

Bizans'tan Osmanlıya Anadolu'da Heterodoks İnanışlar: 'Öteki' Dindarlığın Ortak Doğası Üzerine (650–1600)*

Heterodox Beliefs in Anatolia from the Byzantine to the Ottomans: On the Common Nature of 'the Other' Piety (650-1600)

*Resul Ay***

Özet

Bizans ve Osmanlı dönemlerinde Anadolu'da önce Hıristiyanlık sonra da İslam dininin Ortodoks yorumlarına karşı alternatif yorumlar veya alternatif dindarlık modelleri ortaya koyan irili ufaklı pek çok inanç grupları vardı. Bu inanç grupları mensup oldukları dinin kimliğini muhafaza etmekle birlikte diğer dinin heterodoksisiyle daha çok benzeştikleri, hem muhteva bakımından hem de daha belirgin olarak ortodoksiye karşı takındıkları tavır ve tutum, ortodoksiyle ilişki biçimleri ve nihayetinde siyasi otoriteyle çatışmacı ilişkileri bakımından ortak bir tip görüntüsü sergiledikleri fark edilmektedir. Bu çalışma her iki heterodoks inanç gruplarının ortak doğasını tespit etmeye, seçilen temalar üzerinden onların ortak tarihsel bir tipolojisini oluşturmaya çalışmaktadır. En tipik yanlarını oluşturan senkretik özellikleri onları muhteva bakımından da birbirine yaklaştıran husustur. Enkarnasyon, Güneş ve tabiat kültü, ezoterik yaklaşımlar ve kısmen de düalizmin etkilerini yansıtmaları bu kapsamda dikkat çeken paralelliklerdir. Merkezi kurumsal inancı kaynaktan bir kopuş veya yanlış yorumlama iddiasıyla eleştirip, hatta neredeyse bütün uygulamalarını reddederek, ilahi kaynaklı sözlerle ve amellere daha deruni anlamlar yükleme arayışı da diğer benzerliklerini oluşturmaktadır. Sırf bu tutumları itibarıyla veya siyasi düzen için bir tehdit olarak görülmeleri sebebiyle siyasi otoriteyle sürekli bir çatışma hali de onların bir başka tip yanını oluşturur.

* 2009 yılında sağladığı post-doktora bursuyla İngiltere'de bu konu üzerinde çalışma yapmama imkân veren TÜBİTAK'a teşekkür ederim.

** Yrd. Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Tarih Bölümü, ayresul@yahoo.com

Anahtar Kelimeler: Heterodoksi, Alevi-Kızılbaş, Bektaşiler, Kalenderiler, Paulikanlar, Tondrakiler, düalizm, enkarnasyon, senkretizm.

Abstract

There were many religious groups large and small which offered alternative comments or piety models against the orthodox commentary of Christianity and Islam in Anatolia during the Byzantine and Ottoman periods. These heterodox religious groups resembled more each other than their co-religionists while maintaining the identity of the religion to which they belonged. They exhibited a common type of image both in terms of content, and more specifically their attitudes towards orthodoxy and forms of their relationship with each other, and ultimately confrontational relations with political authority. This study tries to identify the common nature of both heterodox groups, and to create a common historical typology on the selected themes. Their syncretism which formed their most typical sides was the points caused them to become closer each other typologically. In this context, Incarnation, the cult of the Sun and nature, and esoteric approaches, and partly the reflection of the effects of dualism were the parallels to call attention. Search for installing deeper meanings on divine origin words or practices, by criticizing or even completely rejecting the institutional or formal belief and all practices with the claim that it took away from the source, or with the claim of misinterpretation were the other similarities. A constant state of conflict with political authority just because of these attitudes or due to be seen as a threat to the political order was also their other typical aspects.

Keywords: Heterodoxy, Alevi-Kızılbaş, Bektashis, Kalenderis, Paulicians, Tondrakis, incarnation, dualism, syncretism.

Giriş

Anadolu'da önce Hıristiyanlık sonra da İslam dini teolojisiyle, pratiğiyle ve kurumlarıyla kök salarken, her iki dinin kendi içinden muhaliflerini de ürettiği, Ortodoks yorumuna alternatif yorumlar geliştirdiği bir gerçektir. Esas dikkat çekici olanı ise bu alternatif inanış modellerinin ilginç bir şekilde birbirlerine benzediğidir. Heterodoksi¹ olarak adlandırılabilir bu inanışlar, alternatif inanç

¹ Dinlerin merkezî, kurumsal yorumları (ortodoksi) karşısında ortaya konulan alternatif yorum ve buna dair uygulamaları ifade etmek üzere kullanılan 'heterodoksi' tabiri, kavram olarak pek çok itiraza da sebep olmaktadır. Kimi zaman ilgili inanç gruplarının ortaya çıktığı dönemde zamanın siyasi otorite ve resmi dini çevrelerince onlar için kullanılan *heresy/sapkınlık/şındıklık* gibi kavramlarla ilişkilendirilerek, bazen de "ötekileştirme" çağrışımında bulunduğundan ya da ilgili grupları tam olarak ifade

ve uygulama modellerini önerdikleri kendi dinlerinin kimliklerini ve karakterini taşımakla birlikte, kategorik olarak diğer dinin heterodoksisıyla daha türdeş bir görüntü sergilediği, onların dinsel kimliklerinin ötesinde kendi aralarında rahatlıkla ortak bir tip oluşturabileceği izlenimi vermektedir. Bu benzeşimin muhtevasına girmeden evvel, öncelikle bunun nasıl izah edilmesi gerektiği üzerinde durmak gerekir.

Burada iki temel yaklaşım kendini dayatır. Birincisi, kültürün yayılmacı özelliğinden hareketle, daha önceki heterodoks inanışların farklı kimlikler altında bile özünü değiştirmeden varlığını muhafaza ettiği ve sonradan ortaya çıkan dinlerin içinde de benzer bir inanç modelinin şekillenmesine sebep olduğu tarzındaki izahıdır.² Buna göre Anadolu ve Rumeli'deki Müslüman heterodoksisini, Bizans dönemi heterodoksisinin veya Türklerin daha önce temasa geçtiği diğer benzer inanışların etkisiyle izah etmek gerekir. İkinci izah şekli ise daha determinist bir yaklaşıma dayanır: Klasik evrimcilerin savunduğu "kültürün her yerde aynı, tek çizgisel plana göre geliştiği, çünkü insanın beyinsel işlemlerinin evrensel olarak aynı olduğu" tezi alternatif bir izah şeklidir.³ Buna göre de Anadolu ve Rumeli'deki Müslümanların en azından bir kısmının İslam'ın Ortodoks yorumuna tıpkı daha öncekiler gibi benzer gerekçelerle ve benzer koşullar altında tepki gösterdiği ve alternatif yorumlar geliştirdiği beklenir. Şüphesiz burada çalışma konusu edeceğimiz Hıristiyan ve Müslüman heterodoksisinin tipolojik benzerliğini izah için bu iki yaklaşımdan birinin tek başına yeterli olamayacağı aşikârdır. Bunun yerine her iki önermenin ortak etkisini daha uygun bir izah şekli olarak görmek gerekir. Her iki heterodoksinin inanç kökenleri, ortaya çıkış koşulları ve muhtemel etkileşimleri üzerine yapılacak bir çalışma bu konuda daha açıklayıcı olacaktır. Fakat burada tamamen bu bağlamlardan bağımsız olarak sadece her iki heterodoksinin ortak doğasından hareketle tarihsel bir tipolojisi inşa edilmeye çalışılacaktır.

etmediğinden alternatif ifadeler arayışına girilmiştir. Burada çalışmamızın bir kesimini oluşturacak Bizans dönemi dini inanış grupları için kullanılan *heretik/sapkın* tabiri literatürde halen kullanılmaya devam etmektedir. Çalışmanın diğer kesimini oluşturan derviş grupları için ise, son zamanlarda 'deviant', 'non-conformist' gibi kavramlar alternatif olarak önerilmekte ve kullanılmaktadır. Fakat bu kavramların Türkçede henüz yerleşmiş bir karşılığı olmadığından ve her iki dinin karşılaştırmaya esas teşkil eden gruplarını ortak bir kavram altında en iyi ifade edeceği düşüncesiyle eskiden beri kullanılagelen 'heterodoks' tabiri tercih edilmiştir.

² Böyle bir çıkarıma antropologların kültürel değişimleri veya gelişmeleri izah için kullandıkları 'yayıma' ve 'ödünc alma' kavramları etrafında geliştirdikleri tezler rahatlıkla bir dayanak oluşturabilir. Bkz. Clyde M. Woods, *Culture Change*, Wm. C. Brown Company, Iowa 1975, s. 3–6,9,17–26; Clark Wissler, *Man and Culture*, New York 1965, s. 128,159.

³ Woods, *Culture Change*, s. 9.

Heterodoks inanışların senkretik özelliği onların etkileşime çok açık olduğunun bir göstergesidir. Gerek Hıristiyan, gerekse İslam heterodoksisinde önceki inanışların etkisini görmek fazlasıyla mümkündür. Ama heterodoks inanışları daha karakteristik kılan onların ortodoks yorumlara karşı geliştirdikleri tavırdır. İlginç bir şekilde her iki dinin heterodoks söyleminde mevcut inanışın “özden uzak olduğu”, “sonradan icat edildiği” eleştirisi vardır ve bunun yerine ortaya konulan alternatif de tür itibariyle aşağı yukarı aynıdır. Her iki heterodoks inanışta ezoterik bir yaklaşım söz konusudur ve ortodoksinin şekli, formalist izahlarına karşı daha derunî bir anlam yükleme arayışı vardır. Tabii bu yaklaşım onları kendi dinlerinin kurumsal formalist yorumuna olduğu kadar, kurumlarına ve uygulamalarına da muhalif bir karaktere büründürür. Bu da onları söz konusu kesim nezdinde rahatlıkla heretik/sapkın konumuna yerleştirir. Siyasi ideolojisini, aynı zamanda meşruiyetini ortodoksi üzerine bina eden siyasi otorite nezdinde de konumları pek farklı olmazdı. Bu yüzden siyasi otoriteyle ilişkileri genellikle çatışmacı bir tonda gelişirdi. Çoğu zaman ağır baskılara maruz kalır, sürgüne tabi tutulur veya daha başka cezalara çarptırılırlardı. Bu süreçte heterodoksi mensupları arasında siyasi otoriteye karşı güçlü bir başkaldırı refleksi de gelişir ve bu refleks bir kurtarıcı/Mesih (Mehdi) beklentisi ile beslenirdi. Bu tarz bir iddiayla ortaya çıkan karizmatik kişi etrafında rahatlıkla bir isyan halkası oluşabilirdi.

Şüphesiz bu heterodoks gruplar kendi mensup oldukları dinlerinin kimliklerini yansıtmakla birlikte, ortaya koydukları alternatif inanış modellerinin, kurumsal inanış ve merkezi otorite nezdindeki konumlarının, aynı şekilde ortodoksiye karşı geliştirdikleri refleks ve tavırlarının benzerliği onları ayrı bir tip olarak ortaya çıkarmaktadır. İşte bu çalışma 7. yüzyıldan 17. yüzyıl Osmanlısına kadar Anadolu’daki Hıristiyan ve Müslüman heterodoks grupları bu tipolojik özellikleri itibariyle ele almayı amaçlamaktadır. Şüphesiz bu uzun zaman dilimi içerisinde çok sayıda Hıristiyan ve Müslüman heterodoks gruplar ortaya çıkmıştı. Aralarından temsil kabiliyeti en yüksek olanları ve yaşadıkları döneme en güçlü etki bırakanları bu çalışma için seçildi. Elbette etkilendikleri kaynaklar veya kökenleri itibariyle zaman zaman erken dönemli akımlara da atıflarda bulunuldu. 7. yüzyıldan itibaren Bizans dönemi Anadolu’sunda en etkili olan heterodoks gruplar Paulikanlar, Tondrakiler ve kısmen de Bogomillerdi. Tabii bunlara etki eden daha erken tarihli Adoptionistler, Montanistler hatta Zerdüştilik, Manicilik ve Gnostisizm’e de yeri geldiğinde atıflarda bulunuldu. İslam döneminde ise 13. yüzyıl kalenteri veya yeni züht hareketine mensup derviş grupları ile onların hitap ettiği sosyal taban çalışma konusu olacaktır. Bu çerçevede Babaî, Rum abdalları, Bektaşilik gibi adlar alan bilimum kalenteri nitelikli tarikatlar ile Bayrami Melamiligi ve Gülşenilik ilgi alanımız dâhilinde olacaktır.

Hıristiyan-Müslüman bir heterodoks tipolojisini oluşturmada geniş bir literatür desteğinin yanında ilgili kaynakların da titiz bir karşılaştırması büyük önem taşımaktadır. Burada bizi bekleyen en ciddi sorun kaynakların nerede üretildiği, kimlerin elinden çıktığı, bir başka ifadeyle, ilgili heterodoks çevrelerde mi yoksa onlara dışsal kesimlerde mi üretildiği meselesidir. Özellikle Bizans dönemi heterodoks kesimler hakkında bilgi veren kaynakların çoğunun Bizans Ortodoks kilisesi mensupları, yani muhalif kesim eliyle veya resmi kurumlar eliyle üretilmesi, Bizans heterodoksisinin tipolojisini ortaya koymada sıkıntı yaratmaya adaydır. Bu konuda geniş literatürün üzerinde uzlaşma sağladığı hususlara bizim de itibar etmemiz yanlış olmayacaktır. İslam heterodoksisini anlamada kaynaklar açısından bu bakımdan daha avantajlı sayılabiliriz. İlgili tarikat çevrelerinde az da olsa üretilen *divan* türü eserler, yine tekke merkezli *menakıbnameler* yaşanmışlığı veya tarihsel gerçekliği tespit açısından daha elverişli imkânlar sunmaktadır. Zira onlar yukarıda belirtilen heterodoksinin tipik yanlarına dair doğrudan bu harekete mensup kişilerin görüşlerini ve tavırlarını yansıtmaları bakımından büyük önem taşırlar.

I. Senkretizm

Hıristiyan ve İslam heterodoksisinin en tipik yanlarından birini oluşturan senkretizm muhteva bakımından da onların birbirlerine benzemelerine sebep olan en temel faktörlerden biridir. Herhalde heterodoksinin doğası gereği sınırlara, dar şekli/formalist yorumlara karşı tutumu, onları alabildiğine etkileri açık hale getirmekte, bir taraftan geçmişten gelen özelliklerini yeni kimlikleri altında muhafaza ederken, diğer taraftan karşılaştıkları yeni düşünce ve inanç formlarını da benimsemeye ya da onlarla bir etkileşim sürecine girmeye müsait bir yapıya büründürmektedir. Bu yüzden Bizans ve Osmanlı dönemi heterodoksisinin Zerdüştilik, Gnostisizm, Manicilik gibi ortak uzak geçmişten az çok beslenmiş olmaları onları birbirlerine benzeştirmekle kalmaz, her iki heterodoks grubun 11. yüzyıldan itibaren Anadolu ve daha sonra da Rumeli'de temasa geçtiğinde birbirlerini etkilemelerine de sebep olur.

Gerçekten de Bizans ve Selçuklu-Osmanlı dönemlerindeki heterodoks inanışlar Hint-İran mistisizminin, özellikle de Zerdüştiliğin, Mitraizm'in, yarı Hıristiyan inanış olan Gnostisizmin ve Maniciliğin etkisini pek çok alanda yansıtır. Bizans heterodoksisinde daha belirgin olmak üzere güçlü bir güneş ve ay merkezli tabiat kültü, enkarnasyon, düalizm ve ezoterizm öne çıkan ana temalardır.

A) Güneş, Ay ve Tabiat Kültü

Güneş ve tabiat kültürünü en etkili biçimde Bizans'ın doğu sınırları içerisinde yer alan Ermeni 'heretik' gruplar arasında görmek mümkündür. Kaynaklar bölgede Awordik (Güneşin oğulları) adlı bir gruptan bahsederler ve onların

Güneşe tapınma özelliklerine atıfta bulunurlar. Fakat bazı kaynaklar onları ayrı bir grup olarak görürken diğer pek çoğu da Paulikan ve Tondrakilerle özdeş görür. Erken dönem Doğu herezisi hakkında bilgi veren Gregory Magistratos, Nerses Snorhali ve Paul of Taron Arewordik herezisini Tondraki herezisinden ayırır.⁴ Fakat Gregory Magistratos aslında Tondrakiler hakkında bilgi verirken onları Arewordik (güneşin oğulları) olarak adlandırır.⁵ Gregory Magistratos'tan üç yüzyıl önce Paulikanlardan bahseden Howhan of Ozun hiç Arewordik ismini kullanmadan Paulikanların Güneş'e hatta Ay'a ve diğer göksel cisimlere taptuklarından bahsetmişti.⁶ Anlaşıldığı kadarıyla Güneş kültü Arewordik olarak ayrı bir kimlikle tanımlanan hareketle Paulikan ve Tondraki hareketlerinin de en tipik yanını oluşturmakta ve kaynaklar onları Güneşe tapınanlar ve Güneşi de Hz. İsa'yla özdeşleştirenler olarak tarif etmektedirler.⁷ Bazı araştırmacılarca Paulikan çevrede yazıldığı tahmin edilen *Digenes Akrites* destanında Güneş kültünü çarpıcı bir şekilde yansıtan ifadeler rastlanır. Burada kahramanların "sevgili Tanrı Güneş'e ve onun sevgili annesi adına" yemin ettiklerinden bahsedilir.⁸ Yine Howhan'a göre Paulikanlar yüzlerini yukarı kaldırmak suretiyle ve güneşi kastederek 'en yukarıdaki bilir' diyerek yemin ediyorlardı. Sadece Güneş değil diğer Pagan kültürlerinin de Paulikanlar arasında yaşamaya devam ettiği, mesela fare, köpek, at ve diğer hayvanlara kutsallık atfedildiği anlaşılıyor.⁹

Snorhali'nin mektubundan yansıdığı kadarıyla onlar doğa tapınına dair bazı unsurları muhafaza ederlerdi. Bazı ağaçlara ve çiçeklere tapınırlar, kavak ve kayın ağaçlarına kutsal ağaçlar olarak derin saygı gösterirlerdi. Yazarın da ifade ettiği gibi bu tarz bir kültürün eski Ermeni Pagan dininin kalıntıları olduğu açıktır.¹⁰ Yine bahsi geçen yazarlar Paulikan ve Tondrakileri Güneşe tapınanlar olarak suçlarken bunu eski İran dininin, yazarın ifadesiyle "İran günahının" özellikle de Zerdüştlüğün bir yansıması olarak görürler.¹¹ Arewordik hareketi 11-12. yüzyıllarda hatta daha sonraki dönemlerde de Ermenilerin yaşadığı

⁴ Nina G. Garsoian, *The Paulician Heresy, A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, Mouton & Co, The Hague 1967, s.191-192.

⁵ Vrej Nersessian, *The Tondrakian Movement, religious Movements in the Armenian Church From the Fourth to the Tenth Centuries*, Kahn & Averill, London 1987, s. 66-67.

⁶ Seta B. Dadoyan, *The Fatimid Armenians: Cultural and Political Interaction in the Near East*, Brill, Leiden, 1997, s. 72-73.

⁷ Nersessian, *The Tondrakian Movement*, s. 66-67.

⁸ Nersessian, *The Tondrakian Movement*, s. 67.

⁹ Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, s. 46.

¹⁰ Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, s. 67,74; Nerses Shnorhali'nin mektubu için bkz Fred C. Conybeare: M. A.: *The Key of Truth: A Manual of the Paulician Church of Armenia*, At the Clarendon Pres, Oxford 1898 Appendix V, s. 155-159.

¹¹ Nersessian, *The Tondrakian Movement*, s. 66; Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, s. 73-74.

bölgelerde etkili olmaya devam etmişti. Selçuklu emirlerinden Balak'ın 1124/25 yılında bir Arewordik eliyle öldürüldüğü, onların bu sırada Membis kalesinde konumlandığı, saldırgan yıkıcı özellikleri itibarıyla 11-12. yüzyıllarda dönemin kaynaklarına konu teşkil ettiği, hatta 14. yüzyılda Malazgirt'te askeri nitelikli Arewordiklere atıfta bulunulduğu, Timur'un Arewordik köylerini yok ettiği, fakat Amid (Diyarbakir) ve Mardin'de güçlerini sürdürdüklerinden bahsedilir.¹²

Güneş kültü İslam heterodoksisinin de önemli özelliklerinden biridir. Güneşe Tanrılık atfedilen bu kültün yaygın olduğu yerlerin yukarıda bahsedilen Güneş kültürünün etkili olduğu bölgelerle örtüşmesini, antik inanışların bir devamı veya etkisi gibi görmek mümkündür. Bu inanışı en baskın bir şekilde Ali İlahilerde, Dersim bölgesi kızılbaşları arasında ve belirli ölçüde de diğer Kızılbaş-Alevilerde görüyoruz. İran'ın kuzeybatısında, özellikle Kürtler arasında yaygın olan Ali İlahilerin (veya Ali Allahiler) bir kısmı Hz. Ali'yi bir Güneş tanrısallığının simgesi olarak görmektedirler. Onlara göre Ali Güneşten ayrılıp insan suretine girmiştir. Bunun sebebi olarak da, peygamberlik vazifesini yerine getirmede yetersiz kalan Muhammed'e yardım etmek gösterilmiştir. Fakat Ali'nin Güneşten ayrılması onun Tanrısallığına bir hanel getirmez, zira Güneşin ışınları gibi o da kaynaktan ayrı değildir. Bu yüzden Tanrısal vasfını muhafaza eder.¹³

Dersim bölgesi Alevileri arasında da Güneş'e ve Ay'a özel bir kutsiyet atfedilir. Doğusunda ve batısında Güneşe ibadet edilir; sabahleyin Güneşin ilk ışıklarının vurduğu kayalar kutsal kabul edilip öpülür.¹⁴ Irene Melikoff bu Güneş Tanrısallığı inanışının ve bunun Hz. Ali'yle özdeşleştirilmesinin Anadolu'daki diğer Kızılbaş-Aleviler arasında da yaygın olduğu düşüncesindedir. Mesela Ali'nin simgesi olan hayvanların Güneşle bağlantıları üzerinde durur. Ona göre en üst düzeyde Güneş simgesi olan aslan, Feniks'le karışmış bir Güneş simgesi olarak turna ve bir başka simge olan koç Ali'nin simgeleridir.¹⁵ Aynı çevrelerde Hz Ali'nin Ay'la özdeşleştirildiğine de tanık olmaktadır. Pek çok Alevi nefesinde Ay Ali, güneş (gün) Muhammed olarak zikredilir.¹⁶

Güneş ve Ay gibi tabiata dair başka kültürlerin de Hıristiyan heterodoksisinde olduğu gibi İslam heterodoksisinde de epeyce etkili olduğu

¹² Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, s. 74-75.

¹³ Matti Moosa, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, Syracuse Univ. Press, New York 1988, s. 249-250.

¹⁴ Moosa, *Extremist Shiites*, s. 420; Ahmet Y. Ocak, *Bektaşî Menakıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç motifleri*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1983, s. 80.

¹⁵ Irene Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 1998, s. 53-54.

¹⁶ Mesela Pir Sultan Abdal'ın bu temayı işleyen bir şiiri için bkz. Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, Otağ Matbaacılık, İstanbul 1977, s. 386-387.

anlaşıyor. Özellikle Kızılbaş-Aleviler arasında etkisi görülen bu kültler bölgenin eski Pagan inanışlarının yanı sıra, eski Türk inanışlarının bir yansıması olarak da görülebilir. Dağ, tepe, taş ve ağaç gibi çeşitli tabiat unsurlarına dair kültlerin İslam öncesi kökenleri üzerinde duran A. Y. Ocak bunların Anadolu'daki yaygınlığı konusunda önemli veriler sunar. Daha çok Bektaşî menakıbnamelerini temel alan Ocak'a göre, bazı yüksek tepe ve dağların Alevî çevrelerce kutsal sayılan kişilerin inziva ve ibadet yeri olarak görülmesi, buralara kutsiyet atfetmelerine sebep olmuştur. Bu şekilde takdis edilen dağ ve tepeler Bektaşî, Kızılbaş çevrelerce yılın belirli zamanlarında toplanılan ve dini törenler yapılan, hatta esrareniz anlamlar yüklenen yerler haline gelmiştir. Sulucakaraöyük'teki Hırka dağı, Kırıkkale Hasandede'deki Denek dağı, yine Doğu Anadolu'da Bingöl dağları üzerindeki Kaşkar tepesi bu tip yerlerdir. Anadolu'da üzerinde bir yatır bulunan pek çok tepe de bir kült alanına dönüşmüştür. Sıkça ziyaret edilen bu yerlerde adaklar sunulur, kurbanlar kesilir ve dualar edilirdi.¹⁷

Kızılbaş çevrelerde ağaçların takdis edilmesi daha da sık rastlanan bir durumdur. Ağaç kültü bazen ulu bir ağaca saygı göstermek veya Tahtacılar arasında görüldüğü gibi onları dua, ya da bazı ritüellerin aracı ve toplu ziyaret objesi haline getirmek şeklinde yansıyabiliyordu.¹⁸ İnsan ruhunun ağaçta mevcut olduğuna dair inançlar besleyen Tahtacılar, ağaç kesimi işine başlamadan önce kurban keser, yaşlı ve ulu ağaçlara dokunmazlardı. Yine huş (sümü) ağacı, fıstık çamı, ardıç, kavak gibi ağaçlar kutsal kabul edilir ve onlara erillik- dişillik anlamları yüklenirdi. Bazı ev kadınlarının sabahleyin ardıç ağacının dallarıyla ocağı canlandırdıkları, bu dalla bütün odaları tütsüledikleri ve muzır cinleri kovdukları gibi inanışlar Tahtacılar arasında oldukça yaygındı.¹⁹ Anadolu'da etkisi günümüze kadar ulaşan bu kült bazen bir dağın tepesinde yalnız bir ağaç, bazen bir evliya ile da ilişkilendirilerek onun türbesi yanında yükselen bir ağaç etrafında ya da bunlardan bağımsız bir şekilde oluşmuştur. Bu ağaçlar çaputlarla ifade edilen bireysel dileklerin dilendiği objeler olabildiği gibi toplu ziyarete sahne olan mekânlara da dönüşebilmişlerdir.²⁰ Benzer uygulamaları Kızılbaş Kültler arasında da görmek mümkündür. Yılın belirli zamanlarında bayramlık elbiselerini giyerek kadınlı erkekli gruplar halinde, ilahiler ve dualar eşliğinde

¹⁷ Ocak, *Bektaşî Menakıbnâmelerinde*, s. 71-76; Kaz Dağı'nda, Sarı Kız tepesi etrafında oluşan kült ve burada yapılan çeşitli törenler hakkında bkz.: Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar* (eklerle yayıma hazırlayan: Turhan Yörükân) Kültür Bakanlığı yay., Ankara 2002, s. 263-267.

¹⁸ Ocak, *Bektaşî Menakıbnâmelerinde*, s. 83,88-89.

¹⁹ Yörükân, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, s. 280, 380-381.

²⁰ Ali Duymaz, H.İ. Şahin, "Kaz Dağlarında Dağ, Ağaç ve Ocak Kültü Üzerine İnanış ve Uygulamalar" *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, XI/19 (2008), s.120-121; Ramazan Işık, "Türklerde Ağaçla İlgili İnanışlar ve Bunlara Bağlı Kültler" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9:2 (2004), s. 102,104-105.

kutsadıkları ağaçları ziyaret eden, ayinler yapan, bu sırada adaklar ve kurbanlar sunan ve ağaç dallarına dilek çaputları asan topluluklara rastlanır.²¹ Ağaçlar gibi bazı taşlara da Hz. Ali'nin veya atının ayak izini taşıdığı inancıyla kutsiyet atfedilirdi.²²

B. Enkarnasyon

Senkretizmin tipik yansımaları olan bu kültürlerin yanında Tanrı'nın insan suretinde tecelli etmesi veya insan bedenine hulûl etmesi anlamına gelen enkarnasyon inancı da her iki heterodoks inanışta önemli bir yer tutar. Bizans heterodoksisinde bu inanış en açık biçimde Hz. İsa'nın kişiliğinde kendini gösterir. Özellikle Paulikanlar ve Tondrakiler Hz. İsa'nın Tanrı olarak doğmadığına, Tanrısallık vasfını bir mükâfat olarak sonradan kazandığına inanırlar. 3. yüzyılının ortalarında Antakya piskoposu da olan Samosatalı Paul'un sözcülüğünü yaptığı Adaptionizmin açık bir etkisini gösteren bu inanışa göre Hz. İsa 30 yaşında vaftiz oluncaya kadar sadece bir insandı. Bu vaftizle birlikte "onun günahsız doğası ödüllendirildi; gökler açıldı ve Tanrının ruhu gelip onun bedenine yerleşti."²³ Bu yüzden Paulikan ve Tondrakiler Hz. İsa'nın doğuştan Tanrısallık ruha sahip olmaktan çok, insan İsa'da Tanrının vücut bulduğu, onun "oğul olarak seçildiği" inancındadırlar. Bu durumun sadece Hz. İsa'ya ait olmayıp herhangi birinin özellikle de kendi inançdaşlarının gerekli koşulları yerine getirmek suretiyle Hz. İsa'nın konumuna yükselebileceği, yani bedeninin Tanrısallık ruha ikamet yeri olabileceği düşüncesindedirler. Bu lütfi mazhar olmanın yolu olarak da Tanrının emirlerini harfiyen yerine getirmek ve aşama aşama ben'i yok etmek gösterilir.²⁴

Muhtemelen bu son düşünceye de yine Adaptionizm kaynaklık etmektedir. Samosatalı Paul kendisini İsa'yla eşit bir konuma yerleştirmişti. Ona göre eğer İsa tanrısallık ruha sahip olabilseydi Samosatalı Paul da olabilir. Çünkü İsa'yla kendisinin bir ve aynı tabiata sahip olduğuna inanıyordu. Onu Tanrısallık kılını kendisini de Tanrısallık kıldığını iddia ediyordu. Çünkü Tanrısallığın onun da doğasında var olduğunu düşünüyordu.²⁵

Tanrının enkarnasyonuna veya insan suretinde bedenleşmesine dair düşünceler Adaptionizmden çok daha eskilere dayanır. Yunan düşünürleri

²¹ Ocak, *Bektaşî Menakıbnâmelerinde*, s. 90.

²² Ocak, *Bektaşî Menakıbnâmelerinde*, s. 78-81.

²³ Fred C. Conybeare, M. A., *The Key of Truth: A Manual of the Paulician Church of Armenia*, At the Clarendon Press, Oxford 1898, s. önsöz vi-vii, 99-100; Steven Runciman, *The Medieval Manichee, A Study of the Christian Dualist Heresy*, At The University Press, Cambridge 1960, s. 19.

²⁴ Conybeare, *The Key of Truth*, s. vii-viii, xlv, 80-81.

²⁵ Runciman, *The Medieval Manichee*, s. 20.

arasında, farklı terimlerle ifade edilse de büyük Tanrının yanında bizzat kendisinin yarattığı, oğlu olarak da ifade edilen ama kendisi de yaratıcı özelliğe sahip, literatürde *Word* (*Kelime, Logos*) olarak adlandırılan Tanrının bedenleşerek insanlar arasında yaşadığına dair düşünceler vardı. Aynı şekilde, Miladi I. yüzyılın ilk yarısında Poemandres tarafından dile getirilen her şeyin yaratıcısı Tanrı *Nous* ile onun yarattığı ama kendisi gibi yaratıcı özelliğe sahip *Logos* eksenli düşünceler Bizans heteredoksisindeki enkarnasyon düşüncesine kaynaklık teşkil etmektedir. Burada baba, Tanrının oğlu olarak gösterilen *Logos* veya *Word* enkarnasyona konu olan tanrıdır.²⁶

Adaptionistlerde ve Bizans heterodokslarında Hz. İsa'nın *Word'a* veya *Logos'a* tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Fakat İsa Tanrının oğlu Tanrı ve aynı zamanda yaratıcı Tanrı özelliğini yani *Logos* vasfını vaftiz olduğunda Tanrının bir mükâfatı olarak onun bedenine girmesi suretiyle kazanıyor.²⁷

Tanrının insan suretinde tecellisi veya bedenleşmesi inancını İslam heterodoksisinde daha çok Hz. Ali'nin kimliği etrafında şekillenen düşüncelerde görmektediriz. Bu inanış Anadolu'da üretilen Alevi-Bektaşî edebiyatında fazlasıyla yansıma bulur. Söz konusu çevrelerde Hz. Ali'nin "Tanrı mazharı", onun insan suretinde tecellisi, hatta zâtının ta kendisi olduğuna dair aşırı düşünceler yanında, Ali'nin yeryüzünde sürekli bedenleştiği, farklı bedenlerde tecelli ettiği inancı önemli bir yer tutar. Kalender Çelebi'ye ait bir şiirde Hz. Ali'nin Tanrısallığı şu şekilde dile getirilmektedir: "Mazhar-ı Hak kendüdür ol ayn-ı zât - Bakasın öz hikmetidir her taraf"²⁸

Alevi- Bektaşî gelenekte önemli yer tutan bazı simge isimlerin 'tanrının mazharı olan Hz. Ali'nin' yeniden bedenleşmiş hali olduğuna dair inanışlar da dikkati çekmektedir. Taraftarlarınca bu tarz bir inanışla yüceltilen Hataî'nin, şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla, kendisinin de Hz. Ali'nin bir belirişi olduğuna inandığı anlaşılıyor.²⁹

Bir kandilden bir kandile atıldım

Turap olup yeryüzüne saçıldım ³⁰

.....

²⁶ F. C. Conybeare, "The Philosophical Aspects of the Doctrine of Divine Incarnation" *The Jewish Quarterly Review*, vol. 7, No. 4 (Jul. 1895) s. 607-611.

²⁷ Conybeare, "The Philosophical Aspects...", s. 621,625-627.

²⁸ Abdülbâki Gölpınarlı, *Alevî Bektaşî Nefesleri*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1992, s. 109

²⁹ Irene Mélikoff, *Kırkların Ceminde*, Çev. Turan Alptekin, Demos yay., İstanbul 2007, s. 118-122,124-127.

³⁰ Mélikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden gerçeğe*, s. 285, d.n 39.

Bin bir dona girdi dolandı murteza³¹

.....

Yine Hacı Bektaş'ın Ali'yle özdeşleştirildiği örnekleri de az değildir. Abdal Musa'ya ait olduğu söylenen bir nefeste bu düşünce şöyle dile getirilir:

Güvercin donuyla uruma uçan

İmamlar evinin kapusun açan

Cümle evliyalar üstünden geçen

Var mıdır hiçbir er Ali'den gayrı³²

Bektaşî çevrelerle ilişkili olduğu düşünülen *Ebl-i Haklar*'da Tanrının bedenleşmesi ve Ali'nin tanrısallığı daha da baskın bir inanıştır. İran'ın batısında (İran Azerbaycan'ında) ve daha çok Kürtlerin yerleşik olduğu sahada yaygınlaşan *Ebl-i Hak* inancına göre Tanrı yedi kez insan suretinde tecelli etmiştir. Bu inanç grubunda önemli bir figür olan Sultan Sahak'ın Tanrının 4. enkarnasyonu olduğuna inanılır.³³ Ali'nin Tanrının ilk tecellisi olduğu kabul edilen bu gelenekte ona bizzat tanrı gözüyle bakan bazı kollar da vardı. Bu yüzden bu inanç grubuna *Ali İlahiler* veya *Ali Allahiler* de denilmektedir. Bu geleneğe göre Ali'nin ilk tecelli olması hasebiyle ezeli bir varlık olduğu ve Âdem'den önce meydana geldiği kabul edilir. Tabii bu ezeli varlığı, ona diğer peygamberler üzerinde de üstünlük sağlamaktadır. Hatta bu grupta cari olan miraç hikâyesinde ona, Hz. Muhammed'in de üstünde bir konum verilir.³⁴ Enkarnasyon inancını Manicilikle de ilişkilendirmek mümkündür. Zira Mani'nin

³¹ Irene Mélikoff, *Uyar İdik Uyardılar, Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları*, Çev. Turan Alptekin, Cem yay., İstanbul 1994, s. 61.

³² Burada kastedilenin Hacı Bektaş olduğu açıktır; zira Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya gelişi menkabelerde tam da bu şekilde ifade edilir. Bkz. Mélikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden gerçeğe*, s. 183. Örnekleri çoğaltmak mümkündür. 1907'de ölen Şahkulu Sultan Bektaş tekkesi Post-nişini Hilmi Dede Baba'nın:

“Tuttum aynayı yüzüme

Ali göründü gözüme

Nazar eyledim özüme

Ali göründü gözüme” bkz. Melikoff, *Hacı Bektaş*, s. 172; ayrıca bkz. s. 184. Hacı Bektaş'ın Ali olduğuna işaret eden bir başka şiir örneği için bkz. Gülpinarlı, *Alevi Bektaşî nefesleri*, s. 110–111.

³³ Moosa, *Extremist Shiites*, s. 214-215 Bektaşîlikle ilişkisi için bkz. s. 218-219; ayrıca Nizari İsmaililiğiyle ilişkilendirme için bkz. s. 220; V. Minorsky, “The Ahl-i Hakk” *Iranica, Twenty Articles*, Publications of The Univ. of Tehran, vol. 775, Herts 1964, s. 306–308; Melikoff, *Hacı Bektaş*, s. 236-238, 243-249.

³⁴ Moosa, *Extremist Shiites*, s. 245-246.

bizzat kendisinin Hz. İsa'nın yeniden bedenleşmiş hali olduğuna inandığı görülür.³⁵

Aslında Manicilik pek çok bakımdan hem Bizans hem de İslam heterodoksisinin ortak kaynaklarından biri niteliğindedir³⁶. Hatta Bizans toplumunda kilise ve merkezi yönetim hemen her “heretik” inancı Manicilikle ilişkilendirmiştir. Zamanında Mani'nin öğretilerinin Hıristiyanlık dünyasında hızla yayılmasının kilise çevrelerinde yarattığı endişe ve onunla mücadele için gösterilen yoğun çaba, sonraki dönem kilise mensuplarına adeta bir miras olarak kalmıştır. Herhangi bir “aykırı” inanış ortaya çıktığında kilise çevreleri onu Manicilikle özdeşleştirip ilgilileri hemen teyakkuza geçirmeye çalışırlardı ve yöneltilen suçlamalar da genelde Maniciliğin temel öğretileri üzerinden yapılırdı. Nitekim Paulikanlar hakkında kilise çevrelerinin yazdığı raporlarda onların düalist bir inanışa sahip oldukları özellikle vurgulanırdı.³⁷

C. Düalizm

Düalist inanışların Bizans heterodoksisine girişi Garsoian'ın iddiasına göre geç bir döneme ait olsa da,³⁸ Bizans'ın Ermeni topraklarında öteden beri Zerdüşî, Gnostik ve Manici etkilerle düalist inanışlar mevcuttu. Özellikle Arewordik öğretide Güneşe tapınma ve karanlıktan nefret etme bunun bir yansımasıydı.³⁹ Erken dönemleri tartışmalı olsa da Paulikanların en azından 9. yüzyıl ve sonrasında güçlü bir düalist özellik taşıdıkları anlaşılıyor.⁴⁰ Sicilyalı Petrus'a göre Paulikanlar biri kötü, diğeri iyi olan iki ilkeye inanırlar. Bunlardan

³⁵ Milan Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Czechoslovak Academy of Sciences, Prague 1974, s. 23.

³⁶ Türklerin ve Anadolu'nun Manicilikle ilişkisi için şu teze bakılabilir. Selim Karakaş, *Türk Tarihinde Manibeizm (VIII.-XIII. Yüzyıllar)*, H.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Ankara 2010, basılmamış Doktora tezi.

³⁷ Steven Runciman, *The Medieval Manichee*, s. 17; C.A. Scott, “Paulicians” *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. IX (Ed. James Hastings), Edinburg 1917, s. 696/I. Sütun; Garsoian, *The Paulician Heresy*, s. 206; Nina G. Garsoian, “Byzantine Heresy. A Reinterpretation” *Armenia Between Byzantium and the Sasanians* (ed. N.G. Garsoian), Variorum Reprints, London 1985, s. 94–97.

³⁸ Garsoian erken dönem Paulikanlıkta ne Ermenistan'da ne de Bizans'ta düalizmin etkisine rastlanmadığını iddia eder. Ona göre Paulikanlar için düalizmden ancak 9. yüzyıldan sonra bahsetmek mümkündür. Garsoian, *The Paulician Heresy*, s. 206; Garsoian, “Byzantine Heresy”, s. 94–97. Fakat bu iddiaya itirazlar da vardır. Janet ve Bernard Hamilton bu iddianın inandırıcı olmadığını ve yaygın kabul görmediğini dile getirir. Bkz Janet Hamilton, Bernard Hamilton, Barış Baysal, (yayına Hazırlayanlar), *Bizanslı Heretiklerin Tarihi Bizans Dünyasında Hıristiyan Düalist Heretikler (650–1405)*, (çev. Barış Baysal) Kalkedon yay. İstanbul 2010, s. 379–380.

³⁹ Garsoian, *The Paulician Heresy*, s. 191–192.

⁴⁰ Garsoian, *The Paulician Heresy*, s. 206,231.

ilki bu dünyanın yaratıcısı ve yöneticisi, diğeri ise gelecek olan dünyanın/cennetin sahibidir. Bu inanışa göre cennetin Tanrısının bu evrende hiçbir gücü yoktur, onun hükmü gelecek olan çağda geçerli olacaktır. Buradaki bütün güç kozmosun /maddenin Tanrısı olan diğeri Tanrıya aittir.⁴¹

Paulikanların daha sonra da Tondrakilerin bundan sonraki tarihlerinde düalizm onların tipik bir özelliği olarak kaynaklarda yerini muhafaza etti. Fakat bu hareketin büyük ölçüde Balkanlar'daki uzantısı sayılan Bogomillikte düalizm farklı bir şekil almıştı. Orada iki Tanrı yerine baba Tanrının iki yaratıcı oğlu şeklinde daha ılımlı bir düalist inanış gelişti. Oğullardan yaşlı olan İsa, genci ise şeytandı. İsa cennetin tanrısı, şeytan ise görünen âlemin yaratıcısı ve yöneticisiydi.⁴² Bu inanışa göre şeytan (Demiurg) yeryüzünün sularla kaplı olduğu bir zamanda suyun içerisinde bir cevher şeklinde var olan toprak parçasını yüzeye çıkartıp, üzerine kuru toprak serpmek suretiyle onu yaşanabilir hale getirmişti.⁴³ Demiurg böylece meydana getirdiği eserin de yöneticisi olmuştu.

Bogomillikteki bu yaratılış inanışı sınırlı da olsa bazı bölgelerde İslam heterodoksisıyla örtüşür. Esasında düalist inanış İslam heterodoksisıyla Bizans heterodoksisinin örtüşmeyen en temel yanlarından biridir. Bununla birlikte Bogomillik'in bir zamanlar etkili olduğu kuzeydoğu Bulgaristan'da, Osmanlı yönetimi tarafından yerleştirilmiş Alevi topluluklarda, Bogomil kozmolojisinin izlerini fazlasıyla görmek mümkündür. Bu toplulukta bir su kozmolojisi ve bununla birlikte iki veya üç *primordial* figürün izleri fark edilir. Tanrı, Muhammed ve Ali, yaratma eyleminde birlikte yer almaktadır.⁴⁴ Bu yöndeki inanışların birinde Tanrı ile birlikte Ali primordial figür olup bir nur şeklinde tanımlanır. Dünyanın Ali'nin emriyle Tanrısal güç tarafından yaratıldığı teması işlenir. Tanrı, Muhammed ve Ali dünyanın yaratma işini başlatma kararı aldığıda Cebrail görevli olarak diğeri ruhani ya da canlı varlıkları keşfetmek üzere gönderilir. Cebrail bin yıl dolaştıktan sonra Tanrı, Muhammed ve Ali'nin bulunduğu kata gelir. Fakat kendisine sorulan "kimsin" sorusuna "benim" cevabını vermesi onun yeniden dolaşmaya gönderilmesine sebep olur.⁴⁵ Yine bu

⁴¹ 'Sicilyalı Peter'in *Paulikanların Tarihi* adlı kitabı için bkz. Janet Hamilton, Bernard Hamilton, Barış Baysal, (yayına Hazırlayanlar), *Bizanslı Heretiklerin Tarihi Bizans Dünyasında Hristiyan Düalist Heretikler (650-1405)* içinde, (97-124 sayfaları arasında) (çev. Barış Baysal) Kalkedon yay. İstanbul 2010, s. 104. İngilizce aslı için bkz. Janet Hamilton, Bernard Hamilton, (ed.), *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World (650-1405), Selected Sources*, Manchester Univ. Pres, Manchester 1998, s. 72.

⁴² Hamilton, *Bizanslı Heretiklerin Tarihi*, s. 49.

⁴³ Yuri Stoyanov, "Islamic and Christian Heterodox Water Cosmogonies From the Ottoman Period: Parallels and Contrasts" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 64, No. 1 (2001), s. 19-20.

⁴⁴ A.g.m., s.23.

⁴⁵ A.g.m, s. 23-24.

inanişta dünyanın yaratılması ile ilgili okyanus, suda batık toprak ve bunun dalmak suretiyle yüzeye çıkartılması ve üzerine kuru toprak serpilmesi motifleri açık bir şekilde görülür. Aslında Anadolu'daki diğer Alevi topluluklarda ve Ortadoğu merkezli diğer heterodoks inanişlarda denize batırılmış toprak ve bunun yüzeye çıkartılması teması eksiğe de, bir deniz motifi ve Cebrail veya bir kuş figürü ortak yanlardır.⁴⁶

II. Merkezi/Kurumsal İnanışla İlişki Biçimi

Farklı kültürlerle ve dinlere ait pek çok inanç unsurunu bu şekilde bünyesinde barındırarak bağdaştırmacı bir özellik sergileyen her iki dinin heterodoks inanç grupları, merkezî kurumsal inanişla da benzer bir ilişki içerisinde olmuşlardır. Özellikle resmi/kurumsal inaniş algılamada, ona karşı geliştirilen tavır ve tutumda ve alternatif bir inaniş ve dindarlık modeli ortaya koyma çabalarında büyük paralellikler dikkati çekmektedir. Onların en tipik yanı tarikat ve mezhepler gibi daha çok sistem içi farklı yorumlar geliştirme yerine sistemin tamamını sorgulama ve ona alternatif bir yorumla ortaya çıkmalarıdır. Onları dairenin dışında tutan özellikleri de buradan kaynaklanmaktadır. Bu özellikleri çoğu zaman sapkın, yabancı dinlerin uzantıları ve bazen de tamamen din dışı görülmelerine sebep olmuştur. Fakat her ne kadar merkezî/kurumsal inaniş tarafından bu şekilde dışlanmış/ötekileştirilmiş olsalar da, kendilerinde mensup oldukları dine dair güçlü bir kimlik vurgusu vardır. Kendilerini Hıristiyanlığın veya Müslümanlığın gerçek inananları ve dinî hakikatleri en doğru bilenler olarak görüyorlardı.

Gerekçeleri farklı olsa da, temel itirazları daha çok dinin ameli yönü üzerinde yoğunlaşmaktadır. Gerek Hıristiyanlıkta, gerekse Müslümanlıkta dindarlığın hatta mümin olmanın vazgeçilmezi kabul edilen dini tören, ayin ve ibadetler neredeyse tümünden reddedilir. Hıristiyanlıkta özellikle kilisenin kurumsallaşması sürecinde Hz. İsa'nın sözlerine ve davranışlarına atfen oluşturulan çeşitli türde ayinler ve bunlarda kilise mensuplarının yönetici rolü, bir kısım Hıristiyan çevrelerce hiç de dinin kaynağına, Hz İsa'nın mesajına uygun bulunmaz. Ya da Hz İsa'nın sözlerinin yanlış anlaşıldığı veya davranışlarının yanlış yorumlandığı iddia edilir. Aynı şekilde bir kısım Müslümanlar da kutsal kitaplarda ve sünnette öngörülen ve Müslümanlara farz kılınan namaz, oruç ve hac gibi temel ibadetlere batınî bir takım anlamlar yükleyerek onları şekli biçimleriyle pek benimsemez ve uygulamazlardı. Bunun yerine tıpkı Hıristiyan muadilleri gibi alternatif bir dindarlık modeli geliştirmişlerdi. Ayrıntılarına aşağıda girilecek olan bu modellerin yanında teolojik meselelerde de farklı yaklaşımlar görülebiliyordu. Mesela Hz İsa'nın tanrısallığı meselesinde, yine Hıristiyan ve Müslüman heterodokslarda

⁴⁶ A.g.m, s. 24–25.

kozmozgoni, kozmoloji ve öteki dünyayla alakalı meselelerde farklı inanışlar kendisini gösterebiliyordu. Şüphesiz bu konulardaki alternatif düşüncelerin gelişmesinde yukarıda bahsedilen bağdaştırmacı özelliklerinin önemli etkisi olsa gerektir.

A. Bizanslı Heterodoksların Hıristiyanlığı Üzerine

Gerek Paulikanlar ve Tondrakiler, gerekse Bogomiller kendilerini Hıristiyanlık dışı bir inanışa mensup görmüyorlardı. Paulikanların 7. yüzyıldaki lideri ve hareketin Ermenistan'daki kurucusu Mananalıslı Konstantinus'un kendini bir Hıristiyan olarak tanımladığı ve öğretisini İncil'e dayandırdığı dönemin kaynakları tarafından dile getirilir. Fakat Eski Ahit'in tamamını da reddediyordu. Bunun yanında dört İncil ile 14 St. Paul mektubunu ilahi yasa olarak kabul etmişti. Paulikanların diğer havarilere ait metinleri benimsemedikleri, kendi Yeni Ahitlerinden Aziz Peter mektuplarını çıkarttıkları belirtilir.⁴⁷ Zira onlar Aziz Peter'den nefret ediyorlardı. Onların bu tutumları nadir de olsa haklarında bilgi veren kaynaklarda pek de samimi bulunmaz ve Hıristiyanlık dışı inanışlarla ilişkilendirilirler. Magistratos, Tondrakilerin kaynağını Smbat adlı kurucusu vasıtasıyla İran'a/Zerdüştiliğe dayandırır. Onların Eski ve Yeni Ahit'te geçen kuralları umursamadıklarını ama sorulduğunda Hıristiyan olduklarına ve Kitab-ı Mukaddes'e, Havarilere ve ilahlara bağlı olduklarına dair yemin ettiklerini ifade eder. "Musa Tanrıyı değil şeytanı gördü" şeklinde onlara izafe ettiği (veya izafe edilen) sözden hareketle onların şeytanı göklerin ve yerin, aynı zamanda insanoğlunun ve bütün mahlûkatın yaratıcısı olarak gördüklerine hükmeder.⁴⁸ Bilgi kaynaklarımızdan Narekli Gregory de Tondrakileri ve onların öncüsü olan Paulikanları insana tapınmakla ve diğer pagan inanışlara sahip olmakla itham eder.⁴⁹ Yine Sicilyalı Petrus da Paulikan öncülerinden Sergius'un taraftarlarından kendisine Kutsal Ruh (*Paraclete*) olarak ibadet etmelerini istediğini belirtir.⁵⁰

B. Bizans Heterodoksisinde Mubalif/Alternatif İnanç ve Uygulamalar

Paulikanlara ve Tondrakilere bu derece şüpheyle bakılması muhtemelen onların dile getirdikleri ve Ortodoksiye tamamen muhalif inançları ve uygulamaları yüzündendi. Ortodoks Hıristiyanlıkta temel inanışlardan biri olan İsa'nın tanrısallığı ve Meryem'in bakireliği meselesi Paulikanlar ve Tondrakilerde oldukça farklılık arz ediyordu. Paulikanlar İsa Mesih'i tanrı olarak kabul

⁴⁷ Hamilton, *Bizanslı Heretiklerin Tarihi*, s. 27.

⁴⁸ Bkz. Gregory Magistratos'un mektupları, Conybear, *The Key of Truth*, Apendix III, s. 144,148.

⁴⁹ Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, s. 56.

⁵⁰ *A.g.e.*, s. 57-58, 66-67.

etmezler, onun bir yaratığı olarak görürlerdi. O sadece bir insandı fakat Tanrının emirlerine bütünüyle uyduğundan bir mükâfat olarak Tanrının oğlu olarak seçilmişti.⁵¹ İsa Mesih bu özelliğine 30 yaşında sahip oluyor. O Ürdün Nehri kenarında Vaftizci Yahya eliyle vaftiz olana kadar normal bir insandı. Fakat bu 30 yaş vaftizinden sonra, Adaptionistlerin ifadesiyle, “onun günahsız doğası korumaya alındı; gökler açıldı ve Tanrının ruhu gelip onun bedenine girdi”.⁵² Bu yüzden Paulikanların devamı olan Tondrakiler herhangi bir kimsenin, özellikle de kendi inançlarına mensup kimselerin gerekli koşulları yerine getirmek suretiyle İsa’nın konumunda olduğu gibi seçilme lütfüne mazhar olabileceğine inanmaktadırlar.⁵³

İsa’nın bir insan olarak dünyaya geldiğini düşünen Paulikanlar doğal olarak onun annesi Meryem’in bakireliğini de kabul etmezler. Bu konu etrafında kaynaklarımız birbirinden farklı açıklamalarda, çoğunlukla da ithamlarda bulunur. Bunlardan Paulikanların kendi kaynağı olarak kabul edilen *Gerçeğin Anahtarı (The Key of Truth)* adlı kitap Meryem’in İsa’yı doğurana kadar bakire ama sonra bakireliğinin kalmadığını ifade eder.⁵⁴

Paulikan ve Tondrakiler Ortodoks Hıristiyanlığın temel ritüellerine, geleneğine, kurumlarına ve uygulamalarına da oldukça farklı bakıyorlardı. Yukarıda İsa’nın tabiatına dair düşünceleri dile getirilirken bahsedildiği gibi onlar doğum vaftizini kabul etmezler; bunun yerine olgunluk vaftizi olarak adlandırdıkları 30 yaş vaftizini benimserler. *Gerçeğin Anahtarı* adlı eserde vaftize davet adı altında şunu söylerler: “gel ve bu vaftizle yargılan, günahlarınla ölemezsin”.⁵⁵ Narekli Gregory onların bu tutumunu daha suçlayıcı bir şekilde aktarır. Onların Hz. İsa’nın kendisinin içinde vaftiz olduğu vaftiz kurnasını (teknesi) reddetdiklerini, vaftiz suyunu basit bir banyo suyu olarak gördüklerini ifade eder.⁵⁶ Gregory Magistratos da onların Hıristiyan olduklarını ifade etmelerine rağmen İsa ve Havariler gibi vaftiz olmadıklarını, bunun sebebi sorulduğunda da vaftizin sırrını muhataplarının (Ortodoksların) bilmediğini, vaftizde aceleci olmadıklarını çünkü vaftizin ölüm demek olduğunu ifade ederler. Onlara göre vaftiz “günah için ölmektir”.⁵⁷

⁵¹ Conybear, *The Key of Truth*, (önsöz) s. xlv.

⁵² *A.g.e.*, s. v-vii, dn. 145.

⁵³ Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, s. 56.

⁵⁴ *The Key of Truth: A Manual of the Paulician Church of Armenia* (yay. Fred C. Conybeare), At the Clarendon Press, Oxford 1898, xlv, s. 114.

⁵⁵ Conybear, *The Key of Truth*, (önsöz), s. l-li (come and be justified by this baptism, that you may not die in your sins).

⁵⁶ Narekli Gregory’nin mektubu için bkz. Conybear, *The Key of Truth*, Appendix I s. 127; Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, s. 55.

⁵⁷ Bkz. Gregory Magistratos’un mektubu, Conybear, *The Key of Truth*, Appendix III, s. 148.

Aynı şekilde kutsal komünyon için de farklı görüşleri vardır. Onların Hristiyan geleneğinde İsa Mesih'e katılmayı ya da onunla gizemli bir şekilde birleşmeyi ifade eden bu tören İsa'nın havarileriyle yediği son akşam yemeğinde söylediği varsayılan sözlere dayandırılır. İnanışa göre İsa Mesih bu yemekte ekmeği uzatarak, "alın yiyin bu benim bedenimdir"; sonra bir içki kâsesini uzatarak, "alın için bu benim kanımdır" dedi.⁵⁸ Fakat Herezi metinlerinden anlaşıldığı kadarıyla bu sözler ya söylenmemiş kabul edilerek veya onlara farklı anlamlar yüklenerek söz konusu sacrament (ayin) reddedilir. Mesela Magistratos Tondrakilerin İsa'nın söz konusu akşam yemeğinde ekmek şarap ayinini önermediğine, *mas*'i sunmaktan bahsetmediğine inandıklarını anlatır.⁵⁹ Bir başka kaynağa göre ise Paulikanlar İsa'ya atfen söylenen ifadeleri batınî anlamlarıyla yorumlamayı tercih ederler. Mesela, İsa Mesih'in 'yiyin' ve 'için' dediği gerçek ekmek ve şarap değil, onun sözleri ve *scor*'udur.⁶⁰ Yine Narekli Gregory Tondraki Lideri Smbat'ın *Evbaris*'i (ekmek-şarap ayini) sıradan bir yemek olarak gördüğünü, komünyonda ruhla ilişkilendirilen ve katılanları Tanrının evlatları haline getirdiğine inanılan içkiyi (suyu) de sadece bir banyo suyu olarak gördüğünü ifade eder.⁶¹ *Gerçeğin Anabartı* komünyonu red gerekçelerini, yemekte İsa Mesih'in söylediği varsayılan sözlere batınî anlam yüklemenin yanında başka argümanlarla da destekler. Mesela ekmek ve şarabın İsa'nın eti ve kanıyla özdeşleştirilmesini, dolayısıyla onun etini yemeyi ve kanını içmeyi uygun bulmazlar. Ayrıca İsa'yla birleşmenin ancak seçilmişlere has bir özellik olduğu, sadece inançlıların onun bedenine yükselebileceğini düşünürler.⁶²

Bizanslı 'heretikler' Ortodoks Hristiyanlarca çok kutsal sayılan Haç'a ve kutsal resimlere de saygı duymazlardı. Magistratos'un bildirdiğine göre Tondrakiler Haç'a ve ikonalara duyulan saygıyı, maddeye tapma olarak görürlerdi. Bu yüzden onlar Haç'ı ve kutsal resimleri değersiz⁶³, Ortodoks Hristiyanlığın Haç'a yüklediği bütün anlamları hiçe sayarlardı. Zira onlar Haç'ı insan yapımı bir materyal olarak görüyorlardı. Bununla ilintili diz çöküp dua etmeyi de (genuflexion) alaya alırlardı.⁶⁴ Bu tutumlarından dolayı Bizans İmparatorluğu yönetimince bir dönem uygulanan ikona kırıcı (ikonoklazm) harekete destek vermişlerdi. O dönem Paulikanların Bizans merkezi yönetimiyle iyi ilişki içerisinde oldukları nadir dönemlerdendi.⁶⁵

⁵⁸ Şinasi Gündüz, *Hristiyanlık*, İsam yay., İstanbul 2008, s. 143.

⁵⁹ Magistratos'un Mektubu, Conybear, *The Key of Truth*, Appendix III, s. 148; Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, s. 66.

⁶⁰ Conybeare, *The Key of Truth*, (önsöz), s. liii-iv.

⁶¹ Narek'li Gregory'nin mektubu, Conybear, *The Key of Truth*, Appendix I, s. 126.

⁶² Conybeare, *The Key of Truth*, s. liv.

⁶³ Magistratos'un Mektubu, Conybear, *The Key of Truth*, Appendix III, s. 145-146, 149.

⁶⁴ Narek'li Gregory'nin mektubu Conybear, *The Key of Truth*, Appendix I, s. 127.

⁶⁵ Hamilton, *Bizanslı Heretiklerin Tarihi*, s. 34-38.

Tondrakiler “Tanrının kutsanmış gününü” (Pazar) haftanın sıradan bir günü kabul ederlerdi.⁶⁶ Daha da önemlisi kilise kurumunu, hiyerarşisini, rahip elbiselerini ve Magistratos’un ifadesiyle Hıristiyanlık geleneğindeki diğer detayları değersiz görüyorlardı.⁶⁷ Özellikle de kiliseye ve rahipliğe bağlı uygulamalar reddediliyordu. Mesela, papaz aracılığıyla gerçekleştirilen evliliğin hiçbir değeri yoktu onlar için. Onlara göre karşılıklı sempati ve ‘aşkın emirleri’ (the commandment of love) iki insanı birleştirmek için yeterliydi. Yine, kiliseye kurban bağışlama ve benzeri zorunluluklar da rüşvet olarak görüldü.⁶⁸

Daha da önemlisi alternatif bir kilise kurmuşlardı. Onların kurduğu kilise modelinde rahipler hiyerarşisi, ruhban arasında yüksek veya düşük ruhban ayrımı yoktu.⁶⁹ Sadece seçilmiş olarak adlandırılan rahipler vardı. Bu rahipler İsa’yla aynı kişilik, İsa’nın enkarnasyonu olarak kabul ediliyordu.⁷⁰ Bir başka ifadeyle İsa’nın ve havarilerinin yeryüzünde yaşayan temsilcisi ve halifesi. Her dönem kilisenin başında bulunan seçilmiş rahip bu niteliklere haiz kabul edilerek kilisede tek otorite idi. O aynı zamanda havari, öğretmen, piskopos, papaz ve bütün dini işlerin yöneticisi idi.⁷¹

Paulikan rahipler “sunechemi” yani seyyah vaizler ve “notari”, kutsal kitapların müstensihleri olarak da adlandırılırlardı. Bunlar aynı zamanda misyoner özelliğe de sahiptiler. *Gerçeğin Anabtarı*’na göre sivillerden onları ayıran en temel özellik onların elbiseleri ve onlara özgü alışkanlıklar veya davranış biçimleri idi.⁷²

C. İslam Heterodoksisinde Din Algısı ve Alternatif Dindarlık Modeli

Anadolu’daki İslam Heterodoksisinin merkezi inanışa yönelik tavrı bundan çok farklı değildi. Tepkiselliğin ve alternatif bir yorum geliştirme çabasının fazlaca hissedildiği İslam heterodoksisinde hareket noktasının teolojik meselelerden ziyade mistik bir temele dayanıyor olması belki bir farklılık olarak ileri sürülebilir. Nitekim İslam heterodoksisinin kaynağını büyük ölçüde tasavvuftan, özellikle de ezoterizmden (batınlık) alması onun alternatif İslam yorumuna veya dindarlık modeline tasavvufi bir renk katıyordu. Bu tasavvufi renk özellikle ileriki zamanlarda kısmen bütün farklı biçimleriyle panteizm gibi

⁶⁶ Narek’li Gregory’nin mektubu Conybear, *The Key of Truth*, Appendix I, s. 126.

⁶⁷ Magistratos’un Mektubu, Conybear, *The Key of Truth*, Appendix III, s. 145-146.

⁶⁸ Magistratos’un Mektubu, Conybear, *The Key of Truth*, Appendix III, s. 149; Dadoyan, *The Fatimid Armenians*, s. 55.

⁶⁹ Conybeare, *The Key of Truth*, s. cxxiii.

⁷⁰ *A.g.e.*, s. Liii-iv.

⁷¹ *A.g.e.* s. Cxxiii-iv.

⁷² *A.g.e.* s. Cxxiv, cxxix.

felsefi bir boyut içerse de,⁷³ büyük ölçüde tasavvuf temelli alternatif bir dindarlık modeli ve bu modele yönelik sülûk yöntemlerini içeriyordu.

XIII. yüzyılın başlarında İslam dünyasında ortaya çıkan ve hızla yayılan Kalenderilik akımı, ya da yeni züht hareketi⁷⁴ bu alternatif dindarlık modelinin kaynağıydı. Geleneksel züht prensiplerini olabildiğince aşırı boyutlarda benimseyen, bu çerçevede mutlak fakirliği bir hayat tarzı haline getiren ve toplumun hiçbir şekilde yeniden üretimine katılmayan hareket mensupları toplum karşıtlığını, topluma karşı anarşist yaklaşımı bir tasavvufi sülûk yöntemi olarak benimsemişlerdi. Muhtemelen Melamiliğin toplumun övgüsü yerine yergisini tercih eden dindarlık anlayışının daha ileri bir boyutu olan toplum karşıtlığı prensibi, hareket mensuplarına toplumu fiili olarak terk etme yerine toplum içerisinde kalmayı ama onun her türlü kaygısından ve dünyevi beklentilerden sakınmayı, tasavvufi terimle masivaullah'ı terk prensibini yerine getirmeyi sağlıyordu. Bu kapsamda toplumun kurulu düzenine, örfüne, adetlerine, dini inanış ve uygulamalarına açıktan muhalefet ediyorlardı. Mutlak fakirlik prensibi çerçevesinde emeğe dayalı işlerden sakınmak ve mücerredlik gibi özellikleriyle toplumun ne ekonomik üretimine, ne de yeniden üretimine katkı sağlıyorlardı. Pejmürde kıyafetleri, toplumun edep sınırlarını zorlayan kılıkları, daha da önemlisi toplumun ekseriyetinin benimsediği dini kurallara ve uygulamalara lakayt tavırları ve onlara yönelik Ortodoks kesimlerce kolay kolay hazmedilemeyecek farklı yorumları, hep bu muhalif yaklaşımın unsurlarıydı. Üstüne üstlük onların pek çoğu dinen yasak olan esrar veya afyon çekmede, şarap içmede bir sakınca görmüyorlardı.⁷⁵

Benimsedikleri tasavvuf anlayışına uygun dindarlık modelinde merkezi/kurumsal inanışın öngördüğü bolca namaz, oruç gibi şer'i ibadetlere

⁷³ Osmanlı İmparatorluğu'nda panteist kökenli tasavvufi hareketler çerçevesinde Şeyh Bedrettin ve Bedrettinliler ile Bayramî Melamilerini ve Gülşenileri sayabiliriz. Bkz. Ahmet Y. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1998, 3. ve 5. Bölümler.

⁷⁴ Ocak bu hareketi, aynı adı taşıyan ve XIII. Yüzyılda Cemaleddin-i Sâvi tarafından kurulan müstakil bir tarikat mevcut olmakla birlikte, diğer pek çok tarikatın -çok daha eski, XI. yüzyıla kadar inen- kaynağı olarak görmekte ve bu yüzden harekete Kalenderilik adını vermektedir. Bkz. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler(XIV-XVII. Yüzyıllar)*, TTK, Ankara 1999, s. 59-64; Karamustafa aynı zümrelere sufi hayatın gelişimi itibariyle bakar; 13. Yüzyılın başlarından itibaren geleneksel tasavvufi hayattan farklılaşan ve yeni bir zahit dindarlığı şeklinde ortaya çıkan, içinde Kalenderilerin de olduğu bu harekete Yeni Zahitlik (Neo Ascetism) demeyi tercih ediyor. Bkz. Ahmet T. Karamustafa, *Tanrının Kural Tanımaç Kulları, İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)* (çev. Ruşen Sezer), YKY, İstanbul 2008, s. 13.

⁷⁵ Bu hareketin doktrin ve erkânı için bkz. Ocak, *Kalenderiler*, s. 143-169; Karamustafa, *Tanrının Kural Tanımaç Kulları*, s. 11-14, 23-33.

dayalı bir zahitlik pek yer tutmuyordu. Bunun yerine aşkla Allaha ulaşılabilceğini savunuyorlardı. Bu yüzden onların dini hayatında şer'i ibadetlerin pek yeri yoktu. Onları farklı bir yoruma tabi tutuyorlardı. Tam da bu noktada en tipik yanlarından biri olan batınî/ezoterik özellikleri ortaya çıkıyor. Büyük ölçüde İsmailî Şiiğin etkisinde gelişen bu özellik hemen bütün dini anlayış ve uygulamalarında en belirleyici unsurdu. Ortodoks İslam'ın standart dini uygulamalarını hep bu zaviyeden değerlendirerek onların zahir yönünün bir önem arz etmediğini, esas olanın batınını idrak etmek olduğunu vurgulamışlardır. Namaz, oruç, hac gibi her bir dinî amelde "hakikat" arama ve bu hakikatleriyle onları algılama veya idrak etme onların önceliği olmuştur.⁷⁶ Bu öncelik de adeta onların bu amelleri, en azından Ortodoks Müslümanların uyguladığı biçimiyle, terk etme sebebi olmuştur.

Bu tutumlarında benimsemiş oldukları *tevhid* inancının ve özellikle de tasavvufî sülûk yöntemlerinin belirgin bir etkisi olduğu açıktır. Varlığı algılamaya, varoluş veya yaratılış sırrını idrak etmeye ve Tanrı-âlem ilişkisini, bu çerçevede de insanın mahiyetini anlamaya dönük bu inanış öteden beri İslam dünyasında mevcut olmakla birlikte 13. yüzyılda Muhyiddin İbni Arabî tarafından sistemleştirilmiştir. Varlığın birliği, onun da mutlak olan Tanrının varlığından ibaret olduğu, çokluk halindeki varlığın ise mutlak varlığın tezahürlerinden, kendi varlığında mevcut isim ve sıfatların tecellilerinden meydana geldiği şeklinde ifade edilen bu inanış 13. Yüzyıldan itibaren Anadolu'da da hızla yayılmış, farklı biçimlerde olmak üzere Anadolu sufiliğini derinden etkilemiştir.⁷⁷ Bu düşüncelerle yoğun bir şekilde meşgul olan bir kısım sufiler görünen âlemin ve insanın birtakım sırları barındırdığını iddia etmişler, kendilerini bu sırları idrak etmeye adanmışlardı. Görünen her şeyde Tanrıyı görme yeteneği de kazanan bu sufiler, kimi zaman Tanrının âlemde mevcut olduğunu, kimi zaman da her şeyin o olduğunu söyleyerek Tanrı ile âlemi aynileştirmişlerdir. Bu aynileştirme genelde eşyanın/âlemin Tanrının tecelligâhı, tezahür yeri ya da tıpkı aynadaki görüntü gibi O'nun bir yansıması olduğu şeklinde ifade edilirken, bazen de bu birliktelik maddi bir boyut kazanarak Tanrının eşyaya hululü şeklinde farklı karaktere bürünmüştür⁷⁸

Tasavvuf yoluna girenler bu sırlara vakıf olmak için çeşitli yöntemler uygularlar. Bazıları koyu bir riyazet, bolca namaz, oruç, Kur'an okuma gibi ibadetle yol almaya çalışırken, bazıları da aşk yolunu benimseyerek daha kısa bir yoldan hedefe ulaşmaya çalışmışlardır. Aşk yolu, aşkın yakıcılığı ve girdiği yerde

⁷⁶ Abdurrahman Güzel, *Kaygusuz Abdal*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1981, s. 245-246; A. Gölpinarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1992, s. 176, 179-180.

⁷⁷ Resul Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum (13-15. Yüzyıllar)*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2008, s. 53-54.

⁷⁸ *A.g.e.*, s. 63.

maşuktan gayrisine yer bırakmayan özelliği itibariyle tercih edilmiştir.⁷⁹ Bu yolu benimseyen sufilerin bazen aşk ve cezbenin etkisiyle yaşadıkları yoğun bir vecd hali ve sadece Tanrıyla birlikte olma durumları onları Müslümanların rutin ibadetleri de dâhil başka her şeyden uzak tutmuştur. Yunus Emre'nin "Dost Yüzün göricek şirk yağmalandı – Anınçün kapuda kaldı şeriat" beyti⁸⁰ bu halin bir ifadesi olsa gerek. Tabii şeriatı dışarıda bırakan bu yaklaşım Yunus'un ve benzer sufilerin merkezi/kurumsal İslam'la sorunlu bir ilişki yaşamalarında fazlasıyla yeter bir sebepti. Yunus Emre'nin şiirlerinde yansıdığı gibi dünyasında Tanrıdan gayrisine yer olmadığını, her an onunla birlikte olduğunu ifade eden sufi rahatlıkla her şeyden vazgeçebiliyor, Tanrıya ulaştırma aracı olan ibadetler de bu durumda önemsizleşebiliyordu. Çünkü Yunus'a göre işi-gücü sadece Tanrı olan diğer işlerden azat olur. Yunus bu hali şöyle ifade eder:

Din ü millet sorarsın âşıklara din ne hâcet
Âşık kişi harâb olur harâb bilmez din diyânet
Âşıklarun gönlü gözü ma'suk dapa gitmiş olur
Ayrık sûretde ne kalur kim kılisar zühd ü tâat
.....
Her kim dostu sever ise dosttan yana gitmek gerek
İşi gücü dost olcak cümle işden olur âzad
.....
Soru hesab olmayısar dünya âhiret koyana
Münker ü Nekir ne sorar terk olcak cümle murad⁸¹

Şer'i ibadetlere kayıtsızlığın bir diğer gerekçesi de muhtemelen tevhid inancının söz konusu çevrelerdeki algılanışdır. Sufiler insanın yaratılmadan önce âlemdeki diğer unsurlarla birlikte Tanrının zatında mevcut olduğu, bütün varlığın orada birlik halinde bulunduğu, Tanrının önce kendisine tecelli etmek suretiyle varlık suretlerini meydana getirdiği buradan da insanın ve görünen âlemin meydana geldiği şeklinde bir inancı benimserler. Tanrı kendisinden

⁷⁹ *Barak Baba Risalesi*'nin şerhinde yer alan fakat Mevlana'ya ait olduğu söylenen şu rubaî aşkın bu manadaki marifetini çok güzel ifade eder:

Aşk geldi, kanım gibi damarlarımda, derimin altında akıp yürüdü
Son-ucu beni benden aldı, sevgiliyle doldurdu
Vücûdumun cüz'lerini tamamiyle sevgili kapladı,
Benden ancak bir ad kaldı, ötesi hep o (Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 273, ayrıca bkz. Necmüddin Kübra, *Tasavvufî Hayat- Usulu aşere, Risale ile'l-hâim, Fevâihu'l- cemâl* (haz. Mustafa Kara) İstanbul 1996, s. 42-43.

⁸⁰ Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 178.

⁸¹ *A.g.e.*, s. 176.

meydana gelen bu esere varlığını gizledi, özellikle de insanı kendisine en mükemmel tecelligâh olarak seçti.⁸² Bu yüzden sufiler insanı bilmeyi, kâinata Tanrının izini görebilmeyi çok önemsediler ve bunu tasavvufi hayatlarının gayesi haline getirdiler; bunun yolunu ve yöntemlerini izaha çalıştılar. Eserlerinin pek çoğu bu yöntemlerin izahı ve sırların açıklamasıyla doludur. Bu *tevhid* sırrına ulaşmak için tek sihirli formül vardır o da “ölmeden önce ölmek”⁸³ ya da “beni” yok etmektir. Bu bazen varlığının aslında tek başına bir varlık değeri taşımadığı, tek bir varlığın, sadece Tanrının mevcut olduğunu keşfetmek şeklinde de izah olunur. Bu yolla insan gönlünde mukim olan tanrısal özü “ten kafesinden” kurtarmayı bunun için de bu kafesi sağlamlaştıran dünyevi kaygı, hırs, her türlü zevk ve bütün dünyevi alakalardan uzak durmayı kendine hedef edinmelidir.⁸⁴

Burada çalışma konusu ettiğimiz sufilerin şiirlerindeki ifadeler eğer öğrenilmiş bilgiler değil de idrak ürünü iseler onların bu sırlara ulaştıklarından rahatlıkla söz edilebilir. Bu durumda bu sırlara vâkıf sufinin kesrette (çoklukta) vahdeti görebildiği, insanın ve âlemin Tanrıdan ayrı/farklı bir varlığı olmadığını idrak edebildiği tahmin edilebilir. Bu durumda kendisini ezeldeki birlik halinde gören bir sufi için din, diyanet, iman, şirk kavramları anlamsız kalıyor; ibadet etmesi gereken Tanrı’dan kendisini farklı göremiyor zira. Söz konusu sufilerin şer’i kurallara kayıtsız kalmalarına yönelik eleştirilere verdikleri cevaplarda hep bu temaları işledikleri fark ediliyor.⁸⁵ Âlemdeki sırlar, insanın kendinde

⁸² Kaygusuz Abdal, *Dilgüşa*, (Haz. Abdurrahman Güzel), Kültür Bak. Yay., Ankara 1987, s. 67; Kaygusuz Abdal, *Saraynâme* (Haz. A. Güzel), Kültür Bak. Yay, Ankara, 1989, s. 134, 139,141,143 ve eser boyunca pek çok yerde benzer temalar işlenir; A. Güzel, *Kaygusuz Abdal*, s. 276-279.

⁸³N.Kübra, *Tasavvufî Hayat*, s. 43.

⁸⁴ Ten kafesdür yık vücûdun şehrinu bulsun fenâ

Tâ ki bu can bülbülü vuslat bula gülzârına (Aşık Paşa’ya ait bu beyt için bkz. Gölpinarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 341(LIX/2). Kaygusuz Abdal da aşk talibinin aradığı cevherin yine kendisinde olduğunu fakat kötü sıfatlar yüzünden görünmediğini ifade eder. Bu hakikate ulaşmak için önce bir insan-ı kâmil peşine düşmek gerek, daha da önemlisi benlik hâşşanesinin kilidini kırmak gerek.. bkz. *Dilgüşa*, s. 64-65. Benzer temalar Yunus Emre’den Aşık Paşa’ya ve Gülşehri’ye kadar pek çok sufi tarafından işlenmiştir. Yunus Emre vuslat için suretin, benliğin terk edilmesi gerekliliğini şu beyitlerle dile getiriyor:

Yunus cânunu berk it bildüklerini terk it

Fenâ olmayan sûret şâhına vâsil olmaz (Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı II*, MEB, İstanbul 1997, s. 165 (110/8).

⁸⁵ Kaygusuz Abdal kendilerini eleştiren bir hocaya cevaben bir şiirinde şöyle der:

Bî taât dur diyü söyler abdâla

Söyleyün gelsun bir ulu meydâna

Görelüm kendü nice tevhîd kılır

Bu Tanrı bendesini bî-baht bilür (*Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menakıbnamesi* (Yay. Abdurrahman Güzel), TTK, Ankara1999, s. 139.

barındırdığı müthiş sır, Tanrı'nın âlemlerle ve insanla ilişkisi, sufinin kendisinin bu sırlarla hemhal olduğuna dair imalar, bütün bunlar edebî yönü olan ve eserleri günümüze kadar ulaşan Yunus Emre, Kaygusuz Abdal, Âşık Paşa ve diğer sufilerin şiirlerinde fazlasıyla yer alıyor.

Görüldüğü gibi merkezi kurumsal inanıştan epeyce farklı, şeriatın zahiri kurallarına ya kayıtsız ya da onlara farklı anlam yükleyen bu öğretinin mistik bir derinliği olduğu ve bu öğreti mensuplarının bu yönde yoğun ruhi tecrübeler de yaşadıkları anlaşılıyor. Fakat ileriki zamanlarda bu öğretinin aynı mistik derinliği ve ruhi tecrübe ürünü imajını taşıdığı tartışılabilir. Sonraki edebî ürünlerde idraktan ziyade öğrenilmiş bir öğretinin savunusu izlenimi ediniliyor. Aynı şekilde bu öğretinin geniş halk kitlelerine de mal olduğunu ama büyük ölçüde basitleştiği veya popülerleştiğini de tahmin etmek güç değildir. Bu haliyle zaman içerisinde kemikleşen söz konusu öğretinin merkezi kurumsal inanışın dışlayıcı tavrı karşısında kendisini savunma refleksi geliştirdiği hatta zaman zaman saldırgan bir üsluba büründüğü de görülmektedir. Alevî-Bektaşî edebiyatı olarak günümüze kadar ulaşmış bu sözlü ve yazılı gelenekte merkezi kurumsal inanışın temsilcileri olarak zahit, ham sofı veya hoca tiplerine karşı sataşmalar, taşlamalar fazlasıyla yer buldu. Bazen gösteriş meraklısı riyakâr olarak nitelenen bu tipler kimi zaman dinin yalnız zahir yönüyle ilgilenen batınından habersiz cahil kişiler,⁸⁶ bazen de Allaha ulaşmak veya sırı vakıf olmaktan ziyade sırf ahiret kaygısıyla namaz, oruç gibi kendilerini ibadetlere verenler olarak eleştirildiler hatta alaya alındılar.⁸⁷ 16. Yüzyıl başlarından itibaren, Şah İsmail'in

Yunus Emre de:

Şeriat oğlanları nice yol keser bana
Hakikat denizinde bahrî oldum yüzerem

Ben andan bundan geldüm ben anı bunda buldum

Mansur'am dâra geldüm uş kül oldum tozaram (Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 174)

Din ü milletten geçer ışk eserinden duyan
Mezheb ü din mi seçer kendüyi yoğa sayan

Küfr ü îman ol yolda assı ziyana geçmez
Assı ziyandan fâriğ varluğı levhin yuyan (*A.g.e.*, s. 175)

⁸⁶Âşık Paşaya ait bir şiirde dile getirildiği gibi:

Yürü iy zâhid-i mağrur bize sen hiç öğüt virme

Sana seccâde vü tesbih bize bu derd ile âhı (Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 328 (Âşık Paşa şiirleri, XLI).

⁸⁷ Mesela Harabî'nin bir şiirinde vaizin (hocanın) sırf cennette huri, gılmanları görmek için ibadet ettiği ifade edilir:

bu çevreler üzerinde etkili olmaya başlamasıyla İslam dünyasının kadim kavga ve ihtilafları da tevarüs edilmeye başlandı; bundan sonra başta devlet olmak üzere muhaliflere yer yer *Yezîd* suçlaması getirildi⁸⁸

Kaygusuz Abdal'ın *Minber-nâme* adlı mesnevisi, kendisini ima ederek bir hocanın minberden “sakalı kırkuk uryan ü büryân u giryan” olanların ve namaz kılmayanların nasıl cehennemlik olacağını anlatan vaazına karşı bir cevap, aynı zamanda alternatif inanışlarının açık bir ifadesidir. Kaygusuz Abdal hocaların bilmiş tavırlarını eleştirerek onların aslında Hakkı bilmekten uzak olduklarını zira özünden geçmeyenlerin Hakkı bilemeyeceklerini anlatır. Onlar nefislerine esir düşen, birbirlerinin ayıbını gözeten ve birbirlerini sevmeyen, kendilerini ağırdan satan, sözleriyle amel etmeyenlerdir. Oysa kendisi bir aşk ehlidir ve bu yolla âlemdeki ve insandaki sırlarla meşguldür. İnsan dünyaya marifet kesp etmek için gelir; çünkü aranan sırlar yani âlemin mimarı, eserinde saklıdır; insan ancak kendi özünü bilirse bu sırları bilebilir zira gönül Hakkın evidir dudak ise onun kilidi, dili de dildir. Kaygusuz dilinden dökülenlerin bu gönül evinden haber verdiğini ima eder.⁸⁹

Bu öğretinin daha basitçe halini sonraki temsilcilerde de sıklıkla görüyoruz. Yakın zaman Bektaşî ozanlarından Harabî (1853-1915) şeriat anlayışını şöyle ifade eder:

Şer'i şerif inkâr olunmaz amma
 Şeriat var şeriattan içeri
 Tarikat sırrullah bulunmaz amma
 Tarikat var tarikattan içeri
 Gördüğün şeriat, şeriat değil
 Gittiğin tarikat, tarikat değil
 Hakikat sandığın hakikat değil
 Hakikat var, hakikatten içeri
 Vech-i Harabî'ye gel eyle dikkat
 Hakk'ın cemalini eylersin rü'yet
 Sade 'Hak var' demek, değil marifet

Savm u salâtı guslü abdesti terk ederdi

Cennette hûri gilman seyrâmı olmasaydı (Gölpınarlı, *Alevî Bektaşî Nefesleri*, s. 234/XLI, ayrıca bkz. s. 230-231 /XXXV).

⁸⁸ Cahit Öztelli, *Bektaşî-Alevî Şiirleri Antolojisi; Bektaşî Gülleri*, Özgür Yay., İstanbul 1985, s.265-266.

⁸⁹ *Kaygusuz Abdal Menakıbnamesi*, s. 136-140.

Marifet var, marifetten içeri⁹⁰

Aynı ozanın şarabı ve içmeyi savunan hatta kutsayan bir şiirinde de:

Ey zâhit, şaraba eyle ihtiram

Müslüman ol, terk et bu kıyl-ü kali

Ehline helaldir, nâ-ehline haram

Biz içeriz, bize yoktur vebali

Sevaba girmekçün içeriz şarap

İçmezsek oluruz duçar-ı azap

Akılın ermez senin, bu başka hesap

Meyhanede bulduk biz bu kemali...⁹¹

16. yüzyıl Bektaşî ozanlarından Kazak Abdal ise merkezi/kurumsal inanış temsilcilerine karşı daha müstehzi bir üslup kullanır:

Ormanda büyüyen adam azgını

Çarşıda pazarda insan beğenmez

Medrese kaçkını, softa bozgunu

Selam vermeye dervişan beğenmez

Âlemi tâneder (kınar) yanına varsan

Seni yanıltır bir mesele sorsan

Bir cim çıkmaz eğer karnını yarsan

Camiye gelir de erkân beğenmez⁹²

III. Siyasi Otoriteyle İlişkiler

Merkezi kurumsal inanışla yaşanan problemlili ilişkiler heterodoks inanç gruplarını siyasi otorite karşısında da zaman zaman şüpheli, öteki hatta kimi zaman da silahlı mücadele verilen düşman konumuna düşürmüştür. Kurumları büyük ölçüde ortodoks inanış üzerinde şekillenen devlet, kimi zaman ortodoks dini çevrelerin yönlendirmesi veya teşvikiyle, kimi zaman da doğrudan devlet görevlilerinin siyasi otoriteye karşı tehlike algılamaları sebebiyle heterodoks inanç gruplarını takibe aldığı, onlarla çeşitli yöntemlerle mücadele ettiği görülmüştür. Hem Bizans hem de Anadolu Selçuklu ve Osmanlı örneğinde devletle heterodoks inanç gruplarının ilişkisi biri dini diğeri siyasi ve askeri olmak üzere iki zemin üzerinde gelişmiştir. Ortodoks dînî çevrelerin diğelerine

⁹⁰ Öztelli, *Bektaşî-Alevî Şiirleri Antolojisi*, s. 268.

⁹¹ *A.g.e.*, s. 267.

⁹² *A.g.e.*, s. 273.

yönelik sapkın (*zındık/heretik*) suçlaması, onların dini tahrif etme ve masum müminlerin inançlarını “kırletme” yönündeki şikâyetleri siyasi otoritenin harekete geçmesine yetiyordu. Sorgulama, takibat ve yargılama neticesinde ölüm cezası da dâhil hapis, sürgün ve muhtemelen fiziksel işkenceyi de kapsayan çeşitli türde cezalandırma yöntemleri uygulanırdı. Fakat heterodoks inanış gruplarının hızla yayılarak örgütlü bir yapı kazanması ve kimi zaman siyasi bir renge bürünmesi veya öyle algılanması devletin tehdit algısını uyandırmış ve bu sefer askeri usullerle toptan yok edilmeleri veya dağıtılmaları yoluna gidilmiştir.

İlişkilerin silahlı mücadele boyutuna taşınmasında bazen heterodoks grupların doğrudan siyasi otoriteyi hedef alan faaliyetleri ve onların mesiyani bir anlayışla mevcut siyasi otoriteyi devirmek ve yerine özlenen adil yönetimi kurmak hedefi belirleyici rol oynayabiliyordu. Ayrıntılarına aşağıda girilecek olan Babai isyanı ve Şeyh Bedreddin (ve müritlerinin) isyanını bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Aynı şekilde bu çalışmada ayrıntısına girilmeden sadece yeri geldiğinde atfla yetinilen Bizans dönemi Bogomillik hareketi de siyasi, sosyal içerik taşıyan bir hareketti. Bunun dışında Paulikan örneğinde görüldüğü gibi mevcut resmî kilise hiyerarşisi ve yönetimi dışında kendi bağımsız kilisesine sahip olma arzusu ve girişimi de kilise üzerinde kontrolü olan siyasi otorite nezdinde ayrımcı bir girişim olarak görülebiliyordu.

A. Bizans Örneği

Bizans yönetiminin Paulikanlarla ilişkisi hareketin kurucusu olarak kabul edilen Konstantinus’un 7. yüzyılın ortalarında Koloneia bölgesinde Kibossa adlı bir yerde kilisesini kurması ve burada 27 yıl kadar faaliyet gösterdikten sonra İmparator IV. Konstantin tarafından fark edilip takibata girişmesiyle başlamıştır. İmparator, Symeon adlı bir adamını Konstantinus’u öldürmek ve adamlarını yeniden ortodoksiye döndürülmek üzere kiliseye teslim etmekle görevlendirmişti. Sicilyalı Petrus’un anlattıklarına bakılırsa Konstantinus kendi inananlarına taşlattırılmak istenmiş ve nihayet onun talebelerinden biri olan Iustus’un attığı taşla öldürülmüştür (684). Symeon Konstantinus’un taraftarlarını kiliseye teslim etti fakat onlar inançlarından dönmek yerine ölmeyi tercih ettiler.⁹³

Bir sonraki büyük takibat II. Iustinianus zamanında olmuştu (685-695 ve 705-711). Anlaşıldığı kadarıyla siyasi otoritenin harekete geçmesi, ilgili makamların şikâyeti veya ihbarı üzerine vuku bulmaktaydı. Bu da gösteriyor ki bu hareket mensupları gizliliğe büyük önem veriyorlardı. Konstantinus’u öldürmekle görevli olan Symeon bu görevi sonuçlandırdıktan sonra kendisi de

⁹³ ‘Sicilyalı Peter’in *Paulikanların Tarihi* adlı kitabı’ için bkz. Hamilton, *Bizanslı Heretiklerin Tarihi*, s. 110-111.

bu mezhebe ilgi duymaya başladı. Durumun fark edilmesi üzerine Konstantinopolis'e geri çağrıldı fakat burada bir süre kaldıktan sonra Paulikanlığın merkezi olan Kibossa'ya (Kolonea/bugünkü Şebinkarahisar yakınlarında) geri döndü ve hareketin lideri oldu. Burada üç yıl faaliyet gösterdi fakat hareketin diğer liderlerinden biri olan Iustus ile derin anlaşmazlığa düştü. Sicilyalı Petrus'a göre Iustus'un "havarinin sözlerinin anlamını kavramak amacıyla Koloneia piskoposuna giderek, kendisi, yandaşları ve öğretisi hakkındaki her şeyi anlatması" Piskoposu harekete geçirmiş o da durumu hemen İmparatora (II. Iustianus) bildirmişti. İmparator hepsinin yakalanıp mahkemeye çıkarılmasını, suçunda ısrar edenlerin yakılmasını emretti. Petrus bu emrin yerine getirildiğini ve Soros yakınlarında büyük bir odun yığınının toplanıp hepsinin yakıldığını bildirir.⁹⁴

Bu harekette gizlilik kadar takiyyenin de önemli olduğunu, siyasi baskılardan ve adli kovuşturmalardan kurtulmanın bir yolu olarak benimsendiğini görmekteyiz. VIII. yüzyılın ilk yarısında hareketin lideri olan Gegnesius kendisinden haberdar olan İmparator III. Leon (717-41) tarafından Konstantinopolis'e çağrıldı ve Patrik'le görüşmesi ve sorgulanması sağlandı. Görüşmede kendisine yöneltilen suçlamalara veya sorulara Sicilyalı Petrus'un ima ettiği gibi hileli cevaplar vermek suretiyle veya görünürde inkâr ama gerçekte her birine farklı anlamlar yüklemek suretiyle kendisini aklamaya çalıştı; bunu başardı da.⁹⁵ İmparatorun sağladığı güvenceyle de Episparis'e (Phanarolia/bugünkü Erbaa ovasında bir yer olmalı) döndü. Orada yandaşlarını etrafına toplayarak Konstantinus'un memleketi olan Mananali'ye gitti ve orada Paulikan kilisesinin ikincisini kurdu. Burada uzun süre kaldıktan sonra yakalandığı vebadan dolayı hayatını kaybetti.⁹⁶

Paulikanların Bizans merkezi yönetimiyle çatışmacı ilişkileri, yukarıda da kısaca değinildiği gibi, İkonoklast hükümdarlar zamanında yerini iyi ilişkilere bırakıyor. III. Leon (717-741)'dan itibaren zaten ikonalar yüzünden Ortodoks kilise çevreleriyle çatışma halinde olan imparatorların büyük ölçüde sempatisini kazanan Paulikanlar bu sayede hareketlerini Bizans'ın diğer bölgelerinde de yaymaya başlamışlar, buralarda yeni kiliseler kurmuşlardır. Fakat bu dönem uzun sürmemiştir. İmparator I. Michael (812-813) ve V. Leon (813-820) ile yeniden baskı politikasına geri dönülür. Neocaesarea (bugünkü Niksar) piskoposu ile valisi başkanlığında, Paulikanların doğu Anadolu'daki durumlarını

⁹⁴ *A.g.e.*, s.111-112.

⁹⁵ *A.g.e.*, s.112-114. Gregory Magistros da onların gerçek inanışlarını sakladığını, onlara isnad edilen inançları hakkında sorular sorulduğunda bunları inkar ettiklerini, "numara yaptıklarını" söyler. Magistros'un Mektubu, *The Key of Truth* içinde, appendix III,, s. 148.

⁹⁶ Hamilton, *Bizanslı Heretiklerin Tarihi*, s.114.

araştırmak üzere bir heyet görevlendirilir. İmparator Michael'in fermanı uyarınca ölüm cezasını uygulama yetkisiyle donatılan bu görevlilerin uyguladığı baskı ve ağır cezalandırmalar onları açık bir isyana sürükler; Astatoi olarak adlandırılan bir milis gücü meydana getirirler ve soruşturmacıları görevlerini yaparken öldürürler; daha sonra da Müslümanların yönetiminde olan Malatya emirine sığınır. Emir onlara yerleşmeleri için Argaoun adlı bir kasaba verir.⁹⁷ Onlar da buradan Bizans topraklarına sürekli akınlar düzenlerler.⁹⁸

Paulikanlara uygulanan şiddetin belki de en büyüğü İmparator III. Michael (842-867) zamanında onun naibi İmparatoriçe Theodora tarafından gerçekleştirilmiştir. İmparatorluğun doğu eyaletlerinde yürütülen baskı politikası sırasında yüz bin kadar hareket mensubunun öldürüldüğü bildirilir. Bunun en önemli sonucu hareketin lider kadrosunun yandaşlarıyla birlikte Malatya emirinin topraklarına sığınmak olur.⁹⁹ Bu sefer daha önce kendilerine tahsis edilen Argaoun kasabasının yanı sıra Amara ve Tefrike (bugünkü Divriği) kalelerini de ele geçirirler ve Tefrike merkezli bir devlet bile kurarlar. Bizans ordusunda bir komutanken Paulikanlara katılan ve hareketin önderliğini yapan Karbeas ve daha sonra halefi olacak olan yine eski bir ordu komutanı Khrysocheir liderliğinde Bizans topraklarına saldırılarda bulundular. Bu durum İmparator I. Basil'in Tefrike'yi yeniden ele geçirdiği 873 yılına kadar devam eder.¹⁰⁰

İmparatoriçe Teodora'dan beri sürdürülen bu mücadeleler İmparatorluğun doğu bölgelerinde Ortodoks Kilisesini yeniden hâkim kılmıştı. Fakat bu hengâmede hareket bir başka yerde sessiz sedasız farklı bir adla yeniden doğuyordu. 840 yılında Symbat of Zarehavan adlı bir Paulikan Malazgirt bölgesinin Tondrak adlı kasabasında hareketi yeniden canlandırdı. Bundan sonra Ermeni Paulikanlar Tondrakiler olarak adlandırılacaklardı.¹⁰¹ 945'te Tondrakiler Ermeni bölgelerinde oldukça fazladılar; yerli soyluların ve bir kısım ruhban sınıfının desteğini de almışlardı. Fakat X. yüzyıl aynı zamanda Tondrakiler açısından korku ve şüphe yüzyılıdır. Arap gücünün kırılıp Bizans

⁹⁷ Sivas'ın güneydoğusu/Malatya'nın kuzeybatısında bir yer.

⁹⁸ Paul J. Alexander, "Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire of the Eight and Ninth Centuries: Methods and Justifications" *Speculum* 52/2(1977), s. 238-264, s. 252-253; Byleon Arpee, *A History of Armenian Christianity (From the Beginning to Our Own Times)*, New York 1946, s. 107; Garsoian, *The Paulician Heresy*, s. 119-120,124.

⁹⁹ Bu olayın tarihi Garsoian'a göre muhtemelen 843'ün sonu veya 844 yılının başı olmalıdır. Bkz. Garsoian, *The Paulician Heresy*, s. 127.

¹⁰⁰ Garsoian, *The Paulician Heresy*, s. 126-129; Arpee, *A History of Armenian Christianity*, s. 107-108.

¹⁰¹ Arpee, *A History of Armenian Christianity*, s. 108.

hâkimiyetinin kuzey Mezopotamya'da yeniden tesisi bölgede Ortodoksluk dışı inanışlara baskıyı, zulmü yeniden geri getirmişti. Kaynakların belirttiğine göre suçlu suçsuz ayırt etmeksizin Paulikan suçlamasına muhatap olmak ağır bir şekilde cezalandırılmak için yeterliydi.¹⁰²

Yine XI. yüzyılın ortalarında İmparator Konstantinus Monachus tarafından Mezopotamya dükü olarak atanan Gregory Magistratos, Tondrakiler üzerinde sıkı bir baskı uygulamış; bu konuda Suriye patriği ve Ermeni katolikosuna uyarıcı mektuplar göndermişti. 1051'de Harck'ta topladığı bir synod'da binden fazla Paulikanı vaftiz ettirip Ortodoks kilisesine döndürmüş, onların toplantı yerlerini yıktırmıştı. Askerliğinin yanı sıra ruhban ve yazar da olan Magistratos yasaların her türlü ağır cezaya müsaade etmesine rağmen kendisinin onların yerlerini yıkmak ve sürgün etmek dışında bedensel cezalandırmaya gitmediğini de övünerek anlatır.¹⁰³

Bizans yönetimi "heretikler"le mücadelesinde ikna ve şiddet yönteminin yanı sıra sürgünü de favori bir yöntem olarak benimsemişti. Antakya Patriği II. Theodoros'un önerisi veya teşviki üzerine I. Iohannes Tzimiskes (969-76) doğu illerinden çok sayıda Paulikan'ı Trakya'daki Philippopolis'e sürgün etmişti. Aslında Paulikanların bölgedeki varlığı yeni değildi. Daha önce 752 yılında İmparator V. Konstantinus kalabalık bir Paulikan grubunu Bulgarlara karşı sınırları korumaları için diğer Ermenilerle birlikte bölgeye göç ettirmişti. Dolayısıyla Tzimiskes'in cezalandırma maksatlı sürgünü bölgede Paulikanlığın daha da kuvvetlenmesine sebep oldu. Aynı şekilde II. Basileios çok sayıda Ermeniyi Bizans Ermenistan'ından aynı bölgeye sevk ederken onların çoğu Paulikan idi.¹⁰⁴

Bu tarihten sonra Balkan Paulikanları heretik kabul edilmelerine rağmen Bizans ordusunda yaygın bir şekilde istihdam ediliyorlardı. Hamilton'un tespitine göre "Misyonerlik hedeflerinden vazgeçmiş ve inançlarını kendi toplumları içinde icra etmekle yetinir gibi görünmektedirler". Fakat Paulikanlar kendilerini Bizans'ın tebaası olarak görmekten çok müttefiki olarak görüyorlar; bu yüzden çoğu zaman ordu içinde bile başlarına buyruk hareket ediyorlardı.¹⁰⁵ Anna Komnena da onların asi tavırlarını burada da sürdürdüklerinden ve İmparatorlar için problem yarattıklarından şikâyetle bahseder.¹⁰⁶ Normanlara

¹⁰² *A.g.e.*, s. 110-111.

¹⁰³ *A.g.e.*, s. 111.; krş. Magistratos'un Mektubu, *The Key of Truth* içinde, Appendix III, s. 146-147, 151.

¹⁰⁴ Arpee, *A History of Armenian Christianity*, s. 110; Hamilton, *Bizanslı Heretiklerin Tarihi*, s. 43; Garsoian, *The Paulician Heresy*, s. 150.

¹⁰⁵ Hamilton, *Bizanslı Heretiklerin Tarihi*, s. 44.

¹⁰⁶ Anna Komnena, *Alexiad: Anadolu'da ve Balkan Yarımadası'nda İmparator Alexios Komnenos Dönemi'nin Tarihi* (Çev. Bilge Umar), İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1996, s. 473-474.

karşı bir savaşında İmparator Alexios'u sefer bitmeden terk ederek onun yenilmesine sebep olmuşlardı (1083). Bunun üzerine Alexios Paulikanlar üzerinde baskı uygulayarak onları Ortodoks vaftizine zorlamış, kabul etmeyenleri cezalandırmıştı. Liderleri de tutuklanan Paulikanların geri kalanlarının da evlerine el konulmuştu. Her ne kadar çok sayıda Paulikan Ortodoks kilisesince vaftiz edilmişse de varlıklarını bölgede sürdürmeye devam etmişlerdir. Fakat bu tarihlerde bölgede daha etkin olan Bogomillik Bizans yetkililerinin daha çok dikkatini çekmiş, dolayısıyla kaynaklar da onlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu süreçte Paulikanların pek çoğunun Bogomillığe dönüştüğünü de düşünmek mümkündür.¹⁰⁷

Şüphesiz Bizans İmparatorluk yönetimini heretik olarak kabul ettiği kendi tebaasına karşı harekete geçiren, onlara karşı şiddet politikası uygulatan pek çok sebepten bahsetmek mümkündür. Dini gerekçeler bunların başında gelir elbet. Kitabı-ı Mukaddes'e, havari sözlerine ve uygulamalarına dayandırılan dini zemin kilise çevrelerince oluşturulur, imparatorlar üzerindeki etkileri ölçüsünce de uygulamaya geçilirdi. Hele söz konusu inanç gruplarına Manicilik veya onların devamı gibi özellikler atfedilmesi imparatorların neler yapması gerektiği hususunda ta Roma imparatorlarına kadar giden geniş bir referans kaynağı sunuyordu.¹⁰⁸ Fakat Bizans tebaası Paulikanların zaman zaman imparatorla iyi ilişkiler içerisinde oldukları göz önünde bulundurulduğunda kilise kaynaklı dini motivasyonların pek de her zaman işe yaramayabileceğini gösterir. Burada imparatorları harekete geçiren daha etkili iki unsurdan bahsetmek gerekir: itaatsizlik ve yaygın misyonerlik faaliyeti. İncil'e de dayandırılan siyasi otoriteye itaatsizliğin cezalandırılması gerektiğine dair gerekçe Paulikanlara yönelik baskı ve zulüm politikasında uygulanan önemli araçtı. Paulikanların Müslüman Araplarla ilişkileri de bu düşüncüyü beslemeye yetiyordu. Aynı şekilde yukarıda da bahsedildiği gibi Paulikanların Balkanlardaki başına buyruk hareketleri imparatorların öfkelerini üzerlerine çekmeye yetiyordu. IX. Yüzyılın başlarında Paulikanlara karşı büyük bir baskı ve zulüm politikasının izlenmesinde bu "heretik" inanın imparatorluğun sadece doğu eyaletlerinde değil Konstantinopolis de dâhil Anadolu'nun pek çok yerinde yayılmasının yarattığı endişe de önemli rol oynamış olmalıdır. İmparatorluk içinde kontrolsüz ve örgütlü bir kitle muhtemelen siyasi otorite tarafından bir tehdit unsuru olarak görülmüştür.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Hamilton, *Bizanslı Heretiklerin Tarihi*, s. 44-45.

¹⁰⁸ Roma Kilisesi ve Roma imparatorlarının Manicilere yönelik sert tutumu hakkında bkz. Geo Widengren, *Mani and Manichaeism* (trans. Charles Kessler), Weidenfeld and Micholson, London 1965, s. 118; Runciman, *The Medieval Manichee*, s. 17.

¹⁰⁹ Paul J. Alexander İmparator I. Michael (811-813)'in Paulikanlar için çıkarttığı ölüm cezasına dair ferman üzerinden İmparatorluğun baskı/zulüm politikasının gerekçelerini

B. Selçuklu ve Osmanlı Örneği

Benzer gerekçelerin Selçuklu ve Osmanlı Anadolu'sunda siyasi otorite ile heterodoks inanç grupları arasındaki ilişkide de belirleyici rol oynadığı rahatlıkla söylenebilir. Fakat taraflar arasındaki ilişkinin, en azından dini boyutuyla, Bizans örneğinde görüldüğü kadar sert ve çatışmacı bir tonda gelişmediği, söz konusu inanç gruplarının siyasi otorite nezdinde o derece ötekileşmediği hemen fark edilir. Her şeyden önce bahsedilen kesimin büyük ölçüde tasavvuf kaynaklı olması ve bütün “aykırılıklarının” 13. yüzyılın başından beri İslam dünyasında oldukça etkili olan yeni bir zühd anlayışının bir yansıması şeklinde algılanması onlara kerhen de olsa siyasi otorite nezdinde bir meşruluk kazandırıyordu. Bu yüzden onların toplum karşıtlığını temel alan zahitlik prensipleri ve buna uygun hiç de toplumun örfüyle, adetleriyle uyuşmayan kılık-kıyafet ve yaşam tarzları, hatta inanışları bazı kesimlerce eleştirilmelerine rağmen tolere edilebilmiştir. Ayrıca bunların büyük bir kısmının hitap edebildiği ve büyük bir coşkuyla karşılandığı genişçe bir sosyal tabanın da mevcut olması onları siyasi otorite nezdinde yararlanılabilir unsurlar haline bile getirmiştir. Özellikle kırsal kesimde kamu yararına gördükleri işlevler, başta konar-göçer topluluklar olmak üzere kırsal kesim halk üzerindeki manevi otoriteleri, Osmanlı örneğinde açıkça görüldüğü üzere gaza faaliyetlerinde gösterdikleri yararlılıklar beylerin veya sultanların tevccühlerini kazanmalarına sebep olmuştur.¹¹⁰

XIV. yüzyıl Batı Anadolu Türkmen beyleri, bu arada Osmanlı Beyliğinin ilk temsilcileri göz önünde bulundurulduğunda, kendilerinin de mensup oldukları sosyal çevre itibariyle söz konusu sufi çevrelerin şamanları andıran

hem dini zemin hem de bahsedilen diğer gerekçeler üzerinden detaylı bir şekilde değerlendirmektedir. Bkz. Alexander, “Religious Persecution and Resistance...”, s. 239, 245, 252-253, 256-257.

¹¹⁰Söz konusu dervişlerin kırsal toplum için gördüğü işlev hakkında bkz. Ömer Lütfü Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler” *Vakıflar Dergisi* II (1942), s. 301; Ahmet Y. Ocak -S. Faroqhi, “Zaviye” *İA*, 1986, s. 472; Sufi şeyhlerin kırsal kesim halk üzerindeki manevi otoriteleri ve onlar nezdindeki imajları hakkında bkz. Resul Ay, “Sufi Shayks and Society in Thirteenth and Fifteenth Century Anatolia: Spiritual Influence and Rivalry” *Journal of Islamic Studies*, 24 (1) (2013):1-24, doi:10.1093/jis/ets067, s.7-13. Dervişlerin Gaza faaliyetleri ve Sultanlarla ilişkileri hakkında, Haşim Şahin, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402)*, (Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Tarihi A.B.D., Ortaçağ Tarihi, Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2007, s. 209-215; yine ilişkiler için bkz. Ethel Sara Wolper, *Cities and Saints: Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2003, s. 24-27; R. Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum*, s.153-158.

özelliklerine pek de aldırış etmedikleri¹¹¹, aksine çeşitli şekillerde onlara yardımlarda buldukları görülüyor. Osman Gazi'nin Abdalan-ı Rum dervişlerinden sayılan Kumral Abdal ile yine Orhan Gazi'nin aynı zümreden Geyikli Baba, Karaca Ahmed, Doğlu Baba, Abdal Murad ve Abdal Musa gibi dervişlerle yakın ilişkisi hakkında hem ilk dönem Osmanlı kroniklerinde hem de menakıbnâme türü eserlerde bolca bilgi yer alır. Beylerin onlar için zaviyeler kurdurdukları ve bu zaviyelere vakıf yoluyla düzenli gelirler tahsis ettikleri, bazen de bağışlarda buldukları bilinmektedir.¹¹²

Bütün bu yakın ilişkilere rağmen ilk Osmanlı Beylerinin muhtemelen şikâyetler üzerine onları sık sık teftişten geri kalmadıkları da görülüyor. Asayişle alakalı takibatları bir kenara bırakırsak, muhtemelen yönetimde etkileri gittikçe artan ulemanın da yönlendirmesiyle, onların farklı dini anlayış ve uygulamaları, daha da önemlisi etraflarında fazla kalabalık toplumlarının siyasi otorite nezdinde yarattığı tehdit algısı bu tarz soruşturmalara yol açmış olmalıdır.¹¹³ Aslında kısmen Bizans örneğinde de görüldüğü gibi, heterodoks inanç gurupları tehlikeli bir şekilde çoğaldıklarında, asayişi bozucu faaliyetleri görüldüğünde¹¹⁴ ve daha da önemlisi açık veya gizli siyasi bir emel güttüklerinde ya da öyle

¹¹¹Irene Mélikoff, "İlk Osmanlıların Toplumsal Kökeni" *Osmanlı Beyliği (1300-1389)* (Ed. E. A. Zachariadou), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul1997, s. 154-155.

¹¹²H. Şahin, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler*, s. 209-215.

¹¹³ İlk Osmanlı beylerinin zaman zaman başvurduğu dervişleri teftiş uygulaması hakkında bkz. Şahin, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler*, s. 101,107, 217-219, 224-227, 290. Sünnî bir Sufî olmasına rağmen Hacı Bayram Velî'nin de etrafında kalabalık bir mürit ve muhip halkası oluşması sebebiyle zamanın sultanı II. Murad'ı şüphelendirmiş, durumun anlaşılması için Hacı Bayram İstanbul'a çağırılmıştı. Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Velî, Yaşamı-Soyu-Vakfı*, cilt I, TTK, Ankara 1989, s. 24-25.

¹¹⁴Otman Baba'nın bu tarz asayiş bozucu olaylar yüzünden mahkemelik olduğu pek çok vakidir. Otman Baba ve dervişlerin gezileri sırasında geceyi geçirecekleri açık arazide ısınmak için bahçelerden odun kesmeleri ve tarlalara zarar vermeleri sıkça şikâyet konusu olurdu ve çıkan tartışmalar genellikle kadı huzurunda sona ererdi. Bkz. Küçük Abdal, *Otman Baba Vilâyetnamesi*, Milli Kütüphane, Mikrofilm Arş. No: A-4985,1976..vrk. 88a,95b-96a. (yeni harflerle basımı: *Vilâyetnâme-i Şahi: Göçek Abdal*, (yay. Şevki Koca), Bektaşî Kültür Derneği, 2002). Vilâyetnamede anlatılanlara göre Otman Baba Edirne'de bulunduğu sırada çarşı esnafıyla kavga ediyor, dükkânlarına pek çok zarar veriyor. İstanbul'da ise bir grup sufi ile kavga ediyor. Dayak yiyen sufiler Sultana şikâyete gidiyor. Yine İstanbul'da Hisar Kapısından (Yeni Kapı) çıkmalarına müsaade etmeyen kapıcı ile kavga ediyor. vrk. 122b-123a,186a-187a. Fakat Edirne'de muhtemelen ilginç görünümü, alışık olmadık yaşam tarzı ve şeriata mugayir sözleriyle gündem yarattığı, kendisini meraktan olsa gerek görmeye gelenlerin ona rahatsızlık verdiği, Baba'nın da onları sopasıyla kovaladığı görülmektedir. Hatta Vilâyetnameye göre, halk arasında onu küfür ehli görerek ocağa atılmasını bile teklif edenler oldu. Sonunda birkaç sufi tarafından şehirde fesada sebep olmakla ve zikir, tesbih, taat ve namazdan yoksun olmakla kadıya şikâyet edildiler, bkz. Küçük Abdal, vrk. 117a-b.

algılandığında merkezi otoritenin sert tepkisiyle karşılaşılırdı.¹¹⁵ Hem Selçuklu hem de Osmanlı zamanında söz konusu derviş zümrelerinin merkezi otoriteyle en ciddi çatışmaları onların mesiyani/mehdici bir yaklaşımla ortaya çıkıp hitap ettikleri sosyal çevreyle de bütünleşerek bir kıyama kalkıştıklarında veya buna hazırlanırken yaşadıklarıdır. Bu derece yaygın olmasa da aşırı panteist ve hululcü anlayışla ortaya çıkan daha elit bir sufi kesim üzerine de aynı sertlikle gidilmiştir. Hem Sünni ulemanın baskısı hem de benimsedikleri kutup anlayışı yüzünden siyasi otoritenin dolaylı da olsa kendisine ve nizam-ı âleme yönelik bir tehdit algılaması buna sebep olmuştur.¹¹⁶

Selçuklu ve Osmanlı Anadolu'sunda heterodoks sufi şeyhlerinin başını çektiği ve hitap ettikleri sosyal kesimin de katılımıyla siyasi otoriteye karşı pek çok isyan hareketi ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki ve en yaygın olanı şüphesiz Babailer isyanıdır. 1239/40 yılında Amasya'da mukim Baba İlyas-ı Horasanî'nin, Ocak'ın da belirttiği gibi, "karizmatik ve ilahi bir misyonla" ortaya çıkıp kendisini birtakım sosyal ve ekonomik sorunlar yaşayan özellikle konargöçer Türkmenlere ve diğer bir kısım köylü halka onları Selçuklu yönetiminin zulmünden kurtaracak ilahi bir kişi olarak kabul ettirmesiyle başlatmıştır.¹¹⁷ Bir Vefai tarikatı şeyhi olan Baba İlyas kimi kaynaklara göre nübüvvet, kimilerine göre de velilik iddiasıyla ortaya çıkmış fakat taraftarlarınca nebi veya mehdi ilahi bir kurtarıcı hüviyetinde görülmüştür.¹¹⁸ Kendisinin de buna inandığı anlaşılan Baba İlyas öncelikle kendi tarikatına (Vefaiyye) mensup müritleri vasıtasıyla ama diğer Kalenderi, Yesevî ve Haydarî gibi meşreptaş dervişlerden de yararlanarak başlatacağı hareketin propagandasını yapmıştır.¹¹⁹ Hedef kitle olarak seçtiği konargöçer Türkmenlere ve köylülere "sultanın bir sefih ve zalim" olduğu, devlet adamlarının halka zulmettiği, onların vakitlerini devlet işleri yerine

¹¹⁵ Baba İlyas-ı Horasanî, Ankara'daki Bayramî Melamileri hatta Orhan Gazi dönemindeki Abdal Musa ve Geyikli Baba gibi sultanlarla arası genellikle iyi olan Şeyhler böyle bir tehlike veya tehdit algılamasıyla üzerlerine gidilmiştir. Ocak, *Babailer İyânı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam- Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergah Yay., İstanbul 1996, s. 124; Ocak, "16. yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda Mehdici (Mesiyani) Hareketlerin Bir Tahlil Denemesi", *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri, Osmanlı Dönemi- Makaleler Araştırmalar-*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2011, s.78; Şahin, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler*, s. 225.

¹¹⁶ Ahmet Y. Ocak, "XVI-XVII. Yüzyıllarda Bayramî (Hamzavî) Melamileri ve Osmanlı Yönetimi" *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar -Makaleler- İncelemeler-*, Timaş Yay., İstanbul 2011, s. 170-173. Bayramî Melamilîği hakkında Aynı eserde yer alan yazarın şu iki mkalesine de bakılabilir: "Bünyamin Ayaşı ve Bayramî Melamilîği", s. 53-58; "Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmi Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlan Şeyh İsmail-i mâşûkî" s.59-68.

¹¹⁷ Ocak, *Babailer İyânı*, s. 106, 108.

¹¹⁸ *A.g.e.*, s. 110-112.

¹¹⁹ *A.g.e.*, s. 114-115.

eğlenceyle geçirdikleri ve Allahın yolundan uzaklaştıkları propagandasını işliyordu. Aynı şekilde kendisini de bütün bu sorunlara son vermek üzere Allah tarafından görevlendirilmiş bir kişi olarak gösteriyordu.¹²⁰

İsyan Baba İlyas'ın faaliyetlerinden kuşkulanan Selçuklu yönetiminin harekete geçmesi ve buna tepki olarak da Baba İlyas'ın müridi Baba İshak'ın Kefersud'u işgal etmesiyle başladı; daha sonra da Adıyaman, Malatya ve Sivas'a doğru yayıldı. İsyancılar öncelikli olarak Amasya kalesine sığınmış olan Baba İlyas'la birleşmek istiyorlardı fakat Baba İlyas Selçuklu ordusunun bir saldırısı neticesinde Amasya'da öldürülmüştü.¹²¹ Baba İlyas'ın ölümü isyancıları durdurmamıştı; zaten onun öldüğüne pek de inanmadıkları anlaşılıyor; meleklerin yardımını temin etmek üzere Tanrı katına çıktığına inandılar.¹²² İsyancılar daha da büyük bir hırsıyla Konya'ya doğru ilerlediler. Kayseri'de yine bir Selçuklu ordusunu bozguna uğrattılar. En son Kırşehir sınırları içerisinde Malya ovasında içinde paralı Frank askerlerinin de bulunduğu büyük bir Selçuklu ordusuyla durdurulabildiler. Bu savaş sırasında Selçuklu ordusundaki Türk askerlerinin de Baba İshak'ın manevi kudretine dair söylenenlerden etkilendikleri anlaşılıyor. Bu yüzden Malya savaşında ön saflarda Frank askerleri kullanıldı; onlar da, söylentilerden etkilenmiş olsalar gerek, haç çıkarma gereği duymuşlardı.¹²³

Babaî isyanında aktif rol oynayan heterodoks dervişlerin uzantıları ileriki yıllarda da pek çok kez siyasi otoriteyle karşı karşıya geleceklerdir. Hem XV. yüzyılın ilk çeyreğinde çıkan Şeyh Bedreddin ve müritleri Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'in isyanları hem de XVI. Yüzyılın ilk yarısında Anadolu'da çıkan isyanlar Babai isyanıyla pek çok bakımdan benzeşirler. Hemen hepsinde mehdici bir ideoloji vardır; isyanların liderleri siyasi otoriteye karşı veya daha genel olarak sosyal ve ekonomik sorunlar yaşayan mutsuz bir kesime kurtuluş vadeden bir söylemle ortaya çıkmışlardır. Börklüce Mustafa köylülere yönelik kadınlar istisna olmak üzere, erzak, elbise, hayvan ve arazi gibi şeylerin tamamının umumun ortak malı addedilmesini tavsiye eden, yine muhtemelen Hıristiyan yerli halkın desteğini sağlamak üzere, Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında bir fark bulunmadığını, her iki dinin de aynı derecede makbul olduğunu ifade eden bir dil kullanıyordu.¹²⁴ Şeyh Bedreddin ise daha çok fetret devri olayları sırasında Rumeli'de tımarlarını kaybeden sipahilerin, topraklarına el

¹²⁰ *A.g.e.*, s. 113.

¹²¹ *A.g.e.*, s. 124-128.

¹²² *A.g.e.*, s. 130, 133

¹²³ *A.g.e.*, s. 133-134

¹²⁴ Michel Balivet, *Şeyh Bedreddin, Tasavvuf ve İsyân*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2000, s. 75; Ocak, *Zındıklar ve Mühlidler*, s. 163-175.

konan Hıristiyan feodallerin ve huzursuz olan sınır gazilerinin çıkarlarını savunan bir propaganda söylemi benimsemişti.¹²⁵

Burada görüldüğü gibi hem müritlerin hem de Şeyh Bedreddin'in isyanında dini temalardan çok siyasi mesajlar daha öne çıkar. İsyancılar mensup oldukları veya benimsedikleri dinî-tasavvufî inanışlarını halk üzerinde ya da devlet yönetiminde hâkim kılmak gibi bir gaye içinde gözükmüyorlar; tersine eşitlikçi, adil ve müreffeh bir siyasi düzen kurmaktan bahsediyorlar. Buradan hareketle şu iki çıkarımda bulunmak herhalde yanlış olmaz. Birincisi isyan liderlerinin hitap ettikleri veya mensubu buldukları sosyal çevrelerle güçlü bir mensubiyet bağı içerisinde olmaları hasebiyle adeta onların temsilcileri veya sözcüleri sıfatıyla, karizmatik kişiliklerinden ve kendilerine bağlı kalabalıkların verdiği güçten de yararlanarak, onların sorunlarını çözmek üzere yola çıktıklarıdır. İkincisi, isyan liderlerinin her şeyden önce mürit veya muhiplerinden oluşan kalabalık kitleler üzerinde güçlü bir manevi nüfuza sahip olmaları münasebetiyle ihtilalcı düşüncelere kapılıp saltanat hayali kurmaları neticesinde harekete geçtikleridir. Bunu gerçekleştirmek için de hem İslam dünyasında öteden beri yerleşik olan mehdilik ideolojisinden ve kutup anlayışından yararlanmışlar, hem de hitap ettikleri sosyal çevrelerin içinde buldukları elverişsiz siyasi, sosyal ve ekonomik koşulları incelikli bir şekilde kullanmışlardır.

İsyancı sufilerin bu siyasi tavrını XVI. yüzyılın ilk yarısındaki isyanlarında daha da açık bir şekilde görmek mümkündür. Her biri ihtilalcı mehdilik ideolojisiyle hareket eden Teke yöresindeki Şahkulu, Orta Anadolu'daki Nur Ali Halife, Bozoklu Celal veya Şah Veli ve nihayet aynı bölgedeki Şah Kalender isyanı Ocak'ın ifade ettiği gibi konar göçer ve bazı yerleşik köylülerin, bir ölçüde de tımarlı sipahi zümresinin maruz kaldığı sosyal ve ekonomik sıkıntılarla, mahalli yöneticilerin baskıcı ve kötü yönetimleriyle ilişkiliydi. Tabii burada isyan lideri şeyhlerin önceki liderlerden farklı olarak daha da aşiret hayatıyla iç içe oldukları, dolayısıyla onların konar-göçerlerin merkezi yönetimle yaşadıkları sorunlarla daha doğrudan muhatap oldukları tahmin edilebilir. Üstelik onların çoğu Şah İsmail namına hareket etmekle siyasi bir tercihi de ortaya koymuş oluyorlardı. Aslında Safevilerin Anadolu'daki heterodoks inanç gruplarına yeni bir kimlik kazandırdığı, On iki imam Şiîliği ile birlikte belirgin bir İsmailî batınî Şiîliğin etkisini getirdiği inkâr edilemez. Daha da önemlisi bu yeni etkilerle donanmış heterodoks inanış artık sadece profesyonel dini grupların veya tarikatların değil Kızılbaşlık adı altında geniş halk yığınlarının inanışı ve aynı zamanda siyasi kimliği haline gelmiştir. Dolayısıyla merkezi yönetimle ilişkilerinde artık dini motiflerin yanı sıra o geniş sosyal kesimin siyasi, sosyal ve ekonomik sorunları daha belirleyici olacaktır.

¹²⁵ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 173-175.

XVI. yüzyıl Anadolu'sunda merkezi yönetimle çatışmacı ilişkiler yaşayan diğer dini gruplardan Bayramî Melamileri, Gülşeniler ve bir kısım Halvetiler ise öncekilerden farklı olarak daha güçlü bir dini-tasavvufi motivasyonla hareket ediyorlardı. Şüphesiz onların Osmanlı merkezi yönetiminin müzmin muhalifi olmaları dönemin siyasi ve ekonomik koşullarından fazlasıyla olumsuz etkilenen diğer bir mutsuz kesimi etraflarına toplamaya yetiyordu. Ocak'ın belirttiği gibi başıboş işsizler, toprağını kaybetmiş çiftçiler ve tımarından olmuş sipahiler Melamî şeyhleri etrafında toplanmışlardı.¹²⁶ Fakat bu oluşum hiçbir zaman fiili bir isyana dönüşmedi. Onların muhalefeti daha çok ideolojik bir muhalefetti. Hemen hepsinde Tanrı'nın insan bedeninde görüldüğü, dolayısıyla insanın tanrısal özellik kazandığı hulul inancını, "Allahın bütün sıfatlarıyla tecelli ettiği ve onun bir halifesi olarak âlemdeki işlerin adalet üzere yürütülmesine memur kıldığı bir *ketup*" anlayışını, bununla bağlantılı kurtarıcı/mehdilik inancını görmek mümkündür. Zamanın uleması tarafından dine mugayir bulunan hatta zındık ve mühlid kabul edilen ama belki de daha önemlisi her bakımdan sultanın otoritesine potansiyel tehdit oluşturduğu düşünülen bu tarz öğretiler merkezi yönetimce hassasiyetle takip edilmiş, hareket mensuplarına hapis, kamçı ve ölüm cezaları olmak üzere ağır cezalar uygulanmıştır.¹²⁷

Sonuç

Buraya kadar görüldüğü gibi, Bizans dönemi Anadolu'sunda Hıristiyanlığın Ortodoks yorumuna karşı alternatif bir inanış ve uygulamayla ortaya çıkan heterodoks inanışlar, Selçuklu ve Osmanlı dönemi İslam heterodoksisıyla hem muhteva, hem belki de daha önemlisi tipolojik olarak büyük benzerlik göstermektedir. Senkretik özellikleri bakımından daha önceki Zerdüştlük, Gnostisizm ve Manicilik gibi ortak kaynaktan beslenmeleri onlara muhteva bakımından pek çok benzerlik katıyordu. Enkarnasyon, Güneş, Ay ve tabiat kültü, ezoterik yaklaşımlar ve kısmen de düalizmin etkilerini her iki heterodoks inanışta görmek mümkündür. Fakat aralarındaki esas benzerlik tür itibarıyla yansıttıkları benzerliktir. Ortodoksiyle, diğer bir ifadeyle, merkezi/kurumsal inanışla geliştirilen çatışmacı ilişki biçimi ve ortodoksiye karşı eleştirel argümanlar birbirine çok yakındır; kaynaktan uzaklaşma, tahrifat, dini umdelerin

¹²⁶ Ocak, "XVI-XVII. Yüzyıllarda Bayramî (Hamzavî) Melamiler ve Osmanlı Yönetimi", s. 168-169.

¹²⁷ Ocak, "16. yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda Mehdici (Mesiyenik) Hareketlerin Bir Tahlil Denemesi", s.78; "XVI-XVII. Yüzyıllarda Bayramî (Hamzavî) Melamiler ve Osmanlı Yönetimi", s.165-173; Ayrıca bkz. Ocak, *Zındıklar ve Mühlidler*, Dördüncü ve beşinci bölümler. Yine Osmanlı yönetimiyle problemleri ilişkileri hakkında bkz. Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf Anadolu'da Süfîler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)*, İz Yay., İstanbul 2000, s.291-310; Asude Soysal, *XVII. Yüzyılda Bir Bayramî Melâmî Kutbu: Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendi*, (basılmamış doktora tezi), Ankara 2005, s. 23-60.

ya da ilahi kaynaklı sözlerin yorumlarının derinlikten yoksun olması gibi hususlar bunlardan bazılarıdır.

Ortodoksiyle yaşanan çatışmacı ilişkinin heterodoksiye geri dönüşü bakımından da aynı kader paylaşılır. Ortodoks çevrelerce genellikle sapkın olarak nitelenirler ve siyasi otoritenin onlara karşı harekete geçmesi için yoğun çaba sarf edilirdi. Kimi zaman bu gerekçeyle ama çoğunlukla da siyasi otoritenin onları bir tehdit unsuru olarak görmesi neticesinde büyük takibatlara uğrar ve ağır şekilde cezalandırılırlardı. Şüphesiz onların doğrudan siyasi otoriteyi hedef alan söylemleri ve hitap ettikleri sosyal çevreleri de harekete geçirmek suretiyle büyük kalkışmalara girişmeleri siyasi otoriteyle yaşadıkları çatışmacı ilişkinin diğer belirleyicisiydi.

Son olarak, bu çalışmanın sınırı dışında kalmakla birlikte Bizans ve Selçuklu-Osmanlı Anadolu'sunda sınırlı gruplar üzerinden gördüğümüz Hıristiyan ve İslam dinine ait heterodoks inanışların yansıttığı ortak tip, aslında hem daha önceki ve sonraki hem de daha geniş coğrafyalardaki Hıristiyan-İslam heterodoks inanışlarıyla kıyaslandığında, onlara da teşmil edilebileceği izlenimini vermektedir. Zerdüştilikten Avrupa'da Katarlığa kadar Hıristiyan-Müslüman bütün heterodoks inanışlar titiz bir çalışmaya tabi tutulduğunda aralarında hem muhteva bakımından hem de diğer dışsal tipolojik özellikler bakımından pek çok benzerliğin görüleceği açıktır.

Kaynakça

- ALEXANDER, Paul J., "Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire of the Eight and Ninth Centuries: Methods and Justifications" *Speculum* 52/2(1977), s. 238–264.
- ANNA KOMNENA, *Alexiad: Anadolu'da ve Balkan Yarımadası'nda İmparator Alexios Komnenos Dönemi'nin Tarihi*, Çev. Bilge Umar, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1996.
- ARPEE, Byleon, *A History of Armenian Christianity (From the Beginning to Our Own Times)*, New York 1946.
- AY, Resul, *Anadolu'da Derviş ve Toplum (13-15. Yüzyıllar)*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2008.
- AY, Resul, "Sufi Shayks and Society in Thirteenth and Fifteenth Century Anatolia: Spiritual Influenc and Rivalry" *Journal of Islamic Studies*, 24 (1) (2013):1-24,
- BALIVET, Michel, *Şeyh Bedreddin, Tasavvuf ve İsyân*, Tarih Vakfı Yurt Yay., Çev. Ela Güntekin, İstanbul 2000.
- BARKAN, Ömer Lütfü, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler" *Vakıflar Dergisi* II (1942).
- BAYRAMOĞLU, Fuat, *Hacı Bayram-ı Veli, Yaşamı-Soyu-Vakfı*, cilt I, TTK, Ankara 1989.
- CONYBEARE, Fred C. M. A., "The Philosophical Aspects of the Doctrine of Dvine Incarnation" *The Jewish Quartely Reviews*, vol. 7, No. 4 (Jul. 1895).
- CONYBEARE, Fred C. M. A., *The Key of Truth: A Manual of the Paulician Church of Armenia*, At the Clarendon Pres, Oxford 1898.
- DADOYAN, Seta B., *The Fatimid Armenians: Cultural and Political Interaction in the Near East*, Brill, Leiden 1997.
- DUYMAZ, Ali, H.İbrahim. Şahin, "Kaz Dağlarında Dağ, Ağaç ve Ocak Kültü Üzerine İnanış ve Uygulamalar" *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, XI/19 (2008), s. 116-126.
- ERÖZ, Mehmet, *Türkiye'de Alevilik Bektaşılık*, Otağ matbaacılık, İstanbul 1977.
- GARSOIAN, Nina G., *The Paulician Heresy, A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, Mouton & Cor, The Hague 1967.
- GARSOIAN, Nina G., "Byzantine Heresy. A Reinterpretation" *Armenia Between byzantium and the Sasanians* (ed. N.G. Garsoian), Variorum Reprints, London 1985.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1992.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki, *Alevî Bektaşî Nefesleri*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1992.
- GÜZEL, Abdurrahman, *Kaygusuş Abdal*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1981.
- HAMILTON, Janet- Bernard Hamilton, Barış Baysal, (yayına Hazırlayanlar): *Bizanslı Heretiklerin Tarihi Bizans Dünyasında Hristiyan Düalist Heretikler (650–1405)*, Çev. Barış Baysal, Kalkedon yay. İstanbul 2010.

- IŞIK, Ramazan, "Türklerde Ağaçla İlgili İnanışlar ve Bunlara Bağlı Kültler" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9: 2 (2004), s. 89-106.
- KARAMUSTAFA, Ahmet T., *Tanrının Kural Tanımaç Kulları, İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*, Çev. Ruşen Sezer, YKY, İstanbul 2008.
- KAYGUSUZ ABDAL, *Dilgüşa*, Haz. Abdurrahman Güzel, Kültür Bak. Yay., Ankara 1987.
- KAYGUSUZ ABDAL, *Saraynâme*, Haz. A. Güzel, Kültür Bak. Yay, Ankara 1989.
- KAYGUSUZ ABDAL, *(Alâeddin Gaybî)Menakıbnamesi*, Haz. Abdurrahman Güzel, TTK, Ankara 1999.
- KÜBRA, Necmüddin, *Tasavvufî Hayat- Usulu aşere, Risale ile'l-bâim, Fevâihu'l-cemâl*, Haz. Mustafa Kara, İstanbul 1996.
- KÜÇÜK ABDAL, *Otman Baba Vilâyetnamesi*, Milli Kütüphane, Mikrofilm Arş. No: A-4985,1976. (yeni harflerle basımı: *Vilâyetnâme-i Şahi: Göçek Abdal*, (yay. Şevki Koca), Bektaşî Kültür Derneği, 2002).
- LOOS, Milan, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Czechoslovak Academy of Sciences, Prague 1974.
- MELIKOFF, Irene, *Uyur idik Uyardular, Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları*, Çev. Turan Alptekin, Cem yay., İstanbul 1994.
- MELIKOFF, Irene, "İlk Osmanlıların Toplumsal Kökeni" *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, Ed. E. A. Zachariadou, Çev. G. Ç. Güven, İ Yerguz, T. Altınova, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1997.
- MELIKOFF, Irene, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, Çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 1998.
- MELIKOFF, Irene, *Kırkların Ceminde*, Çev. Turan Alptekin, Demos yay., İstanbul 2007.
- MINORSKY, V., "The Ahl-i Hakk" *Iranica, Twenty Articles*, Publications of The Univ. Of Tehran, vol. 775, Herts 1964.
- MOOSA, Matti, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, Syracuse Univ. Pres, New York 1988.
- NERSESSIAN, Vrej, *The Tondrakian Movement, religious Movements in the Armenian Church From the Fourth to the Tenth Centuries*, Kahn &Averill, London 1987.
- OCAK, Ahmet Y., *Bektaşî Menakıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç motifleri*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1983.
- OCAK, Ahmet Y. -S. Faroqhi, "Zaviye", *İA*, 1986.
- OCAK, Ahmet Y., *Babaîler İsyani: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yabut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergah Yay., İstanbul 1996.
- OCAK, Ahmet Y., *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülbidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1998.
- OCAK, Ahmet Y., *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler(XIV-XVII. Yüzyıllar)*, TTK, Ankara 1999.

- OCAK, Ahmet Y., “16. yüzyıl Osmanlı Anadolu’sunda Mehdiçi (Mesiyanik) Hareketlerin Bir Tahlil Denemesi”, *Yeniçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri, Osmanlı Dönemi- Makaleler Araştırmalar*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2011
- OCAK, Ahmet Y., “XVI-XVII. Yüzyıllarda Bayramî (Hamzavî) Melamîler ve Osmanlı Yönetimi” *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar –Makaleler- İncelemeler-*, Timaş Yay., İstanbul 2011.
- ÖNGÖREN, Reşat, *Osmanlılarda Tasavvuf Anadolu’da Sufiler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)*, İz Yay., İstanbul 2000.
- ÖZTELLİ, Cahit, *Bektaşî-Alevî Şiirleri Antolojisi; Bektaşî Gülleri*, Özgür Yay., İstanbul 1985.
- RUNCIMAN, Steven, *The Medieval Manichee, A Study of the Christian Dualist Heresy*, At The University Pres, Cambridge 1960.
- SCOTT, C.A., “Paulicians” *Encyclopaedia of Religion and Ethnics, Vol. IX* (Ed. James Hastings), Edinburg 1917.
- STOYANOV, Yuri, “Islamic and Christian Heterodox Water Cosmogonies From the Ottoman Period: Parallels and Contrasts” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 64, No. 1* (2001).
- SOYSAL, Asude, *XVII. Yüzyılda Bir Bayramî Melâmî Kutbu: Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendis*, (Hacettepe Ün. Sos. Bil. Ens. basılmamış doktora tezi), Ankara 2005.
- ŞAHİN, Haşim, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402)*, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Tarihi A.B.D., Ortaçağ Tarihi, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2007.
- TATCI, Mustafa, *Yunus Emre Divanı II*, MEB, İstanbul 1997.
- THE KEY OF TRUTH, *A Manual of the Paulician Church of Armenia*, Ed. Fred C. Conybeare, At the Clarendon Pres, Oxford 1898.
- WIDENGREN, Geo, *Mani and Manichaeism* (trans. Charles Kessler), Weidenfeld and Micholson, London 1965.
- WISSLER, Clark, *Man and Culture*, New York 1965.
- WOLPER, Ethel Sara, *Cities and Saints: Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2003), 24–37.
- WOODS, Clyde M., *Culture Change*, Wm. C. Brown Company, Iowa 1975.
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, *Anadolu’da Alevîler ve Tabiatçılar* (eklerle yayıma hazırlayan: Turhan Yörükan) Kültür Bakanlığı yay., Ankara 2002.