

Anadolu'da İslâmiyet: Gaziler Çağında (XII.-XIV. Asırlar) Türkmen İslâm Yorumunun Sünnî-Alevî Niteliği Üzerine Bazı Değerlendirmeler

Rıza Yıldırım*

Islam in Anatolia: Some Observations on the Sunni-Alevi Character of Turkmen Interpretation of Islam in the Age of Ghazis (12th-14th Centuries)

Abstract ■ It is known to the common wisdom that some sufi currents with remarkable Alevi characters appeared in the Ottoman realm by the sixteenth century. Among them Qizilbashes that emerged under the auspice of Safavid Shahs or shaykhs and Bektashis who developed a sufi order around the name of Hacı Bektash come to the fore. One may add to this list some other Alid oriented sufi orders such as Rufa'i, Qadiri, Khalveti. Nevertheless, in terms of the relation with Ottoman regime and ideology, Qizilbash and Bektashi had always assumed a peculiar place and consequently became asylum of Alevi-Shi'ite ideals within the Ottoman fold. The socio-cultural, political, and religious roots of the both might be traced back to the Seljukid period. In the meantime, how far back can we trace the Alevi attribute of these groups is still subject of dispute. So far, two main trends dominated the academic works. Popular acceptance presupposes that Alevi-Shi'ite elements emerged during the fifteenth- and sixteenth centuries as a result of Safavid propaganda. According to the second approach, the penetration of Alevi-Shi'ite ideals occurred during the Seljukid period. This work aims to revisit the available scholarship and discusses the existence of Alevi-Shi'ite ideals in the pre-fifteenth century Anatolia. It also offers a new framework to apprehend the question of Sunni-Alevi differentiation in Anatolia during the age of ghazis.

Keywords: Sunni, Alevi, Turkmen Islam, Ghazi, Akhi, Abdal

Anadolu'da Şiîliğin tezahürleri konusunda ilk ciddi değerlendirmeler Fuat Köprülü tarafından 1918 yılında yayınlanan *Türk Edebiyatı'nda İlk*

* TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi.

Mutasavvıflar'da ortaya konulmuştur.¹ Bu eserinde XIII. ve XIV. yüzyıl Anadolu'nun dini durumu üzerinde gözlemler yapan Köprülü, Ahilik, Hurufilik ve Bektaşılık gibi tasavvufî içerikli hareketlerin önemine dikkat çekmiştir. Köprülü, geniş halk kitleleri arasında yayılmış bulunan bu hareketlerin rafz ve i'tizal unsurları taşıdığını ve tasavvuf perdesi altında çok serbest birtakım fikir ve akideler yaydıklarını, bu yüzden ehl-i sünnet dairesi içinde değerlendirilmelerinin güç olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Anadolu'daki tasavvuf hareketleri içerisine rafz ve i'tizal tohumlarının giriş sürecinde Babaî hareketi çok önemli bir başlangıç teşkil etmektedir ki Kızılbaşlık ve Bektaşılık gibi oluşumların kökeni de bu harekete dayanmaktadır.²

Köprülü'nün *İlk Mutasavvıflar*'daki değerlendirmelerinde dikkat çeken nokta, Anadolu'ya Şii/Alevî unsurların girişinde İsmailî-Batınî etkiye yaptığı vurgudur. Öteden beri Batınî akidelerine bir sığınak olan Suriye ile Anadolu'nun fikrî ve ticarî münasebetler bakımından birbirine sıkıca bağlı olduğuna dikkat çeken Köprülü, Batınî akidelerin bu yolla Anadolu'ya yayıldığını iddia etmektedir. Esasen Alamut'un Hulâgû tarafından zaptını müteakip yoğun baskılara maruz kalan İsmailîler, itikatlarını tasavvuf örtüsü altında muhtelif tarikatlara sirayet ederek yaymaya devam etmişlerdir. O dönemde Şam ve Halep civarında meskûn yoğun bir Türkmen nüfusunun varlığı göz önüne alınırsa, böylesi bir etkileşimin kuvvetle muhtemel olduğu varsayılabilir. Anadolu'nun sosyal ve dinî şartları bakımından böylesi bir propaganda için uygun olduğunu ifade eden Köprülü, görüşlerini şöyle özetlemektedir: "... gerek Babaîler ayaklanmasını, gerek Ahiler teşkilatını, gerek Hurufilik ve Bektaşılık hareketleriyle, bunları takip eden dinî hareketleri esas itibariyle Batınîlik'ten çıkmış sayabiliriz."³

1 Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, 4. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981). (İlk baskısı İstanbul, 1918).

2 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 208-209.

3 Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 207, dipnot 34. Köprülü'nün Anadolu'da meydana gelen tasavvuf hareketleri ile Batınîlik arasında kurduğu ilişki tarihsel açıdan makul görünmekle beraber ciddi verilere dayanmamaktadır. İsmailî-Batınî gruplarla Anadolu'nun Babaîler, Ahiler, Bektaşiler gibi sufi grupları arasında bir etkileşim olduğuna dair somut veriler sunamayan Köprülü, iddiasını iki gelenek arasında bazı ortak inanç karakterleri üzerinden ispatlamaya çalışmaktadır. Bu ortak noktalar ise iki ana başlık altında toplanabilir: rafz ve i'tizâl unsurları içeren itikadî görüşler ve ibâhe olarak değerlendirilebilecek serbest yorumlar. Ahilik sözkonusu olduğunda bu ortak noktalara bir de hiyerarşik bir silsile-i merâtibin mevcudiyeti (ve sâliklere haiz oldukları rütbelere göre sıraların ifşâ olunması) hususiyeti eklenmektedir. Ancak, aşağıda görüleceği üzere, Köprülü dört yıl sonra yayınladığı makalesinde Batınîlik vurgusunu oldukça azaltmış görünmektedir.

Franz Babinger Anadolu'da İslâmiyet'in ilk tezahürlerini ele aldığı meşhur makalesinde⁴ Şiîliğin Anadolu'daki tarihini XI. yüzyıl sonlarına kadar götürmektedir. Anadolu Selçuklularının Şia mezhebine mensup olduklarını iddia eden Babinger, onların yönetimi altındaki halkın mezhebî durumu hakkında daha temkinli davranmakta ve bu halkın Şiîliğe aynı derecede mensubiyetlerini iddia etmenin güç olduğunu belirtmektedir.⁵ Babinger'i yanılığa götüren husus onun daha geniş çerçevede kabul ettiği bir varsayım olmuştur. Onun Şiîlikle İranîlik arasında tabii bir yakınlığın bulunduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Anadolu Selçuklu eliti de kültür bakımından İranî olduğundan Şiî olmaları iktiza etmektedir. Babinger'e göre, aynı şekilde Osmanlı'da da I. Selim'e kadar İranî etki - dolayısıyla da Şiî anlayış - devam etmiştir.⁶ I. Selim'in Arap diyarlarını ilhak edip oralardan Sünni ulemayı ithal etmesiyle beraber Osmanlı yönetiminde İranî-Şiî nüfuz kırılmaya başlamış buna mukabil Arap-Sünnî anlayış güç kazanmıştır. Elbette bu gelişmelerde Kızılbaş faktörü de çok önemli rol oynamıştır.⁷ Babinger ayrıca sufilik ile birtakım Şiî inançları arasında yakınlık bulunduğuna dikkat çekmektedir.⁸

Fuat Köprülü, Babinger'in yukarıda bahsedilen iddialarına cevap olarak yazdığı makalesinde⁹ onun temel iddialarını şiddetle eleştirmektedir. Köprülü birtakım Şiî

-
- 4 Franz Babinger, "Der Islam in Kleinasien neuem Wege der Islamforschung", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 76 (1922): 126-52. Bu makalenin Türkçe tercümesi Fuat Köprülü'nün aşağıda bahsedilecek aynı konu üzerindeki makalesi ile beraber basılmıştır: Franz Babinger – Fuat Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, ed. Mehmet Kanar (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996). Bu çalışma boyunca Babinger'in makalesine yapılan atıflarda verilecek sayfa numaraları Türkçe tercümeyle aittir.
- 5 Babinger, "Anadolu'da İslamiyet", s. 13-15. Babinger Maveraünnehir bölgesinin daima Şiî tesir altında kaldığını iddia etmektedir.
- 6 Babinger, "Anadolu'da İslamiyet", s. 23-24. Burada Fatih döneminde kendisini İranlı olarak takdim edip ihsanlara nail olan sonra Tokat doğumlu olduğu anlaşılınca tard edilen Lâlî'yi örnek vermektedir. Latîfi tezkeresinde geçen Lâlî'nin bu olay üzerine kaleme aldığı şu mısra ile biten hicviyesini de almıştır: "Acemin her biri ki Rum'a gelir / Ya vezaret ya sancak umagelir."
- 7 Babinger, "Anadolu'da İslamiyet", s. 20-24. Babinger (Nikola Yorga'nın *Osmanlı Devleti Tarihi*'nden naklen) Venedikli bir çağdaş gözlemcinin raporuna göre 16. asır başında Anadolu nüfusunun dörtte üçünün İsmail taraftarı olduğunu yazmaktadır.
- 8 Babinger, "Anadolu'da İslamiyet", s. 27.
- 9 Köprülü, Fuat, "Anadolu'da İslamiyet: Türk İstilasından Sonra Anadolu tarih-i dînîsine bir Nazar ve Tarihinin Menba'ları", *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası* IV (Eylül 1338/1922): 281-311; 5 (Eylül 1338/1922): 385-420; 6 (Kânun-ı Sâni – Mart 1339 / Ocak – Mart 1923): 457-486. Köprülü'nün bir seri halinde yayınlanan bu çalışması sonradan toplu olarak Franz Babinger'in makalesini de içeren bir kitap halinde yayımlandı: Franz Babinger – Fuat Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, ed. Meh-

inançların sufi cereyanlar içinde yaşayıp yayıldığını kabul etmekle beraber Anadolu Selçukîlerinin Şii bir mezhebe mensup oldukları iddiasını tamamen reddetmektedir. Aynı şekilde Babinger'in Rus alimlere istinaden Maverâünnehir ve İran'ın Sünni olmayıp Şii-Alevî tesir altında bulunduğu iddiasını temelsiz bulmaktadır.¹⁰ Anadolu'ya gelince, Köprülü burada iki tarz-ı tasavvuf geliştiğini ifade etmektedir. Ona göre, bir yandan şehirlerde Arap ve İran etkisi altında yüksek tasavvuf yorumları yapılırken, diğer yandan gayri harsların etkisine kapalı geniş Türkmen kitleleri arasında yukarıdakilerin bahsettiği konuların kaba ve basit bir halde hazmedilmeden yayılması neticesinde oluşan bir halk tasavvuf anlayışı gelişmekte idi. Bu zümrede eski inanç ve aneler yeni dinin şemsiyesi altında yaşamaya devam etmekte olup babalar ve dedelerin önderliğinde yayılan bu anlayışın en önemli iki temsilcisi Kalenderiler ve Haydariler idi.¹¹ Köprülü, bu gruplarla beraber fütüvvet, Rufâilik, Yesevilik ve Bektaşilikte de Şii inanışların yaygın olduğunu ifade etmektedir. Babaî isyanını da bu bağlamda değerlendirip şöyle demektedir: “Kalenderî, Hayderî gibi namlarla zahiri bir tasavvuf kisvesi altında Türkmen boyları arasında müfrit Şîî akâidi ve Bâtınîye fikirleri neşreden bu babaların Anadolu'da yaptıkları ilk dinî-siyasî hareket “Babâîler Kıyamı” namıyla maruftur.”¹² Köprülü Baba

met Kanar (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996). Bu çalışmada verilen sayfa numaraları son yayına aittir.

- 10 Fuat Köprülü, “Anadoluda İslamiyet”, s. 45-46. Bununla beraber, Köprülü Orta Asya'daki Türk halk aneleri arasında Aleviliğin kuvvetli izlerinin görüldüğünü kabul etmekte, bu bağlamda Nasr b. Ahmed-i Sâmânî (h. 301-331) zamanında Türk memleketlerini gezen seyyah Ebu Dulef'in şu müşahedesini nakletmektedir: “Buğraç Türklerinin padişahı İmam Zeynu'l-abidin ahfadından olup bu kabile efradı Hazret-i Ali'yi İlah-ı Arap addederlerdi.” Köprülü bu durumu Türk paganizminin müfrit Şia telakkisi altına saklanmış hali olduğunu, burada Gök Tengri yerine Hazret-i Ali'nin konulduğunu ifade etmektedir. Köprülü, “Anadoluda İslamiyet”, s. 88-89, dipnot 25.
- 11 Köprülü, “Anadoluda İslamiyet”, s. 47-50. *İlk Mutasavvıflardan* farklı olarak burada İsmaililik vurgusunun azaldığı, onun yerine Türk geleneklerinin ve Kalenderilik-Hayderilik gibi meşreplerin ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Gerek Kalenderilerin gerekse Bektaşî ve Ahî gibi grupların batınîyyül-meşrep oldukları halen tekrar edilmekle beraber burada “batınî” kelimesinin İsmaililik'ten çok söz konusu akımların doktrin ve örgütlenme yapılarında mevcut olan “iç içe geçmiş katmanlar halinde sırlar” öğretisini kastettiği izlenimi uyanmaktadır. Zira bu eserinde Köprülü anılan gruplara İsmailî demekten imtina etmektedir.
- 12 Köprülü, “Anadoluda İslamiyet”, s. 51. Anadolu Selçukluları döneminde Haydariler'in ne derece Şii oldukları pek malum olmamakla beraber sonradan Alevî temayülleri aşikarane görmekteyiz. Köprülü *Tibyân-i vesâîlî'l-hakâyik* adında bir esere istinaden Haydarilerin zikirlerinde “Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali, Ya Fatıma, Ya Hasan, Ya Hüseyin” dediklerini aktarmaktadır. Köprülü, “Anadoluda İslamiyet”, s. 92, dipnot 43.

İshak'ın (işyanın lideri olarak tek bu isimden bahsetmektedir) itikadı hakkında elimizde vesika bulunmadığını ifade etmekle beraber “onun müfrit alevîyyu'l-mezhep ve kalenderiyu'l-meşrep Türkmen babalarından olduğu”nu söylemektedir. Hatta biraz daha ileri gidip Babaîlerle ilişkisinden hareketle Karamanoğullarının da Sünni Osmanlılar karşısında Türkmenleri celbetmesinde “herhalde bir alaka-i mezhebiyye de bulunmak ihtimali pek kuvvetlidir” demektedir.¹³

Köprülü'ye göre kuruluş döneminde Osmanlılar bu dervişlerin desteğini almaya hususi ihtimam gösteriyorlardı. Ancak özellikle I. Bayezid zamanında saray hayatının inkişafı ile beraber Sünni meşrep sufiler ön plana çıktı ve bunlar arka plana itilmeye başlandı. “Bir taraftan sufiyane cereyanların tesiriyle bilhassa göçebe Türkmen aşiretleri arasında Şîî ve Bâtınî itikatları eskisi gibi kuvvetle devam edip dururken diğer taraftan büyük merkezlerde Sünnilik bir şekl-i resmi almış hatta ulema ile bir kısım sufiyyun arasında bir i'tilaf ve ahenk bile tekrür etmişti. Mamafih göçebe Türkmenler arasında hükümrân olan Babâî Bektaşî cereyanıyla merkezi kuvvetler siyaseten müdafaa ve iltizam ettikleri Sünnilik arasında bir mücadele yavaş yavaş tamamıyla zaruri bir hal alıyordu.”¹⁴

Görüldüğü üzere, Köprülü ile Babinger'in bakış açıları taban tabana zıttır. Biri Selçuklu hanedanı ve yüksek tabakayı İranî-Şîî ve halkı Sünni görürken, diğeri yüksek tabakayı Sünni halk arasında cari tasavvuf telakkisini Şîî görmektedir. Köprülü'ye göre Türkmen zümreleri kategorik olarak Şîî tasavvuf cereyanlarının tesiri altında görünmektedir. Bu bağlamda o, bir Babaî şeyhi olarak gördüğü Hacı Bektaş Veli için “Oniki imama ikrarı, tevelli ve teberriyi tavsiye etmek suretiyle şia-yı isna aşeriye temayulâtı bariz surette göstermektedir” demektedir.¹⁵

Öte yandan, Claude Cahen Anadolu'da Şîîlik meselesini ele alırken özellikle ahilere dikkat çekmektedir. Cahen'e göre XIII. ve XIV. yüzyıllarda Anadolu'da Şîî-Alevî unsurların görece en fazla görüldüğü zümre ahilerdi. Ancak o son tahlilde, ahi muhitinde kimi Şîî fikirlere rastlansa da bunların Şîî kabul edilemeyeceğini, aynı şekilde en-Nasır'ın organize ettiği fütüvvetin de pir olarak Hz. Ali'ye bağlanmakla beraber Şîî sayılmayacağını iddia etmektedir. Öte yandan, Anadolu'daki Türkmen zümrelerinde orta Asya'dan gelme şaman kültürlerinin hâkim olduğunu, bunların da Şîî sayılmasının mümkün olmadığını savunmaktadır. O, bu bağlamda *Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi*'nde nesepten başka Şîî unsur bulunmadığına dikkat

13 Köprülü, “Anadoluda İslamiyet”, s. 52.

14 Köprülü, “Anadoluda İslamiyet”, s. 66.

15 Köprülü, “Anadoluda İslamiyet”, s. 65. Ancak aşağıda ele alınacağı üzere *Makâlât ve Vilâyetnâme* dikkatle incelendiğinde Köprülü'nün bu iddiasına ihtiyatla yaklaşılması gerektiği anlaşılmaktadır.

çekmektedir.¹⁶ Aynı şekilde, İbn Battuta'ya dayanarak Batı Anadolu Türkmen beyliklerinin Şii olamayacaklarını iddia etmektedir.¹⁷ Cahen ayrıca Candaroğlu himayesinde yazılan *Maktel*'e dikkat çekmekte, ancak bundan hareketle onların Şii olduklarının söylenemeyeceği sonucuna varmaktadır.¹⁸ Cahen, Anadolu'da Şiiğin gelişmesinin 15. yüzyılda gerçekleştiğini ve bunun da Anadolu'ya has bir fenomen olmadığını, aynı dönemde İran'da da benzer inanç unsurlarını taşıyan derviş gruplarının ortaya çıktığını ifade etmektedir.¹⁹ Cahen'in vardığı sonuç XV.

-
- 16 Claude Cahen, "Le Problème du Shi'isme dans l'Asie Mineure turque préottomane", *Le Shi'isme Imâmite: Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)*, Paris: Presses Universitaires de France, 1970, s. 123-4.
- 17 Cahen Anadolu Selçuklularının da büyük kuzenleri gibi Sünni olduklarını vurgulamakta ancak Aydınoğlu ve Candaroğlu beyliklerinin durumunun biraz şüphe uyandırdığını ifade etmektedir. *Düsturnâme*'de Aydınoğlu Umur'un bayrağının yeşil olduğuna dikkat çekerek bu bayrağın Köprülü tarafından ailenin bayrağı olarak kabul edildiğini hatırlatmaktadır. (Köprülü bu konuda şunları yazar: "Aydınoğullarından Gazi Umur Bey'in gemisinde yeşil sancak bulunduğunu *Düsturnâme-i Enveri*'den öğreniyoruz ki bu renk belki de kuvvetli bir cihat (din harbi) ruhuyla mücehhez bulunan Anadolu gazilerinin tercih ettikleri bir renktir. Mamafih bu rengin Umur Bey'e ait olması ve donanmasında başka renkte bayraklar da bulunması ihtimali vardır." Köprülü, "Bayrak", *İslâm Ansiklopedisi*, cilt II, 1997, s. 411.) Öte yandan, Venediklilerle yaptığı ticari bir anlaşmada Umur'un oğlu Hızır Bey, Ali, Hasan, Hüseyin ve bazı önemli Şii isimleri övdüğünü (*invocation*) söylemektedir. Ancak Cahen, yine Hızır Bey'in Girit dükü ile yaptığı 1348 tarihli anlaşmada (Zachariadou-Oikonomidus tarafından yayımlandı: *Byzantinische Zeitschrift*, 55 [1962]) Şia'yı andıracak hiçbir ifade bulunmadığına dikkat çekerek Aydınoğlu beyliğinin tarihinin bu döneminin Şiiilik bağlamında karışık olduğunu ve dikkatle çalışılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bkz. Cahen, "Le Problème du Shi'isme", s. 125.
- 18 Cahen, "Le Problème du Shi'isme", s. 126.
- 19 Cahen, "Le Problème du Shi'isme", s. 127. Cahen Anadolu'da Şii meselesini ele alırken çerçevesini geniş tutmakta ve İslâm dünyasının genelinde meydana gelen gelişmelerle bağlantı kurmaktadır. Bu bağlamda, Hülagü'nün Bağdat'a girmesi ile beraber Sünni İslâm birliği dağılması ve Şiiiler üzerindeki Sünni baskısının kalkmasına dikkat çekmektedir. Bu dönemde özellikle entelektüel düzlemde Şiiğin canlandığını ifade ederek İran'da Nasiruddin Tüsi ve Irak'ta Cemaleddin el-Hilli'nin faaliyetlerini örnek vermektedir. Ancak, Moğolların bu dönemde Anadolu'da Şiiilik lehine bir tutum takındığına dair herhangi bir kaynak bulunmadığının altını çizen Cahen'e göre, Şia asıl atağını ayrı bir mezhep olarak yükselmekten ziyade muhtelif sufi akımlar içine sirayet etmek ("une sorte de shi'itisation interieure du sunnisme") şeklinde gerçekleştirmiştir. Cahen, *a.g.e.*, s. 118. Marian Molé'nin Kübreviye üzerinde yaptığı inceleme bu gelişmeye güzel bir örnek teşkil etmektedir. Başlangıçta Sünni bir tarikat olarak ortaya çıkan Kübreviye zaman içinde kimi Şii temaların adaptasyonu ile en sonunda tamamen Şii

yüzyıldan önce Anadolu'da gerçek anlamda Şiilikten bahsetmenin zor olduğu şeklinde özetlenebilir.

Ahilik ve Fütüvvet üzerine kapsamlı araştırmalarıyla bilinen Franz Taeschner'in ahiler ve Şiilik ilişkisi konusundaki görüşleri Cahen ile paraleldir. *Encyclopedia of Islam*'a beraber yazdıkları "Futuwwa" maddesinde Taeschner ve Cahen ne halife en-Nasır (ö. 1223) öncesinde ne de sonrasında fütüvvet geleneğinin Şii addedilemeyeceğini vurgulamaktadırlar. Onlara göre, fütüvvet öğretileri özellikle şecaati bakımından Hz. Ali'yi pir ittihaz etmek gibi bazı Şii unsurlar içermekle beraber Fütüvveti kendilerine şiar edinmiş gruplar arasında hem Şii hem de Sünni inanca mensup insanlar bulunabilmekteydi.²⁰

Encyclopedia of Islam'a yazdığı "Akhî" maddesinde Taeschner aynı görüşü tekrar etmektedir. Ona göre, XIII. ve XIV. yüzyıllarda Anadolu'da mevcut ahiler kendilerini Hanefi mezhebine mensup Sünni olarak görmekteydiler. Bununla beraber, kendilerine şiar edindikleri fütüvvet öğretilerinde yoğun bir Ali kültü mevcut idi.²¹ Öte yandan, Seyyid Mehmed b. Seyyid Alaaddin er-Razavî'nin 1524 yılında yazdığı ve "Fütüvvetnâme-i Kebir" ismiyle meşhur olmuş eserinde belirgin bir Oniki İmam Şiiliği vardır. Taeschner bu durumu Safavi propagandası ve "Şii-Bektaşîye tarikatı"nın Balım Sultan tarafından teşkilatlandırılması ile ilişkilendirmektedir.²² Taeschner ayrıca er-Razavî'den sonra Fütüvvetnâme edebiyatında Şii tonun hızla azalmaya başladığını ve bir süre sonra da yok

olmuştur. Bkz. Marian Molé, "Les Kubrawiyya entre sunnisme et shi'isme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire", *Revue des études islamiques*, (1961): 61-142.

- 20 Claude Cahen ve Franz Taeschner, "Futuwwa", *Encyclopedia of Islam*, II, Second edition, s. 961-969. Taeschner bir başka makalesinde bu karmaşık durumu Şihabetin es-Sühreverdî (ö. 1228) örneği üzerinden izah etmektedir. en-Nasır zamanında Fütüvvet teşkilatının kurumsallaşması sürecinde aktif çalışan ve fütüvvetin tasavvufi içeriğini bu dönemde kuvvetlendiren es-Sühreverdî kendisi Şafi mezhebine mensup bir Sünni idi. Bkz. Taeschner, "İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)", *İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (1953 - 1954): 15.
- 21 Franz Taeschner, "Akhî", *Encyclopedia of Islam*, I, Second edition, s. 321-323.
- 22 Taeschner, "İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)", 22-23. Esasen açıkça Oniki İmam Şiiliğini savunan ilk fütüvvetnâme er-Razavî'den yaklaşık yarım asır önce Hüseyin b. Gaybî (ö. 1481) tarafından yazılmıştır. er-Razavî'nin metnine esas teşkil ettiği anlaşılan bu eser Taeschner'in adı geçen makalesinde hiç anılmamaktadır. Hüseyin b. Gaybî'nin fütüvvetnâmesi Abdülbaki Gölpınarlı tarafından incelenmiş ve yayınlanmıştır. Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, "Seyyid Gaybî oğlu Seyyid Hüseyin'in Fütüvvetnâmesi", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* XVII/1-4 (1955-6): 27-126; Abdülbaki Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* XI (1949-50): 3-354.

olduğunu iddia etmektedir. Esasen *Fütüvvetnâme-i Kebir* daha sonra yazılan fütüvvetnâmelerin ana kaynağı olmuştur. Her meslek erbabı kendilerine göre bu eserin bir bölümünü alıp çoğaltmışlardır. Muhtelif kütüphanelerde bulunan birçok yazmayı incelediğini söyleyen Taeschner, bunların hemen hepsinin er-Razavî'nin eserinden alınmış parçalardan ibaret olduğunu ifade etmektedir.²³ Buna ilaveten, XVI. yüzyıl ve sonrasında yazılan Arapça fütüvvetnâmelerin de bir kısmı *Fütüvvetnâme-i Kebir*'den yapılan özet tercümelerden ibarettir. Taeschner, kendisinden sonraki fütüvvetlere böylesine kaynak teşkil etmesine rağmen er-Razavî'nin koyu Şîî tutumunun sonraki devirlerde terk edilmesini, fütüvvet erbabının başlangıçta Şîîlik ve Sünnilik arasında mütereddit kaldıktan sonra özellikle Yavuz Sultan Selim'in başarısı üzerine tekrar Sünniliğe döndüğü şeklinde yorumlamaktadır.²⁴

Taeschner'in Ahilik ve Fütüvvet üzerine yaptığı çalışmaları Abdülbaki Gölpınarlı devam ettirmiştir. Gölpınarlı birçok fütüvvetnâme metnini yayınlamanın yanı sıra, Fütüvvet geleneğinin Şîîlikle ve Bektaşilik/Kızılbaşlık'la ilişkisi üzerine önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Gölpınarlı'nın fütüvvet algısında Seyyid Hüseyin b. Gaybî ve er-Razavî'nin eserlerinin belirleyici olduğu görülmektedir. O, Cahen ve Taeschner'den farklı olarak fütüvvet ehlinin baştan beri Şîî yahut müteşeyyi bir taife olduğunu iddia etmektedir. Gölpınarlı'ya göre, "fütüvvet ehli yollarını Ali yolu saymakta ve Ehl-i Beyt sevgisini en büyük fazilet ve vecibe olarak kabul etmektedirler."²⁵ Gölpınarlı, XII. yüzyıl sonlarında fütüvvet erbabını teşkilatlandırıp kendisine bağlayan halife en-Nasır'ın da İmamiye mezhebine mensup olduğunu iddia etmektedir.²⁶ Hatta fütüvvet ehlinin XVI. yüzyılda Osmanlı'na karşı Safevi propagandasını temsil ettiklerini savunmaktadır.²⁷ Ona göre fütüvvet ehlinin Şîîliği hurafelerle ka-

23 Taeschner'in bu gözlemini Gölpınarlı da doğrulamaktadır. Gölpınarlı ayrıca bu muahhar fütüvvetnâmelerin bazısına Hacı Bektaş Veli'nin, nadiren de Balım Sultan'ın isimlerinin girdiğine dikkat çekmektedir. Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, "Fütüvvetnâme-i Sultani' ve Fütüvvet Hakkında Bazı Notlar", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* XVII/1-4 (1955-6): 149-51.

24 Taeschner, "İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)", s. 23. Ancak Taeschner'in iddiası düzeltilmeye muhtaçtır. Zira daha sonraki fütüvvetnâmelerin büyük bir kısmı Razavî'nin eserinden tamamen veya kısmen kopya olup ondaki Şîî unsurları da aynen devraldıkları görülmektedir.

25 Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", s. 57.

26 Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", s. 60.

27 Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", s. 62 ; a.g.m., "Burgâzî ve 'Fütüvvet-Nâme'si", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 15/1-4 (Ekim 1953 – Temmuz 1954): 89, 93.

rışık bir Şiîliktir ve batını²⁸ bir mahiyet arz etmektedir. Ne var ki, XVII. yüzyıldan itibaren Şiî-Bâtinî karakter yavaş yavaş unutulmuş ve fütüvvet yolu yalnız esnaf teşkilatı haline gelmiş, yalnız Melâmî-Hamzavilerin temsil ettikleri peştemalci esnafında bu asli unsurlar kalmış, bir de Bektaşiler fütüvvet erkanını benimsemişlerdir.²⁹

Öte yandan Irène Mélikoff, Claude Cahen'i takiben, XIII. ve XIV. yüzyıl "Anadolu heterodoksluğu"nda Şiîliğin yer almadığı görüşündedir. Bu dönemde Anadolu'da ne Oniki İmam Şiîliğinin ne de gulat Şiîliğin mevcudiyetine dair hiçbir kaynak bulunmadığına dikkat çeken Mélikoff, aksine Baba İlyas'ın oğlunun adının Ömer Paşa, en önemli halifelerinden birisinin adının Şeyh Osman olmasından hareketle ne Baba İlyas'ın ne de onun halifesi Hacı Bektaş Veli'nin Şiî olmadıklarını iddia etmektedir. O, her ne kadar Türkmenler arasında Ehl-i Beyt'e bağlılık ve Kerbelâ faciasını acıyla yâd etme yaygın olsa da bunun bir Şiîlik göstergesi sayılamayacağı görüşündedir.³⁰ Öte yandan, Mélikoff ahiler arasında Şiî temayülün mevcut bulunduğuna dikkat çekmekte ancak bunu detaylandırmamaktadır.³¹ Mélikoff'a göre Şiîliğin Anadolu'ya girişi üç aşamada gerçekleşmiştir: ilk önce, XIII.-XIV. yüzyıllarda ahiler ve arkasından XV. yüzyılda Hurufilerle Anadolu'ya giren Şiîlik nihayet XVI. yüzyılda Kızılbaşlıkla son halini almıştır.³² Bu son aşamada Oniki imam Şiîliğinin bazı öğelerini alan "Anadolu heterodoks İslâmı"nda Mélikoff'un esas vurgu yaptığı iki unsur (gulat Şiîliğin özünü teşkil ettiğini düşündüğü) hulul-tecelli ve tenasüh inançlarıdır. Bu yeni sentezin oluşmasında şüphesiz Şah İsmail başrol oynamıştır.³³

28 Gölpınarlı'nın burada "batını" kelimesini hangi içerikle kullandığı net değildir. Fütüvvetin Batını karakter kazandığını söylerken İsmaililikten etkilendiğini mi yoksa kendi içlerinde meratib-i silsile şeklinde hiyerarşik bir yapılanmanın olduğunu mu kastettiği açık değildir. Bu bölümde "Bâtını" ile beraber "İsmailî" tabirini de kullanmaması dikkat çekmektedir.

29 Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", s. 62-63, 94.

30 Mélikoff, "L'origine sociale des premiers Ottomans", *Sur les traces du soufisme turc: recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, Istanbul: Editions Isis, 1992, s.130.

31 Mélikoff, "L'origine sociale", s. 131-32. Mélikoff ahiliğin özellikle ayin-erkân alanında Bektaşilik-Alevilikle yakın ilişkisi olduğunu fark etmekle beraber bu etkileşimin analizine dair herhangi bir mülahazası yoktur. İkisi arasında Selman Farisi'nin önemli bir figür olması, şedd-kuşak kuşanma, giriş ayinleri, taç ve hırka giyme gibi benzerliklerden çok yüzeysel ve kabaca bahsetmektedir. Bkz. "La divinisation d'Ali chez les Bektachis-Alevis", *Au banquet des quarante: exploration au cœur du Bektachisme-Alevisme*, Istanbul: Editions Isis, 2001, s. 100-103.

32 Mélikoff, "Le probleme Bektaşi-Alevi : quelques dernieres considerations", *Au banquet des quarante: exploration au cœur du Bektachisme-Alevisme*, Istanbul: Editions Isis, 2001, s. 78; "L'origine sociale", s. 131-2.

33 Mélikoff, "Le probleme Bektaşi-Alevi", s. 79.

Ahmet Yaşar Ocak da bir makalesinde hassaten bu konuyu ele almaktadır.³⁴ Ocak, XVI. yüzyıla kadar Anadolu ve Rumeli'de gerçek anlamda ne İmamiye ne de İsmailiye şiasına mensup toplulukların bulunmadığını vurguladıktan sonra özellikle Alevî-Bektaşiler başta olmak üzere Osmanlı kaynaklarının Rafizî diye nitelediği Şiîlikten etkilenmiş gruplara dikkat çekmektedir. En geniş ifade ile Kalenderi olarak adlandırılan bu derviş zümrelerinin itikatlarında XVI. yüzyıldan itibaren açıkça Şiî unsurlara rastlanmaktadır. Ocak'ın odağında Anadolu'ya ihraç edilen bu Şiî fikirlerin kaynağında Oniki İmam Şiası mı yoksa İsmailîlik mi olduğu sorusu vardır. O Köprülü'nün *İlk Mutasavvıflar*'daki görüşlerini geliştirerek devam ettirmekte ve Kızılbaşlık (Alevîlik) ve Bektaşilik başta olmak üzere Osmanlı topraklarında yayılan Şiî fikirlerin kaynağında İsmailîğin olduğunu savunmaktadır.³⁵ Özellikle Şah İsmail'in yürüttüğü propagandanın içerik ve işleyiş bakımından İsmailî dava yapılanmasına benzediğini vurgulayan Ocak, böyle bir anlayışın İmamiye Şiası'nda bulunmadığından hareketle Şah İsmail'in esas olarak Nizarî-İsmailî öğretilerin etkisinde kaldığını ileri sürmektedir. Buna ilaveten kimi inançlar ve ibadet telakkileri de Nizarî-İsmailî etkiyi düşündürmektedir. Ocak bu bağlamda, Alevî-Bektaşî inancının esaslarından gördüğü hulul ve tenasüh gibi bazı inanç unsurları ile namaz kılmamak, Ramazan orucu tutmamak gibi şer'î emirlere uymamayı İsmailîlik'le ortak noktalar olarak değerlendirmektedir.³⁶ Ocak'a göre Suriye bölgesinde öteden beri yaygın bulunan Nizarî-İsmailîler Vefâîye tarikatını etkilemişler, bu kanalla da Anadolu'daki tasavvuf zümrelerine tesir etmişlerdir.³⁷

34 Ahmet Yaşar Ocak, "Islam's Second Aspect in Turkey's History: Rethinking the Shi'a Element in Anatolia, or Some Comments on the Isma'ili Influences", *Hoca, Allame, Puits de Science: Essays in Honor of Kemal H. Karpat*, ed. Kaan Durukan, Robert W. Zens, Akile Zorlu-Durukan (İstanbul: Isis Press, 2010): 11-26.

35 Ocak bu hususta önceki çalışmalarında daha çok Şamanizm ve Hint-İran dinlerini ön plana çıkarırken son zamanlarda İsmailî etkiye önem vermeye başlamıştır. Örneğin bir makalesinde Alevî-Bektaşîliğin göçebe veya yarıgöçebe Türkmenler arasında babadeler liderliğinde ortaya çıkan bir din yorumu olduğunu ve bu yorumun inanç kökenlerinin Şamanizm ve Hint-İran dinlerine dayandığını, Şiî unsurların ancak Sa'fevi propagandası ile girdiğini savunmaktadır. Bkz. Ocak, "Un aperçu general sur l'heterodoxie musulmane en Turquie: Reflexions sur les origines et les caracteristiques du Kızılbaşisme (Alevisme) dans la perspective de l'histoire", *Syncretistic Religious Communities in The Near East*, ed. Krizstina K. Bodrogi- Barbara K.Heinkele- A. Otter-Beaujean (Leiden: Brill, 1997): 197-8.

36 Ocak, "Islam's Second Aspect", s. 22-25.

37 Ocak, "Islam's Second Aspect", s. 26.

Bu güne kadar yapılan çalışmalarda varılan sonuçları³⁸ özetleyecek olursak, XVI. yüzyıl başlarından itibaren inançlarında bariz Alevî/Şîî unsurlar taşıyan gruplara Osmanlı topraklarında rastlandığı görüşü herkesçe paylaşılmaktadır. Esas itibarıyla Oniki İmam Şiasî etkisinde gelişen bu anlayışın Safevî propagandasının bir ürünü olduğu da yine araştırmacıların ortak kabulüdür. Ancak XVI. yüzyıldan önce Anadolu'da Şîîliğin durumuna dair tam bir görüş birliği yoktur. Babinger'in Anadolu Selçukluları'nın Şîî olduğu yönündeki iddiaları kabul görmemiştir. Fuat Köprülü XIII. ve XIV. yüzyıllarda Anadolu'da yaşayan halk kitleleri arasında özellikle Kalenderilik ve Ahilik kanalıyla Şîî-Batınî fikirlerin yayılmış olduğunu iddia ederken, Cahen ve onu takiben Mélikoff bu dönemlerde henüz belirgin bir Şîîlikten bahsedilemeyeceği görüşünü savunmaktadırlar. Köprülü'ye göre, Safevî propagandası Osmanlı topraklarında zaten XIII. yüzyıldan beri var olan Şîî cereyanlara son şeklini vermiştir. Öte yandan Cahen ve Melikof'a göre, Safevî dönemi Osmanlı coğrafyasına Şîî fikir ve inanç unsurlarının enjekte edildiği esas süreci teşkil etmektedir. Konuya fütüvvet bağlamında değinen Abdülbaki Gölpınarlı, Köprülü çizgisini devam ettirmektedir. Ona göre en azından fütüvvet ehli başından beri Şîî-Bâtınî bir meşrebe sahipti. Ocak ise bu iki görüş arasında bir orta yol arayışında görünmektedir. Esasen, onun son çalışmalarında, Şîî fikirlerinin Osmanlı ülkesinde ortaya çıkış sürecinden ziyade, bu fikirlerin kaynağı üzerine yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Ocak'a göre, XVI. yüzyılda son şeklini alan bu Şîî cereyanlar her ne kadar İmamiye Şiasî'nin etkilerini taşımaktaysa da Osmanlı Aleviliğinin (Kızılbaşlık ve Bektaşılık) beslendiği esas kaynak İsmailîlik'tir.

Görüldüğü üzere Alevî/Şîî fikir ve itikatların Anadolu'ya girişinin ne zaman ve nasıl olduğu hususunda iki ana tez ortaya konulmuştur. Birisi bu işin başlangıcını Anadolu Selçukluları dönemine kadar götürürken, diğer görüş kırılma noktasının XV. yüzyıl sonları ve XVI. yüzyıl başlarında yaşandığını savunmaktadır. XV. yüzyılın sonlarından itibaren, özellikle Safevî propagandasının Anadolu ve Balkanlarda önemli bir halk kitlesini etkisi altına almasından sonra, Kızılbaş ve Bektaşî şemsiyeleri altında birleşmeye başlayan sufi grupların belirgin bir Alevî karaktere büründüğü herkesçe kabul edildiğine göre, –ki bu husus arşiv kayıtlarından sarıh bir şekilde anlaşılmaktadır– biz ihtilaflı olan ilk kısma, yani XII. ve XV. yüzyıllar arasında Anadolu'da gördüğümüz İslâm pratiğinde Alevî unsurlara rastlanıp rastlanmadığı tartışmasına yoğunlaşacağız. Bu dönemde Anadolu'da ya-

38 Yukarıda sadece konuyla doğrudan ilgilenen ve bu hususta müstakil makaleleri olan tarihçilerin görüşlerini özetledik. Bunlara ek olarak F. William Hasluck, John K. Birge gibi yazarların çalışmaları da çeşitli vesilelerle Anadolu'da Şîîlik meselesine temas etmişlerdir. Ancak onların görüşlerinde yukarıda anılanlardan ciddi bir farklılaşma görülmemektedir.

şayan Müslüman nüfusun kanaatlerini şekillendiren zümreleri Aşıkpaşazâde şöyle ifade etmektedir: Gâziyân-ı Rum, Ahîyân-ı Rum, Abdalân-ı Rum ve Bacıyân-ı Rum. Biz de Aşıkpaşazâde'yi takip ederek bu zümrelerden ilk üçünün İslâm'ı nasıl anlayıp yaşadıklarına bakacağız.³⁹

Ahilerin İslâm Anlayışı

Ahilerin Alevî/Şîî olup olmadığı meselesi öteden beri tartışma konusu olmuştur. Onların Alevîlikle ilişkisi her şeyden önce şüphesiz bağlı oldukları fütüvvet öğretisinden kaynaklanmaktadır. Yukarıda ifade edildiği gibi, konuya eğilen araştırmacılar XIII. ve XIV. yüzyıl ahilerinin ve bu dönemde fütüvvet anlayışının Şîîliği konusunda ikiye bölünmüş durumdadır. Cahen ve Taeschner, gerek fütüvvetin gerekse ahilerin Şîîlikle ilgilerinin Hz. Ali'yi yollarının piri olarak tanımaktan ileriye geçmediğini ileri sürerken, özellikle Gölpinarlı baştan beri bunların Şîî mezhep ve meşrepten olduklarını savunmaktadır. Mélikoff da yer yer ahiler arasında Şîîliği çağrıştıran bazı inanç ve pratiklere dikkat çekmekle beraber onların Şîîliği hususunda daha temkinlidir.

Çağdaş kaynaklar dikkatlice incelendiğinde Gölpinarlı'nın fazlaca iddialı bir yaklaşım benimsediği görülmektedir. Gerçekten, ahilerin belli ölçüde iç dünyalarını yansıtan fütüvvetnâmelere baktığımızda XIII. – XIV. yüzyıllarda ahiler arasında ciddi bir Şîî eğilimin olmadığı kanaati uyanmaktadır. Bu dönemde yazılan fütüvvetnâmelerde Hz. Ali'nin fütüvvetin piri olmasından başka Alevî/Şîî olarak değerlendirilebilecek hiçbir öğeye rastlanmamaktadır.⁴⁰ Şüphesiz sadece Hz. Ali'yi mesleklerinde pir ittihaz etmek bir grubu Şîî eğilimli görmek için yeterli olmaz. Fütüvvetnâmelerin dışında ahilerle ilgili en eski kaynak olan Gülşehrî'nin *Mantıkut-tayr*'inde da onların Şîî olduğuna dair en ufak bir ima yer almamaktadır.⁴¹

39 Bacıyân-ı Rum hakkında bilgimiz çok kısıtlı olduğundan burada değerlendirmeye almamız mümkün olmamıştır.

40 Bu çalışma için incelediğimiz fütüvvetnâmeler şunlardır: 1) Nakkaş Ahmed tarafından 1220'lerde yazılan *Tuhfetü'l-Vesaya*, 2) Necm-i Zerkub tarafından 1250'lerde yazılan *Fütüvvetnâme*, 3) 1250'lerde yazılan anonim *Fütüvvetnâme*, 4) 1290'da yazılan Nasırî'nin *Fütüvvetnâme'si*, 5) 1320'lerde Abdürrezzak Keşanî tarafından yazılan *Tuhfetü'l-İhvan*, 6) XIV. yüzyıl ortalarında yazılan Yahya b. Halil el-Burgazî'nin *Fütüvvetnâme'si*. Bunlardan ilk beşinin tam metinleri tercümeleriyle beraber Abdülbaki Gölpinarlı tarafından "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları" adlı makalede yayınlanmıştır. Son fütüvvetnâmenin tam metni ise yine aynı yazar tarafından "Burgâzî ve 'Fütüvvet-Nâme'si'" adlı makalede yayınlanmıştır.

41 Eserini 1317 yılında yazan Gülşehrî kısa bir bölümü fütüvvet ehli ve ahilere ayırmıştır. Fütüvvetnâmelerde sıkça yer alan bir bilgiyi - fütüvvet ehlinin alnı, sofrası, ve kapısı açık;

Bununla beraber, ahiler arasında Alevî tonda birtakım inanç ve uygulamaların mevcut olduğuna dair ipuçları da vardır. Örneğin, çağdaş gözlemci İbn Battuta'nın kaydettiğine göre, ahiler arasında ciddi bir Kerbelâ kültü ve Hüseyin için matem tutma geleneği vardı. Mağripli seyyah 1332 yılının Ekim ayında Bursa'da iken 10 Muharrem (H. 733) yani Aşure günü gelmiştir. İbn Battuta o gece Ahi Şemseddin'in zaviyesinde konaklar. Ahi Şemseddin bu özel gün dolayısıyla ziyafet hazırlatıp üst düzey komutanları ve şehir halkını davet eder. Hep birlikte iftar ederler. Hafızlar Kuran tilavet ederler. Mecdeddin-i Konevi uzun ve çok etkili bir vaaz verir.⁴² Bu vaaz sırasında "Sayyah (feryad eden)" lakabıyla anılan bir derviş feryad ederek yere yıkılır ve canını teslim eder.⁴³ Vaaz sırasında veya vaazdan sonra öğrenciler sema ve raksa başlarlar. Sabah namazına kadar bu meclis devam eder.⁴⁴

dili, gözü ve uçkuru kapalı olması gerektiğini - vurguladıktan sonra, fütüvvet yoluna talip olan bir kişinin (terbiye) bu faziletlere ek olarak namazı nasıl kılacağı, orucu nasıl tutacağı ve çeşitli edepi ahisinden atânedeki öğrenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu şekilde terbiye ahinin elinde hayvanlıktan çıkıp insan ve melek mertebesine çıkacak ve nihayet tanrıya ulaşacaktır. Gülşehrî buraya kadar olması gerekenleri anlattıktan sonra kendi devrinin ahilerinden dert yanmaya başlamaktadır. O zamanın ahilerinin durmadan bir birlerini övdüklerini, ancak gerçekte çok cahil ve yukarıda sayılan fütüvvet adâbından mahrum olduklarını söylemektedir. Ahilerin cehaletini şu ifadelerle anlatmaktadır: "Çün ahîya irmedük bu çavda cüst / Kim okıdı *kulhuvallâhi* dürüst". Gülşehrî'ye göre ahilerin bu duruma düşmesinin sebebi her isteyenin yeterli eleme ve eğitime tabi tutulmadan ahilik teşkilatına alınması olmuştur. Ahiler böylesine cahil olunca terbiyelerin doğru-dürüst yetişmeleri ve fütüvvet yolunu öğrenmeleri de mümkün olmamaktadır. Bkz. Gülşehrî, *Gülşehrî'nin Mantıku't-tayrî (Gülşen-nâme). Metin ve Aktarma*, haz. Kemal Yavuz, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, İnternet Baskısı, tarihsiz, s. 167-9. Yine Gülşehrî tarafından yazıldığı bilinen Kemâmât-ı Ahi Evren adlı kısa mesnevîde de ahiler hakkında benzer bilgiler yer almaktadır. Bkz. Franz Taeschner, *Gülşehrîs Mesnevi auf Akhî Evran, den Heiligen von Kirschebir und Patron der türkischen Zünfte* (Wiesbaden: Kommissionsverlag Franz Steiner GmbH, 1955).

- 42 Mecdeddin salihlerden olup devamlı oruç tutar üç günde bir iftar edermiş. Hayatı boyunca hiç kimsenin karşılıksız yemeğini yememiş. Ne başını sokacak bir yeri ne de sırtındakinden başka elbisesi yokmuş mezarlıkta yatar ve halka her fırsatta vaaz u nasihat edermiş.
- 43 Bu derviş civardaki dağların birinde bir mağarada ibadet ile meşgul olurmuş ve kimsenin yemeğini yemezmiş. Mecdeddin'in vaaz edeceğini duyunca gelmiş. Genelde Mecdeddin'in vaazlarına katılır ve vaaz sırasında cezbeyle gelip bağırırmış. İbn Battuta'nın tarif ettiği bu dervişin yaşam tarzı ve tasavvuf anlayışı bakımından aynı dönemde Bursa civarında yaşayan ve kendisini Baba İlyas müridi ve Vefâî dervîşi olarak niteleyen Geyikli Baba'ya ne kadar benzediği şayan-ı dikkattir.
- 44 İbn-i Battuta, *Büyük Dünya Seyahatnamesi*, Muhammed Şerif Paşa'nın tercümesinden sadeleştiren Mümin Çevik (İstanbul: Yeni Şafak Kültür Armağanı, tarihsiz): 224.

İbn Battuta'nın tanıklığından 10 Muharrem'in ahiler nezdinde dini bakımdan çok özel bir gün olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu günü oruçlu geçirmektedirler. Esasen orucun sadece bu güne has olmayıp Muharrem ayının ilk 10 günü tutulmuş olması da kuvvetle muhtemeldir. Seyyahın kısa anlatımından ahilerin sadece bu gün mü yoksa Muharrem ayının başından itibaren mi oruç tuttıkları anlaşılmamaktadır. Ancak Alevîler arasında halen Muharrem ayının başından itibaren – bazı yerlerde 10 gün, bazı yerlerde 12 gün – matem orucu tutulduğu göz önüne alındığında bu orucun 10 gün olduğu varsayılabilir. Nitekim *Saltuknâme*'nin aşağıda ele alınacak tanıklığı da bu yönde kanaat hâsıl etmektedir.

Yine ahiler arasında Muharrem'in ilk on günü boyunca “maktel” adıyla bilinen Hz. Hüseyin'in Kerbelâda şehadetini anlatan hikâyelerin okunup dinlendiğine dair güçlü veriler mevcuttur. Bu maktellerden 1362 yılında Kastamonu'da Şadi Meddah tarafından yazılmış bir nüsha Mélikoff tarafından incelenmiştir. Mélikoff Ebû Müslim'in Türkçe öyküsünü yazan kişinin adının da Hacı Şadi olduğunu ve bu iki şahsın aynı kişi olduğunu söylemektedir.⁴⁵ 3310 beyitten oluşan bu mesnevinin bir dinleyici topluluğu önünde okunmak üzere hazırlandığı eserin üslubu ve kurgusundan anlaşılmaktadır. Mesnevi her birisine “meclis” denilen on bölümden oluşmaktadır. Mélikoff'a göre her bir meclis Muharrem'in ilk on gecesinde sırayla okunuyordu.⁴⁶ Mélikoff ayrıca bu maktelde çok önemli bir hususa dikkat çekmektedir. Ona göre esere hâkim olan ana tema haksız yere şehit edilen Hüseyin'in öcünün alınması ve bunun için gelecek olan bir öç alıcıdır. Yoksa Hüseyin'in şehit oluşu bizzat anlatımın merkezinde oturmamaktadır. Anadolu'daki Maktel geleneği bu özelliğiyle Acemlerin taziye edebiyatından farklılaşmaktadır. Orada Hüseyin'in kendini hakikat uğruna feda edişi ve onun bu fedakârlığının acısını paylaşmak bizzat anlatıların temel temasıdır. Bu şekilde dinleyenler günahlarından arınırlar. Hâlbuki burada anlatımın odağı gelecek olan öç alıcı bir kahraman üzerindedir ki bu her ne kadar maktelde ismen bahsedilmese de Ebû Müslim'den başkası değildir.⁴⁷

Ahilerin inanç ve uygulamalarında Alevî motiflerin yaygın olduğunun bir başka göstergesi olarak Ebû Müslim'e verdikleri önem gösterilebilir. Mélikoff Ebû Müslim'i ahilerin piri olarak tanıtmaktadır. Ona göre Ebû Müslim Hüseyin'in kanını yerde bırakmayıp öcünü alan kişi olarak Kerbelâ olayının asıl kahramanıdır.

45 Irène Mélikoff, “Türk Destan Edebiyatında Kerbela Olayı”, *Destandan Masala Türko-loji Yolculuklarım* (İstanbul: Demos Yayınları, 2008): s. 60.

46 Mélikoff, “Türk Destan Edebiyatında Kerbela Olayı”, s. 62.

47 Mélikoff bu motifin Abbasilerin propagandası ile uyuşmasından hareketle ahileri Suriye-Mezopotaya kökenli bir gelenek içine yerleştirip Moğollarla işbirliği içinde Türkmen zümrelere karşı tavır aldıkları gibi çıkarılar yapıyor ki bu iddia tarihsel verilerle örtüşmemektedir. Bkz. Mélikoff, *a.g.e.*, s. 72-75.

Hatta aynı motifin daha sonra Şah İsmail tarafından başarıyla kullanıldığına da dikkat çekmektedir.⁴⁸ Melikof *Ebu Muslimnâme*'nin Horasan kentlerindeki meslek localarında özellikle Merv ahileri arasında üretildiğini, ilk olarak farsça ortaya çıkan metinlerin ahiler kanalıyla Anadolu'ya taşındığını ve zamanla Türkçe uyarlamaların yazıldığını (anlatıldığını) söylemektedir. Zaten anlatı Ebû Müslim'in doğrudan Hz. Muhammed tarafından fütüvvete alınışı ve Hz. Ali tarafından kendisine meşhur "teber"inin verilışı hikayesi ile başlamaktadır. Sonra Merv'in kırk ahisi bağluluk andı içerler. Ebû Müslim'in teberi yiğitlik ve kahramanlık noktasında Ali'nin Zülfıkarı ile aynı rolü oynayacaktır. Mélikoff, Ebû Müslim'in fütüvvetnâmelerde de yer aldığını söylemekte, ancak bu hususta XVII. yüzyılda Lahor'da istinsah edilmiş farsça bir fütüvvetnâmeden muğlak bir şekilde bahsetmekle yetinmektedir.⁴⁹

Mélikoff'un ciddi bir kaynak göstermeden ortaya attığı bu iddianın doğruluğunu kanıtlayacak örnekler bulunmaktadır. el-Nâsır döneminden itibaren yazılan fütüvvetnâmelerde Ebû Müslim fütüvvet silsilesinde yer almaktadır. Örneğin el-Hartburtî ve İbn Mi'mar'ın fütüvvetnâmelerinde Abu Müslim fütüvvet silsilesinde önemli bir halka olarak anılmaktadır. Daha sonraki fütüvvetnâmelerin çoğunda da bu durum tekrar etmektedir.⁵⁰ XIV. yüzyılda yazılan ve birçok bakımdan bir ahi fütüvvetnâmesi olarak değerlendirilebilecek olan Burgazî fütüvvetnâmesinde ise Ebû Müslim'e çok daha özel bir yer verilmiştir. Burada o, "yol kurucular" arasında anılmakta ve ahiler arasında alını traş etme geleneğinin Ebu Müslim'den geldiği ifade edilmektedir.⁵¹

Ebû Müslim'in bazı menâkıbnâmelerde de bahsedildiğini söylemek gerekir. Örneğin *Hacı Bektaş Veli Vilâyetnâmesi*'nde "Taç, hırka, alem, sofrâ, seccade ve çerağ"dan ibaret tarikat emanetlerinin Tanrı'dan Muhammed-Ali kanalıyla Ahmet Yesevi ve Hacı Bektaş'a kadar ulaşma silsilesinde Ebû Müslim de vardır. *Vilâyetnâme*'ye göre, Zeynu'l-Abidin bu emanetleri İbrahim Mükerrrem el-Mucap'a emanet eder. Muhammed Bakır'ın izni ile Ebû Müslim gizlice zindana girer ve "Peygamber'in ahid-nâmesi ile emanetleri" alıp imama getirir.⁵²

48 Mélikoff, "Ebu Müslim, Ahilerin Piri", *Destandan Masala Türkoloji Yolculuklarım* (İstanbul: Demos Yayınları, 2008): 53.

49 Mélikoff, "Ebu Müslim, Ahilerin Piri", s. 54-57.

50 Bkz. Rıza Yıldırım, "Shi'itization of the Futuwwa Tradition in the Fifteenth Century", *British Journal of Middle Eastern Studies* 40/1 (2013): 53-70.

51 Gölpınarlı, "Burgâzi ve Fütüvvet-Nâmesi", s. 147.

52 Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme: Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1995): 106. Ancak Gölpınarlı'nın değerlendirmesinde "ahidnâme" diye bahsettiği kelime yayınladığı metinde yoktur. (s. 15)

Ahiler arasındaki köklü Ali bağlılığı ve onun soyuna karşı sevginin mevcudiyetine dair bir başka veri Ankara'nın güçlü ahisi Ahi Şerafettin'in şeceresinde karşımıza çıkmaktadır. Ahi Şerafettin (Muhammed b. Ahi Hüsameddin el-Hüseyni)'e ait olan şecereyi inceleyen Mélikoff belgenin 692 (1293) tarihli olduğunu söylemektedir. Şecerenin içeriğinde açık bir Alevî ton göze çarpmaktadır. Metnin başlarında dört halifenin isminden bahsedilmekle beraber ilk üçü hızla geçilmekte ancak Ali üzerinde uzun uzun durulmaktadır. Burada Ali'nin faziletleri, Kuran ayetleri, hadisler ve beş hikâye ile anlatılmaktadır. Bundan sonra Oniki İmam ve hanedanın diğer mensupları övülmektedir. Ne var ki aynı belgede yer alan bir başka bilgi Ahi Şerafettin ve atalarının kendilerini Şiî olarak görmediklerini ortaya koymaktadır. Bu köklü aile Anadolu'ya XII. yüzyılın ikinci yarısında Hoy'dan göçmüştür. İlginç olan ise şecerede İran'da iken Ahi Şerafettin'in atalarından birisinin Şiî inancıya bağlı olduğunun yazılmış olmasıdır. Buradan hareketle ailenin diğer fertlerinin Şiî olarak görülmediği sonucu çıkarılabilir.⁵³

Esasen Ahi Şerafettin'in şeceresi ahilerin Şiî-Sünni eksen üzerinde nerde durduklarını gayet güzel özetlemektedir. Onlar bir yandan Hz. Ali'ye ve (Oniki İmam dâhil olmak üzere) Ehl-i Beyt'e karşı güçlü bir sevgi ve bağlılık duyarken diğer yandan kendilerini Şiî (İmamiye Şiîsi) olarak görmeyip Sünni addediyorlardı. Yine Alevî-Şiî kültürü içinde çok baskın bir unsur olan Kerbelâ matemi ve Hüseyin'in acısını paylaşma (ve öcünü alma) duygusu ahilerin din-tasavvuf anlayışlarının arasında yer alıyordu. Ancak bu onların kendilerini Sünni dairede görmeleriyle çelişmiyordu. Ayrıca, halk muhayyilesinde Kerbelâ hadisesi başta olmak üzere Ehl-i Beyt'e karşı yapılan haksızlıkların öcünü alma konusunda simge haline gelmiş olan Ebû Müslim ahi kültüründe en çok yüceltilen tarihi/efsanevî kahramanlar arasındaydı. Yine bu da onlar tarafından bir Şiîlik alameti olarak görülüyordu.

Sonuç olarak, Taeschner'in dediği gibi, ahiler kendilerini Hanefî-Sünni olarak görüyorlardı. 1330'larda Anadolu'yu boydan boya gezerken umumiyetle ahi zaviyelerinde konaklayan İbn Battuta'nın yazdıkları da bunu teyit etmektedir. Bir Mâlikî âlimi olarak Şiîlik konusunda hassas olacağı tahmin edilen İbn Battuta'nın kendi değerlendirmeleri de ahilerin Sünni olduğu yönündedir. Hatta onun Sinop'ta yaşadığı bir hadise Anadolu halkının İmamiye Şiası'na (Rafizilik) yabancı olduklarını ortaya koymaktadır.⁵⁴ Görüldüğü üzere, o dönemde ahilerin Sünni

53 Irène Mélikoff, "Bir XIII. Yüzyıl Ahi Belgesi", *Destandan Masala Türkoloji Yolculukları* (İstanbul: Demos Yayınları, 2008): 169-184.

54 Maliki olan İbn Battuta ellerini salarak namaz kıldığından halk onu yadırgar. Halktan bazıları Irak ve Hicaz'da Rafizilerin ellerini salarak namaz kıldıklarını gördüklerinden bunları Rafizi olmakla itham ederler. Dil sorunu da olduğundan dertlerini bir türlü anlatamazlar. Nihayet sultanın naibi bir hizmetkârıyla bunlara bir tavşan gönderir.

olarak kabul ettikleri din-tasavvuf anlayışlarının belli ölçüde Alevî/Şîî unsurlar barındırdığı ve bunun onların Sünnilik telakkileriyle çelişmediği anlaşılmaktadır. Dahası, Sünni bir ulema olan İbn Battuta da örneğin Bursa'da Muharrem yasına ve Aşure toplantısına tanık olduğu halde bunu överek anlatmakta, bir Şîilik çekincesi koymamaktadır.⁵⁵

Gaziler ve Abdalların İslâm Anlayışı

Gazilerin inanç dünyalarını ve hissiyatlarını nispeten aksettiren kaynakların başında şüphesiz destanlar gelir. Her biri gazilerin kendilerine ideal örnek olarak benimsediği bir savaşçı erenin destansı hayatını konu alan bu eserlerden elimize ulaşan en önemlileri *Battalnâme*, *Danışmendnâme* ve *Saltuknâme*'dir. Hatta *Ebu Müslimnâme* de belli açılardan bu grupta mütalaa edilebilir. Bu eserlerin dikkatli bir analizi gaziler muhitinin İslâm anlayışı bakımından önemli detaylar sunabilir. Ancak biz burada böylesi derin bir analize girişmeden bir iki örnekle yetineceğiz.

Battalnâme'de Ali'ye karşı ciddi bir sempati ve onun evladına karşı derin bir duygusal bağlılık göze çarpmaktadır. Örneğin Abbasi halifesi Me'mun döneminde Azerbaycan'da eski İrani dinlerden esinlenen bir dini hareketin başını çekerek isyan eden ve Mu'tasım'ın komutanı Afşin tarafından yakalanıp öldürülen meşhur Bâbek el-Hürremî ile ilgili bölümde bu durum açıkça görülmektedir. Eserin ruhuna uygun olarak hadiseyi tarihsel bağlamından koparan *Battalnâme*, Babek'i öldürme misyonunu Battal Gazi'ye verir. Battal Gazi, Babek'i yakalar. Ancak tam onu öldürmek üzere iken yaşlı bir adam donunda beliren şeytanın şöyle dediğini duyar: "Yâ pehlevan! Zinhâr aman virme kim Hasan'ı Hüseyin'i bunlar şehîd itdiler." *Battalnâme* anlatımı şöyle devam eder: "Çünkü Evlâd'ı yâd eyledi, Seyyid gözlerinden kan yaş revâne oldu. Seyyid gözi yaşın silince Babek'i ve ol pîri görmedi, ah eyledi. Eyitdi, "Ol pîr şeytandı, geldi la'ini aldı" didi."⁵⁶

Durumu anlayan İbn Battuta tavşanı pişirip yiyince şüpheleri dağılır. Zira Rafiziler tavşan eti yemezler. Bkz. İbn-i Battuta, *Büyük Dünya Seyahatnamesi*, s. 236. Burada Rafizilerden kastın Oniki İmam Şîileri olduğu çok açıktır.

55 XVI. yüzyıl başlarından itibaren bu gibi unsurlar Osmanlı dünyasında resmi görüşün temsilcileri nezdinde tedirginlik sebebi olmaya başlayacaktır. Örneğin Vaiz Molla Arab'ın Bursa'da XVI. yüzyıl başlarında Maktel-i Hüseyin'in "Işıklar'a mahsus olduğu" iddiasıyla maktel okumayı men ettiğini Aşık Çelebi'den öğreniyoruz. Bkz. Aşık Çelebi, *Meşâ'irüŝ-Şu'arâ*, cilt 2, haz. Filiz Kılıç (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010), s. 749.

56 Yorgos Dedes (ed.), *Battalname: Introduction, English Translation, Turkish Transcription, Commentary and Facsimile*, Part 2 (Cambridge, MA: Harvard University The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 1966), s. 586.

Battalnâme'de yer alan bir başka hikâye, bu destanları yaratan ve yaşatan ortak hafızada (halk muhayyilesi) cari İslâm anlayışında Ehl-i Beyt'in ne denli merkezi bir yere sahip olduğunu daha da açık göstermektedir. Hikâyeye göre, Ebû Müslim Horasanî "Havâric"i kırdığı zaman Yezid soyundan bir haram-zâde kalmıştır. Onun soyundan Hakem adında birisi etrafına otuz bin asker toplar ve Hayber'de Anter'le anlaşılacak hilafeti ele geçirmek kastıyla Bağdat'a saldırırlar. Halife Mu'tasım'ın çaresiz kaldığı bir anda Battal Gâzi çıkagelir ve "Havâric"⁵⁷ askerini kırıp dağıtır. Savaş esnasında Hakem'le Battal Gâzi karşı karşıya geldiklerinde, Hakem tahtın aslında kendilerinin olduğunu, Ebû Müslim'in zorla ellerinden aldığını söyler. Battal Gâzi bu iddiaya şöyle cevap verir: "İy sülâle-i seg, senün ceddün Hânedân-ı Muhammed'e ne ihanetler eyledi, evlâdın kanın yire dökdi. Hakk gayret itdi, bir cüvan çıkıdı, yalnız zalimlerün kanın dökdi. Milki aldı evlâda virdi."⁵⁸

Saltuknâme'de de benzer bir üslup ve içerikle karşılaşılır.⁵⁹ Eser boyunca gaza ve yiğitlik motifleri hâkimdir. Gazi Umur'a gazilerin lideri olarak özel bir değer ve-

57 Burada "Harici" tabiri İslâm tarihindeki klasik anlamından ayrı özel bir içerikte kullanılmaktadır. Esasen Maktel-i Hüseyin ve bu dönem destan edebiyatının tamamında aynı olan bu kullanımda "Harici", "Yezîdî", "Mervânî" gibi terimler özellikle Kerbelâ'dan sonra Emevi ailesi ve taraftarları için kullanılmaktadır. Buna mukabil, Hz. Peygamber'in soyu (Hânedân) etrafında kenetlenen doğru ve has Müslümanlar için yaygın olarak "Sünnî" tabiri kullanılmaktadır. Daha fazla açıklama için bkz. Rıza Yıldırım, "Beylikler Dünyasında Kerbela Kültürü ve Ehl-i Beyt Sevgisi: 1362 Yılında Kastamonu'da Yazılan Bir Maktelin Düşündürdükleri", *Kuzey Anadolu'da Beylikler Dönemi Sempozyumu Bildiriler, Çobanoğulları, Candaroğulları, Pervaneoğulları, 3-8 Ekim 2011 Katamonu-Sinop-Çankırı*, ed. Halil Çetin (Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi Yayınları, 2012): 344-372.

58 Dedes, *a.g.e.*, s. 603.

59 *Saltuknâme* gaziler ve abdallar dünyasının dışından birisi tarafından derlenmesi itibarıyla özel bir yerde durmaktadır. Cem Sultan adına sözlü rivayetleri derleyip kaydeden Ebu'l-hayr-ı Rumi rivayetlerin içeriğine dokunmasa bile – ki dokunduğunu düşünmemiz için yeterince neden vardır- ifade formlarında oynama yaptığı muhakkaktır. Öte yandan Ebu'l-hayr'ın metni elimizde bulunmamaktadır. Mevcut en eski nüsha yaklaşık bir asır sonra istinsah edilmiştir. Dolayısıyla bu metnin iki aşamalı bir "Sünileştirme" sürecinden geçerek elimize ulaştığı göz ardı edilmemelidir. Nitekim metin içinde haddinden fazla "Sünnî" kelimesinin kullanılması ve "Sünnî" ile "Müslüman"ı adeta eş anlamlı alması bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca Sarı Saltuk'un şeri kaidelere riayet hususunda hassas olduğu ve etrafındakilere bunu telkin ettiği metin boyunca fazlaca vurgulanmaktadır. Bu hususlar Ebu'l-hayr'ın zihninde bir meşrulaştırma gayreti ve bazı gayri-sünnî unsurlar karşısında tepkisel bir tutumun mevcut olduğu izlenimi vermektedir. (Mélïkoff ve Ocak bu hususlara dikkat çekmişlerdir. Bkz. Irène Mélïkoff, "Sarı Saltuk Kimdi? Saltukname'nin Yazma Nüshaları Üzerine

rildiği dikkat çekmektedir. Eserde dikkat çeken bir başka husus kötü karakterlere Affan, Utbe, Ukbe gibi Emevi ailesini hatırlatan isimler verilmesidir. Ancak eserin editörü (Ebu'l-hayr-ı Rumî) aslında belirli bir Alevî kültür taşıyan anlatılara Sünni bir cila çekme gayretindedir. Bu bağlamda, sürekli Sarı Saltuk'un Sünni olduğunu vurgulamasından başka bir bölümde doğrudan Rafizîleri hedef almaktadır. Anlatıya göre Sebzevar'da ortaya çıkan bazı Rafizîler'in halkı rahatsız etmesi üzerine Sarı Saltuk varıp onları cezalandırır.⁶⁰ Yukarıdaki dipnotta işaret edildiği gibi elimizde bulunan metin iki aşamalı bir "Sünni edisyon"dan geçmiştir. O yüzden bu denli yoğun Sünni vurgusunun sözlü kültürde yaşayan orijinal anlatılarda bulunmuş olması pek muhtemel değildir. Ancak Sünni süzgecinden geçen yazılı metinde dahi bazı Alevî unsurların yaşamayı başardığı görülmektedir.

Mesela, *Saltuknâme*'nin kahramanı da tıpkı ahiler gibi Kerbelâ yası tutmakta ve Muharrem'de oruç tutup Aşure gününe dini bir hususiyet atfetmektedir: "Kaçan kim yitişti ol şehre Muharrem guresi oldu. Server anda aşura eyledi. On birinci gün 'ıyd itdi. On ikinci gün karalar giyip üç gün mâtem-i Hüseyin iderdi ve cemî' zamanda adeti buydı. Vakfede gün çıkarken vakfeye tururdu, kande olsa dua iderdi."⁶¹ İfade biraz muğlâk olmakla beraber şöyle anlaşılabilir: Sarı Saltuk 1 Muharrem olunca aşure eylemektedir. Esasen 10 Muharrem için kullanılan "aşure" kavramının buradaki sözlü anlatımda genişleyerek Muharrem ayının ilk on gününü kapsadığı görülmektedir. On gün "aşure eyleyen" Sarı Saltuk on birinci gün bayram yapmaktadır.⁶² Burada, on birinci gün bayram yaptığının ('ıyd itmek) ifade edilmesinden Sarı Saltuk'un ilk on gün oruç tuttuğu anlaşılmaktadır. Anlatıya göre, kahramanımız on ikinci gün ise karalar giymekte ve üç gün yas tutmaktadır. Burada ortaya konan uygulama ufak bazı farklarla Alevi-Bektaşî geleneğinde halen yaşamaktadır.

Gazilerin İslâm telakkileri ve uygulamalarına dair bilgilerimiz ahiler ve abdallara nazaran daha kısıtlıdır. Ancak onların berikilerle iç içe olduklarını göz önünde bulundurursak bu üç zümrenin inanç algı ve pratikleri bakımından ben-

Bazı Dikkatler", *Destan'dan Masala: Türkoloji Yolculuklarım*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Demos Yayınları, 2008): 77-84. Ocak, "Islam's Second Aspect in Turkey's History", s. 19-20.) Bütün bunlara rağmen metinde bazı alevi unsurların yaşamayı başardığı görülmektedir.

60 Ebül'l-hayr-ı Rûmî, *Saltuk-nâme II*, haz. Şükrü H. Akalın (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988): 200-208. Bu bölümün Ebu'l-hayr'ın bu gün elimizde olmayan orijinal nüshasında bulunmayıp sonradan eklenmiş olması muhtemeldir.

61 Ebül'l-hayr-ı Rûmî, *Saltuk-nâme II*, s. 100.

62 Buradaki "bayram yapma" ifadesinden keyif ve eğlence değil oruca son verme anlaşılmalıdır.

zeştikleri düşünülebilir. Zira özellikle abdalların yer yer gazi birliklerine karışarak bir yandan gaza ettikleri, diğer yandan da gaziler için ruhani rehberlik yaptıkları bilinmektedir.⁶³ Şu halde abdalların dini durumunu ortaya çıkardığımızda aynı zamanda gaziler için de bir fikir sahibi olmuş olacağız.

Aşıkpaşazâde'nin meşhur tasnifinde Abdalân-ı Rum diye isimlendirdiği grubun XVI. yüzyıldan itibaren Bektaşî ve kısmen de Kızılbaş şemsiyesi altında birleştiği bilinmektedir. Bu nedenle söz-konusu grubun inanç yapısını anlamak için Bektaşî çevrelerine mal edilen eserlere bakmak yerinde olacaktır. Bunların başında şüphesiz Hacı Bektaş Veli ve onunla ilişkili eserler gelmektedir.

Hacı Bektaş'ın dinî ve fikrî kimliği halen tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Bu bağlamda, onun Sünnî-Şîî eksenindeki konumu hususunda bir görüş birliğine varılabilmiş değildir. Yukarıda özetlendiği üzere Köprülü Hacı Bektaş'ı İmamiye Şiası'na bağlı görme eğilimindeyken Mélikoff bu görüşü tamamen reddetmekte, onun Şîîlikle alakasının olmadığını ileri sürmektedir.

Çağdaş kaynaklara baktığımızda Hacı Bektaş'ın itikadında Alevî/Şîî unsurların bulunduğu dair ciddi bir kanıt bulmak zordur. Hünkâr'dan bahseden en eski iki eser XIV. yüzyıl ortalarında tamamlanan *Menâkıbu'l-ârifîn*⁶⁴ ve *Menâkıbu'l-kudsîyye*'dir.⁶⁵ Birincisi Bektaşî çevrelerine rakip bir dünyanın hissiyatını dile getirirken ikincisi nispeten Bektaşî muhitinin içinden çıkmış bir ses hüviyetindedir. Her ikisinde de Hacı Bektaş'la ilgili en ufak bir Alevî/Şîî imaya rastlanmaz. Özellikle Eflâki'nin Hacı Bektaş'tan iki defa bahsederken onun Alevî/Şîî eğiliminden hiç bahsetmemesi önemlidir. Zira Eflâki'nin Hacı Bektaş'ı ele alışı oldukça eleştirel bir bakış açısı çerçevesindedir. Dolayısıyla onun daha çok negatif yanlarını ortaya koyma eğilimi vardır. Nitekim Hünkâr'ın Mevlana karşısında oldukça düşük bir konumda bulunduğunu ispat için onun şeriatın emirlerini fazlaca umursamadığını ön plana çıkarmaktadır. Eflâki eğer dönemin Anadolu'sunda cari Sünnî anlayış çerçevesinde yadırganacak Alevî/Şîî bir eğilimi Hacı Bektaş'ta görseydi şüphesiz

63 Abdal Musa, Geyikli Baba ve Seyyid Ali Sultan gibi iyi bilen isimler bu duruma örnek olarak verilebilir.

64 Ahmet Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri I-II*, çeviren Tahsin Yazıcı (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001)

65 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsîyye fî Menâsibi'l-Ünsîyye*, hazırlayanlar İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: TTK, 1995). Aynı eser daha sonra Mertol Tulum tarafından tıpkıbasımı ve latine edilmiş hali yan yana olacak şekilde önceki yayına yönelik eleştiriler içeren bir uzun girişle beraber tekrar yayınlanmıştır. Bkz. Mertol Tulum, *Tarihî Metin Çalışmalarında Usul: Menâkıbu'l-Kudsîyye Üzerinde bir Deneme* (İstanbul: Deniz Kitabevi, 2000).

bunu en önemli bir eleştiri unsuru olarak eserinde naklederdi.⁶⁶ Halbuki getirdiği eleştiri Hünkâr'ın şer'î emirler karşısındaki gevşek tutumu ile sınırlı kalmıştır. Yine Elvan Çelebi'nin anlatımı da ne Hacı Bektaş'ın ne de kendi dedesi Baba İlyas'ın Şiî eğilimler taşıdığına dair bir kanaat oluşturmamaktadır. Aksine, Mélikoff'un dikkat çektiği gibi, Baba İlyas'ın oğluna Ömer adını vermesi ve halifeleri arasında Osman ismi taşıyan bir zatın bulunması dikkat çekmektedir.⁶⁷

Bektaşî muhitinin içinde üretilmiş eserlere baktığımızda biraz daha karışık bir manzara ile karşılaşmaktayız. Hacı Bektaş Veli ve Bektaşiliğin erken safhaları hakkında en önemli kaynakların başında şüphesiz *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş Veli* gelmektedir. Şeyhin hayatını efsanevi bir üslupla anlatan bu eserin tam olarak ne zaman kaleme alındığı bilinmemekle beraber en geç XV. yüzyıl sonlarından itibaren yazılı metinlerin bulunduğu hemen herkesçe kabul edilmektedir. Ancak mevcut en eski nüsha XVII. yüzyıl başlarında istinsah edilmiştir. *Vilâyetnâme*'nin ihtiva ettiği bilgi yaklaşık iki yüzyıl sözlü aktarımla nesilden nesile intikal etmiş görünmektedir. Bu bakımdan Hacı Bektaş'a dair verdiği bilgiler ihtiyatla değerlendirilmelidir. Alevî/Şiî unsurlar bakımından incelendiğinde *Vilâyetnâme*'nin baştan sona aynı karakteri taşımadığı görülür. Metnin baş taraflarında, Hünkâr'ın Horasan'da Ahmet Yesevi ile münasebeti ve Anadolu'ya gelişinin anlatıldığı bölümde kimi Alevî unsurlara rastlanmaktadır. Ancak Sulucakarahöyük'e yerleştikten sonraki hayatının anlatıldığı bölümde herhangi bir Alevî/Şiî unsura rastlanmamaktadır. Bu husus başlı başına incelenmeye muhtaç olup *Vilâyetnâme* metninin oluşum süreci hakkında ipuçları barındırmaktadır.

Vilâyetnâme'de geçen Alevî-Şiî motifler şöyle özetlenebilir. Metnin ilk bölümünde Hacı Bektaş'ın kökenleri anlatılırken soyu Yedinci İmam Musa Kazım'a çıkarılmaktadır. Hacı Bektaş'ın çeşitli kerametler eşliğinde dünyaya gelişi anlatıldıktan sonra ilk 6 ay annesini emmediğini, 6 ayın sonunda Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed'in onun nebisi ve Ali'nin de velisi olduğuna şahadet getirdiği yazmaktadır.⁶⁸ Bir gün Lokman Perende henüz çocuk olan Hacı Bektaş'ın yanına girdiğinde iki tane nurânî zat görür. Lokman'ı görünce kaybolan bu zatları sorduğunda çocuk sağındakinin cediti Muhammed ve soldakinin Allah'ın aslanı Ali olduğunu, birinden zahir diğerinden batın ilmini öğrendiğini söyler.⁶⁹ Bir başka gün Bektaş, çocuk yaşta olduğu için kendisinin kerametlerine inanmak istemeyen müritlere şöyle seslenir: “Ben Kevser sakisi, Allah'ın aslanı, vilayet pa-

66 İbn Battuta'nın yukarıda ifade edilen müşahedesi İmamiye Şiası'nın dönemin Anadolu'sunda pek makbul olmadığını göstermektedir.

67 Mélikoff, “L'origine sociale les premiers Ottomans”, s. 130.

68 Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, s. 1-4.

69 Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, s. 5.

dişahı, müminleri emiri Ali'nin sırrıyım. Bizim aslımız neslimiz odur, bu çeşit kerametler bize mirastır." Müritler "Şah'ın sırrıysan onun nişanları vardır göster" deyince Bektaş elindeki ve alnındaki yeşil benleri gösterir.⁷⁰ Başka bir yerde, Bedehşan kafirleri nefes oğlu Kutbeddin Haydar'ı esir alınca Ahmet Yesevi şöyle dua eder: "Adem'den Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin, hakkında 'hel eta' suresi inen şanına 'Lâ Fetâ' denen Murtaza Ali'nin hakkıyçün, Ehl- Beyt'in hürmetiyçün bana bir kulun gönder de Müslümanlara yardım etsin".⁷¹ Elbette bu kurtarıcı Bektaş olacaktır.

Vilâyetnâme'ye göre, Ahmet Yesevi'de bulunan tarikat alametleri (taç, hırka, çerağ, sofrâ, seccade, alem) Tanrı'dan Muhammed'e ondan Ali'ye ondan imamlar kanalıyla Ali er-Rıza'ya, ondan da Ahmet Yesevi'ye ulaşmıştır. O da Hacı Bektaş'a verip onu "**kutbu'l-aktab**" olarak Rum'a gönderir.⁷² Hacı Bektaş, Rum'a geldiğinde kendisini kabule yanaşmayan abdalları ikna için aslının Muhammed soyundan, meşrebinin Muhammed-Ali'den, nasibinin Tanrı'dan olduğunu ve mürşidinin doksan dokuz bin Türkistan pirlininin ulusu Hâce Ahmed Yesevi olduğunu söyler. Bu arada gökyüzünden yeşil bir ferman iner. Yeşil sahife üzerine ak yazı ile Hünkâr'ın icazetnamesi yazılıdır. Hünkâr Rum erenlerinin başlarındaki kisveleri tekbir eyler ve onlara "tevellâ" telkin eyler. *Vilâyetnâme*, "böylece Rum illerine tevellâyı Hünkâr getirdi" demektedir.⁷³

Vilâyetnâme'de geçen Alevî-Şiî öğeler bu kadardır. Dikkat çeken husus Hacı Bektaş'ın kökeninin anlatıldığı bu bölümde sıklıkla vurgulanan Ali'nin velayeti, İmamlar, Peygamber neslinden olmak, ve hatta "tevellâ" yani Ehl-i Beyt'i sevmeye temalarının eserin geri kalan kısmında tamamen ortadan kaybolmasıdır. Eser dikkatle incelendiğinde Sulucakarahöyük'te cereyan eden olayların anlatıldığı hikâyecikler kurgu, ifade, şahıslar ve çevrenin tasviri bakımından daha otantik görünmektedir. Bu durumda baş tarafın sonradan eklenmiş olabileceği fikri akla gelmektedir. Nitekim Ahmet Yaşar Ocak ve Ayfer Karakaya-Stump'un son çalışmaları Anadolu Aleviliğinin kökenlerinde Vefâî tarikatının ciddi bir yer tuttuğunu ortaya çıkarmaktadır.⁷⁴ Hal böyleyken *Vilâyetnâme*'nin ne Ebü'l-Vefâ ne de Vefâîlik'ten hiç bahsetmeyip Alevî icazetnamelerinde hiç adı geçmeyen Ahmet

70 Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, s. 7.

71 Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, s. 10-13.

72 Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, s. 15-16.

73 Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, s. 20.

74 Bkz. Ahmet Y. Ocak, "The Wafâ'î tarîqa (Wafâ'iyya) during and after the Period of the Seljuks of Turkey: A New Approach to the History of Popular Mysticism in Turkey", *Mésogeios* 25-26 (2005); Ayfer Karakaya-Stump, "Sinemilliler: Bir Alevi Ocağı ve Aşireti", *Kırkbudak* 6 (2006): 19-59.

Yesevi'yi böylesi merkezi bir konuma yerleştirmesi metnin bu bölümünün oluşum serüveninin ana gövdeden bağımsız olduğu şüphesini artırmaktadır. Öte yandan ne Eflâkî'nin ne de Elvan Çelebi'nin Hacı Bektaş'ın seyitliğine veya Alevî eğilimine hiçbir işarette bulunmamaları bu görüşe destek vermektedir.

Ancak, *Velâyetnâme*'nin eklektik yapısına dair şimdilik spekülasyon düzeyinde kalan bu varsayımın netlik kazanması daha fazla araştırma gerektirmektedir.⁷⁵ Bu bölümün sonradan eklenmediğini, ana metnin bir parçası olduğunu varsayarsak, karşımıza ılımlı ve tasavvufî bir Şîî eğilim çıkmaktadır. Ancak buradaki Şîî vurgunun ahilerdekenden biraz farklı olduğu göze çarpmaktadır. *Vilâyetnâme*'de ön plana çıkarılan hususlar şunlardır: Ali'nin velayetin ve batın bilgisinin mutlak sahibi olması, Hacı Bektaş'ın onun soyundan olması hasebiyle bazı sırları ve mistik güçleri tevarüsen tasarruf etmesi, Ali ve Ehl-i Beyt'in Allah'a yapılan münacatlarda aracı yapılması, Ehl-i Beyt sevgisinin (tevellâ) telkin edilmesi. Ahilere dair kaynaklarda bu hususlar kısmen sonuncusu hariç yer almamaktadır. Öte yandan *Vilâyetnâme*'de de Kerbelâ ve Muharrem temaları yoktur.

Hacı Bektaş'a izafe edilen *Makâlât*⁷⁶ bu bakımdan incelendiğinde farklı bir tabloyla karşılaşılmaktadır. *Makâlât*'ın Hacı Bektaş Veli'ye aidiyeti tartışmalı olmakla beraber, en geç XIV. asrın sonlarından itibaren ona izafeten okunduğu bilinmektedir. Hicri 812 (1409-10) tarihinde Hatiboğlu tarafından Arapça nesir nüshadan Türkçe nazma çekilmiştir.⁷⁷ En eski mensur Türkçe nüsha 827 Rebiülevvel (Şubat 1424) tarihlidir. En geç XV. asır başlarından itibaren Bektaşî tekkelerinde bol bol istinsah edilip Hünkâr'ın eseri olarak okunagelmiş olan *Makâlât*, bu gün de Bektaşîler tarafından aynı mahiyette kabul edilmektedir. Eser Hacı Bektaş'ın müritlerine verdiği derslerin derlenmesinden ibaret olmasa bile – ki böyle olması daha güçlü bir ihtimaldir – XIV. yüzyıl sonlarından itibaren Hacı Bektaş'a izafe

75 Bu ilk bölümde iki ana tema işlenmektedir: 1) Hünkâr'ın soyunun Musa Kazım ve ondan da Hz. Ali ve Hz. Muhammed'e dayanması ve bu kanalla bazı gizli bilgileri/güçleri tevarüs etmesi, 2) Mürşidinin Ahmet Yesevi olması. Bu iki hususun Bektaşîler bakımından ne zaman önem kazandığına bakarak bu bölümün ana metinden bağımsız olup olmadığı hakkında fikir yürütülebilir.

76 *Makâlât*'ın çok sayıda el yazması nüshası vardır. Bu nüshalara dayanan birkaç yayın yapılmıştır. Ancak *Makâlât* üzerine en derli toplu değerlendirme ve bu eserin en muhter metni hala Esad Coşan'ın çalışmasıdır. Bkz. Hâcî Bektaş-ı Velî, *Makâlât*, haz. Esad Coşan (Ankara: Seha Neşriyat, 1982).

77 Hatiboğlu metnin sonunda “sekiz yüz on ikinci yılda iy yar / Muharrem ahırındaydı, bu goftar / tamam oldu bu sözün aslı malum / Arapça nesir iken okundu manzum / Velikin ma'ni tağyir olmadı hiç ...” (Coşan, s. XLIV) demesine rağmen Coşan onun Arapça aslından tercüme etmediğini tercüme edilmiş bir Türkçe nüshayı nazma çektiğini iddia etmektedir. (Coşan, s. XLIX)

edilip öyle kabul edilmesi bu kitabı Bektaşî inancı hakkında otorite olarak kabul etmek için yeterli sebeptir. *Makâlât*'ta en ufak bir Alevî/Şîî ton sezilmek mümkün değildir.⁷⁸ Dört kapı ve kırk makamın hiçbir aşamasında ne Ali ne de evladına referans yoktur. Ali'den eser boyunca iki defa bahsedilmektedir: birinde ilk üç halifenin arkasından,⁷⁹ diğerinde de sufi kitaplarında çok rastlanan "görmediğime tapmam" sözü münasebetiyle.⁸⁰

Görüldüğü gibi Hacı Bektaş'ın Alevî/Şîî temayülü konusunda *Makâlât* ve *Vilâyetnâme* iki ayrı tablo çizmektedir. Burada oldukça erken bir nüshasının mevcut olması cihetiyle *Makâlât*'ın daha güvenilir olduğu açıktır. Şu halde *Vilâyetnâme*'de yer alan Alevî vurgunun en azından abartılı olduğunu kabul etmek gerekir. Nitekim Hacı Bektaş'ın takipçileri olarak kabul edilen Abdal Musa, Seyyid Ali Sultan ve Kaygusuz Abdal adına yazılan vilâyetnâmelerde de Alevî/Şîî bir vurguya rastlamak mümkün değildir. Bu noktada *Hacım Sultan Vilâyetnâmesi* farklıdır. Bu vilâyetnâmenin baş tarafı *Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi*'nden birebir alınmış gibidir. O yüzden aynı Alevî/Şîî vurgu yer alır. Aynı şekilde bu metinde de Hacım Sultan'ın Anadolu'daki işlerini anlatan bölümde Alevî vurgu kaybolmaktadır.⁸¹ *Abdal Musa Velâyetnâmesi*⁸² ve *Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi*'nde⁸³ en ufak bir Alevî/Şîî unsur yoktur. *Kaygusuz Abdal Velâyetnâmesi* de aynı şekildedir. Ancak bu metinde Kaygusuz'un hacdan dönerken Ali ve imamların makamlarına uğradığı yazılıdır.⁸⁴

78 Köprülü'nün Hacı Bektaş için yukarıda bahsedilen "Oniki imama ikrarı, tevelli ve teberriyi tavsiye etmek suretiyle şîa-yı isna aşeriye temâyulâtını bariz surette göstermektedir" şeklindeki ifadesi *Makâlât*'ca doğrulanmamaktadır. Coşan onun bu hükme Emniyet Umum Müdürlüğü'nde bulunan ve sonradan kaybolan Hatipoğlu'nun manzum nüshasının mukaddimesinde yer alan şu mısralara dayandığını söylemektedir: "Hem oniki imam ikrarun / Bunların zıddına ikarun olsun / Muhibb old dostuna, zıddına düşman / Dilersen kim ola imanın ruşan" (Coşan, s. XXXVII). Coşan bu mısraların hem Hatipoğlu'nun esere eklediği mukaddimede yer aldığı (ana metinde değil) hem de manzum diğer nüshada bulunmadığından hareketle bu görüşlerin Hacı Bektaş'a ait olamayacağını savunmaktadır. (Coşan, s. XXXVIII)

79 Coşan, *Makâlât*, s. 78.

80 Coşan, *Makâlât*, s. 70.

81 Rudolf Tschudi, *Das Vilâjet-nâme des Hâdschim Sultan* (Berlin: Mayer & Müller, 1914): 1-22.

82 Abdurrahman Güzel (haz.), *Abdal Musa Velâyetnâmesi* (Ankara: TTK, 1999).

83 Rıza Yıldırım, *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velâyetnâmesi* (Ankara: TTK, 2007).

84 Abdurrahman Güzel (haz.), *Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi* (Ankara: TTK, 1999): s. 130. *Şeyh Şücaeddin Velâyetnâmesi*, *Otman Baba Velâyetnâmesi* ve *Demir Baba Velâyetnâmesi* de benzer muhitlerin inanç dünyasını yansıtmaktadırlar. Ancak bu

Sonuçlar

Kaynakların ahiler, gaziler ve abdalların XIII. ve XIV. yüzyıllardaki inanç yapısına dair ortaya koyduğu bu verileri nasıl anlamlandırmak ve yorumlamak gerekir? Yukarıda ortaya çıkan tablo her şeyden evvel XIII. – XIV. yüzyıllarda Anadolu’da cari olan Sünniliğin mahiyetine dair ipuçları vermektedir. Bu dönemde Anadolu’yu iskan etmiş olan Türkmen kitlelerinin anladıkları ve tatbik ettikleri Sünnilik, sınırları oldukça muğlak ve doğmaları bakımından esneklik kabiliyetini haiz, gevşek dokulu bir yapı arz etmektedir. Sünnilik anlayışının böylesine yumuşak algılanması ve tatbik edilmesinin iki ana nedeni vardır: Birincisi, toplumsal yapı bunu gerektirmektedir. Mevcut Müslüman kitlesi - ki kahır ekseriyeti Türkmenlerden oluşmaktaydı – keskin kuralları ve karmaşık doktrinleri taşıyacak durumda değildi. İkinci ve en az beriki kadar önemli olan neden Anadolu’nun siyasi yapısı ile ilgilidir. Bilindiği gibi Sünnilik tarihi boyunca devlet otoritesi ile kol kola gelişmiştir ve ciddi bir siyasi içeriği vardır. Siyasi bakımdan henüz parçalanmış bir yapı arz eden özellikle batı Anadolu hem Sünni anlayışı taşıyıp işleyecek yüksek ulemayı yeterince cezp edemiyor, hem de tek tip bir İslâm anlayışını topluma empoze edebilecek büyük bir merkezi güçten yoksun bulunuyordu. Bir taraftan Sünni İslâm’ın kurallarını ve sınırlarını net bir şekilde ortaya koyacak ulema kitlesinin olmayışı, diğer taraftan böylesi bir “inşa edilmiş İslâm anlayışının” koruyuculuğunu yapacak güçlü siyasi otoritenin henüz belirmemiş olması, ve nihayet toplumsal ve siyasi olaylara yön veren dinamik toplumsal kesimlerin anlayış ve zevklerinin bu tarz bir İslâm yorumuna müsait olmaması, XIII. – XIV. yüzyıl Anadolu’sunda yaşanan “Sünniliğin”⁸⁵ oldukça gevşek dokulu bir yapıda olmasını zaruri kılıyordu.⁸⁶ Esasen Köprülü, Wittek ve İnalıcık’ın işledikleri gaza ruhunun hâkim olduğu uç kültürü ancak bu şekilde bir din anlayışının tatbikine müsait idi.⁸⁷ İşte bu anlayış ve sosyo-kültürel muhit Hz. Ali, Ehl-i Beyt ve Kerbela kültürü ile yoğrulmuş bir “Sünnilik” geliştirmişti.

eserlerin kahramanları XV. ve XVI. yüzyıllarda yaşadığından buradaki incelememizin dışında tuttuk.

- 85 Esasen bu dönemde Türkmenlerin yaşadığı İslâm anlayışına Ehl-i Sünnet ve’l-cemaat mezhebinin benimsediği temel dogmalara yaslanan “Kitabî İslâm” anlamında Sünnilik demek zordur. Öte yandan Mevlevilerin Anadolu Türkmen beylikleri ile olan irtibatları için bk. Feridun M. Emecen, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, İstanbul 2012, s.195-206.
- 86 Cemal Kafadar, Osmanlı Beyliği’nin kuruluş döneminde cari bu din biçimine “meta-doxi” demektedir. Bkz. Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995): 76-78.
- 87 Fuat Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, nşr. O. Köprülü (Ankara, 1972); Paul Wittek, *The Rise of The Ottoman Empire* (London, 1965); İnalıcık’ın birçok

Yukarıdaki verilerden anlaşıldığı kadarıyla, bu İslâm anlayışında – ki belli bir ihtiyat payıyla buna “Türkmen İslâmı” denilebilir – bazı Alevî unsurlar oldukça yaygın bir biçimde yer almaktaydı.⁸⁸ Bu unsurlar şu ana başlıklarla özetlenebilir:

1) Güçlü bir Hz. Ali sevgisi ve bağlılığı: Hz. Ali'nin özellikle cengaverlik ve yiğitlik yönü Türkmen kitlelerinin zevk ve anlayışına tam hitap etmekteydi. Gaza ruhunun dönemin siyasi ve askeri zihniyetini şekillendiren temel dinamiklerden birisi olduğu dikkate alındığında,⁸⁹ Hz. Ali'nin neden bu kadar benimsendiğinin kültürel kökenleri daha iyi görülecektir. Fütüvvet ehlinin temel öğretilerinden olan ve ahiler kanalıyla abdallar ve gaziler zümresine aktarılan “Lâ fetâ illâ Ali lâ Seyfe illâ Zülfikâr” sözü bu durumu gayet güzel özetlemektedir. Din adına savaşan gazilerin kendilerine örnek aldıkları ideal tip herhalde Hz. Ali'den başkası olamazdı.⁹⁰ Aynı şekilde, Hz. Ali'nin velayetin başı olması vasfı da onu özellikle abdal zümreleri için bir cazibe merkezi haline getirmiş olmalıdır. Zamanın ruhuna hakim olan iki ana unsurun gaza ve evliya kültü olduğu göz önüne alındığında, Hz. Ali'nin Türkmenler arasında neden bu kadar sevildiği daha iyi anlaşılacaktır.

2) Hz. Peygamberin ailesi, torunları ve bir yönüyle soyu olmaları itibarıyla Ehl-i Beyt'e karşı duyulan muhabbet: Bu muhabbetin daha ziyade tasavvufi bir anlayışta tezahür ettiği anlaşılmaktadır.⁹¹ Yoksa, bu dönemde Türkmenlerin İma-miye ve İsmailiye Şiası'nın temelinde yer alan imamet kavramının (ki siyasi ve dini liderliği ifade eder) temsilcileri olarak Ehl-i Beyt mensuplarına bağlandıklarını ima eden bir kayıt yoktur. Ancak Ahi Şerafettin'in oldukça erken tarihli şeceresi'nden anlaşılacağı üzere, bu kitleler arasında Oniki İmam'ın sevilip sayıldığı ve kendilerine karşı derin bir merbutiyet hissi beslendiği rahatlıkla söylenebilir.

çalışmasının yanısıra bilhassa “The Question of the Emergence of The Ottoman State”, *International Journal of Turkish Studies* 2 (1980): 71- 79.

88 Esasen XIII., XIV. ve XV. yüzyıllarda Anadolu'da henüz Sünni-Alevi ayrışması gerçekleşmemiş olduğundan buradaki “Alevî unsure” tabirini XVI. yüzyıldan sonraki Osmanlı bağlamında almak gerekir.

89 İnalçık, “The Question of the Emergence of The Ottoman State”. Ayrıca konuyla ilgili tartışmalar için bk. Emecen, *İlk Osmanlılar*, s.115-140.

90 Hz. Ali'nin çoğu tarihçe sabit olmayan cenklerini anlatan efsanevi hikâyeler yakın zamana kadar halk arasında okuna gelmekte idi. Bkz. Necati Demir ve Mehmet Dursun Erdem (haz.), *Hazret-i Ali Cenklere*, cilt 1 (Ankara: Destan Yayınları, 2007).

91 Tasavvuf çevrelerinde Hz. Ali ve evlatlarına karşı derin bir muhabbetin daima mevcut olduğu bilinmektedir. Medrese ruhuna en yakın tarikat olarak bilinen ve silsilesini de Hz. Ali yerine Hz. Ebubekir'e bağlayan Nakşibendilik'te bile Ehl-i Beyt sevgisinin mevcut olduğu malumdur.

3) Kerbelâ kültü(rü): Bu Türkmen yorumunun belirleyici bir diğer unsuru da Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesinin hatırasını yaşatma ve onun için matem tutma geleneğidir. Kerbelâ hadisesinin Şia'nın tarihsel gelişiminde en önemli kırılma noktalarından birisini teşkil ettiği ve sonraki dönemlerde Dinî-Mezhebî Şia'nın (siyasi Şia'ya ek olarak) ana unsurlarından birisini oluşturduğu bilinmektedir. Yukarıda ifade edilen tarihsel kayıtlardan, en azından ahiler ve gaziler arasında – ki bunu abdal zümrelerine de teşmil etmek mümkündür – Kerbelâ hadisesinin her yıl yâd edildiği, oruçlar ve özel ibadetlerle Hüseyin'in mateminin tutulduğu anlaşılmaktadır. Gadre uğramış bir mazlum olarak Hz. Hüseyin imajının, Türkmen İslâm algısında köklü bir yer edindiği söylenebilir. Ancak Türkmen kolektif bilincinde Kerbelâ ve Hüseyin imgesinin yarattığı yankı, kederlere gömülerek Hz. Hüseyin'in çektiği acıyı paylaşmak ve bunun için ağlayıp sızlamak hatta kendine cefa etmek suretiyle günahlarından arınmak biçiminde tezahür etmemiştir. Anadolu'da Kerbelâ hadisesinin daha çok Ehl-i Beyt'e bağlılığın sembolü ve güçlü bir hatırlatıcısı işlevini gördüğü söylenebilir.

4) Hanedan'ın intikamını alan kahraman olarak Ebû Müslim kültü: Ebû Müslim esasen mevali üzerindeki Emevi zulmüne tepki olarak Horasan'da topladığı ordu ile başarılı bir isyan gerçekleştiren ve neticede Abbasi hanedanını iktidara getiren tarihsel bir kişiliktir. Ancak zamanla halk muhayyilesinde yukarıda izah edilen Kerbelâ matemî ve Hz. Hüseyin'in öcünü alma motifi ile ilişkilendirilmiş ve Hz. Ali soyuna karşı yapılan haksızlıklarının hesabını soran bir kahraman olarak algılanmıştır. Ebû Müslim'in tarihsel kişiliğinden ziyade bu efsanevi kimliği ile Türkmen zihniyetine ve ortak hafızasına girdiği anlaşılmaktadır.

Anadolu Selçuklulukları ve Beylikler döneminin “Sünniliği” içinde rahatlıkla serpilip gelişme imkânı bulan bu Alevî/Şiî öğelere genel olarak “Alevî kültürü” demenin uygun olacağı kanısındayız. Görüldüğü üzere bu Alevî kültürün özünü Hz. Ali'nin ideal bir yiğit ve cengâver olarak benimsenmesi ve örnek alınması, Ehl-i Beyt ve daha geniş anlamda Oniki İmam'a karşı tasavvufî bir sevgi ve bağlılık duyulması, Kerbelâ yası ve Hüseyin'in öcünün alınması oluşturmaktadır. Bu dönemde Anadolu'da cari Alevî kültüründe Ali'nin kutsanması ve mahiyeti itibariyle ontolojik bir seviyeye yükseltilmesi gibi açıkça Sünnî çizginin dışına taşan yaklaşımların varlığına dair ciddi veriler yoktur. Yine, meşru siyasi ve dini lider olarak “imam” konsepti, ilk üç halifenin Hz. Ali'nin hakkı olan hilafeti gasp ettikleri iddiası ve buna bağlı olarak lanetlenmeleri gibi mezhebî-siyasî Şia'nın (ki Sünnî kaynaklar bu Şia'yı biraz da istihza anlamı içeren ‘Rafizî’ terimi ile ifade ederler) ana unsurları bu anlayışta yer almamaktadır. Hatta İbn Battuta'nın Sinop'taki tanıklığından hareketle bu son Şiî formunun Anadolu halkı tarafından tepkiyle karşılandığı söylenebilir.

XIII.-XIV. yüzyıllarda “Alevî kültürü”nün Türkmenler arasında yayılması, esasen Şîî fikir ve itikatların Anadolu’ya giriş sürecinin üç ana basamağından ilkinin oluşturmaktadır. İkinci aşama XV. yüzyılda abdallar arasında “Tasavvufî Alevîliğin” gelişmesi ile gerçekleşmiştir. Bu aşamada Ali’ye (ve evlatlarına) kutsiyetle beraber ontolojik bir üstünlük atfedilmektedir. Üçüncü ve son aşama ise Safevi propagandası ile beraber mezhebî-siyasî Şîîliğin (Rafizilik) bazı unsurlarının Anadolu’ya girişiyle tamamlanmıştır.⁹² Altını çizmek gerekir ki, ilk aşamada gelişen Alevî/Şîî öğeler Anadolu’da hâkim İslâm algısı çerçevesinde rahatlıkla kabul edilebilecek bir mahiyettedir. Bunun bir sebebi henüz Ali’yi tanrısalılaştırmak gibi yaklaşımların ve Rafizî unsurların belirmemiş olması iken, diğer bir sebebi de mevcut İslâm yorumunun Anadolu’da henüz katı ve dışlayıcı bir Sünnilik yapısına kavuşmamış olmasıdır. Alevî kültürün bu denli yaygın olmasına karşın, bu dönemde Anadolu nüfusunun herhangi bir kısmında henüz ciddi bir Şîîleşmeden bahsedilemez. Öte yandan, “Alevî kültürü” ile yoğrulmuş ancak kendisini ehl-i sünnet dairesinde gören bir İslâm yorumu ve pratiğinden bahsedilebilir ki buna “Türkmen İslâm yorumu” demek yerinde olacaktır.

92 Burada öngörülen üç aşamalı Alevileşme/Şîîleşme süreci Mélikoff’un yukarıda işaret edilen analizine benzemekle beraber temel farklılıklar içermektedir. Mélikoff’un Ahilik, Hurufilik ve Safevilik olmak üzere üç aşamadan oluşan modelinin ilk ve son aşamaları kısmen kabul edilmekle beraber, bize göre Anadolu’da Alevileşme/Şîîleşme sürecinde esas kırılma noktası XV. yüzyılda yaşanmıştır. Cahen’in çok kısa işaret ettiği üzere bu süreç aslında İslâm dünyasının genelinde ortaya çıkan bir cereyanın parçası olarak ele alınmalıdır. Bu dönemde Osmanlı dünyasında müfrit denilebilecek Alevî unsurların gelişme imkânı bulduğu zümrelerin Kalenderî/Abdal dervişler olduğu anlaşılmaktadır. Yine bu dönemde fütüvvet geleneğinde de ciddi bir Şîîleşme cereyanı görülmektedir. Bu iki aşamanın fütüvvetnâmeler ve Alevî-Bektaşî kaynakları üzerinden incelenmesi mümkündür. Ancak mevcut makalenin hacmi böylesi bir değerlendirmeye tahammül edemeyeceğinden bu mesai başka bir çalışmaya havale edildi.

Anadolu'da İslâmiyet: Gaziler Çağında (XII.-XIV. Asırlar) Türkmen İslâm Yorumunun Sünnî-Alevî Niteliği Üzerine Bazı Değerlendirmeler

Öz ■ XVI. asır başlarından itibaren Osmanlı coğrafyasında belirgin Alevî⁹³ öğeler içeren tasavvuf akımlarının ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu akımlar içinde şüphesiz Safevî şahları (şeyhleri) liderliğinde gelişen Kızılbaşlık ve Hacı Bektaş Veli ismi etrafında oluşan Bektaşilik başta gelmektedir. Rufailik, Kadirîlik ve Halvetîlik gibi Alevî meşrep tarikatler de belirli açılardan bu guruba dâhil edilebilir. Ne var ki Osmanlı resmi ideolojisi ile ilişki bakımından Kızılbaşlık ve Bektaşilik daima farklı bir yerde durmuş ve zamanla Osmanlı dünyasında Alevî inanç unsurlarının esas barınağı haline gelmiştir. Gerek Kızılbaşlığın gerekse Bektaşiliğin sosyo-kültürel, siyasî ve hatta dinsel kökenlerinin Anadolu Selçukluları dönemine kadar götürülmesi mümkündür. Ancak bu geleneklerin Alevî karakterlerinin ne kadar geriye götürülebileceği hususu halen tartışmalıdır. Bu konuda iki görüş ortaya çıkmıştır. Yaygın kanı Alevî/Şîî motiflerin söz konusu tasavvuf zümreleri arasında yaygınlaşmasının Safevî etkisiyle XV. asır sonlarında ve XVI. asır başlarında gerçekleştiği yönündedir. Bununla beraber, Anadolu'da Alevî fikir ve itikatların gelişmesini Anadolu Selçukluları dönemine kadar götüren bir başka görüş de mevcuttur. Bu çalışma, XV. yüzyıl öncesinde Anadolu'da Alevî/Şîî görüşlerinin mevcut olup olmadığı, mevcutsa bunların hangi çerçevede ele alınması ve nasıl değerlendirilmesi gerektiği hususlarını tekrar gözden geçirmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Sünnî, Alevî, Türkmen İslâmî, Gazi, Ahî, Abdal

Kaynakça

- Ahmet Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri I-II*, çeviren Tahsin Yazıcı (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001).
- Âşık Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, cilt 2, haz. Filiz Kılıç (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010)
- Babinger, Franz –Köprülü, Fuat, *Anadolu'da İslâmiyet*, ed. Mehmet Kanar (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996).
- Babinger, Franz, “Der Islam in Kleinasien neue Wege der Islamforschung”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 76 (1922): 126-52.
- Cahen, Claude ve Taeschner, Franz, “Futuwwa”, *Encyclopedia of Islam*, II, Second edition, s. 961-969.

93 Bu makalede “Alevî” kelimesi modern anlamından farklı bir içerikle kullanılmaktadır. Modern kullanımında “Alevî” belli bir dinî-sosyal topluluğu ve onların inancını ifade etmektedir. Oysa bu makalede “Alevî” kelimesi, Hz. Ali'ye ve evladına bağlılık, onları sevme ve yüceltme gibi mânâları bünyesinde barındıran geniş ve esnek bir anlam çerçevesiyle kullanılmaktadır.

- Cahen, Claude, “Le Problème du Shi’isme dans l’Asie Mineure turque préottomane”, *Le Shi’isme Imâmite: Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)* (Paris: Presses Universitaires de France, 1970): 115-129.
- Demir, Necati – Erdem, Mehmet Dursun (haz.), *Hazret-i Ali Cenkleri*, cilt 1 (Ankara: Destan Yayınları, 2007).
- Ebül’l-hayr-ı Rûmî, *Saltuk-nâme* II, haz. Şükrü H. Akalın (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988):
- Elvan Çelebi, *Menâkıbu’l-Kudsiyye fî Menâsibi’l-Ünsiyye*, hazırlayanlar İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: TTK, 1995).
- Emecen, Feridun M., *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012).
- Gölpınarlı, Abdülbâki, “Fütüvvetnâme-i Sultani’ ve Fütüvvet Hakkında Bazı Notlar”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* XVII/1-4 (1955-6): 149-51.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, “Burgâzi ve ‘Fütüvvet-Nâme’si”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (Ekim 1953 – Temmuz 1954): 76-151.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, “İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları,” *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* XI (1949–50): 3-354.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, “Seyyid Gaybî oğlu Seyyid Hüseyin’in Fütüvvetnâmesi,” *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* XVII/1–4 (1955–6): 27–126.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Vilâyet-nâme: Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1995).
- Gülşehri, *Gülşehri’nin Mantıku’t-tayrı (Gülşen-nâme). Metin ve Aktarma*, haz. Kemal Yavuz, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, İnternet Baskısı, tarihsiz.
- Güzel, Abdurrahman (haz.), *Abdal Musa Velâyetnâmesi* (Ankara: TTK, 1999).
- Güzel, Abdurrahman (haz.), *Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi* (Ankara: TTK, 1999).
- Hâcî Bektaş-ı Velî, *Makâlât*, haz. Esad Coşan (Ankara: Seha Neşriyat, 1982).
- İbn-i Battuta, *Büyük Dünya Seyahatnamesi*, Muhammed Şerif Paşa’nın tercümesinden sadeleştiren Mümin Çevik (İstanbul: Yeni Şafak Kültür Armağanı, tarihsiz):
- İnalcık, Halil, “The Question of the Emergence of The Ottoman State”, *International Journal of Turkish Studies* 2 (1980): 71- 79.
- Kafadar, Cemal, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995).
- Karakaya-Stump, Ayfer, “Sinemilliler: Bir Alevi Ocağı ve Aşireti”, *Kırkbudak* 6 (2006): 19-59.
- Köprülü, Fuat, “Anadolu’da İslamiyet: Türk İstilâsından Sonra Anadolu tarih-i dînîsine bir Nazar ve Tarihinin Menba’ları”, *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası* IV (Eylül

1338/1922): 281-311; 5 (Eylül 1338/1922): 385-420; 6 (Kânun-ı Sâni – Mart 1339 / Ocak – Mart 1923): 457-486.

- Köprülü, Fuat, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, nşr. O. Köprülü (Ankara, 1972).
- Köprülü, Fuat, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, 4. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981). (İlk baskısı İstanbul, 1918).
- Mélikoff, Irène, “Bir XIII. Yüzyıl Ahi Belgesi”, *Destandan Masala Türkoloji Yolculuklarım* (İstanbul: Demos Yayınları, 2008): 169-184.
- Mélikoff, Irène, “Ebu Müslim, Ahilerin Piri”, *Destandan Masala Türkoloji Yolculuklarım* (İstanbul: Demos Yayınları, 2008): 53-58.
- Mélikoff, Irène, “L'origine sociale des premiers Ottomans”, *Sur les traces du soufisme turc: recherches sur l'Islam populaire en Anatolie* (İstanbul: Editions Isis, 1992) : 127-137.
- Mélikoff, Irène, “La divinisation d'Ali chez les Bektachis-Alevis”, *Au banquet des quarante: exploration au cœur du Bektachisme-Alevisme* (İstanbul: Editions Isis, 2001): 97-120.
- Mélikoff, Irène, “Le probleme Bektaşî-Alevî : quelques dernieres considerations”, *Au banquet des quarante: exploration au cœur du Bektachisme-Alevisme* (İstanbul: Editions Isis, 2001): 65-86.
- Mélikoff, Irène, “Sarı Saltuk Kimdi? Saltukname'nin Yazma Nüshaları Üzerine Bazı Dik-katler”, *Destan'dan Masala: Türkoloji Yolculuklarım*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Demos Yayınları, 2008): 77-84.
- Mélikoff, Irène, “Türk Destan Edebiyatında Kerbela Olayı”, *Destandan Masala Türkoloji Yolculuklarım* (İstanbul: Demos Yayınları, 2008): 59-76.
- Molé, Marian, “Les Kubrawiyya entre sunnisme et shî'isme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire”, *Revue des études islamiques* (1961): 61-142.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Un aperçu general sur l'heterodoxie musulmane en Turquie: Reflexions sur les origines et les caracteristiques du Kızılbaşisme (Alevisme) dans la perspective de l'histoire”, *Syncretistic Religious Communities in The Near East*, ed. Krizstina K. Bodrogi- Barbara K.Heinkele- A. Otter-Beaujean (Leiden: Brill, 1997): 197-8.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Islam's Second Aspect in Turkey's History: Rethinking the Shi'a Element in Anatolia, or Some Comments on the Isma'ili Influences”, *Hoca, Allame, Puits de Science: Essays in Honor of Kemal H. Karpat*, ed. Kaan Durukan, Robert W. Zens, Akile Zorlu-Durukan (İstanbul: Isis Press, 2010): 11-26.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “The Wafâ'î tariqa (Wafâ'iyya) during and after the Period of the Seljuks of Turkey: A New Approach to the History of Popular Mysticism in Turkey”, *Mésogeios* 25-26 (2005): 209-248.
- Taeschner, Franz, “Akhî”, *Encyclopedia of Islam*, I, Second edition, s. 321-323.

- Taeschner, Franz, “İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)”, *İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (1953 – 1954): 3-32.
- Taeschner, Franz, *Gülschehr's Mesnevi auf Akhî Evran, den Heiligen von Kirschebir und Patron der türkischen Zünfte* (Wiesbaden: Kommissionsverlag Franz Steiner GmbH, 1955).
- Tschudi, Rudolf, *Das Vilâjet-nâme des Hâdschim Sultan* (Berlin: Mayer & Müller, 1914).
- Tulum, Mertol, *Tarihî Metin Çalışmalarında Usul: Menâkıbu'l-Kudsiyye Üzerinde Bir Deneme* (İstanbul: Deniz Kitabevi, 2000).
- Witteck, Paul, *The Rise of The Ottoman Empire* (London, 1965).
- Yıldırım, Rıza, “Beylikler Dünyasında Kerbela Kültürü ve Ehl-i Beyt Sevgisi: 1362 Yılında Kastamonu'da Yazılan Bir Maktelin Düşündürdükleri”, *Kuzey Anadolu'da Beylikler Dönemi Sempozyumu Bildiriler, Çobanoğulları, Candaroğulları, Pervaneoğulları, 3-8 Ekim 2011 Katamonu-Sinop-Çankırı*, ed. Halil Çetin (Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi Yayınları, 2012): 344-372.
- Yıldırım, Rıza, “Shi'itization of the Futuwva Tradition in the Fifteenth Century”, *British Journal of Middle Eastern Studies* 40/1 (2013): 53-70.
- Yıldırım, Rıza, *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velâyetnâmesi* (Ankara: TTK, 2007).