

Hacı Bektâş-ı Velî ve Bektâşîlik Olgusunu Tanımlamada Normatif Yaklaşımlar

Cengiz GÜNDOĞDU*

ABSTRACT

In the studies with respect to Hajji Bektash Wali and The Bektashi Order are generally came forward normative approaches. There are basically two reasons for this. One is inadequate of sources will be used to identify the doctrine and established on the legends sometimes surrounded with incompatible rumours each other. Other is attempt to be confirmed the existing ideologies or lifestyles by the doctrine. In this study normative approaches were evaluated how Hajji Bektash Wali and The Bektashi fenomenon formed basis to tackle with normative notions.

KEY WORDS: Hajji Bektash Wali, Bektashism, normative approach, orthodox, heterodox

Giriş

Bektâşîlik meselesinin önem kazanmasına paralel olarak, ya bu konuda yazılan kitapların içinde birer bölüm halinde veya müstakil monografiler şeklinde, Hacı Bektâş-ı Velî hakkında birçok yayın yapılmıştır. Bu yayınlarda Hacı Bektâş-ı Velî, siyaset, mensûbiyet, tarafgirlik ve hamiyet-perverlik gibi sahip olunan ideolojilerin veya yaşam biçimlerinin doğrulanması adına bir çok kılığa büründürülmüştür.

Yapay bir tarihsel geçmiş oluşturma çabalarına yönelik olarak değerlendirilebilecek bu eserlerin hemen hemen hepsi de bilimsel tarih perspektifinden yoksunluk, Hacı Bektâş-ı Velî'yi anakronik bir yaklaşımla ele

*Doç. Dr., A.Ü. İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, e-posta:cengizgundogdu@hotmail.com

alma noktasında birleşen, değişik eğilimleri yansıtan eserler olarak kaleme alınmış,¹ böylece Hacı Bektâş-ı Velî'nin kimliği ve öğretisi ile alâkalı olarak oldukça farklı değerlendirmeler ortaya çıkmıştır.

Mesela bir taraftan kendisi için -tarihsel konumu sebebiyle- potansiyel bir sosyal taban olarak gördüğü Alevî-Bektâşi kesimi, referans olarak Hacı Bektâş-ı Velî'yi göstermektedirler. Diğer taraftan muhafazakâr milliyetçi kesim Hacı Bektâş-ı Velî'nin dinin kural ve kurumlarına (şerî'at) sâdık büyük bir Sünnî mutasavvıf, Bektâşîliği de Hacı Bektâş-ı Velî öğretisinin bozulmamış bir devamı olarak görmektedirler.

Alevî-Bektâşi kesimine mensup bir takım amatör araştırmacıların geliştirdikleri bir başka aşamada da Hacı Bektâş-ı Velî, bazen, inançlarında ve pratiklerinde Türk kültürünün İslâm öncesi unsurlarını barındırması dolayısıyla, İslâm'ın Türkmen yorumcusu olarak; bazen de Alevîliğin inanç meşe'lerini oluşturan bir kişi olarak değerlendirilmektedir.²

Mesela bu araştırmacılardan biri eserinde; "Hiçbir tarihsel kişilik, Hacı Bektâş-ı Velî kadar, öz benliğine ve konumuna ters değerlendirilip, kendisine yabancılaştırılmamış ve aykırı giysiler giydirilmemiştir" demektedir ve "Bu kişilikler Hacı Bektâş Velî Olamaz" başlığı altında onu şöyle tavsif etmektedir:

-Namazında orucunda bir zâhid, yani aşırı ibadet düşkünü şerî'atçı Sünnî Müslüman.

-Ahmed-i Yesevî tarafından Anadolu'da Türklüğü ve Türkçe'yi yaymak için gönderilmiş bir şeyh.

-Anadolu'yu Türkleştiren ve İslâmlaştıran alp erenlerin başı, bir fetihçi.

-Beylerle sultanlarla uzlaşmış, Osmanlı işbirlikçisi bir tarikat kurucusu.

-Dünyadan elini eteğini çekmiş, tek başına inziva deliğinde 'riyâzât ve ibadetle iştiğal edip' kerâmetler göstermiş bir ermiş.

-Babaî halk ayaklanmalarında gizlenmiş, ayaklanma bastırılınca birden ortaya çıkmış 'mezcup' ve korkak bir derviş..."³

Temelde bu tür yaklaşımlar göstermektedir ki, Hacı Bektâş-ı Velî bazen lineer/çizgisel bir zihniyetle algılanmaya çalışılmış, bazen de, çok genel normatif (kural koyucu-değer yüklü) kavramlarla tanımlanarak kategorik (istisnası bulunmayan) yaklaşımlar sergilenebilmiştir. Sonuçta Hacı Bektâş-ı Velî ve Bektâşîlik olgusunu tanımlamaya yetmeyen ve araş-

1 A. Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı*, İstanbul 1996, s. 176, dip. 69.

2 A. Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul 1996, s. 150-151.

3 İsmail Kaygusuz, *Hünkâr Hacı Bektâş*, İstanbul 1998, s.6-7

türmacıyı ihtimaller arasında tercih yapmaktan öteye götürmeyen bu yaklaşımlar, onu muğlak kılmaktan öte, bir “esâtir düğümü” haline getirmiştir.

1. Parametre Farklılığından Kaynaklanan Tanımlar

İdeolojik ve siyasî eksenli çalışmalar bir tarafa Hacı Bektâş-ı Velî ve Bektâşîlikle ilgili mevcut kaynaklara yaklaşımın doğurduğu ikilem, bugün itibarıyla akademik çalışmaların da hareket noktasını oluşturmaktadır. Kültür tarihimiz için de çok önemli olan ve sayıları oldukça sınırlı kalan söz konusu eserlerden hareketle sonraki dönem akademik çalışmalarda Hacı Bektâş-ı Velî ve Bektâşîlik hakkında şu iki değerlendirmenin öne çıktığını görülmektedir:

1. Hacı Bektâş-ı Velî, Sünnî bir mutasavvıftır. O, her ne kadar bir tarikat kurmuş değilse de, ismine izafe edilen tarikatın öğretilerine kaynaklık etmiştir ve bu öğretiler doğrultusunda oluşan tarikatın kuruluş safhasında hiçbir gayr-ı Sünnî renk yoktur. Tarîkatta görülen heterodoks temayüller Balım Sultan’la başlamış ve giderek çoğalmıştır. Bu tesbiti Hacı Bektâş-ı Velî’nin *Makâlât*’ı da doğrulamaktadır.

2- Bektâşîlik’te var olan gayr-ı Sünnî boyut, Hacı Bektâş-ı Velî ile başlamıştır. XII. ve XIV. yüzyıllarda yaşayan Hurûfî, Kalenderî, Vefâî, Yesevî, Babaî gibi zümreler Bektâşî diye isimlendirilmiyorsa da bu meşrebi paylaşmaktaydılar. Ayrıca *Makâlât*’ın Hacı Bektâş-ı Velî’ye ait olduğu ilmî ölçülerle ispat edilmiş değildir⁴.

İlk görüşü savunanlara göre, “Hacı Bektâş-ı Velî, Mevlânâ ve Yunus gibi o çağların Sünnî şerî’ate bağlı, ilhad ve İbahîcilikten uzak olgun mutasavvıfları zümresindedir. *Makâlât*’ı ve diğer eserlerindeki fikirlerini Horasan’ın ve bilhassa Nişabûr’un şerî’ata bağlı fikrî, tasavvufî, fikhî ve amelî cereyanlarına bağlamak ve îzâh etmek kabil olmaktadır.”⁵

İkinci görüşü savunanlara göre ise; Hacı Bektâş-ı Velî heterodoks bir Türkmen dervişidir. *Makâlât*’ın onun tarafından yazıldığı henüz ispatlanmamıştır. Hatta bu görüşe kail olanlarca bu ispat edilmiş olsa bile *Makâlât*’a bakarak Hacı Bektâş-ı Velî’nin heterodoks bir türkmen babası değil de Sünnî bir mutasavvıf olduğunu ileri sürmek kesinlikle ikna edici değildir.⁶

4 Mustafa Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları, Tarikatlar, Tekkeler, Şeyhler*, İstanbul 2005, s. 443-444.

5 Bkz. Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, haz. Esad Coşan, İstanbul 1971, (İncelemeler Kısmı), s.XX-XVIII.

6 Bkz. A. Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı*, İstanbul 1996, s. 180; Irène Mélikoff, “L’Islam Hétérodoxe en Anatolie”, *Turcica*, XIV (1982), s. 152; a.mlf., “Yunus Emre ile Hacı Bektaş”, *TDED*, XX (1972-1973), s. 28.

Bu iki yaklaşımı değerlendiren Kara'ya göre; "Makâlât'da gayr-ı Sünnî bir muhtevanın bulunmayışından hareketle Hacı Bektâş-ı Velî'yi takip edenlerin hepsinin Sünnî esaslara bağlı olduğu iddia edilemeyeceği gibi, Bektâşî ismi altında anılan zümrelerin tümünün heterodoks meşrepte olduğu da söylenemez. Bu hususta bir genelleme yapmak doğru değildir."⁷

Bizim kanaatimize göre de, Hacı Bektâş-ı Velî ve Bektâşîlik olgusunun mahiyeti hakkında değerlendirme yaparken, normatif kavramlar ve kategorik yaklaşımla hareket etmek yerine, bütünde "farklılık"ları görme ve uzun dönemli sosyolojik süreçleri ve bu süreçlerin iç ilişkilerini dikkate alarak analitik bir yaklaşımla konuyu anlamaya çalışmak gereklidir. Çünkü Kategorik yaklaşımda "farklılık"lar istisna görülmediğinden "bütün" için "ak-kara", "biz-siz", "Sünnî-gayrı Sünnî", tarzındaki betimleme/dolayimli bilgi, "yazıcıyı" ve "okuyucuyu", "yanında" veya "karşısında" olma toptan red veya kabul etme gibi bir riske sürükleyecektir.

"Kategorik" yaklaşım ve "lineer/çizgisel" perspektif üzerinde yürütülen bu tanıma ve tanımlamadaki tespit ve yaklaşım eksikliği ile menkabe sarmalının sebep olduğu beliriş neticesinde, Orta Asya'dan Anadolu'ya vuku bulan derviş göçlerinin bu topraklara taşıdığı ve ilk zamanlarda Selçuklu, daha sonra da Osmanlı ile çekişmeye, sürtüşmeye girmiş ne kadar "aykırı" duruş varsa, ileriki tarihlerde bunları Bektâşî adı altında toplamak bir gelenek halini almıştır.

Özellikle XIII. yüzyıldan beri varlıklarına şâhit olunan Abdallar, Torlaklar, Işıklar, Kalenderîler ve nihayet Tahtacılar vb., sonraki zamanlarda Bektâşî yaftası altında bazen "istenmeyen" ilan edilmeye başlamıştır. Bu gelişmede, söz konusu zümrelerin zaman ve mekân kaydı tanımadan her şeyi kendilerine mal eden yanlış tutumlarının da rolü olduğunu gözden irak tutmamak gerekmektedir⁸.

Neticede bazı kronikler, Osmanlı'nın, kendi mevcudiyeti içerisinde tehlikeli gördüğü ve din-devlet özdeşliği anlayışıyla güdümü altına aldığı Sünnî paradigmayı zorlayan her kıpırdanışı "zendeka" ve "ilhad" ithamlarıyla karşılayıp, problemi "itikadî" bağlamda ele aldığını göstermeye çalışmış, sosyo-ekonomik faktörleri göz ardı edebilmişlerdir. Böyle bir yaklaşım da daha sonraki dönemlerde "Sünnî-gayrı Sünnî" ayırımını belirginleştirmiş ve bu ayırımın bir uzantısı olarak Bektâşîlik konusu günü-

7 Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler II*, Bursa 1993, s. 57-58; a.g.mlf., *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları, Tarikatlar, Tekkeler, Şeyhler*, İstanbul 2005, s. 444.

8 Y. Nuri Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektaşîlik*, İstanbul 1995, s. 30-31

müzde de bazı araştırmacılar tarafından temelde itikadî ayırımların oluşturduğu “ortodoksi” ve “heteredoksi” gibi kavramlar çerçevesinde incelenmiştir.

2. Normatif Tanımlamalar: Ortodoksi ve Heterodoksi

Hacı Bektâş-ı Velî ve öğretisini “Ortodoksi” ve “Heterodoksi” kavramlarıyla tanımlamanın sağlıklı olup olmayacağını ortaya koyabilmek için bu kavramların içeriklerine ve hangi bağlamda kullanıldıklarına bakmak gerekmektedir.

Doksi Latince “görüş, doktrin, inanış” anlamına gelmektedir. *Ortodoksi* ile kastedilen, genel görüş ya da uzlaşımaya uygun olan, çoğunluğun doğru kabul ettiği, kuralları, kurumları, kitabiyâtı belirlenmiş, işlenmiş geleneksel inançlara aykırı düşmeyen inanç, camiadaki ana akımdır. *Heteredoksi* terimi, kabul edilmiş dinî esaslara aykırı olan, genel esaslara muhalif sapkınlık sergileyen, oluşturulmuş gelenek ya da çerçevenin dışına çıkan görüş ve öğretisi anlamına gelmektedir⁹.

Ortodoksi teriminin karşısı olarak kullanılan *heterodoksi*, Batı’da Kili-se tarafından kabul edilmiş ve esasları kesin hükümlerle belirlenmiş credo (resmî inanç esasları)’nın dışına çıkan, yani i’tizal ederek tekfir’i hak eden secte’lere, fırkalara işaret etmektedir. Özellikle Hristiyanlık için geçerli olan bu terimlerin, olduğu gibi İslâm tarih ve edebiyâtına aktarılması ve Sünnîlik için ortodoks, Sünnî esaslardan kısmen farklı anlayışa sahip fırkalar için heterodoksi terimlerinin kullanılması, insanı fevkalade ciddi yanlışlıklara sevk edebilecek bir kavram kargaşası doğurmaktadır.¹⁰ Mesela W. Cantwell Smith, hiçbir İslâmî dilde “ortodoks” anlamına gelen sözcüğün bulunmadığını, çoğu kez “Ortodoks” olarak çevrilen “Sünnî” kelimesinin, fiil olarak daha yerinde bir terimle “orthoprak” anlamına geldiğini söylemektedir¹¹.

Teolojik açıdan kendi kültüründe, birbirine muhalif ve birbirinin varlığını onaylamayan iki zıd anlayışı tanımlamakta kullanılan bu kavram-

9 Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2000, s. 711.

10 E. Ruhi Fiğlalı, *Türkiyede Alevilik-Bektâşîlik*, Ankara, 1990, s. 109; a.g.mlf, “Alevilik ve Heterodoksi”, *Türk Yurdu*, XXV/210 (Şubat 2005), s. 5-6; S. Hayri Bolay, “Günümüz Türkiye’sinde Aleviliğin ve Bektâşîliğin Başlıca Problemleri Üzerine Bir Deneme”, *HBVAD*, 13 (2000), s. 142.

11 Burhan Oğuz, “Antik ve Hristiyan Anadolu Din ve Kültürlerinin Aleviliğe Etkileri”, *Aleviler*, haz. İ. Engin-E. Franz, Hamburg 2000, s. 192-193. İslam geleneği açısından ortodoksi ve heterodoksi kavramlarının kullanımı hakkında farklı bir değerlendirme için bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm’ın Kalbi*, çev. A. Demirhan, İstanbul 2002, s. 62-63.

larla İslâm düşüncesinde ortaya çıkan mezheb ve tarikatleri tasnif etmek doğru değildir. Çünkü Ortodoks kavramı, doğrudan klisenin temsil ettiği dini anlayışı ifade ettiği için, onun dışındakiler sapık (heretik) statüsünde görülmüştür. Bu anlayışa göre genel kabul dışına çıkan görüşler, heterodoks ilan edilerek yok edilmesi gereken düşman olarak kabul edilmiş ve ortadan kaldırılmak istenmiştir. Bu kavramların Batı kültüründe dinî-toplumsal delâletini aynen alarak kendi kültürümüzde kullandığımızda, kültürümüzdeki hareketleri bu kalıba sokmuş oluruz. Oysa bizim kültürümüzdeki siyasî ve itikadî, fikhî mezhepler ve tarikatler şeklinde bu iki kavramla tasnifi mümkün olmayan bir çoğulculuk söz konusudur. Siyasal iktidarın bu grupları kullanmaları veya tekellerine almaları hariç, birbirine karşı nadiren öteki muamelesi yapmışlardır. Dolayısıyla İslâm düşüncesinde yaşanan bu çoğulculuğu batı kaynaklı iki terimle tasnif etmek ve bütün tarihî olayları bu iki paradigma doğrultusunda incelemek sorunları çözmekte yeterli değildir. Hele hele bir çok farklı din anlayışına müsamaha gösteren ve onları öteki olarak görmeyip tek gözle gören Süfliği ve onun kurumsal biçimleri olan tarikatlarını bu kavramlarla tanımlamak daha da büyük sorunlara sebebiyet verecektir.¹²

Eserlerinde “heterodoks” terimini yer yer “Sünnilik karşıtı”, “gayr-ı Sünnî” anlamlarında kullanan Ocak¹³, bu terimini illa sapık inançlar şeklinde yorumlamanın doğru olmadığını belirtmekte ve şunları söylemektedir: “Doğru olan, sosyo-kültürel yapıları, İslâm’ı henüz kabul ettikleri için, kitabî ve doktriner bir İslâm anlayışına yeterince nüfuz etmeye -çok tabii olarak- mani teşkil ettiğinden, İslâm’ı ister istemez eski inançlarının doğrultusunda ve etkisinde anlamak zorunda olan, bu yüzden de kitabî İslâm’dan bazı konularda farklılaşmış bir İslâm anlayışı geliştiren zümrelerin inançları olarak anlamaktır.”¹⁴ “...bizim heterodoks İslâm dediğimiz, bugün Türkiye’de Alevî-Bektâşî toplumu tarafından temsil edilen biçimdir.”¹⁵ Ocak, bu bağlamda bütün Alevî ve Bektâşîlerin heterodoks olduğunu söylemesinin yanında, Ahmed-i Yesevî ve Hacı Bektâş-ı Velî’yi de heterodoksi kavramının kapsamında değerlendirmekte ve şunları söylemektedir:

“Bu terime pek sıcak bakmayan araştırmacılar, Türk tarihinde İslâm’ın heterodoksi yorumunun olmadığını, bu terimle nitelendirilmek istenen yorumun aslında heterodoksi değil, İslâm’ın değişik bir şeklinden ibaret bu-

12 Sönmez Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları*, Ankara 2006, s. 65-66.

13 Bk. Ocak, *Türk Süfliğine Bakışlar*, s. 79, 148, 161.

14 Ocak, *a.g.e.*, s. 54.

15 Ocak, *a.g.e.*, s. 16

lunduğunu ileri sürmektedirler. Oysa, Osmanlı tarihinin resmî belgelerinin kullandığı “Râfızîlik” veya “ehl-i rafz” terimleri, bu heterodoks İslâm olgununun resmen ifade biçiminden başka bir şey değildir. Zaten burada önemli olan, bu tarihsel olgunun adı değil, bizzat kendisidir. Türk tarihinde bir heterodoks İslâm yorumunun ve buna bağlı çevrelerin olmadığı kabul edildiği takdirde, pek çok tarihsel olayın ve çeşitli dinî-sosyal yapılanmaların izâhını yapmak kesinlikle mümkün olmayacaktır. Heterodoksi (cemaat dışı) kelimesine duyulan alerji, muhtemelen bu kelimenin heretik (sapkın, sapık) ile karıştırılmasından ve dolayısıyla iyi kavranamamasından ileri gelmektedir. Oysa bu heterodoksi kelimesi, siyasal iktidara aykırı konumu, çok güçlü senkretik inanç yapısı ve panteist bir Tanrı anlayışıyla tam anlamıyla cemaat dışı olan Alevîlik-Bektâşîliği de en iyi niteleyen bir terimdir. Alevîlik ve Bektâşîliği doğuran İslâm Türk heterodoksisinin, gerçekten de Orta Asya'daki eski Türk inançlarıyla başladığı, Şamanizm, Maniheizm ve Budizm ile mistik bir niteliğe büründüğünü, Zerdüştilik ile beslendiğini, Yesevîlik ile İslâm'ın ve İslâm süfliliğinin damgasını yediğini, buna Horasan Melâmetîliğinin Kalenderâne tavrının eklenip önce Hurûflilik, hemen arkasından da İmâmîye Şiasî motifleriyle yeniden şekillendiğini kabul etmemiz gerekecektir.¹⁶

Bu ifadelerde de görüldüğü gibi Ocak, i'tizal ederek tekfirî hak eden secte'lere, fırkalara işaret olarak kullanılan bu kavramı “ana bünye” ile uyuşmayan, yani İslâm'dan bazı konularda farklılaşmış bir İslâm anlayışı geliştiren zümreler için kullanmaktadır. Ancak bazı araştırmacılar kavramın Ocak'ın söylediği bağlamda kullanılmasını da uygun bulmamaktadırlar.

Mesela Dressler'e göre bu terimleri rabitalarından koparıp adeta düzgüsel olmayan soyut isim olarak, Hıristiyan olmayan grupları nitelemek için kullanmak doğru değildir. Tarafsız bir araştırmacı için İslâm anlayışlarının birisinin Ortodoks, yani “doğru yolda” olduğunu kabul edip bundan farklı birisinin ise doğru yolda olmadığını, yani heterodoks olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Bu türlü düzgüsel kavramlar bir toplumun siyasal ve dinî boyutunda vuku bulan hâkimlikleri yansıtır, tekrarlar ve öylece onaylar¹⁷.

Ocak, bazı araştırmacıların Hacı Bektâş-ı Velî'nin Sünnî olduğunu ortaya koymak için Makâlât'ı ona nisbet ettiklerini de iddia etmekte ve

16 A. Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İstanbul 1999, s. 43, dip. 36; a.g.mlf., “Türkiye’de Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmalarında Tarihi Bozma, Yaklaşım ve Perspektif Yanlılıkları”, *Pir Sultan Abdal*, 32 (Mayıs 1999), ss. 2-8, s. 2-8.

17 Markus Dressler, “Alevî Geleneğinin Dinsel Boyutları”, *Bilgi Toplumunda Alevîlik*, Ankara 2003, s. 25-26.

“Makâlât’ın gerçekten Hacı Bektâş-ı Velî tarafından yazıldığıının henüz ispat edilememiş olduğunu söylemektedir. Ona göre isbat edilmiş olsa bile bu eser, müridlere basit seviyede tasavvufu öğretmek için yazılmış bir el kitabı olup, bu tip popüler mahiyette ve aşağı derecede müridler için yazılmış eserlerde, Türkiye’deki gibi, Sünnîliğin hâkim durumda olduğu bir orta çağ ülkesinde kolay kolay Sünnî İslâm’a muhalif şeylere rastlanamayacağını iddia etmektedir¹⁸. Ocak, her ne kadar Makâlât’ın Hacı Bektâş-ı Velî’ye aidiyetini inkâr edemese de, heterodoks bir derviş olarak değerlendirdiği için bu eserin onu Sünnî göstermek amacıyla kullanılmasının doğru olmayacağına imada bulunmaktadır. Ocak’ın fikirlerine dayanak oluşturduğunu düşündüğümüz Mélikoff’un da Makâlât’ı Hacı Bektâş-ı Velî’ye nisbet etmekte zorlanması, onu heterodoks bir derviş olarak görmesiyle alakalıdır.

Makâlât’ın Hacı Bektâş-ı Velî’ye aidiyeti hususunda kuşku duyanların iddiaları, kanaatimize göre bu şahısların, Bektâşîlik araştırmalarını “ortodoks-heterodoks” eksenini üzerinde yürütmelerinden kaynaklanmaktadır. *Makâlât’ın* metin ve muhtevasının Kur’ân ve Sünnetin verilerine uygun Sünnî bir çizgiyi yansıtmaması, Hacı Bektâş-ı Velî ve öğretisini “heterodoks” bağlamda değerlendiren bir araştırmacı için elbette kabulü zor bir durum olacaktır.

Ahmed-i Yesevî’nin düşünce ve aksiyonunun temelini, Kur’ân ve sünnete bağlılık oluşturmaktadır. Onun tasavvufi anlayışı, şer’îata, yani Kur’ân ve sünnetin verilerine tam olarak uygunluk göstermektedir. Bu bakımdan Köprülü’nün de, Yesevîlik’te “heterodoks”, unsurlar arayan gayretlerinin hiçbir inandırıcı yanı olduğu söylenemez¹⁹.

Ocak’a göre bozkırlarda göçebe, yarı göçebe bir hayat süren Türkmenler’le birlikte bulunan ve eski kam-ozanlara benzeyen bu dervişler, medrese menşeli fakihlerin öğrettiklerinden daha basit ve sade bir İslâmiyet anlayışı yaymış ve bu arada Anadolu’nun şartlarına uygun bir halk tasavvufunu da oluşturmuşlardır. Bu yüzden Türkmen babalarının telkin ettiği Müslümanlık, bu çevrelerde münhasıran sade ve hurafelere yatkın bir sûflilik biçimine bürünmüştür. Bu bir çeşit halk İslâmıdır ve bu halk İslâmı, Sünnî nitelik taşımaktan çok, heterodoks bir niteliğe sahiptir. Çünkü bu babaların hitap ettiği Türkmen boyları, henüz sathî bir şekilde İslâmlaşmış olduklarından, eski Şaman inançlarını ve atalarıyla ilgili bir takım

18 Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 180; a.g.mlf., *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 219; a.g.mlf., *Bektâşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983, s. 3.

19 Y. Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatler*, Sidre Yayıncılık, İstanbul 1988, s. 126.

kültürleri muhafaza etmekteydiler. Şehirli İran kültürünün her türlü etkisinden beride kalan ve Türkçe konuşan bu ahali, “abdal”, “baba” veya “dede” unvanlarını taşıyan bu şahsiyetlerin sohbetlerini heyecanla dinlemiş ve söylediklerini uygulamışlardır²⁰.

Oysa, bu topraklarda anılan zaman içinde vücut bulmuş her ekol ve tarikatın sunduğu aksiyon ve düşünce, Kur’ân’a getirilmiş değişik irksal, kültürel, geleneksel vs. nüanslar taşıyan bir yorumdu. Bu yorumda bir nokta değişmezlik arz ediyordu. O da, İslâm’ın, başka bir deyimle Kur’ân ve sünnet’in hâkimiyeti idi. Dolayısıyla meseleleri heterodoksi-ortodoksi kıstasıyla gereksiz didişme vadisine çekmek yerine, bu genel perspektifi esas almak daha güzel sonuçlar verecektir. Anadolu’da o devirde tamamı İslâm’a hizmet gayesiyle sunulmuş yorumlar olan gelişmeleri bir takım spekülâtif yaklaşımlarla geçerli-geçersiz ayırımlara tabi tutmak, isabetli bir yol değildir²¹.

Ocak’ın Hacı Bektâş-ı Velî’nin de Anadolu’ya geldikten sonra Vefâi olduğu, ayrıca Vefâilîğin de tıpkı Kalenderîlik ve Haydarîlik gibi “heterodoks” bir tarikat olarak algılanması gerektiği şeklindeki görüşlerine²² katılmak da mümkün değildir. Bu, Ocak’ın öteden beri Hacı Bektâş-ı Velî’yi hererodoks gösterme gayretine dayanak oluşturmak için yaptığı bir yakıştırmadır. Ayrıca Vefâî silsilesini doğrudan Kalenderîlik ya da Haydarîliğe bağlamamıza neden olabilecek bir kanıt da bulunmamaktadır.

Fiğlalı’ya göre, Türkmenlerde ve şeyhlerinde, İslâm öncesi Türk din ve kültüründen bir takım izlerin varlığına takılarak onlara heterodoks demek, doğru değildir; çünkü bu durum, yalnız Türkmenler için değil, İranlı, Iraklı, Hintli, Afrikalı hemen hemen bütün Müslüman topluluklar için söz konusu edilebilir. Nitekim, Emevîlerin ve Arapların İslâm’a getirdikleri yorumu esas alıp, bunlara uymayan yorumları heterodoksi saymak, İslâm’a ihânet olur. Çünkü fakîh ve kelâmcıların ittifakına göre de Allah’a, peygambere ve âhiret’e iman esaslarına inanan herkes İslâm dairesindedir. Dolayısıyla bu hususlarda farklı görüşleri savunanlara ve görüşlerini tevâhîdi zedelemeyecek, lekelemeyecek biçimde kendi kültürlerinden gelen unsurlarla bezeyenlere, kesinlikle heterodoks damgası vurulamaz²³. Heterodoks olmanın ölçüsü eğer denildiği gibi “gayri İslâmî”

20 Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 62 vd.

21 Y. Nuri Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektaşilik*, İstanbul 1995, s.45.

22 Bk. Ahmet Y. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süffilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, TTK Yay., Ankara, 1992, s. 64.

23 Fiğlalı, *a.g.e.*, s. 16-17, 110, 112.

unsurlar ise, namaz kılmayan, oruç tutmayan, içki içen, kumar oynayan zina eden Sünnîleri de heterodoks saymak gerekir²⁴.

Kafadar da, Osmanlı'nın kuruluş ve yükseliş dönemindeki tarikatları ve dinî hareketleri "Ortodoks" ve "heterodoks" diye ikiye ayırmanın kolay olmadığını ve bu terimlerin Anadolu'nun son derece renkli dinî tablosunu anlatmaya yetmeyeceğini, "doksi"lerin ötesinde metadoksi durumunun bulunduğunu belirterek yeni bir kavram önermektedir²⁵ ki, bize göre de sözkonusu oluşumları tanımlamada bu yaklaşım daha doğrudur.

Çünkü gerek kurumsallaşma sürecini tamamlamış tarikatlar, gerekse tamamlanmamış tarikat benzeri sûfi oluşumlar, aslında "teoloji" veya "doksas" merkezli olmayıp, farklı mezhebî unsurları bünyesinde barındıran doktriner/mezhebî açıdan bağımsız zümreler ve ahlâkî dinî topluluklardır. Radikal, dışlayıcı, fundamantalist ve marjinalleştirme özellikleri taşıyan heterodoksi ile çoğunluğun hâkimiyetine dayanan geleneksel ve kalıplaşmış resmî din anlayışı olarak bilinen ortodoksi kavramları, bu toplulukları tanımlamakta yetersiz kalmaktadır. Çünkü bunlar mezhebî çoğulculuğu veya dinî çoğulculuğu temsil eden birden fazla aidiyeti ve kimliği olan doksiler üstü mistik topluluklardır²⁶.

Sarıkaya da bu farklılıkları karşılayacak yeni bir terim aramak yerine, meseleyi İslâmî perspektiften değerlendirmenin en doğru ve rasyonel yol olduğunu düşünmekte ve şunları söylemektedir: "Kur'ân-ı Kerîm'de, "Ey Muhammed! Bedeviler: 'inandık' dediler, de ki: 'inanmadınız ama İslâm olduk deyin; inanç henüz gönüllerinize yerleşmedi; eğer Allah'a peygamberine itâat ederseniz, işlediklerinizden bir şey eksilmez; doğrusu Allah, bağışlar, merhamet eder."²⁷ buyrulmaktadır. Allah Teâlâ açıkça, İslâm'ı yeni kabul eden bedevîlerin kendilerini "mümin" olarak nitelemelerinin doğru olmadığını belirtmekte, onları "Müslüman" olarak nitelemeyi uygun görmekte ve bunun da, temel inanç esaslarını kabul etmeleri halinde, diğer müminlerle eşit haklara sahip olmak için yeterli olacağını vurgulamaktadır. Şu halde bu nevî İslâm'ı henüz kabul eden zümreler için bir alt kimlik olan mezhebî nitelemeler yerine, üst kimlik ifadesi olan 'Müslüman' terimini kullanmak ve onların dini doğru olarak öğrenme ve algılama sürecini zamana bırakmak gerekmektedir."²⁸

24 Bolay, a.g.m., s. 143

25 Cemal Kafadar, *Between two Worlds the Construction of the Otoman State*, London 1995, s. 74-76'den naklen Taha Akyol, *Osmanlıda ve İran'da Mezhep ve Devlet*, İstanbul 1999, s. 23.

26 Kutlu, a.g.e., s. 66.

27 Hucurât, 49/14.

28 M. Saffet Sarıkaya, *Anadolu Alevîliğinin Tarihi Arka Planı*, İstanbul 2003, s. 29-30.

Tarîkatler, büyük din caddesi içinde -ki o cadde tektir- sayıları sınırlanmayan çeşitli meşrep ve mizaç çizgileridir. Bunlar, çeşitli eğilimlere hitap ederek, her biri bir zevk ve üslûptan Allah'a çağırır. Bunların belli bir kısmını, belli hesap ve saplantıların tutsağı olarak, heterodoks diye ayırmak, zararlı ilan etmek, daha baştan yanlış bir yola girmek olur. İslâmî ekol ve sektler/mezhepler, en aşırısı da dahil, Kur'ân-Sünnet etrafında oluşturulmuş yorumlardır. O halde İslâm söz konusu olduğunda, öyle kolay kolay bir heterodoksiden söz etmek imkânına sahip değiliz. Bunu yapmamız için, ekol veya sekte Kur'ân'a açıkça ters düştüğünü, yine açıkça göstermemiz lazımdır. Falan veya filan kişi veya ekolün Kur'ân'a getirdiği yoruma ters düşmek bir heterodoksi kıstası değildir²⁹.

“İslâm yıkıcı değil yapıcı bir dindir. Tevhîd çerçevesinde, eski dinler ve kültürlerde bulunan, fakat İslâm'ın temel inançlarıyla da uyumlu inanç ve gelenekleri, kendi bünyesine adapte ederek devam ettirmiştir. Ocak'ın da kabul ettiği dinin anlaşılması, benimsenmesi ve yaşanmasında sosyolojinin 'yatay farklılaşma' ve 'dikey farklılaşma' dediği olguyu dikkate aldığımız zaman ortaya çıkan tabloda Kitabî İslâm'dan farklı dini algılayma türleriyle karşı karşıya kalmaktayız ki, eğer bütün farklılıkları heterodoksi ile ifade edecek olursak, içinden çıkılmaz bir kavram kargaşasının içine düşeriz³⁰.

Dinî esasları farklı tarzda yorumlayan, “cumhur”un anlayışını yeterli bulmayan, dinî metinleri kendi kültür dünyalarına göre te'vil ve tefsîr eden insanlar her zaman olmuştur, şimdi de vardır. Sözelimi dünkü toplumumuzda bazen Yesevî, Haydarî, bazen Kalenderî, Bektâşî tipleriyle ortaya çıkan, aslında belli oranda bütün tarîkatlarda var olan bu “tip” hiç bir zaman “cumhur” olmamış, çoğunluğu elde edememiştir. Farz-mübâh/harâm-helâl çizgisini zaman zaman ihlal eden, Allah, Peygamber, Kur'ân konularına “eyvallah” diyen, ama kendi kafasına göre “yeni bir din”e inanan insanlar bugün de vardır. İşte çağdaş heterodoks tavırlar da bunlardır. Ne Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'inde, ne de Hacı Bektâş-ı Velî'nin Makâlât'ında bu tipleri, tasvib ve teşvik eden ifadeler vardır. Aksine bu eserler, namazıyla, niyazıyla, orucuyla, gece ibadeti, zikir ve sohbet meclisleriyle çerçevelenen bir hayatı anlatmaktadırlar. Kendisinden sonraki Yesevî muhitte veya Yesevîye'den beslenen Hacı Bektâş-ı Velî öğretisinde benzer tavırlardan ne Ahmed-i Yesevî ve Hacı Bektâş-ı Velî, ne de Dîvân-ı Hikmet ve Makâlât

29 Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektaşılık*, 45-46.

30 Sarıkaya, *a.g.e.*, s. 28-29.

mesuldür. Bunun sorumlusu, genel anlamda sonsuz derecede yorum yapma kabiliyetine sahip olan insan beyni, aklı ve gönlüdür.³¹

Her fikir ve aksiyon, hele üzerinden uzun zaman geçmişse, her niyet için malzeme olmaya, en azından malzeme vermeye müsaittir. Bektâşî adı altında ele alınan bir çok kavram, kurum ve şahıs, teknik ve terminolojik manada Bektâşîlikle doğrudan bir alâka belirtmemektedir³². Dolaylı olarak bir benzeşimin ve etkileşimin varlığından söz etmek ise her zaman için mümkündür. Fakat bu durum da bir heterodoksi kıstası olarak değerlendirilemez.

Sünnî-gayrı Sünnî, hak-bâtil, Ortodoks-heterodoks tartışmalarında biraz da Bektâşîlik'in adı çıkmıştır. Halbuki her tarîkate şu veya bu oranda söz konusu tavır ve anlayışlar bulunabilir. Meseleye sosyal psikoloji açısından bakıldığında Bektâşîlik'in şu farkı olabilir. Özellikle XVI. yüzyıldan sonra, dinî kayıtlara aldırış etmek istemeyen ama tasavvufî hayatın atmosferinden de zevk alan insanlar kendi hâlet-i rûhiyelerine uygun bir çatı aradıklarında daha çok Bektâşî tekkelerini bulmuşlardır. Ancak sözgelişi "demlenme"nin veya "Biz her zaman namaz halindeyiz" ifadesinin sadece Bektâşî dervişlerine has olduğunu düşünmek gerçekleri görmemek olur. Din değiştirerek İslâm'a girmiş toplulukların bütün eski inanç ve anlayışlarını bir anda silip atmaları mümkün değildir. Dolayısıyla bu davranışlarından hareketle bunlara hemen gayr-ı Sünnî damgasını vurmanın haklı bir tarafı yoktur. Bakış açısı biraz daha genişletilir, tasavvuf ve tarikatlar tarihine bir bütün olarak bakılırsa, görülür ki, her devrin ayrı Bektâşîleri vardır³³. Aynı durum sadece Bektâşîlik için değil, diğer oluşumlar için de söz konusudur. Meselâ; Osmanlı'da Osman ve Orhan Gazilerin Türkmen gelenekleriyle karışmış Sünnîliği ile sonraki dönemlerde işlenmiş medrese kültürüyle oluşturulmuş Sünnîlik aynı değildir. Diğer taraftan Köprülü, Gölpinarlı, Ocak, gibi tarihçilerin "heterodoks" olarak niteledikleri Baba İlyas (ö. 657/1258) ile Hacı Bektâş-ı Velî ve Şeyh Edebalî'nin aynı çevreye mensup oldukları söylene de bunları birbirlerinden farklıdır.

"XIII. ve XIV. yüzyılların Abdal ya da Kalender dervişlerinin İslâmlaşmış Şamancılığı ile günümüzde Bektâşî ya da Alevî adı verilenlerinki ara-

31 Mustafa Kara, "Tasavvuf Kültürünün Türkistan Macerasına Genel Bakış", *ÜÜİFD*, X/1 (Bursa 2001), s. 26.

32 Öztürk, a.g.e., 31, 46.

33 Kara, *Bursada Tarikatlar ve Tekkeler II*, s. 58-59; a.g.mlf., *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*, s. 444-445.

sında alınmış uzun bir yol vardır.”³⁴ diyen Mélikoff, Baba İlyas’ın büyük oğlunun adının Ömer olmasına ve Şeyh Osman adında bir halifesinin bulunmasına dikkat çekmekte, bu durumun Baba İlyas’ın Sünnilik dışı görünmesinin aksine bir anlam içerdiğini, zira bu iki ismin Sünnilik dışı yapılanmalarda (Şîlik) makbul olmadığını bildiğini söylemektedir³⁵. Buna mukabil Alevî ve Bektâşîlerin çok sevip saydıkları Ebû Müslim, Şia indinde hiç de makbul birisi değildir³⁶.

Mevlânâ’nın vefâtında Kalenderîlerin Gülbanklar çekerek üzüntülerini göstermeleri ve cenazesinin önünde giden yedi öküzü, Ebubekir Niksarî’nin lengerine gönderip orada fakirlere dağıtılmak ve dervişler arasında paylaşılmak üzere kurban ettirmeleri,³⁷ yine Eflâkî (ö. 761/1360)’nin Mevlânâ ile iyi ilişkiler içinde olan Haydarî dervişi Hacı Mübârek-i Haydarî’nin, Selçuklu veziri Tâcüddîn tarafından yaptırılan Dâru’z-Zâkirîn adındaki zâviyenin şeyhliğine resmen ta’yîn edildiğini söylemesi³⁸ de bu açıdan dikkat çekicidir. Bu arada bazı Bektâşî nefeslerinde, İbn Arabî, ya da Mevlânâ gibi mutasavvıfların metafizik tasarımlarından esinlenmiş izlerin bulunduğu³⁹ ayrıca kayda değer. Bu tablo bize, Osmanlı bünyesinde, kuruluşundan itibaren tarikatlar ve dinî gruplar açısından hayli renkli bir mozağin var olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Bektâşîlik olgusunu değerlendirirken hem tarihî süreci hemde günümüzdeki durumu daha dikkatli olarak inceleme ve analitik yaklaşımda bulunarak okumamızı gerektirmektedir. Yukarıda değinmeye çalıştığımız içiçe tablo, söz konusu oluşumu “doksi”ler bağlamında tanımlamanın ne kadar zor olduğunu da açıkça ortaya koymaktadır. Bu noktadan hareketle karşılıklı propagandalarla zihinlerde oluşturulmuş farklılaşmalardan dolayı *orthodoksi* ve *heterodoksi* kavramlarıyla bütün hakkında hüküm veremeyeceğimiz gibi belli bir kesim üzerinde gözükün problemleri de bütüne teşmil edemeyiz.

Şu halde Bektâşîlik olgusunu tanımlarken normatif kavramlar ve kategorik yaklaşımla hareket etmek yerine, bütünde “farklılık”ları görme

34 İrene Mélikoff, *Hacı Bektâş Efsânesinden Gerçeğe*, İstanbul 1999, s. 148.

35 Mélikoff, *a.g.e.*, s. 67.

36 *Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî*, “*Vilâyetnâme*”, haz. A. Gölpinarlı, İstanbul, tsz., s. 106.

37 Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkubeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1989, II, 17.

38 Eflâkî, *a.g.e.*, I, 233.

39 Mélikoff, *a.g.e.*, s. 24

ve “uzun dönemli” sosyolojik süreçleri ve bu süreçlerin iç ilişkilerini dik-kate alarak analitik bir yaklaşımda bulunmak gerekir.

Tarihî süreçler ve sosyal hâdiseler zihnimizdeki kategoriler kadar net, berrak, ayrılmış ve lineer değildir⁴⁰. Dolayısıyla ‘bir şey parçalarının toplamıdır’ ilkesinden yola çıkarak ormanı anlamının tek tek ağaçları tanımlayarak mümkün olacağını düşünmenin yanlış olduğu ortadadır. Ormanın bir ağaçlar toplamı olmadığını ve ağaçların ayrıştırılmayacak derecede iç içe geçmiş holografik bir bütün olduğunu düşünmemiz gerekir⁴¹.

Tarihî kronikler bu tür bütünlüğü gösteren pek çok örnek sunmaktadır. Mesela Lâmi’î Çelebi bu bağlamda şunları söylüyor: “Bektâşîlerden eğer her diyârda meşhûr olanların mücerred esmâ-i şerîflerine işaret olunsa, ortaya ciltler dolusu kitap çıkar. Allah kabirlerini nurlandırın, yalnız Konya ve Aksaray’da mezarları olan ehlullâh, sayılamayacak kadar çoktur. Hak Sübhânehû ve Teâlâ tümünün yakîn ve nûrlarını ziyâde edip, bütün tâlibleri rûhâniyetlerinden hissedâr eylesin!”⁴²

Halvetiyye Tarîkatı şeyhlerinden Muhammed Nazmî’nin naklettiğine göre Abdulahad Nûrî’nin halifelerinden Zakir Osman’ın kardeşi Derviş Ömer, Bektaşî’dir. Bu iki kardeşin arasında tarîkatla alakalı tartışmalar olmaktadır. Bu kabilden olarak Zakir Osman kardeşi Ömer’e “Siz Şeriattan habersiz, tarîkattan üzerinde eser olmayan, insan suretinde gözükür, namazsız, oruçsuz, mezhebsiz, mühlid ve zındıksınız. Yiyip içip sığırlar gibi uyursunuz. Katliniz vaciptir” demiş, O gece rüyasında Hacı Bektaş’ın “bir daha benim dervişlerimi rencide etme” ikazıyla karşılaşmıştır. Zakir Osman durumu Abdulahad Nûrî’ye anlattığında şeyhi kendisini bu şekilde davranmaması doğrultusunda ikaz etmiştir.

Muhammed Nazmî yukarıdaki meseleyi anlattıktan sonra, Bektaşîlerden tanıdığı dört kişinin ahkam-ı şer’at ile âmil, tarîkat âdâbında kâmil olduklarını bunlardan Derviş Mahmûd isimli olanın beş vakit namazı camide kılmaya dikkat ettiğini, “Hacdan sonra Resûlullâh civârında bu cesedi defnetmezsem dervişlik bana haram olsun” dediğini ve gerçekten de bu dileğinin tahakkuk ettiğini naklediyor⁴³.

İslâm, sorumluluğun sujesi ve nüvesi olarak ferdi esas alır. O halde kurtulmuş olan grup, durumları Allah katında belirlenecek kişilerdir. Yer-

40 Akyol, a.g.e., 23.

41 Hasan Şimşek, 21. *Yüzyılın Eşiğinde Paradigmalar Savaşı: Kaostaki Türkiye, Sistem Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 151.*

42 Lâmi’î Çelebi, *Terceme-i Nefahâtü’l-Üns*, İstanbul 1980, s.691.

43 Muhammed Nazmi, *Hediyetül-İhvân*, (İnceleme ve Edisyon Kritikli Metin), haz.: Osman Türec, (Doktora Tezi İkinci Kısım) Ankara 1982, s. 290.

yüzü plânında ve sosyo-politik bir tabloda yer alan bir topluluğun toptan kurtulmuş veya günâhkâr olması söz konusu değildir⁴⁴. Kitle halinde, topyekün kurtuluştan söz etmek, bir mezhebin, bir grubun, bir cemaatin hep birlikte cenneti garantilediğini düşünmek, hem Kur'ân'ın temel ilkelerini, hem de insan gerçeğine aykırıdır⁴⁵.

Şu halde Köprülü'nün de ifade ettiği gibi: “Tarihin siyasî menfaatler uğruna yahut marazi ideolojileri müdâfaâ maksadıyla bir yalancı şahit gibi kullanılması acı ve faydasızdır. Her şeyden evvel ilmî bir hakîkatin hizmetkârı olması gerektiğini unutmadan tarihî hakîkati araştırmak gerekir.”⁴⁶

Bektâşîlik tarihini, süreçlerde değil, ‘an’larda okumak, veya belli bir ‘an’daki durumu genele teşmil ederek yorumlamak onu anlaşılabilir kılan hususların başında gelmektedir. Burada kastettiğimiz, onu tabii sürecinden soyutlayarak ele almak değil, belki bu süreçleri tamamlayıcı olmayan yaklaşımlardan arındırarak anlamaya çalışmaktır. Yine Köprülü'nün dediği gibi: “Anadolu’da Türk istilâsından beri asırlarca süren ve bilhassa hicrî yedinci asırdan başlayarak 400 sene bütün şiddetiyle devam eden dinî hareketleri layıkıyla anlayabilmek ve ilmî bir sûrette tahlîl ve teşriha muvaffak olmak için, onları münferit ve müstakil hâdiseler gibi değil, uzun ve mütamadî bir silsilenin birbirine merbût halkaları şeklinde, yani deymumet “continuité/devamlılık”lerini muhafaza ederek mütalaa etmelidir.”⁴⁷

Türk tarihinde sosyal anlamda zaman zaman vahim sorunlar yaşanmıştır, ama kültürel zenginlik ve halk arasındaki barışçı ilişkiler daima sürmüştür. Tarihimizin de, tıpkı toplumumuz gibi, hem çoğulculuğu, hem de bütünlüğü vardır. Bu açıdan yaklaştığımızda görülmektedir ki, Bektâşî kültürü ile genel Türk-İslâm kültür ve tarihi “çoklukta birlik” şeklinde, bir bütünün ayrılmaz parçalarıdır. Bektâşîliğin “duruş”undaki çoğulluğun ritüeller yanında sosyo-ekonomik boyutu da dikkat çekicidir ve bu boyut değerlendirme kapsamı dışında tutulmamalı, her iki bağlamın da ortaya koyduğu tablo, ortak kültürü gölgeleyecek ve dışlanacak bir ayrılık olarak görülmemeli, özellikle de bir Heterodoksi kıstası olarak değerlendirilmemelidir.

44 Öztürk, a.g.e., s. 22.

45 Onat, Hasan, “Hacı Bektaş Veli'nin Din Anlayışındaki Evrensel Boyut ve Bazı Düşünceler”, *Kadri Erdoğan Hacı Bektaş Veli Armağanı*, GÜ Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, Ankara, Kasım 1997, s. 42.

46 W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*'ne Fuad Köprülü tarafından yazılan “Başlangıç”, Ankara 1984, s. XXII-XXIV, ayrıca bk. M. Hanefi Palabıyık, *Ord. Prof. Dr. M. Fuad Köprülü'nün İlmî Hayatı ve Tarihçiliği*, Ankara 2005, s. 209.

47 M. Fuad Köprülü, “Bektâşîliğin Menşeleri”, *Türk Yurdu*, II/8 (1341/1925), s. 122.

