

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/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Yabancı Araştırmacılar Gözüyle Alevilik

Tuttum Aynayı Yüzüme Ali Göründü Gözüme

İrène Melikoff

Oktay Efendiev

Jean - Paul Roux

Louis Bazin

Paul Dumont

Peter J. Bumke

Martin Van Bruinnes



Ücretsiz

Alınan Tüm Ayrımları Görmeye Gözünü Açma

**YABANCI ARAşTIRMACILAR
GÖZÜYLE ALEVİLİK**

**AYNAYI TUTTUM YÜZÜME
ALİ GÖRÜNDÜ GÖZÜME**

***1. Baskı
İstanbul 1997
Anadolu Matbaası***

YABANCI ARAşTIRMACILAR
GÖZÜYLE ALEVİLİK

***TUTTUM AYNAYI YÜZÜME
ALİ GÖRÜNDÜ GÖZÜME***

Çeviri
İLHAN CEM ERSEVEN

ANT Yayınları
Cihangir, Kumrulu Yokuşu Sokak
No. 24/2 Taksim / İSTANBUL
Tel.: (0.212) 249 12 30

YABANCI ARAŞTIRMACILAR GÖZÜYLE ALEVİLİK

(Araştırma/İnceleme Yazıları)
Çeviri : İlhan Cem Erseven

İÇİNDEKİLER

1. Irène Melikoff	
- Anadolu İslâm Gizemciliğinin Orta Asya Kökenleri	11
2. Oktay Efendiev	
- Safevi Devleti'nin Kuruluşunda Türk Aşiretlerinin Rolü	30
3. Irène Melikoff	
- Anadolu'da Heterodoks İslâm	43
4. Irène Melikoff	
- Anadolu Aleviliğinin Bazı Törenleri Üzerine	61
5. Jean - Paul Roux	
- Türk İnancında Tavşan	64
6. Irène Melikoff	
- 1826 Sonrası Bektaşî Tarikatları	77
7. Louis Bazin	
- Uygur'larda Maniheizm ve Senkretizm (Bağdaştırmacılık)	98
8. Peter J. Bumke	
- Dersim'de Kızılbaş Kürtler (Aykırınlaşma ve Rafizilik)	119
(Almanca'dan Çeviren : Müzeyyen Güzelgün)	
9. Paul Dumont	
- Günümüz Türkiye'sinde Aleviliğin Önemi	141
10. Martin Van Bruinnes	
- Hacı Bektaş, Sultan Sahak, Şah Mina ve Yürüyen Duvar	162
Söylenceleri	
(İngilizce'den Çeviren : Doç. Dr. Kürşat Bozkurt)	

1980 sonrasında Alevilik, 1400 yıldan beri süren sessiz muhalefetine artık son vermek için toplumsal bir harekete geçiş ve ülke gündeminde yer almıştır. Önceki yıllarda, yalnızca kırsal kesimlerde köy odalarında, kentlerin kenar semtlerinde kendine özgü tören ve töreleriyle kendisini gösteren Alevilik - Bektaşilik, artık ulu orta ortaya çıkmış ve kabuğunu kırmıştır. 1980 sonrası yazılı basında, medyada dizi üstüne dizi, program üstüne program olarak yer alması bunun göstergesidir.

Alevilik - Bektaşilik konusunda köy köy dolaşıp talipleri için cem'e çıkan Dedelerin, Babaların dağarcığında, yayında 3-5 rafını dolduracak oranda çeşitli kitap, dergi ve gazete yayınları bulunmaktadır. Bu da gösteriyor ki Alevilik-Bektaşilik "*gizlilik*"ten kurtulmuş, bazı gerici, cahil kafaların önyargısal ve art niyetli olarak düşündüğü gibi "*mum söndürmek*"ten kurtulmuştur. Tüm bu gelişmelerin seyrine baktığımızda şunu da görüyoruz ki, artık o gerçekte, Alevi olmayanlarca da araştırma / inceleme konusu olmaya başlamaktadır.

Yukarıda da belirttiğim gibi 1980 sonrası, Alevi-Bektaşili yayınlarında büyük bir patlama oldu. Bu yayınların bir kısmı, bilinenleri yinelerken, bir kısmı da ciddi bir bilimsel araştırmanın izlerini taşıyordu. Bu kervanda ben de yer almıştım. "Aleviler'de Semah" adlı ilk kitabımın önsözünde de açıkladığım gibi, bir seminer notu hazırlamak düşüncesiyle başlayan araştırma / inceleme, beni birkaç yılını alan ciddi bir araştırmanın / incelemenin içine çekti. Kuşkusuz, araştırmalarım sırasında Türkçe basılı ne kadar yazın varsa, bunları bulup incelerken, karşımıza yabancı dilde yazılmış (benim için özellikle Fransızca olanları değerliydi) bazı kitap ve makaleler de dikkatimi çekti. Bunları da incelediğimde gördüm ki, yabancı araştırmacılar bizi bizden daha iyi araştırmış-

lar ve "biliyorlar". Çünkü yabancı araştırmacılar, olaya bilimsel olarak yaklaşmışlar, önyargısız düşünmüşler ve Anadolu'nun Alevi - Bektaşî bölgelerinde gidip yerinde araştırma / inceleme yapmışlar. Bu da gösteriyor ki Alevilik ve Bektaşilik, "*bir grup Ali taraftarlarına verilen ad*" değil, törenleriyle, müziğiyle, edebiyatıyla, yaşam biçimiyle kendine özgü bir olgudur.

İşte bu "*olgu*" nun peşine takıldığım da, Fransızca metinleri de Türkçeye çevirmek zorunluluğu doğdu. Her biri değerli ve önemli bu makalelerin, başta İrène Melikoff olmak üzere diğer araştırmacılarını da çevirdim. Yaptığım çeviriler, kendi araştırma / incelemelerim için büyük bir ufuk açarken, aynı zamanda o insanların da bizden biri olduğunu anladım. Bu çok sevindirici bir duyguydu.

Yaptığım çevirilerin bir kısmı çeşitli kitap ve dergilerde yayınlandı. Bir kısmı da yayınlanmayı bekliyordu. Yaptığım çevirileri bir araya getirdiğim de gördüm ki, her biri bir tarafta yayınlanan bu önemli ve belge niteliğindeki makaleler, bir arada ve okurların elinin altında rahatlıkla bulunsun istedik. Böylece siz okurlar, bir makaleyi bir dergide, diğer bir makaleyi bir başka kitapta aramanın zahmetine de katlanmasın istedik. Bu düşüncelerle elinizdeki kitabın hazırlıklarına başlarken, o sıralarda, büyük araştırmacı, Alevi - Bektaşî bilimci olarak gördüğüm İrène Melikoff'un "*Uyur İdik Uyardılar / Alevilik - Bektaşilik Araştırmaları*" adlı, çeşitli makalelerinden oluşmuş çeviri kitabı yayınlanmıştı. Böylece bu kitabı biz okurlara armağan eden çevirmeni Turan Alptekin ve Atilla Özkırımlı idi. Kitabı okuduğumda şunu gördüm ki, birçok eksiklikleri var. Turan Alptekin'i tanımadığım için eleştirim de ne oranda haklıyım ya da haksızım bilemiyeceğim ama, şurası açık ki, Alevi - Bektaşî terminolojisini iyi bilmiyor. Bana öyle geldi. Fransızcası için birşey demem olanaksız. Fakat çeviri aşamasında büyük sıkıntı ve zorluk çektiği belli. Çevirmen arkadaş, belki Fransızca'da tam karşılığını bulamadı, ya da Alevi - Bektaşî

camianın içinden gelmediği için, bu kültürü, bu yapıyı iyi tanımadığı için özel deyim ve sözcükleri kullanırken zorlandı. Fakat kitabın önsözünde sayın Özkırımlı'nın yazısını ve kitabın yayınlanış öyküsünü görüyoruz. Bildiğim kadarıyla Özkırımlı bu konuları iyi bilen ve kitapları olan birisi...

Şunu da itiraf etmek gerekir ki, çeviri basit bir olay değil. Bir yabancı dili bilmek yetmiyor. Kendi anadilini iyi bilmek ve çeviri yaptığı konunun alanıyla ilgili terminolojiye sahip olmak gerekiyor. Fakat tüm bunların yanısıra, birkaç kez gözden geçirmek gerekir. Yabancı dildeki cümle kurgusunu iyi özümsemek gerekir. Yoksa çevirmeni müthiş yanılgıya ve hataya sürüklüyor. Bunlar için birkaç örnek vermek istiyorum : Alptekin yaptığı çevirilerinde şöyle yanlışlıklara düşmüş. Bunu söylerken arkadaşı yargılamak gibi kesinlikle bir art düşüncem yoktur. Menteş adı *Mintaş* (sf. 32), Suluca Karahüyük: *Soluca Kara Öyük* (sf. 21), Kırklar Meclisi : *Kırklar Bezmi* (sf. 23, 46), *heterodoks* sözcüğünü *cemaat dışı* olarak çevirmiş, oysa bu sözcük *din dışı*, *sapkın mezheplilik*, *bir dinin kural-larına uymayan* anlamındadır. Yine *cemaat dışı* olarak kullandığı sözcüğü başka bir sayfada *örfdışı* (s. 28), olarak çevirmiş. *Türk halk İslâmlığı* diyor. Eğer Alevilik Anadolu'da, hat-ta Trakya'da da bir olgu olarak varsa, ki var, bunu salt Türk'e maletmek yanlış. Anadolu'da Alevi olan Kürtler de var. O zaman bu *Türk halk İslâmlığı* kavramını nasıl ayıracağız. Yine bir başka kavram: *Beştaşî* - *Alevi* değil *Alevi* - *Bektaşî*'dir doğ-rusu. Çünkü öncelik sırasına göre sözcükler de cümlede yerini alırlar. Burada Alevi olgusu Bektaşî olgusundan öncedir. Zaten çevirmen arkadaş, çoğu yerlerde sanırım tam Türkçe karşılığını bulamamış olacak ki yabancı sözcükleri olduğu gibi kullanmış. Bunların başında *gnose*, (bilme), *summun* (doruk), bütün "*gnoslar*" (böyle cümle olmaz, biri Türkçe biri Fransızca), *hvstèrie* (çılgınlık), *biste* (ortak) ve benzerleri. Bazı kavramları da kendine göre değiştirmiş gibi geliyor : *Aşiret cemiyeti* (aşiret yaşamı), *şehadet kelimesini söylemek*

(Kelime-i Şehadet getirmek), *İslâm mezheplerini* (İslâmın yandaşlarını, s. 102), *öncelikle* (özellikle, s. 101), Bazen de bir sözcüğün Türkçe karşılığını unutmuş, bir başka sayfada bambaşka bir anlamda kullanmış: Örneğin, *heterodoks* sözcüğünü *cemaat dışı* (s. 25), *cemat dışı'nı örf dışı* (s. 28), *örf - dışılık'ı uygunsuzluk* (s. 101) olarak kullanmış. Bu da gösteriyor ki çevirmen, biraz karıştırmış kavramları.

Bu örnekleri şunun için verdim. Alevilik - Bektaşilik konusu gerçekten geniş ve zengin malzemesi olan bir alan. Bu alanla ilgili araştırma ve incelemelerde kuşkusuz çok dikkatli ve özenli olmak gerekir. Küçük bir sözcük yanlışlığı ister istemez yanlış anlamlara yol açacaktır. Bunun sorumlusu da o yazıyı çevirendir. Yabancı sözcüğün değişik anlamları var diye her birini kitabın değişik sayfalarında kullanırım düşüncesi bence yanlış. Çünkü her konu alanının kendine özgü sözcükleri, deyimleri ve anlamları vardır. Sözcüğün tek bir anlamını ve doğrusunu seçmek gerekir. Bunları şunun için söylüyorum. Turan Alptekin, kuşkusuz iyi niyetli bir girişimle böyle bir yapıtı bize kazandırmış. Bunun için teşekkür ediyorum. Yalnız, biraz daha dikkatli olsaydı sanırım daha güzel bir çeviri ortaya çıkmış olacaktı. Üzüldüğüm bir nokta da sayın Özkırımlı, bu çevirileri gözden geçirmiş, hatta önsözünde belirttiği gibi sayın Melikof'a da okutmuş ve beğenilmiş. (!) Oysa, iyi bir edebiyat araştırmacısı olan Özkırımlı'nın bunları görmemezlikten gelmemesi gerekirdi. Aslında verdiğim örnekler çok az. Kitabı okurken not aldım, 5-6 sayfa tuttu. Umarım birgün bu dostlarla karşılaşır ve eleştirimin haklı olduğu ortaya çıkar.

Bu kitapta çoğunluğu İrene Melikoff'a ait olmakla birlikte değişik araştırmacıların makalelerine de yer verdim Bu makalelerin bir kısmı yayınlandı. Hatta bir - ikisi de yeni çevrilmiş, yayınlanmayı bekliyordu ki "*Uyur İdik Uyardılar*" kitabında da gördüm. İki çeviriyi karşılaştırdınca yukarıdaki eleştiri hakkım

doğdu, ya da öyle varsaydım. Bu kitabın sonunda ayrıca iki ek çeviri var: Bunlardan biri Almanca'dan çevrilmiş (*Dersim'de Kızılbaş Kürtler*) ve Öz-Ge Yayınlarından çıkan *Kürt Folkloru Üzerine* adlı kitapta yer almıştır. Yayınevi sahibi sayın Mehmet Bayrak'ın izniyle bu makaleyi de kitabımıza aldık. Diğeri ise İngilizce'den çevrilmiştir. Sayın Doç. Dr. Kürşat Bozkurt'un bu çevirisi de *Bilim - Ütopya*'nın Kasım 1996 sayısında yayınlanmıştır. Diğer makalelerin çevirilerini ise Fransızca'dan çevirdim. Bu arada Paul Dumont'un makalesi ise Fulya Atalay Dökme ve Gül Zuhal Bayrakçı tarafından çevrilmiş. Cemal Şener dostumun bana düzeltmesi için gönderdiği bu çeviri yeniden gözden geçirilmiş, gerekli düzeltmeler yapılmış ve kitaba konmuştur. Bu makalenin ön çevirisi için tanımadığım bu arkadaşlara katkılarından dolayı teşekkür ediyorum.

Bu kitabın öyküsü de kısaca böyle. Dilerim bu kitap ta iyi bir başvuru kitabı olur ve böylece kendi dilinde Alevilik - Bektaşilik hakkında yazılanlar bizim okurlarımızın bilgisine sunulmuş sayılır. Okuyunca göreceksiniz ki çoğu makaleler belge niteliğindedir. Sanırım gerçek Alevilik - Bektaşilik olgusuna ışık tutacak makaleler bunlar olsa gerek. Yaptığım inceleme ve araştırmalarda Türkiye'den birkaç kişinin kitabı dışında genelde hep yabancıların özgün araştırma ve inceleme kitaplarına güvenmişimdir. Çünkü onlar olaya daha nesnel bakmasını biliyorlar.

Bir başka kitabın kavşağında buluşmak üzere Merhaba...

1 Ocak 1997 / Ankara

İlhan Cem ERSEVEN

ANADOLU İSLÂM GİZEMCİLİĞİNİN ORTA ASYA KÖKENLERİ

İrène MELİKOFF

Anadolu gizemciliği (sufiliği), geniş bir sufi tarikatlar yelpazesini içeren büyük bir araştırma alanını kapsamaktadır. Eldeki araştırmancın, aydın sınıfların bildiği İslâm Gizemciliği ile ilgisi yoktur. Bu araştırma, Uygur Budizminin etkisi ya da İslâm öncesi Şamanizmin kalıntılarından dolayı, aralarında Ahmet Yesevi okulu da (1) olduğu halde, Orta-Asya kalıntılarını taşıyan halk sufizmi ile sınırlı kalacaktır.

Bilim adamlarının çoğu, Türk halkları arasında İslâmı yayyan *ata ve babaların*, varlıklarını ve İslâm öncesi geleneklerini uzun süre koruduklarını biliyorlardı. Fuat Köprülü de bunu açıkca ortaya koymuştur. (2)

Böylece Anadolu'nun kırsal ve göçebe halkı arasında yayılmış olan İslâm, eskil (arkaik) karakterini hep korumuştur. Kırsal ve aşiret yaşamı sürdüren halklar, kendilerini eski inançlarına yeniden bağlayan göbek bağı kesmediler. Çünkü yeni liderleri, *baba ve dedeler*, sadece eski kam-ozan soyundan gelmeydiler. Hâlâ cahil ve batıl inancın etkisinde kalmış halk, *medresenin* manevi ve kültürel etkisi altına girmeye henüz hazır değildi ve yaşamlarını Orta-Asya gelenek ve göreneklerine göre sürdürüyorlardı.

Ayrıca, bu göbek bağı hiç kesildi mi? Hayır. Keyfi olarak "*Alevi*" diye adlandırılanların gelenek ve görenekleri araştırıldığında, bundan kuşku duyulacaktır. Bunlarda, günümüze dek gelmiş, zamana meydan okuyan eskil gelenek ve görenekleri yeniden buluruz. Bunlara örnek olarak cenaze törenlerini verebiliriz: Ölüm, ne zaman gelirse gelsin, hatta ölü, yörenin koşullarına göre gereken zamanda toprağa verilmiş olsun, cenaze törenleri İslâm öncesi Türk halklarının geleneklerine uygun olarak, ilkbahar başlarında yeniden yerine getirilir. (3) Bir örnek de, yeni doğan çocuğun ve doğum sonrası günlerde annesinin yaşamını tehdit eden, insan eti yiyen

cin, Al (Alkarısı) inancıdır. (4) Bir başka örnek, Şubat ayının sonuna doğru yapılan ve Çin Takvimi'ne göre eski Türklerin Yeni Yıl'ı olan ve Marco Polo'nun anlattığı "*Ak Bayram*"la denk düşen, "*Hızır*" adıyla anılan bayram geleneğidir. (5)

Hatta bu sıralamaya, çeşitli yorumlara yol açan "*Öte Dünya kardeşi*", yani *Ahiret kardeşi* ya da *Musahip* (6) geleneğini de ekleyebiliriz. Buna benzer bir geleneği, Kaşgarlı Mahmud kitabında anlatmıştır. (7)

Biz yine, 1239-1240 tarihleri arasında, Babalılar Ayaklanması ile imparatorluklarının dengesi tehlikeye giren Ana-dolu Selçukluları dönemine dönelim. Bu ayaklanmacıların liderleri, tarihçi Aşıkpaşazade'nin atası olan "*Baba Resul*" ya da "*Baba İlyas*" adıyla da bilinen Baba İshak, sadece eski kamozanların takipçileriydi. (8) Onların inançları, daha sonraki manevi liderleri Şeyh Cüneyd ya da Şeyh Haydar yandaşlarından farklı değildi.

Bunlar da, şeyhleri gibi *tenasuha* (ruh göçüne) ve insan suretinde Tanrının *zuhur* ettiğine inanıyorlardı. (9) Baba İshak, "*Baba Resulullah*" diye anılıyordu. Daha sonra, Şeyh Cüneyd ve soyundan gelenler, aşırı Şii öğeler aracılığıyla Tanrısallık belirtilerini simgeleyen şeyin, Ali'nin *zuhuru* olduklarını söyleyeceklerdir. Fakat burada bir güneş kültünün (ya da göksel bir din de denebilir) tüm kalıntılarını önceden görmek gerekir : Ali, burada İslâmi bir parlaklık altında, bir güneş tanrısallığını ("*Kutsal gök*" inancını), eski Türklerin "*Gök tengri*" inancını temsil etmektedir. (10)

Bektaşî tarikatına adı verilen Bektaş Veli de "*Ali'nin sırrı*" olarak görünür. Avucunun içinde, yeşil rengin güzel bir tonu olan ve Ali'nin işareti sayılan "*yeşil ben*" vardır. Hatta Ali'nin alnını süsleyen bu işaret, parlayan bir yıldız gibi Hacı Bektaş

Veli'nin alnında da parlamaktadır. Bütün bu olaylar, Hacı Bektaş Veli "*Velayetname*"sinin en başında anlatılmaktadır. (11)

Anadolu'da halk dini, başlıca Bektaşilik ve Mehmet Fuat Köprülü'nün "*Köy Bektaşileri*" diye bahsettiği ve küçültücü anlamda "*Alevi*" diye çağrılanlar tarafından temsil edilmiştir. (12) Başka bir deyişle, Türk halk İslâmlığı, menkıbe gele-
neğinin Ahmed Yesevi'ye bağladığı Hacı Bektaş Veli'den sorulur.(13)

Tarihsel açıdan en önemli bilgi kaynağımız olan *Aşıkpaşazade Tarihi*'ne göre Hacı Bektaş Veli, Babalılar Ayaklanması'nın ortasına düşer ve Ayaklanma'nın önderlerinden biri olan Baba İlyas Horasani'nin çevresinde yer alır. (14) Bu olay, 14. yüzyılın ilk yarısında Aşıkpaşazade'nin dedesi, Baba İlyas'ın torunu Elvan Çelebi tarafından yazılmış en eski metin olan, manzum biçiminde yazılan "*Baba İlyas-i Horasani Menakıbnamesi*" adlı yapıtında yer almaktadır. (15) Bu metinde Hacı Bektaş, Baba İlyas'ın müridleri arasında anılmaktadır. Bektaşî tarikatına adını veren velinin, inançsal düşüncelerinin Babalılar'inkinden farklı olmayacağı konusunda bazı nedenlerimiz var.

Bununla birlikte, 1240 yılında Babalılar'ın Selçuklular tarafından kılıçtan geçirildiği dönemle 1449'da Şeyh Cüneyd'in dinsel-politik hareketini başlattığı dönem arasında iki yüz yıllık bir zaman vardır. Yabancı öğeler, bu halk dinine karışmıştır. Ne Babalılar zamanında, ne de bozgundan sonra, Suluca Karahüyük'e gelmiş bulunan Hacı Bektaş'ın, inzivaya çekilmiş bir derviş yaşamı sürdürdüğü zamandaki öğeler bulunmaktadır.

Bu öğeler arasında, Azerbaycan'da vaazlar veren Astara-

bad'lı Fazlullah'ın *hurufi* düşünceleri (16), İranlı kalenderlerin (17) kuşkusuz bir Türk biçimi olan *Abdalan-i Rum* (18) ve hatta Ahiler'in zenaat loncaları gibi heterodoks düşünce uygulamelerinin gelişmemiş Bektaşilik içinde eriyip kaynaşması vardır. Safavi propaganda döneminde, aşırı Şii düşünceler, halk Bektaşiliğini kendi cilâlarıyla kapatacaklardır. Daha önce Babalılar'da varolan, *insan suretinde Tanrı'nın zuhur etmesi ve tenasuh* (ruh göçü) inancına, Ali'nin tanrısallığı düşüncesi zorla gelip katılacaktır. Dede, artık az çok, İslâmi motiflerle donanmış eski *kam-ozan*'lar olan Baba İlyas ya da Baba İshak'ta olduğu gibi, sadece kutsal görev ve yetkilerle donatılmış olmayacak, aynı zamanda insan suretinde Tanrı'nın *tecellisi* olan Ali'nin bir *tenasuhu* olacaktır.

Selçuklu Anadolu'su, daha sonra Akkoyunlu İmparatorluğu'nda olduğu gibi resmi mezhepler olarak Sünni idi. Bu, Selçuklu yönetimi altındaki *medrese* eğitiminden dolayı biçimlenmiş ve Acem (İran) kültürü etkisinde kalmış kent merkezinde oturanlar içindi. Fakat bu durum, henüz bilgisiz kırsal kesim ve aşiret halkı için başkaydı.

İbn-i Batuta, 14. yüzyılda Alanya'ya geldiğinde, Rum bölgesi kadınlarının kapanmadıklarını not etmektedir. (19) "*Bu ülkenin insanların Sünni olduklarını, fakat buna karşın haşhaş (esrar) aldıklarını*" yazar. (20) Açıktır ki, temelde müslümanlığı ve Sünniliği kabul eden halkın tümü, geçmişte atalarının yaptıkları gibi dünyayı tüm doğallığıyla yaşamayı sürdürüyorlardı. Onlar, kadınlarının örtünmelerini ve Şaman törenleri sırasında kendinden geçmenin temel aracı olan haşhaşı kullanmayı doğal karşılıyorlardı.

Aşıkpaşazade, Hacı Bektaş'ı atası Baba İlyas'a bağlarken, İslâmlığın temel kurallarını harfiyen yerine getirmediğini bilmesine karşın, yine de onu yoldan sapmış biri olarak görmü-

yordu. O'nu Şeyh Cüneyd ve Haydar ile bağdaştırmaz. (21)

"Sultan Beyazıd Han döneminde, Erdebil sufileri Rum diyarına nasıl geldikleri ve sonrası" (22) başlıklı vakayinüvisi'nde Şeyh Cüneyd'den söz ederken, Sadrettin Konevi'ye, "Bu Şeyh Cüneyd'in muradı sofuluk değil, o Şeriat'tan uzaklaşmıştır" dedirtir. (23) Şeyh Cüneyd'e bağlı olanlar arasında Simavna Kadıoğlu diye anılan tarihçi, yani Şeyh Bedret-tin'in oğlu ve yandaşları bulunmaktadır. (24)

Sonuç olarak, Aşıkpaşazade Tarihi'nin yazıldığı dönemde, Anadolu halk İslâmlığı, başkaldıran Safavi şeyhlerinin propa-gandası sonucu kuşatılmış ve yayılmış aşırı Şii düşüncelerin henüz akınına uğramamıştı. Hacı Bektaş adı etrafında kristalleşen bu halk dini, gelecekteki Kızılbaşların çıkış yolu olan Babalılar'ın inançlarına kuşkusuz daha yakındı. Bu da, gelenek ve efsanenin, Hacı Bektaş'ın ve öğretisi hiç heterodoks özellik taşımayan Ahmet Yesevi'ye neden bağlanabileceğini açıklamaktadır. (25)

Moğol istilası, Orta-Asya üzerinde Harzem ve Maverâünnehir'deki kültür kentlerini yakıp yıkarak böylesi bir felaketi doğurduğu zaman, dervişler Rum Selçuklu sultanlarının yanına sığındılar. Göçedenlerin izledikleri yol, Azerbaycan ve Horasan'dan geçiyordu.

Horasan'dan gelen dervişlere *Horasan erenleri* deniliyordu. Hatta Hacı Bektaş da, Baba İlyas gibi *Horasani* olarak anılıyordu. Sonra bir gelenek haline gelen bu adlandırma, istila önünden kaçan yığınların izlediği yolu anımsattığı gibi, dervişleri zorlayan toplu göçü de anımsatmaktadır. (26) Bu dervişler, Küçük Asya ile Orta Asya arasında bir bağ oluşturan Ahmed Yesevi kültürünü birlikte getirdiler. (27) Bu bağ, 20. yüzyıl başlarında Türkistan'dan gelen ziyaretçiler (hacılar),

Anadolu'da Seyit Gazi Bektaş'ı dergahını ziyaret edene dek canlıydı. (28) Bektaşiler, gerçekte, Ahmed Yesevi'nin manevi kalıtları idiler. Bu arada, Fuat Köprülü'nün de, Hacı Bektaş'ı Anadolu'ya göç etmiş bir Yesevi dervişi olarak gördüğünü belirtelim. Ona göre, iki tarikat, *Nakşibendilik* ve *Bektaşilik*, Yesevilik'ten kaynaklanmış bulunmaktadır. (29)

Hacı Bektaş'ın ölüm tarihini tam olarak bilmiyoruz. İnanca göre, 1270-71'lerde ölmüştür. (30) Fakat biz, 1239-40'larda kardeşi Menteş ve kendisinin Baba İlyas-i Horasanî'nin müritleri olduklarını ve Menteş'in bu ayaklanma sırasında öldürüldüğünü biliyoruz. (31) Bunların, Baba İlyas'la birlikte Horasan'dan geldikleri ve Baba İlyas'ın da Yesevi tarikatına girmiş olabileceği düşünülebilir. Fakat bu, hiç bir şeyin bilgilerimizin bugünkü durumuna göre henüz kanıtlanmamış bir varsayım olduğunu değiştirmez.

Şimdi'de, *Velayetname*'de anlatılan söylencesel (menkıbevi) verilere bakalım : İnanca göre, Hacı Bektaş, Horasan'da Nişapur kentinde doğmuştur. 8. İmam Ali Er-Rıza soyundan gelmektedir ve soyu, sonuç olarak Hüseyin'den dolayı Ali'ye çıkmaktadır. Aynı biçimde Ahmed Yesevi de Muhammed el-Hanefî'den dolayı Ali'ye bağlanır.

Velayetname'ye göre o, Ahmed Yesevi'nin bir müridi olan Lokman Perende adında bir pir'e bağlıdır. (32) Abdülbaki Gölpınarlı, Lokman Perende adını taşıyan 3 kişiden söz eder: Birincisi *Şeyh Lokman-i Serasi*'dir ve 1048'de ölmüştür. İkincisi, Hüseyin Baykara zamanında Herat'ta yaşamış bir şeyhtir, 1492-93'de ölmüş ve buraya gömülmüştür. İki arasında 14. yüzyılda Erdebil'de yaşamış olan ve Safaviler'in anıtkabri sayılan *türbe*'ye gömülmüş olan bir başka Lokman Perende bulunmaktadır. Gömütü, Şeyh Safiuddin İshak'ın (Ölümü: 1334) oğlu Şeyh Sadreddin Musa (1334-1392) tarafından

yaptırılmıştır. (33) Eğer üçünden birini seçmek gerekseydi, Bektaşileri Kızılbaşlara bağlayan bağ nedeniyle daha çok sonuncusuna eğilim duyardım. Fakat *Perende* (Uçan) sözcüğü üzerinde de durmak gerek. Bu isim gezginci dervişler olan Kalenderi tarikatına bağlı başka bir sufi ulu kişiye de verilmiştir ki, bu da ünlü *Şems-i Tebrizi*'dir.

Eflaki, bize, onun değişik mekanlarda *bi ser ü pa* (başsız ayaksız) olma gücüne sahip olduğunu, bu nedenle kendisine *Şems-i Perende* (Uçan Şems) denildiğini anlatır. (34) Burdan da, Şems'in *hazır ve nazır*, yani aynı anda ayrı mekanlarda bulunabilen, ermiş ve ulu kişilere özgü olan güce sahip birisi olduğu sonucu çıkmaktadır. Hacı Bektaş da aynı güce sahip olacak ve bu görünüm (*don*), diğer birçok Bektaşî ulularına, özellikle ölümünden sonra aynı anda birçok yerlerde görülmüş olan ünlü Pir Sultan Abdal'a da mal edilecektir. Buna benzer bir başka görünüm, Baba İshak diye de bilinen Baba Resul için de sözkonusudur ve bu nedenle, yandaşları (müritleri) öldüğüne inanmamışlardır. (35)

Bütün bunlar bizi, Şaman Türklerin bilinen bir gücünden, kuş donuna giren ve uçan kişiden söz etmeye götürmektedir. Ahmed Yesevi, turna kuşu donuna girebiliyordu. (36) Turna kuşu (allı turna), Alevi-Bektaşî folklorunda çok büyük bir rol oynar ve Ali'nin simgesidir. Pir Sultan Abdal, bunu en güzel biçimde dizelerinde şöyle ölümsüzleştirmiştir.

*Hazreti Şah'ın avazı,
Turna derler bir kuştadır (37)*

Velayetname'de Horasan dervişlerinin (*Horasan erenleri*), meclislerine Ahmet Yesevi'yi davet etmek için turna donunda 7 derviş gönderdikleri ve bunların Türkistan'a doğru uçtukları anlatılır. Haberi alan Ahmet Yesevi ve *Halifeleri* de turna do-

nuna girerler ve onlara doğru uçarlar. (38) Hacı Bektaş'ın kendisine gelince, o da Rum ülkesine ulaşmak için güvercin donuna girecektir. (39)

Kuşlarla ilgili motif, Şamanlıkta çok yaygındır. (40)

Şaman olmadan önce, Şaman ya da *kam-ozan*, kuş görünümünü olabildiğince taklit eden tüylerden bir giysi giyer ve bu kılığa bürününce kendisini bir kuş olarak görür. O, artık başka dünyaya doğru uçabilecektir. (41)

Bu gelenek, Şaman türü bir inancı uygulayan tüm topluluklarda büyücü ve hekim - adamlara özgü olabilecek büyüsel bir uçmayla ilişkilidir. Mircea Eliade, *"uçma yetisi, mitik dünyanın parçası olan herkesi kaplar.*

Bu, ruhun kuş biçimindeki mistik algılanmasından ve ruh taşıma gibi özellikten dolayı kuşların kavrama gücünden kaynaklanmaktadır" der. (42)

Kuş-ruh düşüncesi, İslâm öncesi Türklerce çok iyi bilinmekteydi. Bu düşünce, İslâmlığı kabul edişlerinden sonra bir anda yok olup bitmemiş, fakat halk inancında yaşamasını sürdürmüştür. Büyüsel uçuş, Şamanın, *kam-ozan*'ın, sonra halkın dinsel lideri Dede'nin saygınlığı açısından önemli öğeler olan kendinden geçiş (trans hali) ve esrimenin ifadesi olur. Esrik dans (ritüel), daha önce örnek alınmış davranışların (eylemler) bir bölümünü yerine getirir. Alevi-Bektaşilerin ayinsel (ritüel) dansları kuşlara özgün bir karakter gösterir. Öyleki, turna kuşunun (*Allı Turna*'nın) uçuşunu andırırlar. (43)

Bir aydınlığın (parıltının) boşluğunda uçsuz bucaksız uzaklıkları aşmak ve bulutlar içinde yükselmek, istediği an bir gö-

r n p bir yok olma yetisi, Hintli azizlerin de özelliğidir. (44)

 u halde, bu *perende* sözcüğünün, Hacı Bektaş'ın m r şidi (inani a göre) Lokman'dan dolayı uçma gücüne karşılık olduğu gerektiğini düşünüyorum. *Velayetname*'de belirtildiği gibi, Lokman Perende, *perendelik* (uçma yeteneği) yeteneğini Türkistan'ın Pir'i, m r şidi Ahmed Yesevi'den almıştır. Abdülbaki Gölpınarlı, Bekta i ayininde, Ayin-i Cem töreni sırasında yapılan *12 Hizmet*'ten birinin bu adı ta ımasından dolayı (45), kandilin ( erağ) yöresinde u u an *Pervane*'nin (gece kelebeği) bir deği kesini (varyantını) *perende* sözcüğünde görmek gerektiğini öne sürer. Fakat daha belirgin bir anlamı olan ve Eflaki tarafından  ems-i Tebrizi'ye de verilmiş bulunan *perende* adını  ne çıkarmak, bana daha mantıklı görünüyor. Bunlar, Ahmet Yesevi'nin, Hacı Bektaş'ın ve diğer Türk evliyalarının ku lara özgü yetenekleriyle ilişkili görünmektedir.

Şimdi, benim için önemli olan başka bir konuyu irdelemek istiyorum: Bu da, *Türkistan Erenleri*, *Horasan Erenleri* ve *Rum Erenleri* sözcüklerinin kullanılmasıdır. *Velayetname*'de bu üçünün adı da geçer. Bunları irdeleyelim : Ahmed Yesevi, "*Türkistan'ın doksandokuzbin pirinin piri*" diye anılmaktadır. (46) Hacı Bektaş'a da, Horasan Erenlerinin Piri denilmektedir. Sayıları *yetmi yedibin kadar olan bu erenler*, *Türkistan Piri*'ne bağlı görünmektedir. Öyleki Horasan Erenleri bir toplantı yapmak isterler. Toplantıya *Türkistan Piri*'ni ve Halifelerini davet ederler. Bunlar, turna donuna girerek Türkistan'dan ayrılırlar ve "*Semer kand sınırında Am -Derya denen taşkın akan suyuru üstüne*" konarlar. Burası, Ahmed Yesevi'nin, ayaklarına niyaz eden Horasan Erenleri'ni karşıladığı yerdir. (47) Toplantıdan sonra, Ahmed Yesevi ve Halifeleri Türkistan'a, Horasan erenleri de ırmağı geçerek Horasan'a geri dönerler.

Ahmed Yesevi kutsal özel emanetlerini *tekkesinde* saklıyordu: Bu emanetler *taç, hırka, çerağ (kandil), sofra, âlem (sancak) ve seccade idi*. Tanrı tarafından Peygamber'e, ondan da Ali Murtaza'ya ve Ali'den sonra da bunları Ahmed Yesevi'ye vasiyet üzerine bırakan 8. İmam Ali Er-Rıza'ya kadar tüm İmam'lara devredilmişti. Ahmed Yesevi de bunları Horasanlı Hacı Bektaş'a devredecektir. Hacı Bektaş, göz açıp kapayıncaya kadar, mürşidinin çağrısı üzerine Horasan'dan Türkistan'a, Ahmed Yesevi tekkesine ulaşır. Hacı Bektaş Veli, bundan böyle gücünün simgesi olacak bu emanetleri devraldığında Ahmed Yesevi kendisine şöyle der: "*Var, seni Rum'a saldık. Suluca Karahüyük'ü sana yurt verdik. Rum Abdallarına seni baş yaptık. Rum'da gerçekler, budalalar, sarhoşlar çoktur. Artık hiçbir yerde eğlenme, hemen yürü*". (48) Hacı Bektaş, hemen Ahmed Yesevi'den destur alır, bir güvercin donuna girer ve Türkistan *pirlerinden* biri (Lokman Perende-Çev. notu) tarafından havaya fırlatılmış, ucu yanık odun parçasının düştüğü yer olan Rum ülkesine varır. (49)

Oysa, Rum ülkesinde 57 bin *Rum erenleri* vardı. Rum dervişlerinin gözcüsü (Rum gözcüsü) Karaca Ahmed idi. (50) Demekki, Rum dervişlerinin sayısı, Türkistan-Horasan-Rum ülkesi biçiminde bir hiyerarşik düzene göre elli yedi bine inmiştir.

Rum erenleri, Horasan'dan gelen elçinin yolunu kesmek isterler. Onlar *halifelerinden* birini, Irak'tan gelip Rum ülkesine yerleşmiş olan Hacı Doğrul'u karşı gönderirler. Bu ayrıntı, bu dervişler için, farklı bir kökeni içeriyor görünmektedir ve bu, yeni gelene karşı gösterecekleri tepkiyi açıklamaktadır. Hacı Doğrul, şahin kılığına girer (51) ve güvercini yakalamak üzere uçar. Ama, Suluca Karahüyük'te bir kayanın üzerine konmuş güvercin, yeniden insan suretini alır, şahini yakalar ve boğazını sıkarak. Hacı Doğrul pes ederek, Hacı Bek-

taş'ın önünde diz çöker. Hacı Bektaş, ona şöyle der: "*Ben bir güvercin donunda size geldim. Eğer daha masum bir hayvan bilseydim, o dona girerdim. Ama siz beni zalim bir şekilde karşıladınız*". (52)

Hacı Bektaş, Hacı Doğrul'u, kendisi önünde sırayla elpençe divan duracak olan Rum erenlerine geri gönderir. Rum erenlerine şöyle der : "*Ben Horasan erenlerindim. Türkistan'dan geliyorum. Mürşidim Türkistan piri, 90 bin erenlerinin başı Ahmet Yesevi'dir. Meşrebim Muhammed Ali'dendir, nasi-bim Tanrı'dan*". Karaca Ahmet, kendisine doğru gelen Rum erenlerine dönerek, "*Sultan Hacı Ahmed Yesevi, bize bir deha gönderdi*" der. (53)

Velayetname'de sözü edilen dervişler 3 grupta toplanır:
-*Türkistan erenleri,*
-*Horasan erenleri,*
-*Rum erenleri.*

Bu, Türkistan Piri'nin en üstte bulunduğu manevi yerleşik bir hiyerarşiyi göstermektedir. Türkistan ve Rum erenleri arasında bir bağ oluşturan *Horasan erenleri*, Ahmed Yesevi'nin öğretilerini ve kültürünü Anadolu'ya taşımış ve farklı bir soydan gelmiş olan *Rum erenlerinden* bazılarının birkaç düşmanlıklarıyla karşılaşmışa benziyorlar.

Aşıkpaşazade, Rum ülkesinin sosyo-kültürel yaşamına yön veren zümreden de söz eder:

-*Gaziyan-i Rum*
-*Abdalan-i Rum,*
-*Ahiyan-i Rum ve kadınlardan oluşan Baciyan-i Rum.* (54)

Velayetname'ye göre Hacı Bektaş, Rum Abdallarının başıydı. (55) Daha sonra, Abdallar ve Ahiler bütünleşmek ve Bektaşilik içinde belirginleşmek zorunda kaldılar. Fakat Bek-

taşılık, diğerk unsurları ve özellikle Safavi yanlısı göçer zümrelerden oluşan Kızılbaşları da içine alacaktır. (56)

Timurlenk Anadolu Seferi'nden dönüşünde Erdebil'e geçer. Sultan Ali (1392-1427) ya da Şeyh Hacı Ali'nin isteğı üzerine, Küçük Asya'da esir aldığı mahkumları serbest bırakır. Şeyhin, *Anadolulu müritlerine* artık zulüm etmemelerini ve aynı zamanda Erdebil'i ziyaret edecek olan Şeyh'in engellenmemesi için Rum ülkesinin yöneticilerine emirler verir. (57)

Şeyh, Anadolu aşiretlerine daha yakın özel *halife* ve *Pir*'lerini gönderir. Şeyhin isteğı üzerine serbest bırakılan mahkumların soyundan gelenler, *Sofıyan-i Rum* adını alırlar. Bunlar 15. yüzyıl sonlarında Erdebil'in *Mahalle-i Rumiyan* adıyla anılan bir mahallesinde oturuyorlardı. (58) Kuşkusuz Timurlenk, Erdebil şeyhinin müridlerini bağışladığında beriki heterodoks değildi. Üstelik, Türkiye Sultanının, O'na hediyeler göndermesi gelenektendi. Şiilik, sadece Cüneyd ve soyundan gelenlerle Safaviler'in arasına sızacaktır. 1449'da Erdebil'den kovulan Cüneyd, Anadolu Türk aşiretleri arasında etkin bir propagandaya girişir ve öyleki aşırı Şii düşünceler, halk dindarlığının İslâm öncesi kalıntısıyla karışacaktır. Özellikle zemin buna uygundu.

15. ve 16. yüzyıllarda Venedikli gezgincilere göre, Küçük Asya (Anadolu) halkının büyük bir kısmı, o sırada Şii idi. (59) Bununla birlikte, bu gezgincilerin verdikleri rakamlar abartılmış gibi gözükse bile Küçük Asya'nın beşte dördünden sözetmektedirler bu aşiretlerin, Safaviler'i zafere ulaştırmaya ve iktidar olmaya götürecek kadar yeterli güce sahip oldukları kesindir.

Sayıları, her an bunları (Aleviler'i) yoketme savaşına giren Yavuz Sultan Selim'de bile korku yaratmak için yeterli ol-

muştur. Kurban verdikleri savaşların anısı, Alevi-Bektaşilerin belleğinde her zaman var olacaktır. (60)

Safavi devletinin kuruluşunda Türk aşiretlerinin rolü kendisidir. Faruk Sümer ve Oktay Efendiev'in belirttikleri gibi, eğer Safavi hareketinin başı İran'da ise, gövdesi de Anadolu ve Azerbaycan'da idi. (61)

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

DİPNOTLAR :

- 1- Taslak niteliğindeki çalışmamıza bakınız: "*Ahmet Yesevi ve Türk İslâmlığı*", Utrecht Papers on Central Asia, Utrecht Turkological Series, No: 2, Utrecht, 1987, sf: 83-94
- 2- *Müslüman Mistik Dervişlerinde Türk-Moğol Şamanlığının Etkileri*, İ.Ü. Türkoloji Enstitüsü Yıllığı, yeni seri-I, İstanbul, 1929
-Fuat KÖPRÜLÜ, "*Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*", Ankara 1966, (2. baskı)
- 3- I. MELIKOFF, "*Alevi Bektaşi Bağdaştırmacılığını Oluşturan Öge-ler Üzerine Araştırmalar*", *Studie Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Instituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, küçük dizi:19, Naples, 1982, sf: 388
- 4- Agy, sf: 387-388
- 5- Agy, sf: 388, I. MELIKOFF, "*Alevi Gelenekleri Üzerine Notlar: Orta Anadolu'da Bazı Törenler Hakkında*", Kalbur Saman İçinde.., P.N. BORATAV'ın Anısına, Paris, 1978, sf: 275-276.
- 6- I. MELIKOFF, "*Alevi-Bektaşi Bağdaştırmacılığını...*" sf : 385-386
-Agy, "*Kızılbaş Sorunu*", TÜRÇİCA, cilt: 6, sf: 62, 1975, No: 4

(Bu makalenin çevirisi tarafımdan yapıldı **Alevilik İçin Ne Dediler** adlı kitapta yayınlandı. Bkz, ANT Yayınları, İstanbul, 1991)

- 7- Kaşgarlı MAHMUD, buna benzer bir geleneği yapıtında açıklar. Divan-i Lügat-it Türk, (yayınlayan: Besim Atalay), III, sf: 71, *biste* (erkek kardeş, birader) başlığı altında bu konuyu, bir toplantıda "*Alevi-Bektaşî Sorunu: Musahiplik Geleneği*" adlı bildirimizde açıkladık. 2. Uluslararası Türk Araştırmaları Konferansı, Indiana Üniversitesi, 14-26 Mayıs 1987. Bu bildiri TURCICA'da yayınlandı.
- 8- AŞIKPAŞAZADE, *Tevarih-i Al-i Osman*, yayınlayan : Ali, İstanbul 1332, sf: 199-205, Agy, yayınlayan: Nihal Atsız ÇİFTÇİ-OĞLU, *Osmanlı Tarihleri-I*, İstanbul, 1949, sf: 234-239. *Babalılar Ayaklanması* hakkında, bkz: Elvan Çelebi, *Menakıb'al Kudsiye fi menasib'l Unsiye Baba İlyas-i Horasani ve Süalesinin Menkaba-vi Tarihi*, yayınlayan: İsmail E. Erünsal ve Ahmet Yaşar OCAK, İstanbul 1984, sf: XLVII-LIV. Bu iki Baba ve ayaklanmadaki ayrı ayrı rolleri hakkında, bkz: Claude CAHEN, *Türkiye İlk Osmanlıları*, Londra, 1988, sf: 136-137
- 9- Kızılbaş inançlarına çeşitli makalelerde değindik. Bkz: "*Kızılbaş Sorunu*" ve "*Alevi-Bektaşî Bağdaştırmacılığını..*" adlı inceleme yazılarımız.
- 10- Bkz: "*Alevi-Bektaşî Bağdaştırmacılığını....*"
- 11- Abdülbaki GÖLPINARLI, *Menakıb-i Bektaş-i Veli: Velayet Name*, İstanbul, 1958, sf: 7.
- 12- Bu terminolojiyi (terimleri) *Kızılbaş Sorunu* adlı makalemizde açıkladık. Ayrıca bakınız: F. KÖPRÜLÜ, "*Müslüman Mistik Derişlerinde Türk-Moğol Şamanlığının Etkileri*" adlı inceleme yazısı.
- 13- *Velayet-Name*, Sf: 9-10
-F. KÖPRÜLÜ, *İlk Mutasavvıflar*, sf: 92 ve devamı.
- 14- Bkz: Dipnot 8.
- 15- 733/1332-33'de kopyası bulunan bu şiirin tek elyazması, Mevlâna Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. İsmail E. ERÜNSAL ve A. Yaşar OCAK tarafından yayınlandı. Bkz: Dipnot 8'deki açıklamalar.
- 16- John Kingsley BIRGE, *Bektaşî Tarikatı*, Londra ve Harlford,

1937, sf: 58-62 ve 148-158;

-Abdülbaki GÖLPINARLI, *Hurufilik Metinleri Kataloğu*, Ankara, 1973. sf: 27-28. Fazullah ve Nesimi'yi de içine alan yeni veriler, Azerbaycanlı bilginler tarafından ortaya çıkarılmıştır.

-Bkz: Z. Kuli-zade, *Xurufism i ego predstaviteli Azerbajdzane*, Bak, 1970, İmadeddin Nesimi, *Magaleler Mecmuası*, Bak, 1973.

17- John K. BİRGE, agy, sf: 32, No: 2

-V.A. GORDLEVSKİJ, *"Gosudarstvo Seldzukidov Maloj Azii"*, İzbrannye Socinenija, I, Moskova 1960, sf: 205-207

18- F. KÖPRÜLÜ, *"Abdal"* maddesi, Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi, cilt: I, İstanbul, 1935, sf: 23-56.

19- İbn-i BATTA, *Gezi Notları-II*, eviri: C. Defremery ve B.R. Sanguinettin, Paris, 1982, sf: 136-137

20- Agy, sf: 137

21- *Aşıkpaşazade*, ALI yayını, agy, sf:204-205, ve ayrıca N. Atsız İFTİOğLU'nun yayınladığı agy, sf: 237-238

22- *Aşıkpaşazade*, ALI yayını, sf: 264-266; İFTİOğLU yayını, sf: 249-251.

23- *Aşıkpaşazade*, ALI yayını, sf: 265-266; İFTİOğLU yayını, sf: 250.

24- *Aşıkpaşazade*, ALI yayını, sf: 266; İFTİOğLU yayını, sf: 250

25- Bkz: *"Ahmet Yesevi ve Türk Halk İslâmlığı"* adlı yazımız.

26- V.A. GORDLEVSKİJ, a.g. yazı, sf: 204.

27- Agy, sf: 204-205; *"Ahmed Yesevi ve Türk Halk İslâmlığı"* adlı yazımız

28- Th. MENZEL, *Seyit Gazi Bektaşı Tekkesi*, Berlin, 1925, sf: 93

29- F. KÖPRÜLÜ, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvuflar*, ag. yazı, sf: 39-44 ve 93-96.

30- GÖLPINARLI, *Velayetname*, ag.yazı, sf: XXV;

-John K. BİRGE, *The Bektashi Order, (Beştaşı Tarikatı)* ag. yazı, sf: 40-51.

31 - *Aşıkpaşazade*, ALI yayını, sf: 204-205; agy, İFTİOğLU yayını, sf: 237-238.

32- A. GÖLPINARLI, *Velayetname*, ag. yazı, sf: 5-7.

- 33- A. GÖLPINARLI, *Velayetname*, ag, yazı: sf: 40-42.
- 34- Şems el-bin Ahmet el -EFLAKİ, *Menakib al-Arifin (Ariflerin Menkıbeleri)*, I, yayınlayan:Tahsin Yazıcı, Ankara, 1959, sf: 85, satır: 6-8.
-*Les Saints des Derviches Tourneurs*, çeviri: Clement Huart, I (*İslami Gelenekler-5*), Paris, 1978, sf: 69.
- 35- Claude CAHEN, "*Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş Veli ve Diğerleri*", TÜRCİCA, I, 1969. sf:53-64 Bu makalede, başlıca bilgi kaynakları olarak İbn-i Bibi, Sibt b. al Djazi ve Simon de Saint-Quentin'e başvurulmasını salık veririm.
- 36- Örneğin *Pir Sultan Abdal, Hayatı ve Şiirleri*, derleyen: S.Y, İstanbul, 1972, sf: 25
Turna kuşu, Alevi-Bektaşî nefeslerinde sık sık geçer. Bu, Ali'nin sembollerinden biridir. Ali'nin sembolü olarak *turna* adını anan Pir Sultan Abdal'ın diğer ünlü nefesleri arasında şunu örnek olarak gösterebiliriz:
*Yemen ellerinden beri gelirken,
Turnalar Ali'mi görmediniz mi?*
Cahit ÖZTELLİ, *Pir Sultan Abdal*, İstanbul, 1971, sf: 95
*Seversen Ali'yi Şah'ı İmam'ı
Ötme turnam ötme gönül şen değil.*
Pir Sultan Abdal, Hayatı, Sanatı ve Eserleri, yayınlayan: A. Gölpinarlı, İstanbul 1953, sf:118 ve diğerleri.
- 38- Bkz: dipnot 8.
- 39- *Velayetname*, ag, yazı, sf: 18-19.
- 40- Mircea ELİADE, *Şamanizm ve Esrimenin Eski Teknikleri*, Paris, 1968 (2. baskı) sf: 136-137.
- 41- Bkz: sf: 350-352 ve 358-359; Jean BİES, "*Şamanizm ve Edebiyatı*", ag, yazı, sf:255-260.
- 42- Mircea ELİADE, *agy*, sf: 372-375
- 43- Bkz: dipnot. 37.
- 44- Mircea ELİADE, *Şamanizm ve Esrimenin*, ag, yazı, sf: 350 ve devamı; hatta, *Le Yoga*, sf: 274-275.
- 45- John K. BİRGE, *The Bektashi Order*, ag, yazı, sf: 178-180.

- 46- *Velayetname*, ag. yazı, sf: 5, 14, ve 19.
- 47- *Agy*, sf: 14-15.
- 48- *Agy*, sf: 16.
- 49- *Agy*, sf: 18-19.
- 50- *Agy*, sf: 18.
- 51- *Agy*, sf: 18-19.
- 52- *Agy*, sf: 19.
- 53- *Agy*, sf: 19-20.
- 54- *Aşıkpaşazade*, ALI yayını sf: 204-205; ÇİFTÇİOĞLU yayını, sf: 237.
- 55- *Velayetname*, sf: 16.
- 56- V.A, GORDLEVSKİJ, *Gosudarstvo Seldzukidov Maloj Azii*, sf:203 ve devamı.
- Faruk SÜMER, *Safavi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara, 1976, sf: 8-9.
- 57- Oktay EFENDİEV, *Azerbajdzanskoe Gosudarstvo Sefevidov*, Bakü, 1981, sf: 42.
- 58- O. EFENDİEV, *agy*, sf: 44.
- 59- F. BABİNGER, *Marino Sanudo Tagebücher als Quelle zo Geschichte der Safawiyya*, Cambridge 1922, sf: 34-35.
- 60- Selahattin TANSEL, *Yavuz Sultan Selim*, Ankara 1969, sf: 34. ve devamı. Ayrıca kitabın sonundaki Şeyhülislâm Hamza'nın Kızılbaşlar aleyhine verdiği fetva'sının tıpkı basımına (belge:14) bakınız.
- 61- F. SÜMER, *Safavi Devletinin Kuruluşu...*, sf: 2-14, özellikle sf: 12.
- Oktay EFENDİEV, *agy*, sf: 57-58, ayrıca "*Safavi Devletinin Kuruluşunda Türk Aşiretlerinin Rolü*" adlı yazısı, TURCICA, cilt: VI, 1975, sf: 24-33.

SAFAVİ DEVLETİ'NİN KURULUŞUNDA TÜRK AŞİRETLERİNİN ROLÜ

Oktay EFENDİYEV

16. yüzyılın başlarında ortaya çıkan Safavi ya da Kızılbaş devleti, Ortaçağ sonu Asya kökenli güçlerinden biri olmuştur. Ön Kafkasya (Trans-Kafkas), İran ve diğer bölge halklarının tarihsel yazgısına açık bir biçimde damgasını vurmuştur. Sonunda kültürleri, dinleri, dilleri nedeniyle farklılık gösteren, o zamana dek değişik toplumsal gelişme eğilimlerinde bulunan ilkel kabileler ve çeşitli halktan oluşmuş tek bir Devlet altında toplanmıştır.

Son dönemlere dek, Safavi Devleti'nin oluşumunda Türkçe konuşan etnik unsurların yeri ve rolü tam olarak aydınlatılmamıştır. Birçok tarihçi ve doğubulimci, kuruluşundan itibaren Safavi Devleti içinde, Osmanlı Türkiye'sinde (Osmanlı döneminde), Türk akıncılarına karşı İranlılar'ın mücadelesini destekleyen bir İran Ulusal Devleti'ni görüyorlardı. Yaygın olmasına karşın bu bakış açısı, Türkçe konuşan aşiretlerin kendi oluşumu içinde oynayacağı rolü tümüyle bilmez ya da bunu en aza indirger. Bu düşünce yanlışlığı, Rus ve Sovyet bilginlerinin çoğunluğu için bir dizi süreli çalışmaların tümünden dolayı ortaya çıkmıştır. Örneğin V. Bartold ve A. Krimskiy, Türkçe konuşan aşiretler içinde yer alan unsurların ve Safavi hanedanlığının ilk görünümünün altını çizmişlerdir. (1) I. Petrusovski (2), birinci elden tarihsel kaynaklar üzerine yapılan temel araştırmalarında, Safavi Devleti tarihinde Türkçe konuşan Azerbaycan kolunun oynadığı baskın ve yönetici rolünü de ortaya koymuştur.

V. Minorsky, bu aşiretleri "Türkmen" diye adlandırır ve Safaviler'i, Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmen hanedanlarının doğrudan mirasçıları olarak düşünür. *"İran'da (Acem), Türkmen egemenliğinin 3. cü aşamasını Safavi Devletinde"* görür. (3)

İran özellikli ulusal bir Devlet'teki Safavileştirme asimi-

lasyonunun bugün tümüyle terkedildiğini düşünebiliriz. Bunlar, İran yanlısı Fransız Jean Aubin'in Şah İsmail'e adanmış olduğu bir yapıtında açıkça görülür. 16. yüzyılın başında İran'da "*ulusal bir devlet*"ın kurulmasında Safavi hareketini birleştiren geleneksel düşünce, hiç de itibar görmemiştir. (4)

Bilindiği gibi Safavi gücünün biçimlenmesi, Erdebil'deki Safavi tekkesinin çalışmasına bağlanmıştır. Sufilik konusunda uzman olan Fransız araştırmacı Louis Massignon, bu tekkenin, Zöhreverdi dervişler örgütünün bir Azerbaycan kolu olduğunu ileri sürer. (5)

Tarikat, hanedanlığa adını veren ve bu soyun ilk kurucusu Şeyh Safiyyeddin'in (Safi ad-Din) mçirasçılarını baş üstünde tutmuştur. 15. yüzyılın ortasına dek tarikatın etkinliği, dinsel ve barışçıl bir karaktere sahipti. Fakat Şeyh Cüneyd (1447-1460) döneminde tarikat, Ortaçağ'ın batılı askeri şövalyeler örgütü görüntüsünü verir ve askeri savaşlardan dolayı İran ve Azerbaycan'da gücünü kurmaya çalışan politik amaçlarını belli etmeye başlar. Tarikat şeyhleri, bununla birlikte bir Devlet yaratmayı ve düşmanları yenilgiye uğratmayı yalnız kendi güçleriyle başaramazlar. Bunların, sonunda Orta Asya'dan Kuzey Suriye'ye, Azerbaycan'a ve Ermenistan'a uzanan geniş alan üzerinde yaşayan Oğuz kökenli Türk aşiretlerinde bulacakları istemlerini egemenliği altına almış güçlü bir ordu gerekiyordu.

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

İlk başlarda Osmanlı Devleti, Batı İç Anadolu'da ve Balkanlar'da fetih hareketlerine girişmişti. Bu, yalnızca 14. yüz-

yılın sonunda olur ki, Anadolu beyliklerini (bağımsız prenslikler) birbirlerine katmaya başlar. Fakat, 1402'de Timur'un I. Bayezid'e karşı kazandığı zafer, diğer sonuçlara göre, bu sonuncuların canlandırması olur ve Osmanlı İmparatorluğu, yarım yüzyıl sonra İstanbul'un (Konstantinopol) fethinden sonra, sadece doğuya doğru genişleme gösterebilir. II. Mehmet (Fatih Sultan Mehmet), Devletin doğu sınırını, sözünü ettiğimiz Türk aşiretlerinin yaygın olduğu topraklara kadar genişletir. Kökenleri Türkmen ya da Türkomen (türkmenleşmiş) diye adlandırılan aşiretler, bu saldırıya karşı koymak ve bağımsızlıklarını korumak için politik ve askeri konfederasyon içinde bir araya gelirler. (6)

Karakoyunlu, sonra Akkoyunlu Devleti, 15. yüzyılda bu tip bir devlet birliğini oluşturur. Azerbaycan'la merkezi yönetim için geniş toprakları egemenlikleri altına almaya girişirler. Buna karşın, bu Türk aşiretlerinin bir bölümü, diğer aşiretlerin soyluları tarafından uzaklaştırıldığı ve bir engel karşısında bulunduğundan dolayı bitirdiği Akkoyunlu Devleti'nin yönetici çevrelerine girememişti. Sovyet araştırmacı N. Mikluho-Makaj, bu konuda şunları yazar: *"Daha sonra Kızılbaş adını alacak olan bu aşiretler, 15. yüzyılda art arda Azerbaycan ve İran'ın büyük bir kısmını yöneten Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerini ortaya çıkaran Azerbaycan halklarıyla soy ve dil yönünden akraba idiler."*(7)

Akkoyunlu Devletinde kendi ayrıcalıklarının ve güçleri nin yitmesi ile Osmanlı fetih tehlikesi arasında 15. yüzyılın ikinci yarısında ele geçirilen bu aşiretler, bu iki devletin birbirlerine düşman olmalarına yol açacaklardır. Bu durum karşısında, Akkoyunlu ve Osmanlı Devleti'nin Sünni resmi ideolojiye yönelmesine karşın, bu aşiretlerin yakınındaki Erdebil'den yönetilen Şii propagandası, uygun bir ortam buluyordu. Mürid'leri gibi düşünen Erdebil şeyhlerinin dervişleri, sufileri ve kızılbaş

aşiretleri, politik ve askeri yönetimdekilere göre manevi plan çerçevesinde bu sonunculara bağıydılar. Bunlar, Safaviler'in demir mızrağı feodal milislerden oluşan aşiretlerdir ve yeni Devlet sayesinde kurulmuş olabilirler.

Eğer Şah İsmail'in ilk topluluklarını oluşturan yerliler hakkında, İran kaynaklarındaki zengin bilgiler iyi incelenirse, eldeki verilerin bölük pörçük ve yetersiz olduğu görülür. Bu eldeki veriler, ilk olarak, 16. yüzyıldan daha önce kızılbaş aşiretleriyle Safaviler arasında varolan bağları araştıran V.Minorsky tarafından bir araya getirilmiştir. Anadolu'yla ilişkiler, 13 yüzyılın sonunda ve 14. yüzyılda kurulmuştur. *Ta'rih-i Amini*'den haberi olan yazar, "*Rum büyüklerinin, Şeyh Safiyyeddin'i onurlandırdıklarını*" yazar. (9) Şeyh Hacı Ali (ya da Sultan Ali) hakkında ayrıntılı bilgilere sahibiz. En bilinen söylence, Timur'un savaş dönüşü Erdebil üzerinden Küçük Asya'ya (İç Anadolu) geçişiyle ilgilidir. Şeyhin isteği üzerine Anadolu'daki tutsakları özgür bırakır ve onları hizmette kullanılması için Erdebil yakınlarına yerleştirir. Dahası Timur, Anadolu'lu müridlere baskı uygulanmaması ve Erdebil'deki mürşitlerini rahatlıkla ziyaret etmelerinin engellenmemesi yönünde Rum yöneticilerine buyruk çıkarır. Şeyh, Anadolu'daki tüm aşiretlerin yanına özel temsilcilerini (halife ve pir) gönderir. Bunlar, "*Rum sufileri* (Sufiyan-ı Rum)" adıyla anılacak olan bu tutsakların torunlarıdır. 15. yüzyılın sonunda, Erdebil'de bir "*Rum mahallesi*" (mahalle-i Rumiyan) bulunuyordu. (10)

Safaviler'in Anadolu ve Kuzey Suriye'deki aşiretlerle olan ilişkileri, 15. yüzyılın ikinci yarısında Şeyh Cüneyd ve Haydar'ın yönetiminde iyice pekişir. 1449'da Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah tarafından Erdebil'den kovulan Cüneyd, kurtuluşu önce Anadolu'da Karaman'a iltica etmekte bulur. Öte yandan, Varsak Türk aşireti yakınında Kilikya'da aktif bir propa-

gandaya girişir. Karaman'ı terketmeye zorlanan Şeyh, Suriye'nin kuzeyine, Mısır Memluk Sultanlığı yönetiminde olan Kilis, Maraş, Antep bölgelerine geçer. Aynı propagandanın yürütüldüğü bu bölgede, Türk Dulkadir (Zülkadir) aşireti de oturuyordu. 1456'dan 1459'a dek Cüneyd, az tanınan Diyarbakır Derebeyi'nin yanında yaşar. Düşmanı Cihan Şah'a karşı kendisinden destek isteyen Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan, bunun için kızkardeşi Alemşah Hatun'u kendisiyle evlendirir. Fazlullah'ın belirttiği gibi bu evlilik, Anadolu ve Suriye'nin en uzak bölgelerinde büyük bir yankı uyandıracak ve *"daha önceki Şeyhlerin"* halifeleri, Cüneyd'i ziyaret etmeye gideceklerdir. (11)

Şeyh Haydar (1460-1488), Rum, Taliş ve Karacadağlılar'ın ilk yandaşları arasında yer alır. 1488 ilkbaharında, Dağıstan'a son gelişi sırasında Samlu aşireti üyeleri, kendi topluluklarında ayrıca onun adından söz ederler. (12) Bu kampanya süresince, Rum kökenli sufiler, görülmedik bir yiğitlik ve gözüpeklik gösterirler.

Baysungur'a karşı Akkoyunlu hükümdarı Rüstem'in toprağına geçecek olan Haydar'ın büyük oğlu Şeyh Sultan Ali'nin arkadaşları arasında Türk aşiret beyleri de bulunuyordu. Bunlar, Kacar aşiretinden Kapari Bey, Samlu aşiretinden Hüseyin Bey ve Karamanlı aşiretinden Rüstem Bey'dir. (13) Son ikisi sağ kanatta komutanlık yapmışlardır.

Ölmeden önce, 1494'de ansızın çıkıp gelen Sultan Ali, tarikatın şeyhliğine kendi halefi olarak İsmail'i (Şah İsmail) görevlendirir ve onu özel adamlarıyla birlikte Erdebil'e gönderir. Erdebil'de, 7 yaşında bir çocuk, kendisini inatla arayan Akkoyunlu Hükümdarı Rüstem'in ajanlarından korunmak için adamları ve aileler tarafından saklanır. Bunlar arasında, Dulkadirli aşiretinden bir başka Uba Garah'ın adının anıldığını

görüyoruz. Tehlike durumunda İsmail'in Gilan'a sığınmasına karar verilir. Orada, Karaman Beyi Rüstem Bey, Türkmen aşiretinden Muhammed Bey ve kardeşi Ahmedî ile 24 sufi tarafından korunur. Ahmedî, İsmail'in anne tarafından teyzesi olan Paşa Hatun'la evlidir. (14) Bu Türkmen kızılbaş aşiretinden sözedilmesi, edindiğimiz kaynaklara göre daha eskidir.

İsmail, sayısal çoğunluğu oluşturan ve harekete geçene dek Karkî hanedanlığının en büyüğü olan Lahican Kralı'nın yanında Gilan'da kalır. O zamanlar 6 yaşındadır. Doğal olarak Kızılbaş aşiret beyleri, herşeyi kararlaştırıyorlar ve kendi yaptıkları hesaba göre, Akkoyunlu beylikleri arasındaki iç sorunlar, onların Devletlerini yıkmaya ve İsmail'in zaferini kolaylaştırmaya doğru götürüyordu. Bu 6 yıl boyunca, tarikatın tüm işlerini yöneten İsmail'in danışmanları, kızılbaş aşiretlerle ilişkilerini yeniden güçlendirecekler ve onları, düşman Akkoyunlular'ı karşı silahlı savaşa hazırlayacaklardır. Her taraftan, özellikle Rum, Karacadağ ve Ahar'dan gelen sufiler, Gilan'a İsmail'i ziyarete geliyorlardı. (15)

1499 Ağustos'unda, İsmail, 13 yaşındayken Erdebil'e gitmek için Lahican'ı terkeder. En yakın arkadaşlarından ve danışmanlarından oluşmuş 7 kişilik bir grup (Hüseyin Bey-Samlu, Abdulalî Bey-*Dede Talis*, Hadim Bey-*Hulafa*, Rüstem Bey-*Karamanlı*, Bayram Bey-*Karamanlı*, İlyas Bey-*Aygiroğlu Hunuslu* ve Karapiri Bey-*Kacar*) kendisine eşlik eder. Deylem'i geçerek Tarum (Tarom)'a varırlar. Günümüz tarih yazarlarından (vaka-nüvis) birisinin anlattığı gibi Samlu ve Rumlu yandaşlar, her aşamada ve sonrasında İsmail'le buluşurlar. Tarum'da, kızılbaş güçleri gözden geçirilir. Sayıları daha önce 1500'ü buluyordu.

Gilan'dan itibaren İsmail, doğrudan Erdebil üzerine yönelmez, fakat Halhal yakınında, güney doğuya doğru küçük bir

darbe girişiminde bulunur. İsmail'le ilgili ortak tarih, bölgenin en büyük Emiri Hüsameddin'den ödü patlayan İsmail'in Tarum'u terkettiğini ve Halhal üzerine yürüdüğünü yazar.

Berendük köyünde verdiği ilk moladan sonra, Azerbaycan'da "*Sami Kızıl Üzen*" adıyla tanınmış (16) ve Samlu aşiretine ait ekilebilir topraklar üzerinde Azerbaycan'da Samlu aşireti kollarının oraya yerleşmesine izin verilir. Yolculuk sırasındaki bu küçük darbe, kızılbaş bayrakları altında onları toplamak amacını güdüyordu. Kaynakların verdiği bilgilere göre, Türk aşiretlerinin bir kısmının 16. yüzyıldan önce, Rumlu ve Samlu adı altında Azerbaycan'da yaşadığı sonucu çıkmaktadır.

İsmail ve yanındakiler 905/1499-1500 kışını Arguvan'da Kapsiyen kıyısında, Astara bölgesinde geçirirler. (17) Bu mola, Azerbaycan'ın güneyinde yaşayan İsmail'in yandaşlarına, orduya katılma zamanı vermek için önemliydi. Burada enine boyuna tartışıldıktan sonra kızılbaş beyleri, İsmail'in (orada kendisiyle birleşecek olan) Anadolu'daki ve Suriye'deki yandaşlarının yanında bulunacağını düşünerek, İç Anadolu'ya Erzincan'a hareket etmesine karar verirler. (18) 1500'ün ilkbaharında İsmail, bu bölgenin dağları ve Gökçe Gölü'nün güneyindeki bölgeye gitmek için Azerbaycan'dan ayrılır. Araslı ve Dulkadirli (Zulkadirli) aşiretlerinin katkıları onu orada birleştirir. (19)

Öte yandan İsmail, Anadolu için Azerbaycan'ı terketmeden önce, Samlu, Rumlu, Araslı, Dulkadir aşiret kolları, hatta Karacadağ ve Talis sufileri arasında, kızılbaş aşiretleri bölgesinde yalnızca İran kaynaklı olanları da hesaba katıyordu. Çukursad'ı geçtikten sonra İsmail, Karaca İlyas ve Anadolu'daki kızılbaş toplulukların kendisiyle buluşacağı Saragöl'e (Surgöl) gelir. (20). Yollarına devam eden İsmail ve ordusu, Üs-

tağu'ların yaşıadığı "Aras gözelerinde" Bingöl (Mingöl) yaylasında birleşir. (21) Kağızman'ı, sonra Tercan bölgesinde Sarıkaya yaylasını geçerler ve sonunda Erzincan'a varırlar. Kaynaklar, 1500 yaz mevsimi boyunca Samlu, Ustağlu (Ustacalu), Rumlu, Tekeli, Dülkadir, Afşar, Kacar, Varsak Türk aşiretlerinden, hatta Karadağ sufilerinden oluşmuş 7000 gazi, İsmail'in etrafında birleşirler. (22)

Yol aldıkları Şirvan toprakları boyunca Kura'dan geçişleri sırasında Karaman aşiretinden Bayram Bey, Tekeli ve Dulkadirli aşiretler grubuna komuta ediyordu. (23) Aynı yılın sonunda, Şirvan Hükümdarı (Şirvanşah) Ferruh Yesar'ı yenilgiye uğratacağı zorlu savaşta İsmail, sağ yanına Samlu aşiretini, sol yanına da Ustağlu aşiretini almıştı. Tekeli, Rumlu ve Dulkadir aşiretleri öncüydüler (*çarkhacıyan*). Savaşla ilgili öyküde, kaynaklar, özellikle aşiretsel ilişkiden dolayı aşağıda sözü edilen kişilerin varlığını önemle belirtmektedir. Bunlar, Abidin Bey (*Samlu*), Hüseyin Bey (*Lala Samlu*), Muhammed Bey (*Ustağlu*), Ahmed Bey (*Sufioğlu Ustağlu*), Bayram Bey (*Karamanlı*), Kılıç Bey (*Karamanlı*), Karaca İlyas (*Bayburtlu Gus Mirza*), İlyas Bey (*Hunuslu*), Sultanşah Bey (*Afşar*), Lala Muhammed (*Tekeli*), Bekir Bey (*Gacirli*), Bayburtlu Piri Bey (*Kacar*), Piri Bey Pervaneci (*Afşar*), Salman Bey (*Hazin Dulkadirli*)'dir. (24)

1501'de İsmail, Sarur Ovası'nda Akkoyunlu hükümdarı Elvan'a (Elvend) karşı kararlı bir savaşa girişir. Kazandığı zafer, Azerbeycan'ın fethedilmesine ve Tebriz'de tahta geçmesine yol açar. Ayrıca, daha önce adları anılmış olan Sarı Ali Bey (*Tekeli*) ve Ali Bey (Dev Sultan) (Rumlu) de kızılbaş güçlerini kumanda ediyordu. (25)

Aynı aşiretler, 1503 Haziran'ında İsmail tarafından başlatılan çetin savaşa, Safaviler'in zaferiyle sonuçlanacak olan Akkoyunlu hükümdarı Murad'ın sayıca çok üstün ordusuna katı-

lırlar ve Fars ve Arap Irak'ını İsmail'e verirler. Ayrıca, daha önce adını andığımız kişiler ve kaynaklar, bu savaşta Mansur Bey (*Kıpçak*) ve Yeğen Bey'den (*Tekeli*) söz ederler. (26) Aynı kişileri 1510'da Muhammed Han (*Seybani*) ve sonra Emir Han'a (*Moşullu*) karşı yapılan Merv Savaşı'nda görüyoruz. (27) Yeni adlar olarak, Piri (*Çavuşlu*) ve Yusuf Bey (*Varsak*), 1514'de Çaldıran Savaşı'nda Safavi kuvvetleri arasında görülür. (28)

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

Kuşkusuz biz, kuruluşunda büyük payı olan Türk kabile ve aşiretlerin tümünün Safavi Devleti'ni oluşturduğunu ileri sürebileceğiz. Ayrıca bunlar bize, adını andığımız bu Türk aşiretlerinin (özellikle Azeri) oynadıkları rolün ve liderlerinin askeri önemini anlamlı kılmaktadır.

1576'da İskender Munsî tarafından verilmiş buyruklarda, Türk kökenli kızılbaş aşiretler, aşağıdaki aşiretler içinde yer almışlardır. Samlu, Ustağlu, Dulkadir, Kacar, Afşar, Türkmen, Tekeli ve Hunuslu, Moşullu ve Pornak aileleri, Türkmen aşiretleri arasında anılmışlardır. (29) Bu Türkmen aşireti, Akkoyunlu aşiret fraksiyonundan başlayarak kızılbaş fetihleri boyunca azar azar oluşturulmuştur.

1628 yılında aynı yazar tarafından verilen listede, Türk aşiretlerinin sayımı da yapılmıştı: *Samlu Aşireti*, Ustağlu, Dulkadir, Kacar, Afşar, Türkmen, İspirli, Rumlu, Karadağlı, Bayat, Alpagut, Kazaklı, Gacirli, Bayburtlu, *Samlulu'lar*, Beydili,

Abdili, Arapgirli, Nilkaz kabilelerine bölünmüştü. *Ustağlu'lar*, Kanharlı Ve Şerefli; *Dulkadirli'ler*, Solkan, Şemseddinli, Hacılar, Koruklu, *Kacar* aşiretinden olanlar Yirmidört *Afşar* aşiretinden olanlar İmanlı; Alpli, İzalli; Türkmen aşiretleri Pornak ve Ördekli; *Rumlu'lar* İse Koyluhisar diye bölünmüşlerdir. (30)

Bayat aşiretinden Oruç Bey (İran'ın Don Juan'ı), kızılbaş aşiret kolları, aileleri ve kabilelerin tümünü içeren bir liste verir. Bunlar içinde en önemlileri olarak Ustağlu, Samlu, Afşar, Türkmen, Bayat, Tekeli, Dulkadir, Kacar, Karamanlı, Bayburtlu, İspirli ve Baharlı'dan oluşan 32 aile ve aşiret yer almaktadır. Bu aşiretlerin oluşturduğu aristokrasi, Devlet içinde seçkin bir yer elde etmeye uğraşıyordu. En yüksek sivil ve askeri makamlar kendi avuçları içindeydi. (31)

Kuşkusuz bu listelerde adı geçen aile ve aşiretlerin çoğu, 1501 sonbaharında, yalnızca Safaviler'le birleşirler. İçlerinden bazıları, Karakoyunlu (*Baharlı, Alpagut, Gacirli'ler* gibi) ya da Akkoyunlular (*Bayat, Gacirli, Arapgirli, Moşullu, Pornak, Alpagut, Kacak, Karamanlı, Dulkadir*) konfederasyonu oluşumunun başında bölünürler. (32)

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

Not: Aslı Rusça'dır ve Fransızca'yı Laure Mahieux tarafından çevrilmiştir. TURCICA, c: 6, sf: 24, 1975.

DİPNOTLAR:

- 1- V. Bartold, *İslam Dünyası Tarihinde Kaspiyen Bölgelerinin Yeri*, YAPITLAR II/I, Moskova, 1963, sf: 748. Aynı yazarın, *Halife ve Sultan*, agy, VI, Moskova, 1966.
- A. E. Krimskij, *İran Tarihi, Edebiyatı ve Dervişlerin Teosofiliği*, III, Moskova, 1914-1917 sf: 148.
- 2- I.P. Petrushevskij, "16. yüzyıldan 19. yüzyılın başına kadar Azerbaycan ve Ermenistan'da Feodal İlişkiler Tarihi Hakkında Denemeler" Leningrad, 1949. Aynı yazarın "16. ve 17. yüzyılda Azerbaycan" ve 15. yüzyılda Azerbaycan'ın Durumu", Azerbaycan Tarihi Hakkında Denemeler Kitapçığı, I. Bakü 1949.
- 3- *Tadhkirat al-Mulûk, Safavi Yönetiminin Elkitabı*, V. Minorsky tarafından çevirisi yapılmış ve yayınlanmıştır. Gibb Memorial dizisi, no: 16, Londra, 1943, sf: 30.
- 4- Jean AUBIN, "I. Safavi İncelemeleri, Şah İsmail ve Acem Irak Göçebeleri", Journal of Economic and Social History of the Orient, II/I, 1959, sf: 370.
- 5- Louis MASSIGNON, "tarik" maddesi, İslâm Ansiklopedisi, cilt: 4
- 6- V. Minorsky, "Safaviler'de Şeyh Bali Efendi", Bulletin of the School of Oriental and African Studies: 20, 1957, sf: 438.
- 7- N.D. Mikluho-Maklaj, "Şiilik ve 15. yüzyıl sonu ve 16. yüzyıl başında İran'daki Sosyal Yapısı", (Akademisyenler için Seçmeler: I,J. Krackovski), Leningrad, 1958, sf: 224.
- 8- V Minorsky, *Tadhkirat al - Mulûk...* Appendice II. *Erdebil Şeyhinin Yandaşları (Halifeleri)*, sf: 189-195.
- 9- V. Mirosky, (Miladi) 1478-1490 Arası İran. Fadlullah bin Ruzbihan Huncî'nin *Tarikh-i Alam-ara-vi Amîni*"nin kısaltılmış çevirisi, Royal Asiatic Society Monographs, XXVI, Londra, 1957, sf: 62.
- 10- Şah İsmail'in Ortak Tarihi, British Museum arşivi, Kayıt no: 3248, foto: 30-a.
- V. Minorsky, *Tadhkirat al-Mulûk*; agy, sf: 189-190.
- 11- V. Minorsky, 1478-1490 arası İran, ag. yazı, sf: 64.
- 12- Ag. yazı, sf: 71.
- 13- Şah İsmail'in Ortak Tarihi, agy, foto: 25-b, 26-b.
- E. Denison Ross, "Safavi Devleti Kurucusu Şah İsmail'in İlk

Yılları"; Journal of the Royal Asiatic Society, XXVIII, 1896, sf: 258-259.

- 14- Şah İsmail'in Ortak Tarihi, agy, foto: 29-b 30-b.
- 15- Agy, foto: 32-b.
- 16- Agy, foto: 45-a.
- E. Denison Ross'un yayını, agy, sf: 315.
- 17- Şah İsmail'in Ortak Tarihi, agy, foto: 45-b.
- E. Denison Ross'un yayını, sf: 317
- 18- Şah İsmail'in Ortak Tarihi foto: 49-b.
- Denison Ross'un yayını, sf: 326
- 19- Sadrettin Sultan İbrahim Emin (Sadr ad Din sultan İbrahim al-Amini), *Şehinşah-Name* (Sahansah - Name), Futûhat-i Sahi'nin ikinci cildindekinin aynısı, E. Saltykov-Sedrin Ulusal Halk kütüphanesi arşivi, B. Dom kataloğu, no: 301, foto: 18-a (*Futûhat-i Sahi.....*)
- 20- Şah İsmail'in Ortak Tarihi, foto: 52-b.
- 21- Ali Zeynel-Abidin, *Tekmilat-al-akbhar* (*Tekmilat-el Ekber*), Azərbaycan SSCB Bilimler Akademisi Orta ve Yakinçağ Dö-nem Halkları Araştırma Enstitüsü, No: 48, foto: 243-a.
- 22 - Şah İsmail'in Ortak Tarihi. foto: 53-b
- 23- Agy, foto: 55-a, 56-a.
- 24- *Futûhat-i Sahi*, foto: 43-a, 43-b.
- 25- Şah İsmail'in Ortak Tarihi, foto: 69-a, 69-b.
- 26- *Futûhat-i Sahi*, foto: 90-b, 94-b.
..... Ortak Tarihi, foto: 84-a, 87-b.
- 27- Agy, foto: 192-a .
-C. N. Seddon, *İlk Safavilere ait Vakiyiname, Hasan-i Rumlu'da Ahsanu't -tavarih'in Varlığı*, I, Baroda, 1931, sf: 247-a.
- 28- Şah İsmail'in Ortak Tarihi, foto: 247-a.
- Kandemir (Khand Amir), *Tarikh-i Habib as-Siyar*, IV, Tahran, 1333, sf: 525-526.
- 29- İskender Bey (Türkmen aşiretinden) *Tarikh-i Alem-ara-vi Ab-basi* (*Abbasiler Tarihi*), Acemce yazılı metnin taşbaskısı, Tah-ran, 1314, sf: 104-106.
- 30- Agy, sf: 761-764.

- Bkz: V. Minorsky'nin *Tadhkirat al Mulûk* adlı yapıtının giriş bölümü, sf: 14-16.

- 31- *İran'daki Don Juan, Katolik Şii*, 1560-160. G. Le Strange'in bir önsöz yazısıyla çevrilmiş ve yayınlanmıştır. Londra, 1926, sf: 45-46.
- 32- H. Yınanç, İslâm Ansiklopedisi'nde "*Akkoyunlular*" maddesi, Faruk Sümer, *Karakoyunlular*, I, 1967. Ankara.

ANADOLU'DA HETERODOKS İSLÂM

UYGUNSUZLUK-BAĞDAŞTIRMACILIK-BİLİNİRLİK

İrène MELİKOFF

Bu makalede ele alınan sorun, hem karmaşık hem de şaşırtıcı şeylerle doludur. Gerçekte, Türkiye bugün Sünni geleneklerin uygulandığı bir ülkedir. Türkler, ortodoks İslâmın, yani Sünniliğin savunuculuğunu her zaman yapmış olan Osmanlılar'ın mirasçılarıdır. Osmanlı İmparatorluğu, İslâmlığın yayılma dönemlerinin en parlak ve sonuncusudur. Eski Halifenin mirasçısı Osmanlı sultanı, yeryüzünde Tanrının gölgesi, tüm müslümanların koruyucusu idi. (1) Bununla birlikte, yalnızca gezgincilerin ve yabancı araştırmacıların gözünden kaçan bir şey var ki, o da, Türkler'de gerek görülmeyen, gerekse görülmek istenmeyen Anadolu halkının büyük kısmının uyguladığı, İslâm dünyasıyla aralarında zayıf bir bağ bulunan heterodoks İslâm.

Bu olay yalnızca Anadolu'ya özgü değildir. Aynı zamanda, İran'da özellikle de bir zamanlar Karakoyunlular'a ait olan bölgelerde İran Azerbaycan'ında görülmektedir. (2) Başlangıcı çok eski ve yükselişi ise kuşkusuz Türkler'in henüz müslüman olmadığı ya da müslümanlığa geçiş dönemlerine dayanmaktadır. Fakat günümüze dek yaşayarak devam etmiştir. Sosyal halk tabakalarında, özellikle eski göçebelerde ya da mevsime ve doğa koşullarına göre göç edenlerde, Yahudilik ve Hristiyanlığı benimsemeyen yarı göçebelerde bu durumla karşılaşmaktadır. Bu halk ve tabakaları, ne İslâmlığı tam olarak benimsemişler, ne de atalarının inançlarından kopabilmişlerdir.

Müslüman olabilmek için Kelime-i Şehadet getirmek ya da inancını açıklamak yeterlidir. Fakat inancını belirten bu sözü söyledikten sonra hemen müslüman olunmaz. Bunun için müslümanlığa ait bazı bilgileri almak gerekmektedir. Yunanlı genç örneğini ele alalım: Bu kişiye Osmanlıca öğretildikten sonra gizlice din dersleri okutulmakta ve sonrada müslüman denilmektedir. (3) Bu durumun yerine getirildiği kabul

edilse bile, bir el hareketiyle bilinçli bir müslüman olması çok zordur. Bu olay, sadece Anadolu'ya özgü değil. Katolik görüntüsü altındaki Hintliler'in Vaudou'yu andıran ayinlerini uygulamayı ve onların eski tanrılarını kutsal saymayı her zaman devam ettirdiği ve ettireceği Brezilya ya da Meskika'daki dinsel konumla karşılaştırılabilir. Hatta Fransa'da, bazı köylerde hâlâ Katolik mezhebiyle iyice birleşen, bâtıl inançlara dayalı ibadetler bulunmaktadır. Britanya'daki taşlara tapma da bunlara örnek olarak verilebilir.

Bu heterodoks İslâmın yandaşlarını belirtmek için çok özel bir adlandırma yok. Bunlar öteden beri tarihsel bir deyim olarak "*Kızılbaş*" diye adlandırılmaktadır. (4). Aynı anlama gelen aşağılayıcı terimler olarak "*Rafizi*", yani sapkın mezhepli ve "*Mülhid*" gibi isimler verilmiştir. İran'da, bölgelere göre, bunlara *gören* "okuyan" ya da sır-talibi, ara sırada *Kızılbaş* ya da *Garapapah* gibi farklı adlar verilmektedir. (5) Daha genel bir biçimde, Anadolu'da bunlar *Alevi*, İran'da *Ali-İllahi* diye anılırlar. Zira bölgelere göre dikkate değer farklılıklar gösterse bile, hepsinde ortak bir nokta vardır ki, bu da insan-da Tanrısallaşan Ali'nin kutsallığına ve tenasuhuna inanç, yani Ali'de Allah'ı bulmaktır.

Görüldüğü gibi onların inançları, çok uzak ortak bağlar bulunan İran Şii'lerinkinden farklıdır. Gerçi onlar da Ali'ye ve onun tenasuhları olan, yani Ali'nin, hatta ilk peygamberlerin bir başka görüntüsünü kendilerine taşıyan Oniki İmam'lara tapmaktadırlar. Muhammed dışında, onların inançları Şiiler için bir Sünni'ninki kadar doğaya aykırıdır.

"*Alevi*" terimi, "*Kürt*" sözcüğünün de olduğu gibi "*mezhep sapkını*" gibi anlamları olan ve yandaşlarına verilen Kızılbaş terimine göre son zamanlarda daha da yerleşmiştir. Günümüzde Alevi sözcüğü, Aleviler'in çoğunluğunun Türk olmasına karşın aynı

anlamı taşımaktadır. Ulusçuluk duygusu, Türkler'de çok geç gözüktür. 19. yüzyılda Genç Osmanlılar, "*Osmanlılar*" biçiminde adlandırılmıştır. "*Türk*" sözcüğü daha sonra, yüzyılın sonuna doğru "*Pan-Türkizm*"in moda olduğu sıralarda çok kullanılmaya başlanmıştır. Türkler, İslâmlığı kabul ettiklerinde, Peygamber'in Umma'sına girdiler, müslüman oldular." "*Türk*" sözcüğü o zaman, kaba saba, yontulmamış anlamına gelmekteydi. Aşık Paşa (1271-1332), "*Garibname*"sinde şöyle der:

*Türk diline kimesne bakmaz idi,
Türlere hergiz gönül akmaz idi (6)*

Bu ayrımcılık neden? Çünkü Selçuklular'da olduğu gibi şehirli ve Acem kültüründen olan "müslüman" olmuş, İslâmlığı kabul etmiş Türlere henüz müslüman olmamış ya da yarım yamalak müslüman olmuş ve bizim "*Türkmen*" diye adlandırdığımız göçebe ya da yarı göçebe Türkler arasında bir zıtlık vardı. Birincisi müslüman, ikincisi Türk'tür .Öyleki, Mevlana Celaleddin Rumi, müslüman olmayan, kendini dinleyen birisine yönelerek şöyle der:

*Ister Tât, ister Rum, Ister Türk ol,
Dilini bilmediğin insanların dilini de bil (7)*

Kaşgarlı Mahmud'un (8) anlatımına göre "*tât*" sözcüğü, müslüman olmayan bir Uygur'u tanımlar. Türk ise, henüz dine girmemiş anlamındadır. Bu sözcüğün etnik anlamda değil, toplumsal anlamda kullanıldığı apaçık ortadadır. Aynı olaya bugün de belli ölçülerde rastlanmaktadır. Etnik anlam dışında "*Kürt*" sözcüğüne de rastlanır. Sözcük, başka bir biçimde ve heterodoks İslâm mensubu olan ve aşiret yaşamı sürdüren Anadolu insanını belirtmektedir.

Araştırmalarım, beni, Kurmancı (9) konuşan ve Kürtlerden olduğuna inandığım insanlar arasında yaşamaya itti. Oysa, bunlar Orta Asya'daki Türklerin gelenek ve göreneklerini taşı-maktaydılar. Örneğin, yeni doğmuş çocuklara ve lohusalara musallat olan, Al (Alkarısı) diye adlandırılan cin-peri gibi bâtil inanç.. 12 Burç Takvimi'ne göre gerçekte eski Türk Yeni Yılı olan, Şubat ayında kutlanan Hızır Bayramı töreni gibi.... Sor-duğum soruya danışmanlarımdan biri şöyle dedi: *"Köken ola-rak biz Kürt değildik, fakat inançlarımızdan dolayı eziyet gör-dük, dağlara sığındık, Kürtlere karıştık, Kürtler diye anıldık"*.

Bu bigileri bana veren danışmanım, birçok ayaklanmalar yapan ve ünlü bir Kürt aşireti olan Köçgiri aşiretindendi. Kuş-kularımı Ömer Lütfi Baran'a ilettiğimde, bana, *Koçkırı* (gri koç) adının dil yönünden türkçe olduğunu ve Akkoyunlu (beyaz koyunlar), Karakoyunlu (siyah koyunları), vb.. adlandırma-larla karşılaştırılabileceğine işaret etti.

Bunlar, sahip olunan sürülerin özelliğine göre verilen aşi-ret adlarıdır. Öte yandan, geri kalmış, bilgisiz bu boylara ver-diğimiz. *"Kürt"* adı, Alevi Kürtlerin varlığına karşın, hepsinin Kürt kökenli olduklarını, ne yazık ki kanıtlamıyor. Kürtlerin çoğunluğu Şafii mezhebinden olan dindar Sünni'lerdir. Alevi-lere maledilen Kürt adının, yalnızca toplumsal bir değeri var-dır. Bu belli bir yaşam biçimini göstermektedir. Resmi Sünni-liği uygulayan gelenek ve görenekleriyle hâlâ yaşayan, kendi içine kapanık bir topluğu belirtmektedir.

Dinsel açıdan bağdaştırmacılıktan, toplumsal açıdan basit, karşı-uygunculukla (anti-konformizm) ve yerleşik ku-rallardan kaçmayla belirginleşen köklü ve eski bir olayla karşı karşıya bulunmaktayız. Bu resmi gücün düşmanlığının kendi-sine değer verdiği - her zaman veriyor - şeydir.

Şehir merkezlerinin resmi dini yanında, Anadolu Türklerinin tüm tarihi boyunca köylerde, dağlarda, Anadolu bozkırlarında, özellikle de önce göçebe topluluklarda, sonra yarı yerleşik ya da yeni yerleşmiş hâlâ göçebe gelenek ve göreneklerini koruyan, heterodoks olarak nitelenen, fakat daha çok karşı-uyguncu ve halka özgü bir İslâmcılık olarak tanımlanmış bir inançlar kalıntısı görülür.

Eğer 13-14. yüzyıl ilk halk şairlerinden günümüze dek, bu kitlelerin dini inançlarını incelersek, her zaman aynı ideolojiyi buluruz: Sufilik ve Şiilik'in aldatıcı hafif cilâsı altında, tenasuh'a, insanda Tanrı'nın tecelli etmesine ve biçimlerin çokluğuna inanma gibi...

Aynı zamanda yüzyıllar boyunca gelenek ve göreneklerle ilgili benzer reddetmeleri de (günah saymalar) bulacağız: Bunlar, genellikle gece - İslâmiyete göre günah sayılan - müzik eşliğinde vecd içinde yapılan bir dans olan ve "*Semah*" adı verilen oyunların oynandığı, nefes ve deyişlerin söylendiği, kadın ve erkeklerin katıldığı toplantılardır. Bununla birlikte bu toplantılardaki diğer bir günah sayma konusu da, rakı ya da şarap gibi alkollü içkilerin yasaklanmamasıdır. Bazı bölgelerde, haşhaşın (esrar) bile kullanıldığına raslanır. Camiye gitmemeleri, fakat *cem* ya da *Ayin-i cem* adı verilen toplantılarını cemevlerinde yapmaları da onlar için eleştiri konusu olmaktadır. (11)

Bu kınamalara, yüzyıllar boyunca, sıradan şeylerin bir araya gelmesiyle oluşmuş iftiraları da ekleyebiliriz. Bunlar, eskiden Maniheizt'lere, Katar'lara ve tüm bilinircilere (Gnostik) karşı yöneltilmiş olanlarla aynıdır. Bilgisizlerin, topluma yabancı her öğeye yönelik eğilimi olan şeylerle özdeşdir. Bu kişiler, gece alemleri ve cinsel (müstehcen) hareketleriyle suçlanmaktadırlar. Hiç kuşkusuz, uygarlığın belli bir aşamasında,

bereket törenleri cinsel bir taşkınlık içermekteydi. Folklorların hemen hemen tümünde bunlardan kalıntılar bulunur. Diyonistik gizler, Walpurgis gece ayinleri, (Romalılar'ın) Lupercal Şenlikleri ve Saint Jean ateşi gibi. O zamanlar bu ayinler, başka yerlerde olduğu gibi Anadolu'da da yapılıyordu. Fakat bu, bizi dönemin karanlığına götürür ve bu iftiralar dikkate alına-cak kadar büyütölmemelidir. Bununla birlikte suçlayıcıların çoğu, bu savlarını kanıtlayamamışlardır. Öte yandan, sorunu ele alıp yakından inceleyenler, araştırmalarını bu topluluklarla olan yeni ilişkilere dayayanlar, bu suçlamaların doğru olmadıklarını söylemişlerdir. Bu gruplar heterodoks bir inanç biçimini uygulasalar bile, onların en azından müslüman bir ülkede yaşadıklarını ve geleneklerinin müslüman törelerine göre uygun olduğu düşüncesinin varolduğunu bilmek gerekir.

Eğer hâlâ Şamanist kalmış Sibirya ya da Orta Asya'daki Türklerin Şaman toplantıları anımsanacak olunursa, Ayin-i cem toplantıları, gerçek anlamlarını bulur: Şaman ya da Türklerin Kam-Ozan'ı, aynı zamanda büyücü, sağaltıcı, dinsel önder idi. Kadın, erkek ve çocukların katıldığı bu şamanist toplantılarda kötü ruhları kovmak ya da iyi ruhları çağırmak için def çalıp şarkılar söyler, dans ederlerdi. Kendinden geçmek (esrikleşmek) için, iklim koşullarına göre farklılık gösteren mantar, hint keneviri, alkol gibi yapay maddelere sık sık başvururlardı. (12)

Bu halk İslâmlığın açıklanması, kuşkusuz, Şamanist öğelerin basit bir anımsanmasına karşın oldukça karmaşıktır. Bu yüzyıllar boyunca, farklı inançları, hatta evrimleri süresince büyük inançların çoğunu içine alan Maniheizm, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâmlık ve kültürel yönden güçlü gelenekleri henüz farketmeyen, özellikle genç halkları asimile etme düzeyinde bir inanç biçimini alan Türk-Moğol halkına özgü

hoşgörölü düşünceler sayesinde, yerli mezhep sapkınlıklarını da içinde eritmiş gerçek dinsel bir bağdaştırmacılıktır. Daha sonra, ne zaman ki Türkler, İran kültürünün etkisine girecek ve İslâmlığı benimseyecekler, bu duruma uygunluk kapasitesi de canlılığını yitirecektir. Bu, Bizans topraklarına yerleşildikten sonra, Bizans'inkine göre henüz gelişmiş bir uygarlığın, niçin yalnızca kendileri üzerinde fazla bir etki yapamayacağına açıklamaktadır.

Bu mezhep yandaşları, Yeniçerilerin de gönülden bağlandığı, Osmanlı İmparatorluğunda iyice yayılmış derviş tekelerine sahip Bektaşilerle sıkı ilişkiler içindeydi ve hâlâ öyledir de. Alevi ve Bektaşiler arasında, öz bakımından bir fark olmamakla birlikte biçim bakımından farklılık vardır. Her iki grup, Tarikatın piri Hacı Bektaş'a saygı gösterirler, inançları ve töreleri aynıdır. Alevilik ve Bektaşilik aynı ortamdan, 1239'da Selçuklu yönetiminin çökmesine neden olan Babalılar Ayaklanması'nın çıktığı yerden gelmektedir. Ayaklanma'nın lideri Baba İlyas soyundan gelen, 15. yüzyıl tarihçilerinden Aşık Paşazade'ye göre, Hacı Bektaş ve kardeşi Menteş'in bu ulu kişinin yanında olduklarını ve Menteş'in bu ayaklanmada öldüğünü, Bektaş'ın türbesinin bulunduğu Hacıbektaş diye anılan Suluca Karahöyük'e çekildiğini, orada dünyadan elini eteğini çekerek yaşamını sürdürdüğünü biliyoruz. (13) Konya'da Mevlana Müzesi Kütüphanesi'nde saklı ve içinde ermişlerin yaşamıyla ilgili şiirler bulunan ve Baba İlyas'ın torunu tarihçi Aşıkpaşazade'nin büyükbabası Elvan Çelebi tarafından yazılmış *Menakıbname-i Baba İlyas-i Horasanî* adlı 14. yüzyıl elyazması bir kitaba (MS. no: 4937) göre, Hacı Bektaş'ın çevresinde, ilk Osmanlı Sultanı Osman Gazi'nin kayınpederi Şeyh Edibali ve Karaman Beyliği'nin (14) kurucusu Nuri Sufi de bulunmaktaydı. Bu yazıdan şu çıkıyor ki, Hacı Bektaş'la ilk Osmanlılar arasındaki ilişkiler, aynı zamanda eski ve de sıkı idi. (15)

İlk-Osmanlı sultanları tarafından fethedilen ülkeleri Türkleştirmek ve İslâmlaştırmakla görevlendirilmiş olan kolonizatör dervişleri örgütü olan Bektaşilik tarikatı, 14. yüzyıl boyunca Yeniçeri koluna bağlı kaldılar. Osmanlı yönetiminin seçkin askerleri ve güçlü savaş araçlarıyla donatılmış Yeniçeriler, İslâmlığı benimsemiş ve Türk bölgelerinde yetişmiş Hıristiyan çocuklarından oluşmuştu. Bu da, bu silahlı örgütün, fethedilmiş yeni ülkeleri İslâmlaştırmakla görevli bir derviş tarikatına bağlılığını açıklamaktadır. Bektaşiler, böylece bu ülkelerde Osmanlı propagandasını yapan bir araç olurlar. Bu tarikatın, Arnavutluk'ta ve Balkanlar'da yayılması, bu nedenlerden dolayıdır.

Bununla birlikte Bektaşiler, kentsel kesimlerde gruplaşmış, düzenlenmiş bir tarikat olurlar. Aleviler kırsal kesimlerde, özellikle halk kesiminde yaşarken, sosyal farklılık giderilerek iki grup arasında bölünmeye neden olacaktır: Biri kültürlü, diğeri ise okuma yazma bilmeyen olarak kalacaktır. Bu durum, *"Bütün Kızılbaşlar Bektaşi, fakat bütün Bektaşiler Kızılbaş değildir"* iddiasını doğuracaktır.

Bu bölünme, 1826'da, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması sonucu Bektaşi tarikatının ortadan kaldırılmasıyla daha da güçlenir. Gizliliğe mahkum edilen Bektaşiler, böylece masonlarla dostluk kurmaya ve onlara yaklaştırmaya başlayacaklardır. Bazı belgelere göre, Bektaşiler, daha sonra Voltaire'in arkadaşı olan ve Genç-Türk hareketinin motor gücü olacak tarikatı yeniden gözden geçiren Fazıl Bey sayesinde Fransız masonlara sızmışlardır. (16)

Böylece Bektaşilik, özgürlükçü ve aydınlıkçı bir tarikat ve entelektüel kesimin bir merkezi haline gelir. Genç-Türklerin çoğu, hem Bektaşi, hem de mason olurlar. (17) 19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyılın başında Bektaşiler, yeni *"terak-*

ki"ci (ilerici) düşünceleri yaymada ve genişletmede büyük rol oynamışlardır. Bundan böyle aydınlar sınıfının (*Intelli-gentzia*) bir kısmını oluşturan Aleviler'le Bektaşiler arasındaki bölünme gittikçe artar.

Şimdi tekrar bu mezhep yandaşların öğretilerinin temel noktalarına bakalım :

Bu, Allah'ın insan suretinde oluşumuna, Tecelli'ye, ruh göçü ya da daha açıkcası ruhun çeşitli görünüş evrelerden geçmesi olan Tenasuh'a inançtır. Başka bir deyişle biçim değiştirme ve biçimlerin çokluğuna inanma demektir.

Allah'ın tecelli ettiği, yani Allah'ın en üstün derecedeki maz-har'ı olan kişi, Ali'dir. Bunun, masal kahramanı Ali'yle hiç bir ilgisi yoktur. Fakat, değişik suret'lerde karşımıza çıkan Ali'yle ilgisi vardır. Bu suretlerin en başlıcası, Bektaşî tarikatının geleneksel kurucusu olan Hacı Bektaş'tır.

İşte, 14. yüzyıl Bektaşî şairlerinden ve tarikatın gerçek kurucusu olan Abdal Musa'ya mal edilmiş bir şiirde, Hacı Bektaş Veli, vecd halinde ve kendi dünyasında bir ermiş pir olarak gösterilmektedir. (18)

*"Güvercin donuyla Urum'a uçan,
İmamlar evinün kapısını açan,
Cümle evliyalar üstünden geçen,
Var mıdır hiç bir er Ali'den gayri?" (19)*

Bu dizelerde Hacı Bektaş'a bir anıştırma vardır. İnanişâ göre Hacı Bektaş Veli, Horasan'dan Rum diyarına, güvercin don'unda biçim değiştirmiş olarak gelmiştir. Burdan, *"Ali ve Hacı Bektaş aynıdır, bir başkası değildir"* sonucu çıkmaktadır. İşte, Pir Sultan Abdal'ın güzel şiirlerinden bir dörtlük. Sivas

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

"Hazreti Şah'ın avazı (20)

Turna derler bir kuştadır

Asâsi Nil deryasında

Hırkası bir dervîştedir" (21)

Bu şiir, Aleviler'de çok yaygın olan halk inancıyla Ali'nin biçim değiştirmiş hali olan turna kuşu arasında büyük bir ilgi vardır ve bundan dolayı Turna, kutsaldır. Alı turnanın, Sonsuz Yaşam'ın bir sembolü olduğu Çin, Kore, Japonya gibi bazı Uzak-Doğu ülkelerinde raslanan bu inanç, Türklerin batıya doğru yaptıkları seferler sırasında taşınmış olsa gerek.

Bu dizelerde, Nil deryasında bulunan Musa Peygamber'e ait âsa'ya ve Kutb-i Zaman sayılan bir derviş tarafından, ki bu Hacı Bektaş'tır, giyinmiş olan hırkaya bir anıştırma vardır. (22) Bu şiirden, Musa Peygamber'in ve hatta Hacı Bektaş'ın, Ali'nin tenasuh'u oldukları ortaya çıkmaktadır.

Şii imamlar, Peygamberler, Ali'nin bedenleşmeleridir ve özellikle Hristiyan bölgelerdeki bazı metinlerde, Bektaşiler'in yerel dinlere uyum sağlama özellikleri olduğu için, bu, "gnos"culuğun özelliğidir. İsa'nın Ali'ye benzetildiğini görürüz. İşte, 14. yüzyıl Bektaşî şairlerden biri olan Kamberi'den alınmış bir şiir. Kamberi, kendi yorumuna göre, İncil'de İsa'nın Elie (Eli) adı altında Ali'yi anmış olacağını söylemektedir :

"Ali'dir pişüva-yi evliya vü enbiya,

Anun içün dedi İsa İncil'inde İlya" (23)

(Velilerin ve nebilerin en büyüğü Ali'dir,

Onun için, İsa İncil'de ona İlya dedi.)

Bu şiirin ışığı altında, Bektaşiliğin Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenliğindeki Balkan ülkelerinde yayıldığını daha iyi anlayacağız.

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

"Halis müslümana mescid gerekmez" (24)

Aleviler, hiç bir mezhep biçimine bağlı değildir. Ne abdest alıp beş vakit namaz kılarlar, ne Ramazan orucu tutarlar, ne de Mekke'yi ziyaret ederler. Toplantılarında, ne Sünniler'in resmi dili olan Arapçayı, ne de Mevleviler'in Farsçasını kullanırlar. Kullandıkları dil, Türkçedir:

*"Türk dili okunur irfanımızda
Arabi Farisi lisan gerekmez"*

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

"Allah benim, ben Allahım"

Burada ve daha sonraki şiirlerde, büyük bir müslüman mistiklik hareketi olan Sufizm'in izlerini buluyoruz.

Tanrı, insanı kendi görüntüsünde yaratmıştır. Oysa, Yaratıcı ve Yaratılan arasında özdeksiz bir kavram olan Tanrı, üçüncü bir unsur taşımaktadır ki, bu da Tanrının aldığı biçim, yani Tanrının mazharıdır. İşte, Tanrının bu görünümü, Eşsiz

Güzelliği (*Hüsn-i Mutlak*) simgeleyen Ali'nin kendisidir: İnsan güzelliğinin yaratılmış olduğu bir görüntüdeki Kutsal Güzellik. Bu nedenledir ki Ali, Güzelliğin sembolüdür (*Cemâl simgesi*). Her insanın yüzünde bulunan Ali adının 3 harfi (*ayın, lâm, ye*), Tanrının yüzünü anlatmaktadır. Öyleki, 19. yüzyıl Bektaşî şairlerinden olan ve İstanbul Merdivenköy'deki (29) Bektaşî Tekkesi'nin son Dede-Babası Hilmi Dede şöyle der:

*"Tuttum aynayı yüzüme,
Ali göründü gözüme"*

Tanrının nûru bütün yaratıklarda tecelli etmiştir. Ali'deki ise tam yansımasıdır. Ali, kutsal özü (*İlâhi nûr*) yansıtmaktadır. 19. yüzyıl Alevi şairlerinden Derviş Ali, bunu şöyle anlatır:

"Bin bir ismi var, bir ismi Allah" (26)

Heterodorks ve uyguncu olmayan (non-conformiste) bu toplulukların, Anadolu'nun belli bölgelerinde görüldüğünü burada gösterme olanağı bulmuş olduk: Ege kıyısında, Kilikya'da özellikle, Sivas - Erzincan-Divriği arasında kalan üçgen içinde, Kapadokya'da görüldüklerini, Erzincan'ın merkezinde doğmuş olan eski Paulicien inancının yayıldığı bölgeyle uyuştuğunu ve merkezin, eski Tefrike, şimdiki Divriği olduğunu da gördük. Daha eski bir sapkın mezhep bölgesine eklenen bir başka sapkın mezhep bölgesiyle karşı karşıya olduğumuzu ve bu bölgelerin karşı-uygunculuk ve isyan odakları olduklarını her zaman ortaya koymak zorundayız. (27) Biz buralarda tüm fani güçlere bir boyun eğmezliğin nedenini, sapkın mezhep ve bir sıradışılık (marjinalite) karakterinin ısrar edişini buluruz. Öyleki, Osmanlı dönemine göre Bizans döneminde, bu yandaşlar (müridler), kırsal bir bölgede politik ve sosyal eşitsizliğe karşı duyarlı insanlardan oluşmuşlardı. Buna şunu da eklemek gerekir: Bu bölgelerde her zaman, birbirine karışmış topluluk-

lar yaşamışlardı. Buralarda içinde bulunduğu çevrede yalnızlık hisseden bir kişilik yapısı, tedirginlik ve sürekli bir sıkıntı duygusu yer almıştır. Bu sosyal ve politik değişkenlik ve huzursuzluk ortamında, bilinir olmaya (gnos) yatkın kılan koşulların ortaya çıktığını görürüz. Bilinir olma (gnose), ayaklanma, varolan düzeni reddetme duygusundan dolayı inzivaya çekilme ve yalnızlık duygusu oluşturur. Bu, kritik anlarda, kurtarıcı ve içrek (batinî) bilinç sayesinde ezilmiş halklara bir kurtuluş umudu olarak yeniden ortaya çıkar. Bilinir, (gnos) olmalar, hiç bir zaman dinsel ya da herhangi bir tarihsel biçime bağlı değildir. Bunlar Hristiyan, Yahudi ya da Müslüman olabilirler. Bunlar evrenseldir, politik ve sosyal ortam elverişli olduğunda ayrı ayrı belirirler.

Bilinir olma, temel bir dinin içrek (batini) yanı gibi ortaya çıkar. Temel özelliği bağdaştırmacılıktır, bir inançlar mozayicini oluşturur ve Bektaşilik'te olduğu gibi geliştiği bölgede, tüm yerli unsurları özümser. O (bilinir olma), seçkinlere ait gizli bilgilerin ulaştırılmasını, içrek (batinî) bir sembolizmi, tarikata girme törenlerini, oyun (ritüel dans, Çev. notu) ve müzik eşliğinde gece boyunca süren gizli törenleri, gizemlilik sunulmasını, yani Yaşamın Ötesinde, Öte Dünya'da yer alan deneyüstü (fizikötesi) olaylar üzerinde bir yansımayı öne sürer. Oysa, biz daha önce, gece boyunca süren, gizli yerlerde yapılan, Aleviler'in Cem ayini'nin (Ayin-i cem), Yaratılış'tan önce Arş-ı alemde yer almış olan Kırklar Meclisi'ni anma olduğunu ve Kırklar'ın, Muhammed'in, miraç yolculuğu sırasında uğrayıp ezdiği üzüm soyundan içtiğinde (bazen üzümü ezen Ali'dir) vecde geldiğini ve semah dönmeye başladığını söylemiştik. (28)

Burada da belirtildiği gibi, başka uygarlıklar ve dönemlerde benzer toplumsal bir olayın yenilendiğini görüyoruz. Bir başka durum da, toplum değişse bile, çağlar boyunca sürüp gider. Çünkü biz, aynı toplumsal koşullar karşısında bulunuyoruz.

DİPNOTLAR:

- 1- 1517'de Sultan I. Selim, Mekke valisinden kutsal şehirlerin anahtarlarını almasına ve Hicaz, Suriye ve Kıbrıs'ın Osmanlı İmparatorluğunu tanımasına karşın, Sünni geleneğe göre Peygamber soyundan gelen birinin almak zorunda olduğu Halifeliği istemez. Bununla birlikte, Muhteşem (Kanuni) Süleyman, diğer müslüman hükümdarlar üzerindeki üstünlüğünü ve İslâmlığı koruma rolünü göstermek için "Müslümanların Halifesi" ünvanını, kendi yasa anlayışı içinde kullanmak zorundaydı. Daha sonra, politik haklar için, çünkü Batılı güçler, Osmanlı İmparatorluğundaki Hristiyanları, Katolikler için Fransa, Ortadokslar için Rusya - koruma rolünü de üstleniyordu. Sultan, özellikle II. Abdülhamid'in padişahlığında, Müslümanların koruyucusu Halife'nin yerini tutmak zorundaydı.
-Halil İNALCIK, *Osmanlı İmparatorluğu*, New-York-Washington, 1973, sf: 34-57 ve 58.
- Robert MANTRAH, *Türkiye Tarihi*, Paris, 1968, sf: 50, 96 ve 102.
- 2- *Kızılbaş Sorunu* adlı yazımız, TÜRCHICA-IV, 1975, sf: 55, 57.
- 3- Lady Mary MONTAGU, *Kadınlar Pahasına İslâm - 18. yüzyılda Türkiye'de Bir İngiliz*, Anne Marie MOULIN ve Pierre CHUVIN, Paris, 1981, sf: 42.
- 4- Irène MELIKOFF, *Kızılbaş Sorunu*, a.g. dergi, sf: 49, 51 ve 56.
- 5- İbrahim TATARLI, *Türk Edebiyatı, Metinler*, Sofya, 1973, sf: 123
- 6- "Eğer Tat sin eger Rum sin ege Türk zeban-i bizebanra biyamaz". Mecdut MANSUROĞLU, *Mevlâna Celaleddin Rumi'de Türkçe Beyitler ve İbareler*, Ankara, 1954. Biz de, İbrahim Tatarlı'nın antolojisinden alıntılıdık. Bkz: *Eski Türk Edebiyatı*, sf:35
- 7- Besim ATALAY, *Divanu Lügat-it Türk*, Ankara, 1939, I, sf: 36, satır: 12; sf:454, 1, 3, 12; II, sf: 3, 1, 18; sf: 280, 1, 12, 19.
- 8- İsmet Şerif VANLI (I. Cheriff Vanly), "Kurmancı, Türkiye Kürtlerinin konuştuğu ağızdır. Bu en yaygın dildir. Yaklaşık Kürtlerin % 60'ı konuşuyor". Le Kurdistan Irakien Entite Nationale 1961 İsyanının İncelenmesi, Neufchâtel, 1970, sf: 31
- 9- Alessio BOMBACI'ya Armağan'da Alevi-Bektaşî Bağ-

daşırtımacı-lığı Üzerine Araştırmalaradlı yapıtımızda bu sorunu inceledik. Ayrıca bakınız: "Alevi Gelenekleri Hakkında Notlar", P.N. Boratav'a adanmış "Kalbur Saman İçinde..." adlı yapıtta "Orta Anadolu'daki Tören-lere Bakış", Paris, 1978. sf: 273-280.

- 10- Bu suçlamalar, bu tutuculuklara karşı çoğu yapıtlarda ve diğer benzerlerinde dile getirilmektedir. A. Refik tarafından yayınlanmış olan belgesel dökümanlara başvurmak yeterli olacaktır. Bkz: *Onaltıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik*, İstanbul, 1932.
- 11- Mircea ELIADE, *Şamanizm ve kendinden Geçmenin Eski Yöntemleri*, Paris, 1968, (2.baskı)
-Fuat Köprülü, Türk dervişlerinde Şaman kalıntılarını ilk inceleyen kişi olmuştur. Bkz: *Türk-Moğol Şamanizminin Müslüman Mistik Dervişler Üzerindeki Etkileri*, İstanbul, 1929, (İ.Ü. Türkoloji Enstitüsü Bildirileri).
- 12- Aşıkpaşazade, *Tevarih-i Osman* (yayınlayan: Ali), İstanbul, 1332, sf: 204-206, agy, *Osmanlı Tarihleri-I*, (yayınlayan: N. Atsız Çiftçiöğlu), İstanbul, 1949, sf: 237-239.
- 13- Bu elyazması, Mehmet Önder tarafından ortaya çıkarılmıştır. Anadolu Selçuklu Tarihiyle yeni belgeler WZKM, IV, 1959, sf: 84-88
-Elyazması, Ahmet Yaşar Ocak tarafından, Strasbourg'da yaptığı (27 Mayıs 1978) tez çalışmasında uzun bir yazı halinde açıklandı: "Baba Resul İsyanı 13. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'da sosyol-dinsel bir harekettir".
- 14- Bkz: Ömer Lütfi BARAN'a Armağan adlı yapıttaki "Kolonizatör Dervişler Örgütü: Bektaşiler. Onların toplumsal rolleri ve ilk Osmanlılarla ilişkileri" adlı yazımız. B.I.E.A.I. XXVII, Paris, 1980, sf: 149-157.
- 15- Bkz: Richard DAVEY, *The Sultan and his subjects*, 2. cilt, Londra, 1987, I, sf: 95-98.
-Georges YOUNG, (*Doğuşundan Günümüze İstanbul*), (İngilizce'den çeviri), Paris, 1934, sf: 259-260.
-E.E. RAMSAUR, *The Young Turks, - Prelude to the Revolution of 1908*, Beyrut, 1965, (1. baskı, 1956) sf: 110 ve devamı.
- 16- RAMSAUR, (ag. yazı, sf: 113), Talat Paşa, Rıza Tevfik ve Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin adlarını anar. Fakat, yazıda di-

- ğerleri de anılır. Örneğin Mithat Paşa. (bkz: Dipnot 16)
- 17- Bu bilgileri bize Aşıkpaşazade vermektedir. Bkz, yuka-rıda dipnot: 13.
 - 18- Abdal Musa'nın bu 4 nefesi (deyiş), S. Nüzhet Ergun'un *Bektaşî Şiirleri Antolojisi*'nde yayınlanmıştır. Bkz: S. N. Ergun, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, I, İstanbul. 1955 (2. baskı) sf: 20-23. Bu alıntı sf: 22'dedir.
 - 19- *Şah-ı Merdan* (Yiğitlerin şahı) adı, Ali'nin bir başka adıdır.
 - 20- Pir Sultan Abdal'ın nefesleri, bir çok kez yayınlanmıştır. Açıklamalı baskısı, Abdülbaki Gölpınarlı ve Pertev Naili Bora-tav tarafından yapılmıştır. Bkz: *Pir Sultan Abdal*, Ankara, 1943. Bu alıntı, sf: 113'dedir. Bu şiir, yazarlar tarafından otantik sayılmaktadır.
 - 21- Her dönemde tüm dinsel işlevleri kendisinde toplayan, aynı zamanda *pir-i tarikat* (tarikatın piri) ve *pir-i hakikat* (gerçeklerin piri) sayılan kimse, "*Kutb*" hakkında bakınız: Richard GRAMLICH, *Şiilik İmamlığı* adlı kitaptaki (*pol und Scheikh im heutigen Dervish tum der Schia*) adlı yazısı. Strasbourg Dinler Tarihi Yüksek Lisans Araştırma Merkezi, Paris, 1970, sf: 175-182. -Seyyid Hüseyin Naşr'ın adı geçen kitaptaki "*Şiilik ve Sufilik-Tarihsel ve İlkesel İlişkiler*" adlı yazısı, sf: 223.
 - 22- Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri - I*, sf: 77.
 - 23- Bu alıntı ve bundan sonrakiler, tanınmış halk ozanı Feyzullah Çınar (ölümü: 1983) tarafından plağa okunmuştur.
 - 24- Mehmet Ali Hilmi Dede (1842-1907), İstanbul'da, Merdivenköy'deki Bektaşî tekkesi'nin Dede-Babalığını yapmıştır. Ünlü Bektaşî Divanı yayınlandı. Bu alıntı, Cahit Öztelli'nin *Bektaşî Gülleri* adlı antolojisinden alınmıştır. (İstanbul, 1973, sf: 49)
 - 25- Alıntı, Sadettin Nüzhet Ergun'a göre yapılmıştır. Bkz: *Bektaşî-Kızılbaş-Alevi Şairleri ve Nefesleri II*, İstanbul, 1956, (2. baskı) sf: 202 (*Men Ali'den başka Tanrı görmedim*)
 - 26- Alessio Bombacı'ya Armağan'da "*Alevi-Bektaşî Bağdaştırmacılığının Oluşumları Üzerine Araştırmalar*" adlı yazımız. Buna karşın, Polisliyenlerle Anadolu ya da İran Azerbaycan'ın mezhep sapkınları arasındaki başka bir yakınlık, bunun W. Ivanov tarafından esinlenmiş olmasına karşın yapıldığı bilinmemiştir. Kür-

distan Ehli-Hak'larında Gerçeğe Tapanlar, Metinler Bombay, 1953, sf: 48-57. Nina Garsoian'ın eksiksiz araştırması: *"Polisyon İnancı, Bizans İmparatorluğunun Ermenistan ve Doğu İllerinde Polisyanizm'le ilgili bir kuramsallaştırma ve yayılma çalışması"*, (the Hague-Paris, 1967) ben-zer bir hipotezi kesin bir biçimde reddetmeye kadar gider.

27- Bkz: *Kızılbaş Sorunu* adlı yazımız, sf: 64-65

28- Araştırmamızı destekleyen değerli bir makaleyi deburada anmak istiyorum. Peter J BUMKE, *"Kızılbaş-Dersim Kürtleri-Marginalitat und Haresie"* Anthropos, cilt:74, 1979, sf: 530-548 Araştırma bölgelerinde uzun bir zaman kalan yazar, çalışmalardan yoğun bir bilgi elde etmiştir.

**ANADOLU ALEVİLERİNİN BAZI
TÖRENLERİ ÜZERİNE**

İrène MELİKOFF

Anadolu "Alevileri"nin inançları ve ayinleri konusunda, uzun yıllar süren araştırmalarım sırasında, İran-Azerbaycan'ında yaptığım araştırmaları da açıklama fırsatı doğdu.

Birbirine yakın ortak yaşam biçimleri gösteren bu iki topluluğun karşılaştırılması, az da olsa görüşlerimi değiştirmeme neden oldu.

Gerçekte, sınırın öte yakasında, Siyah Çeşme yakınında Maku-Hoy-Rezaiyé yolu üstünde, adını Karakoyunlular'dan alan ve Karakoyun Mahallesi (*Mohall-é Garagoyun*) diye anılan bir bölge bulunur ki, burada İslâmlığın katı kuralları aşırı bir biçimde uygulanmaktadır. Yaklaşık 34 köyden oluşan bu Karakoyunlular, bence, berikinden daha eskil (arkaik) bir özellik gösteren Anadolu Alevileri'ne çok yakın bir inanç sistemini savunurlar.

Biz, yalnızca Şubat ayına raslayan ve daha çok iki topluluğun ortak töreni olan bazı törenlerden söz edeceğiz.

Ben, öteden beri, Aleviler'in tek kutladıkları tören olarak (acıklı bir olayın anma biçimi olmasına karşın yine de bir "ayin"den söz edilmiyor) Anadolu'da 12 gün süren ve Aşure ile son bulan *Muharrem Yas Töreni*'ni biliyordum. Oysa, Azerbaycan ve Anadolu'daki Alevi topluluklarını karşılaştırmaya yönelik araştırmam, Kerbela Olayı'nı anma töreninin İslâm öncesi olası bir inançla ilgili olduğu ve sözedildiği kanısına yol açtı. Örneğin, Safavilik'in yayılması ve yandaş toplaması, bu konuda etkin bir rol oynadı. Gerçekte, aynı inanışlara sahip olan diğer İran-Azerbaycan Türklerinde ve Karakoyunlular'da Muharrem Yas Töreni, salt bir yansılama (taklit) değildir. Aleviler gibi "*tenasuh*" (ruhun bedenden ayrılması) ve "*tecelli*"ye (yazgı) inanan bu topluluklar için, İmam ölmemiştir. Öte-Dünya inancına göre, ölüm, karşılıklı olarak yaşa-

ma canlılık vermektedir. İmam, yalnızca bir şehit gibi yeniden dirilmek için ölmüştür. Ölüm, bir ördeğin suya dalışıdır ve şöyle derler: *Ördek, yeniden su yüzüne çıkmak için suya dalar.*

Öte yandan, Anadolu'da İran-Azerbaycan'ındakinden daha çok bilinen ve tanınan bir başka tören biçimi daha vardır ki, *"Hızır"* diye anılmaktadır. Bazı bilginler tarafından St. Georges'la özdeş kılınan ve Mayıs ayına raslayan *"Hıdırellez"*le karıştırmamak gerekir. İran-Azerbaycan'ında Hızır Nebi olan Nebi'den dolayı *"Nebi Bayramı"* diye bilinmektedir. Bu bayram, Şubat ayına raslar. Eski takvime göre Şubat'ın ortasıdır ki, bu da ikinci haftaya denk gelmektedir.

Tören, oruçtan 3 gün önce, Salı-Çarşamba-Perşembe günleri olmaktadır. Tören, olayı anmak için Perşembe'yi Cuma'ya bağlayan gece başlar. 1975'deki tören, Çarşamba, Perşembe ve Cuma günleri (11-14 Şubat arası) olmuştu.

Fakat bu törenin rasladığı günün bir bölümü, 12 Burç Takvimi'ne göre, eski Türkler'in ve hatta Çinliler'in Yeni Yıl'ıyla çakışmaktadır. Bu törenin yapılışı, Tatarlar'ın özel bir bayramları olduğunu anlatan Marco Polo tarafından kaleme alınmıştır. Tatarlar, Şubat'ın ilk günlerine raslayan ve Yeni Yıl'ın kutlanması olan bu töreni, *"Beyaz Bayram"* diye anarlar Birkaç gün sür-en bu bayram boyunca halk, beyaz giyinir ve büyük şenlikler yapılır.

Anadolu Aleviler'i ise, oruçtan 3 gün sonra hamama gider, yıkanır, temizlenir, temiz ve beyaz elbiselerini giyerler. Aleviler, Perşembe-Cuma gecesi üzerine beyaz un döktükleri beyaz bir sofraya bezi sererler. Ertesi sabah ise, un üzerinde bir at ayağını andıran bir iz görülür. Bu, varlığıyla evi onurlandıran Hızır Nebi'nin izidir. Evin sahibi, dağıtılmak üzere bu unla *Kömbe* (kömme, gömme) adı verilen bir ekmek yapacaktır.

TÜRK İNANCINDA TAVŞAN

Jean-Paul ROUX

Ayrıca kurban da kesilip herkese dağıtılacaktır. Karakoyunlular'da bu kutsal ekmeğe "*gırde*" denilir. O gece, Perşembe-Cuma gecesi, herkes kıra çıkar, bir boğa kesilip kurban edilir ve toprağa kurban edilen hayvanın kanı akıtılır. Bu, bir yerde bolluk törenini andıran bir ayin biçimidir. Anadolu'da ise böyle bir törenden söz edildiğini hiç duymadım. Bu, Azerbaycan'da çok yaygın olan Mitra ve Yunan- Roma (Greko-Romen) halkını da kapsayan Anadolu'da da Mars kültünün bir kalıntısından kaynaklanmaktadır.

Her iki kesimde de bu törenin, zevk ve eğlence ağırlıklı tören biçimlerinden olduğu yönünde çok büyük ve asılsız iftiralar bulunmaktadır. Fakat, bu yalnızca söylentilerden öteye gitmeyip bunu doğrulayan herhangi bir ipucu da yoktur.

Ne olursa olsun, İslâmlıktan hâlâ kalıntılar taşıyan bu iki topluluktaki farklılıkları üzerinde karşılaştırmalı biçimde yapılan inceleme ve araştırma, olayın kaynağında kanıtlanmayı gerektirmez. Türklerin inançlarından (Şamanlık) kalıntılar vardır. Bu topluluklar, yüzyıllar boyunca Yeni Yıl'la çakışan, atalardan kalma ayin biçimleriyle Şiilik ve İslâm gizemciliğini de kapsayan Safaviliği benimsediler ve yaydılar. Daha sonra Bektaşiler ve dervişler tarafından bir "*Tarikat*" çevresinde bütünleştirdiler.

Bu yazımızda, eksiksiz olarak Türk geleneğinde tavşanın konumunu ele alıp inceleme niyetinde değiliz. Fakat yalnız bu hayvanla ilgili tartışmaları ve problemleri ortaya koymayı düşünüyoruz. Görünürde fazla bir önemi olmayan bu hayvan, uzun bir araştırma konusu olabilir. Biz ise, burada tavşanı yalnızca kabataslak olarak anlatacağız.

NOT : 1. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Cilt: 4, sf: 177, Kültür Bakanlığı MİFAD Yayınları.

Şu iyi bilinmelidir ki, bu konuda fazla ısrarlı olmaya hiç de gerek yok. Anadolu Alevileri (*Fransızca aslında Şiiler olarak anılmıştır. -Çev. notu*), tavşana karşı içten bir soğukluk duyarlar ve bu nedenle tavşanı, hayvanların en pisi olarak görürler. Bunlar, tavşan eti yemezler, varlığını uğursuzluk sayarlar, ona yakın olmaktan kaçınırlar, hatta kendilerini kirletilmiş hissederler. Birçok öyküler de bunu göstermektedir. Toroslar'da oduncu göçebe olarak yaşayan Tahtacılar arasında yaygın olan ve başka kaynaklardan öğrendiğimiz bazı öykülere de kısaca değineceğiz. (1) Örneğin bir öyküye göre bir kabile reisi, şehre yaklaşan tavşanları önlemek için sürekli tazı besler. Orada toprağa yerleşik olarak yaşayan bir aşir-ette, ürün yakılır ve iki tavşan saklandığı için harman yeri terk edilir. X. de Planhol, bir Tahtacı'nın binek hayvanını ucuza satın almak isteyen bir Sünni'nin, bir tavşanın yüzülmüş derisini hayvanın üzerine koyduğunu ve böylece daha ucuz bir fiyata satın almak için hayvan sahibini nasıl zorladığını anlattığında olayın korkunçluğu açık bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. (2) Diğer karakteristik örnekler de diğer Aleviler tarafından verilmiştir.

Hayvana gösterilen tepki o kadar büyüktür ki, Türkler, Aleviler'e "*tavşan yemez*" (hiç tavşan yemeyen anlamında) adını takmışlardır.

Şurası açıktır ki Aleviler, kendilerini bu yola iten geleneklerinin gerekçesini hiç bilmiyorlar... Bilseler de çok az. Bazen İran Şiileri ya da Arnavut Bektaşileri'nce ileri sürülenlerle benzerlik gösteren kendi düşüncelerinin doğru olma şansı çok fazladır. Onlar, iş iştenden geçtikten sonra olayın farkına vardılar. Bu düşünceler, onlarda iyice yerleşmiştir. Biz, en çok bilinenleri aktarmaya çalışacağız. (3)

Kapadokya'da Bektaşiler, diğerlerinin kedi beslemesi gibi,

Hız. Ali'nin de tavşan beslediğini anlatırlar. Bu ya da buna benzer diğerk öyküler, tavşana kısaca saygınlık vermek için *"Hız. Ali'nin kedisi"* (Ali'nin kedisi) adını takmışlardır. Öte yanda ise kadın kılığına girmiş olan Halife Ömer'in yeniden erkek donuna girdiğı zaman, tavşanlardan olan iki çocuğı dünyaya getirdiğı ileri sürölür. Özellikle Arnavutluk'ta, hatta Anadolu'da da bu memeli hayvanın etinin olmadığına ve kandan derisi olduğuna inanılmaktadır. Anadolu'nun tümünde, daha çok Hüseyin'in katili Yezit'in ruhunun tavşanın vücuduna girmiş olduğu söylenir. Kötü niyetli insanların, bundan dolayı bu hayvanın donunda yeniden dirilecekleri sonucu çıkarılabilir. Bununla birlikte, genelde en çok tutulan ve akla en yakın olan düşünce, dişi tavşanın, kadında olduğu gibi aybaşı (adet görme hali) olmasıdır. Chardin, daha önce buna benzer bir öykü dinlemiştir: *"İranlılar, söylendiğı gibi, tavşan adını hiç duymamış olabilirler. Çünkü bu, kadınlar gibi nazik bir konudur"* (4)

Hemen hemen tabu sayılan olayların tüm kaynakları, öldürmenin, doğurmanın ve aybaşının sözkonusu olduğunu, kan ve tavşan arasında sıkı bir ilişki kurulduğunu belirtirler. Biz, kuğunun kadınlara özgü aybaşı döneminde uysallaşmasına karşın (5), Orta-Asya'nın Türk-Moğol halklarında bu inancın varolduğunu, fakat hayvanı kirletmekten uzak bir yükümlölüğün, ona üstünlük vermeye katkıda bulunduğunu bu yazıda dile getirmeye çalışacağız. (6)

Şu halde, Anadolu Alevileri'nin, çok eski geleneklere bağlı olduklarını düşünmemiz gerekir. Hatta onlar bu konuda Horasan Erenlerine, Tanrının sadık kullarına, ulu kişilere danışan ve inceleme olanağı bulduğumuz şiirlerde de hayvanı üstü kapalı tanımaktadırlar.. (7)

Alevi-Bektaşî düşüncesindeki tavşanı cezalandıran yasakçı

anlayış, Anadolu Sünniler'ini bu konuda hemen hemen ilgisiz sayar. Avlanması ve yenmesi serbest olmasına karşın, yalnız bazı belirtiler, korku uyandırabildiğini kanıtlamak ister gibi görünmektedir. Tokat ve Sivas köylerinde, birisinin önüne tavşan çıkarsa bunu uğursuzluk, eğer bir kurt çıkarsa bunun şans işareti sayılacağına inanırlar. (8) Yoldan geçen tavşanın uğursuzluk getireceği inancı, oldukça önemsizdir. Fakat mitolojide saygın bir yeri olan kurtla eşdeğer tutulması, kültür zenginliği olabilir. Bu korkunun yanında genel olarak kendi gücünü gösterme duygusu vardır. Evin diğer bölümlerine, terliklerin (başlıkların) üzerine, çocukların omuzlarına, kuzuların boynuna asmak için derisinden nazarlık yapılan ve üzerinde taşındığında bir koruyucu olduğuna inanan Yörükler'de bunu açıkça gördük. Orta-Asya'da da bu gücün benzer bir kullanımını görürüz.

Bu tabu için başka başlıklar altında daha sağlam ve güçlü, değişik kaynaklar da önerebiliriz. Şurası kesin, İslâm bu olayın dışındadır. Arap bedevilerinin tavşanı her zaman büyük bir zevkle yedikleri görülmüştür. Büyük hukuk bilginleri, adamları, bunun helâl olup olmadığını tartışmışlardır. Al-Şafii, hiç tereddüt etmeksizin konuya olumlu yaklaşmıştır. Ebu Hanifi ise, yenmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Çünkü Peygamber de böyle davranmış ve diğerlerini de bu yönde cesaretlendirmiştir. Ayrıca bu hayvan, ne bir etobur, ne de bir akbabadır; Fakat ceylana benzeyen bir hayvandır. Daha sonra araştırmacılar, yerel kalıntılara ve Yahudi kaynaklara yönelmiş ve araştırma yapmışlardır. Şu bir gerçektir ki, Musevi inancı, tavşanın geviş getirdiği, fakat toynaklarının çatallı olmadığı bahanesiyle hayvanı tabulaştırmıştır. Türkler, bu konudaki Yahudi yaklaşımını az çok biliyorlar ve şu sözü söylerler: "*Yahudi'ye bile helâl demedi Musa*" (10) Fakat biz, Tevrat'a dayanan bu inancın, Şii geleneğinden kaynaklanmış olduğu yönünde kuşkuluyuz. Yerel kalıntılara dayalı olan bu inançta,

Hititler'i akla getirmek, bize eski tarihsel bilgileri çağrıştırıyor gibi görünmektedir. Ermeniler ise daha az anımsanacaktır. Fakat bu, biraz ilkeli bir açıklama olacaktır. Gitgide Anadolu Türkleriyle Ermeni uygarlıkları arasındaki zayıf ilişkilerin, Ermeniler'deki Türk kalıntılarına borçlu olmadıklarını sanıyoruz. İster doğrudan doğruya 11. yüzyılın saldırılarından sonra olsun, ister dolaylı olarak Ermenistan'da büyük bir ayrıcalığı olan Sümer (Samara) uygarlığı aracılığıyla olsun, Türkler, hiç olmazsa kabul etmedikleri gibi vermek zorunda oldular.

Doğruyu söylemek gerekirse, tüm bu öneriler, kabul edilmesinden çok çürütülmesi de zor şeylerdir. Tavşanı cezalandıran yasakçı anlayış, evrensel olmayan, ama çok yaygın olan bir olgudur. Avrupa Hint topluluklarının büyük bir kısmını, özellikle etkilemiş gibi görünmektedir. Avrupa'nın iki ucunda, Slav'larda, Britanya Adaları'nda, özellikle İrlanda ve Gal ülkelerinde rastlarız. Daha önceleri Sezar da, eski Brötonlar'da tavşanın adını anmıştır.

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

1- Tavşanın eski adı, Türk dillerinin bir çoğunda yeralmıştır. Eski Türk (palco-Türk) yazıtlarında ve İrk Bitig'de *tabışyan*, Kaşgari, İbn-i Muhanna, Ebul-Gazi ve diğerlerinde de *tawışyan* sözcüğünü görürüz. Bu taklitsel sözcüğün, kuşkusuz, ilk hecesinin üzerinde kendi asıl aksanı ve ikincisinin üzerinde ikinci kendi aksanı vardır. Normalde vurgusuz ortadaki sesli harfin düşmesi, Türkiye'deki *tavşan* biçimini açıklar. Diğer dillerde ise sözcük, *qoyan* (Çağatayca) *qovon* (Altay ve Televut dili) sözcüklerinden dolayı yerleşmiş ve ortaya çıkmıştır. Dil-

bilimsel açıdan çifte bir gelenek varolacaktır: Bu durumda hiç bir tabu, kuşkusuz sözcüğü etkilememiş, başka bir durumda ise bir tabu, yerleşmiş yeni sözcüğü günümüze belki taşımış olacaktır. Fakat yalnızca bu bir hipotezdir .

2- Tavşan, aylar sözkonusu olduğunda 12 Hayvanlı (Burç) Takvim'de dördüncü sırayı, aşağı yukarı Mart ayını almaktadır. Uzak-Doğu düşüncesinde tavşan, doğurgan, yaş, soğuk ve ay'ı anımsatan dişi bir hayvan görünümündedir. Tüm bu özellikler, tavşanı tabulaştırmak için Türkiye Aleviler'i tarafından verilmiş haklar arasında elde ettiğimiz verilere yeterli yanıtları verir. Bununla birlikte görünüşte inanılması güç bir olayın altını çizelim: Yakutlar'da, tavşanın kuraklığın habercisi olduğu yönünde bir inancı da gözden uzak tutmayalım. (11) Bunu, *similia similibus* yasasının uygulanmaması ve karşılıkların birbirine benzerliğinden dolayı açıklayabiliriz. 12 Burç Takvimi'ne göre Tavşan günün uğurlu ya da uğursuz sonuçlara yol açıp açmadıklarını Uygur metinlerinde araştırdık. Tavşan günü tırnak kesilmesinin uğursuzluk sayılmasına ve eğer saçlar kesilirse, tavşan günü beyazlaşır yönünde verilen bilgi, yeterince doyurucu olmamıştır.

Genel olarak, Orta Asya ve Sibiry halklarında tavşanı hedef alan bir yasaklama sözkonusu değildir. Günümüzde tavşanın avlanması, Tümen Tatarları'nda, Şorlar'da (*Chor*), Yakutlar'da, Kırgızlar'da ve diğerlerinde rahat bir biçimde yapılmaktadır. Bunun yanısıra ilginç bazı ayrılıklar da var. Hatta bazen, Minoussinsky bölgesinde tavşan yemenin savunulduğu bilinmektedir. (12) Kazan Tatarları'nda hayvanın adı anılmamaktadır. (13) İlk durumda ise, yasaklamanın seyrekliği, bize totemciliği anımsatmaktadır. Strahlenberg'den beri, 1884'te Schtschukin (*Şitşukin*) ve Grochow (*Groşov*) Kumakowska ve diğer Kastren'ler (*Castren*) tarafından yinelenildiğini en azından bazı Sibiry halklarında (Örneğin Yakutlar) her ka-

bilinen beslemediği bilinen bir hayvanı "kutsal" saydığı bilinmektedir. (14) Eğer Minoussisky Tatarları'nda bu sözkonusu olunca, yenmesini yasaklamak, onu değerli ve az bulunan bir hayvan yapacaktır.

Bu konudaki bilgiler, tarihsel dönemde çok zengin değil, fakat yeterlidir. En eski yerlerde, zamanlarda, steplerdeki hayvanları resimleme sanatı, eğer tavşan ikonografide (*) seçkin bir yer tutmuyorsa, tavşanın yok olmaktan kurtulduğunu gösterir. Çin kaynaklı ilk metinler, bize tavşanın Hiong-nou'lar tarafından çokça avlandığını gösteriyor.(15) Bu, ileriki zamanlarda da olmuştur ve Khitanlar'ın inancında da yer almış görünmektedir. Bunlarda hayvanın avlanması, 8. ve 9. aylarda yapılmak zorundadır (16) ve topuzlar yardımıyla gerçekleştirilmektedir. (17) Biz, av hayvanını taşla öldürmenin, boğazlamanın, kırbaçlamanın, sopayla dövmenin, Orta-Asya'da avlamanın karakteristik özelliği olduğunu göstermeye çalıştık. Madem ki belgeleri top-layamıyoruz, öyleyse Tonyukuk yazıtından (güney yönde, 8 satır) bir tümcenin girişindeki yazı üzerinde duralım: "*Kayık yeyü, tabışyan yeyü olurur artimiz* (Geyik yiyen, tavşan yiyen daha güçlü olur. (18) Büyük Mutluğu çağrıştırmak için yazılmıştır ve beklenen şeyin tersine, tavşanın av sembolü olarak alındığını açıkça göstermektedir.

Bu olay, Khitanlar tarafından doğrulanmıştır. Leao tche, yerlilerin tahtadan bir tavşan heykeli yaptıklarını, iki parçaya ayırdıklarını ve atla, koşu halindeyken, ona ateş ettiklerini yazmaktadır. Heykele ilk dokunanın ekibi birinci olmuştur. (19) Kuşkusuz burada bir oyun sorunu yoktur, fakat öneminin göz önünde tutulmadığı avın ritüel (ayinsel) bir biçimde sunulması vardır. Bu tören, Leao tche'nin bilgisi ayrı tutulmadığı ölçüde olabilir. Günümüzde ya da geçmişte, Yakutlar avlandıkları halde, tavşanın tahtadan bir sembolünü yaparlar ve

üzerine derisini giydirebilirler. Bu tahta tavşanda bir orman kavramını bulurlar (20) Bizim olumlu bir görüşü olumsuzlaştırma gibi bir niyetimiz yok. Bu olay, diğerleri arasında seçilmiş bazı olaylarda yeni-den ortaya çıkacaktır.

Eski Türk metinleri, tavşan hakkında az şey söylemektedir. Fakat anlamlı olanı İrk Bitig'in (10.yy) 56 paragrafın birinde buluruz. Sözüünü ettiği kehanet ve büyüyle ilgili şeyler, (insan için) kötüdür. Zira bir şahin, tavşana saldırırken pençelerini geçirir, tavşanın derisini koparır, parçalar ve onu kaçmaya zorlar. (21) Yalnızca avdaki yırtıcı kuşların talihsizliğinin söz konusu olduğunu düşünebiliriz. Bu, kuşkusuz bir hata yapmak olacaktır. Çünkü tavşanın şanssız bir raslantısı üzerinde durmaktadır. Dört ayaklı küçük hayvanın kaçıışı, yırtılmış derisi, dramatik eylemin önemsiz öğelerinden başka bir şey değildir. Şu gerçek ki, eskiden derisinin ve karakteristik organlarından bazılarının *put* (tös, ongon) ya da *muska* olarak kullanıldığı Sibiry'a'da, Orta-Asya'nın aşağı yukarı her yerinde buna benzer inançlar görülmektedir. Oirotlar'ın (Oirote) tarlalarına tavşan derileri (22), Minoussisky Tatarları'nda kafaları, hatta derileri (23) yerleştirilir. Tavşan biçimindeki putlar, Kafkas (Khakass) bölgesinde (24) yaşayan Kızıllar'da (*Kyzyl*) önemlidir. Yakutlar'da ise, kötü düşünceleri uzaklaştırmak için tavşanların kuyrukları ya da kulakları kulübenin çatısına atılır. (25), beşiklerin üstüne hasır kaplı deriler örtülür. (26), Kafatasları evlerde saklanır. (27) Bu sonuncusu, Sibiry'a'da hemen hemen geneldir ve Maack, Sevgi vadisinde, yurtların iç bölme duvarları üzerinde iplere dizilmiş tavşan kafaları görmüştür. (28) Taşıdığı ve koruyucu olduğu varsayılan güç, iyileştirici olarak da düşünülebilir mi? Biz, Ortaçağa ait tıp metinlerinde, ilaç olarak kullanıldığına dair bir ipucu bulamadık; fakat bu konudaki araştırmamız, yeterince özendirici olmamıştır. Öte yandan, iyileştirici özellikleri, bazen yakın dönemde görülmüştür. Sibiry'a Moğolları'nda, ka-

raciğeri, akciğeri ve yüreği, hastaları iyileştirmek için kullanılmış olabilir. (29) Yörükler'de, bir bez üzerine biriktirilmiş, sonra suyun içine karıştırılmış tavşanın bazı kan damlaları, soğuk alınlığından ızdırap çeken develere ilaç niyetine verilmiş olabilir. Biz burada, tavşanın, soğuk ve kanla olan ilişkisini görüyoruz.

Şamanist uygulamalarda tavşan, diğer hayvanlara göre az da olsa, yardımcı hayvan olarak hizmet eder. Fakat bununla birlikte ikide bir ön plana çıkmıştır. Biz, halkı Türk olmamasına karşın Baryatlar tarafından verilmiş şeyi, karakteristik örnek olarak ele alacağız. Çünkü şamanlara maledilmiş 4 hayvanı, Altay halk mitolojisinde özel bir yeri olan hayvanları, kurt, kuğu, kartal ve posta aracı olarak kullanılan tavşanı örnek olarak gösterir. (30)

İki kez gözden geçirilmiş Ortaçağa ait bir söylence, bizi av konusuna götürür ve tavşana önemli bir saygınlık verir. Söylence, herşeyden önce Satuk Buğra Han döneminde geçer. 40 arkadaşıyla ava giden 12 yaşındaki bu kişi, bir tavşana rastlar ve izlerini takip eder. Hayvan, hemen biçim değiştirerek yaşlı adam donuna girer ve genç çocukla konuşmaya başlar: Çocuğa İslâma sarılmasını öğütler. (31) Bu, biraz bozulmuş olarak bize, her zaman Moğol ve Türk halklarının dinsel ve toplumsal sorunlarının görünmüş olan kıla-vuz hayvan konusuyla ilgili bir açıklamasıdır. Büyük ilgi yaratan ve söylence, Ricold de Monte Croce'un verdiği bilgiler tarafından doğrulanmıştır. Bu yazar, büyük bir dağın arkasında yaşayan Tatarlar'ın, bir gün ava nasıl gideceklerini ve kendini yakalayanların ellerinden kaçıp kurtalma yolu bulan, ovaya açılan geniş bir şatodaki bir tavşan tarafından yönlendirilişini anlatır. (32) Ricold, o günden beri tavşanın, Tatarlar tarafından çok kutlu sayıldığını ekler. Bu ululama (saygı gösterme) kaybolmayacak ve Riasanovski, Moğollar tarafından "kendi hay-

ranlığı"ndan söz edilene dek sürecektir. (33)

Eğer tavşan tabusu, yalnızca Anadolu'daki Türk Alevilerinin bir sorunu olsaydı, onu öldürme ve yemeyi yasaklamanın Orta-Asya'da kararlaştırıldığını, arkasından tavşanın araya girmesi, akrabalık hatta bazı aşiretlerin atası olma derecesine dek terfi etmiş olduğunu açıklamaya yetkili olacaktık. Burada altını çizmeye çalıştığımız hayvanlar dünyasındaki yeri, kurt, boğa ya da şahin için (yalnızca bazı hayvan resimlerinde bazı güçlerin bir kaçını belirtmek için) olduğunu, onun için de kabul edilebilir bir duruma dönüşmüştür. Yavaş yavaş, İslâm içinde onun kurban edilmesini hak gören yasaları unutarak, eğer öldürülmediyse, bunu kestirmenin tehlikeli olması nedeniyle olduğunu düşüneceğiz. Anadolu kalıntıları ve tabulaştırmanın olduğu az çok yabancı bu eğilimlilik, daha önce yerleşmiş bir yasağı, yalnızca pekiştirmek olacaktır. Biz, müslüman Orta Asya'da eski töreleri ve inançları yaşatan şeyin, yalnızca elverişli koşullar yerindeyken bunu, yani yerli geleneklerdeki bir özendirmeyi ya da bir desteği yapabildiğine inanıyoruz.

Fakat olay, yalnızca Anadolu Türk izi taşımaz. Bu bize, bilgilerimizin güncelliği içinde, bir Türk olayının, Ermenistan'dakilere ve özellikle Şii İran'dakilere göre yeterince kalabalık insan gruplarına da bulaştırabildiğini gösterir. Bu sonuncular için, kendi düşüncelerindeki tavşanın, günümüzde oldukça nefret uyandırıp uyandırmadığını, nefret ister bir dereceye kadar yeni olsun, ister alanı genişlesin, biz yine de sergilemeye çalışalım. İran ikonografisi, bunu betimlemenin bir çok örnekleriyle doludur.

Biz, İran'daki tavşanla ilgili geleneklerin araştırılmasından dolayı, tüm Şii İslâm dünyasında yasaklanmasının kökenindeki sorunun çözülebileceğine ve hatta Türkler'in bundan bel-

li bir ölçüde sorumlu olup olmadıklarına karar verileceğine inanıyoruz.

DİPNOTLAR :

- 1- Jean-Paul Roux / Kemal Özbayrı, *Tahtacıların İnançları Üzerine Birkaç Not*, Revue Des Etudes Islamiques. 1964, Paris. sf: 79.
- 2- X. de Planhol, *Pamfilya Ovası'ndan Pisiden Göllerine*, Paris, 1958, sf: 367
- 3- *Güney Anadolu'daki Göçebelerin Gelenekleri* adlı çalışmamızda, bu konuya fazlasıyla değindik. Paris, 1970, sf: 292 ve devamı. Ayrıca bibliyografik bilgiler de bulunmaktadır.
- 4- Chardin, *İran Gezisi*, Paris, 1723, cilt: 4 sf: 183
- 5- Harva, *Altay Halklarında Dinsel Betimlemeler*, Paris, 1959, sf: 323.
- 6- J.-P. Roux, *Altay Bölgesi Topluluklarında Kutsal Hayvanlar ve Bitkiler*, Paris, 1966, özellikle sf: 348 ve devamı.
- 7- J.P. Roux / K. Özbayrı, agy, sf: 81-84.
- 8- Zeki Teoman, *Bozkurt Efsanesinin Anadolu'daki İzleri*, TFA, 1952, sf: 33.
- 9- J.P. Roux, *Güney Anadoludaki...*
- 10- J.P. Roux / K. Özbayrı, agy, sf: 18-84.
- 11- Zelenine, *Sibirya'da Putlar Kültürü*, Paris, 1952, sf: 165.
- 12- Agy, sf: 147.
- 13- Jussupow (G.W), *Glaubenswelt und Folklor der sibirschen Völker dergisinde "Totemistische Relikte bei den Kasaner Tataren"* yazısı, Budapeşte, 1963, sf: 211.
- 14- J.P. Roux, *Altay Bölgesi*, agy, sf: 391 ve devamı.
- 15 - De Groot, *Asya Tarihi'yle ilgili Çince Belgeler I*, Leipzig, 1921, sf: 3.
- 16 - R. Stein, *"Leao tche"*, Toung Pao dergisi, 1939, cilt: 30, sf: 80.
- 17 - Agy.. sf: 83-93.
- 18 - R. Griaud, *Bain Tsokto Yazıtı*, Paris, 1961, sf: 54 ve 60.
- 19 - Stein, *Leao tche*, agy, sf : 127

- 20 - Zelenine, agy.. sf:16.
- 21 - H.N. Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, İstanbul, 1936-41, cilt: 2, sf: 84.
- 22 - Zelenine, agy,... sf : 16.
- 23 - Zelenine, agy...
- 24 - Zelenine, agy.. sf : 14.
- 25 - Harva, *Altay Halklarında*..sf : 284.
- 26 - Harva, *Altay Halklarında*...
- 27 - Harva, *Altay Türklerinde*...
- 28 - *Altay Türklerinde*..'den alıntı.
- 29 - Zelenine, agy.. sf: 51.
- 30 - Harva, agy, sf: 324 ve Zelenine, agy, sf: 258 ve devamı.
- 31 - Grenard, *Satuk Buğra Han Söylencesi ve Tarih*, Journal Asia-tique, 1900, sf: 9-11, (Dizi halinde yayınlanmıştır.)
- 32 - Re Backer, *Ortaçağ'da Uzak Doğu*, Paris, 1877, sf: 290-291.
- 33 - Riasanovsky (V.A), *(Sibirya'da Göçer Aşiretlerin Törenselleşmesi)*, Tien-tsin, 1938, sf : 52.

**1826 SONRASI
BEKTAŞI TARİKATLARI**

İrene MELİKOFF

1826'da, Yeniçeriler Ocağı'nın kaldırılışından sonra, bunlarla sıkı ilişkileri olduğu için Bektaşî tarikatı kapatılır ve mal varlıklarına el konulur. (1) Bektaşî tekkeleri, (2) Ortodoks Müslüman geleneğine aykırı düşmeyen tavrı dolayısıyla, yönetimin iyi gözle baktığı Nakşibendi'lere devredilir. Bu, - sadece en önemlilerini belirtmek için söylüyorum. - *Hacı Bektaş, Seyyid Baba* (3) ve *Mürsel Baba* (4) Tekkeleri, İstanbul Merdivenköy'de *Şah Kulu Sultan Tekkesi*, Rumeli Hisar'da *Nafi Baba Dergahı* ve *Şehitler Tekkesi*, Karaağaç'ta aynı adı taşıyan *Karaağaç Dergahı*, Eyüp'te *Karyağdı Dergahı* ve *Çamlıca Tekkesi*'nin sonu olur.

Haluk Y, Şehsüvaroğlu'nun Cumhuriyet Gazetesi'nin bir tarih ekinde yayınlanan *Asırlar Boyunca İstanbul* adlı araştırmasından bir bölüm (5), tekke ve zaviyelerin Atatürk tarafından kapatıldığı tarih olan 1925'den önceki İstanbul tekkelere ayrılmıştır.

Yukarıda adı geçen tekkeler bu metinde, *Nakşî* olarak anılmışlardır. Yazar, derviş tekke ve zaviyelerin kapatılmasından önce, İstanbul ve çevresinde 64 Nakşibendi tekkesi olduğunu söyler. Bu 64 tekke içinde, kesinlikle Bektaşî olan 15 tanesini sayabiliriz. Bunlar arasında, yukarıda adını andığımız 6 tanesi de bulunmaktadır: *Şah Kulu Sultan* (Merdivenköy), *Şehitler* (Rumeli Hisar), *Karaağaç* (aynı adı taşıyan semtte), *Karyağdı* (Eyüp), *Nalband Mehmet Efendi* (Rumeli Hisar), *Tahir Baba* (Çamlıca), *Nafi Baba Dergahı* (Rumeli Hisar) bunlar içinde yer almamıştır. Açıkça Bektaşî adını taşıyan bu tekkelere, Eyüp'te *Baba Haydar*, "Halıcılar Köşkü"nde *Feyzullah Efendi*, "Bali Kapısı" diye anılan Silivri girişindeki (belki de Aksaray'da, Kırkağaç'ta) *Bali Efendi* ve biri Eyüp'te, diğeri Üsküdar'da olan 2 *Kalenderhane* ve daha birçok tekkeleri de ekleyebiliriz.

1826'dan itibaren, Bektaşilik tarikatı gizlilik içinde kalmak zorunda olacaktır. Fakat kapatma kararı, 1925'e dek, tarikatın temel işlevini yerine getirmesini engellemeyecektir.

Bununla birlikte, 1826 tarihi, tarikatın sonu olduğunu açıklamaktan uzaktır. Tarikat, yeni bir döneme girecek ve geçmiştekine göre önemi fazla olmayan bir rol oynayacaktır. Denilebilir ki, gizlilik olayı Bektaşiler için sadece 1925'te başlayacaktır.

1826, tarikatın bir yüz yıl sürecek olan tarikatın yeni bir evresini oluşturacaktır.

Bununla birlikte bu evre, okumuş seçkin sınıftan gelen şehirli Bektaşilerle, tarihsel olarak yanlış ve kötüleyici anlamda kullanılan "*Alevi*" sözcüğü yerine, Fuat Köprülü'nün en doğru adlandırma yaparak kullandığı "*Köy Bektaşileri*" arasında git-tikçe derin uçurum yaratan bir parçalanmayı da ortaya serer. Gerçekten, Bektaşiler'de olduğu gibi "*Aleviler*" de, tarikata adını veren Hacı Bektaş Veli'den "*medet umarlar*"; inançları ve dogmaları aynıdır. Fakat Aleviler ya da Köy Bektaşileri yaban (eğitimsiz) kalmışlardır. İkisi arasındaki temel farklılık, özellikle sosyal farklılıktır.

Buna, ilk planda Bektaşiler'in masonluğa yaklaşımını ve başka ayrımları da eklemek gerekecektir.

Bektaşiler, her zaman töredışı (uyguncu olmayan=non - conformiste) ve özgür kişiler olarak bilinirler. İnançlarüstü ve dinsel otoriteye karşı tavırları, onları çoğunlukla tanrıtanımazlık (ateist) suçlamasıyla karşı karşıya bırakmışlardır. Zira bu davranış, Sultan Abdülmecit dönemi (1839-1861) yönetiminin yeni politikalarına uygundur.

Gerçekten, 3 Kasım 1939'da Sadrazam Mustafa Reşit Paşa, Gülhane Bahçesi'nde devlet erkânına ve yabancı ülke temsilcilerine, hangi dinden ve ırktan olursa olsun, İmparatorluğun tüm bireylerine eşitlik sağlayan ve Yurttaşlık ve İnsan Hakları Bildirgesi'nin Türkiye tarafından tanınması olan, Tanzimat Fermanı diye bilinen ünlü bildirisini okur. Bu, yeni bir dönemin başlangıcı olur.

Bu ferman, 1856 Şubat'ında yeniden düzenlenir.

Bu yeni dönem, 6 kez Sadrazamlık ve 6 kez Paris Büyükelçiliği yapan Mustafa Reşit Paşa'nın (1800-1858) eseridir.

Oysa, Türkiye'de masonluk üzerine yazılmış Türkçe yapıtlara ve özellikle Ebüzziya Tevfik'in Mecmua-i Ebüzziya'daki (6) inceleme yazısına göre masonluk, Oşmanlı devletine, Paris'te görevli kaldığı bir sırada mason olan Reşit Paşa'yla girmiş oluyordu. Prof. Bedii N. Şehsüvaroğlu (7), en açık ve seçik bilgileri bu konuda verir: *Sadrazam Reşit Paşa, İngiltere Elçisi Lord Stratford Cannig ile sıkı dost idi. Bu dostluk, İngiltere'de onların masonluğa girişlerine dek uzanır.*

Bununla birlikte masonluk, Türkiye'de Lâle Devri'nin hemen başında, yani Avrupa'da, ortaya çıkışından hemen sonra tanınmıştır. Fakat localar, tümüyle yabancıların elindeydi. (8) Bedii N. Şehsüvaroğlu'na göre, İstanbul'daki ilk loca, Damat İbrahim Paşa'nın vezirliği sırasında, Galata'da, bugünkü Perşembe Pazarı'nda kurulmuştu. Bu semtte, büyük çoğunlukta Fransız ve İtalyanlar oturmaktaydı. Türk masonluğu üzerine yazıları olan başlıca yazarların anlattıkları, ilk Türk mason isimleri konusunda aynıdır: 1741'de Fransa'ya elçi, sonra 1755'de vezir olan 28 Mehmet Çelebizade Sait Efendi; ilk Türk matbaasını kuran Macar asıllı İbrahim Müteferrika; Comte de Bonneval takma adlı Humbaracı Ahmet Paşa (1675-

1742). Şehsüvaroğlu, bu listeye Tophane'de tüccar olan Yusuf Çelebi adını ekler. 1748'de Türkiye'de yasaklanan masonluk, 3. Selim'in (1787-1807) saltanatı döneminde yeniden ortaya çıkmış ve yayılmıştır. Daha sonra, Kırım Savaşı sırasında Osmanlı toprağında masonluğun önemi gittikçe artar. İngiliz ve Fransız locaları çoğalır, masonluk iki gücün siyasal üstünlüklerinin yarıştığı bir arena olur. Fakat hemen peşinden İtalyan, Alman, Yunan ve Ermeni locaların ortaya çıktığını görürüz.

Fransız Yüksek Konseyi'ne bağlı olan, eski ve geçerli İskoç geleneğine göre çalışan ilk Osmanlı locası, 1861'de ortaya çıkar. Osmanlı Yüksek Konseyi'nin ilk loca başkanı, *Üstadi*, Mısırlı Prens Said Halim Paşa olacaktır. (9) Bununla birlikte, bazı kaynaklara göre, başka bir yankı uyandıran ilk Osmanlı locası, 1869'da ortaya çıkan ve Doğu Birliği'ne bağlı olan *Şurayı Al-i Osmani* (Osmanlı Yüksek Konseyi)'dir. (10) Mısırlı prens Mustafa Fazıl Paşa, bu locada birinci derece bir rol oynar. Büyük Doğu'nun arşivlerini inceleyen Paul Dumont'a göre, Büyük Doğu'ya bağlı Doğu Birliği, 1863'de kurulmuştur. Bu loca, herşeyden önce, Fransız koloni üyelerini kabul eden "*kapalı*" bir loca gibi düşünülmüştü. Fakat 1865'den itibaren, 27 yaşında genç bir avukat olan Louis Amiable'ın loca başkanlığında (üstadlığında), "*atölye*", müslümanlara açılır. Yeni başkan (üstad), Osmanlı toplumunun seçkinleri arasında çok etkin olabilecek üyeler kaydetme kampanyası yürütür. 1865'de Doğu Birliği, sadece 3 Türk'ü kabul eder. Bu sayı, 1867'de 16, 1868'de 41, 1869'da 53 olmak üzere toplam 143 *biradere* ulaşır. Paul Dumont, bu atölyenin en parlak üyesidir ve locaya alındığı sırada, Devlet Konseyi (Danıştay) başkanı olan Büyük Üstad İbrahim Ethem Paşa ile Osmanlı yüksek bürokrasisinde yeri bulunan ve "*Genç Osmanlılar*" özgür hareketinin önde gelenlerinden biri olan Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'nın soyundan gelen Mustafa

Fazıl Paşa'yı (1829-1875) anar. (11) Bu localar, politik ve dinsel kişiliklerin yanısıra, Osmanlı aydın zümrenin büyük bir kısmını da üyeleri arasına katmış bulunuyordu. Bunlara, Nâzırlardan (Bakan) Keçecizade Fuat Paşa (1815-1868), Mi-that Paşa (1822-1884), Ahmet Vefik Paşa (1823-1891) ve Tunuslu Hayrettin Paşa'yı (1894) da ekleyebiliriz. Dinsel kişiler arasında, Mevlevi Şeyhi Ataullah Efendi, hatta Berlin El-çisi Sadullah Paşa (1838-1890), yazar ve şairlerden Şinasi (1824-1871), Namık Kemal (1840-1888), Ziya Paşa (1825-1880) da vardır. Veliaht Şehzade Murat -geleceğin IV. Murat'-ı ve hatta iki kardeşi Şehzade Nurettin ve Kemalettin bile, hocalarından Ziya Paşa'nın etkisiyle bu örgüte girerler. (12)

Sultan II. Âbdülhamit'in (1876-1908) gösterdiği karşı tavır, canlılığına engel olmadan, Türk Masonluğunun gelişmesini bir süre için engeller. Localar, 1908 Genç Türkler'in zafereinden sonra açılması için gizlice çalışmalarını sürdürür. Mason locaların yardım ve desteğinden yararlanan Genç Türkler, İstanbul'da Masonluğun propagandasını yaygınlaştırırlar. Bu sırada, bağımsız bir Türk mason şubesinin ortaya çıktığını görüyoruz. 1909'da, Talat Paşa'nın ilerde büyük üstad olacağı Türkiye Büyük Doğu'nun (*Türkiye Maşrik-ı Azam*) kuruluşuna tanık oluyoruz. Bu yeni Türk mason derneğinin sekreteri, aynı zamanda bir Bektaşî babası olan filozof Rıza Tevfik'ti. 1916'da Maliye Nazırı Cavit Bey, *Büyük Üstad* oldu. Türkiye Büyük Doğu'su'nun üyeleri arasında, Bahriye Nazırı (Denizcilik Bakanı) Cemal Paşa, Şeyhülislam Musa Kazım Efendi, Zaptiye Amiri Bedri Bey ve sosyolog Ziya Gökalp de vardı. (13)

I. Dünya Savaşı'ndan sonra, locaların gerilediğini, daha sonra da Atatürk tarafından kapatıldığını görüyoruz.

1826'dan itibaren gizlilik içine çekilen Bektaşîler, kendileriyle aynı ideali (özgürlükçülük, töredışılık ve dinsel erke kar-

şıcılık) paylaşan masonların yanında destek bulurlar.

Bektaşî ayin töreni, masonların törenlerinden oldukça etkilenecektir. Meydan'ın ya da toplantı salonunun düzenlenmesi, duruş ve yürüyüş biçimleri ve diğer bir çok ayrıntılar, şaşılacak derecede mason ayin törenini yansıtır. Ayrıca Bektaşîler'in kendileri de bunu bilirler. Fakat bu konuda, masonların kendilerinden esinlendiklerini de ileri sürerler. Acaba Bektaşîler hangi dönemde Masonluğa katılmışlardır?

Richard Davey'e (14) dayanan E.Ramsaur'a (15) göre, Bektaşîler, Tanzimat Dönemi'nde rağbette olan özgür düşünceleri ve felsefi görüş sahiplerini içine alan, önceleri gizli bir örgüt olan tarikatı yeniden düzenleyecek Voltaire hayranı Fazıl Bey sayesinde masonluğa katılacaktır.

R. Davey, Bektaşîler'in masonluğa bağlanış tarihi için 1867'yi öne sürer. Fakat bu eğilim, bu tarihten önce, belki 1839'larda, Tanzimat'ın ilânından sonra başlamış görünüyor.

Oysa 1867'den 1869'a kadar Şehzade Mustafa Fazıl Paşa'nın yardım ettiği Louis Aimable'in üstadlığında, Doğu Birliği'ne geniş bir müslüman grubunun katıldığına tanık oluyoruz. 1869'da Büyük Doğu'ya doğrudan bağlanmış, Doğu Birliği'ne bağlı olan ve büyük bir olasılıkla Louis Aimable'in himayesinde Osmanlı locası Şura-yı Al-i Osmani kurulur. R. Davey'in sözünü ettiği Fazıl Bey'in Şehzade Mustafa Fazıl olması büyük bir olasılıktır. Şehzade Mustafa Fazıl, Avrupa'da sürgündeyken, kitap yayınlarına parasal destek sağladığı Namık Kemal ve Şinasi'ye çok bağlıydı. Zira Namık Kemal de Bektaşî'ydi. Daha önce mason sempatizanları olan Bektaşîler, Louis Aimable'in, İmparatorluğun müslüman seçkinlerini kazanmak için kampanya yürüttüğü sırada ilk Osmanlı Locasının kuruluşunda bu locaya katılmış olmalıdır.

Ramsaur'a göre (16), üyeleri entelektüel liberal kesimden olan Bektaşiler, 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda, Avrupa reform hareketi içindeki masonluğunkine benzer bir rol oynayacaklardır.

Yeniden kurumlaşan tarikat, Genç Türkler'in örgütlenmesi için bir dayanak ve bir sığıntı yeri olur.

Bilindiği gibi 1865 yazında, Reşit Paşa tarafından kurulmuş bulunan Bâb-ı Ali (*La Porte*) Çeviri Bürosu'ndan 6 genç, Boğaziçi sırtlarında bir gezinti sırasında, Reşit Paşa'nın eserinin bırakıldığı yerden devam ettirilmesi ve Avrupa'nın hasta adam dediği Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü karşısında bir eylem yapılması gerektiğine karar verirler. Bu hareket, "*Genç Osmanlılar Cemiyeti*"ni oluşturur. Karbonariler'in (*) mason örgütlenme modelini örnek alan bu gençler arasında mason ve aynı zamanda Bektaşi olan şair Namık Kemal de vardır.

Genç Osmanlılar'ın hareketini Genç Türkler izler ve sürekli olan Karbonariler'in modelini örnek alarak 1889'da "*İttihat ve Terakki Komitesi*" adını alan "*Osmanlı Hürriyetperver Cemiyeti*"ni kurarlar.

Anadolu'ya sürgün edilen Genç Türkler, ilk başta Bektaşiler, hatta Mevleviler ve Melamiler olmak üzere aydın tarikatlardan destek görürler.

İttihat ve Terakki Cemiyeti, aydın ve sempatizan bu tarikatlardan ve özellikle masonlarla ortak bağları olan Genç Türkler'le Bektaşiler'den yararlanır.

Aralarında Genç Türkler'den ve aynı zamanda Bektaşi ve Mason olan dönemin ünlü kişileri de bulunuyordu. Daha önce,

(*) 19. yüzyılda, özgür düşünceleri kurtarmak için kurulan kuşku kurum üyeleri (Çev. notu)

öncü bir kişi olarak Namık Kemal'i anmıştık. Buna Abdülhak Hamit'i de ekleyebiliriz.

Sonraki kuşaktan da bir Bektaşî babası olan Rıza Tevfik'i, İttihat ve Teraki Cemiyeti üyesi olan Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'yi, hatta Talat Paşa ve diğerlerini de sayabiliriz. (17)

Eğer Bektaşîler, 1826'dan sonra etkilerini sürdürebilmişlerse, bunu büyük oranda üst düzey yöneticilerin desteğine borçludurlar. Sultanların yakın çevresindeki birçok prensesler -valide ve Sultanın kardeşleri- Bektaşî idiler ve Bektaşî geleceğine göre, Sultan Abdülaziz'in (1861-1876) kendisi de, ileri sürüldüğü gibi tarîkate girmemiş olsa bile en azından bir muhib idi. (18)

O yıllarda yayınlanan ünlü yapıtında, araştırmasını arşiv belgeleriyle destekleyen Süreyya Faruk (Suraiya Furoqhi), tarikatın 1925'e kadar yarı resmi olarak çalışmalarını sürdürdüğünü, fakat belgelerin noksan olması nedeniyle 1826 sonrasını araştırmanın çok zor olduğunu belirtir. (19)

Oysa, belgeler vardır, fakat bunları bulup çıkarmak güç. Çünkü, yarı resmi belgelerin özellikle bazı özel kişilerce saklanmış olması sözkonusudur. Bunlar, daha çok icazetnameler, dergahın postnişiliği'ne (tekke şeyhliğine) atanma beratlarıdır. (20)

Sn. Rahmi Koç'a ait olan ve bana Sn. Büyükelçi Fuat Bayramoğlu tarafından verilen bu belgelerin bir fotokopisi elimde bulunmaktadır. Bu belge, cemazi-ül-ahir 1287 (Ağustos 1871) tarihini taşımaktadır. Bu, Derviş Hasib Baba'nın, Hacı Bektaş Veli Dergahı Seccadenişini (21) olan tarikat şeyhi Seyyid Şeyh Feyzullah tarafından, Hacı Bektaş Veli tarikatına bağlı olan İstanbul'daki Karaağaç Dergahı'nın postnişiliğine atan-

ma beratıdır.

Belge Arapça'dır, fakat bazı bölümleri en önemli yerleri Türkçe ve açıklamalar Farsça'dır. Belgenin üst kısmında, Hacı Bektaş Veli'nin mühürü olan "*Hazret-i Sultan Hacı Bektaş Veli, kaddesallah*" yazılı tuğra bulunmaktadır. Tuğra kıvrımının sol kısmında, 12 İmam'ları simgeleyen kutsal birliği çağrıştıran bir düğmeyle tutturulmuş, Bektaşî Dede-Babaların başlarına giydikleri oniki dilimli Hüseyni tac bulunmaktadır. Tac'ın üzerinde, "*Ya Hasan, ya Hüseyin*" yazısı okunmaktadır. Altında ise, Bektaşîler'in boyunlarında taşıdığı 12 dilimli işlenmiş kaygan biçimde taş,(Tanrıya) teslim olma taşı sayılan *teslim taşı* yer almaktadır. Tuğranın sağında, "*meded ya Ali*" yazısı vardır .Kur'an'ın ayetlerinden sonra, "*yoksulların ve düşkünlerin Ulu Hizmetçisi, İnananların Kutbu, bilginlerin büyüğü, Tanrı onu kutsasın, Sultan Hacı Bektaş Veli'nin "yüce tarikatına bağlı", İstanbul'daki Karaağaç Dergahı Postnişiliği'ne, Hasib Baba Halife'nin atanma beratı bulunmaktadır. Ardından Hasib Baba'ya tanınan ayrıcalıklar sıralanıyor:*

Biz, kendisine, seccade üzerine oturma, tarikatle ilgili ay inleri yaptıрма, zekat kabul etme, olanağı varsa hac yaptıрма, Ramazan orucunu tutma, giren ve çıkan eşyaya damga vurma, zikir töreni sonrasında tövbe ettirme ve adakta bulunmaları (ahd'larını yerine getirme) gerçekleştirme, yoksullara (fakirlere), düşkünlere (yani dervişlere), halayık ve müslimin (müslümanlar ve yandaşları) zümrelerine yardım etmeyi özendirme, mikraz kullandırma ve talip'lerin saçlarını kesme,hırka (derviş giysisi) giydirme yetkisini veriyoruz."

Atama, büyük atası Hacı Bektaş Veli adına, Halife Seyyid Şeyh Feyzullah Efendi tarafından yapılmıştır. Burada biz, geriye doğru sıralanmış olarak, yayınlanmasını ilginç bulduğumuz Hacı Bektaş Dede-Babaların tüm tarikat bağıını görürüz:

HACI BEKTAŞ VELİ - Hızır Lâlâ Sultan-Mürsel Bali Sultan-Balım Sultan-Resul Bali Sultan-Genç Kalender Sultan-İskender Efendi-Mahmut Efendi-Yusuf Bali Efendi-Bektaş Efendi-Resul Efendi-Mürsel Bali Efendi-Bektaş Efendi-Hasan Efendi-Kasım Efendi-Yusuf Efendi-Hacı Zülfikar Efendi-Hüseyin Efendi-Şehid Abdülkadir Efendi-Elvan Efendi-Ali Efendi-Feyzullah Efendi-Bektaş Efendi-Abdüllatif Efendi-Feyzulah Efendi (cennet me-kan olsun) Hamdullah Efendi-Veliyeddün Efendi-Ali Celaleddin Efendi-Feyzullah Efendi.

Hacı Bektaş Veli'nin, İmam Ali'nin oğlu Muhammed el-Hanefi'nin oğlu olduğu söylenen Hoca Ahmed Yesevi'nin müridi olduğu söylenmektedir. Hacı Bektaş'ın soyağacı da Musa el-Kazım'a bağlanmakta ve hatta soyu İmam Ali'ye (Hz. Ali), Peygamber'e, Cebrail'e ve sonra da Tanrı'nın kendisine kadar varmaktadır.

Belge, *mihmandar* (yönetici), *otacı* (temizlik işine bakan), *ekmekçi*, *aşçı*, *türbedar* (türbenin işleriyle ilgilenen), *hadim* (hizmetkar) ve son olarak Hacı Bektaş Veli Dergahı'nın "o gün ki" *Seccadenişini* Seyyid Şeyh Feyzullah Efendi'nin de olduğu 10 kişilik heyet tarafından imzalanmıştır. Bu son imza, belgenin üst ortasına doğru, sağ tarafta bulunmaktadır. (Bkz: Belge.....)

Soyağacında adı geçenler arasında, birçokları tanınmış kişilerdir: Hacı Bektaş'ın son şeyhi Hamdullah Efendi, Bektaşî Tekkelerinin kapatılmasından sonra 1826'da Amasya'ya sürgün edilmiştir. 1833'te affedildi ve Hacıbektaş'ta oturmasına izin verildi. (22) Hamdullah Efendi, 1802'de Şeyh olan ve 1825'te başıbozuk bir asker tarafından öldürülen ikinci isim Şeyh Feyzullah'ın (doğum: 1739) yerine geçmişti. (23) I. Şeyh Feyzullah Efendi, 1731/1732'den 1760/1761'e dek Hacı Bektaş Dergahı'nın Dede-Baba'sı idi. (24) 1729'da ölen, Hacıbektaş'ta Küçük Tekye (tekke)'deki türbeye gömülen El-

van Efendi, 1674'te ölen Hüseyn Çelebi'nin oğludur. (25)

Sadettin Nüzhet Ergun'un kitabında adı geçen Kalender Sultan (26) ise, Kanuni Sultan Süleyman döneminde Hacı Bektaş Dergahı Postnişini idi. Sultana karşı yapılan ve Kalenderoğlu Ayaklanması (1526-1527) diye anılan bir ayaklanmada öldürüldü. (27) Peçevi'ye göre (28), Ayaklanmanın önderi olan ve *Mehdi* olarak kabul edilen Kalender Şah, Pir'in aldığı abdest suyunu içtikten sonra hamile kalan Kadıncık Ana'nın oğlu Habib Efendi yoluyla Hacı Bektaş Veli'ye bağlanmaktadır. Yine Peçevi'ye göre, Kalender Şah, Habib Efendi oğlu Resul Çelebi oğlu Balım Sultan'ın oğlu İskender'in oğludur. S.N. Ergun, bu Kalender ile Aşık Kalender Abdal'ın aynı olduğunu düşünür. Kalender Şah, 1527'de tutuklanmış ve kellesi vurulmuştur.

Bununla birlikte, eğer eldeki belgeyle Peçevi'nin sözünü ettiği asi Kalender Şah'ın soyağacı karşılaştırıldığında, Kalender Şah'ın, Dergah'ın postnişinleri olan İskender'in oğlu ve Genç Kalender Efendi'nin torunu olduğu görülecektir. Bu varsayım, belgenin, ikinci isim Şeyh Feyzullah için olduğu gibi Genç Kalender Efendi'yi şehit olarak anmadığı olasılığını daha da güçlendirecektir. Peçevi'nin verdiği soyağacı, bazı yanlışlıklara karşın, - Resul Bali, Balım Sultan'ın yerine geçer, - belgedekine yakındır. Fakat sözkonusu olan, doğrudan soy zinciri mi, yoksa tarikat zinciri mi? Resul Bali Sultan'ın oğlu Hızır Bali, -1516'da ölür- Resul Bali'ye gerçek niteliği kazandıran Hacıbektaş'ta toprağa verilir. (29) Tarikatın yeniden biçimlendiricisi olan Balım Sultan'a gelince (30), o, bizzat II. Bayezid'in kendisi tarafından tarikatın başına getirilir. Geleneğe göre o, Mürsel Baba ile güzel bir Bulgar kadının oğludur. Fakat bunun, bir tarikat zinciri olma olasılığı daha güçlüdür.

Ne olursa olsun, belge bize, 1826 sonrasında tarikatın devam ettiğini gösteriyor. 1870'te, Hacı Bektaş Dergahı'nın işlevini sürdürdüğünü ve bilindiği gibi şeyhinin adının Feyzullah Efendi olduğunu (31) ve kendisinin son resmi Şeyh olan Hamdullah Efendi'nin yerine halife olan Veliyeddin Efendi'nin halifesi Ali Celaledin Efendi olduğunu bize açıkça göstermektedir.

Bir başka icazetname de, J.K. Birge'nin *The Bektashi Order of Dervishes* adlı kitabında yayınlanmıştır. (32) Belge, iki ayrı tarih taşımaktadır: 13 Cemazi-ül-ahir 1343 (1927) ve 9 Kanunisanı 1341/9 Ocak 1925. En doğru gözükten ilk tarihi almak daha uygun, fakat bu da Atatürk'ün tekkeleri kapattıktan sonra 1927 tarihine denk gelmektedir. Belgede, yasaklamadan önceki ikinci bir tarihe neden yer vermek gereği duyulmuş, bilinmiyor. Belge, Eyüp'te Rufailer'in eski zakiri iken daha sonra Bektaşî babası olan Yaşar Baba'nın, yine Eyüp'te Karyağdı Dergahı postnişinliğine liyakatla atanmasıyla ilgilidir ve Hacı Bektaş Dergahı postnişini Atacı Baba ve aynı Dergah'ın diğer 5 Babası tarafından imzalanmıştır.

Hacı Bektaş dergahının son resmi şeyhi, Şeyh Hamdullah Efendi'nin, 1739'da doğan ve 1802'de şeyh olan, 1825'te başıbozuk bir asker tarafından evinde öldürülen ikinci isim Şeyh Feyzullah Efendi'nin yerine halife olduğunu biliyoruz. Birinci Şeyh Feyzullah Efendi, 1731/1732'den 1761/1762'ye dek şeyhlik yapmıştır. Şeyh Hamdullah Efendi, 1826'da Amasya'ya sürgüne gönderilir. Fakat 1833'de affedilir ve Hacıbektaş'ta oturmasına izin verilir.

Bununla birlikte, 1870'de Hacı Bektaş Dergah'ında Şeyh Feyzullah Efendi adında resmi bir şeyhin oturduğunu görüyoruz. Hacı Bektaş'ın şeyhleri, *celebi* ünvanını taşırlar. Bunlar Hacı Bektaş Veli'nin manevi eşi Kadıncık Ana'nın Hacı

Bektaş'ın aldığı abdest suyunu içtikten sonra hamile kalıp doğan çocuklarının soyundandılar. Bu soybağı, kendilerini bel evlatlığını kabul etmeyen Aleviler tarafından benimsenmez, fakat yalnızca tarikat yoluyla gelen yol evlatlığını kabul ederler. Tekkenin kapatılmasına kadar iki manevi lider, sürekli Hacı-Bektaş'ta bulunurdu: Bektaşilerin tanıdığı bir çelebi ile Aleviler'i temsil eden bir Dede-Baba. Çelebiler günümüzde de Hacıbektaş'ta oturmalarını sürdürmektedirler.

1870 tarihli belgede sözkonusu olan Çelebi Feyzullah Efendi, Tevfik Oytan'ın kitabında da yer almaktadır. (33) Feyzullah Efendi, 1826/1869'da Merdivenköy'deki Şah Kulu Sultan Dergahı postnişinliğine atadığı Mehmet Hilmi Dede Baba ile iyi ilişkiler içinde olur.

Hacıbektaş'ta, 1332 (1913/1914)'de ölen Dede-Baba Hacı Feyzullah'ın mezarını da görebiliriz. Belki, aynı kişi sözkonusu olabilir. (34)

Görüyoruz ki Bektaşî Dergahları, 1826'da Nakşibendi'lere verilmiş ve İstanbul tekkeleri listesinde resmi olarak "*Nakşibendi*" adıyla anılmışlardır. Bununla birlikte, Bektaşî babası'nın tanıklığına göre, Nakşibendiler, Bektaşîlerin etkisinde kalacaklar ve çoğu, bunlarla ilişki kurup Bektaşî olacaklardır. İşte Nakşibendiler'in bir kolu olan bir Hamzavi dervişinin, Mir Nizari'nin bu olayı açıklayan dörtlüğü :

*Zahid kapıdan girdi
Hayretle dilim doldu
Yarab beni hıfz eyle
Şeytan bana yol buldu (35)*

Ne olursa olsun, bu dörtlük farklı derviş tarikatları arasında var olan ve her zamanda varolacak dayanışma duygusunu kanıtlamaktadır.

Biz, şimdi tarikatın direnişiyile ilgili nazik bir konuya değineceğiz. Bunun için örnek olarak, Merdivenköy'deki Şah Kulu Sultan Tekkesi'ni ele alıyoruz: Bu tekke, özellikle ilginçtir. Çünkü, raslantı da olsa, işlevini gizlilik içinde sürdürmüştür. Burası hâlâ ziyaret edilebilir ve *meydan* denilen toplantı salonunda, gizlilik içinde ünlü törenlerinin ısrarla yerine getirilişine delil olan yeni erimiş mum kalıntılarını sık sık görmek olasıdır.

Eylül 1933'te Tekke'yi ziyaret eden J. K. Birge (36), kuşkusuz o sırada postnişin olduğu için tekkede kalmak zorunda olan Derviş Tefvik Baba tarafından kabul edilmişti. 40 yıl sonra, ben de sürekli olarak Dergah'ta kalan ve eşinin mezarını bana gösteren son postnişinin dul eşi tarafından kabul edildim. Birge'nin ve benim de dinlediğim geleneğe göre Tekke, Şah Kulu (*Şah'ın kulu, kölesi*) adında bir dervişe çıkıyordu. Zira, Şah Kulu, Beştaşilerin saygı duyduğu tanınmış tarihi bir kişidir. Ayrıca İstanbul'da Yüksek Kaldırım'ın üst tarafında Galata Mevlevi Dergahı'nın hemen yakınında, bu adı taşıyan bir sokak da bulunmaktadır. Sokak adının, aynısını taşıyan eski bir Bektaşî dergahından ileri geldiği düşünülebilir. Sözkonusu olan, II. Bayezid döneminin son yılında ve Osmanlı tarihçilerinin, "*Şeytan Kulu*" diye adlandırdıkları, 1511'de başkaldıran Şah İsmail' tarafından ünlü Şah Kulu mudur?" Çok güçlkle bastırılan bu kardeş kavgası ayaklanma, Sultan Bayezid'i o kadar uğraştırmıştır ki, 16. yüzyıl anonim bir Osmanlı vaka-i nüvis'e (vakayiname) göre Sultan Bayezid, bundan böyle Kızılbaşlarla savaşmaktansa, Macar ve Venedikli kafirlere karşı savaşmanın daha iyi olacağını belirtmiştir. (37) 1512'de tahtı bırakmak zorunda kaldığı halefi I. Selim'in tutumu böyle olmamıştır. İlk işlerinden biri, Osmanlı İmparatorluğu içinde yediden yetmişe, 40 bin Şah İsmail yanlısı olanların tümünün öldürülmesini sağlayan bir defter tutturmak olmuştur. (38) Aleviler ve Bektaşiler, bu

soykırımın anısını hâlâ canlı olarak korurlar. Merdivenköy mezarlığında, çok eskiye dayanan 16. ve 17. yüzyıla ait mezarlar görülür. Tekke'nin, Şah Kulu adında bir dervişin adını alması olanaksız olmadığı gibi, olabilir de. Gerçekte, heterodoks yapılı ayaklanmalar, Bektaşî çevrelerinde sık sık görülmüyordu. Biraz önce, Kalenderoğlu Ayaklanması'ndan söz ettik. Ayrıca, başka bir Bektaşî babası olan ünlü Pir Sultan Abdal ayaklanması da bunlardan biridir.

Ne olursa olsun, Dergah'ın etki ve gücüne kavuşması, Mehmet Ali Hilmi Dede Baba'nın Merdivenköy'deki Şah Kulu Sultan tekkesine postnişin olmasıyla başlar. Mehmet Ali Hilmi Dede Baba, 1842'de İstanbul'da doğdu. Hacı Bektaş Dergahı seccadenişini Çelebi Feyzullah Efendi tarafından 1869'da Merdivenköy postnişinliğine atandı. 1325/1909'da Hak'ka yürüdü.(39) Kabri, tekke mezarlığında her zaman ziyarette açıktır.

Hilmi Dede Baba, en iyi Bektaşî şairleri arasında sayılır. O'nun nefeslerinden biri, özellikle çok ünlüdür.(40) Bu nefes'i, Ali'ye karşı olan hayranlığını yansıtan duyguyu ve Bektaşî inançlarını daha iyi sergilemesi açısından aşağıda veriyoruz:

*Tuttum aynayı yüzüme
Ali göründü gözüme
Nazar eyledim özüme
Ali göründü gözüme
Hû Ali'm hû...*

*Adem Baba Havva ile
Hem Allel'mel'esma ile
Çarh-i felek sema ile
Ali göründü gözüme
Hû Ali'm hû...*

*Hazret-i Nuh Neciyullah
Hem İbrahim Halilullah
Sina'daki Kelimullah
Ali göründü gözüme
Hû Ali'm hû...*

*İsa-yi Ruhullah oldur
ki kalemde Şah oldur
Müminlere penah oldur
Ali göründü gözüme
Hû Ali'm hû...*

*Ali evvel Ali âhır
Ali bâtın Ali zahir
Ali tayyip Ali tahir
Ali göründü gözüme
Hû Ali'm hû...*

*Ali candır Ali canan
Ali dindir Ali iman
Ali rahim Ali rahman
Ali göründü gözüme
Hû Ali'm hû...*

*Hilmi gedayi bir kemter
Görür gözüm dilim söyler
Her nereye kılsam nazar
Ali göründü gözüme
Hû Ali'm hû...*

Çeşme, kapı, vb. şeylerin üstünde adını taşıyan birçok yazılardan anlaşıldığı gibi, Merdivenköy tekkesini yeni baştan düzene koyan bu Hilmi Dede - Baba'dır. Bu makale için yayınlanan bazı fotoğraflar, yakınlarda ölmüş olan ve Merdivenköy tekkesine mensup bir Dede - Baba olan Mesut Koman tarafından bana verilmiş olan bir dizi fotoğraf, çizim ve resimlerin tümüdür. Merdivenköy'le ilgili görüntüler dışında, 20. yüzyılın başlarında yaşamış ünlü Bektaşî babalarının ve diğerleri ara-

sında Yakup Kadri'nin *Nur Baba* adlı yapıtında adı geçenlerin bazılarının fotoğrafları da vardır. Bu fotoğraflarla, foto-ğrafçılıkta üstün bir sanatçı olan ve benim kendisine minnet borçlu olduğum meslektaşım Paul Veyseyre tarafından, ricam üzerine bana verilen birkaç fotoğrafı da ekledim. Orta-da (merkezde) olan toplantı salonunun, meydan'ın, hayranlık uyandıran mimari yapısı fark edilecektir. Tavan, 12 İmam'ları simgeleyen 12 dilim halinde yukarıya doğru bir ışık demeti gibi yayılan merkezi bir sütunla desteklenmektedir.

Mesut Koman tarafından bana verilen resimler arasında, günümüzde tarikat törenleri sırasında çekilmiş çok sayıda fotoğraf vardır. Bunlar, hâlâ bugün de yer alan yarı resmi tarikat törenlerinin yapıldığının kanıtıdır. Elverdiği ölçüde, biz bunlardan yalnızca birini yayınladık. Bu bile, çağdaş Türkiye'de tarikatın saygınlığının ve canlılığının sürdüğünün açık bir örneğidir.

TURCICA, Cilt : 15, sf: 155, 1989.

DİPNOTLAR

- 1- Süreyya FARUK (Suraiya Faroqhi), *Anadolu'da Bektaşî Tarikatı* (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826. - Almanca)
- 2- Aslı, *tekye* () olan sözcük, bir derviş tekkesini ifade eder. Bazen *tekye* yerine *tekke* yazılışına da rastlarız. Farsça *dergah* sözcüğü de aynı anlamdadır. Bazen biri, bazen öteki de kullanılır.
- 3- S. FARUK, agy, sf:121-122;125-126.
- 4- Irène BELDİCEANU-STEINHERR, "I. Selim'in Saltanatı: Osmanlı İmparatorluğu'nun Dinsel ve Siyasal Yaşamında Dönüm Noktası", TURCICA-IV, 1975, sf: 39, dipnot:25
- 5- Bu, 252 sayfalık uzun bir incelemeden ibarettir. "*İstanbul Tekkeleri*" başlıklı bölüm, 209-211 sayfaları arasındadır. Basım tarihi belirtilmiştir.
- 6- Ebüzziya Tevfik, "*Farmasonluk*", Mecmua-i Ebüzziya, 18 Cem-

aziyülahır 1329 (1913/1914) sf: 638-686.

- 7- Prof. Bedii. N. ŞEPSÜVAROĞLU, "*Türkiye Masonluk Tarihine Bir Bakış*", Türk Yükselme Cemiyeti İdeal Kolu, 25. Kuruluş Yıldönümü Hatırası, İstanbul 1964, 25 sayfa; aynı kitapta, *Dinlerde ve Tarikatlarda Sembolizm-Remizler*(Antik Doğu Medeniyetlerinde Eskişark Dinlerinde, Fütüvvet Ehlinde, İslamiyette, Ahilerde, Bektaşilik ve Diğer Tarikatlar da, Mosunlukta), İstanbul, 1973.
- 8- Bu kitapların dışında, İlhami SOYSAL, *Türkiye ve Dünyada Masonluk ve Masonlar*, İstanbul, 1978, sf: 168-172.
- 9- ŞEHSÜVAROĞLU, agy, sf: 9.
- 10- Ebüzziya Tevfik, a.g. yazı.
- 11- Paul DUMONT, "*Fransa Büyük Doğu Arşivlerinde Türkiye-I Dünya Savaşı öncesinde 19. yüzyıl ortasında İstanbul'da Fransız Kolu Mason Locaları*", -J.L.- BACQUE-GRAMMONT ve Paul DUMONT'un *Economie et Sociétés dans L'Empire Ottoman* adlı ortak kitabı, Paris, 1983, sf: 171-201.
- 12- Ebüzziya Tevfik, a.g.yazı. Bu liste, Bedii N. ŞEHSÜVAROĞLU (agy) ve İlhami SOYSAL (agy) tarafından doğrulanmaktadır. sf: 179-181. Paul DUMONT'un verdiği isimlerle (agy'da) karşılaştırınız.
- 13- İ. SOYSAL, agy, sf: 186-196;
-B. N. ŞEHSÜVAROĞLU, agy, sf: 8-12;
-Paul DUMONT, agy.
- 14- Richard DAVEY, *Sultan ve Himayesindekiler*, New-York, 1897, I, sf: 96-97, 156.
- 15- E. RAMSAUR, "*Bektaşî Dervişleri ve Genç Türkler*", MOSLEM WORLD, sayı: 32, Ocak 1942, sf: 7-14.
- 16- Dipnot: 14. Ayrıca, aynı yazarın *Genç Türkler, 1908 Hareketi'nin Başlangıcı*, Beyrut, 1965 (yeni basım, sf: 102-114.
-F. W. HASLUCK, *Sultanların Yönetiminde Hristiyanlık ve İslâmlık*, Oxford, 1929, I. sf: 595,620.
- 17- Önceki dipnot:16.
- 18- Dede Baba Mesut KOMAN'ın ileri sürdüğü şey budur. (Bkz, aşağıda)

- 19- Dipnot:- I, S. -FARUK, -agy,- sf: 1-30-131.
- 20- Not: *Post* sözcüğü minder gibi kullanılan bir hayvan derisi demektir. *Post*-nişin, aynı sözcükten türetilmiş olarak "*post üstünde oturan kişi*" anlamında bir tarikatın şefini açıklamak için kullanılan teknik bir terimdir.
- 22- S.FARUK, agy, sf: 79, 120-122.
- 23- S. FARUK, agy, sf: 79-80. Ayrıca Karahöyük derisi, (Hacı-bektaş Kültür, Kalkınma ve Yardımlaşma Derneği Yayın Organı), Yıl: 1 Sayı: 2, Ağustos 1964, sf: 9.
- 24- S. FARUK, agy, sf:79-95.
- 25- Abdülbaki GÖLPINARLI, *Alevi-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul 1963, sf: 57,322
- 26- Sadettin Nüzhet ERGUN, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, cilt: 1-2, İstanbul, 1955, sf: 118-122.
Ayrıca A. GÖLPINARLI, agy, sf: 14,48, 109-110
- 27- John K. BİRGE, *Bektaşî Derviş Tarikatları*, Londr 1937, sf: 69-70
- Ahmet Refik, Onaltıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik, İstanbul, 1932, sf: 11-12
- 28- PEÇEVİ, *Tarih*, İstanbul, 1283/1886, I, sf: 120.
- 29- A. GÖLPINARLI, agy, sf: 9,319.
- 30- J.K. BİRGE, agy, sf: 56-58.
- 31- Tevfik OYTAN, *Bektaşiliğin İçyüzü* adlı yapıtında (İstanbul, 1955, II, sf: 25) söz etmektedir. Mezarı, Doç. Dr. Bedri NOY-AN'ın *Hacıbektaş'ta Pirevi ve Diğer Ziyaret Yerleri* adlı kitapçığında söz edilmektedir. İzmir, 1964, sf:32-33.
- 32- sf: 248-250, resim no:29.
- 33- Dipnot: 31.
- 34- Dipnot : 31.
- 35- Rumeli Hisar'da, M. Şinasi EMRE'nin ağzından işittim.
- 36- J.K. BİRGE, agy, sf:133-134.
- 37- Şerif BAŞTAV, 16. Asırda Yazılmış *Gxrekçe Anonim Osmanlı Tarihi*, (1373-1512), *Giriş ve Metin*, Ankara, 1973 (A.Ü.DTCF Yayınları: 237), sf: 180.
- 38- Diğerleri arasında, Jean-Louis BACQUE-GRAMMONT, "*Türk-*

Safaviler Araştırması-III: Şah Veli binŞeyh Celal'in Ayaklanması Hakkında Belgeler ve Notlar", Osmanlı Arşivi'nde görülebilir. - 7, not: 24, J.-L. BACQUE-GRAMMONT, Osmanlılar tarafından yapılmış, Kızılbaşları gösterir bir liste olan belgenin (Topkapı Arşivi, Evrak no:2044) bir fotokopisini bize ulaştırmıştır. Belge, tarihsizdir. J.-L BACQUE-GRAMMONT'a göre, 1512-1513 Kış dönemine ait olmalıdır. Bu, tek örnek bir belge değildir.

- 39- T. OYTAN, agy, II, sf: 25,88,8 ve 9 no'lu resimler. sf: 97'de 10 no'lu resim. Ayrıca, Cahit ÖZTELLİ'nin *Bektaşî Gülleri* adlı yapıtı, İstanbul, 1973, sf:360.
- 40- C. ÖZTELLİ tarafından yayınlandı, agy, sf: 45-50. Ayrıca Besim ATALAY'ın *Bektaşilik Edebiyatı* adlı yapıtı, İstanbul, 1340/1924, sf: 51.

**UYGURLAR'DA MANİHEİZM ve
SENKRETİZM (Bağdaştırmacılık)**

Louis BAZİN

Bu yazımızda amacımız, araştırmacıların bilinen çalışmaları ve Uygurlar'ın günümüzde de dikkat çeken çeşitli inançlarıyla ilgil yayınlanmamış sayısız belgeleri biraraya toplamak değildir. Biz, Türkologların da yardımıyla çeşitli dinsel içerikli birçok yayınlarda zaman zaman yayınlanan ve günümüze dek oluşmuş olan Uygur Yazını'yla ilgili yapıtların temelini oluşturan Senkretizme (Bağdaştırmacılık) yönelik çalışmaların tarihsel gelişimi hakkında bazı görüşleri ortaya koymak ve tartışmak istiyoruz.

744'de, özellikle *Türk* diye anılanların başında gelen *Yag-lakar* Uygur Hanedanlığı, genel hatlarıyla şimdiki Moğolistan'a denk düşen topraklar üzerinde egemenlik kurmaya çalışmıştır. Uygur hükümdarının, 763'de Çin'in başkenti Lo-yang'a yaptığı bir sefer dönüşünde, Devletin resmi dini olarak kabul ettiği *Yaglakar*'ların dinsel ideolojisi, çoğu ayrıntılarda Türk öncülerininkiyle benzerlik oluşturunuyordu. Öyleki bu, Orhun - I ve II. Yazıtları'nda açıkça ortaya konulmuştur. Buna kanıt olarak, üç yazıt metnini verebiliriz : *Tes* (750/751), *Terxin* - ya da *Tariyat* - (754) ve *Sine-usu* (760) *Yazıtları*'dır. Bu üç yazıt, birbirlerine fazla uzak olmayan, yazı biçimini ("tekbiçimli" yazı) ve tümce kuruluşunu koruyan Orhun Yazıtları gibi Kuzey-Doğu Moğolistan'a dikilmişlerdir İlk ikisi, Moğolistan'ın ikinci Uygur Kağan'ının (747-759) tarihsel konuşmasını içermektedir : *Tangride bolmis El - etmis Bilge Kağan* (Devletin kurucusu ve Gökten yaratılmış Bilge Kağan ; üçüncüsü, kendi mezartaşı yazıtıdır. (1) Yazıtlardaki metinler, tıpkı Orhun Yazıtları'nda olduğu gibi kendi aralarında sayısız benzerlikler gösterir. Bu yazıtlar, Kağan ve Hatun'u en yüce çift olarak gösteren, kutsal (ilahi) çift Ana - Tanrıça *Umay*'dan yardım gören Gök-Tanrı'ya (Tangri) üstünlük tanıyarak ve Kutsal Su ve Yer'i de (*iduk Yer-Sub*) anarak bu sonuncuların geleneğini sürdürmüştür. Öyleki, İmparatorluğun ayrıcalıklı bölgesi olan *Ötükan*, Yer'in Moğolca adı olan

Tanrıça *Etügen*'e denk düşmektedir. Başka hiç bir Tanrıça, değil Şamanlığın bir çok düşüncelerinde, ne Devletinkinden farklı bir halk inancında, ne de kutsal bir halk monarşisi olan Tanrıçılık "*Tangrisme*" anlayışında yer almıştır.

Elyazması ya da yazıtsal (*Kara - Balgasun Yazıtı*) Uygur kaynakların dinsel içeriği, 762'de *Tang*'lar Hanedanlığı'nın kendi İmparatorunu yerleştirmek için içindeki asileri kovduğu Çin'in başkenti Loyang'da ikamet ettiği sırada, Maniheizmin misyonerleri tarafından kabul ettirilir ve 763'de de kendisinden sonra gelen Kağan'ın (2) bu dine geçmesiyle tümünden değişir. 840'da Yukarı Yenisey'in Kırgızlar tarafından yıkılmasına dek o tarihten itibaren Moğolistan-Uygur İmparatorluğu, Devlet dini olarak Maniheizme bağlı kalır.

Oysa çok karmaşık ve yüce bir yapı içinde evrensel bir çağrı niteliği taşıyan bu din, Mani'nin konuşmalarından (Tanrısal esin) yeni bölümler katarak Budizm, Zerdüştlük ve bilincirci (gnostik) Hristiyanlık öğretilerini bir araya getiren bir Bağdaştırmacılık (senkretizm) oluşturur. Henri-Charles Puech'ün *Maniheizm* (3) adlı kitabının ikinci bölümüne tanıtma yazısı olarak eklediği *Shâbuhragân* (Shahburagan)'dan aldığı alıntı (243'de Peygamber tarafından İran Sasani İmparatorluğu Şahpur'a sunulan öğretinin başlığı), bu yapının bakış açısını çok iyi özetler:

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

274'de (4) Sasani Hanedanlığı içinde, Mani'nin, Şahpur'un

halefi tarafından öldürölmesinden sonra, *Mani'nin* tapınakla ilgili kaleme aldığı kitapların büyük bir kısmını harap edecek (hemen hemen tüm Hıristiyan, daha sonra Müslüman devletlerde yüzyıllardır süren ve uzun süre devam eden) bir baskı uygulanır. Hemen hemen aslına bağılı kalınarak yapılmış çeşitli dillerdeki çevirilerden dolayı bize kalan şey, kendi öz içeriğinden daha açık bir düşünceye sahip olmamıza olanak tanır. Mani'nin kendi yaşamından esinlenen otantik kuramını, iletisini (mesajını) tüm insanlara ulaştırmak isteyen misyoner ve evrensel din, ruh göçünün budik (Budaca) anlamını, *Karanlık* ve *Aydınlık* kavramıyla uyuşan *İyi* ve *Kötü'nün* İrani yorumu olan ikiciliğı, İsa'nın kurtarıcı (Mehdi) rolünün ve Paraclet'in Hıristiyanı kuramını, aynı zamanda kabul ettiğı için kuşkusuz basit bir bağıdaştırmacılıktan (senkretizm) daha çok bağıdaştırmacıdır. Bu açıkça bir *Bilme*'den sözeden Henri - Charles Puech'ün (5) açıkça belirttiğı gibi, esinli (vahiy alan) Peygamber tarafından tümüyle yeniden düşünölüp yorumlanmış tam bir açıklamalar sistemidir:

"Gerçekten, bir 'bilme', ama sadece İleti'nin araştırıl-masına tümüyle yönelik olmayan bir bilginin dışında (sözcüğün kopya edildiğı Yunanca deyim, başka bir anlam içermez) nedir? Fakat insanı kendiliğinden yücelterek ve kendisine tüm nesneler ve Tanrı bilimi konusundaki örtüyü kaldırırken, İleti'yi kendisine ne getirmiştir ya da kendisi mi İleti'dir? ve Maniheizm, insanlara üretmeyi ya da kendilerindeki bu kurtarıcı bilginin ortaya çık-ması-nı ileri süren bir din olma dışında nedir?

Başlangıçtaki Maniheizmin bağıdaştırmacı yapısına göre daha bilinirci olan bu karakter, eğer bu dinin yayıldığı Batı'daki bölgelerde (Ön-Asya, Avrupa, Kuzey Afrika) buna bağıntılı olarak iyi korunmuşsa, doğulu havası içinde ve Budik (hatta Çinde Taocu) yaklaşımların etkisi altında, çekingen inanç öğelerinin bulunduğu bütünleyici bir bağıdaştırmacılığa doğru ve kendi ayrıntıları içinde bölgeşel Budizm'e ya da Budizm ön-

cesi Çin geleneğinden etkilenmiş bir Çin-Budizmi'ne dek, Mani'nin tapınakla (kilise) ilgili kitaplardan yoksun olan öğeleri açıkca geliştirmiştir.

Oysa bu, Uygur Kağan'ın, kurucusunun ölümünden sonra beşyüz yıl Maniheizm'le ilgili bildirilerden etkilendiği Çin'de olmaktadır. Bunlar, bize kadar ulaşmış olan Uygur manihen yazıların çoğunda, bütünlük içinde olmasa bile, az da olsa yeniden bulacağımız Çin-Budizminden dolayı oldukça etkilenmiş bir Çin Maniheizmi'nin karakteristik özellikleridir. Bu, Türkolojik gelenekte yeterince ortaya konulmayan ve üzerine dikkat çekmek istediğimiz önemli bir iştir. Bunu daha iyi anlamak için Çin Mahineizminin gelişim ve yayılma (tebliğ edilme) tarihini bilmek gerekir Çin bilimcilerinin iyi bildikleri, fakat Türkologların yeterince yararlanamadıkları bilinen Çin kaynakları konusuna değinmeliyiz.

Manihist bir azizin Çin sarayında ilk olarak görünmesi 694'tedir ve 732'de İmparatorluğa ait bir ferman, tapınma özgürlüğünü *Mo-mo-ni* (Mâr Mâni) öğretisine uyarlar. (6) Oysa büyük bir şans sonucu, tarihsel Çin geleneği, 16 Temmuz 731 tarihli İmparatorluk buyruğu üzerine, henüz resmi olarak tanınmamış, fakat yayılmaya başlamış olan bu öğretille ilgilenen üst düzeyde manihen bir misyoner tarafından Çin sarayına sunulmuş olan (görünüşte eksiksiz görünen) rapor metnini korumuştur. "*Işık saçan Mani-Buda'nın Kuralları ve Öğretilerinin İçeriği*" başlıklı rapor, Touen-houang'ın duvarla çevrili ünlü mağarasında, tümü bir arada (British Museum'nin 3969 kayıt nolu Çince Stein ve Bibliothèque Nationale'in 3884 kayıt nolu Çince Pelliot bölümü) ve aynı elden çıkmış iki parça halinde bulunmuştur. Tümü, 1987'de, genç ve ünlü bir Çin bilimci olan İranlı bayan Nahal Tajadod tarafından şu anki makeleye esin kaynağı olan kendi tezi *Işıksaçan Buda-Mani* (7) içinde incelenmiştir. *Shâbuhragân*'da Mani, Zerdüş

ve İsa'dan sonra kendisinin, anılan "*Doğruluk Tanrısı'nın Habercisi*" gibi en son halef olduğu "*Buda adlı Peygamber*"den açıkca ayrılmaktadır. Shâbugragân'ın adı geçen özetle karşılaştırılan "*aydınlığın Budası*"nda olduğu gibi Mani'nin açıkca belirtilmesi, daha sonraki Uygur Yazının'da açıkca ortaya çıkacak olan maniko-budik bir bağdaştırmacılığa doğru gidilecek yolu gösterir. Mani'nin bir Buda'ya benzetilmesi, kuşkusuz Budizm müridleri Tang'ların Çinli yönetimi tarafından Maniheizmi kabul ettirmek için ustaca bir önlem olarak uygulanmış olabilir. Fakat, bunun olduğunu varsayalım, başlangıçta büyük bir kurnazlık, bu benzeşimin dinin Manihen papazları ve yandaşları tarafından serinkanlılıkla yerine getirildiğini ortaya koymaktadır. Zira, bu sadece Çin kaynaklı değil, Uygur Türklerinin Maniheist yazılarında da ortaya çıkmaktadır. Mani, budizmin etkisinin büyük olduğu, fakat Maniheizmin (Hristiyanlıkta olduğu gibi) yönetim tarafından korunduğu ve tam bir ibadet özgürlüğünün olduğu sosyopolitik bir bağlam içinde, hep "Buda Mani" Mani Bırhan diye anılmıştır. O sıralarda, Uygur hakanları, Uygur devletinin şimdiki Çin Türkistan'a doğru geri çekilmesinden ve Moğolistan'ın Kırgız istilasından sonra gitgide Budizm'e yönelirler.

Çin budizmiyle ortak özellikler taşıyan bir bağdaştırmacılığa yönelik Çin Maniheizmi'nin dönüşümü,- bu 731'deki "*Özet*"ten anlaşılmaktadır. Mani'nin kendisi tarafından ortaya atılmış başka bir varlığa geçmeyi hesaba katan, Çin Budizmi'nin bağdaştırmacı bir akımını kabul eden Laozi'nin (Lao-tseu) ruhgöçünü, Mani'yi Sakyamuni'nin bir reankarnasyonuymuş gibi sunan kuramsal bir gelişmeye sahiptir. Bu düşünce az da olsa, "*Özet*"te belirtildiği gibi açıklanmıştır: (8)

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

"Üç Aziz" (Lao-tseu, Buda Sakyamuni ve Mani) arasındaki bu özdeşlikten, her üçünün Buda oldukları sonucunu çıkarabiliriz. Bu sonuca göre 763 'de Çin'in resmen kabul ettiği Uygur Maniheizmi, sadece Mani'nin Buda özelliğini zorla kazanmıştır. O sırada Taoculuk, Çin'de (kahinliğin yer aldığı değişik alanlarda etkilemiştir) Lao-tseu felsefesine o kadar bağlı değildi; Budizm ise, Doğruluk dininin tamamlanmamış bir varyantı gibi (Mani'nin iletilerini bilmeyen) önem verilmiş ve iyice tanınmıştı. Aynı zamanda, Orta Asya Budistleri tarafından yeni tanınmış tüm Buda ve Bodisatvaları (Bodhisattva) (*) karşılıklı bağdaştırmacı bir yapıdan dolayı, kendi öğretisi içinde birleştiriyordu. Çoğunun 9. yüzyıl sonu ile 11. yüzyıl başı arasındaki zamana ait olan elyazmalarından elimize ulaşan ikinci Uygur İmparatorluğu'nun manihen Uygurca yazıların incelenmesi, öte yandan Çin kaynaklı olmayan, fakat Mani'nin elyazmalarına uygun olarak *"Babil'deki Doğruluk Tanrısının Habercisi"* nin ardılları olan *"Tanrının Elçileri"* arasında *"Buda adlı Peygamber"* den sonra Zerdüşt ve İsa'ya yerini veren, bunların da Uygur Manihenleri tarafından Budalar gibi saygınlık görmelerine olanak tanıyan Batı kökenli (özellikle İranîyen-Sogdîyen açıklamalar) Manihen geleneği ortaya koyar.

Çoğu kez, metinlerin ortaya çıkarıldığı günümüzde, Zerdüşt ve İsa'nın Budist (buodheite) (**) rahiplerinin sözü edilen *açıklamaları seyrek* tir. Biz, W. Bang ve A. von Gabain'e (1930) göre (9), yalnızca *"Zerdüşt Buda"* *Zrusc Burxan* 'ın bir belgesini ortaya çıkardık. İsa'ya gelince, 1922'de A. von Le Coq (10) tarafından yayınlanmış bir metinde, sözedildiği gibi, *"iyi düşünceleri nedeniyle, güven verdiği için"* vicdanlarına göre ibadet eden ve inandığı için sadaka veren insanları güvenilen hayır sahipleri diye adlandıran *"Mesih Buda"* *Msixa Burxan* adı altında, aynı zamanda Mesih ve Buda gibi dü-

(*) : Bodhisattva- Budizmde, sonunda kendisini bir Budayapacak makam hariç, tüm olgunluk (yeterlik) basamaklarından geçmiş olan bilge.

(**): Boudheite- Budizm, heite=izm karşılığıdır.

şünülecek tek kişidir. Fakat İsa, manihen Teo-kozmolojide (şu halde açıkca *gnostik*) Aydınlık Cenneti'ne insanları ulaştırmak için ölenlerin ruhlarının ışık taneciklerini bir araya toplayan Ay Tanrı'yla bir tutulmuştur. Sonunda, *Kötü/Karanlık* üzerinde *İyi / Aydınlık*'ın üstün gelmesinden dolayı tüm yaratıcıların iletisi olduğu inancını veren şey, manihen yazıların büyük çoğunluğunda ve Uygur-Kagan'ların sahip oldukları tüm ünvanlara dek, Ay Tanrı" *Ay-Tangri*" adı altında dolaylı olarak anılmıştır. (11)

Uygurlar tarafından çoğu kez Mani'ye (*Mani Burxan*) mal edilmiş Buda ünvanı, Çinlilerden kendilerine bölüm bölüm miras kalan Maniheizm'in resmi görünüşünün bir belirtisidir. Öyleki, Uygurlar'dan önce Tarım Havzası'na gelmiş olan ve İraniyen - Sogdiiyenler (*) gibi bunlardan önce (gruplar halinde) Maniheizm'e katılmış olan Hint-Avrupa halkları ("*tokaryenler*"), iddia edildiği gibi Mani Buda'nın bir sürdürücüsü (kusursuz bir biçimde) olduğunu iyice düşünerek baştan beri ona bu adı vermezler. Böylece, manihen bir metnin Türkçe-Uygurca uyarlaması ve özgün *Kutşen* (koutchèenne) (Kokaryen B'de) versiyonunun yanyana yer aldığı "*Turfan*" (daha açıkcası, eski Uygur başkenti Kotşo) elyazmasında Kutşen metin, Peygamberi "*Mani, Peder*" (pidar mani) olarak betimler. Öyleki Türkçe metin, onu *kangim mani burxan* (Pederim, Buda Mani) diye adlandırır. (12)

Öte yandan Kotşo Uygur yazınında, Çin sarayı tarafından kendi dininin resmen tanınmasına neden olan "*Aydınlığın Budası*" olarak Mani betimlemesinin bir yankısını buluruz: Gerçekten, bazen *yaruk tangri mani burxan* 'Aydınlık ve Kutsal Buda Mani' diye anılmıştır. (13) Mani'nin "*Aydın Buda*" gibi sunulması, manihen öğretinin (Kötü/Karanlık'a karşı İyi/Aydınlık'ın savaşımları) temel bir noktada ısrarcı olmanın ve en önemli budik kültürlerden (sutra) biri olan, "*Altın Işık Kültü*"

(*) : Sogdiiyen - 1 - Krus ve Alexandre tarafından fethedilmiş, Sri-Derya (Iaxarte) ve Amu-Derya (Oxus) ırmakları arasında bulunan Asya bölgesi, 2- İraniyen dil ailesinin doğu bölgesi dillerinden. NOT: N. Birdoğan'ın açıklaması: Sogdiiyan, Kuzey İran'ın gezginci tüccar halkının adıdır. Fars kökenli olup olmadıkları üzerinde tartışma vardır. Aleviler'in "müshap" gelenekleri bunlardan kalmış olabilir.

Suvarnaprâbhasasûtra tarafından ifade edilmiş berikinden, iyi ve Gerçeği aydınlığa benzeterek bunu uzaklaştırmamanın çifte kolaylığına sahipti. (14)

Çin ve Orta-Asya budistleri arasında çok popüler olan bu kült (sutra) / Türk Uygurca'da çeviri malzemesi olmuştur. Bilinen örnekleri, yaklaşık 930'la 1687 tarihleri arasını kapsar. İlk kopyası Kotşo'da, son kopyası Budist Sarı Uygurlar'da, Çin-Kansu'dadır. Bu kültün Türkçe adı *Altun Yaruk*'u (aydınlık) belirtmek için, Mani'nin adı geçen adlandırılmasında belirtilen, 731 tarihli Çince belgeninkiyle tıpatıp benzeşen anlamda "*Kutsal Buda-Bilge Mani*" diye çevirebileceğimiz aynı *Yaruk* deyimini kullanır. (15)

Bu belge, Budizm'in Sankritçe terminolojisinin Çince el-yazıları ya da çevirileri ve Çin-budik deyimleri halinde Mani-heizm'in tüm tinsel yaşamını açıklıyordu. Klasik Uygur yazısında, Manihen öğretiyeye uygulanmış Budik Sankritçe deyimlerin benzer çevirisini ya da uyarlanışını buluruz. Çoğu kez, Budizm'in eski Türkçe sözcük dağarcığı (Manihen metinlerde genişçe yer almış olan), kendi kaynaklarına gelince yeterince karışıktır. Sankritçe sözcük dağarcığındaki alıntılar, (Sankritçenin bilinen bazı çeviri metinlerinde) çok seyrek de olsa doğrudandır.

Bunlar, Türçeye çevrilmiş ilk baştaki Budik metinlerin diline göre Sogdijenler, Orta-Iranlılar, Kutşenler ("Tokaryen B") ya da Çinliler aracılığıyla geçmiştir. Böylece, *namo-but* (Sankritçe: *namo-buddhâya*) "Buda'ya Saygı!" ritüel (ayinsel) biçiminde, yalnızca Uygurca'da, sankritçe'de yeniden görülen Buda'nın benzer adı, (Sakyamuni'nin ya da başka bir budanın hatta Mani'nin sözkonusu olduğu) başka bir durumda *burxan* biçiminde kullanılmıştır. İkinci öge, Türkçe ünavan "*Han*" ve "*Hükümdar*"dır. İlki, "*yüksek görevli, devlet*

adamı" anlamında (buddh-'dan türemiş) *fo* diye telaffuz edilen günümüz karakterinin lehçesel olarak (büyük bir olasılıkla Kan-su yöresini) Çince söyleminin Türkçe uyarlamasıdır. (16) Bu, Uygurca manihen metinlerde rasladığımız Türk Budizmin'in karma bir sözcüğüdür. İrano-Sogdijen unsurları ise, İraniyen (manihen öğretide olduğu gibi) dinsel geleneklerle bağdaştırmacılığa olan eğilimleri daha önce ortaya çıkarır. Çünkü, örneğin Hint Budizmi içinde yer alan Hinduizm'in kutsal temel değerlerinden ikisi, İraniyen kutsal değerler adı altında görünürler: *xomuzta* tangri "*İndra*" =Ormuzd; sogdijen *xwrmzt'*den türetilmiş, aynı anlamda) ve *azrua tangri* "Brahma" = Zervân, sogdijen 'zrw'den türetilmiş ve aynı anlamda) (17). Bu Hindu -İraniyen bağdaştırmacılığın, Brahma'nın *azrua tangri* ve İndra *xormuzta tangri* diye anıldığı Türk-Uygur Budizminde de görüldüğünü (sogdijen Budizminde olduğu gibi) ve iki dinde de, Türklerin eski Gök-Tanrı adı olan *tan-gri*'nin, "tanrı" ve "tanrıça" genel anlamında kullanıldığını (bkz: Anadolu Türkçesi *tanrı*), öte yandan Buda Sakyamuni'ye ya da aynı biçimde Mani'ye özdeş kılındığını göz önünde bulundurmalıyız. (18)

Maniheizme karışmış Budizmin temel kavramları, iki dinde, Sankritçe kökenli deyimlerden dolayı Türkçe olarak açıklanmıştır: Sansar (skr: *samsâra*) reankarnasyonlar (tenasüh) ve ruh göçleri teorisine göre "*yaşamlar çemberi*" (19); *nirwan* (skr: *nirvâna*) nirvana (20), *buyan* (skr: *punya*) "*iyi eylem, yararlı övünç*" (21); *caxsapat* "dinsel öğütler" (Sogdijen, *cixsâpad*, Sankritçe *sikşapada*'dan). (22) Tüm dilekleri yerine getiren ve Buda *Sakjamuni*, cintamani'yi (skr: *cintamani*) kandıran Joyau, bir yardım isteminde, özgün kutşen metinde (*cintamani wamer ra*) olduğu gibi "*Joyau cintamani*", *cintamani ratni-reg'e* benzer nitelikteki Mani'ye başvuşmuştur. Fakat manihen Uygurca metin, "*joyau*" sözcüğü için Türkçe bir sözcüğü değil, fakat budik Türkçe metinlerde (genel ol-

arak Türkçe sesbilimine oldukça uymuş olan *ardani* ya da *ardini* biçimi hakkında, bkz: Uygur kökenli Anadolu beyi *Eretna / Ertena*) çok kullanılan sözcüğü, Sankritçe *ratna*'dan türemiş *ratni*'yi kullanır. (23)

Aynı zamanda dinsel yasayı, öğretiyi, tapınakla ilgili Yazılar'ı belirtmek için, manihenler ve budistler, *nom*'u (Yunanca *nomos*'dan alınmış, Sankritçe'nwn) kullanırlar, fakat daha önce sözünü ettiğimiz Kutşen'den çevrilmiş manihen metin, buna daha önceki *ratni*'yi ekler: *nom ratni "Yasanın joyau'su"*. Bu sözcük, budik bir anlatımla da uyuşmaktadır : *nom ardini* (24). Bir başka manihen metin, Mani'nin "İncil'i konu-sunda aynı şeyi açıklar: *avanglium nom ratni "İnil yasası'nın Joyau'su"*. (25)

Hristiyan (Nasturiyen) Uygur yazınından bize ulaşan çoğu metinler arasında, Mecusiler'in (*) (Sogdiyen wy-'den türetilmiş mogoclar) tapınmasının çok ilginç bir öyküsü, kendilerine İsa'nın (*mangü tangri ogli ilig-xan msixa* "Tanrının oğlu, Yüce mesih") verdiği mucizevi bir taşı belirtmek için *ardini* sözcüğünü kullanır. Öyküye göre, İsa'nın içine atıldığı kuyudan "korkunç büyüklükte parlak bir ateş ışığı yükselir" (*bir korkuncig ulug yaruk ot yalin*). Mecusiler, ateş ve ışığın kutsal yaratıcısı bu Joyau'nun kuyuya atılmış olmasından üzüntü duyarlar ve "işte bundan dolayı günümüze dek, Mecusiler'in bir ateş kültüne sahip olmalarının nedeni budur" (*ol ogurka bükün künka-tagi mogoçlar ötkä tapınmak tiltagi bu arür.*) (26) Burada, kendisinden bilinen tüm dinleri uzlaştırmak için çaba harcayan Uygur toplumunun (budik, manihen, hristiyan) "evrensel tüm tapınaklarını kapsayan" (bağdaştırmacı demek için böyle diyoruz) eğilimlerinin bir tanığıyız: Manihen yazılarda olduğu gibi Sankritçe adı, Gerçek Bilgi ve Din'in Joyau'sunun budik kavramını benimseyen bu hristiyan söylence, yeni-doğuş Mesih'in bir mucizesine uygun olarak kendi

ateş kültüne ve Mazdeizme bir yasallık kazandırır ve hatta bunu ışığa (*yaruk*) özdeş kılar. '

Tümleyici bilinirci doğasından dolayı Maniheizm, kuşkusuz, Mani tarafından (27) açıklanmış kendi öğretisinin temellerini tümüyle koruyarak Devlet'in değişik birimlerine yabancı olmayan çeşitli tanrıların karşılanışında en uzağa, Koşo Uygurları'na dek ulaşan bir dindir. Kentlerin (site), manastır ve kilise amaçlı kurulmalarının dışında kalmış göçebeler arasında biraz canlılık yaratmak zorunda olan Türklerin ata dininin temel unsurlarını "toplamış" olduğu açıkça görülmektedir. A. von Le Coq (28) tarafından yayınlanmış, "kutlu birgün"de (*kutlug kün*) bir Uygur hükümdarını (belki tahta çıkışı nedeniyle) kutsayan çok ilginç bir elyazması metin, aralarında eski bir Türk dini olan Gök-Tanrı'nın da (*Tengri*) anıldığı tanrısal ya da doğaüstü çeşitli Güç'lerin şenliğe katılmasından söz eder: (*kök tangrida kodi yer tangri xanına tagi, kutlar waxsiglar barca*) "Gök-Tanrıdan (Mavi Gök) Yer - Tanrıya dek tüm Melekler ve Cinler".

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

Hemen sonra, aynı parça, hükümdar beratinin (nişan) kutsal karakterini, yönetimin karizmatik yapısında (29) ol-

duğu gibi 8. yüzyılda Moğolistan Türklerinin yazıtlarında daha önce dile getirilmiş imparatorluk yönetiminin koruyucu Tanrısını çağırıştırır. Ötüken adı, Moğol kutsal Yer Tanrısı *Etügen*'le (*el ötükan kutı* "Ötüken ülkesinin Tanrısı) özleşir. Zira manihen metnin yer aldığı Kotşo (Turfan kenti) Uygur Devleti döneminde, Uygurlar, uzun zamandan beri 840'da Kırgız istilası sonucu tüm Moğolistan'da olduğu gibi "*Ötüken Ülkesi*"nden kovulmuşlardı. Koruyucu kutsal Tanrı düşüncesi, kökenini belirtmekten uzak, Uygur hakanlarının tahta çıkmasına yardım eden doğaüstü güçlerden biri gibi kabul edilmeyi fazla sürdüremeyecektir.

Aynı derlemede (kitap) yayımlanmış ve aynı döneme ait manihen özellik de taşıyan başka bir parça (30) sonsuz bir-kutsallık yükleyerek, fakat maddesel Su ve Yer'i (toprak) açıkca ayırtererek eski Türk dininin temel öğelerinden birini, *iduk yer-sub* "Kutsal Su ve Toprak"ı da gözönünde bulundurur. Bunu maddesel Su ve Yer'i (toprak) açıkca belirterek ve buna sonsuz bir kutsallık yükleyerek yapar :

"(yer s) uwda togmis arüz-biz. İlki yok arti. etilmiş yer - suw arür. Bu yer -suw nang mangü armaz, mangü yer - suw tan-gri... (başlık " (Biz, toprak ve su'dan yaratıldık. Başlangıçta, bunlar yoktu. Bunlar, yaratılmış su ve toprak'tır. Su ve toprak, sonsuz şey değildir. Su'yun ve Yer'in Yüce Tanrısı...."

Yeterince kısa bir boşluktan sonra, korunmuş ardarda iki sözcük, kim bağlacı ile *yetti* (yedi) sayı sözcüğü, bu "yaratma" (*etilmiş* "yaratılmış") sözcüğü içinde anlamlı bir tümce bi-tişi olduğunu göstermektedir : "*yedileri (Gezegeenleri) yaratan kendisidir*". Ön-Asya (Mezopotamya, sonra Yahudi-Hristiyan ve İslâmi gelenekte yer almış Latin ve Yunan) kozmolojisinde "yedi" sayısı, geleneksel olarak "*haftanın günleri olan geze-genler*"e de (Güneş, Ay, Mars, Merkür, Jupiter, Venüs, Satürn) yerleşmiştir. Mani, bu düşüncenin yayıldığı yer olan Babil'in

Peygamberi'nin kendisi olduğunu söyler. Kotşo bölgesinde (31) bulunmuş, büyük bir olasılıkla maniheist kültür ortamında yazılmış astrolojik bir söz dizimi ve harfiyle "*tek tip karakterli*" yazı biçimindeki majik (büyüyle ilgili) bir metin, "Yedi Gezegenler"i, *yetti pagarla*'yı açıklar. (sogdiyen *paxar* "gezegen" türetilmiş *pagar* sözcüğü, nitelik bildiren la sonekiyle *pagarla* olmuştur. Bkz: *kört-la* "iyi, güzel", tümüyle "(gövde) gezegenlerle" ilgili). Budik ortamda, "gezegenler"in, "sönük, bilinmeyen" iki gezegen *Ketu* ve *Rahu* ile birlikte 9 sayısını oluşturduğunu da anımsayalım. (32)

Kendisinin yaratmış olduğu maddesel su ve topraktan (yer) başka anlamda kullanılan "*Yüce Yer ve Su Tanrısı*", burada, cinlere ve perilere tapan Arşontlar'ın (Archonte*) cesetlerinden başlayarak maddesel toprağı yaratan, sonra peşpeşe Yıldızları (Güneş ve Ay) ve diğer gezegenleri yaratarak bunlardan Işığı (Yıldızı) özgür bırakan ve maniheizmin "*Yaratıcısı*" "*Yaşayan Ruh*" olarak görülür. (33)

Ayrıca, ne yazık ki bozulmuş olan Uygur metninin, *lduk yer-sub*'un, "Kutsal Su ve yer"in eski Türklerden kalma miras olduğunu gözönünde bulundurduğu ve buna kutsal bir statü vererek, fakat "*hiç de sonsuz olmayan*" maddesel su ve toprağı (yer) bağılı yaygın bir hak inancına karşı korumaya alarak, bunu Mani öğretisine göre yorumladığı görülür. Genelde, Maniheizm'in ayırıcı özelliğı, bu bilmenin ilkelerine göre yeniden yorumlamaya ve herşeye açıklama getiren tam bir *bilme* (gnose) çerçevesi içinde, gelişmesi için ilişkide olduğu değişik inançlara dayanmaktadır. Şu halde, eski bir "tanrıçılığın", Çin Budizmi'nin, Taoculuğun ya da Hristiyanlığın sözkonusu olduğu bu inançları inkâr edici bir konuma girmez. O, kendi sistemine bunları katarken, arıtılmış ve bütünleşmiş bir biçim verdiğini de ileri sürer.

(*) : Archonte- 2. yüzyılda bir tür Rafizi Hristiyanlığı bildirir ki, bu inançtan olana *Archontique* denir. Rafizi kavramı, inançtan olan bazı kişileri reddetmekle oluşur. Sözgelimi, İslâm Rafizileri dört halifeden ilk üçünü tanımayanlar olarak bilinir.

Kendisini yadsıyıcı bir yola sokmadan bir inancı yeniden yorumlamak, kuşkusuz bir hoşgörü ya da daha açıkcası dinsel anlamda bir saldırmazlık düşüncesini sürdürmektedir. Fakat hiç bir zaman ne uygulamaları benimsemeye, ne de kendi ideolojisi tarafından kazanılmaya uygundur. Ayrıca, gelişimleri süresince Maniheizm, bunları kendi tanrıları arasına katmaktan vazgeçtiğinde diğer dinlerin kutsallıkları hakkında olumsuz yargılar taşıyabilir. Böylesi bize, aksi kanıtlanana dek, insan doğurganlığının sembolü eski Türk dininin Ana-Tanrıçası *Umay*'a özgü alinyazısı olduğu görülmektedir : Öyleki Uygurca manihen metinler, Gök-Tanrı'ya Ötüken *Düşünces*i'ne, Yer ve Su Tanrısı'na bir çeşit saygın güç yüklemektedir. Bildiğimiz *Umay*'dan söz etmezler. Mani'nin kutsal doğum öyküsünde "*Asıl İnsan*" (Adem'den farklı) tözüne kendiliğinden sahip olan "*Yücelikler Babası*" (Yüce Işığın Asıl Hükümdarı)'nın ortaya çıkışını, "*Yaşam Anası*"na benzeşmesini hayal edebileceğiz. (34) Fakat bu "*Yaşam Anası*" salt tinsel bir kendiliktir ve hiç bir zaman (etene'nin eski bir Türk adını taşıyan!) *Umay* gibi tensel değildir. O, "*bu eteneli*" (*) Tanrıçayla herhangi bir ilişkiye girmiş olamaz. (35) Zaten, bu dinin büyük uzmanı Henri - Charles Puech'un yazdığı gibi, Maniheizm'in ilkelerine göre asıl büyük günah, kendisinde aşağılık, hayvani duygu, bilinçsizlik yaratan ve döllenme sonucu, bizi kötülük tarafından biçimlenmiş planın araçları (enstrümanları) ve suç ortakları yapan ve üzerimizde varolan Işığın bir kısmının tutsaklığı, bizi bizden sonraki çocuklarımızın bedeninde devam etmeye kadar götüren "*zina*"dır. Örnek metinlerde (36) Uygur Maniheizm'inin, doğurganlık ve üretkenlik için Türk tanrıçasını belirtmeyi yeğlemesi, hiç de şaşırtıcı değildir.

Anadolu Türkçesinde çocukları korkuttuğumuz *Umacı*'nın günümüz dilinde *Umay*'la (Uygur metinlerinde basit bir sessizlikten dolayı belirtilmiş görünüyor) ilgili olarak Manihen ayıplamaktan uzak bir yankıyı belki fark ederiz. Daha önce

(*) : Etene - (Fr. plasenta, anatomi). Gebelik sırasında anneye çocuk arasında kan ve besin alışverişini sağlayan oluşum. Doğum sırasında dışarı atılır.

oluşturan kusursuz bir *bilme* (gnose), en son ve kesinleşmiş bir "vahiy"deki bu bilgilerin kökten bir yeniden yorumlanmasıdır.

Bu yeniden yorumlama, tümüyle yanlış değil, fakat yalın biçimde bozulmuş olarak tahmin edilen, bilinen diğer inançların daha büyük oranda yapılabilir tapınma konularını, temel bir sisteme entegre edecek biçimde, bunları aşağı yukarı derinliğine biçimini değiştirerek toplamaktır. Bazı örnekler vereyim. (38)

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

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

"Ortaya çıkış" ya da tenasüh (ruhgöçü) ilkesi, Buda Sakyamuni'nin ortaya çıkışını (südur oluşunu) Mani'den oluşturur

ve daha sonraları Çin ya da az çok Çinlileşmiş bir dünyada, Uygur Devleti'nde olduğu gibi Çin'de de temel dinler ve inançları bağdaştıran şeyi, Lao-tseu'nün ortaya çıkışını bu sonuncudan yaratır.

Bu bağdaştırma (inançların çağdaş konuma getirilmesinden yeniden yorumlanmasından dolayı), yalnızca dinsel savaşlardan kaçmaktan değil, fakat dinler arasında ortak bir köprü kurulmasında temel bir rol oynamaktan ve diğer yörelerin mezheplerarası çatışmalardan dolayı bozulduğu dönemlerde Uygur Devleti'nin gözle görülür başarılarından birisi olan dinsel barışa büyük ölçüde katkıda bulunmak için Uygur Manihenlere izin vermiştir.

Uygur Manihenler'in bu çok değerli rolü, kendilerine, hükümdarlarının cesur koruyucu değerini vermiştir. Hatta daha sonra bunlar, Maniheizm'deki Çin-Budizmi'ni yeğleyecektir. Han'lar (Hakan) ya da Uygur *Idük-Kut*'lar, kendi Devletlerinin dinsel yaşamında hiç bir zaman otoriter davranarak hareket etmemişler ve kendilerine gelince, kendi hükümdarları için her zaman doğru olan üç dinin (Maniheizm, Budizm, Nasturiyen Hıristiyanlık) kendi konularına karşı büyük bir hoşgörü göstermişlerdir.

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

DİPNOTLAR :

- 1- G. J. Ramstedt, Kuzey - Moğolistan'da Uygur Yazıtları, Journal de la Société Finno-Ougrienne, XXX, Helsinki, 1913-1918;

XXX, - 3; sf:- 1-63 ve levhalar.

-S.G.Kljasornyj, "*Terxinskaja Nadpis*" Sovetskaja Turkologija, No: 3, Bakü, 1980, sf: 82-95 ve "Nodpis' Ujgurskogo Begju-Kagana v Severo-Zapadnoj Mongolii", Orta Asya Dergisi, Moskova, 1987, sf: 19-37.

- 2- Bu din değiştirmenin ayrıntılarını için, bakınız: R. Grousset Steplerin- İmparatoru - Paris - 1941 - sf: 173.
- 3- H.-C. Puech, *Maniheizm*, Paris, 1949, sf: 59.
- 4- Mani'nin ölüm tarihi hep tartışmalı olmuştur. 1943'de yayımlanmış olan S.H. Taqizadeh'nin tezine göre, en doğru tarih olarak 277'yi yeğleyen H.-C. Puech de savunmuştur. (agy, sf: 52-53 ve 210-217 arası notlar). Fakat, Puech'in kitabından önce yayınlanan S.H. Taqizadeh ve W. B. Henning'in ortak makalesine göre, mani'nin ölüm tarihi, en eski Manihen gelenekte yer alan ve 795 Domuz Yılı'nın Türk Uygur birkolofonu tarafından doğrulanan Babil takviminde babil Addaru ayının 4. c gününe, yani 2 Mart 274 / pazartesi tarihidir. (bkz: kitabımız, *Eski Türk ve Ortaçağ Dönemi Takvimleri*, Lille, 1974, sf: 312-313 ve yeni versiyonu, *Eski Türk Dünyasında Takvimsel Sistemler*, Budapeşte ve Paris 1991, sf:246-248.
- 5- Puech, agy, sf: 70,
- 6- Puech, agy, sf: 65.
- 7- Nahal Tajadod, *Mani, Işığın Budası*, 3. dönem tez alışması, 9 Haziran 1987. Michel Tardieu tarafından "*Gnostik ve Manihen Kaynaklar*" koleksiyonu içinde yayınlanmıştır. Paris, 1990, 362 sayfa.
- 8- Tajadod, agy, sf:47
- 9- W. Bang ve A. von Gabain, *Türkische Turfan-Texte, III*, Berlin, 1930, sf:25.
- 10- A. von. Le Coq, Kotşo'da Türk Maniheizmi, III. Berlin, 1922, sf: 11.
- 11- James Hamilton, *Touen-Houagn'ın 9. ve 10. yüzyıl Uygur El-yazmaları*, 2 Cilt, Paris, 1986, sf:43-45-56-62-65 (diğer yapıtlardan alıntılarla).
- 12- A. von Gabain/W. Winter, *Türkische Turfan-Texte IX*, Berlin, 1958, sf: 12.

- 13- A. von Le Coq, *agy*, I, Berlin, 1912, sf: 23.
- 14- A. von Gabain, *Eski Türk Edebiyatı, Philologiae Turcicae Fundamental dergisi*, II, Mainz, 1964, sf: 225-226.
- 15- *Yaruk*, (ışık/parıldayan) sözcüğü, budik bir metinde, bir budisti açıklamak için hemen hemen aynı anlama yakın olarak *Ulug Yaruk* biçiminde de kullanılmıştır. Bkz: F. W. Müller'in bu yazıya yazdığı önsöz, *Uigurica-I*, Berlin, 1908, sf: 18.
-lig sıat sonekiyle *Ulug Yaruk*'tan sonra uzun bir liste (33 sıra halinde yer alarak, berikiyle karışmak zorunda olmayan yaruk-lug bodistva "Işık Saçan Budist" deyimini, aynı metinde (sf: 19) buluruz. Fransızca'da alışılmamış olmasına karşın, *Yaruk Tangri, Mani Burxan* (Mani Buda, Işık Tanrı)"dan daha önceki çeviri, ölümünden sonra *Işık Saçan* olmuş. Aynı zamanda mani'nin belirmesinin dinsel içeriğini içten bağlılıkla yansıtıyordu. Birbirleriyle uyuşan Çince anlatım, "*Işık Saçan Buda*" tarafından yazınsal olarak çevrilmiş olacaktır.
- 16- A. von Gabain, *Alttürkische Grammatik*, Leipzig, 1941 (2. Baskı 1950), sf: 305b.
- 17- Diğer örnekler arasında, *agy*, dipnot: 13, sf: 24 ve 25.
- 18- *Azrua Tangri*, ve *xormuzta tangri* için sayısız örnekler var: bkz: F. W. K. Müller, *agy-I* 1908, sf: 23-24-25 Berlin, II, 1911, sf: 29-30-31-32 ve devamı. Tangri'nin diğer kullanımları için: *Uigurica II*, *tangri burxan* "Yüce Buda (Sakyamuni)", sf: 16.
-A. von Le Coq, *agy*, dipnot: 13, *tangri mani burxan* (Yüce Buda Mani) sf: 12. Aynı metinde sf: 11'de, *Sakyamuni*: "*bitilti: sakimun bolalim!*" (O söyledi: Sakyamuni'den olalım!
- 19- *Agy*, dipnot: 9, sf: 8.
-A von Le Coq, *Kotşo*'da Türk Maniheizmi, III, sf: 48.
- 20- Le Coq, *agy*, dipnot: 19, sf: 48 ve dipnot: 12, *adgü nirvan* (Yüce Nirvana) vd...
- 21- *Agy*, dipnot: 9, sf: 14, 20 (Yüce Gerçek'ten Mani'ye mesaj), budik metinlerde geçen *passim*, gibi *buyan* sözcüğü de (sankritçe-budik kökenli) Karahanlı İslâm edebiyatında 11. yüzyılda Arapça şawab için kullanılmıştır.
- 22- *Agy*, dipnot: 12, sf: 13 ve dipnot: 19, sf: 25.
- 23- *Agy*, dipnot: 12, sf: 11.

- 24- Agy, dipnot: 12, sf: 13.
- 25- Agy, dipnot: 9, sf: 10.
- 26- *Uigurica-I*, agy, dipnot: 18, sf: 9.
- 27- Bu öğretinin en mükemmel biçimi, H. -C. Puech tara-fından ve-rilmiştir. Agy, dipnot: 3, sf: 59-92.
- 28- Dipnot: 28.
- 29- Le Coq, agy, dipnot: 19, sf: 41.
- 30- V. Thomsen, ("*Run*" yazı karakterli *Türkçe Elyazmaları*) Berlin, Akademie der Wissens chaften, 1910.
- 31- Bunlar, herbiri Ay'ın (tutulma bölgesi) Alçalan ve Yükselen dü-ğüm noktalarıyla ya da Doğu astrolojisinde Ejderha'nın Kuy-ruğu ve kafasıyla denk düşer.
- 32- H. - C. Puech, agy, not: 3, sf: 79.
- 33- H.-C. Puech, agy, not: 3, sf: 78-81.
- 34- "*Plasenta*" (Moğolca *umai*) anlamında kullanılan *umay* sözcüğü, tanrıça adını çağrıştırmadan (Türklerin kültürünü yücelten bir Müslüman yazarın da kullandığı şey) *Kaşgari Divnı*'nda da geç-mektedir. Bkz: *Divanü Lügat-it Türk*, Besim Atalay basımı III, TDK, Ankara, 1941, *umay*'a giriş bölümü.
- 35- H.-C. Puech, agy, dipnot: 3, sf: 88.
- 36- H.-C. Puech, agy, dipnot: 3, sf: 89-90.
- 37- Bu örnekler daha önce de H.-C. Puech tarafından, sayfa 74-83 arası bölümlerde açıklanmıştır.

TURCICA, c: 21-23, 1991.

DERSİM'DEKİ KIZILBAŞ KÜRTLER

Marjinalite (Aykırılaşma) ve Rafizilik

Peter J. BÜMKE

Ortadoğu ve Kuzey Afrika bölgesine yönelik kültürel, coğrafik, etnolojik ve dinsel-tarihsel içerikli literatürde, birtakım halk gruplarının coğrafik, ekonomik ve siyasi aykırılışması ile heterodoks veya Rafizi nitelikli dini inanç ve ibadetleri arasındaki ilişkiye değinilmiştir. (CANFIELD 1973 a, COON 1952, GELLNER 1969, MÜLER 1967, PLANHOL 1968) Zor ulaşılabilen dağlık bölgelerde bulunan yerleşim alanları, "*geri çekilme*" (KROHN 1931; 324, MÜLER 1967) ya da "*korunma bölgeleri*" (PLANHOL 1968) olarak nitelendirilmiştir. Yaşayanların politik tercihlerinden dolayı komşu bölgelerden ya da devletin merkezi otoritesinden ayrılarak kendine öz kültürel sınırları olan bölgeler olarak biçimlenmiştir. (CANFIELD 1973a) Siyasi merkezi otoritenin mezhepsel karakteri de bu yerleşim bölgelerinin bu denli çeşitlenmesinde etkin rol almıştır. Tarihsel açıdan bölgelerin biçimlenmesinde bir birkaçı ya da hepsinin bir bölge için ard arda, içiçe geçmişliği de söz konusu olabilmektedir.

I. Tarih ve Sosyal Örgütlenme

Aykırılışma (Marjinalite) ve *Rafizilik* arasındaki çok yönlü ilişkiye değineceğimiz Dersim bölgesi, Fırat'ın üst iki kolu arasında kalmakta ve Doğu'da Peri Nehri sınırına dayanmaktadır. Dersim bölgesinde 11. yüzyıldan itibaren hüküm sürmüş olan Selçuklular (CAHEN 1968) Karakoyunlular (SÜMER 1967), Akkoyunlular (WOODS 1976) ve Safaviler (SOHRWEİDE 1965, SÜMER 1976) hanedanlıklarından hiçbirisi- 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar Osmanlılar da dahil tam bir denetim ve devlet otoritesini kuramamışlardır. Bu bölge yalnızca yakın çevresindeki vadilerde bulunan Tercan, Kığı, Palu, Çarsancak, Pertek ve Çemişgezek gibi şehirlerde hüküm süren küçük Kürt ve Türk beylikleri (Dersim Miranlığı gibi) tarafından yönetilmiştir. Çoğunluğu Sünni bu olan beylerden hiçbirisi; tarihte düzenli olarak Dersim denilen bölgede

vergi ve askerlik sistemini yerleştirememiştir. Çağdaş gözlemcilerin ve Dersim'e kadar gitmiş olan ilk seyyahların bize anlattıklarına göre 1955-56 yıllarından sonra Osmanlı padişahlarının bu bölgeye yaptıkları askeri operasyonlar başarılı olamamıştır. (ANDRANİK 1900, BUTYKA 1892a, 1892b, JABA 1860, TAYLOR (1868). Barbara (1471)'dan Lucas (1700), Brant (1835) ve Moltke (1838)'ye kadar olan seyyahlar (RITTER 1835 sf:75) Dersim'in görkemli dağlık bölgesinin izlenimlerini Palu ve Erzincan'dan aktarabilmişlerdir.

Dersim'in güneydoğu bölgesinde yaşayan *Kürt İzol Aşi-reti*'nin geleneksel anlatımına göre, ataları 300-400 yıl önce Mardin, Urfa ve Diyarbakır arasında kalan Karacadağ bölgesinden çıkarak Malatya üzerinden Dersim'in Mazgirt ilçesine yerleşip, çiftçilik ve küçükbaş hayvancılıkla uğraşmışlardır. Daha önceleri ise, aşiret tarafından göçebe olarak aynı bölge mera olarak kullanılmıştır. Siyasi nedenlerle onların Türk kökenleri ile ilgilenen, pek güvenilir olmayan bir kaynağa göre, aşiretin Dersim'deki varlığı 13. yüzyıla kadar dayanmaktadır. (FIRAT 1970 sf:95, BEŞİKÇİ 1977 sf:221) Eski Dersim aşiretleri Bingöl, Palu, Siverek'in Sünni Kürtlerin'in konuştuğu Zazaca'yla ağız farklılığı olan Dımilice'yi kullanırken, bölgeye sonradan yerleşen *Şadi* ve *Hıran* komşu aşiretlerde olduğu gibi, *İzol* aşireti de tüm diğer Türkiye Kürdistan'ında yaygın olarak kullanılan Kurmanci dilini konuşmaya devam etmişlerdir. (HADANK 1932: 1 ff) Yazılı olmayan aktarıma göre *Hizollar* (İzol), yerleşik Dersim aşiretlerinden etkilenerek Aleviliği benimsemişlerdir.(1) Bu aşiretin, Mardin ve Malatya kolu halen Sünni'dir. Mazgirt üzerinden Sivas'a geçen diğer bölümü ise Alevi Koçgiri aşiretinin federasyonuna katılmışlardır. (KEMALİ 1932, sf: 146 sf SYKES 1915, sf: 373f) Bu durum söylentilerdeki gibi, sonradan gelen aşiretin yerleşik Dersim Alevi aşiretlerine katılım ve asimilasyonu sonucunda kazandığı Aleviliği, tezine de inandırıcılık kazandırmaktadır.

Fakat aynı zamanda diğer yaygın bir söylentiye göre de 16. yüzyılda Yavuz Sultan Selim'in önderliğinde yürütülen ünlü Kızılbaş katliamı sonunda aşiretlerin büyük bölümünün zor ulaşılabilen bu bölgelere çekilirken, kalan bölümlerin Sün-nileştiği tezi de tarihçiler için özellikle ikinci tez - kuşkusuz daha gerçekçi ve çekici gelmektedir ve bu yüzden onların niçin ikinci değil de birinci tezi savundukları sorusu yanıt bulamamaktadır. Bu dönem için Sünnilikle Rafizilik arasında ayırım yapmak, özellikle göçebe toplulukları için oldukça zordur. Çünkü şehirdışı ve devletin otoritesi dışında kalan her göçebe topluluğu Rafizi kuşkusuyla bakılmaktaydı.

Yalnızca şunu kesin olarak belirtebiliriz ki, Dersim'e göçen ve yerleşen aşiretler, en azından o tarihten itibaren oradaki yerleşik aşiretler gibi Alevi'dirler.

İzollar'ın bugün yaşadığı 40'ı aşkın köy, Türk ya da Kürt isimlerinden çok Ermeni isimleri taşımaktadır ve Ermeni yazı-ları olan kilise ve manastır kalıntıları, önceki sakinlerini hatırlatmaktadır. (BOUDOYAN ve THİERY, 1972) Fakat Ermeni köylüleri - büyük olasılıkla burada konu edilen Kürt aşiret-lerin gelişinden önceki - IV. Ermenistan'da Palnatun ve Kupik kazalarının bir parçası olan Mazgirt ilçesini, verimsiz yamaç-ları yüzünden terk ederek, Palu etrafındaki Murat ovasının ve-rimli topraklarına yerleşmişlerdir. I. Dünya Savaşı'ndaki kat-liam ve kaçışlara kadar orada yaşamışlardır. (HÜBSCH-MANN 1904 sf: 293 f, MARKWART 1930) I. Dünya Savaşı'na kadar olan dönemde, Kürt aşiretleriyle Ermeniler arasında herhangi bir silahlı çatışma olmadığı, yaygın söylentilerden anlaşılmaktadır. Uzun yıllar Palu'nun kuzeyindeki vadide olan eski Ermeni köylerinde de kuzyeden gelen İzol'lar yaşa-maktadırlar.

Bu bölgenin bugün artık pek söylenilmeyen bu bölgenin Kürt baladları, zaman zaman geleneksel yaşam biçiminin dramatik manzaralarını biraz abartsa da, onun incelenmesi açısından önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Baladlar, aşiret reislerinin öncülüğünde toprak ve otlak için yapılan kan davası biçiminde süren silahlı çatışmaları, kız kaçırmaları, yakılan köyleri ve yağmalamaları, bireylerin akrabalarının desteği olmadan terkedilmişlik duygusu içerisinde kalmaları, namus davaları, kahramanları ve öldürülen oğulları için anelerin söyledikleri ağıtları içerdiği sürece, iç siyasi sorunlara çözüm olarak silahlı başkaldırıların tablosunu çizmeye devam edecektir. Kan davalarında bölünmüş muhalefetin kurallarına uygun biçimde gerçekleşen (*Kurmanci : Ezbet*) klan'ların birleşmesinden ekonomik alanda benzer biçimleniş görülmektedir. Parsellenmiş tarlaların sulu tarımında geniş bir dayanışma gerekmemektedir. Uzun sürede ürünün ev içi nüfusa göre giderek bölünmesi, tarlaların giderek küçük parsellerle dönüşmesine yol açmaktadırlar. Bu tehlikeyi azaltmak için daha çok akraba evlilikleri çözüm olmaktadır. (BUMKE 1976, sf: 2ff). Aşiret reislerinin ve ağalarının haraç hakları fazla gelişmemişti. Ağalara düzenli olarak verilmeyen ve miktar olarak değişebilen bu doğal "baş"lar (haraçlar), bugün hâlâ yaşayan eski kuşağın anlattıklarına göre gerekçesini, ağanın yaptığı evsahipliğinden, yağmalardaki öncülüğünden ya da komşu aşiretlerinden gelen saldırılara karşı aşireti savunmasından ve ezbetler arası anlaşmazlıklarda gördüğü uzlaştırıcı fonksiyonundan almaktadır. Bu hükümlerlik ve sömürü istekleri, fazla geniş bir alanı kapsayamamıştır. Kısmi olarak işlerden serbest bırakıldıkları ve evleri de genelde biraz daha konforlu olduğu halde, ağaların yaşam düzeyleri aşiret köylülerinkinden pek farklı değildir. Barış anlaşmalarına neden olan komşu aşiretlerle evlilikler ve akraba evlilikleri onların bir iki kuşak öncesine değin genetik çizgisinde yüksek oranda katıksızlık göstermektedir.

II. Alevilik: Bir Dinin Tarih İçerisindeki Gelişimi

Bölgenin Alevi kurum ve sembollerin tarihsel gelişimi, bugün yaşayanlardan ve 19. yüzyılın yazılı metinlerinden yararlanılarak bu bölümde incelenecektir. Buna ek olarak Der-sim'deki Aleviliği, yüzyılımızın ayrışma sürecini, yeni bir tipin etkileri ışığında ayrıca ele alacağız.

1. Kutsal İnsanlar

Alevi ve Bektaşî tarikatının (2) inanç biçimi ve ibadetleri bakımından benzerliklerine sık sık değinilmiştir. (BARDAKÇI 1945, BENEKAY 1967, BİRGE 1937, OTYAM 1970) Buna karşın, bu ilişkinin örgütsel biçimlenişi üzerinde, özellikle Kürt Aleviler açısından fazla durulmamıştır.

Mazgirt ilçesinde beş *seyyit* (3) grubu bulunmaktadır. Bunların seceresi *Şeyh Ahmed Yesevi*, *Baba Mansur*, *Hacı Kureyş*, *Cemal Abdal* ve *Seyyit Seyfettin* (Seyyit Sabun) gibi Hacı Bektaş çevresinde de bulunan kutsal insanlardır ve Oniki İmam'a dayanmaktadır. Seyyitler, inanç ve düşünce gereği dışarıdan evlenmezler. Seyyitlerin aşiret köylüleri, yani talipleriyle olan ilişkileri "*dört kapı*"yı temel alan Bektaşî öğretisine göre düzenlenmiştir. Her Alevi'nin bir *rehberi* vardır. Bu rehber, seyyit olmak zorunda ve talibine dinin temel kurallarını öğretecek yolu hazırlamaktadır. Kapının temel kurallarından olan on Makam'ından birisi de Sünnet'tir. Rehber *Şeriat Kapısı* içindir. İmamları gerçek "yol"a götüren "pir"de bir seyittir, fakat başka bir gruba mensuptur. *Pir*, *Tarikat Kapısı* içindir. (Rehber ve pirlerin bir aşirete mensup olmaları soy olarak belirlenmiştir.) Seyyitlerin de, başka seyyit gruplarından gelen rehber ve pirleri vardır. Aşiret köylüleri açısından pir'in pirine *Mürşit* denilmekte ve dördüncü kapı olan *Hakikat* Kapısının temsilcisi sayılmaktadır. Böylece seyyitler

arasında bazen birçok zincir halkaları üzerinden gerilere bağlanan karmaşık bir ağ sistemi örülmektedir. Fakat bu hiçbir zaman hiyerarşik olmamaktadır. Yalnızca bazı seyyitler özel bir törenle *Dede* ünvanını kazanmakta ve burada bireysel olarak elde edilmiş dinsel bilgiler ve keramet özelliği ölçüt olarak alınmaktadır. (ANDRANİK 1900 sf: 167f) Fakat bu iki özellik de kişinin kendisinden soyuna intikal etmektedir. Üçüncü, yani *Marifet* Kapısına ise musahiplik gerekmektedir. Bu *musahiplik*, akraba olmayan, fakat Alevi olma koşulu aranan iki çift arasında pir'in huzurunda oluşturulmakta ve musahiplere üç dört kuşak evlilik ilişkisi yaşağı konulmaktadır. Bu musahiplik, dinsel anlamda bir akrabalık, kardeş bağı olmakla birlikte, ekonomik ve arkadaşlık bakımından sıkı bir dayanışma gerektirmektedir.

Mazgirt'te yaşayan üç aşirete (*Hıran, Şadi, Hizol*) mensup olanların büyük bir kısmı; *Baba Mansur Seyid*'in taliplerindendirler. Bunlar ise Baba Mansur'un oğullarına göre isimlendirilmiş üç kola daha ayrılmaktadır: (*Seyit Kazım, Seyit İbrahim, Seyit Mahmut*), Bunların birçoğu, bahsedilen üç aşiret arasındaki sınır bölgesinde kalan sekiz köyde (*Ma-hundu, Şöbek, Lüdek, Kupik, Kurkurik, Faroç, Golek, Teman*) yaşamaktadırlar. Bu jeopolitik konum da, seyyitlerin siyasi rolünü ortaya koymaktadır. Köylülerle seyitler arasında olan ilişkiler içerisinde en önemli olanı *pir* ilişkisidir. Zaten çoğu zaman kendi rehberlerinin de pir'i vardır. Başka bir seyit grubuna mensup olan mürşitler ise, genellikle acemi taliplerinin yakınında otururlar ve onlara sadece seyrek olarak uğrarlar ya da hiç uğramazlar *Üç Baba Mansur* klanları, üç aşiretin köylerini, her klana üç aşiretten de talip düşecek biçimde bölüşmüşlerdir. Eğer taliplerin sayısı seyyit sayısına uygun oranda artmasaydı Seyyit ve taliplerin artması, ona bağlı olarak *pir-talip* ilişkilerinin soydan verilmesi, toprak mirasında benzer biçimde görülebilirdi, Üstelik Mazgirt'teki seyyitler,

özellikle Baba Mansur'lar, batı ve kuzeydeki komşularıyla, yani *Hacı Kureys*'liler ve doğudaki *Cemal Abda*'lılarla pirtalip ilişkilerinin odağını oluşturmaktadırlar. Bu konumlarından dolayı onlar, Kars, Erzurum, Muş, Bingöl, Erzincan, Sivas, Kayseri, Malatya, Maraş, ve Adana'daki tüm Kürt Aleviler'le bağlantı içerisindedirler. Türk Alevileri ise, bu ilişkiler yumağının dışında görülmektedir. Buraya kadar seyyitlik kurumunun yalnızca biçimsel örgütlenişi ele alınmıştır. Şimdi ise yerli terminolojide seyyitlerin rolünü belirleyen üç özellik açısından incelenenecektir. Seyyitler ilk başta "*gune*" dirler. (Türkçe "*günah*" sözcüğünden bölgesel Kürt şivesine, anlam kaybına uğrayarak alınmıştır). Seyyitler bu sıfatı, aynı zamanda güvercinler, bülbüller ve diğer bazı zararsız, masum kuşlarla paylaşmaktadırlar. Yenilmeyen yedi değişik hayvan türünün özelliklerini taşıyan ve böylece her gruptan kalan ve haram olan tavşanlar da bunlara dahildir. (DAUGLAS 1966 f:41ff) "*Gune*" kavramı, ayrıca kısmi olarak "*yazık*", "*fakir*", "*savunmasız*" gibi, "*özgür ve bağımsız*" sıfatlarıyla da özdeşlik arzeder. Kuşlarla ilgili benzetmeye dönecek olursak, aşiret yapısı açısından seyyitleri, bu yapının dışında olan zararsız ve aynı zamanda saldırmayan, dolaylı savunmasız olan hareketli unsurlar olarak görebiliriz. Politik bakımdan aşiret ağaları ve reisleri, aşiretlerarası anlaşmazlıklarda yer yer taraf tuttuklarından, ezbetler arası anlaşmazlıklarda arabulucu olarak bu görevi pirlar yüklenmişlerdir. (ANDRANİK 1900 sf: 167f) Onların aracılığıyla gerçekleşen barış anlaşmalarının sürekliliğini, iki tarafa evlilik ya da kirve ilişkisini şart koşarak sağlamaya çalışırlar. (KUDAT 1974) Seyyitlerin aşiret bölgelerinin coğrafik sınırları içerisinde yaşamaları, bu rolün uygulanmasını kolaylaştırmaktadır. Seyyitler, hiçbir zaman zor kullanmamakta ve komşu aşiretlerin saldırılarında da kendilerine dokunulmamaktadır. Seyyitler bir barışseverlik (pasifizm) kuralına bağlı olduklarından ancak ikircikli birtakım kuraldışı durumlardan bahsedilmektedir. Bunlar, seyyitlerin

giriştikleri kız karşırmalardaki zor kullanımı ve kışın çıkabilecek çatışmalarda kullanmak için, kar yüzünden zor ulaşılabilecek olan taşları yazdan topladıkları durumlardır.

Seyyitlerin başka bir özelliği, "*yolu*" bilmeleri ve soydan gelen "*keramet ehli*" olmaları, köy halkının gözünde Ali'den gelme "*bel evladı*" olmalarından da kaynaklanmaktadır. Halbuki Bektaşiler için öğrenerek benimseme yoluyla her insan "*yol evladı*" olarak "*keramet ehli*" olabilir.

Bektaşilerin mistik sembolleri burada "*Oniki İmam*" soyundan gelmelerinden dolayı belirli insanları kutsanmış efsanevi görüntülere dönüştürmüştür. Din sosyolojisi açısından Bektaşi tarikatı'nda, Alevilerin "*aşiretsel*" köylü keramet inancıyla, Bektaşi tarikatına girmiş mensuplarının Batin mistiği arasında bir gerilim ilişkisi sözkonusudur. Alevilikte kutsallığın somutlaşması, belirli kişilere özgü olan keramet yoluyla gerçekleşmektedir. Bir yandan karizması, soydan gelmesiyle sürekli olarak gncelleşse de, öte yandan efsanevi geçmişinden, dolayı aynı kişilik olarak keramet yoluyla ortaya çıkmakta ve böylece desteklenip güçlenmektedir. Bektaşi tarikatında ise, kutsallığın somutlaşması, tümüyle bu mistik yolun aşamalarını bir öğretici önderliğinde bireysel olarak izleyerek tamamlayabilmesidir.

Örgütsel olarak karşıtlık, Bektaşi tekkesinin yüzyıllar boyunca ikiye bölünmesinde aktif rol oynamış, ayrıca ekonomik nedenler de bu biçimlenmeye yön vermiştir. (FAROQHI 1976 sf; 183f) Bu kollardan birisi elebiler'den oluşmaktadır. Bunlar soylarının Hacı Bektaş'tan geldiğini iddia edip köy Alevilerinin merkezi durumuna gelmişlerdir. İkin-ci kol ise "*dede*" ya da "*baba*"lardır ki, tarikatın asıl merkezini oluştırmaktadırlar. Alevi ve Bektaşiler'in dinsel gelenekleri, inançları ve efsanelerinden oluşan ortak değerlerinin yorumlanış biçimi bu kar-

şıtlığın paralelliğini de yansıtmaktadır.

"Selmani Farisi'ye bir arslan gül veriyor ve Selman, vecde giriyor. Bir koyun gelip gülü yiyor, hayreti içinde kalıyor. Selman, koyunu güdüyor. Koyun kuzuluyor, Selman, vecde giriyor. Bir kadın, bu kuzunun etinden yediğinde hamile kalıyor ve bir oğlan doğuruyor. Selman hayranlık dolu dikkatini çocuğa çeviriyor. Birkaç yıl sonra oğlan çocuğu Selman'a o ilk gülü uzatıyor. Selman-ı Farisi ,bu olayların Ali'nin değişik tezahürleri olduğunu kavlıyor."

Mazgirt'te yaygın olan bu efsane, bir Bektaşî için Tanrı'nın varlığının canlı ve cansız varlıklardaki yansımasını gösterir. Dersim'deki Aleviler için ise Selman, bu daha çok Ali'nin doğaüstü yeteneklerine dair bir işarettir. Fakat bu hikayede, bunun Allah tarafından bahşedilmiş bir kerametle mi, yoksa bu kadar çok karemetle kendisinin tanrılaştığı mı, pek seçilememektedir.

Bir soy çizgisinde sürekli olarak aktarılan, bu biçimde de dağılan keramet özelliği açıkca ortadadır. Ancak seyyitlere de Allah tarafından verildiği kabul edilmektedir. Bu keramet, kendisini, örnek kişilerin birbirinden uzak farklı yerlerde bulunabilmelerinde göstermektedir; yani zaman ve mekanda doğaüstü bir egemenlik sergilenmektedir. Bu arada, Hacı Bektaş-i Veli'nin yaşamındaki, duvarın yürütülmesi gibi efsanevi olaylar da yer almıştır. (GÖLPINARLI 1958: sf: 50) Baba Mansur'un Hacı Kureyş'i karşılarken üzerine binerek yürüttüğü duvar Mohundu/Mazgirt'te halen ziyaret edilmektedir. Bu duvarda ve bölgedeki diğer ziyaretgâhlarda keramet izi hâlâ bulunmaktadır. Bu keramet, bu yerlerin yakınında kalanların rüyalarının gerçekleşmesinde ve şifa bulmalarında kendini göstermektedir. Böylece Allah'a ulaşılan bir araç özelliği taşımaktadır.

Seyyitler "yol" bilgilerini "Buyruk" ve ayrıca "Hüsniye" gibi sorulu yanıtı kaynağını İmam Cafer Sadık'tan alan kitaplardan almaktalar. (AYTEKİN s.a.) Kürt Alevileri'nin mezhep dilinde, Pir Sultan Abdal nefeslerinin, Bektaşî liriğinin Türkçesi olması gibi, bu "Hüsniye" de değişik tefsirleri içeren, dili eski Türkçe olan yazılı metinleri kapsamaktadır. Bu bilgiler olmadan, yani bu bilgiler bir seyyitte olmadan Aleviler'in dini toplantıları olan "cevat" (*) ya da "cem"lerden hiç biri gerçekleşemez. Bu toplantılar, Hızır İlyas Bayramı'ndan önce olan perşembe akşamları, bir talibin evinde Pir'in önderliğinde yapılır. Tüm Alevi komşular bu toplantıya davet edilir. Evsahibi ile olan küskünlükler toplantıdan önce çözülmek zorundadır. Cem'e gelenler yiyecek ve içeceklerini beraberinde getirirler. Seyyit gelenlerin herbirini Bektaşî-likteki oniki postu temsil eden yerlere davet eder. Davet edi-lenler "gülbeng" aldıktan sonra yerlerine otururlar. Bektaşî öğretilerinden bilgiler ve hizmetler sunulduktan sonra orada bulunanların işledikleri ahlâksal suçlar, seyyit tarafından Alevi kuralları içerisinde tartışılır ve uygun bir ceza verilir. Örneğin, birkaç toplantıya katılmamak ve bir miktar para verilmesi gibi. Daha sonra sazla söylenen nefes ve deyişlerin eşliğinde lokma yenilir ve semah ayininden sonra cem dağılır.

Seyyitlerin, bölgede adeta bir ikili hükümdarlık sürdüren aşiret ağalarına karşı sahip oldukları yaptırım gücü de, yaklaşık 1850 yılında ortaya çıkan bir öyküyü anımsatmaktadır:

"Bir Hıranlı ağa, pirinden muhabbet yapılmasını rica etmiş. Pir, ağanın tanınmış bir hırsız ve eşkiya olduğundan dolayı bunun mümkün olmadığını, ilk önce sığır hırsızlığını bir yıl için bırakması şartını ileri sürmüştü. Ağaya bu şart çok ağır gelmişti. Seyyitle uzun süren bir pazarlık sonucu ağanın hiç olmazsa yalan söylemeyeceği konusunda anlaşmışlardı. Ağa yemin ettikten birkaç gün sonra, bir köylünün öküzünü çalmış. Köylü, hayvanını ararken ağa ile karşılaşmış ve öküzünü görüp görmediğini sormuş. Verdiği yemine bağlı olarak ağa,

(*) Orijinal metinde (cevat) olarak geçen bu sözcük, "cemat", "muhabbet" anlamında kullanılmıştır. (Çev. notu).

köylüye ahırının yerini göstermiş. Bu olay birkaç kez tekrarlandıktan sonra ağa, pirine gidip, yalan söylemeden hırsızlık yapmanın mümkün olmadığını, hırsızlığın da artık tadını kaçırdığını, bundan böyle her ikisini de bırakacağını söylemiş."

Seyyitler için kurnazlık ve insan sarraflığı, muhabbetlerin önkoşulu ve amacı olan muhabbeti meydana getirmede birer araç oluşturmaktadır.

Seyyitlerin kefalet talep edebilmeleri, yerli terminolojide onların başka bir özelliğini ortaya çıkarmaktadır. Seyyitler "*gezerler*". Diğer aşiret mensupları gibi onlar da çift oldukları halde, taikat görevleri dolayısıyla kısmi olarak işlerinde serbesttir. Taliplerini ziyaret ettiklerinden onlardan *çiralık* alırlar. Bunların bir kısmını kendileri tüketirler, bir kısmını da yerine iletirler. Bektaşî dergahının 1925'te Atatürk tarafından kapatılmasına kadar verilen bu *çiralıkların* bir kısmıyla da dergahın ve oraya gelen yoksulların geçimleri sağlanmıştır.

Aleviliğin tarih içerisindeki gelişimini adım adım izleyip, seyyit örgütlenmesinin yapılanışını incelediğimizde *marjinalite (ayrışma)* ve *Rafizîlik* arasındaki ilişkinin, köylü çekirdeğinin ve kabilelerin toplumsal örgütlenmelerinin ve onların siyasi odak güçleriyle uzlaşmaz ilişkilerini temel aldığını görmekteyiz. (BOBEK 1948) Seyyitlerde uzlaştırmacı erk ortaya çıkmaktadır. Bunlar hiçbir zorlamaya bağlı olmadan yalnızca evrensel normlara bağlı kalarak anlaşma törenleriyle tarafların çıkarlarını uzlaştırmaktadırlar.

2. Bayramlar

Ziyaretlere katılanlar arasında dağıtılan kurbanlar, kışın gerçekleşen, aslı Ermeni kökenli olan *Kalant Bayramı* (MELIKOFF 1975: sf: 277), özel ekmeklerin pişirildiği *Hıdır-İlyas Bayramı* (GÖKALP 1978, sf: 277) ile oniki malzemeden ha-

zırlanan, Muharrem'in onuncu gününde çorbası pişirilen *Aş-ure Günü*, Aleviler'in birçok dinsel bayram ve törenleri, dinsel olmayan yemek dağıtımlarla benzerlikler göstermektedir. Bunların arasında "*ağız açma*" (*Kırkını verme ya da Kurmancı: feki wekirin*) yer almaktadır. İbadet, dağıtımın değişik biçimleriyle bağlantı içerisindedir. Bu geleneksel uygulamalarda ortak olan, kısmi olarak akraba gruplarını koruduğu aile içi üretimine bağlı olan iş zorunluluklarından doğan çıkarlarını bu çerçeve içerisinde çıkararak toplumsallaştırmaktadır. Yani maddi değerleri dağıtanların, bu değerlerin yerine, toplumsal prestij ve tarikatsal kazancı tercih etmeleri ekonomik değerlerin manevi değerlere dönüşmesini ifade etmektedir. (SEİNER 1978 sf: 85s) Birtakım değerlerin birlikteki paylaşımı sırasında manevi doyumda yer alan anlamla vurgulanmak istenilen, Sünnilerin şekilci ibadet biçimleriyle özellikle namazla olan ince alaycı tutumları sergilenmektedir. Muhabbet'te, birlikte yenilen yemek sırasında birbirlerine en iyi lokmaları sunmaları da aynı motifin ürünüdür.

3. İnanç Yolu

Aleviler'in inanç yolu, dünya dinlerinin kuralları gibi genellik taşımaktadır ve inananlara ilk önce "*iyilik*"i izlemelerini "*kötülük*"ten uzak durmalarını öğütler (SCHOLEM 1977 : 49) Fakat onlarda inancın temelini birtakım ritüel ibadetler değil, toplumsal güncel hayat oluşturmaktadır. Aleviler'in dinsel kimliği, şu temel değerler ölçüsünde biçimlenmektedir : "*Eline, diline, beline sahip olmak*"., Burada dini tarihsel açıdan incelerken, Sünni İslam'lığın, Şialığının, Sufizmin, Musevilik ve Hristiyanlığın, İlk ve Ortaçağ'ın Bilinirler'inin (Gnosisler), Eski İran'ın Ön Asya ve Ortadoğu Kült düşüncelerinin, Alevilik ve Bektaşilikteki etkileri üzerinde durmayacağız fakat yine de

Augustinus'un ilkesini belirtmeden de geçemeyeceğiz: "*tria signacula, poris et manuuum et sinus*" (AUGUSTINUS in MİGNE 1877; sf: 1353f, BAUUR 1831; sf: 248s, COLPE 1954; sf: 110, POLOTSKY 1977; sf: 133) Alevilerin temel değer ölçülerini oluşturan üç ünlü kavramın başharflerinin toplamı "*EDEB*" sözcüğünü oluşturmaktadır. Bu ilke ise toplumsal yaşamın dayanağını ifade etmektedir : Çalmamak ve öldürmemek, onun yerine kendi el emeğiyle çalışmak, sözlerle kimseyi incitmemek, herkese karşı nazik olup tatlı söz söylemek, zina yapmamak yani tek eşli evlilikte eşi dışında bir başkasıyla ilişkide bulunmamak. Bu ilkelerin çiğnenmesi yargılamayı gerektirir. Çünkü toplumda düzensizlik yaratır. Bu ilkelere bağlılık, özellikle üçüncüsü insanı hayvansal düzlemde çikartmaktadır.

4 Sünnilikle İlişkileri

Sünniliğe mensup olanlara göre Dersim'de az olan camiler ve Seyyide verilen helallikler (*çıralık*) rekat sayılmazsa, Aleviler'in İslâmın 5 şartından yalnızca Kelime-i Şahadeti kabul etmeleri, Rafizilik'in ispatını oluşturmaktadır. Alevilerin 4 kutsal kitabı (*Tevrat, Zebur, İncil, Kur-an*) kabul etmeleri de genellikle fazla ciddiye alınmaz. Ayrıca yeniden dünyaya gelmeye inandıkları ve bunun ispatlarının da olduğu söylenir. (ANDRANİK 1990; sf: 168)

Sünniler'le olan diğer farklılıklar olarak şunlar öne sürülmektedir : Aleviler, cinsel ilişkiden sonra boy abdesti almamaktadır. Ayrıca onların, hayvanları öldürdükten sonra kestikleri ve ölü hayvan eti yedikleri söylenmektedir. Buna ek olarak Aleviler'in cemlerinde, karşı cinsin katılmasından dolayı birçok çarpık görüntü fantazileri yaratılarak bu toplantılarda onların anne, bacı tanımadıkları söylenmektedir. Bu bağlamda Sünnilerin ortaya attıkları "*mum söndürme*" iftirası, cem ayini

yapması yasaklı bir topluluk olan Aleviler için jurnalci bir yakıştırma olarak ortaya çıkmıştır.

Sünniler'le Aleviler arasındaki farklılıklar, birçok sembolik ifade biçimiyle ortaya çıkmaktadır. Örneğin, Alevilerin kısaltılmayan pala bıyıkları, ki onlar aynı zamanda takvayı da sembolize etmektedir. Fakat bu, tavşan etine duyulan tiksintiyle birlikte Rafiziliğin birer göstergesi sayılmaktadır. Bu zıtlıklara rağmen yine de inanç yolunu değiştirebildiklerine de rastlanmaktadır. Bir İzol köyünde bir klan yaklaşık, 80 yıl önce köyde çıkan bir anlaşmazlıktan dolayı Seyyitleri değilde, Palu ve Bitliste çok yaygın olan Nakşibendi tarikatının Şeyhlerin, öncü kabul edip, tarikat değiştirmişlerdir. Fakat bu klan, Kürtleşmesine rağmen Türk kökenli olup ismini de buradan almıştır. (*Tırkanezbet*) Türkiye'de zaman zaman resmi olarak da savunulan Kürtlerin barbarlaşmış "*Dağ Türkleri*" olup dillerini unuttukları tezi her ne kadar yanlış ise de, bu tür küçük grupların varlığı da su götürmez bir gerçektir.

III Marjinalite (Aykırılışma) ve Rafizilik

Kürt Alevileri'nin dinleri ve sosyal örgütlenmelerini birleştiren noktalar, barış ve birlik kavramlarıdır. Bu kavramlar, seyyitlerde ve cemlerde biçimlenmektedir. Yemek dağıtım, ibadet anlayışlarını belirleyen *ilkeler*, insanlar arası ilişkiler, kutsallığın somutlaştığı mekan olarak gözlemlenmektedir.

Aleviliğin Safevi ve Bektaşî kökleriyle, Osmanlı padişahlığının resmileştirdiği Sünnilik'le olan uzlaşmazlığın yüzyıllar boyunca Dersim bölgesinde geri çekilmiş olarak yaşayan aşiretlerin bilincinde yer edip etmediği de açık değildir. Kay-

naklardan, Aleviler'in Sünniler'e karşı konumlarından dolayı, tam anlamıyla Rafizi olarak ayrılıp ayrılmadıkları kesin olarak belirlenmemektedir. 16. yüzyılın sonlarına doğru Dersim bölgesi çevresinde meydana gelen kızılbaş isyanları hakkında, elde yalnızca birkaç belge bulunmaktadır. (ANDREASYAN 1963; sf: 27, EYÜBOĞLU 1977; sf: 54., SELANİKİ 1970; 258;sf: 14)

Şurası açıktır ki, 1850'den itibaren artık yalnızca çevredeki beyler tarafından değil, merkezi otoritenin de bölgeyi ele geçirme denemeleri içerisinde Dersim halkının dini farklılığı konu edilip yasal olarak işleme konulduğudur. Bununla birlikte, Dersim halkı için kültürel ve dinsel kimliğe sahip çıkma yeniden gündeme gelmiştir. Bu gündeme geliş, vergilendirme ve asker alma girişimlerine, yani merkezi otoritenin isteklerine karşı olan ayaklanmalarla aynı zamanda denk düşmektedir. Bugün halen bazı köylüler, Halife Osman ile kendilerini zorla boyunduruk altına almak isteyenleri, Osman sülalesinin devamı olarak görmektedirler. Devletin militarist yayılmacı güçleriyle kontrol dışı marjinal kapalı zümreler arasındaki iki politik süreç, Ortadoks ve Rafizilik arasındaki çatışmayı temsil etmektedir.

IV. Ulusal Devlet e Laiklik

Meta üretiminin yaygınlık kazanması, resmi yazılı hukuk kurallarının uygulamasıyla birlikte, laik program üzerine oturmuş okulların da kurulmasıyla artık günümüzde Aleviliğin toplumsal temeli ortadan kalkmış gibi görünüyor.

1916 yılında Hizol, Hıran ve Şadi aşiretleri, Rusya'yla yapılan savaşta zorunlu askerliğe karşı ve 1915'te katledilen Ermeniler'in kötü kaderini paylaşmak korkusuyla ayaklan-

mişlardır. (DERSİMİ 1952, KEMALİ 1932; sf: 146) 1925'te Palu'lu beylerin ve şariat getirmek isteyen ve aynı zamanda ulusal Kürt eğilimleri de olan Nakşibendi ayaklanmasının bastırılmasında, Cumhuriyetin yanında yer almışlardır. (BRUNNESSEN 1978; sf: 353) 1938'de Atatürk tarafından "çıban" olarak nitelendirilen (ŞIVAN 1975; sf: 91) Dersim bölgesi, askerlerce zaptedilmiş ve Tunceli ili olarak Türk idaresine bağlanmıştır. Dersimli Kürtler'in katliam (5) ve sürgünle boyunduruk altına alınma çabalarına karşı ayaklanmaları, resmi kayıtlarca bir Seyyit'in önderliğinde sürdürülüyordu. (DERSİMİ 1952 ŞIVAN 1975; sf: 89.) Daha 1916'da yalnızca Şöbek'te seyyitlerin köyünde 72 adam asılmıştır.

Ulaşılmaması genelde kolay olan Mazgirt bölgesinin 3 aşireti, 1938'de, resmi hedefleri bugünkü Tunceli ilinin çevresindeki bazı isyancı aşiretleri disipline etmek ve silahtan arındırmak olan Türk ordusuna karşı çıkmamıştır. Mazgirt köylerinde ağa ve seyyit ailelerinden birkaç kişi idam edilmiş, tutuklu olanların çoğunluğu aftan sonra serbest bırakılmıştır.

Bu tarihten itibaren aşiret kavgaları ve yağma olayları, büyük oranda azalmış ve geleneksel sorunlar, artık daha çok köyün içerisinde çözümlenmeye başlanmıştır. Aşiret reisleri, etkilerini gittikçe kaybetmişler ve devletin baskıcı politikası sonucu baş düşman olarak ilan edilen seyyitlerin de, artık devletin hukuk mekanizmasının işleyişinden dolayı uzlaştırıcı rolü azalmıştır. Özellikle genç nesil 'çıralık'ı vermeyi reddetmektedir. Nüfus artışı, ürünün düşen verimliliği, talipleri gibi onları da etkilemiştir. (BUMKE 1976: sf: 18) Birkaç ünlü kişi dışında seyyitlerin de artık taliplerinden pek farklı olmamıştır. On, onbeş yıldır da cemler ve törenlerin çoğuseyrek olarak düzenlenmektedir. Bunun nedenleri de Cem'e katılacak kişilerin, kendilerine Türk hükümetince iyi

gözle bakılmayacağı kuşkusudur. Fakat diğer yandan öncelikle inanç birliğini sağlayan bayramlara artık ihtiyaç duymamalarıdır. Bundan dolayı Cem için harcama yapma istekleri de azalmıştır. Pirlerin talep ettiği ahlaki değerlerle ilgili "dâr'a durma" konusundaki genel kaniya göre, artık seyitler keramet ehli saymadıkları için bu yetki azalmıştır. Musahiplik de, bu bağın önemine ve gereklerine uyulması hemen hemen olanaksız hale geldiğinden kurulamamaktadır. Artık davranışlar, daha çok iş ve parasal çıkara ve bürokrasiye göre ayarlanmaktadır.

Bu mezhepsel örgütlenme, toplumun iç yapısında meydana gelen değişimler ve yapılan zulümlerden dolayı önemini yitirmiştir. Tarikatın gerektirdiği ibadetler, artık yaşamın güncelliğinden uzak bir biçimde uygulanmaktadır.

Toplum ve kültür kurumları, artık dinsel örgütlenme ve sembollerin etki alanı dışına çıkmıştır. (BERGER 1973; 113) (İng. "*Sectors of society and culture are removed from the domination of religious institutions and symbols*") Berger'in bu anlayışıyla meseleye bakacak olursak, Alevi Rafizilik de bundan payına düşeni almıştır.

V. Marjinalite ve Rafizilik (2)

Laikleşmeye rağmen Aleviler'in seyyitlere olan bağlılıkları ve ziyaretleri, tören düzenlemeleri, Sünniler'den ayıran ve özel konumlarını belirleyen ayrı bir kimlik duygusu yaratmata hatta yenilenmektedir. Bu bilinç, yalnızca eski nesilde duyumsanmaktadır. Bu nesil, 1938'deki olaylardan sonra, artık salt köylü muhalefet düşüncelerinden yola çıkarak, yıllardır Atatürk'ün kurduğu parti olan CHP'ye oy vermektedir. Böylece diğer partilerin gizli ya da açık olarak izledikleri laiklik

karşıtı politikalara karşı engel oluşturunuyordu. Bu da bize sanki hemen hemen "*Cuius regio eius religio*" ilkesini izliyorlarmış duygusunu vermektedir. Aynı zamanda halen Türkiye istatistiklerinde gelişmişlik düzeyi en alt basamaklarda yer alan bu bölge, sağlam bir alt yapıya kavuşmayı hâlâ ummaktadır. (NESTMEN 1974; sf: 134)

Dinin gereklerini seyrek olarak yerine getiren genç nesil, bu tür ibadetlerin, eskiden beri Alevilere özgü olduğunu söylemektedirler. Örneğin Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit düştüğü Muharrem ayında 12 gün oruç tutmaktadırlar. Bu bakımdan Sünniler'e benzemişlerdir. Ayrıca Bektaşiler'in "*ölmek var, dönmek yok*" ilkesine bağlı olduklarını ve eski Aleviler gibi olmasalar bile, en azından hiçbir zaman Sün-nileşeme-yemeklerini vurguluyorlar. Anne ve babalarının metafizik olarak bir "*ceza günü*" ve cezalandırıcı olarak da bir Allah inancı olmasına karşın, 1938'den sonraki nesil, bu Allah'ın daha çok bireylerin kalbinde bulunduğu inanmaktadır. Onların karşı-milliyetçi ve hümanist olan temel anlayışlarına göre, kötülüğün kaynağı tümüyle ekonomide ve özellikle de geri kalmışlıkta bulunmaktadır. Ayrıca geleneksel ve deyim olarak bireylerdeki farklılıklar ve değişkenlikle ilgili kullanılan "*Xode yeke, insanan yek nine*" sözünün karşılığı olarak, Allah'ın tek oluşu üzerine temellenen anlayıştan yola çıkarak, genç neslin, bu dünyada iyi bir toplum düzeni kurmak istediği ortaya çıkmaktadır.

Seyyitlerin yeri kentlerden gelen okumuşlar tarafından alınınca, bu durum, genç Alevi kuşağının da kendi tarihlerini yeniden yorumlamalarına yol açmıştır. Hz. Ali, Hacı Bektaş Veli ve köylü isyanlarının lideri Pir Sultan Abdal gibi tarihi kişiler de, ilk sosyalistler olarak bu öğretilerde tarih sahnesindeki biçimleriyle yerlerini almışlardır. Bunlar, zulme karşı ezilenlerin dayanışma ve birliğini, ayrıca tüm malların eşit da-

ğılımını savunmuşlardır. (Hacı Bektaş Turizm Derneği, 1977) 1971'den sonra asılan yada kurşuna dizilen ve kendilerini Marksit-Leninist olarak nitelendiren gerillalarla, mücadelede yaşamını yitiren solcu gençlerden bazılarının seyyit kökenli olmaları, Kerbela şehitleri ile özdeşleştirilmelerine neden olmuştur. Bundan dolayı, seyyitler tarafından oluşturulmuş şiirlerle nefeslerin, yeni genç kuşakların düzenledikleri gecelerde, gösteri ve toplantılarda çalınıp, söylenmelerine yol açmıştır.

Yaşadıkları bu dünya, onlar için kurtuluşun ve kurulabilecek bir cennetin yeridir. Kendi güçlerine duydukları güven, gerçek adaleti kuracaklarına inandıkları devrim için harcanan çabalar ve örgütsel disiplinin gereklerine olan inançları, Leninizm'den kaynağını almaktadır. Bu, aynı zamanda kuşak çatışmasının da temelini belirliyor. Fakat iki taraf da, bu iki yeni kuşağın, eskilerin yaşam biçimini ve değerlerini koruyamayacağı yönünde görüş birliğine varıyorlar. Genç kadın ve erkekler, tarımsal alandaki işlere alternatif bulabilmek için şehirlerdeki yüksek okullara gidip, memleketlerine öğretmen ve hemşire olarak dönmektedirler. Fakat şehirlerde yaşamlarını sürdürenler de kökenlerinin onları yalnızca "*mum söndüren*" ve "*dinsizler*" olarak değil, aynı zamanda "*Kürt komünistler*" olarak da ön yargılı nitelendirilmelerle yüz yüze getirdiğini görmektedirler.

Türkiye'de yaygınlık kazandırılan bir anlayışa göre, "3 K" *Kızılbaş, Kürt, Komünist*, devlet düzenini tehdit eden ve bunlardan dolayı döndürülmesi, asimile edilmesi ya da tutuklanıp sürgüne gönderilmesi ve böylece etkisiz hale getirilmesi gereken bir azınlığı tanımlamaktadır. Bu üç nitelenme ile damgalanmış olan Tunceli'nin gençleri, çoğu zaman memleketlerinden dolayı işe alınmamakta ve yüksek okullara dil barajından dolayı da girememektedirler. Kürt dilinin yasaklanmasından dolayı bu gençler, ana-babalarının iki farklı dil

konusmasından farklı bir biçimde etkilenmişlerdir. Doğu Anadolu'nun siyasi ve ekonomik olarak geri bırakılması, merkezi otoritenin Kürt halkı üzerinde sömürgeci, baskı politikası uyguladığı kanısına gittikçe yaygınlık kazandır-maktadır. (BEŞİKÇİ 1969, JAFAR 1976)

Aşiretlerarası çatışmaları ve sorunlarını ortadan kaldırma şansının ancak ve ancak bir Ulusal Kurtuluş Savaşı'yla mümkün olduğu savunulmaktadır. Bu sava göre, bu savaşın aynı zamanda sınıf önderliğinde verilecek ulusal sorun, silahlı mücadele ile çözüme kavuşturulacaktır.

Genç Dersim Kürtleri'nin Batı'dan ya da yeni "*Horasan*"lardan (Moskova, Pekin) ithal ettikleri yeni terminolojide siyasi nitelendirme olarak kızılbaş kavramını kabul etseler de, ilk bakışta yalnızca sözcük oyunu olduğu izlenimi veren kavramda, yatan tarihsel anlam, ciddiye alınmamaktadır. Türkiye'deki siyasi güçler, günümüzde artık ortodoks, Sünni değil de milliyetçi Türk ve anti-komünist niteliğe bürünmüştür. Aynı zamanda Tunceli ili, Doğu Anadolu'daki iller ,ekonomik, politik ve kültürel dışlanmışlığın yeni bir biçimine bağlı ol-maktadırlar. Bu gelişmelerin ışığı altında Alevi Rafiziliğin ikili gelişmesi çağdaş özel kimlikler çerçevesinde Orta Doğu'da yaygın bir manzara oluşturmaktadır. (CANFİELO 1973b, sf: 1512)

Bu ayrılma ve özgürleşme çabalarının üyeleri olan Kürtler'in "*bel evlat*" ları olarak mı siyasi kurtuluş mücadelesini algıladıkları, yoksa kendilerini Leninist bir tarikatın "*yol evlat*"ları olarak saydıkları ateist bir hareketin mi daha baskın çıkacağı henüz netlik kazanmış değildir.

DİPNOTLAR:

(*) Bu araştırma sonucu elde edilen dökümanların değerlendirilmesi, Volkswagenwerk Vakfı ile Berlin Üniversitesi'nin desteği sayesinde olmuş ve toplam 10 ay sürmüştür. Bu iki kurumun ilgili kişilerine teşekkür etmek istiyorum. Erlangen'deki XX. Alman Oryantalist Günü'nde bu makalenin bir özetini sunma fırsatı bulmuştum. Ermeni, Macar ve Osmanlı metinlerinin çevirisi NADYA DÖNER, KRİSTİNA KEHL ve KAUS KREISER tarafından gerçekleştirilmiştir.

- 1- Anadolu'da Muhammed'in damadı ve Şiiler'in en önemli kutsal kişiliği olan Hz. Ali'nin taraftarlarına *Alevi* denilmektedir. Anadolu'nun Türk ve Kürt halkının bir bölümünün mensup olduğu bu öğretilerde, aynı zamanda İslam-öncesi (Ortadoğu, Eski İran ve Hristiyan) etkileri de görülmektedir
- 2- Hacı Bektaş adlı yarı efsanevi bir *Veli* ve Osmanlı İmparatorluğu'nda son derece yaygın olan bir İslâm tarikatının taraftarlarına *Bektaşî* adı verilmektedir.
- 3- İslamiyet'te soylarını Peygamber'in ailesine (*Ehl-i Beyt*) kadar dayandıran kişilere Seyyit denilmektedir.
- 4- *Kızılbaş* kavramı, ilk önce İran ve Şii Safevi Hanedanı'nın kurucusu olan Şah İsmail'in taraftarları için kullanılmıştır. Daha sonra Anadolu'daki Rafiziler'in tümü için bu kavram kullanılmıştır. (MELIKOFF 49)
- 5- Yerel tarihçilerin belirlemelerine göre kurbanların sayısı 60 bin (MURAT 1973:68) ile (ŞİVAN 1975:94) arasında verilmektedir.

**GÜNÜMÜZ TÜRKİYE'SİNDE
ALEVİLİĞE BAKIŞ**

Paul DUMONT

"Bir Alevi'nin müslüman olarak değerlendirilmesi için, önce Yahudiliği, sonra Hıristiyanlığı benimsemesi gerekir. Ancak ondan sonra Sünni İslâmı benimseyebilecektir." Birçok Türk'ün inanarak söylediği bu "eski söz" Türkiye'den Sünni halkla Aleviler arasındaki uçurumun güçlü belirtilerinden biridir. Birçok Sünni'nin gözünde bir Alevi, bir sapkın mezhepten daha kötüdür. Kitaplı dinlere göre İslâm'dan o kadar uzak bir dinin üyesidir. Toplumsal olaylarda, Sünniler'le Aleviler'i birbirine düşüren güvensizliği görebilmek için, birlikte yaşadıkları bölgelere bir göz atmak yetecektir. Sünni köylerinde, gelen bir yabancıya, Alevi bölgelerinde iğrenç ve yüz kızartıcı olaylar olduğu anlatılarak buralara gitmemeleri söylenir. Aleviler ise, Sünniler'i toplumsal ilişkiler ve siyasal yaşamda olduğu kadar din konusunda da her türlü sapkınlıktan sorumlu muhalifler olarak adlandırırlar.

Eğer Aleviler, kontrol ve asimile edilmesi kolay küçük bir topluluk olsalardı, kökenleri uzak bir geçmişe dayanan bu karşılıklı nefret, - Aleviler, 1514'te Yavuz Sultan Selim'in askeri saldırısı karşısında binlerce Kızılbaş'ın katledilmesiyle sonuçlanan Çaldıran Savaşı'nı hiç unutmadılar- bu noktaya gelmeyecekti. Fakat Aleviler'in oldukça önemli bir kalabalık oluşturdukları Türkiye nüfusunda büyük bir ağırlığa sahip oldukları- bunlardan azınlık diye sözedilemez- kesindir. Türk resmi istatistikleri, bu Alevi nüfus hakkında kesin bir bilgi veremiyor. Fakat değerlendirmelerin büyük bir çoğunluğuna göre, toplam nüfusun üçte birini (1980'li yıllarda), yani 15-16 milyon olarak oluşturuyordu.

Çoğunluktaki dinsel öğeyle anlaşmazlığı bulunan, böylesi önemli bir insan topluluğu, doğal olarak sorunlar yaratacaktır. Bir Alevi köylüyü Sünni komşusuyla zaman zaman karşı karşıya getiren küçük toplumsal anlaşmazlıklar ve sıkıntılar, olası, bir gün kıyıcı, kitlesel bir çatışmaya dönüşme tehlikesi yaratmazlar mı? Bu soruyu sormamak elde değil. Şöyle ki, 70'li yılların sonlarında, daha güncel olan Türkiye'de "-yani, do-

ğuda Fırat ile Kızılırmak ve batıda Balıkesir'in taşra yerleri ile Ege'nin arka kısımlarında kalan bölge- "Alevi kuşağı" diye adlandırılan şeyde, şiddeti 1978 Kasım'ında K. Maraş olaylarında ortaya çıkan olaylar zinciriyle ve ancak 1980 Temmuz'unda parçalanan Fatsa "bağımsız komönü"nün kuruluşuyla belirginleşir. (2)

Bazı bölgelerde, Alevilik olayı, daha büyük sorunlara yol açan etnik bölünmelerle (Sünni Türkler/Alevi Kürtler) yoğunlaşır.

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

Eğer, Aleviliğin çağdaş Türkiye'nin toplumsal ve siyasal yaşamındaki konumunu sorgulamak yerindeyse, Kemalist çağdaşlaşmaya ve laikleşmeye karşı ne derece direnebileceğini sormak da son derece doğaldır. Son yıllarda, Türkiye'nin tanık olduğu Sünniler'le Aleviler arasındaki olaylar, toplumlararası rekabette zengin bir geçmişin basit kalıntısı ve çağdaş bir Cumhuriyet çerçevesi içinde canlılığını yitirecek ve daha sonra yakın bir gelecekte yok olacak, ilerici ve laik diye adlandırılan bir kalıntı değil midir? Toplumlararası bölünmeler, cumhuriyetçi yönetimler tarafından, etnik ve dinsel özerklikleri ortadan kaldırmak için Türkiye'deki tüm yurttaşları aynı ulus bilinci altında kaynaştırmak ve aynı ulusal inanısta birleştirmek için uyguladığı asimilasyoncu gelişime daha ve ne zamana kadar dayanabileceklerdir?

Bu, ileriki sayfalarda yanıtlamaya çalışacağımız soruların tümünü kapsar. İlk bölümde, çağdaş Türkiye'de bir Alevi kimliğinin varolabilme olasılıklarını inceleyeceğiz. İkinci bölümde, Türkiye'nin son yirmi yıllık (Bu makale 1991'de yazılmıştır. Makalede geçen tarihler buna göre değerlendirilmelidir -çev. notu) siyasal yaşamında Aleviliğin önemini irdeleyeceğiz. Üçüncü bölümde ise, Türk Alevi kimliğinin son günlerdeki değişimlerini ve gelecekte yol açabileceği sonuçlarını sorgulayacağız.

Sünni düşünüşte, Alevi'yi en net karakterize eden şey, dinsel ibadetlerindeki bütünlüktür: Camiye gitmez, İslâmın beş şartına uymaz, *Ramazan* ayında oruç tutmaz, dinsel bayramları reddeder. Buna karşılık, Kerbela'da şehit olan Hüseyin'i anarak *Muharrem* ayında oruç tutar. Sünniler'inkinden farklı yiyecek yasakları vardır ve özellikle, yılda bir iki kez, kadınların ve erkeklerin birlikte katıldıkları, içki içilen ve mumlar söndüğünde utanç verici şeylerin^(*) çoğu Sünni, bunun böyle olduğuna inanmaktadır yapıldığı ayinler vardır. -. (3)

Oysa, Ali yandaşları, dışarıdan bakıldığında, bu heterodoks geleneklerin tümünden Alevi kesiminde dinsel ibadetlerin bazılarında bir zayıflama olduğu görülmektedir. 60'lı yılların sonunda, İsmail Beşikçi, bir yapıtında Doğu Anadolu'daki Aleviler'in topluluklara göre değişen farklı davranışlara sahip olduklarını belirtir: İğdir (Kars) Aleviler'i ibadetlerine çok düşkündüler hatta bir camileri (*) de vardı. Buna karşın, Der-sim'de dinsel kurallara uyma dah azdı ve Aleviler, genelde eskiye göre daha laik bir görünüm sunuyor, kadınlara daha fazla hareket özgürlüğü tanıyorlardı. (4) Yakın bir tarihte Peter J. Bumke, Tunceli'deki Kürt Alevileri hakkında (bkz, sf: ...) *Muharrem* ayında artık oruç tutmadıklarını, *Kerbela* şehitlerinin anısına *Muharrem* ayının 10'unda yenen geleneksel tatlıları aşure'nin gitgide daha seyrek yapıldığını, tavşan eti yeme yasağına uyulmadığını ve bilhassa Cem ayini denilen dinsel ayinin - ki, kuşkusuz bu en belirgin özellikleridir - yok olmak üzere olduğunu söylüyor. (5)

1986 Temmuz'unda Strasbourg'da yapılan Bektaşiler'le ilgili yuvarlık masa toplantısında da benzer düşünceler sergilenmiştir. Gerçekten, çoğunluğu Sivas kökenli olan, fakat Köln'de oturan bir grup Alevi işçi, bu toplantı öncesi, kongre

üyelerine *Cem ayini* hakkında bir fikir vermek amacıyla bir "*gösteri*" düzenlemişlerdi. Oysa, yardımcılar, hemencecik, bu ayinsel törene katılanların çok az bir bölümünün "*ayin*"i gerçekten bildiklerini saptamışlardı. Diğerlerinin ise, gösterilecek hareketleri ve söylenecek sözleri, kendilerine açıklayacak bir "*süflör*"e gereksinimleri vardı. Bu demektir ki, uzun zamandır kökenlerinden uzaklaşmış bu Aleviler'in çok azının, çoğunlukla *Ayin-i Cem*'e katılma olanağına sahip oldukları bir gerçektir.

Bazı bölgelerde gözlenen, geneli kapsamayan, Aleviler'in olduğu bölgelerde bu dinsel uygulamanın zayıflaması, yüzyılın ortasından beri, İslâma "*dönüş*" düşüncesinin egemen olduğu Türkiye'de yeterince çelişkili görünmektedir. Bu, dinsel dugunun azalmasından dolayı değil, Aleviler'in dinle ilgili gösterilerine her zaman daha az yer vermeleriyle açıklanabilir. Gösterişli ibadetlerden oluşan ayine karşı olanlar, Kemalist laikleşmeye, Sünniler'e göre daha eleverişli bir ortam oluşturdular.

Alevilik'te dinsel ögenin zayıflamasının diğer bir göstergesi de, toplumların kaynaşmasında ruhani rehberlerin - *babalar*, *dedeler* ve Kürtler'de *seyyitler*- rollerinin sona ermesidir. Geleneksel olarak, kendi soylarını kalıtsal olarak kabul eden bu din önderleri, -İster Oniki İmam'dan biri olsun, ister Sarı Saltuk ya da Dede Kargın gibi saygın Bektaşiler olsun, ister en tanınmış Pir Sultan Abdal olan büyük mistik ozanlar olsun- her Alevi ocağının temel ögesini oluşturuyorlardı. Ayinleri ve özellikle *Cem ayini*'ni yönetenler kendileridir. Topluluğun değişik üyeleri arasındaki tartışmaların düzenlendiği *Görgü cemi* (sorgu ayini)'ndeki yargılama görevini de üstlenen yine bunlardı. Daha doğrusu, topluluğun çözülecek bir sorunu olduğunda her defasında başvurdukları kişi bunlar oluyordu. Oysa, şu son on yıl boyunca birçok şey oldukça

değişmiş görünüyor. Peter J. Bumke, Dersim/Tunceli'li Kürt Alevileri üzerine yaptığı araştırmalarında (6), bölgenin *sey-it'lerinin* prestijlerinin büyük bir *kısmını yitirdiklerini* artık onların *cem'lere* daha seyrek gittiklerini ve yönettiklerini, genç kuşakların onlara karşı tutumlarının ne eskisi gibi farklı olduğunu, ne de aşırı eleştirici olduklarını belirtir. Almanya'daki Aleviler arasında yaptığımız kişisel görüşmeler, yurtdışındaki *Dede'lerin* - burada az da olsa varlıkları sözkonusu- bu topluluk içinde çok sınırlı bir rol oynadıklarını ve bu koşullarda seyrek de olsa yalnızca ayinsel törenleri yönetmek için çağrıldıklarını görüyoruz.

Toplumsal bir kaynaştırıcı olan dinsel ibadetten dolayı oynadığı bu rölün ortadan kalkmasına karşın, Alevi kimliğinin temel öğelerinden birini kendinde taşıyan geleneksel soy ağacının çerçevesinin saygın etkinliği sürmektedir. Günümüz Türkiye'sinde Aleviler'de evlilik stratejilerinin seçimine ilişkin incelemeler, pek azdır. Altan Gökalp, buna karşın, Türkiye'nin toplumsal değişimden en fazla etkilenmiş bölgelerinde bile, yani Doğu Anadolu'da "*kız verenler*" ile "*alan*" soylar arasındaki ayrıcalıklı evlilik bağlarının sürdüğünü ve Batı'dan alınmış ve Türk toplumunun geleneklerine yabancı toplumsal bir modelin medya (özellikle TV) aracılığıyla geniş bir alana yayılmasına karşın sürdüğünü belirtmiştir. (7) Soylar arasındaki ayrıcalıklı evlilik ilişkilerinin toplum dışına taşıdığı durumlarda bile, Aleviler, her zaman kendi içlerinden biriyle evlenmeyi düşünürler ve Aleviler'le Sünniler arasındaki evlilikler, çevrenin ve ailenin tepkisiyle karşı karşıya kalır.

Alevi kimliğinin sürekliliğini sağlayan bir başka olgu, gençlerin eş *tutma* geleneğinin sürekliliğidir. Her Alevi, ilke olarak genç yaşından itibaren bir *musahip'e*, bir manevi kardeşe sıkı bağlarla bağlıdır. Evlilikten sonra, bu geleneğe *Gör-gü Cem'i* sırasında, her çiftin bir başka çifte simgesel olarak

bağlı olacağı eş tutma geleneği eklenir. (8) Çok güçlü olan bu gelenek, toplumsal dayanışmayı son derece pekiştirecek bir niteliktedir ve eşlenen çiftler arasında oluşan karşılıklı ilişkilerden dolayı, Altan Gökalp'ın da dediği gibi, belli bir ölçüde de olsa, soylar arasındaki değişimlerin karşılıksız olması nedeniyle ortaya çıkan bir evlilik sisteminin yarattığı eşitsizliklere yol açan bir eşitliği doğurmaktadır.

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

Sonuç olarak, Aleviliğin direnme gücünün, halk kültürünün bir zenginliği ve özellikle tümünün direnmesi olduğunu söylemek gerekir. Bu zenginlik, yalnızca büyük dinsel temalardan değil (Ali'nin ya da Kerbela şehidinin doğum ve yaşam öyküsü gibi), fakat tarihsel öykülerden (Şah İsmail destanı gibi), şiir, deyiş ve çok özel bir makamın "*bilgelik*" oluşturan atasözlerinden ve öğütlerinden oluşur. (9) Kuşaktan kuşağa geçen bu Alevi kültürü, canlılığını yitirmedi ve gün geçtikçe, Kemalizm'den doğan yeni ulusal kültürle zorlanmaksızın kaynaşmıştı.

Tümüyle düşünüldüğünde, hiç kuşkusuz, Alevi kimliği, özellikle dinsel ibadet alanında aşınma belirtileri gösterse de günümüze dek çağdaşlaşmanın yükselen dalgasına bağlı kal-

mayı bilmiştir. Alevilik, yalnızca çağdaş dünyadaki değişikliklere direnmiş değil, aynı zamanda 60'lı yılların ortalarından itibaren, özellikle siyasal alanda görülen başka bir uyanışa karşı da direnmiştir.

ALEVİLİĞİN UYANIŞI

Doğruyu söylemek gerekirse "*uyanış*" deyimi, yerinde değil. Çünkü, hiç bir zaman gerçek bir uyuklama dönemi olmadı. 60'lı yılların ortasından itibaren başlayan bu dönem, Aleviler tarafından olduğu kadar Sünniler tarafından "*Alevi sorunu*"nun varlığının bilinçli olarak savunulması zorunlu olmuştur. Aleviler için sözkonusu olan, çoğunluğunu Sünniler'in oluşturduğu bir toplumda, özgünlüklerini kabul ettirmek ve buna koşut olarak Kemalist Cumhuriyet tarafından ilan edilen ulusal birlik ve eşitlik ilkelerinin, Sünniler'e göre daha çok kendi çıkarlarından yana işlemesi gerektiği sözkonusu olmuştur. Sünniler için Alevilik, yalnızca mezhep sapkınlığı olarak algılandığı için değil, sol düşüncelere, yani dinsel-etnik ayrımcılığa uygun bir zemin hazırladığı için de bir kaygı yaratmıştır. Doğal olarak, laik Türk devletinin resmi görüşü, Aleviler hakkındaki hiç bir ayrımı kabul etmiyordu. Uygulamada, bununla birlikte, zaman zaman bazı siyaset adamlarının olası bir Alevi yıkıcılığına karşı uyarılarda bulundukları da görülmüştür.

Fakat, "*Alevi sorunu*"nun kamuoyu gündeminde yer alması için, neden 60'lı yılların ortasını beklemek gerekiyordu? Akla ilk gelen açıklama, siyasal durumun böyle bir gelişime uygun olmasıydı. Gerçekten, başta Kemalist iktidarın sürdüğü kırk yıllık bir siyasal yaşam ve ardından oldukça katı tekpartili bir dönemden dolayı Türkiye, 1960 Askeri darbesinden sonra çoğulcu demokrasi rejimine doğru yönelmişti. O zamana dek gizli kalmış çeşitli düşünce akımları, önce çe-

kingenlikle, sonra gittikçe cesaretlenerek kendilerini göstermeye başlamışlardı. Aleviliğin, sesini duyurabilmek için böyle bir durumdan yararlanması normaldi. Doğal olarak, 50'li yılların sonundan itibaren, Türkiye'nin çehresini değiştirmeye başlamış olan çeşitli sosyoekonomik olayları da düşünmek gerekir: Endüstriyel ilerleme, hızla gelişen kentleşme, nüfus artışı, medya ve yapılaşmanın patlaması, kırsal kesimden büyük kentlere ve yabancı ülkelere göç olayı, siyasal ve toplumsal bölünmelere ve sesini duyurmaya çalışan çeşitli toplumsal, etnik ve dinsel güçlerin ortaya çıkmasına yardımcı olan etkenler olmuşlardır.

Aleviler'de böyle bir kaynaşmanın ilk belirtisi, 1964 yılında, Aleviler'in en saygın bilgelerinden biri ve Bektaşî tarikatının kurucusu Hacı Bektaş Veli'nin *Tekke*'sinin bulunduğu, Orta Anadolu'nun küçük bir ilçesi olan Hacıbektaş'ta (Nevşehir) yapılan bir Anma Töreni'ni düzenlemek olmuştur. (10) Dinsel derneklerin tüm etkinliklerinin yasaklanmasına, Tekke ve Zaviyelerin kapatılmasına neden olan 1925 Aralık yasasına karşın Konya'da yapılan Mevlevî Törenleri'nden esinlenerek yapılan Hacı Bektaş Veli'yi Anma Törenleri, başlangıçta, Türkiye'nin bu bölümünde turizmi geliştirmeye ve Bektaşî kalıtına sahip çıkmaya yönelik kültürel bir gösteri gibi sunulmuştu. Besbelliki, Hacıbektaş ilçesi, üç gün süren törenler boyunca, Aleviler'i bir araya getirme olanağı sağlamış ve burada sunulan "*folklorik*" gösteriler, cem ayinindekilere benzer harekete geçirici bir rol oynamışlardı. Gerçekten, bazı gruplar, siyasal ajitasyon yaratmak için sunulan bu geniş kitlesel kalıptan yararlanmışlardır. (11)

Özellikle 70'li yıllardan itibaren, Törenler gittikçe daha keskin bir siyasal görünüm kazanmaya başlar. Gerçekten, bu yıllar, geçmişteki Alevi aşiretlerin sosyal eşitlikçiliğin değerlerini öven ve baskıcı merkezi yönetime karşı mücadele eden

ve büyük Alevi ozanın yaşamını konu alan *Pir Sultan Abdal* adlı tiyatro oyununun turnelerinin başladığı dönemdir. Yine bu dönemde, Hacıbektaş'ta türbenin ve diğer binaların duvarlarında faşizme karşı savaşın galibi olarak düzenin patronlarını gösteren afişler asılmaya başlanır. Anma Töreni, yavaş yavaş devrimci türkülerin yorumlanmasında, usta tanınmış halk türkücülerinin -âşık ya da ozan- toplandıkları yerlerden biri olur. Sonuçta, siyasal karakterin yıllar geçtikçe gitgide daha açık bir biçimde sergilendiği konferanslar ve açıkoturumlar da düzenlendi. Hacı Bektaş Veli hakkında yapılan en siyasal içerikli açıkoturum, kuşkusuz 1978'de yapılandır. Oturumun daha başında, toplantıyı düzenleyenler, *"Hacı Bektaş'ın bir çoğunun düşündüğü gibi dinsel bir önder, bir aziz ya da bir çileci olmadığını, fakat insanlara yeni toplumsal bir düzen sunmaya gelen devrimci bir önder ve düşünür olduğunu"* söylemeye dek giderler. (12)

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

CEM'in önemli bir bölümü, aşağı yukarı üçte biri, Alevi kültürünün çeşitli yönlerinin anlatılmasına ayrılmıştır. Örneğin, ilk sayılarda Şamanlık ve Alevilik arasındaki ilişkiler hakkında bir dizi makale yer alıyordu. Bu çerçevede derginin birçok sayısında ele alınan Ali'nin, Hacı Bektaş'ın ya da diğer ulu ki-

şilerin yaşamları üzerine incelemeler de bulunuyordu. Dikkatleri çeken bir başka sütun da, "*Okuyucu Mektupları*"ydı. Bazen burada dinsel sorunlar dile getiriliyordu. Fakat okuyucular, daha çok Aleviler'in bir kısım Sünniler'den gördükleri kötü davranışlardan yakınmak için yazıyorlardı. Senaryo, genelde hep aynıydı: Bir Sünni, - bir cemaat önünde vaaz veren bir İmam'ın sözkonusu olduğu durumlarda- Aleviler hakkında iftiralarda bulunmuştur. Aleviler de, bu iddialar karşısında ayaklanmışlar ve olaylar, sonu şiddete varan sonuçlar-basit mahalle kavgaları ya da bazen birkaç insanın yaralandığı çok ciddi olaylar- doğurmuştur.

CEM'in en büyük bölümü, güncel olaylara ve Sünniler'in farklı dinsel kesimleriyle yapılan tartışmalara ayrılmıştır. Dergi, özellikle, niyetini belli ederek ve ülkenin dinsel bir örgütü olan Aleviler'i bölücü örgüt olarak suçlayan aktif iki islâmi örgüt olan *Nurcular* ve *Süleymancılar*'a yönelik suçlamalarla doluydu.

İ. Hakkı Baltacıoğlu, Çetin Özek ve İzzettin Doğan gibi üniversiteli aydınların yazılarında, en sık işlenen konulardan biri, Aleviler'in Sünniler'le aynı haklara sahip Türkiye vatan-daşları oldukları ve bu anayasal ve hukuksal eşitliğin, uygulamalara da yansması gerektiğidir. Bu eşitlik isteği yanında, *CEM*, Kemalist laikliğin yüceltilmesine de önemli bir yer veriyordu. Gerçekten, Aleviler arasında oldukça yaygın olan ve laiklik ilkesini sürekli işleyen bu dergi, bu ilkenin tam uygulanması durumunda, Alevi topluluğuna Türk ulusal sınırları içinde sakin bir yaşam tanınacağını umuyordu.

CEM'in ilk sayılarında görülen laiklik lehine övgüler, Aleviler'i herkese açık farklı yerlerde, halka karşı din sapkınları ve solcu yıkıcılığın ortakları olarak niteliyerek onları karalayan Diyanet İşleri Başkanı İbrahim Elmalı'ya karşı yapılan şiddetli

saldırılarıyla bir aradadır. (13) Doğal olarak, dergi çalışanları bu sözlerle yalnızca karşı çıkmadı. Tüm Alevi halkı, bu olaya sinirlenmiş ve bu ajitasyon, Elmalî'nın 1966 sonuna doğru görevinden istifa etmesine dek varmıştır.

Bu istifa, Aleviler'i tehlikeli bir unsur olarak görenlerle karşı karşıya getiren *çatışmayı* ortadan kaldırmadı. Birkaç hafta sonra CEM, "*zararlı akımlara karşı savaşı*" içeren 36 sayfalık askeri muhtıradaki, Ali yandaşlarını uluslararası komünizm tarafından kullanılan araçlar gibi bunları tartışma konusu yapan Ordu'nun Kurmay Başkanı General Cemal Tural'ın saldırısını ele alıyordu. Alevilik etrafında toplanmış insanlar için, bu tip yakıştırmalar kabul edilir gibi değildi ve bunu yüksek sesle söylemek hakkına sahiptiler.

CEM'in ilk sayılarının yayınlanmasından çok kısa bir süre sonra, Alevi "*uyanışı*"na tanıklık eden başka bir olay oldu: Ekim 1966 'de genel başkanlığını emekli general Tahsin Berkman'ın, genel sekreterliğini avukat Cemal Özbey'in yaptığı *Birlik Partisi* kuruldu. Bu Parti'nin kurucuları, yayınladıkları bildirilerinde, Alevi kimliğine bağlı kalınmasını reddediyorlardı. Fakat Parti, Cem ve aynı eğilimde olan dernekler tarafından destekleniyordu. Ayrıca, amblem olarak, Ali'nin ve Oniki İmam'ın simgesi olan oniki yıldızla çevrili aslanı kullanıyorlardı.

Kamuoyu gözünde, Aleviler, sol düşüncelere yakınlık duyuyorlardı. Birlik Partisi yöneticileri, olabildiğince bayağı, merkezci düşüncelerin desteğini almaya özen gösteriyorlardı. Gerçekten, Parti'nin temel amacı "*bütün yurttaşları ulusal bilinç ve ilkeler çerçevesinde, bölünmez bir bütün içinde bir araya getirmek ve ulusal bağımsızlık ilkesi üzerine kurulu toplumsal, laik, demokratik, hukuk devleti biçiminde, diliyle, ulusuyla, toprağıyla Türkiye Cumhuriyeti'nin sürekliliğini sağlamak*"tı. (14) Anlaşılması oldukça güç bu formül, Kemalist

söylemin tüm anahtar sözcüklerini içeriyordu. Parti, Devletin resmi öğretilerine bağlılığını gizlemiyordu. CEM'de birçok kez işlenmiş bir konuyu ele alan program, aynı zamanda halkın ahlâkını ve varolan yasalarına saygı çerçevesinde "*din ve ibadet özgürlüğü*" istiyordu. Sonuç olarak, Kemalist öğretiyle tümüyle uyum içinde olan Parti yöneticileri, ucu ucuna geçimlikci, serbest girişimciliği kısıtlayan güdümcü ekonomik sistemi öneriyorlardı.

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

Buna karşın, kısa bir süre sonra Birlik Partisi'nin Alevis'in isteklerini gerçek anlamda yanıt veremediği görüldü. 1970 yılında, parti milletvekillerinin çoğu, *Adalet Partisi* genel başkanı Süleyman Demirel'in liberal-muhafazakâr hükümetini destekleme kararı alacaklar ve bu Kemalist muhafazakâr karakterinin oluşmasına katkıda bulunacaklardır. Bu eğilim karşısında sonu, söz konusu milletvekillerinin ihraç edilmesi ve daha uzun vadede Parti'nin Sivas milletvekili Mustafa Timisi tarafından yönetilen bir grup insanın etkisi altında "*sola yönelme*"siyle sonuçlanan, "*aşağı*"dan gelen bir başkaldırıya yol açar. Fakat bu eğilimin değişimi, çok geç gerçekleşti. İnciniriciliğinin büyük bir bölümünü yitirmesine karşın, 1969 seçimlerinde oldukça iyi sonuçlar elde eden Parti, 1977 yılında

seçmenin yalnızca % 0.4 oranında oy verdiği acımasız düşüşü yaşadıktan sonra, 1980'deki çöküşüne dek oy kaybet-meye devam etti.

Birlik Partisi'nin fiyaskoyla sonuçlanması, 70'li yıllarda Türkiye'de mezhepsel bir azınlığın çıkarlarını savunmak için kurulmuş bir partiye yer olmadığını- bu yalnızca gizli olabilirdi- düşüncesi uyandırdı. Aleviler, kuşkusuz, siyasal programının tek özgünlüğü olarak bayrağını süsleyen oniki yıldız ve aslan olan bir yapılanma içinde tanınabilmek için toplumsal ve ekonomik açıdan çok farklıydılar.

Kuşkusuz ortaya konulan sorunun, Alevi kaynaşmasının siyasal kurtuluş yolunun ne olduğunu bilmektir. Ayrıntılı inceleme eksikliği, ne yazıkki bu bütünlük içinde *CHP* (60 ve 70'li yıllar boyunca sosyalizmle arasını iyi tutmak için Kemalizme sırtını dönen siyasi bir kuruluş) tarafından savunulan ilkelere uygun olduklarını ileri sürdüler. Bu, gerçeğe daha yakın görünüyor: 80'li yıllarda, *CHP*'nin kalıtçısı *SODEP* (Sosyal Demokrat Parti)'nin yöneticilerinden biri olan, Birlik Partisi'nin eski genel başkanı Mustafa Timisi, bu konuda en belirgin bir örnek oluşturmaktadır. Ayrıca öte yandan, hiç kuşkusuz, 1991'de kurulan marksist *TİP* (Türkiye İşçi Partisi), seçmen oylarının bir bölümünü Aleviler'den aldı. 1969 seçimlerinde *TİP*, parti adaylığını, *Hidisoy* aşiret reisi ve büyük toprak ağası Alevi bir baba olan Sabri Tanrıverdi'ye vermeye kadar götürdü. (15) Bu, şu gerçek ki, Parti içinde büyük yankılar uyandırdı. Parti üyelerinin bir çoğu, "*halkın sömürücüleriyle*" böyle gizli bir anlaşma yapılmasına kızarak Parti'den ayrıldılar. Sonuç olarak, 70'li yılların sonunda, küçük aşırı sol militan grupların çoğu Alevi'ydi. Örneğin, 1980 yılının büyük bir bölümünde, adı en çok geçen Fatsa "*bağımsız komün*" üyelerinin durumunda olduğu gibi. (16)

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

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

3. 80'Lİ YILLARDA ALEVİLİK

Ne var ki, eğer Türkiye'de 1980 Eylül askeri darbesinden sonra yerleşen iktidar gibi, toplumsal ve siyasal yönetime karşı çok dikkatli bir iktidar açısından bakarsak, Alevilik, 60'lı yılların ortasından beri bilinen gelişim sürecinde oldukça yıkıcı bir görünüm sunmuştur. Daha önceki bölümlerde değindiğimiz gibi, Alevi toplumu, geleneksel soy bağlılığının

güçlü olması ve *eş tutma / muhasip* gibi toplumsal dayanışmayı güçlendiren geleneklerin sürdürülmesiyle ortaya çıkıyordu. Örneğin, böyle toplumsal bir yapılanma için fazla elverişli olmayan ortamlarda bile (Türkiye'nin büyük kentlerindeki *gecekondular* ya da Almanya'da sanayi kentlerindeki göçmen semtleri gibi) aşiret gruplarının yeniden bir araya geldiğini görebiliyoruz. Toplumsal yapıların bu dayanıklılığı, öyleki pekçok unsurlar, kendilerini yıkmaya hazırdır. Ülkede, otoritesini kabul ettirmek isteyen bir iktidara doğal olarak sahiptir. Zira, Alevi dayanışması, geçmişte Devlet lehine olabilmıştır ki bu Türkiye'de, özellikle Aleviler arasında çok yaygınlaşmıştır. Bu, birgün kendi aleyhine dönebilecektir. 70'li yıllarda, bazı Alevi dernekleri tarafından gösterilen tepki, topluluğun sol düşüncelere açık olması, yalnızca devrimci eylemlilik içinde, geri bırakılmış halkın bir yüzünü gösterme korkusunu çoğaltabilir.

Bir başka düşünce düzleminde ise, Aleviler'in dinsel gelişimi de bir sorun oluşturur. Her "*mezhep sapkınlığı*", kendi içinde günaha itici ve baskın olan "*gelenekçilik*" açısından korkunçtur. Oysa günümüz Türkiye Aleviliği, iki nedenle sapkın mezheplidir (heterodoks) : Birincisi, Sünniler'de uygulananlardan çok farklı ibadet ve inançlara dayanmaktadır. İkincisi, son on yıllarda, aralıksız eski dogma ibadetlerine daha köklü bir anlam vererek yeniden yorumlamaya yönelmişlerdir. 70'li yılların sonuna doğru, tarih ve düşüncelerle oynamakta usta bazı Aleviler, daha önce belirttiğimiz gibi Hacı Bektaş Veli'yi sosyalizmin öncülerinden biri olarak nitelemekten de kaçınmıyorlardı. Alevilik kalıtının en köklü kültürünü, Aleviliğin en belirgin ayinlerinden biri olan Cem ayini'nin yönetiliş biçiminde buluyoruz. Bu, özellikle Almanya'daki Aleviler arasında önemli ölçüde yenileştirildi. Bir yandan, bugünkü düşünceyi şok edebilecek öğeleri- topluca yapılan büyüler ve kendinden geçmeler- kaldırıldı. Öte yandan, teme-

li geleneksel tekke şiirine dayalı, fakat (yüce) bilgi ya da ortak çalışmayı çoşturanlar gibi, devrimci yoruma elverişli şiir ve türküler eklemekten de kaçınılmadı. (17) Aleviler'in toplumsal adalet ve barış ideallerinde olduğu gibi, ayinin eşitlikçi görünümüne de önem verildi. Ayinin en belirgin anlarından biri, katılanların getirdiği yiyecek ve şarabın olabilişince en eşit biçimde tüm katılanlara dağıtıldığı ortam yemek yeme anıdır. Herkesin, teorik olarak komşusuyla yediği bu yemek, apaçık devrimci yoruma oldukça uygundur. Öte yandan, gitgide daha sık ve kulağa hoş gelen devrimci türkülerin, ayini bastırdığı sahte cem'ler düzenlenmektedir. Bu toplantılarda en çok duyulan türkülerden biri, Pir Sultan Abdal'ın şu ünlü şiiridir :

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

Kuşkusuz bu tür deyişler, yalnızca dinsel ayinlerde söylenmedi. Ayrıca resitallerin konusunu da oluşturdu. Siyasal mitinglerde, aile toplantılarında söylendi ve özellikle kaset ve plak halinde elden ele dolaştı. Son birkaç yıldır, topluluk üyelerinin ailece seyrettiği video kasetlere kaydedilmiş Alevi filmlerin var olduğunu da söylemek gerekir. En çok ilgi gören filmlerden biri, Pir Sultan Abdal'ın merkezi yönetime karşı yapılan mücedelenin bir galibi ve zenginlerin baskısına karşı yoksulların ve ezilenlerin savunucusu olarak sunulan ve yaşamını da anlatan filmidir. (18) Pir Sultan Abdal'ın Sivas'ta darağacında asılışı, kimilerine 1980'den sonra devrimci eylemlerinden dolayı idama mahkum olanların yazgısını anımsatmaktadır.

Bu geleneksel kültürel temelde, eski biçimlere-türküler, masallar, vb- bugünün konularına uyarlamak için ele alınan yeni sözlü bir edebiyat eklenir. Her Alevi âşık, türkü dağarcığına (repertuar) eski eserler dışında, siyasal niteliği belirgin olan kendine ait özgün besteleri de katar. 6 Mayıs 1972'de idam edilen üç devrimci için yazılmış ve bu eylemcilerin ölümüyle Kerbela Şehitleri'nin anımsanmasını ustaca yorumlayan halk ozanı Aşık Nesimi Çimen gibi. (19) Aynı biçimde, Aleviler arasında en tanınmış şiirlerden birisi de, bir saldırı sırasında öldürülen ve NATO'da çalışanları kaçıkan gençlerin ölümüyle ilgili *Karadeniz* adlı şiirdir.

Bu devrimci "*yeni folklor*"un geniş yayılımı, bir eylemciliğe dönüşmese bilse, Türk otoritelerini endişelendirebiliyordu. Başka bir düşünce düzleminde ise, bazı bölgelerde Kürtçülük'le Aleviliğin birleşmiş gibi görünmesidir. Çok daha korkunç olanı da, Kürtler'in büyük çoğunluğu Sünni olsa bile, özellikle Sivas-Erzincan-Dersim/Tunceli bölgelerinde, Aleviliği kabullenen küçümsenmeyecek sayıda insan olmasıdır. Bu, Kürt kavmine aitliğin ve mezhepdışılığın (heterodoksiliğin) birlikteliği, daha önce birkaç kez patlamaya hazır bir karışımı oluşturur. Böylece, 1920'de, büyük bir isyan, bağımsız bir devlet kurulmasını isteyen Dersim'in doğusunda patlak verdi. Aynı bölgede, her on yılda bir gelen darbeler boyunca, cumhuriyetçi otoriteler, başka ayaklanmalarla karşılaştılar. Yine burada 70'li yıllarda, çalkantının en yoğunu yaşandı. Bu demektir ki, merkezi otoritenin, Kürt kökenli Aleviler'e güven duymaması için çeşitli nedenleri olduğu söylenebilir.

Sonuçta dikkat edilmesi gereken son bir olgu da, Alevilik'le köktendinci Sünni hareketlerin yakınlaşmasıdır. Eğer, 60'lı ve 70'li yıllar boyunca, Alevi dernekleri, *Nurcu* ve *Süleymancılar* gibi gruplarla karşı karşıya getiren oluşumları, şiddetli tartışmaları düşünürsek, böyle bir süreç, herşeyden

önce, olağandışı görülebilir. Fakat bu dönemin başından beri, Aleviler'in MSP'ye oy vermeleri gibi birleşme belirtileri vardı. Doğrusunu söylemek gerekirse, Sünni köktendincilikle Alevilik arasındaki bir yaklaşımanın köklerini de bulabiliriz. İlk önce taktik düzenlerinde : Alevi radikalizmi, 40 yıldır Türk politika yaşamında egemen olan merkez sağ ve sol büyük yapılanmalar karşısında kendini kabul ettirmek için köktendinci İslâm ile birleşme yolları aramasında yararı olabilir. Ve ideolojik düzlemde ise, önceleri gerici bir güç olarak algılanan İslâm köktendinciliği, 60'lı yıllardan itibaren çok değişti. Bugün, Türkiye'de ve Avrupa'da yerleşmiş Türk topluluklarında, bir kısım Alevi aydınlarının istekleriyle bağdaşan, çağdaş, yenilikçi ve hatta devrimci bir görünüm sunar.

Kısacası, köklü ilkelerden dolayı gitgide çekicilik kazanmış Aleviliğin siyasal önemi nedir? Bu soruya kesin bir yanıt vermek zordur. Yine de, sonuç olarak genel birkaç şey söylenebilir. Birincisi, siyasal ve toplumsal bir devrim yapmak için film, tiyatro, şiir ve türkülerin yeterli gelmemesidir. Aydınların ürettikleri, toplumun kaynaşması için yetebilir, fakat büyük çalkantılar yaratamaz. Bunlar, özellikle toplumsal, ekonomik, siyasal etkenlerin birleşmesiyle ortaya çıkmak zorundadırlar. İkinci eleştiri, toplumsal dayanışmaya karşın, sınıf çıkarlarını *"homojen bir Alevi oyu"*nun ve tektip bir siyasal tavrın daha genel biçimde ortaya çıkmasına büyük engel oluşturmalarıdır. Siyasal açıdan, tek bir Alevilik yoktur, birçok Alevilik vardır. Öyleki, tüm Aleviler'in ortak din temeli, insanlar ya da bilgilenme kültürü arasında laiklik, toplumsal adalet, eşitlik ve kardeşlik gibi bazı değerleri kendine mal edecek Türkiye nüfusunun bu bölümünü, etkiler. Üçüncüsü, 70'li yılların olayları ışığında, Aleviler'le Sünniler'i karşı karşıya getiren yüzyıllık anlaşmazlığın, halen son bulmadığı ve bu son yıllardaki Türkiye'nin bilinen sosyo ekonomik gelişiminin, tersine bunları teşvik ettiği açıkça görülmektedir. Gele-

cekte, Alevilerin seslerini yükseltecekleri senaryosunun göz ardı edilemeyeceğini söyleyebiliriz. Son olarak, son yıllarda İslâm dünyasını sarsan düşünce akımlarının etkisi altında, Alevi militarizminin daha da kökleşmiş bir köktencilleştirilmesinin hiç de inanılmaz bir olasılık içerdiğini de belirtelim.

DİPNOTLAR

- 1- Sünniler'in Aleviler'e karşı besledikleri bu önyargılar, daha sonra sözedeceğimiz CEM Dergisi'nin birçok sayılarında konu olarak işlenmiştir.
- 2- Jean Francois BAYART, *Çağdaş Türkiye'de Alevi Sorunu*, -O. Carré, yayını, *Günümüz Dünyasında İslâm ve Devlet*, Paris, P.U.F. 1982, sf: 119.
- 3 - Y. K. Karaosmanoğlu'nun 1922'de yayınlanan *Nur Baba* adlı romanının önsözü
- 4 - İsmail Beşikçi, *Doğu Anadolu'nun Düzeni*, E Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1972, sf: 239-242
- 5- 29 Haziran-2 Temmuz 1986'da Strasbourg'da yapılan "*Bektaşiler Örgütü ve Hacı Bektaş'a bağlı olan gruplar*" konulu kollokyumda sunulan "*Kürt Aleviler'in Örgütlenmesi Hakkında Bazı Görüşler*" adlı bildiri.
- 6- Agy.
- 7- Altan Gökalp, *"Kızılbaşlar ve Kara Ağızlılar"*, Paris, Société d'ethnographie, 1980, "*Anadolu'da Bir Şii Azınlık: ALEVİLER*" 1980
- 8- A. Gökalp, *Kızılbaşlar...*
- 9- Bazı metinler, Abdülbaki Gölpınarlı tarafından yeniden düzenlenmiştir. "*Alevi-Bektaşî Nefesleri*", İstanbul, Remzi Kitabevi, 1963, (zengin bibliyografya ile birlikte).
- 10- Bu Anma Töreni için bkz: John Norton, *Hacı Bektaş'ta Anma Törenlerinin Gelişimi*, 1964-1985. adı geçen kollokyumda sunulan bildiri.
- 11- Hacı Bektaş Turizm Demeği tarafından 1977'de yayınlanan *Hacı Bektaş Veli* adlı derleme yazılardan oluşan kitap.

- 12- J. Norton'un *Hacı Bektaş Veli...* adlı yapıtında aynı görüşleri bulabilirsiniz.
- 13- Başbakanlığa bağlı bu kuruluş din işlerinin yönetiminden sorumlu bir Başkanlık'tır. Bu kurum, Türkiye'deki "resmi ve kurumlaşmış tüm görüşleri denetler.
- 14- *Birlik Partisi*, CEM, s: 6 sf: 13, 15 Kasım 1966.
- 15- Feroz Ahmed/Bedia Turgay-Ahmad, *Türkiye'de Çokpartili Politikanın Açıklamalı Kronolojisi*, Bilgi Yayınları, Ankara, 1976, sf: 74.
- 16- *Alevilik'le aşırı solun arasındaki birliktelik üzerine*, Jean-Fronçois Bayart, agy, sf: 118-119.
- 17- J.F. Bayart, ag., sf: 115 ve devamı.
- 18- Pir Sultan Abdal için birçok araştırma/inceleme vardır. Özellikle P. Naili Borotv'ın *Philologie Turcicae Fundementa* adlı dergi-deki "*Aşık Edebiyatı*" üzerine yazısı. Wiesbaden: F. Steiner, 1965. sf: 129-147.
- 19- N. Yalter ve B. Dupaigne tarafından yayınlanan *Türkiye Halk Ozanlarının Türküsü*, adlı plak, J.F. Bayart tarafından yayınlanan adı geçen yayına da bakmak gerekir. sf: 118.

**HACI BEKTAŞ, ŞAH MİNA SAHİB
SULTAN SAHAK ve
YÜRÜYEN DUVARLA İLGİLİ
SÖYLENCELER**

Martin von BRÜINESSEIN
İngilizceden Çeviren : Doç. Dr. Kürşat BOZKURT

Güney Kürdistan'da yaşayan Ehli Hak'ların yollarının kurucusu olduğuna inandıkları Sultan Sahak'ın (15. yüzyılda yaşadığı sanılır) çok yaygın olan bir söylencesi, Bektaşî kültürüyle ilgili çevrelerde iyi bilinir:

İLK ERMİŞ: PİRDİWAR'DA

Sultan Sahak, öğretisini dünyaya yaymaya hazır olduğunda Şirvan nehrinin ön bölümünde Pirdiwar yöresinin Bawraman mevkiinde, dört müridiyle birlikte yerleşmeye karar verdi. Usta bir duvarcı olan müridi Davud, nehrin yakınlarında bir ev yapmaya başladı. Ancak, seçtikleri ev yeri, büyük mucizeler yaratma yeteneği olan Pir Mikail'in ruhsal egemenlik bölgesinde bulunuyordu.

Pir Mikail, bölgesine yerleşen bu ermiş ile müritlerinin varlığından rahatsız oldu ve güçlerini sergileyerek onlara gözdağı vermeye karar verdi. Vahşi bir aslana bindi ve zehirli bir yılanı elinde kamçı gibi sallayarak Pirdiwar'a doğru yola çıktı. Pir'in geldiğini doğaüstü gücü ile bilen Sultan Sahak, Davud'a inşa ettiği duvara bir eyer koşmasını söyledi ve Pir'e ne istediğini sormak için yola çıkmak üzere duvara bindi. Dörtmala yola çıkan duvarın üstünde Sultan'ın arkasında Davut da oturuyordu. İki süvari Şirvan nehrinde buluştular, ancak Sultan Sahak buluşma yerine geldiğinde kendini görünmez kıldı. Duvarın üstünde tek başına görünen Davud, Pir'i dostça selamladı, Pir ise öfke içinde,"

'Ne demek oluyor bu? Bazı doğaüstü yetenekleri olduğunu söylenen Sultan Sahak'ı göreceğimi sanıyordum. Oysa karşımda duvarlar ile basit hileler yapan sıradan bir sihirbaz çırağı duruyor" dedi. Davud, sabırlı bir sesle yanıt verdi, "Ben Sultan'ın sadık bir izleyicisinden (gulam) başka birşey değilim, Sultan'ın dışında hiçbir şeyin varlığı yoktur! Pir Mikail, Da-

vud'a efendisini çağırmasını söyledi ve Davud daha arkasını dönmeden Sultan Sahak bir anda ortaya çıktı. Sultan'ı gören Şirvan nehri mutluluk içinde çağıldamaya başladı. Nehrin coşkusu öyle bir ses çıkarıyordu ki, iki yakadaki kişilerin birbirini duyması olanaksızdı. Sultan Sahak, Pir'e nehri susturmasını söyledi, ancak Pir bunu başaramadı. Bunun üzerine Suların Tanrısı olan Sultan Sahak nehre sessiz olmasını söyledi ve Şirvan nehri Sultan'ı dinledi. Sultan Sahak, Davud'a sihirli halısını (galiçayı kudret) nehrin üzerine sermesini söyledi ve haliya oturdu. Pir Mikail'in aç olduğunu gören Sultan elini suya soktu ve Pir'e bir tabak içinde pişmiş balık uzatarak, balığın tek bir kemiğini bile kırmadan yemesini söyledi. Pir yemeğini bitirdikten sonra nehirden çıkan bir başka balık Sultan'a "Benim zavallı eşime ne yaptın? Onu şu adama mı verdin? Eşimi geri vermeni istiyorum! Ey Suların Tanrısı lütfen eşimi bana geri ver!" dedi. Sultan, bunun üzerine Pir'den balığın sağlam kemiklerini geri aldı, balığa yeniden can verdi ve onu nehre bıraktı. Bunları gören Pir Mikail, Sultan Sahak'ın ruhsal gücünün üstünlüğünü kabul etti ve o günden sonra Sultan'ın inançlı bir müridi oldu." (1)

Dalahu Ehli Hak'ları arasında çok yaygın olan bu söylencenin birçok değişik biçimi bilinmektedir. Bu çeşitlemelerde ortak bir özellik çok belirgindir. Kurban edilen bütün hayvanların kemikleri asla kırılmamalı, bütünlükleri korunmalıdır; böylece "Sultan Sahak'ın onların ruhlarını özgür bırakabileceği"ne inanılır. Bu kuralın mantığına uygun olarak diğer söylencelerde de (2) balığın kemiklerinden yeniden yaşam bulmasına çok benzeyen öyküler yer almaktadır. Bu konuya daha sonra yine döneceğim, ancak önce "yürüyen duvar" mucizesini biraz daha yakından inceleyelim.

Bir aslana binerek elinde kamçı gibi bir yılan sallayan rakibi ile, ondan daha üstün güçlere sahip olan ulu bir kişinin

duvara binmesi ve onu harekete geçirmesi biçimindeki bu söylence, geniş bir coğrafyada anlatılır. Sultan Sahak'ın dünyaya birçok kez gelerek kendisini değişik kişilerin bedeninde gösterdiğine, Hacı Bektaş Veli'nin de bu kişilerden biri olduğuna inanılır.

Ayrıca, kozmik önem taşıyan olayların kendilerini belirli aralıklar ile yinelediklerine inanılmaktadır. Gerçekten de, Sultan Sahak dünyanın herhangi bir yerinde, şu anda aslana binmiş rakibine karşı duvar üstünde bir başka görünüm ile yürüyor olamaz mı? Ehl-i Hak bakış açısıyla bile şu soru akla geliyor: Bu kadar sık yinelenen bir olayın anlamı (kozmetik ya da sosyolojik) ne olabilir?

BEKTAŞI-ALEVİ ERENLERİ

Hacı Bektaş'ın kazandığı bu karşılaşmanın, en erken dönemlere ait olduğu düşünülen biçimlerinden biri 15. yüzyıl sonuna ait bir Velayetname'de yer alır. Hacı Bektaş Veli'nin buradaki rakibi Mevlana Celaleddin Rumi'nin bir müridi olan Hacı Mahmud Hayrani'dir. Bu söylencede, Hacı Bektaş seccadesini bir kayaya serer ve kayaya hareket etmesini söyler, bunun üzerine pişmanlığını belirten Hacı Mahmud, Hacı Bektaş'ın üstünlüğünü kabul eder. (3) Bu söylencenin daha yakın tarihli biçimlerinde Hacı Bektaş seccadesini kaya yerine bir duvara sermekte ve onu rakibine doğru sürmektedir. Mistik özellikler taşıyan rakibi (bu rakip kesinlikle vahşi bir aslana binmektedir ve elinde kamçı gibi kullandığı bir yılan vardır.) Ahmet Bedevi (4), Ahmet Rıfai (5) ya da Hacı Bayram'dır. (6) Bu üç ermiş kişinin Bektaşilere rakip olan üç mistik yolun kurucuları olması, Bektaşî dervişlerinin söylenceyi kendi gereksinimlerine uygun biçimde uyarladıklarını düşündürüyor. Bu uyarlamanın çok abartılı bir biçimi, Rum ereni Çarambulas'ın, Hacı Bektaş'ın Hıristiyanlaştırılmış bir benzeri olarak sunul-

masında görülebilir. Bu söylencede, Hristiyan ermiş duvarı, bir aslan üzerinde gelen Muhammed'in üzerine sürmekte ve onu yenmektedir. (7)

Günümüzün Bektaşî çevrelerinde bu söylence değişik tarikatlar arasındaki çekişmeyi yansıtan bir öykü ya da mucizevi bir yarışma gibi algılanmaz. Birçok Alevî ve Bektaşî danışmanım, bu söylencede Hacı Bektaş'ın rakibinin kendisi de ünlü bir Bektaşî ereni olan Karaca Ahmet türbesinde bulunan nispeten yakın tarihli bir belgede, erenlerin birbirine karşı değil, birlikte yol aldıkları belirtilmiş, çelişki değil uyum içinde oldukları öne çıkarılmıştır (8) Söylence dıştan gözlenen çelişki ve çekişme yerine içsel uyumu ifade etmek amacıyla dile getirilmektedir.

Dersim'in Kızılbaş (Alevî) Kürtleri ise aynı öyküyü çok farklı kahramanlar ile anlatmaktadırlar. Söylencenin Dersim çeşitlemelerinde aslanlı sürücünün Kureyşan aşiretinin efsanevi atası, duvarın üstündeki sürücünün ise Bamasuran (Baba Mansuran) aşiretinin ünlü atası Baba Mansur olduğu anlatılır. Söylencede Baba Mansur'un mücadeleyi kendi gücüyle değil, "Hacı Bektaş'tan aldığı güçle" kazandığı belirtilir. (9)

Yürüyen duvar efsanesi, çeşitli biçimleriyle Küçük Asya'da çok yaygındır ve Anadolu'nun birçok yöresinde duvarın kalıntılarının olduğuna inanılır. Dersim'in Kardere köylüleri, Baba Mansur'un duvarının, Baba Dujik Dağı'nın (10) kuzey yamaçlarındaki kendi köylerinde olduğunu iddia ederken, Bumke'ye de ise Mazgirt yakınlarındaki Mahonu bölgesinde bulunduğu ileri sürülmektedir. (11) Ermiş'in bindiği duvarın Hacıbektaş Köyü'nde olduğu halk arasındaki en güçlü inanıştır. (12) De Cholet, duvarın kalıntılarının kendisine Kırşehir yakınlarında gösterildiğini (13) söylerken, 17. yüzyıl gezgini Evliya Çelebi

Hacı Bektaş'ın duvarını Saru Bey bölgesinde gördüğünü yazar (14) Balkanlar ve Türkiye'de konuyla ilgili birçok resimli belge olduğu bilinmektedir (Resim 1)

Bektaşiler ve Aleviler arasında bu kadar yaygın olan efsanenin, aynı biçimiyle Ehl-i Haklar arasında da yaşaması çok olağandır. Öte yandan bu söylencenin uzak kültürde de gözlenmesi olayı sadece Bektaşî kültürünün etkisi ile açıklamayı güçleştirir.

HİNDİSTAN'DA GÖRÜLEN BİÇİMLER

Birkaç yıl önce Multan (Sind eyaleti, Pakistan) bölgesinde satın aldığım, halk arasında çok sevilen bir dini resimde iki Hintli Müslüman ermiş tam da Ehl-i Hak söylencesindeki gibi bir yarışma içinde tasvir edilmişlerdir. (Resim 2). Bu resimde sol yanda gösterilen yarışmacı, bir kaplanın (Hindistan'da kaplan, aslanın yerini alır) üzerindedir ve yine bir yılanı kamçı gibi sallamaktadır; sağ tarafta çizilen ve daha üstün yetenekleri olan ermiş ise hareket halindeki bir duvarın üzerinde alana girmektedir. Ehl-i Hak söylencesinde olduğu gibi yarışma bir nehrin kıyısında olmaktadır. resim 1'de görülen Hacı Bektaş'ın duvarı da altında nehir geçen bir köprüye ait olduğunu çağrıştıran yapıda çizilmiştir Eldeki bilgiler resimdeki ulu kişilerden kaplanı süren ermişin Şah Madar Sahip, diğerinin ise Şah Mina Sahip olduğunu ve bunların 15. yüzyılda yaşamış ünlü din bilginleri olduğunu gösteriyor. Şah Mina Sahip'in dergahı (ve türbesi) Lucknow'dadır. (15)

Bu ulu kişilerle (16) ilgili belgelerin hiç birinde efsanedeki yarışmayla ilgili bilgi olmamakla birlikte halk arasında güçlü bir sözlü gelenek yaşamaktadır. Bu kişilerin çok çelişkili dinsel birikimlere sahip olmaları ilgi çekicidir. Şah Mina'nın Mal-fuzat (Kaydedilmiş Sohbetler) adlı yapıtı, kendisinin "yüksek"

geleneklerden beslenen ortodoks bir "sufi" (kendini tanrıya adayan, kendi özü ile tanrı özünü bir sayan kişi) olduğunu doğrulamaktadır. Müslümanlığı kabul etmiş Suriyeli bir Yahudi dönmesi olan, mucize sergileyici Şah Madar'ın ise yıllarca mistik dervişleri izleyerek doğu kültürünü araştırdığı, sonunda Hindistan'a ünlü bir ermiş olarak yerleştiği bilinmektedir. 17. yüzyıl hagiyografi (kutsal şeylerle ilgili eser) Mirat-ı Madari'de Şah Madar, en akıl almaz mucizelerin yaratıcısı olarak yer alır. Ortaçağın sonlarında Hint-İslam dünyasında çok yaygınlaşan, belki de Yogi'lere (Hint filozofu Yoga'nın taraftarı) en çok benzeyen Müslüman tarikat olan Kalenderi grubundan bir tarikata bağlı Madari dervişlerinin tek lideri oldu. (17)

Yürüyen duvar söylencesinin bu dengeli yaygınlaşmasının gerçek nedeni belki de kural tanımayan, ama büyük bir mucizevi etkiye sahip olan Madari dervişleri karşısında Şah Mina müritlerinin, kendi liderlerinin üstünlüğünü sergileme gereksimini duymalarıdır. İki ermişin yaşadıkları yıllar göz önüne alındığında söylencenin 15. yüzyılın ikinci yarısından önceye ait olma olasılığı zayıftır. Bektaşî yazılı belgelerinde efsanenin ilk olarak yer aldığı dönem de aynıdır. (Velayetname'de söylencenin geç bir biçiminin yer almadığını kabul etmemesi koşuluyla) Bu anlamda, söylencenin Bektaşî biçiminin, Şah Mina efsanesinden çıktığını söylemek çok güçtür. Tersî bu zamansal olarak mümkün olsa da bir başka nedenle zayıf bir olasılıktır. Söylence, Digby ve Rizvi'nin (18) incelemelerinde belirtildiği gibi Yogi etkisindeki ortaçağ Hint motifleri egemendir. Bu nedenle bizim, söylencenin bire bir aynı biçimini daha az tanınan iki Hint-Müslüman ermişi, Seyyid Taciddin Şersawar ile Şeyh Kutbuddin Mannawar Hansoy arasında yaşanmış olarak anlatıldığını saptamamız çok şaşırtıcı bulunmamalıdır. (19)

Ayrıca, erken Hint-Müslüman kaynaklarında bu söylen-

cenin bazı bölümlerini bulduğumuzu belirtmemiz gerekiyor. 14. yüzyıl Pencabi sufilerinden Abu Ali Kalender'in "bir duvar üzerinde yol aldığı" belirtilmiştir. (20). Yürüyen duvar söylenesi, Delhili Şeyh Nizamüddin'in (1308'de kaydedilmiştir), Sarakhslı Şeyh Lokman (10. yüzyıl) ile ilgili bir konuşmasında yer almıştır. Şeyh Lokman şeriatın yasaklarını çok iyi bilmiyordu, kendisini ağır biçimde eleştiren ermişlere karşı, bindiği duvara Allah'ın emriyle yürümeye başla" dedi ve duvar yürümeye başladı. Şeyh Lokman duvarın üstünde kendini eleştiren ermişlerle buluşmaya gitti (21).

Aynı Şeyh Lokman, Şeyh Ebu Said B. Ebu'l-Hayr Horasanî'ye ait olduğu kabul edilen deyişlerin toplandığı bir eser olan *Asar-ı Tevhid*'de bir çok kez anılır. Bu eser 1180 yılında bir araya getirilen belgelerden oluşmuştur. *Asrar-ı Tevhid*'de yürüyen duvar olayından söz edilmez, ancak bir bölümünde Beyazıd Bestami'nin "bir aslana bindiği ve elinde bir yılanı kamçı gibi salladığı" belirtilir. (22)

Bu dönemin, sufi söyleminde, yürüyen duvar efsanesinin doğduğu yıllara uyduğunu düşünüyorum. Yarışmanın Horasan bölgesinde gerçekleştiği ve buradan Hindistan ile Batı'ya yayıldığı tezi oldukça gerçekçi. Bize göre ne Beyazıd, eline yılan alıp kaplana binen ilk kişiydi, ne de Lokman duvara yürümesini emreden ilk ermişti.

İSLAM DÜNYASININ ÖTESİNDE

Bir Hindolog dostum, Hindu-Budist geleneğinde (23) yer alan "seksen dört sidda efsanelerinde" benzer mucizelerin bulunduğu konusunda dikkatimi çekti.

Siddalar, 11-12. yüzyıl ve sonrasında Kuzey Hindistan Hindu-ları arasında çok yaygın olan dinsel-büyüsel bir akımın ilk kurucularıdır. Brahman geleneğinden oldukça uzak olan bu

akım, "çoğunluğu, Şivaistik (Hinduların yıkım ve yeniden doğum tanrısı Şiva'ya ilişkin) özellik taşıyan ama bazıları da Budist olarak tanımlanabilen çok sayıda büyücülük ve simyacılık ile ilişkili uygulama ve geleneğin doğuşuna kaynaklık etmiştir" (24). "Büyüsel mükemmelliğe" ulaştığına inanılan "siddalar" güncel hinduizmde, Tibet Budizminde ve hatta bazı Sih efsanelerinde yer alır. (25) Bu siddaların en eski efsanesi, 11. yüzyıl sonuyla 12. yüzyıl başlarında orjinal Sanskritçe metninden tercüme edilmiş olan bir kayıt halinde Tibet'te korunmaktadır (26).

Seksen dört siddadan biri olan Gru Dombipa aşağı kast-dan (Dombi) bir kadını tankrik (tantra: Hindularda bir tarikat) çalışmalarında kendine eş seçtiği için tahtından vazgeçmeye zorlanmış olan bir kraldı. Kral, kadının kastına (Dom) katılarak yaşamını sürdürmeyi kabul etti. Bu kastta şarkıcılar, çalgıcılar ve dansçılar vardı; eşiyile birlikte ormanlara çekildi ve burada 12 yıl süreyle çalışmalarını sürdürdü. *Bu sürenin sonunda eşler vahşi ormandan "dişi bir kaplanın üstünde ve ellerinde zehirli bir yılanı kamçı gibi sallayarak"* çıktılar (27). Tam bir Yogi olan Guru Dombipa kendisini yeniden kral yapmak isteyenlerin önerilerini reddetti ve diri olarak yakılmak istediğini belirtti. Cenaze yakmak için hazırlanan odun yığınının üstünde eşler kutsal "Hevajra" ile eşine dönüştüler.

Siddha Guru adını, gönüllü olarak katıldığı Dom kastından aldı. (Daha düşük bir kasta gönüllü olarak katılma eylemi, çok sonraları bilinçli olarak toplumun tepkisini çekmeye çalışan Malamati dervişlerinin davranışlarını etkilemiş olmalıdır). Dom kasti, çingenelere benzeyen özellikleriyle, bugünkü Hint toplumunda da vardır ve ölü yakma törenleri ile çeşitli eğlenceler konusunda uzman kişilerden oluşur. Bu kast üyelerinin kutsal hac ziyareti yaptığı birkaç yerden biri de Mekanpur'daki Şah Madar türbesidir (28).

Burada şu sorun aklımıza takılıyor: Türbe daha eski zamanlardaki bir Dombipa'nın kutsal yeridir ve Madari dervişlerin kendi "kaplan sürücüsü" liderlerinin türbesi gibi benimsemiş ve kutsal bir mekan olarak ünlenmiş olabilir.

Siddaların Tibet'teki kayıtlarında yürüyen duvar konusunda bir bilgi yoktur, ancak daha geç dönemlerde bir kanıta rastladık. Sih dininin kurucusu Guru Kanak'ın 17. yüzyıla ait bir hagiyografında, seksen dört sidda ile yaptığı toplantıdan söz edilir. Siddaların Guru Nanak'ın huzurunda sergilediği birçok mucizeden biri de "bir duvarın çevrede koşmaya başlaması" olmuştur (29).

Bu bilgiler, siddaların Ehli Hak ve Bektaşı mucize yaratıcılarının en yakın öncüleri olduğunu mu göstermektedir, yoksa daha yakın bir yerlerde başkaları olabilir mi?

KEMİKLERDEN YENİDEN YARATILMAK

Tibet'te korunan belgede yer alan öyküde, Sidda Guru Virupa (Guru Dombipa'nın tantrik çalışmalarında öğretmenidir) güvercinleri öldürüp yer ve daha sonra onlara tüylerinden yeniden can verirdi (30). Bir başka büyük Sidda olan Yogi Gorahnath'ın da ölmüş insanlara külleri ya da derilerinden can verdiği yaygın bir söylencedir (31). Hind halk öykülerinde bunlar gibi sayısız söylence vardır (32).

Yukarıda değindiğimiz konulara birçok Ehl-i Hak söylencesinde de rastlamaktayız (33). Bu konu benzerliği Bektaşı kültüründe de yaygındır. Her iki toplumun söylencesinde de kemiklerin kesinlikle kırılmaması gerektiği ısrarla belirtilir ve ölü varlık başka bir kalıntıdan değil, her zaman kemiklerinden canlandırılır (34). Canlandırma konusu bütün dünyada yaygın görölmesine karşın (35), bu özel biçime sadece Asya'da

rastlanır. İslam öncesi Türk ve Moğol toplumlarında, sonraki yaşamda canlanabilmeleri için, adak olarak öldürülen hayvanların vücut bütünlükleri korunur, kemiklerinin kırılmamasına özen gösterilirdi. Hayvanın kemiklerinden birinin kaybolması ya da kırılması adağın kabul görmemesi anlamına gelirdi (36).

Ehl-i Hak ve Bektaşî kültürleri ile Siddalar arasındaki güçlü benzerlikler iki gelenek arasında doğrudan ilişki olduğu anlamına gelmemektedir. Ehl-i Hak ve Bektaşî kültürlerinin daha çok Türk-Moğol kültüründen kaynaklandığı görüşündeyiz. Roux, Mokri tarafından yayımlanan Ehl-i hak belgelerinde, çok sayıda ayrıştırılamayacak Türkçe unsur olduğu gösterilmiştir (37)

Kaplan ve duvar öyküleri de Türk kültür etkisine bağlı olabilir mi? (Etki ya Sidda söylencelerinden alınma şeklinde veya esin kaynağı olarak olabilir) Ben, bu motiflerin kaynağını kesin olarak bulmamazı olanaksız görüyorum. Öncelikle, İslam-öncesi Türk-Moğol kültürü günümüze yazılı olarak ulaşmamıştır. Dünyayı dolaşan Yogilerin, Horasani dervişlere bu motifleri aktarmaları ve kaplan-yılan ile simgelenen tantrik çalışmaları öğretmeleri önemli bir olasılıktır. Yogi tipi Hint sufi öykülerinin bir çoğunun kökeninin 10-12. yüzyıl Horasan kültürü olduğu düşünülmektedir. Müslüman mistikler ile Budist ve Hindu uluları arasındaki etkileşim Horasan bölgesinde daha sonra Hindistan'da sanıldığından çok daha güçlü idi.

MUCİZEVİ YARIŞMANIN ANLAMI

Yürüyen duvarın rakibi olarak, kaplan ve yılanın taşıdığı anlamın, tantrik çalışmalarda ve Müslüman çevrelerde ne olursa olsun, kesin olarak kabul edilmesi gereken öykü şudur: Kurumlaşmış ve topluma dayatılan katı şeriat hükümlerine karşı

daha büyüğü, başına buyruk, kuralsız bir davranış biçimi yansıtılmaktadır.

Aslana binerek elinde yılan taşıyan bilinen ilk sufi olan Beyazıd Bestami'nin konformist (uymacı, geleneklere uyan) olmayan mistik bir yapının kurucusu olması çok önemlidir. Dom kastının etkisi ne olursa olsun, söylenceye kaplana bindiği belirtilen Şah Madar'ın kişiliği de bu saptamayı halkı çıkarmaktadır. Pir Mikail (Ehl-i Hak söylencesinde) ve Mahmud Hayrani gibi diğer aslan sürücülerini hakkında ise elimizden hiç somut bilgi yoktur. Ancak, efsânenin yapısından bunların kurumlaşmış bir "ortadoks" yapıya rakip olan, daha başına buyruk ve disipline edilmemiş ruhsal yapıları temsil ettiği anlaşılıyor.

Birbirinden çok farklı iki ruhsal biçim arasındaki çelişki Ehl-i Hak öyküsünün sözcükleride ve diğer iki olayın ikonografisinde (din ulularının resimlerinin tanıtımı) görülmektedir. (Resim 1 ve 2)

Aslan (veya kaplan) ve zehirli yılan vahşi yaşam ile ilişkilidir ve bunlara hükmeden güç (İslami olmayan) doğa üstü yeteneklerdir. Duvar ise, yerleşik yaşam biçimi ile uygarlığın simgesidir. Resim 1'de görülen Hacı Bektaş'ın duvarı bir köprüyü andırır; Resim 2'deki Ehl-i Hak öyküsünde ise karşılaşma bir nehrin kıyısında olmaktadır.

Nehir, sulu tarım ve yerleşik uygarlık demektir. (Bkz. Resim 2'deki bereketli tarlalar) Uygarlık ise, aslanı süren ermişin, içinden geldiği dağlar ve çöl ile çelişkili bir ortamdır. *Hacı Bektaş'ın seccadesi* (Resim 1'de bu bir deri parçasıdır, aynı zamanda elindeki tesbihe dikkat ediniz) *şeriata uyduğunun bir göstergesidir.* Resim 2'de ise Şah Mina, Şah Madar geldiği sırada "wudu" yapmaktadır ve hemen yanında bir su testisi vardır.

Bu iki resimde ve diğerlerinde aslanın üstündeki yarışmacının sol taraftan, duvarın üstündeki yarışmacının ise karşı yönden gelmesi rastlantı olamaz. Sol-sağ karşıtlığının birçok kültürde sembolik önemi vardır ve yüklenen anlamlar hemen hemen tüm danyada aynıdır. (38).

Doğal olarak, söylencedeki yarışma dünyanın birçok bölgesinde birbirinden bağımsız olarak görülebilen bir süreci sembolize etmektedir. "Yüksek" değerlerin, daha "popüler" değerler karşısında zafer kazanması; yerleşik, kurumlaşmış tarafın, daha başına buyruk olana üstün gelmesi; daha açık belirtmek gerekirse, efsanede Kalenderizmin sönüşü ve daha kurumlaşmış değerler sistemi içinde erimesi vurgulamaktadır.

Kurumlaşmış ve insanları zorunluluklar içinde sınırlayan dini değerlere saygı duymaya, aşırı yoksul, alkollü içecekleri çok seven, perişan görünümlü ilk Kalenderi dervişleri 10. yüzyılın başlarında Horasan'da ortaya çıktı. Moğol istilalarının yarattığı kargaşa ortamında sayıları hızla arttı. Toplumsal köklerinden kopan birçok yoksulun katılmasıyla daha çok çoğaldılar ve içlerindeki öğrenme tutkusu olanların Horasan sınırlarının çok ötesine taşıdı. Kalenderilik 13. yüzyılın başlarında Küçük Asya, Suriye ve Mısır'a ulaştıktan kısa bir süre sonrada Kuzey Hindistan'da yayılmaya başladı. Ancak, bu yayılma tek yönlü olmadı. 13. ve 14. yüzyıllarda birçok Kalenderi dervişi Küçük Asya'dan Hindistan'a gitti (Şah Madar da batıdan doğuya olan bu göçe Suriye'den katılan bir Hindistan yolcusuydu). Bundan sonraki yüzyıllarda Kalenderi dervişleri Hindistan ile Atlantik kıyıları arasında hemen her yerde görüldüler (39).

Kalenderiler arasında örgütlenme ve yerleşik toplum yapısına geçiş eğilimleri Hindistan, Küçük Asya ve Mısır'da 13. yüzyıl başlarında ortaya çıktı. Büyük olasılıkla Bektaşilik, Alevilik ve Ehl-i Hak düşüncesini benimseyen toplumsal ya-

pıları etkilediler ve onların içinde erimeye başladılar. Hindistan'daki Madari tarikatı, 17. yüzyıla kadar varlığını koruyabilen önemli bir Kalenderi gruptur. 17. yüzyılın ortalarında İran halkı arasında Kalenderiler ve onlardan etkilenen tarikatlar çok etkiliydi ve artık göçebe değillerdi (40). İncelediğimiz mucizevi yarışmada bu yerleşim uygarlığına geçiş sürecinin önemli etkisi olduğunu düşünüyorum. Bu söylencenin yoğun olarak anlatıldığı hemen bütün yörelerde güçlü bir Kalenderi etkisinin yaşıyor olması bir rastlantı olamaz. Hatta, Kalenderilerin bu söylenceyi İslam dünyasının her yanına çeşitli biçimlerde yayıldığını söyleyebiliriz.

Bu durumda şu soruyu tartışmak gerekir : Kalenderiler kendilerinin kaybeden taraf oldukları bir yarışmayı neden sürekli yaymışlardır? Neden Bektaşî, Alevî ve Kızılbaşlar gibi heterodoks (ortodoks karşıtı) tarikatlar, kendi atalarının ve yollarının kurucularını bu söylencede ortodoks kazananlar olarak göstermiş olabilirler?

Bu çok belirgin çelişki, iki mistik eğilim arasındaki mücadelenin aslında, Kalenderî etkisindeki tarikatların iç çekişmesi olduğunu düşününce önemini yitirmektedir. Ayrıca, ilk Bektaşî ve Elh-i Hak'ların daha sonraki kuşaklara göre ortodoks İslam'a daha yakın oldukları düşünülmektedir. Hacı Bektaş ve ilk izleyicileri büyük olasılıkla şeriat hükümlerine sıkı sıkıya uyan Sünnilerdi. Belli bir süre sonra güçlü Şii ve İslam öncesi Yakındoğu mistik düşüncelerinden etkilenerek Kalenderiliğin çekiciliğine kapıldılar. Kalenderiliğin yerleşik düzene uyum sağlaması, Bektaşîlerin şeriat karşısındaki rahat tutumlarına uyar. Bu açıdan bakıldığında, duvarının üzerinde güvenli bir havada rakibini yenen ortodoks ermiş, aslanı süren yılanlı dervişe önceleri kesinlikle üstünlüğünü kabul ettirmiş, ama iradesini kabul eden yeni öğrencisinin kişiliğinde dergahına bir "Truva Atı" almıştır. Sultan Sahak'ın halefi

Baba Yadigar kendi zamanındaki belgelerde sıradan bir müs-lüman şeyh (41) olarak tanımlanır. Daha sonraki kuşaklar ise giderek artan bir heterodoks ve İslam-dışı inanç sistemi geliştirmişlerdir (42).

Şah Mina Sahip'in yolunu izleyenler de benzer bir geliş-me görülmüştür. Şah Mina'nın *Malfulat* adlı yapıtında ortodoks bir sufi olduğunu belirtmekte, ama 20. yüzyıla ait bir Urdu hagiyografında hem Şah Madar ile yaptığı toplantı anlatılmakta hem Şah Madar'ın (diğer öğretmenlerin de) sadık bir öğrencisi olduğu belirtilmektedir (43). Gerçi bu belgede bizim öykümüz yeralmaz (elimde bulunan Sinal belgesinin - Resim 2 kaynağı bilinmemektedir.) Ancak Şah Mina dergahının "seccade-nişinli" olan kişi ile yaptığım görüşmede kendisinin efsaneyi çok iyi bildiğini-buraya ziyaret eden hacılar gibi- gözledim. Günümüz Bektaşileri gibi onlar da bu olayı bir yarışma olarak değil, zıt yönde büyük ruhsal güçleri olan iki ulu kişinin güçlerini birleştirmesi olarak açıklıyorlardı: "Her ikisi de çok büyük mucizeler sergiledi ve hangisinin daha üstün olduğunu yargılamak bize düşmez". Diğer yandan, Şah Madar dergahının "seccade-nişin'i" efsaneyi kendisine sorduğumda çok utandı ve bir süre konuşmk istemedi. Aslan sürücüsünün Şah Madar olduğu yolundaki yaygın inancı iyi biliyordu ve sürücünün kesinlikle bir başkası olduğunu düşünüyordu (44). Bu durum, iki ünlü ulu kişinin yolunu izleyenler arasındaki eski çekişmeyi gösteriyordu ve Şah Mina'nın üstünlüğünün etkisini yansıtmaktaydı.

Bu söylencenin üç farklı işlev gördüğünü ve birbirinden ayrı üç anlam taşıdığını söyleyebiliriz. İlk dönemlerde alkollü içki kullanan, göçebe ve başına buyruk dervişlerin daha sonra yerleşik yaşam biçimini seçtiğini ve yerleşik kurallara uyduklarını gösterir. İkinci aşamada, başka bazı sufi söylenceleri gibi rakip ulu kişiler arasındaki çekişmenin bir yansıması

olarak ve ruhsal üstünlüğün ilanı anlamında anlatılmış, yerleşik halkın göçebeler karşısındaki üstünlüğü öne çıkarılmıştır. Söylencenin anlamı İncil ve Kur'an'da, Hz. Musa'nın Mısırlı sihirbazlar karşısındaki üstünlüğünü anlatan öykülere çok benzer. Nihayet, son aşamada heterojen atalar artık kabul edilir ve eski rakipler arasındaki çekişme uzlaşma ile sonlanır. Söylence artık bir yarışma değil, bir uzlaşma ve bütünleşme ögesi olarak anlatılmaktadır. İki ulu kişi farklı ama eşit önemde ruhsal başarılar kazanmıştır.

İncelediğimiz efsanedeki gerçek kahramanlar Kalenderiler ile onların Budist ya da Hindu öncüleridir. Bir yanda Bektaşî ve Kızılbaşlar ile diğer yandan Ehl-i Hak'lar arasındaki benzerlikler bu topluluklar üzerindeki güçlü Kalenderî etkisinin sonucudur. Bu topluluklarda anlatılan söylencenin çok geniş bir kabul gördüğünü gözlemledik; öyküdeki güçlü Hint etkisi çok belirgindir ve Müslümanların mucize öykülerinden (45) şu yada bu ölçüde etkilenen birçok başka gelenekleri olduğu da bilinmektedir. Bu topluluklar kesinlikle Yakındoğu'da yaşadıkları halde Budizm ve Hindu dinlerini kendilerine dost dinler olarak algıladılar. Bu tarikatların ilk üyelerinin Hint dini görüşleri ile karşılaşınca çok farklı davranmadığını düşünüyoruz. Aslında, Ehl-i Hak geleneğinde Hindistan bağlantısına birçok açık gönderme yapılmaktadır (46). Hindistan ve Batı Asya'daki başlangıç dönemlerinde birbirinden bağımsız olan benzer heterodoks tarikatlar arasındaki karşılıklı etkileşim ve ilişkilerde Kalenderilerin güçlü haberleşme ağlarının çok etkili olduğu düşünülmektedir. Dönemlerinde "yuvarlanan taş" olarak tanınan Kalenderilerin çevrelerinde gördükleri güçlü ortodoks düşünceleri yürüten bir duvar sembolü ile anlatmaları yapılarına çok uygun düşmektedir.

- 1- Baba Yadigar dergahında kayıtlı bulunan bir "kalem dan" ve burada yaşayan derviş seyitlerin yaptıkları açıklamalardan alınmıştır. Yine Güney Kürdistan'da aslına çok yakın versiyonları saptanmıştır: M. Mokri, "Le 'Secret indiscible..." JA 250, 1962, s. 382 ve Masha'llah Suri, Surudha-yi dini-yi Yarsan, Tahran: Amir Kabir, 1344, s. 103-112. Kuzey İran'daki Farsça bir versiyonu için bkz. W. Ivanov, The Truth-Worshippers of Kurdistan, Leiden, Brill, 1935, 156-157, 164-165. J. Minorsky bu söylencenin oldukça değiştirilmiş bir versiyonunu aktarır. "Notes sur la secte de Ahle Haqq", RMM 40-41, 1920, s. 90.
- 2- Bak. Barra kuzusu efsenesi. Her gün kesilip yenilen bu kuzu daha sonra kemiklerinden yine yaşam buluyordu: Martin Van Bruinessen, "Hacı Bektaş'ın adı Sultan Sahak iken" adlı çalışma (Table Ronde sur les.)
- 3- Velayet-name: Menakıb-ı Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli, hazırlayan Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul İnkilab, 1958 s. 49-50. Cf. J. K. Birge "The Bektashi order of dervishes", Londra: Luzae, 1937, s. 39.
- 4- Gölpınarlı, Velayet-name, s. 119 (Müritlerince 'Aziz Mahmud Hudai olarak anılan, 16. Yüzyıl şeyhi Üftade'den sonra).
- 5- F. W. Hasluck, "Christianity and Islam under the Sultans. C. 1, Oxford, Clarendon Yayınları, 1929, s. 289 (A. Degrand'dan alınan bir Arnavut geleneği).
- 6- Le Conte de Chalet, "Voyage en Turguie d' Asie; Armenie, Kurdistan et Mesopotamie, Paris, Plon, 1892 s. 47. De Cholet bu öyküyü Kırşehir'de duymuş, burada kendisine yürüyen duvarın kalıntıları gösterilmiştir.
- 7- Hasluck, op. cit., s. 289.
- 8- Karaca Ahmet Velayetname'de yeralır ve Hacı Bektaş ile aralarında çelişki olduğunu gösteren bir kayıt yoktur. Bu metinde aslanı sürenin Hacı Mahmud Hayrani olduğu belirtilir (Bu kişi de bir Bektaşidir ve artık adı neredeyse unutulmuştur). 1900-1901 yılına ait bir belgede şu şiir yer almaktadır: Yürüyen cansız duvarı Hacı Bektaş-ı Veli / Bindi aslana gazanfer Karaca Ah-

med Veli. Bu şiirin tamamı: Mehmet Yaman, Karaca Ahmed Sultan Hazretleri, İstanbul, 1974, s. 186'da yer almaktadır.

- 9- Burada, Hacı Bektaş'ın "desturu" ile denmektedir. Çok anlamlı bir sözcük olan "Destur", Bektaşî ve Aleviler arasında, yalnız yüzeysel olarak taşıdığı "talimat", "emir", "kural" anlamında değil, daha çok "gizli öğreti" ya da "yönlendirme" anlamında kullanılmaktadır. "Talip" aşiretler desturların "rehber aşiretten (genellikle Kureyşin) rehber aşiret de de desturunu "den (Bama-surana ya da bir başka pir aşiren olan Sarı Saltık'tan); son olarak da pir aşiret desturunu Hacı Bektaş'tan almaktadır.
- 10- Le. Molyneux-Seel, "A Journey in Dersim", The Geographical Journal 44, 1914, 58.
- 11- Bumke, art. cit., s. 537. Roja Nü adlı Kürtçe dergide yayımlanan mektup (17/1987, s. 3-4) Bu mektupta Mohonu bölgesindeki "Bamansur'un duvarından" söz edilmektedir.
- 12- Ahmet Yaşar Ocak, "Bektaşî menakıbnamelerinde İslam öncesi inanç motifleri", İstanbul Enderun, 1938, s. 78.
- 13- De Cholet, op. cit., s. 47.
- 14- Lucy M. J. Gamett'in "Türkiye'de Mistisizm ve Sihir" adlı yapıtına göre (Pitman, 1912, s. 163). Seyahatnamedeki bölümü, yazarın belirttiği biçimiyle bulmayı henüz başaramadım.
- 15- Şah Modar 1436'da öldü; (Kanpur yakınlarındaki) Mekanpur'da bulunan türbesini Müslümanlar kadar Hindular da ziyaret eder. Şah Mina ise aynı dönemde yaşadı ama daha gençti. Yaşamını Lucknow yakınlarında geçirdi. Türbesi çevresinde oluşan kültür hakkında bkz. Hindistan'ın iki kentinde (Delhi ve Lucknow) Müslüman pirleri ile ilişkili inanç ve uygulamalar, Censun of India, 1961, C. 1, Monograph series, part VII-B, Yeni Delhi, 1966.
- 16- Hindistan sufi yazmalarında bu ermişler en genel başarıları ile yer alırlar ve her ikisinin de kendi hagiyoğrafleri vardır. Aşağıda kısacak söz edilen yazma özetlerine ulaşmamı sağlayan ortaçağ Hindistan İslam'ı uzmanı Simon Digby'e borçlu olduğumu belirtmek istiyorum.
- 17- "... yogiler gibi vücutlarını kül ile siler, saçlarını uzatır, kendi-

lerini zincirle döver ve çoğunluğu et yemekten kaçınırdı. Yogiler gibi uyuşturucu etkisi olan "bhang" bağımlıydılar. (...) Mahsun Fani (18. yüzyılın sonlarında Dabistan-ı madhahib adlı eseri yazan yazar) onları "bişar Sufiliği" yolunu izleyen Hindular olarak tanımlar ve İslamın Kültürü İncelemeleri", Oxford, Clarendon, 1964, s. 162. Aynı zamanda, John Subhan, "Sufilik; ermişleri ve türbeleri", Nej York, Samuel Weiser, 1970 (1938), s. 302-306.

- 18- Simon Digby'nin "Sufi hagiografisinden yogi anekdotları" adlı yayımlanmamış çalışması; S. A. A. Rizvi, "Ortaçağda, Kuzey Hindistan'da Sufiler ve Natha yogileri" Journal of the Oriental Society of Australia 7 (1970) s. 119-133.
- 19- Jagat S. Bright, "Müslüman Mucize Yaratıcıları", Bombay vs., Joico Books, 1984, s. 86. Şeyh Şersavar'ın (aslanın üstündeki) Rajastan eyaletindeki Khetri yakınlarında, Namaul kentinin dışında gömülü olduğu rivayet edilir. Yazar bana "Urdu dilinde yazılmış kitaplarda" bu gerçek öykünün yer aldığını belirtti, ancak kitaplara ulaşmamız mümkün olmadı.
- 20- W. Crooke, "Kuzey Hindistan'da halk içinde yaygın olan dinler ve folklor", C.I. Delhi, 1968 (1893) , s. 218. Ermişin hem Karnal hem de Panipat kentlerinde gömülü olduğu söylenir, hatta "eskiden duvarı sürdüğü yerde bir mabet olduğu" rivayet edilmektedir. (aynı eser s. 219).
- 21- "Fawa 'id al-fu'ad, 1. kitap, 7. meclis (Lahore baskısı, 1966, 1966, s. 13). Bu kaynağı Simon Digby'ye borçluyum. Sarakhs, Güney Horasan'da bir kenttir.
- 22- "Şeyh guft: Bayazid shırı ra markab kardı wa mar-i afi ra tazi-yana (kardi)". Muhammad ibn al-Munawwar, Asrar-i Tawhid fi maqamat ash-şeyh Abu Said, Tahran baskısı s. 266. Bu kaynaklara ulaşmamı sağlayan John O'Kane'e şükran borçluyum; kendisi Asar'ın tercümesini hazırlamaktadır.
- 23- Aşağıdaki paragraflarda adı geçen birçok kaynağı Utrecht'den Frans Jassen'e borçluyum. Hint ikonografisi uzmanı olan Sayın Jassen aynı zaman da kaplanı süren Dornbipa'nın Tibet'te yapılan resimlerine ulaşmamı da sağlamıştır.
- 24- Mircae Eliade, "Yoga, ölümsüzlük ve özgürlük", Princeton Üni-

versitesi Yayınları, 1969, s. 302.

- 25- Eliade, Yoga, s. 301-307; George Weston Briggs, "Gorahnath ve Kanphala Yogileri", Kalküta, 1938, s. 137; Haridas Bhat-tacharyya (ed.), "Hindistan'ın kültürel mirası " C. IV. Dinler, Kalküta, Ramakrişna misyonu, 1956, s. 273-279
- 26- "Caturasiti-siddha-pravritti", Yazar: Abhayadatta, Tibet yazıtının çevirisi: Albert Grünwedel, "Die Geschichten der vierundachtzig Zauberer (Mahasiddhas)", Baessler-Archiv 5, 1916, s. 137-228; James B. Robinson, "Buddha's Lions: The lives of the eighty four Siddhas", Berkeley, Cal. Dharm publishing, 1979.
- 27- Robinson, op. cit., s. 35; Grünwedel, art. cit., s. 148. İkonografilerde Dombipa çeşitli biçimlerde resmedilmiştir; çoğunlukla bir kaplanın üzerinde, bazan da elinde bir yılan tutarken gösterilir (Resim 3) Hint ve Doğu Asya söylencelerinde başka kaplan ya da aslan süren ermiş motiflerin de rastlanmaktadır. Dombipa'yı diğer söylencelerdeki ermişlerden net olarak ayıran özellik, elinde tuttuğu zehirli yilandır.
- 28- George Weston Briggs, "Domlar ve çevreleriyle ilişkileri", Mysore, 1953, s. 481.
- 29- "Adi Granth" (Londra, 1877, sx/iii). aldı yapıtının önsözünde Ernest Trumpp Janam-Sakhis tercümesine yer vermiştir. Sözel kaynaklara dayandığı düşünülen aynı anekdota şu eserde de rastlanır; J. C. Oman, "Hindistan'ın ermişleri, gelenekleri ve mistik yapısı", Londra 1903, s. 31-33. Janam-Sakhis'deki bir başka öyküde, Guru Nanak'ın karşısına bu kez dişi bir rakip çıkar "birisi bir ağacın üzerindeydi, birisi geyik derisine binmişti, diğeri aya biniyordu, bir diğeri bir duvarı sürüyordu, bir kadın ise yanında bir kaplan ile geldi ve sonuncusu da davul çalıyordu" (Trumpp, op. cit. p. xix.).
- 30- Grünwedel, art. cit., s. 145; Robinson op. cit., s. 28-29.
- 31- Briggs, Gorahnath, s. 189-190.
- 32- Stith Thompson ve Jonas Balys, "Hindistan'ın sözel öyküleri", Bloomington: Indiana Üniversitesi Yayınları, 1958.
- 33- Ehl-i Hak'lardan çevreye yayılan bu tema Endonezya'ya kadar ulaşan bir coğrafyada ortodoks Müslüman toplumlarda görülmektedir. Cafer El-Berzinji (1960-1766) adlı ünlü Ehl-i Hak yazarı, ailesi tarihsel kaynaklarda Sultan Sahak ile akraba olan bir

kişidir. Cafer El Berzinji, Abd-ül kadir Cilani için yazdığı bir menakıbdı, bu ulu kişinin biraz önce yediği bir tavuğun kemiklerinden hayvana yeniden can verdiğini anlatır. Bu öykü Endonezya'da halk arasında çok yaygındır ve aktarılan anekdot konusunda geleneksel ve modern yorumcular arasında uzun süredir tartışma konusu olmaktadır.

- 34- E.g. Velayet-name, s. 72.
- 35- Aşağıdaki yapıtlarda çeşitli örnekler yer alır: Mircea Eliade, "Shamanism: Archaic techniques of ecstasy", Princeton Üniversitesi Yayınları, 1964, s. 160-165; Robert Hertz, "The collective representation of death"; Hertz, Death and the right hand, Glencoe III, Özgür Yayınları, 1960, s. 70.
- 36- Ocak, op. cit., s. 123-124.
- 37- Jean-Paul Roux, "Les fideles de Verite et les croyances religieuses turques", RHR 175, 1969 b, 61-95.
- 38- Bkz. R. Hertz "The pre-eminence of the right hand: a study in religious polarity", in Hertz, "Death and the right hand"; R. Needham (ed), "Right and Left: essays on dual symbolic classification", Chicago Üniversitesi Yayınları, 1974.
- 39- T. Yazıcı, "Kalenderiyye", Simon Digby, "Kalenderler ve ilgili gruplar"; Yohannan Friedman (ed.), "Asya'da İslam", C.I. Güney Asya, Kudüs, Magnes Press, 1984, s. 60-108; S. A. A. Rizvi, "Hindistan'da sufiliğin tarihi" C.I Delhi, Munshiram Monaharlal, 1978, s. 301-321
- 40- Said Amir Arjomand, "Tannının Gölgesi ve Gizli İmam, Chicago/ Londra, Chicago Üniversitesi Yayınları 1984, s. 118-119. Evliya Çelebi, 1655-1656 yıllarında geçtiği batı İran'daki Niha-wand kentinde "Haydari, Bektaşî, Kalenderi ve Vahidi dervişlerinin altı ayrı tekkesi olduğunu ve grupların birbirine çok benzediğini belirtmektedir.
- 41- M. Mokri, "Etude d'un titre de propriete ...", "Recherches de kurdologie", Paris, Klincksieek, 1970, s. 303-330.
- 42- Bkz. yakında çıkacak olan "Şeytanın ilahicileri. Guran bölgesindeki Ehl-i Haklar arasındaki bazı heterodoks inanç ve uygulamalar üzerine" adlı çalışmam.
- 43- Simon Digby ile yapılan şahsi görüşme.
- 44- Burada, yukarıda sözü geçen Taciddin Şersawar'dan bahsedil-

diğini düşünüyorum. 1986 Mayıs'ında bu iki türbeye yaptığım ziyaret de ermişin bu adla anıldığını biliyordum, "Şersawar" adının anonim olarak kullanıldığını sanıyordum.

- 45- Grämlich'in kısa süre önce yayımlanan ayrıntılı çalışmasında bu anekdota benzeyen bir mucizeden söz edilmiyor. Richard Gramlich, "Die Wunder der Freunde Gottes: Theologien und Erscheinungsformen des Islamischen Heiligenwunders, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1987.
- 46- Martin van Bruinesen, "Hacı Bektaş..."

İrene Melikoff

Anadolu İslâm Gizemciliğinin Orta Asya
Kökenleri

Oktay Efendiev

Safevi Devleti'nin Kuruluşunda Türk
Aşiretlerinin Rolü

İrene Melikoff

Anadolu'da Heterodoks İslâm

İrene Melikoff

Anadolu Aleviliğinin Bazı Törenleri Üzerine

Jean - Paul Roux

Türk İnancında Tavşan

İrene Melikoff

1826 Sonrası Bektaşî Tarikatları

Louis Bazin

Uygur'larda Maniheizm ve Senkretizm

Paul Dumont

Günümüz Türkiye'sinde Aleviliğin Önemi

Peter J. Bumke

Dersim'de Kızılbaş Kürtler

Martin Van Bruinnes

Hacı Bektaş, Sultan Sahak, Şah Mina ve
Yürüyen Duvar Söylenceleri