

ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU  
T Ü R K T A R İ H K U R U M U Y A Y I N L A R I  
XXX. Dizi – Sayı 4

*Tarihten Teolojiye:  
İslam inançlarında  
Hz. Ali*

*Hazırlayan  
Ahmet Yaşar Ocak*

ANKARA - 2005

## BEKTAŞI-ALEVÎLER'DE ALÎ'NİN TANRILAŞTIRILMASI

IRÈNE MÉLIKOFF

Başka yerlerde de belirttiğim gibi, Bektaşî-Alevî olaylarının ortak bir kökeni vardır: Anadolu'ya göç etmiş olan, Orta Asya'dan, Mâverâünnehr'den ya da Hârezm'den, yâni efsânenin bir nedenle Hacı Bektaş'ın mânevi müşidi olarak sunduğu Ahmet Yesevî'nin doğduğu bölgelerden gelen Türkmenler'in<sup>1</sup> islamaştırılmış şamanlığı.

Yüzyıllar boyunca, iki grup bölündü: Manevi etkileri özellikle Trakya ve Balkanlar'da kendisini gösterecek olan Bektaşîler ve Anadolu'da kalmış olup, daha sonra "Alevî" adını alacak olanlar.

Bu bölünme yine de ancak uzun bir evrim sonunda ortaya çıkmıştır: İslamlaştırılmış samanlık miyadını doldurmuştu, fakat her iki grup, halk sūfilığı ile işleniyor ve farklı etkilere mâruz kalıyordu.

Bir törenselliğe tâbi, örgütlü bir tarikat hâline gelmiş olan Bektaşîler, yerleşmiş oldukları bölgelerden, Trakya ve Balkanlar'dan gelen etkilere mâruz kalıyorlardı, oysa ki, XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren "Kızılbaş" olarak adlandırılan Alevîler doğudan, daha tam bir deyişle İran'dan gelen ideolojilerle işleniyorlardı. "Kızılbaş" sözcüğü aşağılayıcı bir anlam kazandığından, onun yerine, onların Ali'ye olan aşırı sevgileri yüzünden, nisbeten yakın bir dönemde "Alevî" sözcüğü getirilmiştir<sup>2</sup>.

\*

\* \*

1969 yazında, her yıl yaptığım gibi, Türkiye'ye gittim. Fakat bu seyahatin belirli bir amacı vardı. Bektaşî çevrelerine girmek. Epeyi uzun zamandır sūfilik ile ilgileniyordum ve Türk destan edebiyatında Ebu Müslim koru-

<sup>1</sup> "Türkmen"i Orta Çağ'daki anlamında alıyorum: XIII-XIV. yüzyıllarda Anadolu'ya göç etmiş, az-çok islamaştırılmış göçebe kabileleri.

<sup>2</sup> Krş., bizim, "Les fondements de l'Alévisme", I. Mélikoff'ta, *Sur les traces du soufisme turc*, İstanbul 1992 (ISIS yayınları), s. 14-15.

sunda yapmış olduğum bir çalışma beni derinden etkilemişti<sup>3</sup>. Ebu Müslim Destanı Ahîler'in edebiyat ürünü idi ve Şiflik'ten güçlü bir biçimde etkilmiş olan bir halk sûfilîği atmosferinde yüzüyordu. *Ebu Müslim Destanı*'ndan sonra, aynı yazar, Candaroğulları'ndan (1360-1385) Kastamonu emîri kötürüm Bayezid'in şairi Hacı Şadi tarafından yazılmış olan *Destan-ı Maktel-i Hüseyin'e* (Hüseyin'in ölümünün öyküsü) başladım<sup>4</sup>.

*Destan-ı Maktel-i Hüseyin*, o zaman bu konuda pek bir şey bilmeyen bana kapalı geliyordu, ancak, sırrın anahtarını Bektaşîler'de bulabileceğimi hissediyordum.

Bununla birlikte, onların içine girmenin zor olduğu ortaya çıktı; güyâ "bektaşî sırrı" vardı, daha da önemlisi, benim toyluğum vardı. Beni kollarını açarak kabul eden Alevîler'le daha çok başarı sağladım. Böylece, ilk defa kendimi Hacıbektaş'ta buldum.

Yaşamamımda bana damgasını silinmez bir şekilde vuran birçok şey oldu. Bunlardan biri ise, hiç kuşkusuz, bu seyahat ve Alevî âşıklar'ı keşfedişim idi. Büyük saygı duyduğum bazı hocaların, Türkiye'nin sünnî bir ülke olduğunu tekrar tekrar söylediklerini duymuştum<sup>5</sup>. O zamanlar bu ülkeyi otuz yıla yakın zamandan beri tanıyordum. Orada yaşamıştım. Ama yine, bu yargının aksini söyleyebilecek hiçbir şey saptamamıştım. Aşık Feyzullah Çınar'ın türküsünü duyunca âdeta sarsıldım:

Men Ali'den gayrı tanrı bilmezem<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Krş., bizim, *Abu Muslim, le "Porte-hache du Khorassan" dans la Tradition Épique Turco-iranienne*, Paris 1962.

<sup>4</sup> *Destan-ı Maktel-i Hüseyin* 1362'de yazıldı; Abu Muslim'inki ondan sonradır; bakınız bizim, "Le drame de Kerbelâ dans la littérature épique turque", *REI.* (1966), s. 133-148; aynı zamanda, bizim, *Hâdji Bektach, un mythe et ses avatars*, Leiden 1998, s. 43-44, 50.

<sup>5</sup> Aşık Feyzullah Çınar'ı 1971'de Paris'te Société Asiatique'in önüne çıkararak, onları görüş değiştirmek zorunda bırakmakta geçikmedim.

<sup>6</sup> Bu *nefes* (ilâhî), bir XIX. yüzyıl kızılbaş şairi olan Derviş Ali'nindir; karşılaştırınız; Sadettin Nüzhet Ergun, *Bektaşî-Kızılbaş-Alevî Şairleri ve Nefesleri*, cilt 3, İstanbul 1956, s. 200; İsmail Özmen, *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, IV, Ankara 1995, s. 379-380. İşte onun metni:

Yeri göğü arş-ı kürsü yaradan  
Men Ali'den gayri Tanrı bilmezem  
Yaradup kulunun kısmetin veren  
Men Ali'den gayri Tanrı bilmezem

Bin bir ismi vardır bir ismi Allah  
Eğer inanmazsan hem vallah billah  
Ademi görmüşüm elhamdüllâh

Beklenmedik bir olgunun karşısında buldum kendimi: Caferî olduğunu iddia eden ve On İki İmam'ı ululayan, Ali'nin tanrılığını ilan ederek aşırılıkçı bir Şiiliğin bütün yönlerini gösteren bir Şiilik. Bektaşilik-Alevilik çalışmasında katettiğim ilk aşama, bu ikileme bir açıklama bulmaya çalışmak oldu. Hâlâ da benim kafamı kurcalamağa devam ettiği için, gerçeği kabul etmem gerekiyor: Alevîler'in durumun bilincine varması açısından araştırmalar hayli ilerlemiş olmasına rağmen, bu sorun henüz tamamiyle çözülmüş değildir.

Daha sonra, başka bir nefes Ali'nin hava koşulları ve göklere egemen olma özelliğini keşfetmemi sağladı:

*Şah-i merdan çuşa geldi, sırrı âşikâr eyledi  
"Yağmuru yağdıran menem diye" Ömer'e söyledi  
Ol dem şimşek yalabidi yedi sema' gürledi  
Hem sâkidir hem Bâkidir Nur-i Rahman'ım Ali!*

Sözünü ettiğimiz birinci nefeste Ali, yaratıcı-Tanrı olarak ortaya çıkıyor: O, yeri, göğü, gökyüzü tahtını yaratmıştır (yeri göğü arş-i kürsü yaradan). Fakat, ikincisinde yıldırımın, gök gürültüsünün tanrısıdır, yağmur yağdıran tanrıdır, atmosferin tanrısıdır. Yani, eski Türkler'in Gök-tanrı'sı, Gök-Tengri'dir.

Geriye onun, insan şekli altında nasıl tanrı, yani tanrılaştırmış insan olacağını anlamak kalıyor. Büyük tanrılar mesafeli ve eylemsizdirler, bu,

---

*Men Ali'den gayri Tanrı bilmezem  
Cennet-i âlânın altundur taşı  
Her ne görür isen hikmetdir içi  
Yüzyigirmi dört bin nebiler başı  
Men Ali'den gayri Tanrı bilmezem*

*Ali gibi er gelmedi cihâne  
Ana da buldular dürlü behâne  
Yedi kez uğradım ulu divâne  
Men Ali'den gayri Tanrı bilmezem*

*Derviş Ali'm bu ikrara belî dir  
Dilim söyler ama kendim delidir  
Allah bir Muhammed Tanrı Ali'dir  
Men Ali'den gayri Tanrı bilmezem*

<sup>7</sup> Bu nefes Sefil Ali'nindir. Onu Aşık Feyzullah Çınar'ın söylediğini duydum. Elimde bir de kaydı var. Buna karşılık, "Sefil Ali" adını henüz hiçbir yerde bulamadım.

özellikle acımasız, insanların felaketlerine ilgisiz olan yaratıcı-tanrı için geçerlidir. İşte bu nedenle büyük tanrılar yerlerini insanlara ve gerçek yaşama daha yakın olan küçük tanrılara bırakırlar.

Şu halde, bitkilere ve yaşam ilkesine bağlı olduğu için, güneş insana yakındır. Aynı zamanda, eski dinlerin çoğunda Yüce Varlık'ın güneşleştirildiğine tanık oluruz. Güneş-tanrı, Gök-tanrı'nın yerini alır. Ali'nin güneş özelliğini hayli çabuk farkettim. Köylerde o, doğan güneşle bütünleştiriliyor ve ona güneş doğarken dua ediliyor. Güneş tapınılan birşeydi; örneğin, güneşe karşı işlemek uygunsuz bir davranıştır.

Ali'nin simgesi güneş hayvanlarıdır; aslan, o, tanrı aslanıdır. Başlıca simgesi olan aslanın dışında o, bir başka güneş hayvanı olan koç ile ve zümrüd-ü ankaıyla karıştırılan güneş kuşu olan turna ile simgeleştirilir. İşte Pir Sultan Abdal'ın güzel bir şiirinden alınmış bir örnek:

*Hazret-i Şah'ın avazı  
Turna derler bir kuştadır  
Bakışı arslanda kaldı  
Döğüşü dahi koçtadır<sup>8</sup>*

Bununla birlikte, güneş tanrısı ile insan biçiminde temsil edilen tanrı arasında uzun bir yol ve çok sayıda etkiler vardır. Türkmen kabilelerinin Anadolu'ya geldikleri zamanki islamaştırılmış şamanlığı<sup>9</sup> ile günümüz Bektaşî-Aleviler'inin bağdaştırmacılığı (senkretizm) arasında, aşamalı ve kesintisiz bir evrim vardır. Bu bağdaştırmacılık, XIII. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar, halk dininin birçok Şiileştirilmesi aşamasına mâruz kalmıştır. Şiilik her zaman Şüfilik ile sıkı ilişki içinde olmuştur. Aslında, başlangıçta tanrılar birbiriyle karışıyordu, zira her ikisinde İslam'ın batınî boyutunu temsil ediyordu. İslamî kutsal bilgi, sūfiliğin olduğu gibi şiiliğin de kökeninde olmuştur<sup>10</sup>. Şiilik de, sūfilik gibi, İslam'ın heyecan gereksinimlerine ve halkın ha-

<sup>8</sup> Krş., A. Gölpinarlı ve P.N. Boratav, *Pir Sultan Abdal*, Ankara 1943, s. 113.

<sup>9</sup> "İslamlaştırılmış şamanlık" terimi, yakın zaman önce yitirdiğimiz V.N. Basilov tarafından, günümüzde Orta Asya ve Kazakistan'da hâlâ mevcut olan bir din durumunu tanımlamak için kullanılmıştır. Henüz evrimleşme hâlindeki bir din aşamasını tanımlamak için terim bize uygun gözükte. bkz. V.N. Basilov, *Şamanstvo u Narodov Srednej Azii i Kazakhstana*, Moskova 1992 (Nauka)

<sup>10</sup> Krş., Seyyid Hossein Nasr, "Le Shi'isme et le Soufisme, leurs relations principieller et historiques", *Le Shiisme Imamite*, Strasbourg Dinler Tarihi Yüksek Araştırmaları Uzmanlık Merkezi'nin çalışmaları (Strasbourg Kollokyumu, 6-9 Mayıs 1968), Paris 1970 (Presses Universitaires de France), s. 215-233.

yalgücüne en iyi cevap veren bir biçim altında düşünülmesine olanak sağlıyordu.

### Ahîler

İslamlaştırılmış şamanlığın halkın şiiğine bağlanmasındaki ilk aşama, kuşkusuz, derviş toplulukları ile XIII - XIV. yüzyıllardaki meslek loncaları arasındaki temaslar olmuştur. Esnaf loncaları ile derviş halk çevreleri arasındaki ilişkiler loncaların edebiyatında, özellikle de *Fütüvvetnâme*'lerde olduğu kadar, destan edebiyatında da, özellikle meslek loncaları edebiyatına ait olan *Abu Müslim Destânı*'nda kuvvetli biçimde doğrulanmaktadır. Okuma-yazma bilmeyen, halk hikâyecilerinin hikâyeleri ile beslenen sınıflar için, destan kahramanı şövalyelik idealini temsil ediyordu. O aynı zamanda, adaletsizliklere ve zulme karşı savaşıyor kişi idi. Toplumsal adaletsizlik ve zulme karşı savaş, Ahîler'in ayrıcalıklarından biriydi. Ahîlik, Anadolu'da Fütüvvet ile benimsenmiş kalıptır. Fütüvvet, Orta Çağ'da Müslüman ülkelerin meslek loncalarını kamçılayan şövalyelik ideali olarak tanımlanmıştır. Louis Massignon onu "esnafın nâmus ve şeref sözleşmesi" olarak tanımlıyor<sup>11</sup>.

Ahîler Anadolu'da XIII. yüzyılda ortaya çıkıyorlardı. Onların önemi XIV. yüzyılda hâlâ görülmektedir, ancak, XV. yüzyılda merkezî iktidarın sağlamlaşması sonucunda ortadan kalkar. Ahî toplulukları belli büyüklükteki tüm kent merkezlerinde bulunuyordu. 1332-1334 arasında Anadolu'yu gezgen ve yolculara misafirperverlik ve yardım gösteren bu örgütün yaygınlığı ile şaşırın İbn Battuta onları tasvir etmiştir. Fas'lı seyyâha göre, bunlar her türlü mesleği icra eden ve tek bir lonca oluşturmayan insan topluluklarıydı. Aynı kentte, bazan birbirine karşı birçok topluluk bulunabiliyordu<sup>12</sup>. Moğol istilası ve Rum Selçuklu İmparatorluğu'nun çöküşü döneminde olduğu gibi, hükümet otoritesi kalmadığı zaman, bu gruplar önem kazanıyordu. Ahîler duruma el koydular ve örneğin, kentin Ahîler tarafından yönetildiği Ankara'da olduğu gibi, adli yetkili görevini üstlendiler. Bunlardan en ünlüsü, hâlâ kendi adını taşıyan bir câmi yaptırmış olan,

<sup>11</sup> Krş., "La Futuwwa ou "Pacte d'honneur artisanal" entre les travailleurs musulmans au Moyen-Age", *Opera Minora I*, Beyrut 1963, s. 390-421.

<sup>12</sup> Krş., İbn Battuta, *Voyages et Peuples - Voyageurs Arabes*, éd. La Pléiade, Paris 1995, s. 632-669.

1350'de ölen Ahî Şemseddin olmuştur. Neşri'ye göre, I. Murad Ankara kentini 1360/61'de Ahîler'in elinden teslim almıştır<sup>13</sup>.

Genel olarak Fütüvvet'in, özel olarak ise Ahîler'in özelliklerinden biri, sosyal eylem ile tasavvufun iç içe girmesidir. Bu, Abu Müslim'in Destânı'ndan açıkça ortaya çıkmaktadır.<sup>14</sup> Merkezî hükümete karşı düşmanca tutumları yüzünden en sonunda istenmeyen kişiler hâline gelen Ahîler, diğer derviş örgütleri gibi, Bektaşîliğin içinde eriyebileceklerdir.<sup>15</sup> Bununla birlikte, Ahîlik kuşkusuz İranî ülkelerden gelmiştir. Ahî kelimesinin XII. yüzyılda, bu loncalarla ilişkide olan Gence'li Nizami (ö. 1141'e doğru) tarafından kullanıldığını görüyoruz<sup>16</sup>. Bunlar, İslam öncesi bir kökene kadar gidebilir ve Stig Wikander tarafından incelenen erkek topluluklardan gelmiş olabilirler.<sup>17</sup> St-Petersburg'daki Ermitaj müzesinde bulunan bir kupa bunu düşündürmektedir. Kırım'da Solkhat'ta bulunmuş, XIV. yüzyıl başlarına tarihlenen ve Anadolu kökenli olabilecek bir kupadır bu. Bir nar bahçesinde içki içmekte olan bir adamı temsil etmektedir. Adam sarhoştur. Bu kupa bir Ahî çevresinden gelmiş olabilir ve onların toplantılarının iştret yönünü kanıtlayabilir<sup>18</sup>.

Bu toplulukların İranî kökeni, Ahîler'in başkanı olmuş olan Selman-i Farsî'ye atfedilen rolden de anlaşılıyor. Selman-i Farsî, Bektaşîler'in tören kurallarına girdi. Onun Fütüvvet'te sahip olduğu ayrıcalıklı yer ve ona verilen önemin nedenleri, Louis Massignon tarafından ünlü makalesi *Selman-i Pâk et les Prémices Spirituelles de l'Islam Iranien*'de incelenmiştir<sup>19</sup>. Selman-i Farsî zanaata girişlerin temelinde bulunur. Meslek loncalarının ve derviş derneklerinin tasavvuf ve giriş yönleri, aynı zamanda güçlerin iletilme zincirleri ve giriş zincirleri olan *isnâd*'ları ve *silsile*'leri ortaktır. Zanaata girişlerin

<sup>13</sup> Krş., Neşri, yay. Unat, s. 190-193; yay. Taeschner, s. 52. Aynı zamanda, bk. Fr. Taeschner, EI<sup>2</sup>, 1960, "Ahi".

<sup>14</sup> Bk. I. Mélikoff, *Abu Müslim, le "porte-hache du Khorassan" dans la Tradition Épique Turcoiraniennne*, Paris 1962.

<sup>15</sup> Krş., F. Köprülü, *Les Origines de l'Empire Ottoman*, 2.nci baskı, Philadelphia 1978 (Porcupine Press) s. 116-123.

<sup>16</sup> Bk. Alessandro Bausani, *Storia della Letteratura Persiana*, Milano 1960, s. 61. N.A. Gordlevskij, *Gosudarstvo Seldzukidov Maloj Azii, Izbrannye Soçenenija I*, Moskova 1960, s. 135-142.

<sup>17</sup> Bk. *Die Arische Männerbund. Studien zur Indo-Iranischen Sprach und Religionsgeschichte*, Lund 1938.

<sup>18</sup> Krş., *Nomads of Eurasia*, edited by Vlad. Basilov, University of Washington Press, Seattle and London 1989, s. 78-79.

<sup>19</sup> Krş., *Opera Minora I*, s. 443-483.

kaynağında, Peygamber'in Arap olmayan yoldaşı, ilk *mavlâ* olan Selman-i Farsî bulunmaktadır. Selman-i Farsî berber ve sünnetçi idi. Hasan ve Hüseyin'i sünnet eden odur. O zamanlar, bunlar aşağılanan mesleklerdi. Şu halde o, aşağılananların, hor görülen meslekleri icra edenlerin koruyucusuydu. Meslek insanların pîri oldu. Bütün loncaların kökeni Selman-i Farsî'ye gider. Giriş zincirinde o, Ahîler'in dördüncü pîridir. Peygamber'i traş eden ve dine sokan büyük melek Cebra'il'den sonra gelir. Peygamber de daha sonra Ali'yi traş etmiş, mesleğe sokmuştur. Ali, Selman-i Farsî'yi traş etmiş ve mesleğe sokmuştur, Selman-i Farsî de meslek loncalarını kuran on yedi yoldaşı mesleğe sokan olmuştur. Selman-i Farsî Bektaşîler'e Ahîler sayesinde girmiştir. "Kıklar Sofrası" adı da verilen Ayin-i Cem töreninin ayrılmaz parçasını oluşturur, çünkü bu, öte dünyada, zamanın dışında vuku bulan bir törenin yeryüzündeki tekrarıdır.

Ahîler'in giriş töreni ile Bektaşîler'ininki arasında benzerlikler vardı: her iki durumda da, yeni giren kişi traş edilir, başına beyaz keçeden *tac* giydirilir, beline bir kemer (*şedd*) kuşatılır. Ona, halka olmuş bir halde sıra ile içilen bir bardak tuzlu su olan *şerbet* verilir, bir pantolon (*şalvar*) giydirilir<sup>20</sup>. Bektaşîler'in girişinde *Tac*, *şedd*, *şerbet* vardır, fakat *şalvar* yerine, yeni gi-rene, mesleğe giriş ile ilgili bir değeri olan *hırka* giydirilir<sup>21</sup>.

Ayin-i Cem boyunca, Selman-i Farsî *Farraş* ("süpürgeci")'ın yerini işgal eder ve süpürgeyi üç defa çalarak ve "Allah-Muhammed-Ali" diyerek, töreni o başlatır. *Farraş*, Ayin-i Cem'in On İki Hizmet'inden birisidir. Ahîler'in lon-cası, Fütüvvet'e bağlı bütün loncalar gibi, dini bir çerçeveye sahipti. Hak mezhebi dışı sülûl ile sıkı ilişkileri vardı. Meslek loncaları Şîî akımlar tarafından işleniyordu, en üstün *Fetâ* olan Ali'ye, meslek adamlarının pîri olan Selman-i Farsî'ye bağlanma. Dernekler de, loncalar gibi, az zaman sonra şîilere yakınlıklar gösterdiler, fakat, yiğitlerin yiğidi Ali'ye derin hayranlık, Peygamber'in Ailesi'ne sevgi ve Kerbelâ şehitlerine, özellikle de bütün şehitlerin simgesi olan Hüseyin'e derin sevgi ve saygı ile sınırlı kalan, ılımlı bir Şîilik söz konusuydu.

<sup>20</sup> *Şedd* töreni hakkında, bk. H. Thorning, *Beiträge zur Kenntniss des Islamischen Vereinswesens auf Grund von Bast Madda al-Toufik*, Berlin 1913. Aynı zamanda, bk. A. Gölpınarlı, "İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet teşkilâtı ve kaynakları", *İÜİFM*, XI, 1953, s. 3-354. Fr. Taeschner, "İslam Ortaçağında Futuwva (Fütüvvet) teşkilâtı", *İÜİFM* XV, 1955, s. 1-39.

<sup>21</sup> Krş., Fr. Taeschner, *Der Antheil des Sufismus an der Formung des Futuwva ideals, Der Islam* XXIV, Berlin-Leipzig 1937, s. 43-74. Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu olan Ahilik*, Ankara 1974, s. 17-19.



Alevî çevrelerle otuz yıllık birarada oluşlardan sonra, *Abu Müslim Destânı*'nı en son tekrar okuduğum zaman, kendimi keyfi kaçmış hissettim. Onun hakkında yazarken duymuş olduğum heyecanı onda artık tekrar bulamıyordum. Abu Müslim, Merv'li kırk Ahîler'in yardımıyla haksızlığa ve zulme karşı savaşan halkın kahramanıydı. O daima, Kerbelâ'nın öcünü alandı. Olay gerçeküstü bir fonda geçiyordu, doğaüstü düşler, mucizeler, cinler, periler, kanatlarını açıp göğe yükselerek işkenceden kurtulan mazlumlardı.

Ali yiğitlerin en yücesi; Hüseyen, öcünün alınması gereken şehittir. Kötüler Hariciler ve Emevîler'dir, fakat, Abbasîler'in taraftarları "sünnî", iyi Müslümanlar ve Peygamber'in ailesinin dostları olarak nitelenirler.

Fakat Ali için duyulan derin saygı, Peygamber'in Aliesi'ne sevgi, Kerbelâ şehitleri için göz yaşları, İslamî inanca zarar vermeden, kitlelerin heyecanını kamçılacak öğelerdir. Ahîler'in şüliği ılımlıdır.

Fakat, biraz daha sonra, XV. yüzyılın arefesinde, daha zararlı yeni bir etki, Sünnîliğe aykırılığa olan eğilimi güçlendirecek ve ona daha kesin bir ivme kazandıracaktır. Bu, Astarabad'lı Fazlullah'ın öğrencileri tarafından yayılan Hurufî öğretisidir.

\*

\* \*

### Hurufilik

Bektaşîlik üzerinde köklü bir etki göstermiş olan Hurufilik, alfabenin harflerinin tanrılaştırılmasına dayalı, kabalistik (ledüni) bir öğretydi. El-Hurûfî lâkaplı, Fazlullah Na'imî Tebrizî Esterabadî tarafından yayıldı. Fazlullah, belki de bir esnaf çevresinde, 1339/40'ta doğdu; bir ayakkabıcı olan Abu Muhammed Tabrizî'nin oğludur. Ama bu mütevazı doğum onun kendisini, bir heterodoksi merkezi olan Yemen asıllı bir aileden gelen "Seyyid" olarak iddia etmesine engel olmadı. Fazlullah derin bilgiye sahipti. Yazarlık ve şairlik yeteneklerinden başka, vahiyler alma ve rüyaları yorumlama yeteneği de vardı. Çok erken dönemde sūfiliğin cāzibesine kapılarak, İsm'ailî bir üstâda bağlandı<sup>22</sup>. Tasavvuf yaşamına girişini tamamladıktan sonra, bir gezgin

<sup>22</sup> Hurufilik ile İsmailiyye arasındaki ilişkiler konusunda, bk. Cl. Tuart, *Textes Relatifs à la Secte des Hurufis*, Gibb Memorial Series IX, Leiden-London 1909, s. XIII. Henri Massé, *L'Islam* (9. baskı) Paris 1966, s. 164.

dervişler tarikatına girecektir. Mekke'ye haccı tamamlayacak ve Hârezm'e gidecektir. Peygamberlik görevi ve alfabenin harflerinin batınî anlamı ona, üç gün üç gece süren bir vecd sırasında, 1376'da Tebriz'de açıklandı. O zaman, bir tefekkür dönemi için bir mağaraya çekilecektir. Vaazına 1386'da başladı ve dinî sistemini açıkladığı başlıca eseri olan *Câvidannâme* ("Ebediyetin Kitabı")'yi o zaman yazdı. Önce Horasan'da, Irak'ta, Azerbaycan'da vaazlar verdi, fakat Bakı'ya vaazın merkezi hâline getirdi ve ölümüne kadar orada kaldı. Başlıca müridlerini başkenti Şemahi olan Şirvan krallığında buldu.

Onun öğretisi, Arap olmayanlar arasında, onun yaşamöyküsünün yazarları Makrizî ve Sohrabî'ye göre, özellikle de Türkler arasında mensuplar buldu. Onun ölümüne belki de korkunç Timur-Leng'i öğretilerine kazandırmak istemesi sebep oldu. Timur-Leng Semerkand'da bir ulema şûrası topladı, bunlar onu ölüme mahkûm eden bir *fetva* çıkardılar. Tutukluluğu sırasında yazdığı *Habnâme* ("Uykunun Kitabı")'sinde, Şemahi'de kadı Bayezid'in evinde kalırken, nasıl tehlike haberi veren bir düş gördüğünü anlatır. Hemen Astrabad'a hareket etti, ancak, o sırada Azerbaycan valisi olan, Timur-Leng'in oğlu Miranşah'ın emriyle yolda tutuklandı ve Nahcivan yakınındaki Alıncak (bugünkü Alınca) kalesine kapatıldı. Sapkın inançlı olmak suçu ile mahkûm edildi ve 1394'te, Zi'l-ka'de ayının altıncı günü infaz edildi. Elli altı yaşındaydı. Yargı kararı uygulanarak, cesedi ayaklarından sürüklendi, sonra öğrencileri onu aldılar ve gömdüler. Alıncak'taki *Mak-telgâh* ("şehit yeri") adı verilen mezarı bir hac yeri oldu ve bir din şehidi gibi ululandı. Hücresinde iki *vasiyetnâme* yazdı. Biri, ailesine, çocuklarına ve müridlerine bir vedâdır, diğeri ise kızı Mâhdumzâde'ye ithaf edilmiştir. O kendisini Kerbelâ'daki imam Hüseyin'e ve Şirvan'a benzetir.

Ölümünden sonra, "Kerbelâ için feryat-figanlar" model alınarak, "Fazlullah için Hıçkırıklar" bestelendi<sup>23</sup>. Hurufiler çileci idiler. Beyaz giyerler ve başlarında beyaz pamuktan takke taşırldı. Fazlullah'ın yaydığı öğreti, tasavvufi biçimiyle Vahdet-i vücudçuluk ve insanbiçimciliktir. Eski çağlardan beri bilinen ve köklerini Sâmiler'in dünyasından ve eski Yunan'dan alan, harfler ilmi *Cafr*'a dayanır. Davud'un Kitabı'nda ve ona atfedilen yazılarda örneği vardır.

<sup>23</sup> Fazlullah'ın hayatı ve eserleri için, bk. Z. Kulizade'nin mükemmel eseri, *Xurufizm i ego predstaviteli v Azerbajdzane*, Bakü 1970.

Harflerin tasavvufu, Ali'nin kusursuz Varlık olarak ve Kutsal Kitaplar'ın gizli anlamını bilen kişi olarak kabul edilidiği Şiî dünyasında özel bir atılımdır. Çoğu zaman *tekke*'lerin ve Bektaşiler'in evlerinin duvarlarında yazılı bulunan bir hadise göre, Peygamber; "Ben bilginin kentiyim, Ali ise onun kapısı'dır" demiş.

Şiî geleneğine göre, harfler ilmi, altıncı İmam Ca'fer es-Sadık'a (öl. 147/865) kadar gerilere gider; o bu ilmi kendisine Ali tarafından aktarılmış olan, *al-Cafr* adlı esrarengiz bir kitaptan öğrenmiş. Birçok tanrılaştırma ve tasavvufi yorum kitabı ona atfedilir<sup>24</sup>.

Arap alfabesinin harfleri hakkındaki nazariyat, Ca'fer es-Sâdık'ın bir öğrencisi olmuş olabilecek, simyâci ve sûfi Câbir ibn Hayyân'ın *Terazinin Kitabı*'nda ifade edilmiş bulunmaktadır. Câbir, yazılarında ilmîni hocasından almış olduğunu iddia eder. Fakat, hiçbir kaynak, Ca'fer es-Sâdık'ın öğrencileri arasında Câbir ibn Hayyân'ın adını zikretmemektedir. Diğer yandan, onun sayıbilimsel ve fizikötesi kuramlarının kökenlerinin eski Yunan'a, özellikle yeni-pitagorculara ve *Cafr*'in Şiî nazariyatçılarına kadar eskilere uzanabileceği kanıtlanmıştır<sup>25</sup>. Müslüman tasavvufunda harflerin Kalem ve Tablet ile simgelen kutsallığı Kur'an'da görülür (LXXXV, 1; LXXXV, 22). Harflerin tasavvuf yönü, Mansur al-Hallac ve Nasr-i Hosran tarafından biliniyordu<sup>26</sup>. Muhyiddin el Arabî (1165-1240), özellikle *Miftah el-Cafr el-Câmi*'sinde, *Cafr*'in gelişmesine katkıda bulunmuştur<sup>27</sup>. İbn Arabî'den ve diğer İsmailî Acem yazarlarından esinlenen Fazlullah, bu bilimi aşırıya götürerek tekrar aldı ve ona özgün bir biçim verdi. Harfler bilimi kabalistik (ledüni) yorumu dayanır; tanrısal Öz'ün niteliği olan tanrısal söz, kutsal metin Kur'an'ın yayıcısıdır. *Lam-elif* Kur'an'da Acem alfabesinin ilâve dört harfinin yerine geçer. Harfler yazının, sözün, aklın simgesidir. Onlar Logos, tanrısal sözdür. Acem alfabesinin otuz iki harfi, Tanrı'nın Birliği'nin (Tevhid) belirtileridir. Onlar insanın yüzünde, vücudunda ve ruhunda tezahür ederler. Fazlullah her harfte Yaratılış'ın birliğini buldu, otuz iki harf

<sup>24</sup> Krş., E.İ<sup>2</sup>, "Djafr" (Toufy Fahd'ın makalesi).

<sup>25</sup> Krş., E.İ<sup>2</sup>, "Djâbir b. Hayyân" (P. Kraus ve M. Plesner'in makalesi). Paul Kraus, *Jâbir ibn Hayyân: contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam II*, Kahire 1942 (*Jâbir et la science grecque*).

<sup>26</sup> Krş., A. Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul 1969, s. 147-151. Aynı yerde, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, Ankara 1973, s. 16-17.

<sup>27</sup> Krş., E.İ<sup>2</sup>, "Djafr", T. Fahd, bu eserin birkaç elyazmasının adını zikrediyor. İstanbul-Hamidiye, İsm. Ef. 280, vs. ...

ise gerçekte bir tektir. Her harf dört öğeden oluşur, yer, hava, su ve ateş. İnsan, içinde makrokosmosu ihtiva eden bir mikrocosmostur. Hurufi öğretisinin temeli, insanın tanrılaştırılmasıdır. Yaratılış, mükemmelliğini insanın yaratılışında bulmuştur/Tanrı, insanın içinden başka yerde aranmalıdır. Fakat Tanrı, insanın içinde ancak, insan mükemmelliğin en yüksek aşamalarına eriştiği zaman tecessüm eder; mükemmellik ise ancak kendini feda etmekle ve şehadetin ıstırapları ile elde edilir. İşte bu nedenle acıya övgüler düzülür, şehitlere derin saygı duyulur ve tapılır.

Kendi vücudundan kurtulmak ve Tanrı'yı kendi içine almak ya da, daha ziyade, Tanrı ile bütünleşmek için bu mükemmellik arayışı en yüce ifadesini, Fazlullah'ın öğrencilerinden en ünlüsü, onun başlıca yayıcılarından ve muhtemelen de Üstâd'ın damadı olan Seyyid İmadeddin Nesimî'de bulur. Hurufilik Anadolu ve Rumeli'deki gelişmesini ona borçludur. İşte onun ve diğer birkaçının sâyesindedir ki bu öğreti Türkiye'de yaşamayı sürdürdü ve Bektaşîliğin ayrılmaz bir parçası hâline geldi. Bektaşîler Nesimî'yi yedi büyük şairleri ve ermişleri arasında sayarlar<sup>28</sup>.

Bununla birlikte, Nesimî sufilikten yola çıkarak Hurufiliğe varmıştır. Onun öğrettiği, evrensel Aşk'a dayalı ve Muhyiddin el-Arabî ve halefleri tarafından hazırlanmış yeni-Platoncu ve irfanî bir öğreti olan *Vahdet-i vücud* (Varlığın Birliği)'u öğretir<sup>29</sup>. Nesimî'nin öğretisinin temelinde Aşk vardır: Yaratılışın merkezinde, insana ışığını veren Tanrı vardır. İnsan, kendisini fedâ etme ve mükemmelleştirmeye Tanrı'ya yaklaşacaktır. En son amaç, Tanrı'nın içinde erimektir. Ruh durmadan hareket hâlinindedir ve bir yığın vücutta yeniden ortaya çıkar, fakat son aşama, Tanrı ile birleşmedir. Bununla birlikte, kendisinin benzetilmiş olduğu Mansur el-Hallac'ın aksine, Nesimî insanı Tanrı'ya doğru yükseltmez, Tanrı'yı yeryüzüne indirir<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Uzun zaman Nesimî'nin Bağdat yakınında, ismini almış olduğu bir köyden, bir Irak Türk'ü olduğu sanılmıştı. Bugün, Bakü'de yapılan araştırmalar sâyesinde, Şemahi yakınında bulunan, aynı adı taşıyan bir köyde doğduğunu biliyoruz. Kendisinin, Fazlullah'ın damadı olduğuna inanmak için nedenlerimiz var. Fazlullah'ın kızı Mahdumzâde, 1427'de Cihanşah'ın emriyle, diğer beşyüz Hurufî ile birlikte Tebriz'de öldürüldü. Nesimî'nin trajik ölümü, 1417'de Halep'te işkence ile öldürülmesi nice defalar anlattırılmıştır. Bakınız, bizim, *Hadji Bektach un mythe et ses avatars*, s. 120-122 (Nesimî'yi konu alan, Bakü'de yayınlanmış başlıca eserleri listesi ile birlikte). Aynı zamanda, bk. a.g.e., s. 149-197.

<sup>29</sup> Krş., G.C. Anawati ve Louis Gardet, *Mystique Musulmane-Aspects et Tendances-Expériences Techniques*, Paris 1966 (4. baskı), s. 57-60, 83-84, 88.

<sup>30</sup> Bk. Louis Massignon, "La légende de Hallacé Mansur en pays turc", *Opera Minora II*, Beyrut 1963.

"Mutlak hiç oldum ben  
Tanrı ile, Tanrı oldum...  
... Kuşku yok, eşi olmayan Tanrı ile birim ben  
hem Temel Öz'üm, hem onun özellikleriyim"<sup>31</sup>.

Nesimî için Hurufilik, insanın tanrılaşmasıdır:

"Ey Nesimî, senin yüzün Tanrı'nın hayalinin tezahürüdür"<sup>32</sup>.

Bu daha sonra, Nesimî'nin ve Fazlullah öğretisinin diğer yayıcılarının etkisi altında, Bektaşiliğin ayrılmaz parçası hâline gelecek olan Türk Hurûfilîği'nin özelliği olacaktır. Türkiye'de Hurûfilik, Bektaşilik'ten ayrılamaz. Bununla birlikte, tıpkı Hasluck'un yaptığı gibi, Bektaşiliğin varlığını sadece Hurûfilîğe borçlu olduğu söylenemez<sup>33</sup>. Hurûfilik'ten etkilenebilir olsa bile, yine de Bektaşiliğin özgünlüğünü korumasına engel olmaz. Bununla birlikte, Hurûfilîğin en çok yayıldığı yer, Fazlullah'ın Mir Ali al-A'lâ, Rafi'i ve birkaç yıl sonra da Feriştioğlu gibi bazı müridleri sayesinde, Trakya olmuştur. Mir Ali al-A'lâ, Anadolu'ya hocasının ölümünden sonra gelmiş ve Bektaşî tekkelerine sığınmıştır<sup>34</sup>. Döneminin belli başlı Hurûfilîleri hakkında bilgilere içeren *İstivanâme*, "Doğruluğun Kitabı"nın yazarıdır; kitap, Fazlullah'ın *Cavidannâme*'si gibi Astarabad lehçesiyle, Farsça yazılmıştır. Mir Ali al-A'lâ, Hurûfilîlerin *Işık* adlı grubuna mensuptu<sup>35</sup>. Bektaşîler'in bir kolu olarak kabul edilen *Işık* grubuna mensup *tekkeler ve zaviyeler* Anadolu'da Seyyid Gazi'de, Varna'nın kuzeyinde Akyazılı'da Filibe (Plovdiv)'de, Tatar Pazarı'nda ve Bulgaristan'ın diğer bölgelerinde dikkat çekiyorlardı. Ahmet Refik tarafından yayınlanan belgelerde, 1572'de (belge no. 4) ve 1576'da (belge 48) Filibe'de ve Tatar Pazarı'nda tutuklanmış olan *Işık* dervişlerinin adları zikredilir<sup>36</sup>. Mir Ali al-A'lâ 1419'da infaz edildi ve Alıncak'ta hocasının yanına gömüldü. Bununla birlikte, eğer Hurufilik Bektaşiliği etkilediyse, bu etki kendisine en çok Trakya'da taraftar bulmuştur.

<sup>31</sup> Krş., Kulizade, s. 154, 160.

<sup>32</sup> Krş., Kulizade, s. 164.

<sup>33</sup> Krş., F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929, s. 160, 482-493, 565.

<sup>34</sup> Krş., A. Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler*, s. 155-159. Aynı yerde, *Hurûfilik Metinleri*, s. 14-16. Besim Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, İstanbul 1340/1924, s. 30-49, Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıf*, Ankara 1966, s. 95-99.

<sup>35</sup> *Işık*'lar hakkında, bk. V.A. Gordlevskij, *Izbranny Socenenija III*, Moskova 1962, s. 213-216.

<sup>36</sup> Krş., Ahmet Refik, *On altıncı asırda Rafızılık ve Bektaşilik*, İstanbul 1932, s. 31-32, 36-37.

Trakya'da birkaç Bektaşî külliyesini, önce Varna ile Balçık arasında Batova (bugünkü Dobrovişte)'da Akyazılı Sultan'inkini ziyaret etme fırsatı bulduğum zaman, ermişin mezarını içine alan yedi köşeli bir *türbe* ve yine yedi köşeli bir *meydan evi* (toplantı salonu) görünce şaşırdım. Türbenin yanında bulunan yedi köşeli dua *imaretinde* yedi bölmeli bir ocak var.<sup>37</sup> Aynı yediğen plan, Hasköy (bugünkü Haskovo)'deki Otman Baba tekkesinde de mevcut. Bu tekke, giriş duvarının üstünde yedi dallı bir gül süsü bulunuyor. İhata duvarının Güney-Doğu kısmındaki bir taşın üzerinde yedi kollu bir yıldız görülüyor<sup>38</sup>. Otman Baba 1478/79'da ölmüş. Müridi, Akyazılı Baba olmuş. Bu sonuncunun mezarı 1506'a yapılmış<sup>39</sup>. Akyazılı Baba'nın müridleri arasında, 1519(925)'da, Fazlullah'ın tanrılığını haykıran bir *Faziletname* yazmış olan Hurûfî şair Yeminî olacak<sup>40</sup>. Bir başka XVI. yüzyıl Hurufî şairi olan Muhyiddin Abdal, mısralarında Otman Baba'dan ve türbesi Balçık'ta bulunan Akyazılı Baba'dan söz eder<sup>41</sup>. Aynı yediğen mimarî planı, Bulgaristan'ın güneydoğusunda, Nova Zagora'ya 15 km uzaklıktaki Kalugerova yakınında bulunan Kıdemli Baba tekkesinde de görülür<sup>42</sup>. Beyaz mermerden yediğen türbe iyi korunmuş bir durum da, fakat tekkenin tabanı yediğen olan *âsitâne*'si artık bir taş yığınının farklı değil. M. Kiel'e göre, türbe eski Osmanlı mimarisi dönemine, yani 1413-1420 arasına tarihlenebilir. Otman Baba ve Akyazılı türbelerinden daha eski olabilir. Bulgaristan'daki başlıca Kızılbaş merkezini sona sakladık. Deli Orman'"da Razgrad'a 17 km mesafede, Zavet'in yukarısında, İspirikh yakınındaki Demir Baba<sup>43</sup>, birçok defa ziyaret etme fırsatını bulduğum bu tekke, eski bir Trakya mabedinin yerleşim

<sup>37</sup> Krş., Semavi Eyice, "Varna ve Balçık arasında Akyazılı Slutan tekkesi", *Bellekten*, 124 (Ekim 1967), s. 551-600. Ljubomir Mikov, *Simbolika na tchislata v izkustvoto na balgarskite Aliani*, (Problemina izkustvoto)'da Sofya 1996, s. 45-50.

<sup>38</sup> Krş., Ljubomir Mikov, a.g.e., s. 45-49 (resim 46).

<sup>39</sup> Krş., A.Y. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda marjinal Sufilik: Kalendariler (XIV-XVII. yüzyıllar)*, Ankara 1992, s. 99-12, 226. Machiel Kiel, "Sarı Saltuk ve erken Bektaşîlik üzerine notlar", *TDA*, sayı 9, Aralık 1980, s. 94.

<sup>40</sup> Krş., Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşî-Kızılbaş-Alevî Şairleri ve Nefesleri*, İstanbul 1955 (2. baskı), s. 67-72.

<sup>41</sup> Krş., S.N. Ergun, a.g.e., s. 141-142.

<sup>42</sup> Krş., Machiel Kiel, "A monument of early Ottoman architecture in Bulgaria the Bektashi tekke of Kıdemli Baba Sultan-Nova Zagora", *Studies in the Ottoman architecture of the Balkans, Variorum*, Alderthot 1996, s. 54-60.

<sup>43</sup> Krş., I. Mélikoff, "La communauté kızılbach de Deli Orman en Bulgarie", *Bektachiyya*, s. 401-409. Sveta Kojnova, "Resultati ob proucvane na dekoracijata grobnicata na Demir Baba", *Bulgarski Folklor* I, 3-4, 1996, s. 93-97.

yeri üzerine inşa edilmiş.<sup>44</sup> Türbe, tıpkı Akyazılı Baba, Otman Baba ve Kıdemli Baba türbeleri gibi, yedi köşeli bir plan gösteriyor. Deli Orman sâkinlerinin hatırladığına göre, türbenin avizesi metalden, büyük boyutlardaymış ve yedi köşesi varmış. Türbenin girişinin güney-doğu tarafında, bir hücrenin tavanına yedi kollu bir yıldız çizilmiş. İhata duvarının güney kısmında, yedi dallı bir gül ile süslenmiş bir taş var. Duvarın aynı kısmındaki başka bir taşın üzerinde ise, yanlarında yedi basamaklı iki merdiven bulunan bir yapının resmi bulunuyor.

\*

\* \*

Trakya'dan, ortak bir noktaları olan dört kutsal yeri tasvir etmiş bulunuyoruz; bunların mimarîsi ve süslemeleri yedi rakamının çok sevildiğini ortaya koyuyor. Diğer bir deyişle, onlar on iki imamcılık mezhebine değil de, İsmâiliyye'ye bağlanmış görünüyorlar. Görünüşe göre, bu kutsal yerlerden ikisi Hurûfliğe bağlı; onların kutsal kurucuları Otman Baba ve Akyazılı Baba'nın adları, XVI. yüzyıl Bektaşî-Hurûfî şairler Yemînî ve Muhyiddin Abdal tarafından zikrediliyor. Elimizde 1519'da yazılmış bir *Fazilet-nâme*'si bulunan Yemînî, Akyazılı Baba tekkesinin bir dervişiydi. Mısralarında Fazlullah'ın tanrılığını dile getiriyor. Muhyiddin Abdal da Akyazılı Baba'nın müridi oldu. Mısralarında Otman Baba'yı övüyor ve 883 (1478/79)'te vuku bulan ölümünden sonra, Akyazılı İbrahim Sultan'ın 900 (1501)'de Abdal'ların *kutb*'u olarak kabul edildiğini bize öğretiyor. Muhyiddin Abdal yine, Sultan Balı (Balım Sultan)'nın ve Ali'ye benzettiği Hacı Bektaş'ın adlarını da zikrediyor<sup>45</sup>.

Fazlullah'ın İsmâiliyye ile olan bağları, onun yaşamöyküsünü yazanlar tarafından doğrulanmaktadır: Gençliğinde, ismâili bir hocanın derslerini izlemişti; hak mezhepleri dışı gezgin bir derviş grubuna dahil olmuştu. Hurufîlerin yedi rakamına olan derin sevgisi, Fazlullah'ın mezarının bulunduğu Alıncak'a yapılan haclara eşlik eden törenlerde tekrar keşfedilir. Hacılar, *Maktelgâh* adı verilen mezarın çevresinde yedi defa dönerler ve alay etmek için *Maranşah*, "yılanların kralı", diye adlandırılan Miranşah tarafından yaptırılmış kaleye taşlar atarlardı. Trakya'daki mâbetlerin mimarisinde ve

<sup>44</sup> Krş., Stojan Stojanov, "Kompleknite izsledvanija v Kyzylbaskija manastir Demir Baba", (*Sbornik Istoriceski Materiali*)'de Razgrad 1987, s. 43-63.

<sup>45</sup> Krş., S.N. Ergun, I, s. 67-72, 141-142. Aynı zamanda, bk. Hamit Algar, "The Hurufi influence on Bektashism", *Bektachiyya*, s. 39-53.

süslemesinde yedi rakamının tekrarlanması rastlantı sonucu olamaz. Bu bizi, Hurûfilik aracılığıyla, orada İsmâiliyye'ye muhtemel bir bağlılık görmeye yöneltiyor. Zaten, Trakya'dan başka yerde karşımıza çıkmadığına göre, Yedi İmam'a olan bu bağlılık oldukça sınırlı kalmış gibi görünüyor. Bunun nedeni belki de, sapkın mezhebe mensup Hurûfiler'in ve Işıklar'ın maruz kaldıkları işkencelerin ona set vurmasıdır.

Fazlullah'ın öğretisi, insanın tanrılaşmasına dayanıyordu. Fazlullah kendisini, Allah'ın elçilerinin sonucusu ve en mükemmeli olan Mehdi olarak görüyordu. Tanrı insanın kalbinden başka yerde aranmamalıdır. Fazlullah, Allah'ı tanımaya ve mükemmelliğe ulaştığına göre, Allah'ı içine almaya en lâyık olan o idi. Sonuçta, müridleri tarafından tanrılaştırıldı. Onun en yakını olmuş olan Nesimî, bunu şu sözlerle ilan eder:

"Fazlullah Dost oldu, neyime gerek başka dost?  
Nesimî Fazl Tanrının hakir kölesi oldu  
Fazl Tanrıdır, Fazl Tanrıdır, bizim yaradanımız"<sup>46</sup>.

Türk hurûfilerin en ünlülerinden biri, 1469 yılında Tire'de ölen Ferište oğlu veya Firiştezade (Abdel Macid b. Ferište - İzzeddin el-Hurûfi) olmuştur. Türkçe birçok eser yazdı, bunlardan biri, *Cavidannâme*'nin bir özeti sayılabilecek olan, 1430'da yazılmış *Işıknâme*'dir. Aynı zamanda, Fazlullah'ın *Hâbnâme*'sini türkçeye çevirdi. Ferišteoğlu: "Tanrı Adem'in yüzünü öyle yarattı ki, eğer onu okursan, Fazl-i Yezdan adının çıktığını görürsün" diye yazıyordu<sup>47</sup>. Fazlullah'ın tanrılığı hurufî şairler tarafından ilan edildi. Fakat, kısa süre sonra Fazlullah Ali ile karışıyor. Her ikisi de tek bir gerçeği simgeliyorlar: insan biçimi altında tanrılık. Bu geçiş, en büyük yedi Bektaşî şair arasında sayılan Virânî ya da Virân Abdal'ın eserinde açıkça görülür. Virânî XVI. yüzyılda yaşamıştır. Kendisi, Rûm Abdallarına mensup olduğunu söyler. Belki de, Dimetoka yakınındaki, Virânî'nin de imâ ettiği, Balım Sultan'ın ana tesisi olan Kızıl Deli tekkesine mensup olmuştur. Fakat, her ne kadar hurufî ve Ali-ilahi olmuş ise de, Virânî için Fazlullah, Ali ile karışır. Onun gözünde her ikisi de tanrıyı temsil ederler:

<sup>46</sup> Krş., Kulizade, a.g.e., s. 151.

<sup>47</sup> Krş., Besim Atalay, *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, s. 30-49. A. Gölpinarlı, *Hurufilik Metinleri*, s. 12-15, 25, 33. Aynı zamanda, bk. I.S.V. Firişteoğlu.



"Ey benüm Şahüm penahım Fazl-i Rahman'ım Ali!  
E's selam ey Şah-i merdan'ım Ali  
E's selam ey Fazl-i yezdanım Ali!"<sup>48</sup>

Virânî ile Fazlullah'a tapınma, Ali'ye tapınma ile birleşir ve kesin olarak onda karışır. Bu bizi, Hurufiliğin özelliğini Bektaşilik'te görüldüğü şekilde belirlemeye yöneltiyor. İnsanın tanrılaştırılması, pek de harflerin tasavvufu değildir. Vahdet-i vücütçülük, insan biçimcilik şeklini almıştır. Yine de Hurûfilik, Bektaşiler'in *Nokta el-Beyan*, "Açıklamanın odak-noktası" adı verilen duasının da doğruladığı gibi, altta gizli olarak kalmayı sürdürür:

"Adem'den gayri Hak taleb edersen  
Ma'rifet-i ilahî'den bi-habersin"

"Eğer Allah'ı Âdem'in dışında ararsan, ruhâni bilgidен yoksunsun demektir". Allah'ın adı insanın yüzüne yazılır, ne var ki orada görülen, Fazl'ın yerine almış olan Ali'nin adıdır. Ali, Allah'ın insan biçimi altında görünmesidir. Onun adı her Bektaşî'nin, her Alevî'nin yüzüne yazılır: *ayn*'i kaşların kemeri, *lam*'i burnun çizgisi, *ya*'sı da bıyığın eğiresinin meydana getirir. İşte bıyığa verilen önem buradan gelir, o olmadan, Ali'nin adı tamamlanamaz.

İnsanın tanrılaştırılması tema'sı Bektaşî ikonografisinde olduğu kadar edebiyatta da görülür: İstanbul yakınında, Merdivenköy'deki Şah Kulu Sultan Bektaşî tekkésinin son *post-nişân*'i olan Hilmî Dede Baba'nın ünlü şiirinde de görüldüğü gibi, şiir ve Aşıklar'ın türküleri. Kendisi 1907'de orada ölmüştür.

"Tuttum aynayı yüzüme  
Ali göründü gözüme  
Nazar eyledim özüme  
Ali göründü gözüme"<sup>49</sup>.

Sûfilîğin temeli olan tasavvufî Vahdet-i vücütçülük, Bektaşî edebiyatında varlığını sürdürmüştür. Bununla birlikte, mânevîyattan yoksun yüzyılımda o, maddeci bir vahdet-i vücüt hâline gelmiştir. Allah artık maddeye kendinden üfurmüyor, Allah'ın yerini ınadde almış ve insan kendisi Allah oluyor.

<sup>48</sup> Krş., M. Halid Bayrî, *Virânî, Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1959, s. 90-91.

<sup>49</sup> Besim Atalay tarafından 1909'da yayınlanan *Hilmî Dede Baba Divanı*, Bedri Noyan tarafından yeniden basılmış bulunuyor. Karşılıktırınız. Besim Atalay yayını, s. 30.

Mansur el-Hallac'da insan Allah'a doğru yükseliyor ve ondan özümleniyordu. Nesimî ise, Allah'ı insanın içine indiriyordu. Ancak, zamanımızda insan, Aşık Daimî (1932-1983)'nin de açıkladığı gibi, Allah'ın yerine geçti:

"Kainatın aynasıyım  
Madem ki ben bir insanım  
Hakk'ın varlık deryasıyım  
Madem ki ben bir insanım

İnsan Hak'ta Hak insanda  
Arıyorsan bak insanda  
Bir eksiklik yok insanda  
Madem ki ben bir insanım

Tevrat'ı yazabilirim  
İncil'i düzebilirim  
Kuran'ı sezebilirim  
Madem ki ben bir insanım

Bunca temenni dilekler  
Vız gelir çarh-i felekler  
Bana eğilsin melekler  
Madem ki ben bir insanım

Daimi'yim harap benim  
Ayaklarda türab benim  
Aşk ehline şarap benim  
Madem ki ben bir insanım"<sup>50</sup>.

### Kızılbaşlık

Bununla birlikte, XV. yüzyıldan itibaren Bektaşîliğe damgasını vuran ve özellikle XVI. yüzyılda, Yemîni ya da Virânî gibi şairler sayesinde düşünceleri gelişip serpiyen Hurûfilik, Anadolu'da kalmış olan ve tarikat şeklinde örgütlenen Bektaşîler'in toplumsal yapısına hiçbir hususta benzemeyen âdetlerini ve ata geleneklerini hâlâ sürdüren kabileler üzerinde daha az etkili olmuş gibi görünüyor.

<sup>50</sup> Bk. bizim, *Hadji Bektach, un mythe et ses avatars*, s. 251-252.

Anadolu'da kalmış olan halk yığınları biraz sonra çok daha güçlü ve kararlı bir etkiye maruz kalacaklardı. İran'dan gelen ve Safevîler tarafından yayılan Kızılbaş ideolojisinin etkisi. Karşı karşıya bulunan her iki tarafın da Türkmen kabileleri olması nedeniyle, bu etki daha da derindi.

Nice defalar anlatılmış olan ilk Safevîler'in tarihine uzanmak, bu makalenin konusuna girmiyor<sup>51</sup>. Sadece hatırlatalım ki, Safevîler'in Tarikatı 1334'te, Erdebil'de oluşuyor. Kurucusu Şeyh Safiyeddin İshak ne seyyid, ne de hattâ Şîî değildi. Şâfiî mezhebinden bir Sünnî idi. Biz sadece onun soyundan gelenlerle, Cüneyd, Haydar, özellikle de Şah İsmâ'il ile ve onların Azerbaycan ve Anadolu'daki Türkmen kabileleri üzerindeki etkileriyle ilgileneceğiz; onlar, nihâi zafere kadar yükselişlerini, genç Şah İsmâ'il'in 1501'de Tebriz'de taç giymesini, Acemistan'ın birliğinin yeniden kurulmasını ve Oniki İmamcı Şîîliğin devlet dini olarak yerleştirilmesini bu kabilelere borçludurlar.

Tebriz'in hakimi olan, hükümdar Karakoyunlu Cihan Şah, yerine yakını Ca'fer'i getirmek üzere Şeyh Cüneyd'i (ö. 1460) Erdebil'den kovduğu zaman, o döneme kadar sünnî İslam'a bağlı bir tarikatın, rûhaniliği siyasal ve savaşçı bir güç oluşturmak için kullanacak olan hak mezhepleri dışı bir harekete sapmasına neden olabileceğinden kuşku duymuyordu. Bu kökten değişiklik, Cüneyd'e çoğunluğu göçebe Türkmenler olan taraftarların katılması sayesinde gerçekleşti. Safevîler'in nihâi zaferi, şamanlığa, ama, tenâsuha (reenkarnasyona) ve Tanrı'nın insan şeklinde ortaya çıktığına inanan henüz ilkel, tasavvufî bir Şîîlikle canlanmış, islâmlaştırılmış bir şamanlığa hâlâ yakın kültürdeki bu kabilelerin savaşçılığından kaynaklanıyordu. Bu ortaya çıkış, taraflarınca kendisine tapılan ve tanrılaştırılan Safevî hükümdarda so-

<sup>51</sup> İşte başvurulabilecek eserlerden birkaçı.; Adel Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflicts (906-962/1500-1555)*, Berlin 1983; Jean Aubin, "Etudes Safavides I. Chah Isma'il et les notables de l'Iran", *JESHO*, II, Leiden 1959, s. 37-81; aynı yazar, "La politique religieuse des Safavides", *Le Shi'isme Imamite*, Paris 1970, s. 236-244; aynı yazar, "L'avènement des Safavides reconsidéré (Etudes safavides III)", *Moyen-Orient et Océan Indien*, série 5, Paris 1988, s. 1-130; Oktay Efendiev, "Le rôle des tribus de Langue turque dans la création de l'Etat Safavide", *Turcica* VI, 1975, s. 24-33; aynı yazar, *Azerbajdzanskoe gosudarstvo Sefevidov v XVI veke*, Bakü 1981; Erika Classen, *Die frühen Safaviden nach Gâzi Ahmet Qumî*, Freiburg im Breisgau 1970; Hanna Sohrweide, "Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16 Jahrhundert", *Der Islam* (oktober 1965), s. 95-223; Faruk Sümer, *Safevi devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rölü*, Ankara 1992 (yeni basım); John Woods, *The Akkoyunlu-Clan, Confederation, Empire-A Study in XVth - IXth Century Turco-Iranian Politics*, Minneapolis and Chicago 1976.

mutlaştı. Seyyid olduğu iddiasını dile getiren Cüneyd, aşırı Şîî düşünceler yaymaya başlayınca, bu değişiklik somut hâle geldi. Konya'dan, sonra da Kilikya'dan kovulduktan sonra, hükümdar Akkoyunlu Uzun Hasan tarafından olumlu şekilde karşılandı, onun kızkardeşi Hatice Begüm ile evlendi. Cüneyd, Dağıstan Hristiyanları'na karşı bir yağma seferi sırasında onun geçmesine karşı koymak isteyen Şirvanşah'la yapılan bir çarpışmada, 1460'ta öldürüldü. Cüneyd'in ve Hatice Begüm'ün oğlu Haydar 1460'ta doğmuştu. 1469'da, iki yıl önce Cihanşah'ı yenmiş ve öldürmüş olan Uzun Hasan, Haydar'ı Erdebil'e yerleştirdi ve onu, Alem Şah denilen kızı Halime Begüm ile evlendirdi. Kızılbaş hareketi, Haydar'ın kısa saltanatı sırasında örgütlendi. Onun taraftarları, kendisinin zorla giymeyi kabul ettirdiği, iki yüzü olan, *Tacı Haydar*, "Haydar'ın tacı"da denilen kırmızı bir takke yüzünden *kızılbaş* adı ile tanındılar. Fanatikleşmiş müridleri onun tanrılığını haykırıyor ve dua için önünde secde ediyorlardı. Haydar'ın taraftarlarının sayısı durmadan artıyordu. Bunların çoğu, onun yanında şansını denemek için Anadolu'dan gelmiş sefil insanlardı. Haydar 1486'da, doğru-drüst giysisi, ne atı ne silahı olmayan on bin adamla Dağıstan'a karşı ilk yağma seferine girişince, onlar zengin bir ganimetle yüklü olarak döndüler<sup>52</sup>.

Haydar 1488'de babasının öcünü almak amacıyla, Şirvanşah Ferruh Yaşar'a karşı üçüncü Kafkas seferine girişti. Fakat, 6 Temmuz'da Tabarsaran'da öldürüldü ve başı, Uzun Hasan'ın oğlu ve halefi, Şirvanşah'ın damadı olan Ya'kub'a gönderildi. Ya'kub Safevîler'i Erdebil'den kovdu ve Haydar'ın üç oğlu ile annelerini Fars vilayetindeki İstahr kalesine hapsetti.

Haydar'ın üçüncü oğlu İsmail 1487'de doğmuştu. Kendisinden büyük iki erkek kardeşinin katledikleri çalkantılı bir dönemden sonra, İsmail Gilan'da Lâhicân prensinin yanına sığındı, orada altı yıl kaldı. Özenli bir eğitim gördü, zira Türkçe ve Farsça yazan, edebiyat alanında ve zamanının tasavvufunda çok derinleşmiş, tam bir şair oldu. Güçlü bir kişiliği, büyük bir zekâsı ve dikkat çekici bir fizik güzelliği vardı. Fakat, gelişmiş kültürüne rağmen, ruhunun derinliklerinde bir barbarlık taşıyan, huyu suyu belli olmayan bir kişiydi; çocukluğunda meydana gelen olaylardan sonra ve çevresindeki ata geleneklerine, inançlarına hâlâ bağlı Türkmenler'in etkisi göz önüne alındığında bu, şaşırtıcı değildi<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Krş., Faruk Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 13-14.

<sup>53</sup> Krş., Jean Aubin, "L'avènement des Safavides reconsidéré", s. 2-3, 36-40, 44-50.

Müslüman ve Şii kültürüne rağmen, yine de aşırılıkçı Şiilikten gelen birtakım öğelerle karışmış, eski bir şaman inançları tabanına bağlı kaldı: tenâsuha ve biçimlerin çokluğuna inanma. Kendisini Tanrı'nın Özü, Ali'nin çevrimsel cisimlenmesi olarak ilan eder. Ali'nin "Sırr"ıdır. O, Tanrı'nın insan biçimi altında ortaya çıkmıştır. Bütün bunları, taraftarlarını coşturmak için, Türkçe yazılmış şiirlerinde doyasıya tekrarlar. Hatâ'i mahlası ile yazardı. Hatâ'i kuşkusuz, bütün Alevî şairlerin en büyüğüdür. Onun, çoğu zaman şarkı şeklinde söylenen şiirleri, geleneksel Ayin-i Cem töreni sırasında okunur. Bu tören, tıpkı, Ca'fer es-Sadık'a atfedilen, Alevî inancının temel bir el kitabı olan ve kuşkusuz, Şah İsmâ'il dönemine kadar geriye giden *Buyruk* (emirler kitabı) gibi, onun sağlığında hazırlanmış olmalıdır. *Buyruk*, Kızılbaşlar'ın taraftarlarının ve öğrencilerinin tarikate girişine yönelik mektuplardan yola çıkılarak hazırlanmış bir din kitabıdır<sup>54</sup>.

Birçok defa, Hatâ'i'den kendisinin Ali'nin Ruhu olduğunu ilan eden şiirler alıntılama fırsatı buldum<sup>55</sup>. Burada sadece, bana yazarın kişiliğini yeterince ortaya koyuyor gibi gelen bir tek şiiri hatırlatacağım.

*"Yakın bil kim Hûdayı dur Hatâyî  
Muhammed Mustafayı dur Hatâyî  
Safi nesli Cüneyd-i Haydar oğlu  
Aliyyül-Murtazayı dur Hatâyî  
Hasan aşkına meydana girüptür  
Huseyn-i Kerbelâyı dur Hatâyî  
Ali zZeyn el abâ Bâkır ü Cafer  
Kâzım Musa Rızayı dur Hatâyî  
Muhammed Takidur Ali Naki hem  
Hasan Asker likayı dur Hatâyî  
Muhammed Mehdi sahib zaman  
Kapusunda gedâyı dur Hatâyî  
Menüm adum veli Şah İsmâ'il dur  
Tehallüsü Hatayı dur Hatayı<sup>56</sup>*

<sup>54</sup> Bk. bizim, *Hadji Bektach, un mythe et ses avatars*, s. XXIV, 89, 135-136, 183-183, 212-213.

<sup>55</sup> Bk. bizim, *Hadji Bektach*, s. 132-134, 226-229.

<sup>56</sup> Bu şiir *hezec* ölçüsüyle yazılmıştır; v-/v-/v-. Bkz. Tourkhan Gandjei, *II Canzoniere di İsmâ'il Hatâ'i*, Napoli 1959, şiir 24, s. 24-25. Nejat Birdoğan, *Alevilerin Büyük Hükümdarı, Şah İsmail Hatayi*, İstanbul 1991, s. 205-206.

Gördüğümüz gibi, Kızılbaşlık'ta ruhun başka bir kalıba girmesi inancı, kalıpların çokluğu inancıyla karışır ki bu da Ali'nin birçok kalıp altında ortaya çıkmasını sağlar. O, yine de Nebi'yi temsil eden, fakat asla Tanrı'yı temsil etmeyen Hz. Muhammed hariç, bütün peygamberlerde görünür. Ali İmam'larda ve yine, Bektaşî Tarikan'ının kurucu Hacı Bektaş'ın yeryüzündeki kalıbında görünür. İşte buna, Abdal Musa'ya atfedilen bir *nefes*'ten alınmış bir örnek<sup>57</sup>:

"Güvercin donuyla Uruma uçan  
İmamlar evinün kapusın açan  
Cümle evliyalar üstünden geçen  
Varmıdır hiç bir er Ali'den gayrı?"

Kızılbaşlığın etkisi, daima Hatâ'i'nin üç *nefes*'inin ilâhî şeklinde söylenmesiyle başlayan Ayin-i Cem töreninde hâlâ kendisini hissettirir. Bu nefeslerden birinin, On İki İmam'ı öven bir tür ilâhî olan bir *Düvazdeh* olması zorunludur. Doruk noktaya *tevhid* "birlik ilâhisi" sırasında ulaşılır; burada, Ali'nin adı Tanrı'nın adına ve şimdi *şah-i merdan* "insanların kralı" Ali olarak algılanan "Şah"ın adına karışır. Ancak, Şah İsmâ'il döneminde, kendisine yalvarıp yakarılan kişi manevî şahın tezahürü olan zamanın şahı idi.

Şah İsmâ'il, özünün Tanrı olduğuna gerçekten inanıyor muydu? Onun coşkulu şiirlerini okurken ve genç yaşını, keza, fanatik taraftarlarının ona tapmasını göz önüne aldığımızda, kendisini gerçekten Ali'nin cisimlenmiş (enkarnasyon'u) olarak gördüğüne inanabiliriz. Bu kuruntu, kendisi 1514'te Çaldıran'da bozguna uğrayıncaya kadar sürecekti. Bu trajik olaydan sonra, bir daha aynı insan olmadı, alkole ve sefâhate yenik düştü, bütün bunlar 1524'te onun ölümüne neden oldu. Çaldıran, İran'daki Kızılbaşlık için çalan ölüm çanları oldu; orada, On İki İmamcı Şîlik, Türkmenlerin inançlarının getirmiş olduğu aşırılıklardan temizlendi. Kızılbaşlık yine de, işkencelere rağmen, Anadolu'da yaşamayı sürdürdü.

\*

\* \*

Sûfilik Trakya Bektaşîlerini Anadolu'dakilerden hissedilir derecede daha fazla etkilemişse de, Kızılbaşlık, özellikle başlangıçtaki aşırı biçimiyle Anadolu'yu daha fazla vurmuş gibi görünüyor.

<sup>57</sup> Bektaşî Tarikatının gerçek kurucusu olan ve bazan Hacı Bektaş'ın reenkarnasyon'u olarak sunulan Abdal Musa hakkında, bk. bizim, *Hadji Bektach, un mythe et ses avatars*. Bu şiir bu eserde verilmiştir, s. 222-224.

Bu durum, I. Selim'in ordularında, kendilerine komutan olarak Hacı Bektaş'ın verilmiş olduğu Yençiler'in niçin dinî düşünceleri kendilerinin-kindenden farklı olmayan Kızılbaşlar'la savaşılabildiklerini açıklayabilir. Fakat kuşkusuz onlar, özellikle de çarpışmaların başında, bu durumun farkında değillerdi. Fakat sonuçta, Hurûfilik kadar Kızılbaşlık da aynı bir gerçeği kabul ediyordu: İnsan biçimi altında, Ali adını alan Tanrı gerçeği.

Çoğunluğu Hasluck, Birge, Kissling, Vryonis ve diğerleri gibi batılı olan belli sayıda yazar, Bektaşilik'te Hristiyan etkiler bulmaya çalıştılar. Yapısı itibariyle dinî bir bağdaştırmacılık olan Bektaşiliğin yüzyıllar boyunca çeşitli etkilere maruz kaldığı ve birtakım yabancı öğeleri özümsemiştiği kesindir. Trakya'da ve Balkanlar'da Hristiyan etkiler daha fazla sayıda olmuştur. Anadolu'da Aleviler, doğu bölgelerinden gelen İranlı, Kürt ya da daha niceleri gibi unsurları özümsemişlerdir.

Bektaşiler tarafından özümsemiş ve "Hızır" adını almış Hristiyan azizleri<sup>58</sup>, Hristiyanlar ve Müslümanlar için ortak ibadet yerleri<sup>59</sup> bulunmaktadır. İsa'ya, özellikle de "çarmıha gerilmiş" İsa'ya imâlar<sup>60</sup> görülmektedir; bu ise, İsa'nın çarmıha gerilmesini kabul etmeyen İslam'a aykırıdır.

Hristiyan halkların Bektaşilik vasıtasıyla İslam'a girdikleri ülkelerde, her ikisi de Tanrı'nın insan biçiminde görünmesini temsil ettiklerine göre, İsa Ali ile özdeşleştirilmiş olabilir. Bununla birlikte, durum böyle olmuş bile olsa, Ali'nin tanrılığına inanma eski idi ve daha önce kabul ediliyordu. Aynı iki anlayış karşılaşmış ve özümlemişti. Anadolu Alevileri'nde Hristiyan etkiler daha nâdir olmuştur, fakat onlarda Mani (Manes) dini kökenli ya da Paulusçuluk'tan kaynaklanan ikici (düalist) inançlardan gelen öğeler bulunur. Böyle mezheplerin, örneğin Thondrakî'ler gibi, XIX. yüzyıla kadar Anadolu'da var olduğu doğrulanmıştır<sup>61</sup>. Aynı zamanda, Balkanlar'daki Bektaşiler'de Boğomil'lerle temaslar da olabilmıştır. Bu varsayım bugün, Konstantin Zhukov'un Börklüce Mustafa isyanı hakkındaki iki makalesi ile doğrulanmış bulunuyor<sup>62</sup>. Yazar bu makalelerde, Anadolu'lu sapkın mezep kurucusu ile Cat-

<sup>58</sup> Jean Aubin, "La politique religieuse des Safavides", s. 235-244..

<sup>59</sup> Aynı yerde, s. 106, 160, 163, 166, 229.

<sup>60</sup> Aynı yerde, s. 247-248.

<sup>61</sup> Bk. bizim, *Hadji Bektach*, s. 163-165, 180-182, 194.

<sup>62</sup> Krş., K.A. Zukov, *K. istorii religioznykh dvizenij v vostočnom sredizemnomore v XIV-XV vv. Novaja interpretacija vostanija Berkjudze Mustafy v Turciji (okolo 1415 g)*, Provoslavnyj sbornik, 98 (35), Sant-Peterburg 1998, s. 84-98. K.A. Zukov, "The Cathars, Fraticelli and Turks a new interpretation of Bekjudje Mustafa's uprising in Anatolia", c. 1415, *XVIIIth International Congress of Byzantine Studies*, Moskva 1991, Byzantine Studies Press, Shepherdstown, W.V. USA, 1996, s. 188-195.

hare olan Sisam'lı ve Sakız'lı Fraticelli'leri arasında mevcut olan ilişkileri inceliyor.

Bu açıdan bakıldığında, BektaŐi bağdaŐtırmacılığının bir noktaya kadar, Yakın ve Orta Doğu'dan çıkmıŐ ve Akdeniz dünyasına kadar yansıması olan daha geniŐ bir inançlar hareketinin çerçevesine girebilmesi imkânsız olmayabilir.

Bu sorun incelenmeye, tahlil edilmeye ve derinleŐtirilmeye deđer.