



HAL
open science

Manevi Teslimiyet: Bektaşılık Tarihinde Yoldaşıktan Hiyerarşiye [Spiritual surrender: from companionship to hierarchy in the history of Bektashism]

Albert Doja

► **To cite this version:**

Albert Doja. Manevi Teslimiyet: Bektaşılık Tarihinde Yoldaşıktan Hiyerarşiye [Spiritual surrender: from companionship to hierarchy in the history of Bektashism]. Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2023, 1 (1), pp.93-130. 10.5281/zenodo.8075984 . halshs-04188541

HAL Id: halshs-04188541

<https://shs.hal.science/halshs-04188541>

Submitted on 25 Aug 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar

Vol: 1 / Issue: 1, p. 93-130, June 2023

Manevi Teslimiyet: Bektaşılık Tarihinde Yoldaşlıktan Hiyerarşıye*

*Spiritual Surrender: From Companionship To Hierarchy In The History Of Bektashism***

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8075984>

Çeviri Makale /
Translation Article

Makale Geliř Tarihi /
Article Arrival Date
16.06.2023

Makale Kabul Tarihi /
Article Accepted Date
23.06.2023

Makale Yayın Tarihi /
Article Publication Date
30.06.2023

Dorlion Journal

Prof. Dr. Albert Doja

University Professor of Anthropology,
Institute of Social Sciences,
University of Lille, France.

albert.doja@univ-lille.fr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0001-5378-8362>

Çev.: Dr. Yılmaz Arı

Eskiřehir Osmangazi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Ana
Bilim Dalı, Eskiřehir, Türkiye

yilmaz.ari@ogu.edu.tr

ORCID ID

<https://orcid.org/0000-0003-4529-7162>

SCREENED BY

 iThenticate®
Professional Plagiarism Prevention

Öz

Bektaşılıkle ilgili inanç ve uygulamalar sistemi bir tür kurtuluş teolojisine karşılık geliyor gibi görünürken, Bektaşi gruplarının yapısı, geleneksel olarak karizmatik gruplar olarak bilinen dini örgütlenme türüne az çok karşılık gelmektedir. Bu nedenle ruhani eğilimlerinin zaman zaman sosyal, kültürel ve ulusal perspektiflerle bağlantı kurması ve buluşması anlaşılabilir hale gelmektedir. Buna karşılık daha önce haksızlığa uğramış dinî bir azınlığın üyeleri, toplumun genelinde bir dereceye kadar dinî ve siyasi saygınlık kazandığında; heterodoksi ve kurtuluş teolojisi doktrinleri artık arka planda kalacaktır. Nihayetinde ise, ruhani reform ve toplumsal hareketin heterodoks destekçilerinin mirasçıları, meşru bir otoritenin takipçileri ve sadık savunucularına dönüşür, siyasi rejim tarafından desteği aranan kurumsallaşmış bir ortodoksinin sözcüleri haline gelirler.

Anahtar Kelimeler: Antropoloji, Bektaşılık, Yoldaşlık, Hiyerarşı, İnanç

Abstract

The system of beliefs and practices related to Bektashism seems to have corresponded to a kind of liberation theology, whereas the structure of Bektashi groups corresponded more or less to the type of religious organization conventionally known as charismatic groups. It becomes understandable therefore that their spiritual tendency could at times connect with and meet social, cultural and national perspectives. In turn, when members of the previously persecuted religious minority will acquire a degree of religious and political respectability within society at large, the doctrines of heterodoxy and liberation theology fade into the background. In the end, the heirs of the heterodox promoters of spiritual reform and social movement turn into followers and faithful defenders of a legitimate authority. They become the spokespeople for an institutionalized orthodoxy whose support is sought by the political regime.

Keywords: Anthropology, Bektashism, Companionship, Hierarchy, Belief

* Bu makalenin orijinali İngilizce olarak Albert Doja tarafından yazılmış ve Numen tarafından 2006'da yayınlanmıştır. Bkz. Albert Doja. *Spiritual surrender: from companion ship to hierarchy in the history of Bektashism*. Numen: International Review for the History of Religions, 2006, 53(4), pp.448-510.

** Çalışma Prof. Dr. Albert Doja'nın 06 Mart 2023 tarihli izni ile Türkçe'ye çevrilmiştir.

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Doja, Albert. "Manevi Teslimiyet: Bektaşılık Tarihinde Yoldaşlıktan Hiyerarşıye". çev. Yılmaz Arı. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/1 (June 2023), 93-130. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8075984>

1. GİRİŞ

Bektaşilik üzerine uzmanlaşmış dinî çalışmalar, büyük ölçüde ya oryantalistlerin ya da din bilimcilerin alanı olarak, etnosentrizm, ampirizm, tarihselcilik ve literalizm arasında bir yerde sıkışıp kalmıştır ve bu nedenle dinî projelerinin pratik gerçeklikleri ve siyasi ideolojileri üzerine başarılı bir şekilde dayanmak için; çok az ayırt edici antropolojik ve sosyolojik analiz getirmiştir. Roland Barthes'ın (1993) "Öz Virüsü" olarak adlandırdığı, eski zamanların kalıntılarını aramakla ilgilenen folklorist bir "Reliktfor-schung" (Bausinger, 1993) paradigmasına oldukça yönelme eğilimindedirler. Genellikle eleştirel olmayan, bir şekilde her türlü basmakalıp kanıtı yığan, bu tür analitik olmayan bir yaklaşımın temel ilgisi, Batılı uzmanların hatalarını ya da yerel bilim adamlarının şu ya da bu ayrıntı noktasındaki varsayımlarını düzeltmekten ibaret görünmektedir.

Bu durum, son yıllarda Bektaşilik ve Alevilik hakkında Türkçe ve Batı dillerinde yayınlanan ve çoğu Bektaşiler ya da Bektaşilik sempatanları tarafından kaleme alınan kitaplarda açıkça görülmektedir. Bu yaklaşımlar, özür dileyen bir söylemi yeniden ürettiği ya da Bektaşiliğin özünü veya kökenlerini ortaya çıkarmayı amaçladığı sürece anlaşılabilir ve meşru kalacaktır. Bazıları canlı tartışmalar için malzeme sağlayabilecek yeni yorumlar ve siyasi eğilimler sunabilir, ancak olgunun gerçek siyasi boyutlarını gizledikleri ve çifte doğallaştırmaya eşlik ettikleri için yetersiz kaldıkları açıktır. Öncelikle Bektaşiler, genellikle herkes tarafından bir topluluk olarak kabul edilir. Bektaşilikle ilgili sayısız ön araştırmadan sonra (örneğin, Kressing, 2002), daha ileri araştırmalar için öneriler hala Anadolu'da ya da Balkanlar'da var olan farklı dinler ile Bektaşilik arasındaki karşılıklı etkileşimleri ve bunların zaman içindeki gelişimi gibi tek bir kurgu üzerinden savunulmaktadır. Halk dininin varsayılan bir alt tabakası olarak bilinen Bektaşiliğin, son derece senkretik karakteri veya münhasır heterodoks doğası tartışmasız bir şekilde varsayılmakta ve yüzyıllar süren yabancı hâkimiyetine ve düşmanca dış etkilere karşı periyodik tepkiler olarak görülmekte, bu da Bektaşilerin kültürel ve dinî yaşamını karakterize ettiği düşünülen arkaik özelliklerin değişmezliğine ve korunmasına yol açmaktadır. Dolayısıyla, çoğu uzmanlık çalışması "Çoğu Bektaşinin kabul edebileceği makul bir genel izlenim aktarmaktan" (Norton, 2001) başka bir şey amaçlamamaktadır.

Dahası, birçok eser Bektaşiliği kendi kendini açıklayan, Bektaşilerin kendilerinin "dini olarak" iddia ettiklerini "akademik olarak" ifade eden bir şey olarak görmektedir. Bektaşiler her zaman siyasi ya da dinî otoriter rejimler tarafından sistematik olarak ezilen mükemmel kurbanlar olarak ilan edilirler. Öte yandan, sürekli olarak hem yerel kültürel hem de evrensel ahlaki değerlerin en iyi hizmetkârları olarak gösterilirler. Eski Osmanlı İmparatorluğu'ndan modern Türkiye'ye kadar İslami kardeşlikler sosyal, ekonomik ve siyasi hayatta nasıl ki her zaman önemli bir yer işgal etmişse, Türk tarihi boyunca Bektaşiler de vakıflarını özel kültür ve eğitim merkezleri olarak iddia etmekten asla geri durmamışlardır. Bu şekilde, Bektaşiler ve diğer dervişler birçok şeyin sağlayıcısı olarak görülmeye başlanmıştır. Göçbeleri Şamanizm'den İslam'a döndürdüler, başta Yeniçeriler olmak üzere yeni din değiştirenlere sosyal ve duygusal destek sağladılar, yolculara yiyecek ve barınak sağladılar, halkın dindarlığa

odaklanması için kendilerine somut azizler önerdiler ve on dokuzuncu yüzyılın sonunda Jön Türkler ve Türk milliyetçiliği için bir destek kaynağı oluşturdular. Bazı Bektaşilerin "Kuru bir hükümete karşı bir meşruyet kaynağı sağlayabileceğini" ve hatta "Osmanlı İmparatorluğu'nda sivil bir toplumun varlığını kanıtlayabileceğini" göstermek için pek çok özenli çaba sarf edilmiştir (Faroqhi, 1995).

Günümüzde, çoğu durumda Sünni İslam'a karşıt olarak tanımlanan Bektaşiler, kendilerini esasen modern ve demokrat, insan hakları ve cinsiyet eşitliğinin genel savunucuları olarak sunmaktadır. Tanrı'nın suretinde yaratılan ve ırk, din ya da millet farkı gözetmeksizin Tanrı'nın tecelli ettiği tüm erkek ve kadınlara hoşgörü, sevgi ve saygının bulunduğu kalp dininin yanı sıra ikiyüzlülükten nefret ve ihtiyaç sahiplerine yardım, nezaket, dürüstlük, dayanışma, eşitlik, kardeşlik, özgürlük, demokrasi ve benzerleri, Bektaşilerin ideolojilerinin benzersiz insani özellikleri olarak iletmeye çalıştıkları yoğun mesajlardır. Bektaşilik üzerine çalışan bazı akademisyenler bu özcü kimlik ve ideolojik söylemleri sorgulamadan desteklemiş ya da yeniden üretmiştir. İlk olarak, Batılı akademisyenlerin Bektaşilere yönelik görece iyi niyetli yaklaşımı, kısmen siyaseten doğru karakterleri nedeniyle ilham verebilecekleri sempatiyle açıklanmaktadır. Bektaşiler, belirli akademik veya siyasi beklentilere olduğu kadar kozmopolit veya milliyetçi beklentilere de özellikle olumlu yanıt verirler, öyle ki iddiaları ilerici olmasa da en azından meşru kabul edilir. Ayrıca, Bektaşiler örneği, Batılı akademik projeksiyonların bir dini hareketin siyasi çıkarlarıyla buluşmasını, Elise Massicard'ın çağdaş Türkiye'deki Alevilik durumunda isabetli bir şekilde eleştirdiği bir eksikliğe işaret ediyor gibi görünüyor (Massicard, 2005). Batı akademisi, Bektaşilerin genel kabul gören tarihi metinlerini sıklıkla yeniden üretmiş ve kahramanlarını, belki de Bektaşilerle aynı siyasi ya da ideolojik nedenlerle, birbiri ardına ulusun savunucuları, laikliğin müttefikleri ya da demokrasinin öncüleri haline getirmiştir.

Sonuç olarak, belirli bir zamanda dinî bir kimlik topluluğunun neden manevi, kültürel, sosyal veya siyasi seferberlik için uygun bir araç haline geldiğini açıklayabilmek için soruyu tersine çevirmeli ve pek çok kişinin bu kadar hevesli olduğu köken ve öze ilişkin özür dileyici vizyondan tam olarak kurtulmalıyız. Bektaşilerin kimliklerine ve tarihlerine atfettikleri anlamlar söylemsel bir ideolojik inşa olarak ele alınmalıdır, zira bu anlamların olası durumsal uygunluklarını ya da sosyolojik ve siyasi belirleyicilerini ortaya çıkarabiliriz. Bektaşi söylemlerinin görece özerk bir analizini yapmak için, bu tür ritüelleşmiş söylem ve pratikleri üreten bağlamı incelemek, aktörlerin yorumlarını yorumlanacak verilere dönüştürmek ve çalışma konusuna onların hafızayı düzenleme girişimlerini ve güç ilişkilerini dengeleme ya da tersine çevirme stratejilerini dâhil etmek gerekir. Bektaşilik üzerine mevcut araştırmaların çoğunun aksine, derviş birimlerinin ve sembolik pratiklerinin tarihsel açıklamasından, bunların üretimi ve yeniden üretiminin siyasi ve sosyolojik dinamiklerinin analizine geçmenin zamanı gelmiştir. Bektaşi meselelerini siyasileştirmek ve etnikleştirmekten uzak, eleştirel ve analitik bir yaklaşımla, dinî kimlik ve siyasi projeler etrafında harekete geçen söylemlerin gizli ideolojik alt akımlarını ortaya çıkarılması ve özden uzaklaştırılması gerekir.

Aslında, farklı toplumsal örgütlenme ve düşünce biçimlerinin siyasi kuruluşla farklı derecelerde uyumlu olduğu ve ona farklı şekillerde tepki verdiği temel varsayımından farklı bir tablo ortaya çıkabilir. Sosyal bilimlerde Max Weber, Katolik ve Protestan dünya görüşleri arasındaki dünyevi başarı farkını Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu (Weber, 2002) adlı eserinin merkezine yerleştirmişken, antropoloji sürekli olarak sosyal örgütlerin karşılaştırılabileceği yollarla ilgilenmiş ve yaşayan olguların araştırılmasının kesinlikle ilgili gruplar arasındaki farklılıkların karşılaştırılmasına ve tespit edilmesine bağlı olduğunu vurgulamıştır.¹ Nihayetinde, belki de ulus-devletin modern görüşleri ve onun kurumsallaşmış mitolojileri, gündelik yaşamda ifade edildiği şekliyle grup kimliğinin yerel tanımları ve kategorilerine ilişkin anlayışımızı karıştırmış, silmiş, kirletmiş ve yıkmıştır. Tarih, Bektaşiliğin gerçek tanımının ve gerçek doğasının kökenini ve dolayısıyla anlamını ortaya çıkarmayı mümkün kılan bir teknik olarak görülürken, bu anlamın ötesinde, asıl söz konusu olan Bektaşiliğin ulusa ve kimlik ve ötekiliğin müzakere ve beyan kategorilerine dâhil edilmesidir. Bu koşullarda, Bektaşi doktrini ve örgütlenmesinin tarihsel gelişimine ilişkin köklü olduğu varsayılan birçok olgu, mitlerin siyasi, ideolojik ve dinî amaçlar için kasıtlı olarak kullanılmasının bir sonucu olarak ciddi bir şekilde tartışılmalı ve sorgulanmalıdır.

Bektaşi derviş grubunun on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda aniden ortaya çıkması ve hızla yayılması, Osmanlı döneminde güçlü bir Sufi tarikatına dönüşmesi ve Bektaşiliğin Osmanlı'nın son dönemlerinde, bağımsız Arnavutluk'ta ve modern Türkiye'de maruz kaldığı gelişmeler gibi bir dizi tarihi olay hala açıklama gerektiren konular olmaya devam etmektedir. Tarihsel antropoloji ve sosyolojinin açıklayıcı içgörülerini kullanan kapsamlı bir eleştirel analizin önemli olmasının ana nedenlerinden biri, Bektaşiliğin hem İslam içinde bir inanç hem bir tür kurtuluş teolojisi hem yarı-siyasi bir hareket ve ulusal hareketlere uygun bir partner hem de siyasi otoriteyi yeniden tesis etmek için ideolojik bir güç tabanı olarak incelenmesini birleştirme imkânı sunmasıdır. Bu, tartışmanın toplumdaki ana grupları ideoloji, örgütlenme, hükümet ve muhalefet açısından tutarlı bir analitik çerçevede ele alması gerektiği anlamına gelir ki bu, Osmanlı toplumu tartışmalarında genellikle ihmal edilen bir şeydir.

¹ Birkaç istisna dışında, sadece derviş çevrelerinde yazılmış metinler kutsal kişiler ve yaptıkları hakkında bilgi içerir ve bu metinler tarihi değil dini amaçlarla yazılmıştır. Ancak, Hacı Bektaş Vilayet-Name'si üzerine yapılan kapsamlı şerhler ya da Bektaşi menkıbelerindeki İslam öncesi motifler üzerine yapılan kapsamlı çalışmalar (Gölpınarlı 1958; Ocak 1983) gibi çağdaş Türk akademisyenlerin son dönem çalışmalarında, bir anlatı ya da bir grup hikâyesinin farklı edebiyatlar arasındaki geçişi takip edilirken, araştırmacı, en geniş anlamıyla, anlatının belirli bir bağlamda bir şekilde, başka bir yerde ise tamamen farklı bir şekilde bir araya getirilmesinin siyasi nedenlerini yeniden inşa etmeye çalışır. Görünüşte siyasi olmayan birçok eylemin siyasi bir boyutu olduğu gerçeğini yeniden keşfettikten sonra, bu tür analizlere giren yazarlar artık derviş yaşamının somut ayrıntılarıyla değil, ortodoks ve heterodoks dünya görüşleri arasındaki gerilim veya ana akım Müslüman toplumla bütünleşmeyi kabul eden mistikler ve kutsal adamlar ile böyle bir uzlaşmayı reddeden mistikler arasındaki gerilim gibi zamanın büyük tartışmalarıyla ilgilenmektedir. Bu yeni detaylandırma türü, özellikle de pek çok Osmanlı tarihçisinin alışlagelmiş yaya ilerleyişi göz önüne alındığında oldukça caziptir. Yine de on beşinci yüzyıl derviş efsaneleri yazarlarına, dolaylı olarak geç yirminci yüzyıl kaygılarından kaynaklanan motivasyonları keyfi olarak atfetme tehlikesi göz ardı edilmemelidir. (Bkz. Faroqhi 1995.)

Burada ne mevcut Bektaşî materyali üzerindeki tartışmaları yeniden değerlendirmeye çalışıyorum ne de Osmanlı tarihinin büyüleyici ama karmaşık dünyasını en üstün şekilde ele alabiliyorum. Bununla birlikte, din başlığı altında toplanan böylesine tutarlı bir ideolojinin anlamını ve amacını anlamak için kapsamlı bir analitik modele son derece ihtiyaç duyduğumuza inanıyorum; bu model, bugün modern dünyanın karakteristiği olduğuna inandığım çeşitli dinî yolların büyük bir kısmını gerçekten açıklamalıdır. Bu amaçla, Bektaşilikte müşit-mürit ilişkisinin gelişimini bir örnek olarak ele alan bu makale, Bektaşîliğin tarihindeki varyasyonların, karmaşık teolojik, ideolojik, kültürel, sosyal ve siyasi yönlerinin çoğunu içeren böyle bir dönüşüm modelini muhtemelen en iyi şekilde örneklediğini ortaya koymayı amaçlayan daha geniş bir eleştirel ve açıklayıcı analizin parçasıdır. Soy kütüğü ile ilgilenmek zorunda olmaksızın, benim konumum antropolojiktir, yani Bektaşîliğin farklı tarihsel değişimleri arasındaki süreksizlikten yararlanarak, bunların benzer bir modelin farklı gerçekleştirmeleri olduğunu gösterebilecek tipolojik homolojileri keşfetmek için karşılaştırmalı bir yaklaşım aramakta ve böylece sosyal, kültürel, ulusal ve politik perspektifleri karşılayan manevi bir eğilime yönelik ortak temel kısıtlamaların bir yapısını keşfetmeyi mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla bu ortak arka plan arayışı, antropolojik olarak bilgilendirilmiş bir tarih yaklaşımının daha ziyade bulmayı amaçladığı farklılıkları ve bunların ayırt ediciliğini silmez, zira homolojilerin aydınlatılmasını mümkün kılan yalnızca bunların gerçekliğidir.

Heterodoks dinî hareketler ve Bektaşiler gibi İslam'ın mistik tarikatları örneğinde olduğu gibi yeni din biçimlerinin kurulması, Güneydoğu Avrupa bölgesindeki dinlerin tarihini anlamak için belirleyicidir. Bu tarihi anlamak, grup kimliklerinin müzakere edildiği ve yeniden yapılandırıldığı mevcut durumu anlamak için de içgörüler sağlayabilir. Mistikler sınıf mücadelesine katılmasalar ya da bunu doğrudan ifade etmeseler de inançlarının yoğunluğu ve gücü ya da yerleşik dine karşı muhalefetlerinin radikal karakterinin ötesinde heterodokslukları her zaman siyasi, sosyal ve kültürel hoşnutsuzluğu kristalize etmiştir ve hala da zorunlu olarak kristalize etmektedir. Mesele sadece kültürel bir sembolik sistem olarak dinin bir güç tabanı gösteren siyasi ve diğer kaynakları kullanması değildir. Daha da önemlisi, din, kendi alanında, Bourdieu'nün de belirttiği gibi (Bourdieu, 1971), sembolik olmayan dünyevi alandaki kaynak ve güç dağılımını dönüştürülmüş bir biçimde yeniden üreten sembolik bir yapıya sahiptir. Bunu daha iyi anlayabilmek için, dinî temsil ve aracılık yapılarının altında yatan önemi ve bunların insan toplumundaki kültürel düzenleri ya da düzen sorgulama projelerini desteklemek üzere değişime uğramasının anlamını kavramaya çalışarak işe başlamalıyız.

2. ARKA PLAN

Bektaşî derviş tarikatı, on birinci ve on ikinci yüzyıllardan itibaren Orta Doğu'da gelişen İslam'ın birçok Sufi hareketinden biri olarak ortaya çıkmıştır (Karamustafa, 1994). Bu dönemde Horasan Erenleri olarak bilinen bir dizi misyoner öncü Anadolu'ya girmiş ve burada Bektaşiler gibi derviş gruplarının yolunu açmışlardır. Tarikatın adı efsanevi kurucusu Hacı

Bektaş'tan gelmektedir, ancak Sufi hagiografisiyle ilgili diğer birçok durumda olduğu gibi Hacı Bektaş tarikatın gerçek kurucusu değil, daha sonraki bir tarihte seçilmiş bir koruyucu azizdir. Kendisinin aslen İran'ın kuzeydoğusundaki Horasan'dan geldiği ve on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'da yaşadığı varsayılmaktadır (Melikoff, 1998). Vilayet-Name'sinin tasviri, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda İran Kalenderleri veya Anadolu Abdalları olarak bilinen tipik gezgin dervişlerinkine karşılık gelir (Ocak, 1995). Onu takip eden dervişler Abdal olarak adlandırılır ve en başından beri Anadolu Abdallarının "lideri" (pir) olarak anılır.

Görünüşe göre Bektaşilik, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda Horasan'daki Türk boylarından miras kalan Şamanizm ile halk inançlarının bir karışımı olarak, köylülere ve Anadolu nüfusunun alt sınıfına hitap edecek şekilde başlamış olmalıdır. Bektaşilik ortaya çıktığı bölgede yerel inançlarla karışmış olmalıdır ve farklı Sufi doktrinleri ve uygulamalarının yanı sıra, Şamanizm, Budizm, Maniheizm, Hristiyanlık ve eski dinlerden kaynaklanan İslam öncesi ve İslam dışı inançları ve gelenekleri koruyan eski Türk unsurları da dâhil olmak üzere birçok dinî geleneğin Bektaşiliğin gelişmesine ve ortaya çıkmasına katkıda bulunmuş olması şaşırtıcı değildir (Birge, 1937). Bektaşilik Anadolu'da ve daha sonra Balkanlar'da Yeni Platoncu, Hristiyan ve Nasturi etkilerle karşılaşmıştır. Bu dinlerin pek çok unsuruna açık olan Bektaşiler, Hurufiliğe kadar izlenebilen antropo-morfik ve kabalistik harf ve sayı sembolizmi doktrinlerini de bünyelerine katmışlardır (Melikoff, 1992; Popovic-Veinstejn, 1995), Ali'nin kutsallığına bağlılığı antropomorfizm, Tanrı'nın insan biçiminde tezahürü, yeniden bedenlenme ve metempsikoz inançlarıyla birleştiren aşırı bir Şii inancı ile birleşmiştir (Melikoff, 2001).

Heterojen kökenlere sahip bu kadar çok sayıda doktrin ve uygulama, uzmanlar arasında bir etkinin ya da diğerinin yaygınlığı konusunda hararetli tartışmalara ve nihayetinde Bektaşî tarikatının iyi tanımlanmış bir teolojiye sahip olmadığı, çok sayıda yerel etkiyi barındırabileceği ve temel karakterinin her şeyi kapsayan bir senkretizm olduğu iddialarına yol açmıştır (Melikoff, 1992; Popovic-Veinstejn, 1995). Pek çok yazar Bektaşiliği İslam öncesi, Hristiyan ya da diğer inançların üzerinde harici bir katman olarak görmüştür.²

² Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında, ilk Avrupalı araştırmacılar özellikle Bektaşilikte Anadolu'da varlığını sürdüren kripto-Hristiyan geleneklerle ilişkilendirdikleri ibadetler bulmuşlardır ki bu da misyonerlerin onlara yönelik özel ilgisini açıklamaktadır (Kieser 2001). Diğerlerinin yanı sıra, Hristiyan Teslisi ve On İki Havari ile ya da Hristiyanların Meryem Ana'ya bağlılığı ile Bektaşilerin Ali'nin eşi ve Muhammed'in kızı Fatıma'ya bağlılığı arasında algılanan bazı paralellikler, birçok yorumcunun bu özelliklerin Hristiyanlıktan alındığını ve basitçe üst düzey bir İslami kaplama verildiğini varsaymasına yol açmıştır. Bu tür bir senkretizmin, Sünni ortodoksluğun katı öğretilerini çekici bulmayan pek çok gayrimüslim için Bektaşiliği kabul edilebilir kıldığı da iddia edilmektedir. Bu tür görüşlere sahip yazarlar, Bektaşiliğin birçok Hristiyan için bir sığınağa dönüştüğünü ve mezhepsel İslam'ın senkretistik biçimlerinin Hristiyanlıktan İslam'a geçiş için uygun bir köprü olduğunu düşünme eğilimindedir. Bektaşiliğe ve diğer Sufi gruplara dâhil edilen Hristiyanlığın birçok özelliğinin, popüler İslami inançların şekillenmesine önemli ölçüde katkıda bulunduğu ve böylece Anadolu ve Balkanlar'da daha önce yalnızca aşırı derecede Hristiyanlaşmış olduğu varsayılan Hristiyan nüfusun İslam'a geçişini kolaylaştırdığı düşünülmektedir. Örneğin Doğu Avrupa'da, bazı Arnavut, Boşnak ve Bulgar gruplar hariç, nüfus genel olarak Doğu Hristiyan Ortodoksluğuna sadık kalmış, ancak Osmanlı İmparatorluğu döneminde İslam'a geçenler İslam'ın Bektaşî yorumunu seçmiştir. Özellikle Bulgar biliminin bir ilkesi uzun süre Bogomil hipotezi olmuştur (bkz. Gramatikova 2001); bu hipotez Bektaşileri etnik olarak Bulgar bileşeniyle ve dini olarak Hristiyan Bogomil sapkınlığıyla ilişkilendirmiş, böylece onları ya Eski Bulgarların ya da İslamlaşmış Hristiyanların torunları olarak sunmuştur.

Ancak Türk akademisinde, en başından beri Batılı çalışmalar Bektaşiliğin özelliklerini Hıristiyan geleneklerine atfettikleri için ciddi şekilde eleştirilmiş (Köprülü, 1926) ve Türk milliyetçileri ve halkbilimciler Bektaşiliğin Türk kökenleri konusunda ısrarcı olmuşlardır. Yine de İslam öncesi Türklerin Orta Asya'daki "yüksek dinler" ile karşılaşması ve Bektaşilerin farklı kültürlerin kesişme noktasındaki konumu nedeniyle Bektaşî irfanında eski, İslam öncesi Türk ve İslami unsurlar arasında hâkim bir senkretizm olduğu savunulurken, şamanik kalıntılar meselesinin genellikle varsayıldığından çok daha az önemli olduğu iddia edilmektedir (Ocak, 1983). Hâlâ geçerli olan bu özgün versiyon, birçok Batılı uzman tarafından gerçek ilgisi sorgulanmaksızın ister istemez benimsenmiştir.

Bir başka genel iddia da Bektaşilerin muhalif hareketlerin ve sapkın grupların birçok özelliğini koruduğu ve Türk ve Bizans kültürel özelliklerinin karşılıklı nüfuz ettiği dönemlerde bunları bir sentez haline getirdiğidir. Hacı Bektaş'ın kendisinin ve taraftarlarının 1239-1240 yıllarında Selçuklu yönetimine karşı Babaî İsyanı olarak adlandırılan Türkmen ayaklanmalarına katıldıklarına dair açık kanıtlar vardır (Köprülü, 1993). Bununla birlikte, Hacı Bektaş'ın on üçüncü yüzyıldaki Türk inançları ile Bektaşilerin yerleşik bir derviş tarikatı olarak örgütlendikleri on altıncı yüzyılın başında öğretilen heterodoks ama sofistike doktrinler arasında muhtemelen çok az benzerlik kalmıştır.

Bektaşî geçmişinin karmaşıklığı hiçbir zaman tam olarak bilinemeyecek olsa da, uzman tarihçiler, bir yanda Osmanlıların merkezi gücü ile diğer yanda giderek daha ortodoks hale gelen Safevi İran'ı arasındaki o huzursuz coğrafi bölgede yaşayan, genellikle aşiret ya da göçebe topluluklar oldukları konusunda hemfikir görünmektedirler. İslami düşüncenin birçok farklı akımına maruz kalmış olsalar da, en etkili olanlardan biri İran Şiiliği tarafından benimsenen ve bu dönemden sonra Kızılbaş-Bektaşiliğe belirgin bir Şii karakter kazandıran devrimci mistik liderlik biçimiydi. Bu durum Kızılbaşları, kendisi de Süniliğe giderek daha fazla meyleden Osmanlı devletiyle şiddetli bir çatışmaya sürükledi (Kehl-Bodrogi, 1988). Bu durum, Sultan I. Selim (1512-1520) zamanında zirveye ulaşan bir zulüm olan yaygın, acımasız katliamlara ve zorla din değiştirmeye yol açtı. Bu dönemde Anadolu'dan Avrupa vilayetlerine yapılan kitlesel sürgünler sonucunda Kızılbaşlar ve Bektaşî tarikatına entegre olan diğer sapkınlar, güneydoğu Avrupa'da Şii ve heterodoks unsurların varlığına zemin hazırlamış olmalıdır.

On altıncı yüzyılın başlarında Osmanlı Sultanı İkinci Bayezid'in (1481-1512) açık himayesi altında gerçekleşen çalkantılı Kızılbaş gelişmelerine paralel olarak, Bektaşî tarikatının başına Balım Sultan (1473-1516) olarak bilinen bir dervişin atanmasıyla bir reform eğilimi ortaya çıkmıştır. Daha önce Trakya'da Edirne yakınlarındaki Dimetoka'da önemli bir Bektaşî vakfının lideri olan bu derviş, 1501 yılı civarında Anadolu'daki Hacıbektaş Köyü'ndeki Bektaşî merkezinde göreve başlamış, tarikatın ikinci kurucu evliyası olarak saygı görmesini sağlayan sıkı kontrolü ele almış ve büyük ölçüde tekdüzelik getirmiştir. Kısa bir süre sonra, Bektaşiler şaşırtıcı bir şekilde on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Osmanlı döneminde en etkili derviş tarikatlarından biri olarak kendilerini kabul ettirdiler.

İlk Osmanlı sultanları tarafından fethedilen ülkeleri Türkleştirmek ve İslamlaştırmakla görevli sömürgeciler olarak (Melikoff, 1992), Bektaşiler bu ülkelerde yalnızca Osmanlı propagandasının bir aracı olmakla kalmamış, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nda bazı siyasi önemlere de sahip olmuş, hatta özellikle Bektaşiler Osmanlı askeri gücünün aracı olan Yeniçeri birlikleriyle yakından bağlantılı olduklarında, kendilerini bazı zayıf veya mistik eğilimli sultanlara dayatmışlardır. Bektaşilerin, geleneksel olarak dinî rehberlerini sağlayarak Yeniçerileri sürekli teşvik ettikleri ve onlara hükmettikleri düşünülmektedir. İki grup arasındaki bu seçmeli yakınlık, hem Bektaşiliğin varsayılan Hıristiyan alt katmanına hem de Hıristiyan gençlerin Yeniçeri Ocağı'na alınmasına yönelik yaygın ve uzun süreli Osmanlı uygulamasına bağlanmıştır. Bununla birlikte, Bektaşi tarikatının yükselişinin Yeniçerilerle olan bağlantılarına ne ölçüde atfedilebileceği, uzmanlar arasında Yeniçerilerin seçkin bir ordu olarak kurulmasında Bektaşilerin rolü konusunda tartışmalar sürdüğü için, hala araştırmaya açık bir konudur.

Tekrarlanan isyan ve ayaklanmalardan sonra Yeniçeri birlikleri 1826'da nihai olarak dağıtıldığında ve direnen güçler katledildiğinde, Bektaşiler de devlet baskısına maruz kaldılar ve İmparatorluğun sınırlarına taşınmak zorunda kaldılar. Yüz yıl sonra, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra modern Türkiye'de Bektaşi tekkesi, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde diğer derviş tekkeleriyle birlikte resmen kaldırıldığı sıralarda 1925 yılına kadar yine devlet kovuşturmasına maruz kaldı. Bu denemeler ve sıkıntılar Bektaşiliğin yeniden konformist olmayan ve antinomian bir duruş geliştirmesini sağlamış, öyle ki derin mistik köklerine rağmen İslam içinde Batılılaşma ve modernleşme eğilimlerine yakın, ilerici bir akım olarak tasvir edilmeye başlanmıştır. Çok geniş bir genellemeyle, geleneksel olarak kentli ve eğitilmiş olan Bektaşiler ile köylerde yaşayan Aleviler arasında "tarihsel bir ikili bölünme" geliştiği, birincisinin Balkanlarda yayıldığı, ikincisinin ise Anadolu kırsalında kaldığı ileri sürülmüştür (Melikoff, 2001). Bu nedenle Bektaşilik genellikle bir tür "saflaştırılmış" İslam olarak görülmüştür; eski nesil sosyal antropologlar, kırsal ve daha az eğitilmiş Alevi ya da Kızılbaşların "küçük geleneğine" karşı kentli ve örgütlü Bektaşi tarikatının "büyük geleneği" olarak adlandırmış olabilirler. Bununla birlikte, modern Alevi ve Bektaşi gruplarının farklılıklarından çok daha fazla ortak noktaları olduğunda ısrar eden Alevilerin kendileri de sıklıkla "Alevi-Bektaşi" inancı, kültürü veya geleneklerinden bahsedeceklerdir.

On altıncı yüzyıldaki Osmanlı-Safevi savaşları sırasında yaşanan zulüm ortamında, Anadolu'nun kırsal kesimindeki izole Kızılbaş-Aleviler, on yedinci yüzyılın başlarında kendilerini her türlü dış dine karşı kapalı, özerk dinî topluluklar olarak işaretleyen gelenekler, uygulamalar ve doktrinler geliştirdiler (Kehl-Bodrogi, 1988). Alevilik günümüz Türkiye'sinde eskiden ve bir dereceye kadar hala sosyal bir damga taşımaktadır ve birçok Alevi büyük şehirlere taşındıktan sonra geçmişlerini gizlemeye çalışmıştır. Sünni çoğunluk ile olan ilişki, Osmanlı dönemine kadar uzanan karşılıklı şüphe ve önyargıya dayalı bir ilişki olmaya devam etmektedir. Sünniler Alevileri sapkınlık, heterodoksi, isyan, ihanet ve ahlaksızlıkla suçlamışlardır. Aleviler ise kendilerini otantik Türk kültürünün, dininin ve dilinin gerçek

koruyucuları olarak görmektedir. Daha da önemlisi, Aleviliğin esnek ve hoşgörülü olması, doğal bir eşitlik ve adalet duygusuna sahip olması nedeniyle moderniteye uyum sağlayabileceği iddia edilmektedir. Aleviliğin modern dünyaya Sünnilikten çok daha uygun olduğu, çünkü Sünnilik tarafından bastırıldığı varsayılan özellikleri içerdiği, bu nedenle gerçek İslam değil, gerici, bağnaz, fanatik, hoşgörüsüz, otoriter ve anti-demokratik olarak görülen katı hukukçuluğuyla özgür ve bağımsız düşünceye karşı çıkan bir sapkınlık olduğu söylenmektedir.

Daha da önemlisi, son otuz yılda Türkiye'de Alevi kültürel canlanması olarak tanımlanan bir olaya tanık olunmuş, bu da Bektaşî ya da Alevi heterodoksisi meselesinin hararetle siyasallaşmasına ve etnikleşmesine yol açmıştır (Kehl-Bodrogi, 1992; Vorhoff, 1995; Shankland, 2003; Massicard, 2005). Yeni, eğitilmiş Alevi elitinin öncülüğünde Alevi kültür dernekleri kurulur, vakıflar ve vakıflar organize edilir, eski Bektaşî manastırları yeniden açılır, azizlerin türbeleri yeniden inşa edilir ve ritüeller restore edilir ve yeniden icat edilir. Aleviliğin kültürel ve dinî bir miras olarak vurgulandığı bu canlanma, Alevi kültürünü, cemaatini ve kimliğini yeniden inşa etmeyi, aynı zamanda Alevilerin modern devlete karşı kolektif çıkarlarını dile getirmeyi ve Sünni çoğunluk ile eşitlik talep etmeyi amaçlamaktadır. Farklı gelenek ve eğilimleri temsil eden liderlerin katıldığı ve devam etmekte olan müzakere sürecinde birçok entelektüel, Alevi inançlarının sistematik hale getirilmesine katkıda bulunmuş ve Aleviliği yeniden keşfetme çabalarını yansıtan bir dizi yeni kitap ve dergi ortaya çıkmıştır.

Bazı aktörler Aleviliği İslam'ın Türklere özgü biçimi, yani Arap etkilerinden arındırılmış "gerçek" İslam olarak yorumlamaktadır. Onlara göre Alevilik, İslam'ı Türk kültürünün unsurlarıyla birleştiren bir Türk-Anadolu dinidir. Aleviliğin Türk kimliğini desteklediği ya da otantik bir Kürt fenomeni olarak gösterildiği etnik boyutu sıklıkla vurgulanmaktadır. Daha genel olarak, bu görüş Aleviliği Anadolu kültür ve medeniyetinin otantik bir ifadesi olarak görmekte ve belirli bir Türk milliyetçiliğinin aksine, Osmanlı baskısına karşı Alevilerle ittifak kuran diğer birçok grubu da içeren bir Anadolu kültür mozaiği oluşturmaktadır. Birçoğu Kemalist kalmaya ve devletin Bektaşî tarikatını resmi olarak meşrulaştıracağını ummaya devam ederken, yeni nesil Aleviliği dinî bir gelenekten ziyade siyasi bir muhalefet hareketi olarak düşünmeye güçlü bir eğilim göstermiştir. Kısmen sola yönelik şiddetli baskılar nedeniyle, kısmen de devletin Sünni İslam'ın muhafazakâr bir markasını dayatmasına bir tepki olarak genç nesil aşırı sol partilere katıldı. Toplumun radikal bir şekilde yeniden yapılandırılması için çalışan bu gençler, kendilerini ana akım Sünni hayata asimile etmeye çalışan tüm "gerici" unsurları düşman olarak görmüş ve hem sınıf mücadelesi açısından Sünniliğe yönelik tarihsel muhalefeti hem de Aleviliği, Bektaşî eşitlik ideallerini ve devlete karşı isyan ve muhalefet geleneklerini vurgulayan sosyalist ve Marksist bir dille yeniden yorumlamışlardır (Vorhoff, 1995).

Dinlerini, toplumun yoksul ve ötekileştirilmiş kesimleri adına baskıya ve kötülüğe karşı mücadele eden olumlu bir siyasi ve sosyal devrimci ideoloji olarak gördüler. Böylece

Aleviliği demokrasi geleneği içinde ya da Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Kızılbaş isyanlarına veya günümüz Türkiye'sinde Alevilerin sola kitlesel katılımına dayanan bir isyan kültürü olarak tanımladılar. Ali'nin yoksulların ve ezilenlerin savunucusu olduğunu ve Hasan ile Hüseyin'in mülksüzlerin davasında ilk şehitler olduğunu göz önünde bulundurarak, Aleviliği her zaman tüm zorbalıklara karşı kurtuluş mücadelesine öncülük etmiş, gerici Sünniliği ise zengin ve güçlü egemen elitlere hizmet etmiş olarak sundular.

Yine de Alevilerin çoğu Kemalist laik ideolojiyi takip etmektedir ve Alevilik daha laik hale geldikçe, Tanrı anlayışı neredeyse tamamen içselleştirilmekte ve dünyevi yaşamdaki kişiyle ilişkilendirilmektedir (Shankland, 2003). Böylece, derin anlayışın zirvesi olarak görülen ve genellikle bir yığın karmaşık sembolizm ve gizli doktrinle ilişkilendirilen, Tanrı ile benliği birleştiren Sufi vecd çığılığı tamamen rutinleşir, bireyi ve arzularını evrenin merkezine yerleştirmeye yönelik sıradan ama iddialı bir iddia haline gelir. Bu değişim son derece barışçıl bir hümanizme yol açabilir ve sıklıkla da açar. Aynı zamanda bireylerin ya da bazen tüm Alevi derneklerinin Aleviliği uluslararası bir kültür olarak yorumladığı dikkate değer bir fenomene de yol açabilir. Bu kişiler bir dünya görüşü olarak Aleviliğin sadece liberal ve hümanist değerlerini vurgulamakta, dinî çağrışımalarını önemsizleştirmektedir. Bu bağlamda Aleviliğin İslami olduğunu inkâr edebilir ve kökenlerinin İslam öncesi dinî sistemlere dayandığını iddia ederek, hepsinin orijinal bir topluluğun parçaları olduğu varsayılan benzer gruplarla bağlantılarını vurgulayabilirler. Bu insanlar için Alevi olmak, seçilmiş bir inananlar grubuyla sınırlı olmayan, tüm insanlık için ortak olan ve aslında dinle hiçbir ilgisi olmayan bir şey anlamına gelecek şekilde genişletilmiştir.

Öte yandan, Bektaşiliğin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki sonraki gelişmeleri sırasında Arnavutluk, Bektaşi tarikatının bağlıları için genellikle bir tür sürgün yeri olarak hizmet etmiştir ve on yedinci yüzyılın ikinci yarısında bu ülkedeki ilk belirgin varlıklarından sonra, Bektaşiliğin on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Arnavutluk'ta giderek daha derin bir şekilde kök saldığı konusunda genel bir fikir birliği vardır. Arnavutluk'taki Bektaşilerin, tarikatın 1826'dan sonra Anadolu'da ve Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer çekirdek bölgelerinde karşılaştığı baskıdan kurtulmuş olmalarının yanı sıra, bu ülkedeki büyümesinin bir nedeni de Arnavutluk'un kendine özgü dinî iklimi olabilir (bkz. Doja, 2000b). Bu nedenle Arnavutluk'ta Bektaşiliğin kurulması, birçok arkaik özelliği bünyesinde barındırdığı ve Arnavutluk'ta bağımsız bir karakter geliştirdiği varsayılan bir din olarak özel bir ilgi çekmiştir; bu da kültürel atalet ve siyasi direniş güçlerinin bir başka paradigmatik örneği olarak hizmet etmektedir (Kressing, 2002). Hem panteist hem de ortodoks olmayan karakteri nedeniyle, Bektaşiliğin Arnavutluk'ta kabul görmesinin büyük ölçüde Bektaşi senkretizminin İslam öncesi ve Şii unsurları Hıristiyan unsurlarla birleştirmiş olmasıyla kolaylaştığı varsayılmıştır.

Bektaşilik Arnavutluk'ta kendini kabul ettirdiğinde, bu unsurların hızla Arnavut halk gelenekleriyle yer değiştirmiş olması gerektiği iddia edilmektedir. Muhtemelen Bektaşilik, Arnavut dindarlığının en saf ifadesi ve Arnavut geleneklerinin konservatuarı olarak algılanmaya başlandı, öyle ki gerçek anlamda tek ulusal din yorumu olarak kabul edildi ve

Bektaşilerin on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Arnavutluk'un ulusal uyanışında önemli bir rol oynamış olması da şaşırtıcı değildir. Uzmanlar, özellikle Bektaşi tekkelerinin çoğunun bulunduğu ülkenin güney kesimlerinde, Arnavut milliyetçiliğinin unsurlarının Bektaşi doktrinine entegre edilmesiyle, Osmanlı İmparatorluğu'nun batı bölgelerinde tam anlamıyla bir Arnavut Bektaşiliğinin "sağlamlaşmasından" söz etmektedirler (Popovic-Veinstejn, 1996).

Arnavutluk'un bağımsızlığının arifesinde dinî siyaset ister ideo-mantıksal mitleri harekete geçirmede ister fiili eylemlerde etkili olsun, Bektaşiler sayısal olarak önemli ve siyasi olarak etkiliydi ve Arnavut Bektaşi dervişleri sıklıkla kendi ülkeleri dışındaki dergâhlarda bulunuyordu. Bazen merkezi kurumun en üst düzey lideri de dâhil olmak üzere birçok yüksek Bektaşi ileri geleninin Arnavut kökenli olduğu düşünülmektedir. Türkiye 1925'te tüm mistik tarikatların kesin olarak kaldırılmasına karar verdiğinde, Bektaşi genel merkezi bir kez daha Arnavutluk'a sığındı. Her halükârda, Bektaşiliğin Arnavutluk devleti tarafından ülkenin dördüncü yasal mezhepsel cemaati olarak resmen tanındığı yirminci yüzyılda, tarikatın belirleyici ulusal Arnavut karakterinin daha da güçlendiği oldukça açık hale gelmiştir.

3. KONFORMİST OLMAYAN GRUPLAŞMALAR VE KURTULUŞ TEOLOJİSİ

Bektaşiler, Sufilerin çoğunun hedefine, yani Tanrı ile mistik birliğe ulaşmaya çalışan pek çok inanan grubundan biriydi. Tanrı ile mistik birlik tam olarak aranan hedef olmadığında, derviş dindarlığının bu sapkın ve heterodoks gruplarının dinî coşkusunda hâkim olan, türbelerine tapınma yoluyla yaşayan veya ölmüş mucize yaratan azizlerin kültüydü. Bu koşullarda, dinî yaşamın yoğunluğu genişlemesine üstün geldi ve kurtuluş, lütuf dağıtan bir kurumla ilişkiden ziyade kişisel bir mesele haline geldi. Ruhani cemaate katılım, topluma karşı çıkma ya da onu aşma yönündeki bireysel ihtiyacı rahatlatarak kişiyi geçici olarak zamansız doğaüstü deneyime yükseltiyordu. Heterodoks ya da sapkın hareketler ve Bektaşilik gibi mistik tarikatlar çağın tüm gizemli sırlarını, vahyedilmiş, ezoterik, mistik ve duygusal dinini kendilerinde cisimleştirmişlerdir. İşlevleri ise dinî deneyimin içsel yönüne aracılık etmektir.

Örgütlenmelerine gelince, genel olarak ve yayıldıkları ülkelerin siyasi ve ekonomik sistemleriyle açıklanabilecek özellikler bir yana, topluluklarına özgü ilk yapılar, Havarilerin İşleri ve Aziz Pavlus'un Mektupları'nda anlatıldığı gibi, ilk yüzyıllardaki ilk Hıristiyan gruplarını akla getirmektedir. İlk Sufi ve Bektaşi grupları coşku, ortak ibadetler ve ruhani disiplin yöntemleriyle birbirlerine bağlıydı; amaçları ilahi gerçekliğin vizyonuna ulaşmak için ruhu arındırmak ve benliği ortadan kaldırmaktı. Bu nedenle, herhangi bir resmi örgütlenmeden ziyade ruh ve amaç tarafından bütünleştirilmiş ve aslında çok gevşek örgütlenmeler olarak az çok anarşik, kapalı ve gizli gruplar veya herhangi bir kolektif disiplini veya dogmayı paylaşmaya ilgi göstermeyen inisiye çevreleriydi. Sufi hareketlerinin erken dönemlerinde, yaklaşık on üçüncü yüzyıla kadar, her bir üyenin ruhani özgürlüğüne duyulan saygı ortak yaşam için düzenlemeler gerektirse de üstattan hiç bahsedilmezdi (Trimingham, 1971). Bu tür gruplarda ortak yaşamın temeli olarak ruhani bir cemaat fikri oluşmuş ve üstat

esasen ruhani konularda bir rehber olarak kalmış, ancak inananlar ile Tanrı arasında bir aracı olarak hareket ettiği iddia edilen bir manastırın otokratı olmamıştır.

Örneğin Hacı Bektaş'ın kendisi hayatının büyük bir bölümünde gezgin bir münzevi hayatı sürmüş ve dinî konularda öne çıkan bir karakter olarak görünmemiştir. Hatta hayatı boyunca herhangi bir tarikat kurmaya ya da mürit edinmeye çalışmamıştır (Melikoff, 1998). Kendisi içinde yer almadığı bir tarikatın isim babası olarak bilindi ve (bu hareketin) yaratacağı etkiden habersizdi, bu etki ve başarı durumu ölümünden sonra elde edildi. Bektaşilik geniş bir alana yayılmış ve birçok taraftar kazanmış olmasına rağmen, "1500'den önce hem tarikatın hem de öğretilerinin rastgele bir şekilde geliştiği" düşünülmektedir. Buna ek olarak, uzmanlar, normalde bu karakteri Bektaşilerin her şeyi kapsayan senkretizmine ve "tarikatın tam olarak neyi temsil ettiğini tanımlamayı zorlaştıran çok çeşitli inanç ve uygulamaları bir araya getirmeye hazır olmalarına" bağlasalar da "bu inanç belirsizliğinin örgütlenmelerindeki tekdüzelik eksikliğiyle paralel olduğunu" düşünmeye yönlendirilirler (Norton, 2001).

Benim pozisyonum, on birinci ve on ikinci yüzyıllardaki erken Sufilikle ilgili alandaki yenilikçi yaklaşımları (Trimingham, 1971; Karamustafa, 1994) takip ederek, Bektaşiliği öncelikle hukuk ve sistematik teolojide dinin dışsal rasyonalizasyonuna karşı bir tepki olarak değerlendirmektir. Esasen, diğer erken dönem Sufi grupları gibi, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllardaki erken dönem gelişmelerinde Bektaşilik, ortodoks kurumlara ve peygamberlik vahyinden türeyen İslami bilincin ana akımına paralel ve çoğu zaman muhalefet ederken hem manevi bilgi hem de ıstırapın ortak deneyiminden gelişen dinî deneyim alanına karşılık geliyordu.

Bektaşî uygulamalarının hala ortak bir özelliği olan vecd dansı (sema) ve zikir gibi değiştirilmiş bilinç hallerini kasıtlı olarak kullanan Bektaşilik, otoriteye ve yasal ahlaka dayanan kurumsallaşmış dine karşı, insanın içsel ve sezgisel ruhani duyularına tam kapsam sağlayacak ruhani özgürlüğü hedeflemiş olmalıdır. Bu, varlığın ve gerçekliğin nihai kaynağıyla temas arayışında olan bir kişinin tefekkür hayatını sürdürme hakkının bir iddiası olmalıdır. Dinin cemaatçi bir mesele olarak ifade edilmesine tepki olarak Bektaşilik, Tanrı'nın varlığının bireysel ve doğrudan deneyimine yönelik kişisel dinin öznel bir ifadesiydi. Kutsal metinlerin literal anlamının ardındaki "içsel anlamı" açığa çıkaran yorumlarda ilham bulan manevi tatmin arzusu, bu ilk Sufi Bektaşileri, insan ile ilahi olan arasında kesin bir ayrıma yer olmayan konformist olmayan bir dinî deneyime yönlendirmiştir.

Hukukçu Ortodoks din, ruhani bir işlevden çok sosyal bir işlevi yerine getiriyordu ve insanların ruhani ihtiyaçlarına sunacak çok az şeyi vardı; pastoral bir görevin yerine getirilmesiyle ilgilenmiyordu ve duygusal çıkış için ne araçlara ne de kurumlara sahipti ve özgür şefaahat için çok az şey vardı. Sünnilikte, diğer resmi dinî reçeteler gibi, namaz kılma, oruç tutma, yasak yiyecekler ve diğer tasarruflar gibi disiplin uygulamalarına ilişkin emir ve kurallar, takipçilerin formalitelere ve dogmalara uyarak itaat etmeye zorlandıkları 'yasa'ya aittir. Bektaşilikte, diğer erken dönem derviş gruplarında olduğu gibi, başlangıçtaki inatçı bireycilik, bir müridin artık İslam inancının ortodoks, kodlanmış ve sistematik teolojisinde yer

alan ve hukukçu Sünni dogma tarafından savunulan şekilci katı talep ve yasaklara bağlı kalmaması için iddia edilen daha yüksek bir bilgi ve farkındalık derecesine inisiye edilmesiyle pekiştirilmiştir.

Dinin özünü ve esasını öğrenmiş ve anlamış olma iddiası, Bektaşileri doktrin ve geleneklerin kişisel yorumlarına yöneltmiştir. Vicdanın sesine itaat ederek Yol'u takip edecek kadar aydınlanmış olduklarını iddia ederek, kurtuluşu ve yeniden doğuşu tamamen içsel bir operasyona indirgeme eğilimi ile dinî emirleri yerine getirerek tek başlarına ilerleyebilirlerdi, öyle ki ritüellere olan ihtiyacı inkâr etme noktasına kadar geldiler. Aslında dinleri için herhangi bir dışsal gösteriyi veya toplu ibadeti reddetmişler. Böylece özellikle İslam'ın dışsal biçimlerini ve onun beş şartını reddetmişlerdir. Bektaşiler için ibadet, içsel saflık ve samimiyetin dışsal abdest ve ritüelden daha önemli olduğu öğretilen inisiyelere özgü gizli bir meseledir. Sırrı ifşa etmemenin esas olduğuna, diğer insanlara karşı değil Tanrı'ya karşı sorumlu olduklarına, günahın bir şeyleri alenen değil gizlice yapmayı gerektirdiğine ve benzerlerine kesinlikle inanırlar. Bektaşilerin ayırt edici karakterinin altında yatan öncül, tüm dinî törenlerin temel amacı olan insan kalbinin ve ruhunun arındırılmasıdır. Bu arınmış duruma Sünni ya da Şii ibadet biçimlerini takip etmeden de ulaşılabileceğini iddia ederler.

Bu nedenle, Bektaşilerin hem fanatizmleri hem de liberalizmleri nedeniyle sistematik olarak eleştirilmeleri şaşırtıcı değildir, zira heterodokslukları kanonik ritüellere uymamalarında yatmaktadır. Belirli zamanlarda beş vakit namaz kılmazlar, abdest almazlar, Ramazan orucunu tutmazlar ya da Mekke'ye hacca gitmenin gerekliliğine inanmazlar. Kuran'ı literal olmaktan ziyade ezoterik, alegorik ve sembolik bir şekilde yorumlarlar ve diğer derviş gruplarının çoğundan farklı olarak Kuran otoritesine başvururlar. Düğünlerde ve cenazelerde uygun ayetler okunur, ancak bunun dışında kutsal metinlere kendi yanıtlarını ileten şairlerinin dizelerini dinlemekten daha mutlu olurlar. Daha resmi bir düzeyde, alkollü içkileri ve törenlerde kadınların bulunmasını hoş görmelerinin yanı sıra, seks partilerine veya cinsel ruhsatlara düşkünlükleri ve yüzyıllar boyunca her türden eksantriklerin kurbanı olduğu tüm iftiralar nedeniyle eleştirilirler (Müller, 1967).

Ekonomik, sosyal ve ideolojik çalkantılar karşısında, en radikal mistikler her zaman sadece yasalca dine değil, ana akım topluma da mesafe koyan tutumlar benimsemişlerdir. Parolaları, yozlaşmış olduğunu ve kötü rehberler tarafından yoldan çıkarıldığını iddia ettikleri bir dünyada yabancı olma arzusuydu. Bu türden mistikler sadece egemen sınıfların muhalifleri değil, aynı zamanda toplumsal normlara da karşı çıkma niyetindeydiler. Alternatif olarak, ne zaman köklü bir toplumsal değişimle karşı karşıya kalsalar, insanlar sistematik olarak aşkın, ortodoks bir Tanrı'ya tapınmaktan, yasalca Sünni İslam'ın örneklediği gibi geleneksel dinî ritüellerin resmileştirilmiş çerçevesine çok daha az bağımlı olan içselleştirilmiş bir manevi benlik duygusuna yöneleceklerdir. Elbette bu, Bektaşiler arasında aktif olduğu anlaşılan ve tarih boyunca siyasi devlet baskısına maruz kaldıkları her seferinde özellikle vurgulanan belirli bir eğilimin son derece ani bir özetidir.

Bu, özellikle Bektaşiliğin on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllardaki erken evresinde, on altıncı yüzyılın ilk yarısındaki Osmanlı-Safevi savaşları sırasında, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Yeniçeri birliklerinin bastırılmasından sonra veya yirminci yüzyılın ilk yarısında derviş tarikatlarının kaldırılmasından sonra gerçekleşmiş olmalıdır (Doja, 2006a). Bu vurgu, Anadolu'daki Bektaşilerin Jön Türk hareketiyle, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısındaki Arnavut ulusal uyanışıyla (Doja, 2006b) ve yirminci yüzyılın ilk çeyreğindeki erken dönem Türk milliyetçiliğiyle yakın bir kimlik duygusuna ulaşmalarını mümkün kılmıştır.

Aynı vurgu, günümüz Türkiye'sindeki Alevi uyanışında ya da günümüz Arnavutluk'undaki komünizm sonrası dönüşümlerin "demokratik" süreçlerinde olduğu gibi, daha da istikrarsız olan daha yeni milliyetçi idealler ve sol kanat "ilerici" siyasi felsefeyle de etkileşime girmiş olmalıdır. Toplumsal dünyanın radikalleşmiş bir yorumuna sahip olan, komünist idealin özünde gayri meşru olan devlete dayanan ve ondan beslenen gruplar arasında bu vurgu, hoşgörüden ziyade modern toplumda kişiye gösterilen saygı eksikliğine karşı duyulan sertleşmiş öfkenin bir yolu haline gelebilir. Gerçekten de bir grup ya da örgüt devlete olan inancını ve ilahi otoriteye olan saygısını kaybederse, ritüel pratiklerini ve anti-otoriter fikirlerini devrimci bir ideolojinin hizmetine sunmaya daha kolay yönelebilir. Bu açıdan bakıldığında, Bektaşilerin dinî deneyimleri kurtuluş teolojisinin tanınabilir özelliklerini sunarken, gruplarının yapısı da geleneksel olarak karizmatik gruplar olarak bilinen dinî örgütlenme türüne az çok karşılık gelmektedir.

4. EFENDİ VE MÜRİT

Kültürel bir sistem olarak dinin işlevlerinden biri, güçsüz dünyevi yaratıklar ile cennette bulunan her şeye gücü yeten Tanrı arasında arabulucu bir temsil olarak hizmet etmektir. Arabuluculuk, göksel tanrısallığın yeryüzündeki insanlar adına araya girmesini mümkün kılabilir. Buradaki varsayım, ilahi aracılığın farklı ahdi yapılarının Bektaşilik ve Sufiliğin gelişimindeki belirli aşamalara karşılık gelmesi gerektiğidir. Aşağıdaki varsayım, tanrısallığın kavramsallaştırılmasında veya dünyadaki insan toplumunun örgütlenmesinde aracı bir hiyerarşi bulunacaksa, farklı bir anlam kazanmanın mümkün olduğudur.

İnisiyasyon için rehber olarak üretilen el kitapları, Bektaşi dindarlığının teolojik felsefesini ve sosyal deneyimini aydınlatmak için bir şekilde faydalı olabilir. Kılavuzlardaki bazı bölümler, dinî hiyerarşi ve otorite meselelerinin nasıl ele alındığının açıkça anlaşılabilirliği sınırlı bir hiyerarşiye yaptıkları vurgu açısından özellikle önemlidir. Bu bölümlerde lider, öğretmen ya da rehber (pir, mürşit ve rehber) ile müritlerin farklı mertebeleri (talib ve mürid) birbirini takip eder ve bir üstada boyun eğmenin önemi baştan sona vurgulanır (Kehl-Bodrogi, 1988).

Bektaşi söylemleri, diğer Sufi apolojetikleri gibi, İslam'ın dinden daha fazlası olduğunu iddia etmekte ve tekniklerini ve mürşit-mürit ilişkilerini Tanrı'nın insanlara yansımaları olarak ifade etmektedir. Ancak bu ilişkinin, varsaydığı toplumsal, kişisel ve ritüel anlamlar açısından dışarıdan kavramsallaştırılarak eleştirel bir şekilde incelenmesi, dinî kavramlara ideolojik ve siyasi sonuçları açısından yaklaşmak için olağanüstü bir fırsat olabilir. Gerçekten de Bektaşilik

söz konusu olduğunda, mürit için insan ile Tanrı arasında aracı olan mürşidin erişilebilir varlığında yatması gereken bir farklılık iddia edilirken, Ortodoks İslam veya Hristiyanlık söz konusu olduğunda ilişkinin erişilemez olduğu ve herhangi bir aracının bulunmadığı iddia ediliyorsa, bu iddialar genellikle daha toplumsal veya siyasi bir ontoloji ile karşılanır.

Bu tür iddialar yine de kabul edilmekte ve en sofistike analizlerde bile asla sorgulanmamaktadır. Frances Trix'in üstat ve manevi rehberden (mürşit) takipçisine, talibine ve müridine (talib) İslami maneviyat ve dünya görüşünün anlamları ve aktarım araçları üzerine yaptığı sosyolinguistik çalışma buna bir örnektir (Trix, 1993). Başka bir yerde, sofistike kavramsal çerçevesine ve metodolojisine rağmen, Frances Trix'in, bir Bektaşi talibi olarak spesifik olarak kalıcı ve "sadık" deneyiminin koşullarında "yerleştiğini", ancak ilişkiyi bu şekilde göremediğini iddia etmişim (Doja, 2004). Öğrenme çerçevesi ve müridin konumu ona her anlatı ve atasözünün teolojik açıklamalara göre yerleştirilmesi gereken muğlak ama her şeyi kapsayan bir şema sundu. Buna ek olarak, Trix'in tarif ettiği öğretme süreci günlük yaşamda çok sık karşılaşılan bir durum değil, günlük yaşamın normalde gerektirmediği türden bir entelektüel açıklama üretmek için alenen karşı karşıya kalınan nadir durumların bir parçasıydı.³ Aslında bu, Maurice Bloch'un ideolojinin yanıltıcı bir şekilde dünyanın bir yorumu gibi görünen bir şeye genişlemesi olarak adlandırdığı şeyden başka bir şey değildir (Bloch, 1985).

Normalde Sufi ve Bektaşi grupları, bilginin sağladığı varsayılan lütüfler ve güçlerle donatılmış ve bu faydaları etraflarına yaymaya çağrılan ruhen saf bir topluluk idealinden ilham alırlar. Bir ayırım çizgisi takipçileri, lütuf ve ruh armağanlarının bir kısmını ya da tamamını almaya muktedir ya da layık olup olmadıklarına bağlı olarak iki sınıfa ayırır; bazıları bunları edinmiş ve tam olarak sahipken, diğerleri bunlara katılmayı arzular ya da henüz başlangıç aşamasındadır.

Öngörülen tüm ahlaki reçeteler herkes tarafından harfi harfine ve aynı ölçüde uygulanamayacağından, erken dönem Sufi ve Bektaşi grupları yalnızca en iyi müritlerin uygulamalarında katı olmalarını talep etmiştir. Bu nedenle, iki farklı gözlem sistemi ve davranış kuralları öngören bir tür ikili etiğe başvurmak zorunda kalmışlardır. Daha liberal bir kurallar dizisi en zayıf ve en kusurlu olanlara, mürit ya da talip olarak adlandırılan arayıcılara

³ Antropolog Frances Trix'e "manevi söylem" öğreten aynı Arnavut İslam ustası, Bektaşilik üzerine bir dizi entelektüel spekülasyon yayınladı (Rexhebi 1970) ve bu spekülasyonlar bir dizi başka alan uzmanına da ilham verdi (Clayer 1990, 2002). Ancak Baba Rexhebi gibi patentli süper-bilgiler bize ne söylerse söylesin, gözlemediğimiz şeyin, prestijleri söz konusu olduğunda ideolojik şemalarıyla tam olarak ne yapmayı başarabilecekleri gerçeğini gözden kaçırmamalıyız. Bu aynı zamanda, antropologlar ile temsilci konumunda olmalarına rağmen ya da belki de temsilci konumunda oldukları için incelenen kültürün bir şekilde marjinali olan bilgi verenler arasındaki görünür seçmeli yakınlığı da doğrudur. Örneğin Marcel Griaule ya da Victor Turner'ın sırasıyla Ogotemmeli ve Muchona ile yaptıkları uzun tefsir oturumlarına dair ünlü anlatıları akla gelebilir (Griaule 1948; Turner 1967). Marjinal figürün, tam da olayların merkezinden kısmi kopukluğu nedeniyle, neler olup bittiği ve neden olduğu üzerine düşünmesi daha olasıdır. Bu, bir sorun değilse bile, en azından düşünmek için bir duraklama sağlar. Bu tür bir karşılaşmada yaratılan şey, kültürler arasında bir tür ara zemin, Paul Rabinow'un (1977: 153) kendi fieldwork açıklamasında tanımladığı gibi "melez, kültürler arası bir nesne veya ürünün başlangıcı", bir "liminal dünya"dır. Eğer antropoloğa gerçeklerin özgün ya da saygın bir versiyonunu sunma konusunda sistematik olarak genel bir kaygı varsa, bu kuşkusuz kültürel öz-farkındalığın doğasına ve saha çalışması politikalarına dair bir şeyler ortaya koyar.

ya da takipçilere tanınmıştır. Çok daha katı bir başka kural ise, seçilmiş azınlığın üstün sınıfına ait olan ve mükemmeller ya da azizler (eren vb.) olarak da bilinen inisiye edilmiş seçkinler için ayrılmıştı. Dini grupların ve onları oluşturan toplulukların her biri, aşağı yukarı açık bir şekilde iki sınıfa ayrılmış türden üyeler içeriyordu ve her biri diğerine, seçilmiş azınlığa, mükemmellere ve babalara (dervişlere) tabi kılındı. Böylece, tepede neredeyse kutsal olan azizler vardı; altlarında günahkârlar ya da en azından dünyevi olmayanlar, hâlâ dünyanın ve onun ayartmalarının etkisi altındaki sıradan insanlar vardı.

Seçilmişler ile takipçiler arasındaki karşıtlık, yaşlılar ile gençler, güçlüler ile zayıflar, mükemmeller ile kusurlular, ruhsal açıdan başarılı olanlar ile acemiler ve pir ile talip arasındaki karşıtlığa benzer. Bununla birlikte, iki grup arasındaki mesafe, en azından Bektaşiliğin on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllardaki başlangıçları veya daha sonraki, tekrar eden zulüm dönemleri için abartılmamalıdır. Müritlerin ve taliplerin dine girdiklerinde hem iman hem de bilgi almış olmaları gerektiği gerçeğinin yanı sıra, onlar gerçek inananlar olarak kabul edilmişler ve seçilmişlerle eşit düzeyde Bektaşî tarikatının ayrılmaz bir parçası olmuşlardır. "Müritler" "inananlar" haline geldikçe, müritler de üstatlara dönüşmüş ve sonuncular sıkı riayetlerinin ve bilgeliklerinin kanıtlanmasının ardından "kâmil" dervişler haline gelmişlerdir.

Sufi Bektaşî anlayışına göre, Tanrı'nın herkeste mevcut olduğu ve her insanda kemal potansiyelinin bulunduğu varsayılır, çünkü tüm gerçeklik (hakikat) için hakikat'ten (hakikat) başka bir varlık yoktur, bu da aslında Tanrı'dır (el-Hakk). "Varlığın birliği" teorisi⁴, bireylerin nihai olarak ortaya çıkan durumlarının farkına varmalarını ve özlerinin tüm yaratılışla olan birlikteliğini anlamalarını gerektirir. Bundan sonra yaratıcılarına, kökenlerine, nihai mükemmellik ve hakikat durumuna doğru geri dönebilirler. Tanrı'ya kişinin kendisini geliştirmesi yoluyla yaklaşılabılır. Tanrı insanlarda, mükemmelliğin en yüksek aşamalarına ulaştıklarında enkarne olur; bu da ancak kişinin bedenini daha iyi özgürleştirmek ve tanrısallıkla bütünleşmek ya da daha doğrusu tanrısallığı benlikle bütünleştirmek için kendini feda etmesiyle elde edilir. Ancak seçilmişler aracılığıyla, manevi bilginin (marifet) sunulmasıyla onlarla kurulan ve sürdürülen temaslar ve somut bağlar sayesinde, arayanlar ve takipçiler kendilerini dinlerinin bedenine bağlayan bağları oluşturup güçlendirirken, aynı zamanda erdemler edinir ve kendilerini eğitirler. Buna ek olarak, erken dönem Sufiliğinde olduğu gibi Bektaşî Yolu'nun ustaları için de mistik eğilim bireysel bir deneyim olarak son derece tehlikeli hale gelmiştir, çünkü Sufi argümanına göre Tanrı'dan başka tanrılara giden mistik yollar da olabilir. Bu nedenle deneyimli bir rehberin rehberliğinin gerekliliği üzerinde

⁴ Tek bir Gerçeklik olarak deneyimlenen Müslüman mistik için bu, dünyanın temeli ve varoluşudur. Dolayısıyla dünyadaki her şey Tanrı'dan başka bir şey değildir ve yaratılmış dünya yalnızca bir görünümdür. Yaratılmış dünyaya dair bu görüş, varlığın birliğine (vahdet-i vücud) dair mistik panteizm vurgusuyla birleşen "gizli" çağrışımlara yönelik bir arayışı teşvik etmiş görünmektedir. Müslüman heterodoks mistisizminin en aydınlatıcı ifadelerinden biri olan bu teori, nihai hakikat ve mükemmelliğin ancak panteist bir sentezde yatabileceğini iddia etmiştir. Özellikle teorinin varoluşsal monizmi, yani Yaratıcı ile Yaratılan arasında radikal bir ayrım olmaması ve her şeyin tek bir gerçeklik içinde var olması, Sufizm'in monoteizmi panteizmle değiştirdiği suçlamasına maruz kalmasına ve ortodoks din doktorları tarafından şiddetle kınanmasına neden olmuştur.

ısrarla durulmuştur. Ruhani gelişimin geçitlerinden geçmek, ilahi gerçekliği ve nihai hakikati deneyimlemek ve bunların içsel anlamlarına nüfuz etmek için bir rehber, bir ruhani mürşide ihtiyaç vardı (Birge, 1937). Gerçekten de Bektaşi anlatılarının çoğunda, "mürşidin öğrencinin Tanrı'ya ulaştığı yol olduğu" açıkça belirtilir (Trix, 1993). Bunun nedeni, mürşidin "insan-ı kâmil"in (Birge, 1937) kemal mertebesini çoktan elde etmiş olmasıdır. Bektaşiler için her insan bir cami ise, her insan yüzü de mürşidin kemal yüzüdür (vech-i kâmil). Onda, mükemmelliğin dış belirtileri iç mükemmellekle eşleşir ve Muhammed ve Ali'nin ikili, ayrılmaz kişiliğinin Bektaşiler tarafından yeryüzünde her mürşit tarafından temsil edildiğine inanılır; Peygamber Müslüman topluluğu için neyse, mürit için de odur. Bu nedenle, müridin mürşidine kendi anne babasından daha büyük bir bağlılık borçlu olduğu öğretilir ve Bektaşiler ritüel dua (namaz) ile kişinin mürşidini ziyaret etmesini eşit tutarlar (Norris, 1993).

Bu nedenle, mükemmellik statüsü ölçüsünde, müridin hala sahip olmadığı Tanrı'yla doğrudan iletişim kurma kapasitesini üstadın zaten edinmiş olduğu varsayılır. Tanrı çağrıldığında ustaya yanıt verebilir ama henüz öğrenciye yanıt veremez. Şüphesiz, mürit bir "sadiq"tır ama hala bir takipçi ve arayışçıdır, nihai hakikatin-gerçekliğin geçitlerinden geçmeye ve kendi sırası geldiğinde mükemmelleşmeye ve Tanrı ile kendi birliğine ulaşmaya teşvik edilir.

Tarihsel olarak, "iman"ın ilk anlamı bir sadakat erdemiydi. Başka bir yerde gösterdiğim gibi (Doja, 2000a), ilahiyatla ilişkide de iman her zaman geleneklere sadakat ve taahhütlere bağlılık anlamına geliyordu. Bu durumda inanç, teolojik bir amentüye inanmak değil, inananların tanrının gücüne gösterdikleri itimattı. Bu bir tür ilk sözleşmeydi; burada insanların tanrıların "itibarına" duydukları güven ile tanrıların insanlara göndermesi gereken lütuflar arasında her zaman bir ayırım yapılabilir. Bunlar, birbirini tamamlayan iki mübadele alanını tanımlayan zıt yönlerdeki iki harekettir. Otomatizmleri bu nedenle yasal olmaktan ziyade büyüeldir. En azından Marcel Mauss'un "Armağan Üzerine: Arkaik Toplumlarda Mübadelenin Biçimi ve Nedeni" (Mauss, 1950) makalesinde incelediği örtük anlaşma türü gibi kısıtlamaları ima ederler. İnançın söylem ve mübadele alanına dâhil edilmesi, inanç eyleminin her zaman bir ödüle olan inancı kapsadığını kavramayı mümkün kılar. İman etmek, bir tanrıya karşı ifade edilen ancak bir getirisi olan bir inanç eylemine kendi inancını katmaktır. Bu, aynı zamanda kişisel duyguları da devreye sokan bir tür somut hisse ve güvenlik simgesidir. Bu kavram daha sonra zihinsel bir tutum ve Evans-Pritchard'ın terimleriyle "içsel bir durum" (Evans-Pritchard, 1965), yani kişinin kendisine ait olan, yüksek ve güçlü bir tanrıya sunduğu güvence ile yatırım yapılır. Bir sadakat bağı oluşturan bu ilişki, ilahi ilhamlar şeklinde verilen bir lütuf biçiminde bir karşılık alma kesinliğiyle birlikte zorunlu olarak bir itimat eylemine eşlik eder.

Şimdi Bektaşiler için manevi öğrenme deneyimi, manevi bilgi ile bir iletişim süreci olarak mürşit aracılığıyla elde edilir. Bu süreç mistik gnosis (marifet) sahip olunmasıyla sonuçlansaydı, normalde bir "iman eylemi" olarak içselleştirme deneyiminden çok "inançlı" anlamda sonuçlanması beklendiği gibi, çirak Tanrı ile mistik bir birliğe ulaşmış potansiyel bir

aziz olarak kutsanırdı. Ancak ilahi ilhamı içeren bu birleşme, bir dizi hiyerarşik yayılıma bölünmüş olan tanrısallığın farklı tezahürleri aracılığıyla aşamalı iletişim olmadan mümkün değildir. Bunların en erişilebilir olanı, aslında, insanlarla Tanrı arasında basit bir aracı olmaktan çok, farklı bir kılıkta Tanrı'nın kendisi gibi görünen kişinin kendi mürşidinden başkası değildir.

Elbette Bektaşî pratiğinde ne dinî liderler ne de onların takipçileri davranışlarını doğrudan kutsal kitaplarına ya da el kitaplarına atıfta bulunarak meşrulaştırmazlar, hatta yerel toplulukta bulunması gereken, teorik olarak ana hatları çizilmiş kategoriler olduğundan da hiç bahsedilmez. Bektaşî ustaları düzenli olarak bir tür el kitabına sahip gibi görünseler de bunu asla dinî törenlere getirmezler. Daha ziyade Bektaşî din felsefesinin kendi zamanlarında ilginç buldukları yönlerini özümserler ve bunları şarkı, şiir ve kıssa tarzında anlatırlar. Bektaşî dinî düşüncesinin telkin edilmesi, öğretilmesi ve sürdürülmesindeki büyük ağırlık neredeyse tamamen yerel dinî liderlerin kendilerine ve onları destekleyen sözlü geleneğe aittir. Örnek vermek gerekirse, müridin mürşidini aramak için evine gittiği, dolambaçlı sokaklarda onu aradığı, sonra başka bir eve girdiği ve nihayetinde çatıya çıktığı bilinen bir anlatı sıklıkla anlatılır. Çatıda da onu göremeyince aşağı atlar ve efendisi onu kucağına alır (Trix, 1993).

Her dinî liderin geçmişini anlatan sözlü bir anlatısı vardır ve bu anlatıda genellikle Hacı Bektaş'ın dergâhına devam eden ruhani atalarından ve öğretmenlerinden ve ayrıca kendi keramet gösterme yeteneğinden bahsedilir. Dinî liderlerin otorite olarak kabul edilmesinin ilk nedeni, Hacı Bektaş ve halefleri tarafından onaylanmış olarak kabul edilmeleridir. Bu iddialar mitlerle desteklenmekte ve daha geniş bir perspektiften bakıldığında, bazılarının Tanrı'ya diğerlerinden daha yakın olabileceğini varsayan bir kozmoloji içinde somutlaşmaktadır. Bunu, bu bağlamda en iyi "Tanrı tarafından verilen mucizeler gerçekleştirme yeteneği" olarak anlaşılan "karizma" (keramet) sahibi insanlar olduklarını söyleyerek ifade ederler. Diğer tüm hususlardan bağımsız olarak, "karizma" Tanrı'nın lütfunun bir işaretidir ve liderleri Tanrı'yla temas halinde olunan, mucizeler gerçekleştirme ve maddi dünyayı kontrol etme özgürlüğüne sahip olunan nihai "hakikat-gerçeklik" (hakikat) mertebesine yerleştirir.

Daha teknik bir düzeyde, genel olarak Sufizm'de olduğu gibi, iddialar üstatları nihai olarak Tanrı'ya bağlayan açık hiyerarşik seriler veya inisiyasyon zincirleri (silisile) ile desteklenir. Gelişmiş serilerde otorite zinciri, tarikatın kurucusu olan koruyucu azizleri Hacı Bektaş'a bağlandıkları kesintisiz bir tarihsel mürşit ve mürit çizgisini içerir. Bu kesintisiz manevi vahiy ve güç zinciri, tarikatın kurucusundan önceki azizlere, İmamlara, Hüseyin'e, onun efendisi Ali'ye, onun efendisi Peygamber Muhammed'e, onun efendisi Melek Cebrail'e uzanan ve böylece Tanrı'da son bulan bağlantıyı sürdürür. Eğer Tanrı'nın tecellisi (mazhar), kendisini çeşitli biçimler altında gösteren Ali ise ve Ali ilahi ışığın kaynağı ise, Bektaşî şiiri ve anlatısı, Ali'nin çeşitli Peygamberlerle kaynaştığı, On İki İmam görüntüsü altında görüldüğü ve kendisini "Ali'nin işaretini avucunda taşıyan" Hacı Bektaş olarak gösterdiği inancına sayısız

tanıklık sunar. Başka bir deyişle, Hacı Bektaş da farklı bir kılıkta Tanrı'ydı. Bu sürekliliğe dayanarak, Bektaşî takipçileri kişisel mürşitlerine bağlılık yoluyla Tanrı ile ilişki kurarlar.

Açıktır ki, insanlar ve Tanrı arasında, örneğin Sufi ve Bektaşî mürşidi ya da bir rahip ya da adanmışlar gibi aracılar varsa, bunlar seküler cemaatin temsilcileri olarak hareket eder ve kendilerini seküler cemaatten daha yüksek bir düzleme yerleştirir, ancak Tanrıya göre daha aşağı bir konumda bulunurlar. Bununla birlikte, aracılık yapısı başka bir türde de olabilir ve her türlü hiyerarşinin olumsuzlanması iddiasında bulunabilir. Bu modelde inisiyatif herhangi bir aracılık olmaksızın, inananların ilham almasıyla birlikte lütfunun armağanlarını doğrudan inananlara dağıtmak suretiyle tamamen ilahiyatın elindedir ve bu ilahiyat kendisini bir dizi hiyerarşik yayılımda gösterebilir. Karizma, ilahi lütuf ve ruhani bilgi onlara herhangi bir aracının yardımı olmaksızın dokunur ve aracı bir rahip ya da pir tarafından gerçekleştirilen ya da kontrol edilen herhangi bir ritüelin ya da özel uzmanlığın etkinlik derecesinden hiçbir şekilde etkilenmez.

Edmund Leach (1972) tarafından öne sürülen yapısal bir hipotezi takip ederek, başka bir yerde, insanlar ve Tanrı arasındaki iletişimi anlamak için çok önemli bir faktörün, hiyerarşik bir dinî aracılık modelinin kavramsallaştırılmasının ortodoks inançların dogmasına karşılık geldiği gerçeğinde yattığını, tüm hiyerarşilerin reddedildiği bir modelin kavramsallaştırılmasının ise gerçek düzenlemelerinde binyılcı ve mistik inançlarla ve Bektaşilikle ilgili olanlar gibi heterodoksilerin (Doja, 2000a) gelişimiyle yakından bağlantılı olduğunu iddia ediyorum. İlk model yerleşik, hiyerarşik bir gücü destekleyebilirken, ikincisi yerleşik otoritelere karşı isyanını haklı çıkarmak isteyen ezilmiş veya yoksun bırakılmış bir azınlığa karşılık gelir. Bu modele göre, belirli bir toplumda siyasi bir hiyerarşinin kurulması, teolojik sistem içinde tek bir ilahiyat anlayışının, yani saf bir tektanrıcılığın ortaya konmasıyla el ele gider. Öte yandan, açık bir hiyerarşik ulûhiyet anlayışı ise eşitlikçi siyasetle birlikte gider. İnsanların ilahiyatla ilişkilerinde eşit oldukları fikrinden türetilen ilişkiyel eşitlik anlayışı, insanlar arasında esaslı bir eşitlikçilik ideolojisinin yanında etkin bir şekilde mevcuttur. Bu da bizi Bektaşiliğin karakterine ilişkin temel varsayımımıza götürmektedir. Mürşit "Tanrı'nın farklı bir kılığa bürünmüş hali" olarak algılandığı ölçüde, Bektaşiliğe ilişkin inanç ve pratikler sistemi toplumsal, kültürel ve ulusal talepleri karşılamayı mümkün kılan bir kurtuluş teolojisidir. Buna karşılık, mürşit bir tür rahip, "mürit ile Tanrı arasında bir aracı" olarak algılandığında, Bektaşilik siyasi bir hiyerarşi kurmayı amaçlayan ortodoks bir ideoloji haline gelir.

5. ORGANİZASYONEL DÖNÜŞÜMLER

Bir müridin mürşidiyle olan normal ilişkisi genellikle manevi evlatlık olarak tanımlanmıştır ancak gelişimin farklı aşamalarında bu terimlerin ima ettiği ilişki tamamen farklı olmuştur. Genişletilmiş bir Bektaşî atasözünde, müridin "bilmediğini bilen" kişi olduğu iddia edilir (Trix, 1993). Bu elbette olgulardan daha fazlasını ifade eder çünkü Bektaşiler, genel olarak bilgiden söz ettiklerinde manevi bilgiyi, yani Tanrı'ya yaklaşma sürecini kastederler. Bununla birlikte, alt düzeydeki Bektaşî müridi için eksik olan şey, neler olup bittiğini anlama

çerçevesidir. Buna ek olarak, Bektaşî müridin "bilmediğini bilmesi" hedefi, Trix'in gösterdiği gibi kişinin yeni bir durumdaki düzeni tahmin edemeyeceğini ve anlam bulamayacağını kabul etmesi anlamına da gelir.

Başka bir deyişle, Goffman'ın terimlerini kullanırsak (Goffman, 1974), kişinin bilgi eksikliğini bilmesi, deneyim çerçevesinin bir tür askıya alınmasıdır. Pir ile etkileşimde, bu referans çerçevesi eksikliği, bu bilgi eksikliği, sosyal mesafeyi hem korumak hem de azaltmak amacıyla, genellikle olumsuz ve olumlu deneyimler arasında farklılaştırıcı stratejiler olarak nitelendirilen özelliklerle yansıtılır. Dolayısıyla, eğer Bektaşî geleneği mürit için bilişsel bir çerçevenin askıya alınmasını bekliyor ve teşvik ediyorsa, bunun amacı mürşidiyle olan ilişkinin gerçekleşmesi, yeni bir çerçeveye yeniden entegre olmayı sağlayan bir tür "olumsuz deneyim" olmalıdır. Bektaşî düşüncesinde, manevi hedefe ulaşmanın yolu, "yeniden bütünleşmenin tek yolu" olarak hizmet eden mürşidin yardımıyla anlaşılır, bu nedenle kişinin bilmediğinin bilgisi kişiyi özgür bırakır ve güveni mürşide odaklar (Trix, 1993).

Bektaşîliğin on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllardaki başlangıcına ve daha sonraki siyasi baskı dönemlerindeki kanıtlara dayanarak, genellikle bireysel müritlerin sürekli rehberliğinin, mürşitlerin Tanrı ile insanlar arasındaki aracı olarak oldukça doğal bir şekilde ortaya çıkmasına neden olduğu varsayılır. Bununla birlikte, Suftarikatlarının temeli haline gelen mürşit-mürit ilişkisi sisteminin öncelikli önemi, ahlakta bir değişim anlamına gelmesidir. Mürşit-mürit hiyerarşisinin kurumsallaşması, düzgün bir şekilde örgütlenemeyecek olanın, yani kişisel mistik yaşamın ve bireysel yaratıcı özgürlüğün örgütlenmesini beraberinde getirmiştir ki bunlar artık zincire vurulmuş, uygunluğa ve kolektif deneyime tabi kılınmıştır. Bu sürecin, on altıncı yüzyılda tarikatın örgütlenmesinden sonra Bektaşî ortamında meydana gelen ve zulüm dönemlerinden kurtulduktan sonra her seferinde kendini tekrarladığı görülebilen radikal değişime karşılık gelmesi gerektiğine inanıyorum.

Tarikatın güçlendiği dönemlerde, üstatlar bireyin sadece deneme yanılma yoluyla değil, herhangi bir rehberlik altında bile Yol'u arama hakkını inkâr edeceklerdir. Böylece üstat, bir rahip gibi ruhani görevleri mekanik bir ritüel sürecine göre tahsis eden özel bir aracı haline gelirken, bir müridin inisiyasyonu kendi iradesini üstadın iradesine teslim etmesini içeriyordu. Müritlerinin kişilik ve yeteneklerini değerlendirmek, onlara tarikatın öğretilerini öğretmek ve uygun aşamalarda onlara tarikatın sırlarını ifşa etmek üstadın göreviydi. Eğitim alan ve mürşidi tarafından layık görülen mürit, on altıncı yüzyılın başında Balım Sultan tarafından başlatılan örgütsel reformların bir parçası olduğu düşünülen özel bir ritüel aracılığıyla Bektaşî tarikatına kabul edilirdi. Tarikat üyeleri kendi mertebelerine kadar yeni bir üyeyi karşılama törenine katılabilirlerdi, ancak bu tür toplantılar bir mürşidin o mertebeye ilişkin sırları henüz açıklamadığı kişilere açık değildi (Norton, 2001). Dolayısıyla, genel olarak Sufilik gibi Bektaşîlik de açıkça mistik deneyimin somutlaşmış hali olmasına rağmen, ayırt edici özelliği ilahi olanın "bilgisinin" yalnızca mürşit aracılığıyla aktarılacağı konusunda ısrarı olmuştur.

Bu nedenle, "bilmediğini bilmek" isteyen mürit fikri, Trix ile birlikte, ışık ve yardımın yalnızca mürşit aracılığıyla elde edilebileceğinin güçlü bir göstergesi olarak düşünülebilir (Trix 1993: 89). Her bilme eylemi bir dünya ortaya çıkarır ve her bilme etkin bir eylemdir, çünkü her söylemin gücü bir dünyayı açığa çıkarma potansiyelidir. Bu nedenle, Ricoeur'ün terimleriyle, "anlamak kendini metnin içine yansıtma değildir; yorumun gerçek nesnesi olan önerilen dünyaların kavranmasından genişlemiş bir benlik elde etmektir" (Ricoeur, 1981). Bu görüş, Bektaşinin Tanrı'ya yaklaşma eylemi olarak manevi bilgi vizyonuyla iyi bir uyum içindedir. Bektaşinin terimleriyle "genişlemiş benlik" manevi âlemi içerir.

Mistik Sufi fikirlere dalma yoluyla, Bektaşilerin ritüel faaliyetlere üyelikleri aracılığıyla deneyimledikleri Tanrı imgesi, teolojik bakış açısından son derece sofistike hale gelir. Çeşitli düzeylere sahip katmanlı bir tanrısallık kavramı, Tanrı'yı aşkın olmaktan çok, genel olarak varsayıldığından daha içkin bir tarzda sunar ve Bektaşilerin içselleştirilmiş tanrısal algısına dayanır. Bektaşiler tüm insanların içinde, ruhlarının Tanrı'nın bir parçası olduğuna inanırlar. Kur'an'daki yaratılış anlatımının farkındadırlar, ancak çoğunlukla insanın ruh kazanma şeklini doğrudan Tanrı'dan gelen bir şey olarak tanımlarlar. Bazıları canlı ve cansız tüm yaratılışı "Tanrı ile özdeşleştirilen tek bir ışıktan yayılan" olarak görür (Zarcone, 2005). Diğerleri ise Tanrı'nın yeryüzünde yarattığı her bir varlığa hayat (xhan) verdiğini, ancak kendisini onlarda yansıtacak hiçbir şeyi olmadığını fark ettiğinde, hepsine kendisinden bir parça (ruh) verdiğini ve bu parçanın ölümlü bedeninin ölümüyle ölmeyip Tanrı'ya geri döndüğünü anlatır (Shankland, 2003).

Yaratılışın merkezinde, insanlara ışığını veren yüksek seviyeli bir Tanrı varmış gibi görünürken, bu yüksek seviyeli Tanrı'dan daha düşük seviyeli bir Tanrı yayılır ve insanlar da bu yayılmanın emanasyonlarıdır. Yeryüzündeki her insan, insanların dualarını yöneltebilecekleri bir tür astral, parlayan ya da ruhsal benlik gibi görünen bu alt düzeydeki Tanrı'nın bir yayılımıdır. Bu ruhani benlik, daha yüksek mükemmellik derecelerine ulaşmak için farklı enkarnasyonlar ve farklı sosyal konumlar aracılığıyla kendini geliştirir; bunların son aşaması ve yüce hedefi, tıpkı İbrahim, Musa, İsa, Buda, Muhammed ve Ali gibi Tanrı ile birliğe ulaşması gereken "mükemmel bir insan" olmaktır (Cornell, 2006).

Daha yüksek merteye kavrayış ve erişimin ötesindeyken ve insan etkisi şüpheli kalırken, Tanrı'nın nihai hakikati yeryüzündeki insanlar tarafından anlaşılabilir, bu da Bektaşilikte en yüksek inisiyasyon derecesine karşılık gelir. Aristoteles'in, en mükemmel insani yetkinlik ahlaki eylemde değil de entelektüel tefekkürde yatıyor fikrine göre, Bektaşilik bağlamında bu, ahlaki olarak gelişmiş inisiyenin yolu (tarikât) takip ettiği, "insan-ı kâmil" in ise tefekkür yoluyla Tanrı ile birleştiği ve böylece daha önceki aşamaların ötesine geçerek hakikate yükseldiği anlamına gelecektir. Sufi Bektaşî'nin pratiğinin ana hedefi, tam da yeryüzündeki insanların ruhani benlikleriyle tamamen birleştiği ve tamamen inisiye olduğu bu tam mükemmellik seviyesidir. Dolayısıyla manevi benlik, insana kemal yolunda rehberlik eden ve böylece Tanrı ile birliğe ulaşmasını sağlayan vicdanın sesi gibi görünmektedir.

Ancak Bektaşiler "genişlemiş bir benlikten" bahsetmek yerine "benlik kaybından", "ölmeden önce ölümden" bahsederler. Bektaşiler bunun gerçek anlamını, mürşitleri tarafından maruz kaldıkları sorgulamaların ölümden sonra Tanrı'dan alacakları sorgulamalara paralel olduğunu söyleyerek açıklayabilirler (Shankland, 2003). Aziz Yuhanna'nın İncil'inin 3. Bölümünü hatırlatan bir dille, bir Bektaşi'nin önce annesinden doğduğunu, sonra da efendisinden yeni bir dünyaya yeniden doğduğunu, aksi takdirde gönül krallığına giremeyeceğini söylerler (Norton, 2001). Birlikte ele alındığında, kişinin bu dünyaya ve onun değerlerine ölecek, Tanrı ile mistik bir birlik içinde gönül krallığına girerek yeniden doğabileceği anlamına gelir ki bu da nihai birliğin "genişlemiş benliğine" ulaşmak için çözülen ve iptal edilen bir "kayıp benlik" ile örtüşür.

Buna ek olarak, görünüşte çelişkili olan bu metaforlar Ricoeur'ün her yorumlama olayının hermenötik bir kendine mal etme (Aneignung) olduğu ve bunun da temelde "başlangıçta yabancı olanı kendine mal etmek" (Ricoeur, 1981) anlamına geldiği yönündeki ısrarının önemini maskeleyememlidir. Müridin "kendine mal ettiği" şey zihinsel bir şey olmadığı gibi, maneviyatın ardında saklı olduğu varsayılan bir tasarım da değildir. Daha ziyade, bir dünyanın izdüşümüdür, ustanın gösterişsiz referanslar aracılığıyla ifşa ettiği dünyada bir varoluş tarzının önerilmesidir. Dünyada kendi varoluşuna zaten hâkim olan ustanın kendi anlayışının a priori'sini yansıttığı ve bunu müride enjekte ettiği fikrinden çok uzakta, sahiplenme daha ziyade yeni varoluş tarzlarının ve yeni yaşam biçimlerinin ifşasının müride yeni bilme kapasiteleri kazandırdığı bir süreçtir. Eğer söylemin referansı Tanrı'nın dünyasına daha yakın bir ruhani dünyanın yansıtılması ise, o zaman bu dünyada yansıtılan ilk durumda mürit değildir. Müridin yansıtma kapasitesi yalnızca mürşitten yeni varoluş biçimleri olarak genişler.

Bu nedenle, Tanrı'ya yaklaşma eylemi olarak anlaşılan Bektaşi manevi bilgi vizyonunda, temelde kişinin aldığı ancak kontrol etmediği veya yönlendirmediği bir manevi büyüme deneyimi görmek daha uygun görünmektedir. Bektaşi'nin "benlik kaybı" ifadesi kısmen bilinmeyene güvenmenin istikrarsızlığını ve bunun sonucunda ortaya çıkabilecek deneyimin yeniden çerçevelenmesi ve yeniden yapılandırılmasını yansıtır. Buna karşılık pir de her zaman bilginin kimde olduğuna dair net bir hisle talibiyle ilişkisini besler. Bu bilgi kavramı aslında Foucault (1980) tarafından sosyal ilişkileri anlama potansiyeli gösterilen birincil bir güç kaynağı haline gelir. Bundan böyle, kâmillerin keyfi iradesine tabi olmak, müridi Tanrı'nın değil, Tanrı'nın seçtiklerinden biri de olsa bir insanın ruhani kölesi haline getirmiştir. Örnek vermek gerekirse, iyi bilinen bir anlatıda, üstat müridine yakasına yapışarak ve sürekli Pir Hakk diyerek onunla birlikte suda yüzmesini emretmiştir. "koruyucu aziz", burada "usta gerçektir" anlamına gelir. Ancak mürit, suyun yarısını geçtikten sonra tekrar düşünüp bunun yerine Tanrı'ya seslenerek ustaya olan güven eksikliğini ortaya koymuş ve bu noktada boğulmaya başlamıştır (Trix, 1993). Usta Baba Rexhebi, müridi Frances Trix'e yaptığı açıklamada, her ikisi için de Tanrı'ya seslenmenin ustanın yeri olduğunu açıkça belirtmiştir. Müride gelince, onun yeri sadece ustaya seslenmektir.

Bektaşiler için itaat tam, sorgusuz ve sualsiz olmalıdır, çünkü mürşide itaat etmemek inisiyasyon sırasında edilen yemini tutmamak demektir. Bu nedenle literatürde bir ya da daha fazla değersiz ve vicdansız mürşidin gücünü kişisel çıkarları için kullanma eğiliminde olduğunun tekrar tekrar bildirilmesi kesinlikle tesadüfi değildir. Uzmanlar bu gerçeği fark edebilirler, ancak böyle bir istismar meydana geldiğinde bunun hem Bektaşilerin kendileri hem de dışarıdan gelenler tarafından kınandığını basitçe nitelendirirler (Norton, 2001). Bu tür olaylar, Bektaşiliğin genel olarak varsayılan insanlı özelliklerinden zaman zaman sapmalar olarak değerlendirilir; tıpkı bireysel yozlaşmanın, zaman zaman bir komplo yuvasına dönüşen şu ya da bu Bektaşi manastırının "ilerici" rolünü yok ettiğinin varsayılması gibi (Shankland, 2003).

Bununla birlikte, Sufi terimlerinin anlamında da önemli değişiklikler meydana geliyordu. Giderek "farkındalık", "tefekür" ve "meditasyon" yeni anlamlar kazandı, ta ki tarikatlarda tefekür nesnesinin varlığına katılımı ifade eder hale gelene kadar (Trimingham, 1971), Tanrı'da birleşme ve katılım "Muhammed-Ali'de", Hacı Bektaş'ta ve nihayetinde kişinin yaşayan ya da ölü mürşidinde birliğe dönüştü. Dolayısıyla, terminolojinin anlamı Tanrı ile ilişkiden, artık Tanrı ile insanlar arasında aracı haline gelen ölü bir evliya ya da yaşayan bir mürşitle ilişkiye dönüşmüştür. Örneğin, "zihinsel konsantrasyon" (teveccüh), aziz tarafından müritlerine veya üstat tarafından müridine sağlanan manevi yardım anlamına geldi. Bu alıştırma, tıpkı ölmüş bir azizin ruhuyla temas kurma girişiminde olduğu gibi, mürşit müridine konsantre olur, epifiz kalbi ile müridin kalbi arasında gücün akması gereken bir bağlantı hattının döndüğünü hayal ederdi. Mürit aynı zamanda ustanın akan gücü için pasif bir kap olmaya odaklanmıştır.

Bektaşiliğe yönelik oldukça az sayıdaki antropolojik yaklaşım arasında bazı örneklerde, biraz çekingen de olsa, Tanrı'yı aynı anda hem içkin hem de aşkın olarak sunan Bektaşi fikirlerinin karmaşıklığına odaklanılmıştır (Shankland, 2003), ancak şaşırtıcı bir şekilde, bu tür konularda ideolojik değişim ve otoriter eylemlilik dikkate alınmamıştır. Her şeyi bilen otorite, dinî liderler Tanrı'nın yeryüzündeki otoritesini yansıtmaya başladığında Bektaşiler arasında hayati bir Tanrı anlayışı haline gelmiştir. Heterodoks Bektaşilikte kişi Tanrı'yı kendi içinde bulabilirken, ortodoks teolojik bakış açısından bu kabul edilemez olarak görülür çünkü kişinin Tanrı'nın bir parçası olmasına izin verir. Bu nedenle, aşkın bir Tanrı anlayışı zorunlu olarak kurumsal Bektaşilik aracılığıyla sosyal kontrol ve düzenin yaratılmasına dayanmalıdır.

Tanrı anlayışındaki dönüşüm, dinî liderlerin yerel topluluk içindeki arabuluculuk işleviyle derinden iç içe geçmiştir ve aslında geleneksel ortamda sosyal kontrol sağlama ve siyasi güç kazanma konusundaki ayırt edici araçları için gerekli olduğu söylenebilir. Gerçekte, içselleştirilmiş Tanrı artık her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, aşkın bir varlığın yansıması olarak kabul edilmektedir. Böylece Tanrı korkutucu olabilir, yalvaranları dilediği zaman cennete ya da cehenneme atabilir ve bir işaret aracılığıyla belirli kişileri toplumun geri kalanına liderlik etmeleri için onaylayabilir. Gerçekten de dinî liderlerin, Tanrı ile daha yakın

temasları sayesinde diğer insanlardan niteliksel olarak farklı oldukları ve bu sayede topluluk içinde aracılık yapabildikleri varsayılır. Tanrı ile takipçileri arasında aracı bir konumda bulunmaları, Tanrı'nın sözcüsü olmaları ve diğerlerinin ilahi olanla temas kurmasına yardımcı olma kabiliyetine sahip olmaları, sadece ritüelde kilit bir unsur olarak değil, aynı zamanda dünyevi yaşamda aracılık etme yetkilerinin gerekçesi olarak da önemlidir.

Din âlimleri normalde Sufizm'de zühdden tasavvufa ve oradan da korporatizme (tarikât) kadar birbirini izleyen üç gelişim aşamasının ana hatlarını çizerler. Trimmingham bu üç aşamayı sırasıyla bireyin Tanrı'ya teslim olması, bir kurala teslim olması ve son olarak da bir kişiye teslim olması olarak nitelendirmiştir (Trimingham 1971: 102-4). İlk aşamada, üstat ve öğrenci çevresi sıklıkla gezgindi ve ortak bir yaşam sürmek için asgari düzenlemelere sahipti, bu da farklılaşmamış, uzmanlaşmamış tekke ve manastırların oluşmasına yol açtı. Tefekkür yöntemleri ve vecde getirme egzersizleri bireysel ve toplumsaldı. İkinci aşamada, bir doktrinin, bir kuralın ve bir yöntemin aktarılması, vecd uyandırmak için yeni kolektivist yöntem türlerine karşılık geldi. Mürşitlerden kaynaklanan ve süreklilik arz eden tasavvuf öğretisi okullarının (silâle-tarikât) gelişimi, örgütlü Sufilik içindeki mistik ruhu disipline etti ve onu geleneğin ve yasalıcılığın standartlarına uygun hale getirdi. Üçüncü aşamada, doktrine ve kurala bağlılığın tanıtılması ve aktarılması, uygulamaları azizlere hürmet kültürüyle tamamen bütünleşmiş olan çok sayıda "şirket" veya "tarikât" için yeni temeller oluşturdu.

Esasen, erken Sufizm'de olduğu gibi, collegium pietatis'in üyeleri kendilerini inisiyâtörlerine ve onun ruhani soyuna atfeden ve onun yolunu izlemeye ve gelecek nesillere aktarmaya hazır olan bir collegium initiate'e dönüşmesiyle bir değişim meydana geldi (Trimingham, 1971). Önde gelen üstat doğrudan öğretmeyi bile bırakmış ve hem öğretme hem de inisiye etme yetkisini temsilcilere (halife) devretmiştir. Bu nedenle, tarikâtın aziz kurucusundan kaynaklandığı varsayılan güçle bağlantılı olarak üstadın etrafında özel bir kült oluşmuştur. Mürşit, kurucunun manevi varisi haline gelmiş ve onun halefi olmasıyla birlikte nitelikleri ve güçleri kendisinde içkin hale gelmiştir. Bektaşî tefekkür ve meditasyon hayatı, tarikâtı, formüllerini ve sembollerini mürşitten sudur eden ve onun adına tüm müritlere onun yolunda rehberlik eden bir atıf çizgisiyle giderek daha fazla ilişkilendirilirken, Tanrı'nın bir koruyucusu (veli) olarak mürşitten yayılan yeni aura, muhtemelen onun bir arabulucu ve Tanrı ile bir şefaatçi olarak rolüne olan inancını ima etmeye başladı.

Usta ve mürit arasındaki zorunlu ilişkinin teolojik rasyonalizasyonu, Sufizm'in teolojik kavramlarında zaten mevcut olan bir fikir olan ilahi hiyerarşik zincirin (silâle) tarihsel yönü aracılığıyla ifade edilmiştir. İlk bakışta, Trix'in gösterdiği gibi, efendiyi Tanrı'ya bağlayan ilahi ve tarihsel zincirler, efendinin kozmolojik olarak yerini meşrulaştırmak için bir araç olarak görülebilir (Trix, 1993). Yine de tarikâtların ve ramifikasyonlarının neredeyse her yerel ortamda yaygınlaşması göz önüne alındığında⁵, bir tarikâtın kolunun kurucularının ve liderlerinin birincil kaygısının, kişisel üstünlük kazanmaya ve kendilerini doktrinsel düzensizlik suçlamalarına karşı korumaya çalışırken, öğretilerinin ortodoksluğu herkes

⁵ Bu durum Arnavutluk bağlamında gösterilebilir (Doja 2006b).

tarafından kabul edilen ünlü bir teoloğun öğretilerini nasıl takip ettiğini göstererek ortodoksluklarını kanıtlamak olduğuna inanmak için iyi bir neden vardır.⁶ Daha sonra bu üstadın otoritesini ve Halifelere ve İmamlara kadar uzanan tüm aracı aktarım bağlantılarını kendi öğretileri ve uygulamaları için kullanabilirlerdi. Böylece silsile, tarikatın yeni doktrinel ortodoksluğunu savunmanın bir aracı haline geldi. Yeni fikirler, bu fikirleri saygın kılmak için geçmişin seçkin Sufi'lerinden beslendikçe, silsile dinin nihai kaynağına giden bir güç hattının yanı sıra doktrinsel bir hat da sağlamıştır.

Bu süreç, on altıncı yüzyılın başlarında tarikatın başına Balım Sultan'ın gelmesiyle birlikte Bektaşilik tarihinde açıkça görünür hale gelmiştir. Farklı geçmişlerden ve heterodoks eğilimlerden gelen belirsiz Bektaşi dervişleri grubu, yavaş yavaş son derece organize ve merkezi bir hiyerarşiye sahip bir dinî kuruma dönüşmüştür. Literatürdeki mevcut tüm anlatılar, bu sürecin on altıncı ve on sekizinci yüzyıllar boyunca Osmanlı himayesinin özel koşulları altında, özellikle de tarikatın Yeniçerilerin güçlü askeri yapısına bağlanmasından sonra teşvik edildiğini açıkça göstermektedir (Doja, 2006a). Benzer bir süreç yirminci yüzyılda bağımsız Arnavutluk'ta Bektaşiliğin devlet tarafından resmen tanınmasıyla tekrarlanmıştır (Doja, 2006b).

Bu dönemlerde Bektaşi tarikatının örgütsel sistemi giderek daha sofistike ve çok daha kurumsal, dinîve hiyerarşik bir başka sistemle yer değiştirmiştir. Elbette Bektaşiliğin en parlak döneminde bile mürşit ve mürit arasındaki ayırım korunmuş, ancak müridin mürşide tabiiyeti vurgulanmıştır. Buna ek olarak, her iki kategori de bir dizi başka ek kademe içeren daha büyük bir hiyerarşinin son iki kademesi haline gelmiş, böylece iki sınıflı sistemin yerini çok daha karmaşık bir sistem almıştır. Hiyerarşik olarak daha alt seviyede yer alan sıradan insanlar ve potansiyel müritler sınıfı üstatlar (muhibler) olarak kategorize edilmiştir. Hemen üst sınıfta ise seçilmişler (eren vb.), dürüstler ve gerçekten inisiye olanlar yer alıyordu. Bunlar derviş ve daha sonra da hiyerarşik olarak tanınan dinîliderler olan "baba" olabilirlerdi. Bağlılıklarını sundukları "dedeler" (dede ya da baba) tarafından resmi olarak görevlendirilmeleri gerekirdi. Örgüt bir bütün olarak artık tek bir lider tarafından, halifeleri olarak bilinen "dedelerin" önde gelen figürleri tarafından desteklenen Baş-Dede tarafından yönetiliyordu.

Ulemanın aksine derviş grupları arasında sınıfsal ayrımlar olmamasına rağmen, Bektaşi liderleri kurumsallaşmış bir dinî sınıf oluşturmuştur. Tarikatın yöneticileri, Sünni İslam veya İran Şiiliğindeki benzer bir ruhban sınıfı rolüne yaklaşmış ve Bektaşi kurumları, Anadolu ve Balkanlar'da hiyerarşik olarak birbirine bağlı tekkeler sistemiyle, birçok bakımdan piskoposluk kilise sistemine eşdeğer olan bir köy dini sağlamıştır.

Tanrı'nın meşru varisi ve yeryüzündeki temsilcisi olan Baş-Dedenin/Babanın, tarikatın kutsal dininin yüce önderi olarak hareket etmesiyle merkezileşme en uç noktaya taşınmıştır. Başrahip ve ustaların ustası (pozisyonundaki kişi), tüm Babaların ve Dedelerin Dedesi (statüsünde), tüm ruhani gücü temsil ediyordu ve (kendisi) dogmaların düzgün bir şekilde korunmasını ve aktarılmasını, disipline ve geleneğe saygı gösterilmesini ve

⁶ Örneğin Sanusi örneğinde olduğu gibi (Evans-Pritchard 1949: 3).

ortodoksluğun korunmasını sağlayarak takipçilerine liderlik etmesi ve onları yönetmesi gerekiyordu.

Bu şekilde, Bektaşî tarikatı temel örgütlenme biçimlerini ve ruhani uygulamalarını geliştirdi. Yenilikler tamamen entegre edilmiş, ruhları ve amaçları kalıplaşmıştı. Daha fazla gelişme mümkün değildi ve doktrin ya da uygulamada yeni bir hareket noktası oluşturabilecek yeni mistik içgörü keşifleri engellenmişti. Otoriter ilke, ilahi mistik bilgeliğin en yüce mirasçısı olan üstada duyulan saygı ile birlikte örgütün başlıca özelliği haline gelmişti ve onun otoritesine boyun eğmek koşulsuzdu. Örgüt hiyerarşikti, tekdüzelik dayatıyordu ve ayrıntılı bir inisiyasyon töreni, kalıtsal olmayan makamlar ve bekârlık ve üstatlar için diğer zühidler gibi disiplin uygulamaları tesis ediyordu. Dolayısıyla, Bektaşîliğin gelişimi, Joachim Wach'ın kutsalın deneyiminin üç yönlü ifadesi olarak adlandırdığı şeye (Wach, 1958) karşılık gelen, tüm dinlerin evrimlerinde yaşadıkları farklı aşamaların mükemmel bir örneği olarak görünmektedir. Öncelikle, prophetizme (peygamberlik) dayanan doktrinel detaylandırma, vahyi yavaş yavaş sözlü bir mesaja dönüştürür, bu mesaj yazılı bir kodifikasyon alır, bir teoloji ve bir dogma haline gelir.

Daha sonra ibadet, davranışları bir litürjiye, ayinlere, bir protokole dönüştürür ve bunların icrası genellikle kültün koruyucuları haline gelen ve kuralların çiğnenmemesini sağlayan bakanlara emanet edilir. Son olarak, çılgın hareketlerin veya atarşinin anarşist eğilimlerine tepki olarak, rolleri belirleyen, inananları sınıflandıran ve geleneği kontrol eden bir hiyerarşi oluşturularak örgütsel önlemler alınır. Görevi, koordine etmek ve tabi kılmak, kanonize etmek ve kınamak, gelenek ve yenilik ölçülerini dengelemek ve dinî beden ile çevresi arasındaki ilişkilere başkanlık etmektir. Bu noktada dinî bir kurum - "Kilise" kurulmuş olur. İnsan toplumunun hem inançlarını hem de şüphelerini ortaya koyduğu dinî bir toplum içinde yerini alır. Bu değişikliklerle birlikte Bektaşî dini, bireysel bir yaşam yolu olarak görülmeğe ziyade, otoriter bir liderlik tarafından yönetilen dinî bir düzen olarak bir yola kolektif itaat olarak görülmelidir. Bundan böyle öğretileri kelimenin tam anlamıyla doğru olan vahyedilmiş bir din olarak görülen Bektaşîlik, aynı zamanda yasal otorite iddiasında bulunan bir düşünce sistemi haline gelmiştir. Bu gücün dayandığı farklı unsurlar, Bektaşî liderlerinin doğuştan gelen üstünlüğünün kabul edilmesi, toplu ayinlerde kararlarının onaylanması ve gerekli bir ahlak felsefesi içinde yer alan uygun davranış anlayışının telkin edilmesinden oluşuyordu. Bir bütün olarak program, zengin bir ritüel, anlatı, şiir, müzik ve efsane külliyyatı aracılığıyla daha doğrudan desteklenmiştir.

Günümüz Türkiye'sinde Alevi uyanışı farklı bir yol izlemektedir ve burada bir karşı örnek olarak ele alınabilir. Geleneksel Alevilik kapalı kırsal topluluklara dayanırken ve yerel, büyük ölçüde sözlü olarak aktarılan geleneklerden oluşurken, yeni Alevilik modern kent derneklerine dayanmakta ve hızlı bir rasyonelleşme ve kutsal metinleştirme süreci yaşamaktadır. Bu durum bilgi sermayesinin yeniden dağılımına olanak sağlamış, öyle ki ruhban sınıfına benzeyen yeni bir müfessirler topluluğunun, yani Weberci terimlerle ifade edecek olursak, dünya tasavvurlarını manipüle etme tekeline elinde tutan bir grubun ortaya

çıkışına tanık olunmuştur. Gerçekten de bilgi sadece sembolik bir sermaye değil, aynı zamanda Aleviliğin tüm kimlik ve siyasi aktörleri tarafından kesinlikle kutsallaştırılan temel bir kaynağı temsil etmektedir (Massicard, 2005). Bununla birlikte, hareketin seyri içinde, Aleviliğin kökenleri ve doğasına ilişkin görüş ayrılıklarının farkında olan aktörler ve girişimciler arasında bir uzlaşma ortaya çıkmamıştır. Herkes konuyla ilgili bilgi arayışında olsa da anlatılanlar o kadar çelişkili ki, çoğu zaman hangisine inanacaklarını bilememektedirler. Aleviliğin ne olduğu ya da ne olması gerektiğine dair birbiriyle rekabet eden o kadar çok anlayış vardır ki, bilginin geçerliliği her zaman sorgulanabilir. Bilginin kaynağı, hareketin bütünleşmesine yol açmak yerine, yorumların dağılmasına ve çatışmaların çoğalmasına katkıda bulunmaktadır.

Tartışmaların sürmesi ve Aleviliğe sabit bir anlam atfedilmemesi, onun senkretistik karakteriyle değil, bilginin henüz doğallaştırılmamış ve nesnelleştirilmemiş olmasıyla açıklanabilir. Bu durumun, her şeyden önce, hareketin seyri içinde Aleviliğin siyasi olarak ilgili kategorilerde tek bir yorumunu dayatacak büyük bir aktörün henüz ortaya çıkmamış olmasından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Bu durum hem aktörlerin konfigürasyonundan hem de herkes tarafından kabul edilebilir bir bilgi kaynağının nesnelleştirilmesini mümkün kılacak kurumların yokluğundan kaynaklanmaktadır. Son olarak, dinî-kültürel bir birlik kurarak kendilerini koruma ve hayatta kalma amacıyla örgütlenmeye çalışan Aleviler, bu süreçte henüz kendi yanılmaz dogma ve doktrinleriyle "gerçek" bir inanç iddiasında bulunarak kendi hiyerarşilerini oluşturmuş değillerdir.

6. ENSTRÜMENTAL TEOLOJİ

Siyasi antropolojinin temel taşlarından biri, ideolojinin sosyal topluluk içindeki mevcut güç ilişkilerini desteklediğidir. Gerçekten de dinî liderler hem genel olarak Bektaşî kozmolojisi hem de bizzat Bektaşî mürşitlerinin öğrettiği mitler tarafından birçok yönden doğrulanmaktadır. Yine de dinî inancın rolüne dair, ortodoksiyi ya da özgürleşmeyi destekleyen iki sosyolojik anlayış, hiçbir şekilde birbirini dışlayan ya da özünde çelişkili değildir. Bir kez ve sonsuza kadar belirlenmiş iki tür davranış olmadığı gibi, Weberci anlamda sadece "rutinleşme" de yoktur (Weber, 1978), daha ziyade diyalektik bir değişim ve dönüşüm süreci vardır. Siyasi koşullar değiştikçe ve dinî yapıların örgütlenmesi bir dizi dönüşümden geçtikçe, nihai varsayım, insanlar ve Tanrı arasında aracı kültürel temsil sistemleri olarak hareket eden hiyerarşik ve tek tip teoloji arasındaki temel farklılıkların değişmesi ve buna göre uyum sağlaması gerektiğidir.

Bektaşîliğin ve İslam'ın tüm Sufi gruplarının karakteri ilk başta tüm hiyerarşilerin reddedildiği dinî arabuluculuk modeline karşılık gelen bir kültürel sistem gösterdiyse, heterodoksi ve kurtuluş teolojisinin öznel ve binyılcı doktrinleri, daha önce zulüm gören dinî azınlığın üyeleri genel toplum içinde bir dereceye kadar dinî ve siyasi saygınlık kazandıkları anda arka planda kaybolur. Sonunda, mistiklerin mirasçıları ve ruhani reform ve sosyal hareketin heterodoks destekçileri, meşru otoritenin takipçileri ve sadık savunucularına

dönüşecektir. Siyasi rejim tarafından desteklenecek kurumsallaşmış bir ortodoksinin sözcüleri haline geleceklerdir.

Teolojik anlayışlarda ve örgütsel yapılarda yenilikçilikten muhafazakârlığa geçiş ve ardından özgürleştirici toplumsal ve ulusal hareketleri ya da toplumda yeni bir siyasi iktidarın yeniden kurulmasını desteklemek üzere yeniliğin yenilenmesi, farklı biçimler ve tonlar alarak, ilgili kültürel değerlerin ve toplumsal varlıkların ayrıntılı tarihsel ve siyasi analizini gerektiren karmaşık bir süreç oluşturur. Bu türden araçsal dönüşümler, klasik Osmanlı dönemi, reform geçirmiş Osmanlı sistemi veya Modern Türkiye ve bağımsızlıktan komünizm sonrası döneme kadar Arnavutluk için gösterdiğim gibi, farklı siyasi bağlamlara ve olayların gidişatına bağlı olarak Bektaşiliğin tarihi boyunca gelişimiyle açıkça kanıtlanmıştır (Doja, 2006a, 2006b).

Neredeyse tüm belgesel anlatımlardan, Bektaşi fikirlerinin, özellikle Osmanlı Anadolu'sundaki Kızılbaş hareketlerinin, Modern Türkiye'deki Alevi hareketlerinin veya Arnavutluk'taki ulusal hareketin kritik dönemlerinde, son derece heterodoks ve sapkın olarak öne çıktığı önemli bir gerçek olarak gösterilebilir. Buna ek olarak, Bektaşi anlatılarındaki, şiirlerindeki ve deyişlerindeki birçok söylemsel etkileşim, dıştan içe doğru, yani Frances Trix'in işaret ettiği gibi (Trix, 1993), daha Sünni ya da ortodoks bir İslam'dan Sufiliğin kesinlikle mistik anlayışlarına doğru ilerleyen bir bağlantı tutarlılığı gösterir; görünüme göre Sufilik ya da İslami mistisizm ancak dış Sünni biçimden iç Sufi anlama doğru ilerleyebilir. O halde Bektaşi söylem dünyası, Ortodoks İslam tarafından onaylanmayan daha sonraki bir ilişkinin İslam'ın temel ilişkilerinden biriyle ilişkilendirilerek meşruiyet aradığı bir meşrulaştırma stratejisi olarak görülebilir. Aslında Sünni İslam, Bektaşiler tarafından genellikle Bektaşi inancının temel Şii ve panteist karakterini örten bir örtü olarak görülür ve hâkim görüş Bektaşilerin Şeriat'ın gerektirdiği dinî performansları tamamen ihmal ettiğini varsayar.⁷ Ancak benim varsayımım, Sünni İslam'ın Bektaşi yaşamında ve düşüncesinde oynadığı rolün görüldüğünden daha önemli olduğudur.

Bektaşilerin doktrin veya yenilikler nedeniyle nadiren saldırıya uğramaları, Yeniçeriler ve Osmanlı otoritesiyle olan ilişkileri ile doğrudan ilişkilidir. Bektaşilik, güçlü bir merkezi örgütlenmeye sahip olduğu Osmanlı'daki en parlak döneminde, ortodoks olmayan ve Şii eğilimlerine rağmen Sünni bir tarikat olduğunu bile iddia etmiştir (Trimingham, 1971; Norris, 1993). Bu nedenle tarikat yetkililerinin, disiplin kurallarında gerekli bir aşama olarak

⁷ Bektaşiler, örneğin Sünni ritüellerin önemini vurgularken, gerçek ritüelleri (namaz) salt batını bir uygulama olarak değil, adalet ve iyiliğin ezoterik sembolleri olarak anlarlar ve dinin dışı dönük ritüellerine değil, inancın samimiyetine vurgu yaparlar. Kurtuluşun Ali, Hacı Bektaş ve diğer azizler gibi mükemmel modellere öykünmekte olduğuna inanırlar. Herkes "kalp saflığı" ve öz farkındalık aramalıdır, ancak dindarlık ritüellerle değil yaşam tarzıyla ölçülür. Onların "üç şartı" olan söz, eylem ve ahlaki sınırlama (eline diline beline) genel bir yönelimin özlü bir ifadesidir ve ilahi onayın dünyevi ahlaki davranışlarda mükemmellik için sürekli çaba göstererek sağlanacağını çok güçlü bir şekilde ima eder. Yine onlar gerçek Ramazan orucunu maddi yiyeceklerden feragat etmek olarak değil, kalbin kötülüklerden manevi olarak temizlenmesi olarak görürler; tıpkı gerçek hacı Mekke'ye yapılan fiziksel bir yolculuk olarak değil, kalbe yapılan manevi bir yolculuk olarak gördükleri gibi. Aynı şekilde, Bektaşi uluhiyet anlayışının yapılandırıldığı hiyerarşik zincirlerin sırası, daha genel Sufi'den daha özel Bektaşiyeye giden dıştan içe paradigmalara bir kez daha paralellik gösterir.

Peygamber'in Sünnetine bağlılıklarında açıkça ısrar etmelerine şaşmamak gerekir. Daha da önemlisi, genel olarak kurumsal Sufilikte olduğu gibi, dinî Bektaşî liderleri açıklamalarını peygamberlik sözleriyle destekleme ihtiyacı hissettikleri andan itibaren, ortodoks İslam'ın vahyedilmiş yasası olan Şeriat'a uygunluklarını da ifade etme gereği duymuşlardır ki bu da yasal düzene artan uygunluklarıyla çakışmaktadır.

Sonuç olarak, tarikatın mistik içeriği zayıfladı. Aslında tarikat ister Osmanlı'da ister Modern Türkiye'de ya da bağımsız Arnavutluk'ta olsun, ortodoks siyasi iktidarların kurulmasına her yaklaştığında, hiyerarşik ve merkezi örgütlenmesi doktriner radikalizme karşılık gelmiştir. Kaynakların seçkin bir Bektaşinin şeriatı ciddiye aldığı tekrar tekrar vurgulanması hiç de tesadüfi değildir; bu durum, ortodoksların iktidar arzusu kendi konumunu mutlak olarak kabul ettiği sürece, Bektaşilerin eğitim tutumlarının da zorunlu olarak bunu takip edeceğini göstermektedir. Tarikat liderleri hukukçu İslam'a sadakatlerini ve itaatlerini göstermek için birbirleriyle yarışmış ve bu süreçte Bektaşilik asli unsurlarından arındırılarak mistik terminoloji, disiplinler ve egzersizlerin boş kabuklarıyla baş başa bırakılmıştır.

Örnek vermek gerekirse, Arnavut Bektaşilerinden on yedinci yüzyılda Türkçe yazılmış iki el yazması bilinmektedir; bu el yazmalarında hem daha önceki hem de daha sonraki el kitaplarının aksine, dilin alışılmadık bir şekilde Sünni ortodoks kelime dağarcığına nasıl sarıldığını fark etmek ilginçtir, genellikle belirsizdir, ancak bazen Sünni ortodoksluğun tüm dış görünüşünü veren zoraki bir kılık olarak görünür (Guidetti, 1998). Daha da önemlisi, bu metinlerde kategorik olarak Sufi ve Şii nitelikteki özellikler açısından bile ortodoks Sünni İslam dogmasına uyma çabası olduğu gösterilebilir. Bu tutumun açıklamasının, metinlerin yazıldığı dönemde Arnavutluk'un tarihsel ve siyasi koşullarıyla bağlantılı olarak Bektaşî iç örgütlenmesinin daha hiyerarşik bir gelişimi bağlamında bulunabileceğine inanıyorum. On yedinci yüzyılda, Osmanlı dünyasında siyasi güç ezici bir çoğunlukla Ortodoks Müslümanların elinde olduğundan, Sünni doktrinler meşruiyetin temelini oluşturuyordu.

Bu koşullar altında, Bektaşî liderleri mistik unsuru İslami standartlara tabi tutmaya, teslimiyet karşılığında mistisizmin birçok dış yönünü ve biçimini hoş görerek zararsız hale getirmeye çalışıyorlardı. Giderek artan bir şekilde mistisizmin ve fanatizmin çeşitli renklerini kınamak için çabalarken, müritleri temel İslami kurallara daha fazla saygı göstermeye geri getirmeye çalıştılar. Günümüze kadar, tarikatın ve doktrinlerinin İslam inançlarına aykırı olduğu yönündeki eleştirileri şiddetle reddeden, aksi takdirde Bektaşî dervişlerinin kendilerini gerçek İslami öğretilerden ayırarak sadece İslam'a karşı önyargılar yaratacaklarını iddia eden birçok kişi vardır.

Din bilginleri özellikle Tanrı'nın insan biçiminde bedenleşmesi inancına, Tanrı'da aşkın yok oluşa ve mürşidin Tanrı sanıldığı tarikat mistisizmine karşı uyarıda bulunurlar. Bektaşiliği tüm heterodoksi veya liberalizm suçlamalarından korumaya çalışırlar ve misyonerlik rolünü ve her türlü doktrinel sapmaya karşı garanti veren aktarım bağlantılarını vurgulayarak onu yasal Sünni İslam'ın normal anlayışlarıyla özdeş görürler.

Aşırı Şii eğilimli diğer derviş tarikatlarında olduğu gibi (Moosa, 1988), sıkça karşılaşılan bir sürtüşme noktası, reenkarnasyon (tenasuh) inancı, dönüşüm ve formların çokluğu inancını ima eden ruh göçü fikri ve nihayetinde Tanrı'nın insan formunda "tezahürünü" (tecelli) ima eden sudur doktrindir. Uzmanlar, sudur teorisinin ve reenkarnasyon inancının Bektaşî öğretisinde yeknesak ve önemli bir tema olmadığını, gruplara ve dönemlere göre bu akımlardan birinin ya da diğerinin baskın olduğunu fark edebilirler (Norton, 2001; Zarcone, 2005). Ruh göçüne ilişkin animistik inancın Türk mistik ve heterodoks çevrelerinde hangi koşullar altında ortaya çıktığı ve bu inançların kök saldığı Alevi-Bektaşî gruplarının karakteri konusunda genel bir mutabakat vardır. Ancak, pratikte diğer bazı kişi veya grupların bu tür inançları neden kabul etmediğini veya açıkça reddettiğini anlamaya yönelik bir girişim yoktur.

Marjinal heterodoks ve konformist olmayan etkiler kabul edilmekle birlikte, Bektaşîliğin gelişimindeki en muhafazakâr eğilimin, Bektaşî dinî kimliğini İslam'ın kurucusuna ve İslam'a tamamen düşman görünmesine neden olacak çarpıtmalardan korumak için bu görüşlerin ılımlı Bektaşî ve aşırı Şii görüşleri arasında bir karışım oluşturduğunu iddia eden eğilim olduğuna inanıyorum. Aslında, tartışma sırasında Bektaşîliğin "on dokuzuncu yüzyıl boyunca İslam toplumuna düşman olan istikrarsızlaştırıcı güçler ve akımlar tarafından kötüye kullanıldığı ve yanlış anlaşıldığı" ve sonunda 1826'da gözden düşmesine neden olduğu söylenmektedir (İzeti, 2001). Böylece Bektaşî dinî sisteminin bir doktrin ve uygulama olarak "bir din olarak İslam'ın içsel gelişimiyle yakından bağlantılı olduğu" ve "tartışılmaz ideolojik ve felsefi temelini İslam olduğu" yetkili ağızlarca iddia edilmektedir. İki temel İslami önermeye - Allah'ın birliğine ve Muhammed'in elçilik misyonuna inanç - bağlı olduğu sürece, "tarihini ve felsefesini İslam'dan ayrı düşünemeyiz" (Gramatikova, 2001).

Sonuçta, gerçekten de "Osmanlı gücünün tam desteğini almış bir tarikat İslam'ın temel değerlerinin dışında düşünülemez" (İzeti, 2001). Bu nedenle Bektaşî çevrelerinde Hacı Bektaş giderek daha fazla iyi bir Müslüman, İslam'ın emirlerine saygılı ve hatta geç bir geleneğe göre Peygamber'in soyundan gelen biri olarak sunulmaktadır (Melikoff, 2001). Özellikle bağımsız Arnavutluk döneminde, Arnavut Bektaşî din adamları hiyerarşisinin temsilcileri, Bektaşî tarikatını ortodoks Sünni İslam'dan diğer Müslüman tarikatlardan çok daha fazla uzaklaşan güçlü bir heterodoksi doktrini olarak görme eğiliminde olan iddialara karşı tepki göstermişlerdir. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, tarikatın manevi yolunun mutlaka şeriatın yasal kapısından geçmesi gerektiğine dair geleneksel ilkelere dayanarak, şeriat yasına belli bir saygı görüntüsü vermeye devam etmişlerdir.

Bektaşîlerin dinî bilgiye giden Şeriat kapısı hakkındaki basit geleneksel tartışması bu nedenle farklı bir anlam kazanır. Geleneksel olarak Bektaşîler dinlerine öyle bir esneklik katmışlardır ki, uygun bulduklarında Sünni İslam'ın emirlerini takip etmeleri onlar için oldukça kabul edilebilirdir. Böyle bir ikili yönelim sadece dış dinî baskıya karşı pratik bir çözüm değildir. Aynı zamanda, yerleşik bir din olarak Bektaşîliğin özel ve tercih edilen yorumunun, İslam'ın karakteristiği olarak gördükleri daha geniş ortodoks tarih ve teoloji

bütünüyle ilişkilendirilmesi için bir yol sağlamaktadır. Dahası, bu görüldüğünden daha önemlidir, çünkü Shankland'ın nitelemesiyle sadece "böyle bir eğilim hissettiklerinde" değil (Shankland, 2003), esasen bunu yaparken otorite ve siyasi fayda elde etme fırsatı gördüklerinde, bireylerin veya grupların bu tür ortodoks uygulamaları keşfetme yolunu çok açık bir şekilde ifade eder.

Örneğin Birge, birkaç akşam Arnavutluk'taki Bektaşi tarikatının liderinin misafir odasında otururken, pencerenin dışında bir dervişin verandaya çıkıp akşam ezanı okuduğuna tanık olmuştur. Şaşkınlık içinde bunun nedenini sorduğunda, kendisine bunun şeriat kısmı olduğu söylenmiştir (Birge, 1937). Bugün hala Türkiye'deki Alevi yazarların bir kısmı, belirli bir konudaki görüşlerini desteklemek ya da belirli bir Alevi dinî geleneğini haklı çıkarmak için otoriteye başvurmak amacıyla Kuran ayetlerinden alıntılar yapmaktadır.⁸ Bu tür bir gelişme aynı zamanda Peygambere duyulan yeni bir saygıyla da ilişkilidir; bu saygı onu sadece popüler düzeyde mucizeler yaratan kişiler kategorisine sokmakla kalmamış, aynı zamanda Muhammed'in yaratılıştan önce var olduğu doktrinine ve evrenin Logos'u, koruyucusu ve kollayıcısı olarak Muhammed'in Ruhu inancının popüler karşılığına da yol açmıştır. Peygamber'in doğum gününün kutlanması, en azından kısmen, Şii rejimlerinin yıkılmasından sonra Ali gösterilerinin bastırılmasının telafisi gibi görünmektedir (Trimingham, 1971).

Ortodoks İslam'ın aksine, Bektaşi inançlarının merkezinde Muhammed Peygamber'in damadı İmam Ali'nin tanrısallığın yeryüzündeki bir tezahürü olduğu yer almaktadır. Bektaşi söylemlerinin önemli bir kısmı, Muhammed'in kendisinden ayın yapmayı öğreten Ali'nin ilk kırk müridiyle nasıl tanıştırıldığı anlatılmasıyla geçer. Ali tarafından kendilerine inisiyasyon ritüelinin nasıl yapılacağı öğretildiğini söylerler ve yavaş adımlarla yaptıkları "kırkların dansı" Ali'nin etrafında toplanan ve ondan bir şeyler öğrenen ilk kadın ve erkekleri anar (Melikoff, 2001). Pek çok anlatıda Ali'nin Tanrı tarafından Muhammed'in temsilcisi olarak seçildiği, Muhammed'in de bunu kabul ettiği ve iki adamın bir bütün haline geldiği anlatılır. Bu vahiy, İslam düşüncesinin merkezi bir parçası olan ve Kuran'da da yer alan Muhammed'in Tanrı'ya yükselişi (miraç) etrafında şekillenir, ancak Bektaşi versiyonu Ali'nin bu ilahi aktarımdaki yerine yaptığı vurguyla sıra dışıdır.

Bektaşi dinî doktrininin temel ilkelerinden biri Allah, Muhammed ve Ali'nin üçlü bir ilişki (Üçler olarak anılır) içinde tasavvur edilmesidir. Tanrı tek hakikat-gerçeklik (hakikat) olarak tanımlansa da hem Muhammed hem de Ali aynı ilahi hakikat ve gerçeklik özünün özel tezahürleri olarak görülmüştür (Birge, 1937). Onlar, mucizevi ve bölünmez bir kişilik birliği (tevhid) içinde bir araya gelmiş daha yüksek bir ruhani varlığın kişileşmesi olarak düşünülmüştür. Muhammed Bektaşi dinî doktrininde "başlangıç", yani dinî yolun kurucusu olarak yer alırken, Ali son nokta, "tamamlanma", yani bir müminin çabalaması gereken mükemmellik işaretidir. Bektaşi ayinlerinde, resim sanatında ve teolojik risalelerde Allah-Muhammed-Ali üçlüsü çok önemlidir. Ali her zaman hiyerarşik olarak düzenlenmiş bir ilahi üçlü içinde, Peygamber ve yüce Tanrı olan Allah ile mucizevi bir şekilde birleşmiş olarak

⁸ Yakın tarihli bir örnek Douglas-Klotz 2005'tir.

tasvir edilir (Birge, 1937; De Jong, 1989). Günlük konuşmalarda bile Muhammed ve Ali, nihai hakikat-gerçeklik olan ilahi olanın aynı tezahürü ve onunla özdeş olarak anlaşılır.

Bektaşilikte Ali kültü, diğer bazı derviş tarikatlarında olduğu gibi, aşırıya kaçtığına önemli bir sürtüşme nedeni olmuştur. Ortodoks zihin için tahammül edilemez bir dereceye kadar abartılmış, özellikle de aşırı durumlarda onun defikasyonu veya her halükârda Peygamber'inkine zarar veren bir hürmetle sonuçlanmıştır. Ortodoks İslam'a göre Muhammed ve Ali insandır ve ilahi bir öze sahip olamazlar. Çok simetrik ama ters bir ilişki içinde, Katolik ortodoksluktaki Teslis doktrini için ilahi bir öz içinde herhangi bir hiyerarşik yansıma olamaz. Şimdi, nasıl ki Teslis'i reddeden ve Mesih'in şahsında ayrılmaz bir şekilde birleşmiş ve tam olarak başarılı olan ilahiyat ve insan doğasının kaynaşmasını inkâr eden bir Hıristiyan sapkınlığı olan Doketizm varsa, simetrik olarak ters bir ilişki içinde, Muhammed ve Ali'nin ilahiyatı açıkça çok aşırı ve sapkın bir Şii kavramıdır.

Hristiyanlık tarihinde, İsa Mesih'in tanrısallığının tanınması Hıristiyan tektanrıcılığını tehdit ediyor gibi görünürken, onun tanrısallığının inkârı kurtuluşu şüpheye düşürmüştür. Bu nedenle Teslis doktrini, Hıristiyan inancının taleplerini karşılamak için Tanrılık doktrininin radikal bir şekilde yeniden formüle edilmesini temsil etmiştir. Dördüncü yüzyıldaki İznik Konsili'nde formüle edilmiş ve o zamandan beri ortodoks Hıristiyan inancının resmi ifadesi haline gelmiştir. Çarpıcı bir benzerlik olarak, on altıncı yüzyılda Osmanlı Sultanı İkinci Bayezid tarafından atanan Bektaşî tarikatının büyük reformcusu Balım Sultan'ın, Bektaşîliğe özgü teslis kavramını ortaya koyan inanç sistemini resmileştirdiği söylenmektedir (Norton, 2001) ve bu sistem tarikatın mevcut liderleri arasında hala yürürlüktedir.

Örneğin Michigan'daki Arnavut Bektaşî vakfının önemli lideri Baba Rexhebi, Bektaşîlik üzerine yazdığı bir risalede, birbirinden ayrılmaz bir şekilde Nihai Hakikat-Gerçeklik olan Tanrı, Muhammed ve Ali'den oluşan üçlü Bektaşî ulûhiyet anlayışı ile Ali'nin ulûhiyetine ilişkin Bektaşî anlayışlarındaki sapkın ve heterodoks gelenekler arasında net bir ayrım yapar. Dahası, yine tarikatın inanç ritüellerine saygı gösterdiğini savunmakta ve Bektaşî ritüellerinin Sünnî İslam'a karşı olmadığını, Bektaşîliğin "İslam içinde" olduğunu ve hatta bazen "gerçek" İslam olduğunu iddia etmektedir (Rexhebi, 1970). Din âlimleri tarafından hararetle iddia edilen (İzeti, 2001) veya görünüşte iyi niyetli (ya da aslında hiç anlamadan) yerel âlimler tarafından safça gerekçelendirilen (Rexhepagiqi, 1999) bu tür iddialar, sadece örgütsel ve siyasi yapılarda değil, aynı zamanda teolojik ve dinî anlayışlarda da derin bir evrim geçirildiğini açıklamaksızın bölge uzmanları tarafından fark edilebilir (Clayer, 1990; Norris, 1993),

Komünist dönemde Baba Rexhebi Amerika Birleşik Devletleri'ne kaçıp Detroit'te Bektaşî tekkesini kurduğunda, daha sofistike tasavvuf türleriyle temasa geçmiş, Batılı Oryantalistlerin, özellikle de Fransız Oryantalist Henry Corbin'in (örneğin Corbin 1971, 1979, 1982, 1983) eserlerini İngilizce olarak okumuş ve Bektaşîliğin hayatta kalabilmesi için köklü bir revizyondan geçmesi gerektiğini anlamıştır. Teolojik incelemesinde, Bektaşîliği Müslüman mistisizmi perspektifine yerleştirmeye ve onu Sufiliğin daha ayrıntılı diğer biçimleriyle

ilişkilendirmeye çalışmıştır. Özellikle, Bektaşiliğin İran Şiiliği ile yakından ilişkili olduğunu göstermiş ve Bektaşiliği Şii ortodokslik yoluna geri getirmek için Şamanist ve İslam öncesi etkileri reddetmeye çalışmıştır. Bu kitap Arnavutça dilinde türünün tek örneği olduğundan, içinde bulunan doktrinler Bektaşi geleneklerinden büyük ölçüde farklı olsa da Bektaşiler üzerinde muazzam bir etkisi olmuştur.

Bu kitabın, komünizm sonrası Arnavutluk'ta, tüm Bektaşileri Şii kilisesine geri döndürmeyi ve tarikatın ortodoks çizgisini sertleştirmeyi amaçlayan İran etkisine kapı açması hiç de şaşırtıcı değildir. Benzer şekilde, 1990'lardaki canlanmadan sonra Türkiye'de siyasi bir kitle için rekabet eden farklı gruplar arasında, Bektaşi-Aleviliğin İran Şiiliği ile bağlantılı olarak, bazen çoğunlukla kabul edilenden oldukça farklı bir yönde ilerleyen bir yeniden formülasyonu söz konusudur. Batı Avrupa'da, özellikle Almanya'da aktif olmakla birlikte, Türkiye'deki Alevi köylerini de etkilediği söylenmektedir (Shankland, 2003). Arnavutluk'ta, diğer şeylerin yanı sıra, önemli sayıda yeni Bektaşi dervişi Kutsal Kum Şehri İlahiyat Fakültesi'nde dinî eğitim için İran'a gönderilmektedir. Muhtemelen geri döndüklerinde İran Şiiliğine Bektaşilikten çok daha yakın olacaklardır.

Gerçekten de geleneksel yerel liderler yerine, kendilerini İran'dan gönderilen ruhani liderlere bağlı olarak görüyorlar. Onlardan, kadınların örtünmesi, kadın ve erkeklerin ayrı ibadet etmesi ve Şeriat'ın önemi konusunda ısrar eden bir Şiilik biçimi öğrenirler. Camileri reddetmek yerine, bu hareketin Bektaşi geleneğinde alışılmadık bir şekilde dinî faaliyet merkezleri olarak hareket eden Şii camileri yarattığı veya inşa ettiği görülmektedir. Bu durumda, ortodoks pratiğin ayrıştırıcı, püriten unsurlarının ön plana çıktığı ve bir kez daha kadınların ikincilleştirilmesine vurgu yapıldığı görülmektedir. Sonuç, diğer köktendincilik biçimleri kadar potansiyel olarak saldırgan olan dinî bir devrimci ruh gibi görünmektedir.

Uzmanlar bir kez daha Bektaşilik içindeki bu son konjonktürel gelişmelere değinmeyi ihmal etmemişlerdir. Örneğin Tiran'daki Arnavut Bektaşilerin 6. Kongresinden sonra, Makedonya ve Kosova'da kalan Bektaşilerin yanı sıra Batı Avrupa ve denizaşırı ülkelerdeki göçmen Bektaşi toplulukları arasında Tiran'daki Baş-dede Reşat Berdi'ye karşı artan bir muhalefet görülmüştür. Yine de oldukça basit bir şekilde, enerjik seleflerinin aksine, "hareketin hayatta kalması için gerekli vizyondan yoksun" (Lakshman-Lepain, 2002) olan "az eğitilmiş yaşlı bir adam" gibi görünen Bektaşilerin mevcut liderinin sözde zayıflığından başka bir açıklama sunulmamaktadır.

SON SÖZLER

Derviş tarikatlarının kurulması tasavvufun örgütlenmiş biçimi olarak düşünülebilir ve tasavvuf ile panteizm arasındaki, Şiilerin Ali'ye olan bağlılığı kadar düalist ve gnostik anlayışlarla da ilgili olan psikolojik yakınlığa işaret edilmiştir. Bu şüphesiz haklıdır, ancak örgütlenme ve sistematikleşmenin başlangıç anında ya farklı mezheplere bölünme ya da kendine ait yeni bir ayrı ortodoksi yaratma başlangıcı meydana gelmelidir (Kissling, 1954). Bu noktada bir kriz anı gelir, çünkü mistisizm kendisini rasyonel düşüncelerden kaynaklanan bir sisteme sıkıştırılmasına izin vermez. Herhangi bir mistisizmin kendi ortodoksisiyle olan zıtlığı,

Bektaşılık örneğinde olduğu gibi, mistisizmin her zaman panteistik bir bütünlük duygusuna dayanması, herhangi bir tektanrıcılığın ise entelektüel düşüncenin sonucu olması gerçeğinde yatar. Her şeyi kucaklayan duygu kendine dayanırken, tektanrıcılık ve herhangi bir teizm biçimi bir neden arayışının sonucudur. Ortodoksluğun gelişimi tam da bu uzlaşmaz farklılıkların üstesinden gelmeyi amaçlamaktadır.

Genel model hem kültürün hem de sosyal düzenin, insanların boyun eğdikleri otorite tarafından telkin edildiğini ve sosyal düzen tarafından tercih edilenlerin genellikle kendi onaylarını başarılı bir şekilde öğrettiklerini varsayan modern sosyal antropolojinin klasik bir sorunu etrafında dönmektedir. Hiyerarşinin tepesinde ayrıcalıklı bir konumda bulunan dinî liderlerin bu hiyerarşiyi sürdüren bir dünya görüşünü savunmaları ve hatta bunda ısrar etmeleri bunun bariz bir örneğidir. Bu rolü yerine getirmek için Tanrı tarafından özellikle tercih edildiklerini öğretebilir, kutsal yazıların ya da ruhani bilginin baskın bir pozisyon üstlenmelerini emrettiğini, hatta talep ettiğini iddia edebilirler.

Sosyolojik terimlerle ifade etmek gerekirse bu yerel din adamlarının katı, hoşgörüsüz ve otoriter tutumlarının yanı sıra dinî ya da siyasi tüm alanlarda hâkim olan şekilcilik ve dogmatizmin, güçlerini kaybedecekleri korkusunu ifade ettiği anlamına gelmektedir. Levtzion'un diğer bağlamlar için ileri sürdüğü gibi (Levtzion, 1979), siyasi sistem içinde İslam ve dinî ideoloji hiçbir şekilde soyut kavramlar olmayıp, siyasi otorite üzerindeki etkilerini genişletmek için rekabet eden farklı sosyal grupları temsil etmektedir. Dinî bir lider, yerleşik otoriteye karşı ilk tepkisini kişisel ya da hizipsel çıkarları ya da hırsları nedeniyle verebilir ya da toplumsal hoşnutsuzluğun ifade edildiği bir kanal olabilir. Yine de çok geçmeden heterodoks hareketlerin liderleri sıklıkla siyasi iktidara talip olacaktır. Normal olarak, yerel tarikatların dinî liderleri er ya da geç kurulu düzenin ve toplumun temel direkleri haline gelecektir.

Başlangıçta kendisi de bir mezhep olan, yani toplumun genelinden kopan bir sosyal ve dinî protesto hareketi olan her Kilise, sonunda toplumla uzlaşır. Bryan Wilson'ın da belirttiği gibi, bu sürecin ilk aşaması normalde üyelerin ikinci neslinde gerçekleşir. Karakteristik olarak, tüm alanlarda orijinal kendiliğindenliğin kaybı, profesyonel bakanlıkların oluşturulması, yeminlerin benimsenmesi, toplumun geneline karşı olumlu bir tutum ve çoğulculuğun kabulü söz konusudur. Bu dönüşüm, grup üyelerinin saygın bir sosyal statüye erişmesiyle paralellik gösterirken, başlangıçta toplumun geneline karşı bir tepki olarak ortaya çıkan mezhepler, her ne kadar her zaman bir mezhebe alınacak ilk nesil olsa da, ikinci nesil dizginleri ele aldığı anda kısa sürede yerleşik hale gelir (Wilson, 1990).

Protesto, tanınmış bir dini grup içinde ortaya çıkabilir ve erken Bektaşılık örneğinde olduğu gibi mistisizmle karakterize edilen bir "ecclesiola in Ecclesia" (kilise içinde kilise/paralel meclis vb.); dini bir "yol" veya bir collegium pietatis (dindarlar meclisi) kurabilir. Ama aynı zamanda ayrılık ve hizipçiliğe de yol açabilir ki bu durumda Kilise tipi dinî yapıların ya da özerk Kiliseler gibi yarı dini yapıların ya da yine dini ve teolojik terminolojinin

tercihen klikleşme ya da sapkınlık, son siyasi söylemin ise köktencilik olarak adlandıracağı yeni mezheplerin oluşumunu sıklıkla gözlemleriz.

Sonuç olarak, Bektaşiliğin gelişim diyalektiğini, ana ideali dinî ve siyasi otoritenin bütünleşmesi olan ve aktivist bir siyasi İslam kavramını ima eden diğer tüm "yeniden canlandırılmış İslam formlarının" (Voll, 1994) reformist vizyonuyla aynı perspektife koymamız gerektiğine inanıyorum. Aktif taahhüt, İslam'ın yozlaşmış versiyonlarını yok etmeye ve Peygamber örneğini model alan ideal bir Müslüman topluluğu meydana getirmeye yöneliktir. Böyle bir ideal ilk olarak dinî çevrelerde yayılabilir, ancak kısa sürede geniş bir sosyal etki yaratır, reformcular özellikle geçiş toplumlarındaki dinî hareketleri organize etmede etkili olurlar. Dünya genelinde soy veya kabile toplumlarındaki birçok reformist hareket bu şekilde siyasi ve dinî otoritenin bütünleşmesine adanmış devletlerin kurulmasına yol açmıştır (Evans-Pritchard, 1949; Geertz, 1960; Peacock, 1978). Benzer şekilde, kökten dinci hareketler olarak adlandırılan çağdaş İslami uyanış, peygamberlik toplumu vizyonundan ilham almaktadır. İslami ahlak ilkelerine geri dönmeye ve İslam'ın sembolik temellerine kişisel bağlılığı yenilemeye çalışırlar. Genellikle devleti kontrol etmeyi ve gerçek İslam olduğuna inanılan şeyleri uygulamak için devletin gücünü kullanmayı amaçlarlar.

Yine de ortodoksluk ile mistik hareketler arasında süregelen gerilim sadece İslam'a özgü değildir. Mezheplere ve heterodoks dinî hareketlere karşı yürütülen polemik, öncelikle ve esasen doktrinel zemindeki çatışma terimleriyle ifade edilmektedir. Sosyolojik bakış açısı dinî hareketlerin ekonomik ve sosyal kökenlerine işaret etse de dinî yapının kendisinin önemini hafife alma eğilimindedir. Şimdiye kadar, ideolojik ve doktriner alan sadece ilahiyatçıların eline bırakılmış, zaman zaman Oryantalist ve Ortaçağcı tarihçiler tarafından tartışılmıştır. Sosyologların ve antropologların yeni dinî hareketler ile sosyal, kültürel ve ulusal kriz hareketleri arasında her zaman gösterdikleri özel yakınlığı ve dinî fikirlerin ne ölçüde özgürlükçü hareketler için bir gerekçe ya da tahakkümü meşrulaştıran bir ideoloji olarak görülmesi gerektiğini başka bir yerde tartışmıştım (Doja, 2000a). Burada sunduğum, Bektaşiliğin tarihi boyunca, özellikle Osmanlı Anadolu ve erken bağımsız Arnavutluk'taki doktrinel-ideolojik ve yapısal-örgütsel özelliklerinin analizi, böyle bir diyalektik korelasyonun tam da bu yapısal ve ideolojik temellerde doğru bir şekilde ele alınabileceğine dair açıklayıcı bir öneridir.

KAYNAKÇA

- Barthes, Roland. "Le mythe aujourd'hui". In *Oeuvres complètes /1* (1993 [1957]), 681-719.
- Bausinger, Herman. *Volkskunde ou l'ethnologie allemande: De la recherche sur l'antiquité à l'analyse culturelle*. Paris:ditions de la Maison des sciences de l'homme. 1993.
- Birge, John K. *The Bektashi Order of Dervishes*. London: Luzac Oriental, Repr. 1994.
- Bloch, Maurice. "From Cognition to Ideology." In Richard Fardon (ed.), *Power and Knowledge: Anthropological and Sociological Approaches*, Edinburgh: Scottish Academic Press, (1985), 21-48.

- Bourdieu, Pierre. "Gense et structure du champ religieux". *Revue Française de Socio-logie* 12/3, 1971, 295–334.
- Clayer, Nathalie. *L'Albanie, pays des derviches: les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1990.
- Clayer, Nathalie. *Religion et nation chez les Albanais (XIXe–XXe siècles)*. Istanbul: Isis, 2002.
- Corbin, Henry. *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*. Paris: Éditions Présence, 1971.
- Corbin, Henry. *Corps spirituel et Terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran chiite*. Paris: Buchet-Chastel, 1979.
- Corbin, Henry. *Temps cyclique et gnose ismaélienne*. Paris: Berg Publishers, 1982.
- Corbin, Henry. *Face de Dieu, face de l'homme: herméneutique et soufisme*. Paris: Flammarion, 1983.
- Cornell, Erik. "A Surviving Neoplatonism: On the Creed of the Bektashi Order. Conversations with a Mursit". *Islam & Christian-Muslim Relations* 17/1 (2006), 1–20.
- De Jong, Frederick. "The Iconography of Bektashism: A Survey of Themes and Symbolism in Clerical Costume, Liturgical Objects and Pictorial Art". *Manuscripts of the Middle East* / 4 (1989), 7–29.
- Doja, Albert. "Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses". *European Legacy: Journal of the International Society for the Study of European Ideas* 5/5 (2000a), 663–686.
- Doja, Albert. "The Politics of Religion in the Reconstruction of Identities: The Albanian Situation". *Critique of Anthropology* 20/4, (2000b), 421–438.
- Doja, Albert. "Cultural Politics and Spiritual Making of Anthropologists". *Reviews in Anthropology* 33/1 (2004), 73–94.
- Doja, Albert. "A Political History of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey". *Journal of Church and State* 48/2 (2006a), 423–450.
- Doja, Albert. "A Political History of Bektashism in Albania". *Totalitarian Movements and Political Religions* 7/1 (2006b), 83–107.
- Douglas-Klotz, Neil. "Sufi Approaches to Peace: The Mystical and the Prophetic in Modern Culture". *Spirituality and Health International* 6/3 (2005), 132–137.
- Evans-Pritchard, Edward E. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon, 1949.
- Evans-Pritchard. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon, 1965.
- Faroqhi, Suraiya. "Conflict, Accommodation and Long-term Survival: The Bektashi Order and the Ottoman State (Sixteenth-Seventeenth Centuries)". In Popovic and Veinstein (1995), 171–184.
- Foucault, Michel. 1980, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. Ed. Colin Gordon. New York, NY: Pantheon Books. Gordon, Colin (ed.). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*. New York: Pantheon Books, 1980.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Glencoe, IL: Free Press, 1960.
- Goffman, Erving. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper & Row, 1974.
- Golpınarlı, Abdülbaki (ed.). *Menakib-i Hacı Bektash-i Veli: Vilayet-Name*. Istanbul, 1958.
- Gramatikova, Nevena. "Changing Fates and the Issue of Alevi Identity in Bulgaria". *Sofia: International Center for Minority Studies and Intercultural Relations* (2001), 564–621.
- Griaule, Marcel. *Dieu d'eau: entretiens avec Ogotommeli*. Paris: Fayard, 1948.
- Izeti, Metin. *Tarikati Bektashian*. Tetova, Macedonia: abej, 21.
- Karamustafa, Ahmet T. *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200–1550*. Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1994.

-
- Kehl-Bodrogi, Krisztina. *Die Kizilbash/Aleviten: Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*. (Islamkundliche Untersuchungen 126.) Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1988.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina. *Vom revolutionären Klassenkampf zum "Wahren" Islam: Transformationsprozesse im Alevitum der Türkei nach 1980*. (Sozialanthropologische Arbeitspapiere 49.) Berlin: Freie Universität, 1992.
- Kieser, Hans-Lukas. "Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia: The Interactions Between Alevis and Missionaries in Ottoman Anatolia". *Die Welt des Islams* 41/1 (2001), 89–111.
- Kissling, Hans-Joachim. "The Sociological and Educational Role of Dervish Orders in the Ottoman Empire". In Gustave E. Grunebaum (ed.), *Studies in Islamic Cultural History (Memoirs of the American Anthropological Association 76)*, (1954), 23–35.
- Koprulu, Mehmed Fuad. "Les origines du bektashisme: essai sur le développement historique de l'hétérodoxie musulmane en Asie mineure". *Actes du Congrès International d'Histoire des Religions /2* (1926) 391–411.
- Koprulu, Mehmed Fuad. *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion (Prolegomena)*. Ed. Gary Leiser. Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1993 [1922].
- Kressing, Frank. 2002 "A Preliminary Account of Research Regarding the Albanian Bektashis: Myths and Unresolved Questions". In Frank Kressing and Karl Kaser (eds.), *Albania, a Country in Transition: Aspects of Changing Identities in a South-East European Country* (Schriften des Zentrum für Europäische Integrationsforschung 51), Baden-Baden: Nomos, 65–91.
- Lakshman-Lepain, Rajwantee. 2002 "Albanian Islam: Development and Disruptions." In Frank Kressing and Karl Kaser (eds.), *Albania, a Country in Transition: Aspects of Changing Identities in a South-East European Country* (Schriften des Zentrum für Europäische Integrationsforschung 51), Baden-Baden: Nomos, 39–64.
- Leach, Edmund. "Melchisedech and the Emperor: Icons of Subversion and Orthodoxy" *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, (1972), 5–14.
- Levtzion, Nehemia (ed.). *Conversion to Islam*. New York, NY: Holmes & Meier, 1979.
- Massicard, Elise. *L'autre Turquie: Le mouvement aléviste et ses territoires*. Paris: Presses universitaires de France, 2005.
- Mauss, Marcel. 1950 [1924] "Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques." In *Sociologie et anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 143–279. [English translation: *The Gift: The Form and Reason for exchange in archaic societies*, trans. W.D. Halls, foreword by Mary Douglas. New York/London: Norton 1990.]
- Melikoff, Irene. *Sur les traces du Soufisme turc: recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*. (Analecta Isisiana 3.) Istanbul: Isis, 1992.
- Melikoff, Irene. *Hadji Bektach, un mythe et ses avatars: genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*. (Islamic History and Civilization 20.) Leiden: Brill, 1998.
- Melikoff, Irene. *Au banquet des Quarante: exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme*. (Analecta Isisiana 50.) Istanbul: Isis, 2001.
- Moosa, Matti. *Extremist Shiites: The Ghulat Sects. (Contemporary issues in the Middle East)*. New York, NY: Syracuse University Press. 1988.
- Müller, Klaus E. *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien*. (Studien zur Kulturkunde 22.) Wiesbaden: Steiner, 1967.
-

- Norris, Harry T. *Islam in the Balkans: Religion and Society Between Europe and the Arab World*. London: Hurst, 1993.
- Norton, John D. "The Bektashi in the Balkans". In Celia Hawkesworth, Muriel Heppell and Harry T. Norris (eds.), *Religious Quest and National Identity in the Balkans (School of Slavonic and East European Studies, University College London)*, New York, NY: Palgrave, 2001, 168–200.
- Ocak, Ahmet Yashar. *Bektashi Menakibnamelerinde Islam Öncesi İnanc Motifleri [Patterns of pre-Islamic beliefs in Bektashi books of legend]*. Istanbul: Enderun Kitabevi, 1983.
- Ocak, Ahmet Yashar. "Remarques sur le rôle des derviches kalender dans la formation de l'ordre bektashi." In Popovic and Veinstein (1995) 55–62.
- Peacock, James L. *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*. Berkeley, CA: University of California Press, 1978.
- Popovic, Alexandre - Gilles Veinstein (ed.). *Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*. Istanbul: Isis, 1995.
- Popovic, Alexandre - Gilles Veinstein (ed.). *Les voies d'Allah: les ordres mystiques dans l'Islam des origines à aujourd'hui*. Paris: Fayard, 1996.
- Rabinow, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley, CA: University of California Press, 1977.
- Rexhebi, Baba. *Misticizma Islame dhe Bektashizma*. New York, NY: Waldon Press, 1970.
- Rexhepagiqi, Jashar. *Dervishët, rendet dhe teqetë në Kosovë, në Sanxhak e në rajonet e tjera përreth, në të kaluarën dhe sot [Dervishes, Orders and their Institutions in Kosovo, Sandjak and around, in the Past and Today]*. Peja, Kosova: Dukagjini, 1999.
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation*. Ed. John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Shankland, David. *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*. London: RoutledgeCurzon, 2003.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi orders in Islam*. Oxford: Clarendon. Repr. 1998. Trix, Frances, 1971.
- Trimingham, J. Spencer. *Spiritual Discourse: Learning with an Islamic Master. (Conduct and Communication Series)*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1993.
- Turner, Victor W. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967.
- Voll, John O. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1994.
- Vorhoff, Karin. *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart. (Islamkundliche Untersuchungen 184.)* Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1995.
- Wach, Joachim. *Sociology of Religion*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1958.
- Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Ed. Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley, CA: University of California Press, 1978 [1922].
- Weber, Max. 2002 [1905] *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Los Angeles, CA: Roxbury.
- Wilson, Bryan R. *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*. Oxford: Clarendon/Oxford University Press, 1990.
- Zarcone, Thierry. "Stone People, Tree People and Animal People in Turkic Asia and Eastern Europe". *Diogenes* 52/3 (2005) 35-46.