel ve liberal-aydınlanmacı tutum arasında nedensel bir bağlantı kurulmuştur. Tanzimat dönemi temsillerinin çoğu bu bireysel fikirleri ele almış ve çoğunlukla bu fikirleri birbiriyle birleştirmiştir.[173] Ancak bunun ötesinde, liberal ve özgür düşünceli anlatı II. Abdülhamid döneminde varlığını sürdürmüştür: 1878'de Fanny J. Blunt, her zaman uygulamaya konmasa da Bektaşilerin öğretisin-

168 Jochmus, "Notes on a Journey into the Balkan, or Mount Hamus, in 1847", s. 43.

169 "Buntes für Alle", 28.01.1857 tarihli, s. 127.

170 "Dr. Wolffs Sendung nach Bokhara nur Erforschung des Schicksals des Oberst Stoddart und des Capitan Conolly. Gelehrte Anzeigen", *Königlich Bayerische Akademie der Wissenschaften zu München*, 240, 02.12.1846 tarihli, s. 889-895, burada, s. 891; Wolff, *Narrative of a Mission to Bokhara*, s. 296.

171 John P. Brown, *The Dervishes or Oriental Spiritualism*, Londra, 1868, s. 144.

172 "Reports by H.M. Diplomatic and Consular Agents in Turkey, Respecting Condition of Christian Subjects of Porte, Turkey", *19th Century House of Commons Sessional Papers*, 16 (1877), s. 110. URL, http://parlipapers.proquest.com/parlipapers/docview/t70.d75.1877-0537 70?accountid=14596 (20.10.2016 tarihli).

173 Ayrıca, bkz. "Aphorismen zum Thema. Was auf dem türkischen Boden endlich werden soll?", *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*, 34 (1854), s. 1058-1106, burada, s. 1065 vd.; Georges Perrot, *Souvenirs d'un voyage en Asie mineure*, Paris, 1864, s. 419; "Chan Panaghir", *Saint Pauls*, 5 (1867), s. 342-351, burada, s. 343; H.A. Pierer, *Pierer's Universal-Lexikon der Vergangenheit und Gegenwart oder Neuestes encyclopädisches Wörterbuch der Wissenschaften, Künste und Gewerbe*, 5. baskı, 4. cilt, Altenburg, 1868, s. 859; Otto Spamer, *Illustrirtes Konversations-Lexikon. Vergleichendes Nachschlagebuch für den täglichen Gebrauch*, 3. cilt, Leipzig, 1874, s. 835; Melena, *Bilder aus Kreta*, s. 475 vd.; H.C.C., "Freemasons and Bektashgees", *NQ*, 7 (1877), s. 323 vd., burada, s. 323.

de birçok liberal unsur görmüştür;[174] 1885'te Lucy Garnett, Bektaşiliği "aşırı derecede rasyonalist bir tarikat" olarak nitelendirmiş[175] ve Henry O. Dwight, 1887'de Bektaşilerin "özgür düşünen dervişlerini [...] ultra liberal" olarak tarif etmiştir.[176] Bu tür anlatılar 20. yüzyılın başlarına kadar sürmüştür.[177]

Bektaşiliğin tolerant bir inanç grubu olduğu tarifi, liberalliğin anlam zeminiyle yakından ilgilidir. Bu anlatı Tanzimat sırasında nadiren tekrarlanmış[178] ancak II. Abdülhamid ve sonrasında, özellikle Jön Türk döneminde Bektaşilere atfedilen merkezî niteliklerden birisi haline gelmiştir. Bu süre zarfında rasyonalite fikri nispeten azalırken,[179] Bektaşilerin toleransının, onların özgür düşünen liberallikleriyle bağlantılı olduğu dile getiriliyordu. Yazarlar zaman zaman Bektaşilerin toleransını Hıristiyanlara gösterdikleri toleransla sınırlamışlardır. Örneğin Herbert Vivian yüzyılın başında Makedonya'nın Kalkandelen kentinde tanıştığı Bektaşileri "Hıristiyanlara karşı tolerans sahibi" insanlar olarak nitelendirmiştir.[180] Ancak tıpkı İngiliz diplomat ve subay Mark Sykes (1879-1919) ve diğer başka yazarların Bektaşilikte genel bir tolerans görmelerine[181] benzer şekilde Edith Durham, Bektaşilerin toleransının diğer tüm din grupları için geçerli olduğunu söyler.[182] Brailsford, Bektaşile-

174 Blunt, *The People of Turkey*, s. 70.

175 Lucy M.J. Garnett, *Greek Folk-Songs from the Turkish Provinces of Greece. Albania, Thessaly, (not yet Wholly Free), and Macedonia. Literal and Metrical Translations. Classified, Revised, and Edited, with an Historical Introduction on the Survival of Pagansim*, Londra, 1885, s. xxiii.

176 Henry O. Dwight, "Theological and Religious Intelligence. Notes on the Nakschibendi Dervishes", *The Andover Review*, 8 (1887), s. 186-202, burada, s. 187. Ayrıca bkz. aynı yazardan, *Turkish Life in War Time*, New York, 1881, s. 355; "General Review. Religios World", *The Universalist Quarterly and General Review*, 18 (1881), s. 116-121, burada, s. 119.

177 Ayrıca bkz. Alexandre Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, Paris, 1901, s. 232; John P. Peters, *Nippur. Or, Explorations and Adventures on the Euphrates. The Narrative of the University of Pennsylvania Expedition to Babylonia in the Years 1888-1890*, New York, 1899, s. 54 vd.; Brailsford, *Macedonia*, s. 245.

178 Leake halihazırda Bektaşilerin toleransı konusuna değinmiştir. Leake, *Travels in Northern Greece*, s. 284 vd. Sonrasında bkz. Charles MacFarlane, *Turkey and its Destiny. The Result of Journeys Made in 1847 and 1848 to Examine into the State of that Country*, Londra, 1850, s. 296 vd.; Herrmann Julius Meyer, *Neues Konversations-Lexikon ein Wörterbuch des allgemeinen Wissens*, 5. cilt, Hildburghausen, 1863, s. 420 vd., und Taylor, *Journal of a Tour*, s. 312.

179 Rasyonalite temsilleri zaman içinde azalsa bile hâlâ bazı münferit örnekler mevcuttur. W.S. Monroe, *Turkey and the Turks. An Account of the Lands, the Peoples, and the Institutions of the Ottoman Empire*, Londra, 1908, s. 281; Ekrem Vlora, *Aus Berat und vom Tomor Tagebuchblätter*, Sarayevo, 1911, s. 34 vd.; Ph. Loewe, "Die Bektaschi. Ein Kapitel aus dem albanischen Sektenleben", *Die Vedette. Beilage zum "Fremden-Blatt"*, 46/1652, 04.07.1914 tarihli, s. 5.

180 Herbert Vivian, "Rambles in Macedonia", *The Wide World Magazine*, 11 (1903), s. 236-243, burada, s. 242 vd.; aynı yazardan, *The Servian Tragedy. With some Impressions of Macedonia*, Londra, 1904, s. 294. Ayrıca bkz. Ippen, *Skutari*, s. 73.

181 Mark Sykes, *The Caliphs' Last Heritage*, Londra, 1915, s. 280 vd. Ayrıca bkz. Brailsford, *Macedonia*, s. 245; Buxton, *Turkey in Revolution*, s. 173; Edwin Pears, *Life of Abdul Hamid*, Londra, 1917, s. 151; Maxwell Blake, *Economic Conditions in Albania*, Washington, 1923, s. 2.

182 Durham, *The Burden of the Balkans*, s. 207.

rin bu tür toleransın ister "hayırseverlik" isterse "kardeşlik" olarak anlaşılsın, din üzerine olan fikirleriyle ortaklaştığı Rus yazar Leo Tolstoy ile arasında pek çok ortak nokta bulunabileceğine kuvvetli bir ihtimal veriyordu.[183]

Dolayısıyla 1910'larda Bektaşilere bakıldığında liberallik ve tolerans kavramları hâkim anlam zeminini oluşturuyordu: Misyoner Phineas Kennedy'ye göre "liberal görüşlü" Bektaşiler Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında ayrım yapmıyordu.[184] Kennedy'nin misyoner meslektaşı Telford Erickson da Bektaşilerin inanç öğretisini liberallik ve dinî tolerans ifadeleriyle özetlemiştir: "Liberal bir Müslüman tarikatı olan Bektaşiler, ülkenin birçok yerinde gelişiyor; onlar bize karşı çok arkadaş canlısı [...ve] diğer dinlerin mensuplarınaysa daha da arkadaş canlısı tavır içerisindeler."[185] Hem diğer misyonerler veya misyoner okullarındaki öğretmenlerce[186] hem gazetelerde,[187] seyahat ve benzeri diğer Şark raporlarında[188] hem de bilim insanlarınca[189] liberallik ve tolerans kavramları sürekli üretilmiş ve Batılı tasavvurlarda Bektaşilerle ilgili önemli bir özellik halini almıştır. Bu anlatılar, 1920'lerde Naim Fraşiri'nin Bektaşileri tolerans sahibi ve liberal olarak tanıttığı bir makalenin çevirisini takiben çok daha fazla yankı bulmuştur.[190]

183 Brailsford, *Macedonia*, s. 246 vd.

184 Phineas Kennedy, "The Albanians. Religions", *MRW*, 34 (1911), s. 850 vd., burada, s. 851.

185 Telford Erickson, *Annual Report*, 29.04.1910 tarihli, ABC 17.8, v.1, s. 1-7, burada, s. 4. ABD'den kimliği belirlenemeyen bir başka misyoner, Bektaşilerin "tuhaf bir şekilde tolerans ve insansever bir yaşam görüşü sahibi" olduğunu gözlemlemiştir. "Religious Thought and Activity", 1913, s. 625.

186 Stanwood Crobb, Bektaşilerin "en engin görüşlü" ve "herhangi bir dine tümüyle tolerans gösteren" kimseler olduklarını teslim etmiştir. Cobb, *The Real Turk*, s. 215-217. Ayrıca bkz. Faville/Hussein, "The Bektashi Dervishes of Turkey", s. 758; George Herrick vd., *Christian and Mohammedan. A Plea for Bridging the Chasm*, New York, 1912, s. 123; Schrader, *Robert College*, s. 167.

187 *Das Mährische Tagesblatt*'ın 10 Haziran 1914 tarihli bir gazete yazısında Bektaşilerin "tüm dinlerin eşit değerde olduğu" dersini verdiğini yazmıştır. "Das Religionsproblem in Albanien", *Mährisches Tagblatt*, 35/130, 10.06.1914 tarihli, s. 1 vd., burada, s. 1. Ayrıca bkz. Loewe, "Die Bektaschi", s. 5; "The Religious and Educational Question in Albania", *The Adriatic Review*, 1/5-6 (1919), s. 187-191, burada, s. 188.

188 Ayrıca bkz. Ferriman, *Turkey and the Turks*, s. 202-204; Vlora, *Atıs Berat*, s. 34 vd.; Samuel G. Wilson, *Modern Movements among Moslems*, New York, 1916, s. 98 vd.; Constantin A. Chekrezi, *Albania Past and Present*, New York, 1919, s. 204 vd.

189 Hasluck ayrıca sık sık "serbestiyetine düşkün (*latitudinatian*)" Bektaşiler hakkında yazar. Frederick W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 cilt, Oxford, 1929; 1. cilt, s. 72; aynı yazardan, *Letters on Religion*, s. 2, dn. 5.

190 Naim Frashëri, *Fletore e Bektashinjet*, Tirana, 1896; Henri Bourgeois, "Le 'Livre des bektachis' de Naïm Bey Frashery", *Revue du Monde Musulman*, 49 (1922), s. 105-120; Norbert Jokl, "Die Bektaschis von Naim Be Frasheri", *Balkan-Archiv*, 2 (1926), s. 226-256; Hasluck, *Christianity and Islam*, 2. cilt, s. 552-563. Bu konu dahilinde ayrıca bkz. Nathalie Clayer, "Sufi Printed Matter and Knowledge About the Bektashi Order in the Late Ottoman Period", Rachida Chih (ed.), *Sufism, Literary Production, and Printing in the Nineteenth Century*, Würzburg, 2015, s. 351-370, burada, s. 360-364.

Kuşkusuz, bu hususta bir projeksiyonun etkisi büyüktür: Yazarların çoğu kendilerini liberallik, rasyonalite ve tolerans kavramlarının aydınlanmacı fikirlerine bağlı hissetmiş ve Bektaşiliği de bu konular dahilinde İslâm çoğunluğundan ayırmışlardır. Dolayısıyla Bektaşileri İslâm'dan uzaklaştırıp, kripto-Hıristiyan olarak sınıflandırmak suretiyle kendi dünyalarına yakınlaştırmanın yolu hayli açıktı.

Sünnilik karşıtı ve kripto-Hıristiyan

Tasavvufun tarihsel ve dinî kökenlerini İslâm'ın dışında konumlandıran anlatılar, Batı kültürlerinin söylemleri üzerinde büyük bir etkiye sahipti.[191] Ancak bu söylemler başka hiçbir Osmanlı tarikatı üzerine olmadığı kadar Bektaşilik üzerine kapsamlı ve karmaşık bir yapıdaydı. Liberalliğin anlam zemini mevzusuna benzer şekilde Bektaşilerin antinomizmi, onları dinî-kültürel olarak İslâm'ın dışına ve diğer dinî kültürlerin içine yerleştiren anlatıların temelini oluşturur. Batılı insan gruplarının gözlemleri uyarınca Bektaşiler, Sünni anlayışın benimsediği şeriat kurallarına uymadıklarından, onların sıklıkla "gerçek" Müslümanlar olmadığı sonucuna varılmıştır. Bektaşilerin antinomizmini çoğunlukla şarap ve alkol tüketimine bağlamışlardır; ki şarap ve alkol tüketim yasağı, o dönemde genellikle İslâm ile bağlantılı olan ve bu yasağa uyulmaması hususundaysa konuyla ilgili şahısların özel ilgisini uyandıran bir düzenlemeydi.[192] Bundan ziyade toplumsal cinsiyet, kadınların ayinlere dahil edilmesi ve Bektaşi çevrelerinde algılanan daha yüksek konumları bu bağlamda sıklıkla dile getirilmiştir.[193]

1826'da Bektaşiliğin yasaklanmasına ilişkin Osmanlı'nın düşüncelerinin resmî olarak ilan edilmesiyle beraber, Bektaşilerin dinsiz olduğunu yaftalayan Osmanlı-Sünni fikri Batı Avrupa bağlamında da yeniden üretilmiştir.[194] Böylelikle 1826'dan hemen sonra, 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başında Bektaşilik imajına eşlik edecek olan Sünnilik ve Bektaşilik arasında bir dikotomi algılanmıştır. Her iki grubun da karşılıklı olarak birbirini hor gördüğü

---

191 Linda Sijbrand, "Orientalism and Sufism. An Overview", Netton, Ian Richard (ed.), *Orientalism Revisited. Art, Land and Voyage*, Londra vd., 2013, s. 98-114.

192 Johann Georg von Hahn, *Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar. Im Auftrage der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften unternommen im Jahre 1863*, Wien, 1867, s. 180; *Chan Panaghir*, 1867, s. 343; Brailsford, *Macedonia*, s. 245; "Das Religionsproblem in Albanien", 10.06.1914, s. 1; Loewe, "Die Bektaschi", s. 5; Friedrich Schrader, "Die Janitscharen. Am Bosporus", *Deutsche Soldatenzeitung*, 6, 03.02.1918 tarihli, s. 3 vd.

193 Blunt, *The People of Turkey*, s. 69 vd.; Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, s. 232; Loewe, "Die Bektaschi", s. 5.

194 "Türken", 21.08.1826 tarihli, s. 795 vd.; "Ausländische Nachrichten", 25.08.1826 tarihli, s. 2; "Die Türkische Geistlichkeit. Das Ausland", *Wochenschrift für Erdund Völkerkunde*, 81, 22.03.1829 tarihli, s. 322 vd., burada, s. 323; I. v. H., "Aufhebungsferman", s. 121.

her zaman vurgulanmıştır: MacFarlane, bir Bektaşi'nin "müftülerden, mollalardan, Ulema ve tüm rahiplerden" nefret ettiklerini söylediğini aktarmıştır.[195] Örneğin asker Ubicini Ulema ve Sünni Osmanlı Devleti'nin Bektaşileri baskı altında tuttuğunu vurgulamıştır.[196] Benzer şekilde Perrot da Sünniler arasında Bektaşilerin kötü bir namının olduğunu söylemiştir.[197] Tanzimat dönemine ait başka birçok tasvirde Sünni ve Bektaşi inancının karşılıklı fikir anlaşmazlığı tekrarlanmıştır.[198] Hatta bazı aktörler, örneğin İshak Hoca'nın Bektaşi polemiği hakkındaki ihtilafları gibi, Ulema ve Bektaşiler arasındaki Osmanlı içi anlaşmazlıkları biliyorlardı ve bu kaynaklara başvurmuşlardı.[199]

II. Abdülhamid ve takibindeki Jön Türk dönemlerinde dahi Sünniler ve Bektaşiler arasındaki karşılıklı fikir anlaşmazlığı anlatısı değişmeden devam etmiştir. Dwight, Bektaşilerin antinomizmiyle, Müslümanlar için heretik, Avrupalılar için ise özgür düşünürler olarak görülmeleri arasındaki bağlantıyı veciz bir şekilde şöyle özetlemiştir:

> Bektaşi dervişlerinin bu tuhaf öğretileri onlara Müslümanlar arasında heretik, Türkiye'nin yabancı yerleşikleri arasındaysa özgür düşünürler adını kazandırıyor.[200]

Yüzyılın başında dahi, Bektaşilerle müteşerri Müslümanlar arasındaki derin bir güvensizlik, çoğu temsilde tekrar tekrar vurgulanmıştır;[201] bu, karşılıklı kötü dedikoduların alıntılanması ve ünlü Bektaşi fıkralarının tercümeleri ile görünürlük kazanmıştır.[202] Leopold Pekotsch, genellikle kıvrak zekâlı bir Bektaşi ile kalın kafalı ve aklı pek kesmeyen, müteşerri bir Sünni bilgin veya imamı karşılaştıran bu fıkralardan bazılarını tercüme etmiştir.[203]

---

195 MacFarlane, *Turkey and its Destiny*, s. 296.

196 Abdolonyme Ubicini, *Letters on Turkey. An Account of the Religious, Political, Social, and Commercial Condition of the Ottoman Empire, the Reformed Institutions, Army, Navy, etc*, Londra, 1856, s. 108 vd.

197 Perrot, *Asie mineure*, s. 419.

198 Ayrıca bkz. von Goldmann, *Europa's Cabinette und Allianzen vom Verfasser der Pentarchie*, Leipzig, 1862, s. 297; George Ripley ve Charles A. Dana (ed.), *The American Cyclopaedia. A Popular Dictionary of General Knowledge*, New York, 1874, s. 406; Spamer, *Illustrirtes Konversations-Lexikon*, 3. cilt, s. 835; Blunt, *The People of Turkey*, s. 69 vd.; Armand Schweiger-Lerchenfeld, *Armenien. Ein Bild seiner Natur und seiner Bewohner*, Jena, 1878, s. 188.

199 "Türkei", *Allgemeine Zeitung [Augsburg]*, 259, 16.09.1874 tarihli, s. 4019 vd.

200 Dwight, *Turkish Life in War Time*, s. 355.

201 Brailsford, *Macedonia*, s. 244. Ayrıca bkz. Eliot, *Turkey in Europe*, s. 195; Victoria Alexandrina de Bunsen, *The Soul of a Turk*, 2. baskı, Londra, 1910, s. 47 vd.; Kennedy, "The Albanians", s. 851; Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, s. 232.

202 Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, s. 232.

203 Leopold Pekotsch, *Erinnerungen. Türkische Geschichten und Begebenheiten*, Wien, 1911, s. 23 vd., 52 vd.

Bazı yazarlar, Bektaşilerin Sünni İslâm ile bağdaşmamasının nedenini, Bektaşilerin Şii-Alici karaktere ve İslâm içindeki mezhepsel farklara sahip olmasıyla açıklamışlardır.[204] Ancak daha sık olarak, Bektaşiliğin İslâm'dan prensiben farklı olduğu ve "İslâm ile belirgin temas noktalarının" bulunmadığı sonucuna varmışlardır.[205] Bektaşilerin inanç öğretilerinde yer alan hem Muhammed'in hem de Kuran'ın önemi görelileştirilmiştir. MacFarlane'e göre Hacı Bektaş Veli, bir Bektaşi dervişi için Muhammed'den daha önemli bir referans noktasıdır.[206] MacFarlane hatta bazen daha da ileriye giderek Bektaşiler için Muhammed'in önemini yadsımıştır.[207] O zamanı takip eden yıllarda, Bektaşilerin Kuran'ı ve Muhammed'i reddedenler kimseler,[208] olsa olsa "yarı Müslüman"[209] olabileceklerine dair hikâyeler tekrarlanmıştır.[210]

İslâm içerisinde değilse, o zaman Bektaşiliğin tarihsel, felsefi ve inançsal olarak farklı konumlandırılması gerekiyordu. Buna dair farklı açıklamalar mevcut olsa da ifadeler çoğu zaman birbirini tamamlar. Ünlü yazar ve diplomat Comte d'Escayrac de Lauture 1850'lerde Hacı Bektaş Veli'nin öğretilerini İslâm'la bağdaşmaz olarak yorumlamış ve Bektaşiliğin daha çok Hint-Pers ve Antik Yunan kökenli olduğu sonucuna varmıştır.[211] D'Escayrac de Lauture, öncelikli olarak Bektaşilerin, tanrısallığın her insanda var olduğunu söyleyen öğretiyle ilişkili olduğunu söylemiştir.[212] Yani Bektaşilikte İslâmi öğretilerden ziyade Uzak Doğu ve Yunan felsefesinin izlerini görmüştür. Yine 1850'lerde haftalık basılan bir Avusturya gazetesinde çıkan bir yazı, Bektaşi inanç öğretisinin ana özelliğinin bu yönü üzerinde yoğunlaşmıştır: "Bektaşilerin temel öğretileri şu şekilde özetlenebilir: Her insan ruhu Tanrı'nın bir parçasıdır."[213] Bektaşilerin inanç dünyasında yer aldığı söylenen her tek insanda mevcut olan tanrısallık düşüncesi başka dergi ve gazete yazılarında da vurgulanmıştır.[214] Tasavvuf çalışmaları uzmanı John P. Brown, Bekta-

204 Brown, *The Dervishes*, s. 52, 151, 155; Loewe, "Die Bektaschi", s. 5; "Das Religionsproblem in Albanien", 10.06.1914 tarihli, s. 1.

205 "Buntes für Alle", 28.01.1857 tarihli, s. 127.

206 MacFarlane, *Turkey and its Destiny*, s. 296 vd.

207 Leake, *Travels in Northern Greece*, s. 284 vd.

208 Brailsford, *Macedonia*, s. 245 vd.; "Das Religionsproblem in Albanien", 10.06.1914 tarihli, s. 1; H.G. Wells, *The Outline of History. Being a Plain History of Life and Mankind*, Londra, 1919, s. 683.

209 Henry N. Brailsford, "The Peace in the Balkans", *The Adriatic Review*, 1/7 (1919), s. 249-255, burada, s. 252.

210 Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, s. 233 vd.; "Religious Thought and Activity", 1913, s. 625.

211 Escayrac de Lauture, *Le désert et le Soudan*, s. 202.

212 *A.g.y.*, s. 203.

213 "Buntes für Alle", 28.01.1857 tarihli, s. 127.

214 *Aphorismen zum Thema*, 1854, s. 1065 vd.

şi inanç öğretisini panteizm olarak tanımlayan ilk kişidir.[215] Onu takiben diğer yazarlar da aynı görüşü sürdürmüş, böylece panteizm Batı temsillerinde Bektaşiliğe atfedilen ana öğretilerden birisi haline gelmiştir.[216] Yabancı dinî veya felsefi kültürlerin fenomenlerini tarif etmek üzere kavramsal analojiler bu süre zarfında kullanılmıştır: Bektaşilik, tüm tasavvuf ile birlikte Batı Avrupalı ve Amerikalı yazarlarca bir mistisizm biçimiydi.[217] "İslâm mistisizmi" adı, uzman çevrelerde dahi günümüzde tasavvuf ile eş anlamlı şekilde kullanılır.[218] Batı felsefesi içerisinden türemiş başka terimler, nadiren de olsa, Bektaşilerin özgünlüğünü kavramsal olarak ele almak maksatlı kullanılmıştır: Örneğin MacFarlane, "gerçek bir Bektaşinin" her zaman bir "Stoacı" olduğunu düşünür.[219]

İfade edilenler uyarınca Antik Yunan'a ek olarak Bektaşi öğretilerinin kaynakları da Uzak Doğu'da, örneğin Hindistan'da bulunuyordu. John P. Brown panteizm ve Bektaşilerin tenasuh inancı temelinde, Bektaşiliğin Hinduizm ile benzerlikler taşıdığı sonucuna varmıştır.[220] Pek çok yazar bu değerlendirmede onu takip etmiş, ancak daha çok Budizm ile paralellikler üzerinde durmuş ve bundan Bektaşiliğin Budizmden etkilendiği sonucu çıkarılmıştır.[221]

Bu bağlamda bazı aktörler Bektaşiliğin "Aryan" kökenlerine vurgu yapmışlardır. Bunlardan en önemlisi, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ayrıntı-

---

215 Brown, *The Dervishes*, s. 58. Brown her ne kadar Bektaşilik içerisinden yalnızca birkaç dalın "panteistik" olabileceğini söylemiş olsa da, yine de bu ifadesiyle muhtemelen vahdet-i mevcud ontolojisini destekleyen kimselere işaret etmiştir.

216 Pears, *Turkey and its People*, s. 305; Brailsford, *Macedonia*, s. 245; Eliot, *Turkey in Europe*, s. 195; Bunsen, *The Soul of a Turk*, s. 46; G.W. Prothero, *Albania. Handbooks Prepared under the Direction of the Historical Section of the Foreign Office of Great Britain*, Londra, 1920, s. 9; Raymond James Sontag, "The Political History of Albania, 1907-1920", yüksek lisans tezi, University of Illinois, Illinois, 1921, s. 8 vd.; Blake, *Economic Conditions in Albania*, s. 2; Hasluck, *Christianity and Islam*, 1. cilt, s. 165 vd.

217 Jochmus, "Notes on a Journey into the Balkan, or Mount Hamus, in 1847", s. 43; Adolf Bastian, *Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer psychologischen Weltanschauung*, Leipzig, 1860, s. 140; Eliot, *Turkey in Europe*, s. 66; H.R. Hall, "Some Greek Monasteries", *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 35/43 (1913), s. 141-149, burada, s. 147 vd.; "Das Religionsproblem in Albanien", 10.06.1914 tarihli, s. 1; Brailsford, *The Peace in the Balkans*, s. 252.

218 Bu hususta tasavvuftan daima "İslâm mistisizmi" olarak bahseden, 20. yüzyılın büyük tasavvuf çalışmaları ustası Annemarie Schimmel'in payı büyüktür. Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Frankfurt am Main, 1995; aynı yazardan, *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*, 4. baskı, Münih, 2008.

219 MacFarlane, *Turkey and its Destiny*, s. 297. Daha sonraları görüşlerin tekrar edildiği eser, Chekrezi, *Albania Past and Present*, s. 204 vd.; *The Religious and Educational Question in Albania*, 1919, s. 188.

220 Brown, *The Dervishes*, s. 47, 360.

221 C.R. Conder, *Heth and Moab. Explorations in Syria in 1881 and 1882*, Londra, 1892, s. 298 vd.; Brailsford, *Macedonia*, s. 245; Pears, *Turkey and its People*, s. 305; Loewe, "Die Bektaschi", s. 5; Darley Dale, "The Balkans and the War", *The American Catholic Quarterly Review*, 43 (1918), s. 48-71, burada, s. 55 vd.; konu hakkındaki münferit açıklamalar için bkz. Hasluck, *Christianity and Islam*, 1. cilt, s. 85.

lı olarak açıklanacağı üzere Rudolf von Sebottendorf, Bektaşiliği Masonluğun Aryan çeşidi olarak yorumlamıştır. Ancak diğer yazarlar da sufizmi ve bilhassa Bektaşiliği İslâm'ın Aryan versiyonu olarak görmüşlerdir. Bunu yaparken Bektaşilik üzerindeki Hint-Fars ya da kendi dilleriyle söylemek gerekirse "Hint-Aryan" etkilerini vurgulamış ve Samiler ve Aryanların ırksal ikiliğini şeriat-uyumlu ve Sufi İslâm ikiliğine aktarmışlardır. Mutasavvıflar ve bilhassa Bektaşiler, yazar Z. Duckett Ferriman'ın (1851-1935) da öne sürdüğü gibi, Pers etkisi kaynaklı tasavvuf kanadına dayandırılan kimselerdir.[222] Irk kategorisi altında Aryan olarak ve dolayısıyla Sami İslâm'ı altına yerleştirilen Bektaşilerin olumlu bir temsili yankı bulmuştur. Alman antropolog Felix von Luschan (1854-1924) kendi bireysel anlatımları uyarınca Anadolu'daki Kızılbaş, Tahtacı ve Bektaşiler de dahil olmak üzere çeşitli gruplar üzerinde kapsamlı kafatası ölçümleri bile yapmıştır.[223] Luschan'ın "araştırmasına" göre, Ermeniler ve Persler ile birlikte, her üç grup da antik Hititlerin torunlarıdır.[224] Bununla beraber, Markus Dressler'in belirttiği üzere Luschan, insanın özellikleri ve kapasitesini geldiği ırktan aldığını söyleyen birisiydi fakat bir ırkçı değildi ("*a racialist, but not a racist*"); ki bu da, ırk kategorilerinin ona bilimsel bir temel olarak hizmet etmesine rağmen, onun saf ırkların başka ırklardan üstün olduğunu göstermeyi amaçlamadığına işaret eder.[225]

Ancak Bektaşiliğin dinî kökenlerinin nerede olduğu konusunun en yaygın anlatımı Hıristiyanlığa atıfta bulunur. 1828 gibi erken bir tarihte kimliği tespit edilemeyen bir yazar, bir İngiliz sömürge dergisinde Bektaşilerin Mesih'e ve On İki Havariler'e hürmet ettiğini belirtmiştir.[226] On yıl sonra David Urquhart, hem kilisede hem de camide dua eden tanıdığı bir Bektaşi'den bahsetmiştir.[227] Bektaşilerin kimler olduğu açıklanırken Hıristiyan bağlamlarından terimlerle kavramsal benzetmeler yapılmıştır: Tekkeler manastır, dervişler keşiş ve Bektaşilik ise bir keşiş tarikatı (*orden*) olarak tanımlanmıştır.[228] Yazılar aynı zamanda, Bektaşilerin Batı Avrupa'daki Hıristiyan konfesyonlarının İslâm-Doğu bağlamındaki muadili olarak tanıtılmaları bakımın-

222 Ferriman, *Turkey and the Turks*, s. 202-204.

223 Felix von Luschan, *The Early Inhabitants of Western Asia*, Londra, 1911, s. 230 vd.; Markus Dressler, *Writing Religion. The Making of Turkish Alevi Islam*, New York, 2015, s. 54 vd.

224 *A.g.y.*

225 *A.g.y.*, s. 54, dn. 33.

226 "Turkey and Greece", *The Asiatic Journal and Monthly Register for British India and its Dependencies*, 25 (1828), s. 751-762, burada, s. 753.

227 Urquhart, *The Spirit of the East*, s. 163 vd.

228 İngilizcede "monastery" ya da "monch" olarak geçer. "Briefe aus Kleinasien. III. Das Ausland", *Wochenschrift für Erd- und Völkerkunde*, 5, 29.01.1860 tarihli, s. 114-117, burada, s. 115; Wilson, *Handbook for Travellers in Asia Minor*, s. 55; Wahe, "Die Begtaschis", s. 23; Gaston Routier, *La question macédonienne. I mille*, Paris, 1903, s. 246; Vivian, "Rambles in Macedonia", s. 242 vd.; Eliot, *Turkey in Europe*, s. 196.

dan konfesyonel bir düzeye de taşınmıştır: Bektaşiler "ilk dönem Gnostikler ve keşişler"[229] ile karşılaştırılmış ve Doğu'nun veyahut İslâm'ın Cizvitleri,[230] hatta sıklıkla "İslâm'ın Protestanları" olarak görülmüştür.[231] Bu nitelendirmeyle Bektaşiliği olumsuz olarak algılanan İslâmi bağlamda güçlendirmek ve yukarıda gösterildiği gibi, Bektaşiliği Protestanlığın Yeni Ahit'ine uygun bir grup olarak sınıflandırmak için bu sıfatı kullanmak isteyenlerin de Protestan (çoğunlukla Protestan misyoner) olmuş olması şaşırtıcı değildir.[232]

Bununla beraber yüzyılın başında, konu hakkındaki ilk yazıları kaleme almış kimseler biraz daha ileri gidip ve Bektaşilik ile Hıristiyanlık arasındaki karşılaştırmalara dayanarak, her iki dinin öğretileri ve ayinlerinin örtüştüğü ve bu nedenle aynı kökene sahip olmaları gerektiği sonucuna varmışlardır. Benzer gözlemler, 19. yüzyılın ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'ndaki diğer nonkonformist din gruplarıyla ilgili olarak da yapılmıştır. Özellikle Kızılbaş grupları, Protestan misyonerler tarafından sadece yüzeysel olarak Müslümanlaştırılmış olarak görülüyordu, ancak onlar özünde Hıristiyanlığın bir parçasıydı.[233] Bektaşilik ile ilgili karşılaştırılabilir sonuçlar 19. ve 20. yüzyılların başlarına tarihlenebilir. Bir Avusturya gazetesinde Bektaşilerle ilgili bilgili bir makalede gazeteci Wahe, İstanbul Çamlıca Tekkesi'nde tanıştığı bir Bektaşi ile ettiği bir sohbetten bahseder. Wahe, tanıştığı dervişle beraber Bektaşi inanç dünyasının unsurlarını Hıristiyanlığınkilerle karşılaştırdıklarını yazar: Bu sohbetten çıkarılan sonuç, Bektaşilikte İncil'in Kuran'a eşdeğer olduğu, tekkelerinin "manastırdan başka hiçbir şey olmadığı" ve Bektaşilerinse "manastır keşişlerine" benzediği yönündedir.[234] Hatta dervişler, Wahe'ye göre, İsa'nın "insan suretindeki Tanrı" olduğuna inanmaları ve tıpkı şarap tüketimi ve mücerret yaşam sürme gibi bazı ritüelleriyle Hıristiyanları anımsatır.[235] Bu benzerlikler, daha sonraki gazete yazılarında denildiği gibi Bektaşilerin kılık değiştirmiş, gizli Hıristiyanlar olarak ün kazan-

---

229 Conder, *Heth and Moab*, s. 298 vd. Keşiş karşılaştırmaları için bkz. Carl Ritter, *Die Erdkunde im Verhältniß zur Natur und zur Geschichte des Menschen. Oder allgemeine, vergleichende Geographie als sichere Grundlage des Studiums und Unterrichts in physikalischen und historischen Wissenschaften*, Berlin, 1858, s. 336 vd.

230 Slade, *Records of Travels in Turkey*, 2. cilt, s. 188-190.

231 Ayrıca bkz. Koelle, "Missionary Tour in Albania", s. 125; Telford Erickson, *Annual Report*, 29.04.1910 tarihli, ABC 17.8, v.1, s. 1-7, burada, s. 4; "Religious Thought and Activity", 1913, s. 625; *The Religious and Educational Question in Albania*, 1919, s. 188; Nathalie Clayer, *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri. Avrupa'da Çoğunluğu Müslüman Bir Ulusun Doğuşu*, çev. Ali Berktay, İstanbul, 2013, s. 402.

232 *A.g.y.*

233 Karakaya-Stump, "The Emergence of the Kızılbaş in Western Thought. Missionary Accounts and their Aftermath", s. 44-52.

234 Wahe, "Die Begtaschis", s. 23.

235 *A.g.y.*

malarına neden olmuştur.[236] Dönme ve misyoner Awetaranian 1905'te algılanan paralelliklerin Bektaşilikteki Hıristiyan unsurlardan kaynaklandığı sonucuna varmıştır.[237]

Bektaşiliğin Hıristiyan unsurlarına ilişkin daha sistematik araştırmalar, filolojik ve kısmen de kendi gözlemlerine dayalı olarak sağlam bir temele sahip olan 20. yüzyılın başlarındaki Şarkiyat uzmanlarına kadar götürülebilir. Bilhassa 20. yüzyılın başlarındaki Bektaşi araştırmalarının büyük üçlüsü Georg Jacob, Frederick W. Hasluck ve sınırlı bir ölçüde de John K. Birge, Bektaşilikle ilgili çalışmalarına esas olarak Hıristiyanlıkla olan ilişkisi temelinde başlamışlardır.

Başka hiçbir oryantaliste benzemeksizin, Bektaşi kripto-Hıristiyanlığı fikrini ortaya koymuş olan Georg Jacob, Bektaşilik üzerine yazılarında önce sadece Bektaşiliği eleştiren Ulema literatürünü kullanmış, daha sonra Bektaşilerin yazılarına da atıfta bulunmuştur.[238] Bu bilgiden hareketle Bektaşilerin öğreti ve ayinlerini diğer din kültürleriyle karşılaştırmış ve böylece Bektaşiliğin "inanç öğretisi ve kültünün" kökenlerini ortaya çıkarmayı amaçlamıştır.[239] Sufizmin ve bilhassa Bektaşiliğin teşekkül ettiği bölge İslâm'dan önce ağırlıklı olarak Hıristiyanlık hâkimiyetinde olduğundan, ki bu inançlar "bir gecede iyi Muhammetçi" haline gelemeyeceklerinden, eski din kültürlerinin "Hıristiyanlık esasları" yenilerinkine daha makul görünür.[240] Jacob, "İslâmi kripto-Hıristiyanlık" terimi altında tüm tasavvufta var olan Hıristiyan kökenli unsurları sıralamıştır. Bu unsurların da tasavvufun başka hiçbir yorumunda olmadığı kadar Bektaşilikte mevcut olduğunu söyler.[241]

Dolayısıyla Bektaşiler, Jacob'a göre, İslâm'ın gerektirdiğinin aksine katı bir tektanrıcılığı izlememiş, Allah, Muhammed ve Ali'den oluşan bir üçlüye ve bu üçlünün Bektaşiler arasında "tam bir birlik" oluşturduğuna inanmışlardır. Yine Jacob bu üçlü bağlamında, "Ali, Mesih'in [yerini] almış" ve Muhammed ise yalnızca "nezaketen" eklendiğini söylemiş,[242] Bektaşilerin

---

236 "Albanien. Die Ursachen der Anarchie. Das Mittel zur Konsolidierung", *Danzer's Armee-Zeitung, 19/24*, 11.06.1914 tarihli, s. 1 vd., burada, s. 1; "Das Religionsproblem in Albanien", 10.06.1914 tarihli, s. 1.

237 Awetaranian, *Geschichte eines Muhammedaners*, s. 12, 18.

238 Jacob, özellikle Bektaşilik üzerine olan ilk çalışmasında temelde sadece İshak Hoca'nın polemiklerini aktarmıştır. Georg Jacob, *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis*, Berlin, 1908. Takiben başka bir yazısında Bektaşi eserlerine de değinmiştir, bilhassa, Virani Baba, *Nazm-ı Neşr-i Hazret-i Virani Baba*, der. Vehbi Baba, İstanbul, 1873. Ayrıca, Ahmed Rifat, *Miratü'l-Mekaşid fi defil-Mefasid*, İstanbul, 1876. Jacob, *Die Bektaschijje*, s. 5 vd., 10 vd.

239 Jacob, *Die Bektaschijje*, s. 33.

240 *A.g.y.*, s. 31, 33.

241 *A.g.y.*, s. 29-33.

242 *A.g.y.*, s. 34, 39.

inanç öğretisinde Hz. Muhammed'in ve dolayısıyla İslâm'ın önemini göreceleştirmiştir. Jacob, Muhammed ve Ali'nin içkin dünyanın yaratılmasından önce var olduğu inancı, yine, İsa'nın benzer şekilde Adem'den önce var olduğu iddia edilen Yeni Ahit'ten alındığını söyler.[243] Ayrıca Jacob, On İki İmam'ı ve onların Ali'nin soyundan gelen ve ondan sonra başa gelecek kimseler olmaları işlevini, On İki Havari'nin İsa'nın müritleri olmalarına benzetir. Yine Jacob inanç öğretisinde çekilen paralelliklere ek olarak Bektaşilerin dinî uygulamalarında da bazı paralellikler mevcut olduğundan bahseder: Örneğin "Müslümanlıktaki çile" ile 40 gün tutulan "Hıristiyanlık orucu", "ekmek ve şarap", mücerretlik ve günah çıkartma gibi pratikler birbirleriyle benzeşir.[244]

Ancak Jacob Bektaşilikte Hıristiyanlıktan kalan unsurların Katolik veya başka bir "resmî kiliseden" gelmediğini, aksine "sapkın topluluklar" olarak nitelendirdiği gruplar arasından bilhassa Gnostiklerin Bektaşiler üzerindeki etkisini vurgulamıştır.[245] Yine Jacob Gnostiklerdeki bilgi anlayışının, İslâm tasavvufundaki marifet öğretisinde bir karşılığı olduğunu söylemekle her iki bilgi teorisi arasında bir benzerlik kurmuştur.[246] Gnostikler aracılığıyla Bektaşiliğe yalnızca Hıristiyan unsurlar değil, "pagan" unsurlar da geçmiştir. Bu minvalde Jacob, Bektaşilerin ikrar erkanında kafayı usturayla tıraş etmelerinin eski Mısır İsis kültlerini; tığbendin ise "Samotrakya kutsamalarını" andırdığını söyler.[247] Öğretileri açısından Bektaşiler, özellikle sayı mistisizmi ve ruhların göçü konusundaki fikirlerinde pagan felsefelerine, en çok da Pisagorculara benziyordu; bunlara dayanarak Jacob iki grup arasında "gerçek bir bağlantı" olduğunu tahmin ediyordu.[248] Jacob ruhların göçüne olan inanç konusunda Hint etkilerine atıfta bulunur: Zira Jacob Bektaşilik inanç öğretileri Hıristiyan, Gnostik veya pagan değilse Hint kökenli olabileceği kanısındaydı.[249] Daha ayrıntılı olarak tasvir ettiği tek İslâmi unsur, Bektaşiliğin Alici-Şii özelliklere sahip olduğudur, oysaki bunu da neo-Platonik ve Hıristiyan bileşenleri temelli okumuştur.[250]

---

243 *A.g.y.*, s. 38. Jacob burada Yuhanna İncili'nden 8, 58'i alıntılamıştır.

244 Jacob, *Die Bektaschijje*, s. 34-36. Günah çıkarma hususunda Jacob, polemik olmasına rağmen eserinde "çok fazla nesnel bilgi" olduğunu tasdik ettiği İshak Hoca'dan pasajlar aktarmıştır. *A.g.y.*, s. 10. Öte yandan Jacob, İshak Hoca'nın günahların bağışlanmasının seks yoluyla kârlılık bulacağını iddia ettiği pasajları kullanmamıştır. Harputlu İshak Hoca, *Kaşifü'l-Esrar ve Dafiü'l-Eşrar*, İstanbul, 1874, s. 28 vd.

245 Jacob, *Die Bektaschijje*, s. 43-51.

246 *A.g.y.*, s. 43.

247 *A.g.y.*, s. 46.

248 *A.g.y.*, s. 46 vd.

249 *A.g.y.*, s. 50.

250 *A.g.y.*, s. 38-43.

Jacob baştan aşağı İslâm'ın kendi içinden kültür üretme kabiliyetini reddeden ilk dönem Şarkiyat ve İslâm çalışmaları uzmanlarının saflarındaydı.[251] Bektaşiliği tüm yönlerinin diğer kültürlerden etkilenmiş bir inanç olduğu şeklinde yorumlamıştır. Bu da öncelikli olarak kökenlere odaklanan ve dönüşüm, uyumlanma ve çeviri süreçlerine daha az yer veren tarihyazımı düşüncesine dayanıyordu.

Sözü geçen bir oryantalist, hatta döneminin Osmanlı İmparatorluğu hakkında belki de Almanca konuşan en etkili araştırmacı olmuş olan Georg Jacob,[252] tasvirleriyle nispeten geniş bir izleyici kitlesine ulaşmıştır.[253] Buna ek olarak, akademideki öğrencileri onun örneğini izlemiş ve Bektaşiliği incelemiştir: Hamburg'daki Kolonyal Enstitüsü'nde daha sonra Osmanlı tarihi profesörü olan Rudolf Tschudi, İstanbul'da çok sayıda Bektaşi tekkesini ziyaret etmekle kalmamış, aynı zamanda Hacı Bektaş Veli'nin bir müridi olan *Hacım Sultan Vilayetnamesi*'ni de Almancaya çevirmiştir.[254] Hermann Thorning, Georg Jacob'un danışmanlığını yaptığı tezinde de sık sık Bektaşiliğe atıfta bulunmuştur. Nihayetinde Erich Gross 1920'lerde Hacı Bektaş Veli'nin vilayetnamesini Almancaya aktarmıştır.[255] Bahsi geçen araştırmacılar, Hıristiyanlığın kökeni anlatısı ve Bektaşiliğin Hıristiyanlıkla karşılaştırması konularını da ele almışlardır: Örneğin, Tschudi, *Hacım Sultan Vilayetnamesi* hakkında detaylı bir yorum yapmış ve Beştaşilik ve Hıristiyanlık arasında zaman zaman gerçekleşen örtüşmelere atıfta bulunmuştur.[256] Tschudi, *İslâm Ansiklopedisi*'nin ilk baskısındaki "Bektaş" konu başlığında, Jacob gibi, Bektaşiliğin kelimesi kelimesine "Hıristiyanlık esasları" temelli türetildiği fikrini

---

251 Reinhard Schulze, "Islamwissenschaft und Religionswissenschaft", Friedrich Wilhelm Graf, Friedemann Voig (ed.), *Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung*, Berlin, 2010, s. 81-202.

252 Jacob'un çağdaşları üzerindeki etkisi hakkında bkz. Kreiser, "Bektaşi-Miszellen", s. 117-119.

253 Valentini, Bektaşileri "yarı pagan" ve "kripto-Hıristiyan" olarak da yorumlamıştır. Giuseppe Valentini, "Albania", Charles G. Herbermann (ed.), *The Catholic Encyclopedia. An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church*, New York, 1914. URL, http://hdl.handle.net/2027/ mdp.39015049258125 (22.03.2016 tarihli). Ünlü İslâm çalışmaları uzmanı Ignaz Goldziher de Georg Jacob'a atıfta bulunmuştur. Ignác Goldziher, *Mohammed and Islam*, New Haven, 1917, s. 171. Haliyle Hasluck ve Birge de Jacob'un çalışmalarına atıfta bulunmuşlardır. Bkz. Hasluck, *Christianity and Islam*, 1. cilt, s. 165 vd. veyahut Birge, *The Bektashi Order*, s. 18, 31, 34.

254 Rudolf Tschudi, *Das Vilâjet-Nâme des Hâdschim Sultan, eine türkische Heiligenlegende*, Berlin, 1914.

255 Erich Gross, *Das Vilâjet-Nâme des Hâggî Bektasch. Ein türkisches Derwischevangelium*, Leipzig, 1927. Thorning, *Bast Madad et-Taufiq*, s. 14, 71 vd., 144.

256 Tschudi, *Hâdschim Sultan*, s. 106, dn. 1; s. 27, dn. 1; s. 35, dn. 2. Kavramsal olarak *Vilayetname*'nin "Derviş İncili" olarak başlıklandırması Hıristiyan düşüncesini açıktan açığa güçlendirmiştir. *A.g.y.*, s. xii. Hatta Gross'un bir alt başlık olarak kullandığı isim: Gross, *Das Vilâjet-Nâme des Hâggî Bektasch. Ein türkisches Derwischevangelium (Hacı Bektaş Vilayetnamesi. Türk Bir Derviş İncili)*.

dillendirmekle Hıristiyanlık ile Bektaşilik arasındaki paralelliklerin altını daha açık bir şekilde çizmiştir.[257] Tschudi tıpkı üniversite hocası gibi, Hıristiyanlık ve Bektaşilik arasındaki paralellikleri Bektaşilerin üçlemesinde, tekke ve manastırların benzerliğinde ve Hıristiyan sofrası, günah çıkarma ve mücerretliği anımsatan pratikleri Bektaşilikte görmüştür.[258]

1910'larda Bektaşilik tarihini Hıristiyanlıkla olan ilişkileri temelinde yorumlayan, eserde halihazırda sık sık adı geçen Frederick W. Hasluck'tur. Hasluck, Bektaşilerin ve Hıristiyanların ayrı ayrı kendi inanç doktrinlerinin aziz/evliya figürleriyle bağlantılı olarak gezdikleri aynı ziyaretgâhlardaki müphemliklere odaklanmıştır. Jacob'un tersine Hasluck, bilinçli bir niyetten hareketle kendi İslâm yorumları temelli Hıristiyan grupları kendilerine çektiğini ve Hıristiyanların din değiştirmelerini kolaylaştırmak amaçlı Hıristiyan unsurları Bektaşilik içerisine dahil ettiğini söylemiştir. Jacob ise Hıristiyan unsurların bilinçsiz ve tutarsız bir şekilde sahiplenilmesine işaret etmiştir. Hasluck, Bektaşilere amaçlanmış, misyonerlik güdümlü bir eylem planıyla bunu tersine çevirmiştir:[259] "Bektaşilerin nihai amacı, Hıristiyanlıkla Bektaşiliği eşit şartlarda kaynaştırmak değil, Hıristiyanlığı Bektaşilik içine absorbe etmekti."[260]

Hasluck'a göre, Hıristiyan nüfusun Bektaşileştirilmesi büyük ölçüde 18. yüzyıla kadar uzansa dahi,[261] Bektaşilerin inanç doktrininde bazı unsurlar, hürmet edilen aziz/evliyaların ziyaretgâhlarının müphemliğinin ötesinde o zaman diliminde hâlâ açıkça mevcuttu.[262] Ancak Hasluck, Jacob kadar ileri gitmemiş ve bir bağımlılık ilişkisi kurmamıştır. Gazeteci Loewe ayrıca kendi gözlemlerinden hareketle, günah çıkarma, ritüelleştirilmiş şarap tüketimi veya Hıristiyan sofrası örnekleriyle Bektaşilik ve Hıristiyanlık arasında örtüşmeler olduğu sonucuna varmış, ancak benzerlikleri bir sınırda tutup her iki grubun farklılıklarını vurgulamıştır.[263]

Aynısı Bektaşi araştırmalarının oryantalist üçlüsünün üçüncü ve belki de en önemli aktörü John K. Birge için de geçerlidir. Birge'in *The Bektashi Order of Dervishes* adlı eseri, ilk yayımlanmasından 80 yıl sonra hâlâ Bektaşiliğin tarihi ve inancı üzerine bir başucu kitabıdır.[264] ABD'li ABCFM topluluğunda çalışan misyoner öğretmen Birge, Bektaşiliğin inanç sistemini "eklektik bir inanç ve uygulama sistemi" olarak yorumlamış, böylelikle Bektaşilik

257 Rudolf Tschudi, "Bektash", *Enzyklopädie des Islam*, 1 (1913), s. 720 vd., burada, s. 720.

258 *A.g.y.*

259 Hasluck, *Christianity and Islam*, 1. cilt, s. 55, 335; 2. cilt, s. 436, 568-586.

260 *A.g.y.*, 2. cilt, s. 586.

261 *A.g.y.*, 2. cilt, s. 500 vd., 581, 590 vd.

262 *A.g.y.*, 1. cilt, s. 165 vd., 336.

263 Loewe, "Die Bektaschi", s. 5.

264 Birge, *The Bektashi Order*.

içerisindeki Alevi, Sünni ve Şii İslâmi, Şamanist, neo-Platonik ve nihayetinde Hıristiyan unsurları vurgulamıştır.[265] Ancak Birge benzerliklerden somut etkiler veya bir değiş tokuş çıkarılamayacağını da kabul etmiş, "benzerlikleri" sıralamakla yetinmiştir.[266] Bununla birlikte Yeni-Platonculuk ve Hıristiyanlığı bu listeye eklemiş olması dikkat çekicidir.[267] Vaftizden Efkaristiya'ya, kutsal mür yağından mücerretliğe ve kefaret ve nikâh kılmaya kadar yedi Hıristiyan Ortodoks ayininin Bektaşi karşılıklarını görmüştür.[268] Birge öte yandan ruhani kisvelerinde de, örneğin sık sık bahsedilen tığbend ile "Hıristiyan keşişlerin kuşağı", derviş tacı ile "piskoposun mitresi"[269] arasında birtakım benzerlikler olduğunu fark etmiştir. Hasluck gibi, burada bir misyoner niyetinin gizlenebileceği varsayımını temkinli bir şekilde tekrarlamıştır:

> Dostça bir Baba'nın, Hıristiyanlara bu benzerlik noktalarını sorduğunu ve böylece Hıristiyan liderliğinden kopmuş ama Bektaşi ayin ve sembolizmiyle evlerinde kolayca yaşayabilecek birçok kişiyi Bektaşiliğe kazandırdığı kolaylıkla hayal edilebilir.[270]

Ancak bu tür düşüncelerin Birge'in incelikli araştırmasındaki rolü ufaktır. Birge, Bektaşilerin öğreti ve ayinlerini çoğunlukla diğer dinî kültürleriyle karşılaştırmadan ayrıksı bir şekilde tasvir etmiş ve onlara bir saygınlık kazandırmıştır.[271] Ayrıca, kripto-Hıristiyan anlatılarına kararlı bir şekilde karşı çıkan ve 1920'lerden itibaren Türkiye'nin içinde ve dışında Bektaşilik söylemini önemli ölçüde şekillendirecek olan Köprülü liderliğindeki Türk milliyetçi tarihçiliği dolayımında Georg Jacob'un cerhlerini benimsemiştir.[272]

Radikal ve heretik

Jacob'ta, Osmanlı İmparatorluğu'nda Bektaşilere yönelik, büyük ölçüde Bektaşiliği eleştiren anlatılardan etkilenen söylemlerin Batı'ya ulaştığını görmek mümkündür. Bunun sebebi Jacob gibi oryantalistlerin Osmanlıca bilmesidir, zira Jacob'un en çok alıntı yaptığı ana kaynak İshak Hoca'nın Bektaşi karşıtı eseridir.[273]

---

265 *A.g.y.*, s. 210-218.

266 *A.g.y.*, s. 215.

267 *A.g.y.*, s. 213-218.

268 *A.g.y.*, s. 216. Birge'ye göre eşdeğeri olmayan tek ayin, kutsal yağ sürme ayinidir ("*Unction*").

269 *A.g.y.*, s. 217 vd.

270 *A.g.y.*, s. 218.

271 *A.g.y.*, s. 88-161.

272 *A.g.y.*, s. 18 vd.

273 Bektaşilik üzerine yazdığı ilk yazı, bütünüyle İshak Hoca'nın "Kaşifü'l-Esrar" yazısına dayanıyordu. Jacob, *Beiträge zur Kenntnis*, s. 40-95. Bektaşi geleneğinden eserlerin de kullanıldığı

Ancak Osmanlı Devleti ve Sünni kalem erkanı arasındaki Bektaşi karşıtlarınca beslenen pejoratif anlatılar Batılı temsillere, Jacob'un Bektaşiliğe ilişkin makalelerinden çok daha önce yansımıştır. 1826'dan sonra bahsi geçen gazete haberleri, Osmanlı Devleti'nin Bektaşiliğe dönük sapkınlık suçlamasını yazmıştır. Yazılarda Bektaşillik "tüm serserilerin ve suçluların mabedi" haline gelmişti, haliyle Bektaşiliğin yasaklanması yazılara göre meşru ve gerekliydi.[274] Sonraki onyılların temsillerinde ise daha önce yeniden üretilen ve çoğunlukla olumlu çağrışımlar içeren liberallik, rasyonalite ve tolerans anlatıları ağır basmıştır. Bektaşileri çok uyuşturucu tüketmekle suçlayan d'Escayrac de Lauture'de münferit olumsuz derecelendirmelere rastlanabilir.[275] Carl Ritter (1779-1859) de benzer bir çizgiye ulaşmıştır. Ona göre "Hacı Bektaş'ın aylakları [...] fanatik bağlılıklarını takip etmiş" ve günlerini "tütün içerek, ağaçların gölgesi altında tembellik ederek geçirmeyi [...]" tercih etmişlerdir.[276] Carl Ritter, bu hususta bilhassa Bektaşilerin kendilerinin "fanatizmlerine ve [...] felaket getiren dinî durumlarına" borçlu oldukları İç Anadolu'daki harap olmuş Hacı Bektaş Veli türbesine atıfta bulunuyordu.[277] Ancak Carl Ritter'in aşağılayıcı temsilleri sadece Bektaşiler üzerine değil, tüm "Şark" üzerineydi. Aynısına bir Avusturya gazetesi olan *Die Presse*'de çıkmış bir yazıda da rastlanabilir. Kimliği tespit edilemeyen bir yazara göre "modern Türk sefaletlerinin tümü" Hacıbektaş'taki Ana Tekke'yi simgeler.[278]

Bunun yanı sıra Osmanlı İmparatorluğu içerisinde dinî söylemden Bektaşilik hakkındaki aşağılayıcı anlatıları benimseyen münferit bazı görüşler de mevcuttu: 1869'da Sultan Abdülaziz'in Avrupa seyahati hakkında bir makale yayımlanmış ve burada Macaristan Başbakanı'nın Sultan'ı Budapeşte'deki Gül Baba tapınağına götürmeye çalıştığı yazılmıştır. Sultan bu teklifi geri çevirmiş, hatta "hainlerin mezarına" götürülmeye teşebbüs edilmesine öfkelenmiştir.[279] Makalenin yazarı, çoğunlukla Osmanlı çoğunluk söyleminin

---

ikinci yazı için de, İshak Hoca yine önemli bir referans niteliğindedir, aynı yazardan, *Die Bektaschijje*, s. 10, 33 vd., 35. Browne'ın Hurufilik ve Bektaşiliğin içiçe geçmesi üzerine yazdığı makalesinde de İshak Hoca'dan izler görülür. Browne, "Further Notes", s. 535-539.

274 "Türken", 21.08.1826 tarihli, s. 795 vd. Ayrıca bkz. I. v. H., "Aufhebungsferman der Derwische Begtaschi", s. 121; "Die Türkische Geistlichkeit", 22.03.1829 tarihli, s. 322 vd.

275 Escayrac de Lauture, *Le désert et le Soudan*, s. 203, 233.

276 Ritter, *Die Erdkunde*, s. 337.

277 *A.g.y.*, s. 337 vd.

278 S.L., "Feuilleton. Türkische Wallfahrtsorte", *Die Presse*, 30/94, 06.04.1877 tarihli, s. 1-3, burada, s. 2.

279 "Die Bektaschis", *Europa. Chronik der gebildeten Welt*, 30 (1869), s. 955-960, burada, s. 956; E., "Die Bektaschis", *Die Debatte*, 6/206, 27.07.1869 tarihli, s. 1 vd. Padişahın Bektaşiliğe yakın olduğunu iddia eden diğer rivayetlere göre Abdülaziz, Gül Baba'nın kabrini ziyaret etmiştir. Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, s. 209.

perspektifinden Bektaşileri "Müslümanların en katı tarikatı" olarak tanımlamış ve böylece radikalizm suçlarını yeniden üretmiştir.[280]

Bektaşiliğin radikal ve aynı zamanda sapkın veya bölücü bir inanç olarak sınıflandırılması ancak 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında daha belirgin hale gelmiştir: Sonuç olarak, Bektaşiler "fanatik"[281] hatta "aşırı fanatik"[282] olarak tanımlanmıştır. İlgili yazarlar bir yandan, özellikle yüzyılın başında Bektaşilerin öğretilerine atıfta bulunmak suretiyle Bektaşiliğin İslâm'ın "sapkın" bir kolu olduğu sonucuna varmışlardır.[283] John Murray'nin 1907 tarihli seyahat rehberinde şöyle geçer: "Onların kendine özgü tuhaf öğretileri kesinkes sapkındır."[284] Öte yandan Bektaşiler uyuşturucu ve esrime içeren aşırı uygulamalara sahip olmakla suçlanmışlardır: "Bektaşi dervişlerinin zikirlerinde veya ayinlerinde vahşi sefahatlere düşkün oldukları ve bilhassa vecd halinde olmak maksatlı sarhoş edici maddeler ve afyon kullandıkları söylenir."[285]

Yakup Kadri'nin *Nur Baba* adlı romanının Avrupa'da geniş kabul görmesi bu imaja önemli ölçüde katkıda bulunmuş olabilir. Roman birkaç dilde incelenmiş, üzerine eleştiri yazıları yazılmış ve oryantalistlerce çoğunlukla iyi karşılanmıştır.[286] Örneğin Osmanlı araştırmaları uzmanı Menzel, Eskişehir'deki Seyyid Gazi Tekkesi'ndeki Bektaşi babasını "kadınlara duyduğu yoğun ilgi" nedeniyle romandaki karakterle karşılaştırmıştır.[287] Gazeteci ve öğretmen olan ve uzun bir süre boyunca İstanbul'da ikamet etmiş Friedrich Schrader, Osmanlı Devleti'nin Bektaşiliğin kaldırılmasıyla ilgili bazı anlatıları da yeniden üretmiştir.[288] Sonuç olarak, tüm bu temsillerden ha-

280 *Die Bektaschis*, 1869, s. 957.

281 "Hansard's Parliamentary Debates. Commencing with the Accession of William IV", *Parliamentary Debates of the House of Commons and the House of Lords*, URL, http:// hdl.handle.net/2027/ucl.$b333497 (07.08.2016 tarihli), 3. cilt, no. 242, s. 1977 vd. W.E.D. Allen, *The Turks in Europe. A Sketch Study*, New York, 1920, s. 128.

282 James C. McCoan, *Our New Protectorate. Turkey in Asia*, Londra, 1879, s. 182.

283 *General Review. Religios World*, 1881, s. 119; "The Albanian Question", *The Edinburgh Review*, 196 (1902), s. 55-83, burada, s. 62; Tigrane Yergate, "Can Turkey Live? Part II", *The New Armenia*, 2/2-3 (1905), s. 7-22, burada, s. 9 vd.; Sontag, *The Political History of* Albania, s. 8 vd.

284 Murray, *Handbook for Egypt and the Sudan*, s. 36.

285 John P. Peters, "The Howling Dervishes", *The Magazine of Christian Literature*, 1 (1889), s. 78-80, burada, s. 78 vd.; Peters, *Nippur*, s. 56 vd.

286 Richard Hartmann, "Eine Weibergeschichte und andere Novellen", *Orientalistische Literaturzeitung*, 27 (1924), s. 534 vd.; aynı yazardan, "Ja'kub Kadri's Bektaschi-Roman", *Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*, 15 (1926), s. 325-331; Ettore Rossi, "Turchia. Sulla passata attivita delle 'tekkeh' soppresse e d'alcune confraternite religiose nelle provincie orientali della Turchia", *Oriente Moderno*, 6/5 (1926), s. 273-275; F. Lyman McCollum, "From the Vineyard of Attainment", *MW*, 20/3 (1930), s. 286-288.

287 Menzel, "Seyyid-i Ghâzi", s. 93.

288 Schrader, "Die Janitscharen", s. 3 vd. Oysa ki bir başka makalesinde onlardan "en özgür düşünceli öğretilere" sahip "centilmenler" olarak bahsetmiştir. Aynı yazardan, "Robert College", s. 167.

reketle "heterodoks",[289] radikal ve sapkın bölücü bir Bektaşi imajı ortaya çıkmıştır.[290] Nihayetinde Georg Jacob'un 20. yüzyılın başlarında İshak Hoca'nın polemiklerini aktarmış olması temelli Bektaşilik, bilhassa oryantalistlerce sapkın bir grup olarak şekillendirilecekti.[291] İlginç bir şekilde bu olumsuz sapkınlık ve radikalizm iddialarının temelini oluşturan, Sünniler ve Bektaşiler arasındaki aynı temel ayrımdı. Bu uyuşmazlığın temeli de yine Bektaşi antinomizmiydi. Bu, Bektaşilik hakkındaki tüm söyleme sirayet etmiştir. Şeriat yasalarına uyulmaması bir yandan liberallik ve İslâmi olmayan kriptodindarlık, diğer yandansa sapkınlık olarak değerlendirilmiştir.

Bektaşiliğin Batı dillerindeki tüm temsillerinin temeli, farklı sınıflandırmalara yol açan Sünni İslâm ve Bektaşiliğin uyumsuzluğuydu. Metinlerin büyük bir bölümünde yazarlar Bektaşilikten liberalliği, tolerans sahibi olmayı ve rasyonaliteyi çıkarmış ve onu olumlu bir şekilde vurgulayıp İslâm'ın geri kalanından ayırmışlardır. Saptamaları uyarınca Bektaşilerin kökenleri ya antik Yunan'da, Aryan ırkında ya da Hıristiyanlıkta olduğundan, onları dolaylı olarak kendi kültürlerinin bir parçası olarak kabul etmişlerdir. Bununla birlikte, yapılan olumlu vurguya rağmen, genellikle yine oryantalist bir kibir de mevcuttu: Maria Todorova'nın *Balkanlar'ı Tahayyül Etmek* adlı eserinde önerdiği şeye benzer şekilde, burada adı geçen yazarların çoğu Bektaşilere tamamen yabancı gözüyle bakmıyorlar, onları daha ziyade kendilerinin daha az gelişmiş bir seviyesi olarak görüyorlardı.[292] Bektaşiler ya Yunan ya Aryan kültürünün mirasçıları veyahut kripto-Hıristiyanlar olarak kabul edilmiş ve onları bu nedenle kendi (inşa edilmiş) kültürel kökenleriyle ilişkilendirmiştir. Ancak her türlü kendine mal etmeye rağmen, Bektaşiliğin Batılı tasavvurları genellikle hiyerarşik bir sınıflandırmaya ve Bektaşiliği kendi kültürlerinden daha az gelişmiş olarak aşağılayan bir romantik ilkelciliğe sahiptir. Pears'ın Bektaşilerin yaşam tarzı ve inanç öğretilerini "gerçek sadelik"[293] olarak değerlendirmesi bu algı için paradigmatik bir niteliktedir ve böylesine başka tasvirlerde de rastlanabilir.[294]

---

289 Albania Valentini, *Great Britain, Naval Intelligence Division, A Handbook of Serbia, Montenegro, Albania and Adjacent Parts of Greece. Prepared by the Geographical Section of the Naval Intelligence Division, Naval Staff, Admiralty*, Londra, 1920, s. 41.

290 René Puaux, *The Sorrows of Epirus*, Londra, 1918, s. 117-119; Dale, "The Balkans and the Wars", s. 55 vd.; Sontag, *The Political History of Albania*, s. 8 vd.

291 Ayrıca bkz. Clayer, "Sufi Printed Matter", s. 357-360.

292 Marija N. Todorova, *Die Erfindung des Balkans*, Darmstadt, 1999, s. 26-38. Todorova'da gösterilenin aksine Bektaşilik inşasında egzotikleştirici bir romantizm önemli bir rol oynamış, ki Todorova bunu "Balkanizm"de büyük ölçüde fark edememiştir.

293 Pears, *Turkey and its People*, s. 304 vd.

294 Blunt, *The People of Turkey*, s. 69 vd.; Brailsford, *Macedonia*, s. 247 vd.; Eliot, *Turkey in Europe*, s. 393.

Blunt, Durham, Brailsford, Pears, Davey, Garnett veya Hasluck ve Birge'ninkiler gibi yazarların değerlendirmelerinin çoğu kişisel karşılaşmalara dayansa da, karşılıklı alıntılar yoluyla yeniden üretilen ve yayılan bilgi içerisinde yüksek derecede metinlerarasılık da mevcuttu.[295] 20. yüzyılın başlarında Jacob gibi Batılı bilim insanları tarafından Bektaşilere karşı yazılan Osmanlıca polemik eserler okunmuş ve hâkim Osmanlı söyleminin unsurları Batılılara aktarılmıştır. Bu şekilde Bektaşilik hakkındaki pejoratif anlatılar Batılı yapılarda daha yaygın olarak yer bulmuştur. Sapkınlık ve radikalizm iddiaları ise hiçbir şekilde liberallik veya tolerans iddialarının yerini almamış, aksine bu iddialar mevcudiyetlerini yan yana sürdürmüşlerdir.

Nathalie Clayer, Batı'nın Bektaşilik hakkındaki bilgi üretimi hususunda özellikle iki kaynağa vurgu yapar: Jacob'un tercümesiyle Avrupa'da geniş yankı uyandıran İshak Hoca'nın polemiği ve Naim Fraşiri'nin bu dinî grubu tolerans sahibi ve Hıristiyan dostu olarak tanıttığı ve Almanca, İngilizce ve Fransızca tercümeler aracılığıyla geniş bir etki yaratmış olan Bektaşilik makalesi.[296] Her iki kaynağın da siyasi niyetleri, bir yanda İshak Hoca tarafından Bektaşiliğin meşruiyetini yitirmesi ve yerleşik dinler çevresinden dışlanması, diğer yanda Naim Fraşiri tarafından Bektaşiliğin Hıristiyanlar ve Bektaşiler arasında milliyetçi amaçlarla bir köprü olarak tasvir edilmesi, Bektaşilerin Batı'da çarpık bir imajı kazanmasına sebebiyet verecekti.[297] Bununla birlikte kitabın bu bölümünde, Clayer'in özellikle Fraşiri'nin metni ve 1890'lardan itibaren Bektaşiliğin Batı'daki alımlanışı hususunda sorumluluk sahibi olduğu tolerans ve liberallik anlatılarının,[298] 19. yüzyılın ortalarında oluşan yoğun temsillerde halihazırda var olduğu gösterilebilir. Dolayısıyla Bektaşilik, herhangi bir Arnavut milliyetçisi eğilimden çok daha önce, makaleden önce ve bilhassa 1920'lerde eserlerin Batı dillerine tercüme edilmesinden önce çok belirgin bir şekilde tartışılıyordu. Aynısı, daha sınırlı da olsa, 1826'da başlayan ve 19. yüzyılın sonunda daha büyük hale gelen sapkınlık suçlamaları için de söylenebilir. Dolayısıyla Jacob ve Naim Fraşiri'nin bu iki yazısı, söz konusu anlatıları oluşturan eserler olmaktan çok, şüphesiz daha geniş bir yelpazede onaylamalar olarak görülebilir.

Sunulan söylem bir korse etkisi göstermemelidir: Belirtilen aşırılıkların ötesinde Bektaşiliği inanç öğretileri konusunda çok aklıselim bir şekilde su-

295 Vlora, Degrand'a ve (çoğunlukla İtalyanca konuşan) başka yazarlara atıflarda bulunmuştur. Vlora, *Aus Berat*, s. 34; Monroe defalarca Davey'den alıntılar yapmıştır. Monroe, *Turkey and the Turks*, s. 279-287 ve Pears da birkaç örnek vermek maksadıyla Brown ve Petit'ye başvurmuştur. Pears, *Turkey and its People*, s. 173, 305, dn. 1. Ayrıca aynı makaleler farklı dergilerde sıklıkla yer bulmuştur. Örneğin, E., "Die Bektaschis", s. 1 vd.; "Die Bekt a chis", 1869.

296 Clayer, "Sufi Printed Matter".

297 *A.g.y.*, s. 365.

298 Aynı yazardan, *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri*, s. 369, 376 vd.

nan sapmalar ve istisnalar da mevcuttu. Brown, Osmanlı tarihi tasavvuf araştırmalarının öncüsü olarak bilinir. Bu bağlamda Brown Osmanlı tasavvuf tarihi araştırmalarının öncüsü olarak gösterilebilir. Aynısı Garnet ve özellikle Birge için de geçerlidir. Her üç yazar da Bektaşi ayinlerini ve öğretilerini her zaman diğer inançlarla karşılaştırmadan veya büyük köken hikâyelerine bürümeden aktarmışlardır.[299] Yazarlar uzmanlıkları temelli zaman zaman yukarıda tasvir edilen anlatılarla çelişiyorlardı. Örneğin Birge bir Hıristiyan-Protestan misyoneri olarak Bektaşilik üzerine oluşturulan kripto-Hıristiyan hikâyelerinden uzaklaşmıştır. Brown da 1860'larda yeni ortaya çıkan, Bektaşilik ile Masonluk arasında bağlantı kuran ve hâlâ etkisini sürdüren anlatıların karşısında durmuştur. Kendisi de bir Mason olmuş olan Brown birkaç kez bu iki kurumun yaygın bir şekilde birbirlerine eş koşulması hakkındaki endişelerini dile getirmiştir.

Kurumsal bağlantılar: Masonlar ve Bektaşiler

Biz bu törenin alaturkasını görmüştük.
Meğer bu törenin alafrangası da varmış.
– Bir Bektaşi babası Mason locasına üye olduktan sonra[300]

Batı'ya ait bir kültürün özgün bir "kripto-biçimi" olarak niteledikleri Bektaşilik ile ilgili anlatılar diğer kurumları da kapsar. 19. yüzyılın ortalarından itibaren özellikle Masonluk ve Bektaşilik arasında kapsam ve içerik olarak kültürel ilişkilere dair diğer tüm çağdaş anlatıları çok geride bırakan, geniş kapsamlı bir karşılıklı ilişkiler fikri gelişmiştir. Bu anlatılar hem Bektaşilerin "Türk-Müslüman Masonluğu" söylemi olarak hem de tersine, Masonluk veya Masonluğa yakın kurumların "Batı Bektaşiliği" söylemi şeklinde tezahür etmesine olanak sağlamıştır. Birinci kategoride Bektaşilik, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Masonluğun muadili olarak söylem temelinde inşa edilmiştir. Özellikle İngilizce ve Almanca konuşulan ülkelerdeki Mason çevreler, 19. yüzyılın ortalarından itibaren bu imaja katkıda bulunmuştur. Masonluk ve Bektaşilik sadece birbirine benzetilmekle kalmamış, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki her iki grup arasında belirgin bazı etkileşimler görülmüştür.

İkinci kategorideyse tersi şekilde Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'daki Mason hareketleri Batı bağlamında Bektaşiliğin devamı olarak sunulmuştur. İlk durumda Bektaşiliğin dinî-kültürel unsurları adapte edilmemişken, ikinci

299 Brown, *The Dervishes*, s. 140-175; Garnett, *Mysticism and Magic*, s. 86 vd., 96-102, 111-118, 164-166; Birge, *The Bektashi Order*, s. 131-218.

300 Şakir Keçeli, "Babailik, Bektaşilik, Masonluk, İttihat ve Terakki Bektaşilik Nedir?", URL, http://www.refikengin.com/upload/files/2006/454SK-Mkl-Bilim-Utopya-OES_ Tashih(3)(2).doc (18.03.2014 tarihli).

durumdaki Mason hareketleri kendilerini Bektaşiliğin Batı'daki uyarlamaları olarak anlamışlardır. İkinci kategoriye yönelik iki hareket teşhis edilmiştir: Birincisi, araştırmalarda tamamen göz ardı edilen ve 1860'lardan itibaren ABD tarihindeki en büyük Mason ağlardan biri olarak ortaya çıkacak olan *Ancient Arabic Order of the Nobles of the Mystic Shrine*'a, ikincisiyse, Bektaşiliğin yardımıyla Avrupa'da modernliği aşmak isteyen Baron Rudolf von Sebottendorf'a uzanır. Her iki durumda da Bektaşilik aktörler tarafından alımlanıp ve yeni bir çevrede yeniden bağlamsallaştırmıştır. Bu nedenle, aşağıdaki bölümler kültür aktarımının karşılıklı gerçekleşmiş olduğu durumunu açığa çıkaracaktır.

Müslüman-Türk Masonluğu olarak Bektaşilik

17. yüzyılda ve 18. yüzyılın başlarında Mason öncesi lonca toplulukları ile tarikatlar ve İstanbul'daki ilk localar ve yörenin dervişleri arasında, çok az kanıt olsa da halihazırda bazı temaslar bulunuyordu.[301] 19. yüzyıl ilerledikçe, Masonluk ile bazı tarikatlar arasındaki etkileşimler ve benzerlikler yaygın bir konuya dönüşmüştür. Bu, bilhassa Melamilik[302] ve daha da fazla Bektaşilik için geçerliydi. Masonluk ve Bektaşilik arasında kurulan karşılaştırmalı anlatılar 1840'lara kadar uzanır. Bu tür söylemler başlangıçta yalnızca Batı Avrupalı yazarlar tarafından dillendirilmiştir. Yalnız yüzyılın başında, zaman zaman Osmanlı Uleması ve Bektaşilerin kendilerince de telaffuz edilmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Masonlar ve Bektaşiler arasındaki ilişki tarihi, araştırmalarca çok ilgi görmüştür, bu hususta bilhassa tarihçi Thierry Zarcone'un kapsamlı çalışmalarından söz edilebilir.[303] Ancak Zarcone'un değerli çalışmalarında kültürel ilişkiler hakkındaki söylemler ve kanıtlanabilir gerçek etkileşimler konuları dahilinde bir eleştirel mukayese yoktur. Hâlâ bazı boşluklar bulunur. Buna bağlı olarak, bu bölümde ilk olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda Masonluğun doğuşu ve gelişimi ana hatlarıyla verildikten

---

301 Thierry Zarcone, "French Pre-Masonic Fraternities, Freemasonry and Dervish Orders in the Muslim World", Andreas Önnerfors, Dorothe Sommer (ed.), *Freemasonry and Fraternalism in the Middle East*, Sheffield, 2009, s. 15-52, burada, s. 15-21; Orhan Koloğlu, "Masonluk", *DBIA*, 5 (1994), s. 307 vd., burada, s. 307.

302 "Hon. Bro. Brown, of Constantinople, Turkey. In his 'Dervishes' Reviewed in the National Freemason", *National Freemason*, 11/5 (1868), s. 69; Thierry Zarcone, *Mystiques, philosophes, et francs-maçons en Islam. Riza Tevfik, penseur Ottoman (1868-1949), du soufisme a la confrérie*, Paris, 1993, s. 318 vd.

303 *A.g.y.*; aynı yazardan, *Islâm'da Sır ve Gizli Cemiyetler. Türkiye, İran ve Orta Asya 19-20. Yüzyıllar Masonluk, Carboneria ve Sufi Tarikatlar*, İstanbul, 2003; aynı yazardan, "Yirminci Yüzyılda Avrupa ve Osmanlı Ezoterizminin Kesişimi. Rudolf von Sebottendorf", *Cogito*, 46 (2006), s. 233-257; aynı yazardan, "French Pre-Masonic Fraternities".

sonra, o zamanın Masonların, Bektaşilerin ve her iki grubun karşıtlarının iki topluluğu karşılaştıran, ilişkilendiren ve onları basitçe birbirlerine eş koşan söylemleri sunulacaktır. Ardından, kültürel ilişkilerin anlatılarını daha iyi sınıflandırmak amaçlı temas durumları, değişim süreçleri ve amalgamizasyonlar izah edilecektir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Masonluk

Masonluk, Batı Avrupa'da ilk ortaya çıkışından kısa bir süre sonra 18. yüzyılın ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'na ulaşmış ve öncelikle imparatorluğun ticaret merkezlerinde örgütlenmiştir.[304] Masonluğun yayılmasıyla eş zamanlı olarak devlet Masonluk karşıtı politikalar yürütmüş ve hatta Masonluğu birkaç kez yasaklamıştır. Buna istinaden Mason localarının yaygınlık kazanması 19. yüzyılın ortalarına uzanır.[305] 19. yüzyılın ortalarında meydana gelen Masonluk faaliyetlerinin artmasının nedenleri, bir yandan Tanzimat reformlarının daha liberal bir ortam sağlamış olması, diğer yandansa Kırım Savaşı'ndan sonra Batı Avrupa'nın Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki artan etkisi ve bunun imparatorluk içerisinde oluşturduğu "yan etkileridir".[306] Özellikle 1860'larda Masonluk faaliyetlerinde dikkate değer bir artış yaşanmış, bu da farklı "Büyük Loca"ların kurulmasıyla sonuçlanmıştır. Bu doğrultuda en büyük Masoncu yayılmayı Fransız ve İtalyan locaları kaydetmiştir.[307] Localar siyasi konumları, dinî-felsefi dünya görüşleri, din ve etnisite bileşenleri ile aynı Büyük Loca içinde olmuş olsalar dahi birbirlerinden farklılık göstermiştir. Birçok loca yalnızca Avrupalıların erişimine açıkken,[308] bazı localarda belirli bir Osmanlı inanç veya etnik grup baskın gelmiştir.[309] Buna ek olarak diğer birçok locada üyeler din ve etnisite açısından çoğulcu bir şekilde Avrupalılar, Osmanlı Yahudileri, Hıristiyanlar ve

---

304 Örneğin İzmir ve Halep'te, ardından da İstanbul'da. Aynı yazardan, *İslâm'da Sır*, s. 15.

305 Masonluğun yasaklanması konusuna dair bkz. aynı yazardan, *Mystiques, philosophes, et francs-maçons*, s. 91.

306 Paul Dumont, "Freemasonry in Turkey. A By-Product of Western Penetration", *European Review*, 7 (2005), s. 481-493.

307 1850'lerin sonlarında ve özellikle 1860'larda, yalnızca Grand Orient de France İstanbul'da beş yeni loca açmıştır. Aynı yazardan, "Fransa Maşrik-i Azam Arşivlerinde Türkiye, İstanbul'da 19. Yüzyıl Ortasından Birinci Dünya Savaşı Başlangıcına Kadar Fransız Obediyansına Bağlı Mason Locaları", aynı yazardan (ed.), *Osmanlıcılık, Ulusçu Akımlar ve Masonluk*, İstanbul, 2000, s. 13-50, burada, s. 48. 1863-1873 yılları arasında İstanbul, Selanik, Manisa ve İzmir'de Grande Oriente d'Italia'ya bağlı olan on iki loca açılmıştır. Angelo Iacovella, *Gönye ve Hilal. İttihad-Terakki ve Masonluk*, İstanbul, 1998, s. 25. Ayrıca İngiliz ve Alman ritine sahip localar da kurulmuştur. Zarcone, *Mystiques, philosophes, et francs-maçons*, s. 201.

308 Örneğin 1858 yılında kurulan Loge L'Étoile du Bosphore. Dumont, "Fransa Maşrik-i Azam", s. 15-20.

309 Örneğin yalnızca Ermenileri kabul eden Ser Locası. *A.g.y.*, s. 27-32.

nihayetinde Müslümanlardan oluşuyordu.[310] Zira 1860'lı yıllardan itibaren Mason localarına giren Müslüman sayısında önemli bir artış yaşanmıştır.[311]

Localardaki bu hızlı artış II. Abdülhamid döneminde yeniden aynı oranda yavaşlamıştır; yeni kurulan locaların çoğu kapatılmıştır.[312] II. Abdülhamid, Osmanlı İmparatorluğu'nda bu cemiyetlerin yardımıyla örgütlenen Masonluğu "garip ve gizli ayinleriyle [...] bir yabancı çıkar grubu" olarak görmüştür.[313] Hamidçi Masonculuk karşıtlığı nihayetinde Mason ve muhalif gruplar arasında vuku bulmuş olan yakın işbirliğini desteklemiştir.[314] Nihayetinde gizli bir cemiyet işlevi gören Mason locaları, Jön Türk hareketinin gizli bir şekilde örgütlenmesine hizmet etmiştir.[315] "İttihad ve Terakki Cemiyeti" teşkilat yapısı bağlamında Masonluğa yakın duran İtalyan Karbonari'sine dayanıyordu.[316]

Cemiyet 1908'de iktidara geldikten sonra Mason locaları yeniden canlanmış ve bu, daha önce kapatılan locaların, yeniden kurulması ve etkinleştirilmesine yol açmıştır.[317] Bu eğilim 1909'da Osmanlı'nın kendi Büyük Loca'sı olan Maşrik-i Azam-i Osmani'nin İstanbul'da kurulmasıyla doruğa ulaşmıştır.[318] Ritüel uygulama açısından Osmanlı Büyük Loca'sı İskoç ritine dayanıyordu ve Jön Türk hükümeti ile canlı bir etkileşim içindeydi.[319] Büyük ih-

310 Örneğin Loge L'Union d'Orient. *A.g.y.*, s. 21-27.

311 Özellikle 1860'ların sonlarında Müslüman Masonların sayısında, örneğin Loge L'Union d'Orient'te, kayda değer bir artış yaşanmıştır, 1865'te localara inisiye üye olarak sadece üç Müslüman kayıtlıyken, sadece dört yıl içinde sayı 53'e yükselmiştir; bu sayıyla beraber Müslümanlar locadaki toplam üyelerin üçte birini oluşturmuşlardır. *A.g.y.*

312 Aynı yazardan, "The Freemasons in the Ottoman Empire", Linjakumpu, Aini, Kirsi Virtanen (ed.), *Under the Olive Tree. Reconsidering Mediterranean Politics and Culture*, Tampere, 1997, s. 70-94, burada, s. 73; Iacovella, *Gönye ve Hilal*, s. 23-25.

313 *A.g.y.*

314 BOA, Y. PRK.TKM 11, 27, 25 Ocak 1893 tarihli. Öte yandan Çırağan Sarayı Vakası, 20 Mayıs 1878'de Ali Suavi (Mason) II. Abdülhamid'in kardeşine (ki o da Masondur) II. Abdülhamid'in tahtını zorla gasp etmeye yardım etmek istediği ihtilal girişimi, paranoyak olarak anılan II. Abdülhamid'in Mason karşıtı siyasetinde önemi büyüktür. Constantin Svolopoulos, "L'initiation de Mourad V à la franc-maçonnerie par Cl. Scalieri. Aux Origines du mouvement libéral en Turquie", *Balkan Studies*, 21/2 (1980), s. 441-457.

315 Özellikle Selanik'teki İtalyan Maccedonia Rissorta locası Jön Türk hareketlerinde önemli bir rol oynamıştır. M. Şükrü Hanioğlu, "Notes on the Young Turks and the Freemasons, 1875-1908", *MES*, 25 (1989), s. 186-197.

316 Zarcone, *İslâm'da Sır*, s. 75-81. İttihad ve Terakki Cemiyeti örneğinde olduğu kadar Karbonari örneğinde de Masonik cemaatleşmelerden basitçe söz edilemese de, belli bariz etkiler bulunuyordu. Ancak bunlar, örgütsel biçimlerin ötesine pek geçmemiştir. Masonluk gizli bir cemiyet işlevine ve sadakat yeminine indirgenmiştir.

317 Aynı yazardan, *Mystiques, philosophes, et francs-maçons*, s. 237-299.

318 Dumont, "Freemasonry in Turkey", s. 491.

319 Azmi Özcan, "Masonluk", *DİA*, 28 (2003), s. 95-99. Bu locanın ritüel pratiği açısından Osmanlı İmparatorluğu'ndaki diğer localara kıyasla çok da yaygın olmayan bir İskoç ritine dayanması, Osmanlı İmparatorluğu'nda daha baskın olan diğer ritlerinden bağımsız olduğunu vurgulamış olarak da yorumlanabilir.

timalle Mustafa Kemal de dahil olmak üzere bu dönemin önde gelen entelektüel ve siyasi aktörleri Mason localarına üyeydiler.[320] Osmanlı Büyük Loca'sının kurulması ertesi, Masonluğu İslâm'la bağdaşmayan bir hareket olarak gören dinsel güdümlü Masonluk karşıtlığı güçlenmiştir. Bu minvalde Masonluk hâkim anlatıda Bektaşilikle aynı suçlamalara maruz kalmıştır.[321]

İlk örnekler: Belgrad'daki Ali Koç locası/tekkesi

> Tanrı'nın esenliği seninle olsun, sevgili kardeşim ve üstadım! Sizin ve bizim kardeşliğimizin bir ve aynı olduğuna, biz Masonların (Bektaşiler) dünyanın her yerinde birbiri ile yakın akraba olduğumuza artık daha da ikna oldum [...] Ben ve buradaki bütün kardeşlerimiz (Bektaşiler) olarak sizi ve oradaki tüm kardeşlerimizi selamlıyorum..[322]

Bir mektuptan alınan bu sözler, Masonlar ve Bektaşiler arasında öznel olarak hissedilen bir kardeşlik bağının ilk örneklerini içerir. Adı "Can İsmail Çolak Mehmed Said" olan bir Bektaşi, 1849'da Leipzig'deki "Balduin" Locası'nın başındaki kişi olan Alman kardeşi Gretschel'e böyle bir mektup yazmıştır.[323] Büyük olasılıkla bu loca, ünlü *Balduin zur Linde* Locası ve muhatap Gretschel, söz konusu locanın başındaki üstad olan tarihçi Karl Christian Kanis Gretschel (1803-1848) idi.[324] Ancak Gretschel 1848'de vefat etmiştir, yani yazışmanın bu tarihten önce gerçekleşmiş olması gerekir. Mektup, Gretschel'in ölümünden sonra 1849 yılında çeşitli Mason dergilerinde yayımlanmıştır.[325] Mektubu yazan Can İsmail Çolak Mehmed Said, kendisini Belgrad'daki "Ali Koç Locası"nın başındaki kişi olarak tanıtmış fakat mevzunun bir Mason locasının mı yoksa bir Bektaşi tekkesinin üzerine olup olmadığı hakkında net konuşması güçtür.[326] Her halükârda, çeşitli İngilizce

320 Orhan Koloğlu, *İttihatçılar ve Masonlar*, 2. baskı, İstanbul, 2002, s. 46-49. Koloğlu, Atatürk'ün muhtemelen 1906 ve 1908 yılları arasında Jön Türk gruplarına mensubiyetinin bir parçası olarak bir locaya katıldığını, ancak üyeliğin önemini abartmamak gerektiğini yazar.

321 Özcan, "Masonluk", s. 98.

322 "Freimaurerei in der Türkei", *Triangel oder, Akazienzweige am Lebensbaume achten Maurerthums*, 1/10 (1855), s. 76-78, burada, s. 77.

323 Metin orijinal olarak iki dilli, Türkçe ve Almanca, yazılmıştır. Mektup İngilizceye çevrilmiş ve birkaç kez yeniden basılmıştır. En eski kanıt da İngilizcedir, Tjani Ismael Tscholak Mehemed Saede, "Freemasonry in Turkey", *FMM*, 9/2 (1849), s. 50 vd.; "Freemasonry in Turkey, Persia, and Japan", *Masonic Review*, 5/2 (1849), s. 56-58.

324 "Nekrolog. Carl Christian Carus Gretschel. Mstr. v. St. der Loge Balduin zur Linde in Leipzig", *Freimaurer-Zeitung. Manuscript für Brüder*, 2 (1848), s. 173-176.

325 "Freemasonry in Turkey", s. 56 vd.; Mehemed Saede, "Freemasonry in Turkey", s. 50 vd.; "Freemasonry in Turkey, Persia and Japan 1 + 2", *The Freemasons' Quarterly Review and General Assurance*, 31.03.1849 ve 30.09.1849 tarihli, s. 16-20 ve 249-251.

326 Zarcone, "French Pre-Masonic Fraternities", s. 35 vd.

ve Almanca kaynaklar mevzubahis Ali Koç Tesisi hakkında bazı ifadeler içerir: 1840'ların sonları ve 1850'lere ait çeşitli gazete makaleleri, Leipzig'den bir tüccar ve Mason olan bir şahsın 1847'de iş nedenleriyle Belgrad'a gittiği ve Ali Koç Locası'yla tanıştığını söyler.[327] İsmail Mehmed Said yukarda aktarılan mektupta, bahsi geçen Leipzigli Mason tüccarı "birliklerine" kabul ettiklerini ve bunun sonucunda Leipzig Locası ile Belgrad'daki kurum arasında bir dostluk oluştuğunu ilan etmiştir.[328]

Bu yakın ilişki karşılıklı fahri üyelikler ve bağışlarla ifade edilmiştir: Örneğin Leipzig Locası, İsmail Mehmed Said'e, oradaki üstadların muhtemelen boyunlarına taktıkları bir eşarp göndermiştir; Mehmed Said de Leipzig Masonlarına bir teslim taşı göndermiştir.[329] Teslim taşı esasen Bektaşiliğin en önemli sembolüdür. Mektupta aynen aktarıldığı gibi, nasipli Bektaşilerin boyunlarına, babaların ise buna ilaveten bellerine taktıkları on iki köşeli mermer bir taştır.[330] İsmail Mehmed Said'in Leipzig locasına yazdığı mektup, ki bu mektup yazışmanın gerçekleştiğine dair bilinen tek kanıttır, Bektaşiliğin daha yakından bilindiğini gösteren birçok unsur içerir: Yazar "cem" ayinlerinden ve Gretschel'in Leipzig Mason Locası'ndan Belgrad'daki kardeşlerinin "cemlerini" andıklarından bahseder.[331] Bu tümüyle özgün Alevi-Bektaşi tabirinin Mason törenleri için kullanılmış olması, algılanan eşitliği bir kez daha vurgular. Yazar, Bektaşi sofrasına gönderme yapması muhtemel olan Bektaşilerin erkek ve kadınların aynı anda bir araya gelip şarap tükettikleri bir "mason sofrasını" (*tafelloge*) betimlemiştir.[332] Ayrıca İmam Ali mektupta isabetli bir şekilde kendi öğretilerinde seçkin bir kişi olarak vurgulanmıştır.[333]

Bu bağlantı ve Belgrad'daki tesis hakkında daha fazla bilgiye başka iki belgeden erişilebilir: İlki 1856'dan İstanbul'dan isimsiz bir mektup, ikincisiyse oryantalist, tasavvuf uzmanı ve Mason John P. Brown'ın 1862 tarihli bir raporu. İsimsiz yazar, çeşitli Mason dergilerinde basılan ilk mektubunda,[334]

327 "Freimaurerei in der Türkei", s. 76-78; "Freemasonry in Turkey", *American Freemason*, 5/3 (1856), s. 24; "Freemasonry in Turkey", *Ashlar (Detroit)*, 2/4 (1856), s. 156-159; "Freemasons in Turkey", *Masonic Mirror & American Keystone*, 5/37 (1856), s. 443; "Ausland. Konstantinopel", *Agramer Zeitung*, 31/283, 09.12.1856 tarihli, s. 1196; "Freemasonry in Turkey", *FMM*, 16/3 (1857), s. 89-91.

328 "Freimaurerei in der Türkei", s. 78; "Freemasonry in Turkey, Persia, and Japan", s. 58.

329 *A.g.y.*

330 Zarcone, "French Pre-Masonic Fraternities", s. 36 vd.

331 Mehemed Saede, "Freemasonry in Turkey", s. 50.

332 "Freimaurerei in der Türkei", s. 76.

333 *A.g.y.*, s. 76 vd. Diğer ifadeler ise oldukça şaşırtıcı ve sınıflandırılması zordur. Yazar onda tüm dünyanın yansıdığı ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki localarda "hâlâ sembolik olarak kullanılan" kahraman "Schin il Jau Shen Pir"in sözde bir aynasından bahseder. *A.g.y.*, s. 77. Bektaşi inancı içerisinde ne "Schin il Jau Shen Pir" isimli bir sözde kahramana ne de bahsi geçen aynaya rastlanmıştır. Bektaşiler Hacı Bektaş Veli'yi tarifen pir unvanını kullanır.

334 "Freemasonry in Turkey", *American Freemason*, 5/3 (1856), s. 24.

Ali Koç Locası veya Tekkesi hakkında yoğun bir şekilde bilgi aradığını ancak kesin bir bilgiye ulaşamadığını, yine de böyle bir kurumun kesinlikle var olduğunu yazar. Mektuba göre bu tesis bir Mason locasından çok bir tekkedir. Ancak tekke Masonlara açıktır. Kaynak olarak yazar, Rumeli Hisar Tekke babası Mahmud Baba ile Ali Koç hakkında gerçekleşen bir konuşmayı alıntılamıştır. "Özgür düşünür" olarak nitelendirdiği Mahmud Baba, Ali Koç'un Mason olduğunu öğrendiğinde kendisine derhal daha yakın ve "kardeşçe" davranmıştır.[335] Bunu takiben Mahmud Baba, bu anonim Masonu "Belgradlı Ali Koç'un manastırındaki veya tekkesindekiler gibi bir kimse" olarak tanıtmıştır.[336] Bu ifade, Ali Koç Tekkesi'nin en azından Mason olduğunu ve bunun Bektaşilik içerisinde açıkça bilindiğini ima eder. Diğer delilde ise güvenilir ve aklıselim bir yazı üslubuna sahip John P. Brown, İsmail Mehmed Said ile ortak bir Mason tanıdık vasıtasıyla tanıştığını bildirmiştir:

> Kendisiyle [İsmail Mehmed Said, CK] ilginç bir görüşme yaptım ve Belgrad tekkesi ve kendisi hakkındaki bilgilerin tamamen doğru olduğunu tespit ettim. O, birkaç yıl önce Viyana ve Berlin'i ziyaret etmiş ve bu şehirlerden birine Mason Çırak olarak inisiye olmuştu; kanıt olarak bana diplomasını göstermişti [...]. Bir Mason olduğumdan dolayı benimle kardeşlik kurmak için güçlü bir istek göstermişti ve Masonluk ile Bektaşilik arasında birçok benzerlik olduğunu düşünüyordu; ancak kendisine nasip alıp nasıl Bektaşiliğe katılabileceğimi sorduğumda bana Hazreti Ali'ye (4. halife) inanan bir kimse olmam gerektiğini söyledi.[337]

Burada Ali Koç Tesisi, bilhassa bir Bektaşi tekkesi olarak tanımlanır, ancak başındaki kişi aynı zamanda bir Mason ve Berlin ve Viyana'da bir locaya mensup bir kimse olarak tanıtılır. Bu doğrultuda Masonluğu Bektaşiliğe çok benzeyen bir topluluk olarak algılamış olmasıyla alakalı olarak Masonları tekkesinde "kardeşçe" ağırlamıştır. Ancak bu kaynak uyarınca, Bektaşiliğe mensubiyetin İmam Ali'nin, yani Bektaşi inanç öğretisinin İslâmi-Alici unsurlarının tanınmasını gerektirdiğinden, her iki grup arasında koşulsuz şartsız bir eş koşmadan bahsedilemez. İsmail Mehmed Said'in İstanbul'da kalmasının nedeni de, Brown'un tahmini üzerine, hükümetten "Konstantinopolis'te bir Mason locası" kurmak için izin istemekti. Ancak Brown'a göre İsmail Mehmed Said projesini gerçekleştiremeden vefat etmiştir.[338]

---

335 *A.g.y.* Yazar, "Shahidler" (Şehidler) Tekkesi'ndeki bir Bektaşiden, "Avrupa'nın Kalesi"nin üzerindeki tekkeden bahsetmiştir. Bu tekkeyle 1850'lerde Mahmud Baba'nın başında olduğu Rumeli Hisar Tekkesi kastedilir. Kut/Eldem, *Rumelihisarı*, s. 39-55.

336 "Freemasonry in Turkey", s. 24.

337 John P. Brown, "The Mystical Principles of Islamism. Or, a Lecture on the Dervishes", *The Freemasons Magazine and Masonic Mirror*, 218 (1863), s. 173-176, burada, s. 173 vd.

338 *A.g.y.*

Zoran D. Nenezić'in eski Yugoslavya topraklarındaki Masonluk üzerine yazdığı ayrıntılı monografide, Ali Koç Tesisi Mason locası olarak anılır, ancak daha yakından incelendiğinde tesis daha çok Bektaşi tekkesi özelliklerini gösterir.[339] Yazılarını Sırp polisi ve casusluk raporlarına dayandıran ve dolayısıyla yeni, Masonlukla ilişkisi olmayan bağımsız kaynakları inceleyen Nenezić, 1847 ile 1862 yılları arasında Belgrad'daki böyle bir kurumun görünüşte oldukça aktif olduğunu açıklar. Tesisin en parlak döneminde "Türkler, Sırplar ve maceraperestlerden"[340] oluşan 200'den fazla üyesi bulunuyordu.[341] Eserde Bektaşileri isimleriyle zikretmese de Masonların Bektaşilikle bağlantısı olduğunu düşündüren bazı emareler vardır: Bahsi geçen locanın mensupları Yeniçerileri yeniden faaliyete geçirmeye çalışmışlardır. Loca, diğer Mason localarına kabul edilmediği bilinen kadınları da içlerine kabul etmiştir ki bu da Bektaşiliği diğer tarikatlardan ayıran bir özelliktir.[342] Ayrıca locanın simgesinin Bektaşi geleneğine ait yukarıda bahsedilen mermer ve on iki kenarlı teslim taşı olduğu anlatılır.[343] Üyeler ayrıca zaman zaman dervişler gibi "giyinirlerdi".[344] Bu tesisin başkanı da adı geçen İsmail Mehmed Said ile özdeşleştirilmiştir. Nenezić'in Sırp polisi dosyalarına atıfta bulunan ifadeleri de yukarıda anlatılanları büyük ölçüde doğrular.

Ne yazık ki Osmanlıca kaynaklar, Ali Koç adında bir Bektaşi tekkesi veya Mason locasının mevcudiyeti ve bu mevcudiyet üzerine oluşabilecek bir içiçe geçme konusunda sükunetini koruyor. Ancak günümüz Bulgaristan'ında böyle bir tekke ve "Ali Koçlular" adlı bir grup mevcuttur.[345] Dolayısıyla, Bulgar topluluğu Ali Koç ile Belgrad grubu arasında bağlantıların gelişmiş olabileceği en azından düşünülebilir. Nenezić, Bulgaristan'da birkaç Ali Koç grubu olduğundan bahsettiği için, Bulgaristan ve Belgrad arasında en azından bazı bağlantıların kurulmuş olduğu sonucu çıkarılabilir.[346] Öte yandan Ali Koç adındaki tekke veya locaya atanan görevin ve Masonluk ile olan etkileşimlerin boyutu belirsizdir. Elimizde muhtemelen Leipzigli tüccarla tanışması dolayısıyla Masonluğu tanımış, kendisini Masonluğa bağlı hissetmiş

339 Zoran D. Nenezić, *Masoni u Jugoslaviji* (1764-1980). *Pregled istorije slobodnog zidarstva u Jugoslaviji*, Belgrad, 1988, s. 225-240. Bu vesileyle ilgili metindeki pasajların tercümesi için Heiner Grunert'e teşekkür etmek isterim.

340 *A.g.y.*, s. 171.

341 *A.g.y.*, s. 172.

342 *A.g.y.*

343 *A.g.y.*, s. 173.

344 *A.g.y.*, s. 172.

345 BOA, C.EV.117.5805, 31.05.1811; BOA, EV.d.39463, 12.08.1923; Lyubomir Mikov, *Bulgaristan'da Alevi-Bektaşi Kültürü*, İstanbul, 2008, s. 93-97; Bojdar Alexsiyev, "Ali Koç Baba Hakkında iki izlenim", *TKHBVD*, 31 (2004), URL, http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index. php/*TKHBVD*/article/view/722 (20.03.2014 tarihli).

346 Nenezić, *Masoni u Jugoslaviji*, s. 171.

ve hatta belki de bir locaya üye olmuş bir Bektaşi babasının olduğunu düşündürür.

Ancak her halükârda açık bir şekilde Bektaşiliğin var olduğu bilgisinden hareketle aralarında bir değiş tokuş ilişkisinin yaşanmış olduğundan bahsedilebilir. Bilhassa Masonlar ve Bektaşilerin birbirleriyle eş koşulması söylemi, bahsi geçen tekke ile ilgili söylemlerde tekrar tekrar ortaya konmuştur.

Karşılaştırma anlatıları

Belgrad'daki Ali Koç üzerine çizilen tasvirler, 1840'ların sonlarında Masonluk ve Bektaşiliğin sadece birbiriyle ilişkili olmadığını, aynı zamanda her iki kurumun birbiriyle karşılaştırıldığını, hatta eş koşulduğunu açıkça gösterir. Karşılaştırmalar, örneğin İskoç gazeteci David Urquhart'ın 1838'de Bektaşilerden, onların özgür düşünen kimseler olmaları kaynaklı "Türk Masonları" olarak bahsettiği zamana uzanır.[347] Masonluğun Müslüman çevrelerde güçbela yer edindiği ve ilk defa otuz yıl sonra Müslüman üye kabul ettiği düşünüldüğünde bu daha da şaşırtıcı bir hal alır. Belgradlı Mason-Bektaşi içiçe geçişi ile ilgili hikâyenin 1849'dan itibaren yayılmasıyla birlikte[348] bu algı Masonluk çevrelerinde yayılmaya başlamış ve 1850'lerde onlarca Mason dergisinde çoğaltılarak konuya dair daha büyük bir tepki ve erişim sağlanmıştır.[349] 19. yüzyılın ortalarında Bektaşiler ve Masonlar hakkındaki bu açıklamalar, muhtemelen birçok Mason çevrelerinde, özellikle İngilizce ve Almanca konuşulan ülkelerde pek iyi biliniyordu.

Bu temsillerde Bektaşilik büyük ölçüde tolerans sahibi ve aydın bir inanç olarak sınıflandırılmıştır. Örneğin, *Mirror and Keystone* adlı Mason dergisindeki bir makale, Bektaşiliğin "Muhammedçiliğin en aydın ve liberal biçimi" olduğunu belirtir.[350] Bu değerlendirme, metinlerin çoğunda tekrar edilmiştir.[351]

---

347 Urquhart, *The Spirit of the East*, s. 164.

348 "Freemasonry in Turkey, Persia, and Japan", *Masonic Review*, 5/2 (1849), s. 56-58; Mehemed Saede, "Freemasonry in Turkey"; "Freemasonry in Turkey, Persia and Japan 1 + 2", 31.03.1849 ve 30.09.1849 tarihli, s. 16-20 und 249-251.

349 "Freemasonry in Turkey", *FMM*, 14/8 (1855), s. 252 vd.; "Freemasons in Turkey", *Ashlar (Detroit)*, 2/2 (1856), s. 74 vd.; "Freemasonry in Turkey", *Ashlar (Detroit)*, 2/4 (1856), s. 156-159; "Freemasonry in Turkey", *American Freemason*, 5/3 (1856), s. 24; "Freemasons in Turkey", *Masonic Mirror & American Keystone*, 5/37 (1856), s. 443; "Ausland. Konstantinopel", *Agramer Zeitung*, 31/283, 09.12.1856 tarihli, s. 1196; "Freemasonry in Turkey", *FMM*, 16/3 (1857), s. 89-91; "Buntes für Alle", 28.01.1857 tarihli, s. 126 vd.; "The Order in Turkey", *FMM*, 17/9 (1858), s. 280; "Turkey", *FMM*, (1858), s. 254; Clarke, Wm. Gray, "Masonry in Turkey", *FMM*, 17/11 (1858), s. 343 vd. Çoğu durumda bir ve aynı metin farklı dergilerce basılmıştır.

350 "Freemasons in Turkey", s. 443.

351 Dipnot 349'daki referanslara ek olarak ayrıca bkz. H.C.C., "Freemasons and Bektashees", *NQ*, 7 (1877), s. 323 vd., burada, s. 323; "The Young Turks", *Masonic Voice Review*, 14/1 (1912), s. 109.

Avrupa'da Masonların liberal ve aydınlanmış bir güç olarak kendilerini değerlendirmeleriyle bağlantılı olarak Bektaşiler, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki potansiyel ilerlemeyi temsil eden "Türkiye'deki Muhammedçi Masonlar" olarak stilize edilmiştir.[352] Alman Mason dergisi *Triangel*'e göre "Türk Masonları, Masonluk faaliyetlerini 'Dervişler'" adı altında yürütmüşlerdir.[353]

Dünya görüşündeki örtüşmelere ek olarak, Masonluk ve Bektaşilik arasındaki eş koşma, ritüellerinde var olan paralelliklerle de doğrulanmıştır.[354] Özellikle Bektaşilikteki ikrar erkanı ve nasipli Bektaşilerin tığbend kuşanmaları Mason ayinlerine bazı paralellikler oluşturmuştur.[355] Masonluğun gizli bir cemiyet olduğu ve Bektaşiliğin meydanları da büyük ölçüde umumdan yalıtık olarak icra ettiği sık sık vurgulanmıştır.[356]

Benzerlik anlatıları, Osmanlı tarihinin sonraki yıllar boyunca değişmeden kalmış ve Mason çevrelerinin çok ötesine yayılmıştır.[357] Bazı Masonlar zaman zaman karşılaştırmalar ve denklemler konusunda kuşkulu olduklarını ifade etmiş olsalar da, hâkim fikir nihayetinde Bektaşilik, Türk veya Müslüman Masonluğu analojisi kurmak temelinde şekillenmiştir.[358] Örneğin İngiliz *Daily Telegraph* gazetesinde bir yazar 14 Kasım 1911'de Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Masonların hakkında halk arasında "Bektaşi" olarak anıldığını yazmıştır. Yazar, Bektaşilikte "Batı" Masonluğundan sadece kadın ve çocukları tekkelerine kabul etmesi ve aynı zamanda tekkelerin ibadethane olarak da kullanması bakımından Masonluktan ayrılan bir çeşit "Müslüman Masonluğu" görmüştür.[359] Bu-

352 "Freemasons in Turkey", s. 443.

353 "Freimaurerei in der Türkei", s. 76. Ayrıca bkz. "Freemasonry in Turkey", *FMM*, 14/8 (1855), s. 252 vd., burada, s. 252.

354 *A.g.y.*

355 Zarcone, *Mystiques, philosophes, et francs-maçons*, s. 312.

356 Robert F. Gould, *The History of Freemasonry. Its Antiquities, Symbols, Constitutions, Customs, etc. Embracing an Investigation of the Records of the Organisations of the Fraternity in England, Scotland, Ireland, British Colonies, France, Germany and the United States*, 6. cilt, New York, 1884, s. 322. Mason tarihçi Gould, kendi döneminde yaygın olduğu anlaşılan gizli cemiyet karakteriyle ilgili karşılaştırmaları ele almıştır. Ayrıca bkz. "Begtâschi", *Freimaurer-Zeitung. Handschrift für Brüder*, 18 (1864), s. 150; Pierer, *Pierer's Universal-Lexikon*, 4. cilt, s. 859; Schweiger-Lerchenfeld, *Armenien*, s. 187.

357 Goldmann, *Europa's Cabinette*, s. 297; John P. Brown, "Freemasonry in Turkey", *Landmark, Light, Reason, Truth-Our Guide & Compass. Landmark, Light, Reason, Truth-Our Guide & Compass*, 5/17 (1871), s. 7; H.C.C., "Freemasons and Bektashgees", *NQ*, 7 (1877), s. 323 vd.; Joseph Beckmann, "Feuilleton. Ein Stück Freimaurerthum im Orient", *Neue Freie Presse*, 7467, 13.06.1885 tarihli, s. 1-4; Charles W. Wilson, "On the Tribes of the Nile Valley, North of Khartum", *JAIGBI*, 17 (1888), s. 3; "The Order of the Bektashee in Turkey", *The Philadelphia Press Almanac*, (1899), s. 190; Brailsford, *Macedonia*, s. 244, dn. 1; *The Young Turks*, 1912, s. 109.

358 Brown, *The Dervishes*, s. 59 vd.; Ralph N. James, "Replies. Freemasons and Bektashgees", *NQ*, 7 (1877), s. 390-399; Hyde Clarke, "Replies. Freemasons and Bektashjees", *NQ*, 7 (1877), s. 429-439.

359 *Daily Telegraph*, 14.11.1911 tarihli. Alıntılanan kaynak: Koloğlu, *İttihatçılar ve Masonlar*, s. 262 vd.

nunla birlikte algılanan benzerlikler her zaman tesadüf olarak görülmemiştir. Bu benzerlikler ancak her iki kurumun ilişkilenim tarihinin başlangıcında çoğu zaman aktörlerin algıladıkları değiş tokuş süreçlerinin sonuçları olarak değerlendirildi.

Tarihi icat etmek: Köken anlatıları

Çağdaş söylemlerde Masonluk ve Bektaşilik arasında algılanan benzerlik, bu benzerliklerin izini önceki aktarım süreçlerine götürmeye çalışan tarihsel açıklamalara yol açmıştır. Seyyah Richard Davey'nin anlatımına göre İstanbul'dan Fazıl İzzet Bey adında bir Bektaşi, Voltaire (1694-1778) ve Ansiklopedistlerin önde gelen temsilcileriyle Masonluk düşüncesi ve ayinleriyle Paris'te tanışmıştır. Davey monografisinde şöyle söyler:

> Bir Bektaşi olan Fazıl İzzet Bey Paris'i ziyaret etmiş, Voltaire ve Ansiklopedistlerin diğer önde gelen aydınlarıyla tanışmıştır. Konstantinopolis'e dönüşünde, tarikata, halihazırda gizli bir topluluk olan, zamanı geldiğinde tüm teşkilat üzerinde olağanüstü bir etkisi olacak olan grubun felsefi ve hatta özgür düşünceli görüşlerini tanıtmıştır.[360]

Burada adı geçen Fazıl İzzet Bey'in kimliği ne Osmanlı tarihi ile ilgili biyografik eserlerde ne de Bektaşi geleneğine ait kaynaklarda tespit edilebilir. Bektaşilik uzmanı Irène Mélikoff onu yanlış bir şekilde Mısır Hidivi Mehmed Ali'nin büyük torunu Mustafa Fazıl Paşa (1829-1875) ile özdeş kılmıştır.[361] Ünlü tarihçinin bu spekülatif atıfı şaşırtıcıdır, çünkü Voltaire'in öldüğü yıl ile Mustafa Fazıl Paşa'nın doğumu arasında yarım asırdan fazla bir fark vardır. Bu efsanevi karşılaşma için başka bağımsız kaynak bulunmadığından ve Richard Davey'nin Bektaşilerle ilgili yazılarının geri kalanı, ciddi bir güvenilirliği kanıtlamadığından,[362] bu ifadenin gerçekliği bir hayli şüphelidir. Ancak bu hikâye 20. yüzyılın başlarında diğer yazarlar tarafından da ele alınmıştır, bu nedenle Davey'nin Voltaire-Bektaşi bağlantısı dolaşımda kalmaya devam etmiştir.[363]

---

360 Davey, *The Sultan and his Subjects*, s. 155. Bir başka bölümde, yeni takdim edildiği varsayılan bu ayinlerin Mason karakterine açıkça değinmiştir. *A.g.y.*, s. 65.

361 Irène Mélikoff, "1826'dan sonra Bektaşîler Tarikatı", aynı yazardan (ed.), *Uyur İdik Uyardılar. Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, 2. baskı, İstanbul, 2009, s. 211-229, burada, s. 217. Mustafa Fazıl Paşa, 1860'larda Masonluğa yakın olan ve Bektaşilik ile bağlantıları olduğu söylenen Jön Türk hareketinin önde gelen üyelerindendi. Konuyla ilgili daha detaylı bilgi için bu çalışmanın 324 vd. sayfalarına bakınız. Eserleri daha çok popüler bilimsel mahiyette olan Baki Öz de Fazıl İzzet Bey'i Mustafa Fazıl Paşa ile özdeşleştirir. Öz, *İttihat-Terakki ve Bektaşiler*, s. 158, 310.

362 Örneğin Davey abartılı bir tonda, Bektaşilerin "bir hayli eğitimli centilmenler (*gentlemen of education*)" olduğunu yazmıştır. Davey, *The Sultan and his Subjects*, s. 65.

363 Lucien Wolf, "The F.O. Bag", *The Graphic*, 25.07.1908 tarihli, s. 8; George Young, *Constantinople depuis les origines jusqu'a nos jours*, Paris, 1934, s. 259.

İngiliz Mason dergisi *Notes & Queries*'de kimliği tanımlanamayan, H.C.C. kısaltmasını kullanan bir yazar, bunun tam tersi bir sonuca ulaşmıştır. 1877 tarihli bir makalesinde H.C.C. Masonluğun ideallerini ve ayinlerin kökenlerini yerelleştirmeye çalışmıştır. Ayinlerin bazılarının Avrupa'dan gelmiş olmasının mümkün olmadığını söyler, zira Avrupa tarihinde buna dair bir kanıt yoktur. Bu nedenle yazar, köklerin Avrupa dışında olması gerektiği sonucuna varmıştır; bu "gizli birliğin" fikir ve ilkeleri 17. yüzyılda İngiltere'ye ithal edilmiştir.[364] H.C.C. Masonluğun bazı kökenlerinin Bektaşilik içerisinde aranması gerektiği kanısına varmıştır:

> Doğu'da Bektaşiler denilen bir derviş tarikatı var. Bu adamlar, her ne kadar İstanbul'da yaşıyor olsalar da, Batılı yabancıları sözde ortak bir zeminde kendilerine bağlayacak kadar liberaldirler [...]. Bu kuruma inisiye olan Avrupalılar, kurumun Masonluk ile aynı olduğunu iddia etmişlerdir. [...] 17. yüzyılda Pera ya da Galata'nın İngiliz sakinleri, bu Bektaşi tarikatına inisiye olmuş, fikirlerini ve uygulamalarını evlerine getirip, Bektaşiliği Londra ve İngiltere'de halihazırda var olan Mason localarının bir uzantısı olarak kurmuşlardır.[365]

H.C.C.'ye göre bu nedenle, Davey'den farklı olarak, iki toplum arasındaki benzerliklerin asıl sahipleri Masonlar değil Bektaşilerdir. Bu köken tarihi aynı zamanda İngiltere'deki Mason topluluğu içinde de bir tartışmayı ateşlemiştir: Ralph N. James bir okur mektubunda H.C.C.'nin tezini çürütmeye çalışmıştır.[366] James'e göre, gizli toplulukların kökenleri, gizli olmaları gerekçesiyle her zaman açıkça izah edilemez; köklerinin net olarak Avrupa'da olduğunun tespit edilememesi durumu, onların zorunlu olarak yabancı tesirlere sahip oldukları anlamına gelmez.[367] İstanbul'daki Britanya Provincial Great Lodge of Turkey'in büyük üstadı Hyde Clarke da bu tartışmaya müdahil olmuş, tasavvuf ve Masonluk arasındaki bağlantıları daha önce birçok kez adı geçen ve derviş ve Masonlar arasındaki bağlantıyı reddeden John P. Brown'dan alıntı yaparak inkâr etmiştir.[368] H.C.C. reddiyeye mukabil aksini iddia etmiş, tarikatların çeşitliliğini vurgulamış ve açıklamalarının sadece Bektaşilere atıfta bulunduğunu vurgulamıştır. Kendisi ise diğer tarikatları çoğunlukla "bağnaz Muhammedçiler" olarak tarif etmiştir.[369] Ancak teziyle muhaliflerini ikna edememiştir. Kuruluş miti üzerine yürütülen ihtilaf, Ma-

364 H.C.C., "Freemasons and Bektashgees", *NQ*, 7 (1877), s. 323 vd., burada, s. 323.

365 *A.g.y.*

366 Ralph N. James, "Replies. Freemasons and Bektashgees", *NQ*, 7 (1877), s. 390-399; aynı yazardan, "Replies. Freemasons and Bektashgees", *NQ*, 7 (1877), s. 469-479.

367 *A.g.y.*

368 Hyde Clarke, "Replies. Freemasons and Bektashjees", *NQ*, 7 (1877), s. 429-439.

369 H.C.C., "Replies. Freemasons and Bektashgees", *NQ*, 7 (1877), s. 469-479, burada, s. 473.

sonluk ile Bektaşilik arasındaki ilişki tarihinin kendi çevrelerinde de tartışıldığını çok iyi bir şekilde gösterir. Ayrıca bu ihtilaf, bunun marjinal bir meseleden çok daha fazlası olduğunu ve büyük ustaların bile tartışmalara katıldığını açıkça ortaya koyar. Kuruluş tarihlerine dönük başka anlatılar Sebottendorf ve bilhassa kitabın daha sonraki bölümlerinde tartışılacak olan Shriners tarafından ortaya konmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu'nda her iki gruba muhalif olan kesimler

Masonluk ile Bektaşiliğin içiçe geçmesiyle ilgili anlatılar esas olarak Batı Avrupalı Masonlar ve Batı'dan gelen diğer grupları tarafından formüle edilmiş olsa da, eş koşma anlatısı Osmanlı İmparatorluğu'nda da mevcuttu. Her iki terim de olumsuz çağrışımlara sahip olduğundan "Mason" veya "Bektaşi" sıfatları, özellikle müteşerri bir bakış açısıyla, Osmanlı İmparatorluğu'nda kötülemek maksatlı sıklıkla kullanılmıştır. Dini açıdan olumsuz çağrışımlara o zamanın sözlüklerinde paradigmatik olarak rastlanabilir: Örneğin Türkçe-İngilizce sözlük olarak Türkçe standart sözlüğüne dönüşecek olan James W. Redhouse'un (1819-1892) yazdığı sözlüğün 1890 baskısında Bektaşiliğin üçüncü anlamı "ateist ve ahlâksız eğilimlere sahip ikiyüzlü dindarlık" (*hypocritical piety, with atheistical and dissolute tendencies*) olarak geçer; "mason" (farmason) kelimesi altında da, dolambaçlı yollara girmeden birinci anlam olarak "ateist" anlamı verilir.[370]

1826 gibi erken bir tarihte Bektaşiliğin yasaklandığı vakit, siyasi veya kişisel muhalifleri savuşturmak maksatlı onlara "Bektaşi" denmiştir. Bu dönemin en iyi bilinen örneği, Batı Avrupa modellerine dayalı bir edebiyat salonunu andıran ve İslâm felsefesinin metinlerini tartışan bir topluluk olan Beşiktaş Cemiyyet-i İlmiyyesi üyeleridir.[371] Üyeler 1826'da artık yasaklanmış olan Bektaşiliğe mensup kimseler olmakla suçlanmış ve bu nedenle İstanbul'dan uzak köylere sürülmüşlerdir.[372] İlginç bir şekilde, aynı üyeler Mason olmakla da suçlanmışlardır; hatta Beşiktaş'taki cemiyet evlerine loca bile de-

370 James W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon,* Constantinople, 1890, s. 376, 1359; Şemseddin Sami Fraşiri'nin 1899 tarihli *Kamus-ı Türki* sözlüğünde "farmason" başlığı altında ikinci anlam, "dinsiz, mülhid, münkir", Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki. Kaffe-i Lügat-ı Türkiyye ile Lisan-ı Türki'de Müstamel Kelimat ve Istılahat-ı Arabiyye ve Farisiyye ve Ecnebiyye Cami olarak Lisanımızınır Mükemmel Lüdat Kit,* İstanbul, 1995 (ilk baskı 1899-1900), s. 1451. Ayrıca Jön Türk gazeteci Ebüzziya Tevfik (1849-1913) Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Masonluk ile ilgili çağrışımları, Şii inanç öğretisinde kişileştirilmiş "kötü" olarak geçen, Hz. Muhammed'in torunu İmam Hüseyin'in ölümüne sebep olmuş I. Yezid ile ilişkilendirmiştir. Ebüzziya Tevfik, "Farmasonluk", *Mecmua-i Ebüzziya,* 100 (1911), s. 673-683, burada, s. 673.

371 Bu çalışmanın 305. sayfasının 661. dipnotuna bakınız.

372 BOA,HAT.24493.500, 24.07.1827 tarihli.

niyordu.[373] Dolayısıyla bu topluluk, her iki grubu birbirine benzeten bir suçlama altında, hem Bektaşi hem de Mason olmakla suçlanmıştır. Ayrıca 1826 yılında Bektaşiliğin kaldırılmasından sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda Mason locaları da yasaklanmıştır.[374] İki yasak arasında nedensel bir bağlantı olup olmadığı net değildir. II. Mahmud yönetimi, Bektaşiler gibi Masonların da içlerinden sayıldığı muhaliflere karşı temelde sertti. Bektaşilik ve Masonluk arasında kurulan bağlantı muhtemelen müteşerri bir bakış açısıyla karşılaştırılabilir bir redde yatar ki bu, her iki grup arasındaki etkileşimlerin zorunlu olarak gerçekleşmiş olduğu önkoşulunu doğurmaz.

Masonlar ve Bektaşilerin birbirlerine eş koşulmaları veya devlet kanadından gelen bu karıştırma ilk olarak 1880'lerin sonlarına dayanır. Eğriboz adasındaki küçük Limni kasabasından gelen bir şikâyete cevaben Osmanlı Devleti 1889'da Humbarcıoğlu Mustafa ve Hüseyin Kapudanzade adlı iki şahsın "Masonluk öğretisine benzer yeni bir mezhep" kurduklarına dair bir davayı incelemiştir.[375] Bu şikâyet uyarınca gizli oturumlarda Hurufiliğin *Cavidan* adlı eseri gibi nonkonformist eserleri okur, "dinin farzlarını inkâr ederdi".[376] Ancak bir soruşturma sonrası meselenin yeni bir Mason inancı kurma girişimleri olmadığı, iki kişinin Bektaşi olduğu ortaya çıkmıştır. Zan altındaki Humbarcıoğlu Mustafa Efendi ve Hüseyin Kapudanzade, Arnavutluk'un güneyinde kabul edildikleri Bektaşi tekkesinden nasipli Bektaşiler olduklarını doğrulamışlardır. Nihai karar sanıkları temize çıkarmış ve görünüşe göre daha önceden iki kişinin sınır dışı edilmesi talebi haksız bulunmuştur. Ancak yerel yönetime yazılan mektup, mevzubahis kişilerin dinî inançlarının her zaman kontrol edilmesi ve gerekirse din eğitimi yoluyla "düzeltilmesi" talimatıyla sona erer.[377] Bu şikâyet, Masonlar ve Bektaşilere aynı şekilde dokunan ve karıştırmaya yol açan "kâfirler" suçlamasındaki söylemsel örtüşmeleri ortaya koyar.

Bektaşilere yönelik polemiklerde, Masonlukla kurulan olumsuz eş koşmalar yüzyılın başına kadar ortaya çıkmamıştır. 1860'lardan kalma ulemanın yazılarında, Masonluğa dair bazen olumlu çağrışımlara bile rastlanabilir.

---

373 Bunun nedeni, bu grubun önde gelen üyesi İsmail Ferruh'un Osmanlı konsolosu olarak Londra'da yaşarken gerçekten de Londra'da bir Mason locasına kabul edilmiş olması olabilir. Ancak İsmail Ferruh'un Mason olması dışında cemiyet ve Masonluk arasındaki bağlantı kanıtlanamamıştır. Koloğlu, "Masonluk", s. 307.

374 Zarcone, *Mystiques, philosophes, et francs-maçons*, s. 91; buna Koloğlu karşı çıkmış fakat ikna edici delil veyahut argümanlar sürememiştir. Orhan Koloğlu, *Abdülhamit ve Masonlar. 1905'e Kadar*, İstanbul, 1991, s. 33.

375 BOA,DH.MKT.1657.34, 16.09.1889 tarihli. Şikâyet mektubunda şöyle geçer: "Masonların mezhebine müşabih yeni bir mezheb teşkil olunub."

376 *A.g.y.* Kaynakta şöyle geçer: "Ayinleri baz-ı feraz-i diniyyeyi külliyen inkâr ile [...] mahremde bir yerde toplanub Cavidan ve saire gibi şeyleri kıraat ve istimaidan ibaret."

377 *A.g.y.*

Örneğin Ulema içerisinde büyük Bektaşi muhalifi olarak bilinen İshak Hoca, 1862 tarihli bir yazısında Masonluğu, İslâm'a ve bilhassa müteşerri tasavvufa en yakın "Hıristiyan hareketi" olarak tanımlamıştır.[378] Olumlu yakınlaşma, muhtemelen, olası Ali Koç istisnası dışında, Müslümanlar ve Masonlar arasındaki etkileşimlerin ancak 19. yüzyılın sonlarında izah edilmiş olmasından ve Masonluğun o dönemde müteşerri bilim insanları için hiçbir tehlike oluşturmamasından kaynaklanır. Dinî bir tartışmaya dayalı ilk polemikler bu nedenle 1870'lere uzanır.[379] Ulema yazarlar arasında Mehmed Arif'in Bektaşilerle Masonlar arasındaki bağlantıları ele alması yüzyılın başına tekabül eder. Mehmed Arif'e göre pek çok farklı öğretiden bir araya getirilmiş tutarsız bir inanç doktrini olan Bektaşilik de Masonluk tarafından etkilenmiştir.[380] Bektaşilik üzerinde Ortodoks Hıristiyanlığın yanı sıra Masonluğun da büyük etkileri olmuştur ki bu Mehmed Arif'e göre özellikle ikrar erkanı gibi ritüel uygulamalarda kendisini gösterir.[381] Mehmed Arif'e göre her iki kurumda da bir "rehber" yeni başlayan üyeye ayin boyunca eşlik etmekte ve bu süre zarfında beline üç küçük düğüm atılmış bir kemer dolamaktadır. Daha sonra, yeni ikrar verenler, "sırrı" ortaya çıkarmak yerine canını vermeye yemin etmek durumundadır, ki yazarı hayret içinde bırakan da budur:

> Gerek Masonların ve gerek bizim Bektaşi erenlerin hâlâ "ser vermek olur, sırrı iyan eylemek olmaz" itikadında bulunmaları ve "sırrımızı tarikatımıza dahil olmayanların gayrisi bile bilemez" davasında olmaları sahih ise, akıllarına ve idraklarına şaşılmak lazımdır.[382]

Her iki toplumun ayinlerini, bilhassa Bektaşilerin ve Masonların ayin uygulamaları ve gizliliği konusunu gerçekten iyi bildiği görülen Mehmed Arif Efendi, benzerliklerini böyle görmüştür.

Bektaşilik ile Masonluk arasındaki ilişkiyi müteşerri bir anlayışla polemik bir tavır içerisinde eleştiren bir diğer kişi de Gelibolu ve Kahire'deki Mevlevi tekkelerinin başında bulunan Şeyh Azmi Hüseyin Dede'dir.[383] *Mühimmü'l-Beyan* adlı elyazmasında Şeyh Azmi Hüseyin Dede, Masonluk ve Bektaşiliğin

---

378 Harutlu İshak Hoca, *Şemsü'l-Hakika*, İstanbul, 1862, s. 104. Orijinali: "Eğer bunlar bizim ilm-i kelamımızı iyice irdeleyip, ilm-i belagatı yeterince araştırarak, ilm-i tefsiri öğrenerek, Sufi kitplarını laykıyla tedkik eteler, İslâm dini kurallarının hepsinin hikmete uygun ve akla muvafık olduğundan, İslâmiyyeti onaylayacaklarına kuşku yokdur." Ayrıca bkz. Kologlu, *Abdülhamit ve Masonlar*, s. 59 vd.

379 Ayrıca bkz. Pertev Paşa, *Pertev Paşa Habnamesi*, İstanbul, 1870-1875; Zarcone, *İslâm'da Sır*, s. 26-28.

380 Mehmed Arif, *Binbir Hadis-i Şerif Şerhi*, 2. baskı, Kahire, 1907, s. 402 vd.

381 *A.g.y.*, s. 403.

382 *A.g.y.*

383 Hüseyin Azmi'nin şahsiyeti ve konu hakkındaki tutumu için bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul, 2006 (1953), s. 280.

tehlikeleri konusunda uyarılarda bulunmuştur.[384] Söz konusu yayında önce Masonluğun yanlış yollara saptığını belirtmiş, ardından Bektaşiliği daha da sert bir şekilde eleştirmiştir. Şeyh Azmi Hüseyin Dede Masonluğu, temelde üyelerinden sadece para almak isteyen bir topluluk olarak tanımlamıştır, zira bir Mason olmak için önemli miktarda ödeme yapılması gerekirdi.[385] Ancak Azmi Hüseyin Dede'ye göre Masonluk yine de toplumun geniş kesimlerinde tutunmayı ve bilhassa Balkanlar'daki tarikatlar içinde yayılmayı başarmıştır.[386] Bu bağlamda Şeyh Azmi Hüseyin Dede ağırlıklı olarak, Masonları yayılmalarında önemli ölçüde destekleyen Bektaşiliğe değinmiştir. Bektaşilik sapkın inançları nedeniyle Masonlarla kardeşlik kurmuş, metne sadık ve şeriat hükümlerine uygun İslâm'ı zayıflatmaya gayret etmiştir.[387]

Bektaşilerin Masonlar üzerine anlatıları

Hem Ulema hem de Masonların temsillerinde kardeşleşmelerin bilhassa Bektaşilerce dile getirildiği açık bir şekilde sık sık belirtilmiştir. John P. Brown, 1868'den itibaren Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tarikatlar üzerine olan çalışmasında, görelileştirmeye çalışsa da, Bektaşilerin Masonlarla kurduğu kardeşlik ilişkilerini de ele almıştır:[388]

> Bektaşi dervişlerinin kendilerini tamamen Masonlarla aynı görmeleri ve onlarla kardeşleşmeye meyilli olmaları oldukça gariptir.[389]

Batı Avrupalı ve Kuzey Amerikalı çağdaşları arasında muhtemelen Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tarikatları en iyi tanıyan Brown, ne Masonluk ile Bektaşilik ne de başka bir tarikat arasında böyle bir örtüşme gördüğünü yazmıştır: Aksine, Brown'a göre diğer "gizli cemiyetler" durumunun da gösterdiği üzere mevzu daha çok tesadüfi benzerlikler üzerine şekilleniyordu.[390] Özdeşleştirme her iki terimin daha önce de bahsedilen olumsuz çağrışımlarına kadar geri götürülebilir: Çünkü Brown'a göre hem "Bektaşi" hem de "farmason" Osmanlı İmparatorluğu'nda ateizmi ima etmiştir, bu yüzden her iki grup da çoğu zaman yanlış bir şekilde birbirlerine eş ko-

---

384 Azmi Hüseyin Dede, *Farmasonluk. Mühimmü'l-Beyan*, Milli Kütüphanesi, 06_Mil_ Yz_FB_119. Yazısının kime hitap ettiği ve yayımlanmadığı için hangi işlevi yerine getirmesi gerektiği belirsizliğini korur. Bu, ya bilinmeyen nedenlerle basılamayan bir yayının elyazması ya da Gelibolu veya Kahire'deki mevlevihanelerde yaptığı konuşma için notlar şeklinde düşünülebilir.

385 *A.g.y.*, s. 42.

386 *A.g.y.*, s. 46.

387 *A.g.y.*, s. 47-50.

388 Zarcone, "French Pre-Masonic Fraternities", s. 27.

389 Brown, *The Dervishes*, s. 59 vd.

390 *A.g.y.*, s. 59 vd.

şulmuştur.[391] Ayrıca bu toplulukların ikisinin de ayinlerini gizli yaptıklarına ve ayinlerin asıl karakterin bilinmemesinin haksız denklemlere yol açtığına değinmiştir.[392] Ancak, Bektaşilerin Masonlarla olan kardeşleşmelerini zikretmesi ve analojileri çürütmek zorunda olduğuna inanması, en azından, bu tür eş koşmaların gerçekten de çağdaş Bektaşiler tarafından yapılmış olabileceğini düşündürür.

19. yüzyılda Bektaşi aktörlerin kendileri tarafından yazılan metinler ise bu konuda sessizliğini bozmaz. Ancak 20. yüzyılın başlarında Masonluktan bahseden ve onu Bektaşilik ile karşılaştıran entelektüel Bektaşilerden birkaç örnek vardır. Önce Ahmed Rıfkı'nın *Bektaşi Sırrı* adlı eserine atıfta bulunulmalıdır. Ahmed Rıfkı, üç ciltlik eserinde "Bektaşilerin sırrını" ele almış ve onları bazen Masonluk da dahil olmak üzere diğer kültürlerin gizli cemiyetleriyle karşılaştırmış, Masonluğu "tarikat-ı hafiyye" (gizli tarikat) ve "meslek-i ahlâkiyye" olarak görmüştür:

> Nitekim bugün esrarengiz bir cemiyyet-i ahlâkiyye olan Farmasonluk elan (hâlâ) anlaşılamamış: esasına adab ü erkanına dair kimse bir haber-i müfid (faydalı haber) verememiş ve bu tarikat-ı hafiyye muamma-i ebediyyet gibi meçhul-i mübhem kalmışdır. [...] halbuki Farmasonuna rey dahil olanların hürriyet-i mezhebiyyesini kafil bir tarik-i uhuvvet (kardeşlik tarikatı) ve teavünden (dayanışmacı) başka bir şey değildir.[393]

Yukarıdaki alıntıda yazarın Masonluk ile bazı yakın bağlar kurmuş olduğu görülebilir: Bir yandan Masonluk, tıpkı Bektaşilik gibi, her zaman yanlış anlaşılmıştır ve hiç kimse bu toplumun ne yaptığı hakkında uzaktan yakından bilgi sahibi değildir. İşte bu nedenle Ahmed Rıfkı'nın eseri, Bektaşilik savunusu bir bilgilendirme yazısıdır. Ayrıca Masonluk bu yazıda bir tarikat olarak anılmıştır. Zarcone, çeviriyi tasavvuf ve Masonluk arasında algılanan yakınlığın kanıtı olarak gösterir.[394] Bu çeviri kesinlikle Masonluk ve tasavvufun benzer şekilde anlaşılmış olduğunu ima eder ama bu da pek abartılmamalıdır: Zira "yabancı" dilsel olarak çoğu zaman tanıdık kelimesiyle kavranmıştır; Osmanlı Türkçesinde tarikat terimi özellikle 19. yüzyılda İslâmi tarikatları kapsamakla kalmamış, zaman zaman diğer gayrimüslim inançları tarif etmek için de kullanılmıştır.[395] Ancak her halükârda, Ahmed Rıfkı'nın

391 *A.g.y.*, s. 60.

392 *A.g.y.*

393 Ahmed Rıfkı, *Bektaşi Sırrı. Tarikat-ı Bektaşiyyenin Tarihi ve Erkan ve Adabı Hakkında Tedkikat ve Malumat-ı Mükemmeleyi Havidir*, İstanbul, 1907, s. 3 vd.

394 Zarcone, *Mystiques, philosophes, et francs-maçons*, s. 314 vd.

395 *Redhouse* sözlüğünde, tarikat kelimesinin beşinci anlamı "bir derviş düzeni"dir; önceki dört ifade, "yol" (*way, path, road*) veya "cemaat" (*sect*) ve "hiyerarşi" gibi dinî-kültürel olarak daha tarafsız terimleri ifade eder. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, s. 1239.

Bektaşilik savunusu niteliğini taşıyan bu yayınında Masonluğu tamamen olumlayıcı bir şekilde tasvir etmesi ve Masonlukla dayanışması, en azından bazı Bektaşilerin kendilerini 20. yüzyılın başlarında bu kuruma bağlı hissettiklerinin altını çizer. Ancak Ahmed Rıfkı, bu iki grup arasındaki bağlantı hususunu ne doğrulayıcı ne de çürütücü bir şekilde ele almıştır.

Bektaşiliğe yakın bir dergi olarak bilinen *Muhibban*'da da Mason kitaplarının reklamı yapılmış, yakın gelecekte Masonluk üzerine bir çalışmanın yayımlanacağı açıklanmış ancak konu hakkında daha fazla ayrıntı verilmemiştir.[396] Bir makalede, dikkatle ve biraz da üstü örtük bir şekilde, Bektaşiliğin unsurları Masonluğunkilerle mukayese edilmiştir.[397] Önce bir Jön Türk, daha sonra Mustafa Kemal'in sadık bir destekçisi ve bir milletvekili Mazhar Müfit Kansu (1872-1948), Hacıbektaş'a gidip Kurtuluş Savaşı için destek istediği bir zaman Dedebaba Salih Niyazi ile Masonluk hakkında görüşmüştür.[398] Kansu'ya göre Salih Niyazi Dedebaba, Masonların "gelenek, örf ve âdetlerini" bilgili bir şekilde anlatmıştır.[399] Bektaşi hiyerarşisinin en üst seviyelerine kadar derin bir Masonluk bilgisi olduğu açıktır.

Burada verilen örnekler dışında Bektaşilerin hiçbir bilinen yazısında, ne basılan yayınlarda ne de incelenen cönklerde, Masonluk ile ilgili bir bilgiye rastlanmıştır. Konuyla ilgili kaynaklar, daha önce birkaç kez belirtildiği gibi, genellikle fazla kapsamlı olmadığından bu, Bektaşilik ile Masonluk arasında gerçekleşen ilişki tarihinin zorunlu olarak reddedildiği anlamına gelmez. Öte yandan Bektaşi çevreleri, sözde yakın bağlantının Batı Avrupa kaynaklarının belirttiği kadar belirgin olmadığını da öne sürer. Söylemsel atıflardan

---

396 "Vefatlar", *Muhibban*, 2/6 (1911), s. 152.

397 Derginin "Büfe Meselesi" adını verdiği bir olayla ilgili bir yazı dizisinde Bektaşilik ile Masonluğun mukayesesi yapılmıştır. İki Müslüman genç, bir okulun yakınında büfe işlettikleri için Hıristiyan gruplar bu iki genci şikâyet etmişlerdir. Bu bağlamda *Muhibban*, bu sürece dahil olan, ancak büfe anlaşmazlığının ötesine geçmek suretiyle toplumsal açıdan ilgili yönleri de ele alan kişiler arasındaki mektuplaşmaları basmıştır. Bu konulardan birisi bir kimsenin Müslüman olarak işletme kurma zorluklarıdır. "Ömer Abid Hanında Birinci Sınıf Dava Vekillerinden Yusuf Cemal Beğ Efendiye", *Muhibban*, 3/1 (1918), s. 7 vd.; E.M., "Büfe Meselesi ve Ben", *Muhibban*, 3/2 (1918), s. 6 vd.; aynı yazardan, "Büfe Meselesi", *Muhibban*, 3/3 (1918), s. 6 vd.; aynı yazardan, "Büfe Meselesi. Mabad", *Muhibban*, 3/5 (1919), s. 7. Bu bağlamda, dizideki bir makale daha fazla açıklama yapılmadan şu ifadelerle başlar: "Dediğiniz yanlız Bektaşilikde caridir. Okuduğumuz bazı kitablara nazaren belki Masonlukda da öyledir". Aynı yazardan, "Büfe Meselesi", *Mabad*, s. 7. Burada, yazarın hangi içeriğe atıfta bulunduğu açık olmayan yazışmalardan bir mektup alıntılanmıştır. *Muhibban*'ın ön okumasında erdemli sabır ile saf edilgenlik arasındaki fark uzun uzadıya tartışılmıştır. Bağlantı açık olmasa da, yazar metninde buna atıfta bulunmuş olabilir. Ayrıca bu pasajların mektuptan (yanlışlıkla) çıkarılmış olduğu da düşünülebilir. Her durumda yazar, Bektaşilik unsurlarını Masonluğunkilerle karşılaştırmış, Masonluk mevzusunu kişisel tanıdıklara değil, sadece okuduğu kitaplara dayanmıştır.

398 Mazhar Müfit Kansu, *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber*, Ankara, 1968, s. 492-495.

399 *A.g.y.*, s. 493.

ayrı olarak kültürel ilişkiler, karşılıklı etkileşimlerin var olduğunu ancak etkileşimlerin ilgili anlatılarla nispi olmadığı hipotezini doğrular.

Temaslar, içiçe geçmeler ve amalgamizasyon

Pek çok eş koşma anlatısı, Bektaşilerce biraz daha ihtiyatlı bir şekilde formüle edilmiş olsa da, Masonluk ile Bektaşilik üzerine yapılan sıfatlandırmaların ötesinde her iki grup arasında gerçekleşmiş olan bir etkileşimi de önerir. En belirgin bağlantı, hem Mason localarında hem de Bektaşi tekkelerindeki çifte üyeliktir. Rıza Tevfik, 16 Mayıs 1941 tarihinde tarihçi Ernest Ramsaur'a yazdığı bir mektupta, kendisi dışında Talat Paşa ve şeyhülislam Musa Kâzım'ın (1858-1920) hem Mason hem de Bektaşi olduğunu yazmıştır.[400] Bu, Talat Paşa için kuvvetle muhtemel doğrudur.[401] Öte yandan şeyhülislam, açıkça bu iddialara karşı çıkmış olsa da,[402] bir Mason olmuş olabilir ancak onun nasipli bir Bektaşi olmuş olması konusu tartışmalıdır.[403] Talat Paşa, siyasi nedenlerle de olsa her iki kurumun bir üyesiydi; kendisi 1909-1910 yılları arasında, kısa bir süreliğine bile olsa, "Büyük Üstat" sıfatıyla Osmanlı Büyük Locası Maşrik-i Azam-i Osmani'nin başına geçmiştir.[404] Rıza Tevfik yalnızca her iki kurumda da üye olmakla kalmamış, aynı zamanda hiyerarşik olarak daha yüksek, hatta en yüksek mevkilere de gelmiştir: Rıza Tevfik muhtemelen sadece bir Bektaşi babası değildir, aynı zamanda 1918'de İstanbul'da yukarıda bahsi geçen Osmanlı Büyük Locası'nın Büyük Üstadı pozisyonuna gelmiştir.[405]

Thierry Zarcone, İstanbul Mason localarının üyelik listelerine dayanarak Bektaşi olan başka Masonları da tespit etmiştir; bunlar arasında *Muhibban* dergisinin editörü Hacıbeyzade Ahmed Muhtar ve İstanbul Merdivenköy'deki önemli Şahkulu Tekkesi'nin babası Topal Mehmed Tevfik Baba (ö. 1939) da bulunur.[406] Mehmed Tevfik'in bir postnişin olarak bir Mason locasına ka-

---

400 Ernest E. Ramsaur, *The Young Turks. Prelude to the Revolution of 1908*, 2. baskı, Princeton, 1965, s. 113, dn. 48.

401 Hülya Küçük, *The Role of the Bektashis in Turkey's National Struggle. A Historical and Critical Study*, Leiden vd., 2002, s. 126 vd.

402 Musa Kâzım Efendi, "Ben Farmason Değilim", *Yakın Tarihimiz*, 3 (1962), s. 94; Thierry Zarcone, "Soufisme et Franc-Maçonnerie à la fin de l'Empire Ottoman. L'Exemple du Şeyhülislam Mûsâ Kâzım Efendi (1850-1920)", *Anatolia Moderna. Yeni Anadolu*, 2 (1991), s. 201-208.

403 Thierry Zarcone, Musa Kazım Efendi'yi hem Nakşibendi hem de Bektaşi olarak, Ferhat Koca'yı ise yalnızca Nakşibendi olarak tarif eder. Koca, Ferhat, *Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin Hayatı ve Fetvaları*, İstanbul, 2002, s. 47-51. Musa Kâzım Efendi'nin, Cemiyyet-i Sufiyye'nin başında olduğu için Bektaşileri açıkça dışlamış olması ve bu nedenle rekabet halinde bir topluluk oluşturan *Muhibban* dergisinden Ahmed Muhtar ile yazı ihtilafına düşmesinden ötürü onun Bektaşi olmuş olmasına dair en azından bazı endişelerden bahsedilebilir.

404 Koloğlu, *İttihatçılar ve Masonlar*, s. 141 vd.

405 Zarcone, *Mystiques, philosophes, et francs-maçons*, s. 340-353.

406 *A.g.y.*, s. 324.

tılmış olması, Bektaşi babalarının her iki cemaate de mensup olduğunu gösterir. Aynısı Ziya Paşa (1829-1880), Namık Kemal (1840-1888) ve Mustafa Fazıl Paşa gibi siyasi aydınlar ve Hilmi Dedebaba gibi Bektaşiliğin üst düzeyinde olan birçok başka aktör için de söylense de, ki ikincil literatür de bunu iddia eder,[407] delillerle kanıtlanabilir Mason Bektaşilerin listesi Rıza Tevfik, Ahmed Muhtar, Talat Paşa ve Mehmed Tevfik Baba isimleriyle sınırlıdır. Din tarihçisi Hür Mahmut Yücer, "her iki kuruma da üye olmanın bir kural"[408] haline geldiğini iddia edecek kadar ileri gitmiştir ki bu, bilinen Mason Bektaşilerinin sayısı göz önüne alındığında abartılı bir yargıdır.

19. yüzyıl boyunca her iki kurumun da yaşadığı çelişkili sosyo-politik durum dayanışmayı da beraberinde getirmiştir. John P. Brown, 1871 tarihli bir açık mektubunda, Sadrazam Mahmud Nedim Paşa'yı (1818-1883) başlatmak üzere olduğu Mason karşıtı önlemler konusunda uyarmıştır.[409] Bir yandan Masonlar her zaman hükümete sadık kalmıştır ve tutum esasen bu yüzden meşru değildir. Öte yandan Brown'a göre bu tutumlar Avrupa ve ABD'de bir direnişle karşılaşacak,[410] dolayısıyla Sadrazam'ı dolaylı olarak tehdit edecekti. Brown ayrıca vezirin Masonluğa karşı olumsuz tutumunun nedenini, Masonların ve Bektaşilerin algılanan yakınlığında ve Bektaşilere karşı oluşan, görünüşte yeni bir nefret dalgasında görmüştür:

> Bektaşiliğe karşı yıllardır hâkim olan düşmanlık belki de yeniden canlanmış olabilir ama bunun Yüce Mahmud Paşa'nın kalbinde herhangi bir karşılık bulmayacağına eminim. Özellikle bu Tarik'e veya örgüte atıfta bulunuyorum, çünkü onlarla Masonluk arasındaki benzerliğe tamamen inanan çok sayıda mükemmel insan vardır.[411]

Brown, daha önce de gösterildiği üzere, bu tür eş koşmaları reddetmiş, ancak bu mektupta Masonluk karşıtı bir ruh halini, Masonluk ve Bektaşilik arasındaki ilişkileri gözden geçirerek değil, Bektaşilik safında yer almak suretiyle yaratmaya çalışmıştır.

Grand Orient de France arşivinden alınan bir belgeye göre Bektaşiler ile Masonlar arasındaki dayanışma, hayati tehlike arz eden savaş durumların-

407 Irène Mélikoff, "Namık Kemal'ın Bektaşiliği ve Masonluğu", *Tarih ve Toplum*, 60 (1998), s. 337-339; aynı yazardan, *1826'dan Sonra Bektaşiler*, s. 211-229; Ekrem Işın, "Bektaşilik", *DBIA*, 2 (1994), s. 131-137, burada, s. 137; Baki Öz, *İttihat-Terakki ve Bektaşiler*, İstanbul, 2004, s. 158, 310.

408 Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. yüzyıl)*, s. 508.

409 Mahmud Nedim Paşa'nın antimasonik üzerine yürüttüğü önlemler için bkz. Koloğlu, *Abdülhamit ve Masonlar*, s. 88.

410 John P. Brown, "Turkey. The Freemason", 30.09.1871 tarihli, s. 11; aynı yazardan, "Freemasonry in Turkey", *Landmark, Light, Reason, Truth-Our Guide & Compass*, *Landmark, Light, Reason, Truth-Our Guide & Compass*, 5/17 (1871), s. 7.

411 Aynı yazardan, "Turkey", s. 11.

da da belirgindi: 1923'te İzmir'deki silahlı çatışma sırasında, bir Yunan Mason'u, yalnızca hayatını kurtarmakla kalmayan, ayrıca ailesiyle de bir araya getiren bir Bektaşi ile tanışmıştır. Mason, Büyük Loca'nın belgesinde bu Bektaşi'ye şu şekilde teşekkür etmiştir:

> O zamanlarda bir Türk, "Bektaşi" olarak tanınıyordu, beni korudu ve ölümden kurtardı. O, benim bir Mason olduğumu ve Masonlukla ilgili her şeye büyük ilgimin olduğunu pek iyi bilen bir kimseydi. Onunla gizemli bir topluluk olan ve bizimkilerine benzer bazı sembollere sahip bir Bektaşi toplaşmasında bir sefer daha karşılaştım [...] Onun sayesinde, eşimi ve küçük kızımı bulabildim.[412]

Görünüşe göre bu Mason ve Bektaşi, İzmir'deki Bektaşi tekkesinden birbirlerini tanıyordu. Her iki kurumun kardeşliğine en az bir neden göstermek adına burada Mason ve ailesinin kurtarılması gösterilir.

Aynı sıralarda İstanbul'da Masonluk ve tasavvufun bir karışımı olarak anlaşılabilecek Tarikat-ı Salahiyye adlı muhalif bir grup kurulmuştur. Bu grup tasavvuf içerisinden daha çok Bektaşilik unsurlarının hâkim olduğu bir anlayışa sahiptir. Tarikat-ı Salahiyye, 1923'te Ankara'da cumhuriyetin kurucularının hilafeti kaldırmalarının ardından dinî-siyasi bir muhalefet olarak kurulmuştur. Hülya Küçük bu derneğin siyasi tarihini, Thierry Zarcone ise Bektaşiliğin Masonluk ile ideolojik ve ritüel örtüşmelerini detaylandırmıştır.[413]

Bu çalışmalar, kurumun kuruluşunun Sultan VI. Mehmed Vahdeddin (1861-1926) ve nasipli bir Bektaşi ve aynı zamanda birçok Mason'a yakın olan Hamdi Kiraz Paşa'ya (ö. 1935) kadar uzandığını söyler.[414] Başlangıç noktası olarak İstanbul'u seçen Tarikat-ı Salahiyye, İzmir ve Antalya gibi diğer büyük şehirlerde de örgütlenmiştir. Kurum uluslararası ağlar kurmuş ve Anadolu'daki Türk silahlı kuvvetleriyle askerî ittifak oluşturmaya çalışmıştır.[415] Üyeler arasında ünlü tarihçi Ahmed Refik (1881-1937) ve muhtemelen aynı zamanda devrilmiş Sultan Vahdeddin gibi ordu, bürokrasi, saray ve aydınlardan temsilciler de vardı.[416] Kurum, halifeliğin yeniden getirilmesi, şeriatın güçlendirilmesi ve böylece siyaset ve İslâm'ın uyumlu hale getirilmesi gibi dinî ve siyasi hedefler belirlemiştir.[417] Bölgesel ve uluslararası ağlara ve diğer muhalif gruplarla işbirliğine rağmen Ankara, kuruluşundan yal-

412 Grand Orient de France (Paris) Arşivi'nden, Dossier Smyrne, Loge Mélès. Zarcone'dan alıntılanmıştır. *Mystiques, philosophes, et francs-maçons*, s. 311.

413 Küçük, *The Role of the Bektashis*, s. 195-212; Zarcone, *İslâm'da Sır*, s. 120-143.

414 Zarcone, *İslâm'da Sır*, s. 120.

415 *A.g.y.*, s. 120 vd.

416 Küçük, *The Role of the Bektashis*, s. 195.

417 *A.g.y.*, s. 196 vd.

nızca iki yıl sonra Tarikat-ı Salahiyye'yi 1925'te dağıtmayı başarmıştır. Üyeler ya İstiklal Mahkemeleri önüne çıkarılmış ya da sürgüne gönderilmiştir.[418] Hatta Tarikat-ı Salahiyye'nin kurucusu Hamdi Kiraz Paşa, 1924 yılında Ankara'da meclisten geçen ve cumhuriyetin en büyük muhaliflerini içeren ünlü Yüzellilikler listesinin başında yer alıyordu.[419] Kısa bir faaliyet dönemine rağmen Tarikat-ı Salahiyye'nin cumhuriyet tarafından büyük bir tehdit olarak algılanmış olduğu açıktır.

En geç İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin ortaya çıkışından bu yana muhalif gruplar, gizli cemiyet karakterlerinden dolayı Mason teşkilat yapılarına intibak ediyorlardı. Tarikat-ı Salahiyye örneğinde bu Mason yapı tasavvufi unsurlarla örtüşür. Zarcone, Tarikat-ı Salahiyye'nin teşkilat yapısı ve ritüel uygulamasında, Masonluk ve tarikatlar arasındaki birçok örtüşmeleri örnekler: Tarikatın hiyerarşisi "Üçler Meclisi", "Yediler Meclisi" ve "Kırklar Meclisi"nden oluşuyordu. Bu sayıların hepsinin tasavvufta, bilhassa Bektaşiliğin litürji ve inanç uygulamasında yeri vardır.[420] Kurumların zaviye, inisiye üyelerin mürit ve daha yüksek rütbeli üyelerin mürşit olarak adlandırılması tasavvuf unsurlarına; teşkilat başkanlarına üstat ve üstad-ı azam unvanlarının yakıştırılmasıysa Mason etkilerinin olduğuna işaret eder.[421] Ancak, ritüel uygulamasındaki ve tören odalarının düzenlenmesindeki yakınlaşmalar özellikle dikkat çekicidir: Salon odasının düzenlenişinde Bektaşiliğin ayin-i cem yapısı ile İskoç-Osmanlı riti[422] uyarınca düzenlenen Masonluğun tören odasının bir bileşimi açıkça görülebilir. Masonluğun yanı sıra tarikatlarda ikrar erkanı ve sembolik selamlaşma gibi başka kesişimlere de rastlanır, ki sembolik selamlaşma tarikatlar içinden yalnızca Melamilik ve Bektaşilerde mevcuttur.[423]

Örtüşme, muhtemelen kurucunun sadece Mason bağlantılarına sahip bir Bektaşinin olması değil, aynı zamanda üyelerden bazılarının Bektaşi ve Mason olduğu gerçeğinden kaynaklanır. Örneğin Topal Mehmed Tevfik Baba her iki kuruma da mensup bir kişidir; Ahmed Rıfkı da yine nasipli bir Bektaşidir ve en azından Masonluğa bir sempati besler. Nihayetinde Rıza Tevfik de muhtemelen kanıtlarla doğrulanabilir biçimde bir Bektaşi Masonu olarak Tarikat-ı Salahiyye'nin bir üyesiydi.[424] Masonluk ve Bektaşilik karışımının

---

418 Küçük, *The Role of the Bektashis,* s. 195-212; Zarcone, *İslâm'da Sır,* s. 139.

419 Küçük, *The Role of the Bektashis,* s. 208.

420 Zarcone, *İslâm'da Sır,* s. 123, 138.

421 Zarcone, *İslâm'da Sır,* s. 124; Küçük, *The Role of the Bektashis,* s. 198.

422 Zarcone, *İslâm'da Sır,* s. 127-132. Önceden de belirtildiği üzere, Osmanlı Masonluğu, İskoç ritini benimsemiştir.

423 Zarcone, *İslâm'da Sır,* s. 136.

424 Küçük, *The Role of the Bektashis,* s. 200, 206-212. Küçük, Bektaşiliğe yakın duruş olması mümkün diğer üyeleri de listelemiştir. Bu husus Mehmed Tevfik'in Tarikat-ı Salahiyye'de bir cursus olmuş olması muhtemeldir. *A.g.y.*, s. 206, 300, 350.

bu kanal üzerinden gelişmiş olması kuvvetle muhtemeldir. İdeolojik bir bakış açısından Tarikat-ı Salahiyye, daha önce de belirtildiği üzere, dinî-politik hedefleri doğrultusunda, açıkça şeriata uygundu ve muhtemelen diğer tarikatlarla ve çoğunluk İslâm'ıyla mümkün olan en büyük örtüşmeye sahip olma amacıyla sünnet ve şeriat ile uyumlu bir tasavvuf propagandası yapıyordu. Örneğin Zarcone, Tarikat-ı Salahiyye üyelerinin ve kurucusu Hamdi Kiraz'ın hiçbir zaman açıkça Bektaşi unsurlarından ilham kaynağı olarak bahsetmediğini ve dolayısıyla bu etkilerin gizli tutulduğunu belirtir.[425]

Nihayetinde Tarikat-ı Salahiyye'yi bir Bektaşi hareketi olarak görmek fazla ileri gitmek olur. Öte yandan bu saptama, özellikle teşkilat yapısı ve ritüel uygulamalar bağlamında tüm tarikatlar arasından Bektaşiliğin en önemli ilham kaynağı olarak işlev gördüğü, Masonluk ve tasavvuf karışımının eşsiz bir örneğini temsil eder.

Özetle, 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başlarında Masonlar ve Bektaşiler arasında gerçekleşmiş olan çok katmanlı ilişkiler kaydedilebilir. Bunlar Belgrad'daki Ali Koç Tekkesi çevresindeki erken etkileşimlerden başlayarak, kardeşleşmeler ve özellikle 20. yüzyılın başlarında çifte üyelik temasları şeklinde örneklenebilir. Ancak bu kültürel ilişkiler, Bektaşilikte bir tür "Türk" veya "Müslüman" Masonluğu gören ve 19. yüzyılın ortalarından itibaren sunulan anlatı ile orantısal olarak örtüşmez. Protestanlar örneğinde görüldüğü gibi Bektaşilik bir projeksiyon olmuştur: Protestanlar Bektaşiliği "Protestan İslâm" olarak tanıtırken Masonlar ise Bektaşiliği bir Türk veya Müslüman Masonluk olarak tanıtmışlardır. Ancak diğer ilişkilerde olduğu gibi Mason-Bektaşi ilişkisi de projeksiyon ve sıfatlandırmaların ötesine kısmen geçerek her iki kuruma da üye olmak veya Tarikat-ı Salahiyye'nin amalgamizasyonuyla kendisini göstermiştir.

Yüzyılın başındaki Bektaşilik-Masonluk ilişkisi anlatısı Osmanlı İmparatorluğu'nda Ulema veya Bektaşilerin arasında da dolaşmış olsa da, daha kapsamlı karşılaştırmalar 1930'lara uzanır.[426] Bu bölümün başında yapılan alıntının da gösterdiği gibi, Bektaşiler tarafından da giderek artan bir şekilde incelenen Masonlar ve Bektaşiler arasındaki yakınlık algısı günümüze değin devam etmiştir. Etkileşimler ve çift üyelikler konularına dair algı değişmeden kalmış, hatta artmıştır.[427] Bu ilişki tarihini olumlu ya da aklıselim bir şe-

425 Zarcone, *İslâm'da Sır*, s. 120-143.

426 Bunun en bilinen örneği 27 maddelik bir listede Masonluk ile Bektaşilik arasında benzerlikler kuran Haydar Rifat'tır. Haydar Rifat, *Farmasonluk*, İstanbul, 1934, s. 244-257. Ayrıca bkz. "Bektaşilik Masonluğa Benzer", *Yeni Gün*, 08.02.1931 tarihli, alıntılanan kaynak, *Notalar, İlahiler, Bektaşiliğe dair Mektuplar*, SK, Revnakoğlu, 137.

427 Türk Dedebaba Bedri Noyan (1912-1997), Masonlar ve Bektaşilerin birbirlerini karşılıklı olarak ziyaret ettiklerini ve müritlerinden Teoman İlhami Baba'nın da 32. dereceden Mason ve Ha-

kilde tasvir eden temsillerin yanı sıra,[428] başlangıcından bu yana konusu sıklıkla Masonluk olan bir komplo teorileri geleneği de zaman içinde ortaya çıkmış ve Türkiye'de Masonluk ve Bektaşiliğin ilişkisinde gizli bir güç olduğundan şüphelenilmiştir.[429]

Her şeye rağmen geniş kapsamlı bir Masonluk ve Bektaşiliğin ilişkisine dair bir algı, 20. yüzyılın başlarına kadar öncelikle Batılı algılar nezdinde bir fenomendi. Bu kıyaslamalardan, kendi oluşumlarını bu anlatılara bağlayan sosyal gruplar ortaya çıkmıştır. Hem ABD'deki Shriners hem de Almanya'daki Sebottendorf, ilişkiler tarihi hakkındaki bir anlatıdan toplumsal hareketlerin ve nihayetinde kültürel değişim süreçlerinin nasıl ortaya çıkmış olabileceğini gösterir.

Batılı Bektaşilik olarak Masonluklar

Osmanlı İmparatorluğu ile Batı Avrupa ve Kuzey Amerika devletleri arasında gerçekleşen kültür aktarımı tek yönlü değil, karşılıklıydı. Oryantalistler, Şark'a ilgi duyan kesimler ve Şark romantikleri Osmanlı İmparatorluğu'ndan kültürem alımlamış ve onları kendi kültürel çevrelerinde yeni bir bağlama yerleştirmişlerdir. Tasavvuf da giderek artan bir ilgi konusu haline gelmiş ve tasavvufa dair klasik öğretiler yalnızca Fransızca, İngilizce ve Almancada giderek daha fazla erişilebilir olmakla kalmamış, aynı zamanda bilhassa 20. yüzyılın başlarından itibaren uygulanmaya başlanmıştır. René Guénon (1886-1951) ve daha sonra Frithjof Schuon (1907-1998) çevresinde şekillenen Gelenekselci Ekol, tasavvufu Batı Avrupa'ya bir inanç uygulaması olarak tanıtmışlardır.[430]

Benzer bir şekilde Batı Avrupalıların ve ABD'lilerin Bektaşi öğretileri ve ayinlerini Batı bağlamında yeniden canlandırdıklarına inandıklarına dair ka-

---

life Baba (Babagan Bektaşiliğinde ikinci en yüksek mertebe) olduğunu yazmıştır. Alıntılanan kaynak: Küçük, *The Role of the Bektashis*, s. 270, dn. 65. Öte yandan Noyan, başka bir yayında tarihsel ve dinî kıyaslamalara karşı çıkmış ve bu konuda Masonlar ile Bektaşiler arasında "hiçbir bağlantı" görmediğini belirtmiştir. Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik. Bektaşilik ve Bektaşilik Ahlâkı*, 7. cilt, Ankara, 2006, s. 641. Ayrıca bkz. Keçeli, *Babailik*.

428 Nevzad A. Okyakmaz, *Bektaşilik, Mevlevilik ve Masonluk*, İstanbul, 2005.

429 Faruk Arslan, *Mason Bektaşiler*, İstanbul, 2009.

430 İslâm çalışmaları uzmanı Mark Sedgwick'e göre bu, Batı'da ikinci bin yılın ikinci yarısında kaybolan bir inanç tasavvuru ve uygulaması bağlamında anlayan ancak geleneğin esas olarak aktarılması gerektiğini düşünen bir harekettir. Bu nedenle modern Batı dünyası, çözümünün Şark metafiziğinde, özellikle de tasavvufta görüldüğü bir kriz içindeydi. Sedgwick, *Against the Modern World*, s. 21. Hatta Schuon'un sufizm alımlayışı, İsviçre'deki Alaviyya tarikatının bir alt kolunu doğurmuştur. Schuon bunu takiben kısa bir süre sonra bu tarikatla bağını koparmış ve başka bir yönelime sahip olan Meryemiyye'yi kurmuştur. *A.g.y.*, s. 83-93; aynı yazardan, "The Reception of Sufi and Neo-Sufi Literature", Markus Dressler vd. (ed.), *Sufis in Western Society. Global Networking and Locality*, New York vd., 2009, s. 180-197, burada, s. 184-186.

nıtlar mevcuttur. Batı'da uygulanmaya çalışılan bu hareketlere hem ABD devlet başkanları hem de Nasyonal Sosyalistlerin öncüleri dahil olmuşlardır. Bir yanda Mystic Shriners ismiyle 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan ve bugün ABD'de yaklaşık 200 merkezi ve birkaç yüz bin kadar fes giyen üyesi olan bir hayır kurumu olarak bilinen Masonluğa yakın bir grup bulunur. Öte yandaysa Baron Rudolf von Sebottendorf'un kurduğu ve 20. yüzyılın başları Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi'nin yapılarını şekillendiren *Thule Cemiyeti* vardır. Her iki kurumun kuruluşu Bektaşilikle kurulan bazı ilişkilere uzanır.

Amerikanlaştırılmış Bektaşilik? Kuzey Amerika'daki Mystic Shriners

Mystic Shriners'ın kuruluşu ve ilk yılları

1870'lerin başında küçük bir Mason grubu düzenli olarak New York'taki Knickerbocker Cottage'da, meşhur ve epey sık gidilen bir Manhattan restoranında toplanmıştır. Bu toplantılar Arap-Şarkiyatçı fikir, sembol ve kurumlara dayanan Masonluğa yakın bir birliğin kurulmasına yol açmıştır. Grup başlangıçta kendisini New York Temple olarak adlandırdığı ilk postunu kurmuş, ismi sonrasında *Ancient Arabic Order of the Nobles of the Mystic Shrine for North America* olarak değiştirmiştir. Kuruluş aşamasında İskoç ritine göre tümü 32. ve 33. dereceden toplam on üç Mason yer almıştır.[431] Bu projenin arkasındaki itici güçler William J. Florence (1831-1891) ve Dr. William M. Fleming (1838-1913) idi. Uluslararası ağlara sahip bir oyuncu, dramaturg ve komedyen olan Florence, Order of the Mystic Shrines için ideal bir referans noktası olarak lider pozisyonunda işlev görmüş, ancak somut kurumsal yapılara pek dahil olmamıştır.[432] Kurumsal yapıları düzenleme işlevi, başkanlık unvanı altında grubun ilk imparatorluk hükümdarı (*imperial potentate*) seçilen doktor Fleming tarafından üstlenilmiştir.[433]

İlk zorluklardan ve ilk merkezin *Mekke Tapınağı* olarak yeniden adlandırılmasından sonra, teşkilat hızla büyümeye başlamıştır; önce New York'ta, kısa bir süre sonra New York çevresinde, ki New York tapınağının yeniden adlandırılmasının ardından hepsine Arapça veya eski Mısır isimleri verilecek olan başka tapınaklar kurulmuştur.[434] 1870'lerin sonunda, başlangıçta

431 *Annual Proceedings 1876-1881*, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 11; Ueland, Alexander, *William Jermyn Florence. Shriner and Humanitarian*, Boston, 1958, s. 28.

432 Brander Matthews, *The Life and Art of Edwin Booth and his Contemporaries*, Boston, 1906, s. 116 vd.; Ueland, *William Jermyn Florence*, s. 19-25.

433 Mecca Temple AAONMS, *Address of the Illustrious Potentate and Reports of Treasurer, Recorder, Trustees, Auditing Committee 1896-1900*, burada 1899, LML, M76.1 M46a, s. 4.

434 Ueland, *William Jermyn Florence*, s. 29.

ABD'nin Doğu yakasına yayılmış olan 14 tapınak bulunuyordu.[435] Bunu takip eden yıllarda Mystic Shriners, ABD Batı yakasına doğru genişleme göstermiştir. Böylece 1893'te teşkilatın 57 merkezde toplam 27.697 üyesi,[436] 1904'te 91 tapınaktaysa 87.727 Shriners vardı;[437] 1917'ye kadar teşkilata toplam 238.993 üyesi olan 51 yeni merkez daha eklenmiştir.[438] Yaklaşık yarım asırlık bu hızlı genişlemeyle, Order of the Mystic Shrines Amerikan tarihinin en başarılı Masonik hareketlerinden birisidir, hatta grup, kendisini tarihin en büyük kardeşliği olarak görür.[439]

Sadece kabul görmüş bir Büyük Loca'da ilgili ayinlerin en yüksek derecelerine sahip olan Masonların (yaygın İskoç ayini durumunda en az 32. derece sahibi olmak gerekliliği), kendi benlik kavrayışları doğrultusunda bir Shrine tapınağına üye olmalarına izin verilmiştir.[440] Ancak, bu kadar çok sayıda üyenin sadece yüksek dereceli Masonlardan oluştuğunu düşünmesi güçtür. Çok sayıda üyeye rağmen teşkilat elitist bir topluluktu. San Francisco İslâm Tapınağı'ndan Warren G. Harding (1865-1923) veya Kansas City'deki Ararat Tapınağı'ndan Harry S. Truman (1884-1972) gibi birçok ABD başkanı bu seçkin çevreye dahil olmuşlardır.[441]

Üyeliğin esası "geniş ve tolerans sahibi bir zihne" sahip olmaktı ve bu esas, güncelliğini korur.[442] Zira Mystic Shriners kendisini hayırsever bir kurum, hatta "dünyanın en büyük filantropist"[443] teşkilatı olarak görür. Özellikle 1922 yılında Shreveport'ta yaptıkları ilk çocuk hastanesiyle bu iddialarına bir gerçeklik kazandırmaya çalışmışlardır.[444] Mystic Shriners günü-

---

435 *Annual Proceedings 1876-1881*, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 38.

436 *Nineteenth Annual Proceedings*, 13./14.06.1893 tarihli, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 18, 84-86.

437 *Annual Proceedings 1903*, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 76 vd.

438 Imperial Recorder AAONMS, *Annual Report 1917*, NWPL, JFM 93-284, s. 8 vd. Sayılar Shriners tarafından sağlanan bilgilere dayanır; bununla birlikte, günlük basılan *Boston Daily Globe* gazetesindeki makaleler gibi tarafsız kaynaklar, Shriners'ın 1911-1912 civarında 175.000 üyesi olduğunu doğrular, bu da Shriners'ın verdiği bilgilerle örtüşür. "Saluted by 4500 Shriners. Imperial Potentate in the Oasis of Boston", *Boston Daily Globe*, 11.11.1911 tarihli, s. 2; "Shriners Number 175.000 in World. Third Largest Temple is Aleppo of Boston", *Boston Daily Globe*, 26.04.1912 tarihli, s. 2.

439 AAONMS, *A Short History of the Ancient Arabic Order Nobles of the Mystic Shrine*, Tampa, 1992, s. 3; William B. Melish vd., *The History of the Imperial Council. Ancient Arabic Order of the Nobles of the Mystic Shrine of North America*, Cincinnati, 1919, s. 10 vd.

440 AAONMS, *Constitution and by-Laws. Including the Code, Resolutions, Arabic Calendar, and Jurisdictional Agreements*, New York, 1918, s. 8. Bu düzenlemenin resmî olarak yürürlükten kaldırıldığı tarih 2000'dir.

441 Hatta Harding'in Mystic Shriners'a has bir fesle çekilmiş bir fotoğrafı da bulunur. Islam Temple AAONMS, *Welcome to Imperial Potentate*, Sacramento, 1921, s. 11.

442 AAONMS, *History of Pyramid Temple*, Boston, 1913, s. 1.

443 AAONMS, *A Short History*, s. 8.

444 Ueland, *William Jermyn Florence*, s. 44 vd., 68 vd.

müzde çocukların ücretsiz tedavi görebildiği yaklaşık 20 hastaneyi finanse ediyor.[445]

İlk dönem Mystic Shriners tarihyazımı

Birçok Mason veya Masonluğa yakın kurum gibi Mystic Shriners da tarihsel önemini yalnızca "Ancient (Antik)" tarifiyle değil, aynı zamanda kendi historiografyalarıyla da vurgulamaya çalışmıştır. Eski, uzun ömürlü ve geçerliliği kanıtlanmış bir geleneğe dayanma ve onu aktarma fikri birçok Mason hareketinde ortaktır.[446] Mystic Shriners temsilcileri birçok yönden ilginç olan kuruluş hikâyelerini, grup içerisinde dolaşımda olan birçok metinde olduğu kadar daha geniş bir kitleye yönelik yayınlarda da anlatmışlardır.

Bu anlatı uyarınca başlangıçları 1870'lerde New York'ta değil, 7. yüzyıl Arap Yarımadası'na tekabül eder. Orada İmam Ali, tarihlendirme kaynaklarında çeşitlilik gösterse de, 644 veya 654'te Order of the Nobles of the Mystic Shrine'ı kurmuştur.[447] Mystic Shriners'ın kurduğu tarih kavrayışı uyarınca teşkilat başlangıçta bir tür gizli ve gayri resmi tahkim mahkemesiydi ve o zamanın mevzuatının uygulanmadığı yerlerdeki hukuku konuşuyordu. "İhtiyat kurulu" (*vigilance committee*) sıfatıyla Shriners "yazılı kanun" olan Kuran'ın sınırları dışında kalan "yazılı olmayan kanunu" uygulamıştır.[448] Teşkilat gizlice ve fazla dikkat çekmeden iyilik, insanlık ve tolerans savunuculuğu yapıyordu.[449] İslâmi bağlamda bir halife tarafından kurulmuş olmasına rağmen, Mystic Shriners sadece Müslüman bir topluluğu temsil etmemiş, en başından bu yana "bütün ulusların kültürlü insanlarını" birleştirmeyi kendisine görev edinmiştir.[450]

---

445 AAONMS, *A Short History*, s. 8-18; "Shriners Hospitals for Children. Find a Location", URL, http://www.shrinershospitalsforchildren.org/en/locations (10.11.2015 tarihli).

446 Helmut Reinalter, *Die Freimaurer*, 6. baskı, Münih, 2010, s. 12; Thierry Zarcone, "Freemasonry and Orientalism", *Ritual, Secrecy, and Civil Society*, 3/1 (2015), s. 30-36.

447 Daha eski kaynaklarda kuruluş tarihi olarak 654 belirtilir: R.H. Smith, *Mecca's Pilgrimage. Journey of the Nobles of the Mystic Shrine*, New York vd., 1890, s. 3 vd.; William Paterson, *The Splendor of Ancient Arabic Order Nobles of Mystic Shrine*, Washington, 1882, LML, M76 P27, s. 1. Nispeten daha yenilerindeyse kuruluş tarihi 644 olarak verilmiştir. Ayrıca bkz. Walter M. Fleming, "Mystic Shrine. Origin and History of the Ancient Arabic Order", *Proceedings of the Council of Deliberation of the State of New York. Ancient Accepted Scottish Rite. Northern Masonic Jurisdiction*, 1914, s. 317-323, burada, s. 318 vd.; AAONMS, *History of Aleppo Temple*, Boston, 1915, s. 1-3; "Mecca Temple. Ancient Arabic Order Nobles of Mystic Shrine", *Voice of Masonry*, 34 (1896), s. 707; Walter M. Fleming, "Origin and History of 'The Mystic Shrine'", *Masonic Voice Review*, 4/1 (1902), s. 3-7, burada, s. 3 vd. İmam Ali 656 yılına kadar halife olmamıştır. Teşkilatın kuruluşu, Ali'nin halifeliği ile ilgili olduğu için her iki tarihlendirme de yanlıştır.

448 AAONMS, *History of Aleppo Temple*, s. 4.

449 AAONMS, *Mecca Temple. Its History and Pleasures*, New York, 1894, s. 14.

450 Paterson, *The Splendor*, s. 2.

Tarih yazılarına göre Ortaçağ'da ve erken modern dönemde genişleme durmuş olsa da, teşkilat "Arabistan"da etkinliğini sürdürmüştür. Arabistan, Mystic Shriners metinlerinde belirli bir dilin konuşulduğu bölge değil, tüm İslâm dünyasını kapsayan bir coğrafya anlamına gelir. Shriners'ın tarih kurgusu teşkilatın en parlak dönemini Halep'te, "medeniyet ve ahlâki ilerleme adına güçlü bir kaldıraç" olarak kullanılıp önemli bir merkez haline gelecek bir Mystic Shriners okulu kuran Abbasi halifesi Harun Reşid (763-809) saltanatı altında yaşamış olduğunu dile getirir.[451] Bu kavrayış uyarınca teşkilat dünya çapında etkili olan Kadiri tarikatının kurucusu mutasavvıf Abdülkadir Geylani (1077 / 8-1166) ve bilhassa ünlü İranlı şair Hafız (1320-1389) etkilerine sahiptir.[452] Hafız 14. yüzyılda teşkilatın ayinlerinin standardizasyonunu üstlenmiştir. ABD dahil dünya genelinde Mystic Shriners ayin uygulamaları, Hafız'ın bu standardizasyonunun tercümesine itibar eder.[453] Haçlı Seferleri esnasında kutsal topraklardaki geçici barışın nedenleri de bu teşkilatlanmaya uzanır: Ünlü Sultan Selahaddin Eyyubi (1137/38-1193) ve Hıristiyan rakibi Aslan Yürekli Richard (1157-1199) da Mystic Shriners mensubu olduklarını iddia etmişlerdir. Teşkilat ile kurdukları ortak bağlar nedeniyle ateşkes konusunda mutabık kalmışlardır.[454]

Teşkilat içi tarih kavrayışı uyarınca Mystic Shriners'ın, en kısa zamanda yüz binlerce üyesiyle en büyük tarikatlardan birisi haline gelecek olan Bektaşiliğin kurulmasında belirleyici bir rolü olduğu söylerler. Bektaşilik, kurucularının isimleriyle anılacak olan birkaç alt gruba ayrılmıştır: "Darkaviye, Khowaneeyeh, Abdül Kader Bagdatiye ve İsaviye."[455] Tüm bu Bektaşi alt gruplarının başı, Mekke'deki Alee Tapınağı'nın da başıdır.[456] "Bektaş" ismi, "tuhaf uzun beyaz şapkalar veya fes" benzeri kendine münhasır bir başlığa dayandırılır.[457] Öte yandan Bektaş, Sultan I. Murad'ın (1319/26-1389) ordusunda görev yapmış ve Batı'ya yapılan seferlerde kendisine eşlik etmiş tarihi bir şahsiyet olarak da geçer. "El etek öpme töreni" de ona atıfta bulunur. Yeniçerilerin kafalarındaki börkün, onları kutsayan Hacı Bektaş Veli'nin yenini sembolize eder.[458]

---

451 AAONMS, *History of Pyramid Temple*, s. 3.

452 AAONMS, *Mecca Temple. Its History and Pleasures*, s. 6. Hafız isminin zikredilmesinde çeşitli hatalara rastlanabilir, Burada tam adı Şemseddin Muhammed Hafız olan İranlı şair Hafız, görünüşe göre ilahiyatçı Ebu Hafız Ömer Nesefi (1067-1142) ile karıştırılmıştır. Nesefi 1330, Hafis ise 1389 yılında vefat etmiştir.

453 AAONMS, *Mecca Temple. Its History and Pleasures*, s. 7.

454 AAONMS, *History of Aleppo Temple*, s. 2.

455 Paterson, *The Splendor*, s. 3.

456 Fleming, "Mystic Shrine", s. 319.

457 Paterson, *The Splendor*, s. 3. Başka yerde Fleming, ismin "Arapçadan kendi dilimize çevrilebildiği ölçüde gizli bir tapınak" anlamına geldiğinden bahseder. Fleming, "Mystic Shrine", s. 317.

458 AAONMS, *Mecca Temple. Its History and Pleasures*, s. 4.

Bunu takiben, Mystic Shriners'ın koruyucusu olan ve onun gizli öğretilerini ve ayinlerini aktaran Bektaşilik olmuştur:

> Nobles of the Mystic Shriners'ı büyük tehlike zamanlarında koruyan bu savaşçı tarikattı ve üyeleri de o zamandan itibaren en şerefli hamileri arasında sayılmışlardı.[459]

Bektaşiler, Mystic Shrine tarihçilerince muhtemelen Yeniçerilerle olan bağlarından dolayı "savaşçı" veya "savaşgir tarikat" olarak anlaşılmıştır.[460] Bu tür nitelemelere rağmen Bektaşi dervişleri Shriners tarih kavrayışı içerisinde tümüyle olumlu çağrışımlara sahiptir, zira onlar Mystic Shrine'ı "fanatik püritenler" gibi aşırı gruplardan korumuşlardır.[461] Antinomik tarzıyla Bektaşilik, "Bektaşi, İslâm'ın eski ve çok katı yasalarından pek yana değildir", İslâm'ın bu dogmatik anlayışı karşısında bir karşı-imgeyi temsil eder.[462] Bu nedenle onların, yeniden onların tarih kavrayışına istinaden, yani "Muhammedçi Cizvitler"in, en çok sözü geçen oryantal gizli topluluğu olduğunu söylemişlerdir.[463]

Tüm tarikatlar arasından sadece Bektaşi dervişlerinin Mystic Shriners ile bir bağı var olduğu iddia edillir.[464] Nihayetinde Bektaşiler, Mystic Shriners'ı bünyelerine dahil etmişlerdir: Shriners'ın ilk günlerinden itibaren yaptıkları yayınların çoğunda sürekli, Noble Order of the Mystic Shrine'ın Bektaşiliğe devredildiği, böylece kendilerini Bektaşilik ile kelimenin tam anlamıyla eş koştukları geçer: "Doğu'daki ismi 'Muhammedçi Bektaşi'" veya çok sık formüle edildiği üzere "Bektaşilik veya Mystic Shrine"dır.[465] Nobles of the Mystic Shrine ismi, bu temsiller uyarınca Bektaşiliğin yalnızca "Amerikanlaştırılmış [...] bir unvanıdır".[466] Mystic Shriners ve Bektaşiliğin bir ve aynı kurumun iki farklı adı olduğu söylerler.

Bu okumada Mystic Shriners veya Bektaşiliğin etki alanı Şark ile sınırlı kalmamıştır. Shriners'ın fikirleri ve ayinleri 17. yüzyılın sonunda İtalya'ya ulaşmıştır. İtalyan oryantalist Ludovico Marracci (1612-1700) sadece Ku-

---

459 AAONMS, *History of Aleppo Temple*, s. 2.

460 Fleming, "Origin and History of 'The Mystic Shrine", 1902, s. 3 vd.; aynı yazardan, "Mystic Shrine", s. 318 vd.

461 Paterson, *The Splendor*, s. 4.

462 AAONMS, *History of Pyramid Temple*, s. 6.

463 *A.g.y.*

464 *Ninth Annual Session 1883*, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 45-47; Paterson, *The Splendor*, s. 4.

465 *Ninth Annual Session 1883*, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 8, 42, 50 vd.; *Twelfth Annual Proceedings 1886*, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 56-59; Fleming, *Mystic Shrine*, 1914, s. 321; AAONMS, *History of Aleppo Temple*, s. 10 vd. v.s.

466 *Thirteenth Annual Proceedings*, 20.06.1887 tarihli, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 42.

ran'ı yetkin bir şekilde tercüme etmekle kalmamış, aynı zamanda Shriners'ın ritüel kılavuzunu güya Latinceye çevirmiştir.[467] Onun dürtüsüyle İtalya'daki hareket büyümüş ve gizli bir topluluk olan Carbonari'nin kurulmasına katkıda bulunmuştur. Bu hareket içerisinden Shriner olduğu söylenen Giuseppe Mazzini (1805-1872) tarafından yönetilen ve İtalya'nın birliğini ve özgürlüğünü temsil eden siyasi dernek *Giovane Italia* ortaya çıkmıştır.[468] Hareket, Mazzini'nin zamanından açık bir şekilde çok daha önce İtalya'dan batıya ve kuzeye, Bavyera doğrultusuna yayılmış, bu teşkilatı Adam Weishaupt (1748-1830) 1776'dan itibaren yeniden canlandırmıştır.[469] Weishaupt'un kurduğu İlluminati bu bağlantılar kaynaklı ortaya çıkmış ve kültür ve siyaset alanından ünlü insanları kendisine çekmiştir:

> Üye olarak Büyük Frederick, Orleans Dükü Mirabeau, kraliyet ailelerinin birçok üyesi, meşhur Goethe, Spinoza, Kant, Lord Bacon gibi isimlerin kaydedildiği uzunca bir listede eserleriyle zihni dogma ve önyargının etkisinden kurtaran ve özgürleştiren birçok edebiyat şahsiyetinin, bilim insanının ve profesyonel kimselerin isimleri de mevcuttur.[470]

Aydınlanma'nın en önemli entelektüellerinden olan üyelerin, Mystic Shriners'ın kendilerine paye biçtikleri "Ortaçağ boyunca süregelen [...] feodal despotizmin" düşüşünü başlatmış ve Fransız Devrimi'nde belirleyici bir role sahip olmuş olmaları şaşırtıcı değildir.[471]

Daha sonra, eserlerinde değinildiği üzere, 1860'ta Londra veya Malta, Atina, Roma, Torino, Paris ve Marsilya da dahil olmak üzere Batı Avrupa'da sayısı giderek artan "Mystic Shriners veya Bektaşi" merkezleri kurulmuştur.[472] Marsilya'daki tapınak aynı zamanda William Florence'ın 1870'de "Oryantal Avrupa'nın [...] Arap Bektaşi" ayinine ilk defa katıldığı yer olmuştur.[473] Bir Mason olan kendisi, üst düzey diplomatlar, iş adamları, sanatçılar ve bilim insanlarının katıldığı bir törene davet edilmiştir. Bu insanlar arasında muhtemelen, Florence ile beraber Cezayir'i seyahat etmiş ve orada teşkilata kabul edilmiş olan Pers konsolosunun bir ataşesi de bulunuyordu.[474] Cezayir

---

467 IC AAONMS, *Jerusalem Temple. Glad-u-Kum*, New Orleans, 1910, s. 149.

468 *A.g.y.*, s. 151.

469 IC AAONMS, *Official Souvenir. 31st Annual Meeting. Oasis of Niagara Falls. Desert of New York*, Sycrause, 1905, s. 10.

470 Fleming, "Mystic Shrine", s. 319-320.

471 AAONMS, *History of Aleppo Temple*, s. 2.

472 Bahsi geçen şehirler hakkında teşkilatların ne zaman kurulduğuna dair hiçbir bilgi mevcut değildir. *Fourteenth Annual Proceedings*, 25.06.1888 tarihli, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 52; Fleming, "Mystic Shrine", 1914, s. 321.

473 AAONMS, *Mecca Temple. Its History and Pleasures*, s. 14.

474 AAONMS, *History of Aleppo Temple*, s. 4.

şeyhi, anlatıya göre kendisine "özgün olanın doğu lezzetini" mümkün olduğunca koruyan ritüel uygulamasının Fransızca bir çevirisini takdim etmiştir.[475] Halep ve Kahire'deki tapınakları ziyadesiyle ziyaret ettikten sonra, ki burada bir Shriner olan Hidivli Tevfik Paşa (1852-1892) ile tanışmıştır, nihayetinde Mystic Shriners'ın öğreti ve ayinlerini Kuzey Amerika'da yaymakla yetkilendirilmiştir.[476]

Bu yetkilendirme ayriyeten doktor William Fleming'e de, 1860'lı yıllarda "Rizk Allah Hassoon Effendee" isimli bir Şark şeyhince verilmiştir. Bu şeyh Fleming'i Londra'daki Mystic Shriners ile tanıştırmıştır.[477] Nihayetinde Shriners'ın ilk dönemlerindeki tarih tasavvurları uyarınca Fleming ve Florence "Mystic Shrine veya Bektaş"ı Kuzey Amerika'ya yayma yetkisine sahiptiler ve bunu da yapmışlardır:

> Amerika'da yeni kurulan Bektaşilik veya Nobles of the Mystic Shriners, içinde hiçbir türden bir İslâmcılık barındırmaz ve Hıristiyan fikirleriyle ve Amerikan yasalarıyla uyumludur. Gücü harika olmayı vaat etmektir, geleceğiyse parlaktır.[478]

Mystic Shriners'ın kendi kendisine yazdığı geniş çaplı tarihin bir parçası olan Bektaşilik, birçok yönden alışılageldik İslâm'a karşı olumlu bir karşıimaj olarak hizmet etmiştir. Bektaşilik, Hafız, Selahaddin, Harun Reşid vb. oryantalist edebiyatın popüler şahsiyetlerin de ait olduğu söylenen, İslâm'ın aydınlanmış ve ilerlemeci yanı olarak sunulmuştur. Tüm bunlar yetmezmiş gibi, Avrupa tarihinin önemli safhaları ve bu safhaların ilgili aktörleri, mevzubahis sınırların ötesine geçen kurumla bağlantılandırılmıştır. Shriners'e göre medeniyet, tolerans ve insaniyetin hâkim olduğu her yerde Mystic Shriners veya Bektaşilik etkin faaliyetler içerisinde olmuştur.

Muhtemelen tarihî şahsiyetlerin isminin zikredilmesinden ayrı olarak, günümüz ve o zamanın araştırmalarının bulgularıyla pek az ortak noktası bulunan bu tarihyazımının yapısal karakterine ilişkin açıklamalara pek gerek yoktur. Bektaşilere dair bazı ifadeler ve görüşler, örneğin Yeniçeri Ocağı'yla bağlantıları veya Bektaşilerin antinomizmi, en azından anlaşılabilir bazı referans noktalarına sahip olsa da, temsillerin birçok yönü bu, ister Bektaşi isminin açıklanması olsun, ister Mekke'deki sözde genel merkez, isterse teşkilatın alt grupları, herhangi bir temelden yoksundur.

Mystic Shriners'ın son derece eklektik bir niteliğe sahip olan kendi kendisine yazdığı tarih, arkaikleştirici ve oryantalize edici dolgu parçalarıyla kendi

475 AAONMS, *History of Pyramid Temple*, s. 3 vd.

476 *A.g.y.*, s. 4.

477 AAONMS, *Mecca Temple. Its History and Pleasures*, s. 7.

478 AAONMS, *History of Pyramid Temple*, s. 6.

organizasyonu adına bir köken miti ve tarihyazımsal bir *longue-durée* anlatısı oluşturmaya yönelik özenle hazırlanmış bir girişim olarak ortaya çıkar. Bu anlatılar dışa dönük özgünlük, inanılırlık ve tarihsel olarak uzun ömürlülük; dahili, yani topluluk içre olaraksa bir kimlik oluşturma gayesini taşıyordu.[479]

Buna göre, Mystic Shriners temsilcileri, varlık göstermeye başladıkları ilk yıllar ve takibindeki onyıllar boyunca bu tarih tasavvurlarının yayılması adına büyük çaba harcamışlardır. Shriners yönetim kurulu olarak kendisinden bahsedilebilecek olan Emperyal Konsül'ün bir hükmünde, birçok takipçinin bu tarihi bilmiyor görünmeleri kaynaklı, tarihin kendi merkezlerine iletilmesine karar verilmiştir.[480] Dolayısıyla yukarıda yeniden üretilmiş olan tarihsel yapıyı bazen aynı üslupla anlatan ve sürdüren birçok metin yayımlamışlardır. İlgili merkezlerin tarihine ek olarak yukarıdaki temsiller uyarınca Shriners'ın tarihi ve çeşitli tapınaklar kalın ve bol resimli tarih kitaplarında anlatılmıştır.[481] Öte yandan Mystic Shriners'ın çok eskiye dayanan geleneği hakkındaki düşünceleri, çeşitli sadakat farklılıklarına sahip Mason dergilerinde basılmıştır.[482]

Şark'ta kurulan düzmece ilişki ağları

Öte yandan Mystic Shriners, Şark ile olan efsanevi-tarihsel içiçe geçmelerine bağlı kalmamışlardır. Birçok yönden, genel olarak Arap dünyasıyla, özel olarak ise Bektaşilerle kurdukları çağdaş bağlantılarını da ilan etmişlerdir. Bu hususta belirtilmesi gereken, Shriners'ın "Arap" ifadesiyle kastettikleri kesimin İslâmiyetin hâkim olduğu tüm insan topluluklarıdır. Örneğin William Fleming, türbelerdeki Bektaşiliği daha detaylı incelemek maksatlı Avrupa'ya ve Arabistan'a yaptığı gezileri belgelemiştir.[483] Fleming, Mekke'ye yaptığı haccı ve "Batı yarımküreden" bir kimse olarak yalnızca oryantal bir garantörün kefaletiyle girmesine izin verilen ikrar ayinleri de dahil olmak üzere Bektaşilerin âdet ve törenlerini anlatmıştır. Kefalet alındıktan sonra, beyaz

479 Örneğin, "Darkaviye" ve "İsaviye", Bektaşiliğin alt grupları olarak adlandırılmış, ancak gerçekte bu gruplar Bektaşilerle herhangi bir bağlantısı olmayan diğer tasavvuf geleneklerinden türemişlerdir. Darkaviye, Aleviyye tarikatından, İsaviye ise Şazeli tarikatından meydana gelmiştir. John Sp. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, s. 106-113.

480 *Annual Proceedings* 1876-1881, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 40 vd.

481 Ayrıca bkz. AAONMS, *Mecca Temple. Its History and Pleasures;* AAONMS, *Mt. Sinai Temple. Nobles of the Mystic Shrine. Its Pioneers, Organizers, Officers and Nobles*, Boston, 1910; AAONMS, *History of Aleppo Temple*; AAONMS, *History of Pyramid Temple.*

482 Walter M. Fleming, "Mystic Shrine. Origin and History of the Ancient Arabic Order", *Masonic Standard*, 6/2 (1901), s. 1; aynı yazardan, "Origin and History of 'The Mystic Shrine'", *Masonic Voice Review*, 4/1 (1902), s. 3-7; aynı yazardan, "Origin and History of 'The Mystic Shrine'", *Masonic Voice Review*, 8/6 (1906), s. 3-7; Fleming, "Mystic Shrine", s. 317-323.

483 "Dr. Fleming in Arabia", *Masonic Standard*, 5/11 (1900), s. 7; ayrıca bkz. "Here and There", *Quarterly Bulletin of the Iowa Masonic Library*, 1/1 (1898), s. 40-46; "Illustrious Walter M. Fleming, 33°", *Proceedings of the Council of Deliberation of the State of New York. Ancient Accepted Scottish Rite. Northern Masonic Jurisdiction*, 1914, s. 36 vd.

bir kaftan ve beyaz bir fes giymek zorunda olan talip, Kâbe modeli uyarınca tasarlanmış siyah bir taşa çıkar. Mihrabın içini temsil eden siyah taşta "Müslüman yemini" etmiş ve böylece "kutsal Bektaşiliğin gizli yükümlülüğünü" almıştır.[484] Bu, üzerine birçok kitap yazabileceğini iddia ettiği karmakarışık bir törendir.[485] Öte yandan Fleming'in açıklamalarının, bilinen Bektaşi ikrar ayiniyle pek az ortak noktası bulunur.

Günlük basılan birkaç ABD gazetesi ve Mason dergisine göre, Fleming aynı zamanda Halep'e gitmiş; burada yörenin Bektaşilerinin konuğu olarak daha büyük bir toplantıya katılmış ve ABD'deki başarılarından dolayı en yüksek dereceyi almıştır.[486] Genel olarak Fleming'e göre Şark'taki Shriners temsilcileri, ABD-Shriners'a karşı saygı ve onların Kuzey Amerika'da hızla yayılmalarından "muazzam gurur" duymaktan başka bir şeye sahip olmadıklarını söylerler.[487] Bu hadise Şark Bektaşilerine, kendilerine yeni bir destek ve büyüme fırsatı sağlayacağı için epeyi faydalı olmuştur.[488]

ABD'deki Shriners ve Arabistan'daki Bektaşiler arasındaki çeşitli yazışmalarla Şark'a yönelik ağ güçlendirilmiştir. Sadece yayınlarında değil, aynı zamanda Emperyal Konsül toplantısının dahili tutanaklarında dahi Shriners, güya Bektaşilerin ileri gelenlerinden gelen mektupları okumuş, zaman zaman bu şahsiyetlerin hayat hikâyelerini çok detaylı bir şekilde anlatmış ve vefatları sonrası anma yazıları kaleme almışlardır. Örneğin, güya en ünlü Bektaşilerden birisi olmuş Şam şeyhi Abdülkadir'in 26 Mayıs 1886'daki vefatından sonra, Fleming bu şeyhin hayat hikâyesini incelemek adına bir komite kurmakta ısrarcı olmuştur.[489] Ortaya çıkan bu takdir uyarınca söz konusu Bektaşi, felsefe ve dinî öğretiler alanında epeyi eğitimli, Cezayir'de Fransızlara karşı "fanatizm ve hoşgörüsüzlüğün uzlaşmaz bir düşmanı", sömürgecilik karşıtı bir eylemci ve seyyit soyundan bir kimse olarak görülürdü.[490] Shriners muhtemelen bu ifadelerle mutasavvıf, Mason ve aynı zamanda bir Cezayir direnişçisi olan Abdülkadir Cezayiri'ye (1808-1883) atıfta bulunmuştur ancak Abdülkadir Cezayiri 1883'te Şam'da vefat etmiştir ve kendisinin Bektaşilik ile kanıtlanabilir hiçbir bağlantısı bulunmaz.[491] Shriners yine, "Kürt-

484 Fleming, "Mystic Shrine", s. 322.

485 *A.g.y.*, s. 323.

486 "Here and There", s. 40-46.

487 *Fifteenth Annual Proceedings*, 17.06.1889 tarihli, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 67 vd.

488 William H. Upton, "Ancient Arabic Order of Nobles of the Mystic Shrine. Observation of the Origin of the Society and an Historical Account of its Recent Diffusion in American Countries", John M. Hodson vd. (ed.), *Masonic History of the Northwest*, San Francisco, 1902, s. 215-224.

489 *Ninth Annual Session 1883*, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 38-43.

490 AAONMS, *History of Aleppo Temple*, s. 10 vd.

491 Konu hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Maike Neufend, *Das Moderne in der islamischen Tradition. Eine Studie zu Amir Abd al-Qadir al-Gazairis Verteidigung der islamischen Vernunft im 19. Jahrhundert*, Würzburg, 2012.

lerin dinî-siyasi lideri, Doğu'nun Bektaşisi" Şeyh Ubeydullah,[492] Anadolulu Şeyh Twing ve Kahireli Mahmud Falaki Paşa hakkında ayrıntılı biyografiler içeren benzer anma yazıları yazmışlardır.[493] Kahireli Mahmud Falaki Paşa yalnızca "Bektaşi direktörü" değil, aynı zamanda iyi bağlantıları olan bir arkeolog, El-Ezher Üniversitesi'nde bir profesör ve defin işlemlerinin Kahire bakanları ve diğer yüksek siyasi görevlilerinin huzurunda gerçekleşmiş olduğu saygın bir kimse olduğu söylerler.[494]

Tahmini olarak Şark'taki Bektaşiler ile ABD'deki Mystic Shriners arasında birkaç yıl boyunca irtibat kuran kişi Malta'da yaşayan Shriner John Worthington (1840-1909) olmuştur. Worthington hakikaten 19. yüzyılın sonlarında Akdeniz adasındaki Amerikan konsolosuydu ve arkeolojik alanlardan topografyaya ve ekonomi politikasına kadar Malta ile ilgili çok çeşitli konularda üretken bir yazardı.[495] Düzenli aralıklarla güya Kuzey Afrika, Rumeli ve Levant'taki Bektaşi tekkelerini ziyaret etmiş, bu vesileyle çok sayıda Bektaşi ile tanışmış ve bu tanışıklıklarını raporlamıştır. Tanıdıkları arasında kendisine "kardeşçe sevecen" davranan, Mısır Hidivi olan ve Bektaşi Shriner'ı olduğunu iddia ettikleri Tevfik Paşa da vardı.[496] Worthington, yukarıda anlatılan oryantalist anlam zemini ve Bektaşiliğe yönelik büyük ölçüde romantikleştirmelere tekabül eden seyahat izlenimlerini ve deneyimlerini ayrıntılı olarak belgelemiştir.[497]

Ayrıca Worthington'un raporları, sayıca gitgide artış gösteren ABD Shrinerlarının, Şark'taki Bektaşi merkezlerini ziyaret etmek amaçlı Malta'ya yolculuk yaptığını bildirmiştir.[498] Bunun kanıtı olarak toplantı tutanaklarında İngilizce ve Arapça olarak basıldığı söylenen, ki Arapçalarında büyük hatalar bulunur, ABD'li ziyaretçilerin Malta'ya geldiklerini belgeleyen vizelerini göstermişlerdir; bu hatalar da vizeleri oluşturmuş kişilerin

492 Muhtemelen 1879'da bir ayaklanma başlatan Şeyh Ubeydullah'a (1826/7-1883/4) bir ima. Ancak o, Bektaşi değil Nakşibendi şeyhiydi. Hasan Özoğlu, *Kurdish Notables and the Ottoman State. Evolving Identities, Competing Loyalties, and Shifting Boundaries*, New York, 2004, s. 72-77.

493 *Ninth Annual Session 1883*, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 48-49; *Tenth Annual Proceedings*, 04.06.1884 tarihli, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 9; *Twelfth Annual Proceedings 1886*, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 56-59.

494 *Twelfth Annual Proceedings 1886*, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 56-59. Shriners muhtemelen Mısırlı astronom, arkeolog ve jeolog Mahmud Ahmed Hamdi El-Falaki (1815-1886)'den bahsetmek istemişlerdir ancak El-Falaki de, Bektaşi değildi.

495 John Worthington, "Imports and Exports of Malta", *Reports from the Consuls of the United States on the Commerce, Manufactures etc. of their Concular Disctricts*, 16/53 (1885), s. 378-380; aynı yazardan, "A Flag from Historic Ground", *Masonic Voice Review*, 66-68 (1887), s. 247; aynı yazardan, "Birds and Fruits in Malta", *Reports from the Consuls of the United States*, 41/ 148-151(1893), s. 260 vd.

496 *Ninth Annual Session 1883*, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 52-59.

497 *Fifteenth Annual Proceedings*, 17.06.1889 tarihli, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 66-83.

498 *Eighteenth Annual Proceedings*, 15./16.08.1892 tarihli, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 86.

Shrinerların kendileri olduğunu ve bu vizelerin gerçek olmadığını gösterir.[499] Böylesi vasıtalarla Worthington ve Mystic Shriners liderliği, Şark ile olan bağlantılarını daha otantik göstermeye çabalamıştır. Worthington birçok ayrıntılı çerçeve anlatı ile zenginleştirdiği açıklamalarını "otantik olaylar" olarak ilan etmiştir.[500] Böylesi anekdotlara bir örnek vermek gerekirse "Hussein Husin Bey" adlı bir Kahire Bektaşisi, Hamburg piyangosundan 600.000 Frank kazanmış ve bu paranın beşte birini Muharrem ayında bağışlamıştır.[501]

Yüksek rütbeli Shrinerların seyahatnamelerinde yer alan diğer tüm Bektaşiler gibi bahsi geçen Hüseyin Bey de bilinmeyen, tanınan hiçbir tarihî aktörle örtüşmeyen bir kimsedir. Nasıl ki Bektaşiliğin Arabistan olarak iddia edilen merkezlerinde açıkça izah edilebilir bir Bektaşi tekkesi bulunmaz, aynı şekilde Bektaşiliğin araştırmalarca çoğunlukla bilinen fiili liderleri de, Shrinerların tarif ettikleri şahıslarla aynı kişiler değildir. Worthington ve Fleming sadece birkaç Bektaşi tekkesinin bulunduğu Kuzey Afrika, Levant ve Arap Yarımadası'nı çoğunlukla Bektaşi merkezleri olarak tanımlamışlardır. Şahsiyetlerin tarihî aktörlerle özdeşleştirilebildiği birkaç nadir durumdaysa, onların Bektaşilikle bir bağlantısına rastlanılmaz: Shriners, nispeten ünlü ve çoğunlukla, örneğin Abdülkadir el-Cezairi veya Şeyh Ubeydullah gibi tasavvuf ile yakın bir şekilde ilişkilendirilebilecek politik aktif aktörlere atıfta bulunmuştur, yalnız bu aktörler Bektaşilik dışındaki diğer tasavvuf geleneği kökenli kimselerdir.

Kuruluş mitlerinde genel hatlarının çerçevelendiği üzere Shriners'ın ilgilendiği alanlar, sadece tasavvuf grupları ve Sufi şeyhleri değil, aynı zamanda Batı Avrupa şahsiyetleri ve kurumları da olduğundan, Mystic Shriners ilişki ağlarındaki temsillerde "Bektasheeyeh" son derece geniş bir şekilde ele alınmıştır. Buna istinaden Shrinerların yazılarına tamamen kurgusal karakterler ve yönlerin de yerleştirilmiş olduğu görünür.

Öte yandan bu tür metinlerin sadece kamuya açık yayınlar değil, aynı zamanda iç toplantılarda da dolaşıma girmesi, onların sadece Şark ile ilişkileri konusunda halkı değil, aynı zamanda kendi üyelerini de ikna etmek istediklerini gösterir. Nihayeten tarih tasavvurları ve Şark üzerine oluşturulan niyetinden şaşmaz ilişki ağları sadece dışsal bir işleve sahip değil, aynı zamanda kendi üyeleri açısından grup ve kimlik güçlendirici bir işleve de sahipti.

---

499 *Thirteenth Annual Proceedings*, 20.06.1887 tarihli, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 4.

500 *Ninth Annual Session 1883*, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 57; *Thirteenth Annual Proceedings*, 20.06.1887 tarihli, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 46-56; *Fifteenth Annual Proceedings*, 17.06.1889 tarihli, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 66-83.

501 *Twelth Annual Proceedings 1886*, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 74 vd.

Masonluklar çoğunlukla eski Mısır da dahil olmak üzere eski kültürlere dayanan belirgin bir sembolizm ile karakterize edilir.[502] Eski Mısır çeşitli Masonlar üzerinde bir hayranlık uyandırmış, bu da eski Mısır unsurlarının Mason sembolizm ve diline entegre olmasına yol açmıştır. Böylesi, Toronto'daki Ramses Tapınağı veya St. John'daki Luksor Tapınağı ile örneklendirilebileceği gibi, Mystic Shriners için de geçerlidir.[503]

Bununla birlikte Mystic Shriners'ın sembolizmi ve diline ana ilham kaynağı olan birçok yönden Arapça ve İslâmi terimler ve motifler olmuştur. Birkaç eski Mısır ismine ek olarak Mystic Shriners tapınaklarına çoğunlukla Arapça yer adları (New York City'deki Mekke Tapınağı ve Pittsburgh'daki Suriye Tapınağı) veya Cleveland'daki Al Koran ve Peoria'daki Muhammed Tapınağı gibi özgün İslâmi terimlerden gelen adlar verilmiştir.[504] Üstelik bu tapınaklardaki görevlilere Arap-İslâm dünyasından unvanlar verilmiştir: "Divan el-Kerim"in, yani yönetim kurulunun yalnızca üç üyesinin isimlerini zikretmek gerekirse lider "Sherif Sultani", yüksek rahip "Sherif al Imam", yazman ise "Sherif al Katib" olarak adlandırılmıştır.[505] Imperial Potentate olan doktor Fleming'in kendisine "Sheyh Alee" yani "yüksek, yüce şeyh" unvanını yakıştırmasına müsaade edilmiştir.[506] ABD'deki Shrinerlara teker teker bahsedildiğinde onlara zaman zaman "Arap" denmiş, Mystic Shriners tamamı mevzubahis olduğundaysa bu bütünlük "kabile" (*tribe*) olarak anılmıştır.[507] Teşkilat öte yandan ABD'deki Arap dünyasının topografik koşullarını da dilsel bağlamda diri tutmuştur: Toplantı salonları zaman zaman "çadır" (*tent*), ilgili ABD eyaleti "çöl" (*desert*) ve onun ilgili şehriyse "vaha" (*oasis*) olarak isimlendirilmiştir.[508]

Oturumlar "Mistik Selam, Es Selamu Aleykum"[509] ve Allah'a bir övgüyle

---

502 Dieter A. Binder, *Die Freimaurer. Geschichte, Mythos und Symbole,* Wiesbaden, 2009, s. 25, 142-184.

503 Imperial Recorder AAONMS, *Annual Report 1917,* NWPL, JFM 93-284, s. 9.

504 *A.g.y.*

505 *AAONMS, Mecca Temple, Address of the Illustrious Potentate and Reports of Treasurer, Recorder, Trustees, Auditing Committee 1896-1900*, burada, 1898, s. 3, LML, M76.1 M46a.

506 Paterson, *The Splendor,* s. 12.

507 *Twenty-Sixth Annual Proceedings,* 22./23.05.1900 tarihli, NWPL, Zan 10068, IC AA-ONMS, s. 13.

508 Smith, *Mecca's Pilgrimage*; IC AAONMS, *Official Souvenir; Mecca Temple AAONMS, By-Laws of Mecca Temple of Ancient Arabic Order of the Nobles of the Mystic Shrine. Oasis of New York*, New York, 1913; *Saluted by 4500 Shriners,* 11.11.1911 tarihli, s. 2; "Ancient Egyptian Arabic Order of the Mystic Shrine", *Transactions of the Twenty-Third Annual Session of the Imperial Council,* Washington, 1922, s. 3.

509 *Tenth Annual Proceedings* 04.06.1884 tarihli, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 48. Shrinerlara göre İslâmi selamlaşma diğer selamlaşma biçimlerinde benzeri görülmeyen bir nezaketi barındırır. *Eighteenth Annual Proceedings,* 15./16.08.1892 tarihli, NWPL, Zan 10068, IC AA-ONMS, s. 86.

başlamıştır. Tanrı'nın Arapçası Allah, Shrinerlarca İngilizcesinden çok daha sık kullanılmıştır.[510] Birçok İslâm kültüründe olduğu gibi, Shriners da Peygamber Hz. Muhammed için söylenen "Allah'ın inayeti üzerine olsun!" (*God favor and preserve him!*); İmam Hz. Ali için ise söyleyen "İsmine övgüler dizilsin!" (*Whose name be praised!*) methiyelerini devam ettirmiştir.[511] Mystic Shriners'ın orijinal adına Arapça olarak çeşitli yerlerde "al-uhuvvet kadim Arabi aşraf al-mescid sirri liecl Amerika şimali" şeklinde rastlamak mümkündür, yalnız bu karşılık içerik olarak doğru, dilbilgisel olaraksa doğru değildir.[512] Bilhassa William Paterson ve Albert Rawson, Arapça terimleri ve metinden paragrafları Arap alfabesinde yazıldığı haliyle kullanmıştır ancak uzun pasajlar sözdizimi ve dilbilgisel açıdan büyük hatalar içerir.[513] Görünüşe göre kendileri, tek tek kelimeleri alıntılamalarına olanak tanıyan ancak daha uzun bağlamlarda hızla dil becerilerinin sınırlarına ulaşan, gelişkin olmayan bir Arapça bilgisine sahiplerdi.

Bunun dışında az-çok doğru uygulayıp tercüme ettikleri "ilm al-gayb" veya "al-batin" gibi tasavvuf ve Bektaşilikten bazı teknik terimler de almışlardı.[514] Öte yandan Knoxville'deki Kerbela Tapınağı,[515] Savannah'daki Alee Tapınağı[516] ve son olarak Concord'daki Bektaş Tapınağı gibi tapınak adlarında Bektaşiliğe yakın ve Alici terimlerin kullanıldığına da rastlanır.[517] Bektaş Tapınağı 1904'te New Hampshire'daki küçük Concord şehrinde kurulmuş ve günümüzde hâlâ etkinliğini sürdüren, orta büyüklükte bir Shriners tapınağıdır.[518] Burada Bektaşi Shrinerları ismiyle anılan kimseler her yıl "Bektaşi Noeli"ni kutlar, "Bektaşi piknikleri"ne giderler veya "Bektaş festivalleri" düzenlerler.[519]

Sonuncusu, günümüzde dahi Shriners'ın karakteristik görünüşüne dairdir; kendileri fes takarlar. Fes, atıfta bulunan bir kelime oyunudur. Fes, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönem oryantal sanatının önemli bir sembolüydü. Shriners ise onu Bektaşilikle ilişkilendirmiştir; Bektaş isminin de fe-

---

510 *Twenty-Third Annual Proceedings*, 08.06.1897 tarihli, NWPL, Zan10068, ICAAONMS, s. 8.

511 Paterson, *The Splendor*, s. 1.

512 *Annual Proceedings 1876-1881*, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 1.

513 Örneğin Paterson, Shriners tarihi hakkındaki incelemesine İngilizceye çevirmek istediği Arapça bir girişle başlamıştır. Ancak, Paterson'un Arapça yazmaya niyetlendiği yazı anlaşılmaz bir dizi Arapça kelimeden oluşur. Paterson, *The Splendor*, s. iii.

514 *Twelfth Annual Proceedings 1886*, NWPL, Zan10068, ICAAONMS, s. 60-61.

515 Şii ve Bektaşi İslâmı'nda çok merkezî bir yere sahip olan, İmam Hüseyin'in şehadetinin gerçekleştiği çöl.

516 İmam Ali'ye bir gönderme.

517 Imperial Recorder AAONMS, *Annual Report 1917*, NWPL, JFM 93-284, s. 9.

518 *A.g.y.*

519 "Bektash Shriners. Home", URL, http://www.bektashshriners.org/ (13.11.15 tarihli).

sin farklı bir biçimine dayandığını söylerler.[520] Shriners fesinde, şekli İmam Ali'nin efsanevi kılıcı Zülfikar'ı andıran bir saber amblemi tasvir edilmiştir.[521] Zülfikar, Kızılbaş Alevileri ve Bektaşiler arasında en önemli sembollerinden birisidir.[522] Shriners ambleminde, kılıcın altında, içinde bir firavunun tasvir edildiği bir hilal, bu hilalin de asılı durduğu bir yıldız bulunur.[523] Shriners'ın sembolizmi için kullandıkları çeşitli oryantalist kaynaklardan türetilmiş bu amblemli fes, kabaca üç grubu çok küçük bir alanda birleştirir: Osmanlı veya Arap Dünyası (ki Shriners bu iki grubu birbirleriyle eş anlamlı olarak kullanır), Bektaşi İslâm'ı ve Eski Mısır.

Shriners dünya görüşleri ve ritüel uygulamalarında, oryantal ve İslâmi olduğunu iddia ettikleri kökenlerine de işaret etmişlertir. Ana yayınlarından birinde, Shriners'ın "Muhammed'in takipçileri" olup olmadığı sorulduğunda yazar, "Evet ve elhamdülillah!"[524] diye cevap vermiştir. Öte yandan Mystic Shriners herhangi bir dini desteklemediğinden, İslâmi bir aidiyete sahip değildir ve İslâm savunuculuğu yapmaz:

> Amerika'daki The Order of Nobles of the Mystic Shrine bir cemaat olarak Muhammedçiliği savunmaz, Arabistan'da veya başka yerlerde olduğu gibi Tanrı'ya saygıyı telkin eder.[525]

Tanrı'ya inanç, Shriners metinlerinin neredeyse her sayfasında kendisini gösteren, dünya görüşünün kesinlikle merkezi ve mecburidir. Ancak dinî kültürel bir mensubiyetin teşkilat içerisinde bir önemi yoktur. Hıristiyan, Musevi veya Müslüman fark etmeksizin tolerans sahibi, yardımsever ve Allah'tan korkan herkes teşkilata katılabilir.[526] Zira "bütün insanlığın kardeşliği"nde "tek kandan, tek babanın çocukları olan insanlığın asli birliği[nin]" var olduğunu söylerler.[527] Mystic Shriners teşkilatı kendisini, üç büyük vahyin, özellikle Musa'nın kitapları, Yeni Ahit ve Kuran'ın yazılı kaynaklarını da alan, dinlerüstü bir kurum olarak görür.[528] Mason localarının çoğunda sunağı süsleyen İncil'in[529] yanı sıra tapınaklarında Kuran da

---

520 Fleming, "Origin and History of 'The Mystic Shrine'", s. 3 vd.

521 Örneğin eski ABD Başkanı Harding'in fesli bir fotoğrafına bkz. Islam Temple AA-ONMS, *Welcome to Imperial Potentate*, s. 11.

522 Thierry Zarcone, "The Sword of 'Ali (Zülfikar) in Alevism and Bektashism", *Journal of the History of Sufism*, 6 (2015), s. 113-128.

523 Kapak resmine bkz. IC AAONMS, *Official Souvenir*.

524 AAONMS, *History of Pyramid Temple*, s. 2.

525 Fleming, "Mystic Shrine", s. 320; ayrıca bkz. Smith, *Mecca's Pilgrimage*, s. 4.

526 AAONMS, *History of Aleppo Temple*, s. 1.

527 Paterson, *The Splendor*, s. 11.

528 AAONMS, *History of Pyramid Temple*, s. 1.

529 Binder, *Die Freimaurer*, s. 59, 151.

bulunur.[530] Kuran muhtemelen Shriners'ın ilk tasvirlerinde en çok atıfta bulunulan dinî kitaptır.[531] Yani, perennialistik temel yaklaşıma rağmen, bilgeliğin kökeni onlara göre Şark'tadır. Platon ve Pisagor, öğretilerini formüle etmek için halihazırda Doğu'ya yönelmişlerdi. Bu eğilim Shriners'a kadar devam etmiştir:

> Nur için Doğu'ya bakarız ve orada yeni doğan nurun güzel amblemi olan HİLAL'i buluruz. Bu henüz sadece bir semboldür ve daha yüksek ve daha saf bir kaynağa, "şems"e [= Güneş; Arap alfabesiyle yazılmıştır, CK] imada bulunur. Nur ve Zekânın Büyük İlk Nedeninin bir amblemi olan büyük nur pınarı, GÜNEŞ.[532]

Burada bahsi geçen ilk akıl veya ilk nur, neo-Platonizm uyarınca içkin dünyanın yaratıcısı ve her şeyin bilgisini tesis eden ilk varlıktır.[533] Çeşitli Mason kurumların amacı olan kendilik bilgisi, Mystic Shriners tarafından da merkezî bir yaşam görevi olarak tanımlanır.[534] Kökenleri Şark'ta olan fikirler tam da bu fikirlerdi, bu yüzden onların öğretilerinin bilhassa üstüne eğilmişlerdir. Fleming durumu şöyle özetlemiştir:

> İster Hindistan'ın okültü isterse Şark'ın büyüleyici efsanevi irfanı olsun. Tüm öğretilere saygı duyuyoruz. Her şey tek bir büyük köke, Oryantal Shrine'a çıkar.[535]

Bu fikre dayanarak, Mystic Shriners, ritüel uygulamalarına İslâm temelli uyarlanmış ve güçlü bir şekilde yeniden şekillendirilmiş bazı ayinleri dahil etmişlerdir. Kuran tilavetleri ve ezan, ayinlerinin bir parçasıydı. Diğer şeylerin yanı sıra, yukarıda adı geçen Kahire ve Şam'dan vefat eden hükümdarlar için yapılan ibadet törenlerinde Kuran okunurdu.[536]

William Fleming, tüm Mystic Shrinerlara yazdığı bir genelgede "Kuran'ın kadim şartlarına" saygıdan başlayıp Fatiha'nın veya Allah'ın 99 güzel isminin okunmasına uzanan çeşitli görev, ayin ve inanç unsurlarını tarif etmiş-

530 *Fifteenth Annual Proceedings*, 17.06.1889 tarihli, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 67.

531 *Annual Proceedings 1876-1881*, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 10 vd.; *Ninth Annual Session 1883*, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 38; *Twelfth Annual Proceedings 1886*, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 60-61; *Nineteenth Annual Proceedings*, 13./14.06.1893 tarihli, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 18; *Twenty-Sixth Annual Proceedings*, 22./23.05.1900 tarihli, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 13; Syrian Temple AAONMS, *An Open Letter*, 01.11.1893 tarihli, Cincinnati, LML, M76 S81o, s. 1. v.s.

532 Paterson, *The Splendor*, s. 10. Metnin orijinalinde de bu kelimeler büyük harfle yazılmıştır.

533 Reinalter de Masonlukta mevcut olan neoplatonik unsurlara değinir: Reinalter, *Die Freimaurer*, s. 10.

534 *Twelfth Annual Proceedings 1886*, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 61.

535 *Thirteenth Annual Proceedings*, 20.06.1887 tarihli, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 42.

536 *Ninth Annual Session 1883*, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 38-43; Syrian Temple AAONMS, *An Open Letter*, s. 5.

tir. Kuran'ın çeşitli ayetlerine başvurmak suretiyle Fleming, Shrinerların bazı ayinlerini biraz dağınık ve anlaşılması zor bir tarzda sunmuştur.[537] Fakat Shrinerlar İslâm ayinlerini pek bilmez, ancak kendilerininkinin onlardan türediklerini iddia ederler.

İslâm'ın beş şartından biri olarak bilinen hac, ABD'deki bir muadili aracılığıyla yeni bir bağlama taşınmıştır: New York'taki Mekke Tapınağı, Orders of the Mystic Shrine'ın ilk tapınağı olmasından mütevellit özel bir üne sahiptir. Bu tapınağın "ana tapınağı" veya "ebeveyn tapınağı" unvanlarına sahip bir değeri bulunur.[538] Bu süreçte, Shriners için yurtlarındaki tapınaklarından bu ana tapınağa en az bir kez hacca gelmek geleneksel bir yükümlülük haline gelmiştir.[539] Bu eylemi, Kabe'ye yapılan hac ile karşılaştırmış ve İslâmi gelenek doğrultusunda kendi hacılarına da "Hacci" ismini vermişlerdir.[540] Ramazan'ı da aynı şekilde takvimlerine dahil etmişlerdir. Onlar Kadir Gecesi ve Ramazan'ın başlangıcı kutlamalarını örneğin 31 Ocak 1898'de veya Hicret'ten sonra 8 Ramazan 1315'te, Shriners her zaman her iki takvim gününü de belirmiştir, Mekke Tapınağı'nda gerçekleştirmiştir.[541] Öte yandan, Kanada'nın Londra'sındaki (Ontario) Saltanat Tapınağı 8 Ekim 1886'da üyelerine, peygamberin torunu ve İmam Ali'nin oğlu İmam Hüseyin'in Kerbela'daki şehadetini anmak istedikleri Muharrem'e katılmaları maksatlı bir davetiye göndermiştir. Tören alayına ek olarak, "Ali'nin oğlunun yaşamı ve ölümü üzerine bir zikir" ayini tertip etmiş olduklarını da ilan etmişlerdir (Res. 2). Bilhassa Şii ve Bektaşi İslâmı'nda İmam Hüseyin'in şehadetini anma, takvimlerinin en önde gelen merkezî etkinliğidir.

Fleming'e göre, Müslüman ayin ve geleneklerinin birçoğunun Amerika Birleşik Devletleri'ne ve Hıristiyan bağlamına aktarılması zordur. Yine Shrinerlara göre Şair Hafız'a kadar uzanan erkanname, özgün halinin otantik niyetini etkilemeden Amerikalı kitleye uyarlanmıştır.[542] Fleming'in teslim ettiğinden çok daha derinlikli olmasına rağmen kültürel çeviri esasen çok önemlidir. Bahsi geçen Amerikan kitlesi Kuran tilaveti, ezan veya Ramazan ve Muharrem toplantıları gibi bazı İslâmi ayinlere icabet etmiş olsalar da, bu ayinler geniş kapsamda alımlama kültürü ortamına uyarlanmıştır.

537 *Twelfth Annual Proceedings 1886,* NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 60 vd.

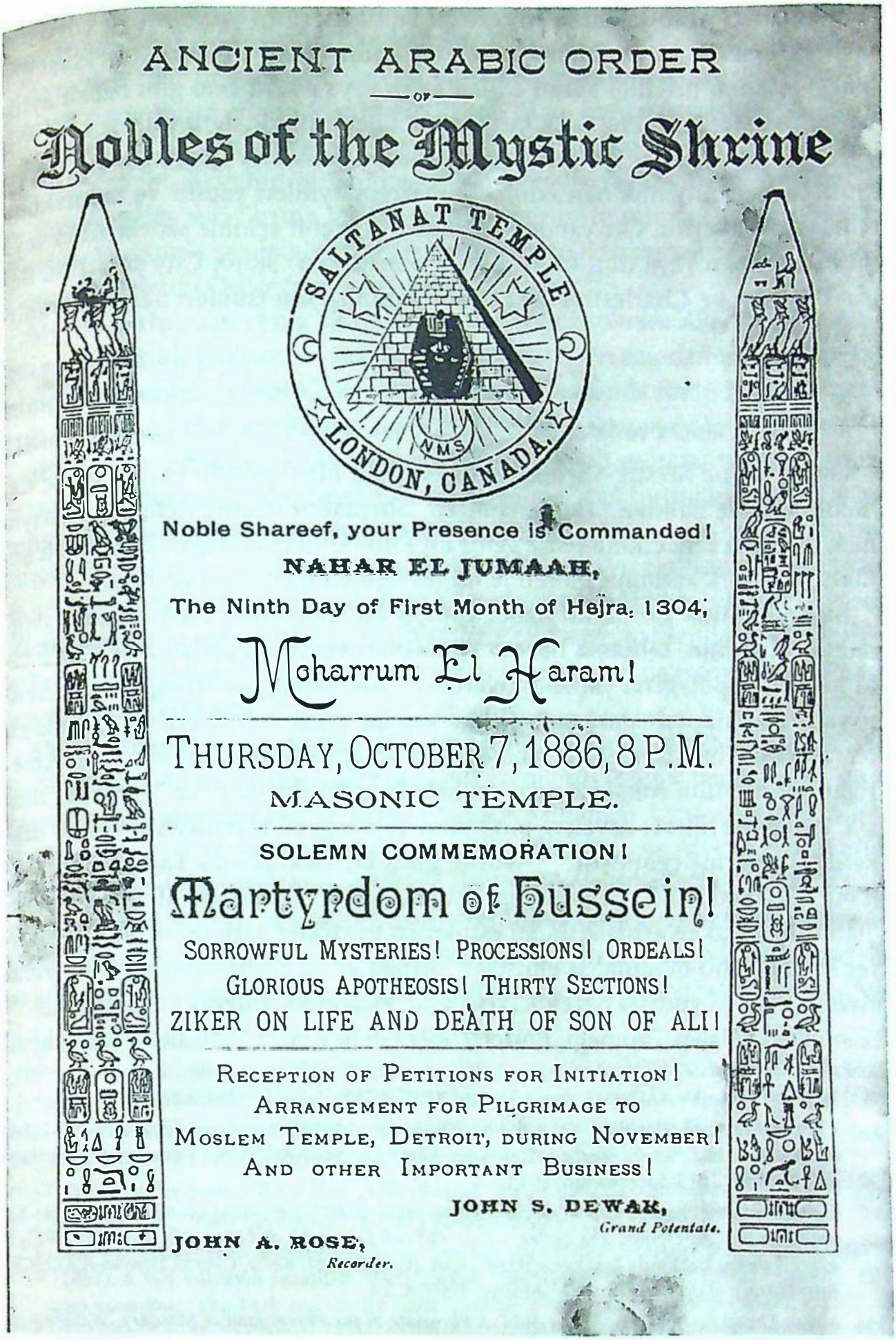
538 AAONMS, *History of Aleppo Temple*, s. 2; AAONMS, AAONMS, *Mecca Temple. Its History and Pleasures*, s. i.

539 *Twenty-Seventh Annual Proceedings,* 11./12.06.1901 tarihli, NWPL, Zan 10068, IC AA-ONMS, s. 31.

540 AAONMS, *Mecca Temple, Address of the Illustrious Potentate and Reports of Treasurer, Recorder, Trustees, Auditing Committee 1896-1900,* LML, M76.1 M46a, s. 11.

541 AAONMS, *Mecca Temple, Address of the Illustrious Potentate* [Numarasız. Devam ettiği s. 16]. Esasen Kadir Gecesi 21 ile 29 Ramazan arasına tarihlenir. Öte yandan Shrinerların oruç tutup tutmadıkları da belirsizliğini korur.

542 Fleming, "Mystic Shrine", s. 320-323.



Fotoğraf 2. Mystic Shriners'ın Muharrem Davetiyesi, 1886. AAONMS: Invitation. Solemn Commemoration. Martyrdom of Hussein. London (Ontario), 07.10.1886 tarihli. © University of Alberta.

Alımlama, Arap-İslâm motiflerinin ve fikirlerinin yüzeysel ve çoğu zaman yalnızca ismi uygulamasıyla sınırlandırılmıştır. Bilhassa Bektaşi geleneği içinden türediği kabul edilen sofra veya ayin-i cem gibi belirli ayinler bulunmaz. Shrinercı Şark kurgusunda Bektaşilikle ilgili yalnızca bir Alici husus görülebilir: Kılıcının amblemlerini süslediği İmam Ali'den teşkilatın kurucusu olarak bahsedilir. Muharrem ayinleri yapılır ve tapınaklara Alici isimler verilir. Öte yandan mevzubahis hiçbir şekilde sadece Alici veya Şii bir sempati veya dinî-kültürel bağ olmamıştır: Sioux City'deki Ebu Bekir Tapınağı ve Charleston'daki Ömer Tapınağı'nın isimleri Sünnilik yanlısı isimlerdir.[543]

Alımlamalar, tepkiler ve dönüşümler

Order of the Mystic Shrine kendisini gizli bir topluluk olarak görse de, hiçbir şekilde halktan saklanmamıştır. Shrinerlar aksine hem yayınlarıyla hem de halka açık etkinliklerle geniş bir kitleye hitap etmiştir. Başarılı bir şekilde yaygınlık kazanmasının önemli bir nedeni bu olması gerekir.

Birçok günlük gazetenin haber yaptığı bu faaliyetler, bir yanda bir tapınaktan diğerine, bilhassa haccın Amerikan versiyonu olan New York'taki Mekke Tapınağı'na yapılan ziyaretleri, öte yandansa örneğin Sacramento'ya hatta Honolulu'daki tapınaklara yapılan ziyaretleri içerirdi.[544] Buna ek olarak başka bir riayete sahip bir Mason'un gözlemine göre Shriners, Amerikan şehirlerinin sokaklarında "fevkalade giyim-kuşam" ve "garip bir müzik" eşliğinde fillere, develere bindikleri çeşitli geçit törenleriyle halkın dikkatini üzerlerine çekmiştir.[545] Washington DC'deki Almas Tapınağı'na bağlı bir "Oriental Band", "Muhammedçi festivaller" esnasında Mekke'de çalındığını söyleyen elyazmalarından esinlenen müzikler yapmışlardır.[546] Müzisyenler ihtişamlı oryantalist elbiseler, türbanlar ve çeşitli sivri uçlu şapkalar giymiş; hilal ve yıldızla bezeli kavisli kılıç kuşanmış, mızrak tutmuşlardır.[547] Boston'daki Halep Tapınağı, *Boston Daily Globe*'a göre "halkın bir hayli keyif

543 Imperial Recorder AAONMS, *Annual Report* 1917, NWPL, JFM 93-284, s. 9.

544 Charles Chipman, *Honolulu. The Greatest Pilgrimage of the Mystic Shrine*, Honolulu, 1901. Daha yakından bkz. Smith, *Mecca's Pilgrimage*; Islam Temple AAONMS, *Pilgrimage to Sacramento. March 13, 1915*, Sacramento, 1915.

545 Upton, "Ancient Arabic Order", s. 222. Geçit törenlerinin bir çizimini görmek için Kismet Tapınağı'na bkz. AAONMS, *The Shriners' Fair. Official Catalogue and Souvenir*, Brooklyn, 1913, s. 1; geçit töreni hakkında kısa bir açıklama için bkz. James H. Kelly, *Cyprus Temple. A.A.O.N.M. Brief History of the Mystic Shrine*, Albany, 1904, s. 19.

546 Almas Temple AAONMS, *Almas Alibi. A Playmate in the Playground of Masonry*, Washington, 1920, s. 6.

547 *A.g.y.*, s. 8 vd. Ayrıca New Orleans Kudüs Tapınağı'ndaki Shriners hakkında daha fazla bilgi için bkz. IC AAONMS, *Jerusalem Tempel*, s. 14.

aldığı [...] güzel bir geçit töreni" olan bir geçit töreninde, binlerce seyircinin huzurunda 25. yıl dönümünü kutlamıştır.[548]

Aynı derecede önemli olan, İslâmi kültür alanlarının unsurlarını tapınaklarında oryantalize edici bir mimariyle açıkça ve coşkuyla birleştiren Shriners'ın bu unsurlar aracılığıyla kendi kamusal imajını şekillendirmiş olmasıdır. Indianapolis'teki Murat Tapınağı,[549] Wilkes-Barre'deki İrem Tapınağı[550] ve Los Angeles'taki Shrine Oditoryumu meşhur ve mimari açıdan önemli yapılar arasında sayılabilir. Shrine Oditoryumu'nda zaman zaman Emmy, Grammy ve hatta Oscar ödül törenleri düzenlenir.[551]

Mystic Shriners'ın geniş kitlelerce kabul edilmiş olması ABD'de Bektaşiliğin ve Bektaşilik tarihindeki merkezî şahsiyetlerin en azından isimlerinin tanınması anlamına gelirdi. Örneğin 19. yüzyılın sonunda Hadji Bektash mahlaslı bir yazarın *Harper's Round Table* dergisinde birkaç makale yayımlaması, muhtemelen Shriners etkisinden kaynaklanır; çeşitli yayınlarda ABD kamuoyuna Hacı Bektaş Veli'yi Mystic Shriners'ın merkezî bir figürü olarak sunmuştur. Mevzubahis yazar Hadji Bektash, kendisinin de açık bir şekilde bir süreliğine yaşamış olduğu bilinen Erzurum'dan[552] yerel efsaneler ve Erzurum'da veya Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer bölgelerinde yaşadığı kişisel karşılaşmalar ve maceralardan bahsetmiştir.[553] Yazar, hakkında pek fazla bilgi bulunmayan Rus İmparatorluğu üzerine anekdotları da Hadji Bektash takma adıyla aktarmıştır.[554]

Shriners'ın yayılması ne kadar başarılı ve konu hakkındaki algıları ne kadar süsleyici ve büyüleyici olursa olsun, zamanın birçok tanığı verili Şark mirasına kuşkuyla bakmıştır. Mason tarihçi William H. Upton örneğin, Mystic Shriners'ın Şark ile tarihsel ve güncel bağlantısını ve Mystic Shriners'ın Bektaşilik ile eş koşulmasını ciddi bir eleştiriyle sorgulamıştır.[555] Upton, Shriners'ın Mason amaçlar doğrultusundaki hizmetlerini reddetmek istemeksizin, Shriners hikâyelerinde ileri sürüldüğü gibi Bektaşilerin Batı Avrupa'da yayılmasına şüpheyle yaklaşmıştır. Kendisi de, diğer herhangi bir Masonluk

548 "Pageant of Shriners Viewed by Thousands. Aleppo Temple Royally Celebrates its 25th Anniversary", *Boston Daily Globe*, 25.06.1907 tarihli, s. 1.

549 Günümüzden bir fotoğraf için bkz. IC AAONMS, *Jerusalem Tempel*, s. 18.

550 Günümüzden bir fotoğraf için bkz. *a.g.y.*, s. 36.

551 "Shrine Auditorium & Expo Hall", URL, http://www.shrineauditorium.com/ (13.11.15 tarihli).

552 Hadji Bektash, "Kirk Deyirman", *Harper's Round Table*, 18/926 (1897), s. 939.

553 Aynı yazardan, "How a Bombardement Got Me My Money", *Harper's Round Table*, 18/924 (1897), s. 901 vd.; aynı yazardan, "Deli Yussuf", *Harper's Round Table*, 18/921 (1897), s. 824; aynı yazardan, "The Turk and the Irishman", *Harper's Round Table*, 18/933 (1897), s. 1107 vd.

554 Aynı yazardan, "In the Height of the Cucumber Season", *Harper's Round Table*, 18/931 (1897), s. 1061 vd. Ancak bu anekdotların hiçbirisi Bektaşiliğe atıfta bulunmaz.

555 Upton, *Ancient Arabic Order*, s. 215 vd.

araştırmacısının bu hikâyeleri reddetmek zorunda kalmış olması durumunda olduğu gibi bilhassa Bektaşiliği, Avrupalı kardeşlikler ve gizli cemiyetlerle ve Batı Avrupa'daki Bektaşiliğin önde gelen üyeleriyle bir tutma konusunda bir hayli şüpheciydi.[556] Ancak, Şark'tan gelen ilhamları da tamamiyle reddetmemiş ve Shriners'ı 1870'lerde ABD'de kurulan bir kardeşliğe indirgememiştir: Upton daha ziyade Fleming ve Florence'in bahsettiği oryantal Bektaşiliğinin kapsamlı bir şekilde değiştirilmiş bir versiyonundan bahsetmiştir: Bu ifade uyarınca Fleming ve Florence Bektaşidir, yalnız ABD'deki Order of the Mystic Shrine ile Bektaşilikten başka ve bağımsız yeni bir teşkilat kurulmuştur.[557]

Mystic Shriners içerisinden de, teşkilatın en üst seviyelerine kadar Şark ile temasa ilişkin kaygılar fark edilir hale gemiş ve bu da nihayetinde oryantalist olan kuruluş mitlerinden kademeli olarak ayrışmasına yol açmıştır. Örneğin 1893'te "*imperial potentate*" unvanını taşıyan William B. Melish (1852-1927), John Worthington'un Malta'daki temaslarına eleştirel yaklaşmıştır. Daha önce de bahsedildiği gibi Worthington kendisini oryantal Bektaşi Shriners ile ABD'dekiler arasında vazgeçilmez bir aracı olarak stilize etmişti. Melish, yalnızca isim olarak var olduğuna inandığı için bu ağların hiçbir faydasının olmadığını belirtmiştir.[558] Shriners'ın Şark'a yönelik tarihsel açıklamalarını ve bunlara karşılık gelen tarihsel temsillerini sorgulamamış olsa da Melish, ki bu sonraki yıllarda hâkim historiografi olarak sürmeye devam edecektir, Şark'ta güncel olduğu söylenen ağ giderek daha da önemsiz bir hale bürünmüştür: "Arabistan"da hakka yürüyen Bektaşilerin ardından ne bir anma yazısı yayımlanmış ne de yaşayanlara selamet dilenmiştir.[559]

1918'den itibaren Melish'in başkanlığında bir komite de kurulmuş ve Şark ile kurulan tarihsel ilişkiyi yapıbozuma uğratmıştır. O andan itibaren Mystic Shriners'ın Bektaşilikle ilişkilenmesinin, onların Avrupa'ya açılması ve Florence ve şürekasının söz konusu türbeleri ziyaret etmiş olduklarına ilişkin tüm anlatıların ABD'li kurucu üyelerin bir kurgusu olduğu ortaya çıkmıştır.[560] Bu hikâyeler hiçbir gerçekle kanıtlanamaz, bunlar sadece teşkilata bir "oryantalizm aroması" vermek ve böylelikle onun ABD'li kitle için daha çekici görünmesini sağlamak maksatlı sahnelenmiştir.[561] Fleming ve Florence'ı kendi tarihlerini yazmaya motive eden şey, "tarihsel amaçlardan çok his-

556 *A.g.y.*, s. 217.

557 *A.g.y.*, s. 218, 224.

558 *Nineteenth Annual Proceedings*, 13./14.06.1893 tarihli, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 25-26; Syrian Temple AAONMS, *An Open Letter*, s. 55-57.

559 1893'ten itibaren, Annual Proceedings'de böylesi temsillere rastlanmaz.

560 Melish, *The History of the Imperial Council*, s. 9 vd., 36.

561 *A.g.y.*, s. 12.

trionik" temellidir.[562] Nihayetinde, Melish ve diğer komite üyeleri teşkilatın Amerikan menşeli olduğunu ve sadece kendi amaçları doğrultusunda oryantal fikir ve motifler kullandığını özetlemiştir: "Bu da ayrıca Imperial Council tarafından kabul edilmiş ve günümüze değin aktarılmış bir kendilik konumlandırması olarak aktarılmış bir şey olarak anlaşılmalıdır."[563]

Bununla beraber bu rota değişimi pek tabii teşkilat içerisinde, örneğin 1893'te Chicago'daki Mystic Shrine'dan farklı olarak büyük ölçüde Afrikalı-Amerikalı bir üye profilini taşıyan Ancient Egyptian Arabic Order Nobles of the Mystic Shrine kanadından kimselerce getirilen ihtilaf ve eleştirilere yol açmıştır.[564] Bu grup, diğer birçok tartışma noktasına ek olarak 1920'lerde Melish ve taraftarlarının, teşkilatın ABD'de icat edilmiş bir "beyaz Shrinerlık yaratısı" olduğu iddiası öne sürülmüştür.[565] Bu iddianın, kurumun Mısır-Arap kökenlerini ve Afrika, Asya ve Avrupa'daki asırlık geleneğini zayıflatacağını söylerler.[566]

Son olarak, elbette, Rumeli ve Anadolu'daki "gerçek" Bektaşilerin ABD'deki sözde kardeşlerini bilip bilmedikleri ve onlara nasıl tepki vermiş olduklarını sorusu ortaya çıkar. İstanbul Bektaşileri, ABD'li misyoner ve İstanbul'daki Robert Kolej müdürü George Washburn aracılığıyla kendilerinin Kuzey Amerika kanadı olduğu iddia edilen bu grubun var olduğunu öğrenmişlerdir. Ne yazık ki bu, o günün Bektaşilerinin Shriners'a yönelik tepkilerinin tek örneğini oluşturur. Nihayetinde Bektaşiler, Mystic Shriners ile kurulmuş olduğu söylenen bağlantıları reddetmişlerdir. Kendisi Bektaşilerin bir dostu olan Washburn, Mystic Shriners'a büyük bir eleştiriyle yaklaşıyordu:

> Amerika'dayken [...] Bektaşi dervişlerinin Muhammedi tarikatına bağlı olduğunu iddia eden, Mystic Shrine of Mecca olarak bilinen gizli bir cemiyetle ilgili umuma açık ve özel bir tartışmaya çekildim. [...] Bu Amerikan cemaatinin üyeleri, eğer iddia ettiği gibiyse, inançlarına uygun yaşamayan Müslümanlardır [...]. Bu, Müslümanlık üzerine bir sahtekârlık ve parodi ise, böylesi büyük bir dine hakarettir ve Amerika için de utanç vericidir. Buradaki Bektaşiler mevzunun hangisi olduğundan hâlâ şüphe içindeler, ben de öyle.[567]

İstanbul'da tanıştığı Bektaşilik ile Bektaşilerden ilham almak suretiyle Bektaşiliğin ABD versiyonu olan Mystic Shriners arasındaki büyük fark-

562 *A.g.y.*, s. 10.

563 *A.g.y.*, s. 5. Kitap ayrıca 2009 yılında yeniden basılmıştır. Aynı yazardan, *The History Of The Shrine For North America*, New Orleans, 2009 (ilk baskı 1921).

564 "Ancient Egyptian Arabic Order of the Mystic Shrine", *Transactions*, 1922, s. 48 vd.

565 *A.g.y.*, s. 92. Diğer anlaşmazlıklara ek olarak her iki Shriner kurumu arasında zaman zaman yasal bağlamda da bazı anlaşmazlıklar bulunur. *A.g.y.*, s. 47-49, 90-96.

566 *A.g.y.*, s. 92.

567 Washburn, *Fifty Years in Constantinople*, s. 230 vd.

lılıkları göz önüne alarak Washburn, Shriners'ı kendisinin saygı duyduğu bir dinî kültürüyle alay etmeleri gerekçesiyle reddetmiştir. Anlaşılan İstanbul'da tanıdığı Bektaşiler de aynısını yapmışlardır. Bektaşilerin çoğu büyük olasılıkla, Shriners hakkında hiçbir bilgiye sahip değillerdi, öyle olmuş olsaydı, buna yazılarında veya aktarılan bilgilerde şu veya bu şekilde rastlanabilirdi. Zira günümüz Bektaşileri ya da Bektaşilere yakın yazarlar arasında dahi, görülebildiği kadarıyla, Shriners'a ve onların geçmişteki Bektaşilik uyarlamalarına karşı tepkinin tek bir örneği vardır ki bu da bir retten ibarettir.[568] Edindikleri bilgiler doğrultusunda oluşan yapı "zırva ve [...] temelsizdir".[569]

Sebottendorf: Aryan okültizm ve oryantalist Bektaşilik

Rudolf Freiherr von Sebottendorf, İstanbul'da Üçüncü Reich için casus olarak çalıştığı esnada oradaki irtibat kişisi, öncelikli olarak bir seyahat yazarı olarak tanınacak olan Herbert Rittlinger (1909-1978), Sebottendorf'u şu şekilde değerlendirmiştir:

> Şahsıyla iş münasebetiyle çalışmak zorunda kaldığımda, bu olağanüstü meslektaşıma (kendisinin hiçbir zaman öğrenemeyeceği) bir kod adı verdim: "Hakawaki". Bu, Karl May romanlarındaki hikâye anlatıcısının adıdır.[570]

Alıntı, oryantal bir masal anlatıcısı olarak nitelediği Rudolf von Sebottendorf'un ne kadar çok yönlü ve gizemli bir kişi olduğu hakkında bir fikir verir: Bir maceracı ve kozmopolit, Bektaşi, Mason, astrolog ve okültist, Yahudi karşıtı ve Hitler'in önceli, casus bir dolandırıcı. Bu yazılanların hepsi zamanın temsillerinde, ikincil literatürde ve kendi eserlerinde bulunabilen hem kendisinin kendisine hem de başkalarının kendisine yüklediği niteliklerdir. Zamanının çeşitli fikirleri ve söylemleri, ulusalcı-ırkçı, modernlik karşıtı, ezoterik-okült ve görünüşte tasavvufi-Bektaşi bir dünya görüşünü Sebottendorf tesis etmiştir. Bu nedenle Rudolf von Sebottendorf'un kendisi, Bektaşi tasavvufuna, Avrupalı-faşist bir ortamda yeni bir bağlam kazandırmış ve onu kültürel bağlamda tercüme etmiş olduğundan, hakikaten kendine özgü bir kültürel aktarım örneğidir.

---

568 Bektaşiliğe açık bir sempati duyan Muhammed El-Ahari, bir makalesinde "Batı'da Bektaşi adının kötüye kullanılmasının" çeşitli biçimlerini tartışmış, üstüne yazısında nasip almış Bektaşilerden alıntılarda bulunmuştur. Muhammed Al-Ahari, *Painting Coal Gold. An Essay on the Misuse of the Bektashi Name in the West*, Chicago, 2006, s. 12-16, 45-48.

569 *A.g.y.*, s. 13.

570 Herbert Rittlinger, *Geheimdienst mit beschränkter Haftung. Bericht vom Bosporus*, Stuttgart, 1973, s. 185.

Sebottendorf'un biyografisini açıkça tanıtmak adına başvurulacak ana kaynak, şahsının kendi yayınlarıdır. Bilhassa, 1925 tarihli *Der Talisman des Rosenkreuzers* (*Gül-Haçlılar Tılsımı*) adlı romanı kurgusal, bazen doğaüstü olaylarla dolu olsa da birçok otobiyografik bilgi içerir.[571] Kendi raporlarının çoğunda durum böyledir, bu da otobiyografik bilgilerinin dikkatle ele alınması gerektiği anlamına gelir.[572] Sebottendorf'un 9 Kasım 1875'te Rudolf Glauer adıyla Saksonya eyaletinin Hoyerswerda şehrinde yaşayan, işçi sınıfına mensup bir ailenin oğlu olarak doğduğu kesin olarak tespit edilebilir. Kendi ifadeleri uyarınca Sebottendorf, baronluk unvanını ancak 1910'larda evlat edinildikten sonra almıştır.[573] Okulu bitirdikten sonra muhtemelen kısa bir süre Berlin Politeknik'e kayıt olmuş, ancak finansal sorunlar nedeniyle eğitimine ara vermiş ve bir süreliğine öğretmen olarak çalışmıştır. Okuldaki bir öğrencinin annesiyle ilişkisi olduğu için kısa süre sonra bu işten de ayrılmak zorunda kalmıştır.[574]

Yüzyılın başlangıcının hemen öncesinde Sebottendorf çeşitli yolculuklara çıkmıştır; önce New York'a ve Avustralya'ya gitmiş, buralarda uzun bir süre

---

571 Rudolf von Sebottendorf, *Der Talisman des Rosenkreuzers. Roman,* Pfullingen in Württ, 1925.

572 Sebottendorf'un hayatı ve çalışmaları arasından, bilhassa Türkiye ve tasavvuf ile ilgili pek çok olay henüz yeterince araştırılmadığından, araştırma literatürünün bu hususlaki yardımı sınırlıdır. Konu hakkındaki tek ayrıntılı çalışmayı Ellic Howe 1960'larda manuskript halinde sunmuştur. Ellic Howe, *Rudolph Freiherr von Sebottendorff,* Olenhusen, Albrecht Götz von. (ed.), Freiburg i. Br., 1989 (1968). O zamandan itibaren avukat ve tarihçi Albrecht Götz von Olenhusen ve nasyonel sosyalizm zamanı okültizm duayeni Nicholas Goodrick-Clarke, Sebottendorf'un siyasi faaliyetleri üzerine çalışmışlardır. Nicholas Goodrick-Clarke, *Die okkulten Wurzeln des Nationalsozialismus,* Graz vd., 1997, s. 121-135; Olenhusen, Albrecht Götz von, "Bürgerrat, Einwohnerwehr und Gegenrevolution Freiburg 1918-1920. Zugleich ein Beitrag zur Biographie des Rudolf Freiherr von Sebottendorff", aynı yazardan, (ed.), *Wege und Abwege. Beiträge zur europäischen Geistesgeschichte der Neuzeit. Festschrift für Ellic Howe zum 20. Septrember 1990,* Freiburg i. Br., 1990, s. 115-134; Albrecht Götz von Olenhusen, Irmtraud Götz von Olenhusen, Frank Jacob, "Der Germanenorden 1912-1922", Frank Jacob (ed.), *Geheimgesellschaften. Kulturhistorische Sozialstudien,* Würzburg, 2013, s. 181-202; ayrıca bkz. Frank Jacob, *Die Thule-Gesellschaft,* Berlin, 2010. Ancak bu yazarlar esasen Sebottendorf'un Bavyera'daki faaliyetleriyle ilgilenir. Klaus Kreiser, Marc Sedgwick ve Thierry Zarcone'nin kısa makaleleri dışında, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki geçirdiği zaman ve bunun dünya görüşü üzerindeki etkisi hakkında kapsamlı bir çalışma bulunmaz. Kreiser, "Bektaşi-Miszellen", s. 123-127; Sedgwick, *Against the Modern World,* s. 65 vd., 95-98; Zarcone, *Rudolf von Sebottendorf.*

573 Sebottendorf önceki yayınların aksine daha sonraki yayınlarda, her ne sebeple olursa olsun, soyluluk unvanıyla beraber gelen soyadını çift F ile, Sebottendorff olarak yazmıştır. Örneğin bkz. Rudolf von Sebottendorf, *Die Praxis der alten türkischen Freimaurerei. Der Schlüssel zum Verständnis der Alchemie. Eine Darstellung des Rituals, der Lehre, der Erkennungszeichen orientalischer Freimaurer,* Leipzig, 1924; Rudolf von Sebottendorff, *Bevor Hitler kam. Urkundliches aus der Frühzeit der nationalsozialistischen Bewegung,* Münih, 1933. Odak noktamız 1920'lerde yazmış olduğu ilk eserleri olduğundan ismi Sebottendorf olarak korunmuştur.

574 Sebottendorf, *Der Talisman,* s. 15-17; Sebottendorff, *Bevor Hitler kam,* s. 258; Howe, *Rudolph Freiherr von Sebottendorff,* 1-14.

nafile şekilde hazine aramış, sonraysa Mısır'a ulaşmıştır.[575] Orada Hidiv II. Abbas Hilmi'nin (1874-1944) yakın dostu, sırdaşı, Sebottendorf'u tasavvufla tanıştıracak olan Hüseyin Paşa ile tanıştığını söyler. Hüseyin Paşa'nın isteği üzerine Sebottendorf, Hüseyin Paşa'ya İstanbul'daki köşküne kadar eşlik etmiş ve ardından on yıldan fazla bir süre Bursa'daki mülklerine müşahade ettiğini söyler.[576] Böylesi uzun bir süre Bursa'da ikamet etmiş olmasına dair tarafsız bir kaynak mevcut değildir. Ancak Sebottendorf'un Langenscheidt Yayınevi için küçük bir Türkçe-Almanca sözlük yayımlamış olması, en azından Osmanlı İmparatorluğu'nda Türkçe öğrenecek kadar uzun süre yaşadığını gösterir.[577] Kendi ifadeleri uyarınca bu süre zarfında Kabala, Masonluk ve tasavvuf başta olmak üzere Bektaşilik ile de ilgilenmiştir.[578] Kendisi, kendi ifadesi uyarınca hem bir Mason hem de nasipli bir Bektaşi'dir.[579]

Sebottendorf 1911 civarında Osmanlı vatandaşlığı almış ve daha önce bahsedilen evlat edinme yoluyla soylulaştırma da bu süre zarfında gerçekleşmiştir: Osmanlı İmparatorluğu'nda, Sebottendorf ailesinden bir Alman subayı onu yerel yasalara göre evlat edinmiştir.[580] Ancak, soyluluğu yaşamı boyunca ve sonrasında defalarca sorgulanmıştır.[581] Savaşın bitiminden sonra Münih'e taşınmış ve çeşitli yayınlarla ve sonralarda nasyonel sosyalizmin yayın organı haline gelecek olan *Völkischer Beobachter* isimli günlük gazetenin editörü vasfıyla oryantalist ve ulusalcı-ırkçı-antisemitik okültizmi yaymaya çalışmıştır.[582]

Öte yandan Sebottendorf, Münih'teki ariosofik Germanenorder'a katılmış ve Münih Sovyet Cumhuriyeti'ne karşı bir karşı-devrimci örgüt olarak hedeflenen Thule adlı paralel bir cemiyet kurmuştur. Thule Cemiyeti ve bilhassa erken dönem nasyonal sosyalizmi üzerindeki etkisi hakkında birçok spekülasyon bulunur. Bu spekülasyonlar, önünüzdeki çalışmada ayrıntılı olarak yer almaz. Kısacası münferit ifadelerde abartılı bir biçimde dile getirilen, Sebottendorf'un Thule Cemiyeti'nin kurucusu olarak gördüğü işlev olmasaydı 20. yüzyılın tamamen farklı bir şekilde seyredeceği kanaatidir:

---

575 Sebottendorf, *Der Talisman*, s. 20-30.

576 Goodrick-Clarke, *Die okkulten Wurzeln*, s. 122 vd.

577 Rudolf von Sebottendorf, *Türkisch*, Berlin, 1918.

578 Sebottendorf, *Der Talisman*, s. 48-61.

579 Helmut Heiber (ed.), *Akten der Partei-Kanzlei der NSDAP. Rekonstruktion eines verlorengegangenen Bestandes*, 4 cilt, Münih, 1983-1992, 1. cilt, s. 34-40.

580 Bayerische Politische Polizei, *Protokoll der Gerichtsverhandlung Sebottendorfs*, 20.02.1934 tarihli, Staatsarchiv München, StAnw 7716.

581 Jacob, Sebattendorf'a verilen unvanın meşruiyetini kabul ederken Olenhusen bu konuda tereddüt eder. Jacob, *Die Thule-Gesellschaft*, s. 40; Götz von Olenhusen, *Bürgerrat*, s. 129 vd.

582 Jacob, *Die Thule-Gesellschaft*, s. 103 vd. *Münchener Beobachter* gazetesinde oryantal romantizm apaçıkken, tasavvuf ya da Bektaşi ile ilgisi bu kadar belirgin değildir. Sebottendorf Bektaşilik hakkında 1920'li yıllardan sonra yazmaya başlamıştır. Sebottendorf, *Der Talisman*; aynı yazardan, *Orientalische Magie*; aynı yazardan, *Die Praxis* ve saire.

> Şüphesiz, Sebottendorff'un 1918-1919 yıllarında Münih'teki faaliyetleri olmasaydı, Nazi Partisi asla var olmayacaktı. Bu, esasen, eğer bu adam o sıralarda küçük olan Münih siyasi sahnesine çıkmamış olsaydı, 20. yüzyıl tarihinin gidişatı farklı olurdu demektir.[583]

Yukarıda paylaşılan, Sebottendorf'un anonim bir tanıdığı, tarihçi Ellic Howe'a yazdığı bir mektupta bu şekilde geçer. Böylesi kesinlikle abartılı bir yargı olsa da, karşı-devrimci Thule Cemiyeti'nin ulusalcı-ırkçı-militan tutumu yine de, bilhassa Thule'deki aktörler ve hem DAP hem de DSP'nin kurucu üyelerinin birbirleriyle örtüşmesi bakımından, Münih'te nasyonal sosyalizmin gelişimi için hiç de önemsiz olmayan bir ortamı inşa etmiştir.[584]

Thule Cemiyeti temsilcileri, Sovyet Cumhuriyeti'ne karşı askeri mücadeleye katılan yedi Thule üyesinin Kızıl Muhafızlar tarafından idam edildiği, "rehine cinayeti" adı verilen faaliyetten Sebottendorf'u sorumlu tutmuşlardır.[585] Bunun üzerine Sebottendorf, Münih'ten ayrılmış, Freiburg im Breisgau'ya taşınmış ve siyasi faaliyetlerden çekilmiştir.[586] Orada kendisini atik bir yayın faaliyeti ile sonuçlanacak olan astrolojik çalışmalara adamıştır: Sebottendorf örneğin *Astrologische Rundschau* dergisinin editörü olmuş ve birkaç yıl içinde bu konu dahilinde yedi kitap yazmıştır.[587] Onun tasavvuf ve Bektaşilikle ilgili yazıları da öncelikli olarak bu döneme aittir.[588]

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra Sebottendorf, "ikinci memleketi" olarak adlandırdığı[589] Türkiye'ye geri dönmüş ve 1926 civarında İstanbul'daki Meksika Büyükelçiliği'nin fahri konsolosu olarak çalışmıştır.[590] Hitler iktidara geldikten kısa bir süre sonra Almanya'ya dönmüş, ancak birkaç ay içinde tutuklanmış ve sonunda sürgüne gönderilmiştir. Bavyera Siyasi Polisi'nin iddianamesine göre Sebottendorf, Münih Üniversitesi'ndeki bir kafede

---

583 Howe, *Rudolph Freiherr von Sebottendorff*, s. 1.

584 Jacob, *Die Thule-Gesellschaft*, s. 91-135; Götz von Olenhusen, *Bürgerrat*, s. 124.

585 Goodrick-Clarke, *Die okkulten Wurzeln*, s. 134 vd.

586 Bayerische Politische Polizei, *Protokoll der Gerichtsverhandlung Sebottendorfs*, 20.02.1934 tarihli, Staatsarchiv München, Stand 7716.

587 Rudolf von Sebottendorf, *Die Hilfshoroskopie. Jahreshoroskop, Geburtstagshoroskop (Solar), Progressionshoroskop, Lunationshoroskop*, Leipzig, 1921; aynı yazardan, *Stunden- und Frage- Horoskopie. Mit Berücks. d. Perioden, Zyklen u. Tattwas, kabalistische Horoskopie*, Leipzig, 1921; aynı yazardan, "Islam und Astrologie", *Astrologische Rundschau*, 13 (1922), s. 109-113; aynı yazardan, *Praktischer Lehrgang zur Horoskopie. Nebst Deklinationen der Wandelsterne von 1851-1923*, Leipzig, 1922; aynı yazardan, *Geschichte der Astrologie. Band 1. Urzeit und Altertum*, Leipzig, 1923; aynı yazardan, *Sonnen- und Mondorte. Sternzeit von 1850-1923*, Leipzig, 1924; aynı yazardan, *Astrologisches Lehrbuch*, Leipzig, 1926.

588 Sebottendorf, *Der Talisman*; aynı yazardan, *Orientalische Magie*; aynı yazardan, *Die Praxis*. Tüm bu eserler 1920'li yıllarda kaleme alınmıştır.

589 Sebottendorf, *Geschichte der Astrologie*, s. 6 vd.

590 Aynı yazardan, *Bevor Hitler kam*, s. 258.

Dachau toplama kampında bir Yahudi'nin kötü muamele ve işkence görmüş olduğunu söyleyen hikâyeler yaymıştır.[591] Sebottendorf yaptığı açıklamada, "Bir ulusalcı olarak [...] bir Yahudi'ye böyle bir muamele yapılmış olmasını" memnuniyetle karşıladığını belirtmiş, ancak bilgilerin Üçüncülere yayılmasından pişmanlık duymuştur.[592] Buna ek olarak, 1933'te Thule Cemiyeti ve NSDAP'ın öncüsü olduğunu iddia ettiği *Bevor Hitler kam* (*Hitler Gelmeden Önce*) adlı bir çalışma yayımlamıştır.[593] Şaşırtıcı olmayan bir şekilde bu, Nasyonal Sosyalist Parti liderliğinin olumsuz anlamda dikkatini çekmiştir.

Sebottendorf Münih'te kısa bir süre kaldıktan sonra meçhule karışmıştır. Ancak savaş esnasında, her ne şekilde olmuşsa, Üçüncü Reich için casus olarak çalıştığı bilinir. Ancak bölümün başında ismi geçen, Rittlinger Gizli Servisi'ndeki irtibat kişisinin nazarında, kendisi bu görevi başarıyla yerine getirmemiştir:

> Herhangi bir gizli istihbarat teşkilatında çalışan tüm muhbirlerin yüzde doksanı, kendilerinden iyi bir şekilde kurtulunamayacağı için işe yaramaz muhbirlerdir. [...] Baron, tüm muhbirlerin en işe yaramazıydı. Yalnızca kara mizahıyla katlanılabilecek bir hayalperestti.[594]

Savaşın bitiminden sonra Sebottendorf resmî bilgilere göre Boğaz'da intihar etmiştir. Öte yandan, ölümünü tezgâhladığına ve savaş sonrası Mısır'daki İngiliz gizli servisi için çalıştığına dair bazı göstergeler de mevcuttur.[595]

Tasavvuf, Türk Masonluğu ve okültizm

Sebottendorf'un tasavvuf ile ilk teması Mısır'da geçirdiği zamana uzanır. Orada Bedeviye dervişlerinin yaptığı bir zikir törenine katıldığını söyler. Sebottendorf ayini isabetli bir şekilde aktarmıştır; ayinin içeriği ve şekliyle ilgili yaptığı açıklamaları, büyük ölçüde, bilinen zikir ayinleriyle örtüşür.[596] Daha sonra bilhassa 20. yüzyılın başlarında Bursa ve İstanbul'da bulunduğu süre içerisinde tasavvuf eğitimi aldığını söylemiştir. Yayınlarından hareketle kendisinin tasavvufun temel fikirlerini ve aynı zamanda Feriduddin Attar (1136-1220) ve özellikle Mevlana (1207-1273) gibi klasik tasavvufun merkezî şahsiyetlerinin eserlerini ve biyografilerini az çok bildiği görülebilir. Ünlü *Mesnevi* eserindeki beyitler, Sebottendorf'un "canlı tabiatın Tanrı ile

591 Bayerische Politische Polizei, *Vormerkung zum Prozess gegen Sebottendorf*, 24.11.1933 tarihli, Staatsarchiv München, StAnw 7716.

592 Bayerische Politische Polizei, *Aussagen von Sebottendorf zum Prozess*, 05.12.1933 tarihli, Staatsarchiv München, StAnw 7716.

593 Sebottendorff, *Bevor Hitler kam*.

594 Rittlinger, *Geheimdienst mit beschränkter Haftung*, s. 187.

595 Zarcone, *Rudolf von Sebottendorf*, s. 236.

596 Sebottendorf, *Der Talisman*, s. 34.

birliği" ve "Hıristiyanlığın temelde İslâm ile aynı olduğu"[597] hakkındaki bilgisini güçlendirmiştir. Bursa, Kahire ve İstanbul'da mevcudiyeti tespit edilebilen tekkeler hakkında da güvenilir bilgiler vermiştir.[598]

Özellikle Mevlevilik ve Bektaşilik Sebottendorf'un ilgi odağında, "İslâm'ın en saf halini" temsil ederdi.[599] Kendisinin Bektaşilik algısı romantik, idealleştirici özgürlük fikirleriyle doluydu:

> Onlar [Bektaşiler, CK] her zaman güçlü bir bağımsızlık ve hakikat duygusu ile karakterize edildiler, sultanların keyfî yönetimine ve imamların ortodoksisine karşı çıkmaya cesaret eden bir tek onlardı, onlar her zaman özgürlüğün ve insanlığın yanında durdular.[600]

Batılı anlatımın sert ve reaksiyoner bir İslâm'a karşı özgürlüğü seven bir karşı-imaj olarak düşündüğü Bektaşiliği Sebottendorf da aynı şekilde yeniden üretmiştir. Neticede Bektaşiliğin İslâm'daki diğer tüm dinî kurumlardan bir adım öne çıkması tam da bu nedenle olmuştur. Sebottendorf, Bektaşiliği daha önceki bölümde ismi anılan Kahireli Hüseyin Paşa'dan ve Bursa'da bulunduğu süre içinde kendisi için önemli bir manevi referans noktası haline gelen Osman Baba'dan öğrendiğini iddia etmiştir. Osman Baba ve Hüseyin Paşa ve dönemin bilinen Bektaşileriyle özdeşleştirilemeyen kimselerin yanı sıra Sebottendorf eserlerinde, sözü geçen İstanbullu Nafi Baba gibi Bektaşi olduğu doğrulanabilir kişilere de atıfta bulunmuştur.[601] Nihayetinde Sebottendorf'un Bektaşiliğe olan hayranlığı o kadar ileri gitmiştir ki, en azından kendi ifadeleri uyarınca, ikrar erkanından geçip Bektaşi müridi olmuştur.[602] İkrar erkanını şöyle tasvir eder:

---

597 *A.g.y.*, s. 37.

598 Aynı yazardan, *Orientalische Magie*, s. 23-43; aynı yazardan, "Die Levitation der Mevlevi-Derwische", *Die Weiße Fahne*, 6/10 (1925), s. 390-393, burada, s. 391.

599 Aynı yazardan, *Orientalische Magie*, s. 37. Burada, Sebottendorf'un kayıp sayıldığı için şimdiye kadar araştırmaların tümünde dikkate alınmayan *Oryantal Büyü* adlı eserine kısaca değinilecektir. Son yıllarda, bir ezoterik yayıncısı, çalışmanın yeni bir baskısını yayımlamıştır. Bilimsel doğruluk endişesi bahsi geçen yayıncı için uygun olmakla birlikte, *Oryantal Büyü* adlı eserinde yer alan temellendirmenin içeriği, dili ve yapısı Sebottendorf'un ünlü yazılarıyla tamamen örtüşür. Ayrıca kitapta Bektaşi araştırmaları alanı dışında pek tanınmayan zamanın Bektaşileriyle (İstanbullu Nafi Baba gibi) kurulan tanışıklıkların anlatılması da eserin hakiki bir eser olduğunu düşündürür. Bu noktada Sebottendorf uzmanı Albrecht Götz von Olenhusen'e de aynı değerlendirmede bulunur. Kendisine teşekkürü borç bilirim. Yazara mektup, 24.02.2015 tarihli.

600 Sebottendorf, *Orientalische Magie*, s. 37.

601 *A.g.y.*, s. 23. Nafi Baba'nın ismini söylememesine rağmen ondan "Rume Hisar'ın [...] Bektaşi dervişi" olarak bahsetmiştir. Bahsi geçen Bektaşi dervişinin ölüm tarihi ile Nafi Baba'nınki örtüşüyor olduğundan ve kendisi hakikaten de Rumeli Hisarı Tekkesi'nin postnişi olmuş olduğundan, bu söylenenler bir tesadüften daha fazlası olmalı ve Nafi Baba'yla bir tanışıklığa, hiç değilse kendisinin bilgi sahibi olduğuna işaret etmelidir.

602 Heiber, *Akten der Partei-Kanzlei der NSDAP*, 1. cilt, s. 34-40; Sebottendorf, *Der Talisman*, s. 41, 51 vd.

> Erkana çıkan talip, meydan odasının ortasındaki on iki kenarlı bir taş olan Meydan Taşı üzerinde kollarını çapraz şekilde bağlayarak durmakla yükümlüdür, kendisini teminat altına alan iki aracı tarafından, boynuna bir ip geçirilir ve üryan durur. Eller omuzlar üstünde durmalı, baş sağ omuza eğik olmalıdır. Bu pozisyon, tam teslimiyetin pozisyonudur.[603]

Bu anlatım Bektaşi erkannamelerindekilerle büyük ölçüde örtüşür ve ikrar erkanını isabetli bir biçimde tarif eder.[604] Bektaşiliğe bağlılığının bir işareti olarak Osman Baba, Sebottendorf'a "Bektaşi dervişlerinin sahip olduğu" bir ip vermiştir.[605] Müridin ustayla kurduğu bağı simgeleyen, "zünnar" veyahut "tığbend" ismi verilen bağı takmak da Bektaşi ikrar ayininin özgün bir bileşenidir.[606] Sebottendorf'un bu bağlamda okuduğu ilgili dua, bilinen Bektaşi erkannamelerinden farklı ve John P. Brown'un Bektaşiliğin ritüel uygulamasına ilişkin temsilleriyle büyük ölçüde örtüşür.[607] Metnin neredeyse tüm kelimelerine sadık kalmak suretiyle Sebottendorf, Brown'ın bel bağlama konulu pasajlarını İngilizceden Almancaya çevirmiştir.[608] Bu gülbenk Bektaşi geleneğinde tarif edildiği biçimde mevcut olmadığından, Sebottendorf'un ikrar erkanını ayrıntılı bir şekilde tasvir ederken kullandığı temel kaynağın Brown'ın eseri olmuş olması muhtemeldir.

Sebottendorf'un ikrar erkanı betimlemeleri Bektaşilerin gerçek ayin uygulamalarıyla büyük ölçüde örtüşürken böylesi, Bektaşilerin diğer ayinlerini tarif ettiği, belki de en tanınmış kitabı olarak kabul gören *Eski Türk Masonluğunun Uygulaması* için söylenemez.[609] Bu çalışmada Sebottendorf, oryantal Masonluğun uygulamaları olarak sözü edilen, insanın tanrısallık ile birlik

603 Aynı yazardan, *Orientalische Magie*, s. 38. Üryanlık Bektaşilikte tüm dünyevi bağlardan kopma anlamında, kelimesi kelimesine değil, alegorik olarak anlaşılmalıdır.

604 Karşılaştırmalı olarak bkz. Hasan Cemali Baba, *Bektaşî Risâleleri*, der. Kahraman Özkök, İstanbul, 2014, s. 121-134; Necib Asım, *Bektaşi İlm-i Hali*, İstanbul, 1925, s. 9-26; Veli Baba, *Cönk*, TKHBVA, B. 130, s. 2-13.

605 Sebottendorf, *Der Talisman*, s. 51 vd.

606 Zarcone, *Rudolf von Sebottendorf*, s. 238.

607 Brown, *The Dervishes*, s. 140-175.

608 Brown'ın gülbenkten yaptığı alıntı: "1. Açgözlülüğü bağlar, cömertliği çözerim. 2. Öfkeyi bağlar, uysallığı çözerim. 3. Açgözlülüğü bağlar, dindarlığı çözerim. 4. Cehaleti bağlar, Allah korkusunu çözerim. 5. Tutkuyu bağlar, Tanrı'nın sevgisini çözerim. 6. Açlığı bağlar, (manevi) tatmini çözerim. 7. Satanizmi bağlar, ilahiliği çözerim." Brown'dan orijinali: "1. I tie up greediness, and unbind generosity. 2. I tie up anger, and unbind meekness. 3. I tie up avarice, and unbind piety. 4. I tie up ignorance, and unbind the fear of God. 5. I tie up passion, and unbind the love of God. 6. I tie up hunger, and unbind (spiritual) contentment. 7. I tie up Satanism, and unbind Divineness", *A.g.y.*

609 Kitabın tam başlığı, Rudolf von Sebottendorf, *Die Praxis der alten türkischen Freimaurerei. Der Schlüssel zum Verständnis der Alchemie, eine Darstellung des Rituals, der Lehre, der Erkennungszeichen orientalischer Freimaurer* (Türkçesi, *Eski Türk Masonluğunun Uygulaması, Simyayı Kavramanın Anahtarı, Oryantal Masonluğun Ayinleri, Öğretisi ve Ayırt Edici Özelliklerine Dair Bir Takdim*), Leipzig, 1924.

kazandığı egzersizleri tarif eder. Sebottendorf'un anlam verdiği tür Masonluk daha geniş bir perspektifte anlaşılmalıdır. Sebottendorf, Masonluktan o günün sadece localarda örgütlenen Masonluğunu anlamakla kalmamış, bunun daha çok çeşitli tasavvufi ve mistik hareketler için ortak bir terim olduğuna kanaat getirmiştir, ki buna "gerçek bir Mason tarikatı" olan Bektaşilik de dahildir.[610] Masonluk ve Bektaşiliği birbirine eş koşmakla Sebottendorf, yukarıdaki bölümlerde tartışılan iki kurumun karşılaştırmalı anlatılarının uzun zamanlara uzanan geleneğine değinir: Sebottendorf'a göre Bektaşilik gerçek Masonluğu temsil ederken, Batı Avrupa'daki çağdaş Mason locaları bu kökenden uzaklaşmıştır.

Nihayetinde, söz konusu egzersizler Ortaçağ'da Batı Avrupa Masonluğu, Gül-Haçlılar ve simyacılar tarafından da bilinirdi, ancak modern çağda Avrupa bu gelenekleri unutmuşken bu, Şark'ta nesilden nesile aktarılmıştır.[611] Güya Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tarikat liderleri, öğretilerini Avrupalılara aktarması amacıyla Sebottendorf'u görevlendirmiştir. Sebottendorf kitabın muhtevası ve yayılmasının ileri gelen dervişler tarafından, ki bu dervişlerin kim olduğunu detaylarıyla bildirmemekle beraber, meşru kılınmasını istemiştir.[612]

Sebottendorf'un atıfta bulunduğu orijinal eser, *Harem ed Din* ismiyle "bilimin anahtarının" (ilm el-miftah) ne olduğunu izah ettiği söylenen Şeyh Yahya tarafından yazılmıştır.[613] Bu ilm el-miftahın arka plan hikâyesine göre "Ben Chasi" adında yaşlı bir keşiş, Hz. Muhammed'e Hint menşeli metal bir levha üzerinde, formüllü bir biçimde yazılı olan mevzubahis bilimin esasen ne olduğunu öğretmiştir. Ben Chasi'nin ölümünden sonra Hz. Muhammed, "en yakın çevrelerine bu formülün sırrını" aktarmıştır.[614] Sebottendorf bu peygamber çevresini başka bir yerde, peygamberin bu öğretileri üzerine yemin etmiş kimseler ve peygamberle beraber gizlice öğretileri talim eden 45 kişilik bir "kardeşlik" olarak belirtmiştir.[615] Sebottendorf'un bu betimlemesi, peygamberle İslâm'ın batıni boyutunu tatbik eden efsanevi "Kırklar" olarak bilinen bir topluluğu anıştırır. Kırkların hikâyesi hem Alevi hem de Bektaşi cem ayinlerinde bir kuruluş miti görevi görür.[616] Ben Chasi'nin İslâm çalışmalarında bilinmemesinin yanı sıra, Kırkların efsanevi tarihinin önemli bir bölümünü oluşturan peygamberin dostu yarı efsanevi Selman-ı Farisi'yi ha-

610 Aynı yazardan, *Orientalische Magie*, s. 36 vd.

611 Aynı yazardan, *Die Praxis*, s. 6.

612 Aynı yazardan, *Der Talisman*, s. 65-68.

613 Aynı yazardan, *Die Praxis*, s. 17.

614 Aynı yazardan, *Der Talisman*, s. 71; aynı yazardan, *Die Praxis*, s. 8-10.

615 Aynı yazardan, *Orientalische Magie*, s. 24.

616 Bu eserin 70 vd. sayfasına bkz.

tırlatır.[617] Bektaşilerin tarih bilinci içerisinde çoğunlukla bilinen hikâyeler ve şahsiyetler, Sebottendorf'un temsillerinin temelini oluşturuyor gibi görünür, yalnız Sebottendorf şahsiyetleri katı bir biçimde yeniden şekillendirmiştir.[618]

Muhammed'in vefatından sonra, söz konusu metal levha üzerine yazılmış bu formülün kaybolduğunu, takiben bu formülü Halife Osman'ın Kuran'a entegre ettiğini söyler. Sebottendorf bu hususta, Kuran'daki çokça yorumlanan ve bazı surelerin önünde yer alan "huruf-ı mukatta" denilen harflere atıfta bulunmuştur.[619] Sebottendorf'a göre bu harfler, onların okunmasıyla bağlantılı olarak gerçekleştirilen ve surelerin sıra sayısına göre tekrarlanması gereken ritüeller için verilen bazı talimatlardır.[620] 29 surenin önünde yukarıda bahsi geçen harfler bulunur. Sebottendorf'a göre bu, astrolojik bir bileşen olarak ayın 29 duraklı sinodik dönemi ile örtüşür. Bunu ilahi birliğe doğru giden insanın insani gelişiminde de mevcut olduğunu söylediği 29 durakla ilişkilendirmiştir.[621]

Daha önce de belirtildiği gibi, astrolojinin, bilhassa Batı Avrupa astrolojisinin, kimi zaman daha ayrıntılı kimi zamansa daha az ayrıntılı olarak oryantal-İslâm astrolojiyle karşılaştırmalı ve eş koşmak suretiyle, Sebottendorf'un çalışmalarında özel bir rolü vardır. "İslâm und Astrologie" başlıklı bir makalesinde 15. surenin 17. ayetini Arapça alıntılamış ve altında Almanca çevirisini paylaşmıştır: "Ve göğü taşlanan bütün şeytanlardan koruduk."[622] Kuran hermeneutiğinde "biz" zamiri bir soyluluk zamiri (*pluralis majestatis*) ve dolayısıyla çoğunluğun da kabulüyle Tanrı'nın kendisi olarak yorumlanırken Sebottendorf, bunu çok fazla ayrıntıya girmeden şu şekilde yorumlamıştır: "'Biz' ile takımyıldızları, zodyak yani yıldızların bilimi olan astroloji kastedilir; bu, yıldızların bilimi olan astrolojiye İslâm'da müsaade edildiği anlamına gelir."[623] Devamında, Osmanlıca astroloji çalışmalarını dikkate ala-

617 Selman-ı Farisi, tarihi mevcudiyeti tam olarak tespit edilemeyen yarı efsanevi bir şahsiyet olmakla birlikte, Bektaşi tarihî yazımının yanı sıra diğer tarikatlar ve Şii mezhepleri nezdinde de önemli bir referans noktasıdır. İslâm'ın Arap bölgeleri ve kültürlerinin dışına ideal bir şekilde yayılmasının çoğu zaman Selman-ı Farsi yoluyla gerçekleştiği temellendirilir. Hatiboğlu, İbrahim, "Selman-ı Farisi", *DİA*, 36 (2009), s. 441-443; Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik. Tasavvuf*, 2. cilt, Ankara, 1999, s. 191.

618 Sebottendorf, *Der Talisman*, s. 71.

619 Aynı 2. sureden önce gelen baş harf sıralamasında –A, L, M– olduğu gibi. Bobzin (ed.), *Der Koran*, s. 10. Ayrıca bkz. M. Zeki Duman ve Mustafa Altundağ"Huruf-ı Mukattaa", *DİA*, 18 (1998), s. 397-401.

620 Yani "A L M", "alam" olarak telaffuz edilir, dolayısıyla "elem" sesi, ikinci sure öncesi iki sefer söylenmelidir vb.

621 Sebottendorf, *Die Praxis*, s. 10 vd.

622 Bobzin (ed.), *Der Koran*, s. 226.

623 Sebottendorf, *Islam und Astrologie*, s. 109. Bir önceki ayetin aslında gök cisimlerine ve yıldızlara atıfta bulunması, yorumu en azından kısmen anlaşılır kılar; ancak Sebottendorf bundan söz etmemiş ve kuvvetle muhtemel İslâm araştırmaları alanında eğitim almamış olan *Astrologische*

rak Avrupa ve oryantal astrolojisinin özdeş olduğunu defahaten savunmuştur.[624] Osmanlı İmparatorluğu'nda astrolojinin aslında geniş çapta kabul gören bir "bilim" olduğu doğrudur, hatta astrolojik tahminler içeren bir takvim yayımlayan "müneccimbaşılık" adlı bir devlet kurumu bile vardı, ancak işlev ve teknik bakımından birçok yönden Sebottendorf'un Batılı-okültist astrolojisinden farklıydı.[625]

Aynı şekilde Sebottendorf'un uygulamalar hakkındaki görüşlerinin bilinen Bektaşi erkannameleri veya diğer tarikatlarının ayinleri ve ayrıca Masonluk ile çok az ortak noktası vardır. Aksine Thierry Zarcone'un üzerinde çalıştığı gibi, Sebottendorf'un açıklamaları pratik Kabala'nın uygulamalı ayinleriyle kısmen örtüşür.[626] Öte yandan ilm el-miftah kavramsal olarak Hurufi geleneğinden gelen ve "miftahül-hayat" (hayatın anahtarı) olarak adlandırılan yazıları anımsatır. Bunlar temel Hurufilik eseri olan *Cavidanname*'nin deşifre edilmesine hizmet eder.[627] Sebottendorf muhtemelen bu esere, söz konusu yazıdan alıntı yapan ve Georg Jacob tarafından 1908'de kısmen Almancaya çevrilen İshak Hoca'nın polemiğinde rastlamıştır.[628]

Sebottendorf'un çalışması, okültist dünya görüşünden kaynaklanan ve zaman zaman doğaüstü ayinleri de içeren tasavvufun tuhaf temsillerini gösterir. Sebottendorf çeşitli yayınlarında Mevlevi dervişlerinin bir ayin esnasında nasıl havada süzüldüklerinden bahsetmiştir.[629] Sebottendorf havaya yükselmenin, yüksek mertebeden her dervişin ustalaştığı, ancak yalnızca kapalı kapılar ardında uygulanan bir ayin olduğunu ve Mevlevi semahının bu ritüelin ön safhası olarak uygulandığını söyler.[630] Yazılarında, Mevlana Celaleddin Rumi'nin daha çocuk yaşta, çocukluk arkadaşlarıyla oynarken havaya yükselip uçup gittiği geçer.[631] Bu tür doğaüstü olaylar içeren hikâyeler Sebottendorf'un çalışmasında tekrar tekrar bulunabilir. Özellikle *Orientalische Magie* (*Oryantal Büyü*) kitapçığı, Sebottendorf'un Şark'ta

---

Rundschau dergisi okuyucularına da bu bilgiyi, konuya vâkıf olmak hususunda bir önkoşul olarak koymamıştır.

624 *A.g.y.*, s. 109-113.

625 Osmanlı astrolojisine genel bir bakış için bkz. Salim Aydüz, "Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık", Günergun, Feza (ed.), *Osmanlı Bilimi Araştırmaları. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Bilim Tarihi Bölümü'nün Kuruluşunun 10. Yıldönümü Münasebetiyle Ekmeleddin İhsanoğlu'na Armağan*, İstanbul, 1995, s. 159-207.

626 Zarcone, *Rudolf von Sebottendorf*, s. 244-249.

627 *A.g.y.*, s. 248 vd.

628 Harputlu İshak Hoca, *Kaşifü'l-Esrar*, s. 5. Jacob'un çevirisi: Jacob, *Beiträge zur Kenntnis*, s. 45 vd.

629 Sebottendorf, *Levitation*, s. 390-393; aynı yazardan, *Der Talisman*, s. 35; aynı yazardan, *Orientalische Magie*, s. 3.

630 Aynı yazardan, *Levitation*, s. 391 vd.

631 *A.g.y.*, s. 392.

görgü tanığı olarak deneyimlediğini iddia ettiği, bilhassa dervişler tarafından icra edilmiş olan "belgelenmiş mucizelerden" oluşur.[632] Sebottendorf, tasavvufun "büyü"sünün kendisini materyalist olmaktan kurtardığını iddia etmiş, tasavvufla karşılaşmasını hayatında bir dönüm noktası olarak stilize etmiştir.[633]

Batı modernitesine karşı ariozofik oryantalizm

Sebottendorf bu mucizeleri, Ortaçağ Avrupası'nda yaygın olmuş ancak moderniteyle beraber bastırılmış olan Şark'ın gizli ama bir hayli önemli gücünün bir ifadesi olarak anlamıştır.[634] Sebottendorf, Ortaçağ'ın ezoterik Garb geleneği ile o zamanın ezoterik Şark geleneğinin uyum halinde olduğu fikrini inşa etmiştir. Bununla beraber Sebottendorf'un nedenlerini iki savaş arası krizlerde gördüğü husus şudur: Modernite ve bilhassa materyalizm, içkinliğe indirgenmiş pozitivist yöntemleriyle aşkın bilgeliğini unutturmuştur. Sebottendorf'a göre bu olumsuz eğilim, asıl sorumlusu olarak Yahudilerle birlikte Batı'nın gerilemesinin nedeni olan Bolşevizmde doruk noktasına ulaşır.[635] Sebottendorf'un modernlik ve materyalizm karşıtı siyasi gündemi bu nedenle, bu bilgeliği orada yeniden canlandırmayı ve modernite ve materyalizmin üstesinden gelmek adına oryantal bilgelik öğretilerinin Garb'a getirilmesini savunmuştur.[636]

Bu nedenle Sebottendorf, Türkiye'nin kendisini "düşmanlar dünyasına" karşı başarıyla savunduğu, Almanya'nın ise benzer bir barış anlaşmasının "boyunduruğu" altında başarılı olmadığı, Türkiye'nin Mustafa Kemal etrafında örgütlenen ulusal bağımsızlık hareketine büyük saygı göstermiştir.[637] Almanya'nın Türkiye'nin olağanüstü başarısıyla yüzleşememesini, onlarda bu gizli gücün olmaması temelinde yorumlamıştır.[638] Ancak Sebottendorf, Türk milliyetçi hareketinin ideolojik olarak tam da eleştirdiği fikirlerce mo-

---

632 Aynı yazardan, *Orientalische Magie*, s. 45-75.

633 Aynı yazardan, *Der Talisman*, s. 10-12.

634 Aynı yazardan, *Die Praxis*, s. 6; aynı yazardan, *Levitation*, s. 390 vd.

635 Goodrick-Clarke, *Die okkulten Wurzeln*, s. 125; Rudolf von Sebottendorf, "Sind wir Antisemiten?", *Münchener Beobachter*, 32/20, 19.10.1918 tarihli, s. 3; Bayerische Politische Polizei, *Aussagen von Sebottendorf zum Prozess*, 05.12.1933 tarihli, Staatsarchiv München, StAnw 7716. Bu bağlamda Sebottendorf, hatta ondan önce kuşkusuz çok daha geniş bir düzeyde Houston Stewart Chamberlain (1855-1927) veya Oswald Spengler (1880-1936) gibi teorisyenlerin sundukları ve özünü tarihsel-felsefi olanı reddetme olan anlatıları teşhis etmenin oluşturduğu bir tarihsel kriz senaryosunu canlandırmıştır. Bkz. Michael Biddiss, "History as Destiny, Gobineau, H.S. Chamberlain and Spengler", *Transactions of the Royal Historical Society*, 7 (1997), s. 73-100.

636 Sebottendorf, *Die Praxis*, s. 5.

637 *A.g.y.*, s. 6; aynı yazardan, *Der Talisman*, s. 32, 76.

638 *A.g.y.*, s. 112-115.

tive edildiğinden bahsetmemiştir. Genel olarak Avrupa'nın Şark üzerindeki ters etkisine saldırmıştır; bu etkinin, Doğu'ya "çalgılı meyhaneler ve birahanelerden" başka bir şey getirmeyeceğini söylemiştir.[639]

Şark, Sebottendorf'a dinî ve siyasi özlemlerinin bir yansıması olarak ve zamanın diğer oryantalist tasvirlerinde olduğu gibi, Avrupa'ya karşı bir karşıimge olarak hizmet etmiştir. Ortaçağ Avrupası ve o zamanın Şark'ının eş koşulması durumu da, zamanının baskın oryantalist söylemleriyle el ele gider. Ancak, Sebottendorf'ta karşı imajının olumlu bir çağrışımı bulunuyordu. Sebottendorf modernlik ve Avrupa karşıtı bir bakış açısından, Şark'a dair tamamen olumlu ve romantik bir anlayış geliştirmiştir. Ancak onun Şark romantizminde Aryan bir tarafa da rastlanması mümkündür:

> "Şark". Kulağa ne kadar yumuşak ve çekici geliyor. "Şark". Bu kısa ad içerisinde nasıl büyüler var. Doğu ülkeleri, erdem imgelerini uyandırıyor, Binbir Gece'den masallar vücut buluyor, renkleniyor. Almanların kalbinin derinliklerinde, Şark'ın harikalar diyarına duyulan bir özlem yatıyor. Olgun insanı sık sık anavatanına, çocukluğunun ülkesine geri götürdüğü gibi, gizemli bir güç de Cermenlerin kalplerini atalarının binlerce yıl önce yaşadığı yerlere geri çekiyor.[640]

Sebottendorf Şark'ı, Avrupa Aryanizminin aksine, materyalist değişikliklerle tahrif edilmemiş orijinal Aryan olarak anlamıştır. Söz konusu levhanın ve dolayısıyla oryantal bilgeliğinin kökenini İslâm'da veya Arap-Sami bölgesinde değil, Hindistan'da tespit etmesi bu algının altını çizer: Hindistan, Aryan ırk kategorilerinde Hint-Aryan olarak anlaşılmıştır. Bu Şark tasavvuru ile Sebottendorf, Yahudi aleyhtarı, ulusalcı hareketinin ırkçı kategorilerine bağlı kalmıştır. Bunlar içinde esas olarak, okült öğretiler ve teozofik spekülasyonlar yoluyla bir Aryan üstünlüğünü öne süren Ariosofi vardır.[641] Şark bilgeliği bu nedenle Arap-Sami değil Hint-Aryan kökenlidir. Bu değerlendirme, tasavvufu Müslüman veya Arap bağlamında değil, o zamanın Fars, Hint, Hıristiyan veya Helenistik kategorilerinde yorumlayan oryantalist söylemler ve tasavvuf inşalarına benzer.[642]

Sebottendorf dinî ve politik fikirlerini istenen değişimi gerçekleştirebilecek bir toplumsal harekete yönlendirmek konusunda pek de başarılı değildi. Thule Cemiyeti'ndeki kısa süreli liderlik rolü, Sebottendorf'un politik ilgile-

---

639 Aynı yazardan, "Erwin Haller. Ein deutscher Kaufmann in der Türkei", *Münchener Beobachter*, 32/17, 28.09.1918 tarihli, s. 2.

640 Aynı yazardan, "Erwin Haller. Ein deutscher Kaufmann in der Türkei", *Münchener Beobachter*, 32/13, 31.08.1918 tarihli, s. 2 vd., burada, s. 2.

641 Jacob, *Die Thule-Gesellschaft*, s. 48; Goodrick-Clarke, *Die okkulten Wurzeln*, s. 129.

642 Sijbrand, *Orientalism and Sufism*, s. 99-103.

re sahip tek faaliyeti olarak kalmıştır.[643] Ayrıca Bern'deki Türk Konsolosluğu'nda görevli Ulrich Paul Schwidtal (1875 doğumlu) isimli bir İsviçrelinin önderlik ettiği bir grup içerisinde birtakım Bektaşi pratiklerini yerine getirdiği söylenir.[644] Bektaşi olduğu söylenen Schwidtal, Sebottendorf'la "Aryan sufizm"ine olan hayranlığını paylaşmış ve güya Bern'de etrafına "çok sayıda mürit" toplamıştır.[645] Schwidtal etrafında toplanan bu grup hakkında tarafsız bir kaynak bulunmasa da en azından Schwidtal, Sebottendorf dışındaki okült çevrelerde tasavvuf hakkındaki bilgisi ve bilhassa Bektaşilik "araştırmacısı" olarak bilinirdi.[646]

Rudolf von Sebottendorf'un Şark romantizmi, modernlik karşıtı tavrı ve tasavvufu alımlayışı bakımından fikir-tarihsel açıdan Gelenekselci Ekol ile ilişkilendirilebilir. Sebottendorf bu grupla, Batı dünyasının Rönesans ve Aydınlanma'dan bu yana metafizik bilgeliği unuttuğu ve bu nedenle oryantal öğretilerinden gelen birtakım dürtülere ihtiyaç duyduğu görüşünü paylaşmıştır. Bu ifadelerden hareketle Sebottendorf'un Gelenekselcilik ve faşizm arasında bir bağlantı kurmuş olduğu söylenebilir, zira kendisi Rumen din tarihi uzmanı Mircea Eliade (1907-1986) ve bilhassa faşist İtalya'dan Julius Evola (1898-1974) ile birtakım benzerlikler gösterir. Her iki yazar da bu minvalde Sebottendorf ile bazı paralellikler gösterir.[647]

Mystic Shriners'da da, tüm dinlerin batını hakikatine inanan ve Şark'ın bu bilgelik öğretilerinin membası olduğunu düşünen bir perennialist unsur gözlemlenebilir. Ancak onlarda eksik olan şey Batı'yı eleştirmektir. Onlar tam tersine, anavatanları ABD'yi "Tanrı'nın kendi ülkesi" olarak görmüşlerdir.[648] Sebottendorf, Almanya'daki unutulmuş kültürel sermayeyi Şark bilgeliğiyle canlandırmak isterken, Mystic Shriners'ın buna benzer hiçbir niyeti yoktu. Aldıkları oryantal ilhamları her zaman ABD'deki yasal düzen ve kültürel etkilerle uyumlu hale getirmekle ilgileniyorlardı.[649] Ayrıca Şark romantizmlerinde perennialist yön ikincildi. Oryantal semboller ve görünüş biçimleri onlar için açıkça daha önemliydi: Sebottendorf'tan farklı olarak

643 Onun tasavvuf kavrayışının Thule Cemiyeti'ndeki faaliyetlerini ne ölçüde etkilediği ve bunu bu toplumun ulusalcı üyeleriyle paylaşıp paylaşmadığı açıkça izah edilemez; öte yandan, ilk yıllardaki liderlik rolü ve bu kültüre olan hayranlığı göz önüne alındığında, tasavvufun faaliyetlerine tesir etmiş olması mantıklıdır.

644 Sebottendorf, *Die Praxis*, s. 1, 5; aynı yazardan, *Orientalische Magie*, s. 8.

645 Aynı yazardan, *Die Praxis*, s. 5; "Zur Erforschung der ägyptischen Derwischorden. Zentralblatt für Okkultismus", *Monatsschrift zur Erforschung der gesamten Geheimwissenschaften*, 7/2 (1913), s. 106 vd.; Howe, *Rudolph Freiherr von Sebottendorff*, s. 101.

646 *Zur Erforschung der ägyptischen Derwischorden*, 1913, s. 106.

647 Sedgwick, *Against the Modern World*, s. 95 vd.; 98-117.

648 *Twelfth Annual Proceedings 1886*, NWPL, Zan 10068, IC AAONMS, s. 70.

649 AAONMS, *History of Pyramid Temple*, s. 6.

Şark, Mystic Shriners'a hayati bilgelik öğretileri nedeniyle bir model olarak değil, sembolizm ve mitlerini oluşturmak bağlamında egzotik bir ilham kaynağı olarak hizmet etmiştir.

Hem Sebottendorf hem de Mystic Shriners ile farklı özlem ve arzuları simgeleyen ve bunları bir izdüşüm yüzeyi olarak kullanan Bektaşilik olmuştur. Bektaşilik her iki taraf nezdinde, hem katı ve köktenci İslâm'ın etkili bir karşıtı olarak görülüp hem de nihayetinde bu iki tarafın kendi kültürlerindeki koşullara denk düşen bir grup olarak karşılık bulurdu: Tıpkı Bektaşiliğin İslâm dünyasında şeriat ile uyumlu İslâm'a karşı bir imaj olarak inşa edilmiş olması gibi bilhassa Sebottendorf, kendisini Batı Avrupa'daki yerleşik dinlerden ayrı bir yere konumlandırmıştır. Sebottendorf, Avrupa'daki Hıristiyan kiliselerini temelden eleştirmiş ve Bektaşilik içerisinde alternatif bir dinî anlam aramıştır.[650] Shriners içinden dinî kurumlara yönelik kıyaslanabilir bir eleştiri olmamasına rağmen, onlar da kendilerine pay biçtikleri oryantal miras dolayısıyla kendilerini diğer Mason kurumlarından ayıran bir cemaat fikrini taşırlar.

Her iki durumda da Bektaşilik, ilgili kültürel aidiyetlerin düzenlenmesi hususunda kapsamlı bir şekilde uyarlanmıştır. Örneğin Mystic Shriners tarafından Bektaşilik, Mason yapılara uyarlanmıştır: Temelde Mystic Shriners, dünya görüşü, ritüel pratiği ve kurumsal yapısı itibariyle Mason olan bir tür yeni bir Büyük Loca oluşturmuştur. Masonluğun Sebottendorf'ta da bir önemi vardır, ancak onun anlattığı tarzdaki Masonluk okült bir Ortaçağ topluluğudur. Bu sebeple Sebottendorf, Bektaşiliği kendi okültist ve ulusalcı dünya görüşünün filtreleriyle alımlamıştır. Dolayısıyla bu kültür aktarımının esas kültüremi, kültürel çeviri ve uyum süreci içerisinde Sebottendorf ve Mystic Shriners vasıtasıyla değişiklik göstermiş ve nihayetinde Bektaşilik tarihi Bektaşilik ile fazla bir ortaklığı bulunmayan, her iki bağlam içerisinde son derece yeni biçimler almıştır. Zira Bektaşilerin bu iki gruba dönük ispat edilebilir fikir ve ayinlerinin somut etkisi, ki o da eğer varsa, sadece yüzeyseldir. Shriners ve Sebottendorf çoğunlukla herhangi bir terim ve motifi alıp kendi sembollerine ve kodlarına dönüştürmüş, bu da daha sonra dünya görüşlerinin bir parçası haline gelmiştir.

Bu öte yandan Shriners ve Sebottendorf'un Bektaşilerle ilişkileri bağlamında anlattıklarının ne kadar güvenilir olduğu sorusunu da gündeme getirir, zira konuya dair neredeyse sadece kendi yazılarına ulaşılabilir ve bunlar da nadiren tarafsız kaynaklarla karşılaştırılabilir. Sorunun Shriners ayağını cevaplamak nispeten kolaydır: Florence, Fleming, Worthington ve Mystic Shriners'ın ilk dönem üyeleri Bektaşilik hakkında sadece çok temel birtakım bilgilere sahipti. Ayrıca, temas halinde olduklarını iddia ettikleri bahsi ge-

650 Sebottendorf, *Der Talisman*, s. 10-12.

çen Bektaşilerin tamamı ve istisnasız Batı Avrupa veya Arap bölgelerinde yaşadıkları anlatılan Bektaşi-Shriners üyelerinin tamamı gerçekle ilgisi olmayan, icat edilmiş kimseler gibi görünür. Bu şahsiyetler hiçbir araştırma bulgusu ile bağdaştırılamaz. Shriners literatüründe adı geçen Bektaşilerden tek bir kişinin dahi Bektaşi olduğu başka kaynaklarca tespit edilemiyor. Ya Shriners, Bektaşi olmadığı açıkça görülen o zamanın meşhur veya tarihî şahsiyetlerine ya da başka kaynaklar tarafından doğrulanamayan, kimliği hiçbir koşulda ispat edilemeyen kimselere atıfta bulunmuştur. Dolayısıyla Shriners'ın Bektaşiliği bazı metinlerden, muhtemelen daha önce ismi zikredilen Mason dergilerinden öğrenmiş ve onu kendi teşkilatlarının kurulması doğrultusunda bir araç olarak kullanmış oldukları varsayılabilir. Aralarında kişisel ilişkilerin gelişmiş olduğu, yanlış beyan ve yetersiz bilgiler nedeniyle muhtemel görünmez.

Sebottendorf hususunda yürütülecek tahmin biraz daha karışıktır, zira o açıkça Bektaşi dervişlerinin inanç öğretileri ve ayinini bir dereceye kadar biliyordu, ancak Sebottendorf bu öğretileri okült temsillerle harmanlamıştır. Ayrıca araştırmaları esnasında hem bilinen hem de bilinmeyen Bektaşilere atıfta bulunmuştur. Sebottendorf'un yaptığı bir öz değerlendirme, sözlerinin en azından sorgulanması gerektiğini öne sürer: "Böyle şeylerde biraz karmaşık bir karaktere sahibim ve masallar anlatmayı da severim."[651] Nihayetinde, Bektaşilerin ikrar erkanına dair ayrıntılı tasvirleri de dahil olmak üzere tüm doğru ritüel temsiller, halihazırda o zamanın çağdaşı başka eserlerde de mevcuttu.[652] O zamanın diğer ezoterik aktörlerinin oryantal tarikatlar ve ustalarla sahte ilişkiler kurması, ki belki de en iyi bilinen örnek Helena Blavatsky'dir (1831-1891),[653] en azından Sebottendorf örneğine benzer bir hususu akıllara getirir. Sebottendorf iddialarını tekrar tekrar vurgulamış, hakikaten Bektaşi olduğunu sürekli yinelemiş, hatta bunu bir polis sorgusunda çekinmeden dile getirmiştir.[654] Ancak, Osmanlı olmayan birisinin nasip alıp Bektaşi olmuş olması büyük olasılıkla daha fazla iz bırakmış olmalıdır.

İki vaka da Masonluk ve Bektaşiliğin içiçe geçmesine ilişkin anlatıların toplumsal hareketler tarafından nasıl uyarlanabileceği ve bununla ilişkisinde nasıl toplumsal bir gerçeklik haline gelebileceğini gösterir: Zira 1920'lere ka-

651 Bayerische Politische Polizei, *Aussagen von Sebottendorf zum Prozess*, 5.12.1933 tarihli, Staatsarchiv München, StAnw 7716.

652 Özellikle John P. Brown'ın eserine, hatta eserin şu bölümlerine bkz. *The Dervishes*, s. 140-175. Bunun yanı sıra Brown, Sebottendorf'un yukarıda konu edinilmiş bir şahsiyet olan Johannes Awetaranian'ın otobiyografisini alımlamış olabileceği düşünülebilir. Sebottendorf, *Orientalische Magie*, s. 19.

653 Sedgwick, *Against the Modern World*, s. 43. Teosofinin kurucusu Helena Blavatsky, birkaç yıl boyunca "oryantal" üstadlarla iletişim halindeymiş gibi davranmış ve hatta onlar için bağış bile toplamıştır. Ancak bu tür ilişkilerin tümüyle kurmaca olduğu daha sonralarda ortaya çıkmıştır.

654 Heiber, *Akten der Partei-Kanzlei der NSDAP*, 1. cilt, s. 34-40.

dar ABD tarihindeki en büyük Mason ağlarından biri olmuş olan Mystic Shriners kendisini ABD'deki Bektaşiliğin devamı olarak görmüştür. Sebottendorf fazla sayıda insana erişememişti ancak Thule Cemiyeti'ndeki faaliyetleri, çok sayıda yayını ve kişisel bağlantıları sayesinde, oluşturduğu Bektaşilik versiyonu geniş bir izleyici kitlesine ulaşmıştır. Bektaşiliğin tüm kültürel tercüme ve biçim değişimlerine rağmen, her iki vaka da kültürel aktarımların ürünü olarak Batılı devletler ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki kültürel geçişlerin karşılıklı olduğunu, ancak Batılı devletlerin söylemsel ve kültürel hegemonyası nedeniyle karşılıklılığın asimetrik olduğunu açıkça ortaya koyar. Zira diğer yöne doğru, yani Batı'dan Osmanlı İmparatorluğu'na çok daha fazla kültüremler aktarılmış, tercüme edilmiş ve uyarlanmıştır.

Batılı *kültüremlerin* algılanım, alımlanım ve aktarımı

Batı Avrupa devletleri ve birçok krizden geçmekte olan Osmanlı İmparatorluğu arasında net bir şekilde görülebilen siyasi ve söylemsel güç ilişkileri nedeniyle, Batı kültürlerinin Osmanlı İmparatorluğu'na etkileri, Osmanlı'nın Batı'ya etkilerinden çok daha belirgin seviyelerdeydi. Shriners ve Sebottendorf örnekleri, güç politikası dahilindeki hiyerarşik kültürel ilişkilerin dahi karşılıklı olarak yürüyebileceğini göstermiştir, ancak genel bağlama bakıldığında, karşılıklılık hem nicel hem de nitel olarak asimetrik boyutlardaydı. Bununla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun "Batılılaşması" gibi normatif ve çok genelleştirilmiş kavramlar haklı olarak son zamanlarda yürütülen araştırmalarca sorgulanmıştır.[655] Zira bu tür kavramlar Batı Avrupa devletleri tarafından Osmanlı İmparatorluğu'na çoğunlukla pasif biçimde nüfuz ettiğini ve alımlayan kültür de kültürel varlıkları daha az aktif bir şekilde alımladığını betimler. Osmanlı İmparatorluğu'nda, Batı Avrupa kültürlerinden kültüremler alımlayan, onları kültürel olarak tercüme eden ve alımlama kültürlerine uyarlayan kesim çoğunlukla transkültürel bir eğitimden geçmiş elit sınıfıydı. Konu hakkında yürütülen araştırmalar halihazırda bu fenomenlerin bazılarını ele almıştır.[656]

---

655 Itzchak Weismann, *Taste of Modernity. Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Leiden vd., 2001, s. 2. Bu aynı zamanda kültürel aktarım araştırmasının genel tezine de tekabül eder. Michael Werner ve Bénédicte Zimmermann, "Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen", *Geschichte und Gesellschaft*, 28/4 (2002), s. 607-636, burada, s. 612 vd.

656 Konu hakkında bir seçki, Ekmeleddin İhsanoğlu, *Science, Technology and Learning in the Ottoman Empire. Western Influence, Local Institutions, and the Transfer of Knowledge*, Aldershot 2004; M. Şükrü Hanioğlu, "Blueprints for a Future Society. Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art", Elisabeth Özdalga (ed.), *Late Ottoman Society. The Intellectual Legacy*, Londra vd., 2005, s. 28-134; Murat Belge (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, İstanbul, 2001-

Öte yandan Bektaşiler de Batı kültürlerinin kültürem ve fikirleriyle ilgilenmiş, bu hususta bilhassa felsefi ve siyasi fikirlerin alımlanışı ön plana çıkmıştır. Entelektüel Bektaşiler Almanca, İngilizce ve Fransızca felsefi eserleri alımlamış ve bu eserlerin kavram ve terminolojilerini kendi inançları olan Bektaşiliği analitik bağlamda incelemek amaçlı kullanmışlardır. Kendi inanç sistemlerini Batı mistisizmi ve felsefesiyle karşılaştırmışlardır, ancak yine de "Şark ve Garb arasında temel bir fark" olduğuna inanıyorlardı. Ayrıca milliyetçilik 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında Batılı devletler çizgisinde Osmanlı İmparatorluğu'nda uygulanan modern bir olgu olarak Bektaşilere de ulaşmıştır. Günümüzde dahi Bektaşiliğin milliyetçi yorumları hem Arnavutluk'ta hem de Türkiye'de, yani Bektaşi ağlarının en yoğun olduğu bölgelerde önemli bir kimlik unsuru olarak devam eder. Zira 1900 civarında, "özünde" Arnavut veya Türk inancı olan Bektaşilik hakkında milliyetçilik bağlamında rekabetçi söylemler ortaya çıkmıştır.

Hem felsefi hem de siyasi-milliyetçi fikirlerin alımlanması, açık bir şekilde Bektaşilik ile ilişkilendirilmiştir: Bir yandan Batı felsefesinden gelen kavramlar Bektaşiliğin kendi inanç öğretilerini açıklamak için kullanılmış, öte yandan Batı Avrupa'dan gelen siyasi-milliyetçi fikirler ise Bektaşiliği "Arnavutlaştırma" veya "Türkleştirme" amacına uyarlanmıştır. Buna istinaden, aşağıda bahsedilecek olan husus, öncelikli olarak Bektaşilerin Batı'dan gelen fikirleri Bektaşilik bağlamında nasıl alımladığı ile ilgilidir. Yani aşağının konusu, Bektaşilerin Bektaşilik ile bağlantılandırılmayan Batı düşünce dünyalarından yapılan alımlamalar değildir. Böyle bir kültürel aktarım listesi çok daha kapsamlı olacak, ancak mevcut çalışmanın araştırma hedeflerine uymayacaktır. Zira alımlayışları içerik açısından Bektaşiliğe herhangi bir gönderme yapmamış olsaydı, farklı aktörlerin Bektaşilik bağlarını vurgulamak pek de mümkün olmayacaktı. Dolayısıyla bu bölüm, felsefi ve siyasal-milliyetçi fikirlerin alımlanışı ve uyarlanması örneğinde olduğu gibi, aktörlerin açık bir şekilde Bektaşiliğin inanç kültürüyle ilişkilendiği aktarımların ve bu aktarımların bu kimselere nasıl tesir ettiğinin izini sürer.

Bu alanda, Bektaşilik hakkında daha önce tartışılan Batılı anlatıları kapsayan üçüncü bir aktarım düzeyi mevcuttur. Yüzyılın başında Bektaşiliğin Batılı yazarlar tarafından nitelendirilmesi, Bektaşilere de ulaşmış ve onların kendileri hakkında oluşturdukları imajlarını önemli ölçüde etkilemiştir. Bir söylem aktarımı esnasında, benlik imajı ve kendilerini belirledikleri kimlik içerisine bir yabancılık tasarısı sirayet etmiştir. Aşağıda, aktarımın üç aşaması olan fel-

---

2009, bilhassa 1. ve 3. cilt; Melike N. Alpargin, *Istanbuls theatralische Wendezeit. Die Rezeption des westlichen Theaters im 19. und frühen 20. Jahrhundert des Osmanischen Reiches*, Münih, 2013; Yavuz Köse, *Westlicher Konsum am Bosporus. Warenhäuser, Nestlé & Co. im späten Osmanischen Reich (1855-1923)*; Evren K. Baydar, *Osmanlı'nın Avrupalı Müzisyenleri*, İstanbul, 2010.

sefe, milliyetçilik ve Bektaşiliğin kendi inanç kültürü üzerine yürütülen söylemler bağlamında Bektaşiler tarafından bu kültüremlerin algılanması, seçilmesi, tercüme edilmesi ve uyarlanması daha ayrıntılı olarak incelenecektir.

Mevzubahis kategoriler Bektaşilik tarihi için en önemli aktarım basamakları olsa da kültürel değişim süreçleri sadece bu kategorilere indirgenemez. Bu kategoriler dışında başka transfer biçimleri de bulunuyordu. Bir örnek vermek gerekirse müzik bilhassa 20. yüzyılın başlarında önemli bir aktarım alanıydı. Örneğin 20. yüzyılın başlarında Bektaşi olan ve tipik Bektaşi geleneğine pek çok şiir bırakan şair, politikacı ve müzisyen Samih Rifat (Yalnızgil, 1875-1932), klasik Bektaşi müziğine Batı Avrupa'nın hem beste hem de enstrüman tarzını tanıtmıştır.[657] Kardeşi Ali Rifat (Çağatay, 1869-1935) ile birlikte klasik Bektaşi şiirlerine kontrabas, keman ve flüt eşliğinde besteler yapmıştır.[658] Ali Rıfat ayrıca 1933 yılında İstanbul Konservatuarı için Pir Sultan Abdal gibi klasik şairlerle beraber Harabi, Hilmi Dedebaba, Rıza Tevfik ve kardeşi gibi o zamanın şairlerinin de içinde yer aldığı Bektaşi şiirleri ve bunlara karşılık gelen notalardan oluşan bir müzik antolojisi yayımlamıştır.[659] Bazı notaların ritimleri ve besteleri klasik Batı müziği etkisine işaret eder, ki bu da Bektaşilerin 1930'lardan önce klasik Batı müziğinden unsurların kendi müzik kültürlerine akmasına müsaade ettiklerini gösterir.[660]

Felsefe alımlayışı: Yönelinen taraf ve karşıt olarak Batı

Felsefenin Bektaşiler tarafından alımlanması 19. yüzyılın başları ve ortalarına dayanıyor olsa da, bu alımlayışın gerçekleştiğine dair kanıtların yoğunluğu ancak 20. yüzyılın başlarında artış göstermiştir.[661] Jön Türklerin iktida-

657 Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik. Ünlü Bektaşiler ve Bektaşi Fıkraları*, 6. cilt, Ankara, 2003, s. 96-98.

658 *A.g.y.*

659 Ali Rifat vd. (ed.), *Bektaşî Nefesleri I & II. Türk Musikisi Klasiklerinden Dördüncü Cilt*, İstanbul, 1933.

660 Gülçin Yahya Kaçar, "Bektaşi Nefeslerindeki Melodik ve Ritmik Özellikleri", *TKHBVD*, 55 (2010), s. 219-238, burada, s. 227.

661 Örneğin Batı Avrupa edebiyat salonları modeline dayalı bir kurum olarak 1820'lerde Beşiktaş'ta düzenli olarak toplanan Beşiktaş Cemiyyet-i İlmiyyesi'nde, hem Batı Avrupa'dan metinler hem de klasik İslâmi eserler tartışılmıştır. Beşiktaş Cemiyyet-i İlmiyyesi, Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı felsefesi ve bilim literatürünün ilk alımlayıcıları arasındadırlar. Ekmeleddin İhsanoğlu, "The Group of Scholars Known as Members of Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyyesi (Beşiktaş Learned Society)", Jean-Louis Bacqué-Grammont vd. (ed.), *CIÉPO. Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi VII. Sempozyumu Bildirileri, 7-11 Eylül 1986*, Ankara, 1994, s. 87-96; Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 2. baskı, Syracuse, 2000, s. 229 vd. Grup, 1826'da Bektaşiliğin kaldırılmasının ardından, önde gelen üyelerinin Bektaşi olduğu iddiasıyla dağılmış ve İstanbul'dan sürülmüştür. Ancak 19. yüzyıl Osmanlı vakanüvisleri ve tarihçileri bu kişilerin Bektaşilikle hiç-

rı ele geçirmesiyle beraber, Osmanlı basın sistemi temelden liberalleştirilmiş, böylece kısa bir süre içinde yeni dergi ve gazetelerin sayısında hızlı bir artış olmuştur.[662] Bu makalelerin çoğu aynı zamanda siyasi, dinî ve felsefi konuları da ele almış, yazarlar genellikle Batı Avrupa fikirlerini konu edinmiş ve bunları kamuoyunda tartışmıştır.[663] Rıza Tevfik ve Ahmed Rıfkı gibi aydın Bektaşiler, Batı felsefeleri ve din öğretileriyle yapılan bu fikrî tartışmalara katılarak Batı felsefelerini Bektaşilik ile ilişkilendirmişlerdir. Her iki yazar, özellikle de Rıza Tevfik, birçok bağlamda felsefe ile ilgili konulara da yoğun bir şekilde atıfta bulunmuştur; burada yalnız tasavvuf ve Bektaşiliğe açıkça atıfta bulunan yazılarla ilişkilenilecektir. Yazarların diğer başka bağlamlarda Bektaşiliğe bağlılıkları vurgulanamaz ve zorunlu olarak alımlama ile ilişkilendirilemezken, bu aşağıda sunulacaklarda durum farklıdır: Burada onlar Bektaşiliği Batılı, felsefi, dinî veya mistik fikirlerle ilişkilendirmiş, kıyaslamış veya Bektaşilikle çelişen unsurlar olarak konuşlandırmışlardır. Bu arka plan bilgisine istinaden iki entelektüel Bektaşi olan Rıza Tevfik ve Ahmed Rıfkı'nın felsefe alımlayışı incelenecektir.

Rıza Tevfik: Evrensel tasavvuf

Rıza Tevfik, son dönem Osmanlı aydınlarının en renkli ve çok yönlü isimlerinden biridir.[664] Tarihçi Syed Tanvir Wasti, Rıza Tevfik'in birçok yönünü şöyle özetlemiştir:

---

bir bağlarının olmadığını ve yalnızca kişisel entrikalar doğrultusunda sürgüne gönderildiklerini ileri sürmüşlerdir. Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, der. Dündar Günday, 6. cilt, İstanbul, 1984 (ilk baskı 1854-1876, 1892), 6. cilt, s. 269; Ahmed Lutfî, *Vakanüvis Ahmed Lutfi Efendi Tarihi*, der. Ahmed Hezarfen, 8. cilt, İstanbul, 1999 (ilk baskı 1873), 1. cilt, s. 167 vd. Üyelerinin devlet tarafından kısa bir süre içerisinde rehabilitasyonu ve sürgünün yasa dışı olduğunun anlaşılması, en azından bu argümanı destekler. Öte yandan, Beşiktaş Cemiyyet-i İlmiyyesi toplantılarına muhtemelen birkaç Bektaşi katılmıştır. Örneğin Mahmud Baba'nın torunu olan Mahmud Cevad Baba, dedesinin bu cemaatin mensubu olduğunu yazmıştır. Mahmud Cevad İbnüş-Şeyh Nafi, *Maarif-i Umumiyye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı*, İstanbul, 1912, s. 69, dn. 1. Ayrıca bkz. Kut/Eldem, *Rumelihisarı*, s. 46 vd., Işın, *Bektaşilik*, s. 136.

662 Christoph K. Neumann, "Buch- und Zeitungsdruck auf Türkisch, 18. bis 20. Jahrhundert. Book and Newspaper Printing in Turkish, 18th-20th Centuries", Eva Benz-Hanebutt vd. (ed.), *Middle Eastern Languages and the Print Revolution a Cross-Cultural Encounter*, Westhofen, 2002, s. 227-248, burada, s. 241.

663 Ayrıca bkz. Palmira J. Brummett, *Image and Imperialism in the Ottoman Revolutionary Press. 1908-1911*, Albany, 2000, s. 25-71.

664 Abdullah Uçman bilimsel çalışmalarının büyük bir kısmını ve bilhassa kaynak derlemelerini Rıza Tevfik şahsına ithaf etmiştir ve Thierry Zarcone tezinin bir bölümünde Rıza Tevfik'in felsefesini ve Mason ağlarını da ele almıştır. Bunun dışında Rıza Tevfik, Osmanlı araştırmalarında bugüne kadar nispeten göz ardı edilmiştir. Rıza Tevfik, *Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri*, der. Abdullah Uçman, Ankara, 1982; Rıza Tevfik, *Rıza Tevfik Hayatı, Edebi Şahsiyeti, Şiirleri*, der. Abdullah Uçman, Ankara, 1986; Uçman, *Rıza Tevfik'in Sanat ve Düşünce Dünyası*; Zarcone, *Mystiques, philosophes, et francs-maçons*, s. 329-448.

> Tıp doktoru, fiziksel olarak fit bir boksör ve güreşçi olmak, Farsça, Arapça ve Türkçenin yanı sıra İngilizce, Fransızca, İtalyanca, Arnavutça ve Ermeniceyi iyi derecede bilmek, Mason olmanın yanı sıra Bektaşi dervişi olmak ve feylesof (filozof) unvanını kazanmak oldukça renkli bir karakter yapısına işaret eder. Buna siyasi basireti ve halk şiirini canlandırma becerisi de eklendiğinde, bu birleşimden ortaya Osmanlı milletvekili, yazarı ve siyasetçisi, coşkun Rıza Tevfik Bölükbaşı çıkar.[665]

Kafkas bir anne ile Arnavut bir babanın çocuğu olan Rıza Tevfik, İstanbul'da Alliance Israélite Universelle okuluna gitmiştir. Daha sonra Osmanlı bürokrasisinin kendi kadrolarını yetiştirdiği Mekteb-i Mülkiyye-i Şahane'de ve devamında Mekteb-i Tıbbiyye-i Şahane'de eğitim görmüştür.[666] 1907 gibi erken bir tarihte muhalefetteki İttihad ve Terakki Cemiyeti'ne katılmış ve iktidara geldikten sonra Edirne milletvekili olarak Osmanlı Meclisi'ne girmiştir. 1912'de hükümet çizgisiyle çeşitli anlaşmazlıklar yaşamış olması nedeniyle partiden istifa etmiş ve zamanın en büyük siyasi muhalefeti olan Hürriyyet ve İtilaf Fırkası'na katılmıştır. Ancak Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı sırasında siyasetten çoğunlukla uzak durmuş ve felsefi yazılara ağırlık vermiştir. Rıza Tevfik, Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı'ndaki yenilgisinden sonra yeniden siyasi arenaya adım atmış ancak Sevr Antlaşması'nı imzalayanlardan biri olarak Kemalist hareketin gözünden düşmüştür.[667] Nihayetinde muhalif Mason-Bektaşi kimlikli Tarikat-ı Salahiyye'yi desteklemesi gerekçesiyle, Yüzellilikler listesine eklenmiş ve istenmeyen kişi ilan edilmiştir.[668] Bunu takiben 1940'lara kadar İstanbul'a dönmemiş ve 1949'da İstanbul'da vefat etmiştir.[669]

Bilinen tüm diğer yönleri arasından, kendine verdiği "Feylosof" lakabı belki de bugüne kadar bilinenlerin en iyisidir.[670] Rıza Tevfik, İstanbul Üniversitesi'nde felsefe ve estetik öğretmiş ilk üniversite hocalarından biri olduğundan Osmanlı veya Türk felsefesinin önemli öncülerinden olmuştur.[671] Bitirilmemiş ama yine de kapsamlı felsefi sözlüğü "Mufassal Kamus-ı Felsefe" ile Tevfik'in felsefe tarihi içerisinden Fransızca, İngilizce ve Almanca teknik te-

---

665 Syed Tanvir Wasti, "Feylesof Rıza", *MES*, 38/2 (2002), s. 83-100, burada, s. 83.

666 Uçman, *Rıza Tevfik'in Sanat ve Düşünce Dünyası*, s. 11 vd.

667 *A.g.y.*, s. 13-14.

668 Zarcone, *İslâm'da Sır*, s. 122.

669 Uçman, *Rıza Tevfik'in Sanat ve Düşünce Dünyası*, s. 15.

670 Ancak Ziya Gökalp, Celal Sakip mahlasıyla yazdığı bir makalesinde Rıza Tevfik'in lakabına aşağılayıcı yorumlarda da bulunmuştur. Celal Sakip, "Rıza Tevfik'in Felsefesi. Felsefe ve Mizah", *Genç Kalemler*, 15, 14.02.1912 tarihli, s. 60-71. Verdiği bilgiler adına bu hususta Dilek Sarmış'a teşekkür ederim.

671 Rıza Tevfik, *Darülfünun Felsefe Ders Notları*, der. Ali Utku, Erdoğan Erbay, Konya, 2009; Uçman, *Rıza Tevfik'in Sanat ve Düşünce Dünyası*, s. 14.

rimlerin Türkçeye çevrilmesinde merkezi bir rolü vardır.[672] Geniş bir felsefi ilgiye sahip olmasına rağmen kendisini öncelikli olarak sübjektivist ve metafizik akımların destekçisi olarak görmüştür.[673] Tevfik sadece Batı felsefesine atıfta bulunmamış, aynı zamanda İslâm geleneğinde de büyük bir felsefi potansiyel görmüştür.

Rıza Tevfik, tasavvufu İslâm dünyasının en büyük felsefi ürünü olarak kabul etmiş olduğundan, tasavvuf kendisi için her zaman önemli bir referans çerçevesi oluşturmuştur. Rıza Tevfik'e göre tasavvuf, kelimeden (kal) çok vaziyet (hal) alanına atfedilebilen[674] ve bu nedenle bir felsefeden daha fazlası olan bir tecrübe dini kültürü olmasına rağmen, bunun yanı sıra uzun ve zengin bir edebi ve felsefi geleneğe de sahip olmuştur.[675] Rıza Tevfik'in tasavvuf kavrayışı büyük ölçüde nonkonformist akımlarca şekillenmiştir. Bu kavrayış şeriat yasaları, dinî kurallar veya ritüel düzenlemelere uyulmasından neredeyse hiç bahsetmemiştir. Bilakis tasavvufun özellikle epistemolojik, antropolojik ve ontolojik kavramlar üzerinde yoğunlaşan "felsefi" boyutu olarak adlandırdığı hususla ilgilenmiştir.[676] Rıza Tevfik, tasavvufi geleneklerin büyük bir kısmı tarafından mezhepsel mensubiyetinin ötesinde bir şahıs olarak anılan İbn Arabi, Mevlana Celaleddin Rumi veya Bayazid Bistami (803-874) gibi klasik mutasavvıfların yanı sıra öncelikli olarak Melamî veya Bektaşilik ile ilişkilendirilen şahsiyetlere atıfta bulunmuştur.[677] Nasip alıp bizzat Bektaşi olmuş ve hayatı boyunca Bektaşiliğe bağlı kalmıştır.[678]

---

672 Rıza Tevfik, *Mufassal Kamus-ı Felsefe. Kamus-ı Umuminin Yalnız Istılaha-ı Felsefiyye Kısmını Şamildir*, İstanbul, 1914.

673 Uçman, *Rıza Tevfik'in Sanat ve Düşünce Dünyası*, s. 16-22.

674 Rıza Tevfik, "Tasavvuf Hakkında", *Muhibban*, 3/1 (1918), s. 3 vd., burada, s. 3.

675 Aynı yazardan, "Hikmet-i Sufiyye. İnsanın Ulüvv-i Şanı", *Peyam*, 29, 13.04.1914 tarihli, s. 1-3, burada, s. 1; aynı yazardan, *Tekke ve Halk Edebiyatı*, s. 119.

676 Aynı yazardan, *Hikmet-i Sufiyye. İnsanın Ulüvv-i Şanı*, s. 1; aynı yazardan, *Tekke ve Halk Edebiyatı*, s. 119.

677 Örneğin Kaygusuz Abdal veyahut Yunus Emre. Aynı yazardan, "Yunus Emre Hakkında Biraz Daha Tafsilat", *Büyük Duygu*, 1/10 (1913), s. 177-183; aynı yazardan, "Kaygusuz Sultan ve Fezmi Baba Hakkında", *Peyam*, 35, 21.05.1914 tarihli, s. 1-3. Burada Bektaşilerin ismi zikredilmiş yazarları kendi geleneklerinin bir parçası olarak anlamaları, nesnel yargıdan daha fazla önem taşır. Ayrıca bkz. Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik-Alevîlik*, 1. cilt, Ankara, 1998, s. 196-211, 283-290.

678 Kişisel beyanları, Bektaşi kıyafetleriyle çektirdiği fotoğrafları, Bektaşi geleneği kökenli şiirleri ve Bektaşi tekkelerinde rastlaştıkları şahıslar temelli kendisinin Bektaşi olduğu doğrulanır. Rıza Tevfik, genç yaşta, 1890'ların başında Çanakkale yakınlarındaki Bulayır'da bir Bektaşi tekkesini ziyaret etmiş ve bu deneyimiyle ilgili bir şiir kaleme almıştır. Öğrenimi esnasında Bektaşilerle tanışmış ve en geç 1910'ların başında bu inanç kültürüne olan ilgisi yoğunlaşmıştır. Aynı yazardan, *Serab-ı Ömrüm*, İstanbul, 1949, s. 266-268. Rıza Tevfik araştırmaları uzmanı Abdullah Uçman, Rıza Tevfik'in dinî yöneliminin iki ana nedenini ortaya koyar, İlki, alkolle ilişkili olanları dahil, kuralların üzerinde konumlanmak ve alkol içeren zevke dinî bir değer atfetmek ve nispeten tolerans sahibi bir yaşam tarzı sürmek isteyen bir nonkonformist tarzdır. İkincisi ve belki de daha önemlisi Tevfik, Bektaşi şiirini Türk-İslâm felsefesi ve şiir geleneğinin bir konser-

Rıza Tevfik 1910'ların ortalarında Bektaşilik başta olmak üzere tasavvufun zenginliğini ve kültürel mirasını toplumun geniş kesimlerine yaymak amaçlı bir dizi makale yayımlamıştır. Bu kültürün yalnızca tekkelerde gizlice yaşanıyor olması ve toplumun geniş kesimlerine sirayet etmeyişi, kendisini bu kültür varlığına ilişkin bilgileri yeniden canlandırmak ve yaymakla görevlendiren bir "antikacıya" dönüştürmüştür.[679] Bu minvalde ağırlıklı olarak Bektaşilerin klasik şiirini ele almış ve onların felsefi içeriklerini vurgulamıştır. Şiiri çıkış noktası olarak seçmek suretiyle Bektaşi tasavvufunun öğretisel inanç dünyasını betimlemiştir.

Frankofil bir aydın olan Rıza Tevfik, tasavvuf öğretilerini tanımlamak maksadıyla felsefe tarihinden Fransızca teknik terimlere başvurmuştur: tasavvuftaki eğitici şiirlere "*didactique*",[680] ahlâki talimatlara "*maxime*",[681] tasavvufta yeri olan mutlak varlığa "*l'être absolu*"[682] ve tenasuh "*métempsychose*"[683] isimlerini vermiştir. Felsefe dilinin Türkçeleştirilmesinin önem-

---

vatuvarı olarak görmüştür. Uçman, *Rıza Tevfik'in Sanat ve Düşünce Dünyası*, s. 57-61. Kendisi de nazım biçimi, üslup ve içerik bakımından Alici-tasavvufi unsurda eserler kadar Bektaşi şairlerin yazdıklarıyla da kıyaslanabilecek şiirler yazmıştır. Rıza Tevfik, *Serab-ı Ömrüm*, s. 264-293; Uçman, *Rıza Tevfik'in Sanat ve Düşünce Dünyası*, s. 55-78. 1910'ların başında Rıza Tevfik'in ikrar erkanı, büyük olasılıkla, o zamanların meşhur şairi Edib Harabi tarafından gerçekleştirilmiştir. Hatta Rıza Tevfik Bektaşi geleneğinde yazdığı bir şiirini Edib Harabi'ye atfetmiştir. Rıza Tevfik, *Serab-ı Ömrüm*, s. 290 vd. Ayrıca Vahit Lûftü Salçı, Refî Cevat Ulunay ve nihayetinde Ahmed Rıfkı gibi arkadaşları onun Bektaşiliğe yakınlığı hakkında bazı bilgiler sunar. Salçı, Rıza Tevfik ile gençken İstanbul'daki diğer tekkelerin yanı sıra muhtemelen düzenli olarak ziyaret ettiği Çamlıca tepesindeki tekkede karşılaştığını anlatır (Salçı, *Papa Yero Raif*, s. 254); Ulunay, Rumeli'de birlikte seyahat ederlerken gittikleri bir Bektaşi tekkesinden bahseder (Ulunay, Refî Cevat, *Rıza Tevfik. Şiirleri ve Mektupları*, İstanbul, 1943, s. 26 vd., 60); Ahmed Rıfkı ise Rıza Tevfik'in adına "Baba" ekini ekleyerek kendisini Bektaşilik hiyerarşisinde Bektaşi Baba konumuna yükseltmiştir. Ahmed Rıfkı (ed.), *Bektaşi Nefesler*, İstanbul, 1921, s. 8, 22, 82-85. ("Baba" eki ille de bir Bektaşi unvanı belirtmek zorunda değildir, ancak Rıza Tevfik anılarında kendisinden "Rıza Tevfik Baba" olarak bahseden bir arkadaşından alıntı yapmıştır. Rıza Tevfik, *Serab-ı Ömrüm*, s. 265. Bedri Noyan ve Abdullah Uçman da Rıza Tevfik'in Baba olduğunu teyit eder. Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik Ünlü Bektaşiler*, 6. cilt, s. 86-91; Uçman, *Rıza Tevfik'in Sanat ve Düşünce Dünyası*, s. 58-60). Sevr Antlaşması'nın imzacısı olarak, antlaşma sonrası Türkiye'den kaçtıktan sonra bir süre Kahire'deki bir Bektaşi tekkesinde kalmıştır. Bu zamanlardan, tekkenin başındaki Ahmed Sırrı Baba ile Bektaşi kıyafeteri içerisinde olduğu bir resmi bulunur. Rıza Tevfik, *Biraz da Ben Konuşayım*, der. Abdullah Uçman, 2. baskı, İstanbul, 2008, s. 444. 1940'larda, ölümünden kısa bir süre önce, oryantalist Ernest Ramsaur'a, hâlâ kendisinden açıkça Bektaşi olarak bahsettiği bir mektup göndermiştir. Ramsaur, *The Young Turks*, s. 113, dn. 48.

679 Rıza Tevfik, "Edebiyat-ı Sufiyye. Nefesler", *Peyam*, 28, 10.04.1914 tarihli, s. 1-3, burada, s. 1; aynı yazardan, *Tekke ve Halk Edebiyatı*, s. 108.

680 Aynı yazardan, *Nefesler*, s. 1; aynı yazardan, *Tekke ve Halk Edebiyatı*, s. 111.

681 Aynı yazardan, "Folklore", *Peyam*, 20, 05.03.1914 tarihli, s. 1-3, burada, s. 2; aynı yazardan, *Tekke ve Halk Edebiyatı*, s. 60.

682 Aynı yazardan, "Edebiyat-ı Sufiyye. Devriyyeler", *Peyam*, 25, 23.03.1914 tarihli, s. 1 vd., burada, s. 1; aynı yazardan, *Tekke ve Halk Edebiyatı*, s. 86.

683 Aynı yazardan, *Devriyyeler*, s. 2.

li bir aracısı olarak, yalnızca Batı Avrupa'nın kavram ve tasarılarını Türkçeye aktarmakla kalmamış, aynı zamanda (öncelikli olarak) Fransızca terimler kullanmak suretiyle tasavvuf kavramlarını da açıklamıştır. Ancak Tevfik bu terimlere yalnızca kavramsal karşılıklar bulmakla yetinmemiş, Avrupa felsefe ve din tarihinden gelen felsefi kavram ve akımları tasavvuf fikirleriyle mukayese etmiştir: tasavvufun merkezinde yer alan kendini ve Tanrı'yı bilmenin bilgisini "*gnosis*",[684] çileci bir hayat süren Kalenderi dervişlerinin yaşam tarzlarını da "*quiétisme*"[685] ile kıyaslamıştır. Rıza Tevfik, bunların birbirlerinin yalnızca kavramsal karşılıkları olmadığını, aynı zamanda felsefi ve dinî bağlamdaki eşdeğerleri olduğunu göstermiştir.

Batı ve Orta Avrupa felsefeleri ve dinî öğretileri kadar tasavvuf kültürleri konusunda da bilgi sahibi olan Rıza Tevfik, farklı kökenlerden gelen felsefi ve dinî örtüşme ve karşılıkların peşinde olmuştur. Bu minvalde çoğu Batı Avrupa'da kavramsallaştırılmış olan tasavvufa dair farklı akımlar bulmuş, bazen idealizme, bazen de spiritüalizme veya mistisizme atıfta bulunmuştur.[686] Rıza Tevfik, çoğu zaman tasavvufun Batı sübjektivist felsefesinde bir karşılığını görmüştür: "Felsefe-i Sufiyye tabii olarak Subjéctivisme rengindedir."[687] Bu ifadesiyle Rıza Tevfik tamamen özneden ve insandan, öznenin her şeyin bilgisine kendi kendisi kaynaklı eriştiğini varsaydığı bir fikirden yola çıkan bir felsefeyi anlamıştır. Rıza Tevfik'e göre Bektaşi geleneğinin en önemli şairlerinden biri ve Kahire'deki Bektaşi tekkesine adı verilmiş olan Kaygusuz Abdal, bu felsefeyi mükemmel bir düzeye çıkarmıştır:

> Layıkıyla anladım ki Kaygusuz, malumatlı ve kamil bir ademdir. Ciddi bir feylesofdur. Hatta 'ruhiyyun-spritüalizm' mesleğini, müstaid olduğu dereceye getirmiştir. [...] Sübjektivizmin bu mertebeden ilerisi olamaz.[688]

Kaygusuz Abdal şiiri bilhassa ihtilaflı olarak kabul edilir, zira kendisi sıklıkla Tanrı'ya meydan okur.[689] Bektaşiler ve diğer nonkonformist mutasavvıflar Kaygusuz'un Tanrı'ya yaptığı işvebazlığı, onun Tanrı'ya olan yakınlığı ile temellendirmişlerdir: Kaygusuz, Tanrı'yı kendi içinde tanımış, tam da bu sebeple onunla "sıradan" inanç sahibi kimselerin yapmaya cesaret edemedi-

684 Marifete eren kimseleri tarifen kullanılan "arif" sıfatını Rıza Tevfik "*les gnostiques*" (gnostikler) kelimesiyle eş anlamlı kullanmıştır. Aynı yazardan, *Yunus Emre*, s. 178; aynı yazardan, *Tekke ve Halk Edebiyatı*, s. 37.

685 Aynı yazardan, "Türkçede Şiirler. Âşıkane ve Kalenderane", *Peyam*, 26, 03.04.1914 tarihli, s. 1-3, burada, s. 1; aynı yazardan, *Tekke ve Halk Edebiyatı*, s. 98.

686 Aynı yazardan, "Âşık Tarzı Hakkında Bir Musahabe", *Rübab*, 3/103, 19.02.1914 tarihli, s. 34-39, burada, s. 35.

687 Aynı yazardan, *Yunus Emre*, s. 182.

688 Aynı yazardan, *Kaygusuz Sultan*, s. 2.

689 Aynı yazardan, "Usul-ı Tahik [aynen böyle!]", *Peyam*, 31, 23.04.1914 tarihli, s. 1-3, burada, s. 2 vd.; aynı yazardan, *Kaygusuz Sultan*, s. 1-3.

ği bir şekilde konuşabilmiştir.[690] Bunun ontolojik temeli, tasavvufi İslâm'ın bugüne kadarki en önemli varlık öğretisi olan ve çoğunlukla "varlığın birliği" olarak tercüme edilen vahdet-i vücud anlayışıdır. Bu tasarı, dünyadaki her şeyin ilahi niteliklerin bir tezahürü olduğu ve dolayısıyla her şeyin Tanrı'nın bir parçası olduğu görüşüdür. En yüksek ilahi tezahür insandır, ki bu görüş doğrultusunda öznel benlik bilgisi Tanrı bilgisi ile el ele gider.[691] Rıza Tevfik burada yalnızca öznelciliğin en yüksek biçimini değil, aynı zamanda vahdet-i vücud ontolojisinde panteizmin bir versiyonunu görmüştür. Sonuç olarak vahdet-i vücudu Spinoza'ya atıfta bulunmak suretiyle açıkladığı panteizm ile tercüme etmiş ve her iki terimi de eşanlamlı kullanmıştır. Böylece vahdet-i vücud bahsine Latin alfabesiyle panteizm kelimesini eklemiş veya her iki kavram arasında "vahdet-i vücud, yani panteizm" gibi formülasyonlarla bir benzeşi kurmuştur.[692]

Bu tür benzetmeler, bir yandan perennialist bir düşünce tarzına işaret eder: Rıza Tevfik'in çalışmasında, "hakiki" öğretilerin farklı bağlam ve kültürlerde farklı şekilde yansıtıldığı inancı çoğunlukla aşikârdır. Rıza Tevfik temelde, vahdet-i vücud inancını tutarlı bir şekilde farklı kültürlere genişletmiş ve çoklukta birlik arayışında olmuştur. Hatta Ortaçağ'ın sonları veya erken modern dönem tasavvuf öğretileri ile kendi zamanının yeni bilimsel bulguları arasındaki örtüşmelere bile atıfta bulunmuştur: Rıza Tevfik, Albert Einstein'ın (1879-1955) görelilik teorisindeki zaman anlayışını tasavvuf içerisinde var olan "an-ı daim" isimli zaman anlayışıyla karşılaştırmıştır.[693] An-ı daim, tasavvufta vahdet-i vücuddaki ontolojik birlik kavramının zamana taşındığı bir zaman kavrayışıdır. Bu bağlamda Tanrı kendini zaman çizgisinde kesintisiz olarak gösterir. Tüm zaman bu birlikten bir an, sabit bir an olarak ortaya çıkar ve böylece insanların algıladığı geçmiş, şimdi ve gelecek zaman kavramları bulanıklaşır.[694] Burada Rıza Tevfik, Einstein'ın fizik kuramındakine benzer şekilde zamanın görelileştirilmesini görmüştür.[695] İnsanın tabiattaki yeri üzerinde tahayyül ettiği bir şiirinde, Kaygusuz Abdal'ın şiirlerinde Darwin'in evrim teorisinin unsurlarını bulmayı arzulamıştır.[696] Rıza Tevfik,

690 Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, 1. cilt, s. 283-290; 4. cilt, s. 216-221.

691 Ibn Arabi'nın ontoloji tasarısı hakkında kapsamlı bir incelemesi için bkz. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany, 1989, s. bilhassa 77-144. Ayrıca bu eserin 62-65 sayfalarına bakınız.

692 Rıza Tevfik, *Yunus Emre*, s. 179; aynı yazardan, *İnsanın Ulüvv-i Şanı*, s. 1-3; aynı yazardan, "Katarat-ı Efkâr", *Peyam-ı Sabah*, 1222, 28.04.1922 tarihli, s. 1 vd.

693 Aynı yazardan, "Katarat-ı Efkâr", s. 1 vd.; aynı yazardan, *Tekke ve Halk Edebiyatı*, s. 268-273.

694 Süleyman Uludağ, "An-ı Daim", *DİA*, 3 (1991), s. 101.

695 Rıza Tevfik, "Katarat-ı Efkâr", s. 1 vd.

696 Aynı yazardan, "Ehemmiyetsiz Bir Hatayı Tashih Vesilesiyle", *Peyam*, 34, 14.05.1914 tarihli, s. 1-4, burada, s. 2; aynı yazardan, *Tekke ve Halk Edebiyatı*, s. 166, dn. 4.

Kaygusuz Abdal'ın bu şiirini, Thomas H. Huxley'in (1825-1895) Darwin'in evrim teorisini savunmak üzere yazdığı ve 1863'te yayımlanan *İnsanın Doğadaki Yerine İlişkin Kanıtlar* (*Evidence as to Man's Place in Nature*) eserinin bir mukabili olarak algılamıştır: "Kaygusuz Sultan, asırlarca evvel, aynı meseleyi düşünüyormuş!"[697]

Birbirlerinden bağımsız olarak meydana gelen bu paralelliklere ek olarak Rıza Tevfik kültürler ve değişim süreçleri arasındaki karşılıklı etkilerin de altını çizmiştir, ki bu, sunulan benzerlikleri de açıklar. Örneğin Rıza Tevfik'e göre Bektaşilik üzerinde önemli bir etkisi olan Hurufiler harf mistisizmi ve Yahudi-Kabalistik akımlardan bir hayli etkilenmiştir.[698] İki dilli bir monografide (Osmanlı-Türkçe ve Fransızca) Hurufilikteki Kabalistik etkilerin kaleme alındığı ve aynı zamanda "Yahudilerin batıni fırkaları[nı]"[699] yazdığı *Zohar* gibi önemli eserler, Hurufiliğin kurucusu Fazlullah Asterabadi ve müritleri tarafından alımlandığını gösterir.[700] Bununla beraber Kabala, neo-Platonizm ve harfleri benzer bir şekilde ontolojik temel olarak açıklayan Pisagor'un öğretilerinden beslenmiştir.[701]

Böylelikle örtüşmenin üçüncü temeli olan, Antik Yunan felsefesiyle fikirler tarihinin ortak mirası üzerine de söz edildiğini görürüz. Pisagor'un harf ontolojisine ek olarak Rıza Tevfik'e göre Empedokles'in ahlâkı da "Türk eşar-ı Sufiyyanesine aynen geçmiştir".[702] Ama genel bağlamda tasavvufu, özel bağlamdaysa vahdet-i vücud ontolojisini önemli ölçüde etkileyen, bilhassa Platon ve Yeni-Platoncu Plotinus felsefeleriydi. Rıza Tevfik'e göre Plotinos'un düşünce ve algılar dünyasının "dışarıya aktığı" (Latince *emanatio*'dan akış ya da ondan dışarıya doğru akış anlamına gelen) ve dolayısıyla teklikten çokluğun ortaya çıktığı emanasyon öğretisi, devriyye şiirlerinde bulunabilir.[703] Devriyye, tasavvuf anlayışına göre bilhassa Bektaşilik ile birlikte uluhiyet düşüncesini içkin âlemde uzun kıtalarda konu edinen lirik yaratılış hikâyeleridir.[704] Rıza Tevfik, Tanrı'nın dünyadaki tecellisi tasvi-

---

697 Aynı yazardan, *Ehemmiyetsiz Bir Hatayı*, s. 2.

698 Hurufiliğin Bektaşilik üzerindeki etkileri için bkz. Aynı yazardan, *Hurufiyye*, s. 270, dn. 2. Bu eserde zamanın Bektaşilerinin çoğunlukla Hurufi olduğu geçer. Rıza Tevfik eserin yayımlanmasından birkaç yıl sonra, iki kurumu net bir şekilde ayırmış, ancak yine de birbirlerine dönük karşılıklı etkilerin altını çizmek suretiyle bunu Osmanlı dergilerinde belirli bir perspektife oturtmuştur. Aynı yazardan, "Arşi ve Gaybi", *Peyam*, 36, 28.05.1914 tarihli, s. 1-3, burada, s. 1; aynı yazardan, *Tekke ve Halk Edebiyatı*, s. 193.

699 Aynı yazardan, *Arşi ve Gaybi*, s. 1.

700 *A.g.y.*, s. 1-3.

701 *A.g.y.*, s. 3.

702 Aynı yazardan, "Kümmeliyet-i Beşeriye Tasavvurunda Şark ile Garbın Farkı", *Edebiyyat-ı Umumiyye Mecmuası*, 1/21 (1917), s. 353-356, burada, s. 353, not.1.

703 Aynı yazardan, *Devriyyeler*, s. 1 vd.

704 Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik Tasavvuf*, 2. cilt, s. 231-234.

rini Yeni-Platoncu anlayışa göre "emanasyon"a bağlamıştır.[705] 18. yüzyıldan Haşim Baba gibi Bektaşi şairleri ve Mevlana gibi diğer mutasavvıflar, Plotinus'un öğretilerini "tamamen" şiirlerine tercüme etmişlerdir.[706] Nihayetinde Rıza Tevfik, Yunus Emre gibi Yeni-Platonculuk ile özdeşleştirmiş, Yunus Emre'nin "tecelliyat-ı fikriyye ve maneviyede" tam bir Yeni-Platoncu olduğu kanısına varmıştır.[707]

Devriyyenin içeriğinin diğer kültürlerde muadilleri ve Antikçağ'da öncülleri olmasına rağmen, Rıza Tevfik'e göre şiirin kendisi Avrupa kültürlerinde mevcut değildir. Aynısı Kaygusuz Abdal'ın hiciv şiirleri için de geçerlidir, bu şiirler "yegâne"dir ve Rıza Tevfik'in bildiği kültürel alanlardan gelen bir muadili yoktur.[708] Rıza Tevfik, benzetmelere ve eş koşmalara rağmen aralarındaki bazı farklılıkları da vurgulamıştır. Örneğin kendi antropoloji düşüncesi içerisinde insanın tasavvufi mükemmelliği, insan-ı kâmil fikrini detaylandırmıştır. Bu fikri Fransızca çevirisi olan "*l'homme parfait*" terimiyle tanımlamak suretiyle burada da "Avrupalı" bir eşdeğer aramış, ancak farklı antropolojilere dayanarak "Şark ve Garb" arasındaki önemli farklılıkları göstermiştir.[709] Bunu yaparken, Friedrich Nietzsche'den (1844-1900) hareketle, insanın bir tür mükemmelliğini hedefleyen üst-insan (*übermensch*) kavramından yararlanmıştır. Bu düşüncenin söylediği, bu ideal insanın hiçbir ahlâki kurala tabi olmadığı, bu nedenle, nasıl insanlar maymunlardan üstünlerse, bu üst-insanın da kendisini aristokrat bir kibirle, sıradan insanlardan üstün gördüğüdür. Nietzsche'nin *übermensch*'i tek bir kişinin kaleminden çıksa bile, Nietzsche, Avrupa uluslarının genel olarak halinden memnun olmaları durumunu, hakiki ve samimi bir şekilde nasıl tasvir edeceğini kavramıştır.[710] Böylece tasavvuftaki insan-ı kâmil ile Nietzsche'nin üst-insanı karşılaştırması Garb ile Şark arasındaki temel zihniyet farklılığına kadar genişletilebilir.[711] Nietzsche'nin *übermensch*'inden Avrupalıların "üstünlük duygusu" ve Avrupalıların "işgal etme öfkesi" ortaya çıkar; Rıza Tevfik'e göre Afrika'daki "em-

---

705 Rıza Tevfik, *Yunus Emre*, s. 182.

706 Aynı şekilde Rıza Tevfik, Empedokles'in kozmolojisinin neo-Platoncu emanasyon öğretisi üzerindeki etkilerini de vurgulamıştır. Bununla ilişkisinde "devriyye" kelimesiyle Fransızca "*devenir*" (oluş, bir hale gelmek) fiili arasındaki anlam benzerliklerinin altını çizmiştir, ancak "devriye", Arapça "devr" (zaman dilimi, dönüş) kökünden gelir. Aynı yazardan, *Devriyyeler*, s. 1 vd.; aynı yazardan, *Tekke ve Halk Edebiyatı*, s. 84-94.

707 Aynı yazardan, *Yunus Emre*, s. 183. Benzer şekilde Darülfünun'da yayımlanan bir felsefe ders notunda Rıza Tevfik, İskoç matematikçi ve şair John Arbuthnot'un (1667-1735) ve mutasavvıf şair Nakşi-i Akkirmani'nin (ö. 1655) şiirlerini karşılaştırmış ve her ikisinde de erken dönem bir Platoncu diyalog olan Alkibiades etkilerini saptamıştır. Aynı yazardan, *Ders Notları*, s. 125-138.

708 Aynı yazardan, *Kaygusuz Sultan*, s. 3.

709 Aynı yazardan, *İnsanın Ulüvv-i Şanı*, s. 1.

710 Aynı yazardan, "Kümmeliyet-i Beşeriye", s. 356.

711 *A.g.y.*, s. 355.

peryalist" yaklaşımlara bir göz atmak bu izlenimi doğrulamak için yeterlidir.[712] Tasavvuftaki insan-ı kâmil terimi ise temelde farklılık gösterir:

> Evvela bizim şarkda insan-ı kamil ancak bir tane olabilir. Bütün bir millet yahut bütün Avrupa olamaz. Ondan sonra insan-ı kamilin başlıca sıfatı hakka tecavüz değil, hayır işlemek ve halkı hakka davet etmekdir. Gurur değil, mahviyyet-i külliyyedir. [...] bu akidede dahi Avrupa mizacı ile hakiki şark mizacı arasındaki fark-ı azim aynen görüyoruz.[713]

Avrupalı ideal insan imajı kuvvet, halinden memnunluk ve güç için çabalarken, Şark'taki tasavvuf antropolojisi alçakgönüllü, vefakâr ve yardımsever bir insanı hedefler.

Rıza Tevfik, Şark sahasını İslâm dünyası ile sınırlandırmamıştır. Şark tasavvuru içerisine sempati duyduğu Budist ve Hindu fikirlerine sahip Hindistan'ı da dahil etmiştir. Hindu Upanişad'lardan alıntılar yapmış, "kutsal kitap Veda'ları" "insanların en değerli mirası" arasında saymış ve onları tasavvuf öğretileriyle karşılaştırmıştır.[714] Örneğin Upanişad'ın "Candogya" koleksiyonundan, oğluna, tasavvufa benzer şekilde, bir mürşide tabi olmanın önemini anlatan Hindu bilgesi Uddalaka Aruni'nin hikâyesini almıştır.[715] Rıza Tevfik'e göre Hinduizm ve tasavvuf arasında inanç öğretileri bağlamında da bazı benzerlikler bulunuyordu. Uddalaka Aruni adlı kişinin sözlerini, bazen Bektaşi bazen de Melami olarak tanıttığı,[716] Türkçe yazan bir 17. yüzyıl şairi Gaybi Baba'nın ve klasik mutasavvıf Bayazid Bistami'nin öğretileriyle karşılaştırmıştır. Rıza Tevfik, okuyucularından bu üç âlimi karşılaştırmalarını istemiştir:

> Türk şair-i Sufisinin bu sözlerini [...] hakim-i Hindi Uddalaka'dan sözlerle kıyas eder etmez anlayacaksınız ki, ikisi de aynen birdir. [...] O vakit Bayezid-i Bistami gibi mahiyetinin ülüvv-i şanını takdiren "Subhani ma azami şani" di-

712 Aynı yazardan, "Kümmeliyet-i Beşeriye Tasavvurunda Şark ile Garbın Farkı. Geçen Nüshadan Mabad", *Edebiyyat-ı Umumiyye Mecmuası*, 1/23 (1917), s. 385-389, burada, s. 388; aynı yazardan, "Kümmeliyet-i Beşeriye", s. 356.

713 Aynı yazardan, "Kümmeliyet-i Beşeriye Mabad", s. 389.

714 Rıza Tevfik, "Bir Katre Daha", *Peyam-ı Sabah*, 9/33, 05.05.1922 tarihli, s. 2. Orijinali: "Kütüp-i mukaddesesi olan Veda'lar, insanların en kıymetlı mahfuzatlarındandır."

715 *A.g.y.*

716 Rıza Tevfik daha sonraki dönem yayınlarında Gaybi Baba'dan Bektaşi ve Hurufî olarak bahseder. Rıza Tevfik, *Arşi ve Gaybi*, s. 1-3. Bu da bir Sünni âlimi Hüseyin Vassâf'ın, Rıza Tevfik'e sert bir şekilde saldırmasına yol açmıştır. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, der. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, 5 cilt, İstanbul, 2015, 2. cilt, s. 494. Daha sonraki yazılarında Rıza Tevfik, (görülebildiği kadarıyla) Gaybi Baba'nın yorum yapmaksızın Melami olduğunu söylemiştir. Rıza Tevfik, "Keşfü'l-Gıta", *Peyam-ı Sabah*, 9/33, 12.05.1922 tarihli, s. 2. Böylesi, mevcut araştırma sahasında yapılan diğer çalışmalarla örtüşür. Bilal Kemikli, "Sunullah Gaybi", *DİA*, 37 (2009), s. 532 vd.

ye kendini sena edebilir ve hakim-i Hindi Uddalaka dahi ona "tat tvam asi!", yani "Sen O'sun" demekte tereddüt etmez. İşte Tasavvufun çekirdeği bu![717]

Bu alıntıyla Rıza Tevfik, tasavvufta olduğu gibi Hinduizmde de Tanrı ile bir olan "insan-ı kâmil"e atıfta bulunmuş ve böylece Avrupa'ya karşı cepheyi İslâm dışı bölgeleri de kapsayacak şekilde genişletmiştir. Rıza Tevfik, Avrupalı felsefi geleneklere olan tüm hayranlığına ve bu kültürler temelli türetilen kavram ve terimleri kişinin "kendi" kültürünü açıklamak için kullanılması gerektiği kanısına rağmen, esas olarak Avrupa'nın yayılmacı ve sömürgeci siyasi durumu ve algısından kaynaklanan farklılıklar ve çelişkiler üzerinde durmuştur. Avrupa, hem yönelinen bir yer, rol model ve hem de sınırın tayin edildiği bir kontrasttı.[718] Bu bağlamda Rıza Tevfik, bahsedilenler Osmanlı aydınlarının büyük bir bölümü için geçerli olduğundan, hiçbir şekilde istisna bir şahsiyet olmamıştır.[719] Öte yandan kendisi, konuyu tasavvufla ilişkilendiren az sayıdaki kişiden birisidir. Arkadaşlarından Ahmed Rıfkı da benzer bir yolda yürümüş, hatta bir adım daha ileri gitmiştir.

Ahmed Rıfkı: Tüm felsefenin kökeni olarak Şark

Ahmed Rıfkı da Rıza Tevfik gibi çok yönlü ve renkli bir kimseydi: İstanbul Mekteb-i Tıbbiyye-i Şahane'de öğrenciyken II. Abdülhamid döneminde muhalif gruplara katıldığı için hapse girmek durumunda kalmıştır. Jön Türkler iktidara geldikten sonraysa yeni kurulan Osmanlı Sosyalist Fırkası'na üye olmuş ve Jön Türk hükümetini çeşitli şekillerde eleştirmiştir. Ayrıca bir Mason-Bektaşi oluşumu olan Tarikat-ı Salahiyye'de politik faaliyetler yürüten bir kimse olarak Atatürk'e ve milliyetçi-cumhuriyetçi harekete bir hayli tenkit etmiş ve Rıza Tevfik gibi Yüzellilikler olarak bilinen gruba dahil edilip devlet düşmanı ilan edilmiş, bu sebepten ötürü Yunanistan'da sürgün hayatı yaşamıştır.[720]

717 *Rıza Tevfik, Keşfü'l-Gıta*, s. 2.

718 Erik Jan Zürcher, "The Turkish Perception of Europe. Example and Enemy", Wintle, Michael (ed.), *Imagining Europe. Europe and European Civilisation as Seen from its Margins and by the Rest of the World, in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Brüksel, 2008, s. 93-104.

719 Bu bağlamda Bektaşi olmayan bir başka isim de yazar ve bürokrat Mehmed Ali'dir (Ayni, 1868-1945). Önemli eserlerinden birisi için bkz. Mehmed Ali Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, 1925.

720 Ahmed Rıfkı hakkında bugüne kadarki tek ayrıntılı çalışmayı iki bölümden oluşan ayrıntılı bir makaleyle Hayriye Topçuoğlu sunmuştur. Makalenin birinci bölümünde Ahmed Rıfkı'nın biyografisi ve siyasi dünya görüşü ele alınır, Hayriye Topçuoğlu, "Bektaşî Ahmet Rıfkı. Hayatı ve Eserleri I", *TKHBVD*, 19 (2001), s. 87-142, URL:http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/view/441/432 (28.01.2017 tarihli). İkinci bölümdeyse Ahmed Rıfkı'nın dinî ve felsefi fikir dünyası ele alınır. Aynı yazardan, "Bektaşi Ahmet Rıfkı. Hayatı ve Eserleri II", *TKHBVD*, 20 (2001), s. 135-220. Topçuoğlu, betimleyici anlatımların ötesine pek geçemese de, Ahmed Rıfkı'nın makalelerinin çoğu, araştırma temelinin kapsamlı oluşu dolayısıyla bu çalışma nezdinde çeşitli gazete ve dergilerde bulunmuştur.

Ahmed Rıfkı bilhassa 1910'lar ve 1920'lerin başında, felsefe, şiir ve dinin yanı sıra siyasi olayları ve ideolojileri ele alan çeşitli makale ve yayınları olan çok yönlü yazar olarak dikkatleri üzerine çekmiştir. Yayınlarının çoğu, 20. yüzyılın başlarında önemli bir entelektüel savunucusu olacağı Bektaşilikle ilgiliydi. Ahmed Rıfkı, ulemanın düşmanlığına karşı Bektaşiliği savunduğu ve Çelebi ailesine karşı Dedebaba'yı güçlendirdiği üç ciltlik *Bektaşi Sırrı* adlı eserinin yanı sıra *Bektaşi Nefesler* adlı bir şiir antolojisi de yayımlamıştır.[721] Antolojide klasik Bektaşi şiirleri ile Rıza Tevfik, Harabi Baba ve kendisinin yazdığı kendi zamanlarının şiirlerini bir araya getirmiştir.[722] Ayrıca *Eşref* ve *Zeka* dergilerinde hakka yürümüş Bektaşi Babaları ardından anma yazıları kaleme almıştır.[723] Nasip alıp Bektaşi oluşu konusunda farklı açıklamalar bulunur;[724] bunlardan bağımsız olarak Ahmed Rıfkı, yazılarıyla Bektaşiliğin kamuoyundaki en etkili temsilcilerinden veya destekçilerinden birisiydi.

Ahmed Rıfkı'nın felsefi fikirleri uyarlayışı, Rıza Tevfik'inkine benzer bir yönde ilerlemiştir. O da Batı Avrupa'nın felsefi ve dinî geleneğinden kapsamlı fikirler almış, ancak yine de "Şark ile Garb" arasında aşılmaz bir uçurum olduğunu belirtmiştir.[725] Garb'a karşı ortak bir oryantal-felsefi bir çatışma çizgisi inşa etmek amaçlı Uzakdoğu geleneklerine Rıza Tevfik'e kıyasla daha fazla atıfta bulunmuştur. Ahmed Rıfkı'nın felsefe ve din üzerine olan yazıları, felsefe öğretilerinin zaman içinde geliştiği ve doruğa ulaştığı teleolojik bir tarih anlayışını takip eder. Teleolojik tarih görüşüyle birleşen bu pozisyon, tüm felsefeleri tek bir kaynaktan yorumlayan, dedüktif bir düşünceye işaret eder. Yani, Ahmed Rıfkı'ya göre felsefe tek bir kaynaktan başlamış ve zamanla farklı kültürlerde farklı akımlara dönüşmüştür. Bu felsefeler görünüş itibariyle farklı olsalar da özünde aynıdırlar. Örneğin materyalizm ve panteizm özünde aynıdır: "Bütün felsefi fikirler, ister idealist isterse materyalist olsunlar" yalnızca bir kaynaktan ve tek bir kökenden gelir."[726] Ahmed Rıfkı'ya göre "hakikat daima hakikattir" ve basit bir mantık veya metafizik oyunlarla tahrip edilemez.[727]

721 Ahmed Rıfkı, *Bektaşi Sırrı*, 3. cilt, İstanbul, 1907-1910; Ahmed Rıfkı, *Bektaşi Nefesler*.

722 Kendisinin ve Rıza Tevfik'in şiirleri için bkz. *a.g.y.*, s. 22-25, 82-85.

723 Aynı yazardan, [Kapak resmi olarak Hilmi Dedebaba'nın fotoğrafı]. *Eşref*, 1/43, 06.01.1910 tarihli, s. 1; aynı yazardan, "Nafi Baba'ya Aid", *Zeka*, 1/14 (1912), s. 235-236.

724 Topçuoğlu, Ahmed Rıfkı'nın Bektaşi oluşu ve hangi Bektaşi babasından nasip aldığı hakkında birbirinden farklı birçok hikâye anlatır. Şair Edib Harabi'ye ve Hıristiyan kimselere de nasip veren, bu çalışmada ismi sıkça zikredilmiş olan Hasan Cemali Baba'ya atıfta bulunur. Öte yandan Topçuoğlu, Ahmed Rıfkı'nın muhtemelen Bektaşi babalığına yükseldiğini ve dolayısıyla tarikat hiyerarşisinde mürşitlik mertebesine eriştiğini iddia etmiş, fakat bu iddialarına ispat getirmemiştir. Topçuoğlu, "Ahmed Rıfkı I".

725 Ahmed Rıfkı, "Hangi Felsefe?", *İştirak*, 1/20 (1912), s. 9-11, burada, s. 11.

726 *A.g.y.*, s. 10.

727 *A.g.y.*

Ancak Ahmed Rıfkı, farklı kültürel alanlarda ortaya çıkan felsefelerin hakikat değerini hiyerarşik olarak sıralamıştır: Bazı akımlar hakikati diğer akımlara nispeten daha isabetli olarak yansıtır. Bu hakikat değeri, Ahmed Rıfkı'nın teleolojik tarih görüşüyle bağıntılıdır: Sonradan anlaşılacağı üzere kendisi her ne kadar bu düşünceyi tutarlı bir şekilde sonuna kadar düşünmemiş olsa da, bir öğreti, zaman çizelgesi ve gelişim tarihi açısından ne kadar ileriyse, o kadar hakiki görünür. Her halükârda Ahmed Rıfkı, tüm felsefi ve dinî fikirlerin başlangıcını Hindistan'da bulmuştur. Ahmed Rıfkı'ya göre insanlığın inanç öğretileri işte orada başlar:

> Mutekadat-ı beşeriyye (insanlığın inançları) şüphesiz ki Hindistan'da doğmuş, Hindistan'da neşv ü nema bulmuş (yayılmış), Hindistan'dan intişar etmiştir (dağılmıştır). Edvar-ı evveliyyenin (ilk çağların) bütün mutekadatına hakim olan "Kesret-i İlah Mezhebi" (Polytheisme) orada tevlid ettiği (doğduğu) gibi, felsefe-i maddiyye'nin, vahdaniyyet-i illahiyye (tek tanrılık) mezhebinin, vahdet-i vücud akidesinin (düşünce akımı) ilk tezahüratı da orada olmuştur.[728]

Bilhassa sonuncu öğreti olan vahdet-i vücud, Ahmed Rıfkı'nın daha fazla ilgisini çekmiş ve felsefi yayınlarında daha çok ilişkilendiği bir konu haline gelmiştir. Vahdet-i vücud, Ahmed Rıfkı için bir felsefi sistemin değerinin sınıflandırıldığı temel öğretiyi temsil ederdi. Yalnız bunların uygulanmasını İslâm tasavvufuyla sınırlamamış, aynı zamanda başka kültürlere de aktarmıştır: Vahdet-i vücud onun zannında dinlerüstü bir kavramdı ve bildiği ontolojiler arasından içkin dünyada Tanrı tezahürünü almış her ontolojiyi içerirdi. Bu minvalde Ahmed Rıfkı, tarihsel-felsefi gelişim tarihine "Brahmanizmde vahdet-i vücud" tasvirleriyle başlamıştır.[729] Bu öğretinin ilk izlerini "fikr-i uluhiyyet" olarak adlandırdığı Hindu Veda'larında bulmuştur.[730] Ancak Ahmed Rıfkı'ya göre bu ontoloji "hurafat-i diniyye ve mezheb-i ta'addüdle (çok tanrılı batıl itikatlar)" ile dolu olduğundan ve onda vahdet-i vücudun yalnızca münferit unsurları görülebildiğinden, kendisi düşük bir hakikat değerine sahiptir.[731] Vahdet-i vücud fikri, zamansal, idesel ve kavramsal olarak Veda'larla bağlantılı olan Vedanta'nın (Vedanta, "Vedaların Sonu" anlamına gelir) Hindu-felsefi hareketiyle daha da geliştirilmiştir. Ancak Budizmin yükselişi uyarınca Ahmed Rıfkı vahdet-i vücud öğretisini daha ileri ve daha yüksek bir düzeye taşımaya çalışmıştır.[732]

728 Ahmed Rıfkı, "Felsefe-i Tasavvuf. Şarkda ve Garbda Panteizm", *Zeka*, 1/2 (1912), s. 22 vd., burada, s. 22.

729 *A.g.y.*, s. 22.

730 *A.g.y.*

731 *A.g.y.*, s. 22 vd.

732 *A.g.y.*, s. 23; aynı yazardan, "Felsefiyat. Şarkda Felsefe", *Zeka*, 1/7 (1912), s. 103-106, burada, s. 103.

Ahmed Rıfkı, Budizme, bilhassa Budist aydınlanmaya (Bodhi) ve boşluğun (Sunyata) bilgisine büyük saygı duymuştur. Boşluk öğretisi, bilhassa Mahayan Budizminde, dünyanın esas olarak var olmadığını varsayan doktriner bir dayanaktır.[733] Sorunları ve endişeleri de içinde barındıran bu boşluğun ve yok-varlığının bilgisi, Budist inancına göre mutlulukla ilişkilendirilir. Ahmed Rıfkı, Siddhartha Gautama'nın efsanevi aydınlanma öyküsünü aktarmış ve birçok yayınında aydınlanmış Buddha'dan alıntılar yapmıştır. Örneğin kendi lirik antolojisi *Nakus-ı Adem* Buda'dan bir alıntı ile başlar.[734]

Ancak Ahmed Rıfkı, Budizmi ilahi olarak meşrulaştırılmamış bir din olarak daha aşağı bir yerde konumlandırmıştır. Buda'nın öğretileri, Konfüçyüsçülük veya Zerdüştlük, ilahi vahiy değil, "felasifenin kendi ictihad-ı dimağlerine" uygundur.[735] Ahmed Rıfkı, bu insan yapımı felsefeleri, İbrahimi ve ilahi olarak meşrulaştırılmış vahiy dinleriyle karşılaştırmış ve bunlarda vahdet-i vücudun doğuşunu ele almıştır. Vahdet-i vücudun Yahudi versiyonu Kabala'da bulunabilir.[736] Bir Kabalistik başyapıt olan *Zohar* temelinde Ahmed Rıfkı, Kabala öğretilerini kendi anlayışı uyarınca yeniden düzenlemiştir. Bu minvalde Ahmed Rıfkı neredeyse yalnızca, bir tür batıl inanç olarak aşağı gördüğü harf mistisizmine odaklanmıştır.[737]

Ahmed Rıfkı bir makale dizisinin içindekiler tablosunda ilgileneceğini duyurmuş olmasına rağmen Hıristiyanlıktaki mistik geleneğe pek değinmemiştir.[738] Ahmed Rıfkı'ya göre Hıristiyanlık, Teslis öğretisini pekiştirmek amaçlı neo-Platoncu-Aristotelesçi öğretilerden ve "paganizm"den birtakım unsurlar üstlenmiştir. Bu bağlamda Ahmed Rıfkı, İznik Konsili'yle bu dogmanın meydana geliş tarihini anlatmıştır. İslâm'ın İsa tasavvuruna daha yakın duran İsa'nın insanlık fikrinin Ariusçuluk tasavvuru, ilk önce bu konseyde reddedilmiş ve Üçlü Birlik öğretisi ilk bu konseyde onaylanmıştır.[739]

Ancak Ahmed Rıfkı'ya göre tüm bu felsefe ve dinler yarım kalmış, insanlar yine de "yanlız bağrıyor 'hakikat isteriz'."[740] Bunu insanlar İslâm'da ve Ahmed Rıfkı'nın her zaman şerefle "Şeyh-i Ekber" olarak adlandırdığı ve vahdet-i vücud üzerine yazılarını ayrıntılı olarak tartıştığı İbn Arabi'nin tasav-

733 Oliver Freiberger ve Christoph Kleine, *Buddhismus. Handbuch und kritische Einführung*, Göttingen, 2011, s. 197-224.

734 Ahmed Rıfkı, *Nakus-i Adem. Hiçiyye Doğru. Semum-ı Efkar. Visal ve Firak*, İstanbul, 1911, s. 3; ayrıca bkz. Aynı yazardan, "Buda", *Eşref*, 1/33, 28.10.1909 tarihli, s. 11 vd.

735 Aynı yazardan, *Bektaşi Sırrı*, 1. cilt, s. 16.

736 Aynı yazardan, "Kabalistler. Yahudi Mutasavvufancsi", *Zeka*, 1/5 (1912), s. 68 vd.; aynı yazardan, "Felsefiyat. Kabalistler ve Kitab-ı Nur", *Zeka*, 1/6 (1912), s. 90.

737 *A.g.y.*

738 Aynı yazardan, "Şarkta ve Garbda Panteizm", s. 22.

739 Aynı yazardan, "Şarkda Felsefe", s. 103.

740 *A.g.y.*

vuf versiyonunda bulmuşlardır.[741] Ahmed Rıfkı'ya göre İbn Arabi'nin fikirleri İslâm dünyasının geniş kesimlerince alımlanmıştır. Ahmed Rıfkı neredeyse başka hiçbir İslâm âliminin İbn Arabi'den daha büyük bir etkiye sahip olmadığını söylemiştir.[742] Bu, Ahmed Rıfkı'nın İbn Arabi'nin öğretileri uyarınca vahdet-i vücud öğretisinin "veciz ve mukni (öz ve ikna edici)" bir tecessümü olarak kabul ettiği Bektaşi şiir geleneğini de etkilemiştir. Bektaşilerin şiirleri "Şark'ın hikmetini" temsil eder.[743]

Ancak İbn Arabi'nin etkisi İslâm dünyası ile sınırlı kalmayıp Batı'ya da ulaşmıştır. Ahmed Rıfkı bu fikirlerin İslâm dünyasında olduğu gibi Avrupa'da da aynı zamanlarda ortaya çıkmasını ve İslâm dünyasında İbn Arabi'ninkine benzer bir düşmanlığa maruz kalmasını garip bir tesadüf olarak nitelendirmiştir:

> Tesadüfat-ı garibedendir ki: Avrupa felsefesin o günki şekli de vahdet-i vücud mesleği idi. Jürdanu Brunu'ya kadar teselsül eden bu devr-i Tasavvufi tıpkı şarkdaki gibi müteaddid harblere, hücumlara uğramışdır.[744]

Ahmed Rıfkı, Rönesans felsefesini İbn Arabi ile hatırı sayılır birtakım benzerlikler gösterdiğini söyler. Ahmed Rıfkı, Giordano Bruno'ya (1548-1600) ek olarak İtalyan hümanistleri Lucilio Vanini (1585-1619), Tommaso Campanella (1568-1639) ve Fransız Étienne Dolet'ye (1509-1546) atıflarda bulunmuştur. Bu şahsiyetler inançları doğrultusunda, tıpkı birçok mutasavvıf gibi, zulme uğramış ve vahşice infaz edilmişlerdir.[745] "Tuhaf bir tesadüf" olarak nitelendirmesine rağmen Ahmed Rıfkı, hümanistler ve İbn Arabi'nin öğretileri arasındaki benzerliklerin tesadüfi paralellikler olmadığına, bu paralelliklerin daha çok İbn Arabi'nin İtalyan ve Fransız filozoflar üzerindeki etkisine kadar uzanabileceğine ikna olmuş görünür.[746]

---

741 Aynı yazardan, "Felsefiyat. Felsefe-i Tasavvuf. Şeyh-i Ekber Muhyiddin Arabi", *Zeka*, 1/9 (1912), s. 134-137; aynı yazardan, "Felsefiyat. Şeyh-i Ekber Muhyiddin ibnü'l-Arabi", *Zeka*, 1/10 (1912), s. 151 vd.; aynı yazardan, "Felsefiyat. Felsefe-i Tasavvuf. Şeyh-i Ekber Muhyiddin ibnü'l-Arabi", *Zeka*, 1/11 (1912), s. 175; Topçuoğlu, "Ahmed Rıfkı II", s. 178.

742 Ahmed *Rıfkı*, "Felsefiyat. Felsefe-i Tasavvuf. Şeyh-i Ekber Muhyiddin ibnü'l Arabi", *Zeka*, 1/11 (1912), s. 175; aynı yazardan, *Bektaşi Sırrı*, 1. cilt, s. 56, dn. 1.

743 Aynı yazardan, *Bektaşi Nefesler*, s. 3.

744 Aynı yazardan, "Felsefiyat. Felsefe-i Tasavvuf. Şeyh-i Ekber Muhyiddin ibnü'l-Arabi", *Zeka*, 1/11 (1912), s. 175.

745 *A.g.y.*; aynı yazardan, "Felsefiyat. Felsefe-i Tasavvuf. Şeyh-i Ekber Muhyiddin Arabi", *Zeka*, 1/9 (1912), s. 134-137.

746 Zira Ahmed Rıfkı alıntılanan bölümü "İbn Arabi'nin Şark'ta ve Garb'daki Etkisi" başlığı altında kaleme almış ve görünüşe göre tasavvufi fikirlerin Bruno'ya "aktarıldığını" varsaydığı için, benzerliklere dair "zincir" (teselsül) metaforunu kullanmış ve böylelikle bir içiçe geçmeyi ima etmiştir. Aynı yazardan, "Felsefiyat. Felsefe-i Tasavvuf. Şeyh-i Ekber Muhyiddin ibnü'l Arabi", *Zeka*, 1/11 (1912), s. 175

> Panteizm hâlâ maskat-ı resi (türediği yer) olan Hindistan'ın şekil-i rumuzunu (sembolü) muhafaza ediyor. Demokrit'in yadigarı olan atom nazariyyesi asr-ı hazır-ı felsefe-yi maddiyyesinin babası olur. Şopenhuer Buda'dan, Niçe Zerdüşt'den; Espinoza, İbnü'l Rüşd'den ahz-ı irfan ediyor (alımlıyor). Demek ki: felsefe aleminde bugünkü fikirlerin babası dünkü fikirlerdir.[747]

Bundan hareketle, Batı felsefesinin başlangıç ve kökenleri ya Antikçağ'da ya da Şark'ta aranmalıdır. 20. yüzyıl başlarındaki bazı Türk aydınları, Yunan antikitesini (yalnızca) Batı'nın ideal kökenleri olarak değil, (aynı zamanda) Osmanlılar ve Türklerin de kökenleri olarak görüyorlardı.[748] Ahmed Rıfkı bu tür açıklamalarla, "Batı felsefesinin" kendi zamanında algılanan egemenliğini, tam da oryantal etkilerden kaynaklanması gerekçesiyle görelileştirmeyi amaçlamıştır.[749]

Ahmed Rıfkı, ortak bir kaynak olarak adlandırılan bu orijinal anlatılara ve onların teleolojisine çelişik durmasına rağmen, Şark ile Garb arasında var olan temel bir farklılığı ifade etmiştir. Ahmed Rıfkı, Batı felsefesini çok fazla alımlayan ve onu taklit etmeye çalışan Osmanlı İmparatorluğu'ndaki zamanın edebiyat ve felsefe yayınlarını eleştirmiştir. Avrupa felsefesinin egemenliğine boyun eğmek yerine, Ahmed Rıfkı'nın tasavvufta ve vahdet-i vücudda gördüğü haliyle, insan kendi felsefi geleneğini araştırmalı ve yaymalıdır.[750] Örneğin Voltaire ve Rousseau'nun fikirlerinin mimetik bir şekilde alımlanması Osmanlı İmparatorluğu'nda işe yaramaz, zira "Şark ile Garb başka, başka şeyler"dir.[751] Bununla beraber Ahmed Rıfkı'nın Hinduizm ve Budizm gibi diğer "Şark" dinleri ve felsefeleri hakkındaki bilgilerini yalnızca Fransızca eserlerden edinmiş olması da ironiktir.[752]

Şark ve Garb arasında varsayılan temel farklılığa rağmen Ahmed Rıfkı, sufizm tasarılarını tanımlamak amaçlı Batı bilim geleneğinden bazı terimler devşirmiştir. Ahmed Rıfkı'ya göre de sufizm bir mistisizm şekliydi, vahdet-i vücud ise panteizmden başka bir şey değildi. Hatta bazen, muhtemelen iki terimin fonetik benzerliği temelli, sufizmi Sokrates öncesi sofizmle eş koşmuştur.[753] Ay-

747 Aynı yazardan, "Hangi Felsefe", s. 10.

748 Emre Yıldırım, "Türk Kimliği'nin 'Nev-Yunani' ve 'Akdenizli' Formülasyonu. Yahya Kemal Beyatlı ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/26 (2013), s. 624-642.

749 Ahmed Rıfkı, "Hangi Felsefe", s. 10.

750 *A.g.y.*, s. 9 vd. Aynı yazardan, "Şarkda ve Garbda Panteizm", s. 22.

751 Aynı yazardan, "Hangi Felsefe", s. 11.

752 Örneğin Alfred Fouillée, Jean-Baptist Bourgeat ve Victor Cousin'in yazılarından. Aynı yazardan, "Şarkda ve Garbda Panteizm", s. 22 vd.

753 Aynı yazardan, "Şarkda Felsefe", s. 103, dn. 1; aynı yazardan, "Felsefiyat. Şeyh-i Ekber Muhyiddin ibnü'l-Arabi", *Zeka*, 1/10 (1912), s. 151 vd. Her ne kadar sofizm ve sufizm analojisini detaylandırmamış ve başka yayınlarında kullanmamış olsa da.

riyeten sufizm-mistisizm, yani vahdet-i vücud-panteizm eş koşusunu paylaşmayan zamanının diğer felsefe yazarlarına şiddetle karşı çıkmıştır.[754] Hurufiliği Bektaşilikten koparmak istediği ve onda bir batıl inanç gördüğü gerekçesiyle Hurufiliği bir tür "antropomorfizm" olarak tarif etmiştir.[755] Ahmed Rıfkı'nın, öğelerini İbn Arabi'de bulduğu Platoncu ideler öğretisine, Fransızca varyantı olan "*ideé*" ismini vermiş, öğreti kelimesinin Fransızca veya Almancasına tekabül eden "doktrin" kavramını, Osmanlı Türkçesi ve Arap alfabesine uyarlanmış şekliyle veyahut Latince yazılışını kelimenin yanına parantez içinde, örneğin "insan-ı kâmil (*surhumaine*)" olarak kullanmıştır.[756]

Türkçenin felsefe konusu dahilinde "kendi" terimlerinin olmaması nedeniyle "yabancı" terimlerin kullanılmış olması "münasiptir", ancak Ahmed Rıfkı bu durumdan yakınmıştır. Bu nedenle 1912'de Batı Avrupa modeline dayalı bir Türkçe felsefe sözlüğü derleyecek bir enstitü kurulmasını talep etmiştir.[757] Ahmed Rıfkı şimdiye kadar Türkçede felsefeye giriş niteliğinde kapsayıcı bir eserin bulunmayışını utanç verici olarak nitelendirmiştir.[758] İlk talebinden yaklaşık on yıl sonra da bu eksiklikten şikâyet etmiş ve ilgili talebini tekrar dile getirmiştir. Rıza Tevfik'in felsefe sözlüğünün önemini vurgulamış olmasına rağmen, bu sözlük hâlâ eksikler taşıdığı ve Fransız alfabesine göre düzenlendiği için bu konuda daha fazla çaba gösterilmesini beklemiştir.[759]

Öte yandan Ahmed Rıfkı da aynı şekilde, tasavvuf kökenli, bu kültürün "kendi" terimlerini, Müslüman olmayan, yani "yabancı" dinler üzerine konuşurken kullanmıştır: Bu hususta en belirgin örnek, hem Uzakdoğulu hem de Batılı ontolojileri tarifen vahdet-i vücud, Masonluğu veya örneğin Hindistan'daki gizli cemiyetleri tarifen tarikat,[760] Kabala için ise sufizm terimlerini kullanmış olmasıdır.[761]

Ahmed Rıfkı'nın felsefeyi alımlayışı, Rıza Tevfik'inki kadar hermetik değildi ve bariz çelişkiler barındırıyordu. Bunun bir nedeni, Rıza Tevfik ile karşılaştırıldığında, Ahmed Rıfkı'nın ilgili felsefi gelenekler hakkında aynı ayrın-

754 Bu hususta örneğin takma adlarından birisi Ziya Gökalp olan yazar Tevfik Sedad'ı eleştirmiştir. *A.g.y.*

755 Aynı yazardan, "Felsefiyat. Hurufilikte Panteizm Mabhasu'l-Vücud", *Zeka*, 1/14 (1912), s. 242-245.

756 Aynı yazardan, "Felsefiyat. Şeyh-i Ekber Muhyiddin ibnü'l-Arabi", *Zeka*, 1/10 (1912), s. 151 vd.

757 Aynı yazardan, "Şarkda Felsefe", s. 103, dn. 1.

758 *A.g.y.*

759 Aynı yazardan, "Bizde Felsefi Neşriyat", *Alemdar*, 11/874-3074, 14.02.1921 tarihli, s. 2.

760 Aynı yazardan, *Bektaşi Sırrı*, 1. cilt, s. 4 vd.

761 Aynı yazardan, "Kabalistler. Yahudi Mutasavvufanesi", s. 68. Ahmed Rıfkı, Kabala'yı bir Yahudi mutasavvufanesi olarak tarif etmiştir.

tılı bilgiye sahip olmaması olabilir. Her iki yazarın ortak noktası, Bektaşi tasavvufunun diğer kültürlerin dinî öğreti veya felsefeleriyle benzeştirilmesidir. Dolayısıyla bu yaklaşım hem Bektaşi tasavvuf terimleriyle Batılı bilgi geleneklerinin anlatılması hem de Batılı bilgi geleneklerinden gelen "yabancı" öğretiler ve teknik terimler ile Bektaşiliği dilsel olarak anlaşılır hale getirilmesi yaklaşımıdır. Genelde Batı kavramlarıyla, özeldeyse Fransızca terimlerle Bektaşiliği yeniden tasvir etme bir hayli belirgindir. O zamanın dünyasında Frankofil olmaya yönelik genel bir eğilimin var olması ve belki de kişinin yabancı dil becerilerini ve eğitim düzeyini sergileme niyetine ek olarak, bu terimleri neden kendi diline uyarlamanın gerekli olduğuna ilişkin bir soru ortaya çıkar. Bu hususta çıkış noktası, zamana hâkim olan, dünyayı, insanları ve kültürü –bu durumda din kültürünü– dilsel olarak mümkün olduğunca somut ve genelgeçer kategorilerle rasyonel hale getirmek isteyen modern bir düşüncedir. Osmanlı aydınlarının büyük bir bölümü gibi Rıza Tevfik ve Ahmed Rıfkı da Batı Avrupalı bir söylemi uyarlamışlardır.[762] Göründüğü üzere bu gayret içerisinde yazarlar kendi dillerinin sınırlarına gelmiş, bu yüzden Batı kültürlerinden bazı teknik terimler devşirmek zorunda kalmışlardır. Her iki aktör de bu uyum ihtiyacını açıkça yansıtmış, kendi dillerindeki eksikliği eleştirmiş, ancak Batı terminolojisine bir alternatif geliştirememişlerdir. Nihayeten burada ikili bir kültür aktarımından bahsedilebilir: Bir yanda Batı Avrupa'da hüküm süren modernist bir söylemin aktarımı, diğer yandaysa Batı Avrupa felsefi geleneklerinden türeyen ve Rıza Tevfik ve Ahmed Rıfkı gibi yazarlarca alımlanan terim ve kavramların tasavvuf bağlamında kullanılması ve dolayısıyla kültürün kendi din kültürünü yeniden bağlamsallaştırmasıdır.

Burada verilen iki örnekten Bektaşiliğin bütünü adına genel bir sonuç çıkarılamaz, zira bu dönemdeki Bektaşilerin diğer yazılarında Batı Avrupa'dan gelen felsefi kavramlar nadiren kullanılmıştır. Ancak benzer karşılaştırmalar ve uyarlamalara 20. yüzyılın başlarından kalma bir cönkte rastlanabilir. Kimliği tespit edilemeyen bir yazar, Ahmed Rıfkı ve Rıza Tevfik'e benzer şekilde Fransızca terimleri Latin alfabesiyle yazmış ve bu şekilde vahdet-i vücud ve vahdet-i mevcud ontolojileri arasındaki farklılıkları temellendirmeye çalışmıştır.[763] İkincisini "*Dieu est tout*" (Tanrı, her şeydir), birincisiniyse "*Tout est Dieu*"(Her şey, Tanrı'dır) olarak açıklar.[764] Dolayısıyla bu tür kavramsal uyarlamaların en azından, diğer bazı Batılı eğitimli Bektaşiler arasında da meydana gelmiş olduğu varsayılabilir. Bektaşilerin bugünkü eserlerine bakıldığında, eseri yazan kimselerin Batı Avrupa felsefi geleneklerinden ge-

762 Brian Silverstein, *Islam and Modernity in Turkey*, New York, 2011, s. 5.

763 İki kavram arasındaki farklar, halihazırda, bu çalışmanın 62 vd. sayfasında açıklanmıştır.

764 *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 157, s. 106 vd.

len terimleri kendi inanç öğretilerini açıklamak maksatlı sıklıkla kullandığına rastlanabilir.[765]

Rıza Tevfik'te olduğu gibi Ahmed Rıfkı'da da her iki felsefi geleneği birbirleriyle ilişkilendiren bilhassa vahdet-i vücud kavramı olmuştur. Her iki yazar da görüşlerini Batı Avrupa ile sınırlamamış, Batı Avrupa edebiyatının yardımıyla Budizm ve Hinduizm gibi Uzakdoğu geleneklerini de incelemiş ve bu geleneklerle kendi gelenekleri arasında Batılı geleneklere nispeten çok daha fazla ortak nokta görmüştür. Yazarlar bilgilerini tamamen Fransızca ve İngilizce eserlerden edindikleri için uçlarını Hindistan, Batı Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu'nun oluşturduğu bir aktarım üçgeninden söz edilebilir. Batı Avrupalılar, Osmanlı aydınlarınca alımlanan bir Budizm ve Hinduizm bilgisi türetmiştir; Batı ve Uzakdoğu arasında doğrudan gerçekleşen bir değiş tokuş, en azından burada tartışılan durumlarda mevcut değildir.

Ahmed Rıfkı ve Rıza Tevfik her şeye rağmen bu bilgiyi Hindu ve Budist öğretileriyle birtakım örtüşmeler kurmak ve bu yolla Batı karşısında özsel bir farklılık öne sürmek suretiyle "Batı"ya karşı bir oryantal cephe inşa etmek için kullanmışlardır. Bu minvalde Batı, hem bir oryantasyon hem de sınırlama işlevi görmüştür. Dolayısıyla yazarlar felsefeyi yüksek derecede siyasallaştırmış ve o dönemde Osmanlı İmparatorluğu ile Batı arasında algılanan gergin siyasi duruma tercüme etmişlerdir.

Bu, 1913'teki Balkan Savaşları bağlamında "Hilal" yani İslâm dünyası ile Hıristiyanların yönettiği Batı arasında sürdürülen mücadele olduğunu belirten Giritli bir Bektaşi babası Hüseyin Nesimi Giridi tarafından daha açık bir şekilde iletilmiştir. Bu düşünce uyarınca Hıristiyanlık-Batı dünyası, İslâm'ın son kalesi olan Osmanlı İmparatorluğu'nu imha etmek amaçlı elinden gelen her şeyi yapmıştır.[766] Hüseyin Nesimi zehirleyen Batı felsefesinin alımlanışına karşı Osmanlı İmparatorluğu'nu ivedilikle uyarmıştır.[767] Hüseyin Nesimi'nin, İmparatorluk'ta yaşanan zorluklara verdiği cevap, Tanzimat döneminden bu yana Batı'nın etkisinde olan reform önlemlerine atıfta bulunulan Batı felsefelerinde değil, yalnızca İslâm ve Kuran'ın bilgeliğinde mevcut olduğudur.[768] Örneğin Rıza Tevfik ve Ahmed Rıfkı'nın aksine Hüseyin Nesimi, Batılı fikirlerin alımlanışına istinaden bazı tavsiyelerde bulunmuş ve ne-

---

765 Konu hakkındaki en belirgin örnek Bedri Noyan Dedebaba'nın yazılarıdır. Bilhassa ölümünden sonra yayımlanan ve şimdiye kadar toplam dokuz ciltte toplanan külliyatın ikinci cildi, Bektaşilik öğretisini sayısız kavram, karşılaştırma ve bazen de sınırlamalarla Batı (kısmen de Uzak Doğu) felsefi ve din geleneklerini ele alır. Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik Tasavvuf*, 2. cilt.

766 Hüseyin Nesimi Giridi, *Sahib-i Zuhur. Cenab-ı Haydar Kerrarın Tebşirat Gaybelerini Müeyyid*, İstanbul, 1913, s. viii.

767 *A.g.y.*, s. v.

768 *A.g.y.*, s. 382-397.

redeyse entelektüel korumacılık çağrısı yapmıştır, ki böylesi 1910'ların ortalarındaki savaş durumu göz önüne alındığında pek de şaşırtıcı bir tutum değildir. Bunu yaparken Hüseyin Nesimi, esas olarak Osmanlı seçkinlerince kabul edilmemesi gereken bazı siyasi fikirlere atıfta bulunmuştur. Hüseyin Nesimi'nin açıkça Batı felsefesinin alımlanmamasına dönük karşı tavsiyelerde bulunmuş olması, hakikaten böyle bir alımlamanın gerçekleşmiş olduğunu gösterir. Zira kültürel aktarımın bir diğer merkezî yönü, Batılı siyasi fikirleri kendi kapsamına dahil etmiştir.

Siyasi fikirlerin alımlanışı: Arnavut ve Türk milliyetçiliği

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu, çoğu Batı Avrupa'da ilk kez formüle edilen ve uygulanan siyasi fikirlerden önemli ölçüde etkilenmiştir. Bilhassa meşrutiyet, parlamentarizm ve nihayetinde milliyetçilik birçok Osmanlı aydınınca alımlanmış ve benimsenmiştir. Bu siyasi entelektüellerden bazıları, Tanzimat döneminde meşrutiyetin İslâmi temelde uygulanmasını isteyen Genç Osmanlılar isimli grup kadar Bektaşilerle de bağlantılı olduğu söylenir. Bu kimseler siyasi olarak fazla etkili olmasalar da, Jön Türkler ve Türk bağımsızlık hareketleri bağlamında fikir tarihi açısından önemli bir referans noktasıydılar.[769] Günümüze değin araştırma literatürünün büyük bir bölümünde, hatta Osmanlı fikir tarihi alanının duayeni Şerif Mardin'in Genç Osmanlılar üzerine yazdığı en önemli eserde ve Bektaşilerin yapıtlarında Genç Osmanlıların önde gelen şahsiyetleri ile Bektaşilik arasında bir bağlantı kurulmuştur.[770] İddiaya göre, özellikle Namık Kemal ve Ziya Paşa, aile bağları, sempatileri ve hatta nasip almış kimseler olmaları nedeniyle Bektaşiliğe yakın kişilerdiler. Bektaşilik ile kurdukları bu yakınlık, Mardin'in iddia ettiği gibi onların siyaset teorilerine bile sirayet etmiştir.[771]

Mardin'in yanı sıra diğer Osmanlı tarihçileri de Genç Osmanlılar ile Bektaşiler arasında bir bağlantı kurmuş olsalar da,[772] bugüne kadar bu tezi desteklecek bir kanıt sunamamışlardır. Alici-tasavvuf şiirlerinin çoğu zaman Namık Kemal veya Ziya Paşa tarafından alıntılanması, bu şahsiyetlerin Bektaşiliğe yakınlığını akla getirir;[773] ancak bu tür şiirler, diğer sayısız Osmanlı

769 Bugüne değin Genç Osmanlılar üzerine yapılmış en ayrıntılı çalışma: Mardin, *Young Ottomans.*

770 *A.g.y.*, s. 228; Mélikoff, *Namık Kemal'ın Bektaşiliği*; aynı yazardan, *1826'dan Sonra Bektaşiler*, s. 215 vd.; Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevilik Ünlü Bektaşiler*, 6. cilt, s. 246-253, 357-360.

771 Mardin, *Young Ottomans*, s. 228.

772 Örneğin Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 31. baskı, İstanbul, 2010, s. 282.

773 Bilhassa Mélikoff, *Namık Kemal'ın Bektaşiliği.*

tasavvuf geleneğince de bilindiği için, Bektaşiler için münhasır bir kriter olmamıştır.[774]

Ancak ilginç olan, bu anlatıların en geç 20. yüzyılın başlarında bizzat Bektaşilerce yayılmış olmasıdır. Notları geç dönem Osmanlı tasavvuf tarihi hakkında önemli bir kaynak olan önemli bir tasavvuf çalışmaları uzmanı Cemaleddin Server Revnakoğlu, 20. yüzyılın başlarında İstanbul Bektaşileri hakkında bazı bilgiler nakletmiştir. Bu bilgiler hususunda Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın isimleri Bektaşiliğe mensup kimseler olarak geçer.[775] Revnakoğlu, Bektaşilerin Namık Kemal ve Ziya Paşa'ya yönelik bu iddiasını derhal çürütmeye çalışmıştır, ancak doğruluk değeri ne olursa olsun Bektaşilerin 20. yüzyılın başlarında iki siyasi aydını Namık Kemal ve Ziya Paşa'yı bünyelerine dahil etmiş olma olasılığı oldukça ilginçtir. Bunun nedeni, bu şahısların önde gelen kimseler olmalarının yanı sıra Bektaşilerin Genç Osmanlıların politikalarına savunuculuk yapmış olmalarıdır.

Zira 20. yüzyılın başlarında bilhassa milliyetçi olanlar da dahil olmak üzere Batı Avrupa kökenli siyasi fikirler Bektaşilik içerisinde yer edinmeye başlamıştır. Bu kanallar bir yandan Bektaşiliği siyasi saikler için araçsallaştıran, büyük ölçüde Bektaşilik mensubu olmayan siyasi aktörler, diğer yandansa Batı'dan siyasi fikirler alımlayan ve bu fikirleri kendi inanç gruplarına taşımaya çalışan nasip almış aydın Bektaşiler aracılığıyla yürütülmüştür. Bu, bilhassa Bektaşiliğin, hem Arnavut hem de Türk milliyetçiliğinde kendisini gösteren, milliyetçi bir amaç doğrultusunda inşa edilmesi gerçeğiyle meydana gelmiştir. Her iki durumda da dinî ve milliyetçi motifler birbirleriyle ilişkili olmuştur. Arnavut milliyetçileri Bektaşiliği Arnavut ama katiyen Türk olmayan bir inanç olarak yorumlamışlardır; Türkiye'de ise Bektaşilik kökensel olarak Türk olan bir inanç olarak inşa edilmiştir. Bir inancı ulusallaştırmaya yönelik karşılıklı rekabet halinde olan bu modeller, başlangıçta siyasi aktörler veya entelektüel Bektaşiler tarafından yaratılmış, ancak kısa süre sonra Bektaşilerin çoğunluğu, hem Türk hem de Arnavut milliyetçiliği tarafından benimsenmiştir. Bu nedenle aşağıda, siyasi aktörler tarafından bir "Arnavut" veya "Türk" Bektaşiliğinin siyasal-milliyetçi inşası ve ardından Bektaşi toplulukların bu milliyetçi tekelleştirmeye olan tepkisi tartışılacaktır.

774 Örneğin litürji ve öğretilerinde kesin olarak Alici unsurlara sahip olan Sünni Melamilere bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Melamiler ve Melamilik*, İstanbul, 1931, s. 197 vd.

775 *Bektaşi Babaları ve Bazı Şiirleri*, SK, Revnakoğlu, s. 177. Ayrıca bkz. Küçük, *The Role of the Bektashis*, s. 150.

Arnavut milliyetçiliğinin doğuşu ve Bektaşiliğin bunda oynadığı rol, halihazırda büyük ölçüde Nathalie Clayer tarafından çalışılmıştır; bu sebeple Clayer'in araştırma sonuçları, bölümün hedeflediği amaç doğrultusunda özetlenecektir.[776] Clayer'in araştırması, 19. yüzyılın sonları Bektaşiliğinin, bilhassa Arnavut milliyetçiliğinin manevi babaları olarak kabul edilen ünlü Fraşiri kardeşler Abdül, Sami ve Naim tarafından milliyetçi amaçlar doğrultusunda araçsallaştırıldığını gösterir. Fraşiriler, Fraşer'deki Bektaşi tekkesinin nüfuz ettiği çevrede büyüyen kişiler olsalar da, bu üç kardeşin nasip alıp almamış oldukları kanıtlanamaz.[777] Bilhassa en küçük kardeş olan Naim Fraşiri, Bektaşiliği büyük oranda Arnavut-milliyetçi bir çerçevede yorumlamış ve bu yorum iki farklı eser dahilinde geniş çapta kabul görmüştür. İlki Bektaşilik üzerine bir makale, ikincisiyse İmam Hüseyin'in şehadetiyle ilgili uzun bir epik şiirdir.[778] Görüşleri bir yandan Arnavutluk'taki yoğun Bektaşi ağının toplumun geniş kesimlerini milliyetçi projeye kazanmaya hizmet etmesi gerektiği yönünde olmuş, diğer yandan bir Arnavut milleti vizyonunu Bektaşiliğe yansıtmış ve bu inanç grubu temelinde bazı milli bağımsızlık fikirlerini formüle etmiştir. Naim'in yeğeni ve Abdül'ün oğlu olan Mithat Fraşiri (1880-1949) ile milliyetçi gazeteci Faik Konica (1875-1942), yüzyılın başında faaliyet gösteren diğer yazarlarla beraber bu fikirleri sürdürmüş ve hatta bazı konularda keskinleştirmişlerdir.[779]

776 Bu bağlamda Nathalie Clayer, uzun yıllar süren araştırması boyunca pozisyonunu ufak ölçüde yeniden gözden geçirmiştir. Kendi yazıları da dahil olmak üzere daha eski araştırmalarda, liberal bir tutumu olduğu varsayılan Bektaşiler ile Arnavut ulusal bağımsızlık hareketi arasında zaman zaman bağlantılar kurulmuştur. Bkz. Nathalie Clayer, "Bektachisme et nationalisme albanais", Alexandre Popović, Gilles Veinstein (ed.), *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, İstanbul, 1995, s. 277-308. Clayer daha yakın tarihli yazılarında önceki pozisyonuyla çelişir ve Bektaşilik ile Arnavut milliyetçiliği arasındaki bağlantının daha çok bireysel milliyetçi aktörlerin, bilhassa Fraşiri kardeşlerin çabalarının ürünü olduğunu gösterir. Aynı yazardan, *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri*, s. 368-383, 460. Bu konu hakkındaki diğer önemli eserler için bkz. Aynı yazardan, "The Myth of Ali Pasha and the. Bektashis. The Construction of an 'Albanian Bektashi National History'", Stephanie Schwandner-Sievers, Bernd J. Fischer (ed.), *Albanian Identities. Myth and History*, Bloomington, 2002, s. 127-133; aynı yazardan, "The Dimension of Confessionalisation in the Ottoman Balkans at the Time of Nationalisms", Hanne Grandits vd. (ed.), *Conflicting Loyalties in the Balkans. The Great Powers, the Ottoman Empire and Nation-Building*, Londra vd., 2011, s. 89-109; aynı yazardan, "Convergences and Divergences in Nationalism through the Albanian Example", Raymond Detrez (ed.), *Developing Cultural Identity in the Balkans. Convergence vs. Divergence*, Brüssel vd., 2005, s. 213-225.

777 Aynı yazardan, *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri*, s. 369 vd. Oysa ki *Muhibban* dergisinde Sami Fraşiri'nin Bektaşi olduğu yazar. Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Şeyh Vasfi", *Muhibban*, 1/11 (1910), s. 89-91, burada, s. 90. Ancak Sami Fraşiri'nin nasip almış olduğuna dair herhangi bir kanıt bulunmaz.

778 Frashëri, *Fletore e Bektashinjet*; aynı yazardan, *Qerbelaja*, 1898. Clayer, *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri*, s. 371-373; aynı yazardan, *Sufi Printed Matter*, s. 360-364.

779 Aynı yazardan, *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri*, s. 374-376.

Bu milliyetçi proje için önemli bir kriter, Bektaşilik tarihi, inancı ve kültürünün "Türk" olan her şeyden ayrılmasıdır. Entelektüeller birçok milliyetçilikle ilişkilenen düşünce mekanizmalarına uygun olan milliyetçi bir tarihyazımı kurmaya çalışmışlardır. Peygamber ailesi ile Arap Yarımadası'ndaki yönetici aileler arasındaki dikotomiyi (İmam Hüseyin ile örneklendirilir), Bektaşi tarih bilincinin de dikotomisi olarak bir başlangıç noktası seçen Naim Fraşiri, bu ihtilafı Türkler ve Arnavutlar arasındaki dikotomiye aktarmıştır.[780] Araştırmacıların uzun süredir kabul ettiği o zamanın tarihsel görüntüleri de bu dönemde oluşturulmuştur: Örneğin, 19. yüzyılın başlarında Güney Arnavutluk-Kuzeybatı Yunanistan'daki Yanya'da ikamet eden ve İstanbul'daki merkezden büyük ölçüde özerk hüküm süren Tepedelenli Ali Paşa (1741-1822) proto-milliyetçi bir kahraman olarak anılmış ve Bektaşilikle ilişkilendirilmiştir. Tepedelenli Ali Paşa, Bektaşiliği yalnızca Arnavut bölgelerinde desteklemekle kalmamış, kendisinin nasip alıp Bektaşi olduğu da söylenmiştir.[781] Clayer, bu tarihsel imajı milliyetçi bir "mit" olarak değerlendirip yapıbozuma uğratmıştır.[782] Böylelikle Clayer, Tepedelenli Ali Paşa'nın Bektaşiliğe olan desteğinin güç siyaseti temelli, hatta diğer tarikatlara kıyasla Bektaşiliğin daha az desteklendiğini, zira Ali Paşa'nın daha büyük ölçüde Saadiye ve Halvetiye tarikatlarını tercih ettiğini göstermiştir.[783]

Bektaşilik yalnızca Türk olmayan bir dinî kültür olarak sınıflandırılmakla kalmamış, aynı zamanda, Naim Fraşiri'nin tasvirleri uyarınca liberal ve tolerans sahibi özellikleri nedeniyle Arnavut Hıristiyan ve Müslüman gruplar arasında köprü vazifesine sahip bir inanç olarak görülmüştür. Böylelikle bir Arnavut inancı olan Bektaşilik tolerans sahibi, "Türk" olan her şeyden bağımsız, liberal bir dinî kültür olarak Avrupa'ya yakınlaştırılmıştır.[784] Clayer'a göre, bu imaj Batılı yazarlarca onaylanmıştır.[785] Ancak tolerans sahibi, liberal ve "proto-Avrupalı" Bektaşilik hakkındaki bu anlatıları ilk formüle edenler öncelikle Batılı yazarlardır; belirli koşullar altında Fraşiri bu anlatıları söz konusu Batılı yazarlardan alımlamış ve milliyetçi bir çevrede yeni bir bağlama yerleştirmiştir.

Bektaşiliğin reklamını yapmasının bir başka ve belirleyici nedeni de Bektaşiliğin toplumsal etkileridir: Yüzyılın başında Bektaşilik bilhassa Güney Arnavutluk'ta muhtemelen en etkin inanç grubuydu, bu sebeple toplumu hareke-

780 *A.g.y.*, s. 373.

781 Aynı yazardan, *The Myth of Ali Pasha*. Hasluck, Arnavutluk'taki Bektaşiliğin çoğunluğunun Ali Paşa'ya dayandırılması temelli bu tarih imajının yayılmasına büyük katkı sağlamıştır. Ayrıca bkz. Hasluck, *Christianity and Islam*, 2. cilt, s. 588.

782 Clayer, *The Myth of Ali Pasha*.

783 *A.g.y.*, aynı yazardan, *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri*, s. 33 vd.

784 *A.g.y.*, s. 369.

785 *A.g.y.*, s. 377-381.

te geçirecek önemli bir itici güç olarak görülüyordu.[786] Örneğin Naim Fraşiri, yazdığı Bektaşi kitapçığında yalnızca ulusal davayı destekleyen Bektaşi babaların Babalık unvanına layık olduğunu belirtmiştir. Nihayetinde onları milliyetçi projeyi desteklemeye dinî açıdan mecbur kılmıştır.[787] Başlangıçta Bektaşiliği Arnavut milliyetçisi bağlamına yerleştirenler Naim Fraşiri gibi milliyetçi ideologlar olmuştur, ancak birçok Bektaşi babası ve onların Arnavutça konuşulan bölgelerdeki takipçileri de bu milliyetçi nitelikleri 20. yüzyılın başlarında benimseyeceklerdi. Clayer Bektaşilerin, milliyetçi fikirlerin tekke ağları aracılığıyla yayıldığı Akçahisar veya Yanya'dan örnekler sıralar.[788]

Öte yandan milliyetçilik projesinde dilin de önemi büyüktür: Bazı bölgelerde Bektaşi tekkeler, Arnavut dilinin yayılmasında mühim bir rol üstlenmiştir. Zaman zaman Hıristiyanlar bile Arnavutça okuma-yazmayı Bektaşi babalarından öğrenmişlerdir.[789] Yüzyılın başlarında derlenen Tiran Devlet Arşivi'nde bulunan cönkler de Arnavut dilinin giderek nasıl da ayin dili olarak Türkçenin yerini almaya başladığını gösterir. Yeni yüzyılın ilk yıllarında bu cönklerde her iki dile de rastlanırken, Arnavutça zamanla daha fazla önem kazanmıştır.[790] Litürjinin Arnavutlaştırılması, Arnavut Bektaşiliğinin dinî müfrezesinin ve Hacıbektaş'tan kopup kendi özerkliğini ilan etmesinin önemli bir yönü olmuştur.

Bektaşiliğin milliyetçi bağlamdaki bölünmesinin bir başka boyutu 1910'dan itibaren Cemaleddin Çelebi Efendi ile Feyzullah Dedebaba arasında, Bektaşiliğe kimin liderlik edeceği üzerine yoğunlaşan çatışmalarda ortaya çıkar. Karşılıklı siyasi suçlamalar bu anlaşmazlığa milliyetçi bir unsur kazandırmıştır: Feyzullah Dedebaba, Cemaleddin Efendi'yi II. Abdülhamid'in bir yandaşı olmakla suçlamışken Cemaleddin Efendi'yse Arnavut Feyzullah Dedebaba'yı Arnavut milliyetçisi "propagandası" yapmakla suçlamıştır.[791] Ancak din tarihçisi Yılmaz Soyyer'e göre Feyzullah Dedebaba'nın Arnavut milliyetçi fikirlerin etkin bir şekilde propagandasını yaptığına dair hiçbir kanıt bulunmaz, ki bulunabilmiş olsaydı da bunun Hacıbektaş'a etkileri çok az olurdu.[792] Görünen o ki, her iki taraf da Jön Türk hükümetinin diğer grubu reddetmeleriyle ilgilenmiştir: II. Abdülhamid, Jön Türklerin devirdiği en büyük siyasi rakipti. Arnavut milliyetçiliği de saflarına bu dönemde giderek daha fazla taraftar kazanmış, bu minvalde bilhassa Balkan Savaşları arefesinde büyük bir teh-

786 *A.g.y.*, s. 374.

787 *A.g.y.*, s. 371.

788 *A.g.y.*, s. 381 vd., 458-460.

789 *A.g.y.*, s. 430.

790 Örneğin Derviş Alişan, *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 156, s. 114; *Risale-i Hakikat-ı İnsaniyye*, 1904, AQSH, K. 725, DO. 46, s. 129 ve 143-150.

791 Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, s. 103 vd.

792 *A.g.y.*, s. 106.

dit olarak algılanmıştır. Dolayısıyla bu suçlamalarda karşı tarafı hükümete ihbar edecek bir hesap olması muhtemeldir. Öte yandan milliyetçi kategoriler içerisinde şekillenen düşünce de dikkat çekicidir ve bu, keskinleşen Türk-Arnavut ulusal sınırlarının Hacıbektaş'ta daha da keskin bir hal almış olduğuna işaret eder. Buna ek olarak Tepedelen ve Ergiri gibi Arnavut şehirlerinin postnişinleri Arnavut Feyzullah Dedebaba'yı desteklemiştir, bu da milliyetçi mensubiyete dayalı bir dayanışma olarak anlaşılabilir. Ancak bu, ülke genelini kapsayacak anlamda nitelikli bir değerlendirme değildir,[793] zira Arnavut bölgelerindeki tüm Bektaşiler Arnavut milliyetçiliğini desteklememişlerdir.[794]

Arnavut Bektaşiliğinin Türkiye Bektaşiliğinden nihai olarak ayrılması 1920'lere, bilhassa 1930'lara tekabül eder.[795] Bektaşi yapıları halihazırda 1920'lerin başında Arnavutluk'ta belirli özerklikler kurmuşken, bu özerklikler Türkiye Cumhuriyeti'nde 1925'te ülkedeki tüm tarikatların da yasaklanmasıyla Arnavutluk'ta yoğunlaşmıştır. Bu da, Arnavut asıllı Salih Niyazi Dedebaba'nın bir grup dervişiyle 1930'da Hacıbektaş'tan Tiran'a göç etmesine ve burada Hacıbektaş ve Türkiye'den bağımsız bir Bektaşiliğin kurumsal olarak yeniden yapılanmasına vesile olmuştur. Salih Niyazi Dedebaba bunu gerçekleştirmek için tahta çıkan Arnavut Kralı Ahmet Zogu'dan (1895-1961) destek almıştır.[796]

Bu süre zarfında, 1910'ların sonlarında ve özellikle 1920'lerde Arnavut milliyetçiliğinden sonra Bektaşilik içerisinde de bir Türk milliyetçiliği yapılanmıştır.

Türk milliyetçileriyle kurulan siyasi ilişkiler

Bektaşiliği "Arnavutlaştırma"ya yönelik ilk girişimlerden sadece birkaç yıl sonra, böylesi milliyetleştirmeye benzer şekilde Türk milliyetçiliği bağlamında bazı girişimler gözlemlenebilir. Bu öncelikle Türk milliyetçiliğinin Osmanlı İmparatorluğu'ndan çıkan milliyetçiliklerin en yenilerinden biri olmasından kaynaklanır.[797] Temelde Türk milliyetçisi fikirlerin yayılması ancak Jön Türkler aracılığıyla olmuştur. Arnavut milliyetçiliğine benzer şekilde Bektaşiliğin "Türkleştirilmesi", Bektaşilikle hiçbir bağlantısı olmayan veya olsa da sadece yüzeysel bağlantılara sahip milliyetçi aktörler tarafından oluşturulmuştur.

793 *A.g.y.*, s. 103 vd.

794 Clayer, *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri*, s. 460.

795 Aynı yazardan, *L'Albanie, pays des derviches. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane (1912-1967)*, Berlin vd., 1990, s. 190-212.

796 Doja, "A Political History of Bektashism in Albania", s. 98.

797 Erik Jan Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building. From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*, Londra vd., 2010, s. 211-235.

Jön Türklerin merkezî aktörlerinden biri olan ve kendisini Bektaşi olarak tanıtan Talat Paşa, Jön Türk hareketinin anayasal aşamasında muhalefet grubunun örgütlenme biçimi için bir model olarak Bektaşiliği önermiştir.[798] Talat Paşa, teşkilat biçimini Carbonari'nin gizli cemiyetinden alan Giuseppe Mazzini çevresindeki İtalyan milli hareketi Giovanni Italia örneğini takip etmek suretiyle, sözde gizli bir cemiyet olarak anılan Bektaşiliğe benzer bir yapı oluşturmak istemiştir.[799] Nihayetinde İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin Masonlara yakın olan Carbonari'nin bu işlevini üstlenmesine rağmen,[800] şüphesiz Bektaşiliği bu amaçlarla kullanabilme düşüncesi, Jön Türk görevlileri ile Bektaşiler arasında yakın temasların gerçekleşmiş olduğunu gösterir. Bu minvalde II. Abdülhamid dönemindeki Jön Türklerin muhalefet aşamasında bile Jön Türk aktörler ile Bektaşiler arasında var olmuş olan iyi ilişkiler kanıtlanabilir. Örneğin Selanik'te Jön Türkler zaman zaman Bektaşi tekkesinde örgütlenmişlerdir.[801] Münferit İstanbul tekkelerinde Bektaşi babaları, Jön Türk temelli yayınlar dağıtmış ve böylece fikirlerini Bektaşiler ve tekkenin ziyaretçileri arasında yaymıştır.[802]

Öte yandan bazı Bektaşi babaları, Rumeli'nin çeşitli bölgelerinde Bektaşileri devirmek için halkı seferber etmişlerdir. Her ikisi de Jön Türklerin erken dönem kahramanları olan Resneli Niyazi Bey (1873-1913) ve İbrahim Temo'nun (1865-1939) anılarında, Makedonya ve Arnavutluk'taki Bektaşi babaların Jön Türklerin amaçlarını kutsal olarak ilan ettiği ve destek çağrısında bulunduğu ortaya çıkar.[803] Niyazi Bey'e göre Bektaşiler bu uğurda ölmeye bile hazır olduklarını göstermişlerdir.[804]

Jön Türkler ile onlar hükümeti ele geçirdikten sonra dahi iyi ilişkiler devam etmiştir: 1910'da Jön Türk yetkililer onlarca asker eşliğinde Nafi Baba'ya tekkesinde törensel bir ziyarette bulunmuşlardır.[805] Nafi Baba onları, "millet-i necibe-i Osmaniyye'yi [...] selamete attınız" sözleriyle askerlerin fa-

798 Örneğin Talat Paşa ile Jön Türk yetkili Abdülaziz Mecdi (1865-1941) arasında geçen bir konuşma bugüne ulaşmıştır. Osman Nuri Ergin, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun. Hayatı ve Şahsiyeti*, İstanbul, 1942, s. 98 vd.; alıntılandığı kaynak, Küçük, *The Role of the Bektashis*, s. 126 vd.

799 *A.g.y.*

800 Ayrıca bkz. Zarcone, *İslâm'da Sır*, s. 75-81.

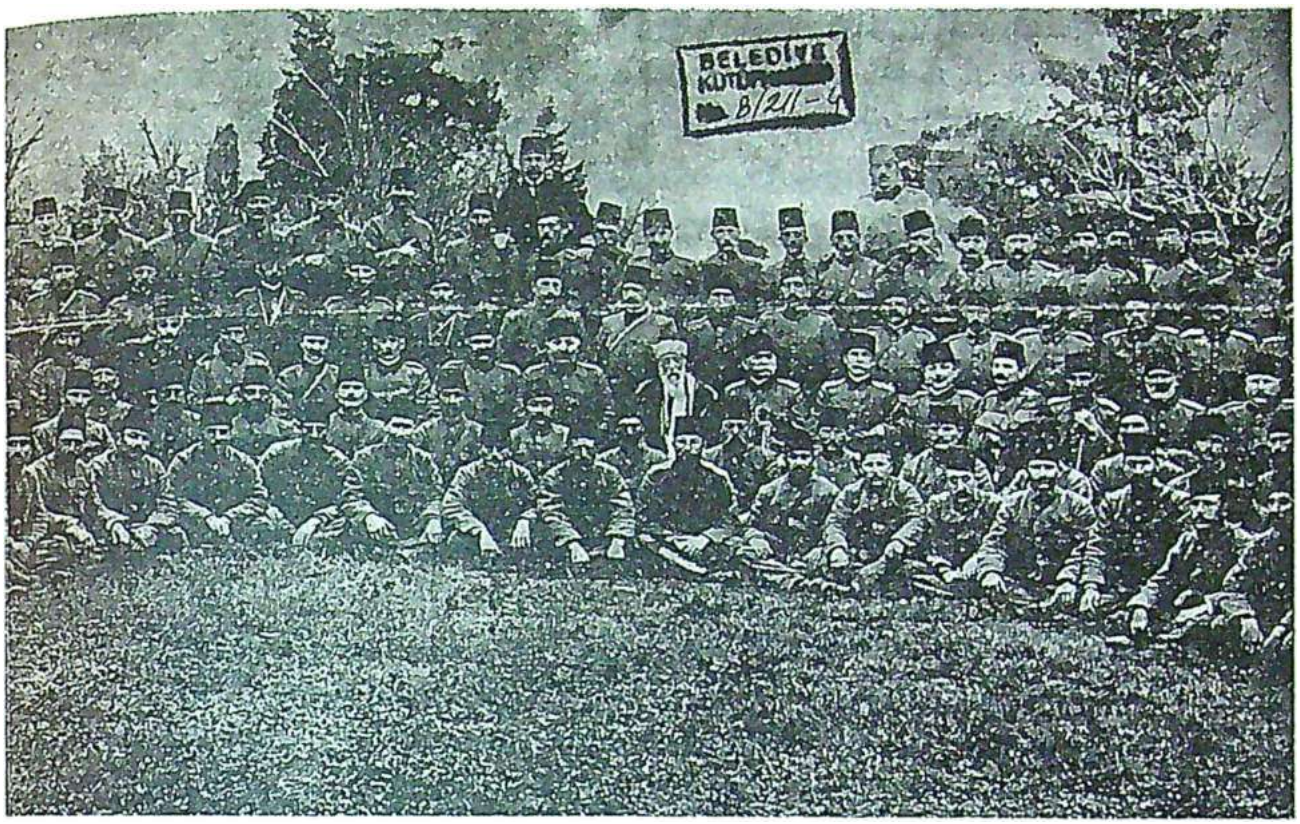
801 Abidin Nesimi, *Yılların İçinde*, İstanbul, 2008 (ilk baskı 1977), s. 31; M. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition*, New York, 1995, s. 53 vd.

802 Haksever, "Islahat ve Tarikatlar", s. 49.

803 Resneli Niyazi Bey, *Balkanlarda Bir Gerillacı. Hürriyet Kahramanı Resneli Niyazi Bey'in Anıları*, der. İhsan Ilgar, İstanbul, 1975, s. 109; Öz, *İttihat-Terakki ve Bektaşiler*, s. 88. Öte yandan "Arnavut Bektaşi Şeyhi Hüseyin Baba", müritlerine İttihad ve Terakki Cemiyeti'ne destek vermelerini tavsiye etmiştir. M. Şükrü Hanioğlu, *Preparation for a Revolution. The Young Turks, 1902-1908*, Oxford, 2001, s. 257.

804 *A.g.y.*

805 "Rumelihisarında Mahmud Baba Dergâhında", *Muhibban*, 1/12 (1910), s. 97; Osman Fevzi, "Aynen", *Muhibban*, 1/8 (1910), s. 70 vd.



Fotoğraf 3. İstanbul'da etrafı Jön Türk askerlerince kuşatılan Nafi Baba'nın fotoğrafı, 1910. "Rumelihisarında Mahmud Baba Dergâhında", *Muhibban,* 1/12 (1910), s. 97.

ziletleri üzerine coşkulu bir konuşma ile karşılamıştır.[806] Askerlerin ortasında Nafi Baba'nın olduğu bir fotoğraf, yayımlandığı ilk yıllarda Jön Türk yanlısı mevzileri temsil eden *Muhibban* dergisinde basılmıştır (Fotoğraf 3).

Editör Ahmed Muhtar'a göre Jön Türkler, Osmanlı İmparatorluğu'na "mukaddes hürriyet" getirmişlerdir.[807] Dergi, Sultan II. Abdülhamid'in "istibdat" yönetiminin Jön Türkler tarafından başarılı bir şekilde devrildiğini bildirmiş ve Jön Türkler namına övgü şiirlerinin yanı sıra Jön Türkleri destekleyen merhum mutasavvıflar için çeşitli anma yazıları yayımlamışlardır.[808] Kimliği tespit edilemeyen ancak muhtemelen Bektaşi olan bir derviş,[809] Jön Türk siyasetini ulemanın ve diğer şeyhlerin eleştirisinden korumak maksadında olmuştur. Bu sebeple aynı derviş, Jön Türklerin kendilerini II. Abdülhamid'e karşı savunması mevzusunu, aynı İmam Ali ve Halife Ömer'in ada-

806 Osman Fevzi, "Aynen", s. 71.

807 Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Tahlisiyye Hademesi Meselesi. Yalancılık, Kıskançlık", *Muhibban,* 1/1 (1909), s. 4 vd., burada, s. 5.

808 Hızırzade Rüşdi, "İttihad ve Terakki Cemiyyet-i Muhteremesine", *Muhibban,* 1/7 (1910), s. 50; Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Muallim Salih Paşa", *Muhibban,* 1/2 (1909), s. 9-12; aynı yazardan, "Geçmiş Zamanda", *Muhibban,* 1/2 (1909), s. 13-15; Bir Muhib, "Terakkiyat-ı Fikriyye", *Muhibban,* 1/3 (1909), s. 17-19, burada, s. 17.

809 Bu derviş yazılarında "Muhibbü'l-Hakk" mahlasını kullanmıştır. Muhibbü'l-Hakk Bir Derviş, "Efkâr-ı Umummiyye", *Muhibban,* 1/6 (1910), s. 42. Muhib, derginin ismine atıfta bulunmakla kalmayıp, aynı zamanda nasip alan Bektaşilere de verilen bir isimdir.

letsizliğe karşı çıkmaları ile kıyaslayıp birtakım dinî argümanlar kullanmıştır.[810] 1911'den itibaren dergide, örneğin Jön Türkler tarafından basın özgürlüğüne karşı alınan kısıtlayıcı önlemler konusunda[811] daha ölçülü ve eleştirel değerlendirmeler yapılmış,[812] ancak Jön Türklerin alternatifinin daha henüz bulunmadığı görülmüştür.[813]

Diğer Bektaşi Babaları da Jön Türk siyasetini Birinci Dünya Savaşı'na kadar iyi karşılamışlardır. Ünlü Bektaşi şairi Edib Harabi, Birinci Dünya Savaşı'nın başında yazdığı tahmin edilen uzun bir şiirinde Jön Türklerin başarılarını, bilhassa "Hazreti Enver Paşa"nın başarılarını övmüş ve "vatan"ı zafer dolu bir geleceğe taşıyacağı tahmininde bulunmuştur:

> *Terakki ittihad paydar oldukça milletde*
> *Teala eder inşallah bu devleti şan u şevketde.*[814]

Cemaleddin Çelebi Efendi, Birinci Dünya Savaşı sırasında, Talat ve Enver Paşa'nın talimatıyla yaklaşık 7000 askerden oluşan "Mücahidin-i Bektaşiyye" adıyla anılan bir garnizonu koordine etmiştir. Bu garnizon, Hacıbektaş'a seyahat edildiği bir vesilede hayata geçirilmiştir.[815] Aynı şekilde Bektaşi liderliği, Mustafa Kemal'in önderlik ettiği bağımsızlık hareketi için hem personel hem de kaynak tedarikinde bulunmuştur. Mustafa Kemal'in de aralarında bulunduğu Türk milliyetçileri de bu amaçla Hacıbektaş'ı ziyaret etmişlerdir.[816] Cemaleddin Efendi daha geniş kitleleri savaşa, Kürt Kızılbaş Alevilerini istiklal hareketine kazandırmaya çalışmıştır.[817] Samih Rifat ve diğer aydın Bektaşiler de yayınlarında milli harekete destek çağrısında bulunmuşlardır.[818] Öte yandan para toplanmış ve İstanbul Anadolu yakasındaki ünlü Şahkulu Tekkesi silah teslimatı için kullanılmıştır.[819] TBMM'nin 1920'de Ankara'da kurulmasından sonra Bektaşiliğin Çelebi lideri Cemaleddin Efendi, başka bir aday daha fazla oy almasına rağmen meclis başkan yardımcılığına seçilmiştir. Kendisinden daha fazla oy alan aday, Bektaşilerin Kurtuluş Savaşı'ndaki yardımları temelli adaylıktan kendi isteğiyle çe-

---

810 *A.g.y.*

811 Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Hükumetin Yeni Bir Kararı", *Muhibban*, 2/9 (1912), s. 163 vd., burada, s. 164.

812 Örneğin, "Ne Haldeyiz?", *Muhibban*, 1/12 (1910), s. 99 vd.

813 Aynı yazardan, "Edeb Ya Hu", *Muhibban*, 2/5 (1911), s. 139 vd., burada, s. 140.

814 Edib Harabi, *Divan*, der. Kemal Üçüncü, Ankara, 2012, s. 139-141.

815 BOA, İrade-i Harbiye. 1629. 5,04.03.1916 tarihli; BOA, DH.I-M,E.15. 44, 09.02.1916 tarihli; Küçük, *The Role of the Bektashis*, s. 131-134, 323-325.

816 Küçük, *The Role of the Bektashis*, s. 157-162.

817 *A.g.y.*, s. 156 vd.

818 *A.g.y.*, s. 187-191.

819 *A.g.y.*, s. 184.

kilmiştir.[820] Cemaleddin Efendi'nin sağlık sorunları nedeniyle hiçbir meclis toplantısına katılamaması ancak vefatına kadar görevde kalmış olması,[821] bu atamanın temsilî niteliğini bir kez daha vurgular. Yakup Kadri'nin Bektaşileri eleştiren *Nur Baba* romanı da bu zaman diliminde, Bektaşileri güçendirmemek amacıyla sansürlenmiştir.[822]

İster Jön Türkler isterse Atatürk'ün destekçileri olsun pek çok Bektaşinin Türk milliyetçiliğini desteklemiş olmasına rağmen, bundan zorunlu olarak milliyetçi bir sonuç çıkarılamaz: Jön Türk Devrimi, Bektaşileri pan-İslâm din politikası altında büyük ölçüde ayrımcılığa uğratan II. Abdülhamid'e karşı çok yönlü bir muhalefet olarak konuşlanmıştır. Bağımsızlık hareketi ise birçok aktörün algısında ülkenin egemenliğini savunmuştur ki bu, Bektaşilerin milliyetçi niyetlerin de ötesinde ilgi gösterdiği bir husustur. Ancak Çelebi ailesinin milli bağımsızlık hareketine destek çağrısında bulunmuş olmasında bazı Türk milliyetçisi motifler ortaya çıkar.[823] Bu hususta Çelebi Efendi'ye göre "400 çadır ile bir dünya imparatorluğu" yaratan Türklerdi; Hacı Bektaş Veli bir "Türk devrimcisi" idi ve Bektaşilerin istisnasız hepsi "Türk"tü.[824] Öte yandan işbirlikleri hem milliyetçi tarihyazımı hem de Bektaşilerin kendileri tarafından geriye dönük milliyetçi olarak yorumlanmış ve bu Türkiye'deki Bektaşilerin kolektif hafızasına derinden kazınmıştır.[825] Ancak Bektaşiliğin 20. yüzyılın başlarındaki "Türkleşmesi" süreci de bu etkileşimlere dayanır, üstelik bu etkileşimlerin de bir sonucudur.

Bektaşiliğin Türkleştirilmesi

1914 yılında sadrazamlık görevini yürüten Talat Paşa, Ziya Gökalp'in önerisiyle önceki bölümlerde adı geçen araştırma gruplarını Anadolu'daki din kültürlerini araştırmak üzere görevlendirmiştir. Ziya Gökalp'e göre Jön Türklerin iktidara gelmesinden sonra bir "siyasi inkılap" başlatılmış, ancak "en büyük inkilap içtimai inkilap" henüz gerçekleşmemiştir.[826] Toplumsal devrimi başlatabilmek adına "Türk cemiyetinin morfoloji sosyali ile fizyo-

820 *A.g.y.*, s. 166 vd.

821 *A.g.y.*, s. 167.

822 *A.g.y.*, s. 186.

823 Veliyüddin Efendi, "Tarikat-ı Aleviyye'ye. Veliyyüddin Efendi Hazretlerinin Beyannamesi", *Hakimiyet-i Milliyye*, 5, 05.05.1922 tarihli. Bu makale, Küçük tarafından tamamıyla transkribe edilmiştir, Küçük, *The Role of the Bektashis*, s. 345 vd.

824 *A.g.y.*

825 Baki Öz, *Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler*, İstanbul, 1990; Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevilik Ahlâkı*, 7. cilt, s. 593-618; aynı yazardan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevilik Ünlü Bektaşiler*, 6. cilt, s. 57 vd.; Ali Celalettin Ulusoy, *Hünkar Hacı Bektaş Veli ve Alevi-Bektaşi Yolu*, Hacıbektaş, 1986, s. 99-104.

826 Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul, 1964, s. 2.

loji sosyali" bilgisi gereklidir.[827] Pozitivist sosyal bilimlerden etkilenen Jön Türk yetkililer için Anadolu'nun din kültürü kapalı bir "kutu" gibiydi.[828] Ancak, bu Jön Türklerin yalnızca araştırma ilgilerine dair bir husus değildi, Jön Türkler aynı zamanda bu grupların bilhassa Birinci Dünya Savaşı'nın arka planına ve gerekli askeri seferberlikler bağlamında Jön Türk hükümetine ne kadar sadık olduklarını tespit etmek istiyorlardı.[829] Devlet kanadından başlatılan soruşturmaların daha sonraki dönemde Bektaşiliğin "Türkleştirilmesindeki" rolü büyüktür.

Önceki bölümlerde ismi zikredilen Baha Said, Bektaşi ve Kızılbaş Alevilerine yönelik soruşturmaları özel olarak yapılmış saha çalışmaları şeklinde yürütmüştür.[830] Baha Said, Bektaşilik ve Kızılbaş Aleviliğini büyük ölçüde Türk kültürü ve dinî bağlamında yorumlamıştır.[831] Baha Said'e göre Hacı Bektaş Veli, Türk halkları arasındaki İslâm öncesi inançların kadim unsurlarını İslâm ile uzlaştırabilen parlak bir âlimdi.[832] Baha Said, unsurları Kızılbaş Alevileri ve Bektaşilerin ayin ve öğretilerinde yeniden bulmak istediği Şamanik inançların yanı sıra, zannınca Bektaşiler Budizm ve Taoizmden de eklektik bir şekilde yararlanmıştır.[833] Bu sebeple, Baha Said'in kavrayışı uyarınca "Türklük" bilgisinin ne olduğunu anlayabilmek adına Bektaşilik araştırmaları asli önem taşıyordu:

> Hacı Bektaş [...] gibi yalnız Türkçe din ve ayin yapan müesselerin Türkiye camiası üzerinde yapdığı harsi tesiri çok samimi suretde tahri ve tadkik etmek; "Türk bilin" [aynen böyle!] nokta-i nazarından oldukça ehemmiyetli bir mevzudur.[834]

Baha Said kanaatince litürjisi aslında çoğunlukla Türkçe yazıldığından ve İslâm öncesi Türk kültürlerinden geldiği için Bektaşilik, Türk kültürünün merkezî bir bileşeni ve taşıyıcısı olarak inşa edilmiştir. Baha Said, Bektaşiliği bilhassa 1919 tarihli ilk yayınlarında, mantığı ve hür iradeyi güçlendiren rasyonel ve hümanist bir inanç şekli olarak sunmuştur.[835] Bektaşiler, Kızılbaş Alevileri gibi diğer Alici tasavvuf gelenekleri ile birlikte Baha Said'in esas ola-

827 *A.g.y.*, s. 2 vd.

828 *A.g.y.*

829 Dressler, *Writing Religion*, s. 126 vd.

830 Baha Said, "Ehl-i Hakk ve Atam, Gök; Anam, Yer", *Muhibban*, 3/5 (1919), s. 2 vd.; aynı yazardan, "Bektaşiler", *Türk Yurdu*, 5/25 (1927), s. 128-150; aynı yazardan, "Bektaşiler. 2", *Türk Yurdu*, 5/26 (1927), s. 196-216; aynı yazardan, "Bektaşiler. 3", *Türk Yurdu*, 5/28 (1927), s. 305-341.

831 Dressler, *Writing Religion*, s. 128-133.

832 *A.g.y.*, s. 128 vd.

833 *A.g.y.*, s. 130 vd.

834 Baha Said, "Bektaşiler", *Türk Yurdu*, 5/25 (1927), s. 128-150.

835 Aynı yazardan, "Ehl-i Hakk", s. 2 vd.

rak Nakşibendiler tarafından temsil edildiğini gördüğü "muhafazakâr ehl-i tasavvuf"a karşı çıkan rasyonel ve "ihtilalci ehl-i tasavvuf"u temsil eder. Böylelikle Baha Said, Bektaşilik ile sadece "Türklük"ü değil, ilerleme, akılcılık, mantık gibi değerleri de bağlamış ve nihayetinde bu sıfatları Bektaşilik vasıtasıyla Türklüğe atfetmiştir.[836]

Baha Said'in araştırmalarıyla hemen hemen aynı zaman diliminde Türkoloji'nin duayeni Mehmed Fuad Köprülü de bu konuya müdahale etmiş ve Bektaşilik üzerine yazdığı yazılarla günümüzde de devam eden paradigmayı başlatmıştır.[837] Bektaşiliği Hıristiyanlığa yaklaştıran Batı söylemine cevaben Köprülü, Kızılbaş Alevilik ile Bektaşiliği birleştirerek İslâm'ın heterodoks ve Türk versiyonu olan bir Bektaşiliği önermiştir.[838] Bektaşiliği de Alevi akımlardan birisi olarak gören Baha Said, Alevi akımlarını Ermeni ve Rum Ortodoks Hıristiyanlığının kripto-dinsellikleri olarak sunan Batılı anlatılara karşı çıkmıştır. Baha Said, muhtemelen bu tür görüşleri Avrupa'da yayan George E. White'a[839] atıfta bulunmak suretiyle açıkça Merzifon'daki Protestan misyonerlere işaret etmiştir.[840] Benzer bir şey Köprülü'nün eserinde bulunabilir, ancak Fuat Köprülü, eleştirilerini öncelikle Georg Jacob'a ve Batılı Şarkiyat çalışmalarına yöneltmiştir: Köprülü'ye göre Şarkiyat çalışmaları, Bektaşiliği inançsal ve bilhassa tarihsel oluşumu bağlamında pek az değerlendirmiş ve dolayısıyla yargıları da yüzeysel kalmıştır.[841]

Bir Türk milliyetçisi ve Türk ulus inşasının ilk destekçisi olan Köprülü, zamanın Anadolu kültürlerinin dilinde, edebiyatında ve dininde görülebilen bir "Türklük" sürekliliği oluşturmuştur.[842] Köprülü'ye göre Bektaşilik ve onunla yakından ilişkili Kızılbaş Aleviliği, Türk halkları arasında yaygın olan ve İslâmlaşmadan sonra da varlığını sürdüren İslâm öncesi öğretilerin

836 Aynı yazardan, "Tasavvuf ve Hür Mezhebler", *Muhibban*, 3/4 (1919), s. 1 vd., burada, s. 1.

837 Fuad Köprülü'nün Türkiye Cumhuriyeti'nin ideolojik inşasındaki önemi için bkz. Berktay, Halil, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, İstanbul, 1983.

838 Mehmed Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul, 1918. Yeni bir baskıda İngilizceye çevrilmiştir, aynı yazardan, *Early Mystics in Turkish Literature*, der. Gary Leiser, Robert Dankoff, Londra vd., 2006. Ayrıca bkz. Aynı yazardan, "Les origines du Bektachisme. Essai sur le développement historiques de l'hétérodoxie musulmane en Asie Mineure", Congrès International d'Histoire des Religions (ed.), *Actes du Congrès International d'Histoire des Religions tenu à Paris en octobre 1923*, Paris, 1925, s. 391-411; aynı yazardan, *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion*, der. Gary Leiser, Salt Lake City, 1993 (ilk baskı 1922); aynı yazardan, "Bektaş", *İslam Ansiklopedisi. İslam Âlemi. Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugatı*, İstanbul, 1949, 2. cilt, s. 461-464. Köprülü'nün Aleviliğin inşasındaki rolünün araştırılmasına en önemli katkı Markus Dressler'den gelmiştir, Dressler, *Writing Religion*, s. 186-287.

839 Baha Said, "Türkiye'de Alevi Zümreleri. Tekke Aleviliği. İctima-i Alevilik", *Türk Yurdu*, 4/21 (1926), s. 193-210, burada, s. 193.

840 *A.g.y.*

841 Köprülü, *Early Mystics*, s. 51, 122, 370; aynı yazardan, *Bektaş*, s. 463; aynı yazardan, *Islam in Anatolia*, s. 29, 92.

842 Dressler, *Writing Religion*, s. 171-178, 281.

bir devamını temsil ederdi. Bu husus dahilinde Budist ve diğer Hint dinlerinden etkilenen Şamanizmden bilhassa söz etmiştir.[843] Köprülü'nün bu görüşünü Dressler, Bektaşiler gibi Kızılbaş Alevilerinin de "Şamanist geçmişten geriye kalanların Anadolulu taşıyıcıları" olduğu sözüyle özetlemiştir.[844] Köprülü'nün "Türk Tasavvufunun" kurucusu olarak stilize ettiği, bu gelenekten Bektaşiliğin doğduğu, yani Türk din kültürünü Bektaşiliğe ulaştıran yarı efsanevi şahsiyet mutasavvıf Ahmed Yesevi'dir.[845] Bu anlatı, bugüne kadar araştırmaların büyük bir kısmına hâkim olmuştur.[846]

Baha Said, özellikle ilk yayınlarında Bektaşilere ve Kızılbaş Alevilerine karşı belirgin bir romantizme sahipken ve bu yayınlarda Bektaşiliği ulemaya karşı çok açık bir şekilde savunurken, Köprülü'nün temsilleri de çeşitli pejoratif argümanlarla ilişkilendirilebilir. Bunlar bazı açılardan Sünni âlimlerin sapkınlık suçlamalarını hatırlatır: Örneğin Bektaşilik, Köprülü için de tutarlı bir inanç öğretisini temsil etmiyordu, bunun nedeni Bektaşilerin, Hıristiyan ve Müslüman grupları kendi saflarına kazanmaya çalışmasıydı. Köprülü'nün güçlü normatif bir argümantasyonunda, enkarnasyon ve reenkarnasyon inancı gibi bazı inanç öğretilerini yozlaşmış, sapkın veya bölücü olarak değerlendirmiş ve onları elitist bir tarzda zayıf düşünülmüş, "heterodoks popüler halk tasavvufu" tarifiyle değersizleştirmiştir.[847] Sünni çoğunluk İslâm'ı, Türk milliyetçiliğinde bütünleştirici bir rol üstlendiğinden Kızılbaş Alevileri ile birlikte Bektaşiler,[848] homojenleştirmeye çabalayan milliyetçi bir gelişim içerisinde bir sorun teşkil etmişlerdir. Dressler, Türk milliyetçilerinin Bektaşileri ve Alevileri hem Türk kültürünün taşıyıcıları hem de heterodoks Müslümanlar olarak algılamaya yönelik iki yönlü politikasını şu şekilde özetlemiştir:

> "Heterodoksi" ve "senkretizmleri" onları Türk ulusuyla bütünleştirmişken, öte yandan modernist ve dirilişçi bağlamdaki saflık ve öz kavramlarından etkilenen İslâmi bir ana akım perspektifinden de ötekileştirmiştir.[849]

Sonuç olarak Türk kültürünün aracıları olan Bektaşiler ve Kızılbaş Aleviler, Türk milletinin temel bir parçası olmuş, ancak öte yandan sapkın inanç-

---

843 *A.g.y.*, s. 190, 207-209.

844 *A.g.y.*, s. 209.

845 Köprülü, *Early Mystics*, s. 20-126.

846 Araştırma üzerine yapılmış özlü bir tartışma ve tekzip için bkz. Ahmet T. Karamustafa, "Yesevilik, Melametilik, Kalenderilik, Vefailik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", Ahmet Yaşar Ocak (ed.), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler. Kaynaklar, Doktrin, Ayin ve Erkan, Tarikatlar, Edebiyat, Mimari, Güzel Sanatlar, Modernizm*, Ankara, 2005, s. 61-88, burada, s. 85-88.

847 Dressler, *Writing Religion*, s. 198 vd.

848 Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam. Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the late Ottoman State*, Oxford vd., 2001, s. 399 vd.

849 Dressler, *Writing Religion*, s. 220.

lara sahip heterodoks bir dinî grup olarak Türk-Sünni idealinden farklı gruplar olarak algılanmışlardır.

Bir dinin millileştirilmesi, bir "halk"ın özcü bağlamda süreğenliği düşüncesi ve homojenlik ve saflık fikri, tamamen Batı Avrupa'da 20. yüzyılın başlarındaki zamanın söylemlerine karşılık gelen modernist bir düşünce biçimini ortaya koyar.[850] Bu şekilde bakıldığında Bektaşiliğin Türkleştirilmesi, Batı Avrupa'dan gelen siyasi ve kültürel fikirlerin Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Bektaşiler üzerinde uygulandığı bir kültürel aktarımın sonucudur. Baha Said, Türklüğün sürekliliğini etnik ve soysal düzeyde meşrulaştırmış ve Bektaşileri Türklüğün "ırksal" mirasçıları olarak sınıflandırmışken Köprülü, Türk kültür varlıkları olarak adlandırılan unsurların Bektaşiliğin içerisine aktarılmasına odaklanmak suretiyle daha kültüralist bir pozisyonu savunmuştur.[851] Öte yandan her iki yazar da çalışmalarında Batı Avrupa sosyal bilimlerinden önemli ölçüde etkilenmişlerdir ve bu noktada Émile Durkheim'ın (1858-1917) Köprülü üzerindeki etkisi özellikle dikkate değerdir.[852]

Köprülü, zamanının belki de en önemli kültür bilimcilerinden birisi olarak 20. yüzyılın başlarında İslâm'ın Türk ve heterodoks bir yorumu olan Bektaşilik üzerindeki dinî söylem üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olmuştur ve aksi yönde çıkarılan araştırma sonuçlarına rağmen tezleri günümüze ve nihayetinde Bektaşilerin kendilerine ulaşmıştır.

Milliyetçi Bektaşiler

Bektaşiler de bu Türkleştirme anlatısını 1920'lerin başında ortaya çıktıktan sonra benimsemişlerdir. Nafi Baba'nın Jön Türk askerlerine yaptığı konuşmasında (devletin değil) "milletin" kurtuluşunu övdüğü vakit ilk milliyetçi eğilimler görünürlük kazanmıştır.[853] Öte yandan prensiben yalnızca dua ve gülbenklerin yazılı olduğu mezar taşında da "Gönderirdi vatanın hayr dua..." ifadesi yer alır.[854] Daha belirgin Türk milliyetçiliği eğilimleri kesin olarak ancak 1920'lerden itibaren gözlemlenebilir.

Nasip almış bir Bektaşi aydını olan Samih Rifat, Bektaşiler arasında milliyetçi fikirlerin yayılmasında aracılık yapmıştır. Kendisi önceleri muhasebeci olarak çalışan, ancak Konya valiliğine kadar yükselen bir Osmanlı me-

850 Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2. baskı, Londra, New York, 1991.

851 Dressler, *Writing Religion*, s. 273.

852 *A.g.y.*, s. 163-165. Öte yandan Köprülü, Hippolyte Taine, Auguste Comte, Henri Bergson ve Alfred Fouillée gibi birçok Batı Avrupalı yazardan da etkilenmiştir. *A.g.y.*, s. 159.

853 Osman Fevzi, "Aynen", s. 70 vd.

854 Kut/Eldem, *Rumelihisarı*, s. 367.

muru ve bürokratıydı, aynı zamanda çeşitli günlük gazete ve haftalık gazetelerde yazılar ve şiirler yayımlayan bir gazeteciydi; hatta 1908 yılında kısa bir süreliğine *İttifak* adlı bir gazete çıkarmıştır. Öte yandan Samih Rifat aynı zamanda bir siyasetçiydi de ve TBMM'de Çanakkale milletvekili olarak görev yapmıştır.[855] Bir Bektaşi oğlu olarak Bektaşi olmuş, klasik Bektaşi şiirleri yazmış ve Batı müziğinin etkileriyle Bektaşi şiirleri bestelemiştir.[856] Bektaşi geleneğindeki bazı şiirleri *Muhibban* dergisinde yayımlanmıştır.[857] Samih Rifat, başından beri Atatürk'ün sadık bir destekçi olmuş ve bağımsızlık hareketinin *Hakimiyet-i Milliyye* veya *Yedi Gün* adlı yayın organlarında ünlü "Ya İstiklal Ya Ölüm" gibi patetik tınıda milliyetçi şiirlerle destek çağrısında bulunmuştur.[858]

İdeolojik açıdan Samih Rifat, Türk milliyetçisi ve hatta pan-Türk ideolojilerinin ilk destekçilerinden birisiydi: Türklerin kökeni ve dünyanın farklı bölgelerindeki kültürel değerleri hakkında neredeyse ırksal kategorilerde tartışmıştır. Arap karşıtı bir tavırla İslâm dünyasındaki yegâne kültürel başarıları Türklere ve İranlılara atfetmiştir.[859] İlginç bir şekilde Samih Rifat, İranlıların da aslen "Turan ırkına" ait basitçe söylemek gerekirse, Türk oldukları tezini savunmuştur. Bu bağlamda İranlılar, kökeninde Turan olan eski Med halkı soyundan gelmişlerdir. Nihayeten, İran dinlerinin atası olan Zerdüşt bile bir Türk'tü.[860] Bu ifadelerini çoğunlukla basitleştirilmiş dilsel yaklaşımlarla gerekçelendirmiştir: Samih Rifat'a göre Zerdüşt'ün annesinin adı Türkçeydi ya da Med dili Türkçe ve Tatarcaya benziyordu.[861] Temel olarak Samih Rifat'ın en büyük ilgisi, üzerine teoriler geliştirdiği Türk diline olmuştur, ki bu teoriler daha sonraki devlet destekli Güneş Dil Teorisi'nin öncülerinden birisi olarak tanımlanabilir: Güneş Dil Teorisi, Türk dilini dünyada konuşulan tüm dillerin köken dili olarak anlamıştır.[862] Samih Rifat bu te-

---

855 Samih Rifat'ın biyografisi için bkz. Sadettin Nüzhet, *Samih Rifat. Hayatı ve Eserleri*, İstanbul, 1934; Veled Çelebi, "Samih Rifat", *Vakit*, 16/5362-5363, 12-13.12.1932 tarihli, s. 8 ve 6. Yücebaş, Hilmi, *Yedi Şairden Hatıralar*, İstanbul, 1960, s. 33-69.

856 Nüzhet, *Samih Rifat*, s. xii vd.

857 Samih Rifat, "Nefes", *Muhibban*, 3/1 (1918), s. 2.

858 Nüzhet, *Samih Rifat*, s. lxv; lxx-lxviii; Küçük, *The Role of the Bektashis*, s. 187 vd.

859 Samih Rifat, "İran Tarihi ve Türkler", *Ati*, 49, 18.02.1918 tarihli, s. 1.

860 Ayrıca bkz. Aynı yazardan, "Turan ve Zerdüşt, Muhterem Feylesofumuz Rıza Tevfik Beg Efendi'ye", *Ati*, 84, 25.03.1918 tarihli, s. 1. Bu konu dahilinde kendisi ve Rıza Tevfik arasında bir tartışma boy göstermiştir. Bu tartışma ilerleyen sayfalarda ele alınacaktır.

861 *A.g.y.*; ayrıca bkz. Abdullah Uçman, "Zerdüşt Münakaşası Üzerine", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 28 (1998), s. 511-530, burada, s. 514.

862 Mustafa Kara, "Tasavvufi Şiirin Gücü. Nazım Hikmet, Sabahattin Ali, Samih Rifat, Hasan Ali Yücel Tekke Şairi midir?", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/9 (2000), s. 107-130, burada, s. 118 vd. Güneş Dil Teorisi hakkında bkz. Jens Peter Laut, *Das Türkische als Ursprache? Sprachwissenschaftliche Theorien in der Zeit des erwachenden türkischen Nationalismus*, Wiesbaden, 2000.

orinin ve diğer milliyetçi dil politikalarının yaygınlaştırılmasından sorumlu olan TDK'ye, oluşumu sırasında büyük ölçüde eşlik etmiştir.[863]

Samih Rifat'ın hayatı boyunca dinî olarak bağlı kaldığı Bektaşiliği hermetik milliyetçiliği içinde de öncelikle Türk kategorileri altında yorumlamış olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak Bektaşilik hakkında çok az açık beyanlarda bulunmuştur. Ancak görünüşe göre Osmanlı din tarihi üzerine, bilhassa Bektaşilik ve Bektaşiliğin Türk tarihini ele alan bir monografi yayımlamayı amaçlamıştır. Ancak eser muhtemelen sağlık nedenleriyle yayımlanmamıştır.[864]

Tahminen 1920'lerin sonlarına ait cönkte kimliği saptanamayan bir yazar, Köprülü'nün milliyetçi tarihyazımını bazı kısıtlamalar getirmek suretiyle benimsemiştir: Yazar "Türklerin eski dinî" unsurlarının Bektaşilik içerisinde devam ettiği tezinden türeyen süreklilik anlatısını tekrarlamıştır.[865] Köprülü gibi esas olarak Şamanizm ve Budizme atıfta bulunmuş ancak Köprülü'den farklı olarak Hıristiyan dinî öğretilerine de değinmiştir.[866] Bu bağlamda kimliği saptanamayan Bektaşi, Türk olmayan ve İslâmi olmayan unsurları da dahil etmesinden ötürü inanç öğretisinin tarih ve din-bilimsel manada yeniden düzenlenişi doğrultusunda milliyetçi anlatılardan ileri gitmiştir. Bununla birlikte, "Bektaşi tariki [...] Türk camiası arasında doğan bir tarik olmakla beraber yalnız Türkler için ihdas edilmiş[.]" sözleriyle Bektaşiliğin öncelikli olarak bir Türk dini kültürü olduğuna dair hiçbir şüphe bırakmamıştır.[867] Bunu, "eski Türk dininin en esaslı akidesinden" biri olarak tanımlanan tenasuh inancı gibi Bektaşi öğretilerine bağlamıştır.[868] Cönkün yazarı Bektaşiliğin ortaya çıkmasında belirleyici bir etkiye sahip olan bu milliyetçi hikâyeleri tarihselleştirmek amaçlı Köprülü gibi Ahmed Yesevi'yi de kullanmıştır.[869]

Bahsi geçen cönk, diğer birçok yerde de Türk yanlısı bir yazı misali okunur: Yazar, Bektaşiliğin siyasi tarihini son derece Arap karşıtı bir tavrın açıkça öne çıkardığı tarzda bir Türk-Arap ihtilaf tarihi olarak anlatmıştır: "Taassup" ve İslâm'daki "müsahmehsiz" eğilimler bu bağlamda Arap kökenliydi. Bunlar, "Türklerin ser-i azad ve pervasız dinî hayatına" aykırı kimselerdi;[870] Türkler, İslâm'ı yaymak yerine bir "Arap ittihadını" zorlamayı amaçlayan "Arapların din propagandasına" karşı "cesur" savaşmışlardı. Bu gerilim ala-

863 Tokgöz, Ahmet İhsan, "Samih Rifat Bey", Hilmi Yücebaş, *Yedi Şairden Hatıralar*, İstanbul, 1960, s. 36 vd.

864 Nüzhet, *Samih Rifat*, s. lxxxiii.

865 *Teşrihanın Temmerüsü*, AQSH, K. 725, DO. 59, s. 14-15.

866 *A.g.y.*, s. 8.

867 *A.g.y.*, s. 25.

868 *A.g.y.*, s. 14 vd.

869 *A.g.y.*, s. 53-55.

870 *A.g.y.*, s. 47.

nında Bektaşilik, Arap tutuculuğuna karşı Türk-İslâm bir cevap olarak ortaya çıkmıştır.[871] Aynı Türk milliyetçiliği eleştirisi biraz daha ılımlı bir çerçevede İranlıları da vurmuştur: Örneğin söz konusu cönkün yazarı, Mevlevi dervişlerini ayin ve şiirde Türkçe yerine Farsçayı tercih etmeleri sebebiyle eleştirmiştir.[872]

Cönk aynı zamanda Türk millileştirme hareketinin de açık bir şekilde yanında pozisyon almış ve cumhuriyeti en yüksek sesle övmüştür.[873] Türk millileştirme hareketi, cumhuriyette yaşayan herkese "hürriyet" ve "baht" getirmiştir.[874] Bu aynı zamanda, Osmanlı İmparatorluğu'nun, imparatorluğa büyük katkılarda bulunan ama yine de 1826'da yasaklanan ve kapatılan Bektaşiliğe karşı iyilik bilmez olduğu gerçeği de dahil olmak üzere, Osmanlı sistemine yönelik temel bir eleştiriye tekabül eder.[875] Cumhuriyet ise Bektaşilerin intikamını Osmanlı Devleti'nden almıştır.[876] Dolayısıyla yazarın, tarikatların kaldırılmasını onaylaması ve meşru görmesi pek de şaşırtıcı değildir: Bektaşiler, tarikatların kaldırılması kararından "son derece memnundu", zira cumhuriyet, Bektaşilerin en çok önemsedikleri isteklerini yerine getirmiştir. Yazar bunları üç madde altında özetlemiştir:

> Birincisi Türkleri Arab ve Acem hırsının timsali tehlikesinden korumak, artık bu tehlike tamamen zeyl olmuşdur. İkincisi milli hakimiyyeti her şeyden üst tutmak, bu da hasıl bulan bir keyfiyyetti. Üçüncü Ulema tesirini kırmak ve herkesi vicdan ve fikri hürriyyeti içinde yaşamak. İşte Bektaşiler için en mühim nokta bu idi.[877]

Yazar, milliyetçi söylemin ardından cumhuriyet döneminde artık tarikatlara ihtiyaç duyulmadığından, onların yürürlükten kaldırılmasının mantıklı olduğu kanısındaydı.[878] Mevzubahis notların yazarına göre, uzun bir geleneğe sahip bir inanç grubunun siyasi bir çalkantı nedeniyle resmî varlığından vazgeçmeye hazır olması dikkat çekici bir durumdur. Türkiye'de yaşayan Bektaşiler, bugüne değin tarikatların kaldırılmasını teyit edilmesi gereken gerekli bir adım olarak görür. Bu yargı tarihsel mirasının, kendi aleyhine de olsa, sürekli olarak olumlu ve öte yandan dinî kategorilerde değerlendirilen söz konusu topluluğun kolektif hafızasındaki Atatürk'ün mukaddes

871 *A.g.y.*, s. 48.
872 *A.g.y.*, s. 52.
873 *A.g.y.*, s. 63 vd.
874 *A.g.y.*, s. 65 vd.
875 *A.g.y.*, s. 64.
876 *A.g.y.*, s. 64 vd.
877 *A.g.y.*, s. 63 vd.
878 *A.g.y.*, s. 66 vd.

tarihsel imajıyla bağlantılıdır.[879] Aynı zamanda dinî-manevi kimliğin seküler-milliyetçi bir kimlikle ne kadar yakından bağlantılı olduğunu ve bu sadakatin görünüşte öncelikle daha çok siyasi düzene, daha az olaraksa dinî kültürel kuruma dair olduğunu gösterir.

Muhtemelen 1920'lerden kalma başka bir cönkte Türk milliyetçi anlatıları da daha az kapsamlı bir şekilde sunulur: Tasavvuf öğretileri, özellikle büyük ölçüde İbn Arabi adını taşıyan bir mutasavvıf tarafından şekillendirilmiş ancak tamamen Arap bağlamından uzaklaştırılmış vahdet-i vücud, Türk milliyetçiliğine içkin Arap karşıtı bir tavırla kullanılır. Araplar halihazırda tektanrıcılıkla uğraşmayı zor bulmuşlardı, bu yüzden vahdet-i vücud "Arabistan"da neredeyse hiç onay bulamamıştı. Vahdet-i vücud ile ilgili metinlerin yazarlarının çoğu "İran ve Turan muhitlerinden ve ırklarından" gelir.[880] Bu kültürün bir ifadesi, tüm Türk kültürünü etkisi altına alan ve onun milli edebiyatı haline gelen Türkçe yazılmış Bektaşi şiiridir:

> Bektaşi edebiyatı Türkün öz edebiyatıdır. [...] Felsefesi, ayinleri, ıstılahları, edebiyatı, düzeni, dili her şeyi Türklüktür. Ve Türklükten doğmuştur. [...] Türk bu edebiyat karşısında derin bir vecd duyar.[881]

Bu notların kimliği saptanamayan yazarı, Bektaşi şiirini sadece Türklerin milli edebiyatı olarak stilize etmekle kalmamış, aynı zamanda Türklerin de Bektaşilerin edebiyatıyla özel bir bağı olduğunu tasdik ettiği için Bektaşiliğin tamamını Türk bağlamında yorumlamıştır. Türk yanlısı anlam zeminine zaman zaman diğer cönklerde de rastlanır.[882]

Bektaşiliği resmî anlamda rehabilite etmek için Jön Türk hükümetine yazılan dilekçelerde Bektaşiler Türk milliyetçiliğini açıkça benimsemişlerdir. Böylece talepte bulunanlar hükümeti "Hacı Bektaş Ocağı[nın] Türkiyanın sebeb-i şevket ve satveti" olduğuna ikna etmeye çalışmışlardır.[883] Talep Mu-

---

879 Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik. Ünlü Bektaşiler ve Bektaşi Fıkraları*, 6. cilt, s. 57 vd.; aynı yazardan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik Bektaşilik Ahlâkı*, 7. cilt, s. 593-618; Şakir Keçeli, Bedri Noyan'ın bir sofra muhabbetinde yaptığı bir sözden alıntı yaparak şunları söylemiştir: "İnsanlık yok olmak sürecine girince Tanrı bir kurtarıcı gönderir. [...] sıfır yılında Hz. İsa, 600 yıllarında Muhammed, Ali, 1200 yıllarında Hacı Bektaş Veli, 1800 [aynen böyle!] yıllarında ise Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ü gönderdi." Keçeli, *Babailik*. Öte yandan Keçeli, bazı Bektaşilerin de adı geçen kişilerin hepsinin aslında "aynı kişi" olduğuna inandıklarını da ekler. *A.g.y.* Keçeli bu bağlamda Atatürk'ü, İsa ve Muhammed peygamberlerin yeniden vücut bulmuş bir şahsiyeti ve Hacı Bektaş Veli tarikatının hamisi olarak tanımlayan Bektaşilerin reenkarnasyon inancına atıfta bulunmuştur. Örnek, dinî ve siyasi alanların içiçe geçmesini açıkça gösterir.

880 *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 157, s. 100.

881 *A.g.y.*, s. 109.

882 Örneğin, *Erkanname*, 1907/8, AQSH, K. 725, DO. 17, s. 231. Burada örneğin Türkiye'deki Türklerin kendilerine atfedilen "köken" olan "Oğuz" terimi "saf ve pak ve fütüvvetlü" olarak çevrilir.

883 "Makam-ı Sadaret-i Uzmaya", *Muhibban*, 3/3 (1918), s. 1 vd., burada, s. 1. Bu hususta pek tabii performatif eylem sorusu ortaya çıkar, Bahsi geçen yazarlar hakikaten milliyetçi söyleme inan-

hibban dergisinde basılmış ve bu milliyetçi tavır da böylelikle kamuoyuna açıklanmıştır. Dergiyi ve derginin editörü Ahmed Muhtar'ı siyasi olarak çoğulcu Osmanlıcılığın yanlıları arasında saymak daha muhtemel olsa da,[884] bazı yazarlarda Türk milliyetçi anlam zemini belirgin bir şekilde kendisini gösterir: 1910'da Emin Bey kendisini gururla bir "Türk" veya "Türk evladı" olarak tanımladığı bir şiir yayımlamıştır.[885] Özdemir isimli bir başka yazar da Türklerin İslâm dünyasındaki faziletlerini konu alan bir yazısında sadece "Türk kardeşlerine" hitap etmiştir.[886]

Birçok cönkte Bosnevi adının alıntılandığı şairin siyasi şiirlerinde Türk milliyetçisi, İslâm(ist) ve Batı karşıtı fikirlerin bir karışımına rastlamak mümkündür.[887] Şairin cengâver bir tınıda yazdığı uzun ve epik şiirlerinden birisi Müslümanların kana bulanmış kılıçları mecazıyla başlar, bir yanda Türkler ve Müslümanlar, diğer yandaysa Avrupalılar ve Hıristiyanlar arasındaki çatışmalar bulunur.[888] Bosnevi, Orta Asya Buhara'daki Hint Müslümanlar veya Türk halkları ile dayanışmayı ve Fransız, İngiliz, Rus ve Yunan düşmanlığını göstererek Hıristiyan-Avrupa düşman imajına karşı Türk-Müslüman bir çatışma çizgisi çizmiştir.[889] Bosnevi'nin şiirlerinin birkaç cönkte birden bulunması, bu karşıtlığın 1910'larda ve 1920'lerde pek çok Bektaşinin siyasi algılarını yansıttığını gösterir.[890]

Sonuç olarak Jön Türk Devrimi'ne ve Atatürk'ün ulusal hareketine verilen destek, mutlak olarak milliyetçi eğilimlerle anlatılamaz, ancak Çelebi ailesinin destek çağrılarında Türk milliyetçisi güdülere rastlanabilir: Çelebi Efendi, çağrısında "Türkler" tarafından inşa edilen dünya imparatorluğunun, hepsi "Türk" olan ve kökenleri "Türk devrimcisi" Hacı Bektaş Ve-

---

mış kimseler miydi, yoksa Jön Türkleri siyasi çıkarları doğrultusunda kendi saflarına çekme yöneliminde miydiler? Ancak bu yaklaşım alıntılanan nonperformatif cönkle örtüşür.

884 Osmanlıcılığın kapsayıcı ve egemenliğe sadık ideolojisi için bkz. Nevin Yazıcı, *Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti*, Ankara, 2002, s. bilhassa 28-33, 141-155.

885 Emin Bey, "Anadoludan Bir Ses yahud Cenge Giderken", *Muhibban*, 1/10 (1910), s. 86.

886 Özdemir, "Türk Kardeşlerime. I", *Muhibban*, 1/10 (1910), s. 84 vd., burada, s. 85.

887 *Cönk*, AQSH, K. 725, DO. 81, s. 77-79; Derviş Alişan, *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 156, s. 95-106; AQSH, K. 725, DO. 330, s. 21-24; *Cönk*, AQSH, K. 725, DO. 81, s. 79-81. Bosnevi ismi şairin Boşnak kökenlerini gösterir. Bu isim, Osmanlı tarihinin ünlü şahsiyeti Melami Sufi Abdullah Bosnevi (1584-1644) gibi birçok kişiye verilmiştir. Bektaşi şiiri antolojilerinde adı geçen Bosnevi hakkında daha fazla biyografik bilgi bulunmaz. Örneğin bkz. İsmail Özmen (ed.), *Alevi-Bektaşi Şiirler Antolojisi. İnançları, Yaşamı, Felsefesi, Kültürü ve Edebiyatı. 19. Yüzyıl*, 4. cilt, Ankara, 1995, s. 209-216.

888 *Cönk*, AQSH, K. 725, DO. 81, s. 79; Derviş Alişan, *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 156, s. 95.

889 Derviş Alişan, *Erkanname-i Bektaşi*, AQSH, K. 725, DO. 156, s. 98; *Cönk*, AQSH, K.725, DO. 81, s. 77.

890 Bosnevi cönklerin yanı sıra *Muhibban* dergisince de Bektaşiliğin önemli bir şairi olarak listelenmiştir ancak siyasi şiirleri basılmamıştır. "Pek Mühim Bir Tebşir", *Muhibban*, 3/1 (1918), s. 7.

li'ye kadar uzanan Bektaşilerce müdafaa edilmek zorunda olduğunu ifade etmiştir.[891]

Milliyetçiliğin ötesinde

Kuşkusuz, ne Bektaşilerin hepsi bağımsızlık hareketini bir bütün olarak desteklemiş, ki önceden de üzerine konuşulduğu gibi, Tarikat-ı Salahiyye'ye müntesipler bu hareketin etkin bir şekilde tam karşısında konumlanmıştır ne de Bektaşiler bir bütün olarak Türk milliyetçisi kökenli anlatıları devralmışlardır. Örneğin daha 1914 yılında Fuad Köprülü'nün Türk milliyetçi teorilerine karşı çıkan ve Bektaşi öğretisi ve şiirinin köklerini Türk kaynaklarda değil, eski Yunan ve hepsinden öte İran kaynaklarında gören Rıza Tevfik'ti.[892] Tevfik, Köprülü'nün ilk Türk Mutasavvıf olarak anılan Ahmed Yesevi ile başlattığı ve Bektaşilik üzerine inşa ettiği Türk milliyetçisi tarihçiliğini ikna edici bulmamıştır. Hacı Bektaş Veli hagiografisinde Ahmed Yesevi'ye yapılan atıflardan da anlaşılacağı üzere Ahmed Yesevi'nin Bektaşilik üzerinde şüphesiz büyük bir etkisi olmasına rağmen, bu durum öğretiyi Türk bir öğreti kılmaz.[893] Örneğin Yunus Emre, dil ve "millet" bakımından Türk'tür, ancak öğretisi Yeni-Platonculuk'tan doğmuştur.[894] Ahmed Yesevi ve Bektaşilerin çoğunluğu da etnik bağlamda Türk'tür ve birçok Bektaşi şairi Türk dilini kullanmıştır, ancak bu inanç, öğretisini "Türkleştirmez"; öğreti, ilk kertede İranlı bir öğreti olarak kalır ve "katiyyen Türk değildir".[895] Aynı şekilde 14. yüzyılda Hıristiyanlıktan İslâm'a geçen ve Osman Gazi'ye katılan ünlü Hıristiyan dönmesi Köse Mihal'den de Türk olarak bahsetmek anlamsızdır.[896] Rıza Tevfik'e göre din değiştirmek bir kişinin etnik kökenini değiştirmeyeceği gibi, bir kişinin etnik kökeni de bir dinin kültürel köklerini değiştiremez.

Rıza Tevfik temelde kendi yaklaşımını Fuad Köprülü'nünkinden farklılaştırmıştır: Fuad Köprülü öncelikle "cihet-i felsefiye (felsefenin kökeni)" odaklanırken Rıza Tevfik, daha ziyade "kıymet-i felsefi", yani içerik zenginliği ile ilgilenirdi.[897] Dolayısıyla bu tür etnik ve kültürel kökenler onun için genellikle ikincil bir öneme sahiptir, ancak "sahihan Türk olmayan bir şeyi [de], Türk ad etmekde bir faide yok"tur.[898]

891 Veliyüddin Efendi, "Tarikat-ı Aleviyye'ye".

892 Rıza Tevfik, "Usul-ı Tahik", s. 1-3; aynı yazardan, "Ehemmiyetsiz Bir Hatayı", s. 1-4; aynı yazardan, "Yunus Emre", s. 177-183; aynı yazardan, *Tekke ve Halk Edebiyatı*, s. 148-158.

893 Aynı yazardan, "Usul-ı Tahik", s. 1 vd.

894 Aynı yazardan, "Yunus Emre", s. 177-183; Rıza Tevfik, *Tekke ve Halk Edebiyatı*, s. 36-46.

895 Aynı yazardan, "Usul-ı Tahik", s. 2.

896 *A.g.y.*

897 *A.g.y.*, s. 3. Kavramların orijinalleri sırasıyla, "cihet-i felsefi" ve "kıymet-i felsefi".

898 *A.g.y.*, s. 2 vd.

Aynı şekilde Rıza Tevfik Samih Rifat'ın Zerdüşt'ün sözde Türk soyundan olduğuna ilişkin sözlerine İran kökenli olduğunu vurgulayarak karşı çıkmıştır.[899] Her iki yazar da bakış açılarını desteklemek maksadıyla çok sayıda Fransızca ve İngilizce konuşan yazara atıfta bulunmuş ve Batı literatürüne dayanmak suretiyle[900] iki Bektaşi'nin nihai olarak farklı siyasi tutumlar içerisinde Türk milliyetçi yönleri irdeledikleri, Osmanlı'nın son dönemlerinin önemli entelektüel tartışmalarından birini gerçekleştirmişlerdir.[901] Zira siyasi bağlamda Rıza Tevfik bir Türk milliyetçisinden çok bir Osmanlıcıydı ki bu, milliyetçi bir tonda birlik ve ilerleme gayesiyle gitgide radikalleşen İttihad ve Terakki Partisi'nden muhalif Hürriyyet ve İtilaf Fırkası'na geçmesinde görülebilir. Rıza Tevfik kişisel sebepler, yolsuzluk ve otokrasi suçlamalarının yanı sıra Jön Türklerin "şoven ruhlu" olmasına da değinmiştir.[902]

Ahmed Rıfkı da Rıza Tevfik kadar açık olmasa da Türk milliyetçi fikirlerine çoğunlukla karşı çıkmıştır. Bektaşi şiiri üzerine yayımladığı şiir antolojisinde yer alan bir şiirinde bütün halkların, yani milletlerin eşitliğini vurgulamıştır:

> *Birdir her bir millet meydanımızda*
> *Türkümüz, Kürdümüz, Lazımız bizim.*[903]

Meydan, Bektaşilerin bir tekkede toplu ibadet ettikleri yerin ismidir. Bundan hareketle Ahmed Rıfkı'ya göre Bektaşiler, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan Müslüman etnik gruplar arasında ayrım yapmamışlardır. Ahmed Rıfkı'nın siyasi kariyeri ve ideolojisi bile büyük ölçüde milliyetçilik karşıtı etkinliklerinin bir göstergesiydi: O yalnızca Osmanlı Sosyalist Fırkası üyesi olmamış, aynı zamanda parti üyeleriyle birlikte bu partinin yayın organı olan *İştirak* dergisini de çıkarmıştır.[904] Bu dergide, diğer dergilerde olduğu gibi, Avrupalı sosyalistleri, anarşistleri ve devrimcileri ele almak suretiyle teorilerini özetlemek yerine karşılaştıkları olumsuzluklara ve sorunlara odaklanmıştır.[905] Fransız devrimci ve proto-sosyalist Louis-Auguste Blanqui (1805-1881), birkaç şiirini adadığı siyasi rol modellerinden birisiydi.[906] Ancak Ahmed Rıfkı'nın sosyalizmi, da-

---

899 Aynı yazardan, "Açık Mektub. Eski Dostum Samih Rifat Beg Efendi", *Ati*, 77, 18.03.1918 tarihli, s. 1 vd. Yazıya aynı derginin 78. ve 80. baskılarında ve *Edebiyyat-ı Umumiyye Mecmuası* adlı başka bir dergide de rastlanır. Ayrıca bkz. Aynı yazardan, "Zerdüşt Meselesi. İbn Rifat Samih Beg Efendi'ye", *Edebiyyat-ı Umumiyye Mecmuası*, 37-68, 18.05.1918 tarihli, s. 695-699.

900 *A.g.y.*; Samih Rifat, "Zerdüşt Meselesi. Feylesof Rıza Tevfik Beg Efendi'ye", *Edebiyyat-ı Umumiyye Mecmuası*, 37-68, 18.05.1918 tarihli, s. 699-706.

901 Uçman, "Zerdüşt Münakaşası Üzerine", s. 512.

902 Aynı yazardan, *Rıza Tevfik'in Sanat ve Düşünce Dünyası*, s. 353.

903 Ahmed Rıfkı, *Bektaşi Nefesler*, s. 87.

904 Topçuoğlu, "Ahmed Rıfkı I".

905 *A.g.y.*

906 Ahmed Rıfkı, "Blanki", *Muhibban*, 1/3 (1909), s. 19; aynı yazardan, *Nakus-i Adem*, s. 27 vd.

ha derin komünist veya materyalist fikirlerden ziyade, daha çok devrimci bir romantizm ve müphem bir sınıfsız toplum fikri tarafından şekillenmiştir. 1911 gibi erken bir tarihte liberal bir parti çizgisinde olan Hürriyyet ve İtilaf Fırkası'na katıldığı için komünizme olan ilgisi kısa sürmüştür.[907] Ahmed Rıfkı'nın Türk milliyetçi bağımsızlık hareketine karşı Tarikat-ı Salahiyye'deki aktif üyeliği, kendisinin siyasi milliyetçilik karşıtı faaliyetler imajını tamamlar.[908]

Siyasi fikirlerin alımlanışının milliyetçiliğin ötesindeki yönlerine diğer Bektaşilerde de rastlanabilir. Milliyetçilik ile karşılaştırıldığında Bektaşiliğe yapılan göndermeler burada nadiren yer aldığından konu, sadece dinî bir grup içinde siyasi fikirlerin alımlanmasının çeşitliliğini göstermek adına ana hatlarıyla çizilmiştir. Örneğin Ahmed Muhtar, Jön Türk geleneği içerisinde Batı'daki siyasi süreçleri İslâm ile uzlaştırmaya çalışmıştır. Buna istinaden Ahmed Muhtar parlamentarizmi Kuran'ın bir emri olarak tanımlamıştır.[909] Ahmed Muhtar aynı zamanda, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan tüm din kültürlerinin eşit haklara sahip olması çağrısında bulunmuş olduğundan siyasi ve ideolojik olarak Osmanlıcılık yanlısıydı. Ayrılıkçı ideolojileri reddetmiş,[910] devletin Hıristiyanları, Yahudileri ve Müslümanları koruması ve birleştirmesi gerektiğini söylemiştir.[911] Osmanlı Devleti aynı zamanda Hıristiyan ve Yahudilerden de oluşan bir "cumhuriyet" haline gelmeliydi.[912] Ancak, şeriatın emirlerine her zaman saygı gösterilmesi gerektiğinden, İslâm'ın bu din gruplarına kıyasla özel bir önemi bulunuyordu.[913] Ayrıca "insaniyyet" kavramıyla özetlediği aydınlanma-hümanist düşüncelerinden de büyük ölçüde etkilenmiştir.[914] Metinlerinde özgürlük motifleri görünür. 1910'ların başında Jön Türklerde somut bir hal kazandığını gördüğü özgürlük, II. Abdülhamid'in zulmüne son vermiştir.[915] Ahmed Muhtar'a göre Jön Türkler "mukaddes hürriyetimizi" getirmiştir.[916] Ancak daha sonra Jön Türkleri, basın özgürlüğünü zedeleyici girişimleri sebebiyle özgürlük fikrinden kopan bir oluşum olarak eleştirmiştir.[917]

---

907 Topçuoğlu, "Ahmed Rıfkı I".

908 Küçük, *The Role of the Bektashis*, s. 208-210.

909 Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Devlet Hayatı", *Muhibban*, 1/1 (1909), s. 2-4, burada, s. 3.

910 Aynı yazardan, "Gümülcine Mebusu Hoca Fehmi Efendiye Malum ola ki", *Muhibban*, 2/2 (1911), s. 115-117, burada, s. 115.

911 Aynı yazardan, "Muhibban. Muhterem Efendim Hazretleri", *Muhibban*, 2/4 (1911), s. 130 vd.

912 Aynı yazardan, "Kahve Nakiblerine", *Muhibban*, 2/3 (1911), s. 125-127, burada, s. 126.

913 Aynı yazardan, "Muhibban", s. 130 vd.

914 Aynı yazardan, "Mukaddime", *Muhibban*, 1/1 (1909), s. 1 vd., burada, s. 2; aynı yazardan, "Tahlisiyye", s. 5; aynı yazardan, "Ferar. İspanyalı Muaallim Françesko", *Muhibban*, 1/2 (1909), s. 12 vd.

915 Aynı yazardan, "Mukaddime", s. 2.

916 Aynı yazardan, "Tahlisiyye", s. 5.

917 Aynı yazardan, "Hükûmetin Yeni Bir Kararı", s. 164.

Muhibban dergisinin diğer yazarları da milliyetçi motiflerin ötesinde birtakım siyasi fikirler alımlamıştır: Kimliği tespit edilemeyen, ancak yazılarını "Muhib" (bu isim yalnızca derginin ismine atıfta bulunmakla kalmaz, aynı zamanda nasip alan Bektaşiler için de kullanılır) takma ismiyle kaleme alan kişi, demokrasi kavramlarını tartışmıştır. Fransa veya Antik Yunan'dan çeşitli demokrasi modelleri sunmuş, bunlara Osmanlı aydınlarının tanımlarını da ilave etmiş, ancak yönetim modelinin ne olması gerektiği hususunda somut bir pozisyon almamıştır.[918]

Türkiye genelinde ve özellikle Bektaşi çevrelerinde Bektaşilik tarihçiliği üzerine geliştirilen rakip modellerde Rıza Tevfik'in tarafsız köken tarihçiliğinden ziyade Köprülü'nün milliyetçi anlatısı hâkim olmuştur. Bektaşilerin büyük bir kısmı, Bektaşiliğin Türkleştirilmesi konusundaki anlam zeminini Köprülü veya Baha Said'in 1910'lar ve 1930'lar arasında basılmış yayınlarından görece kısa bir süre sonra benimsemişlerdir. Topluluğun tarihsel bağlamda kendi yerini tayin etmesi de bu tezler temelli günümüze değin korunmuştur.[919] Kızılbaş Aleviliği ile birleşmeye benzer şekilde, Bektaşilik hakkındaki Türk milliyetçisi kurgular, Bektaşi olmayan ve o andan itibaren bu grubun tarihsel ve kültürel benlik imajını temelden şekillendirecek olan dış aktörler tarafından formüle edilmiştir. Milliyetçi aktörlerce aktarılan bu söylem, Batı Avrupa'dan modernist ve milliyetçi söylem ve fikirlerin alımlandığı, Bektaşiliğe aktarıldığı ve nihayetinde Bektaşiler tarafından uyarlandığı bir kültür aktarımının ürünüdür.

Son tahlilde Türk milliyetçisi anlatının Türkiye'de yaşayan Bektaşilerce uyarlanması, 1925'te Türkiye'de tarikatlarının yasaklanmasıyla yakından bağlantılı olmuştur: Zira Türkiye'de tarikatlarının kaldırılmasıyla, Arnavut Kralı Ahmet Zogu'nun ülkesinde Bektaşiliği teşvik etmiş olması zaman olarak örtüşür. Dedebaba Salih Niyazi birçok dervişiyle birlikte 1930'da Arnavutluk'a göç etmiş ve Türkiye'den ayrılan Bektaşiliğin devlet desteğiyle yeniden örgütlenmesini başlatmıştır.[920] Böylece Türk milliyetçiliği eğilimlerine yönelik bir olası muhalefet Arnavutluk'a göçmüştür. Göçen kimselerin kendileri de milliyetçi eğilimlerinden dolayı Arnavutluk'a göçtükleri için aynı zaman diliminde Türkiye'deki Bektaşiliği Türkleştiren söylem, kendisini daha serbestçe yayabilmiştir.

Bektaşiliği bilhassa Türk veya Arnavut olarak tanımlayan her iki milliyet-

---

918 Bir Muhib, "Terakkiyat-ı Fikriyye", s. 17-19.

919 Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, 1. cilt, s. 38-42; aynı yazardan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik. Bektaşilik Ahlâkı*, 7. cilt, s. 279-295, 310 vd., 645; Öz, *İttihat-Terakki ve Bektaşiler*, s. 28; Temren, *Bektaşiliğin Eğitsel Boyutu*, s. 22-82; Keçeli, *Babailik*.

920 Doja, "A Political History of Bektashism in Albania", s. 98.

çi yapı da, Eric Hobsbawm ve Terence Ranger bağlamında bir gelenek icat etmiştir.[921] Bu yapılar, bu amaca uygun şekilde milliyetçi-kurucu mitler ve kökenler kaleme almışlardır. Arnavutluk ve Türkiye bağlamındaki milliyetçi anlatılar şaşırtıcı bir şekilde birbirinden bağımsız gelişmiştir: Hem siyasi aktörler hem de Bektaşilerin kendileri münferit çatışmalardan ziyade, diğer grubun milliyetçi fikirlerini dikkate almayan bir tavır göstermişlerdir. Görüldüğü kadarıyla Köprülü, konu minvalindeki din tarihi kapsamlı yazılarında Naim Fraşiri ve onun Arnavut Bektaşiliği inşasına değinmemiştir. Bu, onun kendi Türk milliyetçi anlatısıyla ilgili diğer alternatif fikirleri, örneğin Jacob'unkileri, açıkça reddetmek istemiş olması gerçeğinden hareketle düşünüldüğünde şaşırtıcıdır. Öte yandan Fuad Köprülü, Batı Avrupa'da (en azından bilim çevrelerinde) geniş çapta okunan bir yazar olmasına rağmen, Arnavut yazarlar da Köprülü'nün eserini bilmiyor veya görmezden geliyor gibiydiler.[922]

1930'lardan önce Bektaşilerin kendilerinde bile karşı "taraf"ın milliyetçi anlatılarını ele alan çok az kanıt mevcuttur.[923] Cemaleddin Çelebi Efendi ve müritleri Feyzullah Dedebaba'yı Arnavutluk "propagandası" yapmakla suçlamıştır. Ancak bunun daha çok Bektaşilik içi çatışmalar sonucu gerçekleşmiş olması muhtemeldir. Aynı çatışmada bazı Arnavut Bektaşi babaları da Arnavut Feyzullah Dedebaba'yı ve Arnavut milliyetçi hareketini desteklemiştir, ancak bunlar münferit örneklerdir. Açıktan açığa ayrışma 1920'lerde, bilhassa 1930'larda başlamıştır. Bugüne kadar Arnavut Bektaşiler, Salih Niyazi Dedababa'nın Arnavutluk'a göçünü kurumsal olarak bağımsız bir Arnavut Bektaşiliğinin başlangıcı olarak görür ve bu nedenle Tiran'ı, günümüzde dedikleri haliyle Bektashi World Center'ı, tüm Bektaşiliğin yeni meşru merkezi olarak tayin ederler. Küresel temsil iddiasının Türkiye'deki Bektaşileri de içermesi gerekse de, 20. yüzyılın ortalarında Arnavut ve Türk Bektaşilikleri giderek birbirine yabancılaşmıştır. Bugüne kadar birkaç istisna dışında Tiran'daki dünya merkezi ve Türkiye'de gayri resmi olarak faaliyet gösteren Bektaşilik arasında neredeyse hiçbir bağlantı bulunmaz.[924]

---

921 Eric Hobsbawm, "Introduction. Inventing Traditions", Hobsbawn, Eric/Ranger, Terence (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1992, s. 1-14 [Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence, *Geleneğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin, İstanbul, 2006].

922 Böylesini, en azından bu eser için kullanılan kaynaklara dayanarak söylemek mümkündür; bu tezin ayrıntılı ve kapsamlı bir araştırması hâlâ bulunmaz.

923 Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, s. 103 vd. Kimliği tespit edilemeyen bir Bektaşi'nin 1907/1908'den kalma bir ansiklopedik cönkünde Arnavutlar üzerine bir yazı da dahil olmak üzere bu konu dahilinde çeşitli varsayımlar bulunmaz. Burada, muhtemelen kendi Bektaşi çevresindeki Arnavut milliyetçisi eğilimlere bir tepki olarak Arnavutların ulusal kahramanı İskender Bey'i (1405-1468) ve insanların ona duyduğu hayranlığı eleştirmiştir. *Erkanname*, 1907/8, AQSH, K. 725, DO. 17, s. 202-204.

924 Nathalie Clayer, "The Bektashi Institutions in Southeastern Europe. Alternative Muslim Official Structures and their Limits", *WI*, 52/2 (2012), s. 183-203, burada, s. 195-199.

Bektaşilik üzerine geliştirilen siyasi söylemdeki Arnavut ve Türk anlatıları pek çok açıdan örtüşse de,[925] pek çok açıdan da farklılık gösteriyordu. Bektaşiliğin Arnavut milliyetçi bir inşasında Bektaşi öğretisinin vazgeçilmez bir parçası olan tolerans ve liberallik gibi değerler Türk milliyetçiliğinden daha önemli bir rol oynamıştır. Baha Said de erken çalışmalarında bu tür düşünceleri formüle etmiş, ancak bu anlatı Köprülü'de Bektaşiliği tutarsız ve sapkın bir "popüler halk inancı" olarak küçümser şekilde sınıflandırılan bir heterodoksi inşasına dönüşmüştür. Bu birçok yönden ulemanın Bektaşileri eleştiren söylemiyle uyumlu olmuştur. Örneğin Arnavut milliyetçiliğinde Bektaşilik, milliyetçi söylemle daha fazla dahil edilmiştir: Bektaşilik ülkenin güneyinde gösterdiği büyük etkiden ötürü Türk milliyetçiliğinden daha önemli bir konumda yer almıştır.

Arnavut-Bektaşi milliyetçiliği tolerans ve liberallik anlatısını güçlendirerek Batılı Bektaşilik algılarına çok daha yakın olmuştur. Özellikle Naim Fraşiri'nin de Bektaşilik üzerine yazdığı eserinde açıkça vurguladığı üzere Avrupa söyleminde kendisine yer bulan, Bektaşiliğin dinî-kültürel olarak Hıristiyanlığa yakın olduğu fikrini Arnavut milliyetçiliğine dahil etmiştir. Fuad Köprülü ve Baha Said ise Bektaşiliğin Batılı temsillerinin, bilhassa Bektaşiliğin bir kripto-Hıristiyan inanç olduğu fikrinin karşısında konumlanmışlardır. Bektaşiler de Bektaşiliğin kripto-Hıristiyan olarak sınıflandırılmasına karşı çıkmış, ancak Batı kaynaklı diğer yabancı değerlendirmeleri de benimsemişlerdir.

Oryantalist söylemlerin aktarımı: Yabancının imgesinden kendilik imgesine?

Liberallik, akılcılık ve tolerans ile ilgili anlatılar, önceki bölümlerde gösterildiği gibi Bektaşilik üzerine kurulan Batılı söylemlerin önemli bir bölümünü temsil etmiş, Bektaşilerin kendileri tarafından da benimsenmiş ve hatta kendilik imajlarının bir özelliği haline gelmiştir. Bu fikirler 19. yüzyılın ortalarında ve sonlarında ortaya çıkan metinlerde Bektaşilerin kendilerini ifade etmelerinde büyük bir öneme sahip değilken, 20. yüzyılın başlarından itibaren kaleme alınmış yazılarda giderek daha fazla öne çıkmaya başlamıştır. Bugün tolerans ve liberallik, Bektaşilerin inanç öğretileriyle ilişkilendirdikleri en önemli niteliklerdendir.

Naim Fraşiri 1890'da yazdığı Bektaşilik kitapçığında bu anlam zeminini ele almış olsa da, Bektaşilik ile olan ailevi yakınlık bağlantısına rağmen, onun bir Bektaşi aktörü olarak anlaşılması güçtür. Öte yandan Fraşiri, da-

925 Her iki durumda da, örneğin Türkler veya Arnavutlar ve despot ve yobaz olarak tanıtılan Araplar arasında, dikotomik bir tarih imajı inşa edilmiştir. Ancak Arnavutlar yobaz grubuna Türkleri de dahil etmişlerdir.

ha önce de gösterildiği gibi, liberallik ve tolerans hakkındaki anlatılarla kesin bir siyasi niyet gütmüştür. Bektaşilerin kendi inançlarını liberal ve tolerans sahibi olarak kabul edilmesi gerektiğine ilişkin değerlendirmeleri 20. yüzyılın başlarına uzanır. Ahmed Rıfkı, bundan bağımsız ve büyük olasılıkla Arnavutça yazılmış olan Naim Fraşiri'nin kitapçığından da habersiz olarak Bektaşilik üzerine 1907 ve 1910 yıllarında yayımlanmış çok ciltli çalışmasında bu tür fikirleri formüle etmiştir. İçinde Bektaşiliğin toleransını, aydınlanmanın tolerans kavrayışıyla karşılaştırmıştır. Kuran'ın 2. suresi, 256. ayetinde "dinde zorlama" olmaması gerektiğini bildiren emrini[926] "Fransız toleransı" ile eş koşmuştur.[927] Nihayetinde Rıfkı, Bektaşilik inanç öğretilerinin merkezî bir unsuru olduğunu ilan ettiği hürriyet fikrini benimsemiştir:

> Bektaşilik hal-ı hazırda [...] serbesti-i vicdan, serbesti-i efkar ü amal esaslarını kendi ayin ve erkanı dairesinde muhafaza eden [...] – emin olmalıdır ki – istikbalın pek büyük bir mesleği olacaktır.[928]

Ahmed Rıfkı, Bektaşiliği yalnızca gelecek için özgürlüğü koruyan önemli bir kurum olarak görmekle kalmamış, bunun yanı sıra Bektaşilerin de, Osmanlı'nın başlangıcından itibaren "müdafi-i hürriyyet ve fikr-i serbest" kimseler olduğunu düşünmüştür.[929] Bundan hareketle Ahmed Rıfkı, liberalliği ve özgürlüğü yalnızca Bektaşiliğin özellikleriyle sınırlandırmakla kalmamış, onları geçmişte ve gelecekte bir toplumun bütününün yararına kullanılabilecek nitelikler olarak değerlendirmiştir. Bu tasavvurlar, Bektaşiliği uygarlaştırıcı bir güç olarak düşünen Batılı fikirlerle kabaca örtüşür.

Hüseyin Pektaş'ın 1910'da misyoner Theodore Faville ile birlikte yayımladığı eseri de liberallik ve tolerans anlam zeminini yansıtır. Pektaş ve Faville, Batı kaynaklı, somut olarak Bektaşi fikirlerine atıfta bulunmuş ve zaman zaman Bektaşilerin kripto-Hıristiyan olduğu söylenen değerlendirmelerin bazılarıyla çelişmişlerdir. Faville ve Pektaş'a göre Hıristiyanlık ile Bektaşilik arasında öğreti ve ritüel bağlamında var olan uyumlar, Hacı Bektaş Veli vasıtasıyla Hıristiyanlığı "hakiki din" ve İsa'yı da "hakiki peygamber" olarak gören Hıristiyan fikirlerini kabulüne kadar uzanır.[930] Bununla beraber yazarlar, Bektaşilerin Teslis'i benimsemediği ve Hıristiyanlığa yönelik de özel bir tercihleri bulunmadığından Hıristiyanlık ile Bektaşilik arasındaki farklılıkları vurgulamışlardır.[931] Bektaşi öğretisi tüm dinlere karşı oldukça kapsayıcı-

---

926 2. Sure, 256. Ayet, Bobzin (ed.), *Der Koran*, s. 41.

927 Ahmed Rıfkı, *Bektaşi Sırrı. İkinci Cild*, s. 113.

928 *A.g.y.*, 2. cilt, s. 141.

929 *A.g.y.*, 1. cilt, s. 115.

930 Favill e ussein, "The Bektashi Dc r ishes of Turkey", s. 757.

931 *A.g.y.*

dır. Hacı Bektaş Veli tüm dinlere açık, herkese karşı tolerans sahibi evrensel bir öğreti geliştirmiştir.[932] Bu nedenle Bektaşi, bütün dinler "iyi" olduğu için, sonunun Tanrı'ya çıktığı "bütün dinleri farklı yollar" olarak kabul eder.[933] Bu fikirle iki yazar da tolerans anlatısını doğrulamıştır.

Liberallik fikirleri de metinde geniş bir şekilde yeniden üretilip şu şekilde adlandırılır: Bu minvalde Hacı Bektaş Veli, "vicdan ve eylem hürriyetini" savunmuş, dinî kural serbestiyetinin kısıtlanmadığı ve insanların "tam hürriyet" içinde yaşayabilecekleri bir toplum çağrısında bulunmuştur.[934] Pektaş ve Faville, Bektaşiliğin liberal bir inanç karakterine sahip olduğunu doğrulamış ve Bektaşileri, Batı Avrupa'daki birçok yazar gibi, "özgür düşünürler" olarak tanımlamışlardır.[935]

Her ikisi de Hıristiyan yorumları reddederken bir yandan da Bektaşilikteki Yeni-Platoncu unsurlarla ilgili görüşleri pekiştirmişlerdir: Pektaş ve Faville'e göre Bektaşilik, Rıza Tevfik'in de söylediği gibi öncelikle Yeni-Platonculuk'tan türemiştir. Bu aktarım süreçlerini de On İki İmam'dan biri olan ve Yeni-Platoncu fikirlere dayalı İslâmi öğretiler formüle eden İmam Ali Rıza figürü ile tarihselleştirmişlerdir.[936] Genelde tasavvufun, özelde de Bektaşiliğin Yeni-Platoncu geleneklere felsefi ve tarihsel olarak yerleştirilmesi, Pektaş'a ek olarak Rıza Tevfik'in de ele aldığı Batı anlatılarına uzanır. Rıza Tevfik'e göre, Bektaşi evliyaları temelde "Yeni-Platoncu" idi.[937] Yakın tarihli araştırmaların doğruladığı üzere bu değerlendirme tümüyle reddedilemez, zira İbn Arabi gibi Bektaşilerin öğretileri üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olan mutasavvıflar, Platon'u ve Yeni-Platoncuları yoğun bir şekilde alımlamışlardır.[938] Batı Avrupa'yla bağları olan iki Fransız ve Anglofil Bektaşisi Rıza Tevfik ve Hüseyin Pektaş'ın, Bektaşilik anlatısını Yeni-Platonculuktan etkilenen bir öğreti olarak yeniden üretmeleri tesadüfi değildir: Her iki yazar da Batı'daki söylemleri iyi biliyordu; bazı unsurlarla çelişmişken, çelişmedikleri bazılarınıysa uyarlamışlardır.

Liberallik, tolerans ve rasyonellik anlam zeminleri 1920'lerin sonlarına ait cönklerde son derece merkezî konulardır ve daha sık alıntılanmıştır. Şeriat uyumlu bir İslâm ile söylemsel olarak çok daha öncelerde var olmuş olan Bektaşilik arasındaki eskilere dayanan dikotomi, içeriksel olarak liberallik fikriyle doldurulmuştur: Ulema ve tarikatlar arasından Nakşibendilik, "taas-

932 *A.g.y.*, s. 757 vd.

933 *A.g.y.*, s. 758 vd.

934 *A.g.y.*, s. 756, 758.

935 *A.g.y.*, s. 754.

936 *A.g.y.*, s. 754 vd.

937 Rıza Tevfik, "Yunus Emre", s. 183.

938 Bu eserin 62. vd. sayfasına bakınız.

sup" İslâm anlayışını güçlendirmiş, Bektaşilik ise "hürriyet" savunuculuğunu üstlenmiştir.[939] Yazar, Bektaşilik öğretisinden bir tür tolerans çıkarmıştır:

> Bektaşiliğin müdafaa ettiği tez vahdet'i insanlar arasında en küçük ayrılığı kabul etmeyen bir Bektaşi dinler arasındaki farkı bütün bütün reddeder.[940]

Cönkün kimliği tespit edilemeyen yazarı, vahdet-i vücud ilkesinden yola çıkarak Bektaşilerin tolerans sahibi kimseler olduğunu ve bütün insanların eşit değerde görülmesi gerektiği görüşünü açıklamıştır.[941] Yazar, birçok Batılı gözlemci gibi, Bektaşiliği kapsamlı bir şekilde Hıristiyan gruplarla karşılaştırmıştır, ancak bundan kripto-Hıristiyan bir unsur türetmemiştir.[942]

Bu yazıların tümü birkaç nedenden dolayı özel olarak anılmayı hak eder: Onlar, bir yandan Bektaşilerin 20. yüzyılın başlarında inançlarıyla ilgili Batılı söylemleri alımlayıp, bu söylemleri kısmen yeniden üretmiş olduklarını açıkça gösterir. Böylelikle yabancı bir kavrayışın unsurları, kültürel aktarımlar bağlamında bir inanç kültürünün kendilik kavrayışının içerisine akmıştır. Jön Türkler ve en geç bağımsızlık hareketi ile liberallik fikrinin sosyal ve siyasi bir önem kazanmasından ötürü, Bektaşilerin kendilik tariflerinde liberallik gibi niteliklerin daha çekici hale gelmiş olması da muhtemeldir.[943] Bektaşilik tarihinin bundan sonraki seyrinde Bektaşilerin kendi kimliklerini değerlendirirken liberallik ve tolerans gibi hususlar daha da öne çıkarılmıştır.[944]

Öte yandan burada tartışılan yazılar, pek tabii ki Bektaşilerin faillikten yoksun bir grup veya pasif özneler olarak kendi inançlarıyla ilgili oluşturulmuş Batı anlatılarını benimsemiş ve kültürel aktarım mekanizmalarından maruz kalmış kimseler olmadığını da gösterir. Bu mekanizmalar sırasıy-

---

939 *Tefrikanın Temmerüsü*, AQSH, K. 725, DO. 59, s. 63-64.

940 *A.g.y.*, s. 43.

941 *A.g.y.*, s. 61.

942 Bu eser n 152 vd. sayfasına bakınız.

943 Georgeon François (ed.), *'L'ivresse de la liberté'. La révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*, Paris vd., 2012. Öte yandan, Musta f Kemal Atatürk'ün özgürlüğe dönük duy g sal bir tınıya sahip olan konuşmaları ve yazıları bu husus dahilinde paradigmatiktir. Aynca bkz. Niyazi A. Banoğlu, *Basın Tarihimizin Kara ve Ak Günleri. Atatürk'ün Hürriyet Fikri ve Kendi Kalemiyle Baş Makeleleri*, İstanbul, 1960.

944 Nasipli bir Bektaşi olan antropolog Belkıs Temren, *Bektaşiliğin Eğitsel Boyutu* adını taşıyan kitabının önsözünde Bektaşilikte var olan "geniş ölçekli liberallik ve tolerans" ha k ında yazmıştır. Temren, *Bektaşiliğin Eğitsel Boyutu*, s. xiii; ayrıca bkz. xi; 81, 204, 247. Türkiye Bekt a iliğinin Dedebabası da öğretide bu fikirlere önemli bir yer verir. Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik. Bektaşilik Ahlâkı*, 7. cilt, s. 477-479, 502-504. Bekt a ilik üzer ne Almanca birçok eser yayımlamış olan Ali Duran Gülçiçek, bu konulan Almanca eserinin alt başlığında dahi sıralar: Ali Duran Gülçiçek, *Der Weg der Aleviten (Bektaschiten). Menschenliebe, Toleranz, Frieden und Freundschaft*, 2. baskı, Köln, 1996. Ayrıca bkz. Keçeli, *Babailik*.

la: seçim, tercüme ve uyumlanış. Bu minvalde Batı tasarıları arasından liberalliği ve toleransı kabul etmiş, ancak kripto-Hıristiyan yorumları tamamen reddetmişlerdir. Dahası, liberallik ve tolerans anlatılarını kendi inanç öğretilerine uyarlamış ve yeni edindikleri kavram ve tasarılarla inançlarını yeniden yorumlamışlardır.

Zira bu fikirlerin Bektaşilik üzerinden uygulanışını bir söylem aktarımına indirgemek doğru olmaz. Batılı gruplarla temas ve değiş tokuş süreçlerinden önce de Bektaşilik öğretisi liberal ve tolerans sahibi olarak yorumlanabilecek yaklaşımlar göstermiştir. Buna örnek olarak antinomizm ya da ilahi varlığın tüm insanlarda tecelli ettiğini gören Bektaşilik antropolojisi verilebilir. Ancak Bektaşilik inanç öğretisinin bu yönlerini liberallik veya tolerans olarak yorumlayan Batılı temsillerden sonra, Bektaşiler de bu konuları aynı kategoriler altında düşünmüşlerdir. Ayrıca 19. yüzyıla ait daha önceki eserlerde Bektaşiler bu inanç içeriklerine pek değinmemiş ve bu nedenle onlara çok da önem atfetmemişlerdir. İnanç öğretileri üzerine düşünme ve bu unsurların bugün Bektaşilerin kendilik imajlarına tayin ettiği yüksek değer, Batı anlatılarıyla yakından bağlantılıdır. Zira Batılı inşa, bu fikirleri Bektaşiliğin en önemli niteliği haline getirmiştir. Nihayetinde, Bektaşilerin Bektaşi anlayışı kültürel ilişkiler bağlamında değişmiştir.

HÜLASA

Bektaşiliğin 1826 ile 1925 yılları arasındaki yaklaşık yüz yıl içerisinde bulunduğu karışık kültürel ilişkiler ağı, ilişkiler tarihi kapsamında verimli bir araştırma konusu olduğunu kanıtlamıştır. Kapsayıcı kültürel ilişkiler ile konfesyonalizm ve milliyetçilik gibi dışlayıcı süreçler arasındaki gerilim alanında, değişen söylem ve aktarım kümelenmeleri içerisinde çok sayıda aktör tarafından uzun bir süre boyunca çok farklı alanların nasıl müzakere edildiğini görmek mümkün olmuştur. Bu hususta üzerine değinilen farklı konular, değişiklik gösteren benlik ve yabancılık tasarılarının bakış açılarından, oluşturulan kültürel sınırları müzakere etmeye ve hatta ulusal kimlik oluşumuna dair sorulara kadar uzanır. Bu çalışma özel olarak, bahsedilen dönemdeki Bektaşi dervişlerinin kültürel ilişkilerini iki düzeyde ve üç temel soruyla incelemeye çaba göstermiştir: Eser kültürel temaslar, yani kültürel sınırlardaki davranışlar, kültürlerarası ilişkilerde kültürlerin birbirlerini karşılıklı algılayışı ve bir kültürden diğerine yönelik aktarımlara değinmiştir. Bu sorular ilk olarak Osmanlı İmparatorluğu'ndaki, ikinci olaraksa Osmanlı İmparatorluğu dışındaki kültürler üzerine sorulmuştur. Bu minvalde kültürel etkileşimlerin tarihi ve bu etkileşimlerin aldığı biçimler, zaman içinde nasıl bir dönüşümden geçtiğini ve nihayeten Bektaşiliği nasıl değiştirdiğini incelemek maksadıyla ele alınmıştır.

Kültürel sınırlarda meydana gelen kültürel temaslar ve davranış

Bektaşilerin kültürel ilişkileri ve çeşitli kültürel sınırlarda davranışları nasıl görünüyordu? 1826'daki yasağın ardından hem Osmanlı Devleti hem de

devletçe desteklenen, Sünniliği benimsemiş ve şeriatla uyumlu İslâm anlayışına dahil olan kişiler tarafından Bektaşilik ile Sünni İslâm arasındaki kültürel sınırlar daha keskin hatlarla çizilmiş ve Bektaşilik tolere edilen inanç grupları arasında yer alan konumundan dışarıya çıkartılmıştır. Bektaşiler 19. yüzyıl öncesi klasik şiir geleneklerinden bilindiği üzere, bu hususa başlangıçta bilinçli bir şekilde kendi sınırlarını çizmek suretiyle tepkilerini ortaya koymuş; 1840'lar ve 1870'ler arasındaki yayınlarda Alici, Hurufi ve antinomist inanç unsurlarını vurgulayarak Sünnilikten ve şeriatla uyumlu İslâm anlayışından farklı olduğunu vurgulamıştır. Öte yandan 1870'lerin sonlarından itibaren Bektaşiler, Sünni ulemanın Bektaşi karşıtı polemikleri biçiminde karşılık bulmuş diğer sınır çekme edimlerine cevaben, öncelikli olarak Sünni İslâm ile konformist bir yaklaşım içerisinde, çizilen sınırları yeniden gevşetmeye çaba göstermişlerdir. Bunu yaparken kamusal ve performatif etkinlik dahilinde Sünni İslâm tasavvuruna uymayan inanç öğreti ve uygulamalarını müteşerri İslâm çizgisinde yeniden yorumlayıp tesviye etmişlerdir. 1920'lere kadar Bektaşilerin performatif sınır davranışları dahilinde, onların çoğunlukla nonkonformist bir tutumdan şeriat ve hatta Sünnilik ile uyumlu bir yorumu benimsemeye dönük bir eğilim içerisinde olduğundan bahsedilebilir. Bilhassa 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyılın başlarında performatif eylemlerinde konformist eğilim egemen olmuştur. Müteşerri Bektaşiler Sünni tarikatlara bağlanmış, oralarda yüksek dinî mevkilere çıkmış, hatta camilerde imamlık vazifeleri yürütmüşlerdir.

Sünni İslâm'la yakınlaşmaya bağlı olarak Bektaşilerin kültürel sınırdaki Hıristiyanlara yönelik davranışları, ağırlıklı olarak uzlaşmacı-kapsayıcı bir tutumdan giderek dışlayıcı bir tutuma doğru değişiklik göstermiştir. Bektaşiler, başka hiçbir inanç grubuyla olmadığı kadar, Hıristiyan gruplarla çok sayıda müphem aziz ve evliya ziyaretgâhı paylaşmıştır. Çoğu durumda, örneğin, Hıristiyan Aziz Yorgi, Bektaşi velisi Sarı Saltuk ile özdeşleştirilmiştir. Böylece Bektaşiler gibi Hıristiyanlar da, Yorgi veya Sarı Saltuk'a olan hürmetlerini sunmak maksadıyla aynı mekânları ziyaret etmişlerdir. Bu müphem ziyaretgâhlar, 20. yüzyılın başlarına kadar (bazı durumlarda günümüze kadar) kültürel temas yerleri olmuştur. Bu yerler, çoğunlukla uzlaşmacı kültürel temasın vuku bulduğu yerlerdi: Bu yaşanmışlıktan kültürler arasındaki sınırların korunduğu, ancak yine de karşılıklı etkileşimlerin gerçekleştiği anlamı çıkarılabilir. Zira hem Hıristiyanlar hem de Bektaşiler bahsi geçen müphem ziyaretgâhlardan birisine gittiklerinde, kendi ritüellerini yerine getirmiştir. Hatta bazı ziyaretgâhlarda Müslümanların ve Hıristiyanların adakları dahi birbirlerinden kesin ve net bir şekilde ayrılmıştır. Öte yandan başka bağlamlarda, ritüellerde veya adak adamada böyle bir ayrım bulunmuyordu ve dinî kültürler arasındaki sınırlar kendilerini geçişken bir nitelikte ortaya koyu-

yordu. Müphem evliyaya gösterilen hürmet ve ziyaret pratiği dışında Bektaşilik ile Hıristiyanlık arasındaki dinî-kültürel sınırların bazı durumlarda tamamen ortadan kalktığı başka uzlaşmacı ve hatta içermeye yönelik birtakım kültürel ilişkiler de bulunuyordu. 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyılın başlarında münferit Bektaşi babaları, Trakya ve İstanbul'daki Ermeni ve Rum Ortodoks Hıristiyanları, Müslüman olmayı bir önkoşul olarak dayatmaksızın, kendi tekkelerine buyur etmiş ve Bektaşilik ve Hıristiyanlığın paralel bir şekilde icra edilebileceğini onaylamışlardır. Kanıtlanabildiği ölçüde Bektaşiliğe inançsal gerekçelerle katılmış olan bu "Hıristiyan Bektaşiler", birçok Bektaşi tarafından tarikatın mensubu olarak kabul edilmiş olsa bile, bu ikili inanç mensubiyeti diğer Bektaşiler tarafından reddedilmiştir.

20. yüzyılın başlarında Bektaşiler arasında, Hıristiyanlara yönelik çekinceler ve önyargılarla şekillenen genel bir davranış gelişmiştir. Bu dönemde her iki grubun da ulaştığı veya ulaşmış olduğu konfesyonel destekli ve meşruluk kazanmış milliyetçiliklerin artması bağlamında Bektaşilik ile Hıristiyanlık arasındaki dinî-kültürel sınırlar giderek keskinleşmiştir. 1910'lardan itibaren sayısız silahlı çatışma esnasında, daha açık sürtüşmeler ve şiddet olayları yaşanmıştır. Nihayetinde Hıristiyanlara yönelik daha sert sınırlar çekilmiş, bu da Sünni İslâm ile dinî-kültürel sınırların gevşetilme çalışmasıyla el ele gitmiştir.

Bektaşilerin kendilerini bir kez daha Sünni İslâm'dan uzaklaştırmaları ve performatif eylemlerinde nonkonformist inançlarını vurgulamaları ancak 1920'lere, Türk milliyetçi söylemin yavaş yavaş Sünni-İslâm'ın egemenliğinin yerini almaya başladığı zamana tekabül eder. Bu değişim, Bektaşiler ile ortak nonkonformist ve inanç bağları bulunan Kızılbaş Alevileri arasında geniş bir yakınlaşmayla örtüşmüş ve muhtemelen Sünni İslâm'a olan mesafeyi de yeniden güçlendirmiştir. Bu süre zarfında Kızılbaş Aleviliği ile Bektaşilik arasındaki sınırlar neredeyse tamamen ortadan kaldırılmıştır. Öncelikle Bektaşi olmayan milliyetçiler, sonra bunu takiben Kızılbaş Alevileri ve Bektaşilerin kendileri de her iki grubu tek bir inanç grubu olarak birleştirmiştir. Süreç Çelebi Efendi'nin Kızılbaş Alevilerini bütünüyle Bektaşilik içerisinde kendi liderliği altına almaya ve böylece Aleviler ile Bektaşiler arasına çekilen sınırların Bektaşilerin egemenliği lehine ortadan kaldırmaya çalışmasıyla 19. yüzyılın sonlarında başlamıştır. Çelebi Efendi bu amaçla İç ve Doğu Anadolu'da Kızılbaş Alevilerinin yoğun olarak yaşadığı bölgelere seyahat etmiştir. Bazı durumlarda ve bölgelerde Çelebi Efendi'nin faaliyetleri başarılı olurken, diğer bağlamlarda ihtilaf ve çatışmalar baş göstermiştir.

Birkaç istisna dışında Bektaşilerin Batı Avrupa ve Kuzey Amerika gruplarıyla kurduğu kültürel ilişkiler uyumlu, hatta bir ilerliyordu. Çok sayıda belge, Bektaşi öğretisine sıkı sıkıya bağlı olan misafirperverliğin Batılı gez-

ginleri, misyonerleri, diplomatları ve bilim adamlarını da kapsamış olduğunu gösterir. Bektaşiler, tekkelerinin kapılarını bu gruplara açmaktan, onları ağırlamaktan ve onları kendi inanç fikirleriyle çok iletişimsel bir şekilde tanıştırmaktan memnuniyet duyuyorlardı. Yalnız Bektaşiler ile Batılılar arasındaki kültürel sınırlar hâlâ belirgin bir nitelik taşıyordu. Bektaşiler ile örneğin İstanbul'daki veya Merzifon'daki ABD misyonerleri arasındaki kültürel sınırlarda karşılıklı saygıya dayalı, kanıtlanmış uzun süreli dostluklara rastlanabilir. Bu sınırlar yalnızca birkaç istisnai durumda, örneğin inanç değiştirme vakalarında kaldırılmıştır. Protestan Hıristiyanlığı seçip Johannes Awetaranian adını aldıktan sonra katı bir misyoner olacak olan Bektaşi Muhammed Şükrü örneği kuşkusuz bu bağlamda en renkli ve aynı zamanda istisnai örnektir. Awetaranian, kendi din değiştirmesi ve takibindeki misyonerlik çalışmaları bağlamında 1910'larda Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında yaşanan gergin ilişkilerin artış göstermiş olduğunu bildirmiştir. Oryantalist Menzel o yıllardaki siyasi çatışmalar sebebiyle Batılılara karşı daha çekingen ve şüpheci yaklaşan Batı Anadolu Bektaşilerinde de benzer bir durum gözlemlemiştir.

Bektaşilerin 1910'lara kadar olan kültürel temas ve kültürel sınır davranışlarında ve bu dönemde artan milliyetçilik ve mezhep çatışmalarında, Osmanlı İmparatorluğu'nun içindeki ve dışındaki kültürlere mensup gayrimüslim gruplara yönelik uzlaşmadan dışlanmaya doğru değişen bir eğilim olduğu görülür. Bu süreç dahilinde Sünni İslâm ve nihayetinde Kızılbaş Alevileri ile bir yakınlaşma başlamıştır. Sonuç olarak bu süreçler, diğer dinlerin sınırlarını keskinleştiren ve İslâmi topluluklar veya "heterodoks"-İslâm olarak işaretlendirilmiş topluluklar içinde bir kimlik inşasını zorlayan Bektaşiliğin konfesyonalizmi olarak anlaşılabilir.

Yabancılığın algı ve inşası

Bektaşilerin farklı tasavvurları ile farklı kültürlerde çeşitli amaçlarla ve değişik içeriklere sahip bir izdüşüm olarak hizmet ettiği ortaya çıkmıştır. Sünni Uleması, İslâmist-muhafazakâr yazarlar ve hatta Sünni ve müteşerri mutasavvıflar dahi Osmanlı Devleti'nin Bektaşilik karşıtı retoriğine istinat etmek suretiyle Bektaşiliğin dinî ve ahlâki açıdan "bozulmuş" bir inanç grubu olduğunu ve bu grubun Osmanlı İmparatorluğu ve tebaası için bir tehlike teşkil ettiğini dillendiren dinî bir söylem geliştirmişlerdir. Bilhassa Bektaşilik, şeriati hükümler ve pratikleri yerine getirmemesi, yasaklara uymaması ve İslâm ile bağdaşmayan öğretilere inanması bağlamında bir ret ile karşı karşıya gelmiştir. Böylesi pejoratif anlatılar, yasağı dinî olarak meşrulaştırmak maksadıyla 1826'da başlamış ve bu eserin ele aldığı araştırma süresi kapsamının

da gösterdiği üzere yaklaşık yüz yıl boyunca çok istikrarlı bir şekilde devam etmiştir. Ne zaman Osmanlı İmparatorluğu'nda Bektaşilik tekrar güçlenmiş ve Bektaşilik imajı da bu ölçüde düzelmişse, örneğin Tanzimat'ın sonu veya Jön Türkler dönemi, bu anlatıları yeniden üreten farklı yazılar da o zaman diliminde kaleme alınmıştır.

Bektaşilere gelince, onların Sünni İslâm algısı performatif konformizm ve performatif olmayan nonkonformizm arasında değişiklik gösterirdi. Bariz güç dengesizliği ve Sünni İslâm'ın söylemsel hegemonyası sebebiyle Bektaşiler, performatif eylemlerinde Sünni İslâm'ın doğru dindarlık üzerindeki yorumsal egemenliğini büyük ölçüde kabul etmişlerdir. Bu söylenenlerden hareketle birçok Bektaşi yazar ve babaların tutumuna göre, "hakiki" mezhepler Sünni İslâm'ınkilerdir. Nihayetinde Bektaşiler, inanç öğretilerini bu söyleme uygun hale getirmeye ve inançlarını bu bağlamda "Sünnileştirmeye" çaba göstermişlerdir. Öte yandansa gayri resmi olarak nonkonformist, antinomist ve genellikle açıkça Sünni karşıtı bir duruş sergilemeye de devam etmişlerdir. Yine aynı aktörlerin performatif eylem dahilinde açık bir müteşerrilik, performatif olmayan eylem dahilindeyse nonkonformizm göstermiş olmaları şaşırtıcı değildir. Ancak, performatiflik ve konformizm ile performatif olmamaklık ve nonkonformizm çekincesiz olarak birbirine eş koşulamaz: Yine de birçok Bektaşi, şeriat ile uyumlu olmaklığı içselleştirmiş ve Bektaşiliğin böyle bir yorumuna ikna olmuş olabilir.

Alevilerin ve Bektaşilerin birbirlerini algılamaları hususunda, karşılıklı bazı çekincelere rastlanabilir, ancak bunun yanı sıra bu ilişkilenme tarzında geniş kapsamlara uzanan kardeşlik söylemleri de görülebilir. İstanbul'daki pek çok Bektaşi gibi Hacıbektaş'taki Çelebi ailesi de Kızılbaş Alevilerini batıl inançlar içeren bir inanç öğretisine sahip olmakla suçlamıştır, ki bu da onların bu noktada Osmanlı İmparatorluğu'nun çoğunluk söyleminden çok da uzak olmadıkları anlamına gelir. Öte yandan her iki inanç arasındaki tarihsel içiçe geçmeler biliniyor ve bu surette aralarındaki bağ da vurgulanıyordu. Dolayısıyla Çelebi Efendi 19. yüzyılın sonları ve özellikle 20. yüzyılın başlarından itibaren Kızılbaş Aleviliğini kendi liderliği altına almaya çalışmıştır. Çelebi Efendi siyasi amaçları doğrultusunda kendisiyle iş ortaklığı yapmanın imkânlarını gören Jön Türklerin siyasi aktörlerinden ve cumhuriyetin kurucularından destek almıştır. Bunun söylemsel tesisatı Osmanlı Devleti'nin teşebbüsüyle Bektaşilik ve Kızılbaş Aleviliğini araştırmaları buyrulan ve nihayetinde Türk milliyetçiliği anlatısında her iki grubu da Türk kültürünün mirasçıları olarak düşünen Türk milliyetçisi yazarlar tarafından sağlanmıştır: Bektaşilik bundan böyle kentsel Bektaşilik, Kızılbaş Aleviliği ise onun kırsal muadili olarak kabul edilmiştir. Tarikatların yasaklanması ve Alevi teriminin kullanılmaya başlamasıyla birlikte, her iki geleneğin ortak adı olarak düşü-

nülmüş neolojik bir amalgam olan *Alevi-Bektaşilik* terimi meydana gelmiştir. Bu terim dış aktörler tarafından oluşturulduysa da, Bektaşiler ve Alevilerin büyük bir bölümü de bu birleşmeyi kabul etmişlerdir.

Hıristiyanlıkla ilgili olarak bir karşılaştırma anlatısı ve benzerlik inşası hâkimdi: Bektaşilik hem Bektaşi olmayanlarca hem de nadiren de olsa Bektaşilerce Hıristiyanlıkla ilişkilendirilmiş, aralarında ritüel ve inanç öğretisel bazı benzerlikler tespit edilmiştir. Bu benzerliklerden bazen karşılıklı tesirler çıkarılmıştır. Böylesi kıyaslamalar çoğunlukla Batılı gruplarca yapılmış, ancak Ulema metinleri gibi Osmanlı kaynakları da buna benzer birtakım sonuçlara ulaşmıştır. Bu kıyaslamalara zaman zaman tarikat yapıları, ritüel uygulamaları ve inanç öğretilerinde yer alan benzer unsurları Hıristiyanlarda arayan ve bulan Bektaşilerin kendilerinde de rastlanabilir.

Pek tabii Bektaşilik ve Hıristiyanlığın birbirleriyle karşılaştırmalarına en çok Batı Avrupa ve Kuzey Amerikalılar katkı sağlamış ve hatta Bektaşiliği bu bağlamda kripto-Hıristiyan bir inanç grubu olarak stilize etmişlerdir. Bilhassa Alman bilimsel Şark araştırmalarınca, ki bu çalışmalar Alman sınırlarının çok ötesinde de okunuyordu, Bektaşilikte ritüel ve inanç öğretisi içinde sayısız örtüşmeler bağlamında Anadolu ve Rumeli'deki "heterodoks" Hıristiyan dinî grupların sadece yüzeysel olarak İslâmlaştırılmış bir versiyonu görülmüştür. Bektaşiliği İslâm'dan ayırmak maksadıyla Bektaşilik ile Sünni İslâm arasındaki dikotomi sürekli kullanılmıştır. Bektaşiliğin kripto-Hıristiyanlığın bir tezahürü olarak yorumlanmasına ek olarak Batılı algılar çoğunlukla böylesi benzer koşmalara egemen olmuştur: Bektaşilik, yalnızca Hıristiyan dinlerinin kriptik bir biçimi olarak değil, aynı zamanda kendi kültürlerinin İslâm dünyasındaki bir tekabülü olarak da görülüyordu. Sonuç olarak Bektaşilik bu çevrelerce Protestanlığa benzer koşulmuş ve Bektaşiler, bilhassa ABD-Amerikalı Protestan misyonerler tarafından "İslâm'ın Protestanları" olarak öne çıkarılmıştır.

Çok daha belirgin başka bir benzeşim Masonlukla ilgiliydi. 1840'ların sonlarından itibaren Masonluk ve Bektaşilik kıyaslamaları, analojileri ve hatta eş koşmaları, Almanca ve İngilizce yayın yapan Masonluk dergilerinde başlamış ve Batı Avrupa Masonluklarının çok ötesinde kabul edilmiştir. Bu anlatılarda Bektaşiler, Masonların Türk veya Müslüman bir çeşidi olarak kabul edilmiştir. Masonluk ve Bektaşiliğin benzer koşulması 20. yüzyılın başlarına, hatta günümüze değin varlığını sürdürür. Böylesi anlatılar 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçerken Osmanlı İmparatorluğu'na, üstelik hem Bektaşilere hem de Bektaşilerin muhaliflerine ulaşmıştır. Masonluk ile içiçe geçiş anlatısıyla yakından bağlantılı olarak Bektaşiliğe özgür düşünür, liberal, rasyonel ve tolerans sahibi bir inanç kültürü sıfatlarıyla yapılan nitelemeler 1840'lardan itibaren yoğun bir şekilde gözlemlenmiş, büyük ölçekte açıkça izah edilebilmiş

ve hatta bu nitelemeler Batı tasavvurlarında Bektaşiliğin göze çarpan karakteristik özelliğine dönüşmüştür.

Bu nitelemeleri formüle eden yazarların kendilerini de liberallik ve tolerans fikirlerine bağlı hissetmeleri, bir izdüşüm olarak Bektaşiliği tasvir eden bir resmi ortaya çıkarır: Protestanlar, Bektaşilere İslâm'ın Protestanları, Masonlar Türk Masonluğu ve aydınlanma fikrine bağlı hisseden kimselerse onlara İslâm'ın en aydın ve liberal inanca sahip olan grubu değerini biçiyordu. Dolayısıyla Bektaşilik, çeşitli Batılı aktörlerin kendi kültürel aidiyetlerine oryantalist bir mütekabil olarak gördüğü bir izdüşüm görevini yerine getiriyordu: "Yabancı", "kendi"nin kategorilerince yorumlanmıştı.

Osmanlı İmparatorluğu inanç kültürleri arasında, Bektaşilik kadar belirgin bir oryantalist analoji bolluğuna sahip olan başka bir kültüre çok nadir rastlanır. Bu durum bilhassa bu inanç kültürünün neden bu kadar sık ve değişken içerikli benzer koşmalar ve izdüşümlere konu olduğu sorusunu gündeme getirir.

Bir yandan Batı Avrupa'dan ya da ABD'den yazarlar karşılıklı olarak birbirlerini alımlamış olduklarından ve anlatıları bu tarzda tekrarlamaya devam ettiğinden, böylesi muhtemelen kendi kendisini yeniden üreten bir dinamikti. Öte yandan bunun nedeni, ki 20. yüzyılın başlarına kadar Bektaşilerin kendileri bu husus hakkında bu şekilde düşünmemiş olsalar da esasında inanç öğretilerinde evrensel manada liberal, tolerans sahibi olarak sayılabilecek unsurlar bulunan Bektaşiliğin kendi inanç kültüründe yatar. Bu sebeple Batılı liberal yaklaşımlar Bektaşileri, kendilerinin "oryantalist" bir yansıması olarak gördüklerinden ötürü Bektaşiler, bu minvalde çekici bir bağlantı noktası oluşturuyordu. Ayrıca, Bektaşiliğin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ayrımcılığa uğrayan statüsü de önemli bir faktördü: Bektaşiliğe liberal ve progresif bir grup olarak değer verilen anlatıların çoğunda onlar aynı zamanda, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki liberal olmayan ve reaksiyoner bir ortamdan da yalıtılmış ve bu ortamla arasına sınır çekilmiştir. "Şark"ın az gelişmiş bir alan olduğu konusundaki baskın söylemler bu şekilde korunmuş ve sürdürülebilmiştir, zira Osmanlılar tarafından baskılanmış olan tam da liberal Bektaşilik idi.

Bektaşiler tarafından "Batı"nın tersine çevrilmiş algısını izah etmesi daha zordur, çünkü 19. yüzyıldan kalma eski kaynaklar Batı kültüremi veya fikirleriyle pek ilgilenmez; onlar daha çok Osmanlı içerisindeki Sünni İslâm'a dair tartışmaları ele alır. Batılı fikirlere olan ilgide genel bir artış esnasında, ki bu da 20. yüzyılın başlarında meydana gelecektir, Bektaşilerin Batı algıları açıkça izah edilebilir; bu algılar, aynı Osmanlı İmparatorluğu'nun çoğunluk söyleminde olduğu gibi, mesafe ve cazibenin eşzamanlılığı ile nitelendirilebilir. Örneğin entelektüel Bektaşiler, Batı Avrupa felsefi ve din gelenekle-

rini Bektaşilik ile kıyaslamış ve birçok unsuru da kendi kültürleriyle bir benzeşim içerisine sokmuştur. Öte yandan Batı ile Budist veyahut Hinduist kültürler gibi gayrimüslim kültürleri de içinde saydıkları Şark arasında temel bir farklılık kurmuşlardır. O zamanın felsefesinde Batı'nın algılanan üstünlüğüne yanıt olarak entelektüel Bektaşiler, diğer oryantalist inanç öğretileriyle dayanışma göstermiş ve Bektaşiliğin örneğin Batı geleneklerinden ziyade Budizm veya Hinduizm ile daha fazla örtüştüğünü savunmuşlardır.

Kültürel aktarımlar

Hıristiyanlık ile Bektaşilik veya Masonluk ile Bektaşilik arasındaki benzer koşma veya eş koşmalarda, bu örtüşmelerin yalnızca keyfî olarak mı inşa edildiği yoksa hakikaten de karşılıklı aktarımların yaşanıp yaşanmadığı sorusuyla karşılaşılır. Bektaşilik ve Masonluğun ritüel ve kısmen de dünya görüşleri dahilinde bazı örtüşmeler göstermesine rağmen, onlara daha ölçülü bir şekilde bakıldığı vakit bu örtüşmelerin fazla kapsamlı olmadığı sonucu ortaya çıkar. Buna ek olarak, olası bir değiş tokuşun nasıl gerçekleşmiş olabileceğine dair makul bir tarihsel açıklama yoktur. ABD'li Shriners'ın veyahut Bektaşiler ile Voltaire ya da Masonluk öncesi lonca toplulukları arasında bir değiş tokuş etkileşimi olduğunu iddia eden 19. yüzyılın sonlarındaki Masonların kuruluş tarihleri sarih bir şekilde kurmacalar olarak sınıflandırılabilir.

Hıristiyanlık ve Bektaşilik yüzyıllar boyunca birçok bölgede aynı coğrafyayı paylaştığı ve uzun süreli kültürel ilişkilere sahip olduğu için durum Masonlara kıyasla Hıristiyanlık için daha farklı görünür, bu yüzden karşılıklı bir kültürel değiş tokuş sadece mümkün değil, aynı zamanda çok da muhtemeldir. Hatta bazı ayinlerin Bektaşiliğe Hıristiyan gruplarından geçtiği varsayılabilir: Örneğin Bektaşilerin birlikte yemek yedikleri ve şarap tükettikleri sofra, Hıristiyanlıkta olan Evharistiya ile pek çok benzerlik gösterir ve İsa'ya atıfta bulunularak başlatılır, ki bu da her iki grup arasında böylesi bir değiş tokuşun yaşanmış olabileceğine işaret eder. Ancak bu aktarımların zamansal olarak 19. yüzyıl öncesine tarihlendirilmesi gerekir, zira Bektaşilerdeki sofra ayini daha eskidir.

Sünni mezheplerle Bektaşilik arasında meydana gelen dinî-kültürel aktarımlar, özellikle inanç öğretisel düzeyde ortaya çıkmıştır. 1826'dan itibaren Bektaşi tekkelerinin resmen Sünni tarikatlarına, bilhassa da Nakşibendiliğe tabi olmaları bağlamında, Bektaşilerin de bu grupların inançlarını kısmen alımlamış oldukları görülür. Bu arada bazı Bektaşiler silsilelerini Nakşibendiliğin düşündüğüne benzer şekilde düşünmüştür. Oysaki Nakşibendilik, silsilesine ilk halka olarak Halife Ebu Bekir ile başlayan yegâne Osmanlı tarikatıdır. Kendilerini kesin olarak Sünni İslâm'a bağlayanlar da dahil ol-

mak üzere diğer tüm Osmanlı tarikatları, çıkış noktası olarak İmam Ali'yi seçmiştir. 1870'ler ile 1920'lerin başları arasındaki birçok yayında Bektaşiler, Nakşibendiliğin silsilesini takip etmiştir. Çoğu Sünni tarikatının silsilelerini İmam Ali aracılığıyla inşa etmesinin yanı sıra apaçık bir şekilde Alici olan Bektaşiliğin artık dinî meşruiyetlerinin başlangıç noktası olarak Halife Ebu Bekir'i seçmesi, gereğinden fazla bir uygulama gibi görünür. Ancak bu aktarımın etkileri kısa süreli olmuştur: 1920'lerden itibaren günümüze değin Bektaşiler tarafından Halife Ebu Bekir hakkında bu tür silsileler yayımlanmamıştır. Bunun yerine İmam Ali ile başlayan silsile de dahil olmak üzere Bektaşiliğin Alici karakteri tekraren vurgulanmıştır.

Öte yandan bu kültürel değiş tokuşun da karşılıklı olduğuna ve Nakşibendiliğin bazı durumlarda Bektaşilerin etkisi altında olduğuna dair bulgular mevcuttur. Bu hususta Nakşibendi şeyhlerinin nasip alıp Bektaşi olması ve her iki grubun Bulgaristan ve Trakya'da muhtemel amalgamlarının ortaya çıkması gibi olgular daha ayrıntılı olarak incelenmelidir. Böyle bir amalgam, İstanbul'da ve Ege kıyılarında tekkeleri bulunan Marifilik ile meydana gelmiştir. Marifilik resmî olarak kendisini Rifailiğin bir alt grubu olarak görmüş, ancak Bektaşilerin ayinlerini, öğretilerini ve bilhassa tarikat kıyafetlerini devralmıştır. Devamında Marifilik 1925 yılına kadar, yani tüm tarikatları Türkiye Cumhuriyeti'nce yasaklanana kadar etkinliğini sürdürmüştür.

Bektaşilik ile Kızılbaş Aleviliği arasındaki inançsal ve kültürel aktarımların çoğu 19. yüzyıl öncesine uzanır, ancak bu aktarımlar bir hayli kapsamlıdır ki, inanç öğretisi ve rituelleri büyük ölçüde örtüşür. 19. yüzyılın sonlarında Hacıbektaş'tan Çelebi ailesi, Bektaşi ritüel uygulamasından, Alevi ayinlerinin batıl olarak yaftalandığı ve bunların yerini Bektaşi uygulamalarının alması gerektiğini öne sürdüğü Kızılbaş Aleviliğine olan geçişleri sağlamaya çalışmıştır. İç Anadolu'da bazı Kızılbaşlar ve Doğu Anadolu'da birkaç münferit Kızılbaş cemaati Çelebi Efendi'nin isteğine uyarak Bektaşi ayinlerini benimseyip Çelebi Efendi'yi de dinî lider olarak kabul etmişken, diğer gruplar Çelebi Efendi'nin bu müdahalesine karşı durmuşlardır.

Münferit direnişlere rağmen 1920'lerden itibaren Bektaşilik ve Kızılbaş Aleviliği, karmaşık süreçlerde birbirine bağlı bir inanç grubuna dönüşecekti. Bu iki inanç grubunun söylemsel kaynaşmasında Türk milliyetçisi inşalar merkezî bir rol oynamıştır. Her iki inanç grubundan da olmayan kimi dış aktörler, Batı Avrupa'dan millet, tarih ve din üzerine fikirler alımlamış ve bunları Bektaşilik ve Kızılbaş Aleviliğine uyarlamışlardır. Böylece bu iki grubun "Türk" inancı olarak stilize edilmesi Bektaşilerin çoğunluğu tarafından kısa sürede benimsenmiş ve bugüne aktarılmıştır.

Benzer olarak ve ilginç bir şekilde Türk milliyetçi kavrayışlardan bağımsız Arnavut milliyetçilerinin 1890'larda Bektaşiliği bir "Arnavut" inancı olarak

araçsallaştırmaya başladığı Arnavutluk'ta gerçekleşmiştir. Bu anlatılar, bugüne değin Arnavut-Bektaşi toplumunun büyük bir kısmına hâkim olmuştur. Milliyetçilik, Bektaşi cemaatinin ulusal bağlılıklara bölünmesi ve bu iki fraksiyonun nihayetinde birbirleriyle ve ağların çoğuyla teması kesmesi durumunu meydana getirmiştir. Kendilerini rakip kurumlar olarak gören ve diğer grubun meşruiyetini kabul etmeyen Arnavut ve Türk Bektaşi toplulukları arasında bugüne kadar neredeyse hiç etkileşim olmamıştır. Nihayetinde, Batı kültürlerinden milliyetçi anlatıların uyarlanması, bu inanç topluluğunda bir bölünmeye yol açmıştır.

Öte yandan entelektüel Bektaşiler, kendi öğretilerini daha ayrıntılı olarak tanımlayabilmek amaçlı Batı'nın felsefi ve dinî geleneklerinden kavram ve terimleri kendi kültürlerine uyarlamışlardır. Bu, akla gelebilecek tüm fenomenleri dilsel olarak somut, kategorize edilebilir ve rasyonel hale getirmeyi mümkün kılan işaret ve tanımlama sistemleri bulmaya çalışan modern bir düşünce tarzına istinat ediyordu. Entelektüel Bektaşilere göre kendi dillerinin öğretinin farklarını belirtmeye olanak sağlayan bir terminoloji için yetersiz kalmış olması olgusu, Batılı terimleri kullanmak zorunda oldukları gerekliliğine işaret eder. Burada iki yönlü bir aktarım tespit edilebilir: Bir yandan modern düşüncenin uyarlanması, Bektaşilerin kendi öğretilerini mümkün mertebe titiz ve farklarını belirten bir şekilde ifade etmelerini gerekli kılmıştır. Öte yandansa Bektaşi aydınları bu amacı yerine getirebilmek maksadıyla Batı felsefe ve din tarihinden terim ve kavramlar uyarlamışlardır. Bektaşiler bugün dahi bu terimleri kendi inanç öğretilerini açıklamak için kullanırlar.

Bu bağlamda, Bektaşilerin kendi inancı üzerine düşünmesi durumu diğer alanlarda da değişiklik göstermiştir: Bektaşilerin liberal veya tolerans sahibi olarak yorumlanabilecekleri fikirlerine dair belgelere, Bektaşilik öğretisinin başlangıcında dahi rastlanabilir, ancak Bektaşilerin kendileri bu tür öğretileri "liberal" veya "tolerans sahibi" gibi kategorileriyle hiçbir zaman düşünmemişlerdir. Üstelik bunlar merkezî bir önem atfedilmeyen, daha çok periferide kalan inanç öğretileri olmuştur. Bektaşilerin bu fikirleri kendi inançları üzerinden uyarlamaya başlamaları son tahlilde, tıpkı Batı söyleminde olduğu gibi, Bektaşiliğin çoğunlukla Batılı yazarlarınca liberal, tolerans sahibi ve rasyonel değerlere sahip bir inanç olarak inşa edilmesinden sonraya tekabül eder. Yabancı tasarısının Bektaşilerin benlik imajı üzerinde önemli bir etkisi olmuştur. Ancak bu salt mimetik bir taklit değil, aksine pek tabii seçim, tercüme ve uyarlama mekanizmalarını ortaya çıkaran bir kültürel aktarımdır: Bektaşiler Batılı algıların yukarıda bahsedilen niteliklerini benimsemiş, ancak kripto-Hıristiyanlıkla ilgili anlatılara şiddetle karşı çıkmışlardır. Ayrıca liberallik ve tolerans fikirlerini ontolojik kavramları olan vahdet-i vücu-

da tercüme etmiş ve bu şekilde kendi inanç öğretilerine uyarlamışlardır. Romantik bir liberallik fikrinin bilhassa Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla beraber bir bütün olarak toplum için önem kazanmış olmasının Bektaşilerin kendi inanç öğretilerini yeniden müzakere etmelerinde önemli bir rol oynamış olduğundan bahsedilebilir.

Nihayetinde kültür aktarımı karşılıklı gerçekleşmiş ve bu doğrultuda Bektaşilik Batı'da iz bırakmıştır: ABD'de Shriners ve Almanya'da Rudolf von Sebottendorf, Mason yapılarını Bektaşiliğin bir devamı olarak anlamış ve kendilerini bu tarikat geleneğinin bir parçası olarak görmüşlerdir. Bilhassa Masonluk örneği, kültürel ilişkilerle ilgili anlatıların, bu özel durumda Masonluk ve Bektaşiliğin içiçe geçmesiyle ilgili anlatıların, nasıl tüm sosyal gruplar tarafından uyarlanıp toplumsal bir gerçeklik haline gelebileceğini gösterir. Bu aktarım süreci esnasında Bektaşilik, ABD'deki Mason kültürü kodlamasına kapsamlı bir şekilde uyarlanmış, böylece nihayetinde tamamen yeni bir yapı meydana gelmiştir. Bektaşiler her ne kadar buna kararlı bir şekilde karşı çıkmış olsa da, ABD'deki Shriners kendisinin Bektaşiliğin bir devamı olduğunu iddia etmiştir. Aynısı Sebottendorf için de söylenebilir ancak Sebottendorf'un görüşü çok fazla insanda pek bir karşılık bulmamıştır. Sebottendorf, Bektaşilerin yardımıyla ulusalcı-ırkçı-okült bir ortamda yeni bir kültürü bağlamsallaştırmak istemiş, ancak etkisi sınırlı kalmıştır.

Hülasa Bektaşiliğin kültürel ilişkilerinde konfesyonelleştirici ve millileştirici bir gelişmenin gözlemlendiği ifade edilebilir: 19. yüzyılın sonlarına kadar Sünnilerle aralarında sert bir sınır çizili iken, Hıristiyanlarla olan sınırlar ise gerek Osmanlı İmparatorluğu içinde gerekse dışında daha geçirgen bir niteliğe sahipti. Yalnız bu durum 20. yüzyılın başında değişmiştir. O zamandan itibaren Sünni İslâm ile Bektaşilik arasındaki sınırları gevşetilmiş ve İslâmi bir düşünce birliği teşvik edilmiştir. Türkiye'de en geç 1920'lerde ağırlıklı olarak Sünni-İslâm'dan Türk-milliyetçi bir söyleme geçildiğinde, Bektaşilik gibi aslen "Türk" kültürü içerisinde algılanan Kızılbaş Aleviliğinin sınırları gevşemiş ve Alevi-Bektaşilik "konfesyonu" türemiştir. Bu da Sünni İslâm ile kurulan sınırların yeniden sertleşmesine vesile olmuştur. Dolayısıyla kültürel ilişkiler karşılıklı olarak birbirlerini koşullamış, üstelik bu ilişkiler, ideal-tipik bağlamda konuşmak gerekirse, birbirlerini kısmen dışlamıştır. Bu millileştirme ve konfesyonelleştirme durumu, Osmanlı İmparatorluğu'nda benzer gelişmelerden geçmiş olan diğer inanç kültürleri için *pars pro toto* değerli anlaşılabilir. Öte yandan diğer din ve inanç kültürlerine odaklanan konular hakkında, savın doğruluğunu teftiş etmek için araştırmalar yapılması gerekir.

Bektaşilik 19. yüzyıldan 20. yüzyıl başlarına kadar çeşitli inanç kültürlerinin bir izdüşümü işlevini görmüştür: Sünni Ulema, Bektaşiliği "haki-

ki" İslâm'ın karşıtı, Türk milliyetçileri onu aslen Türk kültürünün bir parçası ve Batılı Masonlar ve Hıristiyan gruplarıysa Bektaşiliği özünde kendilerinin Şark'taki akraba bir kültürü olarak görmüştür. Bektaşilik ile ilgili bu tür karşılaştırma, eş koşma veya sınırlama anlatılarının konsantre oluşu, Osmanlı tarihinde eşine nadir rastlanabilen bir husustur. Mevleviler, Melamiler veya Kızılbaş Alevileri için de farklı gruplarla ilişkileri dahilinde benzer şeyler söylenebilir, ancak Bektaşilik'te olduğu gibi, bu denli çok çeşitli gruplarca bu denli çok yönlü bir şekilde tezahür eden başka bir inanç kültürüne pek nadir rastlanır.

Son olarak Bektaşiliğin, kültürel ilişkiler ve kültürel aktarımlar yoluyla kendisini bir inanç kültürü olarak değiştirmiş olduğunu belirtmek gerekir. Bektaşilerin ritüel uygulamaları ve öğretileri bir yandan Hıristiyan veya Sünni gruplarla meydana gelen değiş tokuşlar yoluyla değişikliğe uğramış; öte yandan ve daha belirgin bir ölçüde Bektaşilerin kendilik imajları değişmiştir: Böylelikle Bektaşilerde Bektaşilik hakkında liberal, tolerans sahibi ve rasyonel, panteist ve mistik niteliklerini taşıyan ve ulusal siyasallaşma eğilimleri bağlamındaysa esasen Türk ya da sarih bir şekilde Arnavut olan bir kendilik imajı türemiştir. Bu münasebet, kültürel ilişkilerin ve aktarım süreçlerinin analizinin dinî-kültürel, modern ve sosyo-politik benlik imajlarının doğuşu, değişkenliği, geçirgenliği ve içiçe geçişli niteliğini kavrayabilmek adına ne kadar verimli olabileceğini ortaya koyar.

KAYNAKÇA

ARŞİV FONLARI

American Board of Commissioners for Foreign Missions Arşivi, Houghton Library, Harvard University, Cambridge/Massachusetts

77.1 Biographical Collection, Collective and Individual Biography
17.8 Balkan Mission, 1910-1933
16.9.3 Western Turkey Mission, 1860-1927

Atatürk Kitaplığı (AK), Istanbul

Yazma Eserler

Arkivi Qendror i Shtetit (AQSH), Tiran

K. 725, DO. Koleksion 725, Dore hkrimet Osmane

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İstanbul

A.MKT.MVL. Sadaret Mektubi Kalemi Meclis-i Vala Evakı
A.MKT.NZD. Sadaret Mektubi Kalemi Nezaret ve Deva'ir Evrakı
A.MKT.UM. Sadaret Mektubi Kalemi Umum Vilayat Evrakı
BEO. Babıali Evrak Odası Evrakı
C.ADL. Cevdet Adliye
C.EV. Cevdet Evkaf
DH.MKT. Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi
DH.ŞFR. Dahiliye Nezareti Şifre Evrakı
HAT. Hatt-ı Hümayun
HR.IM. Hariciye Nezareti İstanbul Murahhaslığı
HR.MKT. Harciye Nezareti Mektubi Kalemi Evrakı
MF.MKT. Mektubi Kalemi
MVL. Meclis-i Vala Evrakı
Y.A.HUS Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı

Y.MTV. Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı
Y.PRK.ASK. Yıldız Perakende Evrakı Askeri Maruzat
Y.PRK.BŞK. Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı
Y.PRK.DH. Yıldız Perakende Evrakı Dahiliye Nezareti Maruzatı
Y.PRK.SRN. Yıldız Perakende Evrakı Serkurenalık Evrakı
Y.PRK.UM. Yıldız Perakende Evrakı Umumi

Livingston Masonic Library (LML), New York City

Milli Kütüphanesi, Ankara
Yazmalar Koleksiyonu

New York Public Library (NWPL), New York City
ZAN 10068 Annual Proceedings. Imperial Council, Ancient Arabic Order of the Nobles of the Mystic Shrine for North America.

Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York City
RCR Robert College Records 1858-1986

Süleymaniyye Kütüphanesi (SK), Istanbul
Revnakoğlu Koleksiyonu

Staatsarchiv München
StAnw Staatsanwaltschaft

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkez Arşivi (TKHBVA), Ankara
B. Belge, Yazma Eserler

Taylor Slavonic Library (TSL), Oxford University, Oxford
F.ARCH.Z.DAWK Richard McGillivray Dawkins, 1871-1955 Correspondence.

YAYIMLANMIŞ KAYNAKLAR

AAONMS, *A Short History of the Ancient Arabic Order Nobles of the Mystic Shrine*, Tampa, 1992.
AAONMS, *Constitution and by-Laws. Including the Code, Resolutions, Arabic Calendar, and Jurisdictional Agreements*, New York, 1918.
AAONMS, *History of Aleppo Temple*, Boston, 1915.
AAONMS, *History of Pyramid Temple*, Boston, 1913.
AAONMS, *Mecca Temple. Its History and Pleasures*, New York, 1894.
AAONMS, *Mt. Sinai Temple. Nobles of the Mystic Shrine. Its Pioneers, Organizers, Officers and Nobles*, Boston, 1910.
AAONMS, *The Shriners' Fair. Official Catalogue and Souvenir*, Brooklyn, 1913.
Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, der. Dündar Günday, 6. cilt, İstanbul, 1984 (ilk baskı 1854-1876, 1892).
Ahmed Efendi, *eš-Şekâik en-numânîye fî ulemâ id-devlet il-osmaniye. Enthaltend die Biographien der türkischen und im osmanischen Reiche wirkenden Gelehrten, Derwisch-Scheih's und Ärzte von der Regierung Sultân 'Oṯmân's bis zu der Sülaimân's des Grossen*, der. Oskar Rescher, İstanbul, 1927.
Ahmed Lutfi, *Vakanüvis Ahmed Lutfi Efendi Tarihi*, der. Ahmed Hezarfen, 8 cilt, İstanbul, 1999 (ilk baskı 1873).
Ahmed Rıfkı, "Bizde Felsefi Neşriyat", *Alemdar*, 11/874-3074, 14.02.1921 tarihli, s. 2.

Ahmed Rıf ı, "Blanki", *Muhibban,* 1 / (1909), s. 19.

Ahmed Rıf ı, "Buda", *Eşref,* 1/33, 28.10.1909 tarihli, s. 11 vd.

Ahmed Rıf ı, "Felsefe-i T a a v uf. Şarkda ve Garbda Pante i m", *Zeka,* 1/2 (1912), s. 22 vd.

Ahmed R f ı, "Felse fyat. Felsefe-i Tasav v f. Şeyh-i Ekber Muh y ddin Arabi", *Zeka,* 1/9 (1912), s. 134-137.

Ahmed Rıfkı, "Fe l efyat. Felsefe-i Ta s v f. Şeyh-i Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabi. Felsefesinden Mabad", *Zeka,* 1111 (1912), s. 175.

Ahmed Rıf ı, "Felse fyat. Hu r flikte Panteizm Mabhasu'l-Vücud", *Zeka,* 1114 (1912), s. 242-245.

Ahmed Rıf ı, "Felse fyat. Kabalistler ve Kitab-ı Nur", *Zeka,* 1/6 (1912), s. 90.

Ahmed Rıf ı, "Felse fyat. Şarkda Felsefe", *Zeka,* l n (1912), s. 103-106.

Ahmed Rıfkı, "Felse fyat. Şeyh-i Ekber Muh y ddin İbnü'l-Arabi. Mabad", *Zeka,* 1/10 (1912), s. 151 vd.

Ahmed Rıf ı, "Hangi Felsefe?", *İştirak,* 1/20 (1912), s. 9-11.

Ahmed Rıf ı, "Kabalistler. Yahudi Mutasa v f n e i", *Zeka,* 115 (1912), s. 68 vd.

Ahmed Rıfkı, "Naf Baba'ya Aid", *Zeka,* 1/14 (1912), s. 235-236.

Ahmed Rı f , *Bektaşi Sırrı. Tarikat-ı Bektaşiyyenin Tarihi ve Erkan ve Adabı Hakkında Tedkikat ve Malumat-ı Havidir,* İs t nbul, 1907.

Ahmed Rıf ı, *Bektaşi Sırrı. İkinci Cild,* İstanbul, 1910.

Ahmed Rıf ı, *Bektaşi Sırrı. Bektaşi Sırrı'nın Müdafaasına Mukabele,* İstanbul, 1910.

Ahmed Rıf ı, *Bektâşî Sırrı. I-II,* der. Hür Mahmut Yücer, İstanbul, 2013.

Ahmed Rıfkı, *Bektâşî Sırrı.* III-IV, der. Hür Mahmut Yücer, İstanbul, 2015.

Ahmed R f ı, *Nakus-i Adem. Hiçiyye Doğru. Semum-ı Efkar. Visal ve Firak,* İstanbul, 1911.

Ahmed Rıf ı (ed.), *Bektaşi Nefesler,* lstanbul, 1921.

Ahmed R f t, *Miratü'l-Mekasid fi defil-Mefasid,* İstanbul, 1876.

Ahmed Ri f t, *Gerçek Bektaşilik. Miratü'l-Mekasid fi Def'i'l-Mefasid,* der. Salih Çift, İstanbul, 2007.

Ali R f t vd. (ed.), *Bektaşî Nefesleri I & II. Türk Musikisi Klasiklerinden Dördüncü Cilt,* İstanbul, 1933.

Ali Ul v , *Bektaşilik Makalatı,* İs t nbul, 1925.

Ailen, W.E.D., *The Turks in Europe. A Sketch Study,* New York, 1920.

Almas Temple A ONMS, *Almas Alibi. A Playmate in the Playground of Masonry,* Washington, 1920.

"Ancient Egyptian Arabic Order of t e Mystic Sh r ne", *Transactions of the Twenty-Third Annual Session of the Imperial Council,* W a hington, 1922.

Âşıkpaşazade, *Âşıkpaşazade Tarihi. Osmanlı Tarihi (1285-1502),* der. Necdet Öztürk, İstanbul, 2013.

Atalay, Besim, *Bektaşilik ve Edebiyatı,* İstanbul, 1924.

Awetaranian, johannes, "Aus der Arbeit unserer Mohammedanermission in Bulgarien", *COJL,* 12 (1911), s. 145-147.

Awe t ranian, johannes, "Der Kampf zwischen lslam und Christentum", *COJL,* 11 (1910), s. 178-185.

Awe t ranian, johann e , "Die muhammeda n che Pr e s und die Propaganda", *COJL,* 11 (1910), s. 59-62.

Awetaranian, johann e , "Die Propaganda des lslam", *COJL,* 11 (1910), s. 76-83.

Awe t ranian, johannes, "Abdülmesih Yuhena Avidaraniyan'ın Cihan-i Bi-sebat Üzere Ettiği Tec r bedir", *Şahidü'l-Hakayık. Umur-ı Ruhaniyye ve Ahlâkiyyeye Dair Risaledir 4,* s. 82-84.

Awc t ranian, Johannes, "İ f de-i Me r m", *Şahidü'l-Hakayık. Umur-ı Ruhaniyye ve Ahlâkiyyeye Dair Risaledir 1,* s. 3 vd.

Awetaranian, johannes, "Kıyametü'l-Emvau inkar eden Mezheb-i Sülase Beyanındadır", *Şahidü'l-Hakayık Umur-ı Ruhaniyye ve Ahlâkiyyeye Dair Risaledir 5,* 1907, s. 85-92.

Awetaranian, johannes, "Sitayiş-i Cenab-ı Iakk Teala", *Şahidü'l-Hakayık. Umur-ı Ruhaniyye ve Ahlâkiyyeye Dair Risaledir 1,* s. 2.

Awetaranian, johann e , *Geschichte eines Muhammedaners der Christ wurde. Die Geschichte des Johannes Awetaranian. Von ihm selbst erzählt,* Grosslichterfelde-West, 1905.

Babinger, Franz, "Bei den De r ischen von K r ja", *Mitteilungen der Deutsch-Türkischen Vereinigung 9,* 1929, s. 148-149.

Baha Said, "Bektaşiler", *Türk Yurdu*, 5/25 (1927), s. 128-150.
Baha Said, "Bektaşiler. 2", *Türk Yurdu*, 5/26 (1927), s. 196-216.
Baha Said, "Bektaşiler. 3", *Türk Yurdu*, 5/28 (1927), s. 305-341.
Baha Said, "Ehl-i Hakk ve Atam, Gök. Anam, Yer", *Muhibban*, 3/5 (1919), s. 2 vd.
Baha Said, "Sufîyan Sürçği. Kızılbaş Meydanı", *Türk Yurdu*, 4/22 (1926), s. 325-360.
Baha Said, "Tasavvuf ve Hür Mezhebler", *Muhibban*, 3/4 (1919), s. 1 vd.
Baha Said, "Türkiye'de Alevi Zümreleri. Tekke Aleviliği. İctima-i Alevilik", *Türk Yurdu*, 4/21 (1926), s. 193-210.
Banoğlu, Niyazi A., *Bektaşi Kız*, İstanbul, 1945.
Bastian, Adolf, *Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer psychologischen Weltanschauung*, Leipzig, 1860.
Beckmann, Joseph, "Feuilleton. Ein Stück Freimaurerthum im Orient", *Neue Freie Presse*, 7467, 13.06.1885 tarihli, s. 1-4.
Bezmi Nusret, *Nur Baba Masalı*, İstanbul, 1922.
Bir Muhib, "Terakkiyat-ı Fikriyye", *Muhibban*, 1/3 (1909), s. 17-19.
Birge, John K., *The Bektashi Order of Dervishes*, Hartford, 1937 [Birge, John K., *Bektaşilik Tarihi*, çev. Reha Çamuroğlu, İstanbul, 1991].
Blake, Maxwell, *Economic Conditions in Albania*, Washington, 1923.
Blunt, Fanny J., *The People of Turkey. Twenty Years' Residence among Bulgarians, Greeks, Albanians, Turks, and Armenians. By a Consul's Daughter and Wife*, Londra, 1878.
Bobzin, Hartmut (ed.), *Der Koran*, 2. baskı, Münih, 2015.
Bourgeois, Henri, "Le 'Livre des bektachis' de Naïm Bey Frashery", *Revue du Monde Musulman*, 49 (1922), s. 105-120.
Brailsford, Henry N., "The Peace in the Balkans", *The Adriatic Review*, 1/7 (1919), s. 249-255.
Brailsford, Henry N., *Macedonia its Races and Their Future*, New York, 1906.
Brown, John P., "Freemasonry in Turkey", *Landmark, Light, Reason, Truth-Our Guide & Compass. Landmark, Light, Reason, Truth-Our Guide & Compass*, 5/17 (1871), s. 7.
Brown, John P., "The Mystical Principles of Islamism. Or, a Lecture on the Dervishes", *The Freemasons Magazine and Masonic Mirror*, 218 (1863), s. 173-176.
Brown, John P., *The Dervishes or Oriental Spiritualism*, Londra, 1868.
Browne, Edward G., "Further Notes on the Literature of the Hurufis and their Connection with the Bektashi Order of Dervishes", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 39/3 (1907), s. 533-581.
Bunsen, Victoria Alexandrina de, *The Soul of a Turk*, 2. baskı, Londra, 1910.
Bunyan, John, *Yolcunun Azimeti. Bu Dünyadan Gelecek Dünyaya*, der. Johannes Awetaranian, Şumna, 1905.
Buxton, Charles R., *Turkey in Revolution*, Londra, 1909.
Celal Sakip, "Rıza Tevfik'in Felsefesi. Felsefe ve Mizah", *Genç Kalemler*, 15, 14.02.1912 tarihli, s. 60-71.
Cemaleddin Efendi, *Bektaşi Sırrı nam Risaleye Müdafaa*, İstanbul, 1910.
Chabert, Thomas de, *Hadgi Bektache ou la Création des Janissaires. Drame En Langue Turque. En Trois Actes. Hikâye-i İbda-i Yeniçeriyyan ba Bereket-i Pir-i Bektaşiyyan Şeyh Hacı Bektaş Veli-i Müslüman*, Viyana, 1810.
Chekrezi, Constantin A., *Albania Past and Present*, New York, 1919.
Chipman, Charles, *Honolulu. The Greatest Pilgrimage of the Mystic Shrine*, Honolulu, 1901.
Cholet, Armand Pierre de, *Arménie, Kurdistan et Mésopotamie. Voyage en Turquie d'Asie*, Paris, 1892.
Clarke, Hyde, "Replies. Freemasons and Bektashjees", *NQ*, 7 (1877), s. 429-439.
Clarke, Wm. Gray, "Masonry in Turkey", *FMM* 17/11, (1858), s. 343 vd.
Cobb, Stanwood, *The Real Turk*, Boston, 1914.
Comte d'Escayrac de Lauture, Pierre-Henri, *Le désert et le Soudan*, Paris, 1853.
Conder, C.R., *Heth and Moab. Explorations in Syria in 1881 and 1882*, Londra, 1892.

Crowfoot, John W., "Survivals Among the Kappadokian Kizilbash (Bekt a h)", JAIGBI, 30 (1900), s. 305-320.

Cuinet, Vital, *La Turquie d'Asie. Géographie administrative, statistique, descriptive et raisonée de chaque province de l'Asie-Mineure,* Paris, 1890-1895.

Dale, Darley, "The Balkans and the War", *The American Catholic Quarterly Review,* 43 (1918), s. 48-71.

Davey, Richard, *The Sultan and his Subjects,* Londra, 1907.

Degrand, Alexandre, *Souvenirs* de *la Haute-Albanie,* Paris, 1901.

Dersimi, Nuri, *Hatıratım. Dersim ve Kürt Milli Mücadelesine Dair,* Stockholm, 1986.

Dersimi, Nuri, *Kürdistan Tarihinde Dersim,* Diyarbakır, 1992.

Dobson, Susannah, *Historical Anecdotes of Heraldry and Chivalry. Tending to Shew the Origin of Many English and Foreign Coats of* A r . *Circumstances and Customs,* Worcester, 1795.

Duran, Hamiye (ed.), *Besmele Tefsiri. Alevi Bektaşi Klasikleri,* 1. cilt, Ankara, 2007.

Durham, M. Edith, "Letters to the Editor. The Albanian Dilemma", *The New Europe,* 13/164, 04.12.1919 tarihli, s. 255 vd.

Durham, M. Edith, *The* Burd e *of the Balkans,* Londra, 1905.

Dwight, Henry O., "Theological and Religious Intelligence. Notes on the Nakschibendi Dervishes", *The Andover Review,* 8 (1887), s. 186-202.

Dwight, Henry O., *Turkish Life in War Time,* New York, 1881.

E. M., "Büfe Meselesi ve Ben", *Muhibban,* 312 (1918), s. 6 vd.

E. M., "Büfe Meselesi", *Muhibban,* 3 / (1918), s. 6 vd.

E. M., "Büfe Meselesi. Mabad", *Muhibban,* 315 (1919), s. 7.

E., "Die Bekt a chis", *Die Debatte,* 61206, 27.07.1869 tarihli, s. 1 vd.

Ebüzziya Tevfik, "Fa r asonluk", *Mecmua-i Ebüzziya,* 100 (1911), s. 673-683.

Edib Harabi, *Divan,* der. Kemal Üçüncü, Ankara, 2012.

Eliot, Charles N.E., *Turkey in Europe.* By *Odysseus,* 2. baskı, Londra, 1908.

Emin Bey, "Anadoludan Bir Ses yahud Cenge Giderken", *Muhibban,* 1/10 (1910). s. 86.

Esad Efendi, *Üss-i Zafer. Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair,* der. Mehmet Arslan, İstanbul, 2005 (ilk b a - kı 1828).

Evans, Arthur J., "Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations", *The Journal of Hellenic Studies,* 21 (1901), s. 99-204.

Fatih Efendi, *Gülzar-i Fütuhat. Bir Görgü Tanığının Kalemiyle Yeniçeri Ocağının Kaldırılışı,* der. Mehmet Ali Beyhan, İstanbul, 2001 (ilk baskı 1827).

Faville, Theodore R./Hussein, Houloussi Y., "The Bektashi Dervishes of Turkey", *MRW,* 33/10 (1910), s. 753-759.

Ferriman, Z. Duckett, *Turkey and the Turks,* Londra, 1911.

Firişteoğlu Abdülmecid, *Aşkname,* İstanbul, 1871.

Fleming, Walter M., "Mystic Shrine. Origin and History of the Ancient Arabic Order", *Proceedings of the Council of Deliberation of the State of New York. Ancient Accepted Scottish Rite. Northern Masonic Jurisdiction,* 1914, s. 317-323.

Fleming, Walter M., "Mystic Shrine. Origin and History of thc Ancient Arabic Order", *Masonic Standard,* 61 (1901), s. 1.

Fleming, Walter M., "Origin and History of 'The Mystic Shrine'", *Masonic Voice Review,* 4/1 (1902), s. 3-7.

Frashëri, Naim, *Fletore e Bektashinjet,* Tiran, 1896.

Frashëri, Naim, *Qerbelaja,* 1898.

Garnett, Lucy M.J., *Greek Folk-Songs from the Turkish Provinces of Greece. Albania, Thessaly, (not yet Wholly Free), and Macedonia. Literal and Metrical Translations. Classified, Revised, and Edited, with an Historical Introduction on the Survival of Pagansim,* Londra, 1885.

Garnett, Lucy M.J., *Mysticism and Magic in Turkey. An Account of the Religious Doctrines, Monastic Organisation and Ecstatic Powers of the Dervish Orders,* New York, 1912.

Goldziher, Ignác, *Mohammed and Islam*, New Haven, 1917.

Goltz, Hermann (ed.), *Deutschland, Armenien und die Türkei 1895-1925. Dokumente und Zeitschriften aus dem Dr. Johannes-Lepsius-Archiv an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, Münih, 1999.

Gould, Robert F., *The History of Freemasonry. Its Antiquities, Symbols, Constitutions, Customs, etc. Embracing an Investigation of the Records of the Organisations of the Fraternity in England, Scotland, Ireland, British Colonies, France, Germany and the United States*, New York, 1884.

Gölpınarlı, Abdülbaki (ed.), *Vilayet-Name. Manakıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*, İstanbul, 1995.

Gross, Erich, *Das VilajetName des Haggi Bektasch. Ein türkisches Derwischevangelium*, Leipzig, 1927.

H.C.C., "Freemasons and Bektashgees", *NQ*, 7 (1877), s. 323 vd.

H.C.C., "Replies. Freemasons and Bektashgees", *NQ*, 7 (1877), s. 429-439.

H.C.C., "Replies. Freemasons and Bektashgees", *NQ*, 7 (1877), s. 469-479.

H.C.C., "Replies. Freemasons and Bektashgees", *NQ*, 7 (1877), s. 509-420.

Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Cemiyyet-i Sufiyye", *Muhibban*, 2/5 (1911), s. 140-142.

Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Cemiyyet-i Sufiyye-i İttihadiyye Teşekkül Ediyor", *Muhibban*, 2/1 (1911), s. 109-112.

Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Devlet Hayatı", *Muhibban*, 1/1 (1909), s. 2-4.

Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Ehimmiyetli Bir Rica", *Muhibban*, 1/3 (1909), s. 24.

Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Ferar. İspanyalı Muallim Françesko", *Muhibban*, 1/2 (1909), s. 12-13.

Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Gümülcine Meb'usı Hoca Fehmi Efendiye Ma'lum ola ki", *Muhibban*, 2/2 (1911), s. 115-117.

Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Hükumetin Yeni Bir Kararı", *Muhibban*, 2/9 (1912), s. 163 vd.

Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Kahve Nakiblerine", *Muhibban*, 2/3 (1911), s. 125-127.

Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Meşrutiyetin Meyveleri", *Muhibban*, 1/1 (1909), s. 7-8.

Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Muallim Salih Paşa", *Muhibban*, 1/2 (1909), s. 9-12.

Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Muhibban. Muhterem Efendim Hazretleri", *Muhibban*, 2/4 (1911), s. 130 vd.

Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Mukaddime", *Muhibban*, 1/1 (1909), s. 1 vd.

Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Sırat-ı Müstakim'de Okunmuştur. Buhara'da Sünnilerle Şiiler", *Muhibban*, 1/6 (1910), s. 42-45.

Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Şeyh Vasfî", *Muhibban*, 1/11 (1910), s. 89-91.

Hacıbeyzade Ahmed Muhtar, "Tahlisiyye Hademesi Meselesi. Yalancılık, Kıskançlık", *Muhibban*, 1/1 (1909), s. 4 vd.

Hadji Bektash, "Deli Yussuf", *Harper's Round Table*, 18/921 (1897), s. 824.

Hadji Bektash, "How a Bombardement Got Me My Money", *Harper's Round Table*, 18/924 (1897), s. 901 vd.

Hadji Bektash, "In the Height of the Cucumber Season", *Harper's Round Table*, 18/931 (1897), s. 1061 vd.

Hadji Bektash, "Kirk Deyirman", *Harper's Round Table*, 18/926 (1897), s. 939.

Hadji Bektash, "The Turk and the Irishman", *Harper's Round Table*, 18/933 (1897), s. 1107 vd.

Hahn, Johann Georg von, *Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar. Im Auftrage der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften unternommen im Jahre 1863*, Wien, 1867.

Hall, H.R., "Some Greek Monasteries", *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 35/43 (1913), s. 141-149.

Hamilton, William J., *Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia. With Some Account of Their Antiquities and Geology*, Londra, 1842.

Harputlu İshak Hoca, *Kaşifü'l-Esrar ve Dafi'ü'l-Eşrar*, İstanbul, 1874.

Harputlu İshak Hoca, *Şemsü'l-Hakika*, İstanbul, 1862.

Hartmann, Richard, "Eine Weibergeschichte und andere Novellen", *Orientalistische Literaturzeitung*, 27 (1924), s. 534 vd.

Hartmann, Richard, "Ja'kub Kadri's Bektaschi-Roman", *Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* 15 (1926), s. 325-331.

Hasan Cemali Baba, *Bektaşî Risâleleri*, der. Kahraman Özkök, İstanbul, 2014.

Hasluck, Frederick W., "Ambiguous Sanctuaries and Bektashi Propaganda", *The Annual of the British School at Athens*, 20 (1913/14), s. 94-119.

Hasluck, Frederick W., "Christianity and Islam under the Sultans of Konia", *The Annual of the British School at Athens*, 19 (1912-13), s. 191-197.

Hasluck, Frederick W., *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 cilt, Oxford, 1929 [Hasluck, W., *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslâm*, çev. Timuçin Binder, İstanbul, 2012].

Hasluck, Frederick W., *Letters on Religion and Folklore*, der. Margaret M.H. Hasluck, Londra, 1926.

Haşim Mustafa Baba, *Devriyye-i Ferşiyye-i Haşim Baba*, İstanbul, 1871.

Haşim Mustafa Baba, *Haşim Baba* Divanı, İstanbul, 1836.

Hatib Cahid Efendi, "Bir Müslüman İslâmiyyetden Başka Mezhebe Temsek Edemez", *Şahidü'l-Hakayık*, (Mayıs 1908), s. 7-9.

Heiber, Helmut (ed.), *Akten der Partei-Kanzlei der NSDAP. Rekonstruktion eines verlorengegangenen Bestandes*, 4. cilt, Münih, 1983-1992.

Herrick, George vd., *Christian and Mohammedan. A Plea for Bridging the Chasm*, New York, 1912.

Hızırzade Rüşdi, "İttihad ve Terakki Cemiyyet-i Muhteremesine", *Muhibban*, 1/7 (1910), s. 50.

Hoca Vildan Efendi, "Bir Dergâhın Aşure Gicesinde. Hoca Vildan Efendi Hazretlerinin Vaazarı", *Muhibban*, 2/2 (1911), s. 113-115.

Howe, Ellic, *Rudolph Freiherr von Sebottendorff*, der. Albrecht Götz von Olenhusen, Freiburg i. Br., 1989 (1968).

Hüseyin Nesimi Giridi, *Şahib-i Zuhur. Cenab-ı Haydar Kerrarın Tebşirat Gaybelerini Müeyyid*, İstanbul, 1913.

Hüseyin Nesimi Giridi/Mehmed Behçet, *Girid Hailesinin Zeyli Yahud Girid Müslümanlarının Numune-i Felaketi*, Girit, 1922.

Hüseyin Vassâf, *Sefine-i Evliyâ*, der. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, 5. cilt, 3. baskı, İstanbul, 2015 (ilk baskı 1923).

I. v. H., "Aufhebungsferman der Derwische Begtaschi. Das Ausland", *Ein Tagblatt für Kunde des geistigen und sittlichen Lebens der Völker*, 01.05.1829 tarihli, s. 121.

IC AAONMS, *Jerusalem Temple. Glad-u-Kum*, New Orleans, 1910.

IC AAONMS, *Official Souvenir. 31st Annual Meeting. Oasis of Niagara Falls. Desert of New York*, Sycrause, 1905.

IC AAONMS, *Official Souvenir. Mecca Temple AAONMS, By-Laws of Mecca Temple of Ancient Arabic Order of the Nobles of the Mystic Shrine. Oasis of New York*, New York, 1913.

Inal, İbnülemin Mahmud Kemal, *Son Asır Türk Şairleri. Kemalü'ş-Şuara*, der. M. Kayahan Özgül, 4 cilt, İstanbul, 2000 (ilk baskı 1930-1940).

Ippen, Theodor A., *Skutari und die nordalbanische Küstenebene*, Sarayevo, 1907.

Islam Temple AAONMS, *Pilgrimage to Sacramento. March 13, 1915*, Sacramento, 1915.

Islam Temple AAONMS, *Welcome to Imperial Potentate*, Sacramento, 1921.

İzzet Ulvi, "Halk Şairi Zeki", *Türk Yurdu*, 3 (1912), s. 204-210.

J.A., "Heulende, tanzende und revoltierende Derwische", *Arbeiter-Zeitung. Zentralorgan der Sozialdemokratie Deutschösterreichs*, 44/14 vom 14.01.1931, s. 7.

Jacob, Georg, *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis*, Berlin, 1908.

Jacob, Georg, *Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen*, Münih, 1909.

James, Ralph N., "Replies. Freemasons and Bektashgees", *NQ*, 7 (1877), s. 390-399.

James, Ralph N., "Replies. Freemasons and Bektashgees", *NQ*, 7 (1877), s. 469-479.

Jireček, Konstantin, "Archäologische Fragmente aus Bulgarien, [2]", *Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich-Ungarn*, 10 (1886), s. 129-204.

Jochmus, August G., "Notes on a Journey into the Balkan, or Mount Hamus, in 1847", JRGSL, 24 (1854), s. 36-85.

Jokl, Norbert, "Die Bektaschis von Naim Be Frasheri", *Balkan-Archiv*, 2 (1926), s. 226-256.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Kiralık Konak*, 22. baskı, İstanbul, 2000.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Nur Baba*, 15. baskı, İstanbul, 2008 (ilk baskı 1922).

Kelly, James H., *Cyprus Temple. A.A.O.N.M. Brief History of the Mystic Shrine*, Albany, 1904.

Kennedy, Phineas, "The Albanians. Religions", *MRW*, 34 (1911), s. 850 vd.

Kevorkian, Krikor, "Aus Briefen unseres blinden Evangelisten Kevorkian", *COJL*, 11 (1910), s. 86-88.

Kevorkian, Krikor, "Aus der Arbeit in Bulgarien. Bericht unsres Missionars P. Krikor Kevorkian an P. Awertaranian", *COJL*, 12 (1911), s. 8-10.

Kevorkian, Krikor, "Bei den Kisilbasch", *COJL*, 12 (1911), s. 74-77.

Koelle, Rev., "Missionary Tour in Albania", *The Church Missionary Review*, 19 (1868), s. 119-128.

Kolaylı, Neyzen Tevfik, *Neyzen Tevfik Hayatı, Sanatı ve Eserleri*, der. Recep Usta, İstanbul, 1985.

Kolaylı, Neyzen Tevfik, *Halikarnaslı Bohem Neyzen Tevfik Külliyatı*, der. Şevki Koca, Murat Açış, İstanbul, 2000.

Köprülü, Mehmed Fuad, "Abdal", aynı yazardan. (ed.), *Türk Halkedebiyatı Ansiklopedisi. Ortaçağ ve Yeniçağ Türklerinin Halk Kültürü Üzerine Coğrafya, Etnografya, Etnoloji, Tarih ve Edebiyatı Lugati*, İstanbul, 1935, s. 23-56.

Köprülü, Mehmed Fuad, "Bektaş", *İslâm Ansiklopedisi. İslâm Âlemi. Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugatı*, 2. cilt, İstanbul, 1949, s. 461-464.

Köprülü, Mehmed Fuad, "Mısır'da Bektaşilik", *Türkiyat Mecmuası*, 6 (1939), s. 13-40.

Köprülü, Mehmed Fuad, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, İstanbul, 1929.

Köprülü, Mehmed Fuad, *Les origines du Bektachisme. Essai sur le développement historiques de l'hétérodoxie musulmane en Asie Mineure. Actes du Congrès International d'Histoire des Religions tenu à Paris en octobre 1923*, Paris, 1925.

Köprülü, Mehmed Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul, 1918.

Köprülü, Mehmed Fuad, *Early Mystics in Turkish Literature*, der. Gary Leiser, Robert Dankoff, Londra, 2006.

Köprülü, Mehmed Fuad, *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion*, der. Gary Leiser, Salt Lake City, 1993 (ilk baskı 1922).

Leake, William M., *Travels in Northern Greece*, Amsterdam, 1835.

Lepsius, Johannes, "Das Muhammedanische Seminar in Potsdam", *COJL*, 11 (1910), s. 2 vd.

Lepsius, Johannes, "Der Herausgeber an die Freunde unserer Arbeit", *COJL*, 1 (1900), s. 3-8.

Lepsius, Johannes, "Ein Senfkorn", *COJL*, 12 (1911), s. 17-20.

Livaü'l-hak Halil, "Tekyeler Teşkilatı ve Terbiyye-i İçtimaiyemizde Tesiratı", *Muhibban*, 3/4 (1919), s. 7 vd.

Loewe, Ph., "Die Bektaschi. Ein Kapitel aus dem albanischen Sektenleben", *Die Vedette. Beilage zum "Fremden-Blatt"*, 46/1652, 04.07.1914, s. 5.

Luschan, Felix von, *The Early Inhabitants of Western Asia*, Londra, 1911.

MacFarlane, Charles, *Turkey and its Destiny. The Result of Journeys Made in 1847 and 1848 to Examine into the State of that Country*, Londra, 1850.

Macintosh, Alexander F., *A Military Tour in European Turkey, the Crimea, and on the Eastern Shores of the Black Sea. Including Routes Across the Balkan into Bulgaria, and Excursions in the Turkish, Russian, and Persian Provinces of the Caucasian Range with Strategical Observations on the Probable Scene of the Operations of the Allied Expeditionary Force*, 2 cilt, Londra, 1854.

Mahmud Cevad İbnüş-Şeyh Nafi, *Maarif-i Umumiyye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı*, İstanbul, 1912.

Matthews, Brander, *The Life and Art of Edwin Booth and his Contemporaries*, Boston, 1906.

McCoan, James C., *Our New Protectorate. Turkey in Asia*, Londra, 1879.

McCollum, F. Lyman, "From the Vineyard of Attainment", *MW*, 20/3 (1930), s. 286-288.

Mehmed Ali Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, 1925.

Mehmed Ali Hilmi Dedebaba, *Merhum Mehmed Ali Hilmi Dedebaba Divanı*, der. Ahmed Mehdi, İstanbul, 1909.

Mehmed Ali Hilmi Dedebaba, *Mehmet Ali Hilmi Dedebaba Divanı. Açıklamalı ve Sade Dile Çevirilmiş Olarak*, der. Bedri Noyan, İstanbul, 1980.

Mehmed Arif, *Binbir Hadis-i Şerif Şerhi*, 2. baskı, Kahire, 1907.

Mehmed Rana, *Risale-i Hüsniyye*, İstanbul, 1853.

Melena, Elpis, "Bilder aus Kreta. Unsere Zeit. Deutsche Revue der Gegenwart", *Monatsschrift zum Conversationslexikon*, 10/2 (1874), s. 464-495.

Melish, William B. vd., *The History of the Imperial Council. Ancient Arabic Order of the Nobles of the Mystic Shrine of North America*, Cincinnati, 1919.

Melish, William B., *The History Of The Shrine For North America*, New Orleans, 2009 (ilk baskı 1921).

Menzel, Theodor, "Das Bektasi-Kloster Seyyid-i Ghazi", *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, 28 (1925), s. 92-125.

Meyer, Herrmann Julius, *Neues Konversations-Lexikon ein Wörterbuch des allgemeinen Wissens*, Hildburghausen, 1863.

Molyneux-Seel, L., "A Journey in Dersim", *The Geographical Journal*, 44/1 (1914), s. 49-68.

Monroe, W. S., *Turkey and the Turks. An Account of the Lands, the Peoples, and the Institutions of the Ottoman Empire*, Londra, 1908.

Muhibbü'l-Hakk Bir Derviş, "Efkâr-ı Umummiyye", *Muhibban*, 1/6 (1910), s. 42.

Murray, John (ed.), *Handbook for Egypt and the Sudan*, Londra, 1907.

Musa Kâzım Efendi, "Ben Farmason Değilim", *Yakın Tarihimiz*, 3 (1962), s. 94.

Naumann, Edmund, *Vom Goldenen Horn zu den Quellen des Euphrat. Reisebriefe, Tagebuchblätter und Studien über die asiatische Türkei und die anatolische*, Münih, 1893.

Necib Asım, *Bektaşi Ilm-i Hali*, İstanbul, 1925.

Necib Âsım, *Bektaşî Ilm-i Hâli*, der. Dursun Gümüşoğlu, Ali Rıza Gürzoğlu, İstanbul, 2012.

Nesimi, *Divan-ı Nesimi*, İstanbul, 1844.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Hacı Bektaş-ı Veli'nin Tasavvufî Kimliğine Yeniden Bakış. Haydari, Vefai, Babai yahut 'Şeyhlikten Müritlikten Farig Bir Meczup,' ya da Hiçbiri?", aynı yazardan (ed.), *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri. Selçuklu Dönemi. Makaleler-İncelemeler*, 2. baskı, İstanbul, 2011, s. 410-418.

Olgun, Tahir, *Çilehane Mektupları. Tahirü'l-Mevlevi'nin Mevlevi Çilesi Hatırat ve Tahassüsatını Havi Olarak Ahmed Remzi Dede'ye Mektuplar*, Kurnaz, Cemal/Erişen, Gülgün, Ankara, 1995 (Birinci baskı 1893-1897).

O'Neill, John, *The Night of the Gods. An Inquiry into Cosmic and Cosmogonic Mythology and Symbolism*, Londra, 1893.

Osman Fevzi, "Aynen", *Muhibban*, 1/8 (1910), s. 70 vd.

Özdemir, "Türk Kardeşlerime. I", *Muhibban*, 1/10 (1910), s. 84 vd.

Özmen, İsmail (ed.), *Alevi-Bektaşi Şiirler Antolojisi. İnançları, Yaşamı, Felsefesi, Kültürü ve Edebiyatı. 19. Yüzyıl*, 4. cilt, Ankara, 1995.

Paterson, William, *The Splendor of Ancient Arabic Order Nobles of Mystic Shrine*, Washington, 1882.

Pears, Edwin, "The Crisis in Turkey", *The Contemporary Review*, 95 (1909), s. 511-526.

Pears, Edwin, *Life of Abdul Hamid*, Londra, 1917.

Pears, Edwin, *Turkey and its People*, Londra, 1911.

Pekotsch, Leopold, *Erinnerungen. Türkische Geschichten und Begebenheiten*, Wien, 1911.

Perrot, Georges, *Souvenirs d'un voyage en Asie mineure*, Paris, 1864.

Perry, Henry T., "The Kuzzlebash Koords", *MH*, 76 (1880), s. 184 vd.

Pertev Paşa, *Pertev Paşa Habnamesi*, İstanbul, 1870-1875.

Peters, John P., "The Howling Dervishes", *The Magazine of Christian Literature*, 1 (1889), s. 78-80.

Peters, John P., *Nippur. Or, Explorations and Adventures on the Euphrates. The Narrative of the University of Pennsylvania Expedition to Babylonia in the Years 1888-1890*, New York, 1899.

Petit, Louis, *Les confréries musulmanes*, Paris, 1899.

Pierer, H.A., *Pierer's Universal-Lexikon der Vergangenheit und Gegenwart oder Neuestes encyclopädisches Wörterbuch der Wissenschaften, Künste und Gewerbe*, 5. baskı, Altenburg, 1868.

Prothero, G.W., *Albania. Handbooks Prepared under the Direction of the Historical Section of the Foreign Office of Great Britain*, Londra, 1920.

Puaux, René, *The Sorrows of Epirus*, Londra, 1918.

Ramsay, William Mitchell, *Pauline and Other Studies in Early Christian History*, 2. baskı, Londra, 1908.

Redhouse, James W., *A Turkish and English Lexicon*, Constantinople, 1890.

Redhouse, James W., *Redhouse Türkçe/Osmanlıca-İngilizce Sözlük*, der. Bahadır Alkım vd., İstanbul, 2000 (ilk baskı 1890).

Resneli Niyazi Bey, *Balkanlarda Bir Gerillacı. Hürriyet Kahramanı Resneli Niyazi Bey'in Anıları*, der. İhsan Ilgar, İstanbul, 1975.

Rıza Tevfik, "Kaygusuz Sultan ve Fezmi Baba Hakkında", *Peyam*, 35, 21.05.1914 tarihli, s. 1-3.

Rıza Tevfik, "Açık Mektub. Eski Dostum Samih Rifat Beg Efendi", *Ati*, 77, 18.03.1918 tarihli, s. 1 vd.

Rıza Tevfik, "Arşi ve Gaybi", *Peyam*, 36, 28.05.1914 tarihli, s. 1-3.

Rıza Tevfik, "Âşık Tarzı Hakkında Bir Musahabe", *Rübab*, 3/103, 19.02.1914 tarihli, s. 34-39.

Rıza Tevfik, "Bir Katre Daha", *Peyam-ı Sabah*, 9/33, 05.05.1922 tarihli, s. 2.

Rıza Tevfik, "Edebiyat-ı Sufiyye. Devriyyeler", *Peyam*, 25, 23.03.1914 tarihli, s. 1 vd.

Rıza Tevfik, "Edebiyat-ı Sufiyye. Nefesler", *Peyam*, 28, 10.04.1914 tarihli, s. 1-3.

Rıza Tevfik, "Ehemmiyetsiz Bir Hatayı Tashih Vesilesiyle", *Peyam*, 34, 14.05.1914 tarihli, s. 1-4.

Rıza Tevfik, "Folklore", *Peyam*, 20, 05.03.1914 tarihli, s. 1-3.

Rıza Tevfik, "Hikmet-i Sufiyye. İnsanın Ulüvv-i Şanı", *Peyam*, 29, 13.04.1914, s. 1-3.

Rıza Tevfik, "Katarat-ı Efkâr", *Peyam-ı Sabah*, 1222, 28.04.1922 tarihli, s. 1 vd.

Rıza Tevfik, "Keşfü'l-Gıta", *Peyam-ı Sabah*, 9/33, 12.05.1922 tarihli, s. 2.

Rıza Tevfik, "Kümmeliyet-i Beşeriye Tasavvurunda Şark ile Garbın Farkı. Geçen Nüshadan Mabad", *Edebiyyat-ı Umumiyye Mecmuası*, 1/23 (1917), s. 385-389.

Rıza Tevfik, "Kümmeliyet-i Beşeriye Tasavvurunda Şark ile Garbın Farkı", *Edebiyyat-ı Umumiyye Mecmuası* 1/21 (1917), s. 353-356.

Rıza Tevfik, "Tasavvuf Hakkında", *Muhibban*, 3/1 (1918), s. 3 vd.

Rıza Tevfik, "Türkçe Manzum Mevizeler. Birkaç Nümune Daha", *Peyam-ı Edebi*, 18-62, 11.12.1919 tarihli, s. 3 vd.

Rıza Tevfik, "Hikmet-i Sufiyye. İnsanın Ulüvv-i Şanı", *Peyam*, 29, 13.04.1914 tarihli, s. 1-3.

Rıza Tevfik, "Türkçe Manzum Mevizeler", *Peyam-ı Edebi*, 15-58 20.11.1919 tarihli, s. 2.

Rıza Tevfik, "Türkçede Şiirler. Âşıkane ve Kalenderane", *Peyam*, 26, 03.04.1914 tarihli, s. 1-3.

Rıza Tevfik, "Usul-ı Tahik [aynen böyle!]", *Peyam*, 31, 23.04.1914 tarihli, s. 1-3.

Rıza Tevfik, "Yunus Emre Hakkında Biraz Daha Tafsilat", *Büyük Duygu*, 1/10 (1913), s. 177-183.

Rıza Tevfik, "Zerdüşt Meselesi. İbn Rifat Samih Beg Efendi'ye", *Edebiyyat-ı Umumiyye Mecmuası*, 37-68, 18.05.1918 tarihli, s. 695-699.

Rıza Tevfik, *Biraz da Ben Konuşayım*, der. Abdullah Uçman, 2. baskı, İstanbul, 2008.

Rıza Tevfik, *Darülfünun Felsefe Ders Notları*, der. Ali Utku, Erdoğan Erbay, Konya, 2009.

Rıza Tevfik, *Mecmua-i Resail-i Hurufiyye Yani. Étude sur la religion des Houroûfîs*, Londra, 1909.

Rıza Tevfik, *Mufassal Kamus-ı Felsefe. Kamus-ı Umuminin Yalnız Istılaha-ı Felsefiyye Kısmını Şamildir*, İstanbul, 1914.

Rıza Tevfik, *Rıza Tevfik Hayatı, Edebi Şahsiyeti, Şiirleri*, der. Abdullah Uçman, Ankara, 1986.

Rıza Tevfik, *Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri*, der. Abdullah Uçman, Ankara, 1982.

Rıza Tevfik, *Serab-ı Ömrüm*, İstanbul, 1949.

Ripley, George/Dana, Charles A. (ed.), *The American Cyclopaedia. A Popular Dictionary of General Knowledge*, New York, 1874.

Ritter, Carl, *Die Erdkunde im Verhältniß zur Natur und zur Geschichte des Menschen. Oder allgemeine, vergleichende Geographie als sichere Grundlage des Studiums und Unterrichts in physikalischen und historischen Wissenschaften,* Bcrlin, 1858.

Ro s i, Ettore, "Turchia. Sulla passata attivita delle 'tekkeh', soppr e ss e d'alcune confratemite religiose nelle provincie o r entali della Turchia", *Oriente Moderno,* 615 (1926), s. 273-275.

Routier, Gaston, *La question macédonienne.* I *mille,* Par i , 1903.

S.L., "Feuilleton. Türkische Wall f hr t orte", *Die Presse,* 30/94, 06. 0 .1877 tarhli, s. 1-3.

Salçı, Vahit Lütfü, "Âşık Ha y ant", *HBH,* 6n 2 (1937), s. 233-236.

Salçı, Vahit Lütfü, "Hitabi", *HBH,* 5150 (1935), s. 22 vd.

Salçı, Vahit Lütfü, "Türk Hı r tiyan Bektaşi Şairler. Yorgi Saliki", *Yücel,* 9/52 (1939), s. 157 vd.

Salçı, Vahit Lü t , "Türkleşm i Hır i tyan B k t i Şairler. (Papa Yero) R iP, *Yücel,* 8 47 (1939), s. 254-257.

Salçı, Vahit Lütfü, "Türkleşmiş Hı r tiyan Bektaşi Şairler. (Salikinin Mektubu)", *Yücel,* 9/53 (1939), s. 194-196.

Salçı, Vahit Lütfü, "Türkl e miş Hı r tyan Bektaşi Şairler. Manol Hitabi", *Yücel,* 10/57 (1939), s. 122-124.

Salçı, Vahit Lütfü, "Türkleşmiş Hır stiyan Bektaşi Şairler. Papa Yero (RaiO II", *Yücel,* 8 48 (1939), s. 302 vd.

Samih R f t, "Iran Tar hi ve Türkler", *Ati,* 49, 18.02.1918 tarhli, s. 1.

Samih R f t, "Nefe ", *Muhibban,* 3/1 (1918), s. 2.

Samih Rifat, "Turan ve Zerdüşt, Muhterem Feylesofumuz Rıza Tevfik Beg Efendi'ye", *Ati,* 84, 25.03.1918 tarhli, s. 1.

Samih Ri f t, "Zerdüşt M e elesi. Feyl e of R Tevf k Beg Efendi'ye". *Edebiyyat-ı Umumiyye Mecmuası,* 37-68, 18.05.1918 t rihli, s. 699-706.

Schrader, Friedrich, "Die jani t charen. Am Bospo r s", *Deutsche Soldatenzeitung,* 6, 03.02.1918 tarhli, s. 3 vd.

Schrader, Friedrich, "Robert College. Zum bulgarischen Frieden", *Nord und Süd,* 171/542 (1919), s. 165-169.

Schweiger-Lerchenfeld, Armand, *Armenien. Ein Bild seiner Natur und seiner Bewohner,* Jena, 1878.

Sebouendorf, Rudolf von, "Die Le v tation der Mevlevi-Derwische", *Die Weiße Fahne,* 6110 (1925), s. 390-393,

Sebouendorf, Rudolf von, "Islam und A trologie", *Astrologische Rundschau,* 13 (1922), s. 109-113.

Sebottendorf, Rudolf von, "Sind w r Antisemiten?", *Münchener Beobachter,* 3 2 0, 19.10.1918 tarhli, s. 3.

Sebottendorf, Rudolf von, *Astrologisches Lehrbuch,* Leipzig, 1926.

Sebottendorf, Rudolf von, *Die Hilfshoroskopie. Jahreshoroskop, Geburtstagshoroskop (Solar), Progressionshoroskop, Lunationshoroskop,* Leipzig, 1921.

Sebottendorf, Rudolf von, *Die Praxis der alten türkischen Freimaurerei. Der Schlüssel zum Verständnis der Alchemie. Eine Darstellung des Rituals, der Lehre, der Erkennungszeichen orientalischer Freimaurer,* Leipzig, 1924.

Sebouendorf, Rudolf von, *Geschichte der Astrologie. Band 1. Urzeit und Altertum,* Leipzig, 1923.

Sebottendorf, Rudolf von, *Orientalische Magie. Eine Skizze aus der Praxis der Magie des Orients,* Leipzig, 2008 (ilk b a kı 1925).

Sebottendorf, Rudolf von, *Der Talisman des Rosenkreuzers. Roman,* P f llingen in Württ, 1925.

Sebottendorf, Rudolf von, *Praktischer Lehrgang zur Horoskopie. Nebst Deklinationen der Wandelsterne von 1851-1923,* Leipzig, 1922.

Sebottendorf, Rudolf von, *Sonnen- und Mondorte. Sternzeit von 1850-1923,* Leipzig, 1924.

Sebottendorf, Rudolf von, *Stunden- und Frage- Horoskopie. Mit Berücks. d. Perioden, Zyklen u. Tattwas, kabalistische Horoskopie,* Leipzig, 1921.

Sebouendorf, Rudolf von, *Türkisch,* Berlin, 1918.

Sebottendorff, Rudolf von, *Bevor Hitler kam. Urkundliches aus der Frühzeit der nationalsozialistischen Bewegung,* Munih, 1933.

Server Bedi, *Bektaşiler Arasında Bir Genç Kızın Hatıratı*, İstanbul, 1927.

Sıdkî Baba, *Sıdkî Baba Dîvânı*, der. Baki Yaşa Altınok, Ankara, 2013.

Sırrı Paşa, *Mektubat-ı Sırrı Paşa*, 3 cilt, İstanbul, 1886-1893.

Slade, Adolphus, *Records of Travels in Turkey, Greece, & c. And of a Cruise in the Black Sea, with the Capitan Pasha, in the Years 1829, 1830, and 1831*, 2. baskı, 2. cilt, Londra, 1833.

Smith, R.H., *Mecca's Pilgrimage. Journey of the Nobles of the Mystic Shrine*, New York vd., 1890.

Sontag, Raymond James, "The Political History of Albania, 1907-1920", yüksek lisans tezi, University of Illinois, Illinois, 1921.

Soileau, Mark, "Conforming Haji Bektash. A Saint and His Followers between Orthopraxy and Heteropraxy", *WI*, 54 (2014), s. 423-459.

Southgate, Horatio, *Narrative of a Tour through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia. With Observations upon the Condition of Mohammedanism and Christianity in those Countries*, Londra, 1840.

Spamer, Otto, *Illustrirtes Konversations-Lexikon. Vergleichendes Nachschlagebuch für den täglichen Gebrauch*, Leipzig, 1874.

Sykes, Mark, *The Caliphs' Last Heritage*, Londra, 1915.

Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki. Kaffe-i Lügat-ı Türkiyye ile Lisan-ı Türki'de Müstamel Kelimat ve Istılahat-ı Arabiyye ve Farisiyye ve Ecnebiyye Cami olarak Lisanımızınır Mükemmel Lüdat Kit*, İstanbul, 1995 (birinci baskı 1899-1900).

Şeyh Baba Mehmed Süreyya, *Bektaşilik ve Bektaşiler*, İstanbul, 1912-1914.

Şeyh Baba Mehmed Süreyya, *Bektaşilik ve Bektaşiler*, der. Dursun Gümüşoğlu, Jülide Tokçiftci, İstanbul, 2012.

Taylor, John G., "Journal of a Tour in Armenia, Kurdistan, and Upper Mesopotamia, with Notes of Researches in the Deyrsim Dagh", *JRGSL*, 38 (1868) s. 281-361.

Thorning, Hermann, *Beitrage zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von Bast Madad et-Taufiq*, Berlin, 1913.

Thornton, Thomas, *The Present State of Turkey. Or a Description of the Political, Civil, and Religious, Constitution, Government, and Laws of the Ottoman Empire*, Londra, 1809.

Tjani Ismael Tscholak Mehemed Saede, "Freemasonry in Turkey", *FMM*, 9/2 (1849), s. 50 vd.

Tschudi, Rudolf, "Bektash", *Enzyklopädie des Islam*, 1 (1913), s. 720 vd.

Tschudi, Rudolf, *Das Vilâjet-Nâme des Hâdschim Sultan, eine türkische Heiligenlegende*, Berlin, 1914.

Türabi Dedebaba, *Divan-ı Türabi*, İstanbul, 1877.

Ubicini, Abdolonyme, *Letters on Turkey. An Account of the Religious, Political, Social, and Commercial Condition of the Ottoman Empire, the Reformed Institutions, Army, Navy, etc*, Londra, 1856.

Ulunay, Refî Cevat, *Rıza Tevfik. Şiirleri ve Mektupları*, İstanbul, 1943.

Upton, William H., "Ancient Arabic Order of Nobles of the Mystic Shrine. Observation of the Origin of the Society and an Historical Account of its Recent Diffusion in American Countries", Hodson, John M. vd. (ed.), *Masonic History of the Northwest*, San Francisco, 1902, s. 215-224.

Urquhart, David, *The Spirit of the East*, Londra, 1838.

Vahidi, *Vahidi's Menakıb-i Hoca-i Cihan ve Netice-i Can. Critical Edition and Historical Analysis*, der. Ahmet T. Karamustafa, Cambridge (USA), 1993.

Valentini, Giuseppe, "Albania", Herbermann, Charles G. (ed.), *The Catholic Encyclopedia. An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church*, New York, 1914. URL, http://hdl.handle.net/2027/ mdp.39015049258125 (22.03.2016 tarihli).

Veled Çelebi, "Mevlevi ve Bektaşi Tarikatlerinin Menşeleri", *İleri*, 2243, 18.05.1924 tarihinde, s. 3.

Veled Çelebi, "Samih Rifat", *Vakit*, 16/5362-5363, 12-13.12.1932 tarihli, s. 8 ve 6.

Veliyüddin Efendi, "Tarikat-ı Aleviyye'ye. Veliyyüddin Efendi Hazretlerinin Beyannamesi", *Hakimiyyet-i Milliyye*, 5, 05.05.1922 tarihli.

Virani Baba, *Nazm-ı Neşr-i Hazret-i Virani Baba*, İstanbul, 1873.

Vivian, Herbert, "Rambles in Macedonia", *The Wide World Magazine*, 11 (1903), s. 236-243.

Vivian, Herbert, ***The Servian Tragedy. With Some Impressions of Macedonia***, Londra, 1904.

Vlora, Ekrem, ***Aus Berat und vom Tomor Tagebuchblätter***, Sarayevo, 1911.

Vogüe, Eugene Melchior de, ***Histoires orientales***, Paris, 1880.

von Goldmann, ***Europa's Cabinette und Allianzen vom Verfasser der Pentarchie***, Leipzig, 1862.

Wahe, M., "Die Begt a chis", ***Neuigkeits-Welt-Blatt***, 27/80, 08.04.1900 tarihli, s. 23.

W a hbu m, George, ***Fifty Years in Constantinople and Recollections of Robert College***, Boston, 1911.

Wells, H.G., ***The Outline of History. Being a Plain History of Life and Mankind***, Londra, 1919.

White, George E., "Su r vals of P r mitive Religion Among People of A ia Minor", ***Journal of the Transactions of the Victoria Institute***, 39 (1907), s. 146-167.

White, George E., "The Shia Tur k ", ***Journal of the Transactions of the Victoria Institute***, 40 (1908), s. 225-240. Wilson, Charl e W., "On the Trib e of the Nile Valley, North of Khartum", ***JAIGBI***, 17 (1888), s. 3.

Wilson, Charl e W., ***Handbook for Travellers in Asia Minor, Transcaucasia, Persia, etc***, londra, 1895.

Wi l on, Samuel G., ***Modern Movements among Moslems***, New York, 1916.

Wolf, Lucien, "The F. O. Bag", ***The Graphic***, 25.07.1908 tarihli, s. 8.

Wolff, joseph, ***Narrative of a Mission to Bokhara. In the Years 1843-1845, to Ascertain the Fate of Colonel Stoddart and Captain Conolly***, 5. baskı, Edinburgh vd., 1848.

Worthington, john, "A Flag f om H i toric Ground", ***Masonic Voice Review***, 66-68 (1887), s. 247.

Worthington, john, "Birds and F r i t in Mal t ", ***Reports from the Consuls of the United States***, 41/ 148-151(1893), s. 260 vd.

Worthington, john, "lmpor t and Exports of Malta", ***Reports from the Consuls of the United States on the Commerce, Manufactures etc. of their Concular Disctricts***, 16/53 (1885), s. 378-380.

Wu l inger, Kari, ***Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens***, Berlin, 1913.

Yergate, Tigrane, "Can Turkey Live? Part II", ***The New Armenia***, ı 2-3 (1905), s. 7-22.

Young, George, ***Constantinople depuis les origines jusqu'a nos jours***, Paris, 1934.

Yazannın **Kimliği Belirlenemeyen Metinler**

"Albanien. Die Ursachen der Anarchie. D a Mittel zur Ko n olidierung", ***Danzer's Armee-Zeitung, 19/24***, 11.06.1914 ta r hli, s. 1 vd.

"Aphorismen zum Thema. W a auf dem türkischen Boden endlich werden soll?", ***Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland***, 34 (1854), s. 1058-1106.

"Ausland. Konstantinopel", ***Agramer Zeitung***, 311172. 26.07.1856 tarihli, s. 740.

"Ausland. Konstantinopel", ***Agramer Zeitung***, 31/283, 09.12.1856 tarihli, s. 1196.

"Beg t schi", ***Freimaurer-Zeitung. Handschrift für Brüder***, 18 (1864), s. 150.

"Bektash Sh r ners. Home", URL, http J/www.bektas h hriners.or g (13.11.15 tarihli).

"Brie f aus Kleinasien. ili. D a Ausland", ***Wochenschrift für Erd- und Völkerkunde***, 5, 29.01.1860 tarihli, s. 114-117.

"Buntes für Alle", ***Österreichischer Zuschauer. Politisch-literarisches Wochenblatt***, 8, 28.01.1857 ta r hli, s. 126 vd.

"Cemi y et-i lttihadi y e-i Suf y e", ***Muhibban***, 1/11 (1910), s. 91 vd.

"Cemi y et-i Suf y e. Mabadi", ***Muhibban***, 1/10 (1910), s. 84

"Cemi y et-i Suf y eden", ***Muhibban***, 1/9 (1910), s. 74 vd.

"Chan Panaghir", ***Saint Pauls***, 5 (1867), s. 342-351.

"Das Religionsproblem in Albanien", ***Mährisches Tagblatt***, 35/130, 10.06.1914 tarihli, s. 1 vd.

"Die Bektaschis", ***Europa. Chronik der gebildeten Welt***, 30 (1869), s. 955-960.

"Die jani t charen", ***Österreichischer Beobachter***, 192, 10.07.1812 tarihli, s. 833 vd.

"Die L ge auf dem Balkan. Griechische Greuel t ten", ***Bregenzer Tagblatt***, 2814 vom 26.06.1913, s. 1.

"Die Türkische Ge i tlichkeit. D a Ausland", ***Wochenschrift für Erdund Völkerkunde***, 81, 22.03.1829 tarihli, s. 322 vd.

"Dr. Fleming in Arabia", Masonic Standard, 5/11 (1900), s. 7.

"Dr. Wolffs Sendung nach Bokhara nur Erforschung des Schicksals des Oberst Stoddart und des Capitan Conolly. Gelehrte Anzeigen", *Königlich Bayerische Akademie der Wissenschaften zu München*, 240, 02.12.1846 tarihli, s. 889-895.

"Edeb Ya Hu", *Muhibban*, 2/5 (1911), s. 139 vd.

"Freemasonry in Turkey, Persia and Japan 1 + 2", *The Freemasons' Quarterly Review and General Assurance*, 31.03.1849 ve 30.09.1849 tarihli, s. 16-20 ve 249-251.

"Freemasonry in Turkey, Persia, and Japan", *Masonic Review*, 5/2 (1849), s. 56-58.

"Freemasonry in Turkey", *American Freemason*, 5/3 (1856), s. 24.

"Freemasonry in Turkey", *Ashlar (Detroit)*, 2/4 (1856), s. 156-159.

"Freemasonry in Turkey", *FMM*, 14/8 (1855), s. 252 vd.

"Freemasonry in Turkey", *FMM*, 16/3 (1857), s. 89-91.

"Freemasons in Turkey", *Ashlar (Detroit)*, 2/2 (1856), s. 74 vd.

"Freemasons in Turkey", *Masonic Mirror & American Keystone*, 5/37 (1856), s. 443.

"Freimaurerei in der Türkei", *Triangel oder, Akazienzweige am Lebensbaume achten Maurerthums*, 1/10 (1855), s. 76-78.

"Généalogie des Janissaires", *Journal encyclopédique ou universel*, 6 (1769), s. 277-280.

"General Review. Religios World", *The Universalist Quarterly and General Review*, 18 (1881), s. 116-121.

"Griechische Bedrückungen der Albanesen", *Arbeiterwille. Organ des arbeitenden Volkes für Steiermark und Kärnten*, 24/170 vom 23.06.1913, s. 2.

"Hansard's Parliamentary Debates. Commencing with the Accession of William IV", *Parliamentary Debates of the House of Commons and the House of Lords*, URL, http:// hdl.handle.net/2027/ucl.$b333497 (07.08.2016 tarihli).

"Hariciye Nazırı Rıfat Paşa Hazretlerine", *Muhibban*, 1/10 (1910), s. 83 vd.

"Here and There", *Quarterly Bulletin of the Iowa Masonic Library*, 1/1 (1898), s. 40-46.

"Hon. Bro. Brown, of Constantinople, Turkey. In his 'Dervishes' Reviewed in the National Freemason", *National Freemason*, 11/5 (1868), s. 69.

"Illustrious Walter M. Fleming, 33°", *Proceedings of the Council of Deliberation of the State of New York. Ancient Accepted Scottish Rite. Northern Masonic Jurisdiction*, 1914, s. 36 vd.

"Kaş Yaparken Göz Çıkarmayalım", *Muhibban*, 2/6 (1911), s. 147-149.

"Korrespondenzen im Balkan", *COJL*, 9 (1908), s. 94-105.

"Makam-ı Sadaret-i Uzmaya", *Muhibban*, 3/3 (1918), s. 1 vd.

"Mecca Temple. Ancient Arabic Order Nobles of Mystic Shrine", *Voice of Masonry*, 34 (1896), s. 707.

"Ne Haldeyiz?", *Muhibban*, 1/12 (1910), s. 99 vd.

"Nekrolog. Carl Christian Carus Gretschel. Mstr. v. St. der Loge Balduin zur Linde in Leipzig", *Freimaurer-Zeitung. Manuscript für Brüder*, 2 (1848), s. 173-176.

"Oradan Buradan", *Muhibban*, 2/4 (1911), s. 132.

"Osmanisches Reich", *Vereinigte Laibacher Zeitung*, 68, 25.08.1826 tarihli, s. 272 vd.

"Ömer Abid Hanında Birinci Sınıf Dava Vekillerinden Yusuf Cemal Beğ Efendiye", *Muhibban*, 3/1 (1918), s. 7 vd.

"Pageant of Shriners Viewed by Thousands. Aleppo Temple Royally Celebrates its 25th Anniversary", *Boston Daily Globe*, 25.06.1907 tarihli, s. 1.

"Pek Mühim Bir Tebşir", *Muhibban*, 3/1 (1918), s. 7.

"Religious Thought and Activity", *Record of Christian Work*, 32/10 (1913), s. 617-625.

"Reports by H. M. Diplomatic and Consular Agents in Turkey, Respecting Condition of Christian Subjects of Porte, Turkey", *19th Century House of Commons Sessional Papers*, 16 (1877), 110. URL, http://parlipapers.proquest.com/parlipapers/docview/t70.d75.1877-0537 70?accountid=14596 (20.10.2016 tarihli).

"Rumeli Hisarında Mahmud Baba Dergâhında", *Muhibban*, 1/12 (1910), s. 97

"Saluted by 4500 Shrners. Imperal Potentate in the Oai of Boston", *Boston Daily Globe,* 11.11.1911 tarihli, s. 2.

"Shrine Auditorum & Exo Hall", URL, http: / wshrineauditorum.com (13.11.15 trhli).

"Shrners Hospitals frChildren. Find a Location", URL, http:/www.shrnershospitals frchildren.org en ocation (10.11.2015 tarhli).

"Shriner Number 175.000 in World. Third Lrget Temple is Aleppo of Boston", *Boston Daily Globe,* 26.04.1912 tarhli, s. 2.

"Thc Albanian Question", *The Edinburgh Review,* 196 (1902), s. 55-83.

"The Order in Turkey", *FMM,* 17/9 (1858), s. 280.

"The Order of the Bektashee in Turkey", *The Philadelphia Press Almanac,* 1899, s. 190.

"The Religious and Educational Question in Albania", *The Adriatic Review,* 1/5-6 (1919), s. 187-191.

"The Society's Work in Foreign Lnds. Levant", *Annual Report of the American Bible Society,* 97 (1913), s. 315-333.

"The Young Turks", *Masonic Voice Review,* 14/1 (1912), s. 109.

"Turkey and Greece", *The Asiatic Journal and Monthly Register for British India and its Dependencies,* 25 (1828), s. 751-762.

"Turkey", *FMM,* (1858), s. 254.

"Türkei", *Allgemeine Zeitung [Augsburg]* 259, 16.09.1874 trhli, s. 4019 vd.

"Türken", *Österreichisch-kaiserliche Wiener Zeitung,* 190, 21.08.1826 tarhli, s. 795 vd.

"Veftlar", *Muhibban,* 26 (1911), s. 152.

Vilayetname, Istanbul, 1853.

Vilayetname, Istanbul, 1871.

"Zur Erfrschung der agyptichen Derchorden. Zentralblatt für Okkultismus", *Monatsschrift zur Erforschung der gesamten Geheimwissenschaften,* 7/2 (1913), s. 106 vd.

Araştırmalar

Abiaab, Rula jurdi, *Converting Persia. Religion and Power in the Safavid Empire,* Londrvd., 2004.

Abu-Manneh, Butrs, "1826'da Nakşibendi Müceddidi ve Bektaşi Tarikatlar", Kurt, Ismail (ed.), *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiyede Alevîler, Bektaşiler, Nusayriler,* Istanbul, 1999, s. 113-127.

Adanır, Fikret, "Religious Communities and Ethnic Groups under Imperial Sway. Ottoman and Habsburg Lands in Comparison", Hoerder, Dirk (ed.), *The Historical Practice of Diversity. Transcultural Interactions from the Early Modern Mediterranean to the Postcolonial World,* New York, 2003, s. 54-86.

Agai, Bekim, "Wenn einer eine Reise tut, dann kann erwa (?) erahlen. Der Reiebercht als kulturbergreifende inszenierte Grenzerfhrng", Agai, Bekim Pataki, Zita Agota (ed.), *Orientalische Reisende in Europa - Europäische Reisende im Nahen Osten. Bilder vom Selbst und Imaginationen des Anderen,* Berlin, 2010, s. 13-38.

Agstner, Rudolf/Samsinger, Elmar (ed.), *Österreich in Istanbul. K. (u.) K. Präsenz im Osmanischen Reich,* Viyana, 2010.

Akkuş, Mehmet, "19. Asırda Bir Bektaşi İcazetnamesi", *Tasavvuf,* 1 (1999), s. 27-39.

Aksakal, Mustafa, "'Holy War Made in Germany?' Ottoman Origins of the 1914 jihad", Gülalp, Haldun/Seufert, Günter, *Religion, Identity and Politic. Germany and Turkey in Interaction,* Hoboken, 2013, s. 34-45.

Aksan, Virginia H., *Ottomans and Europeans. Contacts and Conflicts,* İstanbul, 2004.

Aktaş, Serap, "Ahmed Safi Bey'in 'Sefnetü's-Safi' Adlı Eserinde Bektaşilik", yaymlanmamış yükek lisans tezi, Istanbul, 1999.

Akyıldız, Ali, "Mehmed Arif Bey", *DIA,* 28 (2003), s. 443.

Al-Ahari, Muhammed, *Painting Coal Gold. An Essay on the Misuse of the Bektashi Name in the West,* Chicago, 2006.

Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Uleması. İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvali,* 5. cilt, Istanbul, 1996.

Albera, Dionigi/Couroucli, Maria (ed.), *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims, and Jews at Shrines and Sanctuaries*, Bloomington vd., 2009.

Alexsiyev, Bojdar, "Ali Koç Baba Hakkında İki İzlenim", *TKHBVD*, 31 (2004), URL, http://www.hbv-dergisi.gazi.edu.tr/index. php/*TKHBVD*/article/view/722 (20.03.2014 tarihli).

Algar, Hamid, "Bektašiya", *EIr*, 4 (1989), s. 118-122, URL, http://www.iranicaonline.org/ articles/bektasiya-a-syncretic-and-heterodox-sufi-order-found-principally-in-anatolia-and-the-balkans-with-offshoots-in-other-regi, (02.04.2013).

Algar, Hamid, "Bektaşi ve İran. Temaslar ve Bağlantılar", Kurt, İsmail (ed.), *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiyede Alevîler, Bektaşiler, Nusayriler*, İstanbul, 1999, s. 135-150.

Algar, Hamid, "The Hurūfī Influence on Bektashism", Popović, Alexandre/Veinstein, Gilles (ed.), *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, İstanbul, 1995, s. 41-54.

Alkan, Mustafa, "Yeniçeriler ve Bektaşilik", *TKHBVD*, 50 (2009), s. 243-260.

Alkan, Necati, "Fighting for the Nusayri Soul. State, Protestant Missionaries and the Alawis in the Late Ottoman Empire", WI, 52/i (2012), s. 23-50.

Alkan, Necati, *Dissent and Heterodoxy in the Late Ottoman Empire. Reformers, Babis and Baha'is*, İstanbul, 2008.

Alpargin, Melike N., *Istanbuls theatralische Wendezeit. Die Rezeption des westlichen Theaters im 19. und frühen 20. Jahrhundert des Osmanischen Reiches*, Münih, 2013.

Anastasiadu, Meropē, *Salonique, 1830-1912. Une ville ottomane à l'âge des réformes*, Leiden, 1997.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2. baskı, Londra, New York, 1991.

Andic, Fuat/Andic, Suphan, *Reforming Ottoman Governance. Success, Failure and the Path to Decline*, Piscataway, 2014

Anscombe, Frederick vd., *State, Faith, and Nation in Ottoman and Post-Ottoman Lands*, Cambridge, 2014.

Appadurai, Arjun, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, 8. baskı, Minneapolis, 2008.

Arslan, Faruk, *Mason Bektaşiler*, İstanbul, 2009.

Ashcroft, Bill/Griffiths, Gareth/Tiffin, Helen, *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*, 2. baskı, Londra, 2007.

Ataer, Yusuf Fahir, "Bektaşilik", *Türk Tarih Dünyası*, 3/26 (1951), s. 1079-1082 & 1102.

Ateş, Sabri, *The Ottoman-Iranian Borderlands. Making a Boundary, 1843-1914*, Cambridge, 2013.

Ayar, Mesut, *Bektaşilikte Son Nefes. Yeniçeriliğin Kaldırılmasından Sonra Bektaşilik*, İstanbul, 2009.

Aydüz, Salim, "Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık", Günergun, Feza (ed.), *Osmanlı Bilimi Araştırmaları. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Bilim Tarihi Bölümü'nün Kuruluşunun 10. Yıldönümü Münasebetiyle Ekmeleddin İhsanoğlu'na Armağan*, İstanbul, 1995, s. 159-207.

Azar, Biro, "Türabi Dede-Hurûfilik ve Risalesi Üzerine", *AAD*, 5 (2013), s. 115-128.

Baer, Marc, *The Dönme. Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks*, Stanford, 2010.

Banoğlu, Niyazi A., *Basın Tarihimizin Kara ve Ak Günleri. Atatürk'ün Hürriyet Fikri ve Kendi Kalemiyle Baş Makeleleri*, İstanbul, 1960.

Barbarics-Hermanik, Zsuzsa, "Reale oder gemachte Angst? Türkengefahr und Türkenpropaganda im 16. und 17. Jahrhundert", Heppner, Harald (ed.), *Türkenangst und Festungsbau. Wirklichkeit und Mythos*, Frankfurt am Main vd., 2009, s. 79-108.

Barkan, Ömer L., "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, 2 (1942), s. 279-304.

Barkey, Karen, *Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge, 2009, s. 264-296 [Barkey, Karen, *Farklılıklar İmparatorluğu. Karşılaştırmalı Tarih Perspektifinden Osmanlılar*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, 2011].

Bartov, Omer (ed.), *Shatterzone of Empires. Coexistence and Violence in the German, Habsburg, Russian, and Ottoman Borderlands*, Bloomington, 2013.

Başaran, Betül, *Selim III, Social Control and Policing in Istanbul at the End of the Eighteenth Century Between Crisis and Order*, Leiden, 2014.

Bauer, Thomas, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin, 2011 [Bauer, Thomas, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, çev. Tanıl Bora, İstanbul, 2019].

Bauman, Zygmunt, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg, 1992 [Bauman, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, 2003].

Baumann, Andreas, "Johannes Lepsius Missiologie", yayımlanmamış doktora tezi, University of South Africa, Pretoria, 2005.

Baydar, Evren K., *Osmanlı'nın "Avrupalı" Müzisyenleri*, İstanbul, 2010.

Bayrak, Mehmet, *Alevi-Bektaşi Edebiyatında Ermeni Âşıkları [Aşuğlar]*, Ankara, 2005.

Bein, Amit, *Ottoman Ulema, Turkish Republic. Agents of Change and Guardians of Tradition*, Stanford, 2011 [Bein, Amit, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti. Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları*, çev. Bülent Üçpınar, İstanbul, 2012].

Belge, Murat (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, 9 cilt, İstanbul, 2001-2009.

Benbassa, Esther/Rodrigue, Aron, *Die Geschichte der sephardischen Juden von Toledo bis Saloniki*, Bochum, 2005.

Berchtold, Johannes, *Recht und Gerechtigkeit in der Konsulargerichtsbarkeit. Britische Exterritorialität im Osmanischen Reich, 1825-1914*, Münih, 2009.

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, 1978.

Berktay, Halil, *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, İstanbul, 1983.

Bhabha, Homi K., *Die Verortung der Kultur*, Tübingen, 2007 [Bhabha, Homi K., *Kültürel Konumlanış*, çev. Tahir Uluç, İstanbul, 2017].

Biddiss, Michael, "History as Destiny, Gobineau, H. S. Chamberlain and Spengler", *Transactions of the Royal Historical Society*, 7 (1997), s. 73-100.

Binder, Dieter A., *Die Freimaurer. Geschichte, Mythos und Symbole*, Wiesbaden, 2009.

Birinci, Ali, "Bir Bektaşî Babası. Dârülfünûn İngiliz Edebiyatı Müderrisi ve Maarifin İlk Tarihçisi. Mahmud Bey Baba", Kayaoğlu, Taceddin (ed.), *Mahmud Cevad Ibnü'ş-Şeyh Nafi. Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı. XIX Asır Osmanlı Maarif Tarihi*, Ankara, 2001, s. xxxiv-l.

Bloxham, Donald, *The Great Game of Genocide. Imperialism, Nationalism, and the Destruction of the Ottoman Armenians*, Oxford, 2005.

Bolay, Süleyman H., *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Ankara, 2005.

Børtnes, Jostein, "Ketzerei und Sodomie", Hägg, Thomas (ed.), *Kirche und Ketzer. Wege und Abwege des Christentums*, Köln vd., 2010, s. 117-148.

Borutta, Manuel, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen, 2011.

Braude, Benjamin/Lewis, Bernard (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, New York, 1982.

Bruinessen, Martin van, "Haji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Sahib and Various Avatars of a Running Wall", *Turcica*, XXI-XXIII (1991), s. 55-69.

Bruinessen, Martin van, "Vom Osmanismus zum Separatismus. Religiöse und ethnische Hintergründe der Rebellion des Scheich Said", Blaschke, Jochen / Bruinessen, Martin van (ed.), *Islam und Politik in der Türkei*, Berlin, 1985, s. 109-165.

Brummett, Palmira J., *Image and Imperialism in the Ottoman Revolutionary Press. 1908-1911*, Albany, 2000.

Burke, Peter, *Kultureller Austausch*, 2. baskı, Frankfurt am Main, 2002.

Calic, Marie-Janine, *Südosteuropa. Weltgeschichte einer Region*, Münih, 2016.

Campos, Michelle U., *Ottoman Brothers. Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine*, Stanford, 2011.

Cebeci, Mehmet, *Die deutsch-türkischen Beziehungen in der Epoche Abdülhamids II. 1876-1908. Die Rolle Deutschlands in der türkischen Außenpolitik unter besonderer Berücksichtigung der bulgarischen, ägyptischen und armenischen Frage*, Marburg, 2010.

Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge. İbnü'l-Arabi'nin İmgelem Metafiziği*, Albany, 1989.

Civelek, Yakup, "Yeniçeriliğin Kuruluşu ve Hacı Bektaş Veli", *I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu. 07-09 Mayıs 2010 Çorum*, 2. cilt, 2010, s. 853-872.

Clayer, Nathalie, "Autorité locale et autorité supra-locale chez les Bektachis d'Albanie dans l'entre-deux-guerres", aynı yazardan(ed.), *L'autorité religieuse et ses limites en terres d'islam. Approches historiques et anthropologiques*, Leiden, 2013, s. 159-194.

Clayer, Nathalie, "Bektachisme et nationalisme albanais", Popović, Alexandre/Veinstein, Gilles (ed.), *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, İstanbul, 1995, s. 277-308.

Clayer, Nathalie, "Convergences and Divergences in Nationalism through the Albanian Example", Detrez, Raymond (ed.), *Developing Cultural Identity in the Balkans. Convergence vs. Divergence*, Brüksel, 2005, s. 213-225.

Clayer, Nathalie, "Religious Pluralism in the Balkans during the Late Ottoman Imperial Era. Towards a Dynamic Model", Murphey, Rhoads (ed.), *Imperial Lineages and Legacies in the Eastern Mediterranean. Recording the Imprint of Roman, Byzantine and Ottoman Rule*, Londra, 2017, s. 101-114.

Clayer, Nathalie, "Sufi Printed Matter and Knowledge about the Bektashi Order in the Late Ottoman Period", Chih, Rachida (ed.), *Sufism, Literary Production, and Printing in the Nineteenth Century*, Würzburg, 2015, s. 351-370.

Clayer, Nathalie, "The Bektashi Institutions in Southeastern Europe. Alternative Muslim Official Structures and their Limits", *WI*, 52/2 (2012), s. 183-203.

Clayer, Nathalie, "The Dimension of Confessionalisation in the Ottoman Balkans at the Time of Nationalisms", Grandits, Hannes (ed.), *Conflicting Loyalties in the Balkans. The Great Powers, the Ottoman Empire and Nation-Building*, Londra, 2011, s. 89-109.

Clayer, Nathalie, "The Myth of Ali Pasha and the Bektashis. The Construction of an 'Albanian Bektashi National History'", Schwandner-Sievers, Stephanie/Fischer, Bernd J. (ed.), *Albanian Identities. Myth and History*, Bloomington, 2002, s. 127-133.

Clayer, Nathalie, *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri. Avrupa'da Çoğunluğu Müslüman Bir Ulusun Doğuşu*, çev. Ali Berktay, İstanbul, 2013.

Clayer, Nathalie, *L'Albanie, pays des derviches. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane (1912-1967)*, Wiesbaden, 1990.

Conermann, Stephan, "Reiseberichte als Erzählltexte", Agai, Bekim/Conermann, Stephan (ed.), *"Wenn einer eine Reise tut, hat er was zu erzählen". Präfiguration - Konfiguration - Refiguration in muslimischen Reiseberichten*, Berlin, 2013, s. 7-27.

Cora, Yaşar T., "Localizing Missionary Acitivities. Encounters between Tondrakians, Protestants and Apostolic Armenians in Khnus in the Mid-Nineteenth Century", aynı yazardan. (ed.), *The Ottoman East in the Nineteenth Century. Societies, Identities and Politics*, Londra, 2016, s. 109-132.

Çalışlar, Oral, "Öldürülen Lice Kaymakamı Nesimi'nin Hayatı", *Radikal*, 01.06.2011, s. URL, ttp://www.radikal.com.tr/yazarlar/oral-calislar/oldurulen-lice-kaymakami-nesiminin-hayati-1051291/ (17.01.2017 tarihli).

Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızadeliler", *DİA*, 24 (2001), s. 100-102.

Çift, Salih, "1826 Sonrasında Bektaşilik ve Bu Alanla İlgili Yayın Faaliyetleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003), s. 249-267.

Çift, Salih, "Bektaşi Geleneğinde Vahdet-i Vücud ve İbnü'l-Arabi", *Tasavvuf*, 23/2 (2009), s. 257-279.

Çift, Salih, *Mısır'da Bektaşilik*, İstanbul, 2013.

Damianov, Atanas, *Die Arbeit der "Deutschen Orient-Mission" unter den türkischen Muslimen in Bulgarien nach den Quellen im Dr. Johannes-Lepsius-Archiv*, Münster vd., 2003.

Demir, Ahmet, "Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Nur Baba'sı İçin Döneminde Bir Reddiye. Nur Baba Masalı", *TKHBVD*, 80 (2016), s. 51-78.

Demir, Remzi (ed.), *Philosophia Ottomanica. Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi. Eski ile Yeni Felsefe Arasında*, 3 cilt, Ankara, 2005.

Deringil, Selim, *Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire*, Cambridge vd., 2012.

Deringil, Selim, *The Well-Protected Domains. Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman* Empire, Londra, 1999.

Doğan, Sadık, "Abdal Musa Erkanı", *TKHBVD,* 10 (1999), s. 1-43.

Doja, Alberl, "A Polilical History of Bek t shism in Albania", *Totalitarian Movements and Political Religions,* 7/1 (2006), s. 83-107.

Domna, Michail, "Bektash i m [Bektaşilik] in the Balkans and Westem Thrace. Brief H i torical and Ethnographic Obse r ation", Kahl, Thede / ienau, Cay (ed.). *Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten,* Münster, 2009, s. 113-120.

Dr e ler, Markus, "Inventing Orthodoxy. Competing Claims f r Authority and l egitimacy in the Ottoman-Sa f v d Con fict", Karateke, Haka n cinkowski, Maurus (ed.), *Legitimizing the Order. The Ottoman Rhetoric of State Power,* Londra vd., 2005, s. 151-176.

Dr e ler, Markus, *Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen,* Würzburg, 2002.

Dressler, Markus, *Writing Religion. The Making of Turkish Alevi Islam,* New York, 2015 [Dr e ler, Markus, *Türk Aleviliğinin İnşası. Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı,* çev. De f e Orhun, lstanbul, 2016).

Duijzings, Ger, "Religion and the Politics of 'Albanianism'. Naim Frash ri's Bektashi Writings", Schwandner-Sievers, Stephani e i cher, Bemdj. (ed.), *Albanian Identities. Myth and History,* Bloomington, 2002, s. 60-69.

Duijzings, Ger, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo,* New York, 2000.

Duman, M. Zeki/Altundağ, Musta f , "Hu r f-ı Mukattaa", *DİA,* 18 (1998), s. 397-401.

Dumont, Paul, "Fransa Maş r k-i A am Arşivlerinde Türkiye, İstanbul'da 19. Yüzyıl Or t ından Bi r nci Dünya Savaşı Başlan g cına Kadar Fra n ız Obediya n ına Bağlı Mason localar ", aynı yazardan (ed.), *Osmanlıcılık, Ulusçu Akımlar ve Masonluk,* lstanbul, 2000, s. 13-50.

Dumont, Paul, "Freemasonry in Turkey. A By-Product of Westem Penetration", *European Review,* 7 (2005), s. 481-493.

Dumont, Paul, "The Freem a ons in the Ottoman Empire", Linjakumpu, Ain i irtanen, Ki r i (ed.), *Under the Olive Tree. Reconsidering Mediterranean Politics and Culture,* Tampere, 1997, s. 70-94.

Elsie, Robert, "Der Islam und die De r isch-Sekten Albaniens. Anmerkungen zu ihrer Geschichte, Verbreitung und zur derzeitigen Lage", *Kakanien Revisited,* 2004, s. 6 vd., URL:http:// w wka k nien.ac.a t eitr/ f llstudi e RElsie2.pdf (28.05.2013 ta r hli).

Engin, Refk, "Nakşi Bektaşileri", Küçük, Hülya (ed.), *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu I. Bildiriler ve Müzakereler*, Isparta, 2005, s. 363-375.

Ergin, Osman Nu r , *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun. Hayatı ve Şahsiyeti,* İstanbul, 1942.

E pa g e, Miche l emer, Michael, *Transferts. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (XVIIIe et XIXe siècle),* Paris, 1988.

Evered, Emine Ö., *Empire and Education under the Ottomans. Politics, Reform and Resistance from the Tanzimat to the Young Turks,* Londra, 2012.

Eyüp, Mahmud, "Aşura", *EIr,* 2 (1987), s. 874-876, URL, http://www.i r nicaonline.or g ma k leler/ a ura (3 Kasım 2016).

Faroqhi, Suraiya, "Ein fussk mp f , Struktur f agen und die ste t problematische Rolle der Jani t charen. Ein Beitrag zur Geschichte der Bektaschis vor 1826", *Journal of Turkish Studies,* 26/1 (2002), s. 215-222.

Faroqhi, Suraiya, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien. Vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826,* Viyana, 1981.

Findley, Carter V., *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte, 1789-1922,* Princeton, 1980 [Findley, Carter V., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform. Bâbıâlî, 1789-1922,* çev. Ercan Ertürk, İstanbul, 2014).

Findley, Carter Vaughn, *Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity. A History. 1789-2007,* New Ha**v**en, 2010.

Firges, Pascal (ed.), *Well Connected Domains. Towards an Entangled* Ottoman Histo r , Leiden, 2014.

Fleischer, Cornell H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire. The Historian Mustafa Ali (1541-1600),* P r nceton, 1986.

Fortna, Benjamin C., "The Reign of Abdülhamid II", Kasaba, Reşat (ed.), *The Cambridge History of Turkey 4. Turkey in the Modern World*, Cambridge, 2008, s. 38-61.

Foucault, Michel, *Archäologie des Wissens*, 16. baskı, Frankfurt am Main, 2013 [Foucault, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul, 2011].

Foucault, Michel, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, 13. baskı, Frankfurt am Main, 1969, s. 10 [Foucault, Michel, *Akıl ve Akıl Bozukluğu. Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 7. baskı, Ankara, 2017].

Freiberger, Oliver/Kleine, Christoph, *Buddhismus. Handbuch und kritische Einführung*, Göttingen, 2011.

Freitag, Ulrike/Lafi, Nora (ed.), *Urban Governance under the Ottomans Between Cosmopolitanism and Conflict*, Londra, 2014.

Frembgen, Jürgen Wasim, "Toleranz in der islamischen Mystik", Yousefi, Hamid Reza/Seubert, Harald (ed.), *Toleranz im Weltkontext. Geschichten - Erscheinungsformen - Neue Entwicklungen*, Wiesbaden, 2013, s. 211-218.

Frémeaux, Jacques, *La question d'Orient*, Paris, 2014.

Fuhrmann, Malte, *Der Traum vom deutschen Orient. Zwei deutsche Kolonien im Osmanischen Reich, 1851-1918*, Frankfurt am Main, 2006.

Gallagher, Catherine/Greenblatt, Stephen (ed.), *Practicing New Historicism*, Chicago, 2000.

Gariper, Cafer/Küçükcoşkun, Yasemin, "II. Meşrutiyet Döneminde Yayımlanan Nur Baba Romanı ve Yarattığı Akisler", *Bilig*, 47 (2008), s. 45-78.

Geertz, Clifford, *Dichte Beschreibung*, 7. baskı, Frankfurt am Main, 2001.

Georgeon François (ed.), *"L'ivresse de la liberté". La révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*, Paris vd., 2012.

Georgeon, François, *Aux origines du nationalisme turc. Yusuf Akçura, 1876-1935*, Paris, 1980 [Georgeon, François, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, Yusuf Akçura (1876-1935)*, çev. Alev Er, İstanbul, 1996].

Glassen, Erika, "Muharrem-Ceremonies ('Azadari) in Istanbul at the End of the 19th and the Beginning of the 20th Century", Zarcone, Thierry/Zarinebaf-Shahr, Fariba (ed.), *Les Iraniens d'Istanbul*, Paris, 1993, s. 113-129.

Goltz, Gabriel, "Von Potsdam nach Plovdiv. Die Islam-Mission als Aufgabe der Deutschen Orient-Mission", Hosfeld, Rolf (ed.), *Johannes Lepsius - eine deutsche Ausnahme. Der Völkermord an den Armeniern, Humanitarismus und Menschenrechte*, Göttingen, 2013, s. 227-247.

Goodrick-Clarke, Nicholas, *Die okkulten Wurzeln des Nationalsozialismus*, Graz vd., 1997.

Gorzewski, Andreas, *Das Alevitentum in seinen divergierenden Verhältnisbestimmungen zum Islam*, Berlin, 2010.

Göçek, Fatma Müge, *Denial of Violence. Ottoman Past, Turkish Presentand Collective Violence Against the Armenians, 1789-2009*, Oxford vd., 2015.

Gölbaşı, Edip, "'Devil Worshipers' Encounter the State. 'Heterodox' Identities, State Building, and the Politics of Imperial Integration in the Late Ottoman Empire", Cora, Yaşar T. (ed.), *The Ottoman East in the Nineteenth Century. Societies, Identities and Politics*, Londra, 2016, s. 133-155.

Gölpınarlı, Abdülbaki, "Kızıl-Baş", *İslâm Ansiklopedisi*, 6 (1997), s. 789-795.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Alevi Bektaşi Nefesleri*, İstanbul, 1963.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Melamiler ve Melamilik*, İstanbul, 1931.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul, 2006 (ilk baskı 1953).

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul, 1977.

Götz von Olenhusen, Albrecht, "Bürgerrat, Einwohnerwehr und Gegenrevolution Freiburg 1918-1920. Zugleich ein Beitrag zur Biographie des Rudolf Freiherr von Sebottendorff", aynı yazardan, (ed.), *Wege und Abwege. Beiträge zur europäischen Geistesgeschichte der Neuzeit. Festschrift für Ellic Howe zum 20. September 1990*, Freiburg i. Br., 1990, s. 115-134.

Götz von Olenhusen, Albrecht/Götz von Olenhusen, Irmtraud/Jacob, Frank, "Der Germanenorden 1912-1922", Jacob, Frank (ed.), *Geheimgesellschaften. Kulturhistorische Sozialstudien*, Würzburg, 2013, s. 181-202.

Graf, Friedrich Wilhelm, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Münih, 2007.

Greenblatt, Stephen, ***Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden. Reisende und Entdecker***, 3. baskı, Berlin, 1994.

Greene, Molly (ed.), ***Minorities in the Ottoman Empire***, Prnceton, 2005; Fortn, Benjamin C. (ed.), ***State-Nationalisms in the Ottoman Empire Greece and Turkey. Orthodox and Muslims, 1830-1945***, londra, 2013.

Grnert, Heiner, ***Glauben im Hinterland. Die Serbisch-Orthodoxen in der habsburgischen Herzegowina, 1878-1918***, Göttingen, 2016.

Gülçiçek, Ali Duran, ***99 Bektaschi-Witze. 99 Bektaşi Fıkrası. Deutsch - Türkisch***, Köln, 1996.

Gülçiçek, Ali Duran, ***Der Weg der Aleviten (Bektaschiten). Menschenliebe, Toleranz, Frieden und Freundschaft***, 2. baskı, Köln, 1996.

Gürpınar, Doğan, ***Ottoman Imperial Diplomacy. A Political, Social and Cultural History***, Londra, 2014.

Hakever, Ahmet Cahit, "Osmanlı'nın Son Döneminde Islahat ve Tarikatlar. Bektailik ve Nakşbendilik Öreği", ***EKEV Akademi Dergisi***, 13/38 (2009), s. 39-60.

Halı, Heinz, ***Die Schia***, Darstadt, 1988.

Halı, Heinz, ***Die Schiiten***, Münib, 2005.

Hanioğlu, M. Şükr, "Blueprint fra Future Society. Late Ottoıan Materalist on Science, Religion, and Art", Özdalga, Elisabeth (ed.), ***Late Ottoman Society. The Intellectual Legacy***, Londra, 2005, s. 28-134.

Hanioğlu, M. Şükrü, "Notes on the Young Turks and the Freemasons, 1875-1908", ***MES***, 25 (1989), s. 186-197.

Hanioğlu, M. Şükrü, ***A Brief History of the Late Ottoman Empire***, Prnceton, 2010.

Hanioğlu, M. Şükrü, ***Preparation for a Revolution. The Young Turks, 1902-1908***, Oxfrd, 2001.

Hanioğlu, M. Şükrü, ***The Young Turks in Opposition***, New York, 1995.

Hatiboğlu, lbrahim, "Selman-ı Farsi", ***DİA***, 36 (2009), s. 441-443.

Hatina, Meir, "Where East Meet Wet. Sufism, Cultrl Rapprocheıent, and Politics", ***IJMEAS***, 39/3 (2007), s. 389-409.

Haydar Rft, ***Farmasonluk***, lstanbul, 1934.

Herzog, Christoph otika, Raou Vrsinus, Michael, ***Presse und Öffentlichkeit im Nahen Osten***, Heidelberg, 1995.

Herog, Christoph otika, Raoul, "Orientalism Alla Turca. lte 19th arly 20th Century Ottoıan Voyages into the Muslim 'Outback'", ***WI***, 40 (2000), s. 139-195.

HeS, Michael Reinhard, ***Die Sprache des Menschengottes. Untersuchungen zu Imād ād-Din Nāsimis (ca. 1400) türkischem Divan***, Aachen, 2009.

Hobsbawm, Ere, "Introduction. Inventing Traditions", Hobsbawn, Erc / nger, Terence (ed.), ***The Invention of Tradition***, Cambridge, 1992, s. 1-14 [Hobsbawm, Eri c anger, Terence, ***Geleneğin İcadı***, çev. Mehmet Murat Şahin, lstanbul, 2006].

Howe, Ellic, ***Rudolph Freiherr von Sebottendorff***, der. Albrecht Götz von Olenhusen, Freiburg i. Br., 1989 (1968).

Hughes, Aaron W., ***Muslim Identities an Introduction to Islam***, New York, 2013.

Iacovella, Angelo, ***Gönye ve Hilal. İttihad-Terakki ve Masonluk***, İstanbul, 1998.

Işın, Ekrem, "Bektaşilik", ***DBIA***, 2 (1994), s. 131-137.

lhsanoğlu, Ekmeleddin (ed.), ***Multicultural Science in the Ottoman Empire***, Turhout, 2003.

lhanoğlu, Ekmeleddin, "The Group of Scholars Known as Membcrs of Beşiktaş Ceıiyet-i llmiyyesi (Beşiktaş Leamed Society)", Bacque-Grammont, Jean-Loui vd. (ed.), ***CIÉPO. Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi VII. Sempozyumu Bildirileri, 7-11 Eylül 1986***, Ankara, 1994, s. 87-96.

lhanoğlu, Ekmeleddin, ***Science, Technology and Learning in the Ottoman Empire. Western Influence, Local Institutions, and the Transfer of Knowledge***, Aldershot, 2004.

Jackson, Maureen B., ***Mixing Musics. Turkish Jewry and the Urban Landscape of a Sacred Song***, Stanfrd, 2013.

jacob, Frank, ***Die Thule-Gesellschaft***, Berlin, 2010.

Jakob, Joachim, *Ostsyrische Christen und Kurden im Osmanischen Reich des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, Viyana, 2014.

Kafadar, Cemal, "Yeniçeri-Esnaf Relations, Solidarity and Conflict", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, McGill Üniversitesi, Montreal, 1980.

Kansu, Mazhar Müfit, *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber*, Ankara, 1968.

Kara, İsmail (ed.), *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi. Sempozyum Tebliğleri*, 3 cilt, İstanbul, 1997.

Kara, İsmail, "Çağdaş Türk Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar", Ocak, Ahmet Yaşar (ed.), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler. Kaynaklar, Doktrin, Ayin ve Erkan, Tarikatlar, Edebiyat, Mimari, Güzel Sanatlar, Modernizm*, Ankara, 2005, s. 561-585.

Kara, İsmail, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, İstanbul, 2004.

Kara, Mustafa, "İkinci Meşrutiyet Devrinde Dervişlerin Sosyal ve Kültürel Etkinlikleri", Ocak, Ahmet Yaşar (ed.), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler. Kaynaklar, Doktrin, Ayin ve Erkan, Tarikatlar, Edebiyat, Mimari, Güzel Sanatlar, Modernizm*, Ankara, 2005, s. 533-544.

Kara, Mustafa, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tasavvuf ve Tarikatlar", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 1985, s. 978-994.

Kara, Mustafa, "Tasavvufi Şiirin Gücü. Nazım Hikmet, Sabahattin Ali, Samih Rifat, Hasan Ali Yücel Tekke Şairi midir?", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/9 (2000), s. 107-130.

Kara, Mustafa, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri, 1839-2000*, İstanbul, 2002.

Karakaya-Stump, Ayfer, "Documents and Buyruk Manuscripts in the Private Archives of Alevi Dede Families. An Overview", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 37/iii (2010), s. 273-286.

Karakaya-Stump, Ayfer, "The Emergence of the Kızılbaş in Western Thought. Missionary Accounts and their Aftermath", Shankland, David (ed.), *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia. The Life and Times of vd.W. Hasluck, 1878-1920*, cilt 1, İstanbul, 2004, s. 329-353.

Karakaya-Stump, Ayfer, "The Vefaiyye, the Bektashiyye and Genealogies of 'Heterodox' Islam in Anatolia. Rethinking the Köprülü Paradigm", *Turcica*, 44 (2012-2013), s. 279-300.

Karakaya-Stump, Ayfer, "Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah. Formation and Transformation of the Kizilbash/Alevi Communities in Ottoman Anatolia", yayımlanmamış doktora tezi, Harvard University, Cambridge/Mass, 2008.

Karakaya-Stump, Ayfer, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık. Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek*, İstanbul, 2015.

Karamustafa, Ahmet T., "Islamisation through the Lens of the Saltuk-name", *Peacock*, Andrew vd. (ed.), *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*, Burlington, 2015, s. 349-364.

Karamustafa, Ahmet T., "Yesevilik, Melametilik, Kalenderilik, Vefailik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", Ocak, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 61-88.

Karamustafa, Ahmet T., *God's Unruly Friends. Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, Salt Lake City, 1994 [Karamustafa, Ahmet T., *Tanrının Kuraltanımaz Kulları. İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul, 2007].

Karamustafa, Ahmet T., *Sufism. The Formative Period*, Edinburgh, 2007.

Karpat, Kemal H./Yıldırım, Yetkin (ed.), *Ottoman Mosaic. Preservation of Minority Groups, Religious Tolerance, Governance of Ethnically Diverse Societies*, Seattle, 2010.

Karpat, Kemal H., *The Politicization of Islam. Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the late Ottoman State*, Oxford vd., 2001.

Kasap, İsmail/Günaydın, Yusuf T., "Ali Ulvi Baba ve Bektaşilik Makalatı", Küçük, Hülya (ed.), *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu I. Bildiriler ve Müzakereler*, Isparta, 2005, s. 249-256.

Käsler, Dirk, *Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung*, 3. baskı, Frankfurt am Main, 2003.

Kayaoğlu, Taceddin (ed.), *Mahmud Cevad İbnü'ş-Şeyh Nafi. Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı. XIX Asır Osmanlı Maarif Tarihi*, Ankara, 2001.

Kaygusuz, İsmail, *Aleviliğin Doğuşu*, İstanbul, 2010.

Kaygusuz, İsmail, *Pir Balım Sultan ve Kızılbaşlık Siyaseti. URL*, http://www.ismailkaygusuz.com/419/550/259-259.pdf (28.11.2016 tarihli).

Keçeli, Şakir, "Babailik, Bektaşilik, Masonluk, İttihat ve Tera k Bek t ilik Nedir?", URL, http: / w refkengin.co m uploa d fle s 006/454SK-Mkl-Bilim-Utopya-OES_ T a hih(3)(2).doc (18.03.2014 tarihli).

Kehl-Bodrogi, K r sztina, *Die Kızılbaş-Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin, 19 8 .

Kemikli, Bilal, "Sunullah Gaybi", *DİA*, 37 (2009), s. 532 vd.

Keren, Tse v , *The Jews of Rusçuk. From Periphery to Capital of the Tuna Vilayeti*, İs t nbul, 2011.

Kemer, Ina, *Postkoloniale Theorien zur Einführung*, 2. b a kı, Hamburg, 2013.

Kesedar, İhsan, *Osmanlı Devleti ve Bektaşi Yolu*, İstanbul, 1999.

Kiel, Machiel, "San Saltuk. Pionier d e Islam auf dem Balkan im 13. jahrhundert", Engin, lsmaiV F r nz, Erhard (ed.), *Aleviler/Alewiten. 1. cilt. Kimlik ve Tarih/Identität und Geschichte*, Hamburg, 2000, s. 253-286.

Ki e er, Ha n -Lu k s, *Der verpasste Friede. Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei, 1839-1938*, Zürich, 2000 [Kieser, Ha n -Lukas, Iskalanmış *Barış. Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938*, çev. Atilla Di r m, ls t nbul, 2005].

Ki r akid i , Andreas, *Bektaschitum und griechisches orthodoxes Mönchtum. Religionskontakt und Vergleich zweier mystischer Traditionen*, Berlin, 2010.

Knysh, Alexander, "Historiography of Su f Studies in the W e t", Choueiri, You s ef M. (ed.), *A Companion to the History of the Middle East*, Maiden, 2005, s. 106-131.

Koca, Ferhat, *Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı ve* Fe t ala n, İstanbul, 2002.

Koca, Şevki, *Bektaşi Kültür Argümanlarına Göre Yeniçeri Ocağı ve Devşirmeler. Ôndeng Songung Gürgele*, İs t nbul, 2000.

Koca, Şevki, *Beluaşili l ve Bektaşi Dergahları*, İstanbul, 2005.

Koller, Markus, "He r schaftliche Ordnung im Zeichen von Expansion und religiôser Vielfalt. Fremde im Osmanischen Reich", Coskun, Altay / phael, Lu t (ed.), *Fremd und rechtlos? Zugehörigkeitsrechte Fremder von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch*, Köln, 2014, s. 217-240.

Koller, Markus, "Verfolgungen von Haretikem im Osmanischen Reich. Der Sultan als Verteidiger d e sunnitischen Islam", Leuschner, Eckhar d Wünsch, Thomas, *Das Bild des Feindes. Konstruktion von Antagonismen und Kulturtransfer im Zeitalter der Türkenkriege. Ostmitteleuropa, Italien und Osmanisches Reich*, Berlin, 2013, s. 267-282.

Koloğlu, Orhan, *Abdülhamit ve Masonlar. 1905'e Kadar*, İstanbul, 1991.

Koloğlu, Orhan, *İttihatçılar ve Masonlar*, 2. baskı, İstanbul, 2002.

Korkmaz, Esat, *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlü ğ* , 4. baskı, İstanbul, 2005.

Köse, Metin Ziya, "Yeniçeri Ocağının Bektaşileşmesi Süreci ve Yeniçeri-Bektaşi llişkile r", *TKHBVD*, 49 (2009), s. 195-208.

Köse, Yavuz (ed.), *Istanbul. Vom imperialen Herrschersitz zur Megapolis*, Münib, 2006.

Köse, Yavuz, *Westlicher Konsum am Bosporus. Warenhäuser, Nestlé & Co. im späten Osmanischen Reich, 1855-1923*, Münih, 2010.

Kreiscr, Klaus, "Bcktaşi-Miszellen", Turcica, 23 (1991), s. 115-130.

Kut, Günay / ldem, Edhem, *Rumelihisarı Şehitlik Dergâhı Mezar Taşları*, Istanbul, 2010.

Küçük, Hülya, *The Role of the Bektashis in Turkey's National Struggle. A Historical and Critical Study*, Leiden, 2002, s. 2 [Küçük, Hülya, *Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler*, İstanbul, 2003].

Küçük, Sezai, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, Istanbul, 2003.

Küçükyalçm, Erdal, *Turna'nın Kalbi. Yeniçeri Yoldaşlığı ve Bektaşilik*, 4. baskı, Istanbul, 2013.

Landwehr, Achim, *Geschichte des Sagbaren. Einführung in die historische Diskursanalyse*, Tübingen, 2001.

Langer, Robert vcl. (ed.), *Ocak und Dedelik. Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten*, Frankfurt am Main, 2013.

Lauer, Reinhar d Majer, Hans Georg (ed.), *Osmanen und Islam in Südosteuropa*, Bcrlin, 2014.

Laut, Jens Peter, *Das Türkische als Ursprache? Sprachwissenschaftliche Theorien in der Zeit des erwachenden türkischen* Nationalismus, Wi e baden, 2000.

Levy, Avigdor (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton, 1994.

Lifchez, Raymond (ed.), *The Dervish Lodge. Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley, 1992.

Luesink, Anja W.M., "The Iranian Community in Cairo at the Turn of the Century", Zarcone, Thierry/Zarinebaf-Shahr, Fariba (ed.), *Les Iraniens d'Istanbul*, Paris, 1993, s. 193-200.

Luhmann, Niklas, "Differentiation of Society", *Canadian Journal of Sociology*, 2/1 (1977), s. 29-53.

Lüsebrink, Hans Jürgen, "Kulturtransfer. Neuere Forschungsansätze zu einem interdisziplinären Problemfeld der Kulturwissenschaften", Mitterbauer, Helga/Scherke, Katharina (ed.), *Entgrenzte Räume. Kulturelle Transfers um 1900 und in der Gegenwart*, Wien, 2005.

Lüsebrink, Hans-Jürgen, "Der Kulturtransferansatz", Solte-Gresser, Christiane (ed.), *Zwischen Transfer und Vergleich. Theorien und Methoden der Literatur- und Kulturbeziehungen aus deutsch-französischer Perspektive*, Stuttgart, 2013.

Maden, Fahri, "Muhibban Dergisinde Alevilik-Bektaşilik ile İlgili Yazılar, Şiirler ve Haberler", *AAD*, 6 (2013), s. 125-174.

Maden, Fahri, "Yeniçerilik-Bektaşilik İlişkileri ve Yeniçeri İsyanlarında Bektaşiler", *TKHBVD*, 73 (2015), s. 173-202.

Maden, Fahri, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşiliğin Yasaklı Yılları*, Ankara, 2013.

Maden, Fahri, *Bektaşilerin Serencamı*, İstanbul, 2012.

Mardin, Şerif, *Religion, Society, and Modernity in Turkey*, Syracuse, 2006 [Mardin, Şerif, *Türkiye, İslâm ve Sekülarizm*, çev. Elçin Gen ve Murat Bozluolcay, 4. baskı, İstanbul, 2015].

Mardin, Şerif, *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 2. baskı, Syracuse, 2000 [Mardin, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. mümtaz'er Türkône, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İstanbul, 1996].

Massicard, Élise, *The Alevis in Turkey and Europe. Identity and Managing Territorial Diversity*, Londra vd., 2013.

Masters, Bruce, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism*, New York, 2001.

Mavrommatis, Giorgos, "Monuments and Communities. Bektashism in 20th Century Greece", Küçük, Hülya (ed.), *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu. I. Bildiriler ve Müzakereler*, Isparta, 2005, s. 526-551.

Mazower, Mark, *Salonica. City of Ghosts, 1430-1950*, Londra, 2005, s. 66-95, 159-179 [Mazower, Mark, *Selanik. Hayaletler Şehri. Hıristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler (1430-1950)*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, 2013].

Meeker, Michael E., "Greeks Who Are Muslims. Counter-Nationalism in Nineteenth Century Trabzon", Shankland, David (ed.), *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia. The Life and Times of F. W. Hasluck, 1878-1920*, 1. cilt, İstanbul, 2004, s. 299-323.

Mélikoff, Irène (ed.), *Uyur İdik Uyardılar. Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, 2. baskı, İstanbul, 2009.

Mélikoff, Irène, "1826'dan Sonra Bektaşîler Tarikatı", aynı yazardan (ed.), *Uyur İdik Uyardılar. Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, 2. baskı, İstanbul, 2009, s. 211-229.

Mélikoff, Irène, "Hasluck's Study of the Bektashis and its Contemporary Significance", Shankland, David (ed.), *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia. The Life and Times of F.W. Hasluck, 1878-1920*, 1. cilt, İstanbul, 2004, s. 297-307.

Mélikoff, Irène, "Namık Kemal'ın Bektaşiliği ve Masonluğu", *Tarih ve Toplum*, 60 (1998), s. 337-339.

Mélikoff, Irène, "Un Ordre de Derviches colonisateurs. Les Bektachis", Mantran, Robert (ed.), *Mémorial Ömer Lütfi Barkan*, Paris, 1980, s. 149-157.

Mélikoff, Irène, *Au banquet des quarante. Exploration au cœur du Bektachisme-Alevisme*, İstanbul, 2001.

Mélikoff, Irène, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, İstanbul, 1998.

Merten, Kai, *Untereinander, nichtnebeneinander. Das Zusammenleben religiöser und kultureller Gruppen im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts*, Berlin, 2014.

Meyer, James H., *Turks Across Empires. Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman Borderlands, 1856-1914*, Oxford, 2014.

Mikov, Lyubomir, ***Bulgaristan'da Alevi-Bektaşi Kültürü***, lstanbul, 2008.

Minkov, Anton, ***Conversion to Islam in the Balkans. Kisve Bahası Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730***, leiden, 2004.

Musner, Lutz, "Kultur als Tra n fer. Ein regu l tionsthcoretischer Zugang am Be i piel der Architektur", Mitterbauer, Helg a Scherke, Katharina (ed.), ***Ent-grenzte Räume. Kulturelle Transfers um 1900 und in der Gegenwart***, Viyana, 2005, s. 173-193.

Nenezic, Zoran D., Masoni u jugoslaviji (1764-1980). ***Pregled istorije slobodnog zidarstva u Jugoslaviji***, Belgrad, 1988.

N e imi, Abidin, ***Yılların İçinde***, 2. b a kı, İstanbul, 2008.

Neufend, Maike, ***Das Moderne in der islamischen Tradition. Eine Studie zu Amir 'Abd al-Qadir al-Gaza'iris Verteidigung der islamischen Vernunft im 19. Jahrhundert***, Wü r burg, 2012.

Neumann, Chr i toph K., "Buch-und Zeitungsd r ck auf Türkisch, 18. his 20. jahrhundert. Book and Newspaper Printing in Turkish, 18th-20th Centu r e ", Hanebutt, Eva Benz, (ed.), ***Middle Eastern Languages and the Print Revolution a Cross-Cultural Encounter***, Westhofen, 2002, **s.** 227-248.

No r s, Ha r y T., ***Islam in the Balkans. Religion and Society between Europe and the Arab World***, Columbia, 1993.

No r , Ha r T., ***Popular Sufism in Eastern Europe. Sufi Brotherhoods and the Dialogue with Christianity and*** "Heterodo x ", 2. cilt, Lon c , 2011.

Noyan, Bedri, Bütün ***Yönleriyle Bektâşîlik ve*** Al e rlih, 9 cilt, Ankara, 1998-2010.

Nünning, A n gar, "Zur mehr f chen Praf g ratio n ramediation der Wirklichkei t a r tellung im Reisebe r cht. G r n d üge einer nar r tolog i chen Theo r e, Typologie und Poetik der Re i elite r tur", G y - nich, Ma r on vd. (ed.), ***Points of Arrival. Travels in Time, Space, and Self. Zielpunkte. Unterwegs in Zeit, Raum und Selbst***, Tübingen, 2008, s. 11-33.

Nüzhet, Sadettin, ***Samih Rifat. Hayatı ve*** Eserle r , İstanbul, 1934.

Oberling, Pie r e, "Kho r san. i. Ethnic Group", ***EIr***, (2008), URL, http : ẅ r nica online.or g artic- l e horasan-1-ethnic-groups (17.06.2015 ta r hli).

Ocak, Ahmet Ya ş r (ed.), ***Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler. Kaynaklar, Doktrin, Ayin ve Erkan, Tarikatlar, Edebiyat, Mimari, Güzel Sanatlar, Modernizm***, Ankara, 2005.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Bekt a ilik", ***DİA***, 5 (1992), s. 373-379.

Ocak, Ah m t Yaşar, "Türkoloji ve Ale v ik Bek t ilik Araştırmalarının Büyük Us t ı, Irene Meliko f , ***TKHBVD***, 52 (2009), s. 3-7.

O c k, Ahmet Yaşar, ***Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri. Selçuklu Dönemi. Makaleler-İncelemeler***, 2. b a kı, lstanbul, 2011.

Ocak, Ahmet Yaşar, ***Babailer İsyanı. Aleviliğin Tarihsel Altyapısı yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin*** Teşekkülü, 2. baskı, lstanbul, 1996.

Ocak, Ahmet Y a r, ***Bektaşi Menakıbnamelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri***, İstanbul, **1983.**

Ocak, Ahmet Yaşar, ***İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü***, An k r , 1985.

Okyakmaz, Nevzad A., ***Bektaşilik, Mevlevilik ve Masonluk***, l t nbul, 2005.

Orhan, "Masonluk", ***DBIA***, 5 (1994), **s.** 307 vd.

Or t ylı, llber, "Alevilik, Nusay r lik ve Bab-ı Ali", Kurt, lsmail (ed.), ***Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiyede Alevîler, Bektaşiler, Nusayriler***, lstanbul, 1999, s. 35-56.

Ortaylı, llber, ***İmparatorlu ğ n*** En U z n Y ü ılı, 31. baskı, lstanbul, 2010.

Ortiz, Femando, ***Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar***, Durham, 1995.

Osterhammel, j ürgen, "Edward W. Said und die 'Orien t lism u '-Debatte. Ein Rückblick", ***Asien-Afrika-Lateinamerika***, 25 (1997), s. 597-607.

Osterhammel, Jürgen, "Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas", aynı yazardan (ed.), ***Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studie***n ***zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich***, Göttingen, **2001, s. 20**3**-2**39**.**

Ozil, Ayşe, ***Orthodox Christians in the Late Ottoman Empire. A Study of Communal Relations in*** Anatolia, Lond r , **2013.**

Ôz, Baki, ***İttihat-Terakki ve Bektaşiler***, ls t nbul, **2004.**

Öz, Baki, *Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler*, İstanbul, 1990.

Özcan, Azmi, "Masonluk", *DİA*, 28 (2003), s. 95-99.

Özervarh, M. Sait, "Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period, İzmirli İsmail Hakki's Religious Thought against Materialist Scientism", *IJMEAS*, 39/1 (2007), s. 77-102.

Özgüdenli, Osman G., "Ottoman-Persian Relations i. Under Sultan Selim I and Shah Esma'il I", *EIr*, 2006, URL, http://www.iranicaonline.org/articles/ottoman-persian-relations-i-under-sultan-selim-i-and-shah-esmail-i (14.01.2016 tarihli).

Özoğlu, Hasan, *Kurdish Notables and the Ottoman State. Evolving Identities, Competing Loyalties, and Shifting Boundaries*, New York, 2004.

Öztelli, Cahit, *Bektaşî Gülleri. Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, İstanbul, 1973.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kuşadalı İbrahim Halvetî. İslâm Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası*, 2. baskı, İstanbul, 1994.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Tarihi Boyunca Bektaşilik*, İstanbul, 1990.

Polat, Nazım H., "Karaosmanoğlu, Yakup Kadri", *DİA*, 24 (2001), s. 465-468.

Ramsaur, Ernest E., *The Young Turks. Prelude to the Revolution of 1908*, 2. baskı, Princeton, 1965.

Reinalter, Helmut, *Die Freimaurer*, 6. baskı, Münih, 2010.

Reinhard, Kurt, "Bemerkungen zu den Asik, den Volkssängern der Türkei", *Asian Music*, 6/1/2 (1975), s. 189-206.

Reinkowski, Maurus, *Die Dinge der Ordnung. Eine vergleichende Untersuchung über die osmanische Reformpolitik im 19. Jahrhundert*, München, 2005 [Reinkowski, Maurus, *Düzenin Şeyleri Tanzimat'ın Kelimeleri. 19. Yüzyıl Osmanlı Reform Politikasının Karşılaştırmalı Bir Araştırması*, çev. Çiğdem Canan Dikmen, İstanbul, 2017].

Reuter, Julia, *Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden*, Bielefeld, 2002.

Ringgren, Helmer, "The Initiation Ceremony of the Bektashis", Bleeker, Claas J. (ed.), *Initiation. Contributions to the Theme of the Study-Conference of the International Association for the History of Religions*, Leiden, 1965, s. 202-208.

Rittlinger, Herbert, *Geheimdienst mit beschränkter Haftung. Bericht vom Bosporus*, Stuttgart, 1973.

Rohdewald, Stefan, "Sarı Saltuk im osmanischen Rumelien, der Rus' und Polen-Litauen. Zugänge zu einer transosmanischen religiösen Erinnerungsfigur (14.-20. Jh.)", Hüchtker, Dietlind/Jobst, Kerstin S. (ed.), *Heilig. Transkulturelle Verehrungskulte vom Mittelalter bis in die Gegenwart*, Göttingen, 2017, s. 67-97.

Rubin, Uri, "Pre-Existence and Light. Aspects of the Concept of Nūr Muhammad", *Israel Oriental Studies*, 5 (1975), s. 62-119.

Said, Edward W., *Orientalismus*, 4. baskı, Frankfurt am Main, 2009, 12 vd. [Said, Edward W., *Şarkiyatçılık. Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Yıldırım, 9. baskı, İstanbul, 2016].

Sarıkaya, Mehmet Saffet, "Türkiye'deki Bektaşi-Alevi Kültürüne Dair Farklı Bir Çevre. Bir Rifâi Risalesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *AAD*, 1 (2011), s. 25-38.

Sarmış, Dilek, "Cumhuriyet Öncesi Fikir Hareketlerinde Bergsonculuğun Yeri ve Yayılması", *Toplumsal Tarih*, 192 (2009), s. 66-74.

Savaşcı, Özgür, "Alevi Sözcüğünün Kökeni", Engin, Havva vd. (ed.), *Alevilik*, İstanbul, 2004, s. 17-21.

Savory, Roger, *Iran under the Safavids*, Cambridge, 2007.

Schachiner, Memo G., *Janitscharenkapelle und Europa. Quellen und Dokumente zu den Janitscharen und ihrer Musikkapelle im kaiserlichen Österreich*, Viyana, 2007.

Schimmel, Annemarie, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Frankfurt am Main, 1995.

Schimmel, Annemarie, *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*, 4. baskı, Münih, 2008.

Schmale, Wolfgang, "Einleitung. Das Konzept 'Kulturtransfer' und das 16. Jahrhundert", aynı yazardan, (ed.), *Kulturtransfer. Kulturelle Praxis im 16. Jahrhundert*, Innsbruck, 2003, s. 41-62.

Schmale, Wolfgang, "Erkenntnisinteressen der Kulturtransferforschung", Schmale, Wolfgang/Steer, Martin (ed.), *Kulturtransfer in der jüdischen Geschichte*, Frankfurt am Main, 2006, s. 23-41.

Schmidt, Heiko, *Glaubenstoleranz und Schisma im Russländischen Imperium. Die staatliche Politik gegenüber den Altgläubigen in Livland, 1850-1906,* Göttingen, 2015.

Scholem, Ge r hom, *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias,* Frankfurt am Main, 1992.

Schu l e, Reinhard, "ls l mw i senschaft und Religio n w se n chaft", Graf, Friedrich Wilhel r oig, F r-edemann (ed.), *Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung*, Berlin, 2010, s. 81-202.

Sedgwick, Mark J., *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth* C e tu r , Ox f rd, 2004 [Sedgwick, Mark]., *Modern Dünyaya Karşı. Gelenekselcilik ve Yirminci Yüzyılın Gizli Tarihi,* çev. Şamil ô cal, İstanbul, 2016].

Sedgwick, Mark, "The Recep t on of Suf and Neo-Suf Literature", Dr e sler, Markus vd. (ed.), *Sufis in Western Society. Global* Networking and L cality, New York vd., 2009, s. 180-197.

Seroussi, Edwin, "From Court and Tarikat to Synagogue. Ottoman Art Music and Hebrew Sacred Songs", Hammarlund, Anders vd. (ed.), *Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East. Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul. November 27-29, 1997,* Istanbul, 2001, s. 81-96.

Sijbrand, Unda, "Oriental i m and Sufı m. An Ove r ew", Netton, lan Richard (ed.), *Orientalism Revisited. Art, Land and Voyage,* Londra vd., 2013, s. 98-114.

Silverstein, Brian, "Su fism and Mode mity in Turkey. From the Authentici t of Expe r ence to the P actice of Discipline", B r in e sen, Martin va n ay Howell, julia (ed.), *Sufism and the 'Modern' in Islam,* Londra, 2007, s. 39-60.

Silverstein, Brian, Islam *and Modernity in Turkey,* New York, 2011.

Soileau, Mark, "Spreading the So f a. Sharing and Partaking in the Bek t shi Ritual Meal", *History of Religions,* 5 2 1 (2012), s. 1-30.

So y er, A. Yılmaz, "Arşiv Belgeleri Işığında II. Meşrutiyet Döneminde Bektaşilik", *Tasavvuf,* 5/12 (2004), s. 97-109.

So y er, A. Yılmaz, *19. Yüzyılda Bektaşilik,* 2. b a kı, ls t nbul, 2012.

Spivak, Gayat r Chakravorty, *Can the Subaltern speak? Postkolonialität und subalterne* A r ihulation, Viyana, 2008.

S t v oulakis, N.P., *Salonika. Jews and Dervishes,* Atina, 1993.

Steer, Martin, "Einleitung, Jüdische G e chichte und Kulturtra n fer", Schmale, Wolfgan g Steer, Martin (ed.), *Kulturtransfer in der jüdischen Geschichte,* Fran k urt am Main, 2006, s. 10-22.

St r ve, Karen, *Zur Aktualität von Homi K. Bhabha. Einleitung in sein Werk,* Wi e baden, 2013.

Sundhaussen, Holm, *Sarajevo. Die Geschichte einer Stadt,* Viyana, 2014.

Suppa n , Wemer, "Kultur in einer 'Welt in Bewe g ng'. Theore t che Überlegungen zu kultureller Differenz und Kulturtransfer", Schmale, Wolfgan g Steer, Martin (ed.), *Kulturtransfer in der jüdischen Geschichte,* Frank f rt am Main, 2006, s. 42-56.

Svolopoulos, Constantin, "L'initiation de Mourad V à la franc-maçonne r e par Cl. Scalieri. Aux O r gi-n e du mouvement liberal en Turquie", *Balkan Studies,* 21/2 (1980), s. 441-457.

Şahin, Halil lbrahim, "Bektaşi Fıkralan ve Gülme Teorileri", *TKHBVD,* 55 (2010), s. 255-268.

Şapolyo, Enver Behnan, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi,* İstanbul, 1964.

Şapolyo, Enver Behnan, *Ziya Gökalp. İttihat ve Terakki ve Meşrutiyet Tarihi,* İs t nbul, 1943, s. 108 vd.

Şi m ek, Selami, *Osmanlı'nın İkinci Başkenti Edirne'de Tasavvuf Kültürü*, İstanbul, 2008.

Ş i man, Ceng i , *The Burden of Silence. Sabbatai Sevi and the Evolution of the Ottoman-Turkish Dönmes,* Ox f rd, 2015.

Tarkan, Necmi, *Kartal'da Kurulmuş Bir Tarikat. Ma'rifiye,* Pendik, 1964.

T a gın, Ahmet, "Bekt a ilik-Kızılbaşlık Eleştirileri", *Folklor/Edebiyat,* 8 29 (2002), s. 75-90.

Temren, Belk ı , *Bektaşiliğin Eğitsel Boyutu,* 3. baskı, Ankara, 1998.

Thed e ienau, Cay (ed.), *Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheregebieten,* Münster, 2009.

Todorova, Marija N., *Die Erfindung des Balkans,* Da n tadt, 1999, s. 26-38 [Todorova, Marija N., *Balkanlar'ı Tahayyül Etmek,* çev. Dilek Şendil, İs t nbul, 2020).

Topçuoğlu, Ha y ye, "Bektaşi Ahmet Rıfkı. Hayatı ve E erleri I", *TKHBVD,* 19/19 (2001), s. 87-142.

Topçuoğlu, Hayriye, "Bektaşi Ahmet Rıfkı. Hayatı ve Eserleri II", *TKHBVD*, 20 (2001), s. 135-220.

Tosun, Necdet, "Nakşibendiyye. Adab ve Erkan", *DİA*, 32 (2006), s. 342 vd.

Trimingham, John Sp., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.

Trix, Frances, *The Sufi Journey of Baba Rexheb*, 2. baskı, Philadelphia, 2011.

Türkmen, Fikret, *Türk Halk Edebiyatının Ermeni Kültürüne Tesiri*, İzmir, 1992.

Türkyılmaz, Zeynep, "Anxieties of Conversion. Missionaries, State and Heterodox Communities in the Late Ottoman Empire", yayımlanmamış doktora tezi, University of California, Los Angeles, 2009.

Uçman, Abdullah, "Zerdüşt Münakaşası Üzerine", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 28 (1998), s. 511-530.

Uçman, Abdullah, *Rıza Tevfik'in Sanat ve Düşünce Dünyası*, İstanbul, 2011.

Ueland, Alexander, *William Jennyn Florence. Shriner and Humanitarian*, Boston, 1958.

Uludağ, Süleyman, "An-ı Daim", *DİA*, 3 (1991), s. 101.

Ulusoy, Ali Celalettin, *Hünkar Hacı Bektaş Veli ve Alevi-Bektaşi Yolu*, Hacıbektaş, 1986.

Ursinus, Michael, "Zur Diskussion um 'millet' im Osmanischen Reich", *Südost-Forschungen*, 48 (1989), s. 195-207.

Usluer, Fatih/Demirsöz, Sıdıka, "Risâle-i Hüsniye", *AAD*, 4 (2012), s. 67-121.

Usluer, Fatih/Yildiz, Fırat, "Hurufism among Albanian Bektashis", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/15 (2010), s. 268-280.

Usluer, Fatih, "Virani Abdal Risaleleri", *AAD*, 6 (2012), s. 85-114.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkürü Tarihi*, 5. cilt, İstanbul, 2004.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2. cilt, İstanbul, 1979.

Valtchinova, Galia, "Christian-Muslim Religious Symbiosis According to F.W. Hasluck. Comparing Two Local Cults of Saint Therapon", Shankland, David (ed.), *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia. The Life and Times of F.W. Hasluck, 1878-1920*, 1. cilt, İstanbul, 2004, s. 159-181,

Varol, Muharrem, "Kâşifü'l-Esrâr'ın İzinde. Harputlu Hoca İshak'ın İzahü'l-Esrar Adlı Bilinmeyen Bir Risalesi", *TKHBVD*, 78 (2016), s. 35-80.

Varol, Muharrem, *Islahat Siyaset Tarikat. Bektaşiliğin Ilgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları, 1826-1866. Yanya, Selanik ve Edirne Tatbikat*, İstanbul, 2013.

Voigt-Goy, Christopher, "Freidenker", *Enzyklopädie der Neuzeit Online*, (2014), URL, http://dx.doi.org.emedien.ub.uni-muenchen.de/10.1163/2352-0248_edn_a1155000 (08.12.2016 tarihli).

Vryonis, Speros, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, 2. baskı, Berkeley, 1986.

Wasti, Syed Tanvir, "Feylesof Rıza", *MES*, 38/2 (2002), s. 83-100.

Weismann, Itzchak, *Taste of Modernity. Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Leiden, 2001.

Werner, Michael/Zimmermann, Bénédicte, "Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen", *Geschichte und Gesellschaft*, 28/4 (2002), s. 607-636.

Yahya Kaçar, Gülçin, "Bektaşi Nefeslerindeki Melodik ve Ritmik Özellikleri", *TKHBVD*, 55 (2010), s. 219-238.

Yazıcı, Nevin, *Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti*, Ankara, 2002.

Yıldırım, Emre, "Türk Kimliği'nin 'Nev-Yunani' ve 'Akdenizli' Formülasyonu. Yahya Kemal Beyatlı ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/26 (2013), s. 624-642.

Yıldırım, Onur, *Diplomacy and Displacement. Reconsidering the Turco-Greek Exchange of Populations, 1922-1934*, Londra vd., 2007.

Yıldırım, Rıza, "Bektaşi Kime Derler? 'Bektaşi' Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi", *TKHBVD*, 35 (2010), s. 23-58.

Yıldırım, Rıza, "Kiştim Marı. Dersim Yöresi Kızılbaş Ocaklarını Hacı Bektaş Evladına Bağlama Girişimi ve Sonuçları", *Tunceli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1 (2012), s. 1-21.

Yıldınm, Rıa, "Turkomans Between Two Empire. The Orgin of The Qizilbash Identity in Anatolia", yayımlanmamı doktora tezi, Bilkent University, Ankra, 2008 [Yıldınm, Rıa, ***Aleviliğin Doğuşu. Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300-1501***, çev. Banş Yıldınm, 3. bakı, İstanbul, 2020].

Yılmaz, Gülay, "Bektaşilik ve lstanbul'daki Bektaşi Tekkeleri. Osmanlı Araştır alan", ***Journal of Ottoman Studies,*** 45 (2015), **s.** 97-136.

Yılmaz, Gülay, "The Economic and Social Role ofjanis rie in a 17th Centur Ottoman City. The Case of Istanbul", yayımlanmamı yk eklis n tezi, McGill Üniver ite i, Montreal, 2011.

Yılmaz, Hasan K., "Haim Baba", ***DİA,*** 16 (1997), s. 406 vd.

Yüceba, Hilmi, ***Yedi Şairden*** Hatıralar, lstanbul, 1960.

Yücer, Hür Mahmut, ***Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, 19. Yüzyıl,*** lstanbul, 2003.

Yüksel, Müfd, ***Bektaşilik ve Mehmed Ali Hilmi Dedebaba,*** İstanbul, 2002.

Yürekli, Zeynep, ***Architecture and Hagiography in the Ottoman Empire. The Politics of Bektashi Shrines in the Classical Age,*** Burlington, 2012.

Zarcone, Thier /Zarnebaf-Shahr, Fariba (ed.), ***Les Iraniens d'Istanbul,*** Paris, 1993.

Zarcone, Thierry, "Bektaş, Hacı", ***EI, 3*** (2012) URL, http://dx.doi.org.emedien.ub.uni-muenchen.de10.1163/1573-3912_ ei3_COM_24009 (11.02.2015 tarihli).

Zarcone, Thierr, "Freemaonr and Orientalim", Ritual, ***Secrecy, and Civil*** Society, 3/1 (2015), s. 30-36.

Zarcone, Thier, "Freneh Pre-Maonic Fratemitie, Freemaonry and Der h Orders in the Muslim World", Ônnerfrs, Andreas/Sommer, Dorothe (eç.), ***Freemasonry and Fraternalism in the Middle East,*** Shefeld, 2009, **s.** 15-52.

Zarcone, Thierry, "Soufisme et Franc-Maçonnerie a la fin de l'Empire Ottoman. L'Exemple du Şeyhülislam Müsa Kazım Efendi (1850-1920)", ***Anatolia Moderna. Yeni Anadolu,*** 2 (1991), s. 201-208.

Zarcone, Thier, "The Sword of 'Ali (Zülfkr) in Alevim and Bekthim", ***Journal of the History of Sufism,*** 6 (2015), s. 113-128.

Zarcone, Thier, "Yirminci Yüzyılda Avpa ve Osmanlı Ezoteriminin Keşimi. Rudolf von Sebottendorf, ***Cogito,*** 46 (2006), s. 233-257.

Zarcone, Thierr, ***İslâm'da Sır ve Gizli Cemiyetler. Türkiye, İran ve Orta Asya 19-20. Yüzyıllar Masonluk, Carboneria ve Sufi Tarikatlar,*** İstanbul, 2003.

Zrcone, Thierr, ***Mystiques, philosophes, et francs-maçons en Islam. Riza Tevfik, penseur Ottoman (1868-1949), du soufisme a la confrérie,*** Paris, 1993.

Zürcher, Erikjan, "The Turkish Perception of Europe. Example and Enemy", \Vinte, Michael (ed.), ***Imagining Europe. Europe and European Civilisation as Seen from its Margins and by the Rest of the World, in the Nineteenth and Twentieth Centuries,*** Brkel, 2008, s. 93-104.

Zürcher, Erikjan, ***The Young Turk Legacy and Nation Building. From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey,*** Londra, 2010.

I. İsmail (Şah) 170, 179, 180
I. Murad (Sultan) 222, 270
I. Orhan (Sultan) 73
I. Selim (Sultan) 170, 181
I. Yezid (Halife) 68, 98, 99, 255
II. Abbas Hilmi (Hidiv) 290
II. Abdülhamid (Sultan) 57, 72, 81-85, 89, 111, 112, 122, 148, 166, 198, 209, 225, 226, 229, 246, 315, 328, 330, 331, 333, 345
VI. Mehmed Vahdeddin (Sultan) 263

Abdal Musa 138, 139
Abdülaziz (Sultan) 79, 80, 216, 239
Abdülmecid (Sultan) 79, 216
Abdülvahid Çelebi 122, 123
Aguéli, Ivan 206
Ahi Evren 92
Ahmed Muhtar 61, 113, 114, 126, 149, 163, 164, 261, 262, 331, 342, 345
ayrıca bkz. Hacıbeyzade Ahmed Muhtar
Ahmed Muhyiddin 130
Ahmed Refik 263
Ahmed Rıfkı 27, 29, 61, 63, 83, 86, 87, 107, 112, 113, 125, 128, 129, 179, 180, 259, 260, 264, 306, 309, 315-323, 344, 345, 349
Ahmed Rifat 24, 110, 111-113, 118, 129
Ahmed Safi 100-102, 106, 109, 122, 151
Ahmed Yesevi 110, 336, 339, 343
Ahmet Zogu 329, 346
Akyazılı Sultan 143
Ali Nutki Baba 161, 168, 206
Ali Nüzhet Baba 58, 202
Ali Rifat 305
Ali Ulvi Baba 58, 118
Âşık Fenniya 157
Âşık Resmi 157
Âşıkpaşazade 73, 92, 93
Atalay, Besim 59, 174, 179, 188, 189
Atatürk, Mustafa Kemal 88, 247, 315, 333, 338, 340-342, 351
Athanasios 143
Awetaranian, Johannes 31, 48, 174, 195, 210-220, 234, 302, 356

Babinger, Franz 202
Baha Said 185-187, 189, 334-337, 346, 348
Balım Sultan 54
Bayazid Bistami 308, 314
Birge, John K. 31, 32, 201, 203, 234, 237, 238, 242, 243
Blanqui, Louis-Auguste 344
Blavatsky, Helena 302
Blunt, Fanny 158, 159, 199, 225, 242
Bosnevi 162, 164, 242, 342
Brailsford, Henry Noel 199, 203, 226, 241
Brown, John P. 31, 32, 125, 200, 202, 225, 230, 231, 239, 242, 243, 248, 249, 254, 258, 262, 294, 302
Browne, Edward G. 202, 208, 239
Buda 318, 320

Campanella, Thomaso 319
Cemaleddin Çelebi Efendi 57, 175, 191, 328, 332, 347
Chabert, Thomas 222, 223
Clarke, Hyde 254
Comte d'Escayrac de Lauture, Pierre-Henri Stanislas 155, 230, 239
Crowfoot, John W. 163, 174, 184

Darwin, Charles 311, 312
Davey, Richard 200, 242, 253, 254
Dawkins, Richard M. 139, 201
Demokrit 320
Dersimi, Nuri 176, 178, 179
Dolet, Étienne 319
Durham, Edith 144, 145, 147, 168, 199, 226, 242
Durkheim, Émile 337

Eberhard, Isabelle 206
Ebu Bekir (Halife) 69, 97, 109-111, 129, 360, 361
Edib Harabi 115, 182, 309, 316, 332
Einstein, Albert 311
Eliade, Mircea 300
Empedokles 312, 313
Enver Paşa 185, 332
Erickson, Telford 208, 227
Esad Efendi 76, 96-99, 101, 102, 104, 183
Evola, Julius 300

Fatih Efendi (Şirvanlı) 97, 104, 183
Faville, Theodor 202, 349, 350
Feriduddin Attar 292
Feyzullah Dedebaba 57, 328, 329, 347
Fleming, Wiliam M. 267, 273-275, 277, 278, 281, 282, 286, 301
Florence, William J. 267, 272, 273, 286, 301
Fraşiri, Abdûl 60, 326
Fraşiri, Mithat 326
Fraşiri, Naim 60, 151, 227, 242, 326-328, 347-349
Fraşiri, Şemseddin Sami 60, 155, 255, 326

Garnett, Lucy M. J. 199, 226, 242
Gaybi Baba 314
Gölpınarlı, Abdûlbaki 123, 124, 190
Gretschel, Karl Christian Kanis 247, 248
Gross, Erich 236
Guénon, René 206, 266

Hacı Bayram Veli 92
Hacı Bektaş Veli 52, 53-58, 65, 70, 73, 74, 76, 92, 93, 96, 97, 101, 109, 111, 122, 124, 130, 136-138, 140, 141, 157, 158, 172, 175, 184, 188, 192, 221-223, 230, 236, 239, 248, 270, 285, 333, 334, 341, 343, 349, 350
Hacıbeyzade Ahmed Muhtar (Yektaş) 61, 113, 126, 149, 261
Hahn, Johann Georg von 144
Hamdi Kiraz Paşa 263, 264
Hamdullah Çelebi Efendi 77
Hamlin, Cyrus 204
Haralambos 138, 140, 141, 143, 151
Harbi 157
Harding, Warren G. 268, 280
Hasan Cemali Baba 159-161, 316
Hasluck, Frederick W. 31, 32, 139-144, 146, 151, 155, 167, 168, 180, 201, 202, 227, 234, 236-238, 242, 327
Hasluck, Margaret M. H. 155
Haşim Baba 130, 313
Hayrani 157
Hızır (Peygamber) 142, 145, 196
Hitabi 157, 161, 162
Hrant Hurri Efendi 157, 158
Huart, Clément 202
Hubbard, Albert 209, 210
Huxley, Thomas H. 312
Hüseyin Azmi Dede 100, 124
Hüseyin Nesimi Giridi 114, 164-166, 323, 324
Hüseyin Vassâf 100, 102, 122, 126, 184, 314

Ippen, Theodor A. 198

İbnü'l Arabi 62, 63, 65
İbrahim Halveti (Kuşadalı) 97, 104
İbrahim Temo 330
İmam Ali 66-69, 80, 96, 97, 109-111, 118, 189, 196, 248, 249, 269, 279, 280, 282, 284, 331, 350, 361
İmam Cafer Sadık 108, 117
İmam Hasan 69
İmam Hüseyin 68, 69
İlyas (Peygamber) 142, 145, 146
İshak Hoca (Harputlu) 97-102, 105, 106, 107, 109, 111-113, 119, 121, 125, 150, 151, 183, 229, 234, 235, 238, 239, 241, 242, 257, 297
İzzet Ulvi 157

Jacob, Georg 32, 39, 154, 200, 234-242, 290, 297, 335, 347
Jochmus, August G. 197, 225

Karaca Ahmed 142
Karakaşzade Ömer Efendi 93
Kaygusuz Abdal 94, 138, 139, 212, 310- 313
Kazak Abdal 94
Kennedy, Phineas 208, 227
Kennedy, Viola 208
Konica, Faik 326
Köprülü, Mehmed Fuad 23, 24, 26, 59, 106, 135, 186-189, 238, 335-337, 339, 343, 346-348

Leake, William M. 223, 224
Lepsius, Johannes 31, 207, 215, 216, 218
Levonyan, Garegin 156
Luschan, Felix von 184, 232

MacFarlane, Charles 150, 158, 159, 229-231
Mahcubi 157
Mahmud Baba 77, 121, 200, 249, 306
Mahmud Cevad Baba 306
Mahmud Nedim Paşa 262
Marracci, Ludovico 271
Mazzini, Giuseppe 272, 330
Mehmed Ali Hilmi Dedebaba 58, 111-113, 117, 118, 122, 129, 176, 177, 262, 305
Mehmed Arif 99-102, 105, 106, 141, 151, 183, 257

Mehmed Ferit Paşa (Avlonyalı) 183
Mehmed Marifî 130
Mehmed Sûreyya Münci Baba 112, 125
Mehmed Tevfîk Baba 122, 261, 262, 264
Melish, William B. 286, 287
Menzel, Theodor 200, 206, 2 4 , 356
Mevlana Celaleddin Rumi 122, 124, 140, 297, 308
Muhammed Nurü'l-Arabi 100, 124
Musa Kazım Efendi 261
Mustafa Ali (Gelibolulu) 93
Mustafa Fazıl Paşa 253, 262

Nafî Baba 86, 117, 180, 200, 202-206, 293, 330, 331, 337
Namık Kemal 262, 324, 325
Necib Asım 117
Necib Baba 80, 109
N e imi, Abidin 164, 166, 167
Nesimi, Se y d lmadeddin 108
Neyzen Tevfîk (Kolaylı) 124
Nietzsche, Friedrich Wilhelm 313
Nikolaos (Aziz) 140, 141, 143
Niyazi Bey (R e neli) 330
Nuri Baba 125

Olgun, Tahir (Tahirü'l Mevlevi) 123, 124
Osman (Halife) 69, 117, 296

Ômer (Halife) 69, 331

Paterson, William S. 279
Pears, Sir Edwin 147, 156, 199, 241, 242
Pekotsch, Leopold 229
Pektaş, Hüseyin 180, 202, 205, 349, 350
Perişan Baba 147, 148
Perry, Henry T. 177-179
Petit, Louis 155, 242
Pir Sultan Abdal 305
Pisagor 312, 281
Platon 62, 281, 312, 350
Plotinus 312, 313

Redhouse, James W. 255
Revnakoğlu, Cemaleddin Server 325
Rıza Tevfîk (Bölükbaşı) 22, 61, 116, 125, 181, 182, 201, 202, 261, 262, 264, 305-316, 321-323, 338, 343, 3 4 , 346, 350
Ritter, Carl 239
Ruhi Bey Baba 122
Rycaut, R ul 221, 222

Sabatay Sevi 134, 135
Safa, Peyami 104
Salçı, Vahit Lütfü 159-161, 309
Salih Niyazi Dedebaba 59, 88, 201, 260, 329
Saliki 159-162, 168
Samih Rifat (Yalnızgil) 305, 332, 337-339, 3 4
Sarı Saltuk 137, 140-143, 161, 354
Sarkisi 157
Schrader, Friedrich 203, 204, 2 4
Schwidtal, Ulrich Paul 300
Sebottendorf, Rudolf von 48, 200, 206, 232, 2 4 , 255, 266, 267, 288-303, 363
Sersem Ali 142
Seyyid Ali Sabit 130
Sıdkî Baba 99, 115, 116
Sırrı Paşa 121, 129
Southgate, Horatio 197, 224
Spinoza, Ba r ch 272, 311, 320
Sykes, Mark 226

Şeyh Said 88

Tahirü'l Mevlevi 123, 124
ayrıca bkz. **Olgun, Tahir**
Talat P a a 166, 185, 261, 262, 330, 333
Taşköprülüzade Ahmed Efendi 93
Taylor, John G. 197, 198
Tepedelenli Ali Paşa 327
Tevfik Paşa (Hidiv) 273, 276
Thorning, Hermann 205, 236
Truman, Harry S. 268
Tschudi, Rudolf 200, 236, 237
Türabi Dedebaba 80, 83, 109

Uddalaka Aruni 314, 315
Ulusoy, Ali Celalettin 192
Upton, William H. 285, 286
Urquhart, David 197, 224, 232, 251

Vahidi 93
Vanini, Lucilio 319
Varsami, Antonacki 158, 159
Veled Çelebi 184, 101, 102, 124
Virani 108, 109, 212, 235
Vogüé, Eugene Melchior de 155
Voltaire 253, 320, 360

Washburn, George 203-206, 287, 288
Weber, Max 36
Weishaupt, Adam 272
White, George E. 175, 199, 203, 206, 335
Wilson, Samuel G. 166
Wolff, Joseph 198, 225
Worthington, John 276, 277, 286, 301
Wulzinger, Karl 200

Yakup Kadri (Karaosmanoğlu) 102, 103, 106, 107, 112, 184, 240, 333
Yaşar Baba 126
Yeksani 157
Yemini 212
Yero Raif 160, 161, 169
Yorgi (Aziz) 140-145, 354
Yunus Emre 139, 308, 313, 343

Zikri 157
Ziya Gökalp 185, 307, 321, 333
Ziya Paşa 262, 324, 325

KAVRAMLAR, TOPLULUKLAR, KURUM VE YER ADLARI DİZİNİ

Abbasiler 108, 270
ABD, Amerikalılar 20, 31, 47-49, 168, 175, 177, 184, 197, 199, 200, 205, 207, 208, 214, 220, 224, 227, 231, 237, 244, 258, 262, 266-268, 270, 275, 276, 278, 280, 282, 285-287, 300, 303, 356, 358-360, 363
Abdal Musa Tekkesi 78, 119, 120, 128, 163
Akbaba Tekkesi 147
Akyazılı Tekkesi 143
Alanya 54, 78, 128
Alevilik, Aleviler 20, 23, 25-27, 47, 49, 56, 60, 94, 101, 106, 156, 158, 169, 171-193, 199, 203, 207, 209-213, 218, 219, 238, 248, 280, 295, 332, 334-336, 346, 355-358, 361, 363, 364
Ali Koç Tekkesi/Locası 247-250, 265
Alliance Israélite Universelle 134, 307
Almanya, Almanlar 32, 40, 190, 215, 224, 266, 291, 298-300, 363
Amasya 77, 120, 173
American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM) 31, 177, 199, 207-209, 237
Ancient Arabic Order of the Nobles of the Mystic Shrine (AAONMS) 244, 267
Ankara 27, 87, 88, 120, 174, 175, 263, 264, 332
antinomizm 100, 198, 228, 229, 241, 273, 352
Arap, Araplar 28, 67, 97, 190, 267, 269, 272, 274, 277-281, 284, 287, 296, 299, 302, 321, 327, 338-341, 348
Arnavutluk, Arnavutlar 19, 25, 27, 28, 49, 55, 57-61, 63, 78, 82, 88, 116, 118, 133, 139, 141, 145-149, 151, 152, 155, 163, 165, 166, 168, 197-199, 201-203, 208, 224, 242, 256, 304, 307, 325-330, 346-348, 361, 362, 364
astroloji 116, 291, 296, 297
Avusturya, Avusturyalılar 150, 197, 198, 220, 225, 230, 233, 239
Aydın 130
aydınlanma 224, 225, 228, 272, 300, 318, 345, 349, 359
Babagan 56-59, 121, 188, 191, 192, 212, 266
Bağdat 52, 196
Balkan Savaşı 114, 165
Bayramilik 120
Belgrad 247-251, 265
Berat 148
Berlin 215, 249, 289
Birgi 77
Birinci Dünya Savaşı 27, 48, 87, 164, 165, 175, 177, 185, 219, 245, 307, 332, 334
Bizans 137, 138
Boston 177, 284
Britanya 16, 164, 203, 254
Budapeşte 80, 239
Budizm, Budistler 152, 231, 317, 318, 320, 323, 334, 339, 360
Bulgaristan 55, 127, 137, 140, 143, 215, 217-219, 250, 361
Bursa 158, 199, 290, 292, 293

Carbonari 272, 330
Celvetilik 130
Cemiyyet-i Ittihadiye Sufiye 126, 127
Cemiyyet-i Sufiyye 85, 86, 261
Church Missionary Society 197

Çamlıca Tekkesi 125, 150, 160, 161, 206, 233
Çelebi, Çelebiyyan 55-59, 71, 77, 79, 87, 88, 121-124, 172-178, 182, 184, 185, 187, 188, 192, 212, 316, 332, 333, 342, 357, 361
Çepniler 188, 190
Çorum 157, 173, 176

Dedebaba 25, 28, 56-59, 61, 71, 79, 80, 83, 88, 109, 111-113, 117, 118, 122, 129, 147, 166, 173, 176, 177, 178, 191, 192, 201, 260, 262, 265, 305, 316, 323, 328, 329, 346, 347, 351
Dersim 175, 176, 178, 182, 183
Deutsche Orient-Mission 31, 48, 207, 211, 215, 218
Dimetoka 54
diplomatlar 30, 98, 155, 184, 195-198, 206, 214, 221, 223, 226, 230, 272, 356
dönmeler 31, 79, 121, 134, 135, 157, 162, 195, 198, 217-219, 225, 234, 343
Durbalı Tekkesi 143

Edirne 55, 134, 135, 143, 161, 162, 197, 307
Ege Bölgesi 130, 131
Ehl-i Beyt 47, 62, 68, 98-100, 110, 114, 116, 117
Ehl-i Hakk 137
Elbasan 63, 118
Emeviler 68, 115, 117
Epir Bölgesi 49, 83, 143, 165, 168
Erdebil 169
Ergiri 58, 63, 118, 146, 163, 165, 329
Ermeniler 101, 142, 151, 156, 157, 160, 164, 166, 167, 207, 209, 210, 214, 232, 245, 335, 355
Erzincan 55, 176, 178
Erzurum 55, 174, 211, 212, 285
Eski Baba Tekkesi 143
Eskişehir 124, 200, 240

Farsala 143, 146, 148
felsefe 22, 45, 49, 62, 230, 231, 235, 255, 275, 304-310, 312, 313, 316-324, 341, 343, 360, 362
Fransa, Fransızlar 16, 40, 42, 114, 155, 164, 206, 222, 224, 245, 272, 275, 319, 321, 342, 344, 346, 349, 350

Gelenekselci Ekol 266, 300
Genç Osmanlılar 324, 325
Girit 83, 121, 164, 197, 199, 323
Gnostikler 233, 235
Gulat 96, 97
Gülbaba Türbesi 80
Gürcistan 137
Güzelhisar 77

Hacıbektaş 53, 55, 57, 59, 79, 84, 87, 88, 97, 116, 120, 121, 128, 129, 143, 144, 159, 172, 173, 175, 182, 185, 186, 188, 191, 199, 212, 239, 260, 328, 329, 332, 357, 361
Halvetilik, Halvetiler 82, 97, 104, 120, 122, 126, 327
Hamzavilik 125
Harput 97, 150, 207, 235, 257
Haşimilik, Haşimiler 115, 130
Hıdırellez 145, 146
Hıristiyanlık, Hıristiyanlar 15, 18-20, 25, 30-32, 36, 38, 45, 47-49, 71, 74, 78, 82, 99, 104, 106, 114, 133-168, 177, 187, 193, 198, 206-221, 226-228, 232-238, 241-243, 245, 257, 260, 270, 273, 280, 282, 293, 299, 301, 316, 318, 323, 327, 328, 335, 336, 339, 342, 343, 345, 348-352, 354-356, 358, 360, 362-364
hilafet 108-110, 170, 263
Hinduizm, Hindular 231, 314, 315, 317, 320, 323, 360
Horasan 52, 124
Hurufilik, Hurufiler 67, 68, 97, 98, 100, 101, 108-113, 116, 118, 119, 132, 158, 179, 183, 184, 202, 239, 256, 297, 312, 314, 321, 354
Husen Baba Tekkesi 148
Hürriyyet ve İtilaf Fırkası 307, 344, 345

Irak 55, 68

idealizm 310
İncil 151, 161, 162, 213, 214, 215, 233, 235, 236, 280
İngiliz Kilise Misyoner Cemiyeti (Church Missionary Society) 197
İngiltere, İngilizler 40, 114, 144, 147, 163, 165, 174, 197, 199, 200, 202, 215, 218, 221, 223-226, 232, 245, 252, 254, 292, 342
İran, İranlılar 16, 23, 25, 46, 98, 104, 116, 170, 196, 197, 213, 270, 338, 340, 341, 343, 344
İstanbul 27, 30, 49, 54, 57, 58, 73, 75, 77-80, 83, 84, 86, 97, 102, 109, 117, 120, 122, 125, 126, 130, 131, 134, 141, 147, 149, 150, 165, 174, 180, 181, 191, 196-198, 200, 202, 203, 206, 233, 236, 240, 244-246, 248, 249, 253-255, 261, 263, 287, 288, 290-293, 305, 307, 309, 315, 325, 327, 330-332, 355-357, 361
İtalya, İtalyanlar 40, 201, 245, 246, 271, 272, 300, 319, 330
İsveç, İsveçliler 137, 206, 215
İttihad ve Terraki Cemiyeti 84, 85, 246, 264, 307, 330, 344
İttihad-ı İslâm 82
İzmir 55, 118, 122, 130, 134, 201, 245, 263

Jön Türkler 57, 72, 84-87, 89, 119, 131, 149, 185, 186, 198, 210, 217, 226, 229, 246, 247, 253, 255, 260, 305, 315, 324, 328-334, 337, 341, 342, 344, 345, 351, 357

Kabala 290, 297, 312, 318, 321
Kahire 55, 94, 100, 124, 196, 198, 257, 258, 273, 276, 277, 281, 293, 309, 310
Kalenderilik 53
Kapadokya 174, 184
Karyağdı Tekkesi 109, 126
Kaşgar 215
Katolik 40, 180, 207, 235
Kerbela 68, 115, 146, 172, 279, 282
Kıbrıs 140
Kırklareli 159
Kızılbaşlar 20, 21, 23, 26, 47, 49, 55, 56, 60, 94, 101, 106, 161, 169-193, 199, 203, 207, 209-213, 218, 219, 232, 233, 280, 332, 334-336, 346, 355-357, 361, 363, 364
Kızıldeli Tekkesi 54, 145
komünizm 345
konfesyonalizm 16, 67, 131, 133, 353, 356
konformizm 92, 132, 357
Koniçe 143, 144, 148, 150, 155
Konya 122, 123, 161, 337
Korfu 142, 145
Kripto-Hıristiyanlık 32, 193, 234, 362
Kuran 36, 66, 93, 97, 99, 101, 103, 109, 115, 151, 154, 158, 162, 204, 213, 222, 230, 233, 269, 280-282, 296, 323, 345, 349
kültürem 42, 43, 46, 49, 266, 301, 303-305, 359
Kürtler 88, 176, 275, 332

Leipzig 247, 248, 250
Lice 166, 167
Londra 215, 225, 254, 256, 272, 273, 282

Makedonya 49, 55, 140, 143, 226, 330
Malatya 197
Malta 272, 276, 286
Mamasun Tekkesi 143, 144
Manisa 130, 245
Marifilik, Marifiler 130, 131, 361
Masonluk, Masonlar 25, 30, 31, 45, 48, 49, 61, 70, 99, 100, 198, 200, 224, 225, 232, 243-269, 272, 274, 278, 280, 281, 284, 285, 288, 290, 294, 295, 297, 301-303, 306, 307, 315, 321, 330, 358-360, 363, 364
materyalizm, materyalist 298, 299, 316, 345
Meclis-i Meşayih 81, 82, 85, 86, 130
Mekteb-i Mülkiyye-i Şahane 307
Mekteb-i Tıbbiyye-i Şahane 307, 315
Melamilik, Melamiler 52, 100, 120, 124, 125, 135, 244, 264, 308, 314, 325, 342, 364
menakıbname 26, 93, 128, 137, 138
Merzifon 175, 199, 203, 204, 335, 356
Mevlevilik, Mevleviler 19, 56, 82, 87, 100, 101, 114, 120, 122-124, 126-128, 134, 135, 140, 149, 161, 167, 184, 220, 257, 293, 297, 340, 364
Mısır 40, 55, 198, 235, 253, 267, 276, 278, 280, 287, 290, 292
milliyetçilik 16, 20, 25, 28, 47, 49, 88, 89, 119, 132, 133, 135, 139, 151, 166, 168, 185-187, 191, 193, 304, 305, 324-329, 333, 336, 337, 339-341, 344-346, 348, 353, 355-357, 362
millet 15, 20, 154, 156, 207, 210, 314, 326, 330, 332, 336, 337, 343, 344, 361
mistisizm 108, 118, 134, 231, 235, 304, 310, 312, 318, 320, 321
misyonerler 20, 21, 30, 31, 47, 48, 137, 138, 166, 167, 174, 175, 177, 184, 195, 197-199, 201-204, 206-211, 214, 215, 217-219, 223, 224, 227, 233, 234, 237, 238, 243, 287, 335,349, 356, 358
modernite 36, 37, 298
Muhibban (dergi) 27, 61, 68, 86, 113, 114, 126, 149, 164, 185, 186, 260, 261, 326, 331, 338, 342, 346
Mücahidin-i Bektaşiyye 175, 332
Münih 290-292
müphemlik 36, 37, 40, 47, 138-140, 145, 150, 167, 237
müzik 19, 51, 284, 305
Mystic Shriners 31, 267-274, 276-281, 283, 285-287, 300, 301, 303
ayrıca bkz. Ancient Arabic Order of the Nobles of the Mystic Shrine (AAONMS)

Nakşibendilik, Nakşibendiler 77-80, 82-84, 88, 93, 100, 110, 117, 120-122, 124, 126-129, 173, 182, 261, 276, 335, 350, 360, 361
nasyonal sosyalizm 290, 291
Nevşehir 143, 144, 196
New York 31, 267, 269, 278, 282, 284, 289
Niğde 161
nonkonformizm 92, 132, 357
Nusayrilik, Nusayriler 21, 190

Ocaklar (Alevi) 176
okültizm 289, 290
oryantalizm 32, 38-40, 286
Ortaçağ 139, 156, 167, 270, 272, 295, 298, 299, 301, 311
Osmanlı Sosyalist Fırkası 315, 344

panteizm 63, 231, 311, 316, 320, 321
Paris 22, 79, 202, 205, 253, 272
perennialist 219, 281, 300, 311
Piri Baba Tekkesi 175, 203, 204, 206
Polonya 137

Protestan 20, 48, 174, 177, 180, 207-210, 213, 214, 216-219, 233, 243, 265, 335, 356, 358, 359

Rifailik, Rifailer 120, 121, 126, 130, 131, 361
Robert Kolej(i) 180, 203-205, 287
Rumeli Hisar Tekkesi 58, 77, 79, 84, 121, 180, 200, 202-205, 249, 293
Rus İmparatorluğu 16, 46, 72, 114, 164, 285

Saadilik, Saadiler 122, 126
Safeviler 169-171, 178, 179
sekûler 84, 102, 103, 341
Selanik 55, 84, 120, 134, 165, 199, 245, 246, 330
Seyyid Gazi Tekkesi 200, 206, 240
silsile 69, 70, 110, 111, 129, 189, 360, 361
Sivas 174, 178, 209, 210
sofra 71, 154, 160, 196, 202, 203, 237, 248, 284, 341, 360
spiritüalizm 310
Suriye 18, 21, 140, 278
sübjektivizm 308, 310

Şahkulu Tekkesi 261, 332
Şam 22, 275, 281
Şamanizm 152, 336, 339
Şazeliler 82, 206, 274
şeriat 24, 30, 46, 66, 70, 76, 80, 82, 83, 85, 91, 93, 95, 96, 98, 107-113, 117, 118, 120, 123, 129, 132, 148, 151, 162, 163, 184, 211, 224, 225, 228, 232, 241, 258, 263, 265, 301, 308, 345, 350, 354, 356, 357
şeyhülislam 77, 81, 83, 85, 86, 110, 261
Şiilik, Şiiler 66-69, 96-101, 105, 108, 110, 112-118, 121, 175, 189, 196, 197, 203, 213, 230, 235, 238, 255, 279, 282, 284, 296

Tahtacılar 188, 190
takiyye 121, 123, 129, 132, 196, 197
Tanzimat 72, 78-83, 85, 86, 89, 97, 105, 108, 119, 121, 131, 173, 197, 198, 224-226, 229, 245, 323, 324, 357
Tarikat-ı Salahiyye 263-265, 307, 315, 343, 345
tasavvuf(i) 27, 30, 31, 38, 51, 53, 54, 56, 60, 62-65, 67, 69-71, 81, 82, 85, 86, 88, 93, 100, 101, 113, 114, 118-120, 123-125, 127, 129-132, 134, 142, 154, 158, 162, 170-172, 180, 189, 196, 200, 202, 206, 216, 218, 220, 221, 223, 228, 230-232, 234, 235, 243, 248, 254, 257, 259, 263-266, 274, 277, 279, 288-292, 295, 297-300, 306, 308-315, 317-322, 324, 325, 334-336, 341, 350
Tepedelen 58, 329
Thule Cemiyeti 267, 290-292, 299, 300, 303
tığbend 152, 235, 238, 252, 294
Tiflis 214, 215
Tiran 27, 28, 59, 117, 152, 202, 328, 329, 347
Tire 77
Tomor Dağı 146, 201
Trakya 49, 53, 55, 127, 140, 142, 145, 153, 168, 197, 235, 355, 361

ulema 22, 46, 51, 61, 63, 65, 74, 77, 81, 86, 91, 95, 96, 106, 108, 113, 115, 117, 121-123, 125, 131, 132, 141, 148, 150, 161, 179, 183, 196, 202, 217, 229, 234, 244, 256-258, 265, 316, 331, 336, 340, 348, 350, 354, 356, 358, 363

Üsküp 120, 143, 145

vahdet-i mevcud 62, 63, 100, 231, 322
vahdet-i vücud 62-65, 100, 115, 180, 216, 311, 312, 317-323, 341, 351, 362
Veda 314, 317
Viyana 222, 223, 249

Yahudiler 18, 19, 36, 134, 135, 163, 167, 214, 245, 298, 312, 345
Yanya 83, 163, 165, 327, 328
Yeniçeri 72-77, 92, 93, 97, 104, 153, 197, 221-223, 250, 270, 271, 273
Yeni-Platonculuk 238, 313, 343, 350
Yunanistan 149, 223, 315, 327

Zaza 176
Zerdüştlük 152, 318



Sınırları Aşan Dervişler, 1826-1925 döneminde yılları arasında, aslında bütün Osmanlı tarikatlarının büyük bir dönüşümden geçtiği bir kesitte, Bektaşiliğin gelişme seyrini inceliyor.

Osmanlı'daki muteber ve ayrıcalıklı konumunu büyük ölçüde Nakşibendiliğe bırakarak tasfiye edilen Bektaşilik, buna nasıl tepki verdi? Arnavutluk, Bektaşiliğin yeni merkezi olarak nasıl öne çıktı? Balkanlar'da yeni bir canlanma yaşayan Bektaşilik, hem kendi geleneğiyle, hem Osmanlı'daki dinî kültürleriyle, hem Batı kültürleriyle nasıl bir etkileşime girdi? "Liberal ve hoşgörülü" bir inanç geleneği olarak baskılanmasının oryantalist bir simge haline gelmesi, nasıl gerçekleşti?

Cem Kara, 2022'de Annemarie Schimmel Ödülü'ne ve 2018 yılında merkezi Münih'te bulunan Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Merkezi'nin en başarılı tez ödülüne layık görülen çalışmasında, bu sorulara rengarenk bir resimle cevap getiriyor.

"Bektaşilik 19. yüzyıldan 20. yüzyıl başlarına kadar çeşitli inanç kültürlerinin bir izdüşümü işlevini görmüştür: Sünni Ulema, Bektaşiliği 'hakiki' İslamın karşıtı, Türk milliyetçileri onu aslen Türk kültürünün bir parçası ve Batılı Masonlar ve Hıristiyan gruplarıysa Bektaşiliği özünde kendilerinin Şark'taki akraba bir kültürü olarak görmüştür. (...) Mevleviler, Melamiler veya Kızılbaş Alevileri için de farklı gruplarla ilişkileri dahilinde benzer şeyler söylenebilir, ancak bu denli çok çeşitli gruplarca bu denli çok yönlü bir şekilde tezahür eden başka bir inanç kültürüne pek nadir rastlanır."

CEM KARA

THG
0804675
UYD

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-3528-4

KDV'DEN MUAFTIR