



**TÜRK-İSLAM MİRASI OLARAK BALKANLARDA ULUSLARARASI BEKTAŞİLİK  
SEMPOZYUMU**

**INTERNATIONAL BEKTASHISM SYMPOSIUM IN THE BALKANS AS TURKISH-ISLAMIC  
HERITAGE**

**BİLDİRİLER KİTABI  
PROCEEDINGS BOOK**

**26-27 NİSAN 2023**  
(26-27 APRIL 2023)

**ANKARA**

*(Cumhuriyetimizin 100. kuruluş yılı "2023" Kültür Faaliyeti)*

*(Cultural Activities in 2023 on the Occasion of the 100 th Anniversary of the Foundation of Our Republic)*

Edited by:  
Prof. Dr. Ramazan BİÇER  
Doç. Dr. Recep ÖNAL

**KONGRE DÜZENLEME KURULU**  
**(CONGRESS ORGANIZING BOARD)**

Recep ÖNAL, Doç. Dr. Giresun Üniversitesi, Türkiye

Murat SERDAR. Prof. Dr. Erciyes Üniversitesi, Türkiye

Süleyman KIZILTOPRAK. Prof. Dr. Mimarşinan Üniversitesi, Türkiye

Ziya ERDİNÇ. Dr. Öğrt. Üyesi. Sakarya Üniversitesi, Türkiye

Simuzar Mammadova SULTAN. Azerbaijan State University of Economics. Baku-Azerbaijan

Faruk HADZİĆ, Independant Researcher, Bosnia Herzegovina

Moneeba IFTİK HAR. Lecturer at Lahore College for Women University Lahore, Pakistan

Latha LAVANYA. Dr. Assoc. Prof. MEASI Institute Of Management (USA). Chennai, India

Issued: 2023

**ISBN: 978-625-99787-0-3**

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı desteği ile hazırlanmış bu kitabın tüm hakları Türk Dünyası Parlamenterler Birliği Derneği'ne aittir. İzinsiz çoğaltılamaz ve kopyalanamaz. Bölüm yazarları hem etik hem de hukuken sorumludur.

*"All rights of this book, prepared with the support of the Ministry of Culture and Tourism, belong to the Turkish World Parliamentary Union Association. It cannot be reproduced or copied without permission. Chapter authors are both ethically and legally responsible."*

Türk Dünyası Parlamenterler Birliği Yayını  
Kitapta yer alan makalelerin her türlü bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.

*"Turkish World Parliamentary Union Publications  
All scientific and legal responsibilities of the articles in the book belong to the authors."*

Mizampaj  
Gözde Bayrak

**CONFERENCE ID**

INTERNATIONAL BEKTASHISM SYMPOSIUM IN THE BALKANS AS TURKISH-ISLAMIC  
HERITAGE

**DATE - PLACE**

26-27 April 2023  
ANKARA

**CONFERENCE ORGANIZERS**

**Nail ÇELEBİ**, President of the Turkish World Parliamentary Union  
**Prof. Dr. Ramazan BİÇER**, Sakarya University Faculty of Theology

**ORGANIZATION**

**Turkish World Parliamentary Union**  
**Sakarya University, Turkiye**  
**International Vision University, N. Macedonia**  
**TIKA**  
**Republic of Turkey Ministry of Culture and Tourism**

**EVALUATION PROCESS**

All applications have undergone a double-blind peer review process.

**PARTICIPATING COUNTRIES**

USA, Italy, Russia, North Macedonia, Bulgaria, Albania, Uzbekistan, Bosnia and  
Herzegovina, Kyrgyzstan, Turkey

**PRESENTATION**

Oral presentation

**PERCENTAGE OF PARTICIPATION**

2 from Turkey And 10 From Other Countries

**LANGUAGES**

Turkish and English

**PROGRAM**  
**Açılış Konuşmaları (Keynote speeches)**

Nail ÇELEBİ. President of the Turkish World Parliamentary Union  
Serkan KAYALAR. President of TIKA

**I. Oturum (I. Session)**  
**Teo-Stratejik Bağlamda Bektaşilik**  
**(Bektashism in the Theo-Strategic Context)**

**BAŞKAN: Doğan KAPLAN (Moderator)**

1. Ramazan BİÇER. Prof. Dr. Sakarya Üniversitesi. Sakarya. "Bektaşî nefeslerinde Matüridi temalar/ Maturidi themes in Bektash discourses."
2. Doğan KAPLAN. Prof. Dr. Erbakan Üniversitesi. Konya. "Velayetname bağlamında Hacı Bektaş Veli'nin Sosyal Çevresi/ Social Environment of Hacı Bektaş Veli in the context of Velayetname."
3. Cenksu ÜÇER, Prof. Dr. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi. Ankara. "Demir Baba Velayetnamesinde yer alan inanç unsurları üzerine bir değerlendirme/ An evaluation on the elements of belief in Demir Baba Velayetname."
4. Recep ÖNAL. Doç. Dr. Giresun Üniversitesi. "Türk-İslam Düşünce Tarihinde Matüridilik-Bektaşilik Etkileşimi: Benzerlikler ve Farklılıklar/The Interaction of Maturidism and Bektashism in the History of Turkish-Islamic Thought."

**II. OTURUM (II. Session)**  
**Geçmişten Günümüze Balkanlarda Bektaşilik**  
**(Bektashism in the Balkans from Past to Present)**

**Başkan: Gianfranco BRIA (Moderator)**

1. Seyedamirhossein ASGHARI. Dr. Baylor University. Waco, USA. "Baba Rexheb and Bektashism, Notes on Bektashi-Shii Convergence"
2. Gianfranco BRIA. Dr. Sapienza University of Rome. Italy. "The Formation of Bektāshīyya in Post-Ottoman."
3. Bogdana TODOROVA. Prof. Dr. Bulgarian Academy of Sciences. Bulgaristan. "The Bektashi Order of Dervishes in Bulgaria And Republic of North Macedonia (Historical and Cultural Trends)."
4. Mensur NUREDİN & Vecdi CAN. Prof. Dr. International Vision University. N. Macedonia. "Bektaşî Tekkeleri ve Harabi Baba Tekkesi"

**III. OTURUM (III. Session)**  
**Balkanlarında Güncel Bektaşilik**  
**(Current Bektashism in the Balkans)**

**Başkan: Dr. Amila Svraka IMAMOVIC (Moderator)**

1. Amila Svraka IMAMOVIC. Dr. University of Sarajevo. "Bektashi order in Bosnia and Herzegovina: History, organization and characteristics/ Bosna Hersek'te Bektaşî tarikati: Tarih, teşkilat ve özellikler."

2. Avni LALA. Dr. Tiran-Albania. "Geçmişten günümüze kadar Arnavutluk'ta Bektaşilik İmajı/ The Image of Bektashism in Albania from the Past to the Present."
3. Samed ÖMERDİÇ. Doç. Dr. Saraybosna-Bosna Hersek. "Güncel Yorum Bağlamında Balkanlar'da Bektaşilik Çalışmaları"
4. Numan ARUÇ. Prof. Dr. Üsküp-K. Makedonya. "21. Yüzyıl ve Yeni Türk Yüzyılında Bektaşiliğin Müesseseseleşme Meselesi ve Önemi"

**IV. OTURUM (IV. Session)**  
**Türk Kültürü Bağlamında Bektaşilik**  
**(Bektashism in the Context of Turkish Culture)**

Başkan: Moneeba IFTIKHAR (Moderator)

1. Irina S. KARABULATOVA. Prof. Dr. Lomonosov Moscov State University. Russia. "Emotive Tonality of The Ethno-Cultural Value Code in Mystical Islam: On the Example of Russian Sufism and Albanian Bektashism As a Strategy of "Soft Power" In Preserving an Integral Personality"
2. Bakıt MURZARAYIMOV. Doç. Dr. Kırgızistan Manas Üniversitesi. Kırgız kültüründe "Eline, diline ve beline sahip olma" düsturuna dair izler"
3. Yusubov Jaloliddin KADAMOVICH. Dr. University of Uzbekistan named after Mirzo Ulugbek. "Comparative analysis to the improvement of personality in the teaching of Al-Farabi and Bektashism."
4. Aziza TURAKULOVA. Dr. National University of Uzbekistan named after Mirzo Ulugbek. Uzbekistan. "Socia-psychological analyses of Bektashi and Uzbek Culture"
5. Moneeba IFTIKHAR. Dr. Mass Communication Lahore College for Women University Lahore. Pakistan. "Bektashism or Sufism: Exploring the Perception of Pakistani Youth on The Virtual Representation of Bektashis And Turk Sufis"

**DEĞERLENDİRME OTURUMU (Evaluation Session)**

Vecdi CAN, Prof. Dr.  
(Kuzey Makedonya Gostivar Vizyon Üniversitesi Rektörü/ Rector of Vizyon University. N. Macedonia)

## SCIENTIFIC COMMITTEE

Ali TAŞ. Prof. Dr. Bakircay University, Turkiye  
Altan ÇETİN. Prof. Dr. Anadolu University, Turkiye  
Anđelko VLAŠIĆ. PhD., Croatian Institute of History. Croatia  
Azmi ÖZCAN. Prof. Dr. Fatih Sultan Mehmet University, Turkiye  
Biljana RISTOVSKA-JOSIFOVSKA. Prof., Institute of National, Skopje. N. Macedonia  
Boban BATRIČEVIĆ. Dr., Montenegro University, Montenegro  
Bojan BALKOVEC. Assoc. Prof., Ljubljana University, Slovenia  
Cenkü ÜÇER, Prof. Dr. Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkiye  
Darina GRIGOROVA. Assoc. Prof., Sofia University. Bulgaria  
Erkan YAR. Prof. Dr. Fırat University, Turkiye  
Fethi Kerim KAZANÇ. Prof. Dr. 19 Mayıs University, Turkiye  
Galip ÇAĞ. Dr. Öğrt. Üyesi. Bolu İzzet Baysal University, Turkiye.  
Harun IŞIK. Prof. Dr. Erciyes University, Turkiye  
Hulusi ARSLAN. Prof. Dr. İnönü University, Turkiye  
Husnija KAMBEROVIĆ. Prof., Sarajevo University. Bosnia Herzegovina  
Ilira SULO. Prof., University of Tirana, Albania  
Isa BLUMI. Assoc. Prof., Stockholm University  
Machiel KIEL. Prof Dr. Bonn. Germany  
Margarita DOBREVA. PhD., Institute for Balkan Studies, Bulgaria.  
Mirela MURGESCU. Prof., Bucharest University.  
Mirjana MARINKOVIĆ. Prof., Belgrade University.  
Nevena GRAMATIKOVA. PhD., Bulgarian National Library.  
Okan YEŞİLOT. Prof. Dr. Marmara University, Turkiye  
Oliver LEAMAN. Unversity of Kentucky. USA.  
Rossitsa GRADEVA. Assoc., American University Blagoevgrad.  
Sadettin GÖMEÇ, Prof. Dr. Dil-Tarih Coğrafya University, Turkiye  
Spyridon PLOUMIDIS. PhD., National Kapodistrian University of Athens.  
Simuzar Mammadova SULTAN. Azerbaijan State University of Economics. Baku-Azerbaijan  
Faruk HADŽIĆ, Independant Researcher, Bosnia Herzegovina  
Moneeba IFTİKHAR. Lecturer at Lahore College for Women University Lahore, Pakistan  
Almira Hadžović-DŽUVO. University of Sarajevo. Bosnia and Herzegovina  
Latha LAVANYA. Assoc. Prof. MEASI Institute Of Management (USA). Chennai, India

## İçindekiler

GÜNCEL YORUM BAĞLAMINDA BALKANLAR'DA BEKTAŞİLİK ÇALIŞMALARI .....	11
BEKTAŞİ NEFESLERİNDE MATÜRİDİ TEMALAR.....	26
KIRGIZ KÜLTÜRÜNDE HACI BEKTAŞ VELİ'NİN "ELİNE, DİLİNE VE BELİNE SAHİP OLMA" SÖZLERİNE DAİR İZLER. ....	35
TÜRK-İSLAM DÜŞÜNCE TARİHİNDE MÂTÜRİDÎLİK- BEKTÂŞİLİK ETKİLEŞİMİ: BENZERLİKLER VE FARKLILIKLAR.....	43
BEKTAŞİ TEKKELERİ VE HARABATİ BABA TEKKESİ.....	69
HARABÂTİ BABA TEKKESİ (DERGÂHI) .....	71
GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE KADAR ARNAVUTLAK'TAKİ BEKTAŞİ İMAJI .....	83
BABA REXHEB AND BEKTASHISM, NOTES ON BEKTASHI-SHII CONVERGENCE .....	102
EMOTIVE TONALITY OF THE ETHNO-CULTURAL VALUE CODE IN MYSTICAL ISLAM: ON THE EXAMPLE OF RUSSIAN SUFISM AND ALBANIAN BEKTASHISM AS A STRATEGY OF "SOFT POWER" IN PRESERVING AN INTEGRAL PERSONALITY .....	118
BEKTASHISM OR SUFISM: EXPLORING THE PERCEPTION OF PAKISTANI YOUTH ON THE VIRTUAL REPRESENTATION OF BEKTASHIS AND TURK SUFIS .....	139
THE BEKTASHI ORDER OF DERVISHES IN BULGARIA AND REPUBLIC OF NORTH MACEDONIA (HISTORICAL AND CULTURAL TRENDS).....	152
THE FORMATION OF BEKTÂSHIYYA IN POST-OTTOMAN: ALBANIA.....	164

## GİRİŞ

### Teo-Stratejik Açıdan Türkiye-Balkanlar İlişkisi ve Bektaşilik

Hacı Bektaş Veli, Horasan'dan çıkıp Anadolu'ya yerleşmiş ve İslam'ı Türklere sevdirmiş büyük bir mutasavvıf olup ayrıca Bektaşiliğin kurucusudur. Onun öğretileriyle Anadolu aydınlanmış ve buradan çıkan ışık, Kuzey Afrika, Türk dünyası ve Balkanlar coğrafyasına yayılarak aydınlatmıştır.

Bektaşilik, Balkanların Müslümanlaşmasında son derece önemli bir yere sahip tasavvufi harekettir. Bektaşi şeyhlerinin ortaya koyduğu hoşgörülü tutum ve davranışlar, Balkanlardaki Hıristiyan olan toplumun Müslümanlaşmasını önemli katkı sunmuştur. Bektaşilik, halkların kültürel, sosyal ve siyasal yaşantısında özel bir konuma sahip olup Balkanlarda özellikle 18. ve 19. yüzyılda oldukça etkili bir tasavvuf akımı olmuştur. İnsanların gönlüne hitap eden Bektaşiliğin temel vurgusu insan olması nedeniyle farklı kesim ve kitleler tarafından içten ve samimi olarak benimsenmiştir.

Bektaşilik, Balkan Türk ve Müslümanlarından köklü bir yere sahip olmuş ve Müslümanların yaşadığı tüm Balkan bölgelerinde benimsenmiştir. Bununla birlikte Sosyalist Devletler döneminin din ve dini değerler karşı tutumu sonucu Bektaşilik de payını almış ve bu doğrultuda tekkeler kapatılmış ve Bektaşilik yasaklanmıştır.

Sosyalist Yugoslavya devletinin dağılmasıyla siyasi özgürlüklerine kavuşan toplumlar kültürel değerlerine sahip çıkmaya başlamış ve bu doğrultuda Bektaşilik de yeniden yeşermeye yüz tutmuştur. Bu süreçte Balkanlarda Türk-İslam kültürünün varlığının korunmasına yönelik bilimsel çalışmalar kendisini göstermeye başlamıştır. Ancak bu süreçte bir başka tehlike ortaya çıkmaya başlamıştır. Şöyle ki: Sosyalist dönem sonrası Balkanlara Ortadoğu kökenli dini istismar eden radikal akım mensupları akın etti. Özellikle Bosna-Hersek savaşı sonrası bu yoğunlaşma ve öbekleşme daha da arttı ve halk üzerindeki etkinlikleri daha da güçlendirdiler. Bu gelişmeler Balkan halklarında Osmanlı döneminde yoğunlaşan Türk Kültürü ve Türkiye karşıtı çalışma ve fikir oluşumlarını güçlendirdi ve böylece Türkiye karşıtlığı artmaya başladı. Bu radikal Selefî gruplar yanında Şiiilerin, Balkanlardaki yoğunlaşan faaliyetleri de bölgedeki Müslümanların geleneksel dini anlayışlarını bozmaya yönelik çalışmalara katkı sağladı. Öte yandan Hristiyan misyonerlerin genelde Müslümanlar ve özellikle Bektaşiler üzerindeki çalışmaları yoğunluğunu artırdı. Söz konusu faaliyetlerin tümü, Türk kültürü ve Türkiye devleti aleyhinde şekillendi.

Osmanlılardan önce Balkanlara ulaşan tasavvufi oluşumlar Balkanlardaki dini oluşum ve Türk kültürünün köklü geçmişi şekillendirirken bunlar arasında öne çıkan inanç ve düşünce oluşumu Bektaşilik olmuştur. Bektaşilik aynı zamanda Balkan halkları ve Müslümanlarının kültürlerinin etkileşimde bulunmasını sağlayan bir özelliğe sahip olması nedeniyle Balkanların en ücra köşelerinde Türkün kültürel bağlarını koruyan bir yapıya sahiptir. Buna göre Bektaşilik dini anlayış ötesi bir olgu ve düşünce biçimidir.

Son zamanlarda Balkanlarda gittikçe güçlenerek yerleşmeye çalışan Selefî/Vehhabi oluşumların, Türk kültürüne ve Balkan Müslümanlarının kadim inancı olan Hanefî-Matürîdî



düşünceye yönelik propagandalarının önünün kesilmesinde Bektaşilik önemli bir misyona sahiptir ve bu alanda da ciddi başarılarla öncülük etmiştir.

Buna rağmen son zamanlarda Bektaşiliğin geleceğinin şekillenmesinde etkin rol sahibi olacak daha ciddi ve önemli bir tehlike ortaya çıkmıştır. Bu ise Balkanlarda köklü bir yapıya sahip olan Bektaşiliğin, İslami kök ve Türk kültüründen koparılarak, bağımsızlaştırılmaya ve farklı bir dini oluşum haline getirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu girişim ve gelişme ise, Balkan Müslümanlarını Hanefi-Matüridi eksenli Balkan Müslümanlığından uzaklaştırmak ve aynı zamanda İslamiyet'ten ayrı bağımsız bir din haline getirilmesine yönelik çalışmalar, Balkanlardaki Müslümanları Türk kültüründen koparma ve Türkiye ile bağının kesme amacına da yöneliktir.

Yaklaşık beş yüz yıldan fazla Türk kültürü hamuruyla yoğrulmuş Balkan halkları ve devletleri son dönemdeki siyasi gelişmeler doğrultusunda Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı tavır almaya başlamışlar ve Türkiye aleyhindeki çalışmaları teşvik etmişlerdir. Haklı olarak Balkanizasyon deyiminin merkezi olan Balkanlarda etnik ayrımcılık ve kayırmacılık sonucunu doğuran Milliyetçilik akımları ivme kazanmış ve bu durum da daha çok Türkiye'nin aleyhine gelişmeye başlamıştır.

Söz konusu Türkiye aleyhine yönelik gelişmelerden hem Balkan Türk ve Müslümanları hem de Türkiye Cumhuriyeti devleti olumsuz etkilenmemek için tedbirler almak zorundadır. Burada en büyük etken Bektaşilik olacağı kanaatindeyiz. Şöyle ki, Balkan coğrafyasının Türkleşmesi/İslamlaşması Türk dervişleri ve bu kişilerle birlikte hareket eden aşiret/topluluklar üzerinden gerçekleştirilmiştir. İslam dinini Balkanlara ulaştıran bu Türk oba ve aşiretlerinden dolayı olsa gerektir ki Balkanlarda Türk, Müslüman anlamı taşımakta ve çoğunlukla Türk kelimesi Müslüman sözcüğüyle ifade edilmektedir. Nitekim çok eski bir Boşnakça ilmihalde "Ne zamandan beri Türk'sün?" sorusunun hemen altında "Kalubela'dan beri" cevabı bulunmaktadır. Bu durum İslamiyet mayasıyla yoğrulan Türk kültürünün Balkan halklarındaki etki ve önemini ortaya koymaktadır.

Balkan Müslümanlarının ezici çoğunluğu itikatta Matüridi ve amelde ise Hanefidir. Matüridilik İslam dininin Türk kültürü katkılı dini anlayışı olup Balkan Müslümanlarının kültürel yapısıyla bağdaştırılır. Bektaşilik ise Matüridi ve Hanefi eksenli bir dini anlayış ve oluşumdur.

Günümüz Balkan toplum ve devletleriyle Türkiye arasındaki ilişkilerin iyileştirilmesinde en önemli faktör teo-stratejik uygulamadır. Teo-Stratejiler ve Türkiye, çağımızı şekillendiren olayların arka planındaki en önemli unsurlardan biri olan ve giderek bölgesel ve küresel politik stratejilerin de en etkili aracı olarak karşımıza çıkan din'in uluslararası ilişkiler ağındaki stratejik boyutunu aydınlatmayı amaçlayan bir düşünce ve uygulama biçimidir. Teo-strateji aynı zamanda "Kültürel bilinci, ortak tasavvur biçimlerini, sembolleri ve mitleri dini-politik dille ortak bir amaç için güç unsuruna dönüştürme, farklı inanç ve kültür havzalarını yönlendirme ve kendi politik-ekonomik kurallarına bağlama yöntemi, egemen devletlerin ve güç merkezlerinin farklı nedenlerle uyguladıkları politik pratikleri dinle meşrulaştırma.

Uluslararası anlamda siyasi, ekonomik, kültürel ve diplomatik mücadelede dinin yeri önem arz etmektedir. Teo-strateji, devletleri ayakta tutan sistemlerle din arasındaki ilişkiyi çözümlenmeyi hedefler. Egemenlerin siyasi hedeflerini gerçekleştirmek için inşa ettikleri kutsal ağlarını, politikalarını dinle meşrulaştırma faaliyetlerini ve yöntemlerini analiz eder.

Dini inanç ve oluşumların ötesinde bir anlam taşıyan teo-strateji, Türkiye'nin Balkan politikasındaki hareket yöntemi, sosyo-politik bağlamı, farklı olana karşı durum alma biçimi, uluslararası ilişkilerde güç oluşturma ve bu gücü kullanma yöntemidir. Uluslararası ilişkilerde siyasi, askeri ve ekonomik güç oluşturma ve konjektürü şekillendirme biçimi olan teo-strateji günümüz devletler arası ilişkilerden birincil faktörler arasındadır. Nitekim Sırbistan başta olmak üzere Balkan devletlerinin, Avrupa'dan daha çok Rusya ile yakın ilişkili olmasında sahip oldukları Ortodoksluk anlayışı önemli bir rol oynamaktadır. Yani aynı Hristiyanlık anlayışı onların aralarındaki ilişkiyi pekiştirmektedir.

Benzer şekilde Balkan Müslümanlarının Matüridi-Hanefi eksenli bir din anlayışına sahip olması, teo-stratejik açıdan değerlendirilmesi gereken önemli bir faktördür. Bu durum öncelikle Balkan Müslümanlarının Türkiye ile bağlarını güçlendirecektir. Öte yandan Balkan Müslümanlarının mensup olduğu Matüridi-Hanefi dini anlayışın güçlendirilmesiyle Selefilik/Vehhabilik gibi Ortadoğu kökenli radikal dini akımların da önünü kesecektir. Yine Hristiyan misyonerlerin Balkan Türk ve Müslümanlarına yönelik çalışmalarının önündeki en büyük engel de yine Matüridi-Hanefi İslam anlayışı olduğu için bunun güçlendirilmesi ve bilinçlendirilmesi gerekmektedir. Uluslararası alanda barış ve huzurun temininde dinlerin etkisi göz önüne alındığında dini inançların medeniyetlerin çatışmasına değil, barışına zemin oluşturacak ilkelere sahip olduğu bir hakikattir. Burada Matüridi-Hanefi İslam anlayışının dünya barışına ve başta Balkanlar olmak üzere tüm Türk dünyasının birlikteliğine yönelik yapacağı katkıyı göz ardı etmemek gerekir. İslam dininin savaş, terör, radikalleşme gibi kavramlarla ilişkilendirildiği bir çağda "medeniyetler barışına" katkı sağlayacak bir dini anlayışa ihtiyaç duyulduğu günümüzde bunun en güçlü sağlayıcısının Matüridi-Hanefi dini anlayış olduğu genelde dünya toplumlarına özeldir ise Balkan halklarına anlatılması gerekir. Bunun sağlanması ise Balkanlarda mevcut olan Matüridi-Hanefi anlayışın canlandırılması gerekmektedir.

Son olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin balkan politikalarının iyileşmesi ve geliştirilmesinde teo-stratejinin önemi daha fazla ortaya çıkmaktadır. Bunun gerçekleştirilmesinde ise Bektaşilik önemli bir unsurdur. Bu sempozyum da bu alanda katkı sağlamak amacıyla gerçekleştirilmektedir.

### **Nail ÇELEBİ**

Türk Dünyası Parlamenterler Birliği Genel Başkanı

## GÜNCEL YORUM BAĞLAMINDA BALKANLAR'DA BEKTAŞİLİK ÇALIŞMALARI

Samed OMERDİÇ

Doç. Dr. Saraybosna İslami İlimler Fakültesi  
omerdic@gmail.com

### Özet

*Güncel yorum bağlamında Balkanlar'da Bektaşilik çalışmaları* konusu, çok geniş ve uzun tarihi süreci dikkate alınması gereken bir konu olmakla birlikte coğrafyanın verdiği tarihi, ilmi, kültürel, dini ve siyasi anlamda ele alınması gereken bir konudur. Bektaşiliğin, Balkan coğrafyasına gelişi, gelişmesi ve bazı ülkelerde nerdeyse yok olma sürecinin, araştırmacılar tarafından bütün yönleriyle araştırılması beklenmektedir. Bu bağlamda, Balkanlardaki Bektaşiliği anlamamız için toplumdaki hâkim İslam yorumu ve unsurlarına bakmamız yerinde olacaktır. Bektaşiliğin varlığı ve Bektaşilikle ilgili çalışmaların var olması veya yok olması çoğu zaman Bektaşilerle doğrudan ilişkili değildir. Bu olgu, Osmanlı'nın Balkan coğrafyasına gelmesiyle başlar ve günümüze kadar sürer. Ancak, Arnavutluk'u 1930'lardan sonra bu tutumdan ayrı tutmak gerekir.

**Anahtar kelimeler:** Bektaşilik, Balkan, Bosna Hersek, Tasavvuf, İslam.

*Güncel yorum bağlamında Balkanlar'da Bektaşilik çalışmaları* konusunu anlaşılması için Bosna Hersek üzerinden değerlendirmeye çalışacağız. Siyasi ve idari yapı bakımından dünyanın en karmaşık ülkelerinden biri olan Bosna-Hersek'in tarihi seyrine baktığımızda, Osmanlı Devleti'nden sonra topraklarına hükmeden (Avusturya Macaristan İmparatorluğu, Sırp, Hırvat ve Sloven Krallığı, Yugoslavya Krallığı, Bağımsız Hırvatistan Devleti (NDH) ve Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyeti) beş devletin yok olduğuna tanıklık etmesine rağmen, kendi varlığını sürdürmeyi başardığını görmekteyiz.<sup>1</sup>

Bu kapsamda, Osmanlı İmparatorluğundan sonra 1878 yılında Bosna-Hersek'i işgal eden Avusturya-Macaristan İmparatorluğuna karşı dini alanda *Boşnak Kimliğini* korumak için, Boşnaklar, tamamen *bağımsız / kendi özerkliğine sahip* dini bir idare (Bosna Hersek

---

<sup>1</sup> Bosna Hersek tarihi hakkında geniş bilgi için bkz: Mustafa Imamović, *Historija Bošnjaka*, Bošnjačka zajednica kulture "Preporod", Sarajevo, 1997. Daha fazla için bkz: Şenol Alparslan, *Bosna'da Türk Kültürü'nün İzleri* (IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008), 40; Branislav Djurdjev, "Bosna-Hersek", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992), 6/297; Enes Turbiç, *Avusturya-Macaristan'ın Bosna Hersek'i İşgale Karşı Boşnakların Direnişi (1878)* (Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 14-25; Feridun Emecen, "Bosna Eyaleti", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992), 6/296.

İslam Birliđi) kurumuşlardır.<sup>2</sup> 1882 yılında o zamanki Saraybosna müftüsü olan Hilmi Omerović'in Reîsülulema görevine seçilmesi, bugün ülkenin resmî dinî kurumu olan Bosna-Hersek İslam Birliđi'nin (*Islamska Zajednica u Bosni i Hercegovini*) kuruluşu olarak kabul edilebilir.<sup>3</sup> Bu ve benzeri nedenlere bağlı olarak, Avusturya Macaristan'ın varisi olan Sloven-Hırvat-Sırp Krallığı üzerinde bağlayıcılığı bulunan, 1919 yılında Saint German Antlaşması, Berlin Antlaşması ve İstanbul Protokolü'nde bulunan hükümler, Bosna Hersek'te bulunan Müslümanlar ve krallıktaki diğer Müslümanların lehine uygulama yükümlülüğü bulunan bir hüküm getirmiştir. Bu hükme göre; "*Müslümanlara hem kişisel olarak hem de onların dini kurumları bakımından tam koruma sağlanacaktır.*" Krallık, söz konusu antlaşmaya dayanarak bazı düzenlemeler de getirmiştir. Bu düzenlemeler üç alanla ilişkilidir. Bunlar:

- **Müslümanların aile ve mirasla ilgili konularının Şeriat kanuna göre düzenlenmesi;**

Boşnak öğrencilerin İstanbul'da okumalarının önünü kesmek için, Avusturya-Macaristan'ın inisiyatifi ile Sarayevó'da Yüksek Şer'i Okulu açılmıştır (1887). Avusturya-Macaristan'ın böyle bir girişimi ilk görünüşte iyi niyetli görünse de, asıl amacı Boşnakları tamamen İstanbul'dan koparmak ve yavaş yavaş Batı İslam yorumunu uygulamaya koymaktır.

- **Mevcut camiler, mezarlıklar, vakıflar ve diğer dini yapıların devlet tarafından korunması;**

Söz konusu kanun yürürlüğe girdikten az bir zaman sonra Bosna Hersek İslam Birliği'nin vakıf mallarına Devletçe el konulmaya başlanmıştır. İmam-hatiplerin (medreselerin), tekkelerin, Kur'an kurslarının (mekteplerin) ve bir kısım camilerin kapatılarak, vakıf mallarına Devletçe el konulması uygulamasını daha sonraki bütün rejimler takip etmiştir.

---

<sup>2</sup> Boşnakları İstanbul'daki Şeyhülislam'dan ayırması yeni politikanın en büyük arzusuuydu. Bosna Hersek İslam Birliđi (Riyaset) Osmanlı dönemi Şeyhu'l İslamlığına bağlı bir kurum iken 1882 tarihinden itibaren Avusturya Macaristan dönemi ve ondan sonra Yugoslavya döneminde de farklı statüde de olsa çalışmalarını devam ederek, günümüze kadar din hizmetlerine özerk bir yapıya sahip devletten ayrı bir kurum olarak Bosna Hersek, Hırvatistan, Slovenya ve Sırbistan, Müslümanları ile ülke dışında olan (Avrupa, Amerika ve Avustralya) Boşnak Müslümanları ve kendilerini anılan kuruma bağlı sayan diğer Müslümanlara hizmet vermekte olan, kendine ait anayasası ve yönetimi bulunan köklü bir kuruluştur. Bosna Hersek İslam Birliđinin (Riyaset) başında seçimle gelen Reîsülulema ve merkez teşkilatında 5 daire başkanlığından (Riyaset) oluşan bir yönetime sahiptir. Taşrada ise de sekiz (8) İl Müftüsü ve İl Müftülüklerine bağlı 89 Başımamlık (İlçe Müftüsü) ile hizmet vermektedir. Halen Reîsülulemalık görevini 2012 yılında seçilen Husein ef. Kavazoviç yürütmektedir. Ülke içerisinde din eğitimi faaliyetleri, Riyaset'e bağlı 7 medrese (imam hatip liseleri), 2 ilahiyat ve 2 İslam Pedagoji Fakültesi, Bosna Hersek Federasyon bölgesinde ilk ve orta öğretim okullarında din bilgisi ve ahlak kültürü dersleri ve bütün camilerde Kur'an Kursları mevcuttur. Bosna Hersek İslam Birliđinde yaklaşık müftü, baş imam ve imam-hatip olmak üzere 1500 personel ve 2409 cami ve mescit bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz: Tomislav Kraljačić, *Kalajev režim u Bosni i Hercegovini (1882-1903)*, Veselin Masleša, Sarajevo 1987, s. 355.

<sup>3</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz: Enes Durmišević: *Uspostava i pravni položaj a Islamske zajednice u BiH*, Sarajevo, 2002, s. 124. (Yüksek lisans tezi); Mustafa Imamović, "*Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini i bivšoj Jugoslaviji*", Glasnik, S. 1-2, VIS, Sarajevo, 1992, ss. 90-101.

- **Ülkede Reisu-l-ulema müessesesinin kurulması.**<sup>4</sup>

Sloven-Hırvat-Sırp Krallığı döneminde, sadece Bosna Hersek İslam Birliği dini işlerinde bağımsızdır. Bosna Hersek dışında kalan Sırbistan ve Karadağ'daki İslam Toplularının evlilik ve mülkiyet gibi işleri devlet yönetiminin bir unsuru olarak tanımlanmıştır.

Ancak bu dönemde Müslümanlar için fazladan sorun yaratan yeni bir süreç başlamış: Biri Saraybosna'da diğeri Üsküp'te iki adet Ulema Meclisi ortaya çıkmış<sup>5</sup>, bunun sonucu olarak 1929 yılında Riyaset Belgrad'a taşınmıştır. Daha sonraları Kral; Reisü'l-Ulema, Saraybosna ve Üsküp müftülerinin atamalarını kendisi yapmaya başlayınca<sup>6</sup>, Müslümanların en önemli kurumunun, Kral tarafından tamamen siyasi çıkarlar doğrultusunda kullanılmaya başlanması, Bosna Hersek İslam Birliği'nin (Riyaset) stratejisinin ve politikasının, Boşnakların çıkarlarının aksine bir yönde cereyan etmeye başlaması Boşnakları rahatsız etmiştir.

**Genel Boşnak/Balkan Düşüncesinin Sosyal Arka Planı**

Osmanlı sonrası yıllarda dini, siyasi, sosyal ve ekonomik şartlar göz önünde bulundurularak Boşnakların din, eğitim-öğretim ve kültür mücadelesinde kendini gösteren *Boşnak düşünce dünyasını ve stratejisini* halk gruplarında karşılığını bulan dört ana unsura ayırabiliriz. Bu unsurlar Bektaşiliğin ve diğer tasavvufi tarikatların varlığını ve çalışmalarını doğrudan etkileyecektir;

Söz konusu Osmanlı sonrası yıllarda dini, siyasi, sosyal ve ekonomik şartlar göz önünde bulundurularak Boşnakların hatta Balkanlardaki nerdeyse bütün ülkelerde din, eğitim-öğretim ve kültür mücadelesinde kendini gösteren *düşünce dünyasını ve stratejisini* halk gruplarında karşılığını bulan birkaç ana unsura ayırabiliriz: Bu unsurlar Bektaşiliğin ve diğer tasavvufi tarikatların varlığını ve çalışmalarını doğrudan etkileyecektir:

*Birinci* grup Batı'da eğitim gören Boşnaklar ki onları da iki alt guruba ayırabiliriz. Birinci alt grup, Batının ilmi ve felsefi değerlerini hiç eleştirmeden kabul edip, dinin yorumunu tamamen bilimselleştirilmesi gerektiği fikrinin sonucunda ateizmi ve komünizmi alevlendiren ve Boşnak geleneğini tamamen yok edenlerdir. İkinci alt grup ise, diğerinin tam karşısında durmakta olan insanlardan müteşekkildir. Söz konusu bu grup Boşnaklar, Batı'da eğitim görmekle birlikte kendi dini değerlerini ve geleneğini en üst seviyede tutanlardır. Ancak bu grup, Müslümanların gerileme sebebinin *ulemanın* olumsuz tavırlarında gördüğü için ulema ile bir türlü barışamamıştır.

---

<sup>4</sup> Bkz: Mustafa Imamović, *Pravni položaj i unutrašnja-politički razvitak BiH od 1878-1914.*, Svetlost, Sarajevo, 1976.; Ayrıca bkz: Eugen Sladović, *Priručnik zakona i naredaba za upravnu službu u Bosni i Hercegovini*, S. 27, s. 136 ve 329.

<sup>5</sup> Marko Vekovic, Velizar Antic, "Karadağ Bosna Hersek İslam Birliğine Sırbistan İslami Topluluklarının Bosna Hersek İslam Birliği ile İlişkilerde Farklılıklar", *Uluslararası Balkan Sempozyumu*, İstanbul, 2012.

<sup>6</sup> Vekovic, Antic a.g. tebliğ.; Ayrıca bkz: Tomislav Kraljačić, *Kalajev režim u Bosni i Hercegovini (1882-1903)*, Veselin Masleša, Sarajevo 1987, s. 354.; Avusturya-Macaristan İmparatorluğunun Bosna Hersek'in hakim olduğu dönemlerde Boşnakların bağımsızlık faaliyetleri ile ilgili geniş bilgi için bkz: Nusret Šehić, *Autonomni pokret Muslimana za vrijeme austro-ugarske uprave u Bosni i Hercegovini*, Svetlost, Sarajevo, 1980.

*İkinci* grup, hem Arap ülkelerinde geleneksel çizgide eğitim-öğretim alan genç Boşnaklar hem de Saraybosna'da Yüksek İslâmî Şeriat-Teoloji Okulundan mezun olan Boşnaklardır. Bu grupla beraber Bosna Hersek'e ıslah ve tecdit hareketi gelmiş olup *El-Menar* etkisi günümüzde halen varlığını hissettirmektedir.<sup>7</sup> Varlıklarının sürmesinin ana sebebi ise yukarıda sözü geçen genç Boşnakların Bosna Hersek'e döndüklerinde siyasi, dini eğitim-öğretim, irşad hizmetlerinde etkin olmaları ve günümüz âlimlerinin hocaları olmalarıdır. Bunun yanında, El-Menar etkisinin altında kalan kişilerin yanı sıra Müslüman Kardeşlerin (جماعة الإخوان المسلمين) panislamist fikirlerini takip eden kişiler de mevcuttur. Bu gruptaki alimler ise Bosna Hersek'in en sıkıntılı günlerinde büyük fedakarlıklar yapan, bu bölgelerde İslam'ın, Boşnak kimliğinin, Boşnak İslam geleneğinin ve Bosna Hersek İslam Birliği'nin var olmasını ve gelişmesini sağlayan faktörlerin en önemlilerinden olmuşlardır.

*Üçüncü* grup tekkeler etrafında toplanan şeyh ve müritlerdir.

*Dördüncü* grup ise hükümete çok yakın çalışan ilahiyatçılardır. Bu guruptan bazıları genellikle din işlerinde önemli görevler üstlenmişlerdir. Doğuda geleneksel çizgide eğitim-öğretimi alan genç Boşnaklar ve Sarayevoda bulunan Yüksek İslâmî Şeriat-Teoloji Okulundan mezun olan gençler 50'li yıllara kadar Bosna Hersek'te dini hayatın omurgasını teşkil ediyorlardı. Kendileri Bosna Hersek İslam Birliği'nin Boşnaklar için en önemli kurum olduğu bilincinde olup, 1936 yılında Bosna Hersek İslam Birliği için yeni bir anayasa çıkarmış<sup>8</sup> ve iki adet olan Ulema Meclisi ve Vakıf Maarif Konseyini kaldırmışlardır. Böylece SHS (Sırp-Hırvat-Sloven) Krallığı'nda tek bir Ulema Meclisi (daha sonra Bosna Hersek İslam Birliği adını alacak) kurulmuş ve tek bir Reisu-l-ulema seçilmiştir. Riyaset tekrar Saraybosna'ya taşınmıştır. Bu ve buna benzer kararlar, Boşnaklarda siyasi hareket anlamında kısmen de olsa birlik sağlamış olduklarını göstermektedir. Sözü edilen dönemler, Boşnaklar'ın kimlik arayışı, kendilerini bir millet olarak kabul ettirme çabaları ile yeni kurulan Krallık tarafından uygulanan zulüm, baskı, katliam, zorla göç, Boşnak topraklarının zapt edilmesi vb. olaylar ile geçmiştir.<sup>9</sup>

II Dünya savaşıdan sonra genelde Balkanlar'da özelde ise Bosna Hersek'te komünist rejimin kurulması ile birlikte, rejimin ilk yıllarında Bosna Hersek İslam Birliği'nin faaliyetleri sınırlanmış, vakıf mallarına el konulmuş ve şeriat mahkemeleri ile Gazi Hüsrev

---

<sup>7</sup> Al-azhar üniversitesinde okumuş Boşnaklar hakkında geniş bilgi için bkz. Jusuf Ramić, *Bošnjaci na El-Azheru*, Svjetlost, Sarajevo, 1997.; Ayrıca Müslüman Kardeşler Cemiyetinin Bosna Hersek'teki etkisi hakkında geniş bilgi için bkz: Mustafa Prljača, *Pokret 'Muslimanska braća' nastanak, početni oblici djelovanja i refleksije na BiH*, El-Kalem, Sarajevo, 2006.

<sup>8</sup> 1947 yılında çıkarılan yeni bir anayasa ile Bosna Hersek İslam Birliği'nin konumu tekrar düzenlenmiştir. Yugoslavya, devlet din ve vicdan özgürlüğü, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını beyan etmekteydi. Sonra Bosna Hersek İslam Birliğikendi anayasasını 1949, 1950, 1955 yıllarında da değiştirmiştir. 1969 yılında yeni bir anayasa yayınlandı ve Riyaset, Hırvatistan ve Slovenya Müslümanları ile ilgilenmeye başladı. 1990 yılında yine değişiklikler yapıldı. 1992-1995 yılları arasında yaşanan savaştan sonra, Bosna Hersek İslam Birliği 1997 yılında Saraybosna'da yeni bir anayasa çıkarmış ve 97 anayasası da 26 Nisan 2014 tarihinde büyük değişiklikler yapılarak Bosna Hersek İslam Birliği Konseyi'nce kabul edilmiştir. Bosna Hersek İslam Birliği'nin Anayasaları hakkında geniş bilgi için bkz: Muhamed Salkić, *Ustavni Islamske zajednice*, El-Kalem, Sarajevo, 2001.; Ayrıca bkz: Muhamed Salkić, *Štatut i ustavi islamske zajednice do 1945. godine*, Takvim, El Kalem, Sarajevo 1998, s. 339.

<sup>9</sup> Geniş bilgi için bkz: Saćir Filandra, *Bošnjačka politika u xx stoljeću*, Sejtarija, Sarajevo 1998; Samir Beglerović, *Tesavvuf Bosne u vidicima Fejzulaha Hadžibajrića*, Bookline, Sarajevo 2014.

Bey medresesi dışında bütün dini okul ve medreseler kapatılmıştır. Boşnaklar için çok zor geçen bu dönemin ardından, 1970'lerde başlayan liberalleşmeyle beraber Boşnak Müslüman toplumunda bir canlanma yaşanmıştır. Elbette bu dönemlerde Boşnaklar tarafından tercüme faaliyeti ve müstakil İslam'ı konu edinen makale ve kitap yazılmıyor değil, ancak var olma mücadelesi söz konusu dini yayın faaliyetlerini sınırlandırmıştır. Dolayısıyla bu yıllarda, halka sahih dini bilgiyi verecek imam-hatipler ve vaizler dini yayınlardan mahrum kalmış ve buna bağlı olarak da İslam dünyasındaki güncel dini yorumlardan sınırlı bir şekilde faydalanmışlardır. 80'li yıllardan sonra liberalleşme ve demokrasinin gelmesiyle birlikte dini alanda oluşan boşluktan yaralanan farklı dini görüşler Bosna Hersek'i kısmen etkilemeye başlamıştır.

Bosna Hersek'te, tarih boyunca devamlı olarak yüksek din eğitimi veren bir kurumun varlığı, İslam'ın anlaşılmasına büyük katkı sağlamıştır. Mekteb-i Nuvvab'tan (1887) Yüksek İslam Şer'i İlahiyat Okuluna dönüşen (1932), oradan da bugünkü Saraybosna İslami İlimler Fakültesi (1977) adını alan bu Fakültenin hocaları ve mezunları, Bosna Hersek'te Hanefi-Mâtürîdî yolunun korunması hususunda önemli rol oynamışlardır. Ancak anılan Fakülte 1945 yılında Devlet tarafından kapatılmış ve 32 yıl sonra 1977 yılında tekrar faaliyetlerine başlayabilmiştir. Söz konusu fakülteden, 1887 yılından 1945 yılına kadar 407 öğrenci mezun olmuştur. 1977 ile 1998 yılları arasında mezun olan 138 öğrenciden 18'i bayandır.<sup>10</sup> Bu zaman zarfı içerisinde bu Fakültenin bu kadar az mezun vermesinin en önemli nedeni, Devletin bu Fakülteye denklik vermemesidir. Bu nedenle mezun olan öğrenci o dönem sadece Bosna Hersek İslam Birliği'nde çalışabilmekteydi. Dolayısıyla, Saraybosna İslami İlimler Fakültesi'nden mezun olan öğrencilerin çoğu Bosna Hersek İslam Birliği'nde önemli görevler üstlenmişlerdir. İmam-hatip ve Kur'an kursu görevlilerin çoğu da daha önceki medreselerde beş yıllık temel dini eğitim alan kişilerdir. Bundan dolayı, 95'li yıllardan sonra Bosna Hersek'in dini sahnesine gelen yeni dini hareket ve yorumlara karşı söz konusu sadece imam-hatip eğitimi alan kişiler tarafından ilmi bir şekilde cevap verilmesini beklemek hayli güç idi.

Boşnak Müslümanların dini kurumları farklı tarihi tecrübelerle güçlenerek bugüne kadar kendisini muhafaza edebilmiştir. Tarihi süreç içerisinde Boşnaklar, çok zor siyasi, idari ve sosyal sorunlarla yüzleşmiş olmalarına rağmen, İslam medeniyetinin ortaya çıkardığı dini kurumları muhafaza etme konusunda takdire şayan bir başarı ortaya koymuşlardır.

Osmanlı İmparatorluğundan sonra, Bosna Hersek'ten Suudi Arabistan, Fas, Suriye, Mısır vb. İslam ülkelerine ilahiyat fakültesi okumaya giden öğrencilerin sayısı çoğalmıştır. Söz konusu yıllarda, İslam dünyasında ciddi bir reform hareketinin ortaya çıkması ve İslami reform çalışmalarını takiben, Boşnak öğrenciler de kendi hocalarından etkilenecek Bosna Hersek'te dini bir reform için çalışmalar başlatmışlardır.

85-90'lı yıllarda kısmen dini özgürlüğün başlaması, Bosna Hersek'in bağımsızlığının ilan edilmesi (1992) ve hemen ardından 1992-1995 savaşı süreci Bosna Hersek Müslümanları üzerinde büyük etkiler bırakmıştır. Dini özgürlüğün başlamasıyla Bosna

---

<sup>10</sup> Sarajevo İslami İlimler Fakültesi hakkında geniş bilgi için bkz.: Omer Nakičević, *Historijski razvoj Fakulteta islamskih nauka (1887 - 1998)*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1998.

Hersek'e, o zamana kadar var olmayan yeni dini ideoloji ve yeni dini akımlar da gelmeye başlamıştır. Büyük çoğunlukta yeni gelen dini akımlar ve görüşler genel olarak tasavvufa ve tekkelere, bazen açık bazen kapalı bir şekilde olumsuz bir tavır içerisinde idi. Ağır ithamlar ve başlayan zör bir süreçte, daha önce 1952 yılında tekkelerin kapatılmasıyla birlikte şimdi yeniden eski sorular gündeme gelmeye başladı. Halledilmesi gereken sorular iki ana grupta toplanabilir.

Birincisi din-eğitim bakımında:

1. Şeyh kim olabilir?
2. Tarikat şeyhin eğitim-öğretim durumu ne olması gerekiyor?
3. Hangi tarikatlar kabul edilebilir?
4. Şeyhlerin hangi özellikleri taşıması gerekir gibi...

İkincisi ise, hukuk-yönetim açısından, tekkeler, tekke malları, şeyhlerin takşbş, aktiviteleri vs. hani kurumca kabul, takip ve inceleme hakkına sahip olacak gibi sorular.

Nihayetinde, söz konusu süreçte bir başlama noktası olarak, tekkelerin malları ilgili ülkenin dini idaresinin vakfidır. Tekkeler dini-eğitim faaliyetleri yapabilir. Devletin tek dini idaresi bütün tekkeleri denetleme hakkına sahiptir.

Günümüzde, örnek minvalinde Bosna Hersek'te, yerel dini idarenin çatısı altında *Tarikatlar merkezi* kurumu mevcut olup söz konusu *Tarikatlar merkezi* Bosna Hersek'te var olan bütün tarikatları ve tekkeleri bir arada toplamaktadır. Dolayısıyla tekkeler ve onların faaliyetleri bir şekilde yerel dini idarenin çatısı altında faaliyetlerini sürdürmektedir. Elbette, Arnavutluk'taki Bektaşiler gibi, her tarikat kendi içinde, kendi usul ve erkâna göre değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

Sosyalizmin çökmesiyle Bosna Hersek tekrar İslam dünyasının bir parçası haline gelmiştir. İslam dünyasının dini sorunları doğal olarak artık Boşnakların da sorunları olmuştur. Eski hükümetler tarafından ya tamamen yasaklanan ya da sıkı bir kontrol altında tutulan Boşnaklar, İslam dünyasından neredeyse yarım asırlık bir süre zarfında tamamen kopuk bir şekilde yaşamışlardır. Elli yıllık resmi ateizm süreci Boşnakları dini ve manevi bakımdan aç bırakmıştır. Burada dikkate şayan bir husus şu ki, bu sürede itikadî bir bozulma söz konusu olmamış, ancak temel sorun ateizmin ve sosyalizmin çökmesinden sonra Bosna Hersek Müslümanlarının birdenbire yeni karşılaştıkları İslami akımlara karşı kritik düşünme, değerlendirme ve sorgulama olmadan onları İslam adına saf bir şekilde kabul etmeleri olmuştur. Böylelikle sosyalizm çöküşü çok farklı yeni İslami akım ve ideolojiler ile farklı dinlerin ideolojilerine Bosna Hersek'in kapılarını sonuna kadar açmıştır.<sup>11</sup>

Genelde Yugoslavya'nın yıkılmasından özelde Bosna savaşı ve soykırımından sonra Boşnaklar, kendi İslam geleneğinin yanı sıra diğer İslam ülkelerinin modellerini de araştırmaya başlamıştır.

---

<sup>11</sup> Yeni dini akımların oluşumu ile ilgili bkz: John L. Esposito, *Islamska prijetnja, mit ili stvarnost*, Živinice, 2001.



Bosna Hersek'te ana din anlayışı ve yorumu olan Bosna Hersek İslam Birliğinin çizgisinden sonra, 92-95 savaşı sonrası bir şekilde Vehhabî/Selefi akımı taraftara/takipçiyeye sahip olbilmiş.<sup>12</sup> Savaş cephesi, mücahitlik ve onun kalıcı taşı Vehhabilik için her zaman elverişli ve cazip bölgesi olmuştur. Bosna Hersek'te Vehhabiliğin tutulmasının sebeplerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Elli yıldan daha fazla bir zaman zarfında ateist yönetimlerce Müslüman toplumunu zorla dinsizleştirme çabaları;
2. Globalleşme hareketi ve komünizmin çökmesi;
3. Vehhabî anlayışında dine yaklaşımın toplumsal/kurumsalın aksine bireysel/kişisel olması;
4. Dinin anonim/bilinmeyen kişiler için bir barınak haline gelmesi;
5. Ülkede hukuk ve güvenlik sistemi tam oturmadığından insanların guruplaşmada güvenliğinin aranması;
6. Batı karşıtı duruşu;
7. Bosna Hersek'teki savaş sonrası travma;
8. Ülkenin hayat standardının çok düşük olması.

Boşnakların yaşadıkları son savaşta da Batı'nın kararlı bir siyaset ve askeri müdahale yerine daha çok insani yardım faaliyetleri, Boşnakları bir kez daha hayal kırıklığına uğratmıştır. Bosna'da yaşanan soykırıma karşı Batının kayıtsız kalması, batının insancıl (hümanist) ve liberal ilkelerinin güvenilirliğini Boşnakların gözünde neredeyse tamamen yitirmişti. Bu tutumları ile Batı adeta Boşnakları ölüme terk etmiş düşüncesi genel olarak yer etmiş olması Vehhabilik anlayışının kendine tutunacak uygun bir zemin bulmasına neden olmuştur.

Bu durum karşısında Bosna Hersek İslam Birliği (Riyaset), Boşnakların asırlarca kendi kimliği olan Hanefî-Mâtürîdî çizgisini, anlatma ve koruma ihtiyacı hissetmiştir. Gelişen yeni durumda, Bosna Hersek İslam Birliğinin hem geleneksel kurumsal din yorumunun ve bununla Riyasetin korunması, hem de Riyasetin toplumdaki itibarı ve gücünün korunmasının gerekliliği ortaya çıkmıştır. Çünkü o dönemde toplumda alternatif yeni bir paralel dini kurum oluşmaya başlamıştı.

Bosna Hersek'te Vehhabî akımı, üç yöne enerjilerini yönlendirmişlerdir: 1. Resmi ulemayı kabul etmeme; 2. Resmi dini kurumu kabul etmeme ve 3. Devleti kabul etmeme. Dolayısıyla, baştan itibaren yeni bir dini idarenin kurulmasına yönelik çalışmaları gizli bir şekilde sürdürmüşlerdir.

Vehhabilik Boşnakların yoğun yaşadığı bölgelerde hızlı bir şekilde yayılmaya başlamıştır. Daha sonra zikredeceğimiz 1995 tarihinden sonra Bosna Hersek'te kısmen varlıklarını sürdüren Şiiğin popüler olma stratejisinin aksine Bosna Hersek'te Vehhabilik genel olarak halk arasında alt tabaka, az okumuş veya hiç okumayan insanlar arasında

---

<sup>12</sup> Bkz: Muhamed Jusić, "İslamistički pokreti u XX stoljeću i njihovo prisustvo u Bosni i Hercegovini", *Islamska scena u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, 2011, ss. 29-41.

yayıma stratejisini takip etmiştir. Bosna Hersek coğrafyasına baktığımızda, Vehhabilik Boşnakların yoğun yaşadığı şehirlerde görülürken, azınlıkta yaşadıkları bölgelerde Vehhabilik düşüncesine çok az rastlanmaktadır.

Aslında, Vehhabilik düşüncesinin genelde Balkan ve özel olarak Boşnakların dini yorumuna, yapısına, kimliğine ve Boşnak geleneğine tam zıt bir düşünce olduğu da söylenebilir. Mesela, Vehhabiliğin mi yoksa Şiiliğin mi Bosna Hersek toplumuna daha yakın olduğu sorusunun cevabı Şiilik olduğu yönündedir. Şiiliğin, tasavvuf, felsefe, ilmu'ul kalam yani rasyonel ilimlere verdiği önemin yanında, toplumdaki güzel sanatların, barışın, aşkın, muhabbetin değerlerin de ehemmiyetine vurgu yapmasıyla, özellikle 20. ve 21. yüzyılda hız alan İsraki felsefesinin (Perennial philosophy) şöhretinin bulunması yukarıdaki cevaba destekler mahiyettedir.<sup>13</sup> Bunun tersini düşünecek olursak Vehhabilik, Bosna Hersek'teki tasavvuf, kalam, felsefe gibi ve Müslümanların yüzyıllardır var olan gelenek ve göreneklerine karşı olmasına rağmen başarılı bir şekilde tutulmuştur. Bosna Hersek'teki Vehhabiliğin yerelde tutulması, 1992-1995 yılları arasında yaşanan savaşın getirdiği insanlar arasındaki psikoloji ve zihin karışıklığına bağlanabilir. Yakın tarihte komşuları tarafından soykırıma uğramış halka tekrar aynı komşularla birlikte yaşama fikrini dini yorum ile anlatmak pek de kolay görülmemektedir. Bu yüzden, Vehhabî düşüncesinin barındırdığı kısmi radikalizm ve katı İslami düşünce ile beraber kendi mensupları haricindeki insanları ve hatta Müslümanları dışlayan ve yok sayan bir fikri taşıyan bazı Boşnak grupların tam da istedikleri düşüncenin temelini teşkil ederek Vehhabiliğin tutunmasına zemin hazırlamıştır.

Söz konusu düşünceye göre, özellikle dini eğitim sistemine yeni bir şekil verilmesi gerekiyordu. Yeni anlayış sahiplerine göre *Boşnak İslam Geleneği*<sup>14</sup> ılımlı ve tutumlu bir yorum teşkil ediyordu. Doğal olarak söz konusu *Boşnakların İslam Yorumunu* bazı yeniliklere tabi tutmak lazımdı, bu yeniliklerin başında onu ilk önce temellendirmek daha sonra radikalleştirme ve sonuç itibarıyla de Araplaştırmak gerekiyordu.<sup>15</sup>

Bu bağlamda, toplumun gözünde Vehhabî akımın üyelerinin aktif, çalışkan, salih insanlardan olduğu ve yerli alimlere göre daha çok "bilgi" sahibi oldukları gibi bir izlenim verilmeye çalışılmıştır. Vehhabî akımının alimleri Bosna Hersek'te davetle, fıkıhla ve akaid konuları ile ilgilenmekteydiler. Bosna'nın siyasi, ekonomi veya sosyal durumu ile pek fazla ilgilenmek istemediler. Örnek vermek gerekirse, Bosna Hersek'te herhangi bir internet sayfasını açtığımız zaman, fıkıh veya akaid ilmine dair bir konuyu araştırmaya kalkarsanız, önünüze hemen ilk sayfaları mutlaka Vehhabî anlayışının ağır olduğu sayfalar çıkacaktır. Ama aynı sayfalarda, dini yorumu ile Bosna'nın ekonomik veya sosyal durumu ya hiç yer almaz ya da üstünkörü bahse konu olmaktadır.

Bu ve benzeri akımların, Yugoslavya ve savaş sonrasındaki Bosna Hersek'e sıçramasından sonra, Bosna Hersek'te modern çizgide ve Vehhabî çizgide olan âlimler

---

<sup>13</sup> Anılan cümle yanlış yorumlara yol açabilir ihtimalinden dolayı, yukarıdaki kastımız yüzeysel bir dini fenomenlerdir, yoksa temel itikadi ve hukuki konular değildir.

<sup>14</sup> Boşnak İslam geleneği tabiri için bkz: Bosna Hersek İslam Birliği Anayasası, y. 1997, madde 4.

<sup>15</sup> Krş.; Ahmed Alibašić, Pravci i elementi razvoja islamske tradicije bošnjaka u bosanskom kontekstu, Prilog za simpozij Rijaseta IZ u BiH, Islamska tradicija Bošnjaka: izvori, razvoji i institucije, perspektive, Sarajevo, 14.-16. novembar 2007.

arasında bir tartışma gündeme gelmiştir. İslam yorumunda bir gerileme yaşanırken, Vehhabî çizgide olan alimlerin yorumu ve fikirleri yükselmeye başlamıştır. İnsanların Selef çizgide yaşamaları gerektiği fikri, İslama kalpleri ısınmış yeni insanların anlayışında İslam'ın kaynağına, ilk dönemin anlayışına dönülmesi olarak algılanmış, donanımlı dini bilgiden mahrum olan kişileri konu alan bu anlayış onları Vehhabî anlayışına çok kolay sürüklemiştir.<sup>16</sup>

### **Bosna Hersek İslam Birliği'nin Hanefi-Mâtürîdî Yorumu**

Yukarıdaki açıklanan nedenlere bağlı olarak Bosna Hersek İslam Birliği tarafından artık *Boşnak İslam Geleneğinin* korunması, Boşnak geleneğinin Boşnaklar arasında yayılması gerektiğine binaen bir an önce çeşitli bildirgeler, kararlar ve fetvalar verilmeye başlanmıştır.

Bu anlamda, 1993 yılında Bosna Hersek İslam Birliği tarafından verilen fetvaya göre: Bütün İl ve İlçe müftüleri, din görevlileri, imam-hatipler ve diğer üyeler bütün konularda Hanefi ve Mâtürîdî yorumunu esas alacaktır. Ayrıca, yeni dini akımların *Boşnak İslam Geleneğine* ters ve zararlı olduğu, insanlar arasında anlaşmazlıklara ve ayrışmalara yol açabileceği (Müslümanların birbirlerini tekfir etmeleri gibi), Bosna Hersek'te yüzyıllardır var olan *Boşnak geleneğini* bozabileceği dolayısıyla burada yeni dini anlayışların hoş karşılanmayacağı konusu Bosna Hersek İslam Birliği'nin 1994 yılındaki oturumunda karara bağlanmıştır.<sup>17</sup>

Diğer taraftan 2002 yılında yapılan istatistik araştırmasına göre Bosna'dan yurtdışında ilahiyat okumaya giden öğrenci sayısı ve ülkelere dağılımı şöyledir: Pakistan 8, İran 28, Ürdün 34, Lübnan 1, Suudi Arabistan 107, Mısır 40, Suriye 60, Türkiye 11, Kuveyt 1 ve Libya'da 2 öğrenci.<sup>18</sup> Saymış olduğumuz öğrencilerin çoğunun Bosna Hersek İslam Birliği'nde görev almaları mümkün değildir. Çünkü Bosna Hersek İslam Birliği'nin sadece Türkiye ve Mısır devletleri ile ilahiyat programlar hususunda anlaşmaları mevcuttur.

Bosna Hersek İslam Birliği dışında hareket eden Arap ülkelerinden yeni mezun olmuş bazı ilahiyatçılar yavaş yavaş toplumun içine girerek bir şöhrat kazanabilmişlerdir. "Fıkıh ve akaid birliği" yüzyıllarca Boşnak Müslümanlarını bir arada tutmuş, onların kimlik varlığına yardımcı olmuştur. Ancak ilahiyattan yeni mezun olmuş öğrenciler toplumun ihtiyaçlarını ve toplumun birliğini gözetmeksizin farklı dini konular anlatmaya başlamıştır. Kadınların örtünmesi, takvimin birliği, namaz kılma şekli, ezan ve Kur'an'ın güzel (makamlar icra ederek) sesle okunması, cenaze ile ilgili konular, cami ve mescitlerin sadece bir mabed olarak değil yatma ve sohbet yeri olarak kullanılması, en geniş anlamıyla

---

<sup>16</sup> Söz konusu Vehhabî anlayışın sonucunda, iki, üç veya dört kadınla evlenip bir süre sonra onlardan boşanıp kaybolan kocalar çoktur. Bosna Hersek Devlet kanuna göre poligami yasak olup, bir insan yalnız bir kadınla resmi olarak evlenebilir. Kilise, Cami veya diğer herhangi mabette yapılan hiçbir dini nikâh Devlet tarafından tanınmamaktadır. Dolayısı ile, sadece dini nikahla evlenen kadınlar boşandıktan sonra çok mağdur kalmaktadırlar. Bu konuda Bosna Hersek İslam Birliği tarafından sadece dini nikahın geçerli olmadığı yönünde çok açık ve net bir şekilde bütün Bosna Hersek Müslümanlarını bağlayan fetvayı getirmiştir. Bkz: *Glasknik IZBIH*, S. 1-3, Sarajevo 1994, s. 295.

<sup>17</sup> *Glasknik IZBIH*, S. 1-3, Sarajevo, 1994, s. 174 ve s. 198.

<sup>18</sup> Muharem Omerdić, "Vjersko-prosvjetni kadar Islamske zajednice danas", *Muallim*, III, S. 8., Sarajevo 2002. ss. 92-93.

tasavvuf, tekke ve türbe ile ilgili konular artık Müslümanların tartıştıkları güncel meseleler olmuştur.

### **Yeni Dini Akımlara Karşı Bosna Hersek İslam Birliğinin Yaklaşımı**

Vehhabî akımı, yeni dini yayınlarla Bosna Hersek'e çok hızlı bir şekilde girmeyi başarmıştır. Bosna Hersek İslam Birliği'ne hiç danışmadan kendi literatürünü (yeni mezun olmuş öğrencileri marifetiyle) tercüme ederek, halka dağıtmaya başlamıştır. Düşüncelerine ait literatürü içeren kitaplar Kur'an-ı Kerim ile birlikte dağıtılarak, tercüme edilen kitapların doğruluğunun Kur'an ile güçlendirilmesi amaçlanmıştır. Gelişen bu olaylara karşı 1995 yılında Bosna Hersek İslam Birliği Meclis oturumunda konu tartışılmış ve Bosna Hersek İslam Birliği'nin izni olmadan hiç kimse dini literatürü Bosna Hersek'in genelinde dağıtamaz kararı alınarak, önlem alınmaya başlamıştır.<sup>19</sup> Bu şekilde Bosna Hersek İslam Birliği tarafından Bosna Hersek'teki dini literatür konusuna nihai nokta da konulmuştur.

Vekâletle Kurban kesimi, Hac ve Umre hizmetleri, Zekât ve Sadaka-i fitır toplama işlerinin organize edilmesi konularında yetkinin tamamen Bosna Hersek İslam Birliği'ne ait olması hususu, Bosna Hersek İslam Birliği tarafından en canlı ve kararlı bir şekilde savunulan konulardan olmuştur. Bosna Hersek'te savaştan sonra gelen farklı dini gruplar tarafından Boşnak halktan zekat ve sadak-i fitır toplanmaya başlanınca Bosna Hersek İslam Birliği çok ciddi bir şekilde harekete geçerek, "İslam'ı ve İslam'ın emrettiği (kurban, zekât ve diğer emirleri) hususları kurumsal olarak temsil etmek sadece Bosna Hersek İslam Birliği'ne aittir ve sadece Bosna Hersek İslam Birliği tarafından yapılır"<sup>20</sup> kararını almıştır. Bu şekilde Bosna Hersek İslam Birliği en büyük gelir kaynağını koruma altına alarak, söz konusu karar ile ilgili hususları Bosna Hersek'te ve yurt dışındaki bütün önemli muhatap kurum ve kuruluşlara ivedilikle göndermiştir.

Her hâlükârda Boşnakların en önemli ve yegâne kurumu olan Bosna Hersek İslam Birliği'nin, yeni gelen dini akım ve ideolojilere karşı, doğru ve zamanında adımlar atmış olduğu söylenebilir. Nitekim Bosna Hersek'te herhangi yeni bir dini akım hiç bir zaman hoş karşılanmamakta, sadece Boşnakların içinde fitne yaratabileceği, Boşnakları bölebileceği ve en kötüsü mezhebi ayrışmalara sebep olabileceği hususu Bosna Hersek İslam Birliği tarafından her zaman dile getirilmektedir.<sup>21</sup>

Bosna Hersek'te İslam'ın yorumlanması ile ilgili 27.03.2006 yılında Bosna Hersek İslam Birliği tarafından çok geniş 3 maddelik bir bildiri yayınlanmış, 08.11.2006 tarihinde de söz konusu bildiriye 9 madde daha ilave yapılarak tekrar yayınlanmıştır.<sup>22</sup> Bildiri iki temel hususu içermektedir. Birincisi Boşnaklar arasında parçalanmaya ve bölünmeye sebep olabilecek her türlü dini akım, grup, ideoloji ve anlayışa kesinlikle müsaade edilmeyecek

---

<sup>19</sup> "Zapisnik sa redovnog zasjedanja Sabora Islamske zajednice u Republici Bosni i Hercegovini", *Glasnik Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, S. 7-9, Sarajevo, 1995, s. 296.

<sup>20</sup> *Glasnik Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, S. 7-9, Sarajevo, 1995, s. 304.

<sup>21</sup> Rešida Hafizović, "Oni dolaze po našu djecu", *Oslobođenja*, S. 336, y. 25.11.2006, s. 2.; Enes Karić, "Šta to rade iza brade", *Ljiljan*, y. 24.11.1993., s. 29.; Džemaludin Latić, "Razbijanje Bošnjaka pod plaštom islama", *Ljiljan*, y. 3.05.1995, s. 29.

<sup>22</sup> "Rezolucija a Islamske zajednice o tumačenju islama i Addenda na rezoluciju a IZ-e od 27. Marta 2006. godine", *Preporod*, S. 22/840, Sarajevo 2006, s. 5.

olması, ikincisi ise Bosna Hersek İslam Birliği bütünlüğünün ve huzurunun korunması. Söz konusu bildiri, Bosna Hersek'te İslam'ın resmi ve kurumsal yorumlanması ve yüzyıllardır var olan geleneğin korunması demektir.

Bosna Hersek'te faaliyete başlayan yeni dini grup ve ideolojilere karşı alınan en önemli kararlar arasında; İslam'ın Hanefi mezhebine göre yorumlanması ve ibadet edilmesi, Cami'nin içinde ve etrafında uyulması gerekenlerle ilgili kararlar, Zekat ve Sadaka-i Fitrin sadece Bosna Hersek İslam Birliği'ne verilmesinin Farz olduğu fetvası, Srebrenitsa ile ilgili fetva, LGBT'li kişiler hakkındaki fetva gibi konular yer almaktadır. Bu tür güncel ve önemli konular hakkında kararlar alarak sorumluluk almış bulunan Bosna Hersek İslam Birliği, Boşnakları hem korumaya hem de bilgilendirmeye çalışmaktadır.

Bosna Hersek İslam Birliği'nin, 1995'ten günümüze kadar Bosna Hersek'te bulunan yeni dini guruplara karşı özellikle Vehhabî anlayışına karşı en açık ve belirgin olarak attığı adımlardan birisi, 2016 yılında almış olduğu, Bosna Hersek İslam Birliği çatısı altında bulunmayan camii ve mescitlerin kapatılması kararı olmuştur.

Bosna Hersek İslam Birliği kendi çatısı altında olmayan camii ve mescitleri<sup>23</sup> yöneten şahıslarla, 26.12.2015 - 25.03.2016 tarihleri arasında müzakereler yürüterek, bütün camii ve mescitlerin Bosna Hersek İslam Birliği'nin çatısı altına girmeleri için davette bulunmuştur.

Bosna Hersek İslam Birliği bütün Müftülüklere kendi bölgesinde "paralel-cemaatler" ile müzakereler başlatmak için emir vermiştir.<sup>24</sup> Bu kapsamda davet edilen söz konusu dini guruplar, Selef/Vehhabî, şii ve çeşitli tarikat mensubiyeti olan guruplardan oluşmaktaydı. Özellikle çeşitli tarikatlar vakıf mallarını gasp ettikten sonra, Bosna Hersek İslam Birliği'ni kabul etmeme yolunu denemiş ancak Bosna Hersek İslam Birliği'ne bağlı Tarikat Merkezi böyle girişimlerin önünü kesmiş ve söz konusu tarikatlar kısmen Bosna Hersek İslam Birliği çatısı altına girmiştir. Müzakereler başlamadan önce söz konusu "paralel-cemaatlere" ait camii ve mescit gibi dini yapıların Bosna Hersek'teki tahmini sayısı 64 olup<sup>25</sup>, müzakereleri kabul eden 38 "paralel-cemaatten" 14'ü Bosna Hersek İslam Birliği'nin çatısı altına girmek için protokol imzalamış, 22 "paralel cemaat" ise protokol imzalamak için müzakerelerin devam etmesi kaydıyla sürecin uzatılmasını talep etmiştir.<sup>26</sup>

Aslında "paralel-cemaatler" ile ilgili en önemli husus, dünyada radikal anlayışın artmasından doğan devletlerin korkusu ve artık radikal veya radikal gibi görünen anlayışları denetim altına almak için din devlet ilişkisini olumlu yönde etkileyecek

---

<sup>23</sup> Bosna Hersek İslam Birliği kendi çatısı altında olmayan camii ve mescitleri "paralel cemaatler" olarak nitelenmiş, biz de artık bundan sonraki cümlelerimizde aynı ifade kullanacağız.

<sup>24</sup> Bosna Hersek İslam Birliği'ninbütün Müftülüklere gönderdiği ilgi yazı: 4. 6. 2015. tarih ve 02-08-2-2399/15 sayılı yazı.

<sup>25</sup> <http://www.islamskazajednica.ba/vijesti/aktuelno/23381-zamjenik-reisu-l-uleme-64-dzemata-sunelegalna> (01.02.2017); <http://www.faktor.ba/vijest/-iz-u-bih-paradzematima-ce-snositi-posljedice-akose-ne-ugase-202479> (05.02.2017)

<sup>26</sup> Bkz.: 27 Nisan 2016 tarihinde Bosna Hersek İslam BirliğiSabor (Meclis) toplantısında "paralel cemaatler" ile ilgili kabul edilen Rapor. (<http://www.islamskazajednica.ba/vijesti/aktuelno/23732--predstavio-izvjestaj-o-razgovorima-sa-paradzematima> (25.04.2016)

adımların atılabileceğine dair bir göstergedir. Bütün “paralel-cemaatlerin” Bosna Hersek Devletinin tanıdığı tek İslami din kurumu olan Bosna Hersek İslam Birliği'nin kontrolü altına girmesi radikal anlayışın kontrol altına alınması demektir. İkinci önemli bir husus da, “paralel cemaat” olarak işaretlenen kurum ve kişilerin, Bosna Hersek İslam Birliği'nin çatısı altına girmesi yani üyelik kaydını yapmak için davet edildikten sonra, bunu yapmayanların ilerde dini bir suç ile karşılaştıkları zaman kendilerinin hesap vermesi yönünde bir yaptırım olacaktır. Bosna Hersek İslam Birliği'ni Bosna Hersek devletinin tek resmi kurum olarak kabul etmesi aynı zamanda Hanefî-Mâtürîdî mezhebinin Bosna Hersek'te geçerli olan tek İslam yorumu olarak kabul edilmesi demektir. Bosna Hersek'te beşyüz yılı aşkın bir süredir varlığını sürdüren bu durumu bütün müslümanların kabul etmesi ve ona göre dinini yaşaması yönünde en ideal yorum olarak görülmektedir.

### **Bu çerçevede Bektaşî tekkeler ve Bektaşî çalışmalarının durumu nasıldır?**

Bektaşîliğin bugünkü bağlamında geriye doğru bir şey söylemek ve analiz etmek hayli zordur. Çünkü Bektaşîlikle ilgili çok fazla yazılı kaynak bulunmamakla birlikte var olan kaynaklarda da, bir kişi veya veya bir olay ile ilgili çok fazla örtüşmeyen ve ters düşen bilgiler yer almaktadır. Genel kabul gören anlayışa göre, 14. asırda alperen dervîşi Sarı Saltuk'un, Balkan coğrafyasına geldiği, Bosna Hersek'in Mostar şehri yakınlarında bulunan Blagay ilçesinde Buna nehri üzerinde tekkesini kurduğu nakledilmektedir.<sup>27</sup> Ancak, Buna'daki tekkesini sadece Bektaşî tekkesi olarak görmek, tarihi verilerle örtüşmemektedir. Nitekim, Sarı Saltuk veya Bektaşîler bölgeye gelmeden önce yerel insanların 'bogumil' inancına sahip oldukları ve Buna'daki yeri ayin ve toplanma yeri olarak kullanıldıkları yönünde tarihi ve arkeolojik veriler söylemektedir.

Osmanlı hâkimiyetinin ilk dönemlerinde Bosna Hersek'te Bektaşî tekkeleri olmasına rağmen, bunlar kısa ömürlü olmuş ve yerel dindar insanların dini ve sosyal hayatına, yani onların düşünce dünyasına az bir şekilde dokunmuştur.<sup>28</sup>

Ancak yeniçeri ocağının kapatılması ve özellikle Balkanlar'daki çoğunluğu Bektaşî olan âyanların ortadan kaldırılması, Bektaşîleri başta mali olmak üzere birçok destekten mahrum bırakmıştır. Bektaşîler her ne kadar söz konusu güçlerden mahrum kalsalar da ilk şoku atlattıktan sonra tekrar eski nüfuzlarını sağlamaya çalışmışlardır. Ancak Balkan devletlerin Bektaşîlik politikasındaki ısrarlı tutumu ile onlara yönelik aldığı tedbirler, Balkanlar'daki Bektaşîliğin hem devlet hem Bektaşî tarikatı merkezinin aleyhine farklı sonuçlar doğurmuştur. Devletlerin Bektaşîlik için aldığı tedbirler, Anadolu'daki tarikatın merkezi ile Balkan Bektaşî tekkeleri arasındaki bağ hiyerarşisini bozmuştur. Bunun sonucunda çoğunluğu Arnavutlar'dan oluşan Babagân kolu, merkeze olan

<sup>27</sup> Bkz. Enver Imamović, „Rezultati zaštitnog iskopavanja na lokalitetu tekija na Vrelu Bune u Blagaju kod Mostara“, Godišnjak, Centar za balkanološka ispitivanja, ANUBiH, Sarajevo, 2014, str. 195-203; Evlija Čelebi, Putopis, Svjetlost, Sarajevo, 1967, str. 454; Senad Mičijević, Sari Saltuk – Historija i mit, Fondacija „Baština duhovnosti“, Mostar, 2014; Necati Demir, Necmettin Turinay, Sari Saltuk i Bosna i Hercegovina, Yunus Emre Enstitüsü, Sarajevo, 2017; M. Tajib Okić, „Jedna fetva o Sariju Saltuku“, Znakovi vremena br. 24, Sarajevo, 2004, str. 164-178; Muhamed Hadžijahić, Tri etape u historijatu Tekije na Vrelu Bune u Blagaju (bogumilska, bektašijska i halvetijska), u Zbornik radova Dani mevluda i zikra za 2010., Muftijstvo mostarsko i Medžlis IZ Mostar, Mostar, 2010, str. 152-158.

<sup>28</sup> Džemal Čehajić, Bektashis and Islam in Bosnia and Herzegovina. Anali Gazi Husrev-Begove Biblioteke, 4(5-6), 83-98, (1978).

bağımlılıklarının azalmasıyla Balkanlar'daki Bektaşî tekkelerinde güçlerini artırmış, onlar üzerinden bazı çalışmalara devam etmişlerdir. Mesela, Yugoslavya hükümetinin kendi memurlarına verdiği talimatında, söz konusu şeyhlerin zor şartlarda yaşadıklarını, onlara çeşitli hediyeler vererek yaklaşılabileceklerini söylemişlerdir. İkinci örnek ise, tanınmış Bosnalı âlim merhum Mehmed Hanciç (Handžić) de söz konusu şeyhlerin aslından yani Anadolu'dan ve tarikat kurucusundan koştuklarını ve ehli sunnet çizgisinden çıktıklarını, söz konusu Bektaşîler'deki yeni uygulamaların kabul edilmemesi gerektiğini söylemiştir. Buna bağlı olarak, Hacı Bektaş Veli'ye ait Vilayetnameler ve Menakıbnameler gibi eserlerin incelenmemesi, literatürde nerdeyse hiç bahsedilmemesi yukarıdaki ifadelere bir kanıt teşkil etmektedir. Araştırmacılara göre Bektaşilik, Bosna-Hersek'te sadece kısa vadeli ve periferik bir fenomen olmuş, dolayısıyla kendisini bir gelenek olarak kabul ettirememiş ve Makedonya'da, Kosova ve Arnavutluk'ta olduğu gibi bu bölgedeki Müslümanların manevi yaşamı üzerinde önemli bir etki yaratamamıştır. Bu nedenle, bazı araştırmacılara göre, Bosna Hersek'te "aristokratik bir İslam biçimi"nin, deyim yerindeyse, bir tür kozmopolit İslam kültürü biçiminin veya yalnızca kentsel alanlarda temsil edilmeyen "Ortodoks Sünni İslam"ın geliştiği doğrudur, söylemektedirler.<sup>29</sup> Elbette aynı zamanda tasavvufî tarikat ve mezhepler tarafından temsil edilen, ancak hiçbir zaman eskisi kadar güçlü ve baskın olmayan, her zaman itilen "İslam dininin halk biçimi"nin aynı dönemde geliştiği ve yaşadığı gerçeği de inkâr edilemez. Bundan dolayı, Arnavutluk hariç diğer Balkan ülkelerinde nakşibendi, halveti ve mevlevî sufi tarikatlar öne çıkmak için fırsat buldular. Bazı alimlerce, bu olguya etki eden İslam öncesinden gelen bir paradigma da olabilir. Bektaşî tarikatına giren insanlar çoğu Hristiyan çocuk veya ailelerdir. Diğer taraftan, başka tarikatlara girererek İslamı kendine yeni din olarak seçen kişilerin çoğu İslamdan önce heterodoksi suçlamalarla karşı karşıya kalmışlar, dolayısıyla İslamın ana damarından fazla uzaklaşmayı adet edinmemişlerdir.<sup>30</sup> Özellikle şehirlerde medreselerin kurulduğu, Bektaşî tekkelerinin ise biraz daha merkezden uzak kırsal bölgelerde kurulduğu ve daha çok yazı ile değil rivayet yoluyla yorumlar yaptığı, şehirlerdeki tekkelerin ise dini tarafının yanında soft diplomasi yönünün de olduğu gibi hususlar göz önünde bulundurulduğunda Bektaşîliğin, Arnavutluk hariç diğer Balkan ülkelerinde bulunan tarikatlara göre fazla faaliyet alanı bulamadığı gözlemlenmektedir. Çünkü medreselerle birilikte yetişen ulema halveti, nakşibendi ve kadiri tarikatlarına mensuptu. Bu özellik bazı tarikatlara bir dereceye kadar ayrıcalıklı statüsü de vermiş olabilir. Başta Mevlevî ve Bektaşî olmak üzere çok sayıda tarikat müritleri, sadece Arapça, Farsça ve Osmanlı Türkçesi ile değil, yaşadıkları ülke ve bölgelerin konuşma dillerinde de eserler yazan seçkin eser yazarları ve ilahiyat yazarlarıydı. Örneğin, bir Kadiri şeyhi olan Ömer Kaşari, ilk Arnavutça-Türkçe sözlüğü 1804'te yazmıştır. Balkan tasavvufunun bu tür şahsiyetleri, yalnızca Balkanlar'da veya Osmanlı İmparatorluğu'nda değil, en eğitilmiş ve bilgili insanlar arasındaydı.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Bkz. Muhamed Hadžijahić, Mahmud Traljić, *İslam i muslimani*, İstanbul, 1994.

<sup>30</sup> Muhamed Hadžijahić, 'Sinkretistički elementi u islamu u Bosni i Hercegovini', *POF*, XVIII-XIX (1978-79.), Sarajevo, 1980., str. 301-329.

<sup>31</sup> Bkz. Džemal Čehajić, *Derviški redovi u Jugoslovenskim zemljama*, Sarajevo, 156-178, 1986.

Araşırmacıların kanatine göre, Bektaşi tekkeleri ve zaviyeler Balkanlarda Şehir dışında, daha çok köylerde yerel inançlarla yoğrulmuş, pragmatik ve yzeyssel bir islam yorumu teşkil etmeye çalışmış, insanların düşünce dünyasını etkilememiŐtir. Bu anlamda bulunan tekkeler ve tahmin edilen bektarı mezarları da bunu kanıtlamaktadır. Onlara göre, Osmanlı döneminden itibaren günümüze kadar ortodoks çizgisi hâkimdi ve bazı dönemlerde ana damardan uzaklaştığı sinkretizme evrildiği yönünde *yorumlar* mevcuttu. Bosna menŐeli Hamzeviyye grubu gibi. Hamza (1573), Drina nehri sınırında kendi görüşlerini yaymaya çalışmıştır. rnek olarak, İsa-bey İshakovi (1440-1446) Saraybosna'da Mevlevi tarikat tekkesini kurmuş (1462), İskender Paşa, muhtemelen Bosna'daki üçüncü valiliği sırasında (1499-1505), yine Saraybosna'da (1500 dolaylarında) Nakşibendi tarikatına ait tekkeyi kurmuŐtur. Saraybosna'nın büyük valisi ve inŐaatısı ve hayırsever Gazi Hüsrev bey (1521-1541'den Bosna'nın valisi) Saraybosna'da (1531'den önce) Halvet tarikatının Hanekah'ını kurmuş, büyük Silahdar'ın babası Saraybosnalı tüccar Hacı Sinan-ağa Mustafa Paşa, Saraybosna'da Sinan Kadiriye Tarikati Tekkesini kurmuŐtur (XVII. yüzyıl). Dolayısıyla Nakşibendi, Mevlevi, Halveti ve Kadiri tarikatlarının sadece bu bölgelerde İslamiyet'in yayılma sürecinde değil, tasavvufun ve tasavvuf geleneğinin bir İslam Şekli olarak yeŐermesinde de belli bir rol oynamadıkları anlaşılmaktadır. Elbette, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı sınır eyaleti olarak Bosna-Hersek, Osmanlı toplumu ve Sünni İslam'a karşıtlığı nedeniyle sık sık isyanlara ve ayaklanmalara neden olan heterodokside korunmalıydı. Evliya Çelebi, Bosna'nın aynie bölgesinde bir Bektaşi tekkesinden bahseder ve Bektaşi tekesinin etkisini geniŐletmek için faaliyet yaptığını nakleder. Yine Evliya Çelebi, Belgrad'ta Őehrin güneydoğu tarafında, Abaz Paşa'nın Belgrad'daki köŐkü yakınında bulunan Mehmed Paşa JahjapaŐi tekkesinden bahseder (1548). DervıŐ Mehmed Horasani o dönemde burada Őeyhlik yapmıŐtır. Kurucusu Mehmed Paşa'nın, akıncı bir bey olduğu ve Hacı Bektaş Velinin yolunu akıncılar arasında geliŐtirildięi bilindiğinden, Hazim Őabanovi en azından ilk başta Bektaşi'nin dervıŐ tarikatına ait olduğunu varsayar. Bunun yanında birkaç Bektaşi tekke daha vardır. Bektaşi kardeŐlięi Makedonya ve Kosova'da 17. ve 18. asırda daha fazla etkindir. Yeniçeri ocağının sönmesiyle de Arnavutluk hariç, diğer Balkan lkelerinde Bektaşilik ağrılımlı kaybetmiŐ ve bu anlamda müritlerinin izlerine rastlamak zordur. Kosova'dan iki Bektaşi baba, Saraybosna'da yaşayan küçük bir Arnavut Bektaşi topluluğuyla akrabaydı. Bu tür koŐullar, Yugoslavya'nın ilk on yılında (1918-1941) oldukça istikrarlıydı. Bosna'da bilinen son bektarı baba Mehmed BakarŐi 1932 yılında vefat etmiştir.<sup>32</sup>

## SONUÇ

Müslüman nüfusun Bosna'dan sürekli g etmesi, bazı tarikatların hızla yok olmasına neden olmuştur. Örneğin halveti tarikatı 1930'lu yıllardan sonra tamamen yok olmuştur. Ancak, 1970'lı yıllarda meşhur Saraybosna Şeyh Feyzullah Hacibayri (HadŐibajri) ve Prizrenli Cemali (DŐemali) Őehua nderliğinde Yugoslavya'da sufi hareketinin canlandırılması yönünde çalışmalara başlanmış, 1974 yılında İslam dervıŐ tarikatların birliği (ZİDRA) kurulmuştur. Söz konusu Birliğin kurulmasıyla devletçe kapatılan tekkeler

---

<sup>32</sup> Bkz. Senad Miijevi, *Nauk bektarıŐskog reda*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2016; Bosna Hersek'te son bektarıŐiler hakkında bkz: a.e., s. 271-273.



yeniden açılmıştır. Genel olarak bu yıllardan sonra tarikatalar kendi çalışmalarına hız vermişlerdir.

Bundan dolayı, bahsettiğimiz Osmanlı'dan sonra Bosna Hersek ve genel olarak Balkan coğrafyasından özellikle Arap ülkelerinde okuyan öğrencilerce hem tarihi bakımından hem de günümüzde Bektaşiliğe olan bakışı, onların bir sekte, islam dışı veya islam'dan çıkış sınırında bulduklarını ifade edilmektedir. Haliyle, Bektaşi geleneğinin araştırılması ve incelenmesi, Bektaşilikle ilgili yazı yazılması yönündeki çalışmalar birkaç kişi tarafından ancak yapılmıştır.

Ancak Osmanlı uygulaması ve kalan mirası:

1. Tarikatlar üzerinden din anlama ve yaşamada çoğulculuğa pluralizme imkân vermiştir. Bu özelliği, Osmanlılar tarafından çok güzel bir pragmatik eylemdi, çünkü o kadar geniş bir coğrafyada çok farklı millet, etnik gruba, farklı ilmi, gelensel, kültürel eğilimli insanların birarada yaşamasını sağlamak önemliydi ve bir o kadar da zordu. Dolayısıyla genel olarak tarikatlar özel olarak Bektaşiler –Arnavutluk hariç- *ulus üst* veya *etnik üst* bir kimliğe sahipti, yani Arap, Türkmen, Türk, balkan dil ve kültürel çeşitliğini içinde barındırıyordu. Bu yüzden büyük şeyhler, ki Hacı Bektaş-ı Veli de elsinu selase yani üç dilde (Türkçe, Farsça ve Arapça) yazıyordu.

2. Kültür ve geleneğe baktığımızda, Bektaşi ve genel olarak şeyhelerin diktikleri fidanları (saz çalma, Ayvaz Dedeve Kız Mağara Günler, önemli su pınarlar başında dua programları vb.) tüm yelpazede görmek mümkündür.

3. Tasavvuf ve tekkeler kendi faaliyetleriyle bir *Ummet* rengini ve portresini Osmanlı imparatorluğuna veriyordu. Bazı tarikatların ve elbette Bektaşiliğin faaliyetleri de nerdeyse sonme noktasına geldiğinde söz konusu *Ummet* rengi ve portresi tam olarak gözükmemeye başladı.

İlim dünyasında ise, günümüzde genel olarak mezhep, ekol, fırka gibi çalışmalar Balkan ilmi dünyasında çok fazla görülmemekte ancak bazı tekkelerin yılda bir veya iki defa ilmi konferanslar düzenlediği gözlemlenmektedir. Tarihi bakımdan incelemeler mevcuttur ve yalnız tarih konulu çalışmalar çerçevesinde kalmaktadır. Ancak yeni gelişen dünyada, özellikle Balkanın bir Avrupa parçası olarak görüldüğünden hem Bektaşi hem de diğer var olan İslami guruplar hakkında incelemeler ve analizler yapmak son derece önemli olduğu düşünülmektedir. Konuyu özellikle Avrupa bağlamında ele alırsak, bilgi sahibi olmamız ayrıca bir **ıçmüslüman iletişim**i sağlanmasının önemli olduğu beyan edilmektedir. Malumdur ki, bazı guruplar dini azınlık yasasından yararlanarak çeşitli dini haklara sahip olmakta ve bu kapsamda din ve eğitim faaliyetleri yapmaya imkan bulmaktadırlar. Çok güçlü bir iletişim çağında yaşamını sürdüren günümüz insan hem kendi sorularına cevap hem de din bakımdan yönlendirme beklemektedirler.

*Türkiye Cumhuriyetimizin yüzüncü yılı mübarek olsun.*

## BEKTAŞI NEFESLERİNDE MATÜRİDİ TEMALAR MATURIDI THEMES IN BEKTASHI NAFAS

Ramazan BİÇER

Prof. Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
e-mail: rbicer@sakarya.edu.tr  
Orcid: 0000-0003-1501-2103

### ÖZET

Bektaşilik, Horasan erenlerinden Türkmen şeyhi Hacı Bektaş Veli'nin yolundan giden, onun tasavvufi metodunu benimseyen kimselerin oluşturduğu bir sufi oluşumdur. Tarihi-menkibevi bir yaşam atfedilen Hacı Bektaş Veli hakkında sağlıklı ve yeterli bilgi elde etmek zordur. Onu, yaşamından epeyce sonra yazılmış ikincil kaynaklardan öğrenebiliyoruz. Bu kaynakların en eskisi, XIV. Yüzyılın ünlü sûfîlerinden Âşık Paşa'nın oğlu Elvan Çelebi'nin *Menâkıbü'l-kudsîyye* adlı eseridir. Bu sufi şair, eserinde Hacı Bektaş-ı Veli'den kısaca bahsetmesine rağmen çok önemli bilgiler aktarmıştır. (Ocak, 1996)

Hacı Bektaş Veli'ye nispet edilen eserlerden de onun yaşamı ve görüşleri hakkında bilgi edinmek mümkündür. Söz konusu eserler *Makalat*, *Nesayih-i Hacı Bektaş-ı Veli* ve *Risale*'dir. Günümüzde Nevşehir'de ömrünü sürdüren ve mütevazi bir yaşam geçiren Hacı Bektaş'ı tüm Anadolu'da tanıtan Abdal Musa olmuştur. Hacı Bektaş'ı tanımada en fazla katkı sağlayan eser *Vilayetname-i Hacı Bektaş Veli*'dir. Hacı Bektaş-ı Veli'nin 669/1271 [?] yılında vefat ettiği tahmin edilmektedir. Bektaşî nefesleri genellikle Hacı Bektaş-ı Veli'nin eserlerinden esinlenmiş sözlü edebiyattır. Bu nedenle nefesler, Bektaşilik sufi oluşumunun genel yapısının bir sunumudur. Bektaşî nefeslerinde dini-itikadi ve ahlaki konular ele alınmış ve bunlar ana tema ile Matüridilik düşüncesiyle paralellik arzemiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Bektaşilik, Nefesler, Matüridi, İnanç.

### Abstract

Bektashism is a sufi formation formed by people who follow the path of the Turkmen sheikh Hacı Bektash Vali, one of the saints of Khorasan, and adopt his mystical method. It is difficult to obtain healthy and sufficient information about Hacı Bektash Vali, who is attributed a historical-heroic life. We can learn of him from secondary sources written well after his life. The oldest of these sources is XIV. It is the work of Alvan Celebi, named *Menâkıbü'l-kudsîyye*, who is the son of Ashikh Pasha, one of the famous Sufis of the 19th century. Although this Sufi poet briefly mentioned Hacı Bektash Vali in his work, he conveyed very important information.

It is possible to obtain information about his life and views from the 27ovye attributed to Hacı Bektaş Veli. These 27ovye are *Makalat*, *Nasayih Hacı Bektash Vali* and *Risala*. It was Abdal Musa who introduced Hacı Bektash, who lives a modest life in Nevsehir today, throughout Anatolia. The work that makes the most contribution to getting to know Hacı Bektash is the *Vilayatnama Hacı Bektash Vali*. It is estimated that Hacı Bektash Vali died in 669/1271 [?]. Bektashi *nafaslari* are generally oral 27ovyet2727re inspired by the 27ovye of Hacı Bektash Vali. Therefore, *Nafas* is a presentation of the general structure of the Bektashi Sufi formation. In Bektashi *nafaslari*, religious-creed and moral issues were discussed, and these were parallel to the main theme and the thought of Maturidi.

**Keywords:** Bektashism, *Nafas*, Maturidi, Faith.

## GİRİŞ

Bektaşî ilahilerinin adı olan nefes, Bektaşî dergahlarında özel besteler halinde bağlama ile birlikte belirli bir makam ile okunan sözlü manzumalara denmektedir. Öte yandan bu ilahilerin ilham ile söylendiği inancı doğrultusunda nefes dendiği ileri sürülmektedir. Tekke edebiyatının bir ürünü olan nefes, Türklere özgü olarak bilinmektedir.

Nefesler gelen olarak 6+5 duraklı ve on bir heceli olarak söylenir ve yazılır. Burada daha çok milli hece vezni kullanılmaktadır. Bu nefeslerin çoğunun söz sahibi bilinmemektedir. Bektaşî nefeslerinin genel anlamdaki teması aşk, muhabbet, sohbet, inanış, düşünüş, ahlak ilkeleri ve erkana ait bilgiler bulunmaktadır.

Bektaşîlerin tarikat ayinlerinin icrası sırasında başka tarikatlar gibi halkın bulunmasına müsaade etmezlerdi. Bu sebepten Bektaşî ayinlerinin ne suretle yapıldığı çok zamanlar esrarını muhafaza etmiştir. “Sonraları yakın zamanlarda, sırf bir merak ve araştırma zevkiyle, Bektaşî tarikatına girenler olmuş ve bunların anlatmalarına göre, Bektaşî ayinlerinin iki kısımdan oluşmaktadır. Bu ayinlerin birinci kısmında önce Kur’an-ı Kerim ve sonra bir takım “evrâd” ve “ezkâr” okunur, Peygamberimiz Hazretlerine “salât-u selâm” getirilir, Hazreti Ali ve evlâdı ve umum Ehl-i Beyt’in adları hünerle anılır, “semahanenin çeşitli yerlerine konulmuş olan büyük şamdanlar merasimde birer birer yakılır ve rivayete göre ruhâni bir âlem yaşanmış. İkinci kısma sıra geldiğinde, sırf dini ve ruhâni merasime mahsus olan sâmahanedan çıkılarak salona geçilmiştir. Artık tamamıyla bir salon hayatı ve onun gereği olan yiyip içme faslı başlamış. Nefesler işte bu âlemin devamı müddetince mecliste hazır bulunan saz şairleri tarafından çalınıp ve onlarla beraber bütün dervişler tarafından da ciddi bir aşk ve şevk ile okunmuş. Bu sırada vecde gelen bazı dervişler ayağa kalkarak hususî bir tarzda raks ettikleri de olurmuş. (İstanbul Konservatuvarı, 1933)

İslâmiyet’in kabulünden sonra İran şiirinin tesiriyle Türk edebiyatında kullanılmaya başlanan aruz vezninin gittikçe yaygınlaşmasına rağmen hece vezni de varlığını devam ettirmiş, bu vezinle özellikle halk edebiyatı içinde önemli yeri olan eserler meydana getirilmiştir. Bu doğrultuda Bektaşî nefesleri halk edebiyatı sınıfına girmektedir. (Albayrak, 1998) Nitekim esas geleneklerini Anadolu köy ve kasaba Aleviliğinden alan Bektaşî tarikatı törenlerinde icra edilen bu 27ovyet Mevlâî 27ovyet2727re2727 sonra en zengin tarikat 27ovyet2727re2727i27 biri olarak kabul edilmektedir. (Özcan, 1992)

Özcan'a göre Bektaşîlik'te âyîn-i Cem ve ikrar âyini tarikatın en eski temel âyinleri olma özelliğini taşımaktadır. Âyîn-i Cem, tarikat mensuplarının bir araya gelerek beraberce icra ettikleri bir törendir. İkrar âyini ise tarikata kabul edilmesi uygun görülen kişilerin "yola giriş" merasimidir. Gerek bu merasimler esnasında gerekse merasimlerin ardından tertip edilen sohbet ve muhabbet toplantılarında konularını Bektaşî edebiyatından alan deyiş, nefes, mersiye, mi'raclama (mi'râciye), nevrûziyye, düvâz imam gibi manzum türler bestelenmiş şekilleriyle icra edilir. Törenlerin son kısmında ise semah yapılır ve bu sırada gerek ritim gerekse melodik yapı bakımından uygun eserler okunur. Bektaşî 280vyet2828re28 en yaygın türlerinden ve en önemli unsurlarından biri olan nefesler Rifâîlik, Kâdirîlik, Halvetîlik vb. Sünnî tarikat 280vyet2828re2828i ilâhilerden üslûp, konu, melodi karakteri ve az da olsa usul bakımından ayrılır. Tarikatın kaideleri, yol büyükleri ve tasavvuf anlayışı gibi Alevîlik ve Bektaşîlik'le ilgili hemen her konuyu işleyen küçük usullerle bestelenmiş nefesler, beste olarak daha ziyade halk 280vyet2828re28 etkisi altında kalmıştır. Bunu mersiye, nevrûziyye, düvâz gibi diğer türler için de söylemek mümkündür. Ancak kültür merkezleri ve onlara yakın bölgelerdeki şehir Bektaşîliğinde klasik Türk 280vyet2828 tesiri daha hâkimdir. Bir nefesin birkaç ezgiyle söylendiğine rastlamak mümkün olduğu gibi aynı bestenin değişik güftelerde tekrarlandığı da görülür. Nefeslerin ağır usullerle söylenenlerine oturak, yürük usulle söylenenlerine de şahlama denir. Şahlamalar "semah nefesi" olarak da bilinir. (1992)

Bektaşî nefesleri bazı konularda içerik olarak bölgelere göre değişmekle birlikte genel olarak Anadolu'da nefes, düvâz ve mersiyeler açıklanmış ve metinler dâhil edilmiştir. Buralarda Bektaşî kültürünün inancı, adab ve erkânı bu şiirlerde incelenmiş ve kutsaliyet kazanmıştır. Cemlerde Sultan Abdal, Kul Himmet, Yeminî, Viranî, Teslim Abdal, Nesimî ve Kul Himmet Üstadım gibi şairlerin nefeslerinin okunması gelenek haline gelmiştir. Ayrıca Zakirlerin usta malı söyleme ve kendi yazdıkları nefesleri cemlerde okudukları da görülmektedir. (Çekmez, 2017:265)

### **BEKTAŞİLİK VE İMAN**

Hacı Bektaş-ı Velî'ye göre iman, dört kapı ve kırk makam içerisinde ilki olup her çeşit tutum ve davranışın önceliği ve kaynağıdır. (Hacı Bektaş-ı Veli, 2002:66) Hacı Bektaş-ı Velî'de imanın unsurları sadece İslam Dini'nin temel inanç öğeleriyle bağdaşmaktadır. Hacı Bektaş'a göre iman kesin olmalıdır ve gerçek bir imana şüphe sokmak kolay değildir. Zira Rahman'ın aslı iman, Şeytan'ın aslı kuşkudur. Hacı Bektaş'a göre iman ancak akilla olur. (Hacı Bektaş-ı Veli, 2002:177) O bu inancını şöyle anlatmıştır:

Çalap'dan iman hoş atadur/ Dise can üzre, ten üzre hata'dur.

İman akıl üzredür arif katında,

Pes andan sonra her bir sıfatında

Öte yandan Hacı Bektaş, iman ile amel arasında doğrudan bir bağ kurar. Zira ona göre iman ile kötü huylara sahip olma arasında zıtlık vardır. Kötü huylara sahip bir müminin Tanrı'nın kitaplarına ve buyruklarına inandım demesi bir çelişki içerir. (Hacı Bektaş, 2002:178) Bununla birlikte Hacı Bektaş, ameli imanın bir parçası olarak görmez ancak imanın bir gereği olarak düşünür. (Hacı Bektaş, 2002:235)

Kurban ayini ve ceminde yapılan dua da Allah inancina vurguda bulunmaktadır. Şöyle ki

Bismişah Allah Allah

Fermanı Celil

Kurbanı Halil

Demi Cebrail

Canı İsmail

Allahü ekber. Allahu ekber. Allahü ekber. Lâ ilâhe illâllah. Vallahû ekber. Allahü Ekber ve Lillahilhamd.

(Çekmez, 2017: 70)

Buradaki ritüelde söylenen sözlerin tamamen geleneksel İslam öğretisiyle bağdaştığı görülmektedir.

Bektaşî nefeslerinde tek Tanrı inancı vurgusu asıldır. Bu ise Kur'an ayetleri doğrultusunda ifade edilmiştir. Şöyle ki:

Selviye benzettim ol nazlı kamet

Onun gözlerinden kopar kıyamet

Nazırım budur vallahüssamet

Dilim ile okurum külfü vallahü ahâd

(Çekmez, 2017:125)

Tapınılacak yegane varlığın Allah olduğu vurgusu da Bektaşî nefeslerinde ana temadır. Nitekim,

Adem suretinde Rahman göründü

Cemalinde sırr-ı Kur'an göründü

Kudreti noktasında ayan göründü

Tapacaksan bari hakka tapsan

(Derviş Ruhallah, 1340:22)

Hacı Bektâş-ı Veli düşünce sistemi içinde netleşen iman anlayışı büyük ölçüde geleneksel kabullere uygundur. Ancak Alevî-Bektaşî geleneği içinde gelişen ve saygın bir mevki kazanan sonraki dönem yapıtları içinde farklı tanımlamalara ve açılımlara da rastlamak mümkündür. Bu tanım ve açıklamaların birçoğu, Hacı Bektâş-ı Veli'nin inanç ve yaşam felsefesine göre büyük ölçüde temelsiz kalmaktadır. (Yeşilyurt, 2003)

Hacı Bektâş-ı Veli sonrası Bektaşî nefeslerinde iman esaslarına vurgular yapılmıştır. Bu nefeslerde imanın altı şartı genel kabul görmüş ve geleneksel imanın dışında farklı bir yaklaşım sergilenmemiştir. Şözelimi,

Âstânındır bizim iy düst beytullâhımız

Ki'ânda gösterdi cemâli nurunu Allâhımız

(Gölpınarlı, 1963: 32)

Bu beyitte, Allah ve kutsal mekan olan Kabe hakkında veri bulunmaktadır.

Yine mesela,

Cümle bir mürşide demişler belî

Teşbihleri Allah Muhammed Alî

Meşrebi Hüseyinî ismi Alevî

Muhammed Alî'ye çıkar yolları

(Gölpınarlı, 1963:32; Turhan-Ayışıt, 2019: 52)

Bu dizede ise Allah ve onun elçisi Hz. Peygamber sonrasında Hz. Alî'nin faziletine göndermede bulunmaktadır.

Bektaşî nefeslerinde Hz. Muhammed sevgisi onun tüm güzelliklerin kaynağı olarak betimlemektedir. Örneğin Peygamberin ter kokusu, bir gül rayihasıyla betimlenmiştir. Sözelimi

Tac-ı devlet seri idi

Gül Muhammed teri idi

Veyis emektarı idi

Yalan söylemem hiç deyu

(Turhan-Ayışıt, 2019:53)

Hangi meslek ve meşrepten olursa olsun Hz. Peygambere tabi olan herkesi bir görmek de bir Bektaşî geleneğidir. Şöyle ki,

Kimi sufi kimi hacı

Cümlemiz Hakk'a duacı

Resül-ü Ekrem'in tacı

Aba, hırka, şal bizdedir

(Derviş Ruhullah, 1340:42)

Kader inancının temel bir ilke olduğu Bektaşîlik'de bu durum nefeslere de yansımıştır. Sözelimi,

Bizi bu sevdaya salan

Kendü 30ovye-ı Allah'tır

Bu sevdaya meyil veren

İşi gücü eyvallahtır

(Gölpınarlı, 1963:34)

Beytinde kader vurgusu yer almaktadır.

Bir başka beyitte ise  
Yok olmadan var olmanın yolu yok  
Kendin gibi seni arayan pek çok  
Hiç şaşırılmaz kaderden attığın ok  
Sevdiğini aşka nişan edersin  
(Gölpınarlı, 1963:236)

Kader inancı daha belirgin olarak vurgulanmıştır.

Aynı inanç teması,  
Kur'an Muhammed'in virdine düştü  
Dört kitap yazıldı dördüne düştü  
Kul Himmet 31ovyet31 derdine düştü  
Allah bir Muhammed Alî diyerek  
(Gölpınarlı, 1963:52)

Kur'an, Hz. Peygamber ve tek olan Allah inancı aynı dizede yer almaktadır.

Bektaşî nefeslerinde aynı zamanda Hz. Muhammed'in miraca çıkışını anlatan dizeler de bulunmaktadır. İslam edebiyatında özel Miraciyelerin yazılmasına neden olan bu mucize, Bektaşî nefeslerinde özel bir yere sahiptir. Burada genellikle Hz. Peygamberin miraca çıkışı, süreçte gördüğü ve yaşadığı olayların anlatımı yanında huzur-u ilahiye vasıl olması işlenmiştir. Ancak genellikle tüm nefeslerde olduğu gibi burada da Hz. Ali vurgusu belirginlik kazanmıştır. (Turhan-Ayışıt, 2019:52-54)

Bektaşî nefesleri inanç konularını işlerken genellikle Kur'an ayetlerinden istifade etmiştir. Sözelimi,

Sende meyil verme ol kelp rakibe  
İblis benlik ile vermedi Habibe  
Nasri minallahi feftün Karibe  
Fi ahseni takvim teberekallah  
(Çekmez, 2017:126)

Bu beyitte Kur'an'da sözkonusu olan İblis'in durumu yanında fetih ve en güzel şekilde yaratılışı anlatan ayetlere göndermede bulunmaktadır.

İman esaslarıyla ilgili olarak söylenen,  
Hidâyet erişti bize Allah'tan  
Biat ettik cümle Rasûlullâh'tan  
Haber verdi bize seyri fillâhtan  
Selmân-ı pâk ile yoldaş idim ben

(Gölpınarlı, 1963:76)

vezninde hidayetin Allah'tan olduğu, Hz. Muhammed'e biat etmek suretiyle onun elçiliğinin kabul edildiği inancı açıklanmaktadır. Sadece hidayet olmayıp tüm duaların merkez ve merciinin Allah olduğu da genelde Bektaşî nefeslerinde yer almaktadır. Mesela,

Allah-Allah sen dururken

Ya ben kime yalvarayım

Senin ismin Gaffar iken

Ya ben kime yalvarayım

(Turhan-Ayışıt, 2019:336)

Bektaşî nefeslerin ahiret inancı vurgusu da belirgin olarak mevcuttur. Şöyle ki:

Bu dîn ü diyanette yetmiş iki millette

Bu dünya ol ahrette ayrıdır âyâtımız

(Gölpınarlı, 1993:210)

Buna göre bu dünyanın ötesine ve dünyadan ayrı bir ahiret hayatı mevcuttur.

Nitekim karı koca ilişkisini anlatan şu nefeste yine ahiret vurgusu bulunmakta ve cehennem de ceza yeri olduğu anlatılmaktadır:

Erinin yüzüne gelirse bir avrat

Ona ta ezelden okunur nalet

Ne Allah'tan korkar ne sayar ahret

Cehennem cengeline takar dediler

(Çekmez, 2017:105)

## **SONUÇ**

Bektaşî nefesleri dini tema üzerine kurulmuş Bektaşîlik sufi oluşumuna tabi olmuş mensupların, inanç ve itikatlarını dizeler halinde ve genellikle bağlama eşliğinde sözlü olarak ifade edilmesidir. Bu doğrultuda her nefeste bir anlam ve öğreti yer almaktadır. Bektaşîliğin ana teması Ali ve evlatları sevgisidir. Bununla birlikte Allah inancı ve sevgisi, peygamber inancı ve sevgisi yanında iman esaslarından olan Kur'an, melek ve kader inancı da nefesler içerisinde yer alan inanç umdeleridir.

Bektaşîliğin sufi bir oluşum olduğu göz önüne alındığında tüm ritüellerin kendisine özgü bir yapıda sunulduğu görülmektedir. Uygulamaların farklı olması dini anlayışın bir tezahürüdür. İslami nitelik ve boyutunun inanç ilkeleri oluşturmaktadır. Genel bir kuş bakışı yapıldığında Bektaşî nefeslerindeki inanç söylem ve ifadelerinin ağırlıklı olarak Matürîdilik dini anlayışıyla uyduğu görülmektedir.

Dini uygulamalar amel statüsünde girmektedir. Bu alandaki farklı yaklaşımlar ve ifadeler söz konusu olabilir. Bu ise amel imandan bir parça olmadığını kabul eden Matürîdilik dini sunumuyla bağdaşır. Nitekim uygulamadaki mezhepsel farklılıklar göz önüne alındığında ve sufi oluşumların metotlarının farklı olması da dikkate alındığında



Bektaşilikteki bazı uygulamalar geleneksel dini amel ve muamelatın dışında görülebilir. Bu ise anlayış ve metot farklılığından kaynaklanmaktadır.

Akl, Bektaşi nefeslerinde vurgu yapılan bir nesnedir. Nefeslerde yer alan verilere göre akıl, imanın olmazsa olmazıdır. Yani iman akli değerlendirmeler üzerine kurulmuştur. Ancak burada öncelik nassa aittir. Yani nas, akla değil; akıl nassa bağlıdır. Bu ise imanın akli değerlendirmeler doğrultusunda anlaşılmasını gerekli kılar. Bu yaklaşım ise Matüridiliğin bilgi edinme araçlarından olan akli önceliklemesiyle uygunluk arzeder. Nitekim Matüridi teolojiye göre dini alanda bilgi edinme araçları, akıl, içduyu, içgözlem ve içgüdülerin de dahil olduğu beş duyu olmak üzere duyular; vahiy, haber-i Rasûl ve genel haberler olmak üzere haberdir. Gerekli koşulları taşımaları şartıyla bu üç yoldan biri veya üçüyle elde edilen bilgi kesindir.

Bektaşi nefeslerinde, diğer tüm sufi oluşumlarda olduğu gibi, retorik mecazi söylemler yer almıştır. Bunlar düz okuma biçimiyle yanlış anlamlar içerebilir. Ancak mecazi boyutu dikkate alınmak, sufiliğin karakteristik özelliği doğrultusunda okumalar yapmak gerekmektedir. Ana metinde inanç esaslarına vurgu yapan örnekler üzerinde durduk. Bunlar çoğaltılabilir. Bektaşi nefeslerinin Türk halkının anlayabileceği şekilde inanç ilkelerini sunduğu görülmektedir. Sade bir dil ve üslupla söylenen ve daha sonraları da kaleme alınan dizeler, ayrıntıya girmeksizin temel iman konuları üzerinde durmuştur. Bu haliyle nefesler, icmalî imanın ana umdelerini yansıtmaktadır. Bu gibi durumlarda itikadi mezhepler arası ayrılıklardan ve tartışmalardan uzak bir şekilde topluma lazım olan temel iman esasları özlü cümleler ve bazen de mecazi ifadelerle sunulmuştur.

## KAYNAKÇA

- Albayrak, Nurettin, (1998). Hece. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 17:148-150.
- Arslan, Mesud. (1997). Bektaşi Nefesleri Üzerine İncelemeler. YL Tezi. İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Biçer, Ramazan. (2016). Al-Rumuz inda al-Bektashiyya wa al-Mawlawiyya. *Al-Mesbar* 407-432.
- Çekmez, Fatih. (2017). *Kütahya Alevî-Bektaşî Geleneğinde Nefes, Düvaz ve Mersiyeler*. YL Tezi. Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Derviş Ruhullah, Camîî. (1340). *Bektaşî Nefesleri*. İstanbul: Kütüphane-i Sûdi.
- Hacı Bektaş-ı Velî. (2002) *Makâlât*, yay. Abdurrahman Güzel], Ankara: Akçağ Yayınları.
- İstanbul Konservatuvarı. (1933). *Türk musikisi klasiklerinden: Bektaşî nefesleri-I*. İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1996). Hacı Bektaş-ı Velî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi-DİA* 14:455-458.
- Özcan, Nuri. (1992). Bektaşî Musikisi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 5:371-372.
- Turhan, Salih ve Ayışıt, Neşe. (2019). *Alevî-Bektaşî Müzik Kültürü ve Semahlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Yeşilyurt, Temel. (2003). Alevi-Bektaşî Düşüncesinde İman. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8:17-26.

Yörükhan, Yusuf Ziya. (2017). *Alevi Bektaşî Tahtacı Nefesleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları

## KIRGIZ KÜLTÜRÜNDE HACI BEKTAŞ VELİ'NİN “ELİNE, DİLİNE VE BELİNE SAHİP OLMA” SÖZLERİNE DAİR İZLER.

### The Hacı Bektaş Veli's words of “Protect Hands, Language And Waist” in Kyrgyz Culture

Doç. Dr. Bakıt Murzaraimov\*\*

#### ÖZ

Türk İslam kültüründe Yeseviliğin bir uzantısı niteliğinde olan Bektaşılık, her ne kadar Anadolu ve Balkanlarda etkili olsa da Hacı Bektaş Veli'nin dini yaşantısı, düşünceleri ve fikirleri diğer İslam ülkelerine de, bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak tesir etmiştir. Tebliğimizin konusu olan Kırgızistan'da ise Hacı Bektaş Veli ismen çok duyulmasa da, onun fikirleri ve düşünceleri halk arasında yaşamakta ve ikili ilişkilerde bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde uygulanmaktadır. Özellikle Peygamber Efendimizden gelen “*Dilini, belini (fercini) koruyan Müslümana cenneti söz veriyorum*” ve “*İnsanlar dilinden ve elinden emin olmadıkça mümin olamaz*” şeklindeki hadisinden esinlenerek dile getirdiği insan erdemi ile ilgili düşünceleri, Kırgız kültüründe ayrı bir öneme sahiptir. İslam'ı kabul etmenin yanında, gelenek ve göreneklerine sıkı bir şekilde bağlı olan Kırgızlarda ele, dile ve bele sahip olmanın çok değişik anlamları bulunmaktadır. Bunlar bazen bir atasözü şeklinde dile getirildiği gibi, uygulama şeklinde de karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, el kelimesi Kırgızlarda halk anlamına gelip, eline – halkına sahip ol veya sahip çık şeklinde anlaşılmaktadır. Bu konuda oldukça çok ata sözleri bulunmaktadır. Bir insanın hırsızlık yapmaması, helal kazanç elde etmesi, ataların sürekli olarak çocuklarına nasihat ettiği konuların başında gelmiştir. Eliyle sadece başkalarına değil doğaya bile zarar vermemek, en çok üzerinde durdukları konuların biri olmuştur. Aynı şekilde beline sahip ol anlayışı, namusuna sahip ol şeklinde anlaşılma ile birlikte, birlik beraberliği de ifade etmektedir. Örneğin Kırgızlarda bazı köylerde yeni evlenen gençlerin beline bir bağ bağlanmaktadır. Bunun anlamı artık iki gencin birbirine ömür boyu bağlandığı şeklinde anlaşıldığı gibi, namusuna da sıkı bir şekilde bağlı olması gerektiğini ifade etmektedir. Kırgız kültüründe bele sahip olma konusu iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi elbetteki zinadan kaçınmak, nesli korumak ve bu yoldaki her türlü haram işlerden uzak durmak. İkincisi ise, milleti, vatani ve kimliği korumaktır. Aynı şekilde *dil* konusunda da insanı terbiye edecek nitelikte birçok ata sözleri bulunmaktadır. Dünya kültüründe bir iletişim unsuru olarak kabul edilen *dil*, tarih boyunca insanlar arasında sevgi, muhabbet ve barışa neden olduğu gibi, düşmanlığa ve çeşitli savaşların ortaya çıkmasına da sebep olmuştur. Bu anlamda dile sahip çıkmak her zaman önemli görülmüştür. Dilden, doğru ve hakikat sözlerin çıktığı gibi, yalan, fitne fesat, gıybet ve dedikodu gibi şeyler de çıktığı için, bütün dünya medeniyetlerinde dil ile ilgili pek çok şeyler söylenmiştir. Bu bağlamda Kırgız kültürü de bundan müstesna olmamıştır. Kırgız edebiyatında, tarihten günümüze kadar ulaşan dil ile

---

\*\* Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, bakit.murzaraimov@manas.edu.kg, Bişkek/Kırgızistan, ORCID:0000 0002 8757 6998

ilgili pek çok atasözleri ve deyimler bulunmaktadır. Bunların bazıları şu şekildedir; “Kemiksiz dil, kemiği kırar”, “Dilden çıkan söz, atılmış oktur”, “Dilden bal da akar, zehirde”. İşte bu makalemizde, Hacı Bektaş Veli'nin de üzerinde durduğu ele, dile ve bele sahip olmanın, Kırgız kültüründe neyi ifade ettiğini ve hangi anlamlarda kullanıldığını örnekleriyle ele alacağız.

## **Anahtar Kelimeler**

Kırgız, Hacı Bektaş Veli, atasöz, El, Dil, Bel.

## **ABSTRACT**

Although Bektashism, which is an extension of Yesevism in Turkish-Islamic culture, was influential in Anatolia and the Balkans. The religious life, thoughts and ideas of Haji Bektash Veli also influenced other Islamic countries, sometimes directly and sometimes indirectly. In Kyrgyzstan, which is the subject of our paper, the name of Haji Bektash Veli is not heard much. Nevertheless, his ideas and thoughts are kept among the people 360vyet36 applied consciously or unconsciously in bilateral relations. His thoughts on human virtue, which he expressed, inspired by the hadith of the Prophet, such as “*Whosoever gives me a guarantee to safeguard what is between his jaws and what is between his legs, I shall guarantee him Jannah*” and “*A Muslim is he from whose hand and tongue the Muslims are safe,*” have a special importance in Kyrgyz culture. In addition to accepting Islam, the Kyrgyz, who are firmly attached to their traditions and customs, have very different meanings of holding hands, tongue and waist (genitals) from forbidden deeds. These are sometimes expressed in the form of a proverb, as well as in the form of practice. For example, the 360vy “el” means people in Kyrgyz and is understood as “to save” or “to take care of the people.” There are many proverbs on this subject. The fact that a person should not steal and should earn halal (permitted way) income was one of the issues that the ancestors constantly advised their children. Also the ancestors advised not to harm 360vyet with hands. These advice has been one of the subjects they focused on most of all. In the same way, the concept of holding somebody’s waist is understood as holding somebody’s honor, and also expresses unity. For example, in some villages of the Kyrgyz, a tie is tied to the waist of the newly married young people. This means that two young people are now bound to each other for life, and that they should be firmly attached to their honor. The subject of having a waist is used in two senses in Kyrgyz culture. The first is, of course, to avoid adultery, to protect the generation, and 360vyet36 away from all kinds of unlawful acts in this way. The second is to protect the nation, homeland and identity. In the same way, there are many ancestral words that will train people in language. Language, which is accepted as a communication element in 360vye culture, has caused love, affection and peace among people throughout history, as well as the emergence of hostilities and various wars. In this sense, it has always been considered important to protect the language. Many things have been said about the “tongue” in all civilizations of the 360vye, since words such as lies, sedition, mischief, backbiting and gossip have emerged from language as well as true and truthful words. In this context, the Kyrgyz culture is not exception. In Kyrgyz 360vyet3636re, there are many proverbs and

idioms related to the “tongue” that have survived from history to the present day. Some of them are as follows; “The boneless tongue breaks the bone”, “The 37ovv that comes out of the tongue is an arrow shot”, “Honey can flow from the tongue, also the poison.” In this article, we will discuss with examples what the hand, tongue and waist, which Haji Bektash Veli also emphasized, mean in Kyrgyz culture and in which meanings they are used.

### **Keywords**

Kyrgyz, Hacı Bektash Veli, proverb, Hand, Language, Waist.

### **Giriş**

Türk İslam kültüründe Yeseviliğin bir uzantısı niteliğinde olan Bektaşilik, her ne kadar Anadolu ve Balkanlarda etkili olsa da Hacı Bektaş Veli'nin dini yaşantısı, düşünceleri ve fikirleri diğer İslam ülkelerine de, bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak tesir etmiştir. Tebliğimizin konusu olan Kırgızistan'da ise Hacı Bektaş Veli ismen çok duyulmasa da onun fikirleri ve düşünceleri halk arasında yaşamakta ve ikili ilişkilerde bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde uygulanmaktadır. Özellikle Peygamber Efendimizden gelen “*Dilini, belini (fercini) koruyan Müslümana cenneti söz veriyorum*” ve “*İnsanlar dilinden ve elinden emin olmadıkça mümin olamaz*” şeklindeki hadisinden esinlenerek dile getirdiği insan erdemi ile ilgili düşünceleri, Kırgız kültüründe ayrı bir öneme sahiptir.

İslam'ı kabul etmenin yanında, gelenek ve göreneklerine sıkı bir şekilde bağlı olan Kırgızlarda ele, dile ve bele sahip olmanın çok değişik anlamları bulunmaktadır. Bunlar bazen bir atasözü şeklinde dile getirildiği gibi, uygulama şeklinde de karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, el kelimesi Kırgızlarda halk anlamına gelip, eline – halkına sahip ol veya sahip çık şeklinde anlaşılmaktadır. Aynı şekilde beline sahip ol anlayışı, namusuna sahip ol şeklinde anlaşılma ile birlikte, birlik beraberliği de ifade etmektedir. Örneğin Kırgızlarda bazı köylerde yeni evlenen gençlerin beline bir bağ bağlanmaktadır. Bunun anlamı artık iki gencin birbirine ömür boyu bağlandığı şeklinde anlaşıldığı gibi, namusuna da sıkı bir şekilde bağlı olması gerektiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde *dil* konusunda da insanı terbiye edecek nitelikte birçok ata sözleri bulunmaktadır. Bunların bazıları şu şekildedir; “*Kemiksiz dil, kemiği kırar*”, “*Dilden çıkan söz, atılmış oktur*”, “*Dilden bal da akar, zehirde*”. İşte bu tebliğimizde, Hacı Bektaş Veli'nin de üzerinde durduğu ele, dile ve bele sahip olmanın, Kırgız kültüründe neyi ifade ettiğini ve hangi anlamlarda kullanıldığını örnekleriyle ele alacağız.

### **1. Kırgızlarda “Ele sahip olma”nın anlamı**

Eski Türk boylarından olan Kırgızlar, tarih boyunca gelenek ve göreneklerini nesilden nesile sözlü olarak aktarmıştır. Kırgızlar yerleşik hayata geçip, yazı kültürünün oluşmasına kadar manevi ve kültürel değerlerini bu şekilde yaşatmışlardır. Bu dönemlerde halkı terbiye eden, vatani sevdiren, insanları birlik ve beraberliğe çağıran, milli değerlere sahip olmayı öğütleyen ve en önemlisi insanın ahlakını içeren birçok

deyimler ve atasözleri ortaya çıkmıştır.<sup>33</sup> Konumuzun gereği, biz burada, sadece ele sahip olmanın Kırgızlarda veya Kırgız kültüründe hangi anlamlara geldiğini ve hangi anlamlarda kullanıldığını ele alacağız.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi *el* kelimesi Kırgızlarda aynı zamanda *halk* anlamına da gelmektedir. Bir insanın hem kendi eline sahip olması, hemde halkına sahip çıkması, bütün milletlerde olduğu gibi Kırgızlarda da önem arz etmektedir. Bu konuda oldukça çok ata sözleri bulunmaktadır. Bir insanın hırsızlık yapmaması, helal kazanç elde etmesi, ataların sürekli olarak çocuklarına nasihat ettiği konuların başında gelmiştir. Eliyle sadece başkalarına değil doğaya<sup>34</sup> bile zarar vermemek, en çok üzerinde durdukları konuların biri olmuştur. Örneğin, “*Eldi sıylasan cerdi sıyla*”, yani, halkına hürmet edeceksen, doğaya hürmet et. Bu demek oluyorki, elinle doğaya zarar verme, ağaç kesme, suyu kirlatme, hayvanlara zarar verme v.b. Çünkü bunun sonucunda oluşan zararlar yine dönüp dolaşıp halka ve insanlığa dokunacaktır. İşte bunu önlemek için, atalar her zaman bu tür deyimleriyle ve atasözleriyle çocuklarını sürekli uyarmıştır. Bu şekilde, Hacı Bektaş Veli'nin eline sahip çık şeklindeki sözünü destekleyen mahiyette daha nice atasözleri bulunmaktadır. Bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz;

Kolun menen kılğandı başın menen tartasın / Elinle yaptığını başınla çekeceksin.

Akkan suuga kül tökpö / Akar suya kil dökme, kirlatme.

Calgız darak kıyılбайт / Yalnız ağaç kesilmez.

Kız kişiğe kol kötörbö / Kadınlara, kızlara el kaldırma.

Koldon namıs ketkençe baş ketkeni artık / Elden namus gitmektense baş gitsin.

Koldun kiri ketet, könlüdün kiri ketpeyt / Elin kiri gider, gönül kiri gitmez.

Kolu baylangandın tili baylanбайт / Eli bağlı olanın dili bağlanmaz.

Kolu menen iştebegen oozu menen ot orot / Eliyle çalışmayan ağızıyla ot orur.

Kolundan kelbes cumuştu oyun menen bütörbö / Elinden gelmeyen işi hayalinle bitirme.

Bu ve bunlara benzeyen daha pek çok deyimler ve ata sözlerle, Kırgızlar gelecek nesillerini hem eğitmiş hem terbiye etmiş hem de uyarmıştır. Bu deyim ve ata sözlerin her birini ayrı ayrı anlatmaya çalışırsak, belki de ciltler dolusu kitap yazmak gerekebilir. Sadece şunu belirtebilirizki, dünyaca ünlü olan Manas destanında bile eline/halkına sahip çıkmak, dağınık halde olan halkın başını biriktirmek, düşmana karşı vatani savunmak gibi meseleler destanın ana konusunu oluşturmaktadır.<sup>35</sup>

Genel olarak Kırgız edebiyatına baktığımızda bu konularla ilgili çok sayıda değişik eserler ve kitaplar bulunmaktadır. Hacı Bektaş Velinin düşüncelerini ve fikirlerini, Kırgız

---

<sup>33</sup> Kadırov, İsmail, Kırgız Madaniyatının Tamgan Tamçılar, Bişkek: Biyiktik Plus, 2014. 34.

<sup>34</sup> Arıkova, A. İ. ve Artıkova, S. İ., “*Caratılış Cana Ekologiya*”, Bişkek, İzvestiya Vuzov Kırgızstana, 2016. 151-152.

<sup>35</sup> Alımkulov B.N., “*Manas Eposunda Patriottuuluk*”, Bişkek, İzvestiya Vuzov Kırgızstana, 2016. 123.

kültüründe yer alan düşünce ve fikirlerle bir bütün olarak ele aldığımızda aynı noktaya işaret ettiğini veya edildiğini kolayca görmek mümkündür.

## 2. Kırgızlarda “Diline sahip olma”nın anlamı

Dünya kültüründe bir iletişim unsuru olarak kabul edilen *dil*, tarih boyunca insanlar arasında sevgi, muhabbet ve barışa neden olduğu gibi, düşmanlığa ve çeşitli savaşların ortaya çıkmasına da sebep olmuştur. Bu anlamda dile sahip çıkmak her zaman önemli görülmüştür. Dilden, doğru ve hakikat sözlerin çıktığı gibi, yalan, fitne fesat, gıybet ve dedikodu gibi şeyler de çıktığı için, bütün dünya medeniyetlerinde dil ile ilgili pek çok şeyler söylenmiştir. Bu bağlamda Kırgız kültürü de bundan müstesna olmamıştır.

Kırgız edebiyatında, tarihten günümüze kadar ulaşan dil ile ilgili o kadar çok atasözleri ve deyimler bulunmaktadır ki, bunların hepsini burada dile getirmek belki mümkün olmayabilir. Ancak biz burada bunların sadece bir kısmını kısaca değerlendirmeye çalışacağız. Böylece Hacı Bektaş Velinin belirttiği “*dile sahip olma*”nın Kırgız kültüründe nasıl anlaşıldığını tespit etmeye çalışacağız. Kırgızlarda dil ile ilgili;

Baş kesmek bar, til kesmek çok / Baş kesmek var dil kesmek yok.

Butunan canılğan, turat tilinen canılğan turbayt / Ayağından kayan kalkar, dilinden kayan kalkmaz.

*Caman tilden cakşı baş ayrılıptır* / Kötü dilden iyi baş gitmiş.

*Azırgan da til batırgan da til* / Azdıran da dil, batıran da dil.

*Süydürgön da til küydürgön da til* / Sevdiren de dil nefret ettiren de dil

*Söksüz til 39ovye sındırat* / Kemiksiz dil kemiği kırar.

*Tilinen çan çıgat* / Dilinden toz çıkar.

*Til körgö da kirgizet, kökkö da çıkarat* / Dil mezarada sokar göğe da çıkarır.

*Tilden bal da tamat uuda tamat* / Dilden bal da akar zehir de.

*Uzun til uudan caman* / Uzun dil zehirden de kötü.

*Cakşı söz can ergitet* / İyi söz can eritir.

*Söz atılğan ok katıp kelbeyt* / Söz atılan oktur, geri dönmez.

*Kılıç birdi keset söz mindi keset* / Kılıç biri keser söz bini keser, gibi daha bir çok atasözleri ve deyimler bulunmaktadır.

Bu atasözlerine ve deyimlere genel olarak baktığımızda, bir insanın başına gelebilecek iyi veya kötü şeylerin dilden geçtiğini görmek mümkündür. İşlerin yolunda gitmesi veya ikili ilişkilerin sağlam olması için her zaman tatlı sözlü olmak, başkalarına karşı güzel sözler söylemek, onları kırmamak ve insanların arkasından konuşmamak gibi özellikler, diğer kültürlerde olduğu gibi, Kırgız kültüründe de her zaman öne çıkmıştır.

Kırgızların İslam dinini kabul edişi,<sup>36</sup> müslüman olmaları ve diğer İslam ülkeleriyle iletişim içerisinde olmaları, *dil* konusundaki düşüncelerini daha da pekiştirmiştir. Peygamber efendimizden gelen dil konusundaki hadisler olsun veya İslam alimlerinin *dile sahip olma* konusundaki sözleri olsun, bir söz söylemede insanın dikkatli olması gerektiği düşüncesi, halk arasında yaygınlaşmıştır.

Peygamber efendimizden gelen; “...İnsanları yüzüstü cehenneme sürükleyen, dillerinin söylediğinden başka değildir...”<sup>37</sup> gibi hadisi şerifleri ile, İslam alimlerin gelen;

*En zararlı şey, çok konuşmaktır. [Deylemi]*  
*Dilini tutan kurtulur. [Tirmizi]*  
*Selamet isteyen, sükut etsin, dilini tutsun! [İbni Ebiddünya]*  
*Amellerin en makbulü, dilini tutmaktır. [Taberani]*  
*Hayır söz hariç, dilini tutan, şeytanı mağlup eder. [Taberani]*  
*Sükut eden bir mümine yakın durun! O hikmetsiz değildir. [İbni Mace]*  
*Allah’a ve ahirete inanan, ya hayır konuşsun veya sükut etsin! [Buhari]*  
*En kolay ibadet, susmak ve güzel ahlakıdır. [İbni Ebiddünya]*  
*Mümin önce düşünür, sonra konuşur. Münafık, düşünmeden konuşur. [Haraiti]*  
*Çok konuşan çok yanılır, çok yanılanın yalamı çoktur. Yalamı çok olan da Cehenneme layıktır. [Taberani]*  
*İnsanları Cehenneme sürükleyen dilleridir. [Tirmizi]*  
*Dilini tutmayan kimse, tam imana kavuşamaz. [Taberani]*  
*Rahat isteyen sussun! [Ebuşşeyh]*  
*Emr-i maruf ve zikir hariç, her söz, kişinin zararınadır. [Tirmizi]*  
*İnsanın hatalarının, kusurlarının çoğu dilindedir. [Taberani]*  
*Kalbi diline, dili kalbine, işi sözüne uymayan mümin olamaz. [İsfehani]*  
*Allah’ı görür gibi ibadet et, kendini ölmüş say, bunlardan daha iyisi ise dilini tutmaktır. [Taberani]*  
*Sükutu tefekkür, bakışı ibret olup çok istiğfar eden kurtuldu. [Deylemi]*  
(<https://www.yeniakit.com.tr/haber/insanlari-cehenneme-262121.html>)

*Eline, diline, beline sahip ol. [Bektaş Veli]* gibi sözler her zaman insanları uyarmıştır.

Belki de bu sebepten olmalıdır ki, Kırgızlarda en çok kullanılan deyimlerin veya ata sözlerin başında *oynop süylösön da oylop süylö yani*, şakadan bile olsa düşünerek söyle yada, şaka bile olsa düşünerek konuş, sözü gelmektedir.

Kırgızlar evlerine önemli bir misafir geldiğinde koyun kesip ikram eder. Adet gereği koyun kafası misafirin önüne getirilir. O, koyun dilini kesip bölerek sofrada oturanlara verir. Bunun anlamlı söz ustası olsun, dili ağır olsun, yani anlamlı konuşsun, giybet etmesin gibi manaları içerir.

### 3. Kırgızlarda “Bele sahip olma”nın anlamı

<sup>36</sup> Alimova, K.T., “Kırgız Eline İslam Dini Menen Katar Baluluktarının Kirişi”, Bişkek, İzvestiya Vuzov Kırgızstana, 2016. 97.

<sup>37</sup> Hâkim, IV, 319/7774



Kırgız kültüründe bele sahip olma konusu iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi elbetteki zinadan kaçınmak, nesli korumak ve bu yoldaki her türlü haram işlerden uzak durmak. İkincisi ise, milleti, vatani ve kimliği korumaktır.

Kırgızlarda tarihten beri secereye, boya ve kabileye çok önem verilmiştir. İkili ilişkilerde, özellikle kız alıp vermede bu konuya oldukça özen göstermiştir. Bazan aynı kabileden kız alıp vermeler öne çıktığı gibi, başka kabileden de kız alıp vermeler olmuştur. Bu genellikle *ak sakal* dediğimiz yaşlıların tavsiyesiyle gerçekleşmiştir. Bu konuda bazıları kendi kabilelerini korumayı amaçlarken, bazıları da soyu güçlendirmeyi amaçlamıştır. Hal böyle olunca, herhangi bir kabilede kız veya erkek tarafından gayri meşru işler işlenmişse çok büyük bir ayıpla karşılanmıştır. Bu aynı zamanda sadece o işi yapanların değil, mensup oldukları kabilenin de namusunun kirletildiğine, diğer kabilelerin o kabileye karşı olumsuz bakışlarına da işaret etmiştir. Dolayısıyla nesli korumak için bu konulara oldukça önem verilmiştir. Zina yapmamak ve nesli korumak için, bazen imkanı ölçüsünde birden fazla evlilik de Kırgız toplumunda kabul görmüştür. Tarih boyunca bunun pek çok örnekleri bulunmaktadır. Meşhur ve zengin insanların birden fazla hanımlarının olduğu bilinmektedir.

Kırgızlarda *bel kuda* tabiri bulunmaktadır.<sup>38</sup> Bunun anlamı bazı insanlar yakın arkadaş olduklarında veya dostluk muamelelerinde birbirlerini yakın gördüklerinde, daha çocukları doğmadan biri birine dünür olma sözünü verirler<sup>39</sup> (Karatayev 2005: 66). Çocukları olunca ve zamanı gelince onları evlendirirler. Buna Kırgızlarda *bel kuda* denilmektedir. Bundan sonra iki tarafın biri birine akraba olarak arkadaşlıkları pekişmektedir. Bunun devamı nesli ve namusu korumaya kadar gitmektedir. Onun için gençler evlendiğinde adet olarak erkeklerin beline kemer bağlanmaktadır.

Bele sahip olmanın bir diğer anlamı da kahramanlıkla alakalıdır.<sup>40</sup> Bu anlamda bele sahip olma, ataların yolundan gitmek, vatani korumak, toprakları korumak, cesur olmak ve halkı korumak için her zaman 41ovyet41 karşı kahramanca davranmak gibi manalara gelmektedir. Bu konuda atalardan kalan eşyalara önem verilmiştir. Kemer, bel bağı veya kur dediğimiz şey bunların başında gelmektedir. Er yiğidin bel bağı kuşanması bu anlamda önem arz etmiştir. Çünkü bunun sembolik anlamı, belinin sağlam olması, güçlü kuvvetli olması, belinin dik duruşu, omurgalı, şahsiyetli olması şeklinde anlaşılmıştır. Düşman geldiği zaman beli dik tutmak, düşmanın önünde eğilmemek ona karşı cesur olmak gibi manaları içermiştir.

Yine Kırgızların milli güreş spor oyunlarında, güreşi kaybetmeyen ve sırtı yere değmeyen insana veya sporcuya *beli sağlamış* derler. Padişahın tahta gelişinde de halkına, yurduna bel olsun anlamında ya da halkına karşı sağlam olsun dileğiyle beline kemer bağlamışlardır.

---

<sup>38</sup> Polat, Kemal, Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar, Ankara: TDV, 2008. 143 -145.

<sup>39</sup> Karatayev, Olcobay, Kırgız Etnografyası boyunca Sözdük, Bişkek: Biyiktik, 2005. 66.

<sup>40</sup> Polat, Kemal, vd., *Türk Kültüründe Kahramanlık ve Sosyal Bilimler Listesi Öğrencilerinin Kahramanlık Algısı*, Erciyes Akademisi, 2001. 644.

Aynı şekilde Kırgızlarda bir insanın başına bir kötülük geldiği zaman, o kötülük içerisinde insanın kendini kaybetmemesi için, yaşlı insanlar başına kötülük gelen adama, *belini bek tut* ya da *belini dik tut* diye tesellilerde bulunmuştur. Bu gelenek halen devam etmektedir.

### **Sonuç**

Sonuç olarak şunu diyebilirizki, Kırgız kültüründe eline, diline, beline sahip olmanın, Hacı Bektaş Veli'nin dediği şekilde analşılmakla birlikte, eş anlamları da bulunmaktadır. Bu anlayış tarih boyunca nesilden nesile aktarılmış ve yaşatılmıştır. Bu mesele aynı zamanda gelecek nesilleri terbiye etmede ve milli kimlikleri korumada oldukça önemli bir yer tutmuştur. Kırgızlar, uzun zamandır 42ovyet rejiminin etkisinde kalmalarına rağmen, milli değerlerinin ve İslami kimliklerinin kaybolmaması bu tür anlayışlara borçludur. Günümüzde İslam'ın tekrar canlanışında ve halkın müslüman kimliklerinin rahat bir şekilde yeniden yaşayabilmesinde, atalardan gelen ve nesilden nesile akatılan bu tür milli değerlere sahip çıkmak her insanın görevidir. Bu bağlamda ortak Türk İslam kültürünün gelişip büyümesinde maddi ve manevi her türlü benzer noktalarımızın öne çıkarılması ve yeni nesinele aktarılması birlik ve beraberlik açısından önem kazanacaktır.

### **KAYNAKÇA**

Alımkulov B.N., "*Manas Eposunda Patriottuuluk*", Bişkek, İzvestiya Vuzov Kırgızstana, 2016.

Alimova, K.T., "*Kırgız Eline İslam Dini Menen Katar Baluluklarının Kirişi*", Bişkek, İzvestiya Vuzov Kırgızstana, 2016.

Arıkova, A. İ. Ve Artıkova, S. İ., "*Caratılış Cana Ekologiya*", Bişkek, İzvestiya Vuzov Kırgızstana, 2016.

<https://www.yeniakit.com.tr/haber/insanlari-cehenneme-surukleyen-dilleridir-istedil-hakkinda-bilmemiz-gerekenler-262121.html>.

Kadırov, İsmail, Kırgız Madaniyatınan Tamgan Tamçılar, Bişkek: Biyiktik Plus, 2014.

Karatayev, Olcobay, Kırgız Etnografyası boyunca Sözdük, Bişkek: Biyiktik, 2005.

Polat, Kemal, Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar, Ankara: TDV, 2008.

Polat, Kemal, vd., *Türk Kültüründe Kahramanlık Ve Sosyal Bilimler Listesi Öürencilerinin Kahramanlık Algısı*, Erciyes Akademisi, 2001.

## TÜRK-İSLAM DÜŞÜNCE TARİHİNDE MÂTÜRİDİLİK- BEKTAŞİLİK ETKİLEŞİMİ: BENZERLİKLER VE FARKLILIKLAR

Doç. Dr. Recep Önal

Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Kelam Anabilim Dalı, Giresun, Türkiye  
Email: onal1975@gmail.com

### Önsöz

15. yüzyılın sonlarında Hacı Bektaş-ı Velî'nin (ö. 669/1271) öğretileri etrafında İslâm'ın özgün ve tasavvufî bir yorumu olarak ortaya çıkan Bektaşîlik, mistik-ahlâkî bir hareketi temsil etmektedir. Hareketin teşekkülü ve şekillenmesinde öncülük eden şahsiyetlerin en başında Hacı Bektaş-ı Velî ve onun yolunu takip eden Abdal Mûsâ, Kaygusuz Abdal ve Veli Baba gelmektedir. Bektaşîlik, tarihi süreçte dinî ve fikrî anlamda çeşitli dinî oluşumlardan etkilenmiştir. Bektaşîliğin etkilendiği dinî oluşumların en başında ise Mâtürîdiyye mezhebi ile Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin temsil ettiği Türk tasavvuf hareketi gelmektedir. Alevî-Bektaşî metinler incelendiğinde Bektaşî düşüncesinde özellikle Mâtürîdî din anlayışının etkili olduğu görülmektedir. Her ne kadar iki dinî oluşum arasında bazı konularda farklı yaklaşımlar sergilenmiş olsa da İslâm'ın temelini oluşturan ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret inancı gibi temel esaslarda aynı ve benzer görüşleri benimsedikleri anlaşılmaktadır. Bilhassa akla dayalı din anlayışı, amelin imana dahil edilmemesi, imanda artma ve eksilmesinin olmayacağı, büyük günah işleyenin imandan çıkmayacağı, tekvin sıfatının kabulü, rû'yetullah, şefaât vb. birçok konuda Bektaşîlik, Mâtürîdî düşüncesine yakın ve benzer görüşler benimsemiştir. Bu çalışmada Bektaşîlik ile Mâtürîdîliğin itikadi görüşleri müstakil başlıklar altında verilmek suretiyle aralarındaki fikrî yakınlığı ile söz konusu dinî oluşumların birbirinden ayrıştıkları hususların neler olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** *Din, İslam, Hacı Bektaş Veli, Bektaşîlik, Mâtürîdîlik.*

### Giriş

13. yüzyılda teşekküle başlayıp 15. yüzyılın sonlarında Hacı Bektaş-ı Velî'nin öğretileri etrafında Anadolu'da ortaya çıkan Bektaşîlik (Ocak, 1992) varlığını İslâm'a borçlu olan, onun özgün ve tasavvufî bir yorumu olan, gücünü ve heyecanını ondan alan, dinî-kültürel ve mistik-ahlâkî bir harekettir (Kutlu, 2023a). Bu hareketin teşekkül ve şekillenme sürecinde İslâm'ın temel kaynaklarından ilham alarak öncülük eden manevi otorite sahibi şahsiyetlerin en başında ise Hacı Bektaş-ı Velî ve onun yolunu takip eden ve Bektaşîliğin teşekkülüne öncülük etmiş olan Abdal Mûsâ, Kaygusuz Abdal ve Veli Baba gelmektedir. Özellikle bunlar arasında ayrı bir öneme sahip olan Hacı Bektaş-ı Velî, Anadolu'nun

İslamlaşması ve Türkleşmesi sürecinde önemli rolü olan, bu süreçte kalıcı izler bırakan büyük bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira o, 13. yüzyılda yaşamış, Moğol istilasından dolayı Horasan'dan Anadolu'ya gelmiş ve yaşamının önemli bir kısmını burada geçirmiştir. Bu yüzden onun fikir ve düşünceleri ile İslam'ı yorumlayış biçimi, yüzyıllar boyunca Anadolu'da yaşayan halk kitlelerini derinden etkilemiş ve sosyal yaşamlarını yönlendirmiştir. Bu noktada fikrî planda, onun üzerinde Ahmed Yesevî (ö. 562/1166) ve çevresinin fikrî yapı ve düşüncelerinin önemli bir etkisi olduğunu söylemek gerekir (Onat, 2007; Yıldız, 2017). Çünkü Hacı Bektaş-ı Velî, benimsemiş olduğu din anlayışıyla Ahmet Yesevî'nin geleneğini devam ettirmiş (Köprülü, 1991; Korkmaz, 2001; Öztürk, 1992; Korkmaz, 2011); Türklerin yoğunlukta bulunduğu bölgelerde herkese İslam'ın itikadî, amelî ve ahlakî öğretilerini öğretmeye çalışmış, bu suretle Türk toplumun dinî ve ahlakî eğitimin gelişmesine önemli katkıda bulunmuştur. Akıl, iman ve ahlakî bütünleştiren bir din anlayışına sahip olan Türk Mutasavvıfı Hacı Bektaş-ı Velî, İslam'ın ulûhiyet, nübüvvât ve Sem'iyât şeklinde özetlenen temel inanç esaslarını Kur'an ve Sünneti esas alıp anlatarak Türk-İslam düşüncesinin gelişmesinde önemli rol oynamıştır (Bağlıoğlu, 2021).

Öte yandan Türkmenlerin sahip olduğu geleneksel kültür yapısıyla İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve sünnetle sentezlenmesinde de büyük çaba sarf etmiştir. Bu yüzden kendisinden "fıkıhla örfü, Oğuz töresiyle Kur'an ve Sünnet'i telife çalışmak isteyen bir düşünür" diye bahsedilmektedir (Ülken, 1924; Yıldız, 2017). Hacı Bektaş-ı Velî'nin bu katkılarını dikkate alan araştırmacılar da Bektaşiliği "Ahmet Yesevî ve Hacı Bektaş-ı Velî çizgisinde, daha çok Hacı Bektaş-ı Velî'nin ismi etrafında oluşan bir kült çerçevesinde Anadolu'da şekillenen bir Türk Tasavvuf ekolüdür" şeklinde tanımlamışlardır (Onat, 2009). Dolayısıyla Bektaşilik temelleri Ahmet Yesevî'ye kadar uzanan ve kökleri Kur'an'a ve sünnete dayanan ahlak temelli bir din anlayışına sahip bir Türk-İslam Tasavvuf ekolü olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte gününüzde Bektaşilik ile ilgili bize ulaşan yazılı kaynakların az ve yetersiz oluşu, bu dinî oluşumla ilgili birbirinden farklı değerlendirmelerin yapılmasına sebep olmuştur (Stratejik Düşünce Enstitüsü, 2009). Nitekim günümüzdeki bazı araştırmalarda Bektaşî inancının İslam'ın dışında farklı bir inanç ya da din olduğu yönünde değerlendirmeler yapılmaktadır (Kasapoğlu, 2023). Bazılarında ise Bektaşiliğin dinsel bir kimlikten daha ziyade siyasî bir tutumu ya da etnik bir kimliği temsil eden bir yapı olduğu ileri sürülmektedir (Aktay, 2023; Gül, 2014). Bunların dışında Hacı Bektaş-ı Velî'nin Sünnî din anlayışını benimsediği gerekçesiyle Bektaşiliği Sünnî bir hareket olarak nitelendiren araştırmalar da mevcuttur. Öte yandan bazı araştırmacılar Bektaşiliği müstakil bir mezhep olarak kabul etmekte, bazıları ise bir mezhep kategorisine dahil etmeyip, Anadolu'yu yurt edinmiş Türki karakter taşıyan bir tarikat olarak tanımlamaktadırlar (Yeşilyurt, 1985; Korkmaz, 2000). Yapılan bu tanımlar arasında çoğunluğunun genel görüşü ise Bektaşiliğin bir tarikat olarak kabul edilmesi yönündedir. Bu dinî oluşumun yapısı incelendiğinde de görülecektir ki içinde bulundurduğu unsurlar itibarıyla tarikat yapısıyla daha fazla uyumaktadır (Tarhan, 2019). Bu da Bektaşiliğin bir tarikat olarak görenlerin görüşünün daha kuvvetli olduğunu göstermektedir ki bizim de kanaatimiz bu yöndedir.

Bu tebliğde söz konusu iddialar da dikkate alınarak Bektaşîlik ile Mâtürîdîlik arasında etkileşimin olduğuna dair fikir vermesi bakımından her iki oluşumun itikadi görüşleri müstakil başlıklar altında verilmek suretiyle aralarındaki fikrî yakınlığın ve görüşlerin benzerliği ile söz konusu dinî oluşumların birbirinden ayrıştıkları hususların neler olduğu kıyaslama ve karşılaştırma yöntemi kullanılarak tespiti edilmeye, bu bağlamda Bektaşî inancının Sünnî İslam anlayışıyla ne derece örtüştüğü ortaya konmaya çalışılmıştır.<sup>41</sup>

Bektaşîlik her ne kadar itikadî veya amelî bir mezhep gibi zengin yazılı kaynaklara sahip değilse de bazı önemli yazılı eserlere sahiptir. Günümüze kadar ulaşan ve Alevî ve Bektaşî geleneği içerisinde önemli bir yer tutan ve itibar edilen temel dini eserlerinin en başında *Makalât-ı Hacı Bektaş*, *Kitâbu'l-Fevâid*, *Şerh-i Besmele*, *Erkânnameler*, *Fütüvvetnâmeler*, *Menâkıbnâme*, *Câvidânâmeler*, *Kitab-ı Cabbar Kulu*, *Buyruklar*, *Velâyetnâmeler*, *Nefes* ve *Devişler* gelmektedir. Söz konusu bu kaynaklar Alevî-Bektaşî inanç ve öğretilerinin doğru bir biçimde anlaşılması bakımından en önemli belgelerdir. Biz de bu çalışmamızda hem bu kaynaklardan hem de konuya dair günümüzde yapılmış güncel akademik araştırmalardan istifade edeceğiz.

### 1. Teolojik Etkileşim Bağlamında Bektaşî'kte Farklı Mezhebî Unsurlar

İslâmî fetihlerin genişlemesiyle İslam dini farklı coğrafyalarda yayılma imkânı bulmuştur. Bu coğrafyalarda karşılaştığı farklı kültür ve medeniyetlerle güçlü bir etkileşime girmiştir. Bu kültürlerdeki insanlığın ortak mirası olan değerleri korumuş ve yeni bir medeniyetin inşasında onlardan istifade etmiştir. İslam'ı benimseyen topluluklar, sahip oldukları ve içinde yaşadıkları farklı siyasi, toplumsal, psikolojik, iktisadî, kültürel ve coğrafi şartların ve ortamların etkisiyle İslam'ı kendi ihtiyaçlarına, bilgi ve kültür düzeylerine göre farklı şekilde anlamaya, anlamlandırmaya, yorumlamaya ve yaşamaya başlamışlardır. Tarihsel süreçte bundan en fazla nasibini alan milletlerden birisi Türk toplumu olmuştur. Onlar, İslam algılarının inanç, ahlak, ibadet ve sosyal ilişkiler boyutu, kendileri tarafından oluşturulmuştur (Kutlu, 2023b). Bilindiği üzere bölge halkının çoğunluğunu Türklerin teşkil ettiği Orta Asya'ya İslâm'ın gelişi M. 8. yüzyılda başlamakla birlikte, yöre halkının geniş kitleler halinde İslâm'ı kabul etmeleri 10. yüzyılın ikinci yarısında başlamış ve bölgenin İslâmlaşma süreci ise 15. yüzyıla kadar devam etmiştir (Sarıkaya, 2002). Orta Asya'nın İslâmlaşmaya başlaması ile Hâriciyye, Şîa, İsmâiliyye, Mu'tezile, Mürçie, Kerrâmiyye ve Ehl-i Sünnet gibi hemen her İslâmî grup İpek Yolunun sağladığı emniyet ve yol güvenliğinden yararlanarak Mâverâünnehir ve Hosan'a yerleşmiş, buralarda medreseler inşa ederek taraftar kazanmaya çalışmıştır (Kitapçı, 2008). Mezheplerin bu faaliyetleri bölgenin İslâmlaşmasında önemli rol oynamasının yanı sıra bölgedeki Müslümanların kendi aralarında çeşitli mezheplere bölünmelerine de neden olmuştur. Dolayısıyla Orta Asya'ya mezheplerin varlığı ve dağılımı açısından bakıldığında söz konusu bölgelerin homojen bir yapı arz etmediği görülmektedir. Nitekim bir şehirde çoğu zaman birden fazla Hanefî, Şâfi'î, Mâlikî, Hanbelî ve Caferî gibi fikhî mezhepler olduğu gibi, birden fazla itikadî mezhepler de bulunabilmiştir. Yine bu mezhepler arasında birden fazla Selefiyye, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye gibi Sünnî mezhepler olduğu gibi, birden fazla gayri Sünnî (Şîa, Hâriciyye, Mu'tezile vs.) mezhepler de var

<sup>41</sup> Bununla ilgili günümüzde yapılan bazı akademik çalışmalar ve araştırmalar için bkz. Üçer, 2005; Gül, 2023; Koşık, 2015; Teber, 2005.

olabilmiştir (Kara, 2007). Bununla birlikte Horasan ve Maveraünnehir’de Hanefilik ve Şâfiîlik diğer fikhî mezheplere göre daha yaygın olmuştur (İzmirli, 1981). Bununla birlikte M. 12.ve 13. yüzyıllarda özellikle İsfahan, Merv, Harizm, Cürcan, Taberistan, Belh, Nişâbur, Serah gibi Horasan şehirleri ile Buhara, Semerkant ve Şâş gibi Mâverâünnehir şehirlerinde Hanefî-Mâtürîdîlik diğer mezheplere göre daha baskın konuma gelmiştir (Kara, 2007).

Orta Asya’daki ilk mezhep hareketini Hâricilikle başlatmak mümkün görünse de Mürcie, Şîa ve Mu’tezile’nin de erken dönemde faaliyetlerine başladığını söyleyebiliriz. Ayrıca Zeydiyye ve İsmâiliyye mezhepleri de daha sonraki dönemlerde faaliyetlerine başlamışlardır (Kutlu, 2002; Usta, 2007). Bununla birlikte bazı kaynaklarda, 9. yüzyılda Türkistan’da ilk önce İslâmiyet’i yayanların Hz. Ali’nin oğullarından Muhammed b. el-Hanefiye’nin evladı Baba İshak, Baba Abdurrahim, Baba İlyas gibi kişiler, ilk yayılan dinî anlayışın/akımın da “Mübeyyidiye” olduğu, daha sonra Keysâniyye, İsmâiliyye, Karmâtiyye, Bâtuniyye, Mürcie ve Kerrâmiyye’nin yayıldığı belirtilmiştir. Bunların dışında Hanefî ve Şâfiî gibi sünî fikh mezhepleri ile Mâtürîdiyye ve Eş’ariyye gibi itikadî mezheplerin de bölgede birçok mensubun olduğu da ifade edilmiştir (Hizmetli, 2012). Diğer taraftan Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Tûsî (ö. 887/1482) gibi filozofların öncülük ettikleri felsefi düşünceler ile Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), Abdülkâdir Geylânî (ö. 562/1166), Abdülhâlik Gucdüvânî (ö. 575/1179 veya 617/1220), Necmeddin Kübra (ö. 618/1221)’nın temsil ettiği Yesevîlik, Kâdirîlik, Hâcegân (Nakşibendîlik) ve Kübrevîlik gibi tarikatlar da Orta Asya’ya yayılma imkânı bulabilmiştir (Kafesoğlu, 1999; Tosun, 2012; Yıldırım, 2012).

Horasan ve Mâverâünnehir çevresinin İslâm düşünce tarihi bakımından en önemli başarılarından biri, hiç şüphesiz İslâm inancını sistemleştirip, aklî yollarla temellendirerek Mâtürîdîlik adıyla kelâmî bir sistemi üretmiş olmasıdır. Mâtürîdîlik ile ilgili literatürün çok önemli bir kısmı burada ortaya çıkmıştır. Yine Mâtürîdî kelâmının yükselme dönemine ait kelâm kaynaklarının büyük bir kısmı, Samanîler, Karahanlılar ve Selçuklular döneminin ilmi ve kültürel ortamında kaleme alınmıştır. Bu coğrafyanın her tarafında Mâtürîdîliği savunan ve onun görüşlerini destekleyen çok sayıda eser, şerh ve haşiyeler yazılmıştır (Yıldırım, 2012). Özellikle Sâmanîler döneminde halkın çoğunluğunu Hanefî-Sünî Müslümanlar oluşturmuştur. Mâtürîdiyye’nin kurucusu İmam Mâtürîdî de Sâmanîler döneminde yaşamış kendi kelâm ekolünü kurarak, Sünî akîdenin tespit edilmesi, gelişmesi ve yayılmasında çok önemli rol oynamıştır. Ayrıca şunuda ifade etmemiz gerekir ki Orta Asya’daki bu dinî oluşumlar arasında Hanefî-Mâtürîdîlik diğerlerine nazaran daha fazla taraftar kazanmayı başarabilmiştir. Netice olarak Orta Asya’da faaliyet gösteren dinî oluşumlardan itikadî mezhepleri Hâricilik, Şîa, Mürcie, Mu’tezile, Selefiyye, Matürîdîlik, Eş’arilik; fikhî mezhepleri Hanefî, Mâlikî, Hanbelî, Şâfiî ve Caferî; tasavvufî ve mistik oluşumları de daha geç dönemde ortaya çıkan Yesevîlik, Nakşîlik, Kâdirîlik ve Rıfâilîğin temsil ettiği söylenebilir. Buna ilaveten tebliğimiz ana konusunu oluşturan Bektâşîliği de bunlara ilave edebiliriz. Zira Bektâşîlik Ahmet Yesevî’nin fikir ve görüşlerinden etkilenmiş ve Yesevîliğin kültürel mirasını söz konusu bölgede temsil etmiştir (Kutlu, 2023c). Ayrıca bölgede etkili olan Kerrâmiyye ve Mâtürîdiyye’den itikadî konularda etkilenmiş, birçok meselede onlarınkinebenzer ve yakın görüşler benimsemiştir (Korkmaz, 2011; Kutlu, 2006).

Öte yandan Orta Asya'da İslam'ı kabul eden Türk boyları, siyasî, sosyal ve coğrafi şartlar sebebiyle özellikle Anadolu'ya göç etmek zorunda kalmışlardır. Göç esnasında yol güzergâhlarında karşılaştıkları diğer kültürlerden, inançlardan ve mezheplerden de etkilenmişlerdir. Bu etkileşimin yaşandığı dini oluşumlardan en başında ise Bektaşilik gelmektedir (Kutlu, 2023a). Diğer taraftan mezhep ve tarikatlar yaşadıkları dönemin şartlarına göre ve insanların o günkü ihtiyaçlarına göre oluşmuş beşerî oluşumlardır. Dönemin şartları ve ihtiyaçları değiştikçe dinî oluşumlar da değişmekte ve farklılaşmaktadır. Hatta varlıklarını devam ettirebilmeleri bu değişime ve kendilerini yenileyebilmelerine bağlıdır. Bu sebeple tek bir mezhepten birden fazla kollar çıkmıştır ya da dönemin şartlarına kendilerini yeniden ifade etmek zorunda kalmışlardır. İşte Bektaşilik de bunlardan bir tanesi olup hala günümüzde varlığını devam ettirmektedir (Kutlu, 2023c).

Yukarıda da ifade edildiği üzere Bektaşilik, Hacı Bektaş-ı Velî'nin tasavvufî fikirleri çerçevesinde teşekkül etmiş İslamî bir tarikatır. Hacı Bektaş'ın ismine nispetle tarikata Bektaşilik adı verilmiştir (Kutlu, 2023c). Başlangıç felsefesi itibarıyla Bektaşiliğin tasavvufî sistemi ve inançları İslam'a dayanır ve bu yüzden İslam dışı değildir (Yeşilyurt, 2003). Ancak 16. asırda çeşitli sufi zümrelerin ve Hurufiliğin Bektaşilik içerisine sızması sonucu, tarikat üzerinde önemli tesirler, etkileşimler ve fikrî değişimler söz konusu olmuştur (Kutlu, 2023c). Öte yandan Bektaşiliğin inançları itikadî ve amelî mezhepler gibi sistematik ve bütüncül değil, aksine parçacı ve öznelidir. Bu nedenle inançlarında bir birlik yoktur. Yani gelenek içinde farklı yaklaşım ve açılım açısından çoğulcu bir yapı mevcuttur. Ancak bu yaklaşımlar ilk dönem yapıları ve temel kaynakları açısından temelsiz kalmaktadır. Çünkü teşekkülünden günümüze kadar geçen tarihsel süreçte çeşitli değişimlere ve dönüşümlere uğrayan Bektaşî düşüncesi birçok farklı inanç ve kültürün etkisinde kalmış, bu etkileşimin bir neticesi olarak eklektik bir inanç sistemine dönüşmüştür. Nitekim temel kaynakları incelendiğinde üzeri Şii eğilimli bir Müslümanlıkla örtülü Şamancı kalınlara, sufilik yoluyla sızmış gnostik ve yeni Eflatuncu, hatta Manici ve Budacı öğelere ve Yahudi-Hıristiyan düşüncesinin izlerine rastlamak mümkündür (Yeşilyurt, 2003). Sözgelimi tarikatın en önemli tasavvufî metinlerinden biri olan Erkânâmeler bu durumun en tipik örneklerini oluşturmaktadır. Öyle ki, Erkânâmelerde çeşitli mezheplerin farklı görüşleri bazen iç içe bir görüntü arz etmekte ve bu anlamda senkretik bir yapı örneği ortaya çıkmaktadır (Teber, 2008).

Bektaşilik her ne kadar farklı din ve kültürlerden etkilenmişse de Sünnî İslam çizgisini ve Ahmed Yesevi ve Yunus Emre'nin Türk tasavvuf anlayışını devam ettirerek Müslüman kimliğini muhafaza etmeyi başardığını belirtmek gerekir (Kutlu, 2003). Nitekim Alevî-Bektaşî metinler incelendiğinde İslâm'ın bir çatı kavram olarak kullanıldığı, bu dinin temel inanç esaslarının ana hatlarıyla kabul edildiği ve toplumsal olarak İslâm dinine mensubiyetin vurgulandığı görülmektedir (Teber, 2008). Ayrıca Hacı Bektaş-ı Velî'nin eserlerinde yer alan inanç unsurlarına bakıldığında da İslam'ın temelini oluşturan uluhiyet, nübüvvet ve ahiret inancı gibi inanç esaslarının Kur'an'dan hareketle yorumlandığı, bu çerçevede açıklamalar yapıldığı ve bu hususun herhangi bir tartışmaya gerek duymayacak derecede açık ve net olduğu anlaşılmaktadır (Korkmaz, 2011). Dolayısıyla Alevî-Bektaşilik ile Ehl-i Sünnet arasında dini anlama ve yorumlamada her ne kadar bir takım görüş ayrılıkları bulunsa da tek bir Allah'a, Peygamber olarak Hz. Muhammed'e, kitap olarak Kur'an'a ve öldükten sonra dirilmeye inanma bakımından

aralarında bir fark bulunmamaktadır. Bu sebeple farklılıkları ayrılıklara ve imtiyaza dönüştürme yerine her iki kesimi birleştiren ortak noktalara daha fazla vurgu yapmak gerekmektedir. Kaldı ki mezheplerin görüşleri, mutlak ve evrensel olmayıp görecelidir, tarihseldir. Mezhepler arasındaki farklılık, dinin bütün boyutlarında bir farklılık olmadığından hak-batıl çerçevesinde anlaşılmalıdır. İslam düşünce tarihine ortaya çıkan mezhepler, görüşlerini Kur'an ve Sünnet'e dayandırır. Farklılık, yorumdan kaynaklanmaktadır. Hiçbir mezhep bütünüyle ne doğrudur ne de yanlıştır. Her mezhebin yanlış ve doğru olan fikirleri olabilir. Mutlak doğruluk iddiası din için geçerli olup, beşerî oluşum olan mezhepler için söz konusu değildir. Yanlış ve doğruluğun ölçüsü Kur'an ve Hz. Peygamber olmalıdır. Dolayısıyla Müslümanların en önemli ortak paydası tarihte olduğu gibi günümüzde de Kur'an ve Hz. Muhammed'dir (Kutlu, 2003).

Bektaşî geleneğinde itikadî, fikhî ve tasavvufî öğelere rastlanılabileceği gibi, sosyal işleyiş ve tarihsel arka planla ilgili bilgilere de rastlanılmaktadır. Bu anlamda Bektaşî metinlerinde farklı, fikri, siyasi, ilmi ve edebi açıdan bir renk tonlamasının mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Bu da Bektaşîliğin bir şekilde etkilendiği grupları, zümreleri, kişileri, fikirleri ve görüşleri tespit etmeyi kolaylaştırmakta, bunun da ötesinde tarikatın yaşadığı kimi değişimleri gözler önüne sermektedir (Atalan, 2017). Bu anlamda Bektaşî öğretilerin hangi itikadî mezhep anlayışıyla ve kimlerden etkilenecek oluşturulduğu, yazılı kaynaklarında yer alan mezhepsel yaklaşımların neler olduğunu tespit edilmesi için özellikle İslam Mezhepleri Tarihi'nde, mezheplerin ayrışmasında önemli olan ihtilafî itikadi konulara bakılması gerekmektedir. Bu bağlamda Bektaşîlik öğretisinde yer alan mezhebî unsurlar incelendiğinde -özellikle Hacı Bektaş-ı Velî'ye izafe edilen eserler dikkate alındığında- Bektaşîliğin Sünnî unsurlar çerçevesinde Mâverâünnehir, Horosan ve Anadolu'da yaygın olan Mâtürîdî ve Yesevî kültürünün bir mirası olduğu anlaşılabilir (Korkmaz, 2011). Sözgelimi Hacı Bektaş-ı Velî'nin Makâlât'ında yer alan imanın akıl üzere olduğu, imanda artma ve eksilmesinin olmayacağı, büyük günah işleyen imandan çıkmayacağı, din ve şeriatın birbirinden ayrı olduğu şeklindeki görüşlerinin Mâtürîdî'nin görüşleriyle birebir örtüşmesi Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen ve Yesevîliği takip eden Bektâşîlik ile Mâtürîdîlik arasındaki etkileşimi ortaya koyması ve itikadi açıdan Mâtürîdîliğin Bektaşî öğretilerinde hakim olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Öte yandan Hacı Bektaş-ı Velî'nin dini anlama ve yorumlamada akla ve nakle önem vermesi, ameli imana dahil etmemesi, müminin daima ümitle korku arasında bir tutum içerisinde olması gerekliliğini belirtmesi, Allah'ın tekvin sıfatına sahip olduğunu savunması, Allah'ın görülmesi, mucize ve şefaat gibi birçok konuda Mâtürîdîlik düşüncesinden etkilendiğini ve Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) akılcı dini söylemin bir temsilcisi olduğunu göstermektedir (Atalan, 2017; Teber, 2008).

## **2. Bektaşî'kte Hanefî-Mâtürîdî Düşüncesinin Etkisi**

Teolojik etkileşim bağlamında genelde Ehl-i Sünnet özelde Hanefî-Mâtürîdî düşüncesi, Bektâşîliğin itikadî inançlarına birçok açıdan etki etmiştir. Zira her iki dinî oluşumun itikada dair görüşleri kıyaslandığında Mâtürîdîler ile Bektaşîler arasında benzer ve yakın hatta aynı görüşlerin benimsendiği görülecektir. Bu tabii bir durumdur. Çünkü neticede her ikisi de İslam dinine mensuptur ve beslendikleri temel kaynakların başında da Kur'an ve hadis gelmektedir. Bu çerçevede Bektaşî metinlerde örneğin Erkânâmeler'de itikâdda bağlı bulunan mezhebin Ehl-i Sünnet olduğu vurgulanmakta ve mezhep imamı olarak



da İmam Mâtürîdî'nin ismine yer verilmektedir. Ayrıca Anadolu'daki Sünnî halk arasında yaygın olan gece yatağa yattıktan sonra "Yattım sağıma, döndüm soluma, sığındım Sübhânıma, göğsümden imanıma, Kur'an rehberim, dört yanım Yâsîn, üstüm Tebâreke, kalbimde Amme, kalkarsam Allah, kalkmazsam âmentü billâh, Kul hüvellâhu ahad, Allahu's-samed, lem yelid velem yûled velem yekun lehû küfuven ahad. Velâ havle velâ velâ kuvvete illâ billahî'l-aliyyi'l-azîm" şeklinde okunan duanın Erkânâmeler gibi Bektaşî kaynaklarında da yer alması bu etkileşimi göstermesi bakımından önemli bir veridir (Teber, 2008).

### 2.1. İman ve İslam'ın Şartları Bağlamında Din Anlayışı

Bektaşîliğin kurucusu Hacı Bektaş Velî, eserlerinde itikadî mezhepler arasında ihtilafı olan kelimî meselelerle ilgili tartışmalardan sakınmış, bunun yerine temel inanç konularını ayet ve hadisleri referans göstererek ana hatlarıyla anlatmaya çalışmıştır. Bu suretle o, bütün mezheplerin üzerinde ittifak ettiği temel ilkeler üzerinde durarak mezhepler üstü bir din anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır (Teber, 2011; Bağlıoğlu, 2021). Bu çerçevede İslam dinini tevhid merkeze alan ve ahlâkî ön plana çıkararak bir yorum tarzıyla anlatmayı hedeflemiştir. Dolayısıyla onun benimsemiş olduğu din anlayışının, ahlâk merkezli olup ahlâkî öne çıkararak bir karaktere sahip olduğu söylenebilir (Yıldız, 2017). Bu çerçevede Hacı Bektaş Velî, Makâlât'ta Allah katında geçerli ve makbul olan dinin İslam olduğunu açık bir şekilde dile getirmekte ve bu anlamda son peygamberin Hz. Muhammed, kutsal kitabın Kur'an, kıblenin Kâbe, mübarek günün Cuma olduğunu belirterek İslam'ın ayırt edici özelliklerine dikkatimiz çekmektedir (Hacı Bektâş-ı Velî, 1996; a.mlf., 2007a). Yine aynı eserin başka bir yerinde Allah katında makbul olan dinin İslam olduğunu şöyle dile getirir: (Hacı Bektâş-ı Velî, 2007b) "Tevhîd tacdır, ibâdet gerdanlıktır; Müslümanlık kaftandır. Ferman, taht, ülke ve halk İslam'dır. Allah şöyle buyurmuştur: 'Allah katında din, İslam'dır.' (Al-i İmrân, 3/19) Benzer şekilde Bektaşî şiirlerinde de; "Din Muhammed dini cümleden asıl, Gayri dinleri bilmeyen nasıl; Ziya de değildir üç farzdır gusül, Mazmaza, istinşak beden yaştır efendi" beyitleriyle İslam'ın üstünlüğü vurgulanmıştır (Özen, 1998).

Bektâşîlik ile Mâtürîdîliğin din anlayışları ve itikadî görüşleri dikkate alındığında temel inanç esasları bakımından aralarında herhangi bir fark olmadığı görülmektedir. Nitekim Bektaşî düşüncesi her ne kadar eklektik bir yapı arz etse de inanç sistemi olarak temelde Allah-Muhammed-Kur'an ekseninde teşekkül etmiştir. Bektaşîler felsefî dünya görüşleri de bu çizgi üzerine inşa etmişlerdir (Türkdoğan, 2004). Bununla birlikte bu üçlü paradigmanın yorumlanması ve açıklanmasında Bektâşîlik ile Mâtürîdîlik arasında bir takım farklılıklar da mevcuttur. İnanç esasları bakımından bakıldığında da Bektaşî metinlerinde İslam itikadının özeti mahiyetinde olan imanın altı esası da kabul edilmiş ve bunlar şeriatın ilk makamı olarak değerlendirilmiştir (Yeşilyurt, 2003). Daha açık bir ifadeyle Bektaşî metinlerinde tasavvufun temelini oluşturan "şeriat, tarikat, marifet, hakikat" gibi kavramlara geniş yer ayrılmış, bu kavramların çatısı altında İslam'ın temel inanç esasları olan tevhid, nübüvvet ve ahiret inancı üzerinde ayrıntılı olarak durulmuştur. Örneğin Hacı Bektaş Velî tarafından telif edilen *Fatiha Tefsiri*'i (Hacı Bektaş-ı Velî, 2008) ile *Şerh-i Besmele*'ye (Hacı Bektaş-ı Velî, 2007a) bakıldığında da Bektaşîliğin itikadî görüşlerinin başta Kur'an olmak üzere İslam'ın temel kaynaklarına dayandığı görülmektedir. Yine Makâlât (Hacı Bektaş-ı Velî, 1990; a.mlf., 2007b) eserinde anlatılan dört kapı (şeriat, tarikat, marifet, hakikat) kırk makam anlayışı da Kur'an'ın temel ilkeleri

referans alınarak izah edilmeye çalışılmıştır.<sup>42</sup> Ayrıca bu eserde konular işlenirken birçok ayetin referans olarak kullanılması da Kur'an'a verilen değeri göstermektedir (Hacı Bektaş Velî, 1996).

Sünnî Kalam geleneğinde iman edilecek hususlar genel olarak "ulûhiyet", "nübüvvât" ve "ahiret" şeklinde üç temel başlık altında ifade edilmekte ve detayları "amentünün/imanın altı esası" olarak formüle edilmektedir. Bektaşilikte de bu hususlar imanın unsurları ve şartı olarak aynı şekilde kabul edilmekte ve şeriatın ilk makamı olarak değerlendirilmektedir. Nitekim *Mâkâlât*'ta bu durum şöyle ifade edilmiştir: "Şeriatın ilk makamı, iman getirmektir. İmanın şartı ise altıdır. Allah'a, meleklere, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmaktır." (Hacı Bektaş-ı Velî, 1996; a.mlf., 2007b; a.mlf., ts.) Öte yandan İslam'ın şartı olarak genel kabul gören beş esasın (kelime-i şehadet getirmek, namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak, gücü yetince hacca gitmek) da aynı şekilde kabul edilmesi ve yerine getirilmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir (Hacı Bektaş-ı Velî, 1996; a.mlf., 2007b). Bu durum aynı şekilde *Erkânâmeler* de dile getirilmiştir. *Erkânâmelerin* başlangıcında amentü formülasyonu çerçevesinde verilen bu esaslar, otuziki farz içerisinde değerlendirilmiştir (Teber, 2008). Yine benzer şekilde Bektaşî şiiirlerinde de bu husus "İslam'ın şartını sual edersen, icmalinde şartı beştir efendi; Muradın ger inan öğrenmek ise, Anın da adedi şeştir efendi." beyitleriyle ifade edilmiştir (Özen, 1998). Görüldüğü üzere Mâtürîdîlik'te olduğu gibi Bektaşilik'te de iman esasları ve İslam'ın beş şartı olduğu gibi kabul edilmiştir. Bu duruma sadece *Mâkâlât*'ta değil, Bektaşiliğin diğer yazılı kaynaklarında dikkat çekilmiş, dört kapı kırk makamdan bahseden bölümlerde şeriatın makamları arasında bu esaslara tek tek yer verilmiştir (Kutlu, 2023a). Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Hanefî-Mâtürîdî teolojisinde kabul edilen imanın altı, İslam'ın beş şartı aynı şekilde Bektaşî düşüncesinde de genel kabul görmüştür.

## 2.2. İmanın Tanımı ve Mahiyeti

Bektaşilik ile Hanefî-Mâtürîdîlik arasındaki etkileşimin en önemli göstergelerinden birini imanı tanımlama ve mahiyeti konusudur. Bektaşî literatüründe iman, kalp ile tasdik dil ile ikrar şeklinde tanımlanmakta ve ameller imana dahil edilmemektedir. Daha açık bir deyişle tıpkı Hanefî-Mâtürîdî geleneğinde olduğu gibi (Ebû Hanife, 2002; Mâtürîdî, 2002; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, 2012; Kılavuz, 1996) Alevî-Bektaşî anlayışta da iman, "kalben doğrulanması" ve "tasdik edilmesi" şeklinde kabul edilmekte, kalbin tasdiki olmaksızın gerçekleşen imanın makbûl ve geçerli olmayacağı savunulmaktadır (Doğan, 2019). Nitekim *Mâkâlât*'ta bu görüş şöyle ifade edilmiştir: "*Arifler katında iman akıl üzeredir. Fakat herkesçe bilinen imanın dil ve gönül üzere olduğudur. Kim Çalap Tanrı'ya gönülden tanıklık (kalbiyle tasdik) yapmazsa, mutlak kâfirdir... Öte taraftan diliyle tanıklık yapıp gönlü (kalbi) ile inanmazsa münafıktır... İbadete gelince; amel imandan ayırır ve iman ibadettir. Değme*

<sup>42</sup> Ancak müntesipleri onun öğretisini farklı yorumlayabilmişlerdir. Bugün Ebû Hanife ya da İmam Maturidî'nin tasvir ettiği Sünniliğe benzemeyen Sünnilerin bulunduğu gibi, Hacı Bektaş'ın esaslarını koyduğu Bektaşiliğe benzemeyen Bektaşîlerin de bulunması son derece normaldir. Öte yandan onun sapkın olduğunu iddia eden araştırmacıların ellerinde bu iddialarını destekleyen malzeme var ise bunları bir an önce neşretmeleri gerekmektedir. Aynı şekilde Hacı Bektaş'ın hayatını anlatan menakıp ve vilâyetname türünden eserlerde yer alan keramet ve olağanüstü hâlleri mecazi ifadeler olarak kabul etmek gerekmektedir (Bkz. Korkmaz, 2011).

*ibadet, iman ermez, küfür de günahdır ama değme günah küfre ermez.*" (Hacı Bektâş-ı Velî, 1996) Görüldüğü üzere Hacı Bektaş Velî, iman ile ibadet arasında sıkı bir bağ kurmakta, ancak iman amel bütünlüğünü kabul etmemektedir. Bektaşî düşüncesindeki iman ile amelin ayrılığına ilişkin benimsenen bu görüş amelin ihmal edildiği veya önemsenmediği şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü iman için şart koşulan ten-gönül-akıl birlikteliği imanın kalbi ve rasyonel yönelişleri kadar pratik yönelişlerini de eşit şekilde dikkate katmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Ancak Hacı Bektâş, yukarıdaki ifadeleriyle, ibadet ve imanın ayrı şeyler olduklarına işaret edip, ancak gerçek bir imandan sonra yapılacak ibadetin makbul olacağına dikkat çekmektedir. Bu bakış açısına göre eğer bir insan gönülden kopup gelen bir yönelişle Allah'a ibadet etmiyorsa, yapmaya çalıştığı onca ibadetler onu gerçek bir iman sahibi yapmaz (Atalan, 2017). Bu yüzden Hacı Bektaş'ın düşünce sisteminde insan-ı kâmil olmanın temel şartı olarak ameller gerekli görülmektedir (Bağlıoğlu, 2021).

Dolayısıyla amel imana dahil edilmemiş olsa bile yalın bir imanın Müslüman bir kimse için yeterli olmayacağı, amellerin imanı tamamlayan ve güçlendiren bir unsur olarak görmek gerektiği üzerinde durulmaktadır (Yüksel-Savaş, 1997; Ünlüsoy, 2007). Yine bir başka Bektaşî kaynağı olan *Kitab-ı Cabbar Kulu*'nda da iman "Allah'ı, peygamberlerini, kitaplarını, yeniden dirilişi dil ile ikrar, kalp ile tasdik etmek" şeklinde tanımlanmıştır (Ünlüsoy, 2007). Başka bir yerde de "Allah'ı, peygamberlerini, velilerini, meleklerini kitaplarını, cehennemi, kabir sualini, mizanı hak bilmektir" şeklinde tarif edilmiştir (Ünlüsoy, 2007; Yüksel-Saim, 1997). Bu tanımlamada dikkatimizi çeken detay ise "velileri" de iman edilecek unsurlar arasında kabul etmesidir. Bu tür ifade *Mâkâlât*'ta da "Tanrı dostlarına inanmak da imandır" şeklinde geçmektedir (Hacı Bektâş-ı Velî, 1996; a.mlf., 2007b). Ancak bu eserlerde geçen "veliler" ya da "Tanrı dostları" ile kastedilenlerin kimler olduğu tam olarak belli değildir. Bilindiği üzere Şîî İmamiyye'de imamlara iman etmek iman esaslarından biri kabul edilmektedir. Bu yüzden burada İmamiyye'nin inandığı on iki imamın mı yoksa tasavvuf geleneğindeki Allah dostlarının mı kastedildiği ya da bu on iki imamın Allah dostları kapsamında değerlendirmek gerektiği hususu tam olarak net değildir (Kutlu, 2023a; Ünlüsoy, 2007). Bektaşî geleneğinde önemli bir yer işgal eden Nasihatname-i Sıdkî'de şeriatın on makamından biri olarak verilen kelime-i şehâdetin Müslüman bir kimse tarafından dil ile ikrar kalp ile tasdik edilmesi gerektiği şu beyitlerle ifade edilmiştir: "*Kalb ile hem lisân ile şehâdet; Eyleyüben dem-be-dem kıl ibâdet.*" (Baba, 2012; Koşık, 2015). Ayrıca *Buyruk*'ta da iman "Hakikat, dil ile ikrar, kalp ile tasdik ederek inanıp iman getirmektir" şeklinde tanımlanmaktadır (Korkmaz, 2013).

Erkânâmeler' de de "İman ve İslam demek kalp ile tasdik ve dil ile ikardır." ifadelerine yer verilerek dil ve gönül üzere olan imana vurgu yapılmaktadır (Teber, 2008). Bunlara ek olarak imanda şüphenin bulunmaması gerektiği üzerinde de durularak kalp ile tasdik etmenin önemine dikkat çekilmekte, bu anlamda şüphe etmenin Şeytan işi olduğu belirtilmektedir (Hacı Bektâş-ı Velî, 2007b). Bu anlamda Vîrânî Baba'nın *Fakr-nâme*'sinde iman "Kişinin inancına şüphe karışmışsa onun imanı dürüst yani tam (tahkiki) değildir." şeklinde tanımlanmıştır (Atalan, 2017). Bektaşî düşüncede imanın tanımı ve unsurları (ulûhiyet, nübüvvet, ahiret) bu şekilde belirlendiği için imanın zıddı olan küfür de bu unsurların inkârı olarak tanımlanmaktadır (Yüksel-Savaş, 1997; Yeşilyurt, 2003).

Hanefîler imanı dil ile ikrar, kalb ile tasdik şeklinde, Mâtürîdîler ise kalp ile tasdik şeklinde tanımlamışlardır. Bu iki tanımlamada ameller imana dahil edilmeyip, imandan ayrı değerlendirilmiştir (Önal, 2015).

Yukarıdaki imanın tanımı ve iman-amel ilişkisine dair bu açıklamalar dikkate alındığında Bektaşîlerin iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve taatları yerine getirmektir diyerek ameli imana dahil eden Hâriciyye, Mu'tezile, Şîa ve Selefiyye'den farklı düşündükleri ve bu konularda Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi takip ettikleri anlaşılmaktadır.

Burada şunu da ifade etmekte fayda vardır. Hacı Bektâş-ı Velî düşünce sistemi içinde netleşen iman anlayışı büyük ölçüde geleneksel kabullere uygun düşmekle birlikte Alevî-Bektaşî geleneği içinde gelişen ve saygın bir mevki kazanan sonraki dönem yapıtları içinde farklı tanımlamalara ve açılımlara da rastlamak mümkündür. Bu sonraki yaklaşımların pek çoğu, Hacı Bektâş felsefesi dikkate alındığında büyük ölçüde temelsiz kalmaktadır (Yeşilyurt, 2003).

Konuyla ilgili bir başka husus da günahkâr müminlerin bağışlanıp bağışlanmayacağı meselesidir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Mâtürîdî ve Bektaşî düşüncesinde ameller imana dahil olmadığı için isyan eden ya da günah işleyen bir kimse imandan çıkmaz. Ama o kimse günahkâr bir mümin kabul edilir. Bununla birlikte bu kimsenin ahiretteki dini konumu Yüce Allah'a kalmıştır. Allah dilerse bu kimseyi adaleti gereği cezalandırır, dilerse merhameti gereği affeder. Hacı Bektâş-ı Velî, en-Nisâ, 4/48 ve 116. ayetlerini delil göstererek günah işleyen bir kimsenin Allah'a kullukta devam edip, O'na şirk koşmadığı sürece Allah'ın rahmeti gereği o kimseyi ahirette bağışlayacağını ifade eder (Hacı Bektâş-ı Velî, 2007a; a.mlf, 2007b; Yüksel-Savaş, 1997). O, bu hususu şöyle açıklar: Sonra ruhlar Elest meclisinde Hak'tan hasekilik istediler. Hak Teâlâ, onlara; 'Ben sizi yurdunuzdan ayırıp garipliğe (başka bir yere) gönderiyorum. O yerde (dünya) iken oraya gönül verip yurdunuzu unutmazsanız, benim nûrumun sevgisini bekleyip, benim nûrumun yerine dünyayı tercih etmezseniz, Rahmetimin çokluğundan size tattırdığım gibi Rahîmliğim ve Halîmliğim sofrasından sizi doyurayım. Ne kadar çok suçunuz olsa da onları bağışlarım yeter ki benim üstüme başka bir nesne tercih etmeyesiniz. Her kim bizim huzûrumuzda hasekilik dilerse, dünyadan yüz çevirsin, yüzünü ahirete döndürsün. Kendisinden yana kulluğunu artırsın biz de onu haseki edinelim...' (Hacı Bektâş-ı Velî, 2007a). Aynı eserin bir başka yerinde ise bu konuyu şöyle dile getirir: "Resul, 'İlâhi bu lütuf ve kerem yalnız bana mı? Yoksa âsîlere de bu sofradan nasip var mı?' dedi. Tanrı Tealâ 'Ey cömert peygamber, ben senin ümmetini senden bin kat fazla severim. Çünkü Lâilâhe illallah Muhammedun Rasulullâh, derken önce benim adımları sonra senin adımları söylerler. Her ibâdetinde önce farzı, sonra senin sünnetini yaparlar. Senin ümmetin benim kullarımdır. Sen onlara şefaate edersen ben lütufta bulunurum. Şimdi onlar benim kudretimin ve büyüklüğümün hakkı için Bismi'llâhi'r-rahmâni'r-rahîm derlerse; ben her işlerinde onlara kendilerinden daha yakın olayım. Allah'lığımla onların dünyâda ayıplarını örteyim. Rahmârilığımla âhirette diğer insanlar arasında rezil etmeyeyim. Rahîmliğimle işledikleri günahları, sevaplarla (iyiliklere) değiştireyim,' dedi." (Hacı Bektâş-ı Velî, 2007a). Bu yüzden Bektaşî düşüncesinde müslüman bir kimse tevhidî terk etmediği müddetçe, bütün günahları işlemiş olsa dahi, Allah düşmanı olarak nitelendirilemez (Teber, 2008). Onun bu görüşü Mâtürîdî'nin iman-amel ayrımı konusunda, ameli eksik olan kimselerin, mümin

olarak kabul edilmesi gerektiği anlayışının izdüşümünden başka bir şey değildir (Korkmaz, 2011).

Konuyla ilgili olarak Bektaşılık ile Mâtürîdîlik arasında benzer görüşlerin benimsendiği bir diğer konu da kelim istilahında “beyne'l-havf ve'r-recâ” kavramı altında işlenen mümin bir kimsenin daima ümitle korku arasında bir tutum içerisinde olması gerektiği hususudur. Nitekim Bektaşılık'te kişinin daima Allah'tan korkması fakat O'nun rahmetinden de ümidinin kesmemesi, korku ile lütfuna mazhar olma ümidi arasında bir anlayış içerisinde bulunması gerektiği sıklıkla ifade edilmiştir (Kutlu, 20061; Teber, 2008). Nitekim Hacı Bektaş Velî *Mâkâlât*'ında tarikatın altıncı makâmı olarak havfı (korku), yedinci makâmı olarak da recayı (ümit) zikretmiş (Hacı Bektâş-ı Velî, 2007b). Allah'ın inayet ve yardımının korku ile ümit arasında olanlar için geçerli olacağını belirtmiştir (Hacı Bektâş-ı Velî, 2007b; a.mlf. ts.). Hanefî-Mâtürîdî düşüncesinde de mümin ne kadar iyilik yaparsa yapsın aşırıümit var olmamalı, ne kadar büyük günah işlemiş olursa olsun ümitsizliğe ve korkuya kapılmamalıdır. Amellerinin karşılığı konusunda ümitle korku arasında bir tavır takınmalıdır (Teber, 2008).

Bektaşılık ile Mâtürîdîlik arasında ortak ve benzer görüşlerin benimsediği bir diğer konu da iman ile akıl arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği hususudur. Çünkü bu konuda bilgiye ulaşmada ve dini anlamada aklı ön planda tutan, hatta vahiy gelmesi bile insanın aklıyla Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşabileceğini savunan Mâtürîdî anlayışının (Mâtürîdî, 2002) bir benzerinin Hacı Bektaş Velî tarafından da sergilendiğini görmekteyiz. Nitekim o, bu konuyu “iman akıl üzere midir, yoksa amel üzerine midir” sorusu etrafında ele almıştır. Bu bağlamda ârifler katında imanın akıl üzere olması gerektiğine işaret ederek, imanın akilla temellendirilmesi gerektiğini vurgular. Ayrıca imanla şüphenin bir arada olamayacağını, bu yüzden şüpheden kurtulmak için akla dayalı bir imana sahip olmak gerektiğini önemle vurgulamıştır. Nitekim o, bunu şöyle açıklamıştır: “Rahmân'ın aslı olan iman, şeytanın aslı şüphe, imana şüphe katmak olmaz. Çünkü iman akıl üzeredir ve akıl sultandır ve beden içinde vekili şeytandır. Ne zaman ki sultan gitse vekil durur. Mesela iman bir hazinedir; şeytan ise bir hırsızdır. Hazine bekçisi gidince hırsız hâzineyi ne yapar? Başka bir söze göre de iman koyundur, akıl çoban, şeytan da kurttur. Çoban gidince kurt koyuna ne yapar? Yine bir başka sözde ise iman süttür, akıl bekçi, şeytan ise köpektir, denilmiştir. Bekçi gidince köpek sütü ne yapar? Ve üçü de bir evdedir. Şimdi ey çaresiz miskin! İman o evin içinde perişandır.” (Hacı Bektâş-ı Velî, 2007b). Dolayısıyla ona göre iman, yalnızca kalple de ilişkili değildir. Çünkü iman yalnız beden ve yalnız kalp ile ilişkili olarak da açıklanamaz. Bu yüzden iman aynı zamanda akıl ile kalp birlikteliği şeklinde olmalıdır. Çünkü aklın bilgi üretmesi, bilgiyi doğrulaması ve imana bilgiye dayalı bir temel sağlaması gerekmektedir. Bu açıklama, açık biçimde dini inanca rasyonel bir boyut önermekte; imana akli bir doğrulama ve kesinlik atfediyor görünmektedir (Yeşilyurt, 2003).

Diğer yandan iman ve ahlak üzerine inşa ettiği din anlayışını da akilla temellendirmeye çalışan Hacı Bektaş Velî, dini anlama ve yorumlamada, iyiyi-kötüyü, güzeli-çirkini ayırt etmede aklın gerekli olduğuna dikkatimizi ve aklın bu konudaki önemini şu ifadelerle dile getirmektedir: “Akıl yeryüzünde Tanrı'nın terazisidir. Yeryüzünde akıl terazisinden başka hiçbir şey yoktur, iyiyi ve kötüyü seçen akıldır. Ey azizim! Akıl dört türlü nurdandır, ilki ay nurundandır. İkinci gün nurundan, üçüncü sidretü'l-müntehâ nurundan, dördüncü aş

nurundandır. Şimdi onun için insanın sureti içinde akıl sultandır ve gönül içinde de rahatlıktır.” (Hacı Bektâş-ı Velî, 2007b).

Yine bu bağlamda Hacı Bektaş Velî, Yüce Allah’ın insana bunca nimet ve bunca giysiyi akıl sahibi olması sebebiyle verdiğini belirterek akıl ve düşünme yeteneği nedeniyle, Tanrı’nın insanları diğer varlıklardan üstün kıldığına dikkat çeker (Hacı Bektâş-ı Velî, 2007b). Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere iman olgusundan hareket eden, fakat insanın akli oluşumunu da bu iman üzere koymaya çalışan Hacı Bektâş-ı Velî’nin bu görüşleriyle rey ve akıl taraftarlarının temsilciliğini yapan Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi takip ettiği anlaşılmaktadır (Teber, 2008; a.mlf., 2011).

### 2.3. Ulûhiyet

İslam inanç sistemi ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret şeklinde üç ana başlıkta toplanmaktadır. Ulûhiyet bahsinde Allah’ın varlığı, birliği, sıfatları, fiilleri ile insan fiillerinin oluşu ele alınmaktadır.

#### 2.3.1. Allah’ın Varlığı ve Birliği

Bektaşlık ile Mâtürîdilik arasındaki önemli benzerliklerden birini de tevhit inancı konusu oluşturmaktadır. İslam’ı bütün dinlerden ayıran en temel özelliği tevhid inancı olduğu için hem Mâtürîdî hem de Bektaşî düşüncesinde bu konuya büyük önem verilmiştir. Nitekim İmam Mâtürîdî *Kitab-ı Tevhid* eserinin ilk bölümünü âlemin yaratılmışlığı, Allah’ın varlığı, birliği, isim ve sıfatları konularına ayırmış ve ayrıntılı bir şekilde incelemiştir (Mâtürîdî, 2002). Bektaşî kaynaklarında üzerinde en fazla durulan konuların en başında Allah’ın varlığı ve birliği gelmektedir. Ancak kelam geleneğinde olduğu gibi detaylı olarak ele alınmamış, kısa ve özlü ifadelerle açıklanmaya çalışılmıştır. Örneğin Hacı Bektaş Velî, İslam’ın temel esaslarının başında gelen tevhit inancına önemli yer ayırmış ve tevhit anlayışını ayetlerle desteklemiştir. Onun tevhit anlayışında Tanrı’nın varlığı ve bir oluşunun yanı sıra O’nun insanlara rahmeti ve bağışlayıcılığı da öne çıkmaktadır (Bağhoğlu, 2021). Bu konuda genel anlamda Mâtürîdîliğin çizgisine takip eden Bektaşî düşüncesinde Allah’ın bilinmesi konusunda hareket noktası insandır; insanın benlik bilgisi Tanrı bilgisinin başlangıcı olmaktadır. Bununla birlikte insanoğlu Allah, niteliklerini tam anlamıyla bilme noktasında acizdir. Bu yüzden Allah’ın bilinmesiyle ilgili insana biçilen rol, çoğu kere beşerî varlık ile ilahi varlığın aynı ontolojik ve hiyerarşik düzlemde ele alınmasına yol açmıştır (Yeşilyurt, 2003). Nitekim Hacı Bektaş Velî, Tanrı’yı bilmeyi insanın kendisini bilmesiyle ilişkilendirerek, bunu şöyle izah eder: “Eğer muhiplere Allah aşkına ‘Yüce Allah’ı nasıl buldunuz?’ diye sorulsa, şöyle cevap verirler: ‘Allah’ı kendimizde bildik kendi özümüzü de Allah’tan bildik.’ Sözümlüğün delili şudur ki, Hz. Peygamber şöyle buyurur: ‘Nefsini bilen, rabbini bilir.’” (Hacı Bektâş-ı Velî, 2007b). Bu görüşünü temellendirmek için sık sık ayetlere de atıf da bulunan Velî, bunu da şöyle açıklar: (Hacı Bektâş-ı Velî, 2007b) “Kendini bilmeyince Allah’ı nasıl bilsin. Allah buyurdu: ‘(O anda) biz ona sizden daha yakınız, ama göremezsiniz.’ (Vâkıa, 56/85) Yüce Allah’ın sözüdür: ‘Biz ona şah damarından daha yakınız.’” (Kâf, 50/16). Bununla birlikte Velî, insanın bir dereceye kadar Allah’ın niteliklerini bilebileceklerini, bu konuda aciz kalacaklarına şöyle dikkatimizi çeker: “Her bir adının yetmiş manası vardır. O halde ey azizim! Kullar Tanrı’nın niteliğini bilmekte âcizdir; adlarını bilirler (Hacı Bektâş-ı Velî, 2007b).

Öte yandan kelim literatüründe Allah'ın varlığını ispat etmede kullanılan gaye ve nizam delili ile inayet deliline de başvuran Hacı Bektaş-ı Velî, Allah'ın eseri olan bu dünyadaki düzen, ahenk ve nimetlere bakıldığında kişinin Rabbinin varlığına ulaşabileceğini şöyle açıklar: (Hacı Bektaş-ı Velî, 2007b) "Eğer ben dünyada bir nesne bile eksik yaratsam, o zaman da benim Kâdirliğim tamam olmazdı. Nitekim âyette şöyle buyrulmuştur: Sonra da ona ölçülü bir biçim verdik. Bizim ne mükemmel gücümüz vardır... (Mürselât, 77/23) Ey ibretle bakan kullarım! Yere bakın saltanatımı görün. Dağlara bakın, yığınlarımı görün. Göğe bakın, nasıl döşediğimi görün. Kıyamete bakın heybetimi görün. Cennete bakın, nimetimi görün. Büyüklüğüme bakın gücümü görün. Kullarıma bakın, kaftanımı görün. Kur'an'a bakın fermanımı görün. İşaretime bakın, o yüce şanıma görün. Velilerime bakın, hazinelerimi görün. Sizleri sevdiğim için bunca güzel ikramlar verdim size. Yüce Allah'ın sözüdür: (İsrâ 17/70) Andolsun biz, Âdemoğullarına çok ikram ettik. Dünyada her neyi yarattımsa sizlere verdim." (Hacı Bektaş-ı Velî, 2007b).

Tevhid inancı Bektaşî kaynaklarında üzerinde en fazla durulan konulardan birini oluşturur. Nitekim Hacı Bektaş-ı Velî, *Mâkâlât*'ın sekizinci bölümünü "Ariflerin Tevhidi" başlığı altında sadece bu konuyu ele almış, Allah'ın birliğini, eşi ve benzerinin bulunmadığını ve sıfatlarını detaylı olarak açıklamaya çalışmıştır (Hacı Bektaş-ı Velî, 2007b). Bu çerçevede Velî, Allah'ın bir olduğuna, eşi ve benzerinin bulunmadığına işaret ederek tevhid inancının önemine dikkat çekmiş, bu inancı tac olarak nitelendirerek bunu şöyle dile getirmiştir: "Tevhîd tacdır, ibadet gerdanlıktır, Müslümanlık kaftandır. Ferman, taht, ülke ve halk İslam'dır." (Hacı Bektaş-ı Velî, 2007b). Tevhid inancıyla ilgili *Kitab-ı Cabbar Kulu*'nda geçen ifadelerle bakıldığında da buna benzer anlatımlara rastlanmaktadır. Bu verilere göre Allah, birdir benzeri, ortağı, dengi ve misli yoktur. Hiç kimseye benzemez. Yemez, içmez, uyumaz. El, yüz, göz gibi beşerî unsurlardan münezzehtir. Allah'ın evveli, ahiri yoktur. Ezeli ve ebedidir. Allah doğmamış ve doğurmamıştır (Yüksel-Savaş, 1997; Ünlüsoy, 2007).

### 2.3.2. Allah'ın Sıfatları

Allah'ın isim ve sıfatlarının ne anlama geldiğini de açıklamaktadır. Ancak bu isim ve sıfatlar kelim literatüründeki gibi sistematik olarak ele alınmamış, bunların detaylı olarak ispatlanması yoluna gidilmemiştir. Bunun yerine bilinmesi ve inanılması gereken hususlar genel hatlarıyla verilmiştir. Genel olarak Bektaşî kaynaklarına bakıldığında Allah'ın sıfatları Sünnî gelenekte olduğu gibi tenzihî ve subûtî şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulduğu anlaşılmaktadır. Tenzihî sıfatlar bağlamında Allah Teâlâ'nın var olduğu (hayat); bir ve tek olup, ortağı, benzeri ve denginin bulunmadığı (vahdaniyet); sonradan yaratılmışlara benzemediği, el, ayak, göz, yeme, içme, uyuma vb. beşerî unsur ve fiillerden münezzehten olduğu (muhafeftün lil-havadis), başlangıcı ve sonunun olmadığı (kıdem-beka); var olmak için hiçbir şeye muhtaç olmadığı (Kıyam bi-nefsihi) anlatılmaktadır (Eğri, 2007; Ünlüsoy, 2007; Teber, 2008). Subûtî sıfatlar bağlamında ise Allah'ın diri olduğu (hayat); her şeyi bilip işittiği ve gördüğü (ilim-sem'-basar); her şeyi dilediği (irade); her şeyin yaratıcısı olduğu (tekvin); her şeye gününü yettiği (kudret); insanlarla iletişime geçip vahyettiği (kelam) belirtilmektedir. Ancak daha önce ifade edildiği üzere bu sıfatlar detaylara gidilmeden kısa ve öz ifadelerle açıklanmıştır (Teber, 2008). Mâtürîdiler Allah'ın hayy, kâdir, âlim, mürîd olduğunu kabul etmektedirler. Ayrıca Allah'ın hayat, kudret, irade, ilim ve kelâm gibi sıfatlara da sahip olduğunu söylerler. Mâtürîdilere

göre Allah'ın tüm bu sıfatları zatıyla kâim, ezeli ve kadimdir (Mâtürîdî, 2002; Sâbûnî, 2005). Öte yandan Mâtürîdîler, Eş'arilerden farklı olarak tekvin sıfatını Allah'ın zâtıyla kâim, ezeli ve müstakil bir sıfat olarak kabul etmekte ve Allah'ın yaratmayı kudret ile değil tekvin ile gerçekleştirdiğini savunmaktadırlar (Sâbûnî, 2005).

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Bektaşî metinlerinde Allah'ın subûfî sıfatları arasında tekvin sıfatına yer verilmesi, Mâtürîdî düşüncesinden etkilendiğini göstermektedir. Zira Mâtürîdîleri hem Eş'arilerden hem de Mu'tezile'den ayıran en belirgin özellik tekvin sıfatının Mâtürîdîlerce Allah'ın müstakil ezeli ve kadim sıfatları arasında sayılmasıdır (Teber, 2008; Atalan, 2017).

## **2.4. İnsan Fiillerinin Oluşu (Efâl-i İbâd)**

### **2.4.1. Kader-Kaza**

Bektaşî metinlerinde, Mâtürîdîlik'te olduğu gibi kaza ve kader inancı da ön planda tutulur. Ancak bu konu açık bir şekilde işlenmemişse de insanların yaptıkları işlerden ve fiillerden sorumlu olduğu açıkça belirtilmiştir. Bu da cebri reddetmek anlamına gelir (Özkan, 2019). Ayrıca hayır ve şerrin, sağlık ve hastalığın, ölüm ve ecelin Allah'tan geldiği de açıkça ifade edilir (Yüksel-Savaş, 1997; Eğri, 2007; Atalan, 2017). Ancak bu durum kulun cebr altında olduğunu göstermez. Nefesler'de bu duruma dikkat çekilerek kulun özgür ve sorumlu olduğuna işaret edilmiş, cebre dayalı düşünceler şu beyitle açık bir dille eleştirilmiştir: "Cebreylemedi kimse bana kendim özendim; Mürşid aradım bulmak için kendimi kendim." (Gölpınarlı, 1963). Mâtürîdî düşüncesinde de cebr reddedilmekte, insanın irade sahibi ve özgür olduğu, bu yüzden yaptıkları eylemlerden sorumlu tutulacağı savunulmaktadır. Onlara göre, kulun bütün fiilleri Allah'ın kaza ve kaderiyle yani Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir. Ancak bu durum kulun fiillerinde mecbur olduğu anlamına gelmez. Her şey Allah'ın ilmi ile olması kulu fiillerinde mecbur duruma düşürmediği gibi, kazasıyla olması da kulun hürriyetinin elinde alınmasını gerektirmez (Nesefî, 2012).

### **2.4.2. Teklif-i Ma La Yûtak**

Bektâşî metinlerinde dikkat çeken hususlardan bir diğeri de Mâtürîdîlik'te olduğu gibi (Sâbûnî, 2005; Nesefî, 2012). Allah'ın insana taşıyamayacağı yükü yüklememesidir. Bu durum şöyle ifade edilmektedir: "Şunu bil ki, Hak Teâlâ insana güçlük çıkartmak istemez. Zira Kur'an'ı Kerim'de şöyle buyurmaktadır: Allah, insanlara hiç zulmetmez. Fakat insanlar, kendilerine zulmederler (Yûnus, 10/44). Ayet şu anlama gelmektedir. Hak Teâlâ hiç kimseye zulmetmez. Herkes kendi kendine zulmeder (Atalan,2017).

## **2.5. Nübüvvet**

Alevî-Bektâşî klasiklerine göre nübüvvet algısı ve Hz. Muhammed'e bakış, kısmî farklılıkların dışında tıpkı Sünnî kaynak ve çevrelerde (Önal, 2013) yansımaları bulan dinî ve insanî hassasiyetle aynı paralelde şekillenmiştir (Doğan,2014). Bu bağlamda Bektaşî metinlerinde kendilerine kitap ve suhuf gönderilen peygamberler ile Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstün ve farklı olan özellikleri üzerinde durulmuştur. Nitekim Hacı Bektaş-ı Velî, peygamberlere ve kendilerine indirilen kitaplara iman etmeyi temel inanç esaslarından kabul etmiş, bir kimsenin Müslüman olabilmesinin temel şartlarından birinin de Allah'ın bütün peygamberlerine ve indirdiği kitaplarına iman etmesinin zorunlu olduğunu dikkat çekmiştir (Hacı Bektaş-ı Velî, 2007b). Bu yüzden peygamberliğin inkârı, bütün peygamberlerin inkârı anlamına geleceğinden kişi gerçek bir mümin olarak kabul



edilmemektedir. Bu anlayışa göre kişinin gerçek mümin olması, daha önce zikredildiği üzere temel iman konularını benimsemesi ve kabul etmesiyle ilişkili bir husustur (Doğan, 2014; Ünlüsoy, 2007). Nitekim Kitab-ı Cabbar Kulu'nda Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye konuyla ilgili olarak şöyle dediği rivayet edilmektedir: "Ya Ali, bir kimse bana ümmet olsa, beni ikrar itse, diğer peygamberleri inkâr itse kâfir olur." (Yüksel-Savaş, 1997).

Bektaşî metinlerinde her peygamberin öne çıkan özellikleri üzerinde durulmuş, bu anlamda Hz. Eyüb'un sabrı, Hz. İsmâ'nın zahit, Hz. İdris'in âbid, Hz. İbrahim'in sevgisinin örnek alınması gerektiği ifade edilmiştir. Tüm bu peygamberlerin örnek alınması gerektiği vurgulanmıştır (Akkuş, 2016). Bu anlamda Hacı Bektaş Velî, Şerh-i Besmele'de birçok peygamberin hayat hikâyelerine yer vererek, onların sabretmek ve tevekkül etmek gibi üstün ahlakî davranışların sergilenmesi hususunda model şahsiyetler olarak örnek alınması gerektiğini ısrarla belirtmiştir. Örneğin Hz. Hz. Eyyüb'u örnek göstererek Allah'tan gelen hastalık gibi belâlara karşı sabredip Allah katında üstün dereceleri elde ettiğini bizlere şöyle şöyle hatırlatır: "Eyüp peygamber sabır makamına çıktığında, sabredenlerin sabrının O'nun yüceliği karşısında hiçbir kıymeti olmadığını gördü ve şikâyet ateşini Sabır ormanına salıverdi. Sabır evini yıktı. Müflislik makamına geldi. 'Başıma bu dert geldi, sen merhametlilerin en merhametlisisin' diyerek müflisliğini kabul etti. Artık sâbıklar, Allah adını zikrederek kendilerine hiçbir şey olmayacağını zannederlerdi. Bu da onların kibrini arttırdı. Oysa bu makam, mukarreblerin temizlediği, yok ettiği bir makamdır. Tevâzuluk makamı emînlik ve rahatlık makamıdır. Allah kavuşturur." (Hacı Bektaş-ı Velî, 2007a).

Mâtürîdî düşüncesinde bütün peygamberlerde, yüklendikleri ilahi elçiliğin bir gereği olarak birtakım üstün ahlakî meziyetlerin ve faziletlerin bulunması gerekir. Peygamberleri diğer insanlardan farklı kılan bu özelliklerin başında ismet, tebliğ, emanet, fetanet ve sıdk gelmektedir. Bu sıfatların zıttı olan günah işleme, vahyi gizleme, ihanet etme, ahmak olma, yalan söyleme gibi hallerin ise peygamberlerde bulunması mümkün değildir (Önal, 2019a). Bektaşî gelenekte de bu temel özellikler, aynı şekilde tereddütsüz biçimde doğrudan benimsenmiş ve kabul edilmiştir. Özellikle peygamberlerin hepsinin "hak peygamber" kabul edildikleri; aynı şekilde bu inanca istinaden de onların "ma'sûm ve günahsız (pâk)" oldukları anlayışı benimsenmiştir. Çünkü Bektaşî anlayış bu sayede, kabul etmiş olduğu velâyet inancını da temellendirmek ve gerekçelendirmek istemiştir. Alevî-Bektâşî peygamberlik anlayışında, peygamberlerin masumiyetlerine ve korunmuşluklarına zarar verecek veya hâlel getirecek hiçbir eylem ve söylem kendilerinden sâdır olmamıştır (Doğan, 2019; Teber, 2008).

Yukarıdaki açıklamalara bakıldığında Bektaşî metinlerindeki nübüvvet inancı tıpkı Mâtürîdî teolojisindeki gibi kabul edildiği anlaşılmaktadır.

### **2.5.1. Hz. Muhammed'in Peygamberliği**

Başta Mâtürîdîler olmak üzere bütün kelim âlimleri, nübüvvet bahsini incelerken Hz. Muhammed ile ilgili olarak "Hz. Muhammed'in Nübüvvetinin İspatı" şeklinde özel bir bahis açmışlardır. Burada Hz. Muhammed'in mucizeleri, üstün ahlak sahibi oluşu ve getirdiği mesajın temel özellikleri üzerinde durarak cevap vermek bağlamında konuyu açıklamaya çalışmışlardır. Bu çerçevede Hz. Muhammed'in hayatını, örnek şahsiyetini ve getirdiği mesajın üstün özelliklerini ön plana çıkararak diğer peygamberlerden üstün olduğunu açıklamaya çalışmışlardır (Önal, 2019a). Bektaşî metinlerinde, Allah'ın bütün

peygamberlerine ve onlara indirilen kitaplarına inanılması gerektiği belirtilmekle birlikte, özellikle Hz. Muhammed'in peygamberliği üzerinde önemle durulmakta ve diğer peygamberlerden ayırt edici özelliklerinden detaylı olarak bahsedilmektedir. Örneğin Hacı Bektaş-ı Velî, Mâkâlât'ın ilk satırlarında "Salât ve selâm da önce, Allah Teâlâ'nın bütün âlemi onun sevgisi yüzünden yarattığı peygamberlerin ulusu ve resullerinin reisi Hz. Peygamber'in üzerine olsun" ifadesine yer vererek hem ona olan sevgi ve bağlılığını dile getirmekte hem de Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstün oluşuna dikkat çekmektedir (Hacı Bektaş-ı Velî, 2007b).

Şerh-i Besmele'de ise bunu şöyle açıklamıştır: "Resul, 'Îlâhi bu lütuf ve kerem yalnız bana mı? Yoksa âsilere de bu sofradan nasip var mı?' dedi. Tanrı Tealâ 'Ey cömert peygamber, ben senin ümmetini senden bin kat fazla severim. Çünkü Lâilâhe illallah Muhammedun Rasulullâh, derken önce benim adımı sonra senin adını söylerler. Her ibadette önce farzı, sonra senin sünnetini yaparlar. Senin ümmetin benim kullarımdır. Sen onlara şefaate edersen ben lütufta bulunurum. Şimdi onlar benim kudretim ve büyüklüğümün hakkı için Bismillâhir-rahmânir-rahîm derlerse; ben her işlerinde onlara kendilerinden daha yakın olayım. Allahlığımla onların dünyada ayıplarını örteyim. Rahmânlığımla âhirette diğer insanlar arasında rezil etmeyeyim. Rahîmliğimle işledikleri günahları, sevaplarla (iyiliklere) değiştireyim,' dedi." (Hacı Bektaş-ı Velî, 2007a). Yine Hacı Bektaş Velî'nin Hz. Peygamber'in şahsına yönelik derin bir sevgi ve aşkı taşıyan şu sözleri buna örnek gösterilebilir: "Hamd âlemlerin rabbi olan Allah'adır. Salât ve selam onun en hayırlı yarattığı Muhammed aleyhi's-selâmın ve onun bütün ehlinin üzerine olsun. Bundan sonra, âlemin, ayın on dördü gibi aydınlık ve en yüksek mevkide olanı, insanlığın efendisi, bütün varlıklara mucize olarak gönderilen, bütün kâinatın en büyüğü, en yücesi ve ümmetinin bağışlanmasına aracı olan ve kıyamet gününde ümmetine baş olan ve temiz olanların en yücesi ve vefa kubbesinin ay yüzlüsü, temiz ve saflığın evveli ve başlangıcının en iyisi, başı, reisi, mevcudatın, bütün varlıkların en şerefli, âlemlerin sevinci, insanlığın en iyisi ve zamanın tamamlayıcısı son peygamber, bütün varlık âlemi içinde en seçkin olan, kendisine tesbih edilen ve yüce hikmetlerinin ululuk sıfatına mahsus olan yüceltilmiş, arınmış, olan Muhammed Mustafa aleyhisselam, Allah'ın selamı onun, ehlinin, dostlarının, eşlerinin, Ehl-i Beyt'in soyundan gelenlerin, hidayet veren mürşitlerin ve doğru yolu bulan halifelerin üzerine olsun." (Hacı Bektaş-ı Velî, 2008; Korkmaz, 2011). *Kitab-ı Cebbar Kulu'*nda ise Hz. Peygamber ile ilgili özetle şu ifadeler yer verilmektedir: "Hakk'ın emriyle Muhammed dünyaya geldi, güneş gibi cihana nuru doldu. Cebrail ayet indirdi, farzı, sünneti bildirdi. Küfrü aradan kaldırdı. Muhammed miraca vardı. Acayip hikmetler gördü. Hak Teâlâ ümmetine beş vakit namaz armağan etti. Allah emretti, buyurdu, hakkı batılı ayırdı; emir olanı Muhammed ümmetine duyurdu. Hakk ile batıl seçildi, perde kalktı aradan. Cümle hicaplar açıldı. Küffarlar imana geldi. Kimi şöyle harici kaldı, din-i İslam aşikâre çıktı. Hüküm Muhammed'in oldu." (Yüksel-Savaş, 1997; Ünlüsoy, 2007).

Hacı Bektaş Velî, Fevâid eserinde Hz. Peygamber'i şöyle yüceltir: "Velayetine rağmen onu kendi vahyi ve mucizesiyle şerefliendirdi, halkı Hakka çağırması için yaratılmışlara onunla mesaj gönderdi; böylece nübüvvet makamına erdi ve adı nebi oldu. Vahiy ve mucizesine rağmen Hak Teâlâ onu kendi kitabıyla onurlandırdı, risalet makamına erdi ve adı Resul oldu. Kitaba rağmen öncekilerin şeraitini hükümsüz bıraktı ve başka bir şeriat koydu, ulu, yüce makamına erdi, adı Yüce Peygamber oldu. Önceki şerai hükümsüz bırakıp yeni bir şeriat koymasıyla hatim makamına erdi, adı hâtim yani son Peygamber

oldu.” (Hacı Bektaş-ı Velî, ts.). Bektaşî şiirlerinde de buna benzer ifadelerle yer verilmiş, peygamber sevgisi çeşitli beyitlerde dile getirilmiş, özellikle Hz. Peygamber’e ve Kur’an’a büyük değer ve saygı atfedilmiştir (Özmen, 1998).

Peygamberler, Allah tarafından seçilmiş seçkin kimselerdir. Seçilerek görevlendirilen bu elçiler, Yaratan ile yaratılmışların en üstünü olan insanoğlu arasında rehberlik görevini yürütürler. Amaçları insana, insanlığa en iyi yolu göstermek ve onları yaratılış nedenlerine uygun hale getirmektir. Hacı Bektaş Velî, *Fevâid* eserinde Peygamber’in nübüvvet makamına ulaşmasının merhalelerini ele almakta, bu makamları sırasıyla iman, âbid, zahid, arif ve velayet makamları olarak belirleyen düşünür, Tanrı’nın onu iyilikle halka gönderdiğini, görevinin Hakk’a çağırma olduğunu ve böylece onun “nebilik” makamına ulaştığını ifade eder (Hacı Bektaş-ı Velî, ts.). Velî’nin bu görüşleri, peygamberlik kurumuna genel kabulün aksine, önemli ölçüde bir kesbî boyut da eklemektedir (Yeşilyurt, 2003).

### 2.5.2. Ehl-i Beyt’e ve Sahabeyle Yaklaşımları

Bilindiği üzere Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi, Bektaşîliğin temel esaslarından biri kabul edilir. Bu yüzden Bektaşî geleneğinde bu konuya büyük önem verilir. Bektaşî düşüncede Ehl-i Beyt, Hz. Peygamber’in evi ve ailesi içinkullanılır ve bunlar beş kişiden oluşur: Hz. Peygamber, Hz. Fatıma, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin. Aslında bu beş kişi, sadece Bektaşîler arasında değil, ağırlıklı olarak Sünnîler ve diğer tarikatlar arasında da Ehl-i Beyt olarak kabul edilmekte ve saygı duyulmaktadır. Bektaşîlerde beş kişiden oluşan Ehl-i Beyt’i sevmek ve onları sevenleri sevmek (tevellâ), onları sevmeyenleri sevmemek ve onlardan uzak durmak (teberrâ) son derece önemlidir. Bununla birlikte Şîa’da olduğu gibi, ilk üç halifeye ve sahabeyle genel bir düşmanlık göze çarpmaz ve onlara lanet okunmaz. Bu konuda Şîî edebiyatta yer alan sert eleştiriler, Bektaşî yazılı edebiyatında göze çarpmaz. Aksine Hz. Peygamber, dört halife, Ehl-i Beyt’i ve diğer sahabeler için birlikte dua edilir saygı gösterilir (Kutlu, 2023a). Nitekim Hacı Bektaş Velî, *Mâkâlât*’ın giriş kısmında sahabe arasında herhangi bir ayırım gözetmeksizin onlardan kâmil, pâk ve mübarek kimseler şeklinde bahsederek onlara karşı saygıda kusur etmemiştir (Hacı Bektaş-ı Velî, 2007b). Bir başka yerde Hz. Muhammed’in sahabelerinden birinin haksız görülmesi durumunda yapılan amellerin boşa çıkacağını ifade ederek, onların hayırla yâd edilmesi gerektiğine işaret eder (Hacı Bektaş-ı Velî, 1996). Bektaşî literatüründe önemli yer işgal eden *Fütüvvetnâmeler*’de de halifelerin daima model alınması gereken örnek şahsiyetler oldukları şöyle ifade edilir: “Terbiye katında İslam geçce. Terbiye yakın ola ahisine, nitekim Rasulullah yakın oldu Tanrı’ya. Terbiyenin sıdkı şöyle ola. Ahisine kim nitekim Ebu Bekr’e Rasule oldu. Terbiye, ahiden korka, nitekim Ömer korkardı Allah’tan. Terbiye utana ahisinden, nitekim Osman utanırdı Allah’tan ve Rasul’den. Terbiye hizmet kıla ahisine, nitekim hizmet kıldı Ali, Rasul hazretlerine...(Gölpinarlı,1953). Yine bu metinlerde halifelerden Ebu Tanrı’ya yakınlığından, Ömer’in Tanrı’dan korktuğundan, Osman’ın hayâ ettiğinden, Ali’nin hizmet ettiğinden; yine Ebu Bekr’in gök, Ömer’in yeşil, Osman’ın ak, Ali’nin siyah elbise giydiğinden bahsedilerek onlardan saygıyla bahsedilmiştir (Gölpinarlı,1953).

Bektaşî metinlerinde Hz. Peygamber’in ashabından da övgüyle bahsedilmesi, aralarında herhangi bir ayırımın gözetilmemesi, ayrıca her bir halifenin farklı vesilelerle ayırt edici özellikleri üzerinde durulup, onlardan övgüyle ve hayır dualarıyla bahsedilmesi, Bektaşîliğin özelde Mâtürîdî genelde sünnî çizginin takip ettiğini

göstermektedir. Bununla birlikte Sahabeler içinde Hz. Ali'nin yeri bir başka öneme sahiptir. Zira Bektaşîliğin nübüvvet anlayışında Hz. Muhammed'in yanı sıra Hz. Ali'ye ayrı bir önem verilmiştir. Onlara göre Hz. Ali, Hz. Peygamber ile aynı nuru taşımaktadır (Yeşilyurt, 2003). Ayrıca Bektaşî düşüncesinde miraç mucizesi ile Muhammed-Ali düsturu daha farklı anlaşılmiş ve yorumlanmıştır. Olay ve gelişmeler, Sünnî itikat alanından biraz daha özele indirgenerek tasavvufî bir renkle boyanmaya çalışılmış, "Allah-Muhammed-Ali" düsturu yaygın bir ilke olarak benimsenmiştir (Doğan, 2019). Bektaşî metinlerinde Hz. Ali her ne kadar birtakım vasıflarıyla ön plana çıkartılıp seçkin bir konumda görülse de yukarıda da ifade edildiği üzere Şîa'nın aksine diğer sahabeye saygı göstermişler ve onlardan övgüyle bahsetmişlerdir.

## 2.6. Kutsal Kitaplar ve Kur'an

Bektaşî düşüncesinde başta Kur'an olmak üzere Allah'ın peygamberlerine gönderdiği bütün ilahî kitaplara iman etmek inanç esaslarından biridir ve her bir Müslümana farzdır. Hacı Bektaş Velî, bu inancı şöyle ifade eder: "Şeriatın ilk makamı, iman getirmektir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe iman etmenizdir... Allah'ın Kur'an'ına inanmak gerekir ve onun diğer kitaplarına inanmak imandır." (Hacı Bektaş-ı Velî, 2007b). Diğer Bektaşî metinlerinde de bir kimsenin peygamberlerden yahut kitaplardan birini kabul etmemesi durumunda dinden çıkacağı belirtilmektedir (Yüksel-Savaş, 1997).

Bektaşîlik'te Allah'ın vahiy meleği Cibril/Cebrail vasıtasıyla peygamberlerinden Hz. Musa'ya Tevrat, Hz. Davud'a Zebur, Hz. İsa'ya İncil ve Hz. Muhammed'e Kur'ân olmak üzere dört büyük kutsal kitap gönderdiği kabul edilmiştir (Hacı Bektaş-ı Velî, 2008; a.m.f., 2007a; Özmen, 1998). Bektaşî şiirlerinde bu durum şöyle dile getirilmiştir: "Tevrat'ı, Zebur'u, hem de İncil'i, Muhammed katında furkanı buldum" (Özmen, 1998). Aynı şekilde Hz. Âdem'e on suhuf (sahife), Şit peygambere elli suhuf, İdris peygambere otuz suhuf ve Hz. İbrahim'e on suhuf indirilmiştir (Teber, 2008). Onların bu yöndeki görüşleri de genelde Sünnî özeldede Mâtürîdî düşünceyle uyumlu olduğu anlaşılmaktadır (Önal, 2019a).

Bektaşî düşüncesinde dört hak kitap içinde Kur'an'a ayrı bir önem verilmiş, bilgi ve duygu merkezi haline getirilmiştir. Başka bir deyişle Bektaşî teolojisinde, tıpkı diğer peygamberler içinde Hz. Peygamber'in konumu gibi, diğer kitaplar içinde de Kur'an ayrıcalıklı bir konuma sahiptir ve dini düşünceleri de büyük ölçüde Kur'an ekseninde şekillenir (Yeşilyurt, 2003). Kur'an'ın bu konumuna Hacı Bektaş-ı Velî, *Fatiha Tefsiri*'nde şöyle dikkat çeker: "...Kur'ân'un bünyâdı Fâtiha'dur Hazret-i Rasûl sallâllâhu aleyhi vesellem eydür Hak te'âlâ Tevrîd ve İncil'de ve Zebûr'da her ne kim zıkr itdise mecmû Kur'ân'dur kim Fâtiha'yı sıdk-ıla okıya İncil'i ve Zebûr'ı ve Tevrît'i ve Kur'ân'ı okumuşca sevâb bula..." (Hacı Bektaş-ı Velî, 2008). Ayrıca Şerh-i Besmele'de bununla ilgili şu ifadeler yer verir: "Ey Ahmet, gökten inen dört kitabın tamamını topladım, Fâtiha'nın içine koydum. Fâtiha'da ne varsa hepsini Bismillâhir-rahmânir-rahîm'in içine koydum. Senin ümmetinden kim bir kez iman ile doğru Bismillâhir-rahmânir-rahîm derse; Tevrat'ı, İncil'i, Zebûr'u, Kur'ân'ı okumuşçasına ve bunlarla ibadet etmişçesine sevap vereyim." (Hacı Bektaş-ı Velî, 2007a).

Bektaşî şiir geleneğinde de Kur'an'ın bu yüceliği ve saygınlığı şu beyitlerle ifade edilir: "Gerçi Hatayi' yem günahım çoktur, Kalbimde benlikten bir eser yoktur; İncil, Tevrat,

Zebur dört kitap haktır, Lezzeti ayet-i Fırkan'dan aldım.”; “Oku o ilmi ki ilm-i dindir Beyan-ı ser-i Kur'an'ı mübindir”; “Kur'an oldu delilimiz, Sıtk-ı hakikat yolumuz.” (Özmen, 1998).

Bektaşî kaynaklarında Kur'an, Cebrail vasıtasıyla Hz. Muhammed'e nazil olmuş, içinde her ne bildirilmişse iman edilmesi gereken kutsal bir kitap olarak kabul edilmiştir. Kur'an Hz. Muhammed'in ağzından çıkarak yazılan Allah Kelamı veya Hz. Muhammed'in gönlüne yansıyan, gönlünde tecelli eden bilgilerin onun sezgisel aklı tarafından yorumlanması ve açıklanması şeklinde de tanımlanmıştır (Yıldırım, 2005). Bektaşîlerin Kur'an'a yaklaşımı da Matürîdî düşünceyle birebir örtüşmektedir (Önal, 2019b).

Bektaşî metinlerinde itikadî konular işlenirken Kur'an'dan bolca alıntılar yapılması ve kimi dualarda ayetlerin yer alması, Kur'an'a verilen önemin bir göstergesidir (Atalan, 2017). Hz. Ali'den Hacı Bektaş Velî'ye kadar Bektaşî geleneğinin şekillenmesinde etkili olan tarihi şahsiyetler, Kur'an'ı Hz. Muhammed'in bir emaneti olarak görmüş, kendilerini onun prensiplerini yaşamak ve yaşatmakla sorumlu hissetmişlerdir. Bu duygusunun bir tezahürü olarak Bektaşî büyükleri kendi hayatlarında her vesileyle Kur'an'ı okumuşlar, eserlerinde de çeşitli süre ve ayetlerin tefsirlerine yer vermişlerdir. Bu suretle Bektaşî geleneği ile Kur'an birbiri ile bütünleşmiş, Hakk'ın sedası, geleneğe ilahi bir soluk ve nefes vermiştir (Eğri, 2007).

Telif ettiği eserlerinden Kur'an'a geniş bir vukufiyetinin bulunduğu anlaşılan Hacı Bektaş-ı Velî, görüş ve düşüncelerini hep Kur'an'dan ayetlerle desteklemiş, ayetlerin manasına veya lafızlarına telmih yaparak Kur'anî ifadeleri yerli yerince kullanarak pratik hayata yansıtmıştır (Bağlıoğlu, 2021). Ayrıca Kur'an'ı kesin bilgi kaynakları arasında saymış ve bunu şöyle açıklamıştır: “Âlimler de şöyle buyurmuşlardır: ilim üçtür: Muhkem ayetler, kesin farzlar ve bunların dışındakiler. Hz. Peygamber buyurur: ilim üçtür: Birincisi apaçık ayetler. İkincisi kuvvetli farz, üçüncüsü sabit sünnettir. Bu üç ilmi bilen gerçekten büyük kişidir.” (Hacı Bektâş-ı Velî, 2007b). Öte yandan *Nasihât-nâme-i Sıdkî*'de de Müslümanların temel kitabı olan Kur'an, en büyük rehber olarak gösterilmiştir. Eserde dört kapı kırk makamla ilgili öğütlere yer verilerek sık sık ayetlere atıflar yapılmış ve ayrıca insanlara Kur'an okumaları tavsiye edilmiştir. Bu bağlamda eserde verilen bilgilere göre mürşit bir kimse Kur'an'dan ayrılmamalıdır. Eğer ayrılırsa onun sözü artık yalan olur. Bundan sonra o, mürşit değil, azgın bir kimsedir. Çünkü velilik ancak Kur'an ehli olmakla mümkündür. Gerçek manada mürşit bulamayan kimsenin ise Kur'an'ı okuması yeterlidir. Çünkü Kur'an, en büyük yol gösterici olan Allah'ın kelâmıdır (Koşik, 2015).

## 2.7. Ahiret

Bektaşîlik'te diğer Müslümanlarda olduğu ahiret inancı iman esaslarında birini oluşturmaktadır. Nitekim Hacı Bektaş-ı Velî, imanın esaslarını sayarken, “...Ahiret gününe iman etmenizdir” diyerek ahirete iman etmeyi inanç esasları arasında zikretmiştir (Hacı Bektâş-ı Velî, 2007b). Bektaşî düşüncesinde ahiret inancının temeli Kur'an'a ve hadislere dayanmaktadır. Kıyamet, kabir suali, yeniden diriliş, şefaet, cennet ve cehennem vb. konulara dair yapılan açıklamaların temel dayanak noktasını bu iki kaynak oluşturmaktadır.

Bektaşî metinlerinde dünya ve ahiret dengesine büyük önem verilmiştir. Bu anlamda dünya ahiret için veya ahiret dünya için terk edilmemiştir. Yine bu anlayışa göre insanın dünya hayatının anlamı ve amacı, en yalın ifadeyle ölmeden önce, iman için, bilinmesi

gerekeni bilmek; yapılması gerekeni ifa etmektir. Bu sebeple, hastalığa düşmeden önce sıhhatin, yaşlanmadan önce gençliğin, yoksulluğa duçar olmadan önce zenginliğin, ölmekten önce hayatın kıymeti bilinmelidir. İnsan çeşitli meşguliyetlere dalmadan önce vaktinin kıymetini bilmeli ve boş vakitlerini Allah'a ibadet ve taatla anlamlı hale getirmelidir. Şayet bir insan bunları yerine getirmez ise âhirette güzel şeylerle karşılaşamayacaktır. Âhiretin pişmanlığını yaşamamak için bu dünyada Allah'ın salih kulları arasında yer almak gerekmektedir. Bunun için kişi, Hz. Muhammed'e ve onun sünnetine tabi olmalıdır (Teber, 2008). Hacı Bektaş-ı Velî, *Mâkâlât*'ında bu duruma dikkat çekmiş, ahirette mutlu sona ulaşmak için Allah'ın emir ve yasaklarına riayet edilmesine dikkat çekmiş, bu anlamda kişinin kendi nefisini terbiye edip şehvî arzu ve isteklerine galip gelmesi durumunda ahiretteki azaptan kurtulacağını belirtir. O, bu görüşlerini şöyle açıklamıştır: "Yüce Allah'ın buyurduklarını bilgisizlik edip bırakmamalı ve bunlardan çok sakınmak gerekir. O'nun sakının dediğinden sakınmak gerekir. Kendi arzularının peşinden gitmeyip, dünyayı terk edip, ahireti sevmektir... İşte her kim bu dünyada kendi nefisini yakarsa, yarın ahirette türlü türlü azaplardan kurtulur. Hâsılı şöyle bilin ki bir kez yanan artık bir daha yanmaz... Bundan dolayı, zahidlerin ibadeti gece gündüz Tanrı'yı zikretmektir ve Bismillâh demeyi hatırda tutmaktır. Aynı zamanda korku ve ümit (arasında bulunmaktır); ahiret için dünya arzularını terk etmektir. Bunlar kendi bilgileriyle hoşnut durumdadırlar." (Hacı Bektaş-ı Velî, 2007b). Öte yandan Hacı Bektaş-ı Velî, ahiret inancının sadece dilde kalmayarak inanan fertlerin helal kazanç, adalet, eşitlik, dürüstlük ve ahlaki erdemleri yerine getirmeye dikkat etmesi gerektiği üzerinde de ısrarla durur (Bağlıoğlu, 2021). Bu konudaki hassasiyetini de şöyle dile getirir: "O halde ey müminler! Kıyamete inanmak böyle değil. Siz inanmazsınız: Helal, haram ne bulursanız yersiniz, giyersiniz. Haksız yere nimetler yiyip sevinirsiniz. Yani sizin böyle inanmanız inanmak mıdır?" (Hacı Bektaş-ı Velî, 2007b).

Bektaşî düşüncesinde tıpkı Mâtürîdîlik'te olduğu gibi kabir hayatı ve sualinin de varlığı kabul edilmektedir (Önal, 2017). Nitekim *Erkânâme*'de kabir hayatının varlığı üzerinde durulmakta hatta kabirde sorgu meleşine verilmesi gereken cevaplar ayrıntılı olarak anlatılmaktadır. Bu bağlamda münker ve nekir meleşinin ölen kişi şu oniki soruyla sorguya çekeceği ifade edilmektedir: "Rabbim Allah, Peygamberim Muhammed, Dinim İslam, Kitabım Kur'an, Kiblem Kâbe, Mezhebim Ehli Sünnet ve'l-Cemaat, Amelde mezhebim İmam-ı Azam'ın mezhebi, Züriyetim Hz. Âdem'dir. İslam milletinden ve Muhammed ümmetindenim. Elhamdülillah mümin ve müslümanım." (Teber, 2008). Bu soruları başarıyla cevaplayanların kabrinin cennet bahçelerinden bir bahçe olacağı şöyle ifade edilmektedir: "Mezar da iki türdür: Biri cennete, diğeri cehenneme gider. Hz. Peygamber buyurdu: Kabir cennet bahçelerinden bir bahçedir. Talihli o kimsedir ki canını gafletten uyarır." (Hacı Bektaş-ı Velî, 2007b). Ahiret evrelerinden cennet ve cehennemin varlığından da bahsedilmekte, çeşitli ayetler delil gösterilip cennetin çeşitli nimetlerle, cehennemin ise azaplarla dolu olduğu detaylı olarak anlatılmaktadır (Hacı Bektaş-ı Velî, 2007b). Buna benzer anlatımlar *Cabbar Kulu*'nda da görülmektedir. Burada da kıyamet, kabir hayatı, kabir suali ve nimeti, ba's, haşr, mahşer, hesap, mizan, cennet ve cehennem gibi ahiretin evrelerinden detaylı olarak bahsedilmektedir (Yüksel-Savaş, 1997; Ünlüsoy, 2007). Yine burada özellikle kimlerin cennete kimlerin cehenneme gideceği hususuna da yer verilmiştir. Verilen bilgilere göre imanlı olanlar cehenneme girseler de günahları miktarınca ceza gördükten sonra oradan çıkacaklardır. İmansız gidenler ise ebedi

cehennemden çıkmayacaktır. Kişinin cehenneme gitmesine neden olan davranışların en önemlileri Tanrıyı bilmemek, kul hakkı gözetmemek, gece gündüz mal peşinde koşmak, nefsin esiri olmak, günahları bilmemek, namaz kılmamak, oruç tutmamak, zekât vermemek, hacca gitmemek, kitapları okumamak, cennete ve cehenneme inanmamak, yalan söylemek, yalan yere yemin etmek, hırsızlık yapmaktır. Buna mukabil kişinin cennete girmesini sağlayan davranışlar ise Tanrıyı bilip, ona gereği gibi kulluk etmesi, varlığını yoksullarla paylaşması, zekâtını, fitresini vermesi, gönül kırmaması, insanlığın hayırına iş yapmasıdır (Ünlüsoy, 2007; Yüksel-Savaş, 1997). Bektaşî inancına göre ahiretteki diriliş, maddi bedenle birlikte gerçekleşecektir (Yeşilyurt, 2003).

Şefaata konusuna gelince; Mâtürîdîlik'te olduğu gibi (Önal, 2017). Bektaşîlik'te de peygamberlerin, şehitlerin ve evliyaların ahirette şefaata yetkilerinin olduğunu kabul edilmektedir. *Mâkâlât'* ta bu husus "Peygamberler öldüğünde ahirette şefaata ederler, sonra (ümmeatlerini) cennete götürürler. Şehitler; hemen şehit edildikleri anda cennete götürülürler" şeklinde ifade edilmiştir (Hacı Bektâş-ı Velî, 2007b). Bununla birlikte Hz. Peygamber'in şefaatine ayrı bir önem atfedilmekte, onun günah işlemiş müminlere, hatta onlardan büyük günah işleyerek cezayı hak etmiş olanlara bile şefaatinin hak olduğu belirtilmektedir (Hacı Bektâş-ı Velî, ts; Atalan, 2017; Yüksel-Savaş, 1997; Ünlüsoy, 2007). Nitekim Hacı Bektâş-ı Velî, bunu şöyle dile getirmiştir: "Muhammedü'l-Mustafâ'ya olsun ki (Allah'ın selâmı üzerine olsun), günahkârların şefaataçisidir." (Hacı Bektâş-ı Velî, 2007a). *Şerh-i Besmele'* de de bu konuya yer veren Velî, buna yönelik görüşlerini şöyle izah eder: "Resul, 'Îlâhi bu lütuf ve kerem yalnız bana mı? Yoksa âsilelere de bu sofradan nasip var mı?' dedi. Tanrı Teâlâ 'Ey cömert peygamber, ben senin ümmetini senden bin kat fazla severim. Çünkü Lâilâhe illallah Muhammedun Rasulullâh, derken önce benim adım sonra senin adını söylerler. Her ibadette önce farzı, sonra senin sünnetini yaparlar. Senin ümmetin benim kullarımdır. Sen onlara şefaata edersen ben lütufta bulunurum'... dedi (Bektâş Velî, 2007a).

Ahiretle ilgili bir diğer konuda ru'yetullah meselesidir. Mâtürîdîlik'te olduğu gibi Bektaşî inancında da Allah'ın ahirette müminler tarafından görüleceği kabul edilmektedir (Önal, 2017). Bu konuda Hacı Bektâş-ı Velî şöyle demektedir: "İmdi çok sakınmak gerekir ki eğer bu on iki türlü nesnenin birisi eksik olsa iman doğru olmaz. O halde en üst makam bunlardır. Bunları korumayan Tanrı'dan uzak olur ve bilmekten dahi uzak olur. Allah'ın cemalini görmekten mahrum kalır." (Hacı Bektâş-ı Velî, 2007b).

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Bektaşîliğin ahiret ve evreleri ile ilgili inançları genelde Ehl-i Sünnet özelde ise Mâtürîdî inanç esaslarıyla uyum arz etmektedir.

### 3. Mâtürîdîlik İle Bektaşîlik Arasındaki Farklılaşmalar

Yukarıdaki bölümlerde de ifade edildiği üzere Bektaşîlik ve Mâtürîdîlik arasındaki ortak ve benzer görüşlerini dikkate alındığında Bektaşîliğin başlangıçta Sünnî/Hanefî-Mâtürîdî öğelerin ağırlıkta olduğu bir tarikat olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Bektaşî düşüncesi tarihî süreç içerisinde çeşitli sosyo-politik sebeplerden dolayı Sünnîlik dışı, özellikle de Şîî etkiye maruz kalarak, Mâtürîdî düşüncesinden ayrışarak kısmî bir dönüşeme uğramıştır. Bu dönüşün daha çok Balım Sultân'la birlikte yaşanmıştır. Balım Sultân, her ne kadar Bektaşîliğin ilk formunu muhafaza etse de tarikat içerisinde bazı temel ıslahatlar yapmaya çalışmıştır. Fakat gerek onun yaptığı ıslahatlar gerekse tarikatın bünyesine taşınan yeni öğeler, Bektaşîlik'te tam

olmasa bile kısmî bir değişim ve dönüşüm sürecinin tetikleyicisi olmuştur. Ağırlıklı olarak Hanefî-Mâtürîdî etkisinin görüldüğü Bektaşî düşüncesi, bu süreçten sonra kendisini Mâtürîdî düşüncesinden ayırıştıran bazı unsurları benimsemiştir. Bu unsurların başında ise Şii unsurlar gelmektedir. Bektaşî düşüncesine etki eden ve hâkim olan Şii unsurlara Allah-Muhammed-Ali üçlemesi, Ehl-i Beyt'e aşırı hürmet ve bağlılık, on iki imam inancı ve bunlara yönelik güçlü vurgu, tevellâ ve teberrâ, Kerbelâ ve Muharrem matemî, on dört masum-u pâk inanışları örnek verilebilir (Teber, 2008). Bununla birlikte bu etkiler siyasî Şîlik değil, mistik/tasavvufî Şîlik özelliği göstermektedir. Çünkü bu unsurların esaslı bir karşılığı olmayıp, daha ziyade âyinlerin, törenlerin ve kimi ritüellerin uygulanmasında görülen ve duygusal yönü ağır basan yüzeysel yansımalarıdır (Teber, 2008; Yıldız, 2017; Doğan-Çelik, 2014). Bektaşîlik üzerinde araştırma yapan Ahmet Yaşar Ocak da bu duruma dikkat çekmiş, Bektaşîliğin gerçekte Şîlik'le bir ilgisinin bulunmadığını, bu yüzden Bektaşîliği Şii bir tarikat kabul etmek yerine Bektaşîlik'te Şii tesirlerden söz etmenin daha gerçekçi bir yaklaşım olacağını ifade etmiştir (Ocak, 1992).

Bektaşîliğin Mâtürîdîlik'ten ayırıştığı bir diğer husus ise siyasî otorite ve yöneticilere karşı sergilenen tutum ve davranışlarında Eş'arîlik etkisinin görülmesidir. Bilindiği üzere Eş'arî hilâfet teorisi, âdil ya da zalim olsun yöneticiye mutlak itaati savunarak, zalim bile olsa ona karşı silahlı bir eyleme kalkışmamayı öğütlemektedir. Bektaşî metinlerinde bilhassa *Erkânâmeler*'de dünya işlerinde padişahın rehber olarak kabul edilmesi ve bu yüzden de padişah başta olmak üzere idarecilere mutlak bir itaat vurgulanmaktadır. Bu bağlamda siyasî otorite ve yöneticiler aleyhinde olabilecek hiçbir değerlendirme bulunmamakta, ayrıca devlete ve devletin başı olan padişaha yönelik herhangi bir olumsuz tavra da yer verilmemektedir. Bektaşîlerin bu yaklaşımı Eş'arî hilâfet teorisinin bir uzantısı ya da Eş'arî kültürün etkisinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir (Teber, 2008; Yıldız, 2017).

### **Sonuç**

Bektaşîlik 15. yüzyılın sonlarında Hacı Bektaş-ı Velî'nin öğretileri etrafında İslâm'ın özgün ve tasavvufî bir yorumu olarak ortaya çıkmış mistik-ahlâkî bir harekettir. Bektaşîliğin teşekkülü ve şekillenmesinde öncülük eden manevî otorite sahibi şahsiyetlerin en başında Hacı Bektâş-ı Velî gelmektedir. Velî, eserlerinde İslâm'ın bir çatı kavram olarak kullanmış, bu dinin temel inanç esaslarını ve ahlakî prensiplerini kabul etmiş, bunların her birini Kur'an ve hadisleri referans alarak herkesin anlayıcı dilde sade ve özlü ifadelerle anlatmaya çalışmıştır. Bu anlamda itikadî meseleleri kelimâ tartışmalara girmeden ve herhangi bir mezhebin savunuculuğunu ya da eleştirisini yapmadan her kesimi kucaklayan mezhepler üstü bir din anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır. Takipçileri de onun çizdiği bu istikamette devam etmiş, Bektaşî kültürünü günümüze kadar gelmesine katkıda bulunmuşlardır.

Bektaşîlik, teşekkülünden günümüze ulaşınca kadar geçen tarihi süreçte dinî ve fikrî anlamda çeşitli dinî oluşumlardan etkilenmiştir. Bektaşîliğin etkilendiği dinî oluşumların en başında ise Hanefî-Mâtürîdiyye mezhebi ile Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin temsil ettiği Türk tasavvuf hareketi gelmektedir. Bu oluşumların etkisinde kalan Bektaşîlik Müslüman kimliğini muhafaza ederek günümüze kadar gelebilmiştir. Alevî-Bektaşî metinler incelendiğinde Bektaşî düşüncesinde özellikle Hanefî-Mâtürîdî din anlayışının etkili olduğu görülmektedir. Nitekim aynı coğrafyada bir arada içi çe yaşanan her iki



oluşumun da itikadî görüşleri kıyaslandığında bazı konularda farklı yaklaşımlar sergilenmiş olsa da İslam'ın temelini oluşturan ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret inancı gibi temel esaslarda aynı ve benzer görüşleri benimsedikleri anlaşılmaktadır. Bu anlamda yaptığımız bu araştırmada benimsenen itikadî esaslar ve inançlar bakımından Mâtürîdîlik ve Bektaşîlik arasında önemli bir farklılığın bulunmadığı tespit edilmiştir. Çünkü her iki oluşum da İslam çatısı altın ortaya çıkmış, Tek bir Allah'a, Peygamber olarak Hz. Muhammed'e, kitap olarak Kur'an'a ve öldükten sonra dirilmeye inanmışlardır. Yine benzer şekilde bir kimsenin Müslüman olabilmesi için imanın altı, İslam'ın beş esasına iman etmesi temel şart olarak belirlenmiştir. Öte yandan Bektaşîlik'teki akla dayalı din anlayışı, amelin imana dahil edilmemesi, imanda artma ve eksilmesinin olmayacağı, büyük günah işleyenin imandan çıkmayacağı, tekvin sıfatının kabulü, rü'yettullah, şefaet vb. birçok konuda benimsenen görüş ve açıklamalar da Bektaşîlerin büyük ölçüde Hanefî-Mâtürîdî düşüncesinden etkilendiklerini göstermektedir. Bu bakımdan Türkiye'de Bektaşî-Sünnî çatışması varmış şeklinde yürütülen suni tartışmaların önüne geçebilmek adına her ikisi arasındaki benzerliklerin ön plana çıkartılıp, farklılıkların hoş görülmesi Türk toplumunda barış ve huzurun sağlanabilmesi ve dinî-mezhebi tartışmaların önüne geçilebilmesi bakımından büyük önem taşımaktadır.

#### **Kaynakça**

Akkuş, S. (2016) "Yayımlanmış Bazı Alevî-Bektâşî Klasiklerine Göre Peygamber Tasavvuru". *Ekev Akademi Dergisi* 20/65: 513-536.

Aktay, S. (2015). "Tarihi, Kültürel, Folklorik ve Aktüel Boyutlarıyla Alevilik". [https://turkoloji.cu.edu.tr/halkbilim/yasin\\_aktay\\_alevilik.pdf](https://turkoloji.cu.edu.tr/halkbilim/yasin_aktay_alevilik.pdf) (SET: 07.02.2023).

Atalan, M. (2017). "Hanefilik ve Mâtürîdîliğin Bektâşîlik Üzerindeki Etkileri". *KÜİFD* 1/1: 25-47.

Bağlıoğlu, A. (2021). "Hacı Bektaş Veli'nin Din Anlayışında Mezhepler Üstü Yaklaşım". *DEÜİFD Türk Kültürünü Mayalayanlar Özel Sayısı*, 389-413.

Doğan, E.-Hasan Çelik. (2014). "Alevi Sünni Bütünleşmesinin Önündeki Engeller: Tarihsel Yanlış Algılamalar". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1: 121-138.

Doğan, H. (2019). "Alevî-Bektâşî Kültürde Nübüvvet İnancı". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 6/12: 129-151.

Ebû Hanife. (2002). "el-Fıkhu'l-Ekber". *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz, İstanbul: İFAF Vakfı Yay.

Efe, A. (2005). "Alevi Sünni Farklılaşması ve Bütünleşmesi: Balıca Kasabası ve Sünnetçiler Köyü Örneği". *Uluslar Arası Bektaşîlik Ve Alevilik Sempozyumu I*, Isparta, ss. 309-321.

Eğri, O. (2007). "Alevi-Bektaşî Geleneğinde Kur'an Tasavvuru". *İslami İlimler Dergisi*, 2/1: 161-186.

Gölpınarlı, A. (1953). "Burgazi ve Fütüvvetnamesi". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 15/1-4: 76-153.

Gölpınarlı, A. 1963). *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul, Remzi Kitapevi.

Gül, İ. (2014). "İtikat, Amel Ve Ahlak Bağlamında Alevi-Bektaşî Ve Sünnî İnançların Karşılaştırılması". *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 4/8: 117-130.

Hacı Bektaş Velî. (ts.). *Fevâid*, haz. Baki Yaşa Altınok, yy.

Hacı Bektaş Velî. (20089). *Fatiha Tefsiri*. nşr. Hüseyin Özcan, *Millî Folklor*.

Hacı Bektaş Velî. (2007a). *Şerh-i Besmele*. haz. Hamiye Duran, Ankara, TDV Yay.

Hacı Bektâş-ı Velî. (2007b). *Makâlât*. haz. Ali Yılmaz v.dğr., Ankara, TDV Yay.

Hacı Bektâş-ı Velî. (1996). *Makâlât*. haz. E. Coşan, Sad. Hüseyin Özbay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.

Hizmetli, S. (2012). "Orta Asya'da Misyonerlik Faaliyetleri ve Zararlı Dinî Akımlar". *Orta Asya'da İslâm*, ed. Muhammet Savaş Kaf-kasyalı, İstanbul, Ahmet Yesevi Üniversitesi Yay., ss. 1481-1539.

İzmirli, İ. H. (1981). *Yeni İlm-i Kelâm*. Ankara, Umran Yayınları.

Kafesoğlu, İ. (1999). *Türk Millî Kültürü*. İstanbul, Ötüken Yay.

Kara, S. (2007). *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, İstanbul, İz Yay.

Kasapoğlu, C. (2023). *Alevilik İslam Dışıdır Veya 'Allah Var Mı Yok Mu? Tartışması Üzerine*, <https://alevinet12.com/guncel-haberler/alevilik-islam-disidir-veya-allah-var-mi-yok-mu-tartismasi-uzerine/> (SET: 07.02.2023).

Kılavuz, A. S. (1996). *İman Küfür Sınırı*. İstanbul, Marifet Yay.

Kitapçı, Z. (2008)., *Fıkıh, Kelâm ve İslâm Felsefesinin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri*, Konya: Yedi Kubbe Yay.

Korkmaz, E. (2000). *Anadolu Aleviliği*. İstanbul, Berfin Yayınları.

Korkmaz, E. (2013). *İmam Cafer Buyruğu*. İstanbul, Anahtar Kitaplar Yayınevi.

Korkmaz, S. (2001). "Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş Velî". *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, 11: 325-355.

Korkmaz, S. (2011). "Hacı Bektaş Velî Öğretisinde İtikadi Unsurların Menşei". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 59/119-134.

Koşik, H. S. (2015). "Bir Bektaşî Nasihat-Nâmesinde Sünnî İtikadı İzleri". *Journal of Turkish Language and Literature* 1/2: 93-108.

Köprülü, F. (1991). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara, DİB Yay.

Kutlu, S. (2023a), *Alevilik Din Mi Mezhep Mi Tarikat Mı? Aleviliğin Dini Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortadoksi Ya Da Metadoksi*, <http://www.sonmezkutlu.net/> (SET: 07.02.2023).

Kutlu, S. (2023b). *Türk Müslümanlığının Mahiyeti, Kaynakları ve Temel Değerleri*, <https://www.turkyurdu.com.tr/yazar-yazi.php?id=2937> (SET: 01.02.2023).

Kutlu, S. (2023c). 39 Soruda Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik [http://www.sonmezkutlu.net/?](http://www.sonmezkutlu.net/) (SET: 02.02.2023).

- Kutlu, S. (2006). *Alevilik-Bektaşılık Yazıları*. Ankara, Ankara Okulu Yay.
- Kutlu, S. (2002). *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara, TDV Yay.
- Küçükaydın, D. (2023). *Alevilik ve Alevi Hareketi Üzerine Yazılar, Alevilik\_Ve\_Alevi\_Hareketi\_Uzerine\_Yazil.pdf* (SET: 07.02.2023).
- Mâtürîdî, E. M. (2002). *Kitâbu't-Tevhîd*. trc., Bekir Topaloğlu. Ankara. İSAM Yayınları.
- Nesefî, E. B. (2012). *Şerhu'l-'Umde*, nşr. A. İ. Kahire, Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye.
- Noyan, B. (1985). *Bektâşilik Alevîlik Nedir*. Ankara, Doğu Matbaacılık.
- Ocak, A. Y. (1992). "Bektaşılık". *DİA*, İstanbul, TDV Yay., 5/373-379.
- Onat, H. (2009). "Kimlik Teoloji İlişkisi Bağlamında Alevîlik Bektaşılıkla İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine". *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, 1/18-34.
- Onat, H. (2007). Ahmed Yesevî'nin Din Anlayışı ve Bektaşılıktaki Bazı Yansımaları". *II. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşılık*, Ankara, ss. 213-226.
- Önal, R. (2019a). "Vahiy ve Nübüvvet". *Sistemik Kelam*. ed. M. Evkuran, Ankara, Bilay Yay., ss. 205-226.
- Önal, R. (2019b). "Kur'ân Ve İlahî Kitaplar". *Sistemik Kelam*. ed. H. Aydın-Sefa Bardakçı. İstanbul, Lisans Yay., ss. 307-344.
- Önal, R. (2015). "İman Ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile İle Ehl-i Sünnet Polemiği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39/121-146.
- Önal, R. (2013). "İslam Kelamı'nda Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2/2: 151-178.
- Önal, R. (2017). *Ebü'l-Berekât en-Nesefîye Kelâmî Polemikleri*. Bursa, Emin Yay.
- Özkan, S. (2019). *Alevi-Bektaşî Klasiklerinin Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programındaki İnanç Ve İbadet Konularına Göre İncelenmesi*. Konya, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özmen, İ. (1998). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. Ankara, Kültür Bakanlığı Yay.
- Öztürk, Y. Ö. (1992). *Tarihi Boyunca Bektaşılık*. İstanbul, Yeni Boyut Yay.
- Sâbûnî, N. (2005). *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. B. Topaloğlu, Ankara, DİB Yay.
- Sarıkaya, S. (2002). "Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mezheplerin ve Tarikatların Yeri". *TÜRKLER*. ed. Hasan Cellaal Güzel ve dğr., Ankara, 5/498-508.
- Baba, S. (2012). *Nasihatname-i Sıdkî*. nşr. Halil Sercan Koşık. Trabzon, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tarhan, N. (2019). *Alevi-Bektaşî Kaynaklarında Ahiret İnanıcı*. Rize, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Teber, Ö. F. (2011). "Bektaşî Erkânâmelerinde Mezheplerüstü Yaklaşım". *I. Uluslararası Hacı Bektaş Sempozyumu*. ed. Osman Eğri v.dğr. Ankara, Hitit Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Merkezi Yay., 2/659-667.

- Teber, Ö. F. (2008). *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebî Unsurlar*. Ankara, Aktif Yay.
- Tosun, N. (2012). "Orta Asya'da Tasavvuf". *Orta Asya'da İslâm*. ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, Ahmet Yesevi Üniversitesi Yay., İstanbul, 1: 491-492.
- Türkdoğan, O. (2004). *Alevî-Bektaşî Kimliği*. İstanbul, Timaş Yay.
- Usta, A. (2007). *Türklerin İslâmlaşma Serüveni*. İstanbul, Yeditepe Yay.
- Ünlüsoy, K. (2007). "Kitab-ı Cabbar Kulu'nda Dini İnanç Motifleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 41/1-8.
- Yeşilyurt, T. (2003). "Alevi-Bektaşiliğin İnanç Boyutu". *İslamiyât* 6/3: 13-30.
- Yıldırım, A. (2005). "Alevi Bektaşilerin Dinin Temel Kaynaklarından Kur'an Ve Sünnete Bakışı". *Uluslararası Bektaşilik Ve Alevilik Sempozyumu* I. Isparta, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 287-296.
- Yıldırım, A. (2012). "Orta Asya'da İslâmî İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi". *Orta Asya'da İslâm*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, İstanbul, Ahmet Yesevi Üniversitesi Yay., 2/647-682.
- Yıldız, H. (2017). "Hacı Bektaş Velî'nin İslam Yorumu Üzerine Bazı Çözümlemeler". *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 7/13: 1-9.
- Yüksel, H.-Saim Savaş. (1997). *Kitab-ı Cebbar Kulu*. Sivas, Dilek Matbaası.

## BEKTAŞI TEKKELERİ VE HARABATİ BABA TEKKESİ

Prof. Dr. Mensur NUREDİN<sup>43</sup>

Prof. Dr. Ahmet Vecdi Can<sup>44</sup>

### ÖZET

Balkan coğrafyasının sosyo-politik durumu ele alındığında, bu coğrafyadaki tarihsel gelişim süreci üzerinde Bektaşiliğin ve Bektaşi tekkelerinin bıraktığı etki, azımsanmayacak kadar önemlidir. Balkanlardaki dinî ve kültürel birikim, Bektaşilik hareketi üzerinden okunabilir. Bektaşilik, sahip olduğu tasavvufi güçle birlikte, var olduğu her yerde yaşam ve yaşam tarzını etkilemiştir. Bu etkilenmede en önemli rollerden biri, Bektaşiliğe ait yapılara yani tarikat yapılarına aittir.

Balkanları etkisi altına alan bir tasavvufi hareket olarak Bektaşiliğin, bölgenin en işlek yerinden en ücra yerine kadar, dağ başından, su kaynaklarının başına kadar her noktada bir yapı kurmuş olduğu görülmektedir. Bu çalışma kapsamında Balkanlarda Bektaşi tekkelerinin genel özellikleri açıklanarak, Makedonyada bulunanların tespit edilmesi amaçlanmıştır.

Bu kuruluşlardan biri de bugünkü Makedonya'nın Kalkandelen ilinde inşa edilmiş olan Harabati Baba Bektaşi Tekkesidir. Tekkenin XVI. yüzyılın ikinci yarısında Sersem Ali Baba tarafından kurulduğu bilinmektedir. Tekkenin Harabati Baba ile bilinmesinin nedeni ise ikinci banisi olan Harabati Baba zamanında eklenen yapılar ile tekkenin yeni bir canlılık kazanmasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Balkanlar, Makedonya, Bektaşilik, Tekke, Harabati Tekkesi.

### BEKTAŞI TEKKELERİ VE HARABATİ BABA TEKKESİ

Bektaşiliğin Balkan coğrafyasına iki yöntemle yayılma ve yerleşmeye çalıştığı görülmektedir. Birincisi, XIII. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti bu bölgelere henüz gelmeden kolonizatör Türk dervişleri eliyle olmuştur. Bu dervişler gittikleri bölgelerde yerleşmek için boş ve تنها arazileri tercih ederek oralara tekke ve zaviyeler kurmuşlardır. Balkanlar'a Anadolu'dan göç eden Türklerin yerleşmesi ve çeşitli dini hareketler, ilgili literatürde farklı bilgi ve yorumlara rağmen genellikle Sarı Saltık ve Türkmenleri ile başlatılır (Birge, 1991; Kiel, 1980). İnalçık'a göre (1993: 10).

---

<sup>43</sup> Uluslararası VİZYON Üniversitesi, Gostivar/Kuzey Makedonya.

<sup>44</sup> Uluslararası VİZYON Üniversitesi, Gostivar/Kuzey Makedonya.

Sarı Saltık, Osmanlı fetihlerinden önce, XIII. yüzyıl gibi nispeten erken bir devirde, Balkanlar'a hem bir Türk nüfusunun hem de onlarla birlikte İslam'ı taşımış oluyordu (Ocak, 2002: 71).

Balkanlar'da Bektaşiliğin ilk nüveleri Osmanlı Devleti'nin Rumeli'ye geçişinden önce Anadolu Selçuklu Devleti'nin son dönemlerinde kolonizatör Türk dervişlerinden biri olan Sarı Saltık tarafından atılmıştır.

### **Balkanlar'da Bektaşi Tekkeleri**

Anadolu ve Balkanlar coğrafyasının Türk vatani hâline gelmesinde Türkistan'dan gelen Hoca Ahmet Yesevî dervişlerinin büyük bir payı ve gayretleri olduğu bilinen bir gerçektir. Türkistan'dan Anadolu'ya gelen Ahmet Yesevî dervişleri; kimseye el açmayan, kendi emekleriyle geçinen, toprağa, vatana, devlete ve dine bağlı örnek insanlar olarak kısa zamanda gittikleri ve/veya yerleştikleri coğrafyalarda sevilen insanlar olarak tanınmışlardır. Bunlar, iskân amacıyla gittiği yerlerdeki insanlara yaşama ümidi ve mücadele gücü vermişlerdir. Halkın yıkılan maneviyatını yükselterek birlik ve beraberliğin sağlanmasında, dayanışma ve direnme gücünün artmasında müspet rol oynamışlardır. (Bakırcı ve Türkkân, 2013).



Şekil 1. Balkanlarda yer alan Bektaşi Tekkelerinin konumu.

### **Makedonya'da Bektaşi Tekkeleri**

Makedonya'daki toplumun İslamiyet ile ilk temasının Bektaşi, Halveti ve Rufai gibi tarikatlar tarafından başlatılması, bu tarikatlardaki dervişlerin insan sevgisi, hoşgörü ve karşılıksız hizmet gibi temel değerlere sahip olmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Tarikatların bu özelliği ve mensuplarının bu anlayıştan kaynaklanan tavır ve davranışları Müslümanlarla Hıristiyanlar halklar arasında sosyal ilişki ve temas ile birlikte etkileşim ortamının oluşmasında önemli rol oynamıştır.

Makedonya'da tarihi vesikalara dayanarak Bektaşilerin tekke kuruluşları XVII. Yüzyılın ikinci yarısında başlamış, en aktif oldukları dönemler de XVIII. yüzyılın ikinci yarısı ve XIX. yüzyılın ilk yarısı olmuştur. XVII. ve XVIII. yüzyılda Arnavutluk ve Makedonya'da hüküm süren birçok Paşa'nın Bektaşi tarikatına mensup olması, Bektaşilerin bu bölgelerde

rahatça faaliyet göstermelerine ve paşaların desteğiyle tekkeler, zaviyeler ve türbeler inşa etmelerine sebep olmuştur (İzeti, 1998: 22; Özköse, 2003: 219).

### 1-Hâce Baba Bektaşî Tekkesi

Köprülü'de Hâce Baba Bektaşî Tekkesi, XIX. yüzyılın başlarında kurulmuştur. Köprülü çevresinde ayrıca Kırçova'da Muharrem Baba Bektaşî Tekkesi, Makedonski Brod'da Hıdır Baba Bektaşî Tekkesi, Debre'de Ali Paşa Bektaşî Tekkesi vardır. Ayrıca Pirlepe'nin Kanatlar köyünde, XIX. yüzyılda Dikmen Baba tarafından kurulmuş olan Dikmen Baba Bektaşî Tekkesi bulunmaktadır.

### 2-Hamza Baba Bektaşî Tekkesi

İştîp'te Hamza Baba Tekkesi, XIX. yüzyılın sonlarında kurulmuştur ve "Kır Tekke", "Yusuf Baba" adlarıyla anılmaktadır. Tekke, 1929-30 yıllarında yıkılmıştır.

### 3-Hüseyin Baba Tekkesi

Kim tarafından ve ne zaman yapıldığı bilinmeyen Manastır (Bitola) Hüseyin Baba Tekkesi, II. Dünya Savaşı'na kadar faaliyet göstermiştir. Günümüzde faal değildir.

### 4-Diğer Bektaşî Tekkeleri

Üsküp'te iki Bektaşî tekkesi bulunmaktadır. Bunlardan ilki olan **Mustafa Baba Tekkesi**, XIX. yüzyılın başlarında Mustafa Baba tarafından kurulmuştur. Tekke içinde halen Mustafa Baba'nın türbesi mevcuttur. Diğeri ise **Süleyman Baba Tekkesi'dir**. Tekke, 1850 yılında Süleyman Baba tarafından kurulmuştur. Süleyman Baba Tekkesi'nin önünde yer alan türbede Üsküplü bir asker olan Süleyman Baba medfun iken türbe II. Dünya Savaşı esnasında yıkılmıştır (Hafız, 1996: 60).

Makedonya'daki diğer bazı Bektaşî tekkelerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

Ali Baba Tekkesi: Debar (Debre)

Hıdır Baba Tekkesi: Kicevo (Kırçova)

Kanatlar Tekkesi: Kanatlar (Kırçova yakınlarında),

Kumanovo (Karaca Ahmet) Bektaşî Tekkesi: Kumanova,

İsmail Baba Tekkesi: Usturumca (Gülçiçek, 2000: 212-217).

### **HARABÂTİ BABA TEKKESİ (Dergâhı)**

Kalkandelen (Tetova) Harabâti Baba Dergâhı, vezirlik makamında iken

Sultan Süleyman'dan izin isteyerek dergâha çekileceğini bildiren, bunun üzerine Padişah'ın kendisine, "Sen sersem mi oldun? Vezirlik bırakılır da orada dervişlik mi yapılır?" demesi üzerine "Kabûlümdür Sultânım, varsın bundan sonra bana Sersem Ali desinler." deyip vezirliği bırakarak Şar

Dağları'nın eteklerine gelen Sersem Ali Baba tarafından kurulmuştur (Ayverdi, 2000: 78) Daha sonraki yüzyıllarda Recep Paşa ve oğlu Abdurrahman Paşa, bu şekilde kurulan Kalkandelen (Tetova) Harabâti Baba Dergâhı'na, Harabâti Baba tarafından inşa edilen Sersem Ali Baba Türbesi'nin etrafında bir külliye yaptırmıştır. Bu külliye içinde türbeler, mescit, semahane gibi dinî yapılar ve misafirhane, şadırvan, çeşme, derviş evi, Fatmaevi, aşevi barındırmaktadır (Hatipler Çibik, 2014: 33).

Harabâti Baba Dergâhı, aynı zamanda Sersem Ali Baba Dergâhı olarak da bilinmektedir. Makedonya'nın en önemli ve merkezî Bektaşî dergâhıdır. Harabâti Baba türbesinin duvarında Hz. Hüseyin hakkında yazılmış bir nefes ve mescidin girişinde kapının üstünde bulunan bir kitâbe mevcuttur. Makedonya'da Bektaşîlerin merkezi olan Harabâti Baba Dergâhı, 1912 yılında kapatılmış ve kısa aralar hariç tutulursa 80 yıl kapalı kalmıştır. Kalkandelen'de Harabâti Baba Dergâhı'ndan başka Poroy köyünde Yaver Baba ve Sipkovitsa köyünde de Koyun Baba isimli iki Bektaşî tekkesi daha faaliyet göstermiştir (Vishko, 1997:20).

Harabati Baba Tekke'sinde yatanlara ait silsilelerde Malatyalı olduğu belirtilen ve rivayete göre Harabati Baba dört arkadaşı ile birlikte Bektaşîliği yaymak için Rumeli'ye gitmiştir. Bu bilgi tekke'de şu an bulunan derviş Baba Abdulmuttalip Bekiri tarafından da doğrulanmıştır. Tekke, dönemin Yugoslav kaynaklarında Harabati Baba, Osmanlı kaynaklarında ise daha çok Sersem Ali Baba Tekkesi şeklinde geçmektedir. Bu durum, dergâhın ilk kurucusunun Sersem Ali Baba olmasından kaynaklanmaktadır (İbrahimi, 1985: 55; Kozan, 2012: 188).

Tekke, muhtemelen 958'de (1551) Kalkandelen'e gelen Sersem Ali Baba tarafından kurulmuştur. Sersem Ali Baba'nın Kanuni Sultan Süleyman'ın veziri veya hanımı Mah-ı Devran Sultan'ın kardeşi olduğu, Sultanın ısrarına rağmen görevinden ayrıldığı, çeşitli tekkeleri dolaştığı, en sonunda Kalkandelen'den Necef 'e gidip orada vefat ettiği rivayet edilmektedir. Kaynaklarda tekkenin ikinci banisi olarak gösterilen Harabati Baba (Ö. 1194/1780) rivayete göre dört arkadaşı ile birlikte Bektaşîliği yaymak için Rumeli'ye gitmiş, Kalkandelen'de iken yanan bir kandil görmüş, bunun Sersem Ali Baba'nın ruhu olduğunu söyleyerek buraya onun için bir türbe yaptırmıştır (Aruçi, 1997: 69; İbrahimi, 1985: 55).

Harabati Baba Tekke'sinin, XX. yüzyılda halktan gereken desteği görmeyince halk üzerinde eski otoritesini yitirmiş, zamanla şeyh ve dervişlerin 1920 yılında tekkeyi terk etmeleriyle faaliyetleri son bulmuştur. Osmanlı Devleti 1912-1913 Balkan Savaşları'yla Makedonya'yı Sırbistan'a bırakmış ve bu dönemden sonra Tekke üzerindeki hâkimiyeti de azalmıştır. Krallık dönemi Yugoslavya'sında (1918- 1941) Bektaşî tekkeleri halk üzerindeki tesirini kaybetmeye devam etmiş ve birçok tekkenin şeyhler tarafından terkedilmesiyle harabeye dönmüşlerdir. Bektaşî tekkelerini ayakta tutabilecek maddî gücü temin edemeyen şeyh ve dervişler yaşadıkları evlerinde faaliyetlerine devam ettikleri bilinmektedir. Komünist dönemi Yugoslavya'sında (1943- 1990) Bektaşî tekkelerinin etki alanı daha da daralmaya devam etmiştir (İbrahimi, 1994: 298).

1952 yılında Komünist dönemi Yugoslavya'sında tarikat ve tekkelerin faaliyetleri yasaklanmıştır. Bu münasebetle Makedonya'da bütün tekkeler kapatılmıştır. Makedonya'da bulunan Bektaşî tekkelerinden kapatılıp ancak günümüze kadar ayakta kalabilen üç önemli tekke vardır: **Kalkandelen Harabati Baba Tekke'si, Kırçova Hıdır**



**Baba Tekkesi ve Pirlepe'nin Kanatlar köyündeki Dikmen Baba Tekke'si (İzeti, 2011: 398).**

Uzun süre kapalı olduğu için harabeye dönen Harabati Baba Tekke'si, 1967'de restore edilip turistik amaçla hizmete açılmıştır. Tekkeyi oluşturan 6 binadan 3'ü otel, restoran olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bektaşî ibadetlerinin merkezi olan Kubbeli Meydan (Meydan Evi) da küçük bir sanat müzesine dönüştürülmüştür. Türbeler ve çevresi, otele misafir olan pek çok gayri müslim tarafından başlatılan yangın türbeye ve türbe içindeki yatırlara zarar vermiştir. Tekkenin büyük bir kısmı uzun süre turistik tesis olarak kullanılmıştır. 2001'deki Ohri Çerçeve Antlaşmasından sonra turistik tesis olarak kullanılan bölümler kapatılmıştır. Tekke sahası içinde türbeler, mescit, semahane gibi dinî yapılar ile misafir evi, şadırvan, çeşme, derviş evi, Fatma evi, aşevi, ahır gibi yapılar bulunmaktadır. Tekkede merkezi bir yere inşa edilmiş olan şadırvan –ortasında yedi köşeli ve fiskiyeli havuzu yer almaktadır.

Makedonya'nın bağımsızlığını kazanması ve demokratikleşme sürecinde 22 Mart 1993 yılı bir Nevruz gününde Kalkandelen'li, Gostivar'lı, Kırçova'lı Bektaşîler bir araya gelip kapalı olan Harabati Baba Bektaşî Tekkesine girmişlerdir. Dervişler polis gücü ile çıkartılmak istenince açlık grevi başlatmışlar, Meydan Evi'nden çıkmamak için sonuna kadar direnmişlerdir. Bu mücadele sonucunda Türbe ve Meydan Evi'nin bulunduğu bölümde kalmalarına izin verilmiştir (İzeti, 2011).

Tekkede 1993 yılında postnişinliğe Baba Tahir Emimi oturmuş, onun 2006 yılında hakka yürümesinden sonra Arnavutluk'tan gelen Baba Edmond Brahimaj postnişinlik görevini yürütmüştür. (İzeti, 2011: 399). Günümüzde Baba Edmond Brahimaj Arnavutluk'taki (Arnavutluk, Kosova, Makedonya'yı içeren) Bektaşî tarikatına bağlı tüm nüfusun lideri konumundadır.



**Resim 1:** Cami, geçmişte meydan evi olarak kullanılan bölümü günümüzde camiye dönüştürülmüştür.



Resim 2: Mezarlık ve türbe



Resim 3: Şadırvan



Resim 4: Dergâhın içindeki Mavi Konak adlı yapıyı Recep Paşa'nın veremli kızı Fatma Hanım'ın yüksekte daha temiz hava alması için yaptırdığı düşünülür ... Menkıbe..

## KUZEY MAKEDONYA'DA TESPİT EDİLEN BAZI TEKKE VE TÜRBELER

### 1 - Ballı Baba Türbesi

Tetova(Kalkandelen)da Kale mevkiinde bulunan türbe günümüzde Bektaşî mekanlarının Hristiyanlaştırma sürecine verilebilecek en iyi örneklerden bir tanesidir. Yakın zamana kadar Bektaşî dergahı olarak kullanılan türbenin üzerine çan kulesi yapılarak Hristiyanlaştırıldığı tespit edilmiştir.



## 2 - İsmet Baba Tekkesi

Gostivar'da bulunan mekan üzerine cami yapılmış olup günümüzde burada sadece mezar taşları görülebilmektedir.



## 3 - Partuş Baba Tekkesi

Gostivar'da sokak arasında mum yakılan küçük bir kalıntıdan ibaret olan mekanın bulunduğu bölgede geçmişte bir Bektaşî dergahının bulunduğu söylenmektedir.



## 4 - Cafer Baba, Hıdır Baba Türbesi

Gostivar, Vurtok köyündeki mekan geçmiş yıllarda önemli bir Bektaşî dergahı iken günümüzde içerisinde Cafer ve Hıdır Baba adıyla iki erenin sandukalarının bulunduğu bir türbeye dönüşmüştür.



### 5 - Sarı Saltık Tekkesi

Sveti (Aya) Naum adıyla Kilise olarak hizmet veren mekan Bektaşilerce ise Sarı Saltık olarak bilinmekte ve ziyaret edilmektedir. Ohri'de bugün Aziz Naum Manastırı olarak kullanılan dini yapıdır. Ayrıca buranın Balkanlarda İslam dininin yayılmasında önemli yeri olan dervişlerin en meşhuru Sarı Saltuk'un türbesi olduğuna inanılmaktadır (Fotoğraf:6). Sarı Saltuk uğradığı yerlerde önemli hizmetlerde bulunduğundan, onun adına türbeler yapılmıştır.



### 6 - Dikmen Baba Tekkesi

Prilep, Kanatlar köyündeki dergah Makedonya'daki tek Türk soylu Bektaşilere ait tekke olup aktif olarak hizmet vermekte ve babası ve dervişleri bulunmaktadır.



### 7 - Hasana Baba Türbesi

Manastır'da bulunan Hasana Baba Türbesi yine kendi adıyla yanına cami inşa edilmiş olan caminin bahçesinde bulunmaktadır.



### 8 - Kırçova Muharrem Baba Türbesi ve Bektaşî Tekkesi

Kırçova şehir merkezinde bulunan Muharrem Baba Dergahının türbesi şehir kenarında mezarlık içerisinde bulunmakta olup yörenin en çok ziyaret edilen türbesidir. Dergah ise aktif olup babası ve dervişi bulunmaktadır.



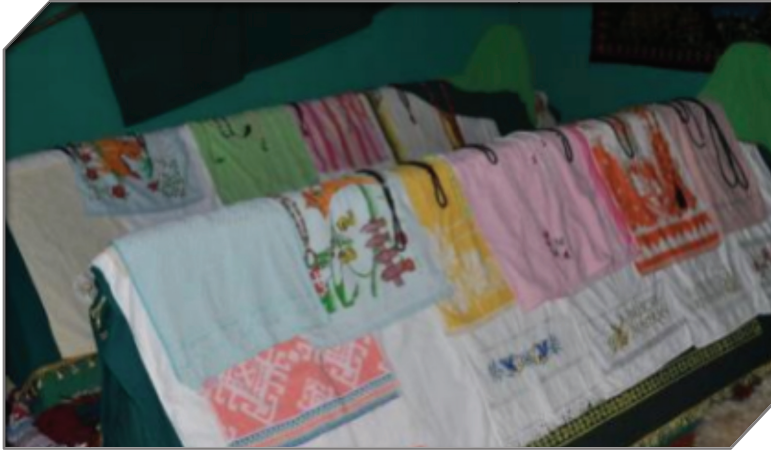
### 9 - Hıdır Baba Türbesi

Makedonski Brod'da bulunan türbe Hıristiyan (Katolik, Ortodoks) ve Müslümanlarca (Bektaşî, Sünnî) ortak olarak ziyaret edilmekte, özellikle Hıdrellez kutlamaları bu türbede gerçekleştirilmektedir. Hıdrellezde, iki gün sırayla Müslüman ve Hıristiyanlarca ziyaret edilmekte, bu ziyaretler esnasında kendi inançları dışındaki sembollerin üzeri kapatılarak ziyaret gerçekleştirildikten sonra yeniden eski haline getirilmektedir. Bu türbe aynı zamanda Bektaşî nüfusun azalması ile beraber mekanın Hıristiyanlaşması sürecini en iyi gösteren mekanlardan bir tanesidir.



## 12 - Köprülü Murtaza, Şaban Cemali Baba Türbeleri

İştıp, Durfuli köyünde bulunan iki sandukadaki erenlerin Harabati Baba Tekkesine bağlı oldukları türbe içerisindeki yazıda belirtilmektedir. Köydeki Bektaşî nüfus bitmek üzeredir.



## SONUÇ

Balkanlar'ın Türkleşmesi/İslamlaşmasında tarikatların özellikle de Bektaşî tarikatının ve kurulmuş olan tekkelerin önemli etkisi bulunmaktadır. Tarihsel süreç içinde bu coğrafyaya göç ederek gelen kolonizatör Türk dervişleri çok sayıda dergâh, tekke ve zaviye gibi dini kuruluşlar inşa etmişlerdir. Balkanlar'da büyük ve en görkemli eserlerin birçoğu



Bektaşî tekkeleridir. Yalnız Makedonya'nın değil Balkanlar'daki Türk/İslam mimarisinin en görkemli eserlerinden biri Harabati Baba Tekke'sidir. Tekke, 26.700 m<sup>2</sup>'lik bir alana kurulmuş, dini ve sivil yapıların olduğu büyük bir dini kuruluştur. Büyükçe bir alanı kaplayan Tekke avlusunda türbe, mescit, semahane ve derviş evi gibi dini yapılar ile misafir evi, şadırvan, Fatma evi, aşevi, çeşme, ahır ve kapıların yer aldığı sivil yapılar bulunmaktadır.

26.700 m<sup>2</sup>'lik bir alana sahip olan Tekkenin günümüzde sadece 80 m<sup>2</sup>'lik alanı ibadet için kullanılmaktadır. Bu alanın dışında kalan diğer alanlarda mevcut bulunan yapıların da kapalı olduğu görülmektedir. Alevi Bektaşî inancında Hz. Ali'nin doğum günü olarak özel bir öneme sahip olan Sultan Nevruz Kutlamaları günümüzde Tekke'nin avlusunda yapılmaktadır. Sultan Nevruz Kutlamalarında Peygamber Efendimizin Hz. Ali hakkında söylediği 110 sözü, hadisleri ve Hz. Ali'nin büyüklüğünü anmak için toplanan Bektaşîler; Türkçe, Makedonca ve İngilizce dillerinde anında yapılan tercümeyle cümle gönül cem olmaktadır.

Balkan coğrafyasında hem dini hem de kültürel bir merkez olarak görülen Harabati Baba Tekke'sinde, 216 adet yazma eserin olduğu zengin ve geniş bir kütüphane bulunmaktadır. Bu kütüphane ilmi çalışmalara başta olmak üzere eğitim ve kültür hayatına önemli katkılar sağlamıştır. Ancak bugün Tekke kütüphanesinde bulunan yazma eserler Üsküp'teki kütüphanelerde araştırmacıların hizmetine sunulmaktadır.

Tekkeler buldukları yerlerde musiki, sanat ve mimarinin de merkezi olmuştur. Tekke müzesinde musiki aletlerinin olması ve mescit yanında zikir yapılan "semahane" kalıntıları, bizlere açıkça tekkede musikiye yer verildiğini göstermektedir. Tekke içindeki yapılar süsleme açısından incelendiğinde Türk/İslam sanatı için önemli bir yere sahip olduğu ifade edilebilir.

### **Kaynakça**

Aruçi, Muhammed. (1997). "Harabati Baba Tekkesi", İslam Ansiklopedisi, Yıl: 1997, Cilt: 16; 69-71.

Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri III, s. 78-80.

Bakırcı, Nedim ve Türkan, H. Kürşat. (2013). "Tekke ve Zaviyelerin Balkanlardaki Rolü ve Önemi", TÜRKÜ Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi, 1, (1); 145-160.

Birge, J. Kingsley. (1991). Bektaşîlik Tarihi, Çev. Reha Çamuroğlu, İstanbul: Ant Yayınevi.

Gülçiçek, A. Duran. (2000). "Anadolu ve Balkanlar'daki Alevi Bektaşî Dergâhları (Tekke, Zaviye ve Türbeler) (13.-19.yy)", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi, 16; 212-217.

İbrahimi, Mehmet. (1985). "Kalkandelen'deki Harabati Baba (Sersem Ali Baba) Bektaşî Tekkesi", Milli Kültür, 49; 54-59. —. (1994). "Eski Yugoslavya Sınırları Dâhilinde Tarikat Hareketlerinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Önemi", Vakıflar Dergisi, C. XXIV, s. 291-306.

İzeti, Metin. (1998). "Balkanlar'da Bektaşîlik", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir. —. (2004). Balkanlar'da Tasavvuf, İstanbul: Gelenek Yayınları. —. (2011). "Günümüz Makedonya Bektaşîlerinin Dini İnançları ve Yaşayışları", I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri, Ankara: SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık, 389-418.

Karamahmut, Rifat. (2006). Makedonya Müslüman Azınlıkları Dini Kurumları ve Çağdaş Sorunları, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Kiel, Michael. (1980). "Sarı Saltık ve Erken Bektaşilik Üzerine Notlar", Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, 2,(3/9); 25-36.

Ocak, Ahmet Yaşar. (1978). "Zaviyeler", Vakıflar Dergisi, C. XII, s. 247-265. —. (2002). Sarı Saltık Popüler İslam'ın Balkanlar'daki Destani Öncüsü, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Özköse, Kadir. (2003). "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufi Akım ve Zümrelerin Rolü", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.VII, 189-230.

Popovic, Alexandre. (1995). Balkanlar'da İslam, İstanbul: İnsan Yayınları.

## GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE KADAR ARNAVUTLAK'TAKİ BEKTAŞİ İMAJI

Dr. Avni LALA

Arnavutluk

### Özet

Geçmişten günümüze kadar Arnavutluk'taki Bektaşî imajı konulu yazımızda ülkedeki bektaşîliğin yayılması, geçmişten günümüze göre Bektaşîliği karşılaştırarak din adamlarının hayat tarzları eğitim seviyeleri ve yeterliliği gibi konular ele alınacaktır. Tabii bunu da yaparken koskoca Dünya Bektaşî Merkezi Arnavutluk'ta bulunduğu gerçeğinden hareketle Bektaşîliğin Arnavutluk'taki yayılış sürecini kısacası gözden geçirecektir. Bu yazıda anlayıcı sosyoloji yöntemi kullanılarak Bektaşîliği tartışılır hale getirilmeyi hedeflenmektedir. Bunu yaparken Geçmişteki Bektaşîlerin eğitim seviyelerinden hareketle geçmişe göre günümüzde Arnavutluk Bektaşî din adamlarının yeterliliği tartışılabilir hale getirilerek konu okuyucuya sunulmuştur.<sup>45</sup>

### Abstract

In our article on the image of Bektashi in Albania from the past to the present, the spread of Bektashism in the country, comparing Bektashism from the past to the present, will be discussed the life styles of clerics, their education levels and proficiency. Of course, while doing this, based on the fact that the World Bektashi Center is located in Albania the process of the spread of Bektashism in Albania will be briefly reviewed. In this article, it is used the understanding sociology method to intended making Bektashism more debatable. While doing this, the subject is presented to the reader based on the education levels of the Bektashi's clergymen in the past and present and . is been debatable the proficiency of Albanian Bektashi clergymen,

### Arnavutluk'a İslamın ve Bektaşîliğin Yayılışı

Arnavutluk'un İslâmlaşması üzerine az çalışma olmasına karşın konu ile ilgili farklı tezler ileri sürülmüştür. Arnavutların İslam'la ilk temasının Emeviler döneminde Müslüman Arap tüccarlar vasıtasıyla gerçekleştiği genel görüştür. Ancak Müslüman yazarlar Arnavutlar arasında İslam'ın yayılışını daha ziyade Türklere bağlayarak<sup>46</sup> bu

<sup>45</sup> LALA Avni, *Geçmişten Günümüze Kadar Arnavutluk'taki Bektaşî İmajı*, 2023.

<sup>46</sup> Aleksandre Popovic, *Balkanlarda İslam*, çev. Komisyon, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 17.

sayede Arnavut kimlik ve kültürünün Osmanlı vesilesiyle günümüze kadar geldiğini ifade ederler. Hıristiyan kökenli veya ateist araştırmacılar ise; Arnavutların zor kullanılmak suretiyle Müslümanlaştığını iddia ederler. Bu iddia özellikle komünist rejim evresinde Arnavutluk tarihinin ana görüşünü oluşturmasına karşın konu ile ilgili çalışma yapan yerli ve yabancı araştırmacılar şu iki konuya ittifakla odaklanmışlardır: Birincisi Arnavutluk'ta İslamiyet'in yayılışında Osmanlı askerlerinin temâsından önce Müslüman tüccar ve dervişlerin faaliyetleri etkili olmakla birlikte Sarı Saltık<sup>47</sup> gibi yarı efsanevi bazı kişiler önderliğinde çeşitli sufi tarikatlarında rolleri olmuştur. Gönüllülüğü esas alan dervişler Hıristiyan halk arasında başarılı bir İslâm propagandası yapmışlar ve Osmanlıların Balkanlar'a yerleşmesinde tarikatlar önemli görevler icra ederek fetihlerin Balkanlar'daki öncüleri ve ilk mimarları olmuşlardır. Hatta Balkanlar, Osmanlı ordusunun gelip fethetmesinden çok önce tarikat mensupları tarafından bir anlamda fethedilerek yerli halk psikolojik olarak âdeta sonraki fetihlere hazır hale getirilmişti.<sup>48</sup> Osmanlı fethi sonrasında da Arnavutlar ve Boşnakların İslâm'ı benimsemelerinde tarikatların ve dervişlerin kayda değer etkileri söz konusudur.<sup>49</sup> Böylece Bogomiller gibi Ortodoks kilisesine düşman zümreler arasında İslamiyet yayılmış, sosyal, ekonomik ve psikolojik sebeplerle ihtidalar gerçekleşmiştir.

Bununla ilintili ikinci faktör ise; Buşatlı ailesi ve Tepedelenli Ali Paşa gibi büyük yerel derebeylerinin oynadıkları rollerdir. Osmanlı'nın "devşirme" sistemi Arnavutluk için de özel önem arz etmektedir. Zira yerli aristokrasinin tımar kadrosuna girmiş olması ve bunların ikinci veya üçüncü kuşakta Müslüman olmaları sonucunda İslamlaşma güç kullanılmadan sosyal bir gelişme olarak gerçekleşmişti.<sup>50</sup> Bu sistem sayesinde genç Hıristiyan çocuklar toplanıp sarayda eğitime tabi tutularak zamanla yönetim mekânizmasında önemli görevlere yükselmekte ve bu durum ahalinin geri kalanının İslamlaşması noktasında özellikle Arnavutluk içerisinde oldukça etkili görülmektedir.<sup>51</sup> Osmanlılar bölgede İslamiyet'e teşvik için bazı yöntemler uygulamışlardır. Yerli halkın devlet görevlerinde istihdam edilebilmesi için Müslüman olması gerekmeyle birlikte İslamiyet'in Arnavutlar tarafından kabul edilmesinde "vergilerden muaf olma" faktörü de etkili olmuştur. Zira bu yöntemle özellikle Arnavutluk ve Bosna gibi bölgelerde zorlama olmaksızın dikkate değer bir İslamlaşmaya sebep olmuştur.<sup>52</sup> Bu yöntemlerin yanında papazların toplumdaki mutlak egemenliğine tepki ve Hıristiyan mezheplerin baskısı gibi faktörleri de dikkate almak gerekir.

XIV. yüzyılın sonuyla XV. yüzyılın birinci yarısında Arnavutlarla Türklerin ilk teması savaşılarla olmuştur. Arnavutluk topraklarında bu tarihten önce de İslâm'ın izlerine

---

<sup>47</sup> Yazıcızade Ali, **Tevârih-i Al-i Selçuk (Oğuznâme-Selçuklu Tarihi)**, haz. Abdullah Bakır, Çamlıca Basım Yayınları, İstanbul, 2009, s. 855; Machiel Kiel, "Sarı Saltık ve Erken Bektâşîlik Üzerine Notlar", çev. Fikret Elpe, **Türk Dünyası Araştırmaları**, C. II, S. 9, İstanbul, 1980, s. 34.

<sup>48</sup> Metin İzeti, **Balkanlar'da Tasavvuf**, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2004, s. 313.

<sup>49</sup> Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kolonizatör Türk Dervişleri", **Türkler**, C. IX, Ankara, 2006, s. 143.

<sup>50</sup> Halil İnalıcık, "Arnavutluk'ta Osmanlı Hâkimiyetinin Yerleşmesi ve İskender Bey İsyanının Menşei", **Fatih ve İstanbul**, C. I, S. 2, İstanbul, 1953, s. 170-172.

<sup>51</sup> Adil Seyman, **Balkanlar'da Alevî Bektâşîlik**, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2006, s. 92.

<sup>52</sup> Yaşar Yücel, **Bulgaristan'da Türk Varlığı**, TTK Basımevi, Ankara, 1985, s. 71.

rastlanmasına rağmen Osmanlı hâkimiyeti ülkede gittikçe yerleşirken XV. yüzyılın sonundaki ilk fetihleri, Osmanlı ordusunun desteğinde Arnavutluk derebeyliklerinin kurulması izleyecektir ve ilk İslâm'a geçişler de bu yıllara rastlar. 1468'de millî kahraman olarak kabul edilen İskender Bey'in ölümü ile yıkılan Arnavutluk Devleti'nden sonra Müslümanların sayısı gittikçe artmaya başlar. Fakat Arnavutluk'ta toplu olarak İslâm'a geçişler ancak XVII. ve XVIII. yüzyıllarda öncelikle ekonomik ve sosyal sebeplerle meydana gelmiştir. Bu ihtidalar ve Arnavutların İslamlaşma süreci; XV. yüzyılda başlamış, XVI. yüzyıl ortalarında ivme kazanıp 1650'lerde zirveye çıkmış ve XVII. yüzyıl sonuna kadar da devam etmiştir. Böylece Arnavutluk'ta Müslüman nüfus, 1580-1590'da %40 seviyesine çıkmış ve yüzyıllar sonra da bu oran %70 seviyelere ulaşmıştır.<sup>53</sup>

Gerçi XIV. yüzyılın başları gibi geç bir tarihte bile Arnavutluk'ta Hıristiyanlık zayıf bir durumdaydı.<sup>54</sup> Papazların etkisizliği ve cehaleti gibi hususları öne çıkararak Hıristiyanlığın Arnavutluk'ta zayıflamasının sebeplerini ortaya koyan yazarlar da mevcuttur.<sup>55</sup> XVII-XVIII. yüzyıllarda cizye vergisinin sürekli olarak artması, kentlerde ulemanın ve İslâmi kurumların giderek çoğalması, vakıf mülkiyetinin genişletilip güçlendirilmesi, Katolik kilise ile Ortodoks kilisesi arasındaki kavgalar gibi vb. durumlar bu dönemde Arnavut nüfusunun İslamlaşmasını hızlandıran etmenlerdendi.<sup>56</sup> Ayrıca asırlar boyunca Batı ve Doğu Roma'nın siyasi ve dini çatışma alanında kalan Arnavutluk'ta İslamiyet'in yayılmasında jeopolitik konumun da etkisi vardır.<sup>57</sup>

Arnavut topraklarında Bektâşî, Halveti, Kadiri, Rufai, Sadi ve Ticani gibi tarikatlar da yaygındı. Bektâşîlik ve Halvetilik Arnavutluk'ta bulunan diğer tarikatlara nazaran dikkate değer bir yayılma ve yaygınlık kazanmıştır.

### **Bektâşîlik**

Bektâşîliğin Arnavutluk'ta yayılması ile ilgili bilgi veren ilk yerli araştırmacı Osman Myderizi'dir.<sup>58</sup> Müellif burada Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilerden hareketle Arnavutluk'taki Bektâşîliğin yayılması konusunda erken ve geç dönem olmak üzere iki farklı devrin olduğuna işaret etmektedir. İlki Osmanlıların Balkanlara girmesiyle başlayan ve XVIII. yüzyıla kadar devam eden, ikincisi ise, Krıyovası'ndaki Bektâşî tekkesinin kurulması ve komünizme kadar devam edegelen süreçtir. Buna ilaveten son yıllarda Bektâşîlik hakkında araştırma yapan Shyqyri Hysi de bir dönem daha ilave ederek Bektâşîliğin Arnavutluk'ta yayılması ile ilgili üç farklı evrenin olduğunu ileri sürmektedir. Söz edilen evrelerin ilki, XIII. yüzyılın sonlarında ve XIV. Yüzyılın başlarında başlayan ve XVIII. yüzyılın ilk yıllarına kadar devam eden süreçtir. Bu dönemde kolonizatör dervişlerin

<sup>53</sup> Fahri Maden, "Arnavutluk'ta Bektâşîlik ve Arnavutluk'un Bağımsızlığına Giden Süreçte Bektâşîler", **Avrasya Etüdleri: Balkanlar Dosyası**, TİKA, S. 44, 2013-2, s. 143.

<sup>54</sup> Nazmi Sevgen, "Efsaneden Hakikate Sarı Saltuk ve Aiyos Spiridon", **Tarih Konuşuyor**, C. VIII, S. 52, Mayıs 1968, s. 2732.

<sup>55</sup> Peter Bartl, **Milli Bağımsızlık Esnasında Arnavutluk Müslümanları**, çev. A. Taner, Bedir Yayınları, İstanbul, 1998, s. 31-34.

<sup>56</sup> Ferit Duka, "XV-XVIII. yüzyıllarda Arnavut Nüfusunun İslamlaşması Sürecinin Gidişatı Üzerine Gözlemler", **XI. Türk Tarih Kongresi Bildiriler**, C. IV, Ankara, 1994, s. 1694-5.

<sup>57</sup> Gazmend Shpuza, "Millet Sistemi Çerçevesinde Arnavutların Durumu", **Osmanlı**, C. IV, Ankara, 1999, s. 294.

<sup>58</sup> Osman Myderizi, **BSHSH**, Arnavutluk Devlet Kütüphanesi, No. 3, 1955, s. 132.

etkisi büyüktür. İkinci dönem ise Tepedelenli Ali Paşa ile başlayan ve XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar devam eden süreçtir. Korça gazetesindeki “Diğer ülkelerden daha özgür bir yer olan Ali Paşa vilayetinde (Arnavutluk’ta) Bektâşilik liberal bir doktrin olarak Arnavut milliyetçiliğiyle kopmaz bir bağ kurdu,” ifadesinin yer aldığı görülmüştür. Bektâşiliğin Yanya Paşası’yla sıkı bir ilişki kurmasını Türk tarihçisi Süleyman Külçe, Bektâşiliğin Osmanlı devletindeki muhalefete itilmesine bağlar.<sup>59</sup> Üçüncü evre ise XX. yüzyılın ilk yirmili yıllarından sonra başlayıp 1967-1991 yılları arasında kesintiye uğradıktan sonra günümüze kadar devam etmektedir.<sup>60</sup> Hysi’nin tezi ilk etapta isabetli gibi görünse de eksiktir. Zira 1826 süreciyle birlikte Osmanlı’nın ilk döneminde başlayan Bektâşi tarikatının üç asırlık resmi kimliği sona ermiştir. Bu süreç Bektâşiler için, yeni bir evre olan 1826 sonrası, yeraltına çekilmenin başlangıcı anlamına gelmektedir. Heterodoks olmakla suçlanan Bektâşilik, yaklaşık üç yüz yıldan fazla bir dönemde resmi faaliyetini yürüttükten sonra etkinliğini resmi olmayan boyuta taşımıştır.<sup>61</sup> II. Mahmud’un Bektâşiliğe indirdiği 1826 darbesi başka bir tarikata yapıldığı takdirde o tarikatın yok olup silinmesi veya en azından zayıflaması beklenirdi.<sup>62</sup> Zira II. Mahmud tarikatın kapatılması esnasında yetmiş bin Bektâşi’yi idam edeceğine yemin etmiştir. Ancak kafasını kesecek o kadar adam bulamayınca, sayı tamamlanana kadar Bektâşi mezar taşlarının kafalarının kırılmasını emrettiği rivayet edilir.<sup>63</sup>

XIX. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra Arnavut Bektâşileri daha önce görülmemiş bir Osmanlı-Türk karşıtı kampanya başlatmışlardı.<sup>64</sup> 10 Haziran 1878 yılında Prizren’de gerçekleşen Ulusal Bağımsızlık Hareketi toplantısında başkanlığı ülkenin köklü Bektâşi ailelerinden birine mensup Abdül Frasher üstlenmişti. Bektâşiliğin bu ülkedeki varlığı söz konusu olduğunda önemli bir sima olarak karşımıza çıkan Abdül Frasher’in kardeşi *Kamusü'l-alam*’ın yazarı Şemseddin Sami,<sup>65</sup> diğeri Arnavutluk resmi tarihinin köşe taşlarından, milli şair Naim Frasheri idi. Aynı yüzyılın ortalarında Fuzuli’nin Kerbela’yı destanlaştırdığı *Hadikatü’s-Süeda* adlı eserini Arnavutçaya tercüme eden Dalip Frasher de milliyetçiliğin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Böylece Bektâşilik ve milliyetçilik o denli iç içe geçmiştir ki güney Arnavutluk’taki Frasheri Tekkesi’nde gizlenen çeteciler, Osmanlı takibinden kurtulmak için derviş kıyafetleri ile dolaşıyorlardı.<sup>66</sup> Prizren birliğinden dönen Abdül Frasher, Arnavutluk’un güneyinde yer alan birçok Bektâşi tekkesinde toplantılar düzenlemişti. Böylece Bektâşiler, Arnavut ulusalcılığında adeta bir çekirdek kadro haline geldiler. Artık Osmanlı’ya olan nefretin dışı vurma zamanının

---

<sup>59</sup> Süleyman Külçe, **Shqipëria në Historinë Osmane (Osmanlı Tarihinde Arnavutluk)**, Globus R, Tirane 2004, s. 85; Shyqyri Hysi, **Histori e Komunitete Fetare Shqiptare**, Shëtpia Botuese Mësonjëtorja, Tiran, 2006, s. 148.

<sup>60</sup> a.y.

<sup>61</sup> İbrahim Altuntaş, Yeniçeri Ocağı’nın Kaldırılmasından Sonra Bektâşi Tekkeleri ve Osmanlı Yönetimi, Osmangazi Üniversite, Sos. Bil. Enst. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir, 2005, s. 94.

<sup>62</sup> Ahmed Yaşar Ocak, “Bektâşilik”, **D.İ.A.**, C. V, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992, s. 377.

<sup>63</sup> Altuntaş, a.g.e., s. 93.

<sup>64</sup> Aleks Buda ve Arkadaşları, **Historia e Popullit Shqiptar: Rilindja Kombetare Vitet 3 te Shek. XIX-1912**, C. II, Toena Yayınları, Tirane, 2002, s. 103.

<sup>65</sup> Sami Frasheri, **Shqipëria Dhe Shqiptaret**, trc. Zyber Hasan Bakui, Yay. Haz. Mentor Bakui, Tirane, 2002, s. 14.

<sup>66</sup> Hülya Küçük, **Kurtuluş Savaşı’nda Bektâşiler**, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 11.

geldiği düşünülmekteydi. Naim Frasheri “Arnavutların Gerçek Arzusu” başlıklı şiiriyle<sup>67</sup> Osmanlı hâkimiyetini zorbalıkla suçluyor, Türkleri Arnavutların kanını dökmüş vahşi Moğol sürüleri olarak gösteriyordu.<sup>68</sup> Bölgede din ayrımının ötesinde daha güçlü bir şekilde yerel kimliklere vurgu yapılarak milli birlik aşındırılmıştır.<sup>69</sup>

1908 yılında başlayan “Devr-i Meşrutiyet”in akabinde<sup>70</sup> 1909-1912 arasında süren isyanların sonucunda bağımsızlık hayali gerçekleşecekti. 1912 yılının sonlarına doğru kendisi de Bektâşî olan İsmail Kemal Bey, farklı bölgelerdeki Arnavut ileri gelenlerine telgraf çekerek Avlonya’daki kongreye davet eder. Bu dönemde sadece Arnavutların meskun oldukları bölgelerde değil, diasporadakilerin sahip oldukları dergi ve gazetelerde de ülkenin istiklâlinden bahsedilmeye başlanmıştı. İsmail Kemal Bey liderliğinde, Avlonya’da toplanan ve üç farklı dini grubu temsil eden 37 delegenin sayısı birkaç gün sonra 63’e ulaşmıştır.<sup>71</sup> Farklı bölgelerden gelen bu delegeler Arnavut Milli Kongresi’ne katılarak 28 Kasım 1912’de Arnavutluk’un bağımsızlığını kesin olarak ilan etmişti.<sup>72</sup> 4 Aralık 1912’de ise, Avlonya’da 18 kişilik bir meclisten oluşan ilk geçici Arnavut hükümeti kurulmuştu. 29 Temmuz 1913’te toplanan Londra Konferansı’nda Osmanlı Devleti Arnavutluk üzerindeki bütün egemenlik bağlarının kesildiğini bildirdiğinde ülkenin bağımsızlığı uluslararası arenada da tanınmış oldu. Sonuçta Balkan Savaşları sonunda Arnavutluk; 25.734 km genişliğinde ve 800.000 nüfuslu bir devlet olarak Osmanlı’dan ayrılmıştı.<sup>73</sup> Tanzimat Fermanı’nın ilanı ile başlayan ve I. Meşrutiyet döneminde güç kazanan Arnavut bağımsızlık hareketi, 1879-1912 arasında 33 yıllık bir sürecin sonucunda başarıya ulaşmıştır. Bu sürecin başarıya ulaşmasında Arnavutların, özellikle de Bektâşîlerin siyasi, eğitsel ve kültürel faaliyetlerinin büyük etkisi söz konusudur.<sup>74</sup>

Bektâşîliğin Arnavutluk’ta müstakil bir kol olma iddiası ise 1921’e dayanır. Zira 14-17.01.1921 tarihinde Prişte Tekkesi’nde Arnavutluk Bektâşîliğinin ilk kongresinde Hacı Bektâş’tan ayrılma kararı alındığı iddia edilir.<sup>75</sup> Fakat fiiliyatta böyle bir ayrım daha sonra vuku bulacaktı. Arnavut kökenli Salih Niyazi Dede Baba’nın (1876-1941) Arnavutluk’a gelmesi, Bektâşîliğin merkezinin artık Tiran olduğunun kabulünü gerektirmiştir. Birkaç yıl sonra Tiran’daki Dede Babalık’ta mücerredlik meydana açılarak Hacı Bektâş

---

<sup>67</sup> Naim Frasheri, **Vepra te Zgjedhura**, Yay Haz. S. Shuteriqi - Fatmir Agalliu, Akademia E Shkencave E Rps., C. I, Tiran, 1980-1985, s. 479-484.

<sup>68</sup> Nathalie Clayer, **Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri**, Çeviren Ali Berktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 349; **Drita**, No. 28, Eylül 1903, s. 4.

<sup>69</sup> **Urtësia**, No. 8, Kasım 1996, s. 3; **Urtësia**, No. 31, Ekim 2002, s. 18.

<sup>70</sup> Avlonyalı Süreyya Bey, **Osmanlı Sonrası Arnavutluk:1912-1920**, Haz. Abdulhamit Kırmızı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2009, s. 96-102.

<sup>71</sup> Aleks Buda ve Arkadaşları, **Historia e Popullit Shqiptar: Rilindja Kombetare Vitet 3 te Shek. XIX-1912**, C. II, Toena Yayınları, Tirane, 2002, s. 510.

<sup>72</sup> Nuray Bozboru, “Arnavut Milliyetçiliğinin Gelişimi”, **Balkanlar El Kitabı**, Osman Karatay ve Bilgehan A. Gökdağ, C. I, Ankara, 2006, s. 586.

<sup>73</sup> Yılmaz Öztuna, **Rumeli’ni Kaybımız 93 ve Balkan Savaşları**, İstanbul, 1990, s. 185.

<sup>74</sup> Maden, a.g.m., s. 154.

<sup>75</sup> A. Popoviç, **Balkanlarda İslam**, s. 20. Murat Küçük, a.g.e., s. 103. Clayer, a.g.m., s. 60. N. Bozboru, a.g.m., s. 67-84.

Dergâhı'nda yapılan tüm ayinlerin burada da eda edilmeye başlanmış, yani Pir Evi'nin fonksiyonları da buraya taşınmıştır.<sup>76</sup>

Dünya Bektâşî Merkezi'nin Arnavutluk'a intikalinin doğurduğu sonuçlar şu şekilde açıklanabilir. İlk olarak, Bektâşîler Dede Baba'nın sadece Pir Evi'nde oturduğu şeklindeki eski anlayışı değiştirmiştir. Zira Tiran'daki Dede Babalık, Pir Evi'nin fonksiyonlarını bire bir yerine getirmeye başlamıştır. Bu da Bektâşilik açısından yeni bir dönem demektir. Zira eskiden mücerredlik töreni sadece Hacı Bektâş'ta icra edilirken, Bektâşî Merkezi'nin Arnavutluk'a intikalinden sonra tüm erkânlar Tiran'da yapılmaya başlamıştır. İkincisi, Arapça ve Türkçe olarak yerine getirilen ritüeller artık Arnavutça icra edilmeye başlamıştır. Gerekli tüm "tercümanlar" ve "gülbankler" Arnavutçaya tercüme edilmiştir. Arnavutluk'a taşınan Dünya Bektâşî Merkezi'ne bağlı olarak Arnavutluk içinde altı, Arnavutluk haricinde dört olmak üzere toplam on halifelik kuruldu. Arnavutluk haricindeki halifelikler Makedonya'nın Tetova şehrinde bulunan Harabi (Harabati Baba) Tekkesi Halifeliği, Kosova'daki Yakova Halifeliği, İstanbul Halifeliği ve daha sonra kurulan Amerika'daki Detroit Halifeliğidir. Arnavutluk'taki Bektâşî Halifelikleri (Dedelikler veya Ocaklar) ve sorumlu oldukları iller/ilçeler ise şunlardır:

1. Turan-Korç Halifeliği: Korç, Kolonjë (Kolonyı), Devoll (Devol), Pogradec (Pogrades), Leskovik.
2. Ergiri Halifeliği: Ergiri, Sarand, Tepedelen.
3. Prişte Halifeliği: Berat, Skrapar, Përmet (Permet).
4. Avlonya Halifeliği: Avlonya, Fier, Patos, Roskoves, Mallakastër (Malakastır).
5. Elbasan Halifeliği: Elbasan, Gramsh (Gramş), Librazh (Libraj), Peqin (peçin), Prenjas (Prenyas), Lushnje (Luşnye) ve Kavay.
6. Kruyaovası Halifeliği: Kruya, Dıraç, İşkodra, Kurbin, Mat, Debre, Tropoj (Tropoy), Kukës, Bulqizë (Bulçiz).

Salih Niyazi Dede Baba bir görüşe göre, İtalyanlarla işbirliği yaptığı için komünistler tarafından 1941 yılında öldürülmüştür.<sup>77</sup> Bir başka görüşe göre ise tekke kurmak için halktan topladığı ve hükümetten aldığı paraları çalan bir hırsız tarafından katledilmiştir.<sup>78</sup> Günümüzdeki Bektâşî din adamları Salih Niyazi Dede Baba'nın neden öldürüldüğünün hala meçhul olduğunu söylerler. Zira onların ifadesine göre cinayet zanlısı olarak yirmi kişi tutuklanmış, ancak daha sonra serbest bırakılmışlar ve çalınan paraların izine de rastlanmamıştır. Salih Niyazi Baba'dan sonra Ali Rıza Baba posta oturmuş ve Arnavut babalar üzerinden silsile günümüze kadar gelmiştir.

İkinci Dünya Şavaşı sonrasında Bektâşilik güçlü milliyetçi düşünceye sahip bir cemaat olarak ortaya çıkmış ve antifaşist direnişte önemli bir rol oynamıştır. İkinci Dünya Şavaşı sırasında 6000 Bektâşî'nin Nazi işgalcilerine karşı mücadele sırasında şehit edilmesi güçlü

<sup>76</sup> Salih Çift Yayına Hazır, **Ahmediyye Risalesi ve Nefesler: Ahmed Sırrı Dede Baba**, Revak Kitabevi, İstanbul, 2013, s. 59.

<sup>77</sup> Hülya Küçük, **Kurtuluş Şavaşı'nda Bektâşîler**, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 195; Süleyman Uludağ, "Arnavutluk'ta Bektâşîler", **Dergâh**, No. 88, Haziran 1997, s. 14-15.

<sup>78</sup> Hülya Küçük, **Kurtuluş Şavaşı'nda Bektâşîler**, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 195.



bir yurtseverlik duygusunun olduğunu göstermektedir.<sup>79</sup> Bektâşi felsefesinde yapılan insan vurgusuna dikkatle bakıldığında insan merkezîyetçi (homosentrizm) anlayışın, tarikatın ana ögesi olduğu söylenebilir. Sözü edilen homosentrizm vurgusunun ardından Bektâşiler milliyete atıfta bulunurlar. Bu öyle güçlü bir atıftır ki yurtseverlik bazen inançtan önce gelir. Nitekim Bektâşîliğin değerlerini, ideal ve felsefesini yazmak, yeni nesillere aktarmak Bektâşilikte kutsal bir görevdir. Arnavutluk'un gelişmesine katkı sağlamak, vatan uğrunda çalışmak ise daha kutsal bir vazife olarak kabul edilir. Buna göre vatan inançtan öncedir. O nedenle vatansız olanlar dinlerinden yoksundur. İnanç kutsiyeti vatanla başlar.<sup>80</sup>

Arnavutluk Milli Bağımsızlık hareketinde Bektâşilerin kalpten verdikleri katkılar Arnavut toplumunu derinden etkilemiştir. Nitekim Bektâşilerin Arnavutluk'un bağımsızlığının ilk yıllarında İsmail Kemal Bey liderliğinde devletin kurulmasına katkıları, daha sonra Sünni kökenli Kral Ahmet Zogu nezdinde onlara çok özel bir konum sağlamıştır. Milliyetçiliğe en çok destek veren cemaat olarak Bektâşiler, Ahmet Zogu zamanında hükümetle yan yana olmuştur. Hoşgörülü, farklı inançlara saygılı, esnek, çoğulcu ve laikliğin bir modeli olması bakımından Bektâşilerin dünya görüşü Kral'ın hoşuna gidiyordu. Zogu döneminden sonra Bektâşiler, ülkede yeni ortaya çıkan komünistler ve din adamlarıyla birlikte işgalcilere karşı omuz omuza hep birlikte mücadele vermişlerdir. Enver Hoca'nın babası Halil Hoxha (Hoca), Zall Tekkesi'ne giden bir kişi olarak bilindiğinden, Bektâşiler onu kendilerine çok yakın hissediyorlardı. Ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra genelde Arnavutluk'ta bulunan dört farklı dinî cemaat dönemi, özeldir ise Bektâşilik için yeni bir dönem başlayacaktı. 24 Mayıs 1944 tarihinde Premet'te düzenlenen kongrede, üretim araçlarının ortak mülkiyet üzerine kurulu sınıfsız bir toplumsal düzen ve bunun kurulmasını amaçlayan toplumsal, siyasi ve ekonomik bir ideolojiden hareketle komünist iktidar "dinci"lere karşı savaş açma kararı almıştır. Bazı Bektâşî din adamları da tarikat içinde reform yapmayı savunarak bu mücadeleye dahil olmuşlardır.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ülkede başlayan reformlar nedeniyle dini gruplar yeniden örgütlenmeye gitti. Bu bağlamda 2 Mayıs 1945'te Dördüncü Bektâşî Kongresi Tiran'da yapıldı.<sup>81</sup> Kongrenin başlangıç konusu Bektâşilikte din adamlarının evlenmesini yasaklayan bir kuralın olup olmadığı idi. Faya Baba ve Feyzo Baba "Mücarred Bektâşiler olarak ölmeye ant içtiklerini," söyleseler de reform talep etmekteydiler. Arnavutluk Komünist Partisi Merkez Komitesi'ne gönderilen raporda reform talebinin üç konuda olduğu görülmektedir: 1) Bektâşî din adamlarına evliliği serbest bırakmak, 2) Tekke ve dergâh gibi dinî mekanların dışında Bektâşî din adamların kıyafetinin kaldırılması, 3) Derecesi ne olursa olsun bütün Bektâşî din adamların sakallarının tıraş edilmesi.<sup>82</sup>

---

<sup>79</sup> Shyqyri Hysi, "Arnavutluk Bektâşiler Birliğindeki Kriz ve İlerici Bektâşiler Grubu", **Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Veli Araştırma Dergisi**, Sayı 30, 2004, s. 269.

<sup>80</sup> **Urtësia**, No. 8, Kasım 1996, s. 21.

<sup>81</sup> Shyqyri Hysi, a.g.m., **Türk Kültürü ve Hacı Bektâş-ı Veli Araştırma Dergisi**, Sayı 30, 2004, s. 269.

<sup>82</sup> **AQSH**, F. 883, Yılı 1947, Dos. 1, s. 2.

Yukarıdaki görüşleri savunan ve Antifaşist Ulusal Özgürlük Savaşı'nda mücadele veren Faya Baba<sup>83</sup>, Feyzo Baba, Kamil Baba gibi Bektâşî din adamları milletvekili olmuşlar ve Emek Partisi'nin farklı pozisyonlarına yerleşmişlerdi. Bu yüzden hükümet içinde etkiliydiler. Ancak ülkede yapılacak reformlar konusunda Bektâşî din adamları reform yanlısı ve karşıtı olmak üzere ikiye ayrılmışlardı. Birinci grup Emek Partisi ile bağlantılıydı ve Bektâşîlik'te de reform yapılmasını istiyorlardı. Bu grupta yer alan Faya Baba ve Feyzo Baba gibi din adamları 14 Mart 1947'de Tiran'da "İlerici Bektâşîler" adlı bir dernek kurdular. İkinci grup ülkedeki siyasi, sosyal ve ekonomik reformlara hiç tepki göstermeyen ancak tarikatı her türlü reforma karşı çıkanlardan oluşuyordu. Bu grubun başındaki Dünya Bektâşî Merkezi lideri Abaz Hilmi Debebaba yer almaktaydı.

İlerici Bektâşîler din adamlarının evlenmeme, dinî kiske giyme ve sakal bırakma zorunluluğunu olmaması gerektiğini savunmaktaydılar. Nitekim Emek Partisi'nin yetkili organları da kendi mensupları olan bu Bektâşî din adamlarının görüşlerinin Bektâşî topluluğunda nasıl karşılık bulduğuna dair araştırma emirleri vermektedir.<sup>84</sup> Fayo Baba ve ekibi reformları gerçekleştirmek için Dedeabalıkta eğitim görmek için farklı bölgelerden gelen dervişleri ikna etmeye çalıştılar hem de her tekkede özel toplantılar düzenlediler. Fakat bütün bu çabalara rağmen farklı bölgelerdeki baba ve dervişler reforma karşı tavır sergilediler. Böylece reformlar halkta da karşılık bulmadı. Örneğin kalabalık bir Bektâşî topluluğun yaşadığı Avlonya Bölgesi'nin Siyasî Sekreteri Spiro Rusha 5 Nisan 1947'de Arnavutluk Komünist Partisi Merkez Komitesi'ne gönderdiği cevapta şunlar yazmaktaydı: "Köylülerin büyük çoğunluğu Faya Baba ve Feyzo Baba'nun gerçekleştirmek istediği dinî reforma tamamen karşı çıkmaktadır."<sup>85</sup> Ayrıca Bektâşîler dedebabanın reforma karşı sergilediği tutuma sadık kalacaklarına dair yemin etmişlerdi.<sup>86</sup>

Reform düşüncesinin gittikçe yayıldığı bu dönemde Dünya Bektâşî Merkezi'nin postnişini Abbaz Hilmi Dede Baba, söz konusu uygulamaların kaynağı konusunda Bakan Bedri Spahiu'dan bilgi aldı. Bakan'ın "Devletin çıkardığı yasalara uyulduğu sürece sizin özel hayatınıza, kılık, kıyafet ve sakalınıza, evlenip evlenmeyeceğinize kimse karışmaz," şeklindeki cevabı üzerine bütün sorumluluğun Faya Baba ve Feyzo Baba'ya ait olduğunu anlayıp 18 Mart 1947 akşamında yemekte onlarla buluştu. O döneme ait bilgi ve belgelere göre Dede Baba her iki babayı silahla vurarak öldürdü.<sup>87</sup> Kendisi de gece yarısı intihar etti. Dede Baba'nın komünistler tarafından öldürüldüğü de söylenmektedir.<sup>88</sup>

Bu olayları yorumlayan Mondî Dede Baba, Faya Baba ve Feyzo Baba'nın ekibini "reformcu Bektâşîler" olarak değil de hain olarak tanımlamaktadır. O'na göre, Abaz Hilmi Dede Baba büyük bir kahraman ve Bektâşî erkânını koruyan bir velidir. Mondî Baba Abaz

---

<sup>83</sup> Faya Baba Martaneshi; asıl adı Mustafa Xhani (1910-1947) olup Kavay'ın Luz i Madh Köyü'nde doğmuştur. Baba icazetini aldıktan sonra Martaneş Tekkesi'nin Postuna oturduğundan Martaneşi lakabını almıştır.

<sup>84</sup> AQSH, F.14/AP, Yılı 1947, Dos. 59, s. 2.

<sup>85</sup> AQSH, F.14/AP, Yılı 1947, Dos. 59, s. 11.

<sup>86</sup> AQSH, F.14/AP, Yılı 1947, Dos. 59, s. 14.

<sup>87</sup> AMR, F.D. II, Yılı 1958, Dos. 59, s. 20-21; **Bashkimi** 20 Mart 1947, No. 692, s. 2; Shyqyri Hysi, a.g.m. s. 301.

<sup>88</sup> Reshat Bardhi Dede Baba Abaz Hilmi Dede Baba'nın komünistler tarafından öldürüldüğü söylemektedir. Bkz. Murat Küçük, a.g.e., s. 91.

Hilmi Dede Baba'nın intihar ettiğini de kabul etmemektedir. Ona göre, Faya Baba ve Feyzo Baba'nın öldürülmesi Bektâşîlerin geleneğe dayalı örf hukukuna olan düşkünlük kurumu ile açıklanabilir. Düşkün kişi, ikrar verip yola girdikten sonra "eline beline diline" dair verdiği sözlerden birini tutmayan kişidir. Faya Baba ve Feyzo Baba'nın düşkünlükleri o kadar tehlikeli olmuştu ki Bektâşî geleneği yaşatılamaz hale gelmişti.

Hem reformcu iki babanın öldürülmesi hem de Dünya Bektâşî Merkezi'nin liderinin ölmesi üzerine reform düşüncesinden vazgeçildi. Ancak hükümet yeni postnişini bizzat kendisi belirlemek istedi. İlk önce Ergirikastralı İbrahim Baba'ya gidildi ancak Baba görevi kabul etmedi. Ergirikastra halifesi ve olağanüstü bir üne sahip olan Ali Tomori Baba (Kulmaku) Bektâşîlerce aday gösterilmesi de hükümet tarafından reddedildi. Daha sonra Ali Tomori Baba, aynı yılın Ekim ayında yakalanarak 14 Ocak 1948 günü İngiliz-Amerikan ajanı suçlamasıyla idam edildi. Bektâşîlerce aday gösterilen Meçan'lı Rüstem Baba ile Velabiş'tli Kazım Baba da devlet tarafından kabul görmedi. Böylelikle bir boşluk doğdu. Hükümet bir ara Llazar Popoviç adlı bir Ortodoks'u başkan seçmek istediysen de büyük tepkiyle karşılandı.<sup>89</sup> Dede Baba problemi 6 Haziran 1948'de Ahmet Myftar Dede Baba'nın seçilmesi ile çözüldü.

Ahmet Myftar Dede'nin dede Baba seçildiği yıl konusunda iki farklı tarih verilmektedir. Birincisi bugünkü Dünya Bektâşî Merkezi'nin resmen kabul ettiği ve takvimlerinde yazdığı 6 Haziran 1947 tarihidir. İkincisi ise yerli ve yabancı araştırmacıların işaret ettiği 6 Haziran 1948 tarihidir. Ahmet Myftar Dede Baba'nın 6 Haziran 1947'de değil de 1948 yılında seçildiği Selim Baba da ileri sürmektedir.<sup>90</sup> Kanaatimizce bugünkü Dünya Bektâşî Merkezi'nin 1947 yılını kabul etmesi aradaki tarihsel boşluğu doldurup erkânın kesintisiz devam ettiğini göstermektedir.

Komünist rejimin yıkılıp demokrasiye geçiş sürecinin başlamasının ardından ülkedeki tüm dini gruplar kendi komitelerini yeniden inşa etmek için girişimlerde bulundu. Bu çerçevede 27 Ocak 1991'de Dede Babalığı tekrar faaliyete geçirmek üzere Tiran'da Skender Gazheli'nin evinde, içlerinde Reshat Bardhi Baba ve Selim Kaliçani Baba'nın da bulunduğu bir grup toplandı. Bu iki baba dışında toplantıya katılanlar dokuz kişiden oluşmaktaydı. Bunların isim ve görev dağılımları şu şekildedir: 1. İbarihm Hasanaj (Başkan), 2. Musa Mara (Sekreter), 3. Skender Gazheli (Üye), 4. Hasan Fejo (Üye), 5. Refat Haxhia (Üye), 6. Hüseyin İbrahimi (Üye), 7. Hajdar Hida (Üye), 8. Vera Qesja (Üye), 9. Galip Kallanxhiu (Üye). Burada huzurevi olarak kullanılan Dede Babalığın bir an önce boşaltılması için devlet yetkililerine müracaat edilmesi kararı alınır.<sup>91</sup> Kısa süre içinde de Dede Babalık binası bakımsız bir vaziyette Bektâşîlere verilir. Fakat Bektâşîler kadro konusunda sıkıntı çekerler. Bu nedenle Reshat Bardhi Baba, 1992 yılında Rexhep Baba ile görüşmek üzere Detroit'e gider. Ancak Rexhep Baba, dede babalık teklifini reddeder. Bir yıl sonra, 1993 yılında, Reshat Bardhi Baba İzmir'de Bedri Noyan'la bir araya gelir ve aynı yıl kendisi Arnavutluk'ta Dede Baba seçilir. 1993 yılından sonra Dede Babalık resmen

---

<sup>89</sup> AQSH, Fon/AP, 1947 yılı, D, 59, f, 24; Shyqyri Hysi, **Muslimanizmi në Shqipëri në Periudhën 1945-1950**, Mësonjëtorja, Tiran, 2006, s. 22.

<sup>90</sup> Selim Kaliçani Baba, **Histori e Bektâshizmit Si Sekt Mistik Islam**, Shtëpia Botuese Koha, Tiran, 1999, s. 229.

<sup>91</sup> **Urtësia**, No. 41, Eylül-Ekim 2004, s. 38.

kurulmuştur. Bu yeni dönemde daha önce etkin olmadığı bölgeleri, Tiran'daki Dedebabalık makamından kontrol etmeye başlamıştır. Böylece Arnavutluk dışında Makedonya ve Kosova hatta Atlantik ötesi Detroit gibi uzak bölgelerde hâkimiyet sağlanmıştır.<sup>92</sup> Buralardaki tekkelerin temel özelliği ise neredeyse hepsinin Arnavutların hâkimiyetinde olmasıdır.

### **Bektaşilikte Hiyerarşik Yapı Dedebabalık Kurumu**

Bektaşiliğe giriş veya tarikata katılma aşamasından başlayan ve en üst seviyeye ulaşınca kadar devam eden hiyerarşik bir düzen söz konusudur. Kanaatimce Bektaşilikte bu aşamalar Yeniçeri ile ilişkisinden kaynaklanmış olabilir. Bektaşilikte kaç aşama olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmesine rağmen, bazı araştırmacılar mücerredliği aşama olarak değerlendirirken, kimine göre bir derviş ve babalara has bir karakterdir. Alevîliğin ise Mürşid, Pîr, Rehber ve Talip olmak üzere dörtlü bir kademedan oluştuğu ileri sürülmüştür.<sup>93</sup> Alevîlik-Bektâşilikte hiyerarşik yapı ile ilgili isimlendirmeler bölgelere ve bağlı olunan kollara göre farklılık gösterebilmektedir. Kimi alan çalışmalarına dayalı olarak Alevîlikte Musahiplik Kapısı, Rehber Kapısı, Pir Kapısı ve Mürşid Kapısı olmak üzere dört temel kurum olduğu<sup>94</sup> veya Tâlîp-Dede-Efendi şeklinde üçlü hiyerarşi bulunduğu söylenmektedir.<sup>95</sup> Kapı olarak düşünüldüğünde talip şeriat kapısındadır, muhip tarikat, derviş marifet ve baba hakikat kapısında bulunması gerekir. Yalnız Arnavutluk'taki Bektaşî din adamlarının hangi kapıda oldukları sorduğumuz zaman "ruhumuzun hali ancak Allah bilir" cevabını vermişlerdir.<sup>96</sup>

Genel olarak Bektaşilikteki insanlar batın ve zahir olmak üzere ikiye ayrılır. Talip Bektaşiliğe girmek isteğinde bulunan kişiye denir. Talipten başlayan dedebabaya kadar son bulan Bektaşilikte toplamda 6 aşama vardır. Bu aşamalar şöyledir: 1. Aşık (talib), 2. Muhip, 3. Derviş, 4. Baba, 5. Halifebaba, ve 6. Dedebabadır. İlk basamak olan talib (aşık) tarikata girmek isteyenlere verilen isimdir. Bektâşî ilke ve adetlerine belirli bir sadakat duyan bu kimseler "İstekli" olarak da adlandırılmaktadır.<sup>97</sup> Tâlîb ile İstekli, ayrı şeyler olmayıp eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.<sup>98</sup> Talip zahiri ve Batniliğin ayrılmaya

---

<sup>92</sup> Gözde Kılıç Yaşın, "Balkanlarda Bektâşilik", **Yeniden İnşa Sürecinde İnanç ve Aktüel Boyutlarıyla Alevîlik: İkibinyirmüç**, Sayı 150,15 Ekim 2013, s. 46; Metin İzeti, "Arnavutlar ve Bektâşilik", **1. Uluslararası Bektâşilik ve Alevîlik Sempozyumu**, İsparta 2005, s. 525; A. Seyman, a.g.e., s. 94.

<sup>93</sup> TUR, Erkanname, 287.

<sup>94</sup> Bkz. SOYYER, Yılmaz, Sosyolojik Açından Alevî Bektaşî Geleneği, 124-131.(Şeyran Kitap, İstanbul, 1996.); TÜRKDOĞAN, Orhan. Alevî Bektâşî Kimliği, Sosyo-Antropolojik Araştırma 408.(Timaş Yay. İstanbul, 1995.)

<sup>95</sup> A. Gölpınarlı, Kızılbaşlıkta; Halife, Dede, Mürebbi, Rehber, Musahip ve Talip şeklinde bir yapıdan söz eder (GÖLPINARLI, İ.A. Kızılbaş Md. 64.Cüz, 792-794); Bu tasnifin yanlış olduğu, doğrusunun Alevîlikte; Talip, rehber ve Dede şeklindeki üçlü, Bektâşilikte ise; Muhiblik, Dervişlik, Babalık, Mücerredlik ve Halifelik şeklinde

beşli derecelendirme olduğu da söylenir. FİĞLALİ, E. R., Türkiye'de Alevîlik-Bektâşilik, 310-312.(Selçuk Yay. Ank. 1990.). GÖLPINARLI, Bektâşilikteki dereceleri; aşık, muhib, derviş, baba, halife olarak saymaktadır. Bkz. GÖLPINARLI, 100 Soruda, 275.

<sup>96</sup> Faik Baba Ve Sadık Baba Mülakatı.

<sup>97</sup> BİRGE, J.K. Bektâşilik Tarihi, 182. (Trc. Reha ÇAMUROĞLU, Ant Yay, İstanbul, 1991.)

<sup>98</sup> NOYAN, Bektâşilik (II. Bsk. 1987.), 63.

başladığı noktadır. Bektaşî tarikata girmek isteyen kişiye “Aşık” denir.<sup>99</sup> Sevenler anlamına gelen aşıklar tarikat ilke ve adetlerine belirli bir sadakat duyan fakat fiilen nasib almamış kişiler için kullanılır. Belli bir süre denenerek gözlemlenen ve daha sonra tarikata alınan kişiye muhip denir. Aslında Bektaşilikte muhiptik ilk aşamadır, çünkü zahir ve batın buradan ayrılmaya başlar. Tarikattan nasip alan bir babaya bağlananlara “muhip” denir. Muhipler belli ritüellere katılabilirler. Muhipler kendi arasında iki kısım ayrılır. Sadece belli tarikat ritüellerine katılmakla yetinenler ve derviş olmak için çaba gösterenler. İkinci aşama dervişliktir; derviş olmak için ikrar verip çile çıkarmak, hizmet görmek, tarikatta tümüyle bağlanmak gerekir. Baba hizmeti dürüstlüğü, iyi kalpliliği ve yola bağlılığı ile kendisini ispat eden muhipleri dervişlik payesi ile ödüllendirilir.<sup>100</sup> Burada tam bir riyazet gösterilir. Riyazet de kırk günlük özvarlığın isteklerini yenmeye çalışmak için derviş bir çilehaneye (odacığa) çekilir, dayanabilirse ilk gün kırk zeytin ikinci gün otuz dokuz ve böylece azaltarak kırkıncı gün bir zeytin yedi. Fakat derviş mülakatlarından edindiğimiz bilgiye göre günümüzde bu uygulama Arnavutluk’taki Bektaşilerde mevcut değildir. Derviş olan hiçbiri bu çileyi çekmemiştir. Gerekecekçe odacıktan çıkmazdı. Çile bağı denilen bir kayışı, boynuna ve dizlerinin altına geçirip iki büklüm oturur, bu durumda uyumaya çalışırdı. Dervişliğe ikrar veren muhip, tekkeye girer ve Arakiyye<sup>101</sup> giyerek birkaç yıl belli ama uygun olanı hizmetleri görür.<sup>102</sup> Dervişliğe yarasır olduğu anlaşılınca “dervişlik ayini yapılır. Kendisine tennure, haydariye ve hırka giydirilir. Beline kamberiyeye, kemer ve palhenk taşı kuşatılır. Boynuna teslim taşı takılıp başına tac oturtulur. Bektaşî tarikatında en uzun ve sen zor olan dervişlik basamağıdır.<sup>103</sup> Bektaşilikte üçüncü aşama, dervişliğin basamağın sonunda belli bir sınava tabi tutulan ve kendisine icazet verilen kişiye “baba” denir. O, başvuru sonunda halifebabalar tarafından seçilen ve özel bir tören sonunda babalık elbisesi giydirilen, başına “Elif-i Taç” takılan ve dergahta belli yetkilerle donatılan kişidir. Babalıktır, yetenekli ve istekli dervişe babaların mazbatasını imzalı belgesi ve önerisi üzerine halifebabalık icazeti yetkisi verir. Bunlar hayırlı verirler. Bir adamın günahını bağışlarlar ya da ceza verirler. Ayine başkanlık ederler, hak alırlar. Niyaz toplarlar. Babalara güven ve teslimiyet şarttır. Onların aleyhinde söz söylenemez. Onlarda bir kutsallık vardır. Bir sürü kerametleri gösterirler. Babaların Hak’ka yürüdükten sonra türbeleri inananlar için aktiftir. Avlonyalı Ali Paşa Türbesi’nin toprağın ruhsal problemlere deva olduğuna inanır. Ağzı eğri birkaç adamın ağzına bu pabuç ile birer kez vurmuşlar, hemen hemen eğri ağzı doğrulmuş, buna ne dersin bunu kendim denedim diyordu, çarpılan adamlar bu türbeden elde ettiği toprakla iyi oldular.<sup>104</sup> Babalık aşamasına yükselen derviş muhip ve derviş yetiştirebilir. Ancak bir dervişe babalık veremez. Bu yetki salt halifenindir. Tarihe bakıldığı zaman halifeler Mısır Kaygusuz Dergahı; Dimetoka’da Kızıldeli Sultan Dergahı; Elmalı’da Abdal Musa Sultan Dergahı ve Kербela Dergahı idi.

<sup>99</sup> KAYA, Alevî-Bektâşî, 320.

<sup>100</sup> Murat Küçük 112.

<sup>101</sup> Muhiblere, nasip alırken giydirilen keçeden yapılmış ya da yünden örülmüş başlık.

<sup>102</sup> Nevzad Odyakmaz, **Bektaşilik Mevlevilik Masonluk**, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1988, s. 221.

<sup>103</sup> Burhan Kocadağ, **Şahkulu Sultan Dergahı ve Bektaşî Tekkeleri**, Can Yayınları, İstanbul, 1998, s. 29. Mikel Derviş’in söylediğine göre dervişlik bazen yedi seneden daha az, bazen on yıllıktan fazla bir zaman alır.

<sup>104</sup> Yusuf Ziya Yörükân ve Tahtacılar, Mustafa Destereci, Avrasya Etnografya Vakfı Yayınları İstanbul 1998, yt yok, s. 81.??

Ancak daha sonra İstanbul'daki Merdiven Köy Halife makamlarından olmuştur. Zamanla da Çamlıca, Rumeli Hisarı Şehitlik Dergahı ile İzmir'de Karadutlu Dergahı, Aydın'da Dede Kuyusu Bektaşî Dergahı, Denizli'de Karataş Dergahı gibi yerler halifelîği icra etmişlerdir.<sup>105</sup> Mondî Baba'nın söylediğine göre Arnavutluk'ta her ne kadar Baba Sadık gibi bazı Halifebabalar bulunuyorsa da babalık derecesine yükselmek isteyen dervîş ancak Dedebabalık onayını aldıktan sonra Dedebara'nın de katıldığı özel bir törenle babalık makamını elde edebilir. Arnavutluk'ta baba olmak isteyen kişî bir nevi hizmet ettiği tekkenin babası diğer babaların işaretiyle Dedebara'nın da bulunduğu Dedebabalık yapılan özel bir törenle baba olur. Yukarıda da anlatıldığı gibi kimi araştırmacılara göre mücerredlik bir basamak olarak göstermekle ancak mücerredlik basamak değil de dervîş, baba, halifebaba ve dedebabaya has bir özelliştir. Mücerred Bektaşî babası istediği takdirde yapılan bir özel tören sonunda tıraş edilir ve kulağı delinerek mengüş küpe takılırdı. Yapılan bu törenle Mücerredlik vasfını kazanmış dervîş ya da baba artık tüm yaşamı boyunca bekar kalmak ve bedeni duygularından uzaklaşmak zorundadır. Babaganlar için mücerredlik, dervîşle başlayan Dedebabalık basamağa kadar uzanan aşamaların hepsinde esastır. Evlenmemiş bir dervîş ya da baba mücerredliğe ikrar verir. Bunu veren dervîş ya da baba, Kalenderiyye yöntemine uygun olarak tıraş edilip sağ kulağı delinerek mengüş küpe takılır. Böylece mücerredlik makamına geçer. Ancak mücerred olmak isteyen baba ya da dervîş mücerredlik ayinine katılır bu ayine mücerredlerden başkası katılamaz. Mücerredler yaşam boyunca evlenmezler kendileri tarikata adarlar. Bu günkü Arnavutluk'ta mücerred olan baba ve dervîşlerin bulunması ve Bektaşî din adamların söylediğine göre mücerred töreni açılmasına rağmen kulağı delen ve mengüş takan dervîş ve baba görülmemiştir.<sup>106</sup> Ama esasta mücerredlik ayini ancak evlenmeyeceğine ve Hak'ka yürüyünce kadar sürekli dergahta tarikat uğruna çalışacağına yemin eder. Mücerred ayinine katılmaya karar veren dervîş ya da baba genellikle Mücerred olanların huzurunda yemin eder. Bu ayinden sonra yemini bozmak düşünlük anlamına geliyor.

Beşinci makam halifeliktir. Babalar arasında yetenekli ve yaraşıklı olanlar halife seçilir. Halife seçilen baba Dedebara'nın bulunduğu diğer halifelerin katılımıyla Dedebabalıkta icra edilir. Halifelîğe yaraşır görülen babaya halifelik icazeti çerağ, tuğ, alem ve sofraya verilir. Genel olarak halife asitane bir bölge yerleşen ve Dedebabaya temsil eden bir kişidir. Muhip dervîş ve baba yetiştirebilir. Ama halifelik icazeti veremez onu ancak Dedebara verebilir. Arnavutluk'ta dedebabalığın dışında bulunan alt halifeliklerde hepsinde halifebaba bulunmadığında halifelîğe halifebabayı sembolize eden baba gönderilir.<sup>107</sup> Bazen iki halifelik bir tek babanın himayesindedir. Ergiri ve Avlonya Halifelîğinin Postnişine Baba Sadık İbrokdheli oturmaktadır.<sup>108</sup> Bu baba birkaç tekkeye baktığından seyyarcı baba olarak da bilinmektedir. Bektaşilikte her ayinin sonrasında kurban kesmek tarikatın

---

<sup>105</sup> Bedri Noyan Dedebara, **Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik**, Ardıç Yayınları, C. 1., Ankara, 1998, s. 318.

<sup>106</sup> Mondî Baba'ya 2012 yılında mücerredlik erkanı açılıp açılmadığı sorduğumda heniz açılmış değildir. 2014 yılında mücerredlik erkanı yapıldığın söylemektedir.

<sup>107</sup> 2012-2014 yılların arasında mondî baba ile yapılan mülakatlar çelişkidir. Zira ilk mülakatında halibaba ile ilgili erkan yapılmadığı ve henüz halifebaba bulunmadığını söylerken 2014 yılında birkaç kişinin halifebaba olduklarını ileri sürmektedir.

<sup>108</sup> Mondî Baba'nın söylediğine göre kendisi halife babadır.

adabındandır.<sup>109</sup> Bektaşiliğin en yüksek katı Dedebabalıktır. Bektaşilikte en üst aşama dedebablıktır. Dedebara, Hacı Bektaş Veli'yi temsilen onun dergahında postnişin ve türbedardır. Bu dergah, Pir Evi denilen ve geçmişte Bektaşiliğin merkezi olan Hacıbektaş ilçesindeki ulu makam idi. Türkiye'de tekkeler kapanmadan önce Bektaşiliğin ruhani önderi olan Dedebara Bektaşiliğin merkezi olan Pir Evi'nde otururdu. Orada bulunan ve ev denilen kuruluşların başkanları olan Babalardan meydana gelen kurulun başkanı olarak bütün idari ve manevi işlere üstlenirdi.<sup>110</sup> Ancak ikinci bölümde de ifade edildiği üzere Türkiye Cumhuriyeti'nde tekkeler kapatıldıktan sonra Bektaşilik de nasibini almış ve Tiran'a taşınmıştır. O günden bugüne Tiran'daki başdedelikte hizmetler yürütülür. Dedebara beş aşamanın da dışında kalır zira o tektir. Hak'ka yürümedikçe yerine yenisi seçilemez. Dedebabalık boşaldığı zaman Babagan halifebabalardan biri dedebara seçilir. Dedebabalık babadan oğluya miras kalmaz.<sup>111</sup> Noyan'a göre bu babadan oğula miras kalan usuller Muaviye icadı olup Bektaşilerce beğenilmez. Her görev seçimle iş başına getirilenlere verilir. Dedebara'nın Hak'ka yürümesi halinde babalar arasında halifelik aşamasına ulaşmış ve hilafetnamesi olan kimler içinden en değerli, en iyi ahlaklı, en yetenekli seçilerek Dedebabalığa getirilir. Dedebabalık seçiminin nasıl yapıldığı bilinmemektedir. Ama nihai seçim yapılmadan önce birkaç görüşmeler yapıldığını söyleyebilir. Dedebara Mondî'nin söylediğine göre dedebara seçilmeden önce birkaç görüşmeler yapmış daha sonra oy birliğiyle Dünya Bektaşî Merkezi'nin Postu'na getirilmiştir. Ayrıca Dedebabalar bu makama seçilmeden önce birkaç yere gitmeleri gerekmektedir.<sup>112</sup>

Dedebara'dan hariç hiç kimse hilafet erkanı yapamaz hilafetname icazeti de veremez. Dedebara Bektaşiler tarafından buyruklarına ve isteklerine kayıtsız şartsız sorgusuz ve sualsiz itaat edilen kimsedir. En en üst aydınlıctır bir nevi Bektaşilikte Allah-Muhammed-Ali'nin sembolüdür. Bu kutsal varlıkların yeryüzünde, yaşanan zaman içinde. Hacı Bektaş Veli adına temsilcidir. Tüm dergahların babalarına icazeti o verir ve babaları o atar. Halifelik unvanı verir dervişlerden baba olmaya elverişli, irşad görevine layık olanlara özel törenle babalık aşamasını verir ve icazetnamelerini mühürler ve imzalar.<sup>113</sup> Dedebara uzak yerlerde bulunan ve halife makamı olarak tanınan yerlerde, babalar arasında sıvrılmış olan bilgili iyi ahlaklı kendisine halife seçer ve onlara özel tören ile belgelerini hilafetnamelerini verir. Bu hilafetler de Dedebara ya da vekaleten kendi bölgelerindeki dervişler arasında layık olanlara babalık icazet verebilirler. Böyle bir icazet verdikleri zaman merkeze bildirmek mecburidir. Bununla birlikte verecekleri icazet sayısı dörtle sınırlıdır. Bu halifelerin icazet yazabilme yetkilerinin veriş nedenleri tarikatın çok büyük bir coğrafya yayılması ve bir uçtan öbür uca Pir Evi'ne gitmesine kadar uzun süre sürmesi ya da savaşlar ve benzeri sebeplerle olanaksız olmuştur.

### 3. Bektaşî Din Adamların Dönüşümü

<sup>109</sup> Nevzad Odyakmaz, Bektaşilik Mevlevilik Masonluk, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1988, s. 222.

<sup>110</sup> Bedri Noyan Dedebara, **Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik**, Ardiç Yayınları, C. 1., Ankara, 1998, s. 317.

<sup>111</sup> Mondî Baba'nın söylediğine göre Bektaşilik diğer tarikatlardan bu noktada ayrılmaktadır.

<sup>112</sup> Burhan Kocadağ, **Şahkulu Sultan Dergahı ve Bektaşî Tekkeleri**, Can Yayınları, İstanbul, 1998, s. 33.

<sup>113</sup> Bedri Noyan Dedebara, **Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik**, Ardiç Yayınları, C. 1., Ankara, 1998, s. 318.

Bu yazının hedefi de geçmişe göre günümüzde Bektaşî din adamların dini anlamda yetersiz kaldığı. Genel kültüründen din anlayışlarına kadar hemen hemen klasim İslam tasavvufundan çok uzaklaştığı ve dolayısıyla bu marjinalleşme yabancıların Bektaşîliği ayrı bir din olarak tanımlamaları fırsat yaratmış ve zaman geçtikçe oranılmaz bir doktrin haline gelmesi beklenmektedir.

Mesele ilmi açıdan bakıldığı ve belli bir kronojosi yapsına göre değerlendirildiği zaman Dünya Bektaşî Merkezi'nin Tiran'a taşındıktan sonrasında ülkedeki güçlenen komünist rejim'de Bektaşî din adamlarının dönüşümüne yol açmıştır: Eskiden Arnavutluk kuruluşunun ilk yıllarında Bektaşî din adamların medrese tahsilatı yapıp tasavvuf klasikleriyle hem hal olmanın yanında İslam kültürünü oluşturduğu Arapça, Farsça ve Osmanlıca'nın yanı sıra batılı bir dilini de iyi bir derecede bilmekteydiler. Dervişler donanımlı olmak ve hayat çilesini çekmek için Hacca gitmenin yanı sıra Kerbela civarında üç yıl kalmaktaydı. Naim Fraşari gibi Bektaşî aydınlar İstanbul'da yüksek tahsilat yapan Arnavut aydınların en önemlilerindendi. Önceden Bektaşî din adamların bilgi seviyesini anlamak için son dönem birkaç baba ve dervişten örnek vermek gerekir.

Bunlardan biri Hysen Mali Baba. kendisi İstanbul'da ilahiyatı okumuştur.<sup>114</sup> Cahilliğe karşı savaştan İlmî Kurtesi Baba 1890 yılında Kolonya'ya bağlı Kurtes Köyü'nde dünyaya gelen İlmî Kurtesi 1915 yılında vuku bulan savaştan dolayı ailesiyle birlikte Türkiye'ye göç etmiştir. İstanbul'da liseyi bitirdikten sonra İlahiyat tahsilatı yapmak için Bağdat'a gitmişti. 1925 yılında Bağdat'tan İstanbul'a dönüp baba tayin edilir. 1932 yılında ailesiyle birlikte memleketine döner. Tiran'a taşınan Dede babalık onu Gramsh'taki Shemberdhinj Tekkesi'nde tayin edilir. Ancak ülkedeki güçlenen komünistler tarafından 1946 yılında tutuklanmıştı. Birkaç ay yargıda soruşturulduktan sonra kurşun dizilme cezasına çarptırılır. Ancak suçsuzluk dilekçesinden yararlanarak mahkemenin verdiği ilk kararından vazgeçip 25 yıl hapis cezası verilir. 14 yıl hapis cezası gördükten sonra Fier'in kırsal köylerine sürgün edilmek şartıyla serbest bırakılır. Fakat bir müddet sonra baba olmak istemesine rağmen geri çevrilir. 1967 yılında dini kültürel kilit vurulmasına tahammül edemeyip birkaç ay eve kapandıktan sonra 30 Eylül 1967 Hak'ka yürümüştür. 2007 yılında hizmet ettiği Shemberdhinj Tekkesi'nin yanında gömüldür.<sup>115</sup> Daha sonar Tekkeyi 1914'den 1936'a kadar Elbasan Medresesinde tahsilat yapan, Türkçe, Arapça ve Rusça dilleri çok iyi bilen Ahmet Dedej Baba yönetmiştir. Baba Ahmet bu Tekkeyi birkaç defa restore etmişti.<sup>116</sup> İkinci Dünya Savaşı'na kadar bektaşî din adamların yeterliliği yazdıkları kitaplar ve bildikleri dillerden anlaşılmalıdır. Ortalama bir bektaşî din adamı en azından arapçayı bellibir seviyeye kadar biliyorlardı. Bunun örnekleri artmak oldukça kolaydır.

Yukarıda verilen örneklerin sadece bazı Bektaşî din adamların yeterliğinden söz edilmiştir. Günümüzde Dünya Bektaşî Merkezi Postu'una Edmond Brahimaj Dede baba, Debre'de bulunan Bilaca Tekkesi'nde İsmail Baba, Martanesh'te bulunan Balım Sultan Tekkesi'nde Hysni Baba, Ergiri'de bulunan Zall Tekkesi, Saranda'da bulunan Reshat Bardhi

---

<sup>114</sup> Baba Hysni Dalip Shehu, **Historia e Teqes sw Ballwm Sulltanit nw Martanesh Dhe Lugina e Shenjtw e Ballesw**, Mirgeeralb, Geer, 2011, s. 25.

<sup>115</sup> No 71, Haziran 2007, S. 12.

<sup>116</sup> **Urtesia**, No. 70. tetor, 2009 s24.



Tekkesi ve Avlonya'daki Kuzum Baba Tekkesi Sadık Baba ve nica baba ve dervişlerden yapılan mülakat ve gözlemden hareketle bunların arapça bilmeleri şöyle dursun kurani kerim okuması bile bilmezler. Çoğu zaman dünya beктаşi merkezinde Baba Mondi posnişinin sağında bulunan bir mushaf ters yönde kalmaktadır. Tepedelen'de Koshtan Tekkesi'nde Abdul Kemal Baba, Permet Alipostivan Tekkesi'nin Post'una Hekuran Baba Elbasan Tekkesi Faik Baba Kruyaovası Tekkesi'nde Halil Baba Ersek'te bulunan Qesarak Tekkesi Cemal Xhemal Baba ve Starje Tekkesi'nin Postu'naoturana Shaban Baba. Dünya Bektaşî Merkezi Derviş Sali ve Mikel Admir Derviş Elbasan Tekkesi Celal (Xhelal) Dervish Gramsh'ta Shemberdhen Tekkesi'nin Postu'na oturanlar kuran okumayı çok istedikleri fakat nasıl olmadığını hatta arapça kendi dilleri olmadığını bu nedenle de kuramı arapçadan okumak beyhude bir şey olduğu söylemektedirler. Bu nedenler Bunların Arapça, Farca ve Osmanlıca bilmelerin söyle bir kenara bırakın, yüzeysel düzgün Kur'an okuyan ya da az çok bu konunun meraklısı olan yok. Bu yüzden her şeyden önce kendi geleneklerini unutmaya gidilmektedir. Zira Bektaşî geleneğinin tamamen bu diller üzerine özellikle Osmanlıca dilinde inşa edilmiştir. Ancak farklı dillerin bilmemeleri Bektaşî din adamlarına göre bir sakıncası yoktur. Çünkü tanrı her dilde anladığı gibi farklı diller bilse de muhiplerine Arnavutça ifade etmektedir.

### **Bektaşî Din Adamların Tipolojisi**

Derviş ve Babaların tipolojisine bakıldığı zaman üçlü bir Bektaşî din adamı prototipi söz edilebilir. İlki, İslam esaslarını içten inanan Ehlibeytle özümlenen ve bunlara göre hareket eden Bektaşî din adamları. Muska yazan insanlara faydası olduğu düşünen Bektaşîler söz konusudur. İkincisi, özde İslam kurallarına uyduğunu söylese de din pratik, icraat ve uygulamada yoksundur. Arnavutluk'ta Bektaşî din adamların çoğu bu kategori içinde değerlendirilebilir. Üçüncüsü, Bektaşîlik mertebesini sadece çıkar amaçla kullanan derviş ve babaların söz konusudur. Buradaki çıkar kişisel menfaatler kastedilmektedir. Halk Bektaşîliği için de üçlü bir tipoloji söz konusudur. İlki, Bektaşîlik Allah'a yaklaşmanın en doğru yolu Hz. Peygamber ve Ali'nin olduğu ve kendilerini aynı yolu devam ettiklerine inanan bir gruptur. İkinci, geleneksel Bektaşîler, ana ve babası Bektaşî olduğu için Bektaşî'dir, ara sıra tekkeye gider babadan dua ister ama her ritüele katılmaz. Niçin Bektaşî olduğundan fazla bir açıklama getiremez. Sonuncu da isim olarak Bektaşî'dir. Kökeni Bektaşî yoksa Bektaşî erkan ve adaplarından haberdar değildir. Bunlar daha çok Bektaşîlerin okumuş aydın seküler ve Bektaşîlikten kopmuş cahil halk kesimleridir. Bunlar reformisttir menfaat peşine koşar. Özellikle siyasetçiler Bektaşîlere çok bağlı olmaktadır. Menfaati yoksa kimseye bakmaz ezer geçer.

### **Bektaşî Sünni Ayrışması: Ötekileştirme**

Bektaşîliğin ne kadar toleranslı olduğunu test etmek oldukça güçtür. Zira geçmişte ve günümüzde çoğunlukta sadece Bektaşîlerin yaşadığı bir ülke olmadığı gibi nüfuzun 50% Bektaşî olduğu bir ülke de yoktur. Yakın bir gelecekte olacağı da tahmin etmiyorum. Bektaşîlik özelinde bakılırsa dünyanın ülke nüfusa göre Bektaşîlerin en fazla yaşadığı ülke Arnavutluk'tur. Arnavutluk'un 2.8 milyonluk nüfusunun yüzde 70'i Müslüman'dır ve Müslümanların 23.-25%'i de Bektaşî'dir. Arnavutluk'ta 2021 yapılan nüfus sayımında din hanesinde Müslüman ya da İslam seçeneği değil Sünni Bektaşî seçenekleri konulmak istendiğinde her iki cemaatte ciddi bir rahatsızlık yaratmış, protestolar sonrasında ve Arnavutluk Müslüman Komitesi ile Bektaşîlik Dünya Merkezi'nin müdahalesiyle sorular

değiştirilmiştir.<sup>117</sup> Milliyetçilik konusunda hem Bektaş hem de Sünnilerin hassasiyeti ve ülke de bulunan diğer dini gruplardan hareketle mikro farklılıklarından makro milliyetçiliğin inşa edildiği görülmüştür.

Bektaşî- Sünnî ilişkilerinin böylesi müdahalelere zemin hazırladığı da açıktır. Zira Arnavutluk'ta Bektaşî- Sünnî ayrışması görülmektedir. Arabulucuların varlığına rağmen ciddi bir ayrışma varlığını korumaktadır.<sup>118</sup> Coğrafyanın diğer bölgelerinde de böyle mezhepsel ayrışmalar olabileceks de Arnavutluk'ta doktrin açıdan uzlaşa sağlayamayan iki tarafın da Arnavut olması düşündürücüdür. Zira Arnavutların milliyetlerini dinlerin önünde tuttıkları apaçıktır. Katolik Ortodoks ateist ya da Müslüman fark etmez asıl olan Arnavut olmaktadır, diyerek bilhassa ortak dil, ortak gelenek ve göreneklere paylaşılmış, ortak kültür, ortak geçmiş ve ortak gelecek tahayyülü vurgusu yapan Arnavutların Sünnî-Bektaşî noktasında birbirine şüphülle bakması 49.üzerinde durmaya değer bir konudur. Çünkü er anlamda bölünmeye, parçalanmaya müsait bir zemini olan Balkan coğrafyası, haritalarını yeniden çizilmesini gerektiren savaşların dışında yeni sınırlar içerisinde de mikro milliyetçilik marifeti ile yeni parçalanmalar yaşanmıştır.<sup>119</sup> Bektaşî Sünnî ayrışması noktasında Arnavutluk'taki soruna dönecek olursak bugün için kesin olan Bektaşîlerin, İslam birliği çatı altında birleşmeyi kabul etmediğidir. Arnavut Bektaşîlerin kendilerini, suçlandıkları gibi İslam'ın dışında görüp görmedikleri ayrı bir soru olarak kalacaksa da ibadet, itikat ve iman noktalarında Sünnî Arnavutlarla ayrıştıkları kesindir. Aslında Bektaşî gruplar açısından da homojen bir yapı arz etmedikleri için tekke, dergah ve ocaklarda hatta aynı dergaha bağlı insanların arasında farklı ibadet ve uygulamaların bulunduğu aşıkardır. Bu da tek bir temsiliyetin neden mümkün görünmediğini kısmi olarak açıklayabilmektedir.<sup>120</sup>

## Sonuç

Dünya Bektaşî merkezinin Tiran'a taşınmasından sonra Bektaşîlik ülkede yeni bir görünüm kazanırç Sunnilikte bağımsız bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu görünüm ayrı bir kurum olmaktan ziyade Bektaşî niteliğinden de kaynaklanmaktadır. Bu farklı nitelik hem bektaşî din adamlarının yetersizliğinden hem de daha çok dış faktörlerden empoze edilmiş bir siyasi imajdır. Sünnîler ibadetleri camide iken ve eğitimleri medrese ve ilahiyatta gelişirken bektaşîlerin ibadet yerleri tekkede eğitimleri lâik okullarında gelişmektedir. Oysa geçmişte ikinci dünya savaşına kadar medreslerle ilişkileri devam etmekteydi. Hatta bektaşî muhiblerderviş olabilmeleri için medrese egiminden geçmeleri tercedilediliyordu. Bunu bektaşî din adamlarının dini bilgi seviyesinden de anlaşılabılır.

Dünya Bektâşî Merkezi'nin Arnavutluk'a intikalinin doğurduğu sonuçlar şu şekilde açıklanabilir. Bektaşîler türk kimliğinden arnavut kimliğe bir geçişin tanımlama süreci olarak yorumlanabilir. Artık Bektâşîler Dede Baba'nın sadece Pir Evi'nde oturduğu

---

<sup>117</sup> Gözde kılıç Yaşın,"Balkanlarda Bektaşîlik", **Yeniden İnşa Sürecinde İnanç ve Aktüel boyutlarıyla Alevilik: İkibinyirmiüç**, Sayı 150,15 Ekim 2013, s.48.

<sup>118</sup> Zeynep. Güranlı; Bektaşî tekkesinde Amerika Bayrağı", Hürriyet, 27 Mart, 2011.

<sup>119</sup> Gözde kılıç Yaşın,"Balkanlarda Bektaşîlik", **Yeniden İnşa Sürecinde İnanç ve Aktüel boyutlarıyla Alevilik: İkibinyirmiüç**, Sayı 150,15 Ekim 2013, s.49.

<sup>120</sup> Gözde kılıç Yaşın,"Balkanlarda Bektaşîlik", **Yeniden İnşa Sürecinde İnanç ve Aktüel boyutlarıyla Alevilik: İkibinyirmiüç**, Sayı 150,15 Ekim 2013, s.49.

şeklindeki eski anlayışı değişmiştir. Zira Tiran'daki Dedebabalık, Pir Evi'nin fonksiyonlarını bire bir yerine getirmeye başlamıştır. Bu da Bektâşilik açısından yeni bir dönem demektir. Zira eskiden mücerredlik töreni sadece Hacıbektâş'ta icra edilirken, Bektâşi Merkezi'nin Arnavutluk'a intikalinden sonra tüm erkânlar Tiran'da yapılmaya başlamıştır. Bunun yanısıra Arapça ve Türkçe olarak yerine getirilen ritüeller artık Arnavutça icra edilmeye başlamıştır. Ayrıca bektâşiliğin geldiği coğrafya ve kültür. Hacı Bektâşın konuştuğu dil artık önemsenmiyor. Gerekli tüm "tercümanlar" ve "gülbanklar" Arnavutçaya tercüme edilmiştir.

### **KAYNAKÇA**

A. Gölpınarlı, Kızılbaşlıkta; Halife, Dede, Mürebbi, Rehber, Musahip ve Talip şeklinde bir yapıdan sözeder (GÖLPINARLI, İ.A. Kızılbaş Md. 64. Cüz, 792-794);

Adil Seyman, Balkanlar'da Alevî Bektâşilik, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2006, s. 92.

Ahmed Yaşar Ocak, "Bektâşilik", D.İ.A., C. V, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992, s. 377.

Aleks Buda ve Arkadaşları, Historia e Popullit Shqiptar: Rilindja Kombetare Vitet 3 te Shek. XIX-1912, C. II, Toena Yayınları, Tirane, 2002.

Aleksandre Popovic, Balkanlarda İslam, çev. Komisyon, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, AMR, F.D. II, Yılı 1958, Dos. 59, s. 20-21;

AQSH, F. 14/AP, Yılı 1947, Dos. 59, s. 2.

AQSH, F. 883, Yılı 1947, Dos. 1, s. 2.

AQSH, F.14/AP, Yılı 1947, Dos. 59, s. 11.

AQSH, F.14/AP, Yılı 1947, Dos. 59, s. 14.

AQSH, Fon/AP, 1947 yılı, D, 59, f, 24.

Avlonyalı Süreyya Bey, Osmanlı Sonrası Arnavutluk:1912-1920, Haz. Abdulhamit Kırmızı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2009, s. 96-102.

Baba Hysni Dalip Shehu, Historia e Teqes sw Ballwm Sulltanit nw Martanesh Dhe Lugina e Shenjtw e Ballesw, Mirgeeralb, Geer, 2011, s. 25.No 71, Haziran 2007, S. 12.

Bashkimi 20 Mart 1947, No. 692, s. 2;

Bedri Noyan Dedebara, Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik, Ardıç Yayınları, C. 1., Ankara, 1998. BİRGE, J.K. Bektâşilik Tarihi, 182. (Trc. Reha ÇAMUROĞLU, Ant Yay, İstanbul, 1991.)

Burhan Kocadağ, Şahkulu Sultan Dergahı ve Bektâşi Tekkeleri, Can Yayınları, İstanbul, 1998.

Yusuf Ziya Yörükân ve Tahtacılar, Mustafa Destereci, Avrasya Etnografya Vakfı Yayınları İstanbul 1998, yt yok, /.

Drita, No. 28, Eylül 1903, s. 4.

Fahri Maden, "Arnavutluk'ta Bektâşilik ve Arnavutluk'un Bağımsızlığına Giden Süreçte Bektâşiler", *Avrasya Etüdüleri: Balkanlar Dosyası, TİKA, S. 44, 2013-2, s. 143.*

Ferit Duka, "XV-XVIII. yüzyıllarda Arnavut Nüfusunun İslamlaşması Sürecinin Gidişatı Üzerine Gözlemler", *XI. Türk Tarih Kongresi Bildiriler, C. IV, Ankara, 1994.*

FIĞLALI, E. R., *Türkiye'de Alevilik-Bektâşilik, 310- 312.*(Selçuk Yay. Ank. 1990.).

Gazmend Shpuza, "Millet Sistemi Çerçevesinde Arnavutların Durumu", *Osmanlı, C. IV, Ankara, 1999.*

Gözde Kılıç Yaşın, "Balkanlarda Bektâşilik", *Yeniden İnşa Sürecinde İnanç ve Aktüel Boyutlarıyla Alevilik: İkibinyirmüç, Sayı 150,15 Ekim 2013.*

Halil İnalçık, "Arnavutluk'ta Osmanlı Hâkimiyetinin Yerleşmesi ve İskender Bey İsyanının Menşei", *Fatih ve İstanbul, C. I, S. 2, İstanbul, 1953.*

İbrahim Altuntaş, *Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılmasından Sonra Bektâşî Tekkeleri ve Osmanlı Yönetimi, Osmangazi Üniversite, Sos. Bil. Enst. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir, 2005.*

KAYA Haydar, *Alevi-Bektâşî: Erkânı, Evrad'ı ve Edebiyatı, İstanbul, 1993.*

Machiel Kiel, "Sarı Saltuk ve Erken Bektâşilik Üzerine Notlar", *çev. Fikret Elpe, Türk Dünyası Araştırmaları, C. II, S. 9, İstanbul, 1980, s. 34.*

MADEN Fahri, *Bektâşilerin Serencamı, Kapı Yayınları, İstanbul, 2012*

Metin İzeti, "Arnavutlar ve Bektâşilik", *1. Uluslararası Bektâşilik ve Alevilik Sempozyumu, İsparta 2005, s. 525; A. Seyman, a.g.e., s. 94.*

Metin İzeti, *Balkanlar'da Tasavvuf, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2004, s. 313.*

Naim Frasherri, *Vepra te Zgjedhura, Yay Haz. S. Shuteriqi - Fatmir Agalliu, Akademia E Shkencave E Rps., C. I, Tiran, 1980-1985, s. 479-484.*

Nathalie Clayer, *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri, Çeviren Ali Berktaş, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 349;*

Nazmi Sevgen, "Efsaneden Hakikate Sarı Saltuk ve Aiyos Spiridon", *Tarih Konuşuyor, C. VIII, S. 52, Mayıs 1968, s. 2732.*

Nevzad Odyakmaz, *Bektâşilik Mevlevilik Masonluk, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1988.*

Nuray Bozbora, "Arnavut Milliyetçiliğinin Gelişimi", *Balkanlar El Kitabı, Osman Karatay ve Bilgehan A. Gökdağ, C. I, Ankara, 2006.*

Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kolonizatör Türk Dervişleri", *Türkler, C. IX, Ankara, 2006.*

Osman Myderizi, *BSSH, Arnavutluk Devlet Kütüphanesi, No. 3, 1955, s. 132.*

Peter Bartl, *Milli Bağımsızlık Esnasında Arnavutluk Müslümanları, çev. A. Taner, Bedir Yayınları, İstanbul, 1998.*

Salih Çift Yayına Hazır, *Ahmediyye Risalesi ve Nefesler: Ahmed Sırrı Dede Baba, Revak Kitabevi, İstanbul, 2013.*

Sami Frasheri, Shqipëria Dhe Shqiptaret, trc. Zyber Hasan Bakiu, Yay. Haz. Mentor Bakiu, Tirane, 2002, s. 14.

Selim Kaliçani Baba, Histori e Bektâshizmit Si Sekt Mistik Islam, Shtëpia Botuese Koha, Tiran, 1999, s. 229.

Shyqyri Hysi, "Arnavutluk Bektâşiler Birliğindeki Kriz ve İlerici Bektâşiler Grubu", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, Sayı 30, 2004, s. 269.

Shyqyri Hysi, Histori e Komunitëve Fetare Shqiptare, Shëtpia Botuese Mësonjëtorja, Tiran, 2006.

Shyqyri Hysi, Muslimanizmi në Shqipëri në Periudhën 1945-1950, Mësonjëtorja, Tiran, 2006, s. 22.

SOYYER, Yılmaz, Sosyolojik Açından Alevî Bektaşî Geleneği, 124-131.(Seyran Kitap, İstanbul, 1996.);

Süleyman Külçe, Shqipëria në Historinë Osmane (Osmanlı Tarihinde Arnavutluk), Globus R, Tirane 2004.

TUR, Erkanname, 287.

TÜRKDOĞAN, Orhan. Alevî Bektaşî Kimliği, Sosyo-Antropolojik Araştırma 408.(Timaş Yay. İstanbul, 1995.)

Urtësia, No. 31, Ekim 2002, s. 18.

Urtësia, No. 41, Eylül-Ekim 2004, s. 38.

Urtësia, No. 70. tetor, 2009 s. 24.

Urtësia, No. 8, Kasım 1996, s. 21.

Urtësia, No. 8. Kasım 1996, s. 3;

Yaşar Yücel, Bulgaristan'da Türk Varlığı, TTK Basımevi, Ankara, 1985.

Yazıcızade Ali, Tevârih-i Al-i Selçuk (Oğuznâme-Selçuklu Tarihi), haz. Abdullah Bakır, Çamlıca Basım Yayınları, İstanbul, 2009.;

Yılmaz Öztuna, Rumeli'ni Kaybımız 93 ve Balkan Savaşları, İstanbul, 1990.

Zeynep. Güranlı; Bektaşî tekkesinde Amerika Bayrağı", Hürriyet, 27 Mart, 2011.

## BABA REXHEB AND BEKTASHISM, NOTES ON BEKTASHI-SHII CONVERGENCE<sup>121</sup>

Seyed Amir Hoosein Asghari

Ph.D.

Department of Religion, Baylor University, USA

amir\_asghari@baylor.edu

### Abstract

Bektashism has a significant historical influence in the Balkans, particularly among Albanians. It, nevertheless, is interpreted and defined in multiple opposite ways. This research explores the interpretation and analysis of Bektashi creeds and identity by the Albanian Sufi Baba Rexheb (1901-1995) in his *Mysticizma Islame dhe Bektashizma*. Baba Rexheb established a Bektashi *Teqe* (Sufi center) in the United States while in exile. We additionally explore some misconceptions about Bektashism and how Baba Rexheb responds to them. Furthermore, the paper evaluates the contemporary reception of Baba Rexheb's *Mysticizma Islame dhe Bektashizma* in the Western academy by casting doubt on the authenticity of his thoughts on the Bektashi identity. We also analyze the authenticity of accusing Baba Rexheb of being in contact with Shiites from the Middle East or being inspired by French scholar Henry Corbin or trying to drastically change the Bektashi teachings in his writing. In doing so, this paper explores the similarities between the Shii and Bektashi traditions through the perspective of Baba Rexheb and his Sufi masters from Anatolia.

The study argues that such criticism often lacks a sound understanding of the Bektashi literature and consequently falls into misinterpretations.

**Keywords:** The Bektashi Order, Bektashi Creeds, Shi'ism, Baba Rexheb, Sufism

### Literal Misreading of Bektashi Literature and Creeds:

Ethnographic studies conducted in the Balkans over the past century have been affected by nationalistic and ideological policies, particularly during the communist era. This resulted in labeling the Bektashi Order as pagan or heterodox, while others have portrayed it as Sunni, Shi'a, or a combination of paganism, Christianity, and Islam. A portion of post-Ottoman historiography in the Balkans has also neglected to acknowledge the Islamic connectivity of the Bektashi Order. This has led to a lack of understanding and appreciation for the Bektashi tradition within the context of Islamic Sufism.

---

<sup>121</sup> This paper is a new edition and revision of author's previous writings on Baba Rexheb and including some recent thoughts.

This paper will examine the extent to which Baba Rexheb engages in clarifying Bektashi beliefs in reaction to what he terms as a literal interpretation of Bektashi literature. Furthermore, this investigation enables us to explore the viewpoints of certain scholars who came after Baba Rexheb and expressed skepticism regarding his writings, accusing him of attempting to fundamentally reinterpret Bektashism in order to maintain the status quo or of being influenced by French intellectuals such as Henry Corbin or others.

Baba Rexheb's Early Life and Education, Spiritual Lineage, and Immigration to the United States

Baba Rexheb (1901-1995) was born in Gjirokaster in southern Albania. At a young age, he began receiving a Bektashi education from his master Selim Ruḥī Baba (1869-1944), and was initiated into the Order as *Muḥib* at seventeen. It is worth noting that Selim Ruḥī Baba, the teacher of Baba Rexheb, received his spiritual training from Ali Ḥaqī Baba (d. 1907), who had been granted the title of Baba in Turkey by Tūrabi Dede (d. 1868). This highlights the authentic spiritual lineage and the chain of authority within the Bektashi tradition to which Baba Rexheb belonged. Baba Rexheb narrates the following about Ali Ḥaqī Baba's last day of life when he asked for a pen and a paper from his Murid, i.e., Selim Ruḥī, and wrote a couplet in Persian. He had mastery in Turkish and Persian poetry. His pen name was Khākī. Frances Trix, in her "*The Sufi Journey of Baba Rexheb*," provides an English translation of that line:

No friend remains for you, Khākī, but sighs and wails

So you must say, "Praise to God" that this remains for you<sup>122</sup>

Baba Rexheb advanced to the rank of Dervish at the age of twenty-one. In the tradition of Albanian Bektashism, he remained celibate and served his master for twenty years. In the meantime, he pursued his Islamic education at the Medrese (Islamic School) in Gjirokastra. He obtained his *Icāzatnāme* (Diploma) in 1925, which recognized him as a young Islamic theologian and scholar. Through the traditional Bektashi and Islamic education, he comprehensively understood Arabic, Turkish, and Persian languages and literature.

In the context of WWII and the challenging situation for religious authorities under the Albanian Communist party, Baba Rexheb's life took a different course as he was compelled to leave his Teqe (lodge) and his country. Eventually, it was in 1953 that he fled to the United States of America, where he established the first Bektashi Teqe in Detroit with the aid of Albanian Muslim immigrants in 1954.<sup>123</sup> In his interview with Francis Trix, Baba

---

<sup>122</sup> Trix, F. (2009). *The Sufi journey of Baba Rexheb*. Philadelphia, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.

<sup>123</sup> See *ibid*.

Baba's life could be seen in the following three phases:

A: Becoming a celibate member of Bektashi Teqe (Sufi lodge) of Gjirokaster in Albania at an early age and gaining Bektashi knowledge and practice under the guidance of Selim Ruḥī Baba (1869-1944). Selim Ruḥī was himself trained by Ali Ḥaqī Baba (d. 1907) who was a disciple of Tūrabi Dede (d. 1868) of Turkey. This indicates that he trained under the last generation of the powerful and knowledgeable traditional Bektashi Sufis at the end of the Ottoman Empire and before the Communism era after which gaining traditional Bektashi knowledge from a master was not easy.

Rexheb reveals the reasons behind his decision to flee Albania. He states that he was actively propagating against Communism and feared for his life if he was caught by the Communist authorities. Baba Rexheb had discussed his plans with Selim Ruḥī Baba, who supported his decision to leave. After leaving Gjirokastra, Baba Rexheb traveled to Shkodra before ultimately making his way to Italy. He spent four years in a camp in Italy before moving to a Bektashi lodge in Egypt. However, he became concerned for the future of the lodge and the safety of its members, given the hostility towards Albanians and tekkes among the local Sunni population. Hence, he decided to move to the United States, where he was eventually able to establish the first Bektashi Teqe in Detroit in 1954. While in exile and despite being in a limited resource environment, Baba Rexheb continued to write about Bektashi teachings.

*Misticizma Islame dhe Bektashizma*, Exploration of the Bektashi Tradition:

Baba Rexheb's "*Misticizma Islame dhe Bektashizma*" (Islamic Mysticism and Bektashism) was first published in 1970 in Michigan in the United States. Later, selections from the book were translated into English by Bardhyl Pogoni (1925-1985) and published in 1985.

The book provides a comprehensive exploration of the Bektashi tradition, including its teachings, practices, and historical development. Baba Rexheb's insider perspective allowed him to provide valuable insights into the Bektashi worldview and its place within the wider context of Islamic Sufism. *Misticizma Islame dhe Bektashizma* is divided into two parts, each comprising various chapters. The first part delves into the history of Sufism, its etymology and origins, Sufi terminology, and brief biographical sketches of eminent Sufis. Baba Rexheb employs this segment to closely associate Bektashi's tenets with the overarching history of Sufism.

Regarding its significance, there are a number of factors to be considered. One is the author himself, who, as a Bektashi Sufi, received his knowledge of Bektashism from traditional mentors in pre-communist Albania and late Ottoman Turkey. Moreover, the book includes not only Bektashi teachings but also theoretical concepts of Islamic mysticism and hagiographies of some central Sufi saints. Therefore, it covers a broader area than the Bektashi Order, putting it into a historical or phenomenological conversation with the history of the Islamic Sufi tradition. On the other hand, the Bektashi World Headquarters in Albania acknowledged this book as a key source of the Order and its

---

B: Escaping the limitations caused by the prohibition of practicing religion in Communist Albania and moving to the United States of America where he founded the Bektashi lodge in the Detroit suburb of Taylor with the help and collaboration of the Albanian Bektashi community in exile.

C: Composing the *Misticizma Islam dhe Bektashizma* and reviving other Bektashi teachings for post-communist readers in particular who had lost their connection with their tradition under the Communist regime. It is worth mentioning that traditionally, the Bektashi teaching was mostly passed orally from one generation to another. Based on Baba Rexheb's claim in his introduction to *Misticizma Islame dhe Bektashizma*, this is the first book of its kind written in the Albanian language.



creeds. *Misticizma Islame dhe Bektashizma*, therefore, plays a major role in articulating Bektashi's history and beliefs for its followers.<sup>124</sup>

In his exposition of Bektashi principles, Baba Rexheb underscores the adherence of Bektashism to Islamic practices, with the Quran and Prophetic tradition as its bedrock. Baba Rexheb encapsulated the principles of Bektashism as follows:

Firstly, the Bektashi Order believes in God as the Almighty and Creator and has faith in and respects the Holy Quran. Secondly, it follows the prophetic tradition and rejects claims that Bektashism has deviated from the Holy Quran and Prophetic hadith and tradition. Thirdly, it holds respect and love for the household of the Prophet, notably Ali, Fatimah, Hasan, and Hossein, and regards Ali as the master of *Evliā* (saints). Fourthly, the Bektashi order considers Islam a religion in accordance with intellect and fitrah or the innate human nature, emphasizing that the performance of prayers must be accompanied by comprehension and awareness of the inner significance. Fifthly, it stresses the importance of Muslims' daily prayers (*Salāt*) and underscores the significance of comprehending the import of religious obligations; otherwise, religious practice will be a mere imitation.

*Misticizma Islame dhe Bektashizma* is divided into two parts, each containing several chapters. The first part includes, as mentioned briefly, the history of Sufism, its definitions and roots, Sufi terminology, and short biographies of great Sufis. Baba Rexheb uses this part, in fact, to tie Bektashi's beliefs to the general history of Sufism. He begins with a definition of Islamic Sufism and Spirituality. According to him, spirituality is the awareness that leads to human perfection; it endows individuals with virtuous conduct and frees them from worldly concerns. Only then can a person achieve the ultimate goal, which is total unification with the Beloved: God Almighty.<sup>125</sup> This practice is then what leads man to the path of perfection, equipped with all moral principles along with His love.<sup>126</sup> Baba Rexheb defines Sufism based on both theoretical and practical elements. As a result of wayfaring, "man will become sacred, reaches to the highest steps of morals, and discovers the hidden treasures (*Kanz Makhfi*) and merges and remains in the throne of God which in the Sufi terminology is called 'subsistence with God' (*Baqā' Billāh*)."<sup>127</sup> He discusses the unity of God (*Tawhīd*) and provides an interpretation of some Quranic verses, such as 21:30 and 66:8, to allude to the discussion of the Unity of Being or the

---

<sup>124</sup> *Misticizma Islame dhe Bektashizma* is one of the most-read books by a Bektashi Sufi of the modern era. Clayer quotes Metin Izeti's remark that the most read books among the Bektashi community are as follows: Baba Rexheb's *Misticizma Islame dhe Bektashizma*, Na'im Frashëri's *Fletore e Bektashinjët* and Qerbelaja/Karbala *Mathnawi* and the "Hadikatus Suada" ("*Ḥadīqah al-Su'adā*") by Muḥammad b. Sulaymān Fuḍūlī (885 ?-963/1480?-1556), (in Turkish Fuzūlī). *Ḥadīqah* is a Turkish translation drawn from the "*Rawḍat al-ṣ̣huhadā*" of Ḥusayn Wā'iz Kāshifi" read during the period of *matam/matem* (beginning of the month of Muharram).

<sup>125</sup> Rexhebi, B. (1970). *Misticizma Islame dhe Bektashizma*. New York, Printed by Waldon Press.

<sup>126</sup> *ibid.*

<sup>127</sup> *Ibid.*

Unity of Existence (*waḥdat al wujūd*)<sup>128</sup> and Muhammadan Reality. To some, this may suggest a turn to Akbarian mystical theology in the Bektashi Order or to that of the Qizilbāsh or Ḥurūfī movements.<sup>129</sup>

In the first chapter, the author explains how Sufism developed in history after the emergence of Islam. Baba Rexheb writes, "Islamic mysticism did not emerge on its own (i.e., out of nowhere), rather it appeared gradually...every Muslim at that time knew that he/she must pray to God wholeheartedly ...and it was known that extraordinary prayers (*Nāfile*) were a great reward from God."<sup>130</sup> He explores that the "Sufi" practice was embodied in the daily practice and beliefs of the early Muslims. Later on, however, forgetfulness and worldly desires caused them to distance themselves from many of those practices. As a result, it was the great endeavor of Sufis to revive the spiritual tradition in later periods. He then returns to the description of Islamic Sufi terminology before recounting the emergence of Sufism in Iraq and the history of Sufism in later periods.

Baba Rexheb mentions some Sufi definitions of the term Sufi and Islamic Sufism and designates that the various definitions of Sufism are rooted in and based on the varying states of individuals who tried to define it, but in the end, they have a common ground. As he explains in his book, all definitions of Sufi allude to a single reality that is self-purifying (Albanian: *pastrimin e shpirtit*) and provides salvation from worldly desires while combating ego (*Nafs*). He argues that the reason is that the prophetic tradition stands in contrast to all worldly passions.

One of the Baba's resources for Sufi definition is the famous book *Kitāb al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Tasawwuf* by Abu Bakr al-Kalābādī (d.380/990), one of the earliest extant Sufi authors. By appealing to this text, Baba Rexheb, despite some of the mentioned theories, neither depicts an isolated nor a mixed Bektashi order. As a Baba in the Bektashi Order, he follows the broad Sufi tradition in exploring its nature. He then presents some of those definitions:

- The Sufi is he whose heart is sincere (*safā*) towards God.
- The Sufi is he whose conduct towards God is sincere and towards whom God's blessing is sincere.<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup> Though many claimed that the Unity of Being or the Unity of Existence is an expression used by Ibn 'Arabī, Chittick argues that this is misleading, for Ibn 'Arabī never applied this expression in his works. He rather used "Real Being" and that real being is One, arguing that there is no Real Being but God and that everything other than God is unreal being. Chittick argues that this is comparable to Avicenna's position that all things are possible or contingent save the Necessary Being. Even when this expression is used by immediate followers of Ibn 'Arabī, Chittick argues that they did not give it a technical sense. See Chittick, W. (Spring 2020 Edition). Ibn 'Arabī. The Stanford Encyclopedia of Philosophy E. N. Zalta.

<sup>129</sup> The influence of Hurufism into the Bektashi Order is also debated and discussed among the scholars. for more see: Browne, E. G. (1907). Further notes on the literature of the Hurufis and their connection with the Bektashi order of the Dervishes. [Hertford], [S. Austin].

<sup>130</sup> Rexhebi, B. (1970). *Misticizma Islame dhe Bektashizma*. New York, Printed by Waldon Press.

<sup>131</sup> *ibid.*

As such, he refers to Ibn 'Arabi and his school of thought and, with sympathy, explains concepts such as the Perfect Man, the Oneness of Being or the Unity of Existence (*Waḥdat al-Wujūd*), Muhammadan Reality, Qutb and his role in Sufism and suchlike. He focuses on Islamic mysticism, its saints, theoretical and practical aspects, and finally, after this contextual introduction, he introduces Bektashi's beliefs and thoughts to the reader.

The pattern in which he writes has a manner in which verses of the Qur`ān, Prophetic sayings, concepts of theoretical mysticism, and a mystical interpretation of Qur`ān and Hadith (*ta'wīl*) are applied within an Islamic context. It is in such a manner that, from Baba Rexheb's perspective, no doubt remains whether Bektashism is a mixed religion, a pagan movement, or Shi'ite extremism (*Ghuluw*).<sup>132</sup>

To summarize, chapters of the first part include the foundation of spirituality, the early centuries of Islamic spirituality, the formative period of Sufism, the foundations of the Sufi orders, the fifth century of Islamic spirituality, and spirituality and philosophy.

The second part is devoted to various Sufi orders and especially the Bektashi order and its principles and creeds. In the section on the Bektashi Order, the initial point of Baba Rexheb is that it is an Islamic mystical order that deals with the perfection of the human soul.<sup>133</sup> The wayfarer in this Order should seek proximity and love toward God, purifying himself from all worldly and material desires and replacing them with his beloved in order to reach annihilation in God (*Fanā Fillāh*) and then to survive in a state of subsistence to God (*Baqā Billāh*). Following the tradition of Islamic Mysticism in which "love" plays a canonical role, Baba Rexheb explains the interrelation between the lover and the beloved<sup>134</sup> as follows:

The beloved is the one who constantly circulates in the eyes of the lover. The one who occupies the heart and intoxicates the lover as such that whenever he/she looks, he/she sees nothing but the Beloved. Moreover, when he/she looks in the mirror and sees him/herself, it seems that he/she only finds the Beloved...the beauty of love that has embarrassed (filled) the sky and the earth has circled all universe.<sup>135</sup>

---

Both definitions among the others are quoted from Kalābāādhi's *Kitab al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Tasawwuf*. We also used A. J. Arberry's 1935 translation of Kalābāādhi's in this section. See al-Kalabadhi, A. B. M. I. I. and A. J. Arberry (1977). "The Doctrine of the Sufis = Kitab al-Taarruf li-madhhab ahl al-tasawwuf."

<sup>132</sup> Moosa Matthew (1987) among the others categorizes the Bektashi Order as extremist Shi'ites who deified Ali. See Moosa, M. (1987). *Extremist Shiites : the ghulat sects*. Syracuse, N.Y., Syracuse University Press. Baba Rexheb's *Misticizma Islame dhe Bektashizma* does not introduce such a notion at all.

<sup>133</sup> Rexhebi, B. (1970). *Misticizma Islame dhe Bektashizma*. New York, Printed by Waldon Press.

<sup>134</sup> Chittick reminds us that a Prophetic tradition ascribes the love relation between man and God. When Gabriel asks Muhammad what "doing the beautiful" (*al-Ihsān*) means, he replies that: "Doing the beautiful is that you worship God as if you see Him, for if you do not see Him, surely He sees you." Meybudī, the Persian Sufi, referring to this Hadīth, says that: "This hadith is an allusion to the heart's encounter with the Real, the secret core's convergence with the Unseen, and the spirit's contemplation of the Protector. It is an incitement to sincerity in acts, letting go of wishes and loyalty to what was accepted on the First Day". See Chittick, W. C. (2013). *Divine love Islamic literature and the path to God*. New Haven, Yale University Press: xxix, 490 pages.

<sup>135</sup> Rexhebi, B. (1970). *Misticizma Islame dhe Bektashizma*. New York, Printed by Waldon Press.

Baba Rexheb again reflects the Islamic Sufi tradition and comments on its principles and shows the interconnection of the Bektashi Order with that tradition.

To speak about Sufism without any doubt, Baba Rexheb refers to the verses of Qur`ān and Prophetic traditions (*ḥādīth*). He, however, expresses that Spirituality is not limited to Islam and has old roots, and makes it clear that Muslim Sufis have said that Islamic Sufism draws from Islam itself, from the holy Quran, divine sayings (*Ḥadīth Qudsi*/ Alb: *Hadithi Kudsi*),<sup>136</sup> from the life and practice of prophet Muhammad and his prophetic traditions (*ḥādīth*). Although he indicates the ancient history of mysticism, nevertheless, he does not confirm that the Bektashi creed as a Sufi Order is a "mixture" of different religions or any heterodox beliefs.<sup>137</sup>

To avoid accusations and misunderstanding, while explaining the respect of the Bektashi order to Allah, Muhammad, and Ali, he alludes to the fact that the meaning and importance that Bektashis give to Allah-Mohammad and Ali is misinterpreted by all those who prefer to fight and despise Bektashi principles.<sup>138</sup>

Baba Rexheb's account of the Bektashi creeds is reflective of the Order as a whole. In fact, a great deal of *Erkan-name*, or ritual books, by Bektashi babas<sup>139</sup> share the same view.

---

<sup>136</sup> For more on the notion of Divine Sayings see William, A. G. *Ḥadīth qudsī*. Encyclopaedia of Islam, THREE, Brill: 000.

<sup>137</sup> There are accusations of heterodoxy to the Bektashi Order. Hamid Algar in his BEKTĀŠĪYA entry in *Encyclopedia Iranica* defines the Bektashi order as "a syncretic and heterodox Sufi order." He then discusses the interpenetration of the Bektashi and Qizilbāsh Orders, as a result of which "numerous elements of Shi'ite provenance entered Bektāšī usage." When he describes the way in which a follower is initiated into the Bektashi Order he states that "Initiation into the Bektāšī order thus included a formal profession of faith in Twelver Shi'ism." This, however, according to Algar does not "entail obedience to Shi'ite legal ordinances." See Algar, H. (1989). BEKTĀŠĪYA. *Iranica*.

While Algar indicates that "alcohol was consumed and women participated freely in the ceremony, dancing together with men, [which] gave rise to persistent accusations of debauchery." Ibid.

Frances Trix narrates how Baba Rexheb did not consume alcohol during the Muhabbat or how Ali Hakki [Ḥaqī] Baba, fought with those who consumed alcohol in his lodge in Albania. Trix, F. (2009). *The Sufi journey of Baba Rexheb*. Philadelphia, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.

There is no doubt that consuming alcohol has been performed in some lodges, but it is also evident that some other Baba's oppose it. Baba Rexheb gives an interpretation and definition of the Bektashi order that is compatible with the whole history of Islamic Sufism. In this sense, Baba Rexheb's writings and what Trix narrates from him does not support Algar's definition of the Bektashi Order as heterodox or debauched. On the other hand, Riza Yildirim, in his Ph.D. dissertation, mentions that Qizilbashes took asylum in the Bektashi Order: "All these 'anarchic' and heterodox groups found asylum in the Bektashi Order, which proved the approval of the regime. Ottoman administration, on the other hand, regarded it useful to canalize this unstable social energy into the Bektashi Order so that they would pose less threat to the socio-political order of the Ottomans" (Yildirim 2008, 70) See also Yildirim, R. (2019). "The Safavid-Qizilbash Ecumene and the Formation of the Qizilbash-Alevi Community in the Ottoman Empire, c. 1500–c. 1700." *Iranian Studies* 52(3-4): 449-483.

Regarding the above-mentioned quotes and discussion, the question is whether Qizilbāsh-Bektashi relation was an "influence" as Algar states, or "taking asylum" as Yildirim mentions, or it happened based on the common creeds or because of the Qizilbāsh socio-political crisis?

<sup>138</sup> Rexhebi, B. (1970). *Misticizma Islame dhe Bektashizma*. New York, Printed by Waldon Press

<sup>139</sup> A manuscript *Erkân Nāme* of an unknown author of the Bektashi order, written in 1818 preserved in the Albanian National Archive. It for instance, presents a Shi'ī call to prayer. *Adhān, Iqāma*, prayer times and

Muḥammad Ali Hilmî Dedebara (1842-1907), for instance, begins his Erkan-name with a prayer to God and salutation to *Ahl al-Bayt*, and he plays with these concepts through his *Divân-i Ash'âr*. Pieces of these prayers and visitations are found in Twelver Shi'a traditions.<sup>140</sup> Moreover, again resembling Shi'i culture, the Bektashi *Erkân Nâme* treatises are significantly rich and important. They present the state of the Shi'i spirit in the Bektashi order.<sup>141</sup> Baba Rexheb continues with a description of the rituals of initiation to the Bektashi Order.

The third section of the book is dedicated to Bektashi Sufi masters, poets, and saints. Baba Rexheb's approach is not similar to detailed historical research. Instead, he tries to enter into a conversation with those Sufis. In these conversations, he does not regard them as an object of his research; he rather has an intimacy with them and puts himself in a sympathetic dialogue with them. He breaks the historical time and joins with them in spiritual language, a simple and, at the same time, deep language, an approach in keeping with Sufi tradition. He mentions the Bektashi poems to demonstrate how previous Babas and dervishes devoted their life to their Beloved. Following the poems, Baba writes short commentaries on some of those Sufi expressions.

Trix, in her *Spiritual Discourse, Learning with an Islamic Master* (1993), presents the simplicity and, at the same time, profound nature of Baba Rexheb's teachings. As is known in Sufi studies, sometimes he applies the language of "allusion" (*Ishârat*) and not that of

collecting between prayers of noon and afternoon also following second *Shahadah* (bearing witness) in *Adhân* with asserting that Ali is the friend of Allah is among those points that leave no doubt of the closeness and resemblance between the Bektashi and Shi'i creeds. Following is the description of the call to prayer in this manuscript in Turkish: *Keyfiyet-i ikamet; Allahu ekber Allahu ekber eşhedu ena ilahe illallah iki defa, eşhedu enne Muhammeden resulallah iki defa, ve eşhedu enne Aliyyen Veliyullah iki defa, hayye ales-salah iki defa, hayye ael-felah iki defa, hayye ala hayri'l-amel iki defa, kad kamedis salah iki defa, Allahu ekber Allahu ekber la ilahe illallah.*

<sup>140</sup> The following are instances of prayers in Muḥammad Ali Hilmî Dedebara's (1842/1907) *Erkan Name* in Turkish. It clearly shows the Shi'i-Bektashi affinities in matters related to Wilâyah and Ahl al-Bayt:

Bismillahi'r-rahmâni'r-rahîm

Allahümme salli ve sellim vezid ve bârik 'alâ nûri seyyidînâ ve seyyidi'l-enbiyâ'i Muhammedin Mustafâ allahümme salli ve sellim ve bârik 'alâ nûri seyyidînâ ve seyyidi'l-evliyâ'i'l-imâmü 'aliyyi'l-mürtezâ ...

The following segment is quoted from the famous Shi'i Ziyârat 'Âshûrâ:

Allahümme'l-'an evvele zâlimin zaleme hakkı Muhammedin ve âhiri tâbi'in lehü 'alâ zâlike allahümme'l-'ani'l-'usâyete'lletî câhedeti'l-Hüseyn ve şâye'at ve tâbe'at 'alâ katli-hi allahümme'l-'anhüm cemî'an... See Erdem, C. (2011). "Muhammet Ali Hilmi Dedebara erkân-nâmesi." *Turk Kult. Haci Bektas Veli - Arast. Derg. Turk Kulturu ve Haci Bektas Veli - Arastirma Dergisi* 57: 245-258.

<sup>141</sup> It should not be neglected that what Baba Rexheb stated concerning the creeds is in line with the writing of almost all of the Bektashi authors. Among them is the Albanian national poet and the Bektashi author Naim Frashëri (1846-1900) in his "Fletorja e Bektashinjet" that was originally published in 1896 in Bucharest. Frashëri states "The Bektashis believe in the True and Mighty God, in Muhammed – Ali, Hadijah, Fatimah, Hasan and Husein. They believe in the twelve imams that are: Imam Ali, Imam Hasan, Imam Husein, Imam Zeynel Abedin, Imam Muhammed Bakir, Imam Jafar al Sadik, Imam Musa Kazim, Imam Ali Riza, Imam Muhammed Teki, Imam Ali Neki, Imam Hasan Askeri, Imam Muhammed Mehdi." See Frashëri, N. (2000). *Fletore e Bektashinjet*. Tiranë, Naim Frashëri.

The statute of the Bektashi Community as well asserts the originality of the Bektashi Order in the Islamic School of Ahl al-Bayt: "Bektashism is a school of the *Ehli Beit [Ahl al-Bayt]*, an Islamic religious doctrine and practice, which has its roots in the Quran and the teachings of the Prophet Muhammad and of the Holy Imams... ." See (1924). *Statuti i komunitetit bektashian shqiptar*. Vlore, Shtypshkronja "Vlora".

the “announced expression” (*‘ibārat*). Primarily, this is a form of mystical language. The language of announced expression (*‘ibārat*) will be revealed by interpretation, while the language of allusion (*Ishārat*) needs spiritual hermeneutics, which is a journey from outward (*Zāhir*) to inward (*Bātin*).

Confusing allusion and announced expression can lead to misreading the Bektashi position in the Sufi tradition. A good example of such misunderstanding is presented in Albert Doja’s “Spiritual Surrender,” where he comments on the Sufi-disciple relation, specifically in the case of Baba Rexheb and Trix:

But whatever such patented super-informants like Baba Rexhebi may tell us, we must not lose [sic] sight of the fact that what we are observing is exactly what they can manage to do with their ideological schemes when their prestige is at stake.<sup>142</sup>

### **Baba Rexheb and the Question of Shia Sunni Division**

There are occasions in which Baba Rexheb raises the Shia-Sunni relationship in his conversation with Frances Trix. It is helpful to assess those thoughts to depict his understanding of the relationship between Bektashism and Shia Islam on the one hand and Sunni Islam on the other. One of the early occasions is when he describes the Bektashi lodge in Egypt, where he resided for four years after fleeing from Albania to Italy and then making it to Egypt. He makes the following statement:

I saw that the tekke would be destroyed there. And it was not a good place for us because ... Naturally, being Sunni, they did not like tekkes. And a day would come when they would destroy the tekke. As a matter of fact, that is just what happened.<sup>143</sup>

He explicitly shows his awareness of Sunni dislike of Tekke in the above statement. He even predicts that the Tekke will be destroyed as it eventually happens. Another occasion is when Frances Trix explains how Baba narrates the suppression of the Bektashi Order in the Ottoman Empire:

In his account of the suppression of his order, Baba told me how, after the Janissaries had been killed, people came forth blaming the Bektashis for the excesses and the recent sedition of these former elite troops. Hodjas, Sunni religious leaders, who had never accepted that the more Shi’a-like Bektashi should have a place in Ottoman society, spoke out publicly against them and their beliefs, insisting that they either disavow these beliefs

---

<sup>142</sup> Doja, A. (2006). “Spiritual Surrender: From Companionship to Hierarchy in the History of Bektashism.” *Numen* 53(4): 448-510.

<sup>143</sup> Trix, F. (2009). *The Sufi journey of Baba Rexheb*. Philadelphia, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.

On another occasion, however, he puts his departure from Egypt as follows: “I saw that the Egyptians were Sunni and that the tekke was the only Bektashi centre there. Also, the monarchy passed from there, a monarchy that had been considered Albanian and that liked Albanians and had allowed them to stay. The new regime did not like the tekke” *ibid*.

Here Baba adds a political cause for enmity for the Bektashi Tekke in Egypt in addition to the religious differences.

or be executed. At this point, Baba quoted the famous Bektashi saying that had been the response of many Bektashi clerics to this pressure:

*Ser veririz, sirr vermeziz.*

*We give our heads, never our secret.*<sup>144</sup>

The above quote also explains what historical views and actions had been taking place among Bektashi and Sunni scholars of the Ottoman Empire. He also mentions the famous Bektashi saying, which refers to the keeping of their secret. What could the secret be? Is that the love of the household of the Prophet and announcing of the others who called themselves Muhammad's successors as oppressors? The above narration indicates the enmity, at least between Sunni and Bektashi, and, on the other hand, depicts the Bektashi Order as "more Shi'a-like." In this statement, it is clear that Baba does not confirm the full identity of the Bektashi Order with Shi'a Islam; nevertheless, he stresses the proximity of Shi'a Islam and the Bektashi Order. Still, on another occasion, it seems that Baba Rexheb believes that the Bektashi Order transcends the Shi'a-Sunni division. Trix states that;

Indeed, the Bektashis do celebrate the major Shi'a holidays of Ashura and Nevruz. But when I asked Baba Rexheb directly if the Bektashis were Shi'a, he responded in an old Turkish couplet, implying that the Bektashis were misled neither by the Sunnis nor the Shi'a.<sup>145</sup>

This is an intriguing statement, and we may well wonder exactly how Baba Rexheb thinks that both Sunnis and Shi'a were "misled." Is he addressing the Shi'a and Sunni as two *Fiqhī* Schools, or is he referring to their creeds? Not only Baba Rexheb but also many other Bektashi scholars, such as Na'im Frāsherī, among the others have discussed the common principles and affinity between Shi'a and Bektashi creeds.

### **Bektashism and Question of Shii *Ghulat***

In his *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, Matti Moosa includes the Bektashi Order among extremist Shi'ites, defining them as those who deify Imam Ali and the other Imams. He claims that the love for Allah, Muhammad, and Ali among the Bektashi community amounts to a doctrine of the Trinity. Matti Mossa's conclusion is based on his interpretation of the Bektashi poetry and creeds, probably without considering their symbolic indications and complications. As a matter of fact, historic Shi'i literature emphasizes Muhammad and Ali by sharing an inner and outer inter-relation and emerging from the same inner reality or light. This is compared with Moses and Aron in Judaism. Shii resources indicate that Ali moreover is described as the Soul of Muhammad in the

---

<sup>144</sup> *ibid.*

<sup>145</sup> *ibid.*

Quran.<sup>146</sup> In this vein, Muhammad also called Ali his brother and successor.<sup>147</sup> Muhammad, as a perfect human being, is the manifestation of the Divine; Imams as well sharing in this quality. Thereupon, Matti Moosa's depiction of popular poems as evidence of the deification of Ali overlooks the theoretical foundations of these concepts in both Shi'i and Sufi traditions.

In Baba Rexheb's definition of Bektashi creeds, there is nothing even close to the idea of a trinity or deifying religious personalities as it is generally understood about Christian theology. He informs us that such an interpretation of Bektashi beliefs is rather a misinterpretation or misunderstanding.

### **Modern Scholarship and Bektashism:**

There is a misapprehension among some contemporary scholars when they analyze Baba Rexheb's contribution to the Bektashi tradition and its connection to the history of Islamic Sufism. Furthermore, in their examination of the commonalities between Shi'i and Bektashi beliefs, they arrived at a series of oversimplified and inconsistent theories. An instance of such misunderstood scholarship is Yuri Stoyanov's reflection about *Misticizme Islame dhe Bektashizma*. Stoyanov indicates that Baba Rexheb's work "tends to dwell on the Shi'ite elements in the Bektashi version of Sufism." He furthermore relates Baba's work to something that he calls "internal development" and renewed contacts with the principal religious and theological centers of Middle Eastern Twelver Shi'ism" that further reapproaches "with the mystical and intellectual forms of Twelver Shi'ism."<sup>148</sup>

Stoyanov's statement about the proximity in creeds as a result of "renewed contacts" with the Twelver Shi'ism seems ambiguous, given the time and life of Baba Rexheb. Stoyanov, additionally, does not elaborate on the specific means through which these contacts may have been established during the time Baba Rexheb was in exile in his Tekke in Detroit in the United States in the 1960s while composing his book. Baba Rexheb's account of his life attests to his training under traditional Bektashi babas in Albania, specifically Ali Hakki Baba and Selim Ruḥī Baba. Therefore, there is no evidence to suggest that he had any "renewed contacts" with Twelver Shi'ism during his time in Detroit and while working on his book. All these happened years before the fall of the communist regime and well before the Iranian Islamic Revolution in 1979. The book itself was written in the mid-1960s and first published in 1970. It is also significant to mention that beyond the work of Baba Rexheb, the existence of common Shi'i-Bektashi doctrines

---

<sup>146</sup> In the Quran, Ali is described as the Soul of Muhammad in verse 3:61, where God talks to Muhammad and says: "Should anyone argue with you concerning him, after the knowledge that has come to you, say, Come! Let us call our sons and your sons, our women and your women, our souls and your souls, then let us pray earnestly, and call down Allah's curse upon the liars."

<sup>147</sup> Sahih Muslim narrated that the Prophet (peace be upon him) said, "Whoever I am his mawla, then Ali is his mawla," during his farewell pilgrimage.

<sup>148</sup> Stoyanov, Y. (2012). *Contested Post-Ottoman Alevi and Bektashi Identities in the Balkans and their Shi'ite Component. Shi'i Islam and identity : religion, politics and change in the global Muslim community*. L. V. J. Ridgeon. London; New York, I.B. Tauris : Distributed in the United States and Canada exclusively by Palgrave Macmillan.



is evident in the countless popular poems (*Bejtaji, Nefes*), *Erkân Nāme* and other Bektashi sources from the Balkans.

Similarly, Albert Doja's *A Political History of Bektashism in Albania* attempts to explain why there is proximity to Shi'i creeds in Baba Rexheb's *Misticizme Islame dhe Bektashizma*. The above-mentioned "renewed contacts" of Stoyanov, in Doja's work, is upgraded to the unfounded claim that Baba Rexheb has been in "contact with more sophisticated types of Sufism, read in English the works of Western Orientalists, specifically French Orientalist Henry Corbin."<sup>149</sup> This unestablished claim even looks more baseless than what Stoyanov proposes.

More surprisingly, Doja speculates that Baba Rexheb's project was a "drastic revision of Bektashism aimed at preserving the order." This claim, lacking substantiation or justification, is simply an accusation of dishonesty against Baba Rexheb. To provide more detail, Doja lists several books by Henry Corbin that he suggests Baba Rexheb read and was inspired by them. The books that Doja lists published ranged from 1971 to 1983.<sup>150</sup> It is worth noting that Baba Rexheb wrote his work five years before the earliest book listed by Doja, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, was published. As such, it would have been historically implausible for Baba Rexheb to have had access to these books during his writing. Moreover, there is evidence to suggest that Baba Rexheb did not possess the level of proficiency in French and English required to comprehend the complex and scholarly content of these works, even if he had access to them.

According to Frances Trix, Baba Rexheb's primary reading on Sufism during his time in the United States consisted of traditional works in Arabic, Persian, Ottoman Turkish, and Albanian that he had requested from Egypt. There is no evidence to support the claim that he ever read works by Henry Corbin, and it is unlikely that he did so, given his focus on traditional sources. Trix describes Baba Rexheb's study table, which

...was consistently filled with books in several languages, particularly those in the Arabic script. One of his favorite volumes was the Ottoman Turkish encyclopedia, *Kāmus-e Al-'ālam*, originally published in Constantinople by the Albanian lexicographer Sami Bey Frashëri. Baba also had a copy of Ahmed Rifat's *The Mirror of Intentions on the Refuting of Abominations*, a defense of Bektashism, published in Ottoman Turkish in 1863.<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> Doja, A. (2006). "A Political History of Bektashism in Albania." *Totalitarian Movements and Political Religions* 7(1): 83-107.

<sup>150</sup> following is the list of the books by Corbin that Doja suggests are inspired Baba Rexheb in his project: *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, 1971; *Corps spirituel et Terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran chiite*, 2e ed., 1979; *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, 1982; *Face de Dieu, face de l'homme: herméneutique et soufisme* 1983.

<sup>151</sup> See Trix, F. (2009). *The Sufi journey of Baba Rexheb*. Philadelphia, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.

Moreover, Frances Trix, in her note to the author of this paper indicated as follows, "Baba did not read English well. Thus, he did not come into contact with Corbin in English when he came to America. His main reading on Sufism in the US was of the works he had requested from Egypt of traditional works in Arabic, Persian, Ottoman Turkish, and Albanian.... Again, I do not think Baba ever read Corbin. He read much in Egypt from traditional sources from 1948 to 1952, and later from books that he requested from

Therefore, there is no evidence of Baba Rexheb undertaking a "drastic revision" of Bektashism. It is apparent that Baba Rexheb's work was not influenced by the purported "renewed contacts" with Twelver Shi'ism, as suggested by Stoyanov, nor was it influenced by exposure to more sophisticated types of Sufism, such as French Henry Corbin, as posited by Doja.

Surprisingly, Doja's recent response in 2023 to the author of this paper entitled "A Response to Muslim Scholars" suggests that "Baba Rexheb's Bektashi creeds are closely related to Iranian Shiism and that he attempted to dismiss the shamanistic and pre-Islamic influence." However, it is unclear to us why Doja is repeating his previous claims and attempting to establish a connection between Baba Rexheb and Iranian Shiism or Henry Corbin's works, among others, without trying to respond to the questions raised.<sup>152</sup>

---

Egypt in Arabic, Persian, Ottoman Turkish and Albanian. No "drastic revision" here." Frances, Trix. Email correspondence with the author, January 6, 2020.

<sup>152</sup> Although Doja is an academic, his response to our questions was not following academic discipline. In my short response to the director of Turkish Journal of Shiite Studies. I mentioned that "I was pleased to receive a response from Albert Doja regarding my work on Bektashism. However, I was disappointed by the title of his reply, "A reply to Muslim Scholars," which seemed to focus on the author's identity/religious background rather than engaging on the criticism. This perpetuates stereotypical and biased language is antithetical to academic demands. This is enough to disqualify his response to a research paper. It is deplorable to see his biased writing, which I think is the core problem of his reply." Another lacuna in Doja's response is that he assumes that someone's religious background or probably ethnicity is a factor that should be considered when he replies to a critic. This is simply a characteristic that invalidates the foundation of his reply. Nevertheless, to make it clear to our readers, I would like to point out the followings:

Doja posits that "Muslim scholars insist that Baba Rexheb's account reveals that Bektashi principles do follow, and respect all Islamic commands and practices found in Koranic and prophetic traditions." This is not "Muslim scholars" insisting; rather, the expressive writing of Baba Rexheb in his "*Bektashisma edhe Mistyciama Islame*." There is no doubt that there are multiple understandings and interpretations of the Quranic commands and practices, and Baba Rexheb's interpretation could be one of those many. It is worth mentioning that Quran is not solely a book of command and practice.

Doja again wants to insist that Baba Rexheb was inspired by Henry Corbin's writing "to put Bektashism in the perspective of Muslim mysticism and relate it to other more elaborate forms of Sufism." I answered this point in my research and assume that it is not difficult to prove the interconnection of Bektashism with Islamic Mysticism; instead, it is difficult to argue for the opposite. Doja's statement is based on his ideas rather than historical evidence.

Doja claims that "it can be argued that Baba Rexheb demonstrated that Bektashism is closely related to Iranian Shiism, and he tried to dismiss the shamanistic and pre-Islamic influence." It is worth mentioning that Shiism does not solely exist in Iran; one can rather find it in many different countries. Our point is that there could be some shamanistic and pre-Islamic elements in Bektashism, but it does not disqualify Bektashism from being interrelated to Islamic Sufism. Even concerning Shiism, we argue that Baba Rexheb's definition of Bektashism categorizes it as "spiritual Shiism," which is beyond the juristic-oriented Shiism in today's Iran.

Doja states Dr. Frances Trix "was "going native" and could not but view things in a vague yet all-encompassing scheme." I disagree with this statement. Dr. Trix has simply answered a question regarding Baba's language skills. Who are you supposed to ask about these questions? Someone who does not know Baba?! Perhaps this is why we see Doja's awkward thesis about Baba Rexheb being inspired by Henry Corbin.

Finally, I want to thank Dr. Albert Doja for paying attention to my paper, and I hope these points can help our readers. I learned Doja's response through an email I received from Turkish Journal of Shiite Studies.

Moreover, while some critics have accused Baba Rexheb of attempting to forge links between Bektashism and Shi'i Islam to increase his own religious authority, a more nuanced reading of his work suggests otherwise. Baba Rexheb's deep engagement with Islamic mysticism and the *Ahl al-Bayt*, combined with his experiences as a Bektashi Baba, contributed to developing a syncretic tradition deeply rooted in the Ottoman Empire's cosmopolitan milieu. This tradition was characterized by a blend of Sufi and Shi'i influences, with a lesser emphasis on the juridical aspects of the Twelver Shi'i Islam. As such, Baba Rexheb's work can be seen as a natural extension of the broader Islamic Sufi tradition rather than a deliberate attempt to manipulate ideological frameworks for personal gain.

Thereupon, Baba Rexheb's work reflects the traditional Bektashi creed, developed through engagement with Islamic culture and profound devotion to the *Ahl al-Bayt*. This aspect of the Bektashi creed, which aligns with Shi'i Islam, is often misconstrued or misunderstood by contemporary scholars attributing dishonesty to Baba Rexheb. It is essential to acknowledge that religious beliefs and concepts undergo natural evolution over time and space, and the Bektashi Order and Baba Rexheb are not exempt from this phenomenon. Consequently, ascribing Baba Rexheb's *Islamic Mysticism and Bektashism* to an attempt to "drastically change" the Bektashi Order or manipulate ideological schemes to maintain prestige fails to capture the essence of devotional religiosity evident in the writings of a Sufi such as Baba Rexheb. The Bektashi doctrine that Baba Rexheb offers, on the other hand, based on its mystical and spiritual interpretation of Islamic revelation and other resources, creates a framework for inter-religious understanding and cooperation.

## Conclusion

Both post-Ottoman and contemporary scholars have described the Bektashi Order in many different and opposing ways. In trying to understand its nature and doctrines, one cannot ignore the political crises which have wracked the Balkans and nor the biases of scholars who were serving various political systems and nationalistic ideologies.

Baba Rexheb's *Misticizma Islame dhe Bektashizma* gives us an important insight into the nature and principles of the Bektashi Order and its relation to Islamic Sufism in general and Shi'i Islam in particular. Baba Rexheb's work plays a significant role in making a bridge between the Ottoman, post-Ottoman, and contemporary understanding of the Bektashi Order. This book, despite some modern attempts to undermine it, sheds light on the nature and principles of the Bektashi Order from within the tradition, which allows a more accurate assessment of post-Ottoman scholarship.

By closely attending to Baba Rexheb's approach to mysticism, the definition of Sufism, and mystical concepts, along with his careful explanation of the Bektashi doctrine, there remains no doubt that the Bektashi Order principally is an Islamic Order. Moreover, its way of interpreting Islamic creeds aligns it closely with Shi'a creeds, what we might call, following Pazūkī, "Spiritual Shi'ism."<sup>153</sup> At the same time, Bektashism, like other Sufi

---

<sup>153</sup> For more on the notion of "Spiritual Shi'ism" see: Pazūkī, Shahrām, *Spiritual Walayah or Love in Safavi*, S. G. (2008). Rumi's spiritual shi'ism. [London], London Academy of Iranian Studies Press.

orders, has produced its own extensive literature while sharing and borrowing from other Sufi traditions. We also emphasized some misreading in some historic and modern understandings of Bektashism based on what Baba Rexheb depicts of this order. We noticed that there was an attempt from scholars like Albert Doja to discredit Baba Rexheb's work, and the result was that it borrowed from intellectuals like Corbin or Iranian thinkers. In response, we showed the problems of this claim and its historical impossibility. This paper concludes that the authenticity of Baba Rexheb's work lies in his authentic relation with the chain of the traditional Bektashi master from Albania to Turkey.

---

This chapter discusses Shi'ism beyond the boundaries of jurisprudence and places more stress upon the originality and primacy of Spiritual devotion and surrender to Walāyah—rather than following a particular juristic school—as an important element of Shi'ism.

## **Bibliography:**

- (1924). Statuti i komunitetit bektashian shqiptar. Vlore, Shtypshkronja "Vlora".
- al-Kalabadhi, A. B. M. I. I. and A. J. Arberry (1977). "The Doctrine of the Sufis = Kitab al-Taarruf li-madhhab ahl al-tasawwuf."
- Algar, H. (1989). BEKTĀŠĪYA. Iranica.
- Browne, E. G. (1907). Further notes on the literature of the Hurufis and their connection with the Bektashi order of the Dervishes. [Hertford], [S. Austin].
- Chittick, W. (Spring 2020 Edition). Ibn 'Arabî. The Stanford Encyclopedia of Philosophy E. N. Zalta.
- Chittick, W. C. (2013). Divine love Islamic literature and the path to God. New Haven, Yale University Press: xxix, 490 pages.
- Doja, A. (2006). "A Political History of Bektashism in Albania." *Totalitarian Movements and Political Religions* 7(1): 83-107.
- Doja, A. (2006). "Spiritual Surrender: From Companionship to Hierarchy in the History of Bektashism." *Numen* 53(4): 448-510.
- Erdem, C. (2011). "Muhammet Ali Hilmi Dede Baba erkân-nâmesi." *Turk Kult. Haci Bektas Veli - Arast. Derg. Turk Kulturu ve Haci Bektas Veli - Arastirma Dergisi* 57: 245-258.
- Frashëri, N. (2000). *Fletore e Bektashinjet*. Tiranë, Naim Frashëri.
- Moosa, M. (1987). *Extremist Shiites : the ghulat sects*. Syracuse, N.Y., Syracuse University Press.
- Rexhebi, B. (1970). *Misticizma Islame dhe Bektashizma*. New York, Printed by Waldon Press.
- Safavi, S. G. (2008). *Rumi's spiritual shi'ism*. [London], London Academy of Iranian Studies Press.
- Stoyanov, Y. (2012). *Contested Post-Ottoman Alevi and Bektashi Identities in the Balkans and their Shi'ite Component. Shi'i Islam and identity : religion, politics and change in the global Muslim community*. L. V. J. Ridgeon. London; New York, I.B. Tauris : Distributed in the United States and Canada exclusively by Palgrave Macmillan.
- Trix, F. (2009). *The Sufi journey of Baba Rexheb*. Philadelphia, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
- William, A. G. *Ḥadīth qudsī. Encyclopaedia of Islam*, THREE, Brill: 000.
- Yıldırım, R. (2019). "The Safavid-Qizilbash Ecumene and the Formation of the Qizilbash-Alevi Community in the Ottoman Empire, c. 1500-c. 1700." *Iranian Studies* 52(3-4): 449-483.

## EMOTIVE TONALITY OF THE ETHNO-CULTURAL VALUE CODE IN MYSTICAL ISLAM: ON THE EXAMPLE OF RUSSIAN SUFISM AND ALBANIAN BEKTASHISM AS A STRATEGY OF "SOFT POWER" IN PRESERVING AN INTEGRAL PERSONALITY

Irina S. Karabulatova<sup>154</sup>

<https://orcid.org/0000-0002-4228-3235>

**Abstract.** *Interfaith dialogue of cultures is becoming more relevant and productive in the situation of migration and globalization; therefore, the article examines how and why the conceptual space of Islam is saturated in the coordinates of "Sufism - Bektashism" on the basis of interethnic and interfaith interaction. The complex composition of the population of certain regions of Russia (the south of Western Siberia, the Volga region, the Caucasus, the Astrakhan region, Bashkortostan) reveals similar parallels in its sacred practices with those regions in which the population is also mixed in its ethno-confessional composition, such as Southeastern Albania. Russian Tatars and Siberian Kazakhs, who live in Western Siberia together with Russians, Khanty and Mansi, use a bizarre mixture of Sufism, Tengrianism, Sunni Islam with some interspersed mystical views of the Orthodox Russian and Ugric peoples. The relevance of the study is due to the need to create clear classifiers of the emotive perception of the ethno-cultural code of indigenous Muslim peoples living in the multilingual community of Russia in comparison with linguistic cultures where Sufism is widespread. The article attempts to create a universal model for the preservation of ethno-confessional identity in the context of interethnic and interfaith communication, as an effective example of the philosophy of "soft power" implemented in Islam. It is proved that tolerance in communication is based on a positive emotive tone in the positioning of the basic concepts of Siberian Sufism and Albanian Bektashism in society, which is a constructive strategy of interfaith tolerance, cooperation and overcoming destruction. Research in the development of an ethno-cultural value code is currently being strengthened under the influence of deep learning technologies for neural networks. The proposed analysis is based on pilot results on the creation of a program to determine the emotivity and polarization of texts about "Sufism - Bektashism" in various regions of Russia. The first stage consists in identifying the key entities in the psycho-semantic space of the "Sufism - Bektashism" dichotomy in the linguistic consciousness of native speakers of Russian, Tatar and Albanian languages living in those regions in which the phenomena of Sufism and Bektashism are a reflection of the actual paradigm of perception of reality at the present time. To this end, a survey was conducted that revealed the difference in the perception of the ideal image of Sufism by representatives of younger and older generations, revealing an imbalance in the understanding of the*

---

<sup>154</sup> Doctor of Philology, Professor of the Department of IU5 of Bauman Moscow State Technical University, expert of the Department of Digital Humanities and Machine Learning at MIPT, Professor of the Department of Foreign Languages of the Faculty of Philology of RUDN, Leading Researcher of the Laboratory of IAI of Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia), Expert of Department of Mashing Learning and Digital Humanities of MIPT (Dolgoprudny, Russia)

*phenomenon by younger and older generations in both Russian and Albanian society. Comparison with the emotional experiences of Siberian Sufis recorded in handwritten Siberian Tatar sources recorded in Arabic graphics makes it possible to compare the psycho-emotional pictures of adherents of Sufism and Bektashism of the past and present. An experimental study of the role formations of the "modern generation" and the "old generation" of followers of Sufism has shown that they are in the minds of modern speakers of languages in similar, but different planes, in this regard, these role positions of Sufism and Bektashism can be described using different constructions, despite the similarity of sacred and ritual practices. The comparison of these data with the analysis of news and journalistic texts of modern mass media demonstrates that most of the role entities are predetermined by the general Islamic archetypes and the mutualistic influence of pagan and Christian practices of the contactee-peoples, when the digital environment aggressively puts forward the principles of metamodern promotion of various trends that transform the traditional picture of the world of native speakers. This process allows us to trace the dynamics of the emotive perception of the Islamic space "Sufism – Bektashism" in the modern ethno-linguistic and cultural consciousness. This work contributes to the understanding of the ethno-psycholinguistic processes of emotional perception of Sufism in various linguistic cultures, which will make it possible to make clarifications and significant additions for the further creation of a program for automatic emotive evaluation of the Islamic ethno-cultural value code.*

*Keywords: sentiment analysis, Siberia, Albania, Sufism, Bektashism, sacred practices, emotivity, modeling, ethno-cultural value code, mystical Islam*

## **Introduction**

For the modern world, the space of "Sufism – Bektashism" is one of the most mystifiable and discussed topics both in connection with the search for one's own ethno-socio-cultural identity and with a relatively new type of discrimination, namely, by ethno-confessional affiliation. To some extent, Sufism and Bektashism are stigmatized in a number of Western-type cultures due to a misunderstanding of the philosophy and aesthetics of Islam and Sufism, a biased emphasis on the topic of death, as well as due to the promotion of the image of a Muslim as a terrorist in the media and cinema, the creation of an occult aura around Sufism and Bektashism, etc. [Biçer, 2018; Boivin, 2012; Elias, 2017; Gilazov et al., 2015; Hatina, 2007; Karabulatova et al., 2014-2018; Khairullina et al, 2015; O'Dell, 2021; Saeed, 2021], when the experience of previous generations is overestimated and devalued, changing the vector of perception within the framework of the "I am the world/society" dichotomy towards increasing chthonic and depressive moods in society [Sezgin, Biçer, 2006; Ermakova et al., 2016; Karabulatova et al, 2020; Martazanov et al., 2021; Martin 2016; Nizamie, 2013; Schildkraut et al., 1994]. Therefore, the importance of spiritual practices in Sufism acquires a new meaning in the disorganized modern world [Charan et al., 2018; Rakhimov, 2006; Sayfulina, et al., 2013; Subandi et al., 2022; Troeva, Hristov, 2017; Yakhin, 2000].

Due to a significant increase in the information activity of actors at various levels and an increase in the number of ethnic Muslims in the world, the study of significant concepts for the Islamic worldview in the public information space is becoming relevant.

Immersion in yourself and your own world allows you to manifest a new perception of yourself and reality: the transience of life and the proximity of death, awareness and acceptance of physical weakness, devaluation of social significance, dissolution in the surrounding world, etc. Currently, the experience of Sufism and Bektashism is important due to the fact that the aging of the population in all countries of the world forces us to reconsider the culture of relationships with the older generation, applying the achievements of various ethno-confessional cultures [Qin Meng et al., 2022; Munnes et al., 2022].

Islam, with its traditional reverence for the opinions of the older generation, is opposed to Western culture, which devalues the unique experience of solving problems. In the eastern picture of the world, parents are considered especially revered because they carry the wisdom of previous generations and the traditions of the people: "Ata – anasyn hurlagan uzun hurlagan bulyr / Offend parents – offend yourself"; "Ataly-analy – altyn kanatly/ To have a father and a mother is to have golden wings"; "Ata-babaly keshe – tamyrly iman / A man with ancestors like an oak with roots". Sufism is characterized by a philosophical understanding of life, which is metaphorically conveyed as a fast-flowing time, compared with sand, disappearing waves on a river, crumbling foliage, a mirage in the desert, etc. A Sufi mystic understands not material, but spiritual values by riches, and the harsh nature of Siberia itself unequivocally prompted awareness of the importance of the spiritual principle.

The modern south of Western Siberia accommodates the territory on which the Tobolsk province was located in tsarist times. In the XVIII-XIX centuries [Rakhimov, 2006; Karabulatova, Ermakova, Chiganova, 2014]. Tobolsk was known as a powerful cultural and educational center of Siberia, thanks to the influence of Polish and Russian ascetics exiled to this region, who performed educational projects in collaboration with the peoples of Siberia, the Volga region, and Central Asia [Sayfulina et al., 2013; Seleznev, Selezneva, 2004; Karabultova et al., 2022]. The uniqueness of the Siberian territory is due to the intersections and mutual influences of various languages, literatures and cultures: Arabic, Tatar, Khanty, Uighur, Kazakh, Jewish, Russian, Polish, Ukrainian, etc. For example, if Bukharian Jews were spoken of in Central and Central Asia, then in Siberia these Bukharian Jews became Siberian or Tobolsk Bukharians, who played a significant role in the ethnogenesis of the Siberian Tatars [Karabulatova et al., 2022].

The relevance of the presented work lies in a comparative analysis of the practices of Siberian Sufism and Albanian Bektashism, as well as in identifying the features of the psycho-emotional perception of the mystical experience of faith in these currents of Islam.

### **Materials and methods**

The materials were legends and legends collected personally and as part of expeditions earlier in the south of the Tyumen region, a region where Siberian Tatars and Siberian Kazakhs traditionally live, in whose culture medieval handwritten books of Siberian Sufi mystics have been preserved. These expedition materials were subjected to a comparative analysis with the practices common in Albanian Bektashism.

Emotivity of perception is reconstructed through the use of linguistic and ethno-cultural modeling methods with the use of digital tools, which makes it possible to predict



the vitality of the Islamic ethno-cultural value code in an aggressive interethno-confessional environment, globalization and migration.

Such a global goal is realized by: 1) formation of an unmarked ontology from open sources (search and parsing of sample data from mass media and social networks, search for texts of handwritten materials, search and fixation of folklore materials from ethnographic and dialectological expeditions, search for Sufi literature corpora); 2) formation of a minimal rubricator of the ethno-cultural value code; 3) identification and compilation of verbal and non-verbal markers of Sufism and Bektashism; 4) compiling a register of verbal and non-verbal markers of Sufism with an emotive meaning; 5) data preprocessing; 6) extraction and ranking by significance/importance of terms denoting values in Sufism and Bektashism as mystical currents of Islam; 7) semantic analysis of ethno-confessional cultural values in Sufism in conjunction with verbal expressions of emotions and psycho-emotional states; 8) ranking of specialized terms and concepts from Sufism and Bektashism in accordance with a list of general cultural and ethno-cultural values with emotive pointers. Samples of significant value concepts of Sufism are based on content analysis, which, in turn, is based on a variable interpretation of interpretation in a particular semantic context. At the same time, the quantitative approach is focused on the frequency of word usage, connectedness with emotive definitions. At the same time, it must be admitted that the mystical experience as such is difficult to describe in a single terminology, which raises the problem of quantitative analysis of the text.

## **Results**

Sufi texts refer to complex texts in terms of the analysis of emotivity, the transmission of psycho-emotional feelings and mystical experiences. However, the language models created to date already make it possible to solve such tasks of processing and understanding texts, despite the fact that previously such a task seemed insurmountably achievable.

The modern media discourse on the topic of mystical trends in Islam is characterized by emotive references to polarized assessments with the construction of an alternative reality, when the author describes his personal experience through the prism of interpretive baggage and his own ethno-socio-cultural knowledge about a particular phenomenon. In this regard, of particular interest are the handwritten books of Sufi poets of the medieval period, which Tyumen and Kazan scientists discovered in the Tyumen region, the Ural-Siberian region, in which the Siberian Tatars are an autochthonous population [Karabulatova et al., 2017]. Siberian Tatars stood out among other peoples of Siberia, since libraries were organized in the Tobolsk province in the nineteenth century, which contained numerous rare publications brought from Bukhara, Saudi Arabia, Turkey and other Muslim countries. Thus, only the fund of the library of the Embaevov madrasah, collected and organized by the famous merchant Nigmatulla Karmyshakov, amounted to more than 2,200 books and manuscripts. Researchers point out that in cities such as Tobolsk, Tara, Tyumen, Muslim libraries also functioned with the pre-publication of Sufi texts [Garifullin 2007: 52-55]. Later in the years of Soviet power, many books were dispersed among the Siberian Tatar population, and modern ethnographic expeditions still find unique texts in the families of Siberian Tatars, such as the "Book of Instructions"/ "Nasihatname" by Sufi poet Amdami and "Edifications and Instructions"/ "Pandu-

nasykhat" by Sufi F.Gattar, "Spiritual grace"/Khuvayda [Talipova 2007: 22; Sayfulina, Talipova 2009: 180].

In the medieval texts of the Sufi tradition of Siberia, aimed at reflecting the eternal problems of searching for the meaning of life, enlightenment, transience of being, the emotionality and expressiveness of the image prevail, one way or another referring to the age of a person and his perception of the surrounding world [Sayfulina et al., 2013]. Siberia in the assessments of many peoples was perceived and continues to be perceived as a land of spiritual challenge [Karabulatova, 2016]. It is no coincidence that the territory of Siberia is covered with mystical experiences and assessments in different languages and cultures. Similarly, the territory of the Balkans is complex in its ethnogenetic composition [Shehi, Karabulatova, 2022: 504]. In this regard, such regions that are complex in their ethnogenesis are overgrown with a mythological aura that penetrates through background knowledge, forming a bizarre mixture of pagan, Muslim and Christian views in the traditional picture of the world. According to A. G. Kaigorodov, "Sufis considered Islam only a shell" to promote their ideas of the search for spirituality [Kaigorodov, 2001: 112]. Without going into a polemic with A. G. It should be noted that the misunderstanding of the soul model in Islam and the closeness of the Muslim community often become a reason for erroneous reinterpretation. Other researchers, on the contrary, point to the predominance of the health-saving approach in Sufism [Rothman, Coyle, 2018; Terman, 2017]. Let us first consider the common nonverbal markers of Siberian Sufism and Albanian Bektashism.

No	Name of the nonverbal marker	Siberian Sufism	Albanian Bektashism
1	Places of sacred and spiritual practices: mosque, tekke, monastery, etc.	+	+
2	Unusual places of nature: Rocks, trees, springs, lakes, rivers, tracts	+	+
3	Graves of "holy people", sheikhs	+	+
4	Rhythimized movements with the adoption of certain prayer poses in dhikr (such as "dervish dance")	+	+

5	Specific gestures of Islamic culture	+	+
6	Characteristic clothing and hats	+	+

These nonverbal markers can be described by descriptive verbal constructions, but they have a powerful psycho-emotional effect on recipients regardless of their ethno-confessional affiliation.

As A. S. Dugushina and M. M. Makartsev [2022] point out, the Albanian practice of Bektashism is characterized by the veneration of a holy place, which is associated with the all-Balkan idea of a waqf (Albanian. vakëf, i, e2) [Dolgushina, Makartsev, 2022: 108]. It should be noted that in the south of Western Siberia, where the population is also an ethno-confessional mix, the concept of a holy place is also found, which is revered regardless of ethno-confessional affiliation, but is especially revered among local Muslims [Karabulatova, Sayfulina, 2015].

Automatic determination of the emotive tonality of texts about Sufism and Bektashism is a step-by-step work of experts and artificial intelligence. This algorithm is presented in the form of the following author's scheme (Fig.1).



### **Pic.1 Structure of the Emotive map of thr Sufi text**

The emotive map of texts about Sufism and Bektashism itself is a complex of psycho-emotional influences on the recipient, which are realized at the verbal level (directly through text, words), at the nonverbal level (symbolic objects, objects and ministers of worship act as markers) and at the paraverbal level (for example, intonation and tempo-rhythmic organization of prayer performance) (pic.1). Mythological thinking itself differs radically from scientific thinking, since the place of the general concept in the myth is occupied by the name of a specific deity, or his incarnation. The place of the law governing any phenomenon in the myth is occupied by the arche - history of the origin of this phenomenon: "Once upon a time a certain numinous being performed a certain action for the first time, and since then this event has been identically repeated" [Hübner, 2004: 122].

This makes it possible not only to understand the emotive component of the sacral ritual practice of Sufism and Bektashism, but also to predict the vitality of Sufi rituals and practices in a particular ethno-culture. For example, ideas about the sacred place in Sufism are not only associated with the general Islamic practice of Waqf but are also implemented as a communicative practice of tolerant interaction with representatives of other cultures and faiths. This aspect was used by the Tobolsk Bukharians in Siberia in trade relations as a practice of avoiding conflicts on ethno-religious grounds [Karabulatova, Shabambayeva, Nikitin, Rezuanova, Syzdykova, 2022]. At the same time, modern Albanians call Inonisht and Satrivach vakuf, based on the concepts of the Albanian language, in which the term "vend i shenjtë" means "holy place". In this regard, the Albanian culture offers an associative interpretation of the Islamic legal term waqf (waqf), since the Albanian language interprets Waqf as a place where representatives of various confessional groups can freely practice their rituals [de Rapper 2012].

Researchers define this term as general Balkan orientalism (<Turkish. vakıf < arabic. waqf – BER I 1971:113), which has lost its confessional value in the Albanian language, being used in relation to Orthodox and/or Catholic churches and temples, to Bektashi shrines, as well as to other holy places without a clear confessional binding. However, there is a dichotomy in the definition of a mosque and a waqf in Albania, since Muslim Albanians perceive a mosque as a place for official ceremonies, while a waqf is perceived as a sacred place with powerful healing/mystical power [de Rapper 2002; Troeva, Hristov, 2017]. Albanian waqfs, as a rule, are located on the periphery of large villages and cities. Similar Siberian sacred places are called by Siberian Tatars as "Astana", and they can be located not only near settlements, but also at a considerable distance from them. Both

Albanian waqfs and Siberian Astana can be the burial places of holy people, especially beautiful places, stones, groves, rivers, lakes and springs.

The socialist period contributed to the decline of places of religious worship, therefore, for example, in Albania (1967-1990), many destroyed and abandoned churches and Bektashi tekkes passed into the category of waqfs, thanks to which the sacred ritual practice was supported by representatives of different ethno-confessional communities. For Siberian Astana, this aspect was less significant. However, both Russian and Siberian Tatar local legends have a motive of punishment for desecration of a sacred place and/or for expressed distrust of the healing power of one or another Astana (such, for example, are the legends about Yalutorovsky Astana of the Tyumen region). In the south of Western Siberia, Astana is more often visited by local Sunnis (Siberian Tatars, Kazakhs, Bashkirs), as well as visiting Shiites (Azerbaijanis). Local Muslims equate visiting local Astana with a small hajj. It should be noted that among the local Orthodox Russian population, it is believed that visiting Astana has a greater miraculous healing power, regardless of the confessional affiliation of the pilgrim. This trait unites, in our opinion, Albanian Waqfs and Siberian Astana, contributing to the formation of mixed religious practices for representatives of Abrahamic religions. The promotion of Sufi themes of patience (sabr), trust in God (tavvakul), contentment (rida) and God as eternally forgiving acquired a special sound in the harsh conditions of Siberia. For example, in a handwritten Sufi treatise, the author calls himself by the name Hamdam (Һамдам)/ Amdami, the meaning of which is close to the words "close friend", "neighbor":

*Нәфсе әһледин әвергел йөзеңне,*

*Һәмдәме ит дәрвишләргә үзеңне.<sup>155</sup>*

*// Turn your face away from greedy people,*

*Become a friend of the dervishes//.*

Or:

*Һәмдәм улдыр, ул сәңа биргәй үгет,*

*Юк ки, бер файдасыз коры сөкүт.*

*// A friend is the one who gives you instructions,*

*There is no use in empty words//.*

The pseudonym of the author is mentioned in each of these stanzas. The emotional charge of the work is created by addressing the reader, explaining the idea of his work, which the author sees in giving some edification, instructions about the moral and ethical norms of human behavior in society. The author also emphasizes that his work is a gift handed down from the hands of Gattar himself, which is sweet as sugar:

*Бу «Нәсыһәтнамә»не, кем, кылдым баян,*

---

<sup>155</sup> Examples are given from a manuscript processed by the Kazan scientist Farid Z.Yakhin, our line-by-line translation - I. K.

*Шайхе-Гаттар айтен ирде, бел гаян.*

*// "Told these "Edifications" /*

*Know, this is the feat of me Shaikh-Gattar."/*

The anticipation of understanding the essence of Amdami is emphasized by the designation of sweetness, i.e. comprehension of the meaning is akin to savoring an exquisite delicacy, which sets the reader up for a positive perception of the text. The expectation of sweetness, sweet encouragement stimulates the dopaminergic system in the human brain, which is one of the most important regulators of behavior [Irawati et al., 2023; Marek, Aghajanian, 1998; Luciana, Burgundy, Berman, Hanson, 2001].

Amdami aims the potential recipient to expect encouragement when immersed in his work, making references to the author's interpretation of the ideas of Sufism and the post-interpretation of the poem by the Persian poet F. Gattar "Pandname". The author of "Nasihatname" writes about this as follows:

*Һәр кеше, кем андин пәнд алып,*

*Фәкыйри Гаттари кулындан кәнд алып.*

*// Everyone who receives these edifications,*

*Like getting sugar (sweets) from the hands of Gattar //.*

Further, Amdami increases the emphasis on the sweetness of knowledge, while he emphasizes his authorship in this edification, thereby weakening the directionality of the postulates and increasing the softness of the impact:

*Һәмдәми бирде сәңа бу пәндне,*

*Һәмдәми изде сәңа бу кандне.*

*//Amdami has given you this edification,*

*Amdami has prepared this sugar for you//.*

*Һәмдәми әйтер сәңа, кем, и газиз,*

*Кер үзең дә, бар исә гакыл тәмиз.*

*//Amdami will tell you, oh dear (reader),*

*Come in (get it) and you, if your mind is pure (intentions are pure) //.*

Understanding the laws of the human psyche, for which the perception of edification is difficult, the author uses intrusive methods of influence, thanks to which the recipient feels his own superiority over others, his chosen one. The reward of finding the truth, according to Amdami, is possible only for one whose mind and soul are pure. Although Amdami points out that his treatise is secondary compared to F. Ghattar's "Pandname", the reinterpretation of the Persian text allowed the Tobolsk Sufi to create his own creation, which reflected the spirit of the new time with new ideas about the moral and ethical norms of human behavior in society at the beginning of the XVIII century.

The emotivity of the text of Amdami is set by the moral code of that time. The dichotomy of Good and Evil is clearly traced at the verbal level. At the same time, the author

emphasizes the desirability of a specific speech-behavioral paradigm of the reader: only he will be able to understand the main idea of the work, who has pure intentions and a bright mind. This creates a message for a gentle correction of the reader's behavior. In the future, Amdami gives his own explanations, which help to understand the motivation for the creation of the treatise, as well as to recreate the inner psycho-emotional picture of the author's world through the declaration of his desires and intentions.

The thematic space of Amdami's poem "Nasihatname" can be divided into a fairly extensive number of classes in accordance with the didactic tasks of educational Islam, which allows you to create collections of ontologies depending on the research tasks of automatic recognition of markers of "soft power".

At first glance, one might think that this work is a stream of consciousness in which there is no clearly verified plot with specific characters. However, this is not quite true. Here the logic has a different character, since each chapter of Amdami's work is devoted to a specific problem of a moral and ethical nature, after analyzing which the author gives instructions on how to solve this problem.

For the Middle Ages, didactics, edification, advice and exhortation were traditional techniques for Turkic-speaking poetry. In accordance with these traditions, Amdami fulfills the same goal that was a priority for Sufi literature: to point out the path leading to the knowledge of the wisdom of government, everyday life and communication with people. The Amdami emotive card promotes the dominant of tolerance and tolerance in any situation: in friendship and in enmity, in sorrow and in joy. Amdami's Sufi poetic treatise was addressed to an educated reader who not only understands issues of religious morality and philosophy, but also has sufficient life experience to understand the parallels.

The compositional construction of "Nasihatname" also consistently reveals the author's intention: 1) the traditional beginning, in which the praise of Allah is offered; 2) the continuation of the preface with the praise of the prophets; 3) the motivation for writing this work and each chapter separately. At the same time, the compositional solution itself also pursues the persuasive tasks of a "soft" and harmonious effect on the recipient's perceptual sphere.

*Итәләм Аллага шөкер бикьяс,*

*Кем, бирептер безгә мөлек бикьяс.*

*//I thank Allah infinitely,*

*Who gave us untold riches//.*

Positive emotional coloring is created thanks to the Sufi poet's references to the "untold riches" of the spirit, Amdami emphasizes that spiritual values, not material values, are of primary importance. It is not by chance that the author recalls the five gifts of the Almighty given to man: eyes, tongue, the power of words, hands, feet. The mystic explains why these riches are the most important for any person, making him a perfect creation of the Almighty:

*Кайсыдыр ул мөлек гәр сорса кеше,*

*Безгә тиде ул жавапның итеше.*

*// If a person asks what kind of wealth it is,  
We had the chance to answer these questions//.*

*Гакыл бирде белмәгә, күрмәгә – күз,  
Әйтмәгә телне бирде, телдә – сүз.*

*// The mind (reason) was given (by the Almighty) for knowledge, the eyes – to see,  
The language gave to speak, and in the language – words//.*

*Тотмага ал бирде, гизмәгә – аяк,  
Бармыдыр мөлкәт болардин яхшырак?*

*// I gave my hands to hold, to walk – legs,  
Can there be riches better than these (gifts)?//.*

Amdami reminds of these gifts, because it is natural for a person to forget and not appreciate what is available, so the author reminds the reader of the direct purpose of hands, feet, and tongue for a full life, making you think that there is no better wealth than a healthy body. It should be noted that these and other thoughts of Amdami, expressed in short and succinct poetic lines, are the author's interpretation of individual surahs of the Quran. Traditionally, the names of the Quranic prophets are also mentioned here [Quran 1997: Surah 21, prophets] as Nuh (Bibl. Noah) [Quran 1997: Sura 37], Lut (Bibl. Lot) [Quran 1997: Sura 37; comm. 491, 2019, 839, 1331]; Ibrahim [Quran 1997: Surah 14 "Ibrahim", p. 274]; Namrud; Salih [Quran 1997: Surah 11; comment 833]; Sabir, David [Quran 1997: comment 78, 126] etc. Accordingly, these names have the character of named entities of the ethno-cultural value code of Islam (see Fig.1), representing a coordinate system of confessional identity:

*Кем, бер уч туфракка бирде гакылдин,*

*Афәрин, ул падишаһа әфәрин!*

*// He, gave reason to a handful of earth,*

*Praise be to this Padishah (the Almighty), praise be!//.*

*Ул ки Адәмгә киередер рухны,*

*Саклады туфран сүьдин Нухны.*

*It was He who breathed the soul into Adam,*

*He saved Noah from the flood //...*

The emotion of ecstatic delight in the greatness of Allah is transmitted by the Amdami's through the praise of the Almighty, because only he is subject to the whole universe. The strengthening of emotions of hope and support goes through the enumeration of actions to help humanity, emphasizing that God always supports those who believe in him and trust their fate in God's hands. Further, the Sufi recalls all the actions of the Creator, for which a person should feel constant gratitude to Allah, not for a moment forget about him. This enumeration allows the recipient to feel a common connection with divine help in the past and present.



The tradition of Sufi literature regulates the author's self-image in a separate chapter "Munajat". However, Amdami here shows us his internal coordinate system in the form of philosophical arguments about life, missed opportunities and recommendations for following a righteous life path. The author does not disclose any specific data on his own biography, prioritizing not external details of life, but internal reflection. For us, this fact is important because it demonstrates the priority of the inner life of a Sufi poet over external circumstances. Consequently, this emphasizes the importance of the psycho-emotional experiences of the author, with whom the recipient identifies himself in the process of reading.

Such a semantic message makes it natural to place in the main part of the work numerous chapters aimed at moral teaching and religious didactics. Amdami, following F.Gattar, calls them "Пәнду-нәсыйхәт" / "Edification and instruction". Sufi discourse tells some parables, "As if unreal" stories, while the author himself presents his thoughts in the narrative manner of a witness / participant of the events described, therefore Sufi texts are focused on a sufficient variable space of self-expression. This presentation allows you to create a variety of interpretation lines that can be described by means of probabilistic mathematical forecasting with the compilation of complex graph systems [Gapanyuk, 2020; Kanev et al., 2021].

The main idea of this part of the work is concentrated around the concept of "nafsa". Amdami interprets this concept as one of the main evils of society, which is realized through greed, greed, insatiability in unenlightened people.

In contrast to this, there is a person who was able to defeat nafsa in himself. The Sufi represents such a person as perfect, comparing him with Noah, who was warned by the Almighty, and therefore was able to survive the Flood on his ark. Amdami believes that only the help of Allah Almighty can help in the fight against nafs, as the most important vice of humanity. In this regard, the author considers it necessary to warn his reader about the importance of observing the four rules: 1) stay away from evil people; 2) do not commit evil and avoid it in every possible way; 3) not to be tempted by riches and illusions / deceptiveness of life; 4) not to enter into friendship and close communication with people who have bad habits.

So, Amdami expounds didactic conclusions throughout the text, again and again in various forms pointing to the observance of norms of behavior in society from the position of a Sufi poet. The whole life of a person, according to Amdami, is aimed at fighting and overcoming nafsa. Based on this, the main method that a person struggling with the feeling of nafsa should use, according to the author, is reading the Koran, being in constant prayer, praising the name of Allah and observing the truth in speech and actions. Amdami's life credo and his position are based on the following postulates: 1) Do not sin, for you will distance yourself from the Almighty; 2) Do not live aimlessly, in vain; 3) Speak and pray in the name of Allah. At the same time, the author negatively evaluates such qualities as stubbornness, greed, resentment and envy, which, according to Amdami, are not worthy of respect.

The author considers the main marker of the righteousness of life to be the concept of "strong faith", which is aimed at saving the soul, therefore the poet calls for building his life according to the canons of Islam. This concept is opposed to the concept of nafsa.

It was believed that Siberian realities had positive changes on negative cognitive scenarios, which, combined with Sufi practices of God remembrance (dhikr) and gratitude (shukr), make it possible to provide adaptive potential in the harsh and/or aggressive reality of the surrounding world, creating a solid foundation for spiritually augmented cognitive behavioral therapy for Sufi believers and their followers.

In scientific works, dhikr is interpreted as a Sufi prayer addressed to the Almighty. However, Siberian Muslims believed and still believe that such an understanding of this term significantly narrows the deep meaning inherent in it. Thus, the Siberian Tatars appeal in their interpretations of dhikr to the verses of the medieval Siberian Sufi poet Ikani, who wrote that "absolute truth" should not be sought outside of the person himself, on the side. Truth, like faith in God, is stored in the soul of the person himself. This idea of Siberian Sufism is consonant with the ideas of Albanian Baktashism. According to Ikani, "dhikr" is a fervent appeal to the Almighty, which cleanses the human soul for the knowledge of the absolute truth.

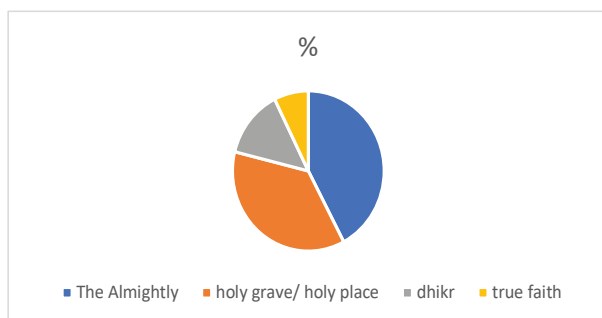
Interestingly, the Turkic-Islamic syncretism is manifested in the poetic work of Ikani, who instead of the word "dhikr" uses the Turkic version of this concept – "yad kylu" / "remember, remember". Thus, we see that each region focuses on the practice that is most in tune with the needs of residents of a particular area. In the understanding of Sufis, "remembering the Almighty" does not mean simply "keeping him in memory", in background knowledge.

### **Thematic space of the ethno-cultural value code of mystical Islam: Sufism**

Continuous sampling method: about 2.5 thousand comparisons. As a result of the content analysis, the study of the thematic structure, the analysis of the results of summarization and semantic network, the key topics of the content devoted to the inner experiences of the mystical in the Sufi tradition were identified. The analysis was carried out using a model based on the neural network paradigm of using neural-like elements with time summation of signals (pic.2).

Thematic groups have been identified:

- "nafsa" (33% of comparison),
- "The Almighty" (26%),
- "holy grave/ holy place" (22.5%),
- "dhikr" (8.5%),
- "true faith" (4.5%),
- "law" (2%),
- "Absolute truth" (2%),
- "gratitude" (1.5%).



**Pic.2. Thematic space of the ethno-cultural value code of mystical Islam: Sufism**

This thematic structure of the general database reflects a set of key concepts, allows you to highlight topics relevant to followers of Sufism. The thematic structure of the negative cluster shows that the maximum weights of connections that indicate a negative perception of human qualities included in the concept of "nafsa".

Sufis believed that a person's memory and mental abilities are not immutable, they can undergo changes and transformations. Although today this statement seems to us indisputable, but in the Middle Ages it was quite a progressive statement. Proceeding from this, Ikani characterized this property of a person as "earthly, not eternal." In general, Sufis interpreted everything earthly as temporary, perishable, and everything divine as eternal. This interpretation of the mental characteristics of the little man contributed to the formation of the idea that the real place for the "absolute truth" that Sufi poets are trying to comprehend is not the memory of a person, but his soul, since only the soul is eternal and immortal.

According to Siberian Sufis, comprehension of the Almighty is possible only through the soul, but not through the mind. Many Sufis sought to get to Siberia, believing that this region itself contributes to the process of "awakening from sleep", i.e. the transition from the material world to the spiritual world. It is no coincidence that the Tobolsk Sufi Ikani constantly emphasizes that "to always remember the Almighty, to carry him in the soul" is not a religious ritual, but there is a certain state of mind of a believer in everyday life. Communication with one's spiritual mentor seems to the Sufi Ikani to be an active action as opposed to a "sleepy" state, because only in an active act is it possible to acquire the "батын /batyin"/ "secret of knowledge". According to Ikani, the concept of "батын/ batyin" is part of the Absolute Truth. The attainment of Absolute truth is possible in special places. The search for these places also refers to the understanding of an active act in Sufism and Bektashism. When Ikani reflects on the mysteries of knowledge, the poet also writes in his poems about "заһир/ zahir", i.e. about the "explicit side of knowledge". The concept of "заһир/ zahir" also refers to the basic values of the ethno-cultural value code of Islam, although this value is not related to the true state of things, reflecting the transitory, not the eternal. In understanding the value matrix of Sufism, the concept of "дағраһ/ dargah"/ "door to Truth" also occupies an important place.

The positive emotivity of the text is supported by the attitude of the Sufi, who considers the possibility of achieving Truth, mentioning the "door to Truth", explaining that "a greedy person is not respected at the door of Truth", that "Another world must be prepared with good intentions." Absolute truth is cognizable in another world, which is designated as "Ахирәт/ Ahirat"/ Another World, or "The World of absolute truth".

### **Discussion**

Sufism has long attracted attention because it is a unique spiritual and cultural phenomenon of Islam, which has been investigated and is being investigated by Christian researchers who have found themselves in the Muslim world and observed the lifestyle and ritual practices of fakirs, dervishes, feasts, reflecting their beliefs [Rakhimov 2006; Irawati et al., 2023; Martazanov et al., 2022].

To date, scientific theological, literary, philosophical literature reveals discrepancies in the interpretation of the term "Sufism" itself, offering many of its interpretations and post-interpretations. Researchers from various countries constantly pay attention to this fact [Karamustafa, 2007; Jones, Bhugra, 2009; Sayfulina, Talipova 2011]. These discrepancies make it difficult to analyze the phenomenon of Sufism itself. In this regard, it is quite difficult to review the literature on Sufism and Bektashism, since these concepts, according to M. T. Stepanyants [2009] have Hindu, Arabic, Buddhist, Christian, Neoplatonic and even Aryan interpretations. At the same time, the definition of Sufism as an ascetic-mystical trend in Islam, which is aimed at establishing a special internal communicative connection between the Almighty and the believer created by him, is considered the most generally accepted. Undoubtedly, the role of Arab, British, Indian, Iranian, Tatar, Turkish researchers of Sufism is high, who have made a significant contribution to its study and identification of the parameters of its value code. One of the modern researchers of Sufism should be named Idris Shah, the Iranian sheikh of the order of Nematullahi J. Nurbakhsh, who lives in England, as well as the Turkish theologians H.K. Yilmaz, R. Biçer. Among the Russian researchers who have addressed the problems of Sufism and Bektashism, we should mention such names as E. Bertels, M.I. Bilalov, T. Ibrahim, A.A. Hismatullin, A. D. Knysh, I.R. Nasyrov, F. S. Sayfulina, M. T. Stepanyants, V.A. Smirnov, G.M. Talipova, E.A. Frolova, F. Yakhin, etc. The works of these and other authors contribute to the increment of knowledge in understanding the phenomenon of Sufism and Bektashism from a variety of points of view.

At the same time, it is worth recognizing that with the abundance of works of theological, cultural, philological, philosophical, historical directions, there is a gap in the field of digital humanities. At the same time, thanks to digital humanitarianism, it is possible to understand and predict the dynamics of the development of mystical currents in Islam. The sentimental analysis of the Muslim value code with the help of big data has not yet been presented in the scientific literature. An exception is the work of R. Terman, devoted to Islamophobia in the American mass media [2017]. As M. D. Mekerova, the question of the nature of mystical experiences in Sufism still remains one of the most undeveloped, pointing out that the analysis of the mystical-religious experience of Sufis was carried out only once before the October Revolution of 1917 by the scientist K. Kazansky in the work "Sufism from the point of view of modern psychopathology" [Mekerova, 2005: 5]. This lacuna is due to the fact that mysticism and religious-mystical

experiences of the individual still remain a kind of social stigma in society, viewed with the light hand of Z. Freud in line with psychopathology and the destruction of personality [Subandi et al., 2022; Irawati et al., 2023]. The Sufi is aware of the illusory nature of this world, imagining that the surrounding reality only reflects the temporary state of things, which is constantly aimed at taking the soul away from the path of Truth, which has received a negative assessment from the standpoint of Western scientific thought.

Philosophical understanding of the most mystical phenomenon of enlightenment is inherent in almost all religious traditions of the world. Today, in a situation of searching for their own identity, many people turn to the experience of Sufism and other mystical spiritual practices to gain inner integrity [Koenig 1998; Saniotis, 2018], since the imposed metamodern standards do not allow the formation of an ethno-socio-cultural behavioral matrix of a person, causing splitting of consciousness and loss of the meaning of life.

Today, when the world is again facing the civilizational problem of forming a new coordinate system, rethinking the achievements of the past can give new guidelines in the search for reference points in the interaction of man and machine, man and society [Zhang et al., 2023]. In this regard, there is a search for a new "anthropocentrism in language", when artificial intelligence decisions are taken for the absolute, and artificial intelligence itself is extolled higher than man, while Sufis in the past refuted the idea that many theorists are obsessed with, who "proceed from the idea that the brain thinks.

Unfortunately, the vulgar understanding of IT technologies promoted today in the mass media creates a "white noise" in understanding the mechanism of psycho-emotional response and activation of zones of the internal emotive map.

### **Conclusion**

The poetic works of the Siberian Sufis are addressed to a literate and religiously educated reader. This suggests that Siberian Muslims were well aware of the postulates of Sufism, since immersion in the texts of Sufi works required deep knowledge of the teachings of Islam. The emotive coordinate system of the Siberian Sufi poets is focused on religious didactics and instructions. There is a clear polarization of the concepts of "good – bad", "possible – impossible", "permissible – unacceptable", which made it possible to form a confessional identity among ethnic representatives of the Islamic peoples of Siberia.

Sufism is based on the comprehension of divine knowledge or the Absolute through sacred practices of obtaining mystical love. The strategy of "soft power" formed the ideal of a Muslim who possessed high moral qualities and deep religious knowledge, this image was supplemented by a versatile education already in the nineteenth century. The purpose of man, according to the Sufis, is to comprehend the highest knowledge of the Divine Law, therefore science and religion are steps to the main goal of man. The tolerant attitude towards sacred and ritual practices in Siberian Sufism and Albanian Bektashism is due to a conscious understanding of the spiritual benefits for personal development, and not due to fear of the torments of Hell. In this regard, the attractiveness of Sufism and Bektashism lies in the strategy of encouraging diverse education both in the field of religious sciences and secular. The creation of conditions for psycho-emotional "stroking" and social

approval create a favorable ground for the successful assimilation of Islamic norms of behavior expressed in a complex of encouraged virtues.

The increase in the level of effectiveness of the research results can be traced in the consolidated content database, which was divided into three clusters according to the tonality: negative, positive, neutral. Each cluster is verified in terms of thematic structure, semantic network and semantic network core. In addition, the basic concepts of Sufism were correlated with the results of an associative search, so that it is possible to separately investigate the formed connections within the associative network of Sufism in the public consciousness. Positive content is generated mainly in the handwritten sources themselves and analytical works of researchers representing the Islamic world.

The creation of a taxonomic model of the concepts "Sufism" and "Bektashism" with its psycholinguistic analysis makes it possible to determine the mental priorities of ethnic groups in diachrony and synchrony with the definition of transformational structures of a constructive and destructive nature regarding both Islam itself and its individual trends in modern society. This makes it possible to model ways of leveling the negative processes that occur and appear in the mentality of an ethnic group, as well as around it in the perception of modern society in a situation of transformation of the geopolitical and socio-cultural civilization paradigm.

#### References:

1. Biçer, R. (2018). Why Muslims Become Instruments of Terror? *Kader*, 16 (2): 229-240. DOI: 10.18317/kaderdergi.389900
2. Boivin, M. (2012). *Le soufisme antinomien dans le sous-continent indien: La'l Shahbâz Qalandar et son héritage, XIIIe-XXe siècle* [Antinomian Sufism in the Indian subcontinent: Lal Shahbaz Qalandar and his 13th-20th Century Heritage]. Éditions du Cerf, 2012.
3. Charan, I.A., Wang, B., Yao, D. (2018). Cultural and Religious Perspective on the Sufi Shrines. *J Relig Health*. 2018 Jun; 57(3): 1074-1094. doi: 10.1007/s10943-018-0558-6. PMID: 29374804
4. Dugushina, A.S., Makartsev, M.M. (2022). Joint veneration of sacred places by Orthodox and Muslim populations in the Devol region (Southeastern Albania). *Strategies of inter-Balkan communication: translation. Materials of the round table TSLI BALCANICA. Ser. "Materials of the round table TSLI BALCANICA"* Ed. by I.A. Sedakov, ed. by M.M. Makartsev, T.V. Tsivyan. Moscow: 106-135.
5. Elias, J. J. (2017). Chapter 8 Mevlevi Sufis and the Representation of Emotion in the Arts of the Ottoman World. *Affect, Emotion, and Subjectivity in Early Modern Muslim Empires*. Leiden, The Netherlands: Brill. doi: [https://doi.org/10.1163/9789004352841\\_010](https://doi.org/10.1163/9789004352841_010)
6. Ermakova, E., Jilkisheva, M., Fayzullina, G., Karabulatova, I., Shagbanova, Kh. (2016). The media end fiction: postmodernist discourse of contemporary terrorism in the context of apocalyptic rhetoric. *Central Asia and Caucasus. Journal of Social and Political Studies*, 17, 2: 61-69. [http://www.ca-c.org/journal/2016/journal\\_eng/cac-02/07.shtml](http://www.ca-c.org/journal/2016/journal_eng/cac-02/07.shtml)
7. Gapanyuk, Y.E. (2020). The semantic complex event processing based on metagraph approach. *Advances in Intelligent Systems and Computing*, 948:99-104.

8. Garifullin, I. B. (2007). Tatar libraries in Siberia. *Tumashev readings: actual problems of Turkology: materials of the All-Russian Scientific Conference.-Practical conf.* – Tyumen: TSU: 52-55.

9. Gilazov, T.Sh, Karabulatova, I.S., Sayfulina, F.S., Kurakova, Ch.M. and G. M. Talipova (2015). Between the East and the West: Phenomenon of Tartar Literary Criticism in the Lingvo-Cultural Aspect. *Mediterranean Journal of Social Science*, 6, 3, 2: 508-517. Doi:10.5901/mjss.2015.v6n3s2p508

<http://www.mcser.org/journal/index.php/mjss/article/view/6534/6261>

10. Hatina, M. (2007). Where East Meets West: Sufism, Cultural Rapprochement, and Politics. *International Journal of Middle East Studies*, 39, 3: 389-409. <http://www.jstor.org/stable/30069527>.

11. Hübner, K. (2004). *Glaube und denken: Dimensionen der Wirklichkeit*. Mohr Siebeck: 627 s.

12. Jones, K, Bhugra, D. (2009). Religion, culture and mental health: Challenges now and into the future. In: Sharma A, editor. *Spirituality and Mental Health*. Delhi: Indian Psychiatric Society: 517-30.

13. Irawati, K., Indarwati, F., Haris, F., Lu, J.Y., Shih, Y.H. (2023). Religious Practices and Spiritual Well-Being of Schizophrenia: Muslim Perspective. *Psychol Res Behav Manag*. 2023 Mar 12; 16: 739-748. doi: 10.2147/PRBM.S402582.

14. Kaigorodov, A. G. (2001). *Mysticism as a social phenomenon*: dissertation ... Candidate of Philosophical Sciences: 09.00.11. Perm: Perm State Technical University, 2001: 174.

15. Kanev, A., Terekhov, V., Chernenky, V., Proletarsky, A. (2021). Metagraph Knowledge Base and Natural Language Processing Pipeline for Event Extraction and Time Concept Analysis, *2021 IEEE Conference of Russian Young Researchers in Electrical and Electronic Engineering (ElConRus)*, St. Petersburg-Moscow: 2104-2109, doi: 10.1109/ElConRus51938.2021.9396541.

16. Karabulatova, I.S., Ermakova, E. N., Chiganova, G. A. (2014). Astana in Kazakhstan and Astana in Siberia as a form of national Islam of Eurasia in the Linguistic-Cultural aspect. *Terra Sebus: Acta Musei Sabesiensis*, Special Issue: 15-30 [http://www.cclbsebes.ro/docs/Sebus\\_SI\\_2014/02\\_ISKARABULATOVA\\_ENE\\_GAS.pdf](http://www.cclbsebes.ro/docs/Sebus_SI_2014/02_ISKARABULATOVA_ENE_GAS.pdf)

17. Karabulatova, I.S., Sayfulina, F.S. (2015). Mytholinguistic Interpretation of Sacral Toponym Astana in Sociocultural Practice of the Siberian Tatars. *Asian Social Science*, 11, 5: 303-310. <http://www.ccsenet.org/journal/index.php/ass/article/view/45271/24521>

18. Karabulatova, I. (2016). The nature of modern ethno-cultural communications in the North Caucasus. *Central Asia and Caucasus. Journal of Social and Political Studies*. 17, 4: 71-79.

19. Karabulatova, I.S., Polekhina, M.V., Lyausheva, S.F., Dubinina, N.V. (2017). How the Discourse of Sufism became the expressive Discourse of Islamic radicalism in the regions of “popular Islam” in Russia. *Central Asia and the Caucasus*, 18, 4: 92-98.

20. Karabulatova, I. S., Lyausheva, S. A., Khachmafova, Z. R., Savchuk, I. P., Shibkova, O. S. (2018). The Mythologization of the Abrek's Image in the Modern Caucasian Linguistic Consciousness. In the: *Astra Salvensis*, 6, 12: 737-744

<https://astrasalva.files.wordpress.com/2018/10/astra-salvensis-vi-2018-no-123.pdf>

21. Karabulatova, I. S., Chesnokova, O. S., Ebzeeva, Yu. N. and Marija Radovič (2020). The influence of Islamic migration on Russian and Spanish society: verbalization of the concept "**MOOR**". *Terra Sebus*, 12: 301-325.

22. Karabulatova I.S., Shabambayeva, A. G., Nikitin M. Yu., Rezuanova G. K., Syzdykova G. K. (2022). Bukharian Jews and Tobolsk Bukharians in the south of Western Siberia and the Kazakh Steppe in the XVII-XIX centuries: adaptive practices of avoiding conflicts in the merchant environment. *Questions of History*, 10 (2): 52-65

23. Karamustafa, A.T. (2007). *Sufism: The Formative Period*. Edinburg: Edinburg University Press.

24. Khairullina, N. G., Karabulatova, I.S., Shvedova, M.F., Koysh, K.K. (2015). Tatars of Siberia: religious rebirth and identity problems. *Terra Sebus: Acta Musei Sabesiensis*, 7: 565-583, available at [\[http://www.cclbsebes.ro/docs/Sebus\\_7\\_2015/30\\_KHAIRULLINA\\_alii.pdf\]](http://www.cclbsebes.ro/docs/Sebus_7_2015/30_KHAIRULLINA_alii.pdf), 20 March 2016.

25. Koenig, H.G., George, L.K., Peterson, B.L. (1998). Religiosity and remission of depression in medically ill older patients. *Am J Psychiatry*, 155: 536-542.

26. *The Koran* / Translation of meanings and comments by V. Porokhova; Edited by Dr. Muhammad Said Al Roshd. 3rd ed. additional and revised – M.: Al-Furkan Publishing House, 1997: 798 p.

27. Luciana, M., Burgund, E.D., Berman, M., Hanson, K.L. (2001). Effects of tryptophan loading on verbal, spatial and affective working memory functions in healthy adults. *J Psychopharmacol*; 15(4): 219-230. doi: 10.1177/026988110101500410. PMID: 11769814.

28. Marek, G.J., Aghajanian, G. K. (1998). The electrophysiology of prefrontal serotonin systems: therapeutic implications for mood and psychosis. *Biological Psychiatry*, 44, 11: 1118-1127.

29. Martazanov, A.M., Karabulatova, I.S., Martazanova, K.M., & Sarbasheva, A.M. (2021). Sacred mythopetronym as a spiritual and moral value of the North Caucasian culture. *Amazonia Investiga*, 10, 44: 103-114. <https://doi.org/10.34069/AI/2021.44.08.10>

30. Martin, E.C. (2016). Late Feyerabend on materialism, mysticism, and religion. *Stud Hist Philos Sci*, 57: 129-36. doi: 10.1016/j.shpsa.2015.11.017.

31. Nizamie, S.H., Katshu, M.Z., Uvais, N.A. (2013). Sufism and mental health. *Indian J Psychiatry*, 55(Suppl 2): S215-23. doi: 10.4103/0019-5545.105535.

32. Mekerova, M. D. (2005). *Sufism as a mystical and ascetic trend in Muslim culture*: abstract of the dissertation of the Candidate of Philosophical Sciences: 09.00.13 / Stavropol State University – Stavropol: 21 p.

33. Munnes, S., Harsch, C., Knobloch, M., Vogel, J.S., Hipp, L., Schilling, E. (2022). Examining Sentiment in Complex Texts. A Comparison of Different Computational Approaches. *Front Big Data*. 4; 5: 886362. doi: 10.3389/fdata.2022.886362. PMID: 35600329; PMCID: PMC9114298.



34. O'Dell, E.J. (2021). *Mystics in the movies: Sufism in global cinema. New Approaches to Islam in Film*, 2021. Routledge, eBook ISBN9781351189156, 27 p.
35. Rakhimov, R.H. (2006). *Astana in the history of the Siberian Tatars*. Tyumen: Pechatnik, 76s.
36. de Rapper, G. (2002). Culture and the reinvention of myths in a border area. *Schwandner-Sievers S., Fischer B. J. Albanian Identities. Myth and History*. London: Hurst, 190–200
37. Rothman, A., Coyle, A. (2018). Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul. *J Relig Health.*, 57(5): 1731-1744. doi: 10.1007/s10943-018-0651-x. PMID: 29907906; PMCID: PMC6132620.
38. Saeed, M. (2021). Newspapers and Dynamics of Religious Communication: The Test Case of Sufi News. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 11, 1: 201-16. <https://doi.org/10.32350/jitc.111.11>.
39. Saniotis, A. (2018). Understanding Mind/Body Medicine from Muslim Religious Practices of Salat and Dhikr. *J Relig Health.*, 57(3):849-857. doi: 10.1007/s10943-014-9992-2. PMID: 25613191.
40. Sayfulina, F.S., Karabulatova, I.S., Yusupov, F. Yus., Gumerov, I.G. (2013). Contemporary issues of textual analysis of Turkic-Tatar literary monuments of Western Siberia. *World Applied Sciences Journal*, 27 (Education, law, economics, language and communication): 492-496. DOI: 10.5829/idosi.mejsr.2013.27.elelc101
41. Sayfulina, F. S., Talipova, G. M. (2009). *"Nasihatname" of Amdami - a literary monument of the Middle Ages: (textual analysis)*. Tobolsk: D. I. Mendeleev Tobolsk State Socio-Pedagogical Academy: 180 p.
42. Sayfulina, F. S., Talipova, G. M. (2011). *Traditions of Sufi literature in the work "Spiritual Grace" by the poet of the Middle Ages Huwaida*. Tobolsk: D. I. Mendeleev Tobolsk State Socio-Pedagogical Academy, 200 p.
43. Seleznev, A.G., Selezneva, I.A. (2004). *Siberian Islam: a regional variant of religious syncretism*. Novosibirsk: Nauka.
44. Sezgin, O., Biçer, R. (2006). Foundation of Tolerance in Turkish Culture. *The European Legacy*, 4: 405.
45. Schildkraut, J.J., Hirshfeld, A.J., Murphy, J.M. (1994). Mind and mood in modern art, II: Depressive disorders, spirituality, and early deaths in the abstract expressionist artists of the New York School. *Am J Psychiatry*, 151, 4: 482-8. doi: 10.1176/ajp.151.4.482. PMID: 8147444.
46. Shehi E., Karabulatova, I. S. (2022). Problems of fixing a foreign-language onym's in Russian and Albanian. *Modern language situation and improvement of teacher-philologist training. Materials of the International scientific and Practical online conference dedicated to the 90th anniversary of the Voronezh State Pedagogical University*. Edited by G.A. Zavarzina. Voronezh: Voronezh State Pedagogical University, 502-506.
47. Stepanyants, M. T. (2009). *Islamic mysticism*. M.: Canon + , 272 p.
48. Subandi, M.A., Chizanah, L., Subhan, S. (2022). Psychotherapeutic Dimensions of an Islamic-Sufi-Based Rehabilitation Center: A Case Study. *Cult Med Psychiatry*, 46(2):582-601. doi: 10.1007/s11013-021-09738-1. Epub 2021 Aug 4. PMID: 34345981.
49. Terman, R. (2017). Islamophobia and media portrayals of muslim women: a computational text analysis of US news coverage. *Int. Stud. Q.*, 61: 489-502. 10.1093/isq/sqx051

50. Troeva, E., Hristov, P. (2017). Sacred Geography of the Post-Socialist Balkans: Transformations of Religious Landscape and Pilgrimage. *Southeastern Europe*, 41 (1): 1-18.

51. Zhang, L., Karabulatova, I., Nurmukhametov, A., & Lagutkina, M. (2023). Association Strategies of Speech Behavior of Communicators in Coding Discourse: An Interdisciplinary Approach Towards Understanding the Role of Cognitive and Linguistic Processes in Communication. *Journal of Psycholinguistic Research*, 1-17. <https://doi.org/10.1007/s10936-023-09966-z>

52. Yakhin, F.Z. (2000). *Religious mysticism and mythology in Tatar poetry*. Autoref. diss. ... Doctor of Philology. sciences. Kazan, 50 p.

53. Yakhin, F.Z. (2006). Sufi ideas in the works of Shah Ikani. *Materials of the All-Russian scientific and practical conference "Mendeleev Readings": Education and culture as a factor in the development of the region.* – Tobolsk: Mendeleev TSPI, 187-193.

## **BEKTASHISM OR SUFISM: EXPLORING THE PERCEPTION OF PAKISTANI YOUTH ON THE VIRTUAL REPRESENTATION OF BEKTASHIS AND TURK SUFIS**

Dr. Moneeba Iftikhar<sup>1</sup>, Samia Javed<sup>2</sup> & Urwah Iftikhar<sup>3</sup>

<sup>1, 3</sup> Lecturer, Department of Mass Communication, Lahore College for Women University, Lahore Pakistan

Email: moneeba.iftikhar@lcwu.edu.pk

<sup>2</sup>Department of Mass Communication Lahore College for Women University, Lahore Pakistan

### **Abstract**

The relationship between real identity and what is presented online is an exciting and vital field for researchers. Growing social networking websites, especially Facebook, and YouTube, are becoming increasingly popular, making this topic more analytical, as religion is one of the factors shaping identity in the real world. Discovering how online content can build a public perception in a distant world region is essential. The current study is an exploratory study on the perception of Pakistani youth on the virtual presence of bektashis and Turk Sufis. The qualitative approach has been selected in the form of focus groups consisting of youth who study in the discipline of Islamic & Oriental Learning and who often search for religious content for research and study purposes. It was found that Pakistani youth differentiates between bektashis and Turk Sufis, gives more relevance, and relates Turkish Sufis with Pakistani Sufis.

**Key Words:** *Bektashis, Sufis, Pakistani Youth, Virtual Identity, Religion*

### **Introduction**

About 30 years ago, the representation of religion, its information, discussions, and practices appeared online. Previous research concentrated on supporting how religious obligations were depicted on the internet. As a result, virtual communities came into being, and these online platforms have become information and discussion podiums (Campbell & Vitullo, 2016). The internet has significantly become a forum where a continuous increase in uploading religious content has opened a new and prosperous interdisciplinary context to study critical matters such as religious practices, rituals, identity, authority, and groups or sects (Hoover & Lundby, 1997; Campbell, 2005b). Sufism is the mystical/esoteric Islamic path of soul purification and is extensively popular globally (Saeed, Hasan & Ajmal, 2021; Hill, 2021). The literature related to the Sufis of Persia extended throughout the Islamic community and formed the divine identity of the

public gathering under the new rising Ottoman civilization (Algar, 2018). Bektashism, another sect often mentioned in literature as the Islamic Sufi order founded in the 13th century by the Persian Wali Haji Bektash Veli. The order is mainly found throughout Anatolia and the Balkans. Bektashi amity is considered one of Islam's facets and lenient sect (Oktem, 2002). For some Baktashi believers, the internet is also a place to observe religion through rituals, prayer requests, initiation, and religious experiences. The internet is one of the most important vehicles of this religious presence and information diffusion (Saeed, Hasan & Ajmal, 2021). Therefore, the circulation of online cultural information is taken as a re-enactment of heritage through social media like YouTube, Facebook, etc. (Sheenagh Pietrobruno, 2014).

This study pursues the role of digital media in building a perception among Pakistani students of Islamic & oriental learning about two primary religious identities that originated from Turkey, i.e., Turk Sufis and bektashis, which is an entirely different and unique perspective. Through an analysis of this particular use of the internet, the author explores how these two facets of religion, which have the exact origin, are being perceived by Pakistani students in their discipline of oriental education in Pakistan. Historically, it is an embedded point that the people of Pakistan possess emotional sentiments of brotherhood towards the Turkish nation. Both countries have numerous religious, cultural, and historical relations. They have been in profound brotherly bonding spanning over a century (Almas, Ahmad & Khurshid 2021). Due to this emotional attachment to Turkey, Pakistanis, especially youth, frequently follow Turkish media contents, literature, and history, which is why their consumption of social media and perceived opinion has been explored in this study in the frame of post-modern religiosity and the frame of transnationalism. Bektashis also exist in the northern region of Pakistan, including among the Kalash and their shamans (Melikoff, 1998). As a Pakistani, the article is an inimitable example, completely different from the other related studies.

### **Objectives of the Study**

The objectives of the study are:

1. To explore the recognition of students towards Turk origin classic facets of Islam.
2. To find out the opinion of students on being exposed to the virtual appearance of bektashis and sufis.
3. To study the perceived differences or similarities between bektashi and Turk Sufis

### **Literature Review & Conceptual Background**

Since the 1980s, multiple religious communities have formed online, embodying various virtual religious manifestations such as God blogging (Gelfgren & Hutchings, 2014), online meditations (Young, 2004), and pilgrimages live on the internet (Brasher, 2004). This virtual religious froth compels scholars to examine the online representation of these ethnic cults from several perspectives. During the course, studies have focused not only on the internet's effects on these populations but also examined the way they exchange their thoughts and create shared values (Fernback, 2002), how they evolve customary religious practice in the virtual world (Bunt, 2003), how they represent and

share everyday realities (Lovheim, 2004), and how they connect collectively being far off but together in the digital world to shape and strengthen their values (Campbell, 2010).

In the mid-1990s, the preliminary studies focused on the effects of the internet on social life, which was highly hypothetical. They divided the study area into two contrasting perceptions of the effects of online media on society and religion, and culture - one was labeled as utopian, and the other was marked as dystopian (Hojsgaard & Warburg, 2005). Positive attitudes supported using the internet to enhance spiritual connection and engagement within the religious communities. (Zaleski 1997; Wilson 2000). On the contrary, others thought the virtual spiritual experience was not genuine and credible (Brooke, 1997; Jantz, 1998).

While another perspective established that the internet was found to shape users' religious perceptions and collective opinions. This paradox affected the previous research on religion in cyberspace. According to O'Leary and Brasher (1996), the internet is a new medium via which religions can broadcast their message and reproduce their religious atmosphere. Cobb (1998) developed a 'theology of cyberspace,' attempting to show the role of the internet in supporting and building perceptions of the Divine. While shifting the concept of space allows virtual users to value inner (spiritual) experiences rather than physical perception. Religious organizations saw the internet as a new venue for redemption (Wertheim, 1999).

The growing influence of the internet on society necessitates more excellent communication in the language of digital culture. This shift coincided with the widespread use of the internet to make it easier for followers or observers to follow (Babin & Zukowski, 2002). During this period, Horsfall (2000) observed: "Web pages that promote an individual's take on religion." Later on, Babin and Zukowski's (2002) suggested in their study that religious groups consider the internet's developing potential and its religious implications for outreach and institutional adoption.

In the late 1990s, there was an increase in research on the online presence of religious sects and groups, and internet users explored new methods to view and communicate. (Campbell 2003). Religious clusters emerged online about this time in the form of interactive media where individuals could seek information and even participate with content providers. (Ciolek 2004). Many researchers presented general scholarships to help lay the groundwork for imminent research. For example, O'Leary (1996) found that members who convert to other religions may benefit and learn more from interactions. It was also noted by Fernback's (2002) study that virtual religious presence is now the need of the hour and easy to conduct. Because going into a closed or limited religious physically is difficult, but virtually it is easy to observe (Brasher, 2004). However, an online researcher may readily join, observe, and question the invader about the reception of religious and social mechanisms.

In case particular, in Islam, a multiplicity of inclinations have also been observed in the past. Many facets, sects, and groups have been observed from majority to minority, including "Sufism." Within the Ottoman Realm, till the end of the 19th century, mystic groups remained among the discrete modes of Islam, and the creation of an association of the "Dervish" orders, provided a very partial structure for them (Clayer, 2012, p. 184). "Sufism" is a sheen of a tradition of the spiritual approach called "*taṣawwuf*," which has a

unique aura to connect with God's recitation of prayers. It can be done individually and collectively through a series of conduction, enlightening spiritual involvements of the divine (Saeed, Hasan & Ajmal, 2021; Hill, 2021). The Islamic world recognized the famous Sufi literature from Persia, which shaped the people's spiritual identity in the Ottoman Empire regime (Algar, 2018). Sufism in Pakistan is specifically derivation from the land of Persia. So first, knowing about Persian Sufism would help to trace the Sufi movements in the subcontinent. The influence of Persian Sufism has extended from central Asia to South Asia, predominantly in Pakistan in its northern lands (Andrabi, 2015).

Bektashi amity is very common among Turkish and Albania. Bektashism is a lenient sect, often mentioned as a model of religious tolerance. However, this brother-hood's endeavors are closed to the outside world. Bektashis support socialist democratic parties and a significant group of Bektashis (Oktem, 2002). During the 20th -century, Bektashis were officially organized as one of the major Sufi orders in the region (Clayer, 2012). Many scholars mentioned bektashies as Sufis (Islam & Zelenkovka, 2014). Like contemporary Turkish Sufis bektashies, the common origin is also turkey. While their presence has spread to the northern territory of Pakistan (Melikoff, 1998).

### **Ontological stance**

Religion and the Internet are closely linked in the current era. Therefore researchers are interested in recognizing the effects of users' perceptions and new media technology based on online content available (Helland, 2007; Grieve, 2010), religion's identity (Cowan, 2005; L ovheim, 2006), and authority (Campbell, 2007) &religious community (Cheong & Poon, 2009; Campbell, 2010). Researchers and academics provide a theoretical-methodological basis for defining how users shape media technologies to achieve religious/spiritual goals. (Hjarvard 2008; Campbell 2010; Aupers and Houtman 2010; Hutchings 2012).

### **Epistemological stance**

Researchers examine how religious communities are represented on technological platforms based on their values, practices, and beliefs. (Silverstone and Haddon 1996). While utilizing agenda-setting theory has also been applied to examine the religious movements using online media for collective practices, their outcomes were found significant (Rashi & McCombs, 2015). According to a survey of religious Facebook users, the social media platform offered users a unique online venue for supporting their offline religious organizations, institutions, and communities (Johns', 2015). Related to these grounds, it is eminent to conduct this study as it gives a deep and clear impression of online media and their perception among the youth of some distinct geographic regions where these things are relevant. In addition, it finds out how concerned/related students are interested in perceiving the virtual presence of religious groups. Two main sects are taken into consideration Turk Sufis and baktashies.

The study seeks to achieve some unique findings about how media can build a perception of youngsters and how much presence is required to build an appropriate perception among those consuming such information who are geographically far away but associated close to Turkey and its religious history by heart. It will present an excellent framework for content creators to implement appropriate media awareness regarding any

sect's religious representation or virtual identity. Providing and developing programs on YouTube and Facebook networks seek to educate, train, and rehabilitate young people with adequate religious awareness and knowledge within their actual needs and capabilities.

**Methodology**

The effects of the online presence of religious content should be examined (Campbell, 2005a); for this purpose, researchers keep finding methodologies from grounded theories (Campbell, 2005c). Scholars focused on recognizing the mutual features and forms of religious populations emerging online to understand them while studying communities. Approaches from Sociology and Media Studies, some methods of close observation and ethnography are used for this notion (Jones, 1997). Scholars also began recognizing that observations from a single case study needed more comprehensive to make large-scale claims about religious practice online, and comparative case studies became popular.

This study inducted a qualitative approach with a focus group methodology to understand the part of social media among the Youth of Lahore. All participants were nominated through purposive sampling, with key selection aspects that every youngster in the discipline of Islamic & Oriental Learning often watches religious content or consumes social media for information seeking related. Two focus group discussions were conducted.

**Group 1:** Students of Islamic & Oriental Learning aged 18-20

**Group 2:** Students of Islamic & Oriental Learning aged 21-22

Two focus groups comprising 12 participants aged 18-20 were sampled, each comprising six members. All discussion sessions were bilingual (English and Urdu), spanning 2 hours on average.

**Table II: Sample**

<b>Focus Groups</b>	<b>Age</b>	<b>Social Media They Use</b>
Group 1 Six students	18-20	Facebook, Instagram, YouTube, Tiktok
Group 2 Six students	21-22	Facebook, YouTube, LinkedIn, and Instagram.

**Analysis and Interpretation of Data**

The focus group method was used for data collection. It deals with the analysis and interpretation of data. 50% of respondents were 18-24 years, and 50% were 21-22.

**Table II. Students' Comments about Their Perceptions**

## 5.1 Section A

### Pre-test

Block	Main Quotes	% of Total Mentions
Videos of Turk Sufi	I am familiar with Turk Sufi as Rumi Sufis	99%
Videos of Bektashis	I never heard much about bektashis	59%
Documentaries on the religion of Turkey	I think images of Turk Sufi and bektashis have appeared to be spiritual	70%

#### I. Familiarity with Turk Sufis

In response to the question about the students' familiarity with Turk Sufis and Bektashis, the participants of group 1 were young and aged between 18 to 20 years. They were in their initial semesters and were new students of Islamic and Oriental learning. Immediately they responded that they had heard about Turk Sufis and had information about them 99% of the time. They respond that we know the Turk Sufis because they studied Turk literature and watched Turkish content in Pakistan. The participant students rarely said that they did not know much about them, but mostly they were aware of Turk Sufis and believed it is the legacy of Rumi. The participants perceived that the Rumi Sufis and Turk Sufis and their dances are presented as icons on different occasions and in paintings, clothes, and cultural events in Pakistan.

In response to the same question, 99% of the participants of group 2 were aged between 21 to 22 years, and they were from senior semesters. They already had information about Turk Sufis and Bektashis and had studied enough literature, and they had ongoing research projects in these areas, so they were very familiar with them.

#### II. Familiarity with Bektashis

In response to the familiarity with Bektashis, Group 1, aged 18-20, primarily consists of students who responded that they had never heard about Bektashis. 59% of the participants from group 1 responded that they heard the word 'Bektashis' for the first time. When shown the videos, they learned they existed and built the idea that a sect in Islam is related to them.

In response to a similar question, group 2 of the senior students aged between 21-22 consisted of only 1 to 2 students who responded that they did know about them or had knowledge and information about them. In contrast, most responded that they did not know or had heard about them. When the participants were exposed to videos about



Bektashis, the students built the perception that this facet or this sect of Islamic religion also exists, and they appear to be Muslims, appearance-wise the beard and the Arabic style are involved so that they may exist somewhere or they appear to be any sect of the Muslims.

**III. The images of Turk Sufi and Bektashis appear to be spiritual.**

In response to the documentaries shown to groups 1 and 2, they responded that both Turk Sufis and Bektashis appeared to be spiritual after watching the documentaries 70%. The rest of the 30% think both appeared to be the same.

They respond 70% that Turk Sufis, as they previously knew, is related to spirituality and mysticism, but they behave differently regarding Bektashis. They perceived that there might be some spiritual things involved. However, they have different ways towards spirituality, and their practices and religious obligations seem to differ from the common Muslims' regular obligations. They perceived that Bektashis might perform some spiritual obligations, which are additional practices to the basics of Islam, such as five times prayers and fasting.

**Table III. Students' Comments on Shaping Perceptions**

**5.2 Section B**

**Post Test**

<b>Main Quotes</b>	<b>% of Total Mentions</b>
Sufis and bektashis are same	20%
Both are similar but also different.	50%
Have not heard about bektasim before	79%
Turkish Sufis are similar to PakistaniSufis	90%
Bektashisim is another facet of the Shia community	85%

**I. Sufis and bektashis are same**

In response to this account, 20% of the participants from group 1, aged 18-20, had an initial perception and impression that both Sufis and Bektashis are the same. Initially, they perceived they had similar things when exposed to the clips. 80% of the participants perceived some difference between Sufis and Bektashis.

## **II. Both are similar but also different.**

In response to this statement, after the participants of group 1 aged 18-20 were exposed to the videos, and when a further discussion was in progress, group 1 50% still perceived that they were similar but different in their attire.

Responding to a similar statement, 50% of group 2, aged 21-22, perceived they differed. They think that Sufis are only related to the Turks Sufis because of how they pray, and their dance represent their attachment and spiritual connection to GOD. The participants of group 2 believed that, before watching the videos, they perceived that Sufis dance nonstop. However, they had not seen anything like that which could be related to that in the videos to label them as Sufis. The participants perceived that just another facet of Islam exists in the form of any sect like Sunni and Shias. Perhaps the third facet or third sect is almost the same as the other two.

## **III. Have not heard about Bektasim before**

In response to this statement, 79 % of groups 1 and 2 do not know, and only 21% know or have heard about this name before. Out of 21% of participants who knew Bektashism before, group 2 was among the students who knew more about them than Group 1. However, almost 79% of students, before they were exposed to the videos, responded that they had never heard the word 'Bektashi' before. Moreover, if they must have heard, they did not remember it.

## **IV. Turkish Sufis are similar to Pakistani Sufis.**

In response to this statement, almost 90 % of students from groups 1 and 2 responded that Turkish Sufis are similar to Pakistani Sufis. They respond that the similarity is already much due to the presence of Turkish restaurants in Pakistan, and the images are also displayed around the restaurants. They were also convinced by how turkey is shown in Pakistani dramas and when Turkish culture is promoted in Pakistani plays. Also, on special days like Rumi mela, Urdu fairs, etc., or other cultural events, the Turkish dance is explicitly presented, which depicts the similarity between the two.

The participants of groups 1 and 2 responded that Sufi culture and Sufism exist in Pakistan, and people are familiar with saints and have faith in them. The people go to the tombs of Sufis and Saints to present offerings, particularly Multan; the city of Pakistan is known as the land of Sufis and is famous for the tombs and shrines of Sufi saints. They are mainly known for their music and dance.

90% of participants, mainly from group 2, perceived that the attire or appearance of Turk and Pakistani Sufis could be different. However, the main objective to dance for the love of God is very similar in both Sufism. Rumi has been studied and followed by people in Pakistan, which is supposed to be part of Turkish Sufism. The respondents agreed that Pakistani Muslims relate the Rumi literature with their spirituality and Sufi obligations. The students of both groups 1 & 2 perceived that the difference between Turk and

Pakistani Sufis is the only way they dance, how they dress up, and the language they speak, and the rest of the Sufi practices do almost the same.

#### **V. Bektashism is another facet of the Shia community.**

In response to this statement, when the discussion was held with groups 1, aged between 18-20 & group 2, aged between 21-22, after watching all the video clips and documentaries, group 2 85% gained more clarity about Bektashism due to their knowledge, findings & study on them. Groups 1 and 2 had only 15% of the students who needed more knowledge about the background of Bektashism.

The student participant from group 2 agreed that after watching these videos, they perceived that Bektashism is much related to the Shia sect. Shia Muslims are common and one of the most recognized minorities in Pakistan. Pakistani Sunnis, who are in the majority, consider them their respected Muslim brothers who are everywhere in every walk of life. Because Pakistan, Shia, and Sunni communities have been friendly for the last 1 to 2 decades. They both know the practices, customs, and traditions of each other.

The student participant of Islamic and Oriental learning in the focus group were majority Sunni, and two of them belonged to the Shia sect. They perceived that the Bektashis are more related to the Shia sect because they follow the brother of Hazrat Ali A.S., Hazrat Abbas A.S., and Sunni Muslims have the same respect for both. On the contrary, in the Shia community, they are considered accurate and essential personalities. After going through the online content and clips, they perceived Bektashism as an offshoot of the Shia sect.

#### **Conclusion**

The participants in both groups were generally familiar with Turk Sufis, whom they also declared as Rumi's legacy due to excessive exposure through Persian and Turkish literature and conventional and digital media in Pakistan. A significant number of students before watching digital videos and documentaries. They believed their knowledge about Bektashism was limited. On the other hand, a minority of participants, mainly from Group 1, said they had never heard of them before. Upon viewing online documentaries, most participants perceived both Turk Sufis and Bektashis as spiritual, but Bektashis were seen as having flexible religious practices and obligations. These findings suggest a need for more outstanding education and exposure to different Sufi sects and Islamic practices among Pakistani students of Islamic and Oriental learning.

In conclusion, the study found that while many participants initially believed that Turk Sufis and Bektashis were the same, further discussion and exposure to video clips led to a better understanding of the similarities and differences between the two. Additionally, the study found that information seeking regarding Turkish culture has brought Pakistani youth to know about Turkish Sufism. At the same time, deficient online content on bekatashis has restricted them from knowing about this sect. This finding aligns with the findings of (Campbell & Vitullo, 2016; Hoover & Lundby, 1997; Campbell, 2005b; Sheenagh Pietrobruno, 2014 & Saeed, Hasan & Ajmal, 2021) that virtual and online platforms not only disseminate information but also have enough potential to create a public perception to build public opinion.

Bektashism is an offshoot of the Shia/Alveis sect, which differs from Turkish and Pakistani Sufis. Therefore Pakistani youth's perception and opinion that Turkish and Pakistani Sufis are more or less identical in Spirit while different in their attire and dance. At the same time, most students think that all facets are scared of their respective customs, and their maximum digital presence and unanimous possessions can be significant for the strength of Islam. They suggest that virtual communities and enough content should be present online for the strength and positive image-building of Islam around the globe.

### References

Algar, H. (2018). Sufism: A new history of Islamic Mysticism by Alexander Knysh. *Journal of Islamic Studies*, 30(1), 97–103. <https://doi.org/10.1093/jis/ety050>

Almas, M., Ahmad, G., & Khurshid, M. (2021). Pakistan Turkey Cordial Entente (1947-2013): A Diachronic Review. *Global Regional Review*, VI, 6, 37–44.

Andrabi, S. D. A. (2015). Sufism: Origin and basic concepts. *International Journal of Culture and History*, 2(1), 30-36. <https://doi.org/10.5296/ijch.v2i1.7597>

Aupers, S., & D. Houtman. (2010). Religions of Modernity. *Relocating the Sacred to the Self and the Digital*. Leiden: Brill.

Babin, P., and A. Zukowski. 2002. The Gospel in Cyberspace. Nurturing Faith in the Internet Age. Chicago: Loyola Press.

Brasher, B. (2004). Give Me That Online Religion. New Jersey: Rutgers University Press.

Brooke, T. (1997). Virtual Gods. Eugene, OR: Harvest House.

Bunt, G. (2003). Islam in the Digital Age: E-jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments. London: Pluto Press.

Campbell, H. (2003). "Congregation of the Disembodied," In *Virtual Morality*, edited by M. Wolf, 179–199. London: Peter Lang Publishing.

Campbell, H. (2005a). Exploring Religious Community Online, We Are One in the Network. New York: Peter Lang Publishing.

Campbell, H. (2005b). "Making Space for Religion in Internet Studies." *The Information Society: An International Journal* 21: pp. 309–315.

Campbell, H. (2005c). "Considering Spiritual Dimensions within Computer-mediated.

Campbell, H. (2007). "Who has Got the Power? Religious Authority and the Internet," *Journal of Computer-Mediated Communication*. <http://jcmc.indiana.edu/vol12/issue3/campbell.html>.

Campbell, H. (2010). When Religion Meets New Media. London: Routledge.

Campbell, H. A., & Vitullo, A. (2016). Assessing changes in the study of religious communities in digital religion studies. *Church, Communication and Culture*, 1(1), 73-89.

Cheong P.H., S.H. Huang, & J.P.H. Poon. (2011). "Cultivating Online and Offline Pathways to Enlightenment: Religious Authority in Wired Buddhist Organizations." *Information, Communication & Society* 14: 1160–1180.

Cheong, P. H., & J. Poon. (2009). "Weaving Webs of Faith: Examining Internet Use and Religious Communication among Chinese Protestant Transmigrants." *Journal of International and Intercultural Communication* 2: pp. 189–207.

Ciolek, M.T. (2004). "Online Religion: The Internet and Religion," In *The Internet Encyclopedia*, edited by H. Bidgoli, 798–811. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc.

Clayer, N. (2012). The Bektashi Institutions in Southeastern Europe: Alternative Muslim Official Structures and their Limits. *Die Welt des Islams*, 52(2), 183-203

Cobb, J. (1998). *Cybergrace: The Research for God in the Digital World*. New York: Crown Publisher.

Communication Studies." *New Media and Society* 7: 111–135.

Cowan, D. E. (2005). *Cyberhenge: Modern Pagans on the Internet*. Routledge: New York/London.

Dawson, L., & D. Cowan. (2004). *Religion Online Finding Faith on the Internet*. New York: Routledge.

Fernback, J. (2002). "Community as a Commodity: Empowerment and Consumerism on the Web." In *Internet Research Annual Volume I: Selected Papers from the Association of Internet Researcher Conference 2000-2002*, edited by Mia Consalvo et al., pp. 224–230. New York: Peter Lang.

Gelfgren, S. & T. Hutchings. (2014). "The Virtual Construction of the Sacred–Representation and Fantasy in the Architecture of Second Life Churches." *Nordic Journal of Religion and Society* 27: pp. 59–73.

Grieve, G. (2010). "Virtually Embodying the Field: Silent Online Meditation, Immersion, and the Cardean Ethnographic Method." *Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 4. <http://www.online.uni-hd.de/>

Helland, C. (2007). "Diaspora on the Electronic Frontier: Developing Virtual Connections with Sacred Homelands." *Journal of Computer-Mediated Communication* (Special Issue on Religion and the Internet) 12: pp. 956–976.

Hermansen, M. (2009). *Global Sufism: "Theirs and ours."* Routledge. In *Sufis in Western Society* (pp. 26-45).

Hill, J. (2021). Sufism between past and modernity. *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives*, pp. 55–80.

Hjarvard, S. M. 2008. "The Mediatization of Religion: A Theory of the Media as Agents of Religious Change." *Northern Lights: Film & Media Studies Yearbook* 6: 9–26.

Hojsgaard, M., and W. Warburg. 2005. *Religion and Cyberspace*. London, UK: Routledge.

Hoover S. M., and K. Lundby. 1997. *Rethinking Media, Religion and Culture*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Horsfall, S. 2000. "How Religious Organizations Use the Internet: a Preliminary Inquiry." In *Religion and the Social Order*, edited by H. William and Swatos, J. Brill: Leiden.

Hutchings, T. (2012). "Creating Church Online: Networks and Collectivities in Contemporary Christianity." In *Digital Religion, Social Media and Culture. Perspectives, Practices, and Futures*, edited by P.H. Cheong, P. Fisher-Nielsen, S. Gelfren, and C. Ess. New York: Peter Lang.

İslam, A., & Zelenkovka, S. L. (2014). *Between Social Transformation and Continuity: Bektashi Sufi Music Tradition in the Republic of Macedonia*. *Rev. Eur. Stud.*, 6, 80.

Jantz, G.L. (1998). *Hidden Dangers of the Internet: Using It Without Abusing It*. Wheaton: Harold Shaw Publications.

Johns, M.D. (2015). "Facebook Gets Religion: Fund-Raising by Religious Organizations on Social Networks," In *The Changing World Religion Map Sacred Places, Identities, Practices and Politics*, edited by S. D. Brunn. New York: Springer.

Jones, S. (1997). *Virtual Culture*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Jones, S. 1997. *Virtual Culture*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Lovheim, M. (2004). "Young People, Religious Identity, and the Internet." In *Religion Online. Finding Faith on the Internet*, edited by L. Dawson and D. Cowan D., pp. 59–73. New York: Routledge.

Lovheim, M. (2006). "A Space Set Apart? Young People Exploring the Sacred on the Internet," In *Implications of the Sacred in (Post)Modern Media*, edited by Johanna S-S., Knut L., and Raimo S., 255–272. Goteborg: Nordicom.

Melikoff, I. (1998). Bektashi/Kızılbaş: Historical bipartition and its consequences. *Alevi identity: Cultural, religious and social perspectives*, 1(7).

Oktem, N. (2002). *Religion in Turkey*. *BYU L. Rev.*, p. 371.

O'Leary, S. (1996). "Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks." *Journal of the American Academy of Religion* 64: pp. 781–808.

O'Leary, S., & B. Brasher. (1996). "The Unknown God of the Internet: Religious Communications from the Ancient Agora to the Virtual Forum," In *Philosophical Perspectives on Computer-mediated Communication*, edited by C. Ess, 233–269. Albany: State University of New York Press.

Piraino, F. (2016). Between real and virtual communities: Sufism in Western societies and the Naqshbandi Haqqani case. *Social Compass*, 63(1), 93–108.

Rashi, T. & M. McCombs. (2015). "Agenda Setting, Religion and New Media: The Chabad Case Study." *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 4: pp. 126–145.

Saeed, B., Hasan, S. S., & Ajmal, M. A. (2021). Psychological Impacts of Sufism in the 21st Century in Pakistan. *Journal of Humanities, Social and Management Sciences (JHSMS)*, 2(1), 38–49.

Sheenagh Pietrobruno (2014). Between narratives and lists: performing intangible digital heritage through global media, *International Journal of Heritage Studies*, 20:7-8, 742–759, DOI: 10.1080/13527258.2013.807398

Silverstone, R., & L. Haddon. (1996). "Design and Domestication of ICTs: Technical Change and Everyday Life," In *Communicating by Design: The Politics of Information and Communication Technologies*, edited by R. Mansel and R. Silverston, 44–74. Oxford: Oxford University Press.

Wertheim, M. (1999). *The Pearly Gates of Cyberspace. A History of Space from Dante to the Internet*. New York: Norton Paperback.

Wilson, W. 2000. *The Internet Church*. Nashville, TN: Word Publishing.

Young, G. (2004). "Reading and Praying Online: The Continuity of Religion Online and Online Religion in Internet Christianity." In *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, edited by L. Dawson and D. Cowan, pp. 93–106. New York, NY: Routledge.

Zaleski, J. (1997). *The Soul of Cyberspace: How Technology is Changing Our Spiritual Lives*. San Francisco: Harper.

## **THE BEKTASHI ORDER OF DERVISHES IN BULGARIA AND REPUBLIC OF NORTH MACEDONIA (HISTORICAL AND CULTURAL TRENDS)**

**Bogdana Todorova, Prof. DSc**

Institute of Philosophy and Sociology-BAS,  
Sofia, Bulgaria  
bonytodorova@gmail.com

**Victor Trajanovic, PhD**

Institute of Ethnology and Anthropology, Skopje,  
Republic of North Macedonia  
trajanovski@yahoo.com

### **Abstract**

The Bektashi order is a mystical order in Islam, whose primary purpose is the inner elevation and realization of God's unity. This is one of the most widespread orders in the Balkans (Bulgaria, Republic of North Macedonia and Albania).

Based on descriptive and analytical sources, we focus on the historical, cultural and socio-political dimensions of the Bektashi tariqat in the local context (Bulgaria and Macedonia). The aim is that the emphasis and investment of science on the status and function of this authentic and effective mysticism can provide a successful paradigm against the extremism. The result presents religious tolerance and mutual understanding, dialogue not only as essential components of religious pluralism, but as a part of the mosaic of cultural heritage of the Balkans.

Keywords: Bektashi tariqat, history, culture, policy, Bulgaria, Macedonia

### **Introduction**

The Dervish Order of the Bektashi is one of the largest, and amongst the most widespread orders in the Balkans. Apart from Bulgaria and Republic of North Macedonia (Choublier, 1927), he also operated on the territory of former Yugoslavia (Samic, 1995), most actively in Albania (Clayer, 1990).

The Bektash dervish order is connected to the name of Haji Bektash Veli, evliya (saint), who lived in Anatolia in the second half of the 13th century, and who is seen as the founder and spiritual leader, or holy protector of the Bektashi tariqat whose name, this tariqat carries.



His birth and death cannot be accurately determined, but according to the calculations of historians, have been noted through the years 1248-1337<sup>156</sup>.

Haji Bektash Veli originated from Nishabur in the Persian province of Khorasan (today Iran), a place considered to be the cradle of Sufism. He arrived in Asia Minor in the 13th century, settled in the neighbourhood of Kirshehir, in the village of Suluja Karahojuk (tur. Suluca Karahöyük), which later received his name Haji Bektash (Birge, 1937 :50). There he formed the Sufi centre, the main dervish lodge or tekke of the Bektashi, known as the "*Pir Evi*" (tur. Pir Evi), from which the missionaries were later sent to spread the Bektashi path throughout Anatolia and the Balkans. One of the reasons for his migration from Khorasan to Anatolia could be the Mongol invasion of Iran at that time. But it cannot be rejected for promoting Islamic faith in these areas in its esoteric form as well.

After the death of Haji Bektash Veli, his students spread across the world and transferred his tariqat, which in this early phase, was a variant of Qalendariyyah learning<sup>157</sup>.

Bektashism, in the form we know it today, wasn't profiled until the 16th century. The individual responsible for determining the structure of the Bektashi order was Balam Sultan (1473-1516). He carried out a large number of reforms, had control over everything and unified Bektashi's rules. As a result of this transformation Balam Sultan is considered as the second saint and the second founder (tur. İkinci Pir, per. Piri Sani). In his study of the Bektashi order, J. Birge defines three periods in its development: from the middle of the 13th century to the appearance of Balam Sultan at the beginning of the 16th century, from his time to 1826, when the order was closed together with the janissary corps, after 1826, since the order functions unofficially (Birge, 1937 :34)

The Bektashi tariqat offers a unique and familiar reading of the Qu'ran. The Bektashi base their practices and rituals on esoteric, internal or mystical interpretation and understanding of the Qu'ran, versus the exoterically, external or literal meaning. Bektashi believe that one must be able to read the Qur'an with the "eye of the heart," and not with the eyes of his head.

One of the fundamental points in their religious teaching is following the teachings and practices of Prophet Muhammad and imam Ali. The Bektashi especially respect the imam Ali, the son-in-law of Muhammad and his cousin, whom they regard as his closest person, who was also placed in the secrets of the road to God. Bektashi consider Ali as the founder and defender of their tariqat (Svetieva, 1992 :104). They went so far in the theoretical

---

<sup>156</sup> Frederick De Jong, The iconography of Bektashiism. A survey of themes and symbolism in clerical costume, liturgical objects and pictorial art, Available at: <http://www.islamicmanuscripts.info/reference/articles/Jong-1989-Iconography-MME4.PDF>, [12.02.2014].

<sup>157</sup> The "*Qalendariyyah*" is a spiritual way in Islam that appeared in the late tenth century. Members of this way were distinguished by strong asceticism, rejection of all material goods and constant travel around the world.

explanations of Ali's meaning, that they created a cult towards him, and elevated him to the degree of Deity (Chehajic, 1986 :162).

In particular, the Bektashi treat with respect the 12 imams and 14 innocent victims, so called Masumi (Mâsûm-u Pâk). Also, they believe in wâlis or saints, following the holy path of Hunkar Haji Bektash Veli and the doctrine of the four gates which cannot be imagined without the help of the murshid or teacher who understands best the road to Allah, or the *Haq* (Truth).

Bektashis in their teaching believe in mediation, so the central person for them is their spiritual leader, so-called "*baba*" (literally means father). Under the guidance of the spiritual tutor, the soul must be cleansed of all immoral attributes, to renew the heart, i.e., to free the human spirit from sensuality and flaws, and to acquire virtue, and all this is possible only through the path of love, i.e. through the implicit and unconditional love of God and the love of man (*Tanri sevgisi, insan sevgisi*), which is the basis of the Bektashi teaching.

In the popular Bektashi saying "*Eline, diline beline sahip ol*", which means "*be the master of your hands, your tongue and your belt*" (it means the intimate parts). Such moral values are incorporated as: don't steal, don't hurt, don't kill, don't insult, don't lie, don't cheat, don't commit adultery, which are strictly respected by the Bektashi throughout their lives.

Guided by the doctrine of equality of all human beings before God, the Bektashi order of dervishes is the only one that integrates women by giving them equal treatment with men, as participants in spiritual rituals, but also as partners in everyday life. The involvement and participation of women in religious rituals with men is one of the more important features of this dervish order, making it unique. Because of the involvement of women in the Bektashi rituals and the closed character of the Bektashi tariqat, in the sense that religious rites are performed secretly within the community, whereby everyone cannot enter and take part in the rituals, in a wider context, often times are suspected about the nature of the events, which the Bektashi are often the target of accusations, accusing them of corruption, especially by members of other dervish orders, but also Muslim Sunnis.

The Bektashi hold a structured religious hierarchy. The lowest level in the hierarchy is the *ashik* (*tur. aşık*) which refers to a person who is attracted and feels loyal to the Bektashi principles and practices but has not yet taken initiation into the order (*nasip*). Second degree or level of progress in Bektashism is the *mühip* and refers to one who has spent a rite of initiation (or passage) or took a *nasip* and therefore is qualified to participate fully in the usual ceremonies of the order. The third level is that of a *dervish*. Full belonging to the Bektashi tariqat is acquired by becoming a dervish. The fourth level is that of a *baba*<sup>158</sup>. The duty of the *baba* is to serve as a spiritual leader for the benefit of the members of his *tekke* and their families (Birge, 1937 :165). He is qualified to give spiritual guidance to the

---

<sup>158</sup> According to the periods of development of the order described by Birge, until the beginning of the second period, the spiritual leader of the order was called *baba*. At the beginning of the XVI century, Balam Sultan established a new apostolic rank, i.e. the institution of *dede* - a higher spiritual rank in the hierarchy of the order

faithful (Jazexhi, 2007 :4), training to dervishes and *mühîps* for further progress. The next level in the Bektashism is the rank of *halife-baba*, who usually accompanies the supreme leader, in his mission (Birge, 1937 :165). Finally, the top of the hierarchy belongs to the *dede-baba*<sup>159</sup>. He is the highest spiritual leader of the Bektashi (İnalçık, 2004).

For Bektashis the holy temple is tekke or lodge. It is a place where the Bektashi perform their religious rites and ceremonies. Tekke is a prayer house, a place for contemplation and search for the Reality (Metin, 2008). The spiritual ritual of the Bektashi dervish order is called "muhabet" and consists of verbal communication, as well as performance of musical forms. The verbal part discusses the essential issues, as well as the philosophical aspects of this dervish order. For these reasons only the members of this fraternity are allowed to attend. The Bektashi perform *nefes* during their religious rituals, and therefore, they, the *nefes* have a ritual function, and their texts are somehow considered sacred because they contain the postulates of the Bektashi spiritual path<sup>160</sup>.

Based on descriptive and analytical sources, the report focuses on the historical, cultural and socio-political dimensions of the Bektashi tariqat in the local context (Bulgaria and Macedonia). The aim is to stress attention on the status and function of this authentic and effective mysticism, which could provide a successful paradigm against the extremism. The parallel between two local tariqas resulted in many similarities and positive aspects.

## **I. Bektashi in Bulgaria and Republic of North Macedonia in the past**

1. Islam in Bulgaria spread, mainly, as Sunni, along with the representatives of so called heterodox muslims (Bektashi and Qizilbash [Kızılbaş]).

The Qizilbash originate from Turkic nomadic tribes that inhabited the Khorasan region. They are represented in Bulgaria by two main groups. Those who profess Bektashi, but do not consider themselves Bektashi. This group is found only in North-Eastern Bulgaria (Kubratsko) and they are better known by the name *Charshambali* (Wednesday people). The second group includes those who profess Babaism. This is the larger group that is found mainly in the Eastern Rhodopes and they are also known by the name *Pazarteli* (Monday people). There is also a third group, who historically were *Bedrenists* (*from sheih Bedredin Simaveni*), but over time have accepted to be called Qizilbashi and are found in the Kazanlak region. The Bektashi are a predominantly rural population. I mention this because, according to Köprolyu, the Qizilbash were rural Bektashi (Melikoff, 1975 :53). In my opinion, the most acceptable is the understanding of Gadzhanov, who defines the Qizilbash community as a sub-sect of the Bektashi order (Gadjanov, 1965 :21).

The difference between the two communities is *religious rather than social*. According to Hasluck the Bektashi, in contrast to the Qizilbash, consider the sixth Imam Jaffer Sadaq as their patron, and the Qizilbash consider themselves the successors of the fifth Imam Muhammad Baqir (Hasluck, 1929). The Bektashi dervishes, who represent the clerical

---

<sup>159</sup> According to Akimushkin, in the second half of the 16th century, Serssem Ali baba introduced the rank of *dede-baba* (Akimushkin, 1991 :40).

<sup>160</sup> Halitović, Hamza. Bektašiska književnost 1/5, Available at <http://behar.hr/bektasijaska-knjizevnost-15/#>, [11.09.2015].

caste in their branch, are without exception celibate. The Qizilbash have a hereditary clergy, their sheikhs being married of necessity (Hasluck, 1929). The most important difference is that one becomes a Bektashi by conviction, and Qizilbash are born that way. A person who does not originate from the Qizilbash clan cannot enter the community. Among the Bektashi, one enters the community regardless of gender with a corresponding celebration based on certain traditions and meeting certain requirements.

From historical point of view the Qizilbash, unlike the Bektashi, are Safavid Turks. An example of this is the ritual of twinning in faith, which the Bektashi still practice.

2. Islam in Macedonia spread, mainly, as Sunni, along with it came different teachings, movements and institutions, i.e. myriads of dervish orders known also as tariqat, with different ideologically-religious orientations (from the conservative to the revolutionary).

The dervish orders which existed in Macedonia is very colorful. For its colorfulness most deserving are these tariqat: Bektashiya, Qadiriya, Rafiyeh, Shadhiliah, Helvetia, Naqshbandiya, Melamiyeh (Malāmatiyya), etc. All of which have similarities and differences in many perspectives of belief and behavior during their presence in the Balkan region until today.

Judging by the tekkes and turbes that can be found throughout the territory of Macedonia, it can be said that the Bektashi dervish order was one of the most widely spread tariqat in Republic of North Macedonia. Its historical development, is connected with the rise of the Bektashi order in the beginning of the 16th century, with the actions of Balım Sultan. The presence of the Bektashi tariqat in Macedonia in the 16th century is testified by the oldest published written document, connected with a certain Bektashi sanctuary. It is a record from 1544, whose original is kept in the "Archive of the presidency of the government of the Republic of Turkey", in Istanbul. It tells about the tekke Hıdır-Baba, in Makedonski Brod<sup>161</sup> which is thought to be the oldest Bektashi sanctuary in Macedonia.

It is assumed that the Dikmen-Baba tekke in Kanatlarci, and the Harabati-Baba tekke (also known as Sersem Ali-Baba tekke) in Tetovo<sup>162</sup> originate from the same period, the 16th century.

In the past on the territory of Macedonia there were several Bektashi tekkes. We find some information about some of them in the work "Christianity and Islam under the rule of the Sultans" by Frederick William Hasluck, who did research in the Bektashi centres and tekkes in the Balkans in the first decades of the 20th century. According to his description, Bektashi tekkes were in the following places: the Monastery (Bitola), the

---

<sup>161</sup> For more details about the tekke see: Elizabeta Koneska, Dilemmas about the history of the church St. Nikola or Hıdır-Baba türbe in Makedonski Brod, In: Glasnik, 50, (1), Institute for national history, Skopje, 2006.

<sup>162</sup> The tekke was originally built in 1538 around the türbe of Sersem Ali Baba, an Ottoman dervish. In 1799, a waqf provided by Recep Paşa established the current grounds of the tekke. Today's buildings were rebuilt in the 18th century. The tekke saw a small revival between 1941 and 1945, the lands were taken as state property during Yugoslav times and made into a hotel and museum. It is still the largest and most well-preserved tekke in the Western Balkans. Official website of Tetovo: <http://www.tetovo.gov.mk>

Husain-Baba's tekke; in K'shova (Kichevo) H'd'r-baba; in Kanadlar (Kanatlarci) Dikmen-baba; in Skopje Mustafa-baba and Suleyman-baba; in Kalkandelen (Tetovo), Serssem Ali; near the station of Aleksandrovo, between Kumanovo and Skopje, little tekke with the tomb of Karadzha Ahmed; There were also several tekkes in Shtip and Kuprulu (Veles); in Strumica, i.e. in the Strumica area, Ismail Baba (Metin, 2001 :163).

Beside these tekkes, mentioned at the beginning of the 20th century by Hasluck, in Macedonia were noted the following Bektashi tekkes and turbes: the Gazi-baba's turbe in Skopje, the Jarar-baba and the Kojun-baba in Tetovo, the tekke of Jafer-baba in Gostivar (Koneska, 2009 :233) in Shtip of Hamza-Baba, in Veles of Hadze-Baba, in Debar of Ali Baba (Metin, 2008 : 196) in Kichevo of Muharrem-baba. After that, two tekkes were registered in Prespa, and there were also remains in the village of Karatmanovo, which was called Kamber Baba, in the village of Tatarli Ilmi Dede<sup>163</sup>.

The most exuberant activity of the Bektashi tariqat in present-day Macedonia is evident from the second half of the 18th century to the end of the 19th century. The involvement of some of the local leaders in the Bektashi tariqat in this period of time, such as the Rexhep Pasha and Abdurrahman Pasha, have influenced the uninterrupted development of the Bektashi activities and the construction of many new Bektashi lodge or tekkes (Birge, 1991 :83).

## II. Cultural traditions

### ➤ Sincretism

They preserve their identity and adopt a number of Christian and in Bulgaria, Thracian elements. Their acceptance is due to their permanent establishment among the local Christian population. For example, the sign of the cross was used as a gesture of honor and respect. Some similarities made Christians see in the Bektashi order something closer and familiar. The widespread adoption of Bektashism by Christianity caused its doctrine to acquire an eclectic and heterodox character. Birge points out that there are elements of Nestorian Christianity in the Bektashi traditions (Birge, 1991 :16). According to Irene Melikoff the Christian elements are numerous among the Bektashi located in the Christian territory of the Balkans. The main holidays Hudrellez, on May 6, which corresponds to the Christian feast of St. George, Kasim on November 8 and which corresponds to the Christian Dimitrovdan, and Köfür, a spring festival that, according to her, has "Christian origins" are also associated with this (Melikoff, 1975 :45). In Bulgaria, next to the tekke of Elmalı Baba is the city-sanctuary of the Thracians, which is now called "*Harman Kaya*" (under it is an underground city, which is characteristic of the Thracians).

They visit cemeteries and, like Christians, put a tombstone on those whose death has been 1 year. They leave *mekici* and candies on the graves, similarly to Christians. In the past, they also marked the days Bodjuk (Christmas, the old Slavic word is Bojlik), Adju su (Epiphany) and Doxan (Tryphon Zarezan).

### ➤ Crypto-Christianity

---

<sup>163</sup>See: Службен весник на РМакедонија бр. 113/20.09.2007 г., available at: <http://www.slvesnik.com.mk/Issues/B73B1AE48C6A854D9F63ECE819984E43.pdf>, [04.11.2018].

The appearance of Bektashism in the Balkans causes the appearance of crypto-Christianity (a poorly studied phenomenon) (Skendi, 1969 :563). This a way Christianity to preserve its faith. Today the Christian elements in the folk and religious traditions of the Bektashi have become “*sunk metaphors*”, i.e. they are no longer recognized as Christian, nor are they associated with any conspiracies regarding their application and preservation. Most often the sign of the cross is found in the woven decoration of wedding towels and on the hats of newborn children. The conception of the cross form as an anthropogenic sign is seen at the time of the Hudrellez and Köfür festivals. Then a cross is made on the foreheads of children and young animals, on the eastern walls of houses with ashes from the ritual fires. It is a symbolic protection against diseases and destructive forces. This sign is a symbol of the cult of fire and light in general developed by the Bektashis in our country (Mikov, 2007 :33).

### ➤ Religious holidays

For Bektashi most important religious holidays are *Tavuk (Nevruz)*<sup>164</sup> and *Ashure*. These two major events that are interwoven with diverse beliefs, customs and magical activities occupy an important place in the life of the Bektashi community in Bulgaria and Republic of North Macedonia.

The cause for celebrating *Nevruz (Sultan Nevruz)* is the birthday of Imam Ali, which is celebrated on the 21st of March, which coincides with the date of the commencement of spring. The other names of *Nevruz* using in Bulgaria are *Kirkklar*<sup>165</sup> (forty) and *Kirk Besh* (fourty five) (Mikov, 1992 :17).

Like the Thracians, *dede* gather 7 days before March 21 and thus open the festive-ritual calendar. The Dede’s jam is the most secret and sacred rite, until they are assembled no ceremonies can take place. Until they come together, no religious ceremonies can be held. In the Eastern Rhodope Mountains, it is called “*gyol*” and they are built according to the ancestral principle. Each *gyol* meets on a separate night to conclude the meetings on March 21. Each member carries 7 eggs and one hen. That is why it is also called “*tavuk ai*” (a hen month). *Nevruz* also means the yellow crocus that blooms in spring<sup>166</sup>.

The second significant event for the Bektashi religious celebration is the day of *Ashure*. It is a mourning holiday, to commemorate the death and martyrdom of Imam Hussein, the son of Imam Ali and grandson of the Prophet Muhammad, who was killed in the town of Karbala, present day Iraq, by supporters of the Umayyad caliph Yazid<sup>167</sup>. *Ashure* is

---

<sup>164</sup> “*Nevruz*” means new day in Persian language. All ancient peoples honored the vernal equinox.

<sup>165</sup> Forty in honor of the Forty Saints. Then these solar spirits descend to earth and awaken it to new life. In the Nephes the home-temple of the forty is said to be the sun. They are beings coming from the sun. On March 15, the Thracians honored the Mother Goddess, and on March 21, they paid tribute to the Sun, offering eggs as a symbol of new life emergin

<sup>166</sup> It is related to a legend of the grandmothers about Salman Farisi, the lion and the crocodile. See: [storianasveta.eu/ct-menu-item-21/islam/905-life-and-culture-of-the-alians-from-the-eastern-rhodope.html](http://storianasveta.eu/ct-menu-item-21/islam/905-life-and-culture-of-the-alians-from-the-eastern-rhodope.html)

<sup>167</sup> There are 45 days left until May 6, the beginning of the summer cycle. See: Yordanovska, Stanislava. *Ashure Festival among dervish Bektashi from the village of Kanatlartsi*, thesis defended at the Institute of Ethnology and Anthropology at the Faculty of Natural Sciences and Mathematics, mentor Prof. Dr. Ľupcho Risteski, Skopje, 2014.

celebrated annually on the 10th day of the month of Muharram, the first month of the Islamic New Year, which occurs 20 days after Eid, which is preceded by a period of mourning known as "*matam*" that can last for 10 to 12 days.

For the Bektashi in Bulgaria, Pascale (Easter, Kōfür) is more important. The center of celebration of Elmali baba's tekke. A bonfire is made in each family's yard, and branches are jumped over. Eggs are painted and doors are decorated with hawthorn branches.

### III. Socio-political dimension

The great historical and political turbulence of the Balkan region during the whole 20th century brought about especially great changes for the Islamic culture and tradition in which the tariqat communities occupied a significant place (Koneska, 2009 :233).

Bektashi order cannot be visualized to represent specific political forces, institutions, and political actors as a potential political basis. But the relationship between religion and politics can emerge as a problem in unstable conditions (Kasim, 2012).

The birth of tareqat groups as religious groups that have strong influence and bargaining value has had a significant impact on their political attitudes. This strengthens Bruinessen's argument about the tareqat as a "*storehouse of sounds*," whose symbolization of motion is described by the gesture and commands of the teacher (Martin van Bruinessen, 1994).

1.In Macedonia we can nuanced more political dimension comparing with Bulgaria with its more spiritual one. There is a shift from socio-religious to socio-political orientation of the tariqat in Macedonia.

The breakup of Yugoslavia and the Saudi Wahhabi<sup>168</sup> influence of the early 1990s led to an increase of conflict potential<sup>169</sup>. Islam was used as an ideological tool in the state's religious policy. The interethnic and interreligious clashes in the Balkans were used as a tool for geopolitical influence, thus confirming the prediction that religious and ethnic differences can contribute to future conflicts leading to regional struggles<sup>170</sup>.

We have bearing in mind that Salafism has a capacity to empower people and change identities as well (Hamid, 2016). Salafists, argues Meijer, focus on doctrinal purity rather than politics, and have, therefore, "been able to empower individuals by providing a

---

<sup>168</sup> "Wahhabism", developed and supplemented by Sheikh Muhammad Ibn Abdel Al-Wahab (1703–1792), is a radical religious-political branch of Sunni Islam. A central place is designed for the idea for a holy war (*jihād*) — against polytheism and those Muslims who retreat from the principles of early Islam. During their period of activity, they markedly demonstrated the power of radical Islam, not only in its role of mobilizing ideology, but also as a largely political figure.

<sup>169</sup> At the beginning of the 1990s separated Wahhabis disseminating radical ideas and founding illegal schools for Imams penetrated the country, and at a later stage the invasion of Salafi jihadism in Bulgaria was discussed.

<sup>170</sup> *Mapping the Global Future*. Report of the National Intelligence Council's 2020 Project. Based of consultations with non-governmental experts around the world, Pittsburg: Government Printing Office, December 2004, p.82.

universal alternative model of truth and social action (even in its passive form of rejecting existing religious, cultural and political systems)” (Meijer, 2009).

The Bektashi from the Harabati Baba Tekke in Tetovo since 2002 faced a problem with the penetration of armed members of the radical movements in Islam, who entered the Harabati-Baba tekke and occupied the whole complex. They of course occupied the tekke without court approval or legal document, just to enforce a factual presence there and annex the whole complex.

This reflected on two different perceptions about the role played by the tareqat people here. First, in their view, fanaticism for teachers can quickly turn into political fanaticism that influences society to achieve political goals. Second, tareqat people see the development of the tareqat as a symptom of depoliticization and as an escape from socio-political responsibility. It is more oriented towards *ukhrawi* (hereafter) affairs than worldly problems. These perceptions are an empirical basis for seeing how the political process involves religious elites in strengthening the relationship between religion and politics.

The vote for a legitimate heir for the elder in the tekke, is an occasion for disagreement and division between Bektashi in Macedonia. One group insist the election for new Baba to be according to the erbabie system, i.e. according to merit, meaning, the most capable member of the community, he who is “ripe”, to be chosen for elder. Against such representation, their opponents, thought that the choice of Baba should be according to the principle of evladije, i.e. inheritance, meaning, the choice of Baba should go from father to son.

It is interesting that the differences and main reason for the split of the Bektashi in Macedonia, don't originate out of beliefs and customs, but from disagreements surrounding the legitimacy of the heir of the Baba, which represents more of a political than a religious act.

The Bektashi in Macedonia are divided and on another question. There is a controversy surrounding the question where the world headquarters of the Bektashi is located and who is carrying out the function of chief of the World Bektashi Community. Some, mainly the Bektashi of the Albanian ethnic group, believe that the seat of the Bektashi tariqat has moved to Tirana, Albania, where the main Bektashi site is located today. The rest of them, mainly the Bektashi of the Turkish ethnos think that the seat of the Bektashi is located in the place called Haji Bektash in the Republic of Turkey, on the spot where the first Bektashi tekke was founded, and where the türbe of Haji Bektash Veli is located.

In the past there have been attempts for joint operation by the Bektashi in Macedonia, to join and act as one community, as Bektashism strives for in its teachings about unity, or as the Turkish dervishes say - *birliki* (tur. birlik), or in Albanian - *bashkim* (alb. bashkimi), which means unity. But, shortly after their unification, because of certain misunderstandings, as they say of ethnic character, emerged a new split.



2. In Bulgaria the Bektashi orders still preserved a spiritual dimension of tariqat. The real example of this is a complex of Elmalı baba (Bivoljane)<sup>171</sup> – a spiritual center for Bektashism for the whole East-Rhodopi. This is evidenced by the large dervish cemetery and the connections with other Bektashi tekkes on the Balkan Peninsula. According to the Bulgarian Ottoman's expert Katerina Venedikova, Elmalı baba died probably around 1585, determining the date according to a text from a tombstone. According to the locals, his real name is Ibn Bifa Sultan, under which name a nefes is also recorded, and which name some associate with Abu Wefa, the founder of Wefaism. In the village of Bivolane<sup>172</sup>, there is an open turbe of Ismel baba, the keeper of the tekke of Elmalı baba. His tombstone is marble and inscribed. Evidence of belonging to the Bektashi order is the specific hat with 12 dilims carved on the plate.

The dervishes still keep alive the ancient tradition and every year 7 days before March 22 they begin to perform their sacred and mystical ceremonies. Elements of paganism, Christianity and Islam can be found in their rites. The cult of fire, stone, trees and especially springs make the order an even more closed religious' community. In their rituals, they light candles and offer gifts. They have no mosques, but in a number of their settlements they have prayer houses. They honor their "dede", for them the number 7 is magical. Until the Dede comes, no religious ceremonies can be held. In the Eastern Rhodope Mountains, it is called "gyol" and they are built according to the ancestral principle. Each "gyol" meets on a separate night to conclude the meetings on March 21.

Wherever they are in Bulgaria and in the world, the people of Bivoljane must gather in the village every first Saturday of September. Then there is their traditional assembly, called "mae", which begins a series of Bektashi "mae's", which end with the "mae" of Castle Deli in Greece at the end of November.

The tekke of Elmalı Baba has no analogue in Bulgaria, because it consists of 7 nameless graves. It is divided into a male and a female part, the male part is named Elmalı Baba, and the female part is named Fatima. In 2008, a complete reconstruction of the home began. With donated funds in the name of brotherhood, tolerance between Muslims from different directions, the turbe, the mosque, the Jamaa-eevi were completely renovated. A new library, dining room, and kitchen were created.

Bivoljane is the only village on the Balkan Peninsula where a mosque and a tekke are wall to wall, separated only by a fence. When Sultan Mahmud II undertook a bloody pogrom against the dervish institution in 1826, the Bektashi tekke near Bivoljane was

---

<sup>171</sup> Elmalı baba - the father of the Turkish fruit trees, is probably from the region of Amasia (Turkey), from the village of Elmal, where the spiritual teacher Abdal Musa, one of the most important Bektashi leaders, was born. Perhaps these dervishes are part of the Chepni tribe, among whom there is a genus called Elmal Ashiret. According to Turkish researchers, some of the burial customs of the local population are similar to those of the Sarac Turkmen, one of the many Alevi communities in Turkey, directly descended from the Oguz tribes. For example, the practice of pouring out the available water in the house when there is a funeral in the village and filling them with a new tradition typical of the Alevi.

<sup>172</sup> The earliest tombstone with Arabic writing was discovered in Bivoljane, placed as early as 1601.

liquidated and a mosque and madrasa were built in its place, as required by the Sunni canon.

We can summarize that Bektashi tariqas in Bulgaria have remained more original and less extreme.

### **Conclusion**

Bektashi tariqat is one of the most widespread orders in the Balkans (Bulgaria, Republic of North Macedonia and Albania). The purpose of writing this article, is that the emphasis and investment of science on the status and function of this authentic and effective mysticism can provide a successful paradigm against the extremism, so in today's world it is more efficiently theorized for peace and tolerance. Religious tolerance among believers of different religions, mutual understanding, respect for differences, mutual dialogue and non-discrimination of people based on religious affiliation are essential components of religious life in both countries. The result presents them as a part of the mosaic of local cultural heritage.

### **References:**

- Birge, J. K. 1937. *The Bektashi Order of Dervishes*, Luzac & CO., London W.C.
- Birge, J.K. 2008. *Bektaşilik Tarih*. Translated in Turkish Reha Çamuroğlu, Istanbul 1991. Cited in: Мегин Изети, *Тековите на тесавуфот*, Здружение за културна афирмација „СКОФИА“, Тетово, 194-195. [Izeti. M. 2008. Tekovite na tesavufot. Zdruzenie za kulturna afirmatsija, „SKOFIA“, Tetovo].
- Bruinessen, Martin van. 1994. *The Origins and Development of Sūfi Orders (Tarekat) in Southeast Asia*. Vol.1, N2, DOI: 10.15408/sdi.v1i1.864
- Ćehajić, Džemal. 1986. Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama sa posebnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu, Grafo-art atelje, Sarajevo.
- Choublier. M. 1927. Les bektashis et la Roumelie. *Revue des Etudes Islamiques*. 1. Paris, 427-453.
- Clayer, N. 1990. *L'Albanie, pays des dervishes*. Berlin.
- Jazexhi, O. 2007. *The Bektashi Tarikah of Dervishes*, Algiers, 10(9).
- Karamustafa, 1999. *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, Istanbul, 50. Cited in: Izeti, Metin. *Тековите на тесавуфот*, Здружение за културна афирмација „СКОФИА“, Тетово, 2008. [Izeti. M. 2008. Tekovite na tesavufot. Zdruzenie za kulturna afirmatsija, „SKOFIA“, Tetovo].
- Meijer, Roel. 2009. "Introduction", In: Roel Meijer (ed.) *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, London: Hurst, 13.
- Melikoff, I. 1975. *Le problem Kizilbas*. Turcica 6.
- Hasluck, F.W. 1929. *Christianity and Islam under the Sultans*. Vol.1-2, Oxford, 163-164.
- Izeti, M. 2001. *Tarikatı Bektashian*. „Çabej“, Tetovë.

Sadek, H. 2016. *Sufis, Salafis and Islamists. The contested Ground of British Islamic Activism*, London.

Samic, J. 1995. *Ou sont les Bektashis de Bosnie?* In: Bektashiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektashis et les groupes relevant de Haji Bektach. Istanbul, 381-391.

Skendi, St. *Crypto-Christianity among the Balkan peoples under the Ottomans*. In: *Actes du premier congrès international des études balkaniques et Sud-Est Europeennes*.3. Histoire. Sofia. 1969, 563-565 (563).

Акимушкин, О. 1991. Бекташия. В: *Ислам - энциклопедический словарь* М. 199. [Akimushkin, O. 1991. Bektashiya. V: *Islam - entsiklopedichesky slovary* M. 1991].

Гаджанов, Д. 1925. Мохамедани православни и мохамедани сектанти в Македонија. *Македонски преглед*, 1, (4). [Gadzhanov, D. 1925. Mohamedani pravoslavni i mohamedani sektanti v Makedonija. *Makedonski pregled*, 1, (4)].

Изети. М. 2008. *Тековите на тесавуфот*. Здружение за културна афирмација, „СКОФИА“, Тетово. Izeti. M. 2008. Tekovite na tesavufot. Zdruzhenie za kulturna afirmatsija, „SKOFIA“, Tetovo.

Иналџик, Х. 2004. *Османската империја: класично доба 1300-1600*, Слово, Скопје. [Inalџik, H. 2004. Osmanskata imperija: klasichno doba 1300-1600, Slovo, Skorpe].

Конеска, Е. 2009. Преглед на бекташкиот дервишки ред во Р. Македонија. В: *Балканите между традицијата и модерноста, Административни, социално-икономически и културно-просветни институции в балканските провинции на Османската империја (XVIII-XIX век)*, ИК „ГУТЕНБЕРГ“, Софија. [Koneska, E. 2009. Pregled na bektashkiot dervishki red vo R. Makedonija. V: *Balkanite mezhdu traditsiyata i modernosta, Administrativni, sotsialno-ikonomicheski i kulturno-prosvetni institutsii v balkanskite provintsii na Osmanskata imperiya (XVIII-XIX vek)*, IK „GUTENBERG“, Sofiya.

Миков, Л. 2007. *Култова архитектура и изкуство на хетеродксните мюсюлмани в Българија (XVI-XX)*. Академично изд. „проф. М. Дринов“, С., 32-33. [Mikov, L. 2007. Kultova arhitektura i izkustvo na heterodksnite myusyulmani v Balgariya (XVI-XX). Akademichno izd. „prof. M. Drinov“, S., 32-33].

Миков, Л. 1992. Култът към огъня у алианите от Североизточна Българија. *Български фолклор*, №2, 13-25 (17). [Mikov, L. 1992. Kultat kam oganya u alianite ot Severoiztochna Balgariya. *Balgarski folklor*, №2, 13-25 (17)].

Светиева, А. 1992. Бекташите (Бегинци) во Преспа како верска и етничка заедница, во: *Етнолог*, 2, (3), *Здружението на етнологи на Македонија*, Музеј на Македонија, Скопје, 104. [Svetieva, A. 1992. Bektashite (Begintsi) vo Prespa kako verska i etnichka zaednitsa, vo: *Etnolog*, 2, (3), *Zdruzhenieto na etnolozi na Makedonija*, Muzej na Makedonija, Skopje, 104].

## THE FORMATION OF BEKTĀSHIYYA IN POST-OTTOMAN: ALBANIA

Gianfranco Bria

Gianfranco.bria@uniroma1.it  
Univeristy of Rome 'Sapienza'

### Introduction

Talking about Bektāshiyya is never an easy or obvious exercise. Often, concepts and terms such as orthodoxy and heterodoxy are associated with this Sufi order, which are in themselves the result of discursive elaboration, by subjective and never universal definitions. Even more so for the Bektāshiyya, the heterodoxy/orthodoxy dichotomy<sup>173</sup> is lost in the background of the other dichotomy Shiism/sunnism, and more generally in the diversified relationship with the state authorities, first Ottoman and then national realities. In the Ottoman era, this relationship has been intertwined since the expansion into Europe. Thus, the Bektāshiyya was for a long time among the orders closest to the Sultan, ending up by incorporating all those antonymic movements - Qalandariyya, Melāmiyya or Bayrāmiyya - that might undermine the Ottoman territorial stability, at least until 1828, the year of the dissolution of the Janissary order and the substantial banishment of the Bektāshis. The relationship with the state authorities contributed to shape Bektāshiyya, both from a doctrinal and practical point of view. A change that was also recorded after the Ottoman expulsion, when the order found fertile ground in what is now Albania as a supporter and bearer of the nationalist movement.

Hence a dialectic relationship with the political or others Islamic authorities, sometimes of collaboration and accommodation, sometimes of contrast, or rather resistance. Dialectics, if applied to Albania - as the main fieldwork of investigation - corresponding to the independence and nationalist fostering movement in the late Ottoman period and to the contested resilience in the communist era. Bektāshis' role and contribution to the independence movement has been masterfully explored by Nathalie Clayer in various publications (1995, 2003, 2007) that have rightly highlighted their commitment. However, a treatment of what happened in the socialist era is still lacking, such as the resilience of the Bektāshi - as well as other movements - organised in a clandestine and underground manner, or indeed various instances of collaboration and co-optation of some Bektāshi with the regime. Memory processing and the rediscovery of communist archives are recently beginning, on which focused research would be helpful.

---

<sup>173</sup> The issue of Sunni/Shia dichotomy within the Ottoman Empire is huge. For a brief survey see Erginbaş (2017, 2020) and Yıldırım (2015). For an introduction about politics of confessionalization see Kristić and Terzioğlu (2021, 2022).

This work aims to understand how history with its various social and political circumstances may shape Islamic knowledge. For this reason, the focus will be placed on how the Bektāshi doctrines may have been developed in relation to political patterns. It involves investigating the relationship between the Bektāshiyya and the political authorities, but also the inside dynamics of the order; which requires an analysis of exogenous and endogenous dynamics. By focusing precisely on their enactments, the aim is clearly to understand to which degree the Bektāshi doctrines feature features that render them reconcilable with political ideology. In order to respond to this hypothesis, the first section of this work will focus on the analysis of the Bektāshi doctrines and some of its main elements, first of all the epic of the martyrdom of Karbalā'. The second part will focus on the publishing productions of Bektāshis since the awakening period to communist rise.

### **Bektāshis in Ottoman Empire**

The origins of the Bektāshiyya were rooted in the fluid and effervescent Central Asian context of the post-Mongolic period of the 13th century (Melikoff 1998; Karakaya-Stump 2020; Yildirim 2021). Although sources are sometimes discordant and poor, Hājji Bektāshi Veli – the epitomic founder of the order – was a 13th century Sufi notable who emigrated from Khorasan to Anatolia in the town of Sulucakarahöyük (presently the town of Hājji Bektāsh in modern Turkey), and most probably established a humble Sufi lodge there. His spiritual legacy was able to involve the members of various tribes of the Anatolian and Iranian provincial area, and warlike groups of Turkomans<sup>174</sup> among whom the first groups of Bektāshi dervishes emerged (*ibidem*). However, the order took shape only from the 16th century through Balim Sultan's (d. 1512) work of synthesis and arrangement.

Balim Sultan is considered the second founder of the order, through the support of Sultan Bayezid II was the principal architect of Bektāshiyya's institutionalisation, as he standardised, insofar as possible,<sup>175</sup> its practices, doctrines and rituals (Yildirim 2021). He also regulated spiritual exercises of Bektāshi initiatory path and their functions within the *tekke*. Balim Sultan gathered the biographical evidence on Hājji Bektāshi, thereby conforming and harmonising his official hagiography. From Balim Sultan onwards, the Bektāshiyya had a bicephalic development, i.e. two parallel *silsila* (initiatory chain) were established from him (*ibidem*). The first *silsila* was family-based since it involved Celebi family members called *Dedegan*, who were granted the status of Skaikh. They managed Hājji Bektāshi central *tekke*, *waqf* and administrative matters of the *tariqa*. The other *silsila* instead included the *Dedebaba* (called also *Babagan*) who, following the example of

---

<sup>174</sup> They were among holy-warrior dervishes (*abdāls*) who contributed to the Ottoman expansion into the Balkans for the sake of holy war (*gaza*) (Antov 2017).

<sup>175</sup> From Balim Sultan onwards, the Bektāshiyya had a bicephalic development, i.e. two parallel *silsiles* were established from him. The first *silsila* was family-based since it involved Celebi family members called *Dedegan*, who were granted the status of Skaikh. They managed Haxhi Bektāshi central *tekke*, *waqf* and administrative matters of the *tariqa*. The other *silsila* instead included the *dedebaba* who, following the example of Balim Sultan, remained unmarried, resided in the *tekke* where they performed their spiritual exercises and passed through the regular stages of the spiritual path and were called *Babagan*. These two branches developed in the Balkans as in Anatolia, although the administrative management was formally in the hands of the descendants of the Celebi family.

Balim Sultan, remained unmarried, resided in the *tekke* where they performed their spiritual exercises and passed through the regular stages of the spiritual path. These two branches developed in the Balkans as in Anatolia, although the administrative management was formally in the hands of the descendants of the Celebi family (*ibidem*). Conflicting developments between the two branches were not rare, as they took antithetical spiritual and temporal positions. For example, the Çelebi family claimed carnal descent from Hājī Bektāshi, as opposed to the *Babagans* (Clayer 2013).

The symbiotic spiritual link with the Janissaries, allowed to Bektāshi a privileged dealings with the sultan's authorities. Benefiting from Sultanal patronage, the Bektāshiyya often operated as agent of readjustment of some antinomian and unsettling mystical movements that were considered threatening by the political authorities. The order incorporated some of the autonomist *abdāls* who were considered unmanageable by the Ottoman authorities (Karamustafa 1994; Antov 2017). It also served as checking structure of heterodox movements, which were considered dangerous for the imperial political governance, such as *Hurūfis*, and *Melamis-bayramis*. Also flowing into the Bektāshiyya were groups of the Qizilbash, for whom there was a distinct form of Ali divination close to Shiism.

Origins in post-Mongolic fluid environment and the incorporation of such antinomian and unorthodox groups of dervishes resulted in the distinctive Bektāshi creed. The latter is characterised by a marked Alid piety, a Shiite ritual overtone and *Hurufi* numerology, evident especially in the iconography (See Popovic and Veinstein 1995). In Bektāshi theology, 'Alī represents, with Muḥammad, one of the manifestations of the Divine Reality (*ḥaqq*) that can be perceived. Muḥammad, 'Alī and Reality compose the Bektāshi Trinity, which, however, has a single divine essence (Birge 1937) In fact, Muḥammad and 'Alī are not two distinct persons, but are two names of one person: Muḥammad is 'Alī and 'Alī is Muḥammad = Muḥammad 'Alī. For practical purposes, the Bektāshi distinguish Muḥammad from 'Alī. However, Muḥammad has a place of honour in the Bektāshi's science of religion, but 'Alī has a predominant place in their understanding of the mystical and cosmological Mystery. Many Bektāshi hagiographic poems attribute various divine qualities to 'Alī, who is also said to have played a role in the revelation of Muḥammad and his ascension (*mī'rāj*). According to Bektāshi tradition, Muḥammad would have recognized the divinity of 'Alī and designated him as his legitimate successor: 'Alī is the true and only Imam'. This declaration would legitimise the 'Ali way' as the superior way and consequently also his descendants, such as the Twelve Imams, who are worshipped by the Bektāshi. 'Alī is thus assigned divine qualities, like those of the extreme Shiite sects (*ghulāt*) (Moosa 1988). Practices such as the first-ten-days fast of the muharrem (called in various ways) and the simultaneous '*āshūrā*' celebration as a form of commemoration of Husayn's martyrdom in Karbalā' are common among Bektāshis (And 1989; Nakash 1993) These forms also include forms of mortification of the body, ritual weeping and curses towards the Umayyads, very close to the Shia. Bektāshis also celebrate *nevruz*, the originally Zoroastrian New Year, which corresponds, for them, to the anniversary of 'Alī's birth.

Straddling the line between ritual and doctrinal aspects is the question of the Bektāshi's inattentiveness to *sharī'a*. According to Yildirim (2021), the sources portray Hājī Bektāshi

as being *sharī'a* inattentive. This argument is corroborated by authors such as Köprülü (1939), and Oçak (1983), according to whom the Bektāshi have a relatively relaxed observance of ritual obligations, the so-called *namaz*, and are therefore inclined to heteropraxis. However, Mark Solieau (2014) has pointed out that the sources do not state definitively and unambiguously whether the Bektāshi were sharia-inattentive or not; or rather, various Ottoman poets and writers have produced ambivalent and fluctuating judgments on the observance of the *namaz* by Haxi Bektāshi and their epigones. According to Solieau (*ibidem*), for Bektāshis it is customary to speak of *eso-praxis* rather than outright hetero-praxis, i.e., esoteric compliance, thus concealed or alluded to in the *namaz*. Despite this ambivalent attitude towards *sharī'a* might have raised some complaints, the Bektāshi were never directly attacked, probably because of their connection to the Janissaries. For example, Imam Birgivi, in his *tariqat-i muhammediyye*, stigmatised the heteropraxis, but he never targeted Bektāshis; even the harsh puritanism of the Kadizadeli against all orders of dervishes considered *sharī'a* -interactive (Currie 2015), never involved Bektāshis.

By contrast, the ties with the Janissaries in the 19th century sanctioned the decline of the order: the Bektāshiyya was considered to blame for the cultural, moral and political decadence of Ottoman society and its backwardness. The Bektāshis shared these accusations with the Janissaries, who were disbanded in 1826 by Sultan Mahmud II and consequently banned from the Empire. The Bektāshi banishment did not necessarily result in the total disappearance from the Empire's territories. Some Bektāshis were incorporated into other brotherhoods, such as the Naqshbandiyya, while others continued to operate secretly. Until the 1870s, the publication of several books written by Bektāshi seems to attest to a certain revival of the order, which was then abruptly repressed by Sultan Abdülhamid (Karabulut 2017). In southeaster Europe, too, the repression against the Bektāshi was severe. For example, the tekke of Melçan, Qatrom and Kuç were burnt down, as well as the tekke of Baba Aikos in Berat and another near Tepelena. Nevertheless, the Bektāshiyya continued to survive among Albanians in underground manner and with the silent agreement of the local chiefs and populations.

### **Bektāshis and Rilindja<sup>176</sup>**

The participation of some Bektāshi in the Albanian nationalist movement that took shape in the late 19th century is a rather acclaimed matter. Clayer has devoted several works to this topic, which nevertheless remains quite complex. It, like the involvement of some Baba Bektāshi and tekke to the nationalist cause has been overtreated, exacerbating the ambivalent relationship between the heterodox Bektāshi character and their detachment from Sunni orthodoxy, to which the Turks/Ottoman were linked. For Clayer (2007), the convergence of the Bektāshi with the nationalist movement is the result of the convergence of transformation and instrumentalization that developed in the second half of the 19th century.<sup>177</sup> Bektāshi participation in the nationalist movement did occur, but

---

<sup>176</sup> This part is mostly based on Nathalie Clayer's (1995; 2007) work on this topic.

<sup>177</sup> The idea that the Bektāshi were "other Muslims", i.e. different from all other Sunni Muslims, was quite common among thinkers and observers who, in various ways, dealt with the history of Albania and its independence struggle. Among them, Dora D'istria, the famous patron, intellectual and activist of

only belatedly, and it was only one of the directions of its development and spread (Clayer 2002).

The Albanian independentism movement, called *Rilindja* ("Reborn") was highly complex and networked: it was composed of different groups, scattered throughout the Mediterranean, especially among the so-called Albanian-speaking diasporas, located in Italy, Egypt, Greece and Romania, and of intellectuals who lived in cities such as Istanbul, London and Paris. Inspired by the corresponding indigenous chauvinist movements – Italian Risorgimento, Hellenism, Slavism, Ottomanism – an intellectual movement, called "Albanism" by Clayer (2007) focused on enhancing Albanian history, culture and language as a basis for forging an Albanian national identity. The national renaissance movement, officially born with the Treaty of St. Stephen in 1878, however, did not initially involve the Bektāshi, but rather other groups, such as Catholics from the north or from the Albanian enclaves who animated nationalist sentiment from abroad through various publishing and literary initiatives, in Istanbul, Belgrade, Cairo, Bucharest. The League of Prizren of 1878, which was created after the Congress of Berlin to protect the prerogatives of the Albanian people provided the grounds for developing Albanian nationhood, in which various Albanian intellectuals and activists took a part (*ibidem*).

Only after these events did various Bektāshi begin to participate directly in the independence/nationalist movement. Crucially, it was the driving activity of the brothers Abdyl, Sami and Naim Frashëri that enabled the involvement of some baba in the Albanian independence struggle. Natives of the small village of Frashëri, in southern present-day Albania, the three brothers played a key part - in different ways - in bringing Bektāshism into the nationalist movement. Abdyl Frashëri, among the promoters of the League of Prizren, implicated several Bektāshis<sup>178</sup> in the independence efforts (*ibidem*). However, it was Sami Shemseddin Frashëri who enabled nationalism to be embedded in the Bektāshi doctrines, thereby legitimising the order's resistance action against the Empire. Through their written production, they detached the Bektāshiyya from the Ottoman background, advocating national fellowship as both a value and a means of the Bektāshi initiatory pact achievement.

Shemseddin Frashëri tried to systematically rehabilitate Islam in the Albanian national culture. Born, like his two other brothers Naim and Abdyl, in Frashëri, a small village in southern Albania, Shemseddin began his studies in the Bektāshi tekke, where he learned Persian Arabic, and then continued his studies in Ioánnina to study Italian, Greek, English

---

Romanian and Albanian origin, tended to rehabilitate the Bekashi in some way, as they were more moderate, i.e. Shiite and Alid, more similar to the Persians. She related this moderation to the character of Ali Pasha, the lion of Ioanniana, an Albanian bej who rebelled against the Ottoman Sultan from 1812 to 1822, arousing the enthusiasm of some Western observers including Alexandre Dumas and, indeed, Dora D'istria. Although the link between Pasha and the Bektāshi had no historical evidence, both became symbols of resistance to the Ottoman rule. Until then, no one had referred to the Albanian Bektāshi as more civilised than the other Ottoman Muslims, implying that they might be counted as part of European civilisation. These speeches were overemphasized by historians, such as Faik Konica, who wanted to emphasize Bektāshi participation in focal events for the development of the nationalist movement, such as the League of Prizren.

<sup>178</sup>



and French. He was one of the greatest ideologists of the Turkic and Albanist discourse and was close to the ideological positions of Italian-Albanian intellectuals, such as Girolamo De Rada (m. 1903) with whom he had an intense correspondence, as well as to Namik Kemal's (d. 1888) Islamic reformist stances, and indirectly to al-Afghānī (d. 1897) (Bilmez 2011).

Shemseddin contributed to shaping the dissociation between Turks and Islam, allowing the development of a national identity that also involved Albanian Muslims (Clayer 2007). In his famous book, *Shqipëria Ç'ka Qenë, Ç'është E Ç'do Të Bëhetë?* ("Albania, What Was, What Is and What Should Be?"), he divides Muslims into Sunnis and Bektāshis, effectively establishing a certain independence of the Bektāshiyya from the rest of Muslims (Frashëri 1899). In the same text, Sami takes the Bektāshi as a model of brotherhood that all Albanians must emulate to live harmoniously among themselves. In this way, Shemseddin essentially emphasised the otherness of the Bektāshi to Sunni Islam, eventually representing it as something different.

But then it was Naim who transformed the Bektāshi creed from a confessional alterity to an ideological and then political, hence national, alterity. Like Shemseddin, Naim learned Turkish, Persian and Arabic at the Bektāshi *tekke* in Frashëri. In 1865, the family moved to Giännina in Greece, where he and his younger brother, Sami, finished their studies at the "Zosimea" high school four years later. He then worked for a few months in Istanbul in a press office. He contracted tuberculosis and returned to his hometown for the better weather. He then worked in Berat and Saranda (1872-1877), before returning to Istanbul where he died in 1901. In those years, Naim produced numerous works in Persian and Albanian, which transcended philology and literature to assume broader societal and political overtones.

Naim strove to introduce a national dimension into Bektāshism: his *Fletore e Bektāshinjet* ("Booklet of the Bektāshism"), published in 1890, completely reformulated the doctrine of the fraternity by establishing that a loving and mystical brotherhood could become a national fraternity. He first redefined the basic Bektāshi creed, establishing a complex mix of reincarnationism, metempsychosis and pantheism:

The Bektāshi believe that man does not die, but only changes and is made different, and he is always close to God, for the father is hidden in the son (Frashëri 1896: 6).

He re-establishes part of the Bektāshi trinity, alluding to how the father is internal to the son. In another passage, Naim also defines the obligatory rituals that Bektāshi dervishes must follow:

As feasts days, the Bektāshi keep the first Bayram, which is the first day of the lunar month called Sheval, and the second Bayram which is on the tenth day of the lunar month called Dilhije. New Year's Day, called *Nevruz*, is on the tenth day of March and the eleventh of the lunar month called Muharrem. During the ten days of mourning, they read the stories of the Imams (*ibidem*).

In defining the creed and ritual practices, he differentiates the Bektāshiyya from Sunni Islam without, however, marking boundaries too sharply. He emphasises the *matem*,

linking it to the martyrdom of Husayn in Kerbela, one of the cornerstones of Shiism. At the same time, he emphasises *nevruz*, the Zoroastrian New Year, also celebrated in the Imamite context. However, he establishes that the Bektāshi respect Ramadan and other ritual obligations, such as prayers in the mosque. Instead, some sections of the book are markedly nationalist, establishing the bond with the Albanian nation, whose fulfilment is claimed to be a true spiritual and practical task for all Bektāshi:

May they strive day and night for that nation that calls them father and swears by them. May they work together with the notables and the elders for the salvation of Albania and the Albanians, for knowledge and culture for their people and their fatherland, for their language and for all progress and well-being, etc., etc. (Frashëri 1896: 23)

Nationalist involvement which evolves into a veritable invocation for national emancipation:

Great and True God,  
And all you men of virtue,  
Do not leave us alone in misery,  
In flight and in the dark.  
Rather, grant Albania  
Fortune and freedom,  
Bliss instead of suffering,  
And all good things.  
Give Albania light,  
True God, that it may see  
And understand goodness,  
That it may know the truth.  
Grant it unity and consolidation,  
Courage and wisdom,  
Dominion and salvation,  
Faith and brotherhood.  
May it be rid of its shackles,  
So that it can live in honour,  
As a reigning lord,  
Master of its own fate Frashëri 1896: 24).

Naim also wrote a collection of poems, *Lulet e veresë* ("Summer flowers"), in which two lyrics celebrate the Albanian language and urge Albanians to use them. The first poem is *Gjuha Jonë* ("Our Language"), whose opening verses exhort the Albanians to mobilise for Albania: "O Albanian brothers, wisdom be among us; on the path of the rest we ascend, let

us restore Albania". The second poem, *Korça*, applauds the opening of the first Albanian language school: "How pleasant is our language! How sweet and rich it is! How light and fluid it is! How beautiful and precious!" (Frashëri 1961).

Another book by Naim, *Qerbelaja*, is a long epic poem dedicated to the battle of Karbalā' and the martyrdom of Ḥusayn, published in 1898 and inspired by Fuzūlī's (d. 1556) *Hadiqa as-su'adā* ("The garden of Pleasant"). Naim has transformed this poem into a nationalist text, in which the Albanians are united under one God (Duijzings 2000). The words union, brotherhood, wisdom, goodness, knowledge, language, homeland and nation mark this book in which Bektāshi belief and nationalism are mixed:

Great and true God,  
do not forsake us!  
Thou art Lord of the universe  
and God of Albania:  
if You command it  
and if Thou wilt,  
all things are fulfilled  
without encountering obstacles.  
Grant, grant Albania  
all the good things that are with Thee!  
And also all of you, O good Lords,  
do not leave us in darkness!  
Oh great God! For Karbala!  
For Hussein and for Hassan!  
For those twelve Imams!  
who suffer so much in their lives!  
For all that labour!  
For our affliction!  
Don't leave Albania  
destroyed and landed,  
but may it live forever  
and have all it needs;  
live and reign  
life flourish and be a lady;  
grant your blessing,

that she may have a long life.  
Just as there were illustrious Albanian heroes,  
grant that there may be others in the future,  
who possesses all wisdom?  
to love Albania;  
that they die for the homeland,  
like Mythar for Hussein  
that they may be in Ibrahim  
and to Aba Myslim;  
may they be valiant and good;  
that they do not rage,  
but be temperate  
righteous and wise  
and give honour to Albania.  
And may God's will be done! (Frashëri 1898: 32)

The battle of Karbalā' is interpreted within the nationalist frame as a symbol of the independence struggle of Albanians against Ottomans. For Naim, the Karbalā' martyrdom became a national myth equating it with the struggle for Albanian independence, and likening the suffering of the martyrs Husayn and Hasan with the suffering of Albanians under Ottoman rule. Such an analogy reshapes the feeling of mourning towards martyrdom into feelings of suffering and nationalist rebellion. The Karbalā' epic therefore turned into the epic of the Albanian nationalist struggle. In this way, he merges Bektāshi piety with Albanian nationalism, successfully sublimating both into a union that later became one of Bektāshi's hallmarks in Albania.

The work of the Frashëri brothers, although decisive, was not the only one that sanctioned the transformation of Bektāshism into a national ideology. Other Albanians contributed to giving Bektāshiyya a nationalist dimension (Clayer 2007).<sup>179</sup> Anyway, the impetus given by the Frashëri brothers created the ideological conditions that prompted various babas, disciples and Bektāshi loyalists to actively participate in the national cause. Clayer (1995) emphasized the participation of some Bektāshi babas in promoting Albanian nationalism. They actively participated in the dissemination of Albanian

---

<sup>179</sup> According to Clayer (2007), Faik Konica, for example, classified the Bektāshis as independent and autonomous, as free-thinkers, a kind of Protestant schism within Islam. Also, Mîdhat Frashëri contributed to emphasize Bektāshi otherness. Western scholars, such as von Hahn and the French consul Degrand, also contributed to mythologising the Bektāshiyya. At the same time, authors such as Brailsford and Ippen have tried to emphasise the otherness of the Bektāshiyya with respect to Sunni Islam, describing them as tolerant, liberal and heretical. According to Ippen, they would not practise the five pillars of Sunni belief, but would prefer the worship of saints and the fasting of 'āshūrā'.

language and culture, whose teaching contributed to the development of nationalist sentiment. This happened primarily in various tekke in the Korça area, which became the forerunners of the teaching of the Albanian alphabet and language, which then became the driving force of national identity itself (*ibidem*). This commitment to the nationalist movement was therefore reflected in a resistance struggle against the Empire, which was both ideological and militant. Bektāshis offered support to the *çeta*, i.e. the bands that took up arms to liberate the country.

However, the introduction of the nationalist ideology of the Bektāshi creed was marked by the composition of poems by some Bektāshis. While not achieving the same prosaic and intellectual sophistication as Naim Frashëri, several Bektāshi Babas produced other lyrics, mostly *nefes* and *ilahi* (religious songs), in support of the national cause. In 1902, Baba Salihu (d. 1902), who had created an underground school near Tepelene wrote this poem in prison:

I am definitely not alone  
God, I cry out to you  
Ali! My tongue calls  
Ali, Ahmed Muhtar  
Husayn, not bleeding heart much  
Adji Bektāsh, Hunqar  
I recite this pome for my pain,  
they have pursued me the cursed  
Because I work for my language  
I want to wake up the Albanians  
In *kudhhresi* of Vlora, where I was  
For three hundred and eighteen  
Years there was the Turkish language  
Openly appeared Muavija  
The spies strived together  
To burn my plans  
Turkey also learned that I was spreading Albanian  
A pair of horsemen arrived  
put me in prisons, took me away;  
O salih! Don't stay without working  
Take care of translating Fuzuli,  
From Arabic, from Persian there are many

The man understands Albanian (Rexhebi 2006: 408).

Baba Shëmbërdhenji Meleq (d. 1918)<sup>180</sup> wrote three *nefes* in which he directly urged the Albanians to revolt, not to stand still and fight for the nation. In the first, a verse reads

Let us not remain indolent  
Let us take our freedom  
for this matter is not death  
Let us make Albania shine  
Let us work day and night  
O for our blessed freedom.  
Let us save the fatherland  
from the damned cunning! (Rexhebi 2006: 368).

These writings by Baba Meleq certainly reflected a particularly intense stage of the Albanian nationalist struggle, as betrayed by his fiery words. The involvement of some Bektāshi allowed the order to become one of the channels for the spread of nationalism among the population. At the same time, the number of Bektāshi tekke increased, although a direct link between their participation in the nationalist movement and their numerical growth is not yet established. It was an extremely heterogeneous process. In fact, not all Bektāshi joined or participated in the movement. Among them, there were those who still pursued a traditional religiosity, linked to the cult of saints and the baba charisma among the population; whereas other Bektāshi were much more educated and cosmopolitan. Still, their adherence to the nationalist movement and their fellowship within the brotherhoods provided their own feeling of otherness in relation to Sunnism. This contributed to emphasising some of their ritual and doctrinal traits as the ontological and political otherness of the Bektāshi vis-à-vis the Sunnis, but also other Bektash of Turkey.

### **Bektāshis in Albania**

The independence of Albania certainly did not correspond to a free Albania. The independence proclaimed by Ismail Kemal in Vlora on 28 November 1912 followed the Second Balkan War and the First World War. The Albanian territories were invaded by various foreign States, such as Greece, as the unification of the country was still far off. The Bektāshi suffered during this period. In 1912, almost forty tekke were destroyed, while many Babas escaped or were imprisoned by the Greek authorities. The regions of Korça, Leskovik, Tepelen and Gjirokaster were particularly affected by raids and fires, where the tekke were used as storerooms or shelters (Clayer 1995). The Babas and their dervishes were forced to leave and take refuge in the nearest towns or in the tekke of other orders.

---

<sup>180</sup> Meleq Shëmbërdhenji, whose birth name was from the village of Staravecka in the Skrapar region of southern Albania. He joined Bektāshi path under Baba Abaz at the Mokattam tekke near Cairo in Egypt. He returned to Albania and took part in the nationalist movement, in particular by illegally distributing books and spreading new ideas that were subversive for the Ottoman State.

Nevertheless, from 1913 to 1916, Bektāshis continued to fight for the liberation of the country, although it suffered severely.

The finally liberated Albania was a country to be rebuilt from scratch, politically, economically and administratively. This long process of bureaucratic rationalisation and state institutionalisation had its ups and downs and resulted in the birth of a totalitarian regime after World War II. At the time, the country was made up of different confessions and the government's intention was to maintain a peaceful coexistence between them, as shown by the initiative of the High Council of Regency composed of Catholics, Orthodox, Sunnis and Bektāshi. According to Rexhepi (2006), the Bektāshi component in the Council was included to pay tribute to the nationalisation work undertaken by the order.

In 1920s, the Bektāshi were somehow linked the Bektāshi Great Dede residing in Anatolia. Anyway, participation in the independence struggle encompassed feelings of rejection and emancipation from the Ottoman background. This dynamics of Bektāshi emancipation and then autonomisation was, however, only partly linked to the Albanian nationalist movement's own patterns. It was also due to internal trends within the order, in particular its aforementioned bifurcation into two branches: that of the Çelebi family and the *Babagan*. In the Ottoman context, despite its ambitions, the Hājji Bektāshi tekke was probably not always able to control the appointment and organisation of the other Bektāshi communities in the Empire (Clayer 2012). Particularly in the outlying areas of the Empire, which could somehow get beyond the centralised control of the Çelebi family. This tension was further sharpened by the late 19th century when Bektāshi networks were affected by nationalist movements, such as the Turkish, Albanian and Greek. The emergence of nation states, first Albania and then Turkey, further challenged the relationship between the two branches, and the hierarchy between the Çelebi family and the *Babagan* branch (*ibidem*).

It resulted in a powerful autonomist movement, that aimed to re-organise the community breaking away from Bektāshi institutions in Turkey. Rather than reacted a mere nationalist allegiance, it fulfilled to a need for inner empowerment. Indeed, within the new Albanian nation-state, they enjoyed a status and autonomy that they never had during the Ottoman period. In 1921, members of the clergy proposed a congress to draw up the statute of the Albanian Bektāshi community. A second congress was held in Gjirokaster in 1924, which produced a further statute, followed by a congress of Sunni Muslims who recognised the independence of the Bektāshi. In 1925, Mustafa Kemal abolished the Turkish brotherhood, and closed the Hājji Bekashi *tekke*, underplaying a process of empowerment of the Albanian Bektāshi.

This drive for empowerment also prompted the order to take on institutional features, at the urging of the Albanian government, which aimed to rationalise the administrative apparatus and institutionalise relations between religious communities and the state. Under King Zog's thrust, Bektāshiyya autonomously structured its community through the Statute approved in 1929. The territorial administration was divided into six zones, called *gjysheri*, each headed by a *gjish* or *dede* where each tekke is a *gjyshata*. Next to the Holy Council composed of seven *babas* and *dedes*, the General Council was created, composed of clergy and faithful. But the most important measure was the creation of a *Kryegjysh*, the absolute head of all the Bektāshi. This internal structure - which took the form of an out-

and-out clergy - also provided for the appointment of Babas locally. The evolution of Albanian Bektāshi hierarchies inevitably entailed a tension with Ḥājji Bektāshi's *tekke* in Turkey, as pointed out by Nathalie Clayer. This in turn was intertwined with domestic governmental dynamics as well as relations and balances with other religious communities in Albania. In fact, it was the endurance of the non-Bektāshi Muslim communities that prompted the government to grant the Bektāshi the status of a "major brotherhood" in 1930, distinguishing it from the others Sufi orders and making it autonomous from the Sunni community. The Bektāshiyya became *de facto* an autonomous religious community, namely "Bektāshism"

This emancipation process involved a growing incorporation of national ideology as the doctrinal tenet of Bektāshi institutions. Bektāshism thus carved out a national dimension, alongside its detachment from the *tekke* of Ḥājji Bektāshi. The Bektāshi continued their integration of nationalism into their official creed, as enshrined by several articles in the statute approved in 1924:

ART. 63. - Religious ceremonies are to be performed wearing a green cloak with a white hand and the national flag.

ART. 64. - The official language of the Bektāshi community is the Albanian.

ART. 65. - In Bektāshi ceremonies, prayers are to be performed for the betterment of the homeland and the progress of the Albanian people.

ART. 67. - The Bektāshi community shall not unite under any circumstances with any anti-national group that could jeopardise the stability of the nation.

ART. 68. - Bektāshi clergies can take part in parliament and public education.

The statute reveals the bond with the Albanian nation (art. 63, 65 and 67) and culture (art. 64), as well as the willingness to participate in its political and administrative life (art. 68). This bond is also enshrined in the literary production of some babas, who expressed their devotion to their homeland. In 1934, Baba Ali Tomorri (d. 1948)<sup>181</sup> dedicated a small 32-page book with 'great respect for the Albanian renaissance and the efforts of the patriots' (1934). Some of these pages are dedicated precisely to Albanian flag, in one of which he points out:

That power has the flag!

holy sign is the flag!

(...)

---

<sup>181</sup> Ali Tomori was born in Shalës near Tepelena. After basic schooling in Berat, he studied in Kozani, now in Greece where he learned Turkish, Greek, a bit of Arabic and French. In 1913 he was initiated by Baba Shaban in Prishtina. Under the Greek occupation in 1914 he followed Baba Shaban, Baba Ahmet Koshtani and other dervishes to Cairo in Egypt. Later, Baba Ali Tomorri returned in Albania where he began to play an active role in Albanian Bektāshism. He was one of the main organizers of the first three national congresses of the Albanian Bektāshi community.



Great God in this mud  
has made me Albanian,  
Albanian language as sweet as honey  
he forgave me for being national.

(...)

To always be national  
when religion does not stop me,  
“Albanianism” *pasha-Zônë*  
my heart and soul affirm them (Tomorri 1934 :67).

Baba Ali Tomorri in his collection also reported a song composed by Mihal Grameno (d. 1931)<sup>182</sup> in honour of Baba Alush (d. 1896)<sup>183</sup>:

Who loves Albania, who?  
None but the good Baba Alush,  
He did not die, he left, lived on,  
And from a distance he observes us,  
He observes us, calls out to us:  
‘Work for your Motherland!  
Whoever is a Bektāshi  
Let him work for Albania,  
Let him read his language,  
And keep away from Muavija’ (Tomorri 1929: 85).

This *nefes* urges nationalist involvement and refers to Mu‘āwiya (responsible for Husayn’s death), thereby directly associating him with the oppressors. This reference demonstrates, as in the case of *Qerbelaja*, the inclusion of Karbalā’s epic into the national narrative and Bektāshi knowledge. Both statutes and Baba Ali Tomorri’s collection of poems witnessed the ultimate detachment from the Bektāshi institutions and the subsequent integration into the Albanian nation-state. However, this dynamic also echoed the Albanian state’s intent to institutionalise (see control) and then nationalise the religious communities on its territory, thereby addressing a need for laicisation that sought to place Albania among European-western landscape.

### **The communist rules**

---

<sup>182</sup> Mihal Grameno was Albanian poet, nationalist figure and guerrilla fighter.

<sup>183</sup> Baba Alush was head of the tekke of Frashëri from about 1846 onwards. Alush was active in the Albanian national movement, at the time of the League of Prizren (1878). He was the teacher and spiritual master of the three Frashëri brothers.

The fascist invasion of Albania in 1939 essentially represented a new change in the relationship between the Bektashi and the political authorities. Some episodes seem to suggest a certain aversion of some Bektāshis towards the fascist regime. Salih Niyazi Dede was murdered in 1941 by the Italian fascist regime. Bektāshis, like Faja Martanesh (d. 1948)<sup>184</sup>, were active in the partisan struggle, linking up with the communist faction led by Enver Hoxha (d. 1985). However, the participation of some baba with the invading forces cannot be excluded. Further research are needed to investigate this issue, although various statements as well as hagiographic narratives of the present-day Bektāshi community emphasise the heroic anti-fascist struggle of some baba.

The Communist faction was then the driving force of the regime led by Hoxha, which reigned unchallenged until 1991. The communist government featured a gradual and growing anti-religious campaign through measures intended to weaken any religious beliefs within Albanian society (Karataš 2020). This campaign reached its climax in 1967, when all religious cults were abolished. The relations of the Bektāshiyya with Hoxha's government up to 1967 are extremely complex, such that they cannot be fully analysed here, even in the absence of in-depth studies on such huge issue. Thus, on the one hand, several Babas were imprisoned and executed for treason and anti-regime propaganda. Two famous Babas, Faja Martaneshi and Fejzo Dervishi, were murdered by *Kryegjysh* Abaz Hilmi<sup>185</sup> - who later on killed himself - in March 1947, in circumstances that have never been fully clarified. The adoption of the two statutes of 1945 and 1950, however, marked a fundamental subjugation to the communist regime. Article 33 and the opening words of the 1945 statute emphasise the wish to engage in interaction with a democratic and free government. Whereas many articles of the 1950 statute establish the regime's control and discipline over the Community's activities and intellectual production.

On the other hand, it was during the communist era that Bektāshism was officially recognised as a religious community, which suggests a certain degree of cooperation with the state. Some Bektāshis, such as Ahmet Myftar<sup>186</sup> (d. 1980) collaborated with the regime. According to Doja, his appointment as *Kryegjysh* that decreed the total subjugation of the Bektāshi community. However, after 1967, Bektāshism had to officially cease all practice, with the consequent closure or destruction of various tekkes. Babas had to shed their religious garments, while many escaped abroad. Among them, the best known was Baba Rexhepi (d. 1995), who lived in Taylor, Michigan USA. In Taylor's *tekke*, which in the meantime had become the main stronghold for the Albanian Bektāshis, Rexhepi strove to keep the Bektāshi tradition alive, preserving the link with the Albanian nation.

## Conclusions

Bektāshis were part of the substrate of the Albanian movements during the independence movement. Doctrines, like Karbalā's epic, were often reworked in a nationalist key, focusing on the martyrdom and heartlessness of Mu'āwiya, which

---

<sup>184</sup> Baba Faja Martaneshi was an Albanian Bektashi baba (Sufi) and a resistance leader during the National Liberation War of the Albanian People.

<sup>185</sup> Abaz Hilmi was the 5th Dede baba (or *Kryegjysh*) of the Bektashi Order in Albania.

<sup>186</sup> Ahmet Myftar was the 6th *Kryegjysh* of the Bektashi Order in Albania. He was the final Dede baba to have served during the People's Socialist Republic of Albania.

obviously corresponded to the Ottomans. It was epitomised in the intellectual production of the Betkashi, both written and oral. Poems, poetry and *nefes* witness their commitment to the struggle against the Ottomans. Naim Frashëri was forerunner of this development that continued until the communist era and to some extent to the present day. This feature demonstrates the dialectical link between action and thought, whereby the Bektāshi participation had both a doctrinal and practical counterpart. In a sense, doctrines legitimised the involvement of many Bektāshi in the resistance struggle against the Ottoman Empire. That same Empire of which they were supporters for several centuries. At the same time, such intellectual output related to dynamics inside the order itself. Such as the relationship between the Babagan and Dedegan branches, and the Albanian Bektāshiyya's empowerment from Turkish Hājji Bektāshi's tekke rule. It hints at how complex and heterogeneous this process was; thus, the composition of Bektāshis' stances and positions regarding a specific issue or event was indeed composite.

What this proves is certainly the flexibility and adaptability of Islamic mystical thought to modernity and its inherent structures and ideological thoughts. The Bektāshiyya in Albania succeeded in adapting to the new state and social realities while preserving and renewing its doctrinal and practical background. Such adaptability meant that Bektāshis successfully employed and used modern forms and means of communication - primarily the press - intercepting religiosity and expressing religious beliefs and behaviour of many Albanians. The Bektāshis owed their success largely to their ability to establish links with the national ideology and to integrate themselves within the State institutional apparatus. A bond attested in various ways by the numerous congresses and statutes that sanctioned the transformation of Bektāshiyya (*ṭarīqa*) to Bektāshism (religious community). A trace, which apart from the long communist interlude, is also reproduced today through the rituals, but also the doctrines professed by the Bektāshi.

## BIBLIOGRAPHY

And, Metin, 1979, "*The Muharram Observances in Anatolic Turkey*", Peter J. Chelkowski ed., *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, New York: New York University Press, p. 243-252.

Antov, Nikolay, 2017, *The Ottoman Wild West*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bilmez, Bülent, 2011, "Shemseddin Sami Frashëri (1850–1904): Contributing to the Construction of Albanian and Turkish Identities", *CAS Working Paper 3*.

Birge, John K., 1927, *The Baktāshi Order of Dervishes*, London: Luzac, 1927.

Boykov, Grigor, 2020, "Abdāl-affiliated Convents and "Sunnitizing" Halveti Dervishes in Sixteenth-Century Ottoman Rumeli" in Tijana, Kristić, Derin Terzioğlu, eds., *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450-c. 1750*, Leiden: Brill, p. 376-411.

Bria, Gianfranco, 2020, "The Case of Albanian as an Islamic Language between Muslim Literary Tradition and National Culture", *Eurasian Studies* 18.1 (2020), p. 57-72.

Clayer, Nathalie, 1990, *L'Albanie, pays des derviches: les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane (1912-1967)*, Weiden: Harrassowitz.

Clayer, Nathalie, 1994, *Mystiques, état et société: les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVIe siècle à nos jours*, Leiden: Brill.

Clayer, Nathalie, 1995, "Bektashisme et nationalisme albanais", in Alexandre, Popovic, Gilles. Veinstein, eds., *Bektashiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul: ISIS Press, p. 277-308.

Clayer, Nathalie, 2013, "Autorité locale et autorité supra-locale chez les Bektashis d'Albanie dans l'entre-deux-guerres," in Nathalie Clayer, Alexandre Papas, and Benoît Fliche eds., *L'autorité religieuse et ses limites en terres d'islam*, Leiden: Brill, p.159-193

Curry, John, 2010, *Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire*, Edimburg: Edinburgh University Press.

Doja, Albert, 2006, "A Political History of Bektashim from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey", *Journal of Church and State* 48, p. 423-450.

Duijzings, Ger, 2002, "Religion and the politics of 'Albanianism': Naim Frashëri's Bektashi writings" in Stephanie Schwandner-Sievers, Bernd Jürgen Fischer, eds., *Albanian identities: myth and history*, Indiana: Indiana University Press.

Duijzings, Ger, 2022, "Religion and the Politics of 'Albanianism': Naim Frashëri's Bektashi Writings" in Stephanie, Schwandner-Sievers, Fischer, Bernd Jürgen, eds., *Albanian identities: myth and history*, Indianapolis: Indiana University Press, p. 60-69.

Enika Abaz, Albert Doja, 2013, "Further Considerations on the Politics of Religious Discourse: Naim Frashëri and his Pantheism in the Course of Nineteenth-Century Albanian Nationalism", *Middle Eastern Studies*, Tome 49,6, p. 859-879.

Erginbaş, Vefa, 2017, "Problematizing Ottoman Sunnism: Appropriation of Islamic history and ahl al-baytism in Ottoman literary and historical writing in the sixteenth century", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 60.5, p. 614-646.

Erginbaş, Vefa, 2020, "Reading Ottoman Sunnism through Islamic History: Approaches toward Yazîd b. Mu'âwiya in Ottoman Historical Writing", in Tijana, Kristić, Derin Terzioğlu, eds., *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450-c. 1750*, Leiden: Brill, p. 451-478.

Frashëri, Naim, 1986 *Qerbelaja*, Bucharest.

Frashëri, Naim, 1986, *Fletore e Bektashinjet*, Bucharest.

Frashëri, Sami, 1994, *Vepra*, Shkup, Logos-A.

Frashëri, Sami. 1898, *Shqipëria: ç'kaqënë, ç'është e ç'dotëbëhetë?*, Bucharest, Shtëpia Botuese.

Gawrych, George, 2006, *The crescent and the eagle: Ottoman rule, Islam and the Albanians, 1874-1913*, London: Bloomsbury Publishing.

Kaleshi, Hasan, 2010, *Sami Frashëri në letërsinë dhe filologjinë turke*, Tirana: Logos-A.

Karabulut, Özkan. 2017, *The rehabilitation of the Bektashi order (1826-1876)*, Sabanci University, Master Diss.

Karakaya-Stump, Ayfer, 2020, *Kizilbash-Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community*. Edinburgh University Press.

Karamustafa Ahmet, 2015, "Antinomian Sufis" in Lloyd Ridgeon, éds, *The Cambridge Companion to Sufism*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 101-124.

Köprülü, Fuad, 1939, "Mısır'da Bektaşilik", *Türkiyat Mecmuası* 6, p. 13-39.

Krstić, Tijana, and Terzioğlu, Derin, 2021, *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450-c. 1750*. Leiden: Brill.

Krstić Tijana, Terzioğlu, Derin, eds., 2022, *Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community Building in the Ottoman Empire, 15th-18th Centuries*, Piscataway: Gorgias Press.

Melikoff, Irene, 1992, *Sur les traces du soufisme turc: recherches sur l'islam populaire en Anatolie*, Istanbul: Editions Isis.

Melikoff, Irene, 1998, *Hadji Bektach: Un Mythe et ses Avatars: Genesee et Evolution du Soufisme Populaire en Turquie*, Leiden: Brill Academic Publishers.

Mélikoff, Irène, 2005, "La divinisation d'Ali chez les Bektachis-Alevi", in Irenem, Melikoff, eds., *Au banquet des quarante: exploration au cœur du Bektachisme-Alevisme*, Istanbul: ISIS Press, p. 97-120.

Nakash, Yitzhak, 1993, "An Attempt To Trace the Origin of the Rituals of Āshurā", *Die Welt des Islams* 33.2, p. 161-181.

Nikolay Antov, 2022, "The Abdals of Rum and the Development of Competing Muslim Confessional Identities in the Early Modern Eastern Balkans", in Tijana, Kristić, Derin Terzioğlu, eds., *Entangled Confessionalizations?: Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community Building in the Ottoman Empire, 15th-18th Centuries*, Piscataway: Gorgias Press, p. 313-334.

Ocak, Ahmet Yaşar, 1983, *Bektaşî menâkıbnâmelerinde İslam öncesi inanç motifleri*, Enderun Kitabevi.

Ocak, Ahmet Yaşar, 1999, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, Istanbul: İletişim.

Popovic, Alexandre, Veinstein, Gilles, eds., *Bektashiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul: ISIS Press

Rexhebi Baba, 1996, *Misticizmi Islam e Bektashizmi*, Tiranë: Shtëpia Botuese Urtësia.

Soileau, Mark, 2014, "Conforming Haji Bektash: A saint and his followers between orthopraxy and heteropraxy", *Die Welt des Islams* 54.3-4, p. 423-459.

Tomori, Baba Ali, 1924, *Thelbi i qëllimit, udha e shpëtimit prej Atë*, Korça: Dhori Koti.

Tomori, Ali, 2008, *Bektashinjtë e Shqipërisë : nefeze, aforizma, poezi/ Ali Tomorri*, Tirana: Urtësia Bektashianë.

Yıldırım, Rıza, 2011, "Dervishes, Waqfs and Conquest: Notes on Early Ottoman Expansion in Thrace" in Ghazaleh, Pascale ed. *Held in Trust: Waqf in the Islamic World*, Cairo: American University in Cairo Press, p. 24-40.

Yıldırım, Rıza, 2015, "Sunni Orthodox vs Shi'ite Heterodox?: A Reappraisal of Islamic Piety in Medieval Anatolia", in De Nicola, Bruno, Sara Nur Yıldız, and Andrew C. S. Peacock,

eds., *Islam and Christianity in medieval Anatolia*, London: Ashgate Publishing, Ltd., p. 287-308.

Yürekli, Zeynep, 2016, *Architecture and hagiography in the Ottoman Empire: The politics of Bektashi shrines in the classical age*, London: Routledge, 2016.

Zarcone, Thierry, 1992, "Nouvelles perspectives dans les recherches sur les Kızılbaş-Alévis et les Bektachis de la Dobroudja, de Deli Orman et de la Thrace orientale", *Anatolia moderna. Yeni anadolu*, 4.1, p. 1-11.