



İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalının düzenlemiş olduğu
XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı
&
Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu

Sempozyum Onursal Başkanı
Prof. Dr. Cemil ÇELİK

Sempozyum Başkanı
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI

Editörler
Doç. Dr. Hulusi ARSLAN
Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT

Sempozyum Düzenleme Kurulu

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI
Doç. Dr. Hulusi ARSLAN
Doç. Dr. A.Faruk SİNANOĞLU
Doç. Dr. Abdullah ÇOLAK
Doç. Dr. Mehmet KUBAT

Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT
Yrd. Doç. Dr. İbrahim KAPLAN
Yrd. Doç. Dr. Ramazan YILDIRIM
Öğr. Gör. Mustafa BULUT
Arş.Grv. İrem CEYHAN

Bilim Kurulu

Prof. Dr. M. Saim YEPREM
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
Prof. Dr. Ş. Ali DÜZGÜN
Prof. Dr. İlhami GÜLER
Prof. Dr. Cafer KARADAŞ
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN
Doç. Dr. Hulusi ARSLAN
Doç. Dr. Mehmet KUBAT
Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT
Yrd. Doç. Dr. İbrahim KAPLAN

Cd den Metne Aktarma ve Son Okuma
Arş. Grv. İrem CEYHAN

Dizgi -Mizanpaj
Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT

Kapak-Tasarım
Lütfü Karaağaç

Kasım 2012

ISBN:978-975-8573-11-0

Baskı: İnönü Üniversitesi Matbaası

İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalının düzenlemiş olduğu bu sempozyumun bildirilerinin, müzakerelerinin ve sempozyum esnasında yapılan genel müzakereler kapsamında ileri sürülen görüşlerin sorumluluğu tebliğ ve müzakerecilere aittir. Sempozyum kitapçığında yayınlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve İ.Ü. İlahiyat Fakültesi'ni temsil etmez. Tebliğ ve müzakereler, kaynak gösterilmek şartıyla sadece iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

2012- MALATYA

Alevi-Bektaşî İnançlarına İslam Öncesi İnançların Etkisi

Yrd. Doç. Dr. Zübeyir BULUT*

GİRİŞ

Orta Asya'da doğudan Kingan Dağları, kuzeyden Sibiryaya, batıdan Hazar Denizi, güneyden Hindikuş Dağlarıyla çevrili geniş bir alanı kaplayan bölge içerisinde tarih sahnesine çıkan Türkler, genelde göçebe karakter arz eden yaşam tarzları nedeniyle bu sınırları aşarak Asya Kıta'sının hemen her tarafına, Orta Avrupa içlerine, Kuzey Afrika'ya kadar uzanan geniş bir alana yayılarak çok hareketli bir yaşam sürmüşlerdir. Bu çok hareketliliğin bir sonucu olarak Türkler gittikleri yerlere kendi dini ve ananevi kültürlerini taşıırken birçok kavim ve milletle temas etmiş, karşılıklı kültür etkileşimine girmişlerdir.

Tarih boyunca yaşadıkları dini tecrübelerine bakıldığı zaman Türklerin dini serüvenin üst üste ve iç içe geçmiş birçok dini-kültürel sistemin sarmaş dolaş bir halde vücut bulduğu karmaşık bir yapıya sahip olduğu söylenebilir.¹ Yüzyıllar boyu belli bir kültüre sahip olmuş ve onun içinde yoğrulmuş, sonra bir takım sebeplerle başka bir kültüre geçmiş insan topluluklarının, bu geçiş sırasında ve hatta çok uzun zaman sonra bile, eski kültürle ilgilerini tamamen kesmedikleri, ona ait bazı unsurları olduğu gibi, bazılarını da yeni kültürün kalıplarına uydurarak muhafaza ettikleri bilinen sosyolojik bir vakıadır.² Şüphesiz aynı vakıa, değişik yer ve zamanlarda İslam kültürüne girmeye başlayan Türk topluluklarında da tekrarlanmıştır. Bu Türk toplulukları, İslamiyet'i kabul etmeden önce de, muhtelif dinlere girdikleri zaman eski inançlarından yeni dinle çatışmayanları olduğu gibi korumuşlar, çatışanları ise yeni dinden aldıkları motiflerle besleyerek ona uydurmaya çalışmışlardır.

Bu tarihi gerçek dikkate alındığında, bütün Türk topluluklarında aynı devirde başlayan ve eski inançlarla hiçbir ilgisi kalmamış yüzde yüz bir İslamlaşma olayı düşünülemez. Mâverâünnehir, Harezmi, Horasan gibi muhtelif

* Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İDKAB Eğitimi Bölümü Öğretim Üyesi

¹ Günay, Ünver-Güngör, Harun, *Başlangıçtan Günümüze Türkler'in Dini Tarihi*, İstanbul, 2000, s. 24.

² Gustav Mensching, *Sociologie Religieuse*, Paris, 1951, s. 169; Ocak, Ahmet Yaşar, *Alevi Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul, 2010, İletişim Yayınları, 8. baskı, s. 53.

mıntikalarda Müslüman olduktan sonra çeşitli vesilelerle, özellikle Moğol istilaları yüzünden Anadolu'ya göç eden Türkler arasında³ büyük kültür merkezlerinden gelme tam Müslümanlaşmamış olanlar kadar, çok sathi bir şekilde İslamlaşmış,⁴ hatta hiç Müslüman olmamış bir kitle mevcuttu.⁵ Bu durumun Orta Asya ve Anadolu'da XII-XIV. yüzyıllarda bile devam ettiğini yani İslamlaşmanın tamamlanmadığını göstermektedir. Bu durumun sebebin olarak, söz konusu yıllarda devam eden göçler sebebiyle durmadan yenilenen Asya menşeli eski inançlar zikredilmekte, bunlar arasında özellikle Şamanizm'e ağırlık verilmektedir.⁶

Türkler kitleler halinde İslam'ı seçtikten sonra kurdukları bütün devletler Mâverâünnehir'deki Sünni İslam çevreleriyle temasta bulduklarından Türk devletlerinde İdareciler Sünni-Hanefi inanç esaslarını benimsemiş, bilhassa şehirler ve kasabalarda yaşayan halkın çoğunluğu da herhangi bir Sünnileştirme politikasına maruz kalmaksızın tabii seyir içerisinde Sünnileşmiştir. Buna mukabil Horasan, Azerbaycan gibi İran kültürünün yahut Orta Asya'nın şehirlerden uzak yerlerinde eski Türk inançlarının hâkim bulunduğu çevrelerden doğan gayri Sünni eğilimli mezhep ve tarikatlar ise XIII. yüzyılda göçerlerle Anadolu'ya yerleşen göçebe Türkmenler arasında yayılma zemini bulmuştur.⁷ Kırsal ve göçebe yaşamı sürdüren halkın inançlarının bizzat bu hayat tarzının doğal sonucu olarak İslam öncesi arkaik karakterini sürdürmesinin de bu farklılaştırmayı meydana getirdiği unutulmamalıdır.⁸ Bundan dolayı Türkmenler tasavvufi mahiyetteki bir İslamlaşma ile yeni İslami şekiller altında eski kavmi ananelerini devam ettirmiş, halk velileri olan Türkmen babaları eski Türk kam-

³ Bu göçlere dair toplu ve kısa bir tasvir için bkz. M.Halil Yinanç, *Anadolu'nun Fethi*, İstanbul, 1944, s.168-170.

⁴ Mesela bu devirde Abbasi halifesinin temsilcisi sıfatıyla Orta Asyada muhtelif Türk boylarını dolaşan İbn Fadlan, Oğuzlar arasında kelime-i tevhitten öteye gitmeyen bir Müslümanlık bulunduğunu belirtir. Bkz. *İbn Fadlan Seyahatnamesi*, Terc. Ramazan Şeşen, İstanbul, 1975, s. 30-31.

⁵ Köprülü, Fuad, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Ankara, 1972, 2. Baskı, s. 95 vd; İnan, Abdulkadir, "Müslüman Türklerde Şamanizm'in Kalıntıları", *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara, 1968, s. 463-464 vd; Turan, Osman, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul, 1969, I, 178-179 vd.

⁶ A.g. eserler, aynı yerlerde.

⁷ Ocak, Ahmet Yaşar, "Anadolu", *DİA*, İstanbul, 1991, III, 113.

⁸ Melikoff, İrene, *Anadolu İslam Gizemciliğinin Orta Asya Kökenleri*, çev. İ.C. Erseven, İstanbul, 1997, s. 12-13.

ozanlarının İslamlaşmış şeklini yaşatmışlardır.⁹ Hatta Fergana'da Türkler Horasan'dan aldığı tasavvufî terbiye ile yetişip gelmiş kendi şeyhlerine "bab" yani baba namını veriyorlardı.¹⁰ Bu suretle eski ozanların yerini "ata" ve "bab" ünvanlı bir takım dervişler almıştır. Kabile anlayışı içerisinde yaşayan halk arasında kabilenin hem dini hem de dünyevi liderleri konumunda olan bu dervişler, zamanla seyyidlik payesi de almış, bu kişiler etrafında -nüfuzunu günümüz Türkiye'sinde de devam ettiren- bir *evliya kültü* meydana getirilmiştir. İşte bu gibi muhtelif amiller tesiriyle Türkler arasında yavaş yavaş kuvvetlenen tasavvufî cereyan Buhara, Semerkant gibi büyük İslam merkezlerinin içlerine yayılmış, din aşkı ile dolu birçok dervişler eliyle göçebe Türkler Müslüman olmuşlardır.¹¹

Orta Asya'dan göçler yoluyla Anadolu'yu yurt edinen Türklerle birlikte gelen dervişler ve Anadolu'nun sosyo-kültürel şartları bu asırdaki sufi hareketlerinin bütün halk tabakaları arasında yaygın bir şekilde kabul görmesine ve daha geniş bir alana yayılmasına zemin hazırlamıştır. Bu dönemde bazı beylerin halkın bu genel yönelişi karşısında şeyhlerin nüfuzundan yararlanmak için her tarafa tekke ve zaviyeler yaptırarak onlara zengin vakıflar tahsis ettiğinden bahsedilir.¹² Özellikle şehirlerden uzak yerlerde çoğu göçebe ve yarı göçebe grupların arasında kurulan bu tekke ve zaviyelerin başında bulunan şeyh ve dervişler, yeni kurulan yerlere yerleşen göçmenlerin öncüleri, kabile başkanları veya büyükbabalarıydı. İşte müritleri daha çok kendi aile ve soylarının birer mensubu olan ve içlerinde yaşadıkları ve yönettikleri kabilelerin başında din adamı, hekim ve sair kimliğini bir arada toplayan bu dervişler evliya menakıplarını da bir şekilde bu topraklara taşıyarak halk arasında yaymışlar ve böylelikle Anadolu dini tarihinde önemli bir rol oynamışlardır.¹³

Anadolu'ya yapılan derviş göçünde iki farklı derviş tipi vardır. Birincisi Mâverâünnehir ve Horasan gibi gelişmiş kültür merkezlerinden gelen yönetici ve üst kesime hitap eden Acem sufi edebiyatının bütün inceliklerine vakıf ola-

⁹ Köprülü, Fuat, *Anadolu'da İslamiyet*, Ankara, 2005, s.19.

¹⁰ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1993, s.18-19.

¹¹ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 18-19.

¹² Köprülü, *İlk Mutaavvıflar*, s. 204.

¹³ Ocak, Ahmet Yasar, *Babaîler İsyanı*, İstanbul, 2009, 4. Baskı, s. 57.

rak Farsça şiirler, Arapça kitaplar ve şerhler yazan şehirlere yerleşmiş şeyhler ve dervişler. Bunlar daha çok vahdet-i vücud mektebi gibi tasavvufun felsefi ve ahlaki bir sistem halinde ele alındığı İbn-i Arabî; Kübrevî ve Sühreverdî okullarına mensuptu. Dolayısıyla bağlı oldukları tasavvuf okulları, bir bakıma, görüşlerini üst seviyede, idareci ve aydın kesime yaymalarını gerektiriyordu. Nitekim Muhiddin İbn Arabî (ö:1241), Sadrettin Konevî (ö:1274), Necmüddin Daye (ö:1256), Bahaeddin Veled (ö:1228) ve Mevlana Celaleddin Rumi (ö:1273) gibi mutasavvıflar Anadolu'da dini hayatın ve Sünnî tasavvufun oluşumunda önemli tesirler icra etmişlerdir.¹⁴

İkincisi garip kıyafetleri, ağızlarında dolaşan kerametleri, mezcubane yaşayışlarıyla eski kamların hatırasını İslamî şekil altında yaşatan çoğunlukla göçebe ve yarı göçebe Türkmenlerin yaşadıkları köyler, ovalar, bayırlar ve dağ başlarına yerleşen, Oğuz boylarına anlayacakları bir dille İslamiyet'in eski kavmi geleneklerine uyarlanabilen sufiyane fakat basit ve avami muharref bir şeklini telkin eden Türkmen babaları.¹⁵ Müslüman olmakla beraber bozkırlarda göçebe hayatı süren Türkmenlerle birlikte yaşayan ve eski kam-ozanlara benzeyen, aynı zamanda mensubu buldukları kabilenin hem şefi hem de dini liderleri olan babalar, medrese menşeli fakihlerin öğrettiklerinden daha basit ve sade İslam anlayışı yayıyorlar ve bu arada Anadolu'nun şartlarına uygun halk tasavvufu da oluşturuyorlardı.¹⁶

Göçebe Türkmenler arasında en fazla taraftar bulan tasavvuf hareketi Hoca Ahmet Yesevî'nin (ö: 1167) kurduğu Yesevilik'tir. Ahmet Yesevî'yi devrinin diğer âlimlerinden ayıran en önemli özellik; inandıklarını çevresindeki yerli halka ve göçebe köylülere anlayabilecekleri bir dil Türkçe ve alıştıkları şekillerle aktararak şeriat ile tasavvufu telif etmesidir. Bundan dolayıdır ki Yesevilik, Türkler arasında süratle yayılıp yerleşmiş, ondan sonra ortaya çıkan birçok tarikata tesir etmiştir. O İslam dininin esaslarını, şeriat hükümlerini, tarikatının âdâb ve erkânını öğretmek gayesiyle sade bir dille ve halk edebiyatından alın-

¹⁴ Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Türkiye'de Alevilik Bektâşilik*, İstanbul 1990, s. 84-85.

¹⁵ Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 29.

¹⁶ Ocak, *Babailer İsyası*, s. 65.

ma şekillerle hece vezninde “hikmet” adı verilen manzumeler söylemiş, bunları dervişleri aracılığıyla en uzak Türk topluluklarına kadar ulaştırmıştır.¹⁷

Bu süreçte, Ahmed Yesevî'nin görevlendirmesiyle Anadolu'ya gelen Hacı Bektaş-ı Velî'nin sahip olduğu inanç ve öğretileri konusunda yapılan tartışmalar Ortodoks-heterodoks İslam sorunsalını doğurmuştur. Bazı araştırmacılar Yeseviliğin devamı olarak görülen Bektaşiliğin eski Türk inançlarıyla İslam dininin kabullerini mezc eden, resmi din anlayışından farklı bir din anlayışına sahip olduğunu ifade etmektedirler.¹⁸

Kendini Hacı Bektâs-ı Velî'ye bağlayan Aleviliğe ve Bektaşiliğe XV. Yüzyılda Hurufî etkiler girmeye başlamıştır.¹⁹ Fazlullah Astarâbâdî tarafından kurulan Hurufilik, Arap alfabesinin insanoğlunun yüzünde ve bedeninde tecelli ettiğine dair harflerin ulûhiyeti üzerine temellenen tasavvufî bir öğretilerdir. 1394'te Şirvan'da Bakü kentinde Timurlenk'in buyruğu ile öldürülen Fazlullah'tan sonra takibattan kaçan müritleri, Hurufî inançları ile birlikte Anadolu'ya ve Rumeli'ye göç ettiler ve Bektaşiliğe sızdılar. Alevi-Bektaşî edebiyatı içinde yedi büyük ozandan üçü Nesîmî, Yemînî ve Virânî Hurufî'dir. Hurufîlik Bektaşiliğe sızarken ayrı bir biçime bürünerek Panteizm ve Antropomorfizm görünüşü altında girdi.²⁰

Hurufiliğin harflerle ilgili yorumları yanında, hulul inancı ve buna bağlı olarak mehdilik telakkisi, Alevilik üzerindeki etkisi itibarıyla çok önemlidir. Hurufiliğin temel inancı Fazlullah'ın Allah'ın mazharı olduğu, yani Allah'ın bedeninde görüldüğü ve kıyamet gününe yakın Müslümanları, Hıristiyanları ve Yahudileri kurtaracak *mehdi* olduğu şeklinde özetlenebilir. Kızılbaşlıktaki Allah'ın Hz. Ali'nin bedeninde görüldüğüne dair temel inanç buradan gelmek-

¹⁷ Eraslan, Kemal, “Ahmet Yesevî”, mad. *DİA*, İstanbul, 1989, II, 160.

¹⁸ Bektaşiliğin heterodoks bir yapıya sahip olduğuna dair geniş bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul, 2010 ve *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul, 2011.

¹⁹ Bektaşiler ile Aleviler arasında inançsal açıdan bir farklılık bulunmamakta, Bektaşiler gibi Aleviler de Hacı Bektaş-ı Velî'ye bağlıdır. Bektaşiler, yüzyıllar boyunca müritleri kentli nüfustan oluşan bir tarikat iken Aleviler umumiyetle şehir merkezlerinin ilmi atmosferinden uzak kalmış ümmî ve tahsilsiz köy Bektaşilerini karakterize etmişlerdir. Bkz. İrene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, trc. Turan Alptekin, İstanbul 1993, s. 32-33.

²⁰ Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 39. “Âdemden gayrı Hak talep edersen Ma'rifatullah'tan bihabersin”.

tedir.²¹ Allah'ın insan bedenine hulûl ettiğine dair bu inanç, Hurufiliğin Anadolu ve Rumeli'nde yayılışı sırasında Bayramî Melamîlerini, Kalenderîleri -bu kanalla Bektaşîliği- ve bazı Halvetiyye çevrelerini de etkilemiştir. Bugün Alevi teolojisindeki tanrı inancının temelindeki Hurufî etkiler Alevi Bektaşî menakibnamelerinde ve nefeslerinde açık bir şekilde görülmektedir.²² Ayrıca, XV. ve XVI. y.y. başlarında Kızılbaşlar üzerine yürütülen Safevî propagandası ile gelişen olaylarla birlikte Kızılbaşlık cemaat dışılığına doğru kaymıştır.²³ Bektaşîliğe katılan Kızılbaş akım ve Safevi öğretisi onda derin ve silinmez izler bırakmış, Alevi öğretisi ve merasimlere derin damgasını vurmuştur.²⁴

Şah İsmail, Osmanlı Devleti'yle giriştiği mücadelede Anadolu'da Osmanlı merkezi yönetiminin yerleşikliğe zorlama ve vergiye bağlama yolundaki baskılarından fena halde yılmış olan Türkmen boylarını, kendilerini Osmanlı zulmünden kurtaracak mehdi olduğu propagandasıyla yanına çekmeyi başarırken, mükemmel teşkilatçılığı ve yöntemleri sayesinde On İki İmam Şiiliği ve buna bağlı olarak Hz. Ali kültürünü, "halife" denilen misyonerleri aracılığıyla yaymaya muvaffak olmuştur. Şah İsmail On İki İmam Şiiliğini bilinen klasik muhtevasıyla değil, kavramların Şii muhtevasını boşaltarak yapmıştır. "Zalim Osmanlı Yezîdi"nden intikam almaya mükemmel bir ideolojik araç olarak Kerbela matemî kültürünü sokarken, ayrıca, ilahlaştırılmış ve kendisiyle özdeşleştirilmiş bir Hz. Ali ve on iki imam kültürünü yerleştirmeyi başarmış; Türkmen heterodoksisini Alevilik şekline dönüşmüştür.²⁵

Anadolu'da Türk veya Kürt kökenli konargöçer ve kısmen köylü kitlelerinin sahip olduğu İslam anlayışı, merkezine Hz. Ali kültürünü yerleştirerek on

²¹ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 273.

²² Örneğin şu deyişler bunun göstergesidir.

"Cümle âlem emrine ferman senindir ins melek

Sensin ol sultan-ı âlem sırr-ı Subhanım Ali" (Virani)

"Tuttum aynayı yüzüme /Ali göründü gözüme

Nazar eyledim özüme/Ali göründü gözüme" (Hilmi Dede Baba)

²³ Melikof'a göre Aleviliğin tarihteki adı Kızılbaşlıktır. XV. ve XVI. yüzyıllarda Safevi propagandası yürüten Türkmen boylarına mensup olanların giydiği kırmızı bir başlıktan dolayı böyle isimlendirilmişlerdir. Kızılbaş sözü yüzyıllar içinde Osmanlı'ya karşı yürütülen dini ve siyasi içerikli isyan hareketlerine katılanları dinsiz asi sekinde niteleyen küçültücü anlamda kullanılmaya başlanınca yerini Alevi terimine bırakmıştır. Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 33-34.

²⁴ Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 39-40.

²⁵ Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 39-40. Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 274-282.

iki imam Şiiliğinin unsurlarını kendine uyarladıktan sonra barındırdığı mehdici anlayışla çok kısa bir süre içerisinde 1511'deki Şahkulu, 1512'de Nur Ali Halife, 1520'de Bozoklu Celal, 1526'da Baba Zünnûn gibi Osmanlı merkez idaresine karşı ihtilalci mesiyani hareketlere dönüşmüştür.

Bu isyanlar bugün Aleviliğin zihniyet dünyasındaki Osmanlı karşıtlığını anlamada oldukça dikkat çekicidir. Her ne kadar bu isyanlar Kızılbaşlığın Sünniliğe karşı koyuşu anlamında dini ve ideolojik çatışmalar olmaktan çok, Osmanlı iktidarını hedef alan, hatta kırsal kesimde yaşayan Sünni insanların dâhil olduğu isyanlar olsa da son tahlilde sosyal bir çatışmanın büyük bir ideolojik çatışmaya dönüşmesinde önemli rol oynamışlardır. Çünkü Şah İsmail'le Yavuz Selim arasında geçen ve tarihe Kızılbaş-Sünni çatışması şeklinde yansıyan olaylar zinciri, gerçekte Sünnilik ve Şiiliğin Türk toplumunun bilinçaltında keskin bir dogmatizm yaratmasına ve kurumlaşmasına yol açmıştır. Aleviler Şah İsmail'in mistik devrimci söylemiyle örtüşen inançlarıyla kendi grup kimliğini Sünnilerinkinden ayırırken Sünnilik de bunun üzerinden kendisini ayırıştırma çabası içerisine girmiş, mevcut hesaplaşmaların siyasal düzeydeki yansımalarının etkisiyle oluşan gerilim günümüze kadar sarkmıştır.²⁶ Bu ayrışma beraberinde hakkında yeteri kadar tarihsel kaynaktan mahrum olduğumuz büyük Anadolu önderlerini, yüzyıllar boyu efsaneleşmiş mitolojik karakterleri belleklere yer etmiş toplum önderlerini de ayırıştırmaya, sahip olduğu ideolojik düşünceye temel teşkil edecek bir sahiplenmeye dönüşmüştür. Şüphesiz bu konuda en çok speküle edilen şahsiyetlerin başında Hacı Bektaş-ı Velî gelmektedir. Kendisinden bahseden kaynaklardan Elvan Çelebi'nin *Menâkıbü'l-Kudsiyye*'sine göre Hacı Bektaş-ı Velî "tacı sultanı istemeyen Allah'ın kendisine edep, ilim ve takva verdiği bir şahsiyet olup Şeriatı bilip onunla amel eden tarikatta arif vasfına sahip bir kişi"dir.²⁷ İkinci kaynak olan Eflâkî'ye göre ise o, kalbi marifetle dolu olan fakat şeriata uymayan namaz kılmayan bir kimsedir.²⁸ Üçüncü kaynak olan *Nefahâtü'l-Üns*'e göre Hünkâr, meşhur bir Anadolu velisi olup sıhhat-i

²⁶ Subaşı, Necdet, *Alevi Modernleşmesi*, Ankara 2005, s. 180-181.

²⁷ Çelebi, Elvan, *Menâkıbü'l-Kudsiyye*, nsr. İsmail Erünsal-A. Yaşar Ocak, Ankara, 1995, s. 170-171.

²⁸ Eflaki, Ahmet, *Ariflerin Menkıbeleri*, trc. Tahsin Yazıcı, İstanbul, 1986, I, 412.

hali ve evliya taifesinden olduğu tevatüre ulaşmıştır.²⁹ *Tevârîhi Â-li Osmân'a* göre ise Hacı Bektâş-ı Velî şeyhlikten uzak budala bir azizdir.³⁰ Başka bir kaynak olan *eş-Şekâyik*'te ise Hünkâr, Allah'ı bilen keramet ve velayet sahibi bir zat olup, kabri civarında yapılan dualar makbuldür.³¹

Günümüz Alevi-Bektaşî topluluklar için Hacı Bektaş-ı Velî "iman ve takdis" konusu olan kutsal bir kişilik ve mensuplarının hafızasında yüzyıllar içinde örüle örüle oluşan *mitolojik* bir şahsiyettir. Dünya üzerinde değişik zaman ve mekanlarda pek çok örneği bulunan bu *tarihsellikten mitolojikleşmeye doğru* işleyen süreç, Anadolu'daki pek çok benzerinden ziyade, Hacı Bektaş için söz konusudur. Çünkü o, Anadolu Türk heteredoksisinin temel şahsiyeti olduğu için, din sosyolojisi deyimleriyle, çok önemli bir "kült" konusudur. Bu nedenle, Hacı Bektaş-ı Velî hakkında ileri sürülebilecek bilimsel görüş ve kanaatler, Alevi-Bektaşî kesimi tarafından şiddetli tepki ile karşılanmaktadır.³²

Hacı Bektâş-ı Velî'nin ağızdan ağza dolaşan kerametlerini ihtiva eden Vilâyetnâme en çok okunan ve bu geleneğe mensup zümreler tarafından yarı mukaddes kabul edilen bir metindir. Vilâyetnameler ve nefesler, tarihsel Hacı Bektaş-ı Velî'yi tespite yarayacak çok önemli ve değerli veriler sunması ve Bektaşilik ve Alevîlik'te bugün de mevcut olan inançların çoğunun kaynağını oluşturması açısından önemlidir. Çünkü söz konusu topluluklar Vilâyetnamelere ve nefeslere yarı kutsal metinler gözüyle bakmaktadırlar.³³ Bu kitaplar hitap ettikleri çevrelerin *akaid* ve *ilmihal* kitabı görevini görmüşler ve hala da görmektedirler. Her biri İslam öncesi devirlerden doğal bir şekilde süregelen inançları doğal bir üslup ve sade bir dille görünüşte İslami bir keramet hikâyesine dönüştürerek okuyucusuna yansıtmaktadır.³⁴

Yeni kabul ettikleri dinleri gönülden benimsemiş olsalar da geleneklerini, eski dinlerinin alışkanlıklarını ve kültürlerini devam ettirme meyli gösteren Türkmen kitleleri, resmi ideolojinin güttüğü amaç noktasında kimi zaman aynı

²⁹ Umi, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-Üns*, trc. Lami-i Çelebi, nsr. Süleyman Uludağ- Mustafa Kara, İst.1995, s.843.

³⁰ Asıkpaşazade, *Tevârîhi A-li Osman*, nsr. Ali Bey, İstanbul, 1970, s. 204-205.

³¹ Taşköprüzade, *eş-Şekâiku'n-Numâniyye*, nsr. Ahmet Fırat, İstanbul, 1405, s. 20.

³² Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 164.

³³ Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 167; Ocak, "Hacı Bektâş Vilâyetnâmesi", *DİA*, İstanbul, 1996, XIV, 471.

³⁴ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 28.

noktada birleşmişler. Çıkarların çatıştığı durumlarda, o dini oraya getirenler yıllar içinde oluşan sistemi doğru yol olarak tanımlayıp reaksiyonlarını da sapma olarak nitelendirirken, sapma diye adlandırılan bu tutumlar resmi ideoloji-din karşısında bir süre sonra muhalefet konumuna girmiş ve dinsel özümseme direnci zamanla politik dirence dönüşmüştür.

Nitekim o devrin resmi tarihçileri devlet yanlısı bir anlayış ve düşünüşte olduklarından devlet ve yöneticilerle mücadele halinde olan Türkmenlerin dini düşünüş ve yaşayışlarıyla sürdürdükleri mücadele hakkında hissi, taraf tutucu bir tavır sergilemişler. Hatta onları tahkir ve tezyifi görev edindiklerinden Türkmenleri ve Babailerini nitelemek üzere “Etrâk-ı bî idrak” (akılsız Türkler), “Etrâk-ı müteğallibe” (zorba Türkler), “Etrâk-ı nâ bâk veya nâ pâk” (korkusuz yahut temiz olmayan, pis Türkler), “Etrâk-i bî-din” (Dinsiz Türkmenler), “Babaiyan-ı Hâricî” (Hâricî Babailer), “Etrâk-ı hârici veya Etrâk-ı havaric” (isyancı, dinsiz Türkler), “Taptukiyân-ı Mubâhî” (her şeyi mubah gören taptuk bağlıları) ve benzeri ifadeleri kullanmaktan çekinmemişlerdir.³⁵

Dini olmaktan çok siyasi, sosyo-kültürel bir hareket olan ve bu bağlamda göçebeliğin yerleşikliğe ve siyasi otoriteye karşı çıkışı şeklinde algılanması gereken bu isyanlar, olaylar sırasında kullanılan bazı inanç motifleri açısından dikkate değer unsurları da barındırmaktadır. Nitekim Babailer isyanı esnasında Baba İlyas’ın yenilginin nedenini Tanrıya sorması, Tanrı ile görüşmek üzere göğe çıkması gibi inanç motifleri onun resul olarak algılanması kadar, aynı zamanda Gök Tanrı ile buluşmak üzere göğe çıkan Şamanları hatırlatması noktasında, isyancıların dini-mistik yapılarını az çok açıklığa kavuşturan göstergelerdir.³⁶

Buraya kadar çizilmeye çalışılan bu genel çerçeve içinde düşünüldüğü zaman, Alevi-Bektaşî menakıpnameleri ve nefeslerinde tespit edilebilen inanç motiflerinin çoğunun vaktiyle Orta Asya’dan Anadolu’ya intikal eden nüfus arasında varlığını koruyabilmiş ve popüler tasavvuf çevrelerinde İslami kavramlar ve yorumlar altında bu eserlerde süregelmiş olması tabii görülmelidir. Bu motiflerin kabaca bir tasnifi bile bizi belli ölçüde Şamanizm’e, daha fazla da

³⁵ Bayram, Mikail, *Bacıyan-ı Rum*, Konya, 1987, s. 13-14; Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 41-42.

³⁶ Ocak, *Babailer İsyanı*, s.132-133.

Budizm, Maniheizm, Mazdeizm gibi vaktiyle İslamiyet'i kabul etmeden önce Türklerin mensup olduğu çeşitli dinlere, hatta Şamanizm öncesi eski Türk inançlarına götürmektedir. Bunların bütün tazelikleriyle yaşama ve yayılma imkânı buldukları zümreler, çeşitli sebeplerle daha İslamiyet'in kabulünden itibaren kitabî İslam'ı özümseyememiş ve eski geleneklerini bütün tazeliğiyle sürdürmüş bulunan şehirleşmemiş topluluklardır. Yani daha ziyade köylü ve konar-göçer kesimlerdir.³⁷

Bu bağlamda, Aleviliği ve Bektaşiliği anlayabilmek için Türklerin İslam öncesi sahip oldukları inanç temellerini kavramak, bu inançların İslamlaşma ile birlikte ne şekilde bir değişime uğradıklarını gözlemek gerekmektedir. Bu zümrelerin İslam anlayışına bugün birçok araştırmacı *heterodoks İslam* adını vermektedir. Burada yukarıda zaman zaman kullandığımız bu heterodoks İslam'ın ne olduğu üzerinde durmak gerekir.

I. HETERODOKS TÜRK İSLAM ANLAYIŞI: ALEVİLİK BEKTAŞİLİK

1. Ortodoksi/Heterodoksi:

Ortodoksluk, bir dinin baskın ve en yaygın yorumunun, fraksiyonunun doğru olarak kabul ettiği dogmalara bağlılığı ifade eder. Zaman sürecinde belli bir dinin yorumu sistemleşip geleneksel hale geldiğinde ve ayrıca devlet doktrini haline dönüştüğünde Ortodoks adını almaktadır. Sistemin dışına çıkanlar ise karmaşık yol, türdeş olmayan yorum (heterodoks), sapma, sapkınlık (Herezî, zındıklık) olarak isimlendirilerek resmi ve gelenekçi yorumcular tarafından suçlamalara maruz kalmaktadırlar. Ortodoks inanç yapısı kendi sistemi içine girmeyen, ancak aynı kökenden gelen tüm din yorumlarını heterodoks, zındık veya senkretik olmakla itham etmiştir. Birinin diğerini ana ve doğru yol dışında olduğunu öne sürmesi, genelde sosyo politik temellerle dayanır. Bu değerlendirmelerde siyasal faktörler ağırlık taşır. Siyasal gücü elinde tutan iktidarlar kendi yorumlarının doğru olduğu inancını dayatarak diğerlerini heterodokslukla suçlarlar.³⁸

³⁷ Ocak, *Alevi ve Bektaşi İnançları*, s. 54-55.

³⁸ Gündüz, Şinasi, "Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Ortodoksi-Heresi Kavgası", İÜİFD, S. 9, 2004, s. 1-19.

Heterodoksi, kabul edilmiş resmi inancın dışında olan inancı, resmi din anlayışına, yani ortodoksiye karşıt, aykırı olan din anlayışını ifade etmektedir.³⁹ Heterodoks kavramı İslami literatürde ve özellikle Osmanlı döneminde resmi otoriteler ve Ulema nezdinde “Rafîzi, Zendeka, Mülhidler” yani sapkın, dinsiz imansız ve Tanrıtanımaz anlamında, daha ziyade heretik inanç ve bu inanca mensup zümreler için kullanılmıştır.

Sosyal tarih terimi olarak Heterodoksi teriminin bir biriyle bağlantılı üç boyutu vardır.

a. Siyasi Boyut: Bu yönüyle heterodoksi, siyasi iktidarın desteğindeki ortodoksi (resmi din) in aksine, bir siyasi destekten yoksundur. Muhalif ve azınlıkta kalan inanç gruplarını temsil eder.⁴⁰ Burada Alevilik-Bektaşîlik Heterodoksi olmaktadır.

b. Sosyal Boyut: Ortodoksinin sosyal tabanı, tepede siyasi iktidar olmak üzere, bürokrasi ve şehirli yerleşik halktır. Oysa heterodoksinin sosyal tabanı, özellikle Türk tarihi söz konusu olduğunda, köylüler ve konar-göçer ahalidir. Yani sosyolojik bir ifadeyle, genelde ortodoksi merkezin, heterodoksi çevrenin din anlayışını temsil eder. Ancak bu bütünüyle her zaman böyle olmayabilir. Türk tarihinde olduğu gibi, çevrede de bir ortodoksi geliştirilebilir. Osmanlı devletinde ortodoksi Sünnilik tarafından temsil edilirken, Safevi devletinde ortodoksi On İki İmam Şiiliği tarafından, Heterodoksi ise Sünnilik tarafından temsil ediliyordu.

c. Teolojik Boyut: Ortodoksi genellikle, daha baştan belirlenmiş, sınırları tespit edilmiş bir teolojiye dayanır. Hâlbuki heterodoksi, daha ziyade senkretik, yani çok çeşitli inançların bağdaştırılmasından oluşan bir yapı sergiler. Türk tarihinde heterodoksi yani heterodoks İslam, birtakım teolojik tartışmalar ve ihtilaflar sonucu değil, konar-göçer zümrelerin şifahi kültüre dayalı İslam öncesi sosyal ve dini inanç gelenekleri tarafından oluşturulduğu için, hem şifahi hem de mitolojiktir. Bu mitolojik-şifahi teoloji, geniş ölçüde İslam öncesi eski tabiat kültleri, Şamanist uygulamalar ve özellikle Budizm, Zerdüştilik, Manihe-

³⁹ Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 78,

⁴⁰ Duman, M. Zeki, “Heterodoksi Bir İnanç Olarak Alevilik”, *ZfWT*, vol. 3 no. 1 (2011), s. 194.

izm ve Mazdeizm gibi dinlerin kalıntılarını zaman ve mekân içinde İslam'la bağdaşmasından oluşmuştur.

Bu bağlamda heterodoks İslam'ı temsil eden Alevilik ve Bektaşilik düşüncesinin geniş bir zaman ve mekâna yayılan çok kültürlü bir bağdaştırmacı (senkretizm- senkretik) bir yapısı vardır. Alevilik ve Bektaşilik sistematik ve gelişmiş bir teoloji oluşturma imkânı bulamamıştır. İşte sayılan bu üç kategorideki özellikleri göz önüne alındığı zaman, konar-göçer Türk boylarının kendi yapılarına uyarladıkları İslam anlayışının, Sünni bir İslam olmadığını kabul etmek gerekir.⁴¹

2. Senkretizm: (Bağdaştırmacılık) “Senkretizm, açık bir biçimde anlamamaları nedeniyle, değişik kökene sahip olmalarına rağmen farklı düşünce veya tezlerin olgusal olarak birleşmesidir.”⁴² Burada senkretizmle eklektizmi birbirine karıştırmamak gerekir. Eklektizm, değişik felsefe sistemleri içerisinde birbiriyle uyum içinde olan tezlerin birleştirilmesidir. Eklektizmde uyumsuzluklar ayıklanır.⁴³ Türkçede senkretizm uzlaşımçılık, bağdaştırmacılık, birleşimcilik olarak kullanılmaktadır. Uzlaşımçılık, çelişkili düşünce ve öğretileri uzlaştırmaya çalışan öğretilerdir.⁴⁴ Bağdaştırmacılık, çatışık ya da en azından birbirinden ayrı toplumsal kesimlerin, ilkelerin, ekinlerin vb. her birinin kimi öğeleri belirgin biçimde varlıklarını sürdürmekle birlikte, tek birim içinde bir araya getirilmesidir.⁴⁵ Birleşimcilik, genellikle felsefe ve din konularında bir birine benzemeyen birtakım görüşleri ya da bir biriyle çelişkili durumda bulunan düşünceleri uzlaştırmaya, birleştirmeye çalışan öğretilerdir.⁴⁶

Bu anlamda senkretizm kaynaşmadan yoksun birleşmedir. Teolojik anlamda “farklı bakış açılarının olumlu birliği”dir. Maniheizm din bağlamında senkretizme verilebilecek en güzel örnektir. Mani, dönemin yaygın dini olan Mazdeizmi (Zerdüştiliğin bir kolu) yumuşak bir yaklaşımın getirdiği bir bağdaşımınla Hz. İsa yoluna davet etmiştir. Bağdaşımın da Zerdüştiliğin özellikleri de korunmuştur.

⁴¹ Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 78.

⁴² Lalende André, *Vocabulaire Technique de la Philosophie*, 1961, Paris, PUF, s. 1087.

⁴³ Lalende André, *Vocabulaire Technique de la Philosophie*, s. 258.

⁴⁴ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 433.

⁴⁵ Özer Ozankaya, *Toplum Bilim Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1975.

⁴⁶ Ferhan Oğuzkan, *Eğitim Terimleri Sözlüğü*, TDK, Ankara, 1974.

Tarih sahnesine çıkan dinler, yayıldıkları bölgelerdeki insanları kendi dinlerine çekerken o insanlar eski dinlerin alışkanlıklarından, kültür yapılarından, kült denilen tapınma biçimlerinden kolay kolay hemen vazgeçmezler. Bu açıdan bakıldığında tüm dinlerin senkretik (bağdaştırmacı) olduklarını söylemek mümkündür. Yeni dinle eski dini bir bağdaşım içinde eritmek sosyal psikolojinin bir sonucudur.

Senkretizmle heterodoksi arasında yakın bir ilişki vardır. Ortodoks yorum diğer yorumu tamamıyla dışlamadığı takdirde kendi dini kapsamında kaldığını kabullenir; ama yanlışlıklar içinde olduğunu iddia eder. İslam dininde Sünni (Ortodoks) Müslümanlık Şia'yı bir heterodoksi olarak kabul eder; ama İslam dairesi dışına çıktığını söylemesi mümkün değildir. Aynı şekilde Ehl-i Sünnet için Alevilik bir heterodoksdir, çünkü içinde Şii unsurlarla, Türk ve Kürt zümrelerin eski din alışkanlıkları mevcuttur. Ama Müslümanlık ağır basmaktadır; Allah'ın birliğine, Hz. Muhammed'in O'nun resulü olduğuna inanmak ana nasıttır. Ancak çok önemli bir nass olan Hakk, Muhammed, Ali üçlemesinde hemen heterodoksi ortaya çıkmaktadır. Heterodoks yapı eski dinlerin bazı alışkanlıkları, kültürel geleneği ve kültleriyle bir senkretizm oluşturmuştur. Müslüman toplumların pek çoğunda İslam'ı anlama ve yaşama pratiklerinde birçok senkretik yön bulmak mümkündür. Ayrıca heterodoks ve ezoterik (gizlemlî) inançlar şu ya da bu ölçüde senkretiktir.

3. Heterodoks İslam Anlayışının Karakteristiği/Yapısı

Heterodoks İslam anlayışının üç ana karakteristiği vardır: Mesiyani (Mehdici) karakter, senkretik (Bağdaştırmacı) karakter, Mistik (Sufiyani) karakter.

1. Mesiyani (Mehdici) Karakter: Bu İslam anlayışı çok güçlü mesiyani (mehdici) karakter sergiler. Yani ezilmiş, horlanmış kitleleri bu durumdan kurtarmakla görevlendirilmiş, ilahi yetki sahibi, karizmatik bir şahsiyet inancına büyük bir yer verir. Bu sebeple bu inancın hâkim olduğu kitleler, sürekli bir "ilahi kurtarıcı" beklentisi içindedirler.

Bu mesiyani inanç genel çizgileriyle evrensel bir yaygınlık göstermekle beraber, ana merkezini Mezopotamya ve bu temel üzerine oluşan Yahudi mesiyaniizmi olduğu kabul edilmektedir. Mezopotamya mitolojisi bunun en iyi göstergesidir. Mesiyani inançlar Zerdüştilik, Maniheizm ve Mazdekizm gibi

İran dinleri vasıtasıyla Türkler arasına girmiştir. Türkler Müslüman olmadan önce, İranlılar tarafından Abbasilere karşı girişilen pek çok *mehdici isyan* hareketine İranlılarla birlikte katılmışlardır. Müslüman olduktan sonra da mesiyaniğin inançlarını bu defa da mehdilik biçiminde sürdürmüşlerdir. Bu mesiyaniğin karakteri, Türkler arasında heterodoks İslam teşekkül ederken, onun ayrılmaz karakteristiği olarak yerini almıştır. Osmanlı dönemi de dâhil, İslami dönem Türk tarihindeki merkezi yönetimlere karşı girişilen bütün heterodoks hareketler, istisnasız bu mesiyaniğin karakteri çok açık bir biçimde sergilerler. Babai isyanlarında bu karakter çok açık bir şekilde belirmiştir.⁴⁷

Hareketlerin önderleri olan Türkmen Babaları, Türkmenlerce, onları devlet zulmünden kurtaracak ve doğru dürüst bir hayat yaşama imkânı sunacak ilahi bir şahsiyet olarak kabul edilmişlerdir. Halk ilahi kurtarıcı olarak kabul edilen bu kimselerin uğrunda ölmeyi büyük bir şeref saymış, öldürüldüğünde bile ölümüne inanmamışlardır.⁴⁸ Bu kimseler zaman zaman peygamberlik iddiasında bulunmakla suçlanmışlar, Baba Resul, Baba Resulullah, Baba Veliyyullah unvanlarını kullanmışlardır. Kullanılan unvan ne olursa olsun, Türkmenlerin başı olan Baba, karizmatik ve ilahi bir misyonla, merkezi yönetime karşı bir isyan hareketine girişmiş ve hareket bizzat kendisi ve yakın bir adamı tarafından fiilen yürürlüğe konulmuştur.

2. Senkretik (Bağdaştırmacı) Karakter: Türkçede bağdaştırmacılık şeklinde kullanılan bu terimle kastedilen, heterodoks İslam'ın uzun yıllara yayılan bir zaman ve Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar uzanan bir mekân süreci içinde, muhtelif Türk zümrelerinin İslam dışındaki dinler, çok değişik dini ve mistik kültürlerin kalıntıları korumuş olmasıdır.⁴⁹

Eski tabiat ve atalar kültürlerinden Şamanizm'e, Şamanizm'den Budizm ve Zerdüştiliğe, Zerdüştilikten Maniheizm'e ve Mazdekizm'e ve hatta Hıristiyanlığa ve Yahudiliğe varıncaya kadar Türkler arasında yayılan dinler ve mistik kültürlerin inançları ve birtakım pratikleri, birinden ötekine geçerken, sürekli

⁴⁷ Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 81.

⁴⁸ Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 103.

⁴⁹ Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 29-50; 95-108; 109-128; Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 81; Ocak, *Alevi Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul, 2010; Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul, 2011.

eskisinin yenisi içinde devamı suretiyle katlana katlana ve yeni kalıplara girerek İslam'ı kabul dönemine kadar gelmiştir. İslam X. yüzyılda Türkler arasında yayılmaya başladığı zaman, çoğunlukla konar-göçer bir toplumsal hayat tarzına dayalı ve bütün bu sayılan dinlerin bakiyelerini bünyesinde koruyan şifahi bir kültür geleneğiyle uzlaşmak zorunda kaldı. Eski kam-ozanlar, yeni derviş ve şeyhler oldular. Onlar bu uzlaşmayı, Türkmenleri hiç sarsmadan sağladılar. İşte heterodoks Türk İslam'ı denilen bu Türk halk Müslümanlığı, doğarken bu bağdaştırmacı (senkretik) yapı ile doğdu. Bu bağdaştırmacı yapının temeli Orta Asya dönemine kadar gitmektedir.⁵⁰

Bu İslam anlayışı, özel birtakım sosyo-ekonomik ve kültürel şartların, teologlar arası tartışmaların oluşturduğu yüksek bir teolojinin değil, doğal olarak kendiliğinden oluşan mistik öğeleri ağır basan, hurafeci bir bağdaştırmacı (senkretik) Müslümanlık tarzıdır.⁵¹

3. Mistik (Sufiyane/Gnostik) Karakter: Türk heterodoks İslam'ın üçüncü önemli karakteristiği, çok güçlü bir mistik karaktere sahip olmasıdır. Bunun sebebi, İslam öncesinde Türkler arasında hâkim olan Şamanizm gibi majik sistemlerin, Budizm, Maniheizm gibi dinlerin güçlü bir mistik yapı sergilemeleridir. Ayrıca İslam'ın da Türkler arasında yayılması, büyük oranda, sufiler aracılığıyla tasavvufi bir yapı içinde olmuştur. Bu yüzden Türk halk İslam'ı, ister Sünni kesimiyle olsun, ister heterodoks kesimiyle olsun, güçlü bir mistik yapı ve *evliya kültü/eren-evliya kültü* etrafında gelişti.⁵²

Bu üç karakterin yani mesiyani, senkretik ve mistik karakterin hâkim olduğu İslam anlayışı Anadolu'ya ağırlıklı olarak şu üç temel inancı taşımıştır:

- a. Hulul (incarnation), yani Allah'ın insan suretinde görünmesi,
- b. Tenasüh (reincarnation), yani ruhun öldükten sonra bir başka bedende yeniden doğması,
- c. Don değiştirme, yani ruhun sağken bir biçimden başka bir biçime yahut bir kalıptan başka bir kalıba geçmesi.

⁵⁰ Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 141-153; Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 82.

⁵¹ Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 82.

⁵² Duman, M. Zeki, "Heterodoksi Bir İnanç Olarak Alevilik", s. 195

Bugün bu inançlar Alevi ve Bektaşilerde canlı olarak yaşamakta ve bu çevrelere ait menakıbnamelerde ve nefeslerde örnekleri çokça görülmektedir.⁵³

İslam öncesi inanç motiflerine geçmeden önce Alevilik ve Bektaşilikte mevcut İslam öncesi inanç motiflerinin kaynağı olan dinlerin Türkler arasındaki durumu tarihi seyre uygun olarak incelenmeye çalışılacaktır. Bunlar Eski Türk İnançları, Şamanizm, Budizm, İran dinleri olan Zerdüştilik, Mazdeizm, Maniheizm, Hıristiyanlık, Musevilik'tir.

II. TÜRKLERİN İSLAM ÖNCESİ GİRDİKLERİ DİNLER

1. Eski Türk İnançları

Yerli ve yabancı pek çok araştırmacı İslam öncesi Türklerin dininin Şamanizm olduğunu kabul etmişlerdir.⁵⁴ Bunun yanında yine bazı araştırmacılar Gök Tanrı kültürüne dayanan bir inanç sistemine,⁵⁵ gerçekte din değil bir sihri sistem olan Şamanizm yerine düalist fakat ahenkçi bir yer-gök dinine⁵⁶ mensup olduklarını kabul etmektedir.

Kronolojik olarak özetlenen bu muhtelif görüşler topluca göz önüne alınacak olursa, eski Türklerin dini yahut inançları konusundaki çalışmaların Totemizm ve Şamanizm teziyle başladığı ve daha sonraları bu iki tezin terk edildiği ve eski Türk dini olarak atalar kültü, tabiat kültü ve Gök Tanrı inancından ibaret bir dinî sistem üzerinde birleştiği görülmektedir.⁵⁷ Bu sonucu destekleyen en kuvvetli delillerden birisi hiç şüphesiz, Türklerden kalan en eski yazılı belge

⁵³ Ocak, *Alevi Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, s. 55-56.

⁵⁴ Radloff, W., *Sibirya'dan*, Tercüme Ahmet Temir, Ankara, 1954-1957, 2 Cilt; Gökalp, Ziya, "Türk İli, Eski Türklerde Din", *EFM*, V, (1332), s. 457-474; *Türk Töresi*, 1339; *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1341; Köprülü, Fuad, *Anadolu'da İslamiyet*, Ankara, 2005; İnan, Abdulkadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara, 2000, S. 1; Turan, Osman, *Cihan Hakimiyeti*, I, 48-53.

⁵⁵ Schhimidt, P. Wilhelm, "Eski Türklerin Dini", Tercüme S. Buluç, *TDED*, XIII, (1964), s. 75-90;

⁵⁶ Ülken, H. Ziya, "Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri", *İFD*, XVII, (1969), s. 1-29. Ülken'e göre Yakut Şamanlığı ile eski Türk dini arasında hiçbir ilişki yoktur. Türklerin düalizminin monizme elverişli olması sebebiyle, Maniheizmin çatışan iki prensibine dayanan görüşünü terk ederek Müslüman olmuşlardır.

⁵⁷ Ocak, *Alevi ve Bektaşi İnançları*, s. 60-61. Türkler ve Moğollar gibi benzer göçebe çoban toplumlarının üzerinde yapılan araştırmalar birbirinin aynı inançlara rastlandığı, bunların hepsinde de Gök Tanrı inancına bağlı gök ve yer kültürüyle, atalar ve tabiat kültürlerinin bulunduğunu ortaya koymuştur. Koppers, Wilhelm, "İlk Türklük ve İlk İndo-Germenlik", *Belleten*, V (1941), s. 451-457.

niteliğini taşıyan Orhun Abideleri'dir. Bu abideler üzerinde yapılan incelemeler, zikredilen bu üç ana kültün mevcudiyetini ortaya koymuş bulunmaktadır.⁵⁸

a. Atalar Kültü

Atalar kültünün Türklerin eski dinî inançları arasında köklü ve önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Budizm ve Maniheizm gibi yabancı dinlerin yayılmasından sonra bile atalar kültünün kuvvetinden bir şey kaybetmediği; hatta ruhun bedenden bedene geçmesi telakkisini esas alan bu iki dinin Türkler içinde tutunabilmesinde atalar kültünün önemli bir payı olduğu düşünülmektedir.⁵⁹ Müslümanlığın kabulünden sonra Türkler arasında görülmeye başlayan ve diğer Müslüman milletlerdekinden biraz farklılıklar gösteren evliya kültürünün menşei atalar kültüründe aramak gerektiği söylenmektedir.⁶⁰

b. Tabiat Kültürleri

Şamanizm öncesi Türk inançları içinde önemli bir yer işgal eden tabiat kültürlerinin yer ve gök kültü olmak üzere ikili bir görünüm aldığı görülmektedir. Eski Türkler tabiatta mevcut hemen her varlıkta mahiyeti kavranamayan gizli birtakım güçler bulunduğunu düşünüyorlar, bu sebeple dağ, tepe, taş, kaya, ağaç veya su gibi nesnelere canlı kabul ediyorlardı. Orhun Kitabeleri'nde kısaca *yersular* (*yer-sub*) şeklinde sık sık zikredilen ve Göktürklerdeki telakki tarzı hakkında ipuçları veren satırlarla tasvir olunan tabiat kültü,⁶¹ Türklerde değişik bir mahiyet kazanmışa benzemektedir.⁶²

Tabiat kültürlerinin izlerine Oğuz Kağan destanının İslam öncesi biçiminde de rastlanmakta, Oğuzun semavî menşeli iki karısından olma çocuklarının Gök, Gün, Ay, Yıldız gibi gök mefhumuyla, Dağ, Deniz, gibi yer mefhumuyla alakalı isimler olması, dikkat çekmektedir. Yalnız burada bizzat Göğün kendisinin de Türklerde tabiat kültürünün bir parçası olarak görüldüğüne ve Gök Tanrı mefhumundan tamamıyla ayrı tutulduğuna dikkat etmek gerekir. Bu itibarla, gü-

⁵⁸ Roux, J.P., *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, terc. Aykut Kazancıgil, İstanbul, 1999, s. 225-226, 229-230.

⁵⁹ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 64.

⁶⁰ Kafesoğlu, diğer kavimlerde bu inancın ataların yarı tanrı sayılmasına kadar vardırıldığını, ancak Türklerde böyle olmadığını belirtiyor. Bkz. *Eski Türk Dini*, s. 22-23. Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 64.

⁶¹ Bkz. *Orhun Abideleri*, Kültiğin abidesi, doğu cephesi, satır: 11; Bilge Kağan abidesi, doğu cephesi, satır: 10-11; Tonyukuk abidesi, batı cephesi, satır, 6, 9. Ayrıca bkz. Kafesoğlu, a.g.m., s. 21-23.

⁶² Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 64.

neş, ay ve bütün yıldızlar tabiat kültürünün unsurlarıdır.⁶³ Türkler bu sebeple güneşi, ayı ve bazı yıldızları takdis ediyorlardı. Mesela Hunlar, göğe ve yere çok önem veriyorlar,⁶⁴ bunlar için çeşitli törenler düzenliyorlardı. Göğe, yere, güneş ve aya -aslında onlarda var olduklarını sandıkları üstün güçlere- kurban kesiyorlardı.⁶⁵ Yer kültüründe olduğu gibi gök kültüründe de bizzat gök cisimlerine tapınma söz konusu değildir. Ancak bu cisimlerle ilgili dini merasimler, bunların mahiyetine vakıf olunamadığı için, Türklerin bu cisimleri tapınma konusu yaptıkları sanılmıştır.⁶⁶ Tabiat kültürleri de tıpkı atalar kültürü gibi, Türklerin muhtelif dinlere girip çıkmalarına rağmen yine de varlıklarını sürdürmüşlerdir.⁶⁷

c. Gök Tanrı Kültü

Gök Tanrı mefhumunun vaktiyle göğün kendisi ile birken, tabiat kültürünün bir parçasını teşkil eden gök unsurunun zamanla müşahhasan mücerrede doğru, maddî olmaktan çıkarak Gök Tanrı telakkisine dönüştüğü düşünülmektedir. Nitekim eski çağlarda, her şeyin üstünde ve her şeye hâkim görünen göğün, Asya bozkırlarında yaşayanlarca Tanrı sayılması normaldir.⁶⁸ Ancak zaman geçtikçe mücerret bir Tanrı mefhumu gelişerek maddi gökten ayrılmış, her şeye hâkim mutlak bir varlık şekline dönüşmüştür.⁶⁹ Bu Gök Tanrı her şeyden önce, Türk milleti perişan olmasın diye tahta hükümdar çıkaran, Musevîlerin Yehovası gibi, milli bir "Türk Tanrısı" olarak görünüyor.⁷⁰ Bu, insanlara iyi yolu gösteren, onları mükâfatlandıran veya cezalandıran, benzeri olmayan tek bir yüce varlıktır.⁷¹

⁶³ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 65.

⁶⁴ İnan, *Şamanizm*, s. 1.

⁶⁵ Eberhard, *Çinin Şimal Komşuları*, tercüme N. Ulutuğ, Ankara, 1942, s. 94.

⁶⁶ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 66.

⁶⁷ İnan, *Şamanizm*, s. 1. İslamiyet'in kabulünden sonra da devam eden bu kültürler, İslamî mefhumlarla uzlaştırılarak yaşatılmış, "Cenâb-ı Hakkın kudretinin tecellî vasıtası" olarak görülüp yorumlanmıştır. Bkz. H. Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara, 1968, s. 168.

⁶⁸ Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 90-108.

⁶⁹ Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, s. 30-33.

⁷⁰ Msl. Bkz. *Kültürün Abidesi*, güney cephesi, satır: II: "Yukarıda Türk Tanrısı, mukaddes yeri suyu öyle tanzim etmiş"; satır: 25: Türk milletinin adı yok olmasın diye, ...kendimi o Tanrı oturttu". Türklerin Gök Tanrısının milli karakteri eskiden beri dikkati çekmiştir. Bkz. Turan, O. *Selçuklular ve İslamiyet*, İstanbul, 1971, s. 3. Türklerdeki mücerret tek tanrı fikrinin daha geniş bir incelemesi için bkz. Tanyu, H. *İslamıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, s. 1-103.

⁷¹ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 68. Gök Tanrı -ve bu arada güneş- kültürünün Alevîlikteki Hz. Ali kültürüyle bağlı olduğu da bazı araştırmalarda ortaya konmuştur. Bu araştırmalara göre Hz. Ali'nin Alevî inançlarındaki telakki tarzı, Gök Tanrıdan başka bir şey değildir. Bkz. Melikoff,

Hemen bütün Orta Asya Türk toplumlarında çok köklü bir inanç olması sebebiyle Gök Tanrı kültünün etkisi, İslam sonrası dönemde dahi kendini göstermiştir. İslamiyet'e geçişi belli bir ölçüde kolaylaştırdığı eskiden beri ileri sürülen bu kültür, İslamî dönemdeki bazı metinlerde de ortaya çıktığı görülmektedir. Bu metinlerin tipik örneğini *Dede Korkut Kitabı* teşkil etmektedir. Bu eserdeki hikâyeler incelendiğinde, Oğuz beğlerinin dua ederken yüzlerini göğe kaldırmalarını anlatan pasajlara rastlanmaktadır.⁷²

2. Şamanizm

Şamanizm genel olarak kendisine *Şaman* veya *Kam* denilen ve doğuştan gelen hususi birtakım kudretlerle mücehhez olup şiddetli bir psikopat kabiliyete ve güçlü bir kişiliğe sahip bulunan bir şahsın etrafında dögümlenen dinî-sihri sisteme denmektedir. Doğa ve evreni madde-mana sentezi içinde gören Şamanlık, Sibiryaya, Moğolistan ve Orta Asya'da Budist olmayan inanç sistemlerinde görülür. Ana unsur/inanç doğaya tapma, doğadaki güçlere manevi iradeli özellikler vermektir. *Şaman* kelimesi, daha çok modern Batı literatüründe kullanılan bir kelime olup asıl kelime *Kam*dır. *Kam* sanıldığı gibi, tam anlamıyla ne bir büyücü, ne bir hekimdir. Bu yetenek ve özelliklerden bazıları onda mevcuttur. Ama *kam* hiçbir zaman kötülük anlamında büyü yapmaz. Türk ve Moğol tarihinde güçlü kişiliğe sahip kamların, zaman zaman siyasi ve toplumsal hayata da müdahale ettikleri görülmüştür.⁷³

Türklerin tarihinin nispeten geç bir devrinden itibaren varlığı kabul edilen Şamanizm'in, İslamiyet'i kabul dönemine kadar yaşadığı, Budizm, Zerdüştilik, Mazdeizm ve Maniheizm benzeri muhtelif dinlerin kabulünden sonra da yine halk tabakaları arasında sürdüğü; İslamî dönemde ise, izlerinin günümüze kadar silinmediği, birçok araştırmacının çalışmalarıyla ortaya konmuş-

İrene, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 40, 44; *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, tercüme Turan Alptekin, İstanbul, 1999, 2. baskı, s. 44-46.

⁷² Bkz. *Dede Korkut Kitabı*, nşr. Muharrem Ergin, Ankara, 1964, s. 61-68.

⁷³ Türk ve Moğol Şamanizm'i hakkında geniş bilgi için bkz. Roux, *Eski Din*, s. 49-63; Türk şamanların özellikleri için bkz. Melikoff, *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, s. 39-44.

tur.⁷⁴ Köprülü, Eröz, Melikoff, Fırlalı, Ocak ağırlıklı olarak Anadolu Aleviliğini Şaman-İslam senkretizmi (bağdaştırmacılığı) içerisinde görmektedirler.⁷⁵

3. Uzak Doğu Dinleri: Budizm

Budizm, Türklerin girdiği yabancı dinler arasında onları en çok etkileyen dinlerden biridir. Hunlardan Göktürlere kadar kısmen bazı Türk topluluklarında, fakat bilhassa Uygurlarda yaygın bir duruma gelen, sadece hükümdar ve yönetici çevrelerde değil, halkın arasında da tutunan Budizm, geriye ibadet maksadıyla okunması için yazılan pek çok metin bırakmıştır.⁷⁶ Bilindiği gibi Budizm'in temel inancı olan tenasüh gereğince canlılar, *Nirvana*'ya (ebedi mutluluk) ulaşmaya kadar öldükten sonra değişik kalıplarda birçok defalar yeniden dünyaya gelirler. İşte bu menkabeler, her yeniden gelişi anlatmaktadır. İslamiyet'in kabulüne kadar halk arasında yayılan bu menkabeler, Türkler Müslüman olduktan sonra da belli ölçüde, Ahmed-i Yesevî (öl. 1167) ve benzeri evliyanın şahsiyetlerine uygulanarak evliya menkabeti şekline dönüştürülmüştür. Maverâünnehir'de özellikle göçebe Türk toplulukları içinde yayılan Yesevîliğin, bunlar arasında eskiden beri mevcut inanç ve geleneklere uyarlandığı, göçlerle Anadolu'ya gelip yerleşen Yesevîler vasıtasıyla Şamanist ve Budist kalıntıların buraya da nakledildiği ifade edilmektedir.⁷⁷

4. İran Dinleri

a. Zerdüştilik, Mazdeizm, Mazdekizm

Zerdüştilik ve Mazdekizm, Türkler arasında geniş bir taraftar kitlesi elde eden dinlerdendir. İslam'ın kabulünden sonra da göçebe kabileler arasında hala

⁷⁴ Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*'inde, İnan, "Müslüman Türklere Şamanizm'in Kalıntıları", *İFD*, IV (1952) ve *Hurafeler ve Menşeleri* (Ankara, 1952), adlı eserlerinde; Turan, *Cihan Hâkimiyetindeki muhtelif makalelerinde* bu konuya yeteri kadar açıklık getirmişleridir.

⁷⁵ Bkz. Köprülü, Fuad, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara, 1959; Köprülü, Fud, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1993; Köprülü, Fuad, *Anadolu'da İslamiyet*, Ankara, 2005; Eröz, Mehmet, *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, İstanbul, 1977; Melikooof, İrene, *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, çeviri: Turan Alptekin, İstanbul, 1999; Melikooof, İrene, *Uyur İdik Uyardılar*, çeviri: Turan Alptekin, İstanbul, 2009; Fırlalı, Ethem Ruhi, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, İzmir, 2006; Ocak, Ahmet Yaşar, *Babaîler İsyanı*, İstanbul, 2009; Ocak, Ahmet Yaşar, *Alevi Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul, 2010.

⁷⁶ Bu metinler için bkz. Tekin, Şinasi, *Uygurca Metinler I*. Erzurum, 1960; aynı müellif, *Uygur Edebiyatının Meseleleri*, s. 26-31; Benzeri dini metinlerde geçen ıstılahlar şu makalede açıklanmıştır. Arat, Reşit Rahmeti, "Uygurlarda İstılahlara Dair", *TM*, VII-VIII (1942)..

⁷⁷ Köprülü, Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1976, s. S. 115-117; aynı müellif, "Ahmet Yesevî", *İA*; Ocak, *Alevi ve Bektaşi İnançları*, s. 81-82.

kalıntıları bulunan Zerdüşî ve Mazdekist etkiler, daha ziyade Oğuzlar vasıtasıyla buraya nakledilmiştir.⁷⁸

b. Maniheizm

Milattan sonra III. yüzyılda, kısmen Orta Doğu'nun, eski Mezopotamya dinleri, eski inançlarından, kısmen de Budizm gibi Uzak Doğu dinlerinden oluşma bir senkretizm halinde, Sasani İran'ının resmi dini Zerdüşîliğe dini-sosyal bir tepki şeklinde Mezopotamya'da ortaya çıkan Maniheizm, daha ilk zamanlarda devlet tarafından ve Zerdüşîlerce mahkûm edilerek baskılara ve takibata uğratılmıştı. Bunun sonucu, İran'da gizliden gizliye taraftar toplamakla birlikte, daha çok Anadolu, Suriye ve Orta Asya'da yayılma imkânı bulabildi. Maniheist din adamları, buralara yayılarak propagandalarını sürdürdüler. Aradan fazla bir zaman geçmeden, önce Horasan sonra da Maverâünnehir'de ilk Maniheist topluluklar oluştu.⁷⁹

Maniheizm'in Uygurlarda ne ölçüde köklü etkiler bıraktığını anlamak için, Böğü Kağan'ın dine giriş menkabesine ve Cüveynî tarafından kaydedilen menşe efsanesine bakmak yeterlidir. Her ikisinde de Maniheizm'in ana unsuru olan *nur* (ışık) motifinin kuvvetle vurgulandığını görmek mümkündür.⁸⁰ Maniheizm'in bu kuvvetli etkisi göçler vasıtasıyla Anadolu'ya taşınmış ve bazı Türk tarikatlarının teşekkülünde önemli payı olmuştur.⁸¹

5. Hıristiyanlık

Az da olsa muhtelif devirlerde Orta Asya'da bazı küçük Türk topluluklarının Hıristiyanlığı kabul ettikleri bilinmektedir. Bu Hıristiyanlık, Ortodoksluk mezhebine tepki olarak doğan Nesturilik çerçevesinde bir Hıristiyanlıktır. Orta Asya Türkleri'nde İslam öncesi dönemde Hıristiyanlığın varlığı hiçbir zaman Budizm, Maniheizm, Zerdüşîlik ve Mazdekizm ölçüsünde kitlesel olmamıştır. Hıristiyanlığın Türkler'de kitleler halinde rağbet gördüğü asıl saha, Doğu Av-

⁷⁸ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 92.

⁷⁹ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 85.

⁸⁰ Orkun, H. Namık, *Türk Efsaneleri*, İstanbul, 1943, s.s. 21; Ögel, "Uygurların Menşe' Efsanesi", *DTCFD*, VII; 2, s. 20-22.

⁸¹ Barthold-Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s. 88 vd. Köprülü burada bir örnek olarak Bektaşîliğin temel prensiplerinden "elin, dilin ve belin muhafazası" kaidesini ele almıştır ki, bunun gerçekten Maniheizm'deki "ağıza, ele ve bele mühür" şeklinde ifade edilebilecek olan üç mühür prensibinden başkası olmadığı görülüyor. Ayrıca bkz. İrene Melikoff, Hacı Bektaş: *Efsaneden Gerçeğe*, İstanbul, 1999, s. 213, 235; aynı müellif, *Uyur İdik Uyardılar*, İstanbul, 2009, s. 123-124.

rupa ve Balkanlar'dır. Anadolu'ya intikal eden Hıristiyan Türk nüfusunu teşkil edenler, bu bölgelerde yaşayan Peçenekler, Uzlar (Oğuzlar) ve Kumanlardır. Bu üç grubun Doğu Avrupa topraklarına göçü birbirleriyle alakalıdır.⁸² Bu Türk toplulukları Bizans'ın hizmetine girerek Hıristiyan olmuşlar ve Bizans ordusunda paralı asker olarak kullanılmışlardır. Bu Hıristiyan Türklerin 1071'de Malazgirt Savaşı sırasında Büyük Selçuklular safına katıldıkları, Anadolu Selçuklu döneminde de Anadolu'ya geçip ihtida ettikleri bilinmektedir. Anadolu'ya intikal eden Türk nüfusu içinde Orta Asya menşeli Hıristiyanların azlığına karşılık, Peçenek, Uz ve Kumanlar gibi, Hıristiyan oldukları halde Bizans kanalıyla Anadolu Selçuklu topraklarına geçen Türk unsuru daha fazladır.⁸³

6. Musevilik

Museviliği resmi din olarak kabul eden tek Türk devleti, Hazaralar'dır. İlk önce Şamanizm'e mensup olan Hazaralar'ın, Bizans İmparatorluğu'nda takibat ve baskılara uğrayan Yahudiler'in gelmesi sonucu başlayan yoğun propagandaları sonucu VIII. yüzyılda Museviliği tanıdıkları anlaşılmaktadır. Bizans topraklarında Hıristiyanlığı kabule zorlandıkları için kaçan Yahudiler'in Hazar Hakanını Museviliğe soktukları, ancak Museviliğin hükümdar ve çevresiyle sınırlı kaldığı, hiçbir zaman halk tabakasına yayılmadığı anlaşılıyor. Hazar halkının büyük çoğunluğunun hala Şamanist veya Hıristiyan kaldığını, bir müddet sonra da aralarında Müslümanlığın yayıldığı belirtilmektedir.⁸⁴ Kaynaklarda, Anadolu'nun Türkler tarafından fethinden sonra herhangi bir Musevi Türk nüfusunun yerleştiğinden söz etmiyorsa da, çok az da olsa bir miktar Hazar Türkü'nün yerleşmiş olabileceği ihtimal dâhilindedir.⁸⁵

6. Putperest ve Hıristiyan Anadolu Kültürü

Anadolu'ya gelen Türkler, burada çeşitli kültürlerin etkisiyle gelişerek kendisine has bir biçim almış, putperest bir ortamla karşılaştılar. Doğu Roma İmparatorluğunun resmi mezhebi haline gelen Ortodoksluk, henüz tam anlamıyla nüfuz edememiş, putperest kültür yok olmamış, Hıristiyanlık ancak yü-

⁸² Kurat, A. Nimet, *Peçenek Tarihi*, İstanbul, 1937; Rasonyi, "Tuna Havzası'nda Kumanlar", *Bulleten*, III (1939), s. 401-422; aynı yazar, *Tarihte Türklük*, s. 130-155; Kurat, *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Devletleri*, Ankara, 1972.

⁸³ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 100-101.

⁸⁴ Mes'ûdi, I, 178-179; Köprülüzade, *Türk Tarih-i Dinisi*, s. 40.

⁸⁵ Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Ankara, 1965, s.264.

zeysel bir cila meydana getirebilmişti. Ülkede hala muhtelif ilahlara tapan putperestler olduğu gibi, sözde Hıristiyan olmuş olanlar için de Hıristiyanlık, basit bir Hz. İsa inancı ve yozlaşmış bir *teslis* (trinite) sisteminden başka bir şey ifade etmiyordu. Bunlar eski ilahlara olan inançlarını, kısaca putperest kültürleri Hıristiyanlığa uydurmak suretiyle sürdürüyorlardı.⁸⁶

Yalnız Anadolu popüler Hıristiyanlığı üzerinde değil, Orta Doğu İslam heteredoks yapılanmaları için de aynı önemli etkilere sahip bulunan Maniheizm, III. yüzyıla kadar Doğu Anadolu'da köklü bir şekilde Hıristiyanlığa nüfuz etmeyi başardı. Burada Paulisyanizm mezhebi ortaya çıktı ve pek çok taraftar topladı. Bizans hükümetince Balkanlar'a sürgün edildi ve Boğomilizm'in doğuşuna öncülük etti. Bütün bunlar Anadolu Hıristiyanlığını değişik cephelerden ve değişik şekillerde etkiledi.⁸⁷ Türkler XI. yüzyıldan itibaren buraya yerleşmeye başladıklarında, böyle bir kültür ve inanç ortamıyla yüz yüze geldiler. Ancak Türklerin kültür seviyelerinin İslam medeniyetinin eski Türk kültürü ile terkinini yaparak zamanına göre oldukça yüksek bir seviyede olduğu görülür. Bu yüzden Anadolu'ya gelen Türkler orada yerli kültüre asimile olmamışlar, Türk-İslam kültür dairesinin dışına çıkarak Hıristiyan Anadolu kültürü içine girmemişlerdir. O dönemde İslam medeniyeti Batı ve Doğu Hıristiyan medeniyetinden hem kültürel olarak hem de siyasal olarak üstündü.⁸⁸

Bununla beraber, özellikle halk düzeyinde, günlük hayat tarzı, bazı adetler ve gelenekler ve bir kısım kültler ve inançlar konusunda günümüze kadar yaşayan bir takım etkileri inkâr etmek mümkün değildir. Özellikle İslamiyet'i iyice kavrayamamış ve sindirememiş göçebe ve yarı göçebe çevrelerle bazı şehir, kasaba ve köylerde bu kültler, inanç ve uygulamalar, özellikle bazı ziyaretgâhlarla ilgili menkabeler zamanla benimsenerek İslamileştirilmiş; hatta bu sonuncular bazı Müslüman velilere mal edilerek evliya menkabeti haline dönüştürülmüştür.⁸⁹ İslamiyet'i kabulden sonra Anadolu'ya yerleşen Türkleri bir

⁸⁶ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 104.

⁸⁷ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 105.

⁸⁸ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 191, not 7; Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 208.

⁸⁹ Özellikle ziyaretgâhlar ve mahalli kültlerle ilgili konularda bkz. Hasluck, *Bektaşîlik Tetkikleri*, terc. Ragıp Hulusi, İstanbul, 1928; Halikarnas Balıkcısı, *Anadolu Efsaneleri*, İstanbul, 1954; Mehmet Önder, *Anadolu Efsaneleri*, Ankara, 1966. Eski Anadolu mitolojisine ait söz konusu efsaneler-

dereceye kadar etkileyen son kültür halkası, bu Anadolu kültür ve inançları olmuştur.

Buraya kadar çok genel hatlarıyla, Türkler'in İslamiyet'i kabulden önce mensup oldukları inanç ve kültür sistemleri kronolojik bir sırayla gözden geçirilmeye çalışılmıştır. Görüldüğü gibi Türkler, tarihlerinin bilebildiğimiz en uzak devirlerinden beri, yaşadıkları siyasi, toplumsal ve iktisadi şartların belirlediği, kendilerine mahsus bir inançlar sistemi ortaya koymuşlardır. Atalar kültü, çeşitli tabiat kültleri şeklinde tezahür eden bu sistem, nihayet Gök Tanrı kültü ile ulaşabileceği en yüksek seviyeye ulaşmıştır. Zamanla Türkler'in Şamanizm'i de tanıdıkları görülmektedir. Fakat onlar eski inançlarını buna da uyarlamak suretiyle Şamanizm'e kendilerine has bir çehre kazandırmışlardır.⁹⁰

Yaşadıkları geniş coğrafi sahanın bir gereği olarak Türkler, bir yandan doğuda Budist Çin kültürünün etkisine girerken, bir yandan da batıda Zerdüşti İran'ın inançlarıyla haşır neşir olmuşlar, nihayet Maniheizm, Mazdeizm ve Mazdekizm'i de tanımışlardır. Değişik coğrafya ve iklimlerin, kültürlerin ürünleri olan bu dinler bazen aynı Türk toplumunda birbirlerine halef selef olurken, bazen de yan yana var olmuşlardır. Böyle durumlarda karşılıklı etkilenmeler ve tedahüller olmuş, zikredilen bu dinler bu şekilde Türkler arasında onlara mahsus birer biçim almışlardır. Nihayet bunların yerini, daha önce hiçbir dinin yapamadığı bir biçimde çok geniş kitlelere yayılarak İslam almıştır. Fakat İslam'dan önceki dinlerin asırlar boyu hâsıl ettiği etkiler kolay kolay silinmemiş, bazıları İslami bir cila altında bazı Türk topluluklarında yaşamaya devam etmiştir. Başka bir deyişle, İslamiyet Türkler'in inanç dünyalarına yerleşebildiği ölçüde eski dinlerin kalıntılarını dışarı atmıştır.⁹¹

Alevi Bektaşî menâkıbnamelerinde ve nefeslerinde tabiat kültlerinden Şamanist unsurlara, Budist ve Maniheizm unsurlardan Anadolu kültür kalıntılarına kadar çok çeşitli ve bu uzun dinî macerayı belgeleyen motiflere rastlanabilmektedir. Bunların her biri menkabelere dönüşerek bu eserlerde yaşamaya imkân bulmuşlardır. Bu eserlerde yer almaları iki tarihsel ve sosyolojik gerçeğe

rin bazıları Bektaşî menkıbelerine girdiği gibi, *Kırk Sual, Muhammediye, Ahmediyeye* ve benzeri popüler kitaplara bile sızmıştır.

⁹⁰ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 110.

⁹¹ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 110.

dayanır: 1- Bu inançları taşıyan ve yaşayan geniş bir sosyal taban hep mevcut olmuştur. 2- Bütün bu inançların, dinî ve kültürel senkretizmin tarihi varisleri de Bektaşî ve Alevî (Kızılbaş) zümreleridir.⁹²

III. ESKİ TÜRK İNANÇLARI KAYNAKLI MOTİFLER (TABİAT KÜLTÜLERİ)

Bu bölümde söz edilecek olan motifler dağ, tepe, taş, kaya ve ağaç gibi tabiat varlıklarıyla ilgili kültürel aittir. Bir dinde sayılan bu varlıklarla ilgili telakkilerin kült olarak değerlendirilebilmesi için, 1. Külte konu olabilecek bir nesne veya şahsın mevcudiyeti, 2. bu nesne veya şahıstan insanlara fayda yahut zarar gelebileceği inancının bulunması, 3. bu inancın sonucu olarak faydayı cezbedecek ve zararını uzaklaştıracak ziyaretler, adaklar, kurbanlar ve benzeri uygulamaların varlığı ve tüm bunların bir arada bulunması gerekir.⁹³ Burada ele alınacak menkabelerdeki örnekler, bu şartlara uyanlardan meydana gelmiştir.

1. Dağ ve Tepe Kültü: Dağlar ve tepeler, tarihin en eski devirlerinden beri yükseklikleri, gökyüzüne yakınlıkları dolayısıyla, yücelik ve ilahilik timsali kabul edilmiş, bu yüzden de insanüstü varlıkların, ilahların mekânı ve ilahlarla temasa geçilen mekânlar olarak düşünülmüşlerdir. Putperest dini merasimler hemen hemen dünyanın her devir ve yerinde dağlarda, yüksek tepelerde yapılmışlardır. Bu ve benzeri telakkiler dolayısıyla dünya tarihinde hemen her ülke ve milletin mukaddes bir dağı veya tepesi vardır. Yunanlıların Olimpos'u, Türkler'in Ötüken'i, İslam milletlerinin vazgeçilmez Kafdağı, bu tür örneklerdendir.

Kazan Türklerinde de bazı ayinler ve kurban merasimlerinin yapıldığı *Hocalar Tavı* denilen mukaddes bir dağın en yüksek tepeleri Ebu Kubeys, Mina diye isimlendirilmiştir.⁹⁴

Anadolu'da böyle takdis edilen dağlara bilhassa Bektaşî ve Kızılbaş toplumlarında sık rastlanmaktadır. Hacıbektaş'taki *Arafat Dağı*'ndan başka, Kırık-kale yakınlarındaki Hasandede Kasabası'nın yanında bulunan *Denek Dağı* bunlardadır. Çevre Kızılbaşları, bu dağı çok kutlu sayarlar. Eskiden Orta Asya

⁹² Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 111.

⁹³ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 113.

⁹⁴ İnan, "Türk Boylarında Dağ, Ağaç ve Pınar Kültü", s. 274-276.

Türklerinde olduğu gibi, günümüz Kızılbaşlar'ı da bu dağlara esrar dolu yerler, mübarek mekânlar nazarıyla bakmaktadırlar.⁹⁵

*Veli Baba Menakıbnamesi'*nde, vefat eden velilerin, tepeler üzerine (zirve-i cebel) defnoldukları, on sekiz büyük kadın evliyadan ve Veli Baba'nın yakını olan Gelincik Ana'nın, bir tepe zirvesine gömüldüğü ve o tepeye Gelincik adı verildiği görülmektedir.⁹⁶

Türkler'deki dağ ve tepe kültürüyle ilgili bu motifler, İslami devirde kaleme alınan önemli bazı klasik Türk metinlerinde de yer alır. Mesela *Dede Korkut Kitabı'*nda kahramanlar sıkıştıkları veya güç bir durumla karşılaştıklarında, adeta canlı bir varlığa hitap edermişçesine, dağlara seslenirler.⁹⁷ *Âşık Kerem*, *Âşık Garip*, *Köroğlu* vs. gibi halk hikâyeye ve destanlarında, dağlara hitaplar vardır. Köroğlu sefere çıkacağı zaman dağ başlarına bakar, sefer sırasında geçit vermeyen bir dağla karşılaştığında tepedeki evliyaya yalvarır; ancak o zaman dağ geçit verir.⁹⁸ Bunlar dağ ve tepe kültürünün halk metinlerine yansımış tezahürleridir.

İslam öncesi ulu dağlara yüksek tepelere ve buralardaki yatırlara duyulan derin saygı bugün de gerek Sünni gerekse Alevilerde evliya itikadına dönüşerek varlığını korumuştur. Türkiye'nin dağlarında, köylerinde ve kentlerinde sayıları on binlerle ifade edilen yatırlar halkın eski inançlarını İslam evliyası inancı şeklinde devam ettirdiğini kanıtlamaktadır.⁹⁹

2. Taş ve Kaya Kültü: Tarihin en eski zamanlarından bu yana tabiattaki cansız varlıklar içerisinde varlığını sürekli sürdürebilenleri daima insanın dikkatini çekmiştir. Bu itibarla dünyanın neresinde olursa olsun bütün azameti ve dehşetiyle duran bir kaya daima ilgi uyandırmış, dayanıklılığı ile de sonsuza kadar var olabilmemin sembolü gibi görünmüştür. Bu sebeple dünyanın her tarafında eski çağlardan beri taşlara, kayalara ibadet edildiği, bunların etrafında

⁹⁵ Eröz, Mehmet, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, Ankara, 1990, s. 365; Yahya Benekay, *Yaşayan Alevilik*, İstanbul, 1967, s. 19.

⁹⁶ Bkz. *Menakıb-VB*, s. 239.

⁹⁷ *Dede Korkut Kitabı*, s. 53, 55, 57.

⁹⁸ Pertev Naili, *Köroğlu Destanı*, İstanbul, 1931, s. 88.

⁹⁹ Eröz, Mehmet, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, s. 365-366; Ocak, *Alevi ve Bektaşi İnançları*, s. 121.

zamanla birtakım kültlerin meydana geldiği bilinmektedir.¹⁰⁰ Yalnız, taşları ve kayaları takdis ve tapınma, bizatihi taşın veya kayanın kendisine değil, onda var olduğu sanılan iyilik ve kötülük doğurabilecek “şey”edir. O halde kült konusu olan taş ve kayanın bizzat kendisi değil, o “şey” gizil bir kuvvettir.¹⁰¹

Taş ve kayalar Türklerin muhtelif fonksiyonlar yükleyerek inançlarına kattığı unsurlardan biridir. Orta Asya’da Budist Türklerin de üzerinde Budâ’nın izi olduğunu söyledikleri bir takım kayaları mukaddes addettikleri belirtilmektedir.¹⁰² Eski Türkler’de “Yâda Taşı” diye adlandırılan bir cins taş Türk hayatında uzun asırlar olağanüstü nitelikleriyle yaşamıştır. Eski Türkler bu taş yardımı ile yağmur, kar yağdırabilirler, ulu Tanrının izniyle yangını söndürebilirlerdi.¹⁰³

Taş ve kaya kültürüyle ilgili asıl ilgi çekici menkabeler, üzerinde insan izi bulunduğu inanılan kayalarla alakalı olanlardır. Hacı Bektaş, güvercin şeklinde Anadolu’ya uçup geldiği zaman Sulucakarahöyük’teki bir taşın üstüne konmuş ve ayakları bu taşa gömülmüştü.¹⁰⁴ Hacı Bektaş bir gün dolaşırken, ayaklarıyla kerpiç çamuru yoğuran biri, eğer gerçek veli ise yakındaki bir kayayı ayaklarıyla yoğurmasını istemiş, o da kayanın üstüne çıkarak hamur gibi yoğurmuştu. Bu sebeple *Hamurkaya* denilen ve hala yerinde duran bu kayada inanca göre Hacı Bektaş’ın ayak izleri bulunmaktadır.¹⁰⁵ Bir başka menkabeğe göre, bir gün damın üstünü loğlamaya çıkan ve bir türlü Hacı Bektaş’ın veli olduğuna inanmayan müritlerden Saduddin, Şeyh tam damın altında kendi hizasına geldiğinde loğ taşını başına yuvarlayıp öldürmek istemiş, ancak Hacı Bektaş taşı eliyle yakalamıştır. Bu sırada parmakları hamura gömülür gibi taşa gömülmüştür.¹⁰⁶ Hacı Bektaş’ın Sarı Saltık adındaki müridinin Kaligra (Bulga-

¹⁰⁰ Mesela cahiliye çağı Araplarında da *nusub* (çoğulu *ensab*) denilen putlar böyle tabiattaki iri kaya bloklarından ibaretti. Bkz. Cessas, *Ahkamu'l-Kur'an*, Kahire, II. 310. Bundan başka Hacerü'l-Esved denilen siyah taşın da cahiliye devri Araplarınca mukaddes tanındığını biliyoruz. Bkz. A.J. Wensinck, “Ka’ba”, EII.

¹⁰¹ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 123.

¹⁰² Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s.82.

¹⁰³ Kalafat, Yasar, *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ankara, 1990, s. 36.

¹⁰⁴ *Menakib-HBV*, s. 18. Günümüzde “İz taşı” olarak isimlendirilen bu taş kutsal kabul edilerek ziyaret edilmektedir. Sözenkil, *Tarih Boyunca Alevilik*, s. 147.

¹⁰⁵ *Menakib-HBV*, s. 33-34. Sözenkil, *Tarih Boyunca Alevilik*, s. 148.

¹⁰⁶ *Menakib-HBV*, s. 61.

ristan)'daki bir kayada el ve ayak izlerinin bulunduğundan bahsedilir.¹⁰⁷ Hacı Bektaş'la ilgili, bütün bu taş ve kayalar hala mukaddes tanınmakta, ziyaretlere konu olmaktadır. Bugün Anadolu'nun birçok yerinde üzerinde "Hz. Ali'nin atının ayak izleri" bulunduğu söylenen ve bu yüzden takdis ve ziyaret olunan birçok kayaya rastlanmaktadır.¹⁰⁸

Üzerinde insan izine benzer izler olan kayalarla ilgili kültürlerin Orta Asya'da Türkler arasında eskiden beri varlığını gösteren kayıtlar vardır. Orta Asya'da Budist Türkler'in üzerinde Buda'nın izi olduğunu söyledikleri bir takım kayaları mukaddes addettikleri bilinmektedir. Aynı kültür, Budist çevrelerde Buda'nın, Hıristiyan ve Müslüman çevrelerde ise duruma göre Hz. İsa'nın, Hz. Ali'nin ve Hz. Âdem'in şahsiyeti etrafında belirlemektedir.¹⁰⁹

Bu menkabeler, aslında takdis ve ziyaret olunan söz konusu kayaların takdisine zahiri bir sebep olarak değerlendirilmelidir. Hatta bunların belki de Bektaşilik'ten önce bölge halkı arasında böyle bir kültü konu teşkil ettiği ve sonradan Bektaşî ananesinin meydana gelişi sırasında Hacı Bektaş'a izafe edilerek kendine mal edildiği dahi düşünülebilir.¹¹⁰

Menkabelerde ortaya çıkan taş ve kaya kültürüyle ilgili motiflerin, eski Orta Asya'daki inançların devamı olduğunu söyleyebiliriz. Yani, Budizm, Hıristiyanlık ve İslamiyet'e girmeden önce zaten takdis olunan kayalar, zikredilen dinlere girdikten sonra da üzerlerinde taşıdıkları sözde insan izlerinin Buda, Hz. İsa veya Hz. Ali'ye izafe edilmesi suretiyle yine takdise devam olunmuşlardır. Böylece, bu eski kültür, yerine göre Budist, Hıristiyan yahut İslami bir çevre kazanmış olmaktadır.¹¹¹

3. Ağaç Kültü:

Ağaç, yerin dibine dalan kökleri, göğe doğru dik bir tarzda yükselen gövdesi ve gökyüzüne dağılan dal, budak ve yapraklarıyla olduğu kadar, mevsimden mevsime kendini yenilemesi ve daha pek çok özelliğiyle de insanların birtakım dini telakkilere sahip olmasında hayli katkısı vardır. Ağaç çoğu defa

¹⁰⁷ Menakıb-HBV, s. 46.

¹⁰⁸ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 126.

¹⁰⁹ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 127.

¹¹⁰ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 123.

¹¹¹ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 129.

hayatın ve ebediliğin timsali olarak da kabul edilmiştir. Küçük bir filizden gün geçtikçe büyüyerek irileşen ve nihayet bir sebeple kuruyup çürüyen ağaçla kendi hayatının doğal seyri arasında bir benzerlik ve paralellik gören insan, kutlu tanıdığı her mekânla ağaç arasında bir münasebet kurmuştur. Bu yüzden en arkaik devirlerden günümüze kadar hemen bütün mabetlerde ve mukaddes yerlerde ağacın varlığı dikkat çeker. İlkçağlarda Hindistan, Mezopotamya, Mısır ve Ege Havzası gibi birçok bölgede, ilahların veya Tanrı'nın bir ağaçta tecelli ettiğine inanıldığını gösteren örnekler vardır. Bu durum, ilahi kudretle ağaç arasında insanın bir ilgi aradığını gösterir.¹¹²

Tanrıların ve perilerin ağacı olmasından dolayı kutsal kabul edilen ardıcın Şaman inanışındaki yerine dikkat çeken Melikoff, Şaman ayininde yakılan ardıcın kokusu çok güçlü bir duman çıkarması nedeniyle insanlarla doğaüstü âlem arasında bir iletişim vasıtası olarak kabul edildiğini söylemektedir. Yükselen yoğun dumanın yeri göğü dağlamasıyla trans haline geçen Şaman ateş, sema ve müziğin yarattığı aşkın boyutla olağan üstü bir güce ulaşır.¹¹³

Kızılbaşların büyük ağaçları son derece hürmetle takdis ve tazim ettikleri, sık sık ziyaretlerde buldukları belirtilmektedir.¹¹⁴ Ağaç kültü Tahtacılar ve Yörüklerde yaygındır. Tahtacılar, geçimlerini ağaç kesmekle sağlayan kimseler olmalarına rağmen ağaçlara büyük bir saygıları ve bağlılıkları vardır. Muharrem ayında ve Salı günleri ağaç kesilmez. Yeniden işe başlayacakları zaman ağaçlar için dualar okunur. Tahtacılar en çok sarıçam, ladin, köknar ve ardıcı, Yörükler ise karadut, çınar ve katran ağacını kutlu sayarlar.¹¹⁵

Vilâyetnâme'de geçtiğine göre Hacı Bektaş Sulucakarahöyük'e ilk geldiğinde, halk önceleri onun gerçek bir veli olduğunu anlamaz. Bu yüzden köyü terk etmesine ses çıkarmazlar. Gerçeği anladıkları zaman, hep birlikte peşine düşüp onu geri getirmek isterler. Hacı Bektaş gelenlerin elinden kurtulmak için yakındaki Hırka Dağı denilen yüksek bir tepenin üstünde bulunan bir ardıc ağacından kendisini saklamasını ister. Ağaç derhal dal ve yapraklarıyla bir çadır biçimini alır ve onu içinde saklar. Gelenler kimseyi bulamazlar. Böylece

¹¹² Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 129-130.

¹¹³ Melikoff, *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, s. 126-127.

¹¹⁴ Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, s. 283.

¹¹⁵ Eröz, *Türkiyede Alevilik Bektaşilik*, s. 363-367.

halkın elinden kurtulan Hacı Bektaş orada kırk gün çile çıkarır, ibadet ve rızayat ile meşgul olur.¹¹⁶ Devcik Ağaç denilen bu ardıç, ta eskilerden beri ziyaret edilmektedir.¹¹⁷

*Vilayetname-i Sultan Şucauddin'*de ise, bu şeyhin gittiği her yerde daima ulu bir çam ağacının dibinde oturup kalktığı, ibadet ettiği nakledilir.¹¹⁸ Bu zatın sık sık dibinde ibadet ettiği bu çamlardan ikisinin adı Kırklar Çamı ve Bölük Çam olarak eserde zikredilmektedir.¹¹⁹

Yazılı edebiyat gözden geçirilirse, bu kültün de dağ, tepe ve taş, kaya kültürlerinde olduğu gibi, İslami bir kılığa bürünmüş olduğu görülür. Hz. Musa'nın asası, Kâbe'nin eşiği, Tûba ağacı ve Hz. Muhammed'in altında biat aldığı Rıdvan ağacı ve benzeri İslami gelenekteki birtakım unsurlar, bu konuda sık sık başvurulan araçlardan olmuştur.¹²⁰

Anadolu'da kutlu sayılan ağaçların yanında türbe veya mezarların bulunması ağaç-evliya ilişkisini göstermektedir. Mezar yahut türbe olmayan yerlerde ise ağaçların mesela Çınar Dede, Çitlenbik Dede, ya da Ağaç Baba tarzında, sanki evliya ağacın kendisi imiş gibi adlandırıldığına rastlanılmaktadır.¹²¹ Bütün bunlar, takdis olunan ağaçlarla evliya kavramı arasındaki işaret edilen ilişkinin şeklini çağırıştırıyor. Halk düşüncesi, ağacın ruhu ile evliyanın şahsı yahut evliyanın ruhu ile ağacın varlığı arasında bir aynılık görmeğe meyillidir. Menakıplamelerde geçen Devcik Ağaç'la Kırklar Çamı ve Bölük Çam isimli ağaçlar da bu ilişkinin adı geçen eserlere yansımış örnekleridir.

Ağaç kültü İslami Türk edebiyatını da hayli etkilemiştir. Mesela *Dede Korkut Kitabı'*nda ağaç kültü önemli bir yer tutar. Her hikâyenin sonunda "göl-

¹¹⁶ *Vilâyetnâme*, s. 24-25.

¹¹⁷ Boratav, *100 Soruda Türk Folkloru*, İstanbul, 1978, s. 66.

¹¹⁸ *Vilayetname-SS*, vv. 2b, 3b.

¹¹⁹ *Vilayetname-SS*, vv. 3b, 4a.

¹²⁰ Benekay, *Yaşayan Alevilik*, s. 120-125. Kızılbaş geleneğinde Ayin-i Cem toplantılarında kullanılan ve adına erkân, tarik vs. denilen ardıç ağacından yapılmış değneğin Tûba ağacından olduğuna inanılması, İslami motifin nasıl bir araç vazifesi gördüğünü gösterir. Bu değnek Hak-Muhammed-Ali üçlü telakkisini temsil eden üç kertik taşır ve günah işleyen müride dede tarafından vurulur. Bkz. *Buyruk*, nşr. Sefer Aytekin, Ankara, 1956, s. 144.

¹²¹ Akkaya, *Anadolu'da Bir Dolaşma*, s. 6, Önder, I, 86; Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, s. 69-70, 71; Boratav, *Türk Folkloru*, s. 65-66.

gelice kaba ağacın kesilmesin!" şeklinde bir dua formülü vardır.¹²² Halen Anadolu'da kullanılan *koca ağaç*, *ulu ağaç*, tabirleri de takdis ve tazim ifade eden tabirlerdir.

IV. ŞAMANİZM KAYNAKLI İNANÇ MOTİFLERİ

Giriş kısmında Şamanizm'in bir din olmaktan ziyade bir büyü sistemi olduğuna işaret edilmişti. Burada ele alınacak bu motifler, Şamanizm'in bu cephesini yansıtmaktadır. Bu motifleri ihtiva eden menkabelerin kahramanları olan ve eski Şaman-Kâm-ozanlara benzetilen kişiler, Türkmen Babaları, Horasan Erenleri yaptıkları işler göz önüne alındığı takdirde;

- a. Sihirbazlık yapan,
- b. Hastaları iyileştiren,
- c. Gaipden ve gelecekte haber veren,
- d. Ruhları bedenlerini terk edip tekrar dönen,
- e. At üstünde göğe yükselip Tanrı ile konuşan,
- f. Tabiat kuvvetlerini istediği gibi yönlendiren,
- g. Ateşin yakıcılığından etkilenmeyen,
- h. Yenilmiş hayvanları kemiklerinden tekrar diriltiren,
- i. Kadın-erkek müşterek ayinler yapan,
- j. Tahta kılıçla savaşan kimseler olarak gözümüzde canlanmaktadırlar.

Onlar bu hüviyetleriyle,

- a. Gelecekte haber verme,
- b. Havayı değiştirme,
- c. Ürünleri yeşertme,
- d. Felaketleri önleme ya da düşman üzerine yollama,
- e. Hastaları iyi etme,
- f. Ateşe hükmetme,
- g. Sihirli uçuş,
- h. Ruhunu bedeninden ayırma,
- i. Göğe çıkma veya yeraltına inmeden

¹²² *Dede Korkut Kitabı*'ndaki ağaç kültüyle ilgili unsurların daha geniş bir incelemesi için bkz. İnan, Abdulkadir, "Dede Korkut Kitabı'nda Eski İnançlar ve Gelenekler", *TKA*, VI-VIII, (1966-1969), s. 150 vd.

ibaret,¹²³ bir şamanın ana görev ve kabiliyetlerinden çoğunu izhar ederler. Ancak Şamanizm'in burada sayılan hususlara, Türklerde mevcut çok çeşitli dinlere ait inançlardan bir kısmını önemli ölçüde kendi bünyesine aldıktan sonra sahip olduğu unutulmamalıdır. Bu arada özellikle Gök Tanrı unsuru bu sistemin vazgeçilmez parçalarından biri haline gelmiştir.

Velilerin sahip olduğu bu kabiliyetler ya da kerametler klasik ve çağdaş tasavvuf edebiyatında "Cenab-ı Hakk'ın velî denilen sevgili kullarına ihsan ve inayeti" şeklinde değerlendirilmektedir. Bu itibarla çok eskiden beri, adı, yazılı kaynaklara geçmiş veya geçmemiş, dünyaca meşhur olmuş yahut halk arasında dar bir şöhret çerçevesi içinde kalmış velilerin bu gibi kerametlere sahip oldukları düşünülmüş ve bu yolda menkabeler nakledilmiştir.¹²⁴ Hacı Bektaş, Hacım Sultan, Abdal Musa ve benzeri Türkmen babalarının menkabelerinde esas unsur olarak Şamanizm görülmektedir.¹²⁵

1. Sihir ve Büyü Yapmak:

Şamanların temel görevlerinden ve özelliklerinden biri sihirbazlık ve büyücülüktür.¹²⁶ Şamanlar özellikle bu sihirbazlık ve büyücülük sıfatları sayesinde eski Türk toplumunda üstün bir mevkie sahip olmuşlar ve değişik dinlere, hatta İslamiyet'e girildikten sonra da bu mevkilerini kaybetmemişlerdir.¹²⁷ Ancak Budizm'in Uygurlar arasında yayılmasından sonra Şamanların eski itibarlarını biraz yitirdikleri ileri sürülmektedir.¹²⁸

XIII. yüzyılda Anadolu'ya göçlerle gelip yerleşen Türkmen babalarının, eski Türk Şamanlarının İslamlaşmış şekilleri olduğu kabul edilmektedir.¹²⁹ Bu durumda, eski Şamanların İslami bir kimliğe bürünmüş yeni temsilcileri olan bu Türkmen babalarının da, bu kimliklerine uygun olarak müspet anlamda,

¹²³ Boyle, J. A. "Ortaçağda Türk ve Moğol Şamanizm'i", terc. O.Ş.Gökyay, *TFAD*, sayı 297, Nisan 1974, s. 6941; Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 142.

¹²⁴ Bu konuda Ahmet Yaşar Ocak'ın *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler: Metodolojik Bir Yaklaşım*, Ankara, 1997, TTK Yayınları, 2. baskı, isimli çalışmasına bakılabilir.

¹²⁵ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 142-143.

¹²⁶ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 145.

¹²⁷ Köprülü, "Türk Edebiyatının Menşei", *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara, 1966, s. 61-62.

¹²⁸ Köprülü, "Türk Edebiyatının Menşei", s. 62.

¹²⁹ Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 296-29; Ülken, Hilmi Ziya, "Türk Tarihinde Dini Ruhiyat Müşahedeleri", *Mihrab*, sayı 13-14, 1340, s. 11-14 vd.

yani iyilik yapmak, problemleri çözmek maksadıyla sihir ve büyü ile uğraşmaları tabiidir.¹³⁰

Sihirbazlık ve büyücülük ile ilgili *Menakıbu'l-Kudsiyye*'de bazı telmihler vardır.¹³¹ Baba İlyas'ın son derece mahir bir sihirbaz olduğu ve hiçbir sâhir'in bu konuda ona erişemeyeceği, müritlerinin de kendi gibi câdû (büyücü) oldukları söylenmekte, büyücülük kudretiyle, üstlerine gelen askerleri mahvedecekleri ima edilmektedir.¹³² Baba İlyas ve müritlerinin sihir ve büyü yapmasını bilen bir Türkmen babası olduğu, onun baş halifesi Baba İshak'tan da yine sihir ve büyü yapan, muskalar yazan, hastaları iyileştiren ve beraberliği bozulmuş karı kocaları birbirine bağlayan münzevi bir şeyh olduğu nakledilmektedir.¹³³

Tıpkı eski Şamanlar gibi Türkmen babaları da bu sihri kuvvete irsiyet yoluyla nadiren sahip oluyorlar; bunu geliştirmek için uzun bir inziva dönemi geçiriyorlardı.¹³⁴ İşte Baba İshak da bu yolu takip etmişti. Sihir ve büyüün Müslümanlıkta kesin yasaklanması, Sünni çevrelerde Türkmen babalarının iyi gözle görülmelerine engel olmuş, bu yüzden çoğu defa büyücü manasına gelen *câdû* kelimesi ile tavsif edilmişlerdir. Baba İlyas müridlerine *câdû* denilmesinin sebebi budur. XIII. yüzyılın ileri gelen Türkmen babalarından Sarı Saltık için de yine aynı terimin kullanıldığını görüyoruz.¹³⁵ O da sihir ve büyüden anlayan bir şahsiyetti.¹³⁶ Koyun Baba da Osmancık'ta sihir ve büyü yaparak halkı kendisine bağlamak ve böylece sapkınlığa düşürmekle itham olmuş ve kendisini yakala-

¹³⁰ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 144.

¹³¹ Eserin kahramanı Baba İlyas-ı Horasani'den ona hasım birinin ağzıyla şöyle bahsedilir.

Bu ki direm hezâr buncadır ol

Hiç sâhir bulmaya ona yol (*Menakıb-Kud.* v. 27a).

Selçuklu Sultanı II. Keyhüsrev'in ağzından da Baba İlyas'ın ve müritlerinin ortadan kaldırılmasına dair verilen talimatta aynen şöyle denilmektedir:

Vurun eyle bulârî ğâret idün

Şöyle kim vardurur hasâre idün

.....

Eyle kim câdûlarımış bunlar

Bilse sizi kırarımış bunlar (v. 28b).

¹³² Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 144.

¹³³ İbn Bibi, *el-Evâmiru'l-Alâiyye fi'l-Umûri'l-Alâiyye*, nşr. A. Sadık Erzi, Ankara, 1956, s. 499-500.

¹³⁴ Ülken, Hilmi Ziya, *Dini Ruhîyat Müşahedeleri*, s. 443.

¹³⁵ Ebu'l-Hayr-ı Rumi, *Saltıkname*, nşr. Ş. H. Akalın, Ankara, 1988-1990, III. Cilt, I/ 30, 32.

¹³⁶ Ebu'l-Hayr-ı Rumi, *Saltıkname*, III. Cilt, I/ 30, 32.

maya gelenlere kerametiyle engel olmuş ve onları *sehhar* (sihirbaz) olmadığına ikna ve hatta kendine mürid etmiştir.¹³⁷

2. Hastaları İyileştirmek:

Şamanların en önemli görevlerinden biri de ayinler yaparak hastaların vücuduna giren cinleri ve kötü ruhları kovmaktır.¹³⁸ Bugün Doğu Türkistan'da hastalık tedavisi için uygulanan Şamanist işlemler İslami bir kılıfta devam etmektedir. Altay Şamanlarının ayini, İslami dualar, Peygamber ve velilerin isimleri karıştırılarak İslamileştirilmeye çalışılmıştır. *Perihan* (Farsça "peri çağır- ran/peri okuyucu") denilen bu Müslüman Şamanlar bu yolla kendilerini koruyabilmişlerdir.¹³⁹

Günümüzde Anadolu'da da okuyup üflemek, ip bağlamak, muska yazmak vs. usullerle hastalık tedavi etmeye çalışan kimseler vardır. Halk arasında genellikle *hoca* diye tanınan bu şahıslar, gerçekte Şaman kalıntısı kimselerden başka bir şey değildirler. Tıpkı Doğu Türkistan'daki meslektaşları gibi, onların da *Yıldızname* ve benzeri, özel olarak düzenlenmiş, içine ayetler, peygamber isimleri, Allah'ın isimleri karıştırılmış birtakım kitapları vardır. Yazdıkları muskalar da aynı mahiyettedir. Bunlardan başka Anadolu'da cindar (cinci) adıyla bilinen ve hastaların vücuduna girdiğine inanılan cinleri kovarak yahut emrindeki cinlerle geleceği ve gaybı keşfederek birtakım kehanetlerde bulunan kişilerin de, Şamanistler arasında yardımcı ruhları çağırarak hastanın içinden fena ruhları çıkarmaya çalışan veya geleceği öğrenen Şamanlardan farkı olmadığı ortadadır. Yüzlerce yıldan beri İslamiyet, Anadolu'da dahi Şamanizm'in bu ana fonksiyonunu silip atamamıştır.¹⁴⁰ *Menakıbu'l-Kudsiye'* de Baba İlyas'ın ileri gelen halifelerinden Hacı Mihman'ın, nefesiyle hastaları iyileştirdiği ve bu kerametini, şeyhi tarafından kendisine bağışlandığı anlatılır.¹⁴¹ *Veli Baba Menakıbnamesi'*nde de Veli Baba'nın felçli, saralı hastaları iyileştirdiği anlatılır.¹⁴²

¹³⁷ Bkz. *Vilayetname-KBS*, v. 7-9b vd.

¹³⁸ Köprülü, *Türk Edebiyatının Menşei*, s. 57-58; Roux, *Eski Din*, s. 65-68.

¹³⁹ İnan, *Şamanizm*, s. 107, 109.

¹⁴⁰ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 150.

¹⁴¹ *Menakıb-Kud.* v. 109b.

¹⁴² Bkz. *Menakıb-VB*, s. 83-84.

3. Gayp'tan ve Gelecekte Haber Verme:

Menkıbelerin önemli bir kısmında kahramanlar, müritlerini gaipte olup bitenlerden, gelecekte vuku bulacak olaylardan haberdar eden kişiler olarak görülmektedirler. Hacı Bektâş kendisini Sulucakrahöyük'ten kovan Kırşehir valisi Nureddin Caca'ya, makamından azledileceğini ve işkence göreceğini bildirmiş aynen dediği gibi olmuştur. Atıldığı zindanda gözleri kör olmuş ve orada ölmüştür.¹⁴³ Aynı şekilde suçsuz bir adamı hapisten çıkarması için başvurduğu Kayseri beyinden ret cevabı alan Hacı Bektâş, ona da idam edileceğini haber vermiştir. Bey ona söylediklerinden dolayı kızmışsa da, şeyh gittikten biraz sonra sultanın adamları gelerek kendisini alıp götürmüşler ve onun haber verdiği şekilde öldürmüşlerdir.¹⁴⁴ Abdal Musa, tekke inşa etmek maksadıyla kazdıkları temelden çıkan bir kazan dolusu altının sahiplerini bildirmiş, gerçekten de kısa bir müddet sonra sahipleri çıkagelmişlerdir.¹⁴⁵ Otman Baba, Fatih'in İstanbul'u fethettiği gün, fetih saatinden önce sabah erkenden Tırnova şehrinin köprüsü yanında bir kaya üzerine çıkarak "Allahu Ekber! İstanbul'u aldık" diye bağırarak, gerçekten fetih bundan bir müddet sonra, yani kuşluk vakti vuku bulmuştu.¹⁴⁶

Gaybtan ve gelecekte haber verme konusunda uygulanan iki ana usul vardır. Bunların ilki, ruhun geçici olarak bedenden ayrılıp gizli âlemlerde dolaşmak suretiyle gayb bilgilerini alması, ikincisi, göğe yükselerek Tanrı'nın yanına gidip gelecekte olup bitecekleri bizzat ondan öğrenmesidir.¹⁴⁷ Kaynaklarda bu iki tipe ait örnekler vardır.

a. Ruhun Bedeni Geçici Olarak Terk etmesi (Transmigasyon):

Menakıbu'l-Kudsiye' de anlatıldığına göre, Baba İlyas'ın oğullarından Yahya Paşa, istediği zaman "bir sipahinin atını koyup gitmesi gibi" bedenini terk edip bir müddet sonra tekrar dönmektedir. Bazen bu terk ediş kırk gün, hatta iki ay sürmektedir.¹⁴⁸ Otman Baba, zaman zaman, tekbir getirip namaza başla-

¹⁴³ *Vilâyetnâme*, s. 30.

¹⁴⁴ *Vilâyetnâme*, s. 68-69.

¹⁴⁵ *Vilâyetnâme-AM*, s. 3-4.

¹⁴⁶ *Vilâyetnâme-OB*, v. 28a.

¹⁴⁷ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 153.

¹⁴⁸ *Menakıbu'l-Kud*, vv. 41b-42a:

Sûreti bes aceb ki virmiş âna

dığı an, cisminden çıkıp gider, bir saat sonra tekrar cismine girerek rükû ve secde yapardı. Kendisine nereye gittiği sorulduğu vakit, evliyanın ruhunun ara sıra bedeninden ayrılarak “Âlem-i ulviyet”i seyre gittiği cevabını verirdi.¹⁴⁹ Yahya Paşa ve Otman Baba vecd ve istiğrak haline girdiklerinde ruhları bedenlerini terk etmekte, duruma göre kısa veya uzunca bir müddet başka yerlerde dolaştıktan sonra yeniden bedenlerine girmektedir. Ruh bu dolaşmayı yaparken beden yerinde hareketsiz kalmaktadır. XIII. yüzyılın ünlü Türkmen şeyhlerinden Barak Baba'nın da bu şekilde vecd ve istiğrak haline girdikten sonra geleceğe dair birtakım kehanetlerde bulunduğu hakkında kaynaklarda haberler vardır.¹⁵⁰ Bu menkabelerde anlatılanlar değerlendirilecek olursa, Şamanizm'de mevcut bir olayla karşı karşıya bulunulduğu anlaşılır.

b. Göğe Yükselip Tanrı ile Konuşma:

Bu motifle ilgili sadece *Menakıbu'l-Kudsiye*'de iki menkabe vardır. Bunlardan biri, Baba İlyas'ın küçük oğlu Muhlis Paşa, öteki onun oğlu Âşık Paşa'ya dairdir. Muhlis Paşa babasının intikamını almak için harekete geçmiş ve Selçuklu Sultanı II. Gıyaseddin Keyhüsrev'e karşı ayaklanma teşebbüsünde bulunmuştur. Sultan kendisini yakalayarak çeşitli işkencelerle öldürmeyi denemiş, fakat başaramayınca anlaşma yoluna giderek valilik teklif etmiştir. Muhlis Paşa bu teklife karşı, hareketlerinin Allah'ın emriyle olduğunu, Allah'ın ona yeryüzünün iktidarını bağışlayacağını bizzat bildirdiğini söylemiştir.¹⁵¹ Âşık Paşa'yla ilgili menkabe de onun tıpkı Hz. Muhammed'in miracı gibi, Allah'ın katına çıkarak onunla bizzat görüştüğü, gizli âlemleri baştanbaşa seyrettirildiği ve zahir batın her hususun bizzat Allah tarafından kendisine açıklandığı anlatılır.¹⁵² Her iki menkabe de, yapılan iş İslami bir hava içinde tasvir edilmiş, hem Muhlis Paşa, hem de Âşık Paşa Allah ile vasitasız temasa geçirilerek yapacakları işlere dair ondan talimat almışlardır. Burada göğe çıkarak Tanrı ile görüşüp

Padişah u Kadir u Hayy u Beka
 Meselâ bir nice kerret sûretin
 Kodı şöyle ki kor sipâhi atın
 Oldu kim kırk gün oldu kim iki ay
 Şöyle kim şah verak kala saray.

¹⁴⁹ *Vilayetname-OB*, v. 90a-b.

¹⁵⁰ Ülken, H. Ziya, *Dinî Ruhiyat Müşahedeleri*, s. 440-443;

¹⁵¹ *Menakıb-Kud*, v. 56a-b.

¹⁵² *Menakıb-Kud*, v. 68b-87a.

ondan birtakım bilgi ve haberler alan Şamanların hüviyeti kolayca teşhis edilebilir.

Bu konuda diğerk bir örnek de Baba İlyas ile ilgilidir. Amasya'daki muharebede Selçuklu askerlerine yenilen Baba İlyas'a zafer kazanacaklarını kendilerine vaat ettiği halde niçin yenildiklerini soran taraftarlarına "Yarın Tanrı ile konuşacağım ve sizin hepinizin huzurunda size ve bana bu talihsizliğin neden eriştiğini soracağım."¹⁵³ der. Bu ifadeler, seyircilerinin huzurunda Gök Tanrı ile temasa hazırlanan bir Şaman'ın sözleri gibidir. Bu menkabede dikkat çeken bir nokta da, Tanrı ile istediği zaman temas kurabilen üstün kabiliyetli bir din adamının siyasi iktidarı ele geçirme çabasıdır. Şamanların zaman zaman bu manevi güçlerine dayanarak iktidar olma çabaları onların çoğunlukla kabile sefleriyle özdeşleştirilmeleriyle alakalıdır. Zira şefin her şeyi bilmesi, eski atalarının ruhlarıyla olduğu kadar gizli güçler ve yeraltı ruhlarıyla da ilişkisi olması gerekiyordu. Bunu da ancak "beyaz elbise" giyip, "beyaz at"a binen, yönetici durumunda olan Şamanlar yapabiliyorlardı.¹⁵⁴

Altaylar'da da eski Şamanların göğre çıkararak Tanrı ile konuşma ve haberleşme gücüne hala inanılmakta, çağdaş Şamanların bu gücü gösteremedikleri, bunun yerine göğre seyahat işinin temsili olarak yapıldığı, Gök Tanrı'ya "beyaz at" kurban edildiği, Şaman'ın bu beyaz atın ruhunu göğre yollarken kendi ruhunun da Tanrı katına eriştiğine inanılmakta, etrafında bulunanlara seyahati sırasında gördüklerini ve tanrı ile neler konuştuğunu anlatmaktadırlar.¹⁵⁵ *Dede Korkut Kitabı* gibi bazı İslami devir metinlerindeki "Allah Teâlâ ile haberleşeyim", "Götürdüğün göğre yetiren görklü Tanrı"¹⁵⁶ ve benzeri ifadeler, Tanrı ile konuşmaya giden Şamanın sözlerini hatırlatmaktadır.

4. Tanrı'nın İnsan Şeklinde Görünmesi (Antropofani):

Bu Şamanist motif, sadece *Menakıbu'l-Kudsiye'*de yer almaktadır. İslami unsurlarla gizlenmiş bu menkabeye göre, bir gece Âşık Paşa zaviyesindeyken nurani yüzlü biri gelerek kendisini "ilm-i ledünni" ıssının, yani Tanrı'nın çağır-

¹⁵³ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 158.

¹⁵⁴ Şamanların beyaz elbise giyip beyaz ata bindikleri *Menakıbu'l-Kudsiye'*nin şehadetiyle de doğrulanmakta, burada Baba İlyas'ın hem beyaz sarık sardığı, hem de beyaz atı olduğu belirtilmektedir. Bkz. vv. 14b-55a.

¹⁵⁵ Köprülü, *Türk Tarih-i Dinisi*, s. 83-84.

¹⁵⁶ *Dede Korkut Kitabı*, s. 63 vs.

dığını söyler. Miraç hadisesinde Hz. Muhammed'e yapıldığı gibi "inşirah-ı sadr" denilen kalbin göğüsten çıkarılıp temizlenmesi ameliyesi Âşık Paşa'ya da yapılır. Bundan sonra o kişi, şeyhi bir makama getirir; kendisi dışarıda kalır. Şeyh içeri girdiğinde nurlar içinde pırıl pırıl parlayan "Kaba Türk" suretinde ihtiyar bir zat görür. Fakat şiddetli nur yüzünden fazla bakamaz, yüzünü beri yana çevirmek zorunda kalır. İşte Âşık Paşa ilm-i ledünnîyi, yani gizli şeylere ait Allah katında olan ilmi, bu "Kaba Türk" suretindeki ihtiyardan, daha doğrusu Tanrı'dan öğrenmiştir.¹⁵⁷

Tanrı'nın bir ihtiyar şeklinde görüldüğüne dair eski bir Şamanist inanç, bu menkabede Hz. Muhammed'in miracına benzetilerek İslami bir çehreye büründürülmüştür. Bu inancı yansıtan tipik Şamanist masallara bugün Altaylar'da da rastlanmaktadır. Pek çok Altay efsane ve masalında Tanrı hep böyle "gök sakallı ihtiyar" kılığında görülmekte Kırgızlarda Tanrı'ya *Kojo-Kuday* denilmekte, bazen de sadece *Kojo*, yani Koca kelimesi kullanılmaktadır.¹⁵⁸

Kızılbaşlar arasında akaid ve ilmihal kitabı görevi gören *İmam Cafer Buyruğu*'nda Tanrı'nın insan suretinde görüneceği inancını bulmak kabildir.¹⁵⁹ Yine *Buyruk*'a göre "Hakk Teâlâ hazreti mümin ve Müslim ve derviş ve sufi kullarına yedi kimsenin suretinde görünür. Birinci: kendi suretinde; ikinci: üstad suretinde; üçüncü: pir (ihtiyar) suretinde; dördüncü: kendinin sevdiği suretinde; beşinci: on dört yaşında masum pak suretinde; altıncı: muhabbeti (karısı?) suretinde; yedinci: otuz üç yaşında cennet ehli suretinde görünür."¹⁶⁰ Görüldüğü üzere, burada da Tanrı'nın kullarına bazen ihtiyar bir insan şeklinde görüneceği inancı vardır. *Buyruktaki* bu inancın da Şamanist menşeli olduğu açıktır.¹⁶¹

¹⁵⁷ *Menakıb-Kud*, v. 70a-b.

¹⁵⁸ Ögel, *Türk Mitolojisi*, I, 325, 512, 538.

¹⁵⁹ "Ve dahi sıfat hasebiyle Hakk Teâlâ on dört yaşında ayın on dördüncü gecesi gibi ve günün kaba kuşluk vaktinde bir güzel bakire kız suretinde göründü." *Buyruk*, nşr. Sefer Aytekin, s. 117.

¹⁶⁰ *Buyruk*, s. 146.

¹⁶¹ Benzer bir menkabe Mevlana ile ilgili anlatılır. Bir gün Mevlana medreseyi gezerken, odalardan birinde Şems-i Tebrizi ile hanımı Kimya Hatun'un seslerini duyar. Yanlarına girip sohbetlerine katılmak ister. İçeride Şems'den başkasını göremeyince Kimya Hatun'un nereye gittiğini sorar. Şems, "Cenab-ı Hak beni o derece kendine dost edinmiştir ki, hangi surette dilersem yanıma gelir. Demin Kimya Hatun suretinde gelmiş ve insan gibi şekil almıştı; Beyazid-i Bestami'ye genç delikanlı şeklinde görünürdü" der. Eflaki, *Menakıbu'l-Arifin*, II/638.

5. Tabiat Kuvvetlerine Hâkim Olmak:

Alevi-Bektaşî menkabelerinde en çok görülen inanç motiflerinden birisi de, tabiat kuvvetleri üstünde hâkimiyet kurabilmek, onları istenildiği gibi yönlendirmektir. Eski Türkler arasında bu şekilde tabiat kuvvetleri üzerinde hâkimiyet kurabilme telakkisi, İslamiyet'in kabulünden çok eskidir. Hunlar'da, hükümdar semavi menşeli olduğu için yağmur, kar, dolu yağdırabilme ve fırtına çıkarabilme kudretine sahipti. Hunlar, düşmanlarını fırtına, yağmur, dolu vs. çıkararak savaşta perişan ediyorlardı.¹⁶² Göktürkler'de de hükümdarın aynı şekilde semavi menşeli olduğuna inanılmaktadır. Göktürkler devlet kurmadan evvel, Apangu adlı komutanlarının kardeşlerinden biri, bu semavi menşei dolayısıyla tabiat kuvvetlerini yönlendiriyor, fırtına, rüzgâr çıkarıyor, kar ve yağmur yağdırıyordu.¹⁶³

İslamiyet'in kabulünden sonra hem Müslüman Türkler'de hem de Müslümanlığa henüz girmemiş olanlar arasında Şamanlar vasıtasıyla bu gibi tabiat olayları meydana getirilmeye devam edildiğine dair Müslüman kaynaklarda pek çok haber vardır. Bunlarda Şamanlarca "yâda taşı" denilen bir taşla fırtına vs. tabii kuvvetlerin istenildiği şekilde yönetildiği anlatılmakta, Müslüman Arapların bunlara inanmadıkları, ama gözleriyle gördükten sonra inanmak zorunda kaldıkları nakledilmektedir.¹⁶⁴

6. Ateşe Hükmetmek:

Şamanizm üzerine yapılan araştırmalarda Şamanların birtakım sihri tecrübeler sonunda ateşin yakıcı etkisini yok etme gücünü kazandıkları tespit edilmiştir. Bir Şaman bu sayede rahatça vücudunun her tarafını ateşe karşı duyarsız ve yapacağı tahribatı etkisiz hale getirebilmektedir.¹⁶⁵

Bektaşî menakıbnamelerinde en sık geçen Şamanist motiflerden biri de ateşe hükmetmektir. Hacı Bektâş-ı Velî'nin Tatarları Müslüman etmekle görevli halifesi Can Baba, Tatar hanı Kâvus Han tarafından gerçekten veli olup olmadığını anlamak için, büyük bir ateş üstünde kaynayan kocaman bir kazanın içine sokulur. Can Baba üç gün üç gece ateşte kaynar. Kapağı açtıklarında onu kaza-

¹⁶² Turan, *Cihan Hâkimiyeti*, I, 58.

¹⁶³ Turan, *Cihan Hâkimiyeti*, I, 58; Esin, *Türk Kozmolojisi*, s 23-24.

¹⁶⁴ Köprülüzade, "Eski Türklerde Dinî-Sihri Bir Anane: Yat Taşı", *EFM*, IV (1925), s. 1-12.

¹⁶⁵ Eliade, *Chamanisme*, s. 369.

nın dibinde sapaşğlam oturmuş bulurlar. Bu defa doğrudan doğruya ateşin içine girmesini isterler. Can Baba, Han'ın keşişiyile birlikte olmak şartıyla kabul eder. Kesış mahcup olmamak için teklifi kabul eder ve bir tepe üzerinde yakılmış kocaman ateşin içine beraberce girerler. Kesış yanıp kül olur ama Can Baba yine sağlam çıkar. Tatarlar gördükleri bu keramet karşısında Müslümanlığı kabul ederler.¹⁶⁶ Benzer motifler Baba İlyas, Hacım Sultan, Burhan Abdal, Abdal Musa, Sarı Saltık, Demir Baba gibi pek çok Türkmen babası için de nakledilir.¹⁶⁷

Nakledilen olaylardaki ateşe girip yanmama yahut ateşin yakıcı, yok edici kabiliyetini kontrol altına alabilme durumu, cereyan edişiyi itibariyle Şamanist bir mahiyet arz etmektedir. Ancak özellikle Hz. İbrahim'le ilgili mucizenin bulunması, bu Şamanist inancın devamına uygun bir ortam hazırlamış ve pek çok menkabede rahatlıkla kullanılmasını temin etmiştir.¹⁶⁸

7. Kemiklerden Diriltmek:

Kemik çok eski çağlardan beri insan ve hayvan vücudunun en devamlı unsuru olarak görülmüştür. Bazı kavimlerdeki inançlara göre, ölümsüz olan ruh, kemiklerde bulunmaktadır. Bu sebeple Türkler, Moğollar ve bazı kavimlerde kemik, saygı duyulan bir nesne olarak görülmüş, avlanan hayvanların eti yendikten sonra kemikleri titizlikle korunmuştur. Aynı şekilde, İslam öncesi eski Türklerde de kurbanların etleri yenildikten sonra kemikleri kırılıp parçalanmaz büyük bir itina ile gömülürdü. Bu telakkinin temelinde Şamanizm kaynaklı yeniden dirilişin kemikler sayesinde olacağına dair bir inanç vardır. Bu suretle o hayvanın yeniden dirilerek Tanrı'ya ulaşacağına inanılırdı. Kemiklere bir zarar verildiği yahut birkaçı eksik olduğu zaman o hayvanın sakatlanacağı düşünölmekte idi.¹⁶⁹ Buradan hareketle Türkler ve Moğollar arasında düşmanın tekrar dirilip güçlenmesini engel olmak için öldüröldüğü zaman cesedini ve dolayısıyla kemiklerini yakma inancı teşekköl etmiştir. Bu inancın etkisiyle hareket eden Türkler ve Moğollar'ın büyük düşmanlarının cesetlerini bazen gerekirse mezarlarından çıkararak yaktıklarına dair örnekler vardır. Cengiz

¹⁶⁶ *Vilâyetnâme-HBV*, s.40-42.

¹⁶⁷ *Menakib-Kud*, vv. 23b-4b; 45b-46a; *Vilayetname- HBV*, 86; *Vilayetneme-HS*, s. 80-81; *Vilayetname-AM*, s. 8-11; *Vilayetname-DB*, s. 162.

¹⁶⁸ Ocak, *Alevi ve Bektaşiyi İnançları*, s. 168.

¹⁶⁹ Ocak, *Alevi ve Bektaşiyi İnançları*, s.123.

Han'ın oğlu Tuluy, Merv'de Sultan Sencer'in, Tus'da Harun Reşid'in Gazne'de Gazneli Mahmud'un mezarlarını açtırarak çıkan kemiklerini yaktırmıştır. Aynı şekilde Harezşah Muhammed'in cesedi de, yakılmak üzere Cengiz Han'a gönderilmişti. Bazı araştırmacılar, Şah İsmail'in, benzer uygulamalarının sebebinin de, hakaret kastı ile değil, bu şahsiyetlerin maneviyatından ebediyen bir zarar görmemek inancı ile olduğu görüşündedirler.¹⁷⁰

Kemiklerden dirilme inancı bugün de Altaylı Şamanistler ve Müslüman Türklerde mevcuttur. Ayinlerde kurban edilen hayvanların kemikleri kırılmaz; köpeklere verilmez; ya yakılır ya da gömülür. Bazı özel ayinlerde ise, kurbanın kemikleri bir torbada toplanıp kayın ağacına asılır.¹⁷¹ Anadolu'da yaygın inanca göre, insanın kuyruk sokumunda bulunan kemiği asla çürümez. Çünkü kıyamet gününde insanlar bu kemikten dirileceklerdir.¹⁷²

Vilâyetnâme'de aktarıldığına göre Hacı Bektaş'a yeni mürit olmuş biri, onu ve müritlerini evine yemeğe davet eder. Yemek için evinde ne kadar kuzu varsa hepsini keser. Yenilip içildikten sonra Hacı Bektaş ev sahibini çağırarak kendisine ne derece candan bağlı olduğunu ispat eden bu hareketinden dolayı onu tebrik eder. Sonra müritlerine, yenilen her kuzunun kemiklerini birbirine karıştırmadan ayrı ayrı kendi derilerinin içine koyulmasını ve başlarının da yanlarına bırakılmasını emreder. Hünkâr kalkıp iki rekât namaz kılar ve dua eder. Dua biter bitmez kuzuların hepsi dirilerek ayağa kalkar.¹⁷³ Benzer bir menkabe *Vilâyetnam-i Sultan Şucauddin*'de de anlatılmaktadır.¹⁷⁴ Görüldüğü üzere nakledilen her iki menkabe de kemiklerden dirilme inancı dile getirilmektedir.

8. Kadın ve Erkek Beraber Ayin (Âyin-i Cem)

Türkler'de kurban merasiminin kadınlı erkekli bir içki ve ziyafet sahnesiyle sona erdiği, bu sırada içkiler içildiği, Şaman eşliğinde ilahiler söylenerek toplantının devam ettiği, kadınların asla içkiyi fazla kaçırmadıkları, aşırı hare-

¹⁷⁰ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s.174.

¹⁷¹ İnan, *Şamanizm*, s. 100-101.

¹⁷² Boratav, *Türk Folkloru*, s. 27. Burada "İnsanın ilk yaratılışında ve öldükten sonraki dirilişinde bedeninin özünü oluşturduğu kabul edilen madde" anlamında kullanılan "acbu'z-zeneb'e işaret etmek gerekir. Bu konuda iki hadis nakledilir. Buhari, Tefsir, 39/3; 78/1; Müslim, Fiten, 141, İbn Mace, Zühd, 32. Acbü'z-zeneb hakkında bkz. DİA, I/319-320.

¹⁷³ *Vilâyetnâme-HBV*, s.72.

¹⁷⁴ *Vilâyetnâme-SS*, s.72.

kete teşebbüse yeltenenlerin ikaz edildikleri nakledilmektedir.¹⁷⁵ Altaylar'da da benzer bir merasimin olduğu, ekşi süttten bir içki hazırlandığı ve topluca içildiği, kadınlı erkekli topluluğun daire şeklinde herkesin yaş ve mevkiine göre oturduğu nakledilmektedir.¹⁷⁶ Yakutlar'da da "ısı-ah" denilen bir ayin yapılır, topluca kımız içilirdi. Şamanların yönettikleri bu ayinlerde kadın erkek bir yerde toplanarak el ele tutup bir daire meydana getirirlerdi. Sonra "hu" diyerek raks etmeye başlardı. Bazen de Şaman yalnız dans eder veya dokuz erkek, dokuz kadın kendisine eşlik ederdi.¹⁷⁷

Şamanist Türkler'in uyguladıkları bu kadınlı erkekli dini ayin ve merasimler, Müslümanlığın kabulünden sonra özellikle göçebeler arasında devam etmiştir. Yeseviliğin, göçebe Oğuz çevrelerinde, onların hayat tarzına uymak zorunda kaldığı, bu arada Şamanizm'den kalma kadın-erkekli toplantıların Yesevilik'te de olduğu söylenmektedir.¹⁷⁸ Aynı şekilde Vefailik tarikatının kurucusu olan Tacu'l-Arifin Seyyid Ebu'l-Vefa Bağdadi'nin de benzer şekilde kadın ve erkeklerden müteşekkil müritleriyle karışık ayinler yaptığı ve müridlerinden bir kısmının Türkmenler'den oluştuğu bilinmektedir.¹⁷⁹

Kadın-erkekli bu ayinlerin eski İran'da da bir gelenek olduğu ve özellikle Maniheistler'in bu tip ayinler yaptıklarına dair bilgiler mevcuttur. IX. yüzyılda, Babek'in taraftarları olan Hurremiler'de de mevcut olduğu Müslüman kaynaklarca nakledilen kadın-erkek karışık bu ayinlerin,¹⁸⁰ Maniheizm'le bir ilgisi olduğu söylenmektedir.¹⁸¹ Türklerin Maniheizm'i de kabul ettikleri dikkate alınır sa, eskiden mevcut olan bu Şamanist geleneğin bu İran dinine geçtikten sonra da devam ettiği¹⁸² ve bu hüviyetiyle Yesevilik, Vefailik gibi Türkmen tarikatlarına girerek yaşadığı düşünülebilir. Bu iki tarikatı bünyesinde barındıran Babai

¹⁷⁵ Radloff, *Sibirya'dan*, II, 56-57.

¹⁷⁶ Potapov, "Göçebelerin İptidai Cemaat Hayatlarını Anlatan Çok Eski Bir Adet", terc. R. Uygun, *TD*, 15 (1960), s. 71-84.

¹⁷⁷ Yaltkaya, Ş. "Eski Türk Ananelerinin Bazı Dini Müesseselere Tesiri" *II. Türk Tarih Kongresi*, İst. 1943.

¹⁷⁸ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 33-34; "Bektaşiliğin Menşeleri", s. 127.

¹⁷⁹ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 177.

¹⁸⁰ Bağdadi, *el-Milel*, s. 268-269.

¹⁸¹ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 178.

¹⁸² Maniheizm'in Türkler üzerindeki etkisinin gerçekte sanılandan daha fazla olduğu, yeni buluşa ermiş bir gencin topluluğa kabul edilmesi için yapılmakta olan özel merasimin, Kızılbaşlardaki oğlan ikrarı ayini (bkz. *Buyruk*, s. 52-53.) ile karşılaştırılmasından anlaşılmaktadır.

hareketinin bu geleneği sürdürdüğü ve nihayet XV. yüzyılda teşekkül eden Bektaşîliğe bu kanalla geçtiğini söylemek mümkündür. Bektaşî ve Kızılbaş zümrelerde büyük bir titizlik ve sadakatle yüzyıllardan beri yapıla gelen Ayin-i Cem'in aslı bu olmalıdır.¹⁸³ Bu konu *Buyruk*'ta "Kırklar Meclisi" denilen kadın erkek karışık yapılan cemde anlatılmaktadır.¹⁸⁴ "Alevilerde Cem demek Kırkların Cemi'ni taklit etmek, yani onu canlandırmaktır".¹⁸⁵

Baba İlyas'ın kadın erkek yetmiş iki bin müridi bulunduğu, bunların birbirlerine karşı asla nefis lezzeti duymadıkları, bir arada buldukları halde, birbirlerinin kadın mı, erkek mi olduklarının farkına varmadıkları ifade edilmektedir.¹⁸⁶ Aynı şekilde, Rum Erenleri'nin Bacı denilen kadın velilerle bir arada oturup kalktıkları, Hacı Bektaş-ı Veli'nin şu menkıbesinden anlaşılır. O, Rum diyarına gelirken, Rum erenlerine gıyaben selam verir, selam o sırada mecliste onlarla birlikte oturan Fatma Bacı'ya malum olur; ayağa kalkıp selamı alır, Erenler kimin selamını aldığını sorarlar; o da Rum'a yeni gelen bir erenin selamını aldığını söyler.¹⁸⁷

Alevi-Bektaşîlerde kadının ibadete katılması hususu zamanla yeni açılımlar kazanarak kadın-erkek eşitliği şeklinde algılanmaya başlanmış ve cemlerde namaz ve niyaz birlikte yapıla gelmiştir. Günümüz Bektaşîlerinden Mustafa babanın eşi Ana Bacı kendisiyle yapılan röportajda "ceme de, muhabbete de katılır, nazmımızı, niyazımızı birlikte yaparız" sözleriyle dile getirmektedir.¹⁸⁸ Bektaşîlerdeki bu durum için Vilâyetnâme'de adı sıkça ve Hacı Bektaş'la birlikte geçen "Kadınca Ana" örnek bir model kabul edilmektedir.¹⁸⁹

9. Tahta Kılıçla Savaşmak:

Şamanist gelenek ve uygulamalarla ilgili aktarılan bilgilerden biri de Şamanların ayin yaparken vecd haline girebilmek için çaldıkları davuldan başka

¹⁸³ Ayin-i Cem hakkında bazı yorumlar için bkz. Melikoff, "Kızılbaş Problemi", *Uyur İdik Uyardılar*, s. 51; aynı yazar, *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, s. 263-269; Eröz, *Türkiye'de Alevilik Bektaşîlik*, s. 96-116 vd.

¹⁸⁴ *Buyruk*, Nşr. Sefer Aytekin, s. 157.

¹⁸⁵ Melikoff, "Kızılbaş Problemi", *Uyur İdik Uyardılar*, s. 67.

¹⁸⁶ *Menakib-Kud*, v. 15a-b.

¹⁸⁷ *Vilâyetnâme-HBV*, s. 18.

¹⁸⁸ İ. Selçuk, G. Saylan, Ş. Kalkan, *Türkiye'de Alevilik ve Bektâsîlik*, İstanbul 1991, s. 174 vd.

¹⁸⁹ Öz, Baki, *Alevilik Tarihinden İzler*, s. 53.

tahta kılıç kullanmalarındır. Onlara göre tahta kılıç; şer kuvvetlerle (kötü ruhlar) mücadele için bir savaş aracıdır.¹⁹⁰

Bektaşî velilerinin ortak bir yanı da, tahta bir kılıca sahip olmaları, bununla yerine göre ejderha, yerine göre kâfirlerle savaşarak onları öldürmeleridir. Vilâyetnâme’de tahta kılıcın bu fonksiyonu açıkça görülmektedir. Vilâyetnâme’de anlatıldığına göre; bir gün Horasan halkından bir grup ülkelere zapt ve yağma eden Bedahşan ahalisini şikâyet için Ahmet Yesevî’ye gelip yardım isterler. Şeyh nefes oğlu Kutbuddîn Haydar’ı Horasanlı Müslümanlara yardım için gönderir. Fakat henüz on iki yaşında olan Haydar yenilerek esir düşer. Bunun üzerine şeyh, hem onu kurtarmak hem de Bedahşanlılar’ı yenmek üzere Hacı Bektaş’ı görevlendirir. Kendisini uğurlarken beline tahta kılıcını kuşatır. Bedahşan iline giden Hacı Bektaş, kâfirlerle savaşarak onları yener ve Kutbuddîn Haydar’ı kurtarır. Bedahşanlılar Hacı Bektaş’tan gördükleri bir takım kerametler sayesinde Müslümanlığı kabul ederler.¹⁹¹

Vilâyetnâme’nin değişik yerlerinde bu Şaman kültü olan tahta kılıçtan bahsedilir. Bir çoban iken, temiz yürekliliğini beğenen Hacı Bektaş’ın lütfuyla velilik mertebesine yükselen ve daha sonra şeyhe halife olan Sarı Saltık Rumeli’de İslam’ı yaymakla görevlendirildiğinde Hacı Bektaş tarafından beline tahta kılıç kuşatılır. Sonradan Sarı Saltık Rumeli’ye geçip Kaligra (Bulgaristan) denilen yerdeki ejderha ile mücadeleye tutuşunca bu tahta kılıçla ejderhanın başını kesmiştir.¹⁹² Hacı Bektaş’ın tahta kılıç kuşattığı bir başka halifesi de, Hacım Sultan’dır. Hacım Sultan kılıcın gerçekten kesip kesmeyeceğini denemek için, bir dervişin tekkeye su getirdiği katıra çalmış, onu iki parçaya bölmüştü.¹⁹³ Abdal Musa da Kızıl Deli (Seyyid Ali) Sultan’a Rumeli’ni fethetmeden önce beline tahta bir kılıç kuşatır.¹⁹⁴

¹⁹⁰ İnan, *Şamanizm*, s. 80.

¹⁹¹ *Vilâyetname- HBV*, 1-13.

¹⁹² *Vilâyetnâme- HBV*, s. 45-47. Sarı Saltık’ın bu tahta kılıcından *Saltıkname*’de de sık sık söz edilmektedir. Sarı Saltık’ın kâfirleri “hıyar mânendi doğradığı” bu tahta kılıç (bkz. v. 106a), hurma ağacından yapılmış olup bizzat Hz. Muhammed tarafından kendisine verilmek üzere Hızır Alehisselam’a teslim edilmişti (bkz. v. 249a). Burada, Hz. Muhammed ve Hızır Aleyhisselam gibi iki İslami motif bu Şamanist unsuru İslamileştirmeye yetmiştir.

¹⁹³ *Vilâyetnâme-HBV*, s. 45-47.

¹⁹⁴ *Vilâyetnâme-AM*, s. 28-29.

Tahta kılıç, bu kimselerin, velilik yönlerinin yanında bir de gazilik taraflarının olduğunu gösterir. Bunların çoğunun ilk devir Osmanlı fetihlerine katıldıkları bilinmektedir. İlk devir Osmanlı kaynaklarında, anlatıldığına göre, Menteşe taraflarında “uryan derviş” bütün o havaliyi elindeki tahta kılıçla fethetmiş, halkın bir kısmını öldürüp bir kısmını da Müslüman yapmıştır.¹⁹⁵ Bu örneklerle bakarak o devirde bu şekilde hudutlarda savaşıyor ve isimleri yazıya geçmemiş daha pek çok derviş bulunduğu düşünülebilir. Tahta kılıç bunların adeta sembolü gibi olmuştur. Tahta kılıç geleneğinin aynı zamanda mürşitlik alameti sayıldığı ve sadece bu mertebede bulunanların tahta kılıç taşıyabilecekleri anlaşılıyor.¹⁹⁶

V. UZAK DOĞU VE İRAN DİNLERİ KAYNAKLI İNANÇ MOTİFLERİ

Burada incelemeye çalıştığımız tenasüh, hulûl, şekil değiştirme, ateş kültü gibi büyük bir kısmı Budizm’e, Zerdüştilik, Maniheizm, Mazdeizm ve Mazdekizm’e çıkan motiflerin, menakibnamelerde ve nefeslerde önemli yeri vardır. Bunlar, hem tarihte hem günümüzde, Bektaşî ve Kızılbaş topluluklarının inanç sistemlerinde en az eski Türk inançları veya Şamanizm kaynaklı inanç motifleri kadar yer tutmuşlardır.¹⁹⁷

1. Tenasüh (Reenkarnasyon, Metampsikoz) İnancı: Yeniden Bedenleşme

Tenasüh genel bir tarifile, öldükten sonra, insan ruhunun başka bir kalıba geçerek hayatını sürdürmesidir. İnsan ruhunun insana, hayvana, bitkiye veya cansız bir varlığa göç etmesi gibi çeşitli biçimleri olan bu inancın, en hâkim olduğu, en fazla işlenip geliştirildiği yer Hindistan’dır. Burada doğan Budizm, tenasühü kendi doktrininin temeli yapmıştır.

İslam inancıyla bağdaşır yanı bulunmayan Tenasüh inancı İslam tarihinde muhtelif heterodoks ve bâtnî mezhep ve tarikatlarda geniş çapta yer bul-

¹⁹⁵ *Tevarih-i Al-i Osman*, s. 11.

¹⁹⁶ Benekay, *Yaşayan Alevilik*, s. 17-18; XVII. Yüzyıl Kızılbaş şairlerinden Gedâ Muslu’nun şu dördlüğü, bu geleneğin Hz. Ali’ye bağlandığını açıklıyor. Bkz. Samancıgil, Kemal, *Alevi Şiirleri Antolojisi*, İstanbul, 1946, s. 72. Erenler serveri ol sırrım Ali

Serçeşme olmuştur Urumeli’ne

Ağaçtan Zülfikar ol gerçek veli

Evvel tekbir aldık pîrin beline

¹⁹⁷ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 183.

muş; hatta Ehli Hak (Aliilahilik), Yezidilik, Nusayrilik gibi bazı mezheplerde temel doktrin olmuştur. Türkiye’de ise Kızılbaşlık ve Bektaşılık, bu inanca geniş yer verir.¹⁹⁸

Burada Bektaşılıkta önemli bir yer tutan ve tenasühle yakından ilgili olan *Devir Nazariyesi*’ne değinmemiz gerekir. Devirin, tasavvuf çerçevesi içinde aldığı anlam, dönen zaman kavrayışıyla ilgilidir. Göçerlerde, mevsimlerin geri dönüşleriyle oluşan zaman kavramı, kendiliğinden dönen bir “çember” düşüncesine yol açmıştır.¹⁹⁹ *Devriye* Yaradan’ın yaratılanla birleşmesi, diriliş çemberi, yeniden bedenleşme, biçimlerden geçme, *Vahdet-i Vücûd* anlamına gelmektedir.²⁰⁰ Devir nazariyesinin Hurufiler yoluyla Bektaşılığa giren, Vahdet-i Vücûd’un onlara özgü bir yorum olduğu ifade edilmektedir.²⁰¹

Tenâsüh inancı menakıbnamelerde ve nefeslerde önemli bir yer tutar. *Menâkıbu’l-Kudsiye*’de Muhlis Paşa’nın vefatı anlatılırken, onun ağzından şu sözler nakledilir:

Belî hem bir dakı gelem bellü
Rum içinde ıyan olam bellü
Kimse bilmeye beni ille meğer
Beni ben bildürem beni bileler²⁰²

.....

¹⁹⁸ Bu konuda bkz. Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektaşılık ve Alevilik*, II, 51-53; 231-240; Melikoff, *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, s. 50-52; M. van Bruinessen, *Kürtlük, Türklük, Alevilik*, 182-188.

¹⁹⁹ Melikoff, *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, s. 50.

²⁰⁰ Melikoff, *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, s. 50, 301. *Devriye* ayrıca bu nazariyeyi anlatan şiiirlere verilen isimdir. Bu türü ve bu inancı en güzel bir şekilde ifade eden şiiirlerden biri Şah İsmail Hatâî’ye aittir:

Bir kandilden bir kandile atıldım
Turab olup yeryüzüne saçıldım
Bir zaman Hak idim Hak ile yandım

Gönlüme od düştü yandım da geldim. (Bkz. Ergun, S.N. *Hatâî Divanı*, s. 61-62. Burada birinci kandille “tanrısal nur”, ikinci kandille süluk, nasip alma nuru kastedilmektedir. Turab Hz. Ali’nin lakabıdır, Hatâî, kendini Hz. Ali’nin belirişi olarak görmektedir. Devir nazariyesi hakkında geniş bilgi için bkz. Abdullah Uçman, “Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyyeler”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Haz. A. Yaşar Ocak, Ankara, 2005.

²⁰¹ Çift, Salih, “Bektaşî Geleneğinde Vahdet-i Vücud ve İbnu’l-Arabî”, *Tasavvuf*, S. 23 (2009), s. 261. Baha Said Bey’e göre “Bektaşîlik felsefesi temelde devir ve hulule dayanmaktadır.” Baha Said Bey, *İttihat ve Terakki’nin Alevilik Bektaşîlik Araştırması*, Haz. Nejat Birdoğan, İstanbul, 1994, s. 149; Ayrıca bkz. Baha Said Bey, *Türkiye’de Alevi, Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, Haz. İsmail Görkem, İstanbul, 2006, 2. Baskı, s. 320.

²⁰² *Menakıb-Kud*, v. 65a.

Bize doğmuşidi saâdet ayı
 Getürün didi on yılı sayı
 On birinci yıl olacak varınız
 Ta Arabkir'e sırrımı görünüz²⁰³

Bu mısralarda anlatılmak istenen, Muhlis Paşa'nın, vefatından on yıl sonra oğlu Âşık Paşa'nın doğmasıdır. Nitekim aynı eserin Âşık Paşa ile ilgili kısmında

Dede'nün nakdi, Baba'nın genci
 Muhlis'ün sırrı Hacım eğlenci²⁰⁴

Mısralarıyla, sıra ile Dede Garkın, Baba İlyas ve Muhlis Paşa olarak görülen aynı ruhun Âşık Paşa'da yeniden zuhur ettiği bir kere daha açıkça ifade edilmiş bulunmaktadır. Bu suretle Baba İlyas sülalesinin usûl ve fûruundan gelen şeyhlerin hep aynı ruhun mazharları olduğu telakkisi vurgulanmak istenmiştir.²⁰⁵

Lokman Pârende'nin hacdan dönüşünü kutlamak üzere gelen Horasan erenleri, o zaman henüz çocuk yaştaki Hacı Bektaş'ın kerametlerine bir türlü inanmazlar. Onlara göre küçük bir çocuğun bu mertebede bulunmasına imkân yoktur. Bunun üzerine Hacı Bektaş kendisinin aslında Şah yani Hz. Ali'nin sırrı olduğunu bildirmek zorunda kalır. Bu defa Horasan erenleri Hz. Ali'nin biri avucunda, diğeri alnında iki yeşil beni bulunduğunu eğer gerçekten dediği gibi ise bu benleri göstermesini isterler. O avucunu ve alnını açarak yeşil benleri gösterir. Gördükleri karşısında itiraz edemeyen erenler, onun gerçekten Hz. Ali'nin sırrı olduğunu yani Hz. Ali'nin Hacı Bektaş'ın bedeninde yaşadığını anlayıp af dilerler.²⁰⁶

İnsan ruhunun yine insan bedenine girmesi ile ilgili başka bir menkıbe de Hacı Bektaş Velî'nin ölümü ile ilgilidir. Hacı Bektaş Velî vefat etmeden önce halifesi Sarı İsmail'e bazı vasiyetlerde bulunur. Hünkâr'ın öleceğini anlayan Sarı İsmail ağlamaya başlayınca Hacı Bektaş "Biz ölmeyiz, suret değiştiririz."

²⁰³ *Menakıb-Kud*, v. 68a

²⁰⁴ *Menakıb-Kud*, v. 82a

²⁰⁵ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 185.

²⁰⁶ *Menakıb-HBV*, s. 7. Aynı menkıbe ufak bir iki farkla *Vilayetname-HS'* da da yer almaktadır. Burada, Horasan Erenleri, Hz. Ali'nin alnında bir kara ben, sağ elinin ayasında bir yeşil ben ve sağ omzunda bir başka ben olmak üzere üç alameti bulunduğundan bahsederler. Bkz. s. 10-11.

diyerek onu teselli etmeye çalışır.²⁰⁷ Aynı şekilde Hacı Bektaş'ın vefat ettikten sonra insan şeklinde gelerek kendi cenazesini yıkadığı, namazını kıldığı ve gözden kaybolup gittiği belirtilmektedir.²⁰⁸

Vilayetnâme-i Abdal Musa'da "Sultan Hacı Bektaş-ı Veli kuddise sirruh bir gün hayatında otururken mübarek nefesinden nutka gelüb ayıtdı: Yâ erenler! Genceli'de genç ay gibi doğam, adım Abdal Musa çağırırım, didi, beni isteyen anda gelsün bulsun didi. Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli vefat idicek Abdal Musa zuhura geldi..."²⁰⁹ Yani burada Hacı Bektaş'ın ruhunun öldükten sonra Abdal Musa olarak tekrar dünyaya geldiği anlatılmaktadır.

Günümüz cem ayinlerinde, okunan alevi edebiyatına ait nefeslerde, hulul ve tenasüh inançlarının izlerine rastlamak mümkündür. Bunlardan birisi şu şekildedir:

"Pirim Hünkâr Hacı Bektaş Velf'sin
Cümlelerin muradın verici sensin
Gümanım yok şek getirmem Ali'sin
Müminin namazı orucu sensin."²¹⁰

Bu şiirde iki husus özellikle dikkat çekmektedir. Birincisi, Allah'ın bazı sıfatlarının Hacı Bektaş-ı Velf'ye atfedilmesi, ikincisi ise, Hz. Ali'nin onun bedeninde görüldüğüdür.²¹¹

Tenasüh inancını yansıtan ifadeler en çok *Velâyetname-i Otman Baba* da yer alır. Eserde Otman Baba tanıtılırken şu ifadeler kullanılır: "*Tarih-i nebeviyyenin sekiz yüz otuz üç yılından sonra Rum vilayetinde bir kutbulaktâb zâhir oldu ve dâvası bu idi kim Muhammed ve İsa ve Musa ve Âdem benem dir idi*".²¹² Bir başka menkabe, Edirne'de münakaşa yaptığı birisine Otman Baba'nın şöyle hitap ettiği nakledilmektedir: "*Ol şehirlüye ayıtdı ki: Bak bire çirkin, gebe karınlu şehir-*

²⁰⁷ *Vilayetname*, s. 88.

²⁰⁸ *Vilayetname*, s. 89.

²⁰⁹ *Vilayetnâme-i Abdal Musa*, s. 1-2.

²¹⁰ Atalay, Besim, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, İstanbul, 1940, s. 62.

²¹¹ Bu nefesler ve menkibelerden bir sonuç çıkarmamız gerekirse ana inanç Allah'ın önce Hz. Âdem olarak yeryüzünde görüldüğü sonra sırasıyla öteki büyük peygamberlerin bedenlerine hulul ederek en son Hz. Muhammed'de zuhura geldiğidir. Hz. Muhammed'den Hz. Ali'ye, ondan çocuklarına hulul eden Allah, sonra imamları dolaşarak Hacı Bektaş'a, ondan sonrada Bektaşiliğin kutsal kabul ettiği büyük evliyayı dolaşarak günümüze kadar gelmiştir. Sözenkil, *Alevilik*, s. 122.

²¹² *Vilayetname-OB*, v. 20a.

lüsü! Yüz kere yüz bin yıldır ki ben bu milke gelişrem, bir taşî bir taşî üzerine komadum. Başımıza yıkılsun...".²¹³ Yine Edirne'de bir vesile ile münakaşa ettiği ahaliye şöyle bağırır: "Ha zinhar bunu şöyle bilün ki ben ol istedüğünüz sırr-ı Muhammed'im ki ben bu âleme rahmet eylemeğe geldim ve beni gören gözler var olsun."²¹⁴

Menakıbnamelerde tenasühle ilgili daha pek çok menkabe vardır. Bu menkabeleri üç ana grupta toplamak mümkündür:

a) Bir kısmında aynı ruhun Âdem Peygamber'den Hz. Muhammed'e kadar, sırasıyla bütün peygamberlerin, daha doğrusu büyük peygamberlerin bedeninde şekillendiği, kalıp değişik olmakla beraber hepsinde tek ruhun yaşayıp geldiği anlatılmaktadır. Bu inanç XV. yüzyılın ilk yarısından itibaren Kaygusuz Abdal'la başlayarak Bektaşî-Kızılbaş şiirinde de sık sık işlenmiştir. Mesela Kaygusuz Abdal'ın

Geh olur âlemulesrar olursun
Gehî Ahmed gehî Haydar olursun
Gehî Âdem gehî Şit ü geh Eyyub
Gehî Musa olursun geh Şuayyub²¹⁵

Şeklindeki kıtası ile XVII. yüzyılın ünlü Bektaşî şairi Muhyiddin Abdal'ın

Âdem'in sulbünden Şit olup geldim
Nuh ile beraber tufana girdim
Bir zaman bu milke İbrahim oldum
Yapdım Beytullah'ı taş taşıdım ben²¹⁶

diye devam eden manzumesi, tenasüh inancının bu şeklinin yüzyıllar boyu tekrarlanan örneklerinden sadece ikisidir.

b) Hacı Bektaş'a ait menkabe de ise, Hz. Ali'nin Hacı Bektaş olarak yeniden dünyaya geldiği belirtilmektedir. Bu inanca göre Hz. Ali'nin ruhu sırasıyla Bektaşîler'ce takdis olunan bütün büyük velilerin bedeninde zuhur etmiştir

²¹³ *Vilayetname-OB*, v. 58b.

²¹⁴ *Vilayetname-OB*, v. 70a; Benzer menkabeler için bkz. a.g.e. v. 112b; v. 56b; v. 60a; krş. *Menakıbnam*, 81a. Burada Âşık Paşa'nın mısralarıyla Hz. Muhammed'in mazharı olduğu söylenmektedir. Sevvumîn söyleyidi hulki ânun
Hakikat sırriydi Mustafâ'nun

²¹⁵ Güzel, Abdurrahman, Güzel, Abdurrahman, *Kaygusuz Abdal*, Ankara, 1981, s. 229.

²¹⁶ Güzel, a.g.e. s. 229.

ki bunların başında Hacı Bektaş'ın bizzat kendisi gelmektedir. Bektaşî şairi Kul Hasan'ın şu kıtası bunun bir başka ifadesidir:

Aslan olup yol üstünde oturan
Selman idi ana nergis götüren
Kendi cenâzesin kendi götüren
Hünkâr Hacı Bektaş, Ali kendidir.²¹⁷

Bu inanca göre Hz. Ali, Hacı Bektaş'tan sonra da başka büyük evliyanın bedeninde yaşamaya devam etmiş olup bu, kıyamete kadar sürüp gidecektir. Nitekim Bektaşîler ve Kızılbaşlar, Hz. Ali'nin birçok kalıplarda her devir ve zamanda yeryüzünde mutlaka mevcut olduğuna inanmaktadırlar.²¹⁸ Hatta yukarıda Otman Baba'nın menkabesinde görüldüğü üzere, Hz. Ali bu zatın vücudunda yaşamıştır. Muhyiddin Abdal'ın şu manzumesi bu inancı yansıtır:

Ala gözlü Sultan Baba (Otman Baba)
Ululardan ulusun sen
Yedi iklim dört köşeye
Arş'a Kürs'e dolusun sen

.....

Yüzün gören yoksul bay olur
Kâfirler imana gelir
Seni sevmeyenler n'olur

Şah-ı Kerem Ali'sin sen²¹⁹ mısraları bunun açık bir ifadesinden başka bir şey değildir.

c) Üçüncü grubu teşkil eden Âşık Paşa, Abdal Musa, Sultan Şucauddin ve Otman Baba'ya ait menkabelerde ise, büyük bir velinin ruhunun başka büyük bir veli olarak yeni bir beden içinde yaşamaya devam etmesi şeklinde bir tenasüh anlayışı ortaya konmaktadır. Bu örneklerde Muhlis Paşa Âşık Paşa olarak; Hacı Bektaş Abdal Musa olarak; Seyyid Battal Gazi Sultan Şucauddin

²¹⁷ Öztelli, *Bektaşî Gülleri*, s. 107. Bu konuda diğer bir örnek de şöyledir:

Güvercin donuyla Uruma uçan
İmamlar evinin kapusın açan
Cümle evliyalar üstünden geçen
Varmıdır hiçbir er Ali'den gayrı. Ergun, *Bektaşî Şiirleri ve Nefesleri*, I/22-23.

²¹⁸ Atalay, Besim, *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, İstanbul 1340, s. 51.

²¹⁹ Gölpınarlı, *Nefesler*, s. 116.

olarak dünyaya gelmişlerdir. Bu tip tenasüh inancının bir benzeri olan “dedenin veya babanın ruhunun torunda yahut evlatta zuhur etmesi” telakkisine, Âşık Paşa örneğinde olduğu gibi, *Menakıb-ı Şeyh Bedreddin*’de de rastlanmaktadır:

İki ata sırrı iyi din eri
Oğul oğlunda zuhur itdi giri
Seb’a-i seyyare gibi pes bular
Bu cihana toğıban tolındılar²²⁰

Burada söylenen, Şeyh Bedreddin’in dedesinin ve babasının ruhlarının, tıpkı Dede Garkın ve Baba İlyas’ın ruhlarının Muhlis Paşa’da, onunkinin de oğlu Âşık Paşa’da zuhur etmesi gibi, Şeyh Bedreddin’in bedeninde zuhura gelmesidir.

Uzakdoğu dinlerindeki tenasüh inancıyla ilgili Alevi/Bektaşî inancı ve menkıbelerindeki iki anahtar kelime oldukça dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki şekil değiştirme anlamına gelen “don” kavramıdır. “Âdem donu”, “Ali donu”, “Seyyid Battal donu”, “güvercin donu”, “şahin donu” şeklindeki terkiplerde yer alan bu kelime ile ruhun girdiği beden kastedilmektedir. İkinci kelime ise gizliliği ve özneliği belirten “sır” kavramıdır. “Ali sırrı”, “sırr-ı Muhammed”, “ata sırrı” gibi ifadelerde geçen bu kavram, beden değiştiren ruhu belirtmekte olup, Vilâyetnâme’de ve diğer Alevi-Bektaşî metinlerinde çok sık geçmektedir.²²¹ Hacı Bektâs’ın Vilâyetnâme’de “Ali sırrı” olarak takdim edilmesi tenasüh inancının bir yansımasıdır. Çünkü bu, Hz. Ali’nin Hacı Bektâş Velî olarak yeniden dünyaya geldiği anlamına gelmektedir. Nitekim Bektâşî şairlerinden Kul Hasan bir dörtlüğünde “Kendi cenazesin kendin götüren/ Hünkâr Hacı Bektâş, Ali kendidür”²²² demektedir.

Metinlerde tenasüh kavramı aya benzetilmektedir. Hacı Bektâş’ın yukarıdaki menkıbeye “genç ay gibi doğması”, bu inancın veciz bir ifadesidir. Ayın hilal şeklinden başlayarak zamanla dolunay halinde en olgun biçimine girip giderek kaybolması gibi, ruh da hilal gibi bir bedende doğmakta, olgun yaşa gelmekte ve zamanı dolunca bedeninin ölümüyle ondan çıkıp yepyeni bir

²²⁰ Bkz. *Şeyh Bedreddin Menakıbı*, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı-İsmet Sungurbey, İstanbul, 1967, s. 8.

²²¹ Melikoff, “Kızılbaş Problemi”, s. 62; Sözüngil, *Tarih Boyunca Alevilik*, s. 68.

²²² Öztelli, Cahit, *Bektaşî Gülleri*, İstanbul 1973, s.107.

başka bedende ortaya çıkmaktadır. Zahirde hangi biçimde görünürse görünsün ay aynı ay olduğu gibi, hangi bedene girerse girsin, ruh da aynı ruhtur.²²³

Vilâyetnâme’de belirtilen ve zamanla Bektâşilik içinde iyice işlenen tenasüh inancı bilhassa Kızılbaş zümrelerin de temel inançlarından biri haline gelmiştir. Bundan dolayı XVI. yüzyılda Safevi propagandası, On iki İmam mezhebinde mevcut olmamasına rağmen,²²⁴ tenasüh inancını kuvvetle işlemeye özen göstermiş,²²⁵ belki de bu propagandanın Anadolu’daki Türkmen çevrelerde tutunmasında önemli katkısı olmuştur. Şiirlerinde, Hatâyî mahlasını kullanan Şah İsmail’in divanı incelendiğinde, tenasühün çok önemli bir yer tuttuğu ve ustaca işlendiği görülecektir. Aşağıdaki örnekler bunu kolayca ortaya koymaktadır.

Hâtâyî’ m teslim et özün üstadâ
Elinde Zülfikar hem ehli gazâ
Binbir dondan baş gösterdi murtazâ
Bir mürşid belinden geldik eyvallah²²⁶

Hatâyî’yem al atlıyam
Sözü şekerden datlıyam
Murtazâ Alî zatlıyam
Gaziler, deyin Şah benem²²⁷

Ezelden aşk ile divâne geldim
Yerim meyhânedir mestâne geldim
Hezârân dona girdim ben dolandım
Bugün hasm ile ben meydâne geldim²²⁸

Burada verilen örneklerde tenasüh inancının yani ruhun insandan insana geçişi yansıtılmaktadır. Bu inancın bir de insan ruhunun hayvana, bitkiye veya cansız bir maddeye intikali yönü vardır. Tahtacılar’da ve Kızılbaş Kürtler’de

²²³ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 192.

²²⁴ Ebu Cafer Şeyh Saduk, *Risaletü’l-İtikadatu’l-İmamiyye*, terc. E.Ruhi Fırlı, Ankara, 1978, s. 66, 70.

²²⁵ Melikoff, “Kızılbaş Problemi”, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 52.

²²⁶ Bkz. *Hatâyî Divanı*, nşr. S.N. Ergun, İstanbul, 1961, s. 53.

²²⁷ Gölpınarlı, *Nefesler*, s. 90.

²²⁸ *Hatâyî Divanı*, s. 157.

tenasüh inancı bütün cepheleriyle yaşamaktadır. Tahtacılar'da, iyi bir insanın ruhunun, öldükten sonra başka bir insan bedeninde, kötü bir insanın ruhunun ise kötülüğünün derecesine göre bir hayvan bedeninde cezasını tamamlayınca-ya kadar hayatını devam ettireceğine inanılmaktadır.²²⁹ Kızılbaş Kürtlerde'de, Hak Muhammed Ali'ye²³⁰ iman edip de mürşide ikrar vermeyenler, dünyaya meyledip, insanlara fenalık yapanlar, öldüklerinde hayvan donuna girip azap görürler.²³¹

Anadolu'daki farklı Kızılbaş zümrelerinde (Çepniler, Tahtacılar, Yörükler, Sıraçlar) tenasüh inancının değişik yönlerini gösteren pek çok örnek bulmak mümkündür. Bu inancın bir kısım Türklerde bu derece kuvvetle yerleşmesi, dedenin veya babanın ruhunun torun veya evlatta zuhuruna ait örneklerden dolayı, atalar kültü ile yakından ilgilidir. Bu itibarla İslam öncesi devirde Budizm kanalıyla Türklere giren tenasüh inancının atalar kültü ile kolayca bağdaşan bir nitelik taşıması sebebiyle tutunduğunu söylemek mümkündür.²³²

Tenasüh inancının kaynağının Budizm olduğu kabul edilir. Budizm'deki tenasüh inancı biraz yakından incelenecek olursa, aradaki büyük yakınlığı görmek mümkündür. Klasik İslam kaynaklarında Budizm'in bu özelliğine dikkat çekilmektedir.²³³ Ayrıca, VI. yüzyıldan itibaren Göktürkler ve daha sonra da Uygurlar arasında uzun zaman Budizm'in varlığı da düşünülürse, tenasüh inancına başka bir kaynak aramak gereksizdir.²³⁴

Budizm'deki tenasüh inancının Maniheizm'in teşekkülünde de önemli payı vardır. Ancak bu şekilde, Mezopotamya ve İran'da, Maniheizm'in hâkim olduğu bölgelerde ortaya çıkan bazı aşırı Şii fırkalarda mevcut tenasüh inancının mahiyetini anlamak mümkün olabilir. Bu inancın Şiiliğe yabancı oluşu ve sadece belirtilen sahalarda eski İran kültürü etkisiyle teşekkül eden aşırı fırkalarda bulunuşu da bu görüşü doğrular. Bu konuda mezhepler tarihi kaynakları yeterli ipuçları içermektedir. Sebeiiyye, Habıtiyye, Ravendiyye fırkalarının temel doktrinleri tenasühe dayanmaktadır. Bunlara göre insanlar işledikleri iyilik

²²⁹ Roux, *Traditions*, s. 350-351.

²³⁰ Bu konuda geniş bilgi için bkz. J.K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra, 1937.

²³¹ Msl. Bkz. Fırat, M. Şerif, *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, s. 59.

²³² Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 194-195.

²³³ el-Biruni, *Kitabu't-Tahkik mâ li'l-Hind*, Londra, 1887, s. 24; Şehristani, *el-Milel*, II, 225.

²³⁴ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 194.

veya kötülöklere bakılarak öldükten sonra değişik kalıplarda hayatlarını sürdüreceklendir.²³⁵ Ayrıca Haşimiyye, Rizamiyye ve Kâmiliiyye fırkaları da aynı şekilde tenasüh düşüncesine dayanıyordu.²³⁶ İsmaililer ve Nusayriler arasında, hatta Yezidiler’de de bu inancın varlığı bilinmektedir. Bu itibarla Bektaşî menkabelerindeki, dolayısıyla Bektaşilikteki, tenasüh telakkisinde, Orta Asya’daki Budist telakkiler kadar, Maniheizt etkileri de hesaba katmak gerekir.²³⁷

İran’da Ehl-i Haklar’da da tenasüh inancı mevcuttur. Onlara göre ruhun tekâmülü, sürekli *don* değiştirmeye, yani *don be don* dolaşmaya bağlıdır.²³⁸ Bu, Bektaşilik’teki *devir* nazariyesine benzemekle beraber *devir* değildir. Zira *devir*de, insan ruhunun ilk yaratılışta cansız varlıklara, onlardan bitkilere, bitkilerden hayvanlara, hayvanlardan da insanlara intikal suretiyle en yüksek yaratılış biçimine doğru bir gelişme söz konusudur.²³⁹

2. Hulûl (Enkarnasyon/Allah’ın insan bedenine girmesi) İnancı:

Kaynaklarımızda Allah’ın insan bedenine girmesi inancını yansıtan iki menkabe *Menakıbu'l-Kudsiye* ve *Vilayetname-i Otman Baba*’da yer alır. Hulul inancının sadece bu ikisinde yer almasının sebebi, Sünni anlayışın kuvvetle hâkim olduğu Anadolu’da, bu anlayışın tevhid akidesine taban tabana zıt, gizlenmesi güç bir inanç oluşu olabilir. Nitekim söz konusu iki menkabede de bu inanç gizlenmiş bir tarzda ortaya konulmuştur.

Çünkü takdir var idi ezeli
Gör ki ne kıldı lûtf-u Lem Yezelî
Diledi kudretin kıla zâhir

²³⁵ el-Bağdadi, *el-Milel*, 272, 275-276; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, Kahire, 1321, I/9092.

²³⁶ Şehristani, *el-Milel*, I/ 151-152.

²³⁷ Ocak, *Alevi Bektaşî İnançları*, s. 196.

²³⁸ Melikoff, “Kızılbaş Problemi”, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 62; Mecid Musazade, *Şia Mezhebi İçinde Hulûl ve Tenasüh*, Basılmamış doktora tezi, Ankara Üniv. İlahiyat Fak., 1973, s. 59-60.

²³⁹ Devir ve tenasüh meselesi için bkz. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, s. 120-122, 130; Gölpınarlı, *Nefesler*, s. 69-72. Ögel, *devir* nazariyesinin Uygurlarda’da mevcudiyetini tespit etmekte, Bektaşilik’teki bu inancın menşesine, dolayısıyla Budizm’le ilişkisine işarette bulunmaktadır. Ögel, *Türk Mitolojisi*, I, 488-489. Yazar, Uygurlardaki devir telakkisine, Budizm’deki *samsâra* ke-limesinden bozma *sansar* veya *sangsar* denildiğini ve bunun bir tekerleğin dönüşüne benzetildiğini söylemektedir. Aynı inancın Anadolu’da da devam ettiğini, Kaygusuz Abdal’ın olduğu söylenen şu sözler ifade etmektedir. “Biz de bu kârhaneyi seyretmek istedik, Padişah-ı alem dileğimizi kabul edip bize insan donu giydirip dünyaya gönderdi... Nice bin kerre dürlü yakalardan baş gösterdim... nice bin suretlerden göründüm.” Bkz. Güzel, *Kaygusuz Abdal*, s. 125.

Mâlum ola habîs ger Tâhir
 Diledi kendüyi kıla mâlum
 Âdemî suretin kılır merkûm²⁴⁰

Yani Allah kendi kudretinin açığa çıkması ve insanlar tarafından tanınması için insanları yaratmaya karar verdiği ve bu sebeple Hz. Âdem'i kendi suretinde yarattığı şeklindeki İslami telakkiyi ima ediyor intibasını uyandırabilir. Fakat bu sözler, yer aldığı metinle birlikte mütalaa edilecek olursa, o zaman bahis konusu yapılanın, adeta Âşık Paşa olduğu intibayı uyandırıyor. Nitekim biraz aşağıda Âşık Paşa için

Mazhar-ı Hak muzhür-ı kudret
 Nokta-i ilm merkez-i hikmet²⁴¹

Sıfatları kullanılarak onun sanki Cenab-ı Hakk'ın zuhur ettiği beden olduğu anlatılmaktadır.²⁴²

Hulûl inancıyla ilgili en çarpıcı ifadeler *Vilayetname-i Otman Baba*'da bulunmaktadır. Burada nakledildiğine göre, Otman Baba, Turnacı Baba adında bir şeyhin tekkesine misafir olur. "Çün ol Turnacı Bab ol kân-ı pür-haşmeti görüp müşahede eyledi. Gördü kim ol Elest Bezmi'nde ve âleminde ruhlara hitab eden sırr-ı hakikat ve zât-ı bîmisal ol kân-ı âlicenâbın yüz ve gönlünde tecellî eylemiş. Dahî nazarında secde-i izzet birle nâz u niyaz eyledi."²⁴³ Yani cisim olarak yaratılmadan önce ruhlar âleminde insanlara "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" şeklinde hitap edip onlardan "Evet, rabbimizsin" cevabını alan Allah'ın²⁴⁴ Otman Baba'da tecelli ettiğini gören Turnacı Baba, önünde secdeye kapanmıştı. Zaten müridleri de hep Otman Baba'ya *Sırr-ı Yezdan* diye hitap ediyorlardı.²⁴⁵ Bir defasında, Varna kadısı tarafından tutuklanan müritlerine "Korkman, kim boynuzlu koyundan boynuzsuz koyunun hakkını aliverici dest-i kudret benim" diye

²⁴⁰ *Menakib-Kud.*, v. 81a.

²⁴¹ *Menakib-Kud.*, v. 81b.

²⁴² Her ne kadar hulul inancının Bektaşîliğe XV. yüzyıldan sonra Hurufiler tarafından sokulduğu ileri sürülmüşse de (msl. Bkz. Clement Huart, "Hurûfiya", El I), XIV yüzyılın ikinci yarısında yazılan *Menakibu'l-Kudsîye*'de hulul inancının yer alması, bunun çok daha eski bir geleneğinin bulunduğunu gösterir.

²⁴³ *Vilayetname-OB*, v. 65a.

²⁴⁴ Âraf-172

²⁴⁵ *Vilayetname-OB*, v. 108a-b.

teselli vermiş ve gerçekten de onları kurtarmıştı.²⁴⁶ Bir başka seferinde Otman Baba, bütün müridleriyle tutuklanıp İstanbul'a getirilerek Fatih'in emriyle Kılıç Manastırı'na hapsedilmişti. Kadıasker Otman Baba'ya: "*Babacığım, Tanrı'yı bilirmüsün?*" diye sormuş, o da "*Şimdi Tanrı ile söyleşür gelirim*" cevabını vermişti. Kadıasker "*Gel imdi ol söyleşdiğin Tanrı'yı bana göster*" demesi üzerine Otman baba kendini gösterip şöyle bağırıyordu: "*Ya bu söyleyen kimdir?*"²⁴⁷ Bu sözlerin açıkça ifade ettiği üzere Otman Baba Allah'ın kendine hulûl ettiğini belirtmek istiyordu. Zaten gittiği her yerde kendinin ve müridlerinin tutuklanması da hep bu yüzden.

Hulûl inancı Budizm ve Zerdüştilik'le yakından ilgilidir. Budist menkabeler, Buda'nın insan olmadan yahut insan kılığında doğmadan önce, Veda panteonunu teşkil eden otuz üç Tanrı'dan biri olarak semada yaşadığını; sonra bir ara kendisini bildirmek için yeryüzüne inmek istediğini; bunun için de bir çocuk olarak doğmaya karar verdiğini nakledebilirler. Bir başka menkabe, Büyük Tanrı Vişnu'nun daha önce semada yaşadığını, fakat diğer tanrıların, yeryüzündeki şeytanların bütün iyi kuvvetleri yendiklerini kendisine bildirmeleri üzerine, onları cezalandırmak için yeryüzüne indiğini bildirir. Vişnu'nun bunu yapabilmesi için, insan olarak doğması gerekmektedir. Bu sebeple o, bir savaşçı ailenin çocuğuna hulûl eder. Zerdüştilik'te de buna benzer bir durum vardır. Esasen modern araştırmalar, büyük oranda Hind-İran inançlarının hâkim bulunduğu bir muhit olan bugünkü Afganistan denilen bölgede doktrinini geliştiren Zerdüş'tün, Budist unsurlardan bir kısmını kendi sistemine aldığını göstermektedir. Zerdüş'tün hakkındaki en eski dini metinler, onun doğuşunu anlatan sahnelerle doludur. Birer ilahi şekilde bu sahnelerin tasvirleri, Zerdüş'tün doğuşunu bir Tanrı'nın doğuşu olarak terennüm etmektedirler. Zerdüş't, adeta, ortaya koyduğu inançların merkezini teşkil eden Ahura Mazda'nın yeryüzüne inmiş insan timsali kabul edilmektedir.²⁴⁸

Bu şekilde, İran ve Maveraünnehir'de Abbasiler zamanında teşekkül eden Beyaniyye, Cenahiyye, Nümevriyye, Hulmaniyye ve Rizamiyye gibi, eski Zerdüş'tî çevrelerden kaynaklanan aşırı Şii fırkalardaki hulûl inancını anlamak

²⁴⁶ *Vilayetname-OB*, v. 96b-97a.

²⁴⁷ *Vilayetname-OB*, v. 164b..

²⁴⁸ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 200-201.

mümkün olmaktadır. Bu fırkaların hepsi de hulûl esasına dayanmakta olup Allah'ın Âdem peygamberden sırayla büyük peygamberlere, sonra da Hz. Ali'ye, ondan Beyan b. Sem'ân'a (*Beyânîyye* mezhebi); yahut Hz. Ali ve sonra evladına (*Cenâhiyye* mezhebi); yahut Hz. Ali'den evladına, ondan sonra Cafer-i Sadık'a, ondan Ebu'l-Hattab el-Esedî'ye (*Hattâbiyye* mezhebi) hulûlu gibi birbirinden az farklı telakkilere sahiptir.²⁴⁹ Meşhur Mukanna'ında, Allah'ın kendisine hulûl ettiğine inandığı bilinmektedir. Mukanna'a göre Allah önce Hz. Âdem olarak yeryüzünde görünmüş, sonra Nuh Peygamber'e hulûl etmiş, ondan sırasıyla bütün büyük peygamberler vasıtasıyla Hz. Muhammed'e kadar gelmiştir. Hz. Muhammed'den Hz. Ali'ye hulûl eden Allah, sırasıyla evladına ve nihayet Ebu Müslim Horasanî'ye geçerek onun bedeninde yaşamış, en son olarak da kendi vücuduna hulûl etmiştir.²⁵⁰ Mukanna'nın bu telakkisi ile yukarıda Otman Baba'nın sözleri, Kaygusuz Abdal ve Muhyiddin Abdal'ın nefesleri arasındaki yakınlık sezilmektedir. XV. yüzyıldan günümüze kadar manzum Bektaşî ve Kızılbaş nefeslerinde bu fikirlerin defalarca dillendirildiğini/terennüm olduğunu görüyoruz.

Hulûl İnanıcı en açık ve seçik bir biçimde Şah İsmail Hatâyî'nin nefeslerinde ifadesini bulmaktadır. Mesela o bir nefesinde

Lâ fetâ illâ Ali şanında olmuştur nüzûl
 Hadd içinde sikke vü dinarsın sen yâ Ali
 Evvel ü Ahir de sensin Zâhir ü Bâtın da sen
 Akl-ı Evvel'den hüveydâ yarsın sen yâ Ali²⁵¹
 Derken Hz. Ali'nin ulûhiyetini,
 Yer yoğiken gök yoğiken ta ezelden var idim
 Gevherin yek dânesinden ilerü perkâr idim
 Gevheri âb eyledim tuttu cihanı ser be-ser
 İns ü cini Arş u Kürs'i yaradan Settar idim
 Girdim âdem donuna sırrımı kimse bilmedi
 Men o beytullah içinde ta ezelden var idim²⁵²

²⁴⁹ Bağdadi, *el-Milel*, s. 255-259.

²⁵⁰ Bağdadi, *el-Milel*, s. 225.

²⁵¹ *Hatâyî Divanı*, s. 150.

²⁵² *Hatâyî Divanı*, s. 156.

Mısralarıyla da, ondan sonra Allah'ın kendi bedeninde cesetlendiğini anlatmaktadır.

Bektaşî ve Kızılbaş şiirinde en çok Hz. Ali'nin, ondan sonra da Hacı Bektaş'ın ulûhiyetinin dillendirildiği görülür. Mesela Pir Sultan Abdal'ın

Gafil kaldır şu gönlünden gümânı
Bu mülkün sahibi Ali değil mi?
Yaratmıştır on sekiz bin âlemi
Rızıkları veren Ali değil mi?
Kıtası ile Virânî'nin,
Ezel Ebed Ali derim
Düşdüm meded Ali derim
Yoktur aded Ali derim
Ali Ali Ali

Evvel O'dur Âhir O'dur
Bâtın O'dur Zâhir O'dur
Tayyib Ol'dur Tâhir Ol
Ali Ali Ali²⁵³

Şeklinde devam eden manzumesi, bu şiirlerin en açık olanlarındandır. Hacı Bektaş'ın ulûhiyetinin de aynı açıklıkla ifade edildiği şairi meçhul şu nefeste görülür:

Pirim Hünkâr Hacı Bektaş Velî'sin
Cümlelerin muradın verici sensin
Gümanım yok şek getirmem Ali'sin
Mü'minin namazı orucu sensin

Kızı oğlan ettin böyle velîsin
İsmin âlemlerde gezer dolusun
Abdal Musa Sultan, Kızıl Deli'sin
Münkiri kahredip kırıcı sensin

²⁵³ Atalay, *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, s. 83.

Nuru vardır Muhammed'in nurunda
İkisi bir oldu Ali sırrında
Sırat'da Mizan'da Mahşer gününde
Âleme suali sorucu sensin²⁵⁴
Perişan Baba adlı şairin şu iki kıtası da aşağı yukarı aynı mealdedir:
Evvel gelip Ali olan
Sonra gelip velî (Hacı Bektaş) olan
Ebedî Ezelî olan
Hak Muhammed Ali Hak'dır

Perişan pes ol ebed kâm
Nefes bulsun bunda tamam
Evvel Âhir vesselâm
Hak Muhammed Ali Hak'dır
Hacı Bektaş Velî Hak'dır.²⁵⁵

Ayin-i Cem'lerde okunan nefeslerde Hz. Ali ve Hacı Bektaş'ın yanında ondan sonra Bektaşî evliyası arasına giren belli başlı büyük şahsiyetlerin de ulûhiyetleri ifade edilmiştir. Tenasüh inancı bahsinde nakledilen Muhyiddin Abdal'ın Otman Baba hakkındaki nefesi bunun en güzel örneklerinden biridir:

Ala gözlü Sultan Baba (Otman Baba)

Ululardan ulusun sen

Yedi iklim dört köşeye

Arş'a Kürs'e dolusun sen

.....

Yüzün gören yoksul bay olur

Kâfirler imana gelir

Seni sevmeyenler n'olur

Şah-ı Kerem Ali'sin sen²⁵⁶

Bu menkabe ve nefeslerden çıkarılacak sonuç şudur: Ana inanç, Allah'ın önce Âdem Peygamber olarak yeryüzünde görüldüğü, sonra sırasıyla öteki

²⁵⁴ Atalay, *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, s. 62.

²⁵⁵ Samancıgil, Kemal, *Alevi Şiirleri Antolojisi*, İstanbul, 1946, s. 149.

²⁵⁶ Gölpinarlı, *Nefesler*, s. 116.

büyük peygamberlerin (Şit, İdris, Nuh, İbrahim vs.) bedenlerine hulûl ederek en son Hz. Muhammed'de zuhura geldiğidir. Hz. Muhammed'den Hz. Ali'ye, ondan evladına hulûl eden Allah, daha sonra Şîlik tarihinin büyük isimlerini dolaşmış ve Hacı Bektaş'a gelmiştir. Hacı Bektaş'tan sonra ise, Bektaşiliğin takdis ettiği bütün büyük evliyayı dolaşarak onların vücutlarına hulûl etmiştir.²⁵⁷ Günümüzde Bektaşî ve Kızılbaşlar arasında tenasüh ve hulûl inancının bu haliyle devam ettiğini söylemek zordur. Bu inançlar halk arasında muhafaza edilmekle beraber, aydın kesimde tevil edilerek günümüz telakkilerine uydu- rilmaya çalışılmaktadır.

Hulûl inancının İran'da Ehl-i Haklar'da da bulunduğu görülmektedir.²⁵⁸ Onlara göre, Cenab-ı Hak tanınmamaktan sıkıntı duyan bir Tanrı'dır. Tanınmayı istediği için çeşitli çehrelerde görünmek arzusundadır. Bu sebeple bazen, Hz. İsa gibi bakire bir anneden, bazen Fatıma b. Esed gibi görünüşte Ebu Talib'in karısı olan bir kadından Hz. Ali olarak doğar. Doğuşu daima fevkalâde-liklerle doludur. Allah'ın ruhu her insanın bedenine hulûl etmez. Onun hulûl edeceği bedenin hem maddi hem manevi bakımdan her türlü noksan, kusur ve kötülüklerden arınmış olması lazımdır. Böyle insanlar az olduğu için tam hulûl ancak Hz. Ali'de olmuştur.²⁵⁹ Allah bir bedene hulûl edeceği zaman, dört büyük melek (Cebrail, Mikail, İsrail, Azrail) bu ideal bedeni aramaya koyulurlar. Sonunda birtakım işaretlerden o bedenin barındığı ev bulunur. Böylece Allah o evde doğacak çocuğa hulûl eder. Ehl-i Haklar bu suretle Allah'ın girdiği o vücuda *Şâh-mihman* veya *Hudâ mihman*, yani Allah'ı misafir eden beden adını verirler. Bazan Allah Hz. Ali'de olduğu gibi bütün hüviyetiyle bir bedene hulûl etmeyebilir. Bu takdirde ya fiilleri ile ya sıfatları ile veya zâtı ile tecelli eder. Ama bunların üçünün bir arada bulunduğu bir beden Hz. Ali'den sonra gelmeyecektir. Bu itibarla, Hz. Ali'den sonra Allah'ın hulûl ettiği hiçbir beden tam hulûle mazhar olmuş değildir.²⁶⁰

3. Şekil (Don) Değiştirme (Metamorföz)

²⁵⁷ Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra 1937, s. 131, 134-140.

²⁵⁸ Bu konuda bkz. Bruinessen, *Kürtlük, Türklük, Alevilik*, s. 166-176.

²⁵⁹ Musazade, *Şia Mezhebi İçinde Hulûl ve Tenasüh*, s. 57.

²⁶⁰ Musazade, *Şia Mezhebi İçinde Hulûl ve Tenasüh*, s. 56, 60-61.

Şekil değiştirme genellikle üstün bir güç (Allah, sihirbaz, cadı, evliya) tarafından, yapılan bir iyiliğe karşılık mükâfat veya kötülüğe ceza olarak gerçekleştirilmektedir.²⁶¹ Şekil değiştirmeyi ifade için *donuna girmek* deyiminin kullanıldığı görülür. *Geyik donuna girmek* (geyik olmak), *güvercin donuna girmek* (güvercin olmak) gibi. Menakıbnamelerde ve nefeslerde don değiştirmenin pek çok örneği bulunmaktadır. Büyük çoğunluğu geyik ve kuş şekline girme şeklinde olup pek az bir kısmı da başka bir hayvanın donuna girme şeklindedir.

a. Geyik veya Geyik cinsinden Bir Hayvanın Şekline Girme:

Türklerde İslam öncesi kutsallığı bulunan geyiğin²⁶² İslamiyet sonrasında da kutsiyetini devam ettirdiğini görüyoruz. Hacı Bektaş minyatürlerinde Hünkâr, tıpkı eski Anadolu'nun tanrıları gibi, dimdik, saltanatlı ve koltuğunda bir aslan ve geyikle oturur. Çünkü geyik ruhun ve aklın, bilincin simgesidir. Böylece Hacı Bektâş-ı Velî'nin bozkırların bir diğer antik tanrısı haline gelip Anadolu'yu tüm kötü ruhlardan koruduğuna inanılır.²⁶³

Bu inançların Şamanizm'le alakalı olduğu iddia edilmektedir. Şamanlar, düşman ruhlara karşı hayvan kılığına girerek savaşır; gökyüzüne yaptığı seyahati hayvanlar aracılığıyla yapar. Bu itibarla geyik kılığına giren Türk dervişlerinin bu menkabeleri Şamanizm'le;²⁶⁴ Budizm'le ilgili olduğu iddia edilmektedir.²⁶⁵ Uygurların Budizm'i kabul ettikleri sırada Uygurcaya çevrilmiş eski Budist menkabelerinin, bahsettiğimiz bu Müslüman ve Hıristiyan menkabelerinin prototiplerini teşkil ettiğini söylemek mümkündür.²⁶⁶

Türklerde masumiyeti simgeleyen geyiğe duyulan hürmet onların İslamiyet'i kabullerinden sonra girmiş oldukları dinin hikâyeleriyle bağdaştırılarak devam ettirilmiştir. XIII-XIV. yüzyıllarda yazıldığı tahmin edilen anonim bir tefsirde Hz. Hamza'nın Müslüman olmasına delalet eden geyik hikâyesi buna

²⁶¹ Sakaoğlu, Saim, *Anadolu Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi*, Ankara, 1980, s. 28-29; 31; Boratav, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, İstanbul 1978, 3. Baskı, s. 109.

²⁶² Alkan, Erdoğan, *Alevî Mitolojisi*, İstanbul 2005, s.118-119.

²⁶³ Erdoğan, Alkan, *Alevî Mitolojisi*, s.119.

²⁶⁴ Roux, *Traditions*, s. 285.

²⁶⁵ Çağatay, Saadet, "Türk Halk Edebiyatında Geyiğe Dair Bazı Motifler", *TDVY*, 1956, s. 157, 158, 164.

²⁶⁶ Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançları*, s. 211. Geyiğin, Kaygusuz Abdal ve Baba Hakî menkabelerindeki gibi yol gösterici rolünü vurgulayan Budist menşeli bazı Orta Asya Türk masalları için bkz. Ögel, *Türk Mitolojisi*, 1/24.

bir örnektir. Hz. Muhammed'i işkenceden kurtarması için Hz. Hamza'nın bir geyik tarafından uyarıldığı görülmektedir. Hâlbuki sonunda hikâyenin anlatıldığı "Taha" suresinde geyiğe dair herhangi bir emare yoktur.²⁶⁷ Eski harfli taş baskı Mevlid nüshalarında bulunan *Hikâye-i Geyik* başlıklı yüz beyitlik mesnevi de aynı mahiyettedir. Burada da insafsız avcıya karşı geyik Hz. Muhammed'den yardım istemektedir.²⁶⁸ Bu hikâyenin bir benzeri, karnında yavrusu olan bir ceylanı avcıdan kurtarmak için kendini feda eden Buda ile ilgili de anlatılmaktadır.²⁶⁹

Vilâyetnâme'de anlatıldığına göre Hacım Sultan bir gün Beğce ve Habib Hacı adındaki iki veli ile Seyyid Battal Gazi'nin mezarını ziyarete giderler. Bulduk çayırı denilen yere geldiklerinde Hacım Sultan cezbeye gelip coşar. Yanındakiler niçin öyle yaptığını sorduklarında "Seyyid'in ruhu bizi karşılamaya çıktı." cevabını verir ve eliyle kırı gösterir. Beğce ve Habib Hacı gösterilen yere baktıklarında bir sığın (geyik) uzaklaştığını görürler. O esnada sığın aniden gözden kaybolur.²⁷⁰

İkinci menkabe, Kaygusuz Abdal'ın, şeyhi Abdal Musa'ya nasıl mürid olduğunu anlatan ve Bektaşiler arasında çok tanınan bir hikâyedir. Rivayete göre bir gün Alaiye beyi oğlu Gaybî Beğ adamlarıyla ava çıkar. Bir ara güzel bir âhu görerek peşine düşer ve adamlarından ayrılır. Bir müddet kovaladıktan sonra ön bacağından yanından onu okla yaralamayı başarır. Fakat âhu koşmaya devam ederek Abdal Musa'nın tekkesinden içeri girer ve kaybolur. Gaybî Beğ atıyla peşinden gelir ve dervişlerden kovaladığı âhuyu ister. Dervişler görmediklerini söyleyip bir de şeyhlerine başvurmasını bildirirler. Gaybî Beğ, meydan denilen salona girer ve Abdal Musa'yı postunda otururken bulur. Kendisine durumu anlatır Abdal Musa cübbesini yukarı kaldırır ve koltuğunun altına saplanmış oku gösterir. Bu manzaradan şaşkına dönen Gaybî Beğ, yaraladığı

²⁶⁷ Çağatay, Saadet, "Türk Halk Edebiyatında Geyiğe Dair Bazı Motifler", *Bellekten*, Ankara 1956, s. 153-154. Bahis konusu tefsir için bkz. A. İnan, "Eski Türkçe Üç Kur'an Tercümesi", *Türk Dili*, Mart, 1952, sayı 6.

²⁶⁸ *Hikâye-i Mevlidü'n-Nebi*, İstanbul, 1311, s. 28-32.

²⁶⁹ Çağatay, "Geyiğe Dair Bazı Motifler", s. 157-158.

²⁷⁰ *Menakıb-HBV*, s. 85; *Vilayetname*, s. 83.

âhunun gerçekte Abdal Musa olduğunu anlar ve bağışlanmasını ve müritliğe kabulünü ister.²⁷¹

Üçüncü menkabe Sultan Şucauddin'e aittir. Bir gün Acem erenlerinden Baba Hakî adıyla meşhur biri abdallarıyla Şeyhe mürid olmak üzere Rum'a doğru yola koyulur. Yolları bir çöle düşer. Çölde ilerlerken ani bir fırtına çıkar, yönlerini şaşırırlar. Yorgunluktan ve ümitsizlikten tükenmiş bir haldeyken, birden yanlarında yorgun tavırlı bir geyik peyda olur. Dervişler onu yakalayıp yemek amacıyla boğazına bir kuşak bağlarlar. Ama geyik silkinip az öteye kaçar. Tekrar yakalarlar, yine kurtulur. Bu şekilde uğraşırken bir köyün yanına kadar geldiklerinin farkına varırlar. O sırada kovaladıkları geyik kayboluverir. Bu durumda onlar, erenlerden birinin kendilerini kurtarmak için geyik donuna girerek böyle yaptığını anlarlar. Daha sonra Rum'a gelip Sultan Şucauddin'e misafir olurlar. Yemekten sonra Sultan, Baba'ya başlarına geleni o söylemeden bir bir anlatır ve geyiği yakalamak için kullandıkları kuşağı önlerine atar. O zaman Baba Hakî ve abdalları, kendilerini çölde fırtınadan kurtaran ve köyün yolunu gösteren geyiğin Sultan Şucauddin olduğunu anlarlar ve hepsi müridi olurlar.²⁷²

Bu örnekler, söz konusu motifin Türkler tarafından İslam öncesi ve sonrası devirde ne ölçüde benimsendiğini ve ne kadar geniş bir sahaya yayıldığını göstermektedir. Bu üç menkabe de ortak nokta geyik şekline girmiş velilerin yol göstericilikleridir. Özellikle son ikisinde geyikler, kendilerini avlamak isteyenleri mistik yola götüren bir kılavuz rolündedirler. İkinci menkabe Gaybî Beğ, üçüncüde Hakî Baba ve abdalları, geyik kılığına girerek onları kendilerine çeken Abdal Musa yahut Sultan Şucauddin'e mürid olmuşlardır. Bu örneklerde iki ana konunun hâkim olduğu görülmektedir. 1. Yüce bir şahsiyetin, doğru yolda olmayanları iyiliğe sevk etmek için geyik şekline girerek kılavuzluk yapması, 2. Geyik şekline girmiş bu yüce şahsiyetin ikazını kabul etmeyenlerin felakete uğraması.²⁷³

²⁷¹ *Menakıb-KB*, s. 1-4.

²⁷² *Vilâyetnam-SŞ*, vv. 6b-7b. *Tezkiratu'l-Evliya'* da benzer bir menkabe ilk devir sufilerinden İbrahim b. Edhem ile ilgili anlatılır. Burada bir ceylan onu dünyadan el eteğini çekmesi ve tasavvufa yönelmesi için ikaza gelmiştir.

²⁷³ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 214.

Burada dikkat edilmesi gereken bir husus da geyiğin evlialık mefhumuyla ilgisidir. Bu alakanın temelinde Budist câtakalardaki Buda-geyik münasebeti vardır. Budist Türkler Müslümanlığa geçtikten sonra Buda yerine Müslüman evliyayı ikame etmişlerdir. Bazen geyik-evliya arasındaki bu sıkı bağ, örneklerde görüldüğü gibi birbirinin kılığına girme tarzında olduğu gibi, bazen de ikisi arasında çok yakın bir dostluk biçiminde ortaya çıkmıştır.²⁷⁴ Bu konuya bir örnek de *Menakıbu'l-Kudsiye'* de anlatılır.²⁷⁵

Bu konuda bir örnek de Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna da adı karışan tanınmış Türkmen şeyhi Geyikli Baba'dır. Şeyhin dağlarda geyiklerle dolaştığı, onların sütüyle beslenip gereğinde onları yük ve binek hayvanı olarak kullandığına dair rivayetler muhtelif kaynaklarda yer almaktadır. "Geyiklere merkebi evliya (evliyanın bineği) derler" atasözü²⁷⁶ halk arasında *geyik-evliya* ilişkisinin algılanış tarzını gösteren bir ifade biçimidir.

Hacı Bektaş'ın, tarikat mensubu biri tarafından yapılan ve aslı halen Hacıbektaş'taki müzede bulunan meşhur resminde, kucağında bir karacanın durduğu görülür. Anadolu'nun birçok yerinde karacalı Bektaşî veya Kızılbaş evliyası vardır ki Karaca Ahmed Sultan bunlardan biridir.²⁷⁷ Pir Sultan Abdal'ın şu kıtası Kızılbaş dedelerinin geyiklerle münasebeti hakkında inancın bir başka ifadesidir:

Haberim duyarsın geyikler ile
Yaramı sararsın şehidler ile
Kırk yıl dağda gezdim geyikler ile
Dost senin derdinden ben yana yana²⁷⁸

²⁷⁴ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 91, not 8. Dostluk örnekleri için bkz. Attar, *Tezkiratu'l-Evliya*, I/324, 296.

²⁷⁵ *Menakıb-Kud*, s. V. 12b.

²⁷⁶ Boratav, *Türk Folklorü*, s. 71.

²⁷⁷ Karaca Ahmed'in çift sürerken iki geyik koştuğuna dair bir menkabe için bkz. Tanyu, *Adak Yerleri*, s. 143.

²⁷⁸ Gölpınarlı-Boratav, *Pir Sultan Abdal*, Ankara, 1943, s. 123. Bazı Sünni evliyanın da geyiklerle ilgisine dair rivayetler vardır. Mesela Hasandağı'na adını veren Hasan Baba'nın Kayseri'de imamlık yaptığı, halkı bir türlü doğru yola sokamadığı için dağlara çıktığı, orada geyikler ve ceylanlarla konuşurken görüldüğü anlatılır. Önder, *Anadolu Efsaneleri*, s. 83-84. Anadolu'da birçok türbede geyik boynuzu bulunmaktadır. Bkz. Tanyu *Adak Yerleri*, s. 143, 155, 157-158. Bu da evliya-geyik bağlantısını sergilemesi açısından gerçekten dikkate değer bir durumdur. Kızılbaş-

Yörükler’de ve Tahtacılar’da geyiğin bolluk ve bereketle de ilgisi olduğu, onların malları ve çocuklarının sayısının aşiretin yaşadığı yerdeki geyiklerin sayısının artması veya eksilmesi ile ilgili olduğu kabul edilmektedir. Geyiğin uğurlu bir hayvan olduğuna, dolayısıyla kötü gözden, nazardan koruyucu bir vasfı bulunduğu Anadolu’nun hemen her tarafında inanılmaktadır. Bu yüzden geyik boynuzu nazarlık olarak kullanılmaktadır.²⁷⁹

b. Kuş Şekline Girme (Ornitofani)

Şaman ya da kam denilen ozanlar, ayinden önce bir kuş görünüşünü olabildiğince andıran, tüylerden bir giysi giyer ve bu kılığa bürününce kendini bir kuş gibi hissederlerdi. Bu şekilde bir kuş-ruh aktarımı yapılarak bu ruhun öteki dünyaya kanat açabileceğine inanılırdı. İslam öncesi Türklerde yaygın olan bu düşünce İslam’ı kabul ettikten sonra da sürmüştür.²⁸⁰

Kuş şekline girme inancının Göktürkler devrine kadar gittiği, Budist kaynaklı olduğu, Budist azizlerin, yogilerin ve sihirbazların kuş şekline girerek uçtuklarına dair pek çok efsanenin olduğu görülmektedir.²⁸¹ Aynı inanç Şamanizm’de de bulunmaktadır ve pek çok araştırmacı bu inancı Türk Şamanizm’i çerçevesinde ele almaktadır.²⁸² Alevî Bektaşî kültüründeki “turna” motifi Mazdeist-Zerdüştlük kökenli inançlardandır. Nitekim “Ahura Mazda” yüzü insan görünümlü bir kuş olarak düşünülür.²⁸³

Bu motif en çok *Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*’de göze çarpmaktadır. Hacı Bektaş, Horasan’a hücum edip Müslümanların mallarını yağmalayan ve Ahmed-i Yesevi’nin nefes oğlu Kutbuddin Haydar’ı esir alan kâfir Bedahşan hal-

lığın temel ayinlerinden biri olan musahiplik ayininde, musahip adaylarının üstü bir geyik postuyla örtülür. Bayatlı, Osman, *Bergama’da Alevi Gelini ve İnançları*, İzmir, 1957, s. 22.

²⁷⁹ Msl. Bkz. Benekay, Yahya, *Yaşayan Alevilik*, s. İstanbul, 1967, s. 28; Roux, *Traditions*, s. 279-284; Boratav, *Türk Folkloru*, s. 71. Hatâyî’nin şu nefesi de, aslında bir evliya olan geyiği avlayanların felakete uğrayacağı inancının güzel bir ifadesidir. (Bkz. Gölpınarlı, *Nefesler*, s. 244):

Sana derim sana *geyik erenler*
Bize sevda sana dalga verenler
Dilerim Mevlâ’dan onmaz vuranlar
Kaçma benden kaçma avcı değilim.

²⁸⁰ Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s.149.

²⁸¹ Esin, Emel, *Türk Kozmolojisi*, s. 21, Eliade, *Şamanizm*, s. 317.

²⁸² Bkz. İnan, *Şamanizm*, s. 83, Ögel, *Türk Mitolojisi*, I/29; Eliade, *Şamanizm*, 138-139, 316.

²⁸³ Öz, Baki, *Alevilik Tarihinden İzler*, İstanbul 1997, s.112; Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 121.

kıyla savaşmaya, şahin donunda gitmiştir.²⁸⁴ Bedahşan ülkesini zapt edip kâfir halkı imana getirmiş ve onlara Kur'an okuyup namaz kılmasını öğretmiştir. İşin sona erdiğine kanaat getirdikten sonra, silkinip bir güvercin olmuş ve halkın gözü önünde Horasan'a uçup gitmiştir.²⁸⁵ Yine o, Ahmed-i Yesevi tarafından icazetle Rum'a halife gönderildiğinde, bir güvercin şeklinde Sulucakarahöyük'e inmiş ve bir taşın üstüne konmuştur.²⁸⁶ Onun güvercin donunda Anadolu'ya gelmekte olduğunu kerametle keşfeden *Rum Erenleri*, kendisini buraya sokmamak için Hacı Doğrul'u alıcı bir doğan donunda ona karşı göndermişlerdi. Bunu gören Hacı Bektaş, tekrar insan kılığına dönerek Hacı Doğrul'u perişan edip, Rum Erenleri'ne velayet gücünü göstermiştir.²⁸⁷ Horasan Erenleri verdikleri bir davete Ahmed-i Yesevi'yi çağırarak için turna donuna girmişler, bunu keşf yoluyla öğrenen Şeyh ve müridleri turna kılığında onları karşılamaya çıkmışlardır.²⁸⁸

Bu menkabelerde Hacı Bektaş'ın savaşa giderken şahin, başka zamanlarda ise sulh ve sükûnet timsali güvercin donuna girmesi dikkat çeker. O, yaptığı işin mahiyetine göre don değiştirmektedir. Güvercin barışın, esenliğin ve dinginliğin simgesidir. Bundan dolayı rastgele bir kuş değil, bir velinin mistik tabiatını ifadeye ancak güvercin uygun görülür. Hacı Bektâş Anadolu'ya güvercin şeklinde gelmesini "Eğer güvercinden daha mazlum bir mahlûk bulsaydık onun şeklinde gelirdik"²⁸⁹ diye açıklamaktadır. Hacı Bektâş'ın Anadolu'ya güvercin donunda gelmesi bu anlamda umudun, sevgi ve barışın getirilmesini simgeleyen inancın bir göstergesidir. Velayetlerini kabul etmeyenlere ve zulme karşı gereğinde acımasız olabilen Bektaşî velilerinin bu yönleri şahin ve doğan gibi pençeli hayvanlar temsil eder. Bundan ötürü haksızlığı ve zulmü ortadan kaldırmak için girilen don şahin ya da doğan olmuştur.²⁹⁰ Kâfirlerle karşılaşma-

²⁸⁴ *Menakıb-HBV*, s. 10.

²⁸⁵ *Menakıb-HBV*, s. 13.

²⁸⁶ *Menakıb-HBV*, s. 18-19.

²⁸⁷ *Menakıb-HBV*, s. 19.

²⁸⁸ *Menakıb-HBV*, s. 19.

²⁸⁹ *Vilâyetnâme-HBV*, s. 19.

²⁹⁰ Alkan, *Alevî Mitolojisi*, s.130.

ya giden Hacı Bektaş, Sarı İsmail, Resul Baba yahut hasımlarıyla savaştan Ebu Müslim, bu sebeple şahin ve doğan donuna sokulurlar.²⁹¹

Geyik, kuş yahut başka herhangi bir hayvan şekline girmeye dair anlatılan bu inançlar, bir kısmı Şamanizm'den intikal etmiş gibi görünmekle beraber gerçekte tipik Budist inançlarıdır. Büyük ihtimalle, daha Orta Asya'da Budizm'in Türkler tarafından kabulü esnasında Şamanizm'e geçmiş gibi görünmektedir. Çünkü Vilâyetnâme'de geçen don değiştirme menkıbelerine benzer söylenceler Budizm'de de vardır.²⁹²

4. Ateş Kültü:

Hind ve İran dinlerinde önemli olan ateş, özellikle Zerdüştilik ve Mazdeizm'in ana esaslarını teşkil etmektedir. Zerdüştilikte ateşin temizleyiciliğine ve hayatı yenileyiciliğine inanılmaktadır. İnsanlara musallat olan kötü ruhlar ve uğursuzluklar ateşle def edilebilir. İnsan yaratılışındaki en üstün vasıflı unsur ateştir; yani insan ruhu ateşten yaratılmıştır; öldüğü zaman da ruhu gökteki ilahi ateşle birleşecektir. Bu ilahi ateş Ahura Mazda'nın oğludur.²⁹³

Göktürklerde, Uygurlar'da, Kırgızlar'da ve Moğollar'da ateş kültürünün var olduğu, ateşin temizleyiciliğine inandıklarından dolayı ölümlerini yaktıkları, ateşe kurban adadıkları görülmektedir. Bozkır göçebe hayatının etkisiyle Türklerde zaten var olan ateşle ilgili inançları Hind-İran ateş kültürü Şamanizm'le birleşmiş ve yerleşmiştir. Şamanizm'de ateşle yapılan ayinler incelendiğinde, ateşin insanların iyilik ve kötülükleriyle, kaderleriyle ilgili görüldüğü, onlara mutluluk getirebileceği gibi birtakım inançları yansıttığı sezilir. Ateşe insanlara faydası dokunan üstün bir güç sıfatıyla dua edilip kurban kesildiği anlaşılıyor.²⁹⁴

Vilâyetnâme'de anlatıldığına göre Ahmet Yesevî'nin halifeleri kendi aralarında toplanarak şeyhlerinden icazet istemeye karar verirler. Şeyh durumu anlar. Bir gün sabah namazından sonra, tekkenin çok geniş olan avlusunda toplanırlar. Mevsim kış olmadığı halde ortaya bir "ulu ateş" yakılır ve herkes seccadesini etrafına serip oturur. Şeyh uzun bir duadan sonra maksada geçer.

²⁹¹ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 222.

²⁹² Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s.172; Öz, *Alevîlik Tarihinden İzler*, s.107.

²⁹³ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 247.

²⁹⁴ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 243- 249.

Sonuçta icazet tarikat alametiyle birlikte Hacı Bektâş'a verilir ve Rum diyarına gönderilir.²⁹⁵ Benzer şekilde Sulucakarahöyük'e geldikten sonra Hacı Bektâş bir gün abdallarla birlikte Hırka Dağı'na çıkar. Emri üzerine çalı çırpı toplanır ve büyük bir ateş yakılır. Hacı Bektâş ayağa kalkarak, semâya başlar, müritleri de kendisini takip eder. Tam kırk kere ateşin etrafında dolandıktan sonra hırkasını çıkarıp ateşe atar. Yanan hırkanın küllerini tepeye savurur ve "Külün düştüğü yerde odun bitsin." der. Küllerin düştüğü yerlerde meşeler çıkar. Bu yüzden bu tepeye Hırka Dağı denilmiştir.²⁹⁶

İslam öncesi devre ait ateş kültürünün bazı tezahürleri Anadolu'da günümüzde de devam etmektedir. Değişik yörelerde, üzerlik denilen bir bitkinin ateşe atılan tohumlarıyla hastayı tütsüleme,²⁹⁷ koyun sürülerini iki ateş arasından geçirerek muhtemel hastalıklardan ve nazardan koruma, pislikten temizleme²⁹⁸ gibi uygulamalar bu türdendir. Ayrıca yine Anadolu'nun pek çok yerinde düğün, bayram vs. zamanlarında, yakılan ateşin üstünden atlamak, çevresinde raks etmek, dönmek şeklinde görülen sinsin oyunu²⁹⁹ da, eski ateş ayinlerinin mahiyetini kaybetmiş ve folklorla yerleşmiş şeklidir.

Kızılbaşlardaki ocağa "niyaz"ın (secde) temelinde de ateş kültürünün etkisi vardır ve ocağın takdisi ateş kültürünün atalar kültü ile ilişkisini de akla getirmektedir.³⁰⁰ Altaylarda ve Yakutlarda, ocağın ilk ata tarafından yakılmış olması dolayısıyla ailenin sembolü kabul edildiği anlaşılıyor. Aynı telakki bugün Anadolu'da hem Sünni hem Kızılbaş topluluklarda mevcuttur. Ataların canları, yakılan ocağın içinde tecelli eder.³⁰¹ Dolayısıyla bir evde ocağın devamlı yanması, ailenin saadet ve devamına işaret sayılır. "ocağın yansın", "ocağın sönsün" gibi dua ve beddualar, asıl manası kaybolmuş olmakla beraber bu eski inancın ifadesidir.

VI. KİTAB-I MUKADDES KAYNAKLI İNANÇ MOTİFLERİ

²⁹⁵ *Viaetname-HBV*, s. 15.

²⁹⁶ *Vilayetnâme-HBV*, s. 36.

²⁹⁷ Tanyu, "Türklerde Ateşle İlgili İnançlar", *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, IV, 294.

²⁹⁸ Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, s. 66; a.g.m. s. 296.

²⁹⁹ Tanyu, a.g.m. s. 295. Ateşe bıçak tutmak, su dökmek, pis bir şey atmak yasaktır. Bunların, ateşin ölümüne sebep olacağı için, uğursuzluk getirdiğine inanılır. Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, s. 179-180.

³⁰⁰ Eröz, *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları*, s. 329.

³⁰¹ İnan, *Şamanizm*, s. 71.

Burada verilecek örnekler Kitab-ı Mukaddes'te geçen olaylarla büyük benzerlikler göstermektedir. İsrâîliyyat dediğimiz bir kısım mitolojik hikâyeler kolayca bazı dini eserlere girmiştir. Bu iki yolla olmuş olabilir. 1. Haberdar oldukları muhtelif peygamber mucizelerinin benzerlerini ilişkide buldukları Hıristiyan ve Yahudilerden dinlemişler, Kur'an ve hadislerde bulunmayan ayrıntıları onlardan aktarmakta bir sakınca görmemişlerdir. 2. Gayri Müslimlerin ihtida ederek Müslüman Türklerle birlikte yaşamaya başlamaları sonucu, söz konusu noktalarda Kitab-ı Mukaddes menşeli pek çok bilginin, çoğu Hıristiyanlık öncesi putperest efsanelerden kaynaklanan aziz menkabelerinin bu yolla girdiği bir vakıadır.³⁰²

1. Ölmeden Önce Göğe Çekilme:

Bu motifin kaynağında Musevilikte İlyas peygamberin ateşten atların çektiği bir arabaya binip göğe çekilerek düşmanların saldırılarından ve ölümden kurtulduğu³⁰³ ve Hıristiyanlıkta da Hz. İsa'nın çarmıha gerildikten sonra yeniden dirildiği ve göğe çekildiği inancı³⁰⁴ vardır. Gökte bir hayatın varlığı ve buna uçularak ulaşılacağı inancının Göktürklerde de olduğu Orhun Kitabeleri'nden anlaşılıyor.³⁰⁵ Aynı inancın Maniheizme Hıristiyanlığın etkisiyle girdiği, Mani'nin hapiste öldürüldükten sonra, maddi cesedini atarak şimşek hızıyla göğe yükselip kaybolduğuna inanılır.³⁰⁶ Baba İlyas,³⁰⁷ Mahmut Paşa³⁰⁸ ve Otman Baba'nın³⁰⁹ da öldükten sonra göğe çekildiklerine inanılır. Baba İlyas, Mahmut Paşa ve Mani'nin hapiste ölmeleri ortak özelliktir. Onların ölümlerinin bu şekilde ifade edilmesinin sebebi, onların yarı ilahi dini lider olarak kabul edilmeleri sebebiyle kendilerine ölümün yakıştırılmaması ve mutlaka geri döneceklerine olan inançtır. Burada kitle psikolojisinin etkisiyle kitleler uğradıkları haksızlıktan kendilerini kurtaracağına inandıkları kimselere insanüstü vasıflar yakıştırmakta, onların ölümsüz olduklarına inanmak istemektedirler.

³⁰² Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrailiyat*, s. 44-45.

³⁰³ *Kitab-ı Mukaddes*, II. Krallar, II, 11-12.

³⁰⁴ *Matta*, XXVII, *Markos*, XVI, *Luka*, XXIV, *Yuhanna*, XX.

³⁰⁵ Ergin, Muharrem, *Orhun Abideleri*.

³⁰⁶ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 257.

³⁰⁷ *Menakıb-Kud.*, vv. 38b-39a.

³⁰⁸ *Menakıb-Kud.*, v. 43a.

³⁰⁹ *Vilayetname-OB.*, vv. 213b-214a.

Bu bilgiler ışığında düşünüldüğünde bu motifte Yahudi, Hıristiyan, Maniheizt ve İslami unsurların bir arada olduğu görülmektedir. Ana unsurun *Kitab-ı Mukaddes* kaynaklı “ölmeden göğe çekilme” inancı olduğu, Maniheizt bir etkinin bulunduğu, Şamanizm’deki “beyaz at” üstünde Gök Tanrının huzuruna gitme inancını hatırlattığı düşünülebilir.

2. Suyu Kana Çevirme

Hacı Bektâş-ı Velî’den hoşlanmayan ve kendisinin velayetine hiç inmayan Nureddin Hoca onu Sulucakarahöyük’ten kovmak için köye gelir. Şeyh’in abdest almadığını, namaz kılmadığını görmüştür. Sinirli bir şekilde kalkıp abdest almasını ihtar eder. Bir hizmetkârı su getirir. Hacı Bektâş abdest almak üzere kollarını sıvar ve elini suya uzatır. Fakat Nureddin Hoca da dâhil orada bulunan herkes şeyhin ellerine dökülen suyun kıpkızıl kan olduğunu görürler. Hacı Bektâş kanla abdest alınmayacağını söyler. Gördüğüne inanamayan Nureddin Hoca maşrapayı bizzat alır, içini kendi elleriyle temizler, tekrar su doldurup şeyhin ellerine döker. Ama maşrapadan dökülen su yine kan olmuştur. Bunun üzerine Nureddin Hoca kızar ve gördüğü şeyin bir büyü olduğunu söyleyerek Hacı Bektâş’ı tehdit eder.³¹⁰

Bu şekilde suyu kana çevirme olayına *Kitab-ı Mukaddes*’te de rastlanmaktadır. Hz. Musa’ya inananmayan Firavun ondan bir mucize göstermesini ister. Hz. Musa bunu nasıl yapacağını düşünürken Allah değneğini nehre vurmasını emreder ve Mısır’da ne kadar su varsa nehirdekilerle birlikte kana dönüşeceğini bildirir. Hz. Musa emri yerine getirir. Firavun’un ve bütün hazır bulunanların gözü önünde suların tamamı kıpkızıl kan olur.³¹¹

3. Bereket Getirmek

Kitab-ı Mukaddes’te anlatılan bir hikâyeye göre bir gün Peygamber Elisa’ya, kocası borç bırakarak ölmüş bir kadın gelir. Alacaklıların sıkıştırdığını, evde ise birazcık yağdan başka bir şey bulunmadığını bildirir. Elisa kadına bulabileceği kadar kap toplamasını söyler. Kadın kapları toplayıp getirir. Evin kapısını kaparlar ve yağı bütün kaplara paylaşırlar. Kapların hepsi ağızlarına kadar yağla dolar. Kadın bunları satıp borçlarını öder.³¹²

³¹⁰ *Vilâyetnâme*, s. 59.

³¹¹ *Çıkış*, VII, 62.

³¹² *II. Krallar*, IV, 377.

Türkistan'dan Rum diyarına gitmekte olan Hacı Bektâş yolda bir köye uğrar. Bir kadından yiyecek ister. Kadın biraz beklemesini söyleyerek evine gelir. Bir parça ekmeğin içine biraz yağ koyup Hacı Bektâş'a verir. Eve döndüğünde önceden içinde azıcık yağ olan küpün ağzına kadar dolduğunu görür ve yiyecek isteyen kişinin nasıl biri olduğunu anlar.³¹³

Bir gün kalabalık bir topluluk Hünkâr'ı ziyarete gelir. Misafirlere ikram edilecek ekmeğin bulunmadığıdır. Kadıncık Ana evde hiç un bulunmadığını haber verince Hacı Bektâş un çuvallarını silktirir ve bir avuç kadar un birikir. Yoğurup bir tekneye koyarlar ve üzerini örterler. Hacı Bektâş bir dua eder ve teknenin içi hamurla dolup taşar. Köyün bütün gelinleri, kızları günlerce hamuru ekmeğin yapıp pişirirler ama teknedeki hamurun arkası kesilmez. Sonunda ancak üstündeki örtüyü açmak suretiyle hamuru tüketebilirler.³¹⁴

Bu iki menkıbeyle Kitab-ı Mukaddes'teki arasında benzerlikler ortadadır. Yalnızca olayların baş tarafları her iki menkıbede yer değiştirmiştir. Dolayısıyla Hacı Bektâş'ın menkıbesinin doğrudan doğruya Kitab-ı Mukaddes'ten uyarıldığı rahatça söylenebilir.

4. Nefes Evladı Edinmek

Alevilik ve Bektaşilik'te bir velinin nazarıyla veya onun kullandığı sudan içmekle bir kadının gebe kalıp çocuk dünyaya getirebileceğine inanılır ve doğan bu çocuk söz konusu kerameti gösteren velinin nefes evladı yahut nefes oğlu kabul edilir.

Vilâyetnâme'de aktarıldığına göre, İmam Musa Kazım soyundan İbrahim Sâni'nin oğlu Musa es-Sâni, Horasan halkının ulularından birinin kızı Zeynep Hatun'la evlenir. Aradan geçen uzun yıllara rağmen çocukları olmaz. Günün birinde sarayın karşısındaki çeşmeye İmam Ali Rıza gelir. İmamı saraya davet edip ağırlandılar, şerbet ikram ederler. Fakat imam, dedesi Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki durumunu hatırlayıp yudumladığı şerbeti geri kâseye bırakır. Musa Sani şerbeti alarak içeriye hanımı Zeynep'in yanına götürür ve olanları anlatır. Zeynep Hatun da İmam'ın kâseye geri bıraktığı şerbetten içer. O gece eşiyle bir araya gelirler, eşi gebe kalır. Doğan çocuk Hacı Bektâş'ın babası olacak olan

³¹³ *Vilâyetnâme- HBV*, s. 27.

³¹⁴ *Vilâyetnâme- hbv*, s. 35.

Seyyid Muhammed'dir.³¹⁵ Böylece Hacı Bektâş'ın babası İbrahim Sani, İmam Ali Rıza'nın nefes evladı olmuştur.

Hacı Bektâş benzer şekilde bir kadının çocuk sahibi olmasına vesile olmuştur. Hacı Bektâş Sulucakarahöyük'e geldiğinde çeşme başında çamaşır yıkayan kadınlardan yiyecek ister. Kadıncık Ana diye bilinen Kutlu Melek kendisine yiyecek verir. Hacı Bektâş'ın bir ermiş olduğu anlaşılınca, kocası İdris'le onu evlerine davet edip kendileriyle beraber kalmalarını isterler. Hacı Bektaş teklifi kabul eder ve birlikte oturmaya başlarlar.³¹⁶ Kadıncık Ana'nın, Hacı Bektâş'ın abdest aldığı veya ellerini yıkadığı suyu dökmeye kıyamayıp içmek gibi bir âdeti vardır. Bir keresinde abdest alırken Hacı Bektaş'ın burnu kanar, Kadıncık Ana bu suyu da içer. Durum anlaşılınca Hünkâr: "Senden iki oğlumuz gelecek." der. Gerçekten Kadıncık hamile kalmıştır. Bir müddet sonra üç oğlan çocuğu doğmuş, biri ölmüş, ikisi yaşamıştır.³¹⁷ Yaşayan bu çocuklar Hacı Bektâş'ın nefes evladı kabul edilmiştir.

Alevilikte ve Bektaşilikte nefes evladı veya nefes oğlu kavramının esaslı İslamî inanışta Hz. İsa'nın dünyaya geliş olayına dayanır gözükmektedir. Bilindiği üzere Allah'ın emriyle Cebrail (a.s) Hz. Meryem'in inzivaya çekildiği yere gelerek bir erkek çocuk dünyaya getireceğini müjdelemiş, hiçbir erkekle teması olmadan Hz. Meryem'in hamile kalmasına vesile olmuştur.³¹⁸ Nefes evladı mefhumunu her ne kadar İslamî telakkiye uygun olarak temellendirmek mümkün görünse de Kitab-ı Mukaddes'teki Elişa'ya ait bir hikâyeye yukarıdaki anlatılan menkıbeyle daha fazla bağdaşmaktadır. Hikâyeye göre Sanem şehrine geldiğinde bir kadın Elişa'ya yiyecek verir. Elişa her geçtikçe ekmek almak için kadının yanına uğramaya başlar. Kadın, kocasına Elişa'nın Allah adamı olduğunu ve kendileriyle birlikte oturmasını teklif etmesini söyler. Kocası Elişa'yı davet eder. O günden sonra Elişa bu karı koca ile ikamet etmeye başlar. Aradan uzun bir zaman geçer. Karı kocanın çocukları olmamaktadır. Onların büyük üzüntü içersinde olduklarını gören Elişa, bir gün kadını çağırarak bir yıl sonra

³¹⁵ *Vilâyetnâme- HBV*, s. 2-3.

³¹⁶ *Vilâyetnâme- HBV*, s. 27-28.

³¹⁷ *Vilâyetnâme*, s. 63-64.

³¹⁸ *Meryem*, 19/16-22.

bir oğulları olacağını müjdeler. Gerçekten de bir yıl sonra kadın bir oğlan çocuğu doğurur.³¹⁹

5. Irmağı Veya Denizi Yarıp Geçmek

Bu motifin kaynağı Kur'an-ı Kerim'de ve Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan Hz. Musa'nın Kızıl Deniz'i yarıp karşı sahile geçme mucizesidir.³²⁰ Vilâyetnâme'de nakledildiğine göre; Hacı Bektâş'ın ileri gelen halifelerinden Seyyid Cemal'in oğlu Asildoğan bir ara Rumeli tarafına geçmek üzere Gelibolu karşısında boğazın kenarına gelir. Bir kayık kiralayıp karşıya geçmek isterse de kayıkçılar tarafından reddedilir. Bunun üzerine Asildoğan denize doğru yürümeye başlar. O yürüdükçe deniz iki yana açılır ve kara ortaya çıkar. Bunu gören kayıkçılar kendisinden aman dileyip pişman olurlar ve istediği kayığı verirler.³²¹ Aynı şekilde Seyyid Ali Sultan³²² ve Hacım Sultan'ın³²³ benzer menkabeleleri nakledilir. Görüldüğü gibi bu menkabelerde de Hz. Musa'nın mucizesi temel örnektir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Görüldüğü gibi Alevi Bektaşî inançları esas olarak Batınî-tasavvufi nitelikte, bir takım İslamî telakkilerle birlikte Gök Tanrı kültü, tabiat kültleri ve atalar kültüründen oluşan eski Türk dini inanışları, Şamanizm, Uzakdoğu dinleri ve özellikle Budizm, eski İran dinlerinden Zerdüştilik, Maniheizm, Mazdeizm ile sınırlı oranda Kitab-ı Mukaddes kaynaklı çeşitli inanç motiflerinin bir araya geldiği bağdaşık (senkretik) görünüm arz etmektedir.³²⁴ Menakıbnâme ve nefeslerde bu dönemlerin inanç kalıntılarına simgeler halinde rastlamak mümkündür.³²⁵

İslam öncesi inanç motifi olarak Şamanizm'in sihir, büyü, hastaları iyileştirme, gayptan haber verme, ruhun geçici olarak bedeni terk etmesi, göğe yükselip Tanrı ile konuşma, Tanrı'nın insan şeklinde görünmesi, tabiat kuvvetleri-

³¹⁹ II. Krallar, IV, 377.

³²⁰ Şuarâ, 26/60-65; Çıkış, XIV, 71.

³²¹ Vilâyetnâme, s.80.

³²² Vilâyetnâme-SAS, s. 10.

³²³ Menakıb-HBV, s.84-85; Vilâyetnâme-HS, s. 70-71.

³²⁴ Üzümlü, İlyas, "Kızılbaşlık", DİA, Ankara 2002, XX, s. 551.

³²⁵ Alkan, Alevî Mitolojisi, s.102.

ne hâkim olma, ateşe hükmetme, kemiklerden diriltme, kadın erkek birlikte ibadet/ayin ve tahta kılıçla savaşıma, Uzak Doğu ve İran dinlerinden yeniden bedenlenme (tenasüh), Allah'ın insan bedenine girmesi (hulul), şekil (don) değiştirme, ateşi takdis etme motifleriyle Alevi-Bektaşiliğe tesir ettiği, Kitab-ı Mukaddes kaynaklı inanışlardan ölmeden önce göğe çekilme, suyu kana çevirme, az yiyecek çok kişiyi doyurma, nefes evladı edinme, ırmağı veya denizi yarıp geçme gibi inanç ve kültleri kendi yapısına uygun hale getirildiği görülmektedir.³²⁶

Menakıbnâme ve nefesler heterodoks karakterli bir inanç yapısı yansıtmakla birlikte, Peygambere, Kur'an'a ve Kur'an'daki iman esaslarına bir bağlılık söz konusudur. Söz konusu yapıya mensup dervişlerin hem Anadolu'nun hem de Balkanların İslamlaşmasında önemli rol oynaması onların İslamî kimliklerinin kanıtıdır.³²⁷ İslam dininin temeli olan Allah'ın varlığı ve birliğiyle Hz. Muhammed'in peygamberliğini tasdik etmekten ibaret olan inanç (kelime-i şahadet) açık bir şekilde kabul edilmektedir. Bu durum bize İslam'ın bir üst kimlik olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Kaynaklarda ahiret inancı müphem, kimi zaman da çelişkili bir durum arz eder. Bu inanç eski dinlerden gelen tenasüh inancıyla Kur'an'ın üzerinde durduğu ahiret telakkisinin ağırlık noktası birincisinin lehine olmak üzere gevşek biçimde iç içe girmiş bir görünüm arz eder. Kaynaklarda ruhun özellikle hayvan ve diğer canlılara intikali şeklinde bir tenasüh anlayışı bulunmakla birlikte, kıyamet, mahşer, öbür dünya, cennet ve cehennemden söz edilerek İslam'ın ahiret anlayışına göndermeler yapılır.³²⁸

Bektaşiliğin oluşum döneminde Anadolu'da Müslümanlar arasında görülen Şii-Bâtini cereyanlar ve Hıristiyanlar arasında da bir takım heretik inançların mevcudiyeti düşünülecek olursa, kendisine taraftar bulmak isteyen bir tarikatın tebliğcileri olarak, bütün bu karışık akidelere yabancı gelmeyecek, her türlü teville müsait esnek prensiplere, geniş ve müsamahakâr bir ruha sahip inanç sistemi ve bir Hacı Bektaş-ı Velî profiline ihtiyaçları vardı. Vilâyetnâme'de ortaya konan Hacı Bektaş-ı Velî tipolojisi günümüz bir kısım

³²⁶ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançları*, s. 121-225.

³²⁷ Üzümlü, "Kızılbaşlık", s.551.

³²⁸ Üzümlü, "Kızılbaşlık", s.553.

Alevi-Bektaşî zümrelerinin İslamlıklarıyla örtüşür bir yapı arz ederken, diğer taraftan başta Makâlât olmak üzere ona izafe edilen kitaplar Sünnilikle uygun bir Hacı Bektâş-ı Velî ortaya koymaktadır.

Alevi-Bektaşî inanç ve ibadetlerinde görülen bağdaştırmacı yapıya uygun olarak İslam öncesi ve İslamî motiflere yer verildiğini, kimi zaman her iki motifin aynı menkıbede geçtiğini görmemiz mümkündür. Örneğin Hacı Bektâş'ın kuzuları dirilttiği anlatılırken bunun dua ve namaz ile gerçekleştiği aktarılmaktadır. Yani iki motif iç içe ve kaynaşmış bir şekilde yer almaktadır. Kuzuların dirilmesi İslam öncesi, bunun namaz ve dua ile gerçekleşmesi ise İslamî bir motiftir. Menkıbelerde önceki dinlerin ve kültürlerin ortak sembol ve simgeleri çokça kullanılmıştır. Bu durum bağdaştırmacı yapıyı ortaya koymaktadır.³²⁹ Kaynaklarda pek çok yerde bu şekilde İslam öncesi ve İslamî motiflerin bir sentez halinde verildiğine rastlamak mümkündür. İslamî değer ve ölçütlerin inançların özünü, hamurunu oluşturduğu, İslam öncesi motiflerin ise bu öz üzerindeki semboller olarak kabul edilmesi gerektiği söylenebilir.

Kitab-ı Mukaddes kaynaklı motiflerin propaganda amacıyla bu kadar rahat kullanılmasında bir kısmının İslami inançlarda da var olmasının etkisi yanında, Bektaşîliğin propagandacı bir kimliğe ve senkretik (bağdaştırmacı) bir yapıya sahip olmasının katkısı olabilir. Bu suretle gayri Müslimlerin yabancı olmadığı konuları işleyen menkabeler yoluyla onların ihtidalarını kolaylaştırma amacı güdülmüş olabilir. İnançların yoğunluğu hitap edilen çevrelerde bu motifin yaygınlık dereceleriyle bağlantılıdır. Yani hitap edilen çevrede bu motife benzer motifler varsa, onlara karşı bu motifler yaygın olarak kullanılmıştır.

Sosyal yaşantı farklılığının senkretik (bağdaştırmacı) yapıyı beraberinde getirdiği, İslam'ın kitabilikten uzak şifahi olarak yayılmasıyla bunun eski dini inançların yeni dinin kalıpları içerisinde sürdürebilme imkânı verdiği, dönemin sosyo kültürel şartlarının da böyle bağdaştırmacı bir yapıyı arz eden bir İslamlık modeli ortaya koymayı gerektirdiği söylenebilir. Sünniliğin ve Sünni tarikatların hâkim olduğu büyük merkezlerden ziyade göçebeler, köylüler ve hudutlarda yaşayan askeri taifeler gibi Sünni tesirinden oldukça uzak kalmış geniş halk tabakalarında yürütülen çok kuvvetli propagandanın başarıyla yayılabil-

³²⁹ Noyan, *Bütün Yönleriyle Alevilik ve Bektâşîlik*, I, 368.

mesi ve taraftar kazanabilmesi, İslami öğretinin yeknesak ve kuralcı görüntüsü ile değil bilakis elastiki, umumi, müsamahakâr müphem akideler halitası şeklinde ortaya çıkan bağdaştırmacı Kalenderilik, Haydarilik, Bektaşilik ve Kızılbaşlık benzeri yorumlarla mümkün olmuştur.

İbadet telakkilerinde görülen farklılaşmayla ilgili pek çok etken sıralanabilir. İslam'la karşılaştıkları ilk dönemlerdeki yarı göçebe veya göçebe sosyal yapıları, ibadet hayatlarını tasavvuf ve tarikat hayatı içinde şekillendirmeleri, ilk dönemlerde muhatap oldukları Şii-Batinilik'ten İsmaililiğe, Melâmetilik'ten Hurufiliğe kadar çok geniş bir yelpazede batini karakterli hareketlerden etkilendikleri söylenebilir. Ancak asıl etkenin geleneklerin tesiriyle oluşmuş tasavvuf tepkisiyle ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Tasavvuf sistemini, dört kapı kırk makam prensibi üzerine kuran Alevi-Bektaşiler, temel İslamî ibadetleri dört kapının ilki olan şeriat kapısının bir gereği olarak görmekte, bu ibadetlerle ilgili teklifin şeriat makamındaki kişiler için geçerli olduğunu kabul etmektedirler. Kendilerini "tarikat makamının" müntesipleri olarak gördükleri için, şeriat makamının ibadetleriyle mükellef olmadıklarını düşünmektedirler. Temel İslami ibadetler ile ilgili tutumlarında göz ardı edilmemesi gereken bir nokta da Safevi etkisiyle benimsenen teberrâ anlayışı, "Ali'yi sevmeyeni sevmemek" şeklinde genel bir anlam içerirse de özel durumda "öteki" olarak kabul edilen Sünnilerden uzak durmayı ve onlara benzememeyi ifade etmektedir. Alevilerin büyük çoğunluğu Müslümanlığı Sünnilikle eş değer görüp öteki olarak gördükleri Sünnilerin yapa geldikleri temel İslami ibadetleri ötekilerin ibadeti olarak kabul etmekte; bazısına şekliyle, bazısına ismiyle bazısına da benzeriyle kaim ibadetler ikame ederek alternatif ibadet şekilleri oluşturmakta, böylelikle farklılıklarını muhafaza ede gelmektedirler.³³⁰

Günümüz araştırmacılarının Alevilik ve Bektaşiliğin senkretik ve heterodoks yapısının inanç kökenleri ve tarihsel arka planı hakkındaki görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür.

1. Aleviliğin temeli antik Anadolu ve Mezopotamya kültür ve inançlarıdır. Bu görüşü savunanlar Anadolu'yu bir dinler, kültürler, kùltler, ırklar moza-

³³⁰ Üçer, Çenksu, "Geleneksel Alevilikte İbadet Telakkileri", *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu I*, Isparta, 2005, s. 297-299

iği veya alaşımı görmektedirler. Onlara göre Anadolu Aleviliği tüm Anadolu uygarlıklarının sentezi olarak günümüze gelmiştir. Hititlerden İyonya'ya, Anadolu uygarlıklarından Bizans'a kadar tüm kültür, uygarlık ve ırkların Anadolu Aleviliğinin oluşumunda etkisi vardır. Anadolu Müslümanlaştırılırken, burada yaşamış olan tüm ulusların inançları, kültür ve kültürleri Müslümanlığa değişik bir yorum getirmiştir.³³¹ Bu yaklaşımın görmek istemediği ve üzerinde durmadığı faktör Orta Asya ve Maverâünnehir geleneğidir.

2. Aleviliğin temeli Zerdüştlük ve Mazdekizm gibi eski İran dinleridir. Dolayısıyla Alevilik Türk kökenli değil, Kürt kökenlidir. Bu yaklaşım Anadolu Aleviliğini Zerdüşst dininin İslam tarafından yozlaştırılması olarak görmektedir. Bu tür yaklaşımlar daha ziyade Kürt ağırlıklı bir Alevilikten söz etmektedir. Onlara göre Kürtler, Müslümanlandırdıktan sonra eski dinleri olan Mazdeizm ve Zerdüşst dininin inanç ve kültürünü korumuşlar, Müslümanlıkta ortak özellikleri benimsemişler ve bir Zerdüşst dini "heterodoksisi" olarak Alevi olmuşlardır.³³² Eğer Alevilik Kürt ağırlıklı ise neden "Ayin-i Cem"de Türkçe ibadet yapılmakta, Arapça dualar okunmaktadır. Kuşkusuz Türkçe ibadet eden Anadolu Alevilerinin bir bölümünün Zazaca veya Kırmanca konuştuğu bir vakıadır. Bu üç görüşte de eski Türk inanç ve kültürlerinden, dinlerinden gelen katkıların önemi ve rolü yok sayılmaktadır. Türkiye Aleviliği yalnızca Türklerden ibaret değildir. Belli oranda Kürt Alevileri de vardır. Ama Alevilik ve Bektaşilik münhasıran Kürtlerin yarattığı bir olgu değildir.

3. Alevilik ve Bektaşiliğin temeli eski Türk Şamanizm'idir. Bu görüş Ziya Gökalp'den beri kabul edilen Fuad Köprülü tarafından geliştirilen eski ve yerleşik bir görüştür. Bu görüş Mehmet Eröz tarafından da kuvvetle vurgulanmıştır. Orta Asya'dan gelen Türk boyları İslam dinini kabul edince, eskinin örf ve

³³¹ İsmet Zeki Eyüboğlu, *Alevilik Sünnilik, İslam Düşüncesi*, İstanbul, 1979; İsmet Zeki Eyüboğlu, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik (Alevilik)*, Derin Yayınları, İstanbul, 2010; Faik Bulut, *Alisiz Alevilik*, Donuk Yayınları, Ankara, 1997.

³³² Cemşid Bender, *Kürt Uygarlığında Alevilik*, Kaynak Yayınları, İstanbul 1991; E, Xemgin, *Aleviliğin Kökenindeki Mazada İnanç ve Zerdüşst Öğretisi*, İstanbul 1995; Munzur Çem, *Dersimde Alevilik*, Peri Yayınları, İstanbul 1999; **Nejat Birdoğan, Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi, Mozaik Yay. İstanbul, 1995; Nejat Birdoğan, Anadolu Aleviliğinde Yol Ayrımı, Mozaik Yay. İstanbul, 1990; Nejat Birdoğan, Anadolu'nun Gizli Kültürü, Hamburg, AKM Yayınları, 1990.**

adetlerini, tapınma biçimlerini şaman gelenekler içerisinde bir sentezle, eski örf ve adetlerini, kültlerini, kültürlerini İslam potası içinde eritmişlerdir.³³³

4. Alevilik ve Bektaşiliğin inançlarının temelinde eski Orta Asya Şamanizm'i kadar, belki ondan da fazla, özellikle Budizm gibi eski Uzak Doğu, Zerdüştlük, Mazdekizm ve fakat münhasıran Maniheizm gibi antik İran dinlerinin çok önemli katkısı bulunduğu, hatta bir ölçüde Hıristiyanlık ve Musevilik etkilerinin ve tabii olarak antik Anadolu ve Mezopotamya mitolojisinin de payı olduğu söylenebilir. Alevi ve Bektaşi inançlarının yalnızca belli bir etnik, dinî köken ve kültürün değil, Orta Asya'dan Balkanlara kadar uzanan geniş bir coğrafyanın ürünü olduğu görülmektedir.³³⁴

Bugün, muhafazakâr Bektaşi ve Alevi çevreleri, söz konusu bu senkretizmi reddetmekte, inançlarının bu gibi İslam dışı kaynaklardan değil, yalnızca İslam'dan kaynaklandığını özellikle vurgulamaktadırlar. Bu anlamda Aleviliğin Şii renkler ve motifler taşıyan, ama bir mezhep özelliği de taşımayan, tasavvufi yanı ağır basan, tanrı-doğa iç içeliği (panteist) bir mistik inanç ve ahlak öğretisi olduğu da söylenmektedir.³³⁵ Teşekkür ederim.

KAYNAKÇA

ÂSIKPASAZÂDE, *Tevârîhi Â-li Osmân*, nsr. Ali Bey, İstanbul 1970.

AYDEMİR, Abdullah, *Tefsirde İsrailiyat*, Ankara, 1979.

BARKAN, Ömer Lütfi, *İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler*, Vakıflar Dergisi, sayı II. ss. 279-354.

BARTHOLD W. - Fuat Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara 1977.

BAYRAM, Mikail, *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Konya 2003.

BESİM, Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, İstanbul 1940.

BİRGE, John Kingley, *Bektaşilik Tarihi*, Çev. Reha Çamuroğlu, İstanbul 1991.

³³³ Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, İstanbul, 1977.

³³⁴ Melikoff, İrene, *Anadolu İslam Gizemciliğinin Orta Asya Kökenleri*, çev. İlhan Cem Arseven, İstanbul 1997; *Hacı Bektâş; Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, İstanbul 1998; *Uyur İdik Uyardılar*, Trc. Turan Alptekin, İstanbul 1993; Ahmet Yaşar Ocak, *Alevi Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul, 2010; *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul 2011.

³³⁵ Güleç, Cengiz, *İnanç ve Ahlak Bağlamında Alevi Öğretisi*, Ankara, 2011; Öktem, Niyazi, *Anadolu Aleviliğinin Senkretik Yapısı*, İstanbul, 2011.

- BOZÇALI, Mahmut, *Alevi Bektaşî Nefeslerinde Dini Muhteva*, İstanbul, 2005.
- COŞAN, Esad, *Hacı Bektas-ı Velî*, haz. Metin Erkaya, İstanbul 1995.
- ÇAGATAY, Saadet, "Türk Halk Edebiyatında Geyiğe Dair Bazı Motifler", *Bellekten*, Ankara, 1956. ss.153-177.
- ÇAMUROĞLU, Reha, *Değişen Koşullarda Alevilik*, İstanbul 2000.
- ÇELEBİ, Elvan, *Menâkıbu'l-Kudsîyye*, haz., İsmail Erünsal- A. Yasar Ocak, Ankara, 1995.
- DUMAN, M. Zeki, "Heterodoksi Bir İnanç Olarak Alevilik", *ZfWT*, vol. 3 no. 1 (2011).
- EFLÂKİ, Ahmet, *Ariflerin Menkıbeleri*, trc. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1986.
- ELİADE, Mircea-Coliano, Loan P, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, Çev. Ali Erbaş, İstanbul, 1997.
- ERASLAN, Kemalettin, *Hoca Ahmet Yesevi ve Divan-ı Hikmetinden Seçmeler*, Ankara, 1991.
- ERDOĞAN, Alkan, *Alevî Mitolojisi*, istanbul 2005,
- ERÖZ, Mehmet, *Eski Türk Dini ve Alevilik Bektâşîlik*, TDAV Yayınları, İstanbul 1992.
- _____, *Eski Türk Dini*, İstanbul 1992.
- _____, *Türkiye'de Alevilik Bektâşîlik*, Ankara 1990.
- ESİN, Emel, *İslamîyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş*, İstanbul 1978.
- EYÜPOĞLU, İsmet Zeki, *Bütün Yönleriyle Hacı Bektâş-ı Velî*, İstanbul 1989.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, *Türkiye'de Alevilik Bektâşîlik*, İstanbul 1991.
- GÖKALP, Ziya, *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul, 1341.
- GÖLPINARLI, Abdalbaki, *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, TKHBV Vakfı, Ankara, 1988.
- GÜLEÇ, Cengiz, *İnanç ve Ahlak Bağlamında Alevî Öğretisi*, Ankara, 2011.
- GÜNDÜZ, Şinasi, "Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Ortodoksi-Heresi Kavgası", *İÜİFD*, s. 9, 2004.
- GÜZEL, Abdurrahman, "Ahmed Yesevî'nin Fakr-nâmesi ile Hacı Bektâş Velî'nin Makâlât'ı Arasındaki Benzerlikler" *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1982, ss. 33-43.

_____, "Hacı Bektâş Veli'nin Hayatı ve Eserleri", *Hacı Bektâş Veli Araştırma Dergisi*, Ankara 1994, I, 15-21.

HACI BEKTÂS VELÎ, *Makâlât*, nsr. Esad Coşan, Ankara 1990.

İNAN, Abdülkadir, *Eski Türk Dini Tarihi*, Ankara 1976.

_____, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara, 1954.

KAFESOĞLU, İbrahim *Türk İslam Sentezi*, İstanbul 1985.

_____, *Eski Türk Dini*, Ankara 1980.

KARAMUSTAFA, Ahmet T., "Yesevilik, Melâmetilik, Kalenderilik, Vefâ'îlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Haz. A. Yaşar Ocak, Ankara, 2005.

KİTAPÇI, Zekeriya, *Orta Asya'da İslamîyetin Yayılışı ve Türkler*, Konya 1994,

Kitab-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit İstanbul 2001.

KÖPRÜLÜ, Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1966.

_____, *Anadolu'da İslamîyet*, Ankara 2005.

_____, *Türk Tarih-i Dinîsi*, Ankara, 2005.

_____, "Hacı Bektâş Veli", *İA*, İstanbul 1961, II, 461-464.

MELİKOFF, İrene, *Anadolu İslam Gizemciliğinin Orta Asya Kökenleri*, çev. İlhan Cem Arseven, İstanbul 1997.

_____, *Hacı Bektâş; Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, İstanbul 1998.

_____, *Uyur İdik Uyardılar*, Trc. Turan Alptekin, İstanbul 1993.

MİKAIL, Bayram, *Bacıyan-ı Rum*, Konya 1987.

NOYAN, Bedri, *Bütün Yönleriyle Bektâşilik Alevilik I,II*, Ankara 1998.

_____, *Bektâşilik Alevilik Nedir*, Ankara 1985.

_____, *HacıBektâş'ta Pir Evi ve Diğer Ziyaret Yerleri*, İzmir 1964.

OCAK, A. Yasar, *Alevi Bektâşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul 2010.

_____, *Babailer İsyanı*, 4. baskı, İstanbul, 2009.

_____, *Osmanlı Toplumunda Marjinal Sufilik Kalenderiler*, Ankara 1992.

_____, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar Mülhidler*, İstanbul 1998.

_____, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul 2011.

_____, "Hacı Bektâş Vilâyetnâmesi", *DİA*, İstanbul, 1996, XIV, 471-472.

- ÖGEL, Bahaettin, *Türk Mitolojisi I*, Ankara 1971.
- ÖKTEM, Niyazi, *Anadolu Aleviliğinin Senkretik Yapısı*, İstanbul, 2011.
- ÖZTELLİ, Cahit, *Bektâşî Gülleri*, İstanbul 1973.
- RADLOFF, Wilhelm, *Sibirya'dan*, çev. Ahmet Temir, Ankara, 1976.
- ROUX, Jean Paul, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul, 1994.
- SAİD, Baha, Bektâşîler (1), *Türk Yurdu Dergisi*, Ankara 1927, XIX/4, 142
- SAİD, Baha, *İttihat ve Terakki'nin Alevilik Bektaşîlik Araştırması*, haz. N.Birdoğan, İst., 1994.
- SAİD, Baha, *Türkiye'de Alevi, Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, Haz. İ. Görkem, İst., 2006.
- SOYYER, A. Yılmaz, *19.Yüzyılda Bektaşîlik*, İzmir, 2005.
- _____, *Alevi Bektaşî Geleneği* İstanbul 1996.
- SÖZENGİL, Tarık Mümtaz, *Tarih Boyunca Alevilik*, İstanbul, 1991.
- SUBASI, Necdet, *Alevi Modernleşmesi*, Ankara, 2005.
- SÜMER, Faruk, *Çepniler*, İstanbul 1992.
- _____, *Oğuzlar(Türkmenler) Tarihleri Boy Teşkilatı Destanları* İstanbul 1992.
- TOGAN, Zeki Velidi, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1981.
- TURAN, Osman, *Tük Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul 1978. I.
- TÜRDOĞAN, Orhan, *Alevi Bektaşî Kimliği*, İstanbul 1995.
- UÇMAN, Abdullah, "Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyyeler", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Haz. A. Yaşar Ocak, Ankara, 2005.
- ULUSOY, Veliyettin, "Alevîlik-Bektaşîlik", *1. Alevî-Bektaşî Sempozyumu*, İstanbul, 2000.
- UMİ, Abdurrahman, *Nefahâtü'l Üns*, trc.Lami-i Çelebi, nşr. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, İstanbul 1995.
- ÜÇER, Cenksu, "Geleneksel Alevilikte İbadet Telakkileri" *Uluslar Arası Bektaşîlik ve Alevilik Sempozyumu-I-Isparta* 2005. ss.297-309.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Anadolu'nun Dini Sosyal Tarihi*, haz. Ahmet Taşgın, İstanbul, 2003.

ÜNVER, G.- Güngör, H., *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, İstanbul 2003.

ÜZÜM, İlyas, *Günümüz Alevîliği*, İstanbul 1997.

_____, *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevîlik*, İstanbul 2002.

_____, "Kızılbaşlık", *DİA*, Ankara 2002, XXV, s.546-556..

Vilâyetnâme-i Hacı Bektâş-ı Velî, nsr. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1958.

YALTKAYA, Şerafettin, "Eski Türk Ananelerinin Bazı Dini Müesseselere Tesiri" II.

Türk Tarih Kongresi, İstanbul 1943.

YAVUZER, Hasan, *Hacı Bektâş Yöresi Bektâşi İnançlarının Din Sosyolojisi Yönünden İncelenmesi*, Kayseri 1993.

YILDIZ, Hakkı Dursun, *İslamîyet ve Türkler*, İstanbul 1980.

Prof. Dr. Bekir TOPALOĞLU: Ben teşekkür ediyorum Zübeyir bey'e ben burada görüyorum. Bir hayli sayfa var çok büyük bir çalışma elbette yayınlandığı zaman fazlasıyla istifade edilecek. Bir on dakikalık müzakere süreniz var. Ondan sonra öğlen yemeğine gidilecek yemek yeri bilim koleji servisler aşağıda. Bu bakımdan ben kendimi şanslı bir oturum başkanı sayıyorum bundan sonra yemeğe gideceğiz. Bunu da unutmayın bu iyiliğimizi. Şimdi on dakika inşallah Yrd. Doç. Dr. Hasan GÜMÜŞOĞLU bir değerlendirme bir müzakere yapacaklar. Ondan sonra bitmiş olacak. Buyurun efendim...