



2009 HACI BEKTAŞ-I VELÎ
800. Doğum Yıl Dönümü

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE
ALEVÎ-BEKTAŞÎ
KÜLTÜRÜ

Editör

Ahmet Yaşar OCAK



T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI YAYINLARI



© T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI
KÜTÜPHANELER VE YAYIMLAR GENEL MÜDÜRLÜĞÜ
3232

KÜLTÜR ESERLERİ DİZİSİ

477

ISBN: 978-975-17-3457-0

www.kulturturizm.gov.tr

e-posta: yayimlar@kulturturizm.gov.tr

Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü / Ed. Ahmet Yaşar Ocak.-
Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2009.

448 s.: rnk. res.; 31 cm.- (Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları; 3232.
Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü kültür eserleri dizisi; 477)
ISBN: 978-975-17-3457-0

I. Ocak, Ahmet Yaşar. II. k.a. III. Seriler.
297.62

FOTOĞRAFLAR

- T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü (Murat Gülyaz) - Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü Halk Kültürü Bilgi ve Belge Merkezi arşivi.
- Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Başkanlığı arşivi.
- Grafiker Grafik-Ofset Matbaacılık Ltd. Şti. arşivi.

YAPIM

Fersa Matbaacılık Ltd. Şti.
Ostim 36. Sk. 5/C-D Yenimahalle/ANKARA
Tel: 0.312.386 17 00
www.fersaoffset.com

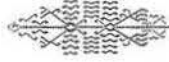
BİRİNCİ BASKI

2000 Adet

BASKI YERİ, TARİHİ

Ankara, 2009.

Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslam Heterodoksisinin Doğuşuna Kısa Bir Bakış*



Ahmet Yaşar OCAK

Giriş

Aleviliğin tarihi, dünya tarihindeki benzeri birçok olgu gibi kökü uzun yüzyıllara dayanan bir süreç oluşturur. Bu süreç, uzun ve belli bir kronolojik boyutta, belli bir mekânda bazen çok yavaş da olsa değişime uğrayarak bugüne kadar gelen çok da homojen olmayan bir toplumsal yapının ürünüdür. Dolayısıyla bu tarihin bütün yönleriyle analizi, sistemli bir biçimde kavranması, anlaşılması ve anlatılması hayli çetin ve güç bir konu olarak böyle bir makale çerçevesinde tabii ki tam anlamıyla mümkün olamayacaktır.

Bu makalenin amacı da böyle bir iddiadan olabildiğince kaçınarak bugünkü durumda tarihsel ve aktüel boyutlarıyla ortada duran Alevilik olgusunu anlamaya yardımcı olabilecek genel bir tarihsel perspektif vermeyi denemektir. Bununla beraber şunu da rahatlıkla söyleyebiliriz ki bugün bu perspektif denemesini yapabilmek, bundan on-on beş yıl öncesine nisbetle daha kolaydır, çünkü bu zaman içinde Alevilik araştırmalarında küçümsenmeyecek bir mesafe alınmıştır. Önümüzde henüz katedilecek uzun bir yol mevcut olmasına rağmen, alınan bu mesafe burada deyineneceğimiz genel hatlı tarih perspektifi için yeterlidir.

Hiç şüphesiz Türkiye'nin 1950'lerde başlayıp 1980'ler sonrasında hızlanan toplumsal değişiminin bir sonucu olarak gündeme gelen Aleviliğin tarihi burada baştan günümüze kadar bütünüyle ele alınacak değildir. Biz burada sadece bu uzun sürecin yalnızca 13. yüzyıldan 16. yüzyıl sonuna kadar olan kısmını incelemeye çalış-

şacağız. Bu, esasında rastgele yapılmış bir ayırım değildir. Bu dönem, Alevilik denilen olgunun tarihsel arka planı itibarıyla en önemli dönemdir ve Aleviliğin anlaşılmasında kesinlikle gözden uzak tutulmaması gereken ana olguların yer aldığı temel kronoloji kesitidir. Bu dönem çerçevesinde, Aleviliğin Türkiye'nin siyasal tarihiyle bağlantısı, bu bağlantı çerçevesinde kendi tarihi içindeki temel dönüm noktaları, toplumsal ve ideolojik yapısı, teolojisinin oluşum süreci, ana unsurları ve niteliği, Anadolu'daki çeşitli mezhebî, tasavvufî kurumlaşmalar ve kesimlerle bağlantısı vb. konulara temas edilecektir.

Böyle bir çerçeve, hiç şüphesiz ciddi bir yöntemi gerekli kılmaktadır. Bizim burada uygulamaya çalışacağımız yöntem, modern sosyal tarih yöntemi olacaktır. Bu itibarla böyle bir yöntem anlayışı söz konusu olduğunda düşünülecek üç büyük yanlış vardır. Bunlardan ilki, Aleviliği hem Türk ve Türkiye tarihinden hem de daha genel bir bakışla İslam tarihinden bağımsız, tek başına, benzersiz bir olgu olarak görmek ve ona bu bakış açısıyla yaklaşmaktır. Başka bir ifadeyle, işaret edilen tarihsel çizgide ortaya çıkan benzer yapılanmaların dışında, "nev'i şahsına münhasır" (*sui generis*) bir olgu olduğunu varsaymaktır. Böyle bir yaklaşım, Aleviliği yalnızca Anadolu topraklarıyla sınırlamak suretiyle onu uzun bir zaman ve geniş bir mekân boyutunda gelişen tarihsel ve kültürel çizgisinden soyutladığı gibi Alevilikle ilgili pek çok şeyi anlaşılmaz, içinden çıkılmaz, kısaca deforme hâle getirmektedir. On yıldır yapılan yayınlarda bunun örnekleri çok boldur.

* Bu makale, daha önce *Belleken*'de aynı isimle yayımlanan makalenin (c. LXIV, I, s. 130-159) dipnotlarının kaldırılmış biçimidir.

İşte tam bu noktada Alevîliğin teolojik boyutuyla ilgili bir başka yaklaşım yanlış gündeme gelmektedir. Bu, Alevî teolojisini genelde İslam heterodoksisinden bağımsız, benzeri olmayan kendine özgü bir teoloji olarak görmektir. Oysa bu teoloji yakından incelendiğinde, onu yalnız başına bir olgu olarak değil, genelde tıpkı Türkiye'nin kısmen içindeki ve kısmen yakın çevresindeki Yezidilik, Ehl-i Hakklar, Nusayrılık, Dürzilik vs. gibi, İslam heterodoksisinin bir parçası, daha doğrusu, Türkiye tarihi içindeki uzantısı olarak görmek zaruri bir hâl alır. Alevîliğe böyle yaklaşıldığı takdirde, onun gerek tarihini gerekse teolojisini anlamlandırmak, bu teolojiyi teşkil eden unsurları algılayabilmek imkân dâhiline girecektir. Aksi yaklaşım, son zamanlardaki *"Alevîlik ayrı bir dindir, İslâm mezhebidir, değildir, İslam dışıdır, İslam içidir"* şeklindeki yanlış ve gereksiz tartışmalara sebebiyet verecektir ve nitekim vermiştir. Bu tartışmaları başlatanlar, ideolojik kaygılarının sevgiyle ve sözünü ettiğimiz tarihsel perspektiften kopuk olarak Alevîlik olgusuna yaklaşanlardır. Bu itibarla, Alevîliğin tarihini ve bunun bir parçası olan teolojisini sağlam bir şekilde kavramanın, Alevîlik araştırmalarında olmazsa olmaz bir ön şart olduğunu burada vurgulamakta yarar vardır.

Üçüncü bir yanlış ise Alevîliği ve tarihini, Hz. Muhammed'in ölümünden sonra ortaya çıkan hilafet çekişmeleriyle irtibatlandırmak, dolayısıyla oradan başlatmaktır. Pek çok Alevî araştırmacının sırf inançlarının etkisinden kurtulamadığı veya Alevîliğin kökenini olabildiğince eskilere götürebilmek için bilerek düştüğü bu yanlış, çok önemli zaman, mekân ve anakronizm sorunları doğurmakta olmasına rağmen sürdürülmektedir. Oysa çok iyi bilindiği üzere, bu irtibatlandırma ancak Şiilik için söz konusudur. Bu makalede işte bu her üç yaklaşım, perspektif ve yöntem yanlışından da uzak durulmuştur.

Alevîlik araştırmalarının metodolojisiyle ilgili bir diğer önemli husus ise şudur: Bilindiği gibi, 1990'lara doğru Alevîliğin güncel bir konu olarak gündeme gelmesiyle birlikte gerek Türkiye'de gerekse Türk işçilerinin yoğunlukla yaşadığı Almanya, Avusturya, Hollanda, Fransa vb. Batı Avrupa ülkelerinde pek çok antropolog ve sosyo-

log Alevîlik araştırmalarına yöneldi. Yapılan yayınların önemli bir kısmı Alevîliğin tarihsel gelişimini, teolojisini, bu teolojinin temel kavram ve sembollerini iyi anlamadan acele yapılan, yalnızca sınırlı alan araştırmalarına yönelik yüzeysel ve çoğunlukla da yanlış teşhis ve yorumlarla dolu idi. Bunun sebebi kanaatimizce, sayılan sosyal bilim disiplinlerinden gelen bu araştırmacıların, Alevîlik konusunda sağlam bir tarihsel perspektif temeline dayalı bir bilgi birikiminden yoksun olmalarından geliyordu. Son zamanlarda bu eksikliğin farkına varıldı. Çünkü bu donanım elde edilmediği takdirde, "Alevîlik zihniyeti" diyebileceğimiz, Alevîlerin kendilerine ve dışındakilere bakış tarzını, bu tarzı şekillendiren tarihsel faktörleri kavramanın ve analiz etmenin imkânsızlığı görülebildi. Oysa bu zihniyetin kavranması Alevîlik araştırmalarında en önde gelen bir meseledir.

Bu konuyla bağlantılı bir başka önemli ve güncel bir problem de Alevîliğin tarihini açıklamaya yönelik, nispeten yakın zamanlarda oluşturulan tamamıyla bilim dışı bir tarihsel yaklaşımdır. Günümüzün önde gelen bazı Alevî ilericilerinin ve aydınlarının sık sık öne sürdüğü bu yaklaşım, modern tarihçiliğin ortaya koyduğu sonuçlarla çoğu yerde örtüşmeyen, hatta onunla çatışan, uydurma ve deforme bir tarihsel bakıştır. Alevîliği yüceltmeye, onu Türk tarihinin genel çizgisi üzerinde ayrıcalıklı bir yere oturtmaya uğraşan bu yaklaşımın arkasındaki psikolojiyi anlamak ve bir ölçüde anlayışla karşılamak mümkünse de yol açtığı deformasyon, gelecek nesillerde büyük algılama yanlışları doğuracağı için düzeltilmesi gerekmektedir. Bununla uğraşmak ve tashihe çalışmak da çok zordur ve genellikle şiddetli tepkilere yol açmaktadır.

Kaynaklar, Kavramlar, Sorunsallar

Hâl böyle olunca, belirttiğimiz tarzda bir tarihsel bakış ortaya koyabilmenin önündeki en önemli problem, kaynak problemidir. Bilindiği üzere, Alevîliğin, Şiilikte olduğu gibi yazılı ne bir tarih ne de teoloji geleneği oluşmuştur. Dolayısıyla Alevîliğin dış tarihi diyebileceğimiz (burada Şiiliğin tarihini Alevîliğin tarihi olarak değer-

NEFSİ HIRSI BIRAKUP
YAPDI ESERİ YAKUP
İCİN OGLUM HALİSİCİN

28.8.1403

İCİN 11/10,



İlaci Belirli Telliği'ndeki Bir Çeyme.

lendirmenin çok yanlış olduğunu bir kere daha vurgulayalım), siyasal ve toplumsal olgularla ilgili macerasını yeniden kurgulamak için araştırmacı, büyük çapta Osmanlı ve zaman zaman da ilk Safevî kaynaklarına (burada da Alevîliğin tarihini Safevîlerin tarihiyle karıştırmamak gerektiğini hemen belirtelim) ihtiyaç duyacaktır. Ama çoğunlukla da Osmanlı kroniklerine ve Osmanlı arşiv belgelerine dayanmak zorundadır. Resmî kaynaklar diyebileceğimiz bu birinci grup kaynakların yarattığı en önemli sorun, bu tarihi ne de olsa Osmanlı merkezî yönetiminin veya onunla savaşılan Safevî Devleti'nin bakış açısına göre yansıttıklarından, bunun etkisinde kalabilme tehlikesidir. Bu da belki önemli ölçüde giderilebilecek bir sakınca olmakla beraber asıl mesele, bu kaynakların da Alevîliğin dış tarihini kesintisiz bir biçimde ortaya koymakta yetersiz oluşudur. Bunların dışında muhtelif tarihlerde Türkiye topraklarına gelmiş bazı Avrupalı gezginlerin seyahatnâmelerinde de zaman zaman Alevîlik ve Alevîlerle ilgili pasajlara rastlanırsa da, bunlar çok az 17. ama daha çok 18. ve 19. yüzyıllar gibi oldukça geç devirlere aittir. Ayrıca bir kısım Alevî dedelerinin elinde bulunan eski şecere (siyâdetnâmeler), beratlar vs. ise büyük çoğunluğuyla Osmanlı merkezî yönetiminin imal ettiği belgelerdir. Görüldüğü gibi, Alevîliğin tarihini yazmak isteyen bir araştırmacı Alevîlik dışı yazılı kaynaklar olarak bunlarla yetinmek zorundadır.

İkinci grup kaynaklar, Alevîliğin kendi kaynaklarıdır ki biri yazılı ikincisi sözlü olmak üzere iki grupta ele alınabilir. Bunlar çok daha problematiktirler. Çünkü yazılı olanlar her şeyden önce oldukça geç bir devirde, mesela en erken 17. yüzyıldan başlayarak ve özensiz bir biçimde yazıya geçirilmiş bulundukları gibi, Alevîliğin dış tarihini oluşturmaya yaramaktan ziyade iç tarihi dediğimiz, inançları, ritüelleri ve bazı önde gelen tarihsel şahsiyetlerinin, yani Alevî-Bektaşî evliyasının hayatları ile ilgilidir. Bunlar, nefesler, menkabe koleksiyonları (menâkıbnâmeler)dır. İkinci gruptakiler ise tabii ki kayda geçmesi ve ulaşılabilmesi çok zor, bazen imkânsız olan sözlü rivayetlerdir.

Kaynak problemine böylece bir göz attıktan sonra, bir başka önemli probleme daha temas etmek gerekiyor ki o da Alevîlikle ilgili kavramlardır.

Türkiye'nin içinde bulunduğu bugünkü her türlü kavram karmaşasından Alevîlikle ilgili kavramlar da payını almaktadır. Böylece kendi tarihsel kontekstlerinden sapıtılarak kullanılıp yorumlanan bu kavramların en başında, *Alevî* teriminin bizzat kendisi gelir. Bilindiği gibi günümüz Alevîleri kendileri için bu terimi kullanmakta ısrarlıdırlar. Bunun iki sebebi var gibi görünüyor: Birincisi, bu terimin Alevîliğin inanç merkezinde duran Hz. Ali'nin adından yapılmış olması, ikincisi de tarihte kendilerine dışarıdan verilmiş, *kızılbaş*, *râfîzî*, *zındık*, *mülhid* ve benzeri diğer isimlere kıyasla aşağılayıcı bir anlam yansıtmaması, hatta aksine, Peygamber'in damadının adından türetildiği için yüceltici olmasıdır.

Oysa bugün alanın önde gelen uluslararası uzmanlarının da belirttikleri gibi, *kızılbaş* kelimesi, Şâh İsmail ve Safevîlerle birlikte ortaya çıkan asıl tarihsel isimdir ve başlangıçta herhangi pejoratif bir anlamı yoktur. Bu kelimeyle ilgili tarihsel açıklamalar da çok iyi bilinmektedir. *Alevî* terimi ise esasında çok eski olmakla beraber, Türkiye'deki Alevîlikle hiç ilgisi olmayan çok geniş bir anlam ifade etmekte, Müslüman coğrafyanın muhtelif zaman ve mekânlarında Türkiye Alevîliğiyle uzak yakın hiçbir bağlantısı ve yakınlığı bulunmayan çevrelerce tamamen farklı bir çerçevede, Hz. Ali soyuyla ilgili oluş anlamına kullanılmıştır. Türkiye Alevîliğiyle ilgili kullanılışı ise 19. yüzyıl gibi çok yakın bir zamandır. *Alevî* terimi ayrıca, Türkiye Alevîliğiyle zaman, mekân ve teoloji olarak çok da yakınlığı olmayan Nusayrîler için kullanılmaktadır.

Bunun dışında daha pek çok kavramın yerinde kullanılmaması, konuyla uğraşanların karşısına birçok mesele çıkarmaktadır. Bu konudaki ikinci bir kavram kargaşası da günümüz Alevî aydınlarının Alevîliği hümanizm, demokrasi, laisizm, eşitlikçilik vb. çağdaş kavramlarla tarif etmeye çalışmalarından doğmaktadır. Bu konudaki ısrarın temelinde Alevîliği bir çeşit modernleşmeci bir ideoloji olarak sunmak suretiyle Alevî kökenli olmayan Kemalist elit tabaka içinde mevcut eski ön yargıları silmek ve böylece ona meşruiyet kazandırmak endişesi yatmakla beraber çok önemli bir bilinç ve algılama sapmasına

sebepe olmakta, dolayısıyla gelecek nesiller için tarihsel kökleriyle ilgisiz sanal bir Alevilik imajı yaratmak gibi ciddi bir tehlike oluşturmaktadır.

Aleviliğin tarihiyle ilgili sorunsallara gelince, bunların en başında, yukarıda metodoloji yanlışlarını vurgularken temas edilen Aleviliğin başlangıç tarihi konusu gelir. Yani Aleviliğin tarihini ne zaman ve nereden başlatmak doğru olacaktır? Bu konuda Alevîlerin bizzat kendileri ve Alevî araştırmacıların çoğu, Aleviliği Hz. Ali ile Muaviye'nin hilafet çatışmaları döneminden başlatırlar. Bunu ilk bakışta doğru gibi gösteren şey, Aleviliğin ana inanç konusu olan Hz. Ali'dir. Bu yaklaşımın temel mantığı şudur: Madem ki Alevilik Hz. Ali etrafında oluşmuş ve teolojisinin merkezine onu koymuştur, bu takdirde başlangıç Hz. Ali ile ilgili olmalıdır. Oysa bu başlangıç noktası Şiilik için geçerlidir ve çok iyi bilindiği üzere Şiiliğin tarihi gerçekten buradan başlar. Hz. Ali kültünün Aleviliğe yansımaları ise aşağıda görüleceği gibi, 15. yüzyılın sonları ve 16. yüzyıl başlarıdır. Bunun gibi Aleviliğin tarihsel başlangıç mekânı da hilafet çekişmelerinin geçtiği Arap toprakları değil, Anadolu topraklarıdır. Ama Aleviliği oluşturan toplumsal tabanın ve inanç yapısının kökenleri Anadolu da dâhil, Orta Asya'dan Balkanlara kadar uzanan geniş bir coğrafyaya dayanır.

İkinci sorunsal, Aleviliği yaratan toplumsal tabanla ilgilidir. Bugün Alevî zümreleri etnik kökenleri itibarıyla değişik unsurları içine alır. Alevî Türkler olduğu gibi Alevî Kürtler, Kürtleşmiş Alevî Türkler, Türkleşmiş Alevî Kürtler, Abdallar, hatta beş altı kuşak ve belki daha eski devirlerden itibaren ihtida etmiş olup köken itibarıyla Anadolu'nun yerli halklarının torunları olan Alevîler vardır. Bunları tesbit ve teşhis edebilmek çok zor olduğu kadar, sayılarını ve nisbetlerini de kesin istatistik verilerle belirlemek imkânsızdır. Şurası da bir gerçektir ki bugün Alevîlerin büyük çoğunluğu Türk kökenli olup ikinci sırayı Kürt kökenliler alır. Bugün bu iki kesimin yazarlarının arasında Aleviliği sahiplenme konusunda bir çekişme vardır. O hâlde Alevilik temelde hangi etnik grup arasında doğmuştur?

Üçüncü bir sorunsal ise Aleviliğin teolojisi konusudur. Bilindiği gibi Aleviliğin yazılı ve sistematik bir teolojisi

yoktur. Mevcut teoloji ise hem şifahi hem mitolojik bir karakter arz etmekte olup geniş bir senkretizmin ürünüdür. Bu ise ciddi meseleler ortaya getirmektedir. Bununla ilgili olarak üzerinde durulması gereken başlıca üç nokta vardır:

- 1- Bu teolojinin oluşum süreci ve bu süreci etkileyen faktörler nelerdir?
- 2- Bu teolojiyi oluşturan unsurlar hangileridir?
- 3- Bu teoloji nasıl bir teolojidir? İşte bu makalede bunlar üzerinde de kısaca durulacaktır.

Nihayet son fakat çok önemli bir sorunsal da Aleviliğin tarihinin dönemlere ayrılması, başka bir deyişle, bu tarihi oluşturan temel dönemlerin tesbiti meselesidir. Aleviliğin gerek dış gerekse iç tarihini birden kapsayan bu dönüm noktaları hangileridir, niçin? gibi soruların cevaplandırılması, büyük bir önem arz etmektedir. Bu dönemlerin iyi analiz edilmemesi halinde, Aleviliğin bugünkü durumunu da doğru değerlendirmek mümkün olamayacaktır.

İşte eğer Alevilik Anadolu'da, daha doğrusu Türkiye coğrafyasında ortaya çıkan bir olgu ise -ki bize göre öyledir- bu olguyu ilk harekete geçiren ve yukarıda değişik yönlerini sıralamaya çalıştığımız uzun tarihsel sürecin aktif alana yansıyan ilk büyük ve mühim olayı, hiç şüphe yok ki Babaîler İsyanıdır. Bu isyanın mahiyet ve niteliğini iyi kavramak, Türkiye'de Alevilik olgusunun anlaşılabilmesi için bir temel hareket noktası olarak düşünülmelidir.

13. Yüzyıl Türkiye'sinde Aleviliğin Tarihsel Tabanı

Türkiye topraklarında Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde merkeze karşı pek çok toplumsal hareket yahut isyan meydana gelmiştir. Fakat yalnızca iki tanesi, Sünnî İslam dışı çevreleri toparlayarak kendilerinden sonra uzantıları günümüze kadar devam edecek olan büyük kitlesel inanç hareketlerine dönüşebilmiştir. Bunlardan biri, şimdi söz konusu edeceğimiz, Anadolu Selçukluları zamanında 1239-40'ta vuku bulan Babaîler İsyanı, diğeri ise Osmanlı Döneminde 1416 yılındaki Şeyh Bedreddin Ayaklanmasıdır. Her iki ayaklanma da ilki Anadolu'da

ikincisi Balkanlarda olmak üzere Alevîliğin oluşması için gerekli altyapıyı hazırlamıştır.

Babaîler İsyanı, içinde kısmen yerli halktan da bir kesim bulunmakla beraber, büyük çoğunlukla Selçuklu Anadolu'sundaki dağınık yaşayan, heterodoks İslam anlayışına mensup konargöçer ve yarı göçer Türkmen kitlesinin sahneye koyduğu büyük bir toplumsal harekettir. Adını, isyana öncülük etmiş olup biri Amasya'da oturan Baba İlyas-ı Horasânî, diğeri de Kefersud'da onun halifesi olan Baba İshak isimli iki şeyhten almaktadır. Her ikisi de 13. yüzyıl Orta Doğu'sunda özellikle Irak, İran ve Anadolu'da büyük bir yaygınlığa sahip Vefâîye tarikatına mensup idiler.

Üzerinde bilimsel çalışmaların çok fazla olmadığı bu isyana, 1990'lı yıllarda Alevîliğe dair yayımlanan hemen her popüler eserde geniş yer verildiği görülür. Bu da Babaîler İsyanının Türkiye tarihinde Alevîliğin oluşmasında temel olduğuna dair bir ortak kabul bulunduğunu gösterir. Esas itibarıyla, bugüne kadar yapılan araştırmaların da gösterdiği üzere, Babaîler İsyanı, özellikle Orta ve Güney Doğu Anadolu'da ekonomik ve toplumsal, hatta psikolojik sıkıntılar içinde yaşayan kırsal kesimle Selçuklu yönetimi arasındaki sosyoekonomik çatışma zemininde gelişen bir toplumsal ayaklanma hareketidir. Bu isyanda, sözü edilen kitleler arasında yaygın, güçlü bir "mehdici" (*mesiyantik*) ruha dayalı heterodoks inançlar, ideolojik araç olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla, isyan, zamanında çok yaygın bir etki meydana getirmiş ve Anadolu'daki kırsal kesime mensup Sünnî İslam dışı kitleleri birleştirerek bir toparlanma sağlamıştır. İsyân liderlerinin kimliklerinin de ortaya koyduğu gibi, tamamıyla bir tarikat tarafından örgütlenmiş bu toparlanma, Anadolu'da heterodoks İslam merkezli ilk toplumsal hareket olmuştur.

II. Gıyaseddin Keyhusrev yönetiminin yarattığı ciddi ekonomik ve toplumsal rahatsızlıklar, bu kitleleri çok zor durumda bırakmıştı. Bu yüzden Baba İlyas'ın Tanrı tarafından gönderilmiş, ilahî yetkilerle donatılmış bir mehdî kimliğiyle onlara bir dünya cenneti vadederek yaptığı iyi örgütlenmiş propogandalara büyük bir istekle ka-

tılmışlar ve ayaklanmışlardı. Halife Baba İshak'ın fiilen yönettiği bu büyük isyan hareketi, Güney Doğu ve Orta Anadolu'da çabuk gelişti. Kefersud'dan Adıyaman, Malatya ve civarına, Amasya'dan Tokat, Sivas, Çorum ve bugünkü Yozgat havalisine, oradan da Kırşehir yakınlarına kadar yayıldı. Babaîler Selçuklu kuvvetlerini tam on iki defa yenilgiye uğrattılar. Sonunda ancak paralı Frank askerleri kullanılarak Kırşehir yakınlarındaki Malya Ovası'nda Babaîler ağır bir yenilgiye uğrattıldılar ve katliama tâbi tutuldular. Sağ kalıp yakalanabilenler, Konya'ya götürüldü; kaçabilenler ise etrafa, uzak mıntakalara dağılıp saklandılar. Baba İlyas Amasya'da, Baba İshak Malatya Savaşında öldürüldü.

Babaîler İsyanını iyi anlayabilmek için, şu hususları iyice göz önüne almalıdır: Bu isyan, her şeyden önce, merkeze karşı geliştirilen bir bakıma siyasal amaçlı toplumsal bir ayaklanma olup kesinlikle heterodoks İslam'ın Sünnî İslam'a karşı giriştiği bir din savaşı değildir. Bunun en açık delili, isyanın hedef olarak Sünnî halkı değil, yalnız ve yalnız Selçuklu yönetimini gözetmiş olmasıdır. Merkeze başkaldıran bu heterodoks çevrelerin, en ufak bir biçimde Şiilikle ilgisi bulunmadığı da yapılan araştırmalarla ortaya konulmuştur. Ayrıca Babaîler İsyanının, yerleşik çevrelerle konargöçer çevreler arasındaki klasik bir toplum çatışması olduğu, dolayısıyla ikincilerin birincilere karşı giriştiği bir başkaldırı, bir toplumsal protesto hareketi niteliğini sergilediği de unutulmamalıdır.

Babaîler İsyanı her ne kadar güçlülük ve büyük kıyımlar pahasına bastırılabilmiş ise de sultanı Konya'dan kaçırarak kadar Selçuklu yönetimine korkulu anlar yaşatmış ve Anadolu Selçuklu Devleti'nin de epeyce zayıflamasına sebep olmuştur. Babaîler İsyanı asıl fonksiyonunu işte bu aşamadan sonra icra etmiş, isyanın harekete geçirdiği kitleler, Anadolu'da bundan sonraki mezhebi ve tasavvufi bütün Sünnî İslam dışı propaganda hareketleri için en elverişli sosyal tabanı teşkil etmiştir. Türkiye tarihinin en mühim toplumsal dinî hareketlerinden biri, Rum ab-dalları (*Abdalân-ı Rum*) hareketi, Babaîler İsyanının tarih sahnesine çıkardığı bir olgudur ve Alevîlik-Bektaşîlik işte bu miras üzerinde doğup gelişecektir.

Babaîler İsyanından Rum Abdallarına, Rum Abdallarından Bektaşîlere

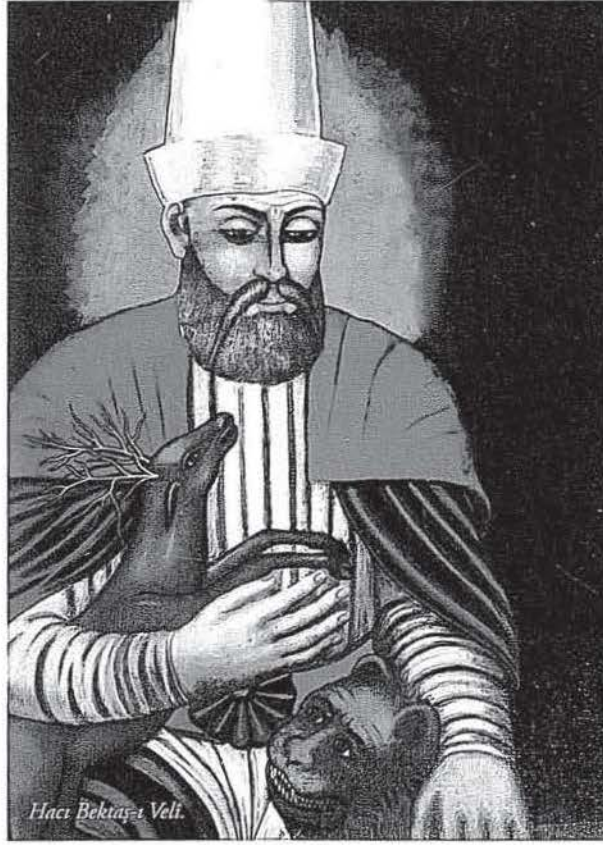
Malya Savaşının akabinde katliamdan kurtulabilen Babaîler, 1246'daki Moğol işgaliyle beraber, baskı altında kalmadan daha rahat bir ortamda yaşayabilmek ümidiyle özellikle Bizans sınır mıntakalarında ortaya çıkmaya başlayan Menteşeoğlu, Aydınoglu ve Osmanlı beylikleri gibi uç beyliklerine gittiler ve oralar da hem fetihlere katıldılar hem dinî görüşlerini yaydılar, işin bu safhası Fuad Köprülü tarafından muhtelif yazılarında ve kitaplarında detaylı olarak ortaya konulmuştur. 14. yüzyılın başlarına rastlayan bu zaman zarfında Babaî dervişlerinin artık halk arasında *Rum abdalları* olarak anıldıkları görülüyordu. Onlar kim olduklarını soranlara "*Baba İlyas müridiyim, Seyyid Ebu'l-Vefâ tarikindenim*" cevabını veriyorlar, böylece Seyyid Ebu'l-Vefâ'nın ve Baba İlyas'ın adını henüz unutmadıklarını gösteriyorlardı. Görüldüğü gibi bu dönemde henüz Hacı Bektaş-ı Veli'nin adı geçmiyordu.

Söz konusu beylikler içinde yalnızca Osmanlı Beyliği bir devlet olarak gelişip yayılma imkânını bularak yazılı bir tarih geleneği oluşturduğundan, bunlar hakkındaki sözlü geleneklere bu kanalla ulaşabildiğimiz için yalnızca Osmanlı sahasındaki Rum abdallarını, onlardan da ancak çok ünlü olanlarını tanıma imkânına sahibiz. Diğer uç beylikleri de böyle bir yazılı tarih geleneği bırakma imkânına erişebilselerdi oralar da Rum abdallarını da tanıyacaktık. İşte bu sebeple ne tam olarak sayılarını ne de eylemlerini bilebildiğimiz bu dervişlerin, 14. yüzyıl Anadolu'sunda güçlü bir hetero-

doks İslam cereyanı oluşturdukları görülüyor. Sınır boylarındaki ferih hareketlerinde gazilerle birliktelikleri esnasında onların çoğunu kendi müritleri arasına kattıklarına hem Osmanlı kronikleri hem arşiv belgeleri şahitlik ediyor. Ömer Lütfi Barkan'ın bu konudaki "*Kolonizatör Türk Dervişleri*" isimli, klasikleşmiş ünlü makalesine kaynaklık eden bu belgeler, onların Osmanlı topraklarının hemen her yerinde olduklarını gösteriyor. Geyikli Baba, Abdal Musa, Abdal Murad, Kızıl Deli, Seyyid Ali Sultan gibi bütün 14. ve 15. yüzyıl boyunca ortalarda dolaşan bu dervişler, kendi menkabevî tarihlerini de yarattılar ve

bize bu yüzyıllara ait, ancak daha sonra yazılı hâle getirilmiş zengin metin koleksiyonları bıraktılar. Bu geleneğin içinden çıkarak tarikat haline gelen Bektaşîlik kanalıyla bu metin koleksiyonlarını tanıdığımız için bugün biz onlara -içlerinde bir tek defa bile *Bektaşî* kelimesi geçmediği hâlde- "*Bektaşî menâkıbnâmeleri*" diyoruz. Oysa bu metinlerdeki menkabeleri yaratan dervişler, metinlerin de gösterdiği gibi, kendilerine *Bektaşî* değil, *Rum abdalları* diyorlardı.

Bu metinler iyi bir tahlile tâbi tutulduğu zaman, sözünü ettiğimiz heterodoks



Hacı Bektaş-ı Veli.

Müslümanlığın belli başlı inanç karakteristiklerini yaşantılarıyla ortaya koyan dervişleri göz önünde kolayca canlandırabiliyoruz. Saçları, sakalları ve bazan bıyıkları ve kaşları kazınmış, belden yukarıları çıplak, sırtlarında bir hayvan postu, boyunlarında aşık kemikleri ve çingiraklar, bellerinde para ve yiyecek toplamaya yarayan küçük kaplar (keşküller) asılı, bir ellerinde baltalarıyla dolaşan bu dervişler, Allah'ın insan bedenine girip insan kılığında görüldüğüne, beden öldükten sonra ruhun başka bir bedende yeniden dünyaya geldiğine inanıyorlardı. Namaz

kılmadıkları, oruç tutmadıkları, içki içtikleri, esrar kullandıkları için uğradıkları şehir ve kasabalarda çoğunlukla halkın ve ulemanın kınamalarına ve bazen hakaretlerine muhatap oluyorlar, kırsal bölgelerde ise büyük bir saygı ile karşılanıyorlar ve evliya muamelesi görüyorlardı. Bunlar, kendilerine tâbi oldukları şeyhlerin adıyla anılan gruplar oluşturuyorlar, bazen birbirleri arasında müthiş bir rekabet duygusuyla kavgalar edebiliyorlardı. Kendilerini Müslüman olarak tanımlıyorlar ve fethettikleri topraklarda zaviyeler kurarak yerli Hristiyan halk arasında bu Müslümanlık anlayışını yayıyorlardı. Oralardaki efsaneleri, eski aziz menkabelerini, hatta Kitab-ı Mukaddes hikâyelerini kendilerine adapte ederek yeni menkabeler yaratıyorlardı. Bu, rastgele yapılan bir şey olmayıp esasında oralarda kendi Müslümanlık anlayışlarını yaymak için kullandıkları bir yöntem idi.

Bugün bunların pek çoğunun isimlerini taşıyıp türbelerini barındıran yüzlerce köy bulunmakta, bilindiği üzere günümüzün pek çok Alevî dedesi ve ocakları, bunların soyundan geldikleri için onların isimleriyle anılmaktadır. Başka bir deyişle, bugünün çoğu Alevî dedesi, işte Rum abdalı denilen bu şeyhlerin ve dervişlerin torunlarıdır.

Müritleriyle birlikte 14. ve 15. yüzyıllarda Rumeli'deki fetihlere katılarak bizzat Osmanlı yayılmasına katkıda bulunmaları, bunun karşılığında kendilerine sultanlar tarafından toprak bağışlanması, vergi muafiyeti tanınması, vakıflar tesis edilip zaviye ve tekkeler yaptırılması suretiyle ilk Osmanlı hükümdarları tarafından bunlara gösterilen yakın ilgi, özellikle Alevî araştırmacılar tarafından çeşitli spekülasyonlara konu edilmiştir. Bu spekülasyonların başında, Rum abdallarının Alevî oldukları, dolayısıyla ilk Osmanlı sultanlarının ve Osmanlı Devleti'nin Alevî olduğu meselesi gelir. Böyle bir tanımlama, bu insanların mensup bulunduğu ve o devirde henüz Hz. Ali ve Oniki İmam kültürünü tanımamış olan heterodoks İslam anlayışının Alevilikle karıştırılmasından ileri gelmektedir ve tamamıyla bilimsel verilere aykırıdır. 13. ve 14. yüzyıllarda Anadolu'da Şiiğin izlerine rastlanmadığı defalarca uzmanlar tarafından dile getirilmiş ve

tartışılmıştır. Ayrıca söz konusu araştırmalarda, ilk Osmanlı hükümdarlarının Rum abdallarına karşı gösterdikleri bu yakınlığın, bir yanıyla da bu yüzyıllardaki fetih hareketlerinde bu insanların maddi ve manevi güçlerinden yararlanmayı hedef edinen politikalarıyla ilgili boyutu dikkate alınmamaktadır. Bununla beraber bu yakınlamada, Sünnî İslam anlayışına mensup oldukları şüphesiz olan Osmanlı sultanlarının henüz 16. yüzyıldaki gibi koyu ve katı bir Sünnilik inancı taşımadıkları da bir gerçektir. Ama bütün bunlar onları Alevî yapmaz.

Rum abdallarının temsil ettiği bu popüler nitelikli heterodoks İslam anlayışı, aslında 12. ve 13. yüzyıl Orta Doğu'sunda çok güçlü bir etki ve yaygınlık alanına sahip büyük bir mistik akımın çizgilerini ortaya koyuyordu. Bu akım çok iyi bilinen adıyla, işte bu Rum abdallarını, hatta onların babalarının ve dedelerinin kuşağını, yani Babaîlerin mensup olduğu Vefâîlik, Yesevîlik, Haydarîlik gibi tarikat çevrelerini bağrında barındıran *Kalenderiye* cereyanından başkası değildi. Bu akımın mensuplarından biri olan Haydarîlik, Hindistan'dan Anadolu'ya kadar geniş bir sahaya yayılan çok güçlü bir tarikattı. 13. yüzyıl başlarında Cengiz İstilas başladığı zaman, diğer tarikat mensupları gibi, pek çok Haydarî dervişi de Anadolu'ya gelmişti. Hacı Bektaş da büyük bir ihtimalle bunlardan biriydi. Baba İlyas'a intisap ettikten sonra önde gelen halifelerden biri durumuna yükselen Hacı Bektaş, bu konumuna rağmen, Babaîler İsyanına katılan kardeşi Menteş'in Sivas'ta öldürülmesi üzerine ortadan çekilmiş ve isyana katılmamıştır. Bu tercihiyle aslında Bektaşîliğin doğmasına zemin hazırladığını, bu suretle Türkiye tarihinde yepyeni bir oluşumun mayasını atarak çok önemli bir tarihsel rol oynadığını bilmiyordu.

Hakkındaki en yetkili kaynakların başında gelen *Âşıkpaşazâde Tarihi*'ne nazaran Hacı Bektaş, kardeşiyle birlikte Baba İlyas'a intisap etmişti. Böylece Vefâî de olmuştu. İşte o, yukarıda belirtildiği üzere, Babaîler İsyanından sonra Sulucakaraöyük'e yerleşmiş ve orada hayatını tamamlamıştı. Onun burada herhangi bir tarikat kurduğuna dair hiçbir tarihsel kayıt mevcut olmakla beraber, Bektaşîlik tarikatı adını kendisinden

aldığı için öyle zannedilmektedir. Aslında bu tarikatın kurulması için gereken zemini hazırlayan, 14. yüzyılda Sulucakaraöyük'teki tekkede yetişip Osmanlı topraklarına gelerek birlikte fetihlere katıldığı Osmanlı gazileri arasında Hacı Bektaş kültünü yayan başka biridir. Bir anlamda Hacı Bektaş'a yeniden hayat vererek sağlığında yapmadığı bir işi ölümünden sonra yaptırarak suretiyle ona şöret sağlayan bu kişi, Abdal Musa'dır. Burada bizim için mühim olan, aslında Hacı Bektaş'tan yaklaşık iki yüz yıldan fazla bir zaman sonra, yani 16. yüzyıl başında fiilen Balım Sultan tarafından kurulan Bektaşiliğin bu kanalla hem Rum abdallarına hem de o vasıtayla Babaî çevresine bağlanmış olması, böylece başlangıçta gerek sosyal taban gerekse inançları açısından Alevilikle aynı ortak zemini paylaşmış bulunmasıdır. Alevilik araştırmalarında çoğu zaman karıştırılan ve iyi kavranamayan bu bağlantı, Irene Melikoff tarafından son kitabında çok iyi açıklanmış bulunuyor.

Buraya kadar söylemeye çalıştığımız gelişmeleri, fiilen 15. yüzyıl sonlarıyla 16. yüzyıla ait bir olgu olan Aleviliği Türkiye topraklarında heterodoks İslam'ın yeni bir görünümlü olarak tarih sahnesine çıkaracak olan tarihsel sürecin, Babaîler İsyanından sonraki ikinci safhası olarak mütalaa etmek doğru olacaktır. Bu tarihsel sürecin çok önemli üçüncü safhası ise 14. ve 15. yüzyıllarda Anadolu sahasında büyük ve etkili bir propaganda gerçekleştiren Hurufî etkiler safhasıdır. Türkiye'deki heterodoks İslam'ın gelişmesine en az bundan önce sözü edilen etkiler kadar katkısı bulunan Hurufîlik, Aleviliğin, özellikle Alevilikteki panteist uluhiyet anlayışının yerleşmesinde ki en önemli tarihsel faktörlerden biri olmuştur.

Anadolu Heterodoks İslam'ına Panteist Aş: Hurufî Etkiler

Fuad Köprülü ve Abdülbaki Gölpınarlı istisna edilirse bugüne kadar Kalenderîlik, Melâmîlik, Bektaşîlik ve Alevilik gibi, Anadolu'daki heterodoks İslam'ı temsil eden değişik zümreler üzerinde çalışan araştırmacıların önemli bir kısmı, Hurufiliğin bu çevreler üzerindeki etkilerini ya hiç dikkate almamışlar ya da küçümsemişler, dolayısıyla çok az değinmişlerdir. Bu ihmalin se-

bebi ya Hurufiliğin iyi tanınmaması veya Hurufiliği yalnızca harflerin ifade ettiği gizli sırlarla uğraşan mistik bir akım olarak düşünmüş olmalarıdır. Yalnız son zamanlarda I. Melikoff ve Michel Balivet bu meseleye ağırlık vermişlerdir. Oysa Hurufiliğin asıl karakteristiği, belki adının çağrıştırdığının çok ötesinde, güçlü bir "panteist uluhiyet" anlayışına sahip olmasıdır. Bu noktadan bakılınca bugün Alevî teolojisindeki "Tanrı" inancının temelinde bu anlayışı çok açık bir biçimde görebiliriz.

14. yüzyılın ikinci yarısında muhtelif dinî kaynaşmalar sonucunda Azerbaycan'da ortaya çıkmış olup Mısır dâhil bütün Orta Doğu'daki Sünnî İslam dışı çevreleri büyük ölçüde etkisi altına almış bulunan Hurufiliğin, 14. yüzyılın sonlarından itibaren 15. ve 16. yüzyıllar boyunca Anadolu ve Rumeli dâhil bütün Osmanlı topraklarında sanıldığından daha yoğun etkiler hasıl ettiği giderek daha iyi meydana çıkmaktadır.

Geniş çapta eski İran dinlerinin kalıntılarını, Hristiyanlık, Kabbalizm ve Neoplatonizm'e ait inanç ve telakkileri mistik bir karakterle birleştirerek Esterâbâd'da ortaya çıkan Hurufîlik, kimilerine göre bir çeşit senkretik mezhep, kimilerine göre de ayrı bir din olarak algılanabilir. Kabbalistik etkilerle harflere esrarengiz anlamlar yükleyerek sistemini bu temele dayandığı için, adı buradan gelmektedir. Ancak sözünü ettiğimiz panteist Tanrı anlayışında Hallac-ı Mansur geleneğinin de büyük ölçüde varisi bulunduğunu söylemek mümkündür.

Hurufiliğin kurucusu Fazlullah-ı Esterâbâdî, Timur İmparatorluğu'nun en güçlü olduğu bir dönemde ortaya çıkmış, inançlarını yaymaya başlamış olup ancak faaliyetleri şiddetle yasaklanmış ve kendisi de 1394'te idam edilmişti. Bunun peşinden müthiş bir takibata uğrayan Hurufîler, Ahmed-i Lûr'un etrafında toplandırlarsa da onun 1427'de Şâhruh'a karşı giriştiği suikast hareketinden sonra da öldürülmekten kurtulamadılar. Yakalananlar idam ediliyor ve cesetleri yakılıyordu. 1467'de ise Karakoyunlu Hükümdarı Cihanşâh'a karşı bizzat Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin kızının başını çektiği bir isyan hareketi şiddetle bastırılmış, şeyhin kızı ve beş yüz civarında taraftarı idam edilerek yakılmıştı. İşte bütün bu hareketlerin sebep olduğu göz açtırmayan takibat ve katliam-

dan sonra Hurûflerin büyük çoğunluğunun Suriye, Mısır ve Anadolu topraklarına sığındıkları çok iyi biliniyor. Bunların bazıları buradan Rumeli'ye de geçtiler. Bazı tarikatlara intisap ederek inançlarını gizlice yaymaya koyuldular.

Hurufiliğin Türkiye topraklarında yayılmasında en büyük pay, hiç şüphesiz Mîr Şerif ve büyük Azerî şairi ve Hurufî Şeyhi İmâdeddin Nesîmî'nindir (öl.1408). Mîr Şerif'in ve kardeşinin Anadolu'ya Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin eserleri başta olmak üzere pek çok Hurufî kitapları getirdiği, Fazlullah'ın önde gelen halifelerinden İmâdeddin Nesîmî'nin ise çok geniş boyutlu bir propaganda yürüttüğü biliniyor. Ne var ki onlar Osmanlı topraklarında da takibata ve cezaya uğramaktan kurtulamadılar. 16. yüzyıla ait birtakım *mühimme* kayıtları, özellikle Balkanlarda muhtelif şehir ve kasabalarda sık sık Hurufî takibatının yapıldığını, pek çok Hurufînin idam edilerek cesetlerinin yakıldığını gösteriyor ki bu kayıtlarda bildirilen olaylara konu olan kişilerin fiilen Hurufî olmasalar bile onların inançlarından etkilenen değişik kesimlere, çok muhtemelen Kızılbaş kesimine mensup şahıslar olduğu muhakkaktır.

Bu şiddetli takibat ve cezalara rağmen, muhtelif sufi çevrelere mensup olup Hurufîlik inançlarının propagandasını yapan pek çok kimsenin bulunduğu dikkati çekiyor. 16. yüzyılda yaşamış, Hayretî, Muhîti, Vîranî, Yemîni gibi birtakım önemli Kızılbaş şairleri bunlardandır. Nitekim pek çok Kızılbaş şairinde, Hurufîlik kanalıyla geçen *hulul* inancını kuvvetle vurgulayan mısralara rastlanır.

Hurufiliğin harflerle ilgili yorumlarından çok, *hulul* inancı ve buna bağlı olarak *mehdilik* telakkisi, Alevîlik üzerindeki etkisi itibarıyla çok önemlidir. Hurufiliğin temel inancı, Fazlullah'ın, Allah'ın *mazharı* olduğu, yani Allah'ın Fazlullah'ın bedeninde görüntülediği ve kıyamet gününe yakın Müslümanları, Hristiyanları ve Musevîleri kurtaracak *mehdi* olduğu şeklinde özetlenebilir. Kızılbaşlıktaki Allah'ın Hz. Ali'nin bedeninde görüldüğüne dair temel inanç, buradan gelmektedir. Allah'ın insan bedenine hulul ettiğine (incarnation) dair

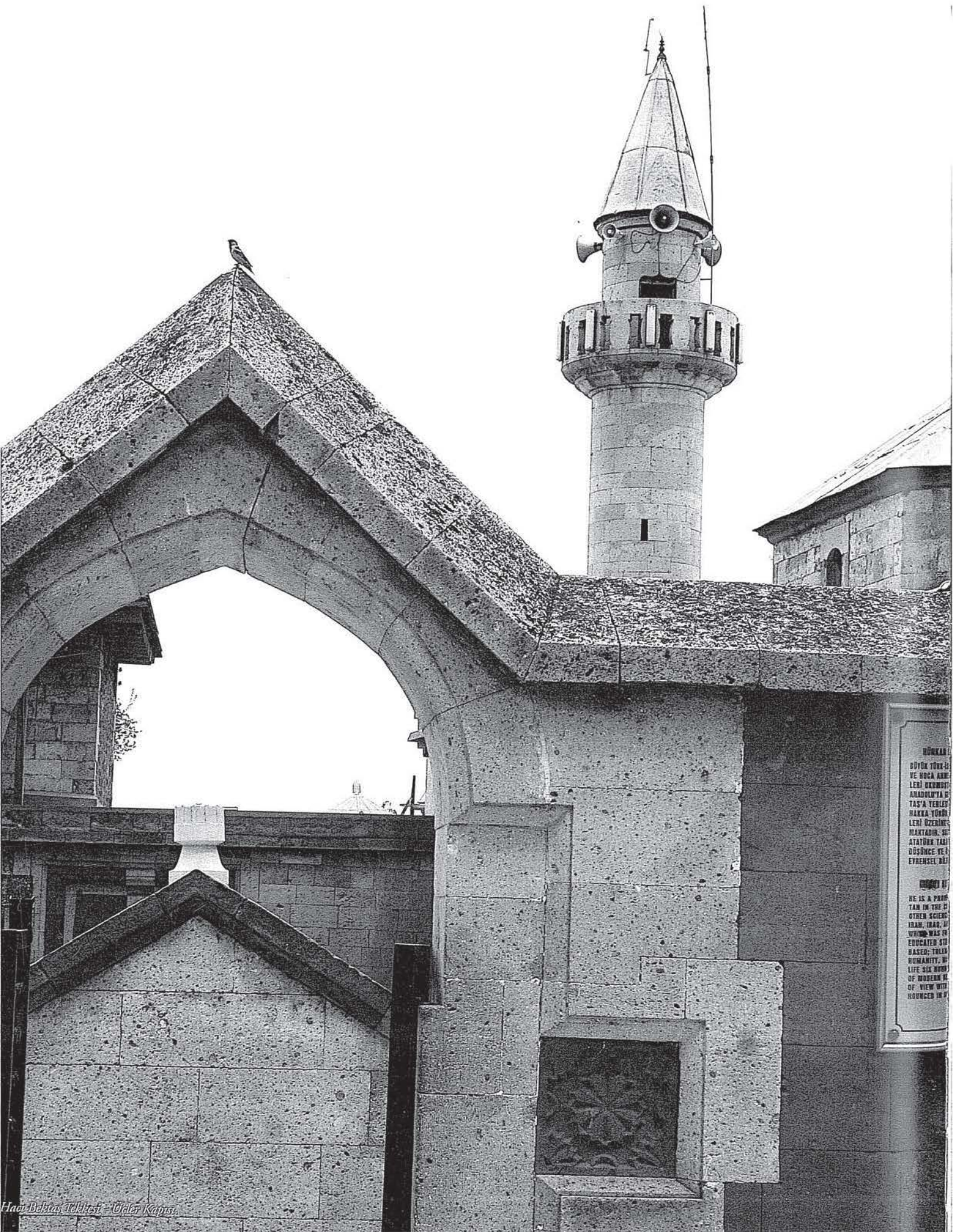
bu inanç, Hurufiliğin Anadolu ve Rumeli'de yayılışı sırasında Bayrâmî Melâmîlerini, Kalenderîleri -bu kanalla Bektaşîliği- ve bazı Halvetiyye çevrelerini de etkilemiştir.

Fazlullâh-ı Esterâbâdî'nin daha önce sözü edilen eski Orta Doğu'nun panteist mistik sistemlerinden kaynaklanan yorumlarının payını unutmamak kaydıyla Hurufîlikteki bu *hulul* inancını, önemli ölçüde *Vahdet-i Vücut*'çu sufiliğin temelindeki Hallâc-ı Mansur geleneğiyle alakalı görmelidir. Bunun en reddedilemez delili, Mevlevîlik, Kalenderîlik, Bayrâmî Melâmîliğine ait tasavvuf literatüründeki, fakat en fazla Bektaşîlik ve Kızılbaş nefeslerindeki, "Hallâc-ı Mansur geleneği" ve onun ünlü "Ene'l-Hakk" sözüdür. Hiç şüphesiz bu sayılanların dışındaki bazı ılımlı tarikatlarda da bu gelenek mevcut olmasına rağmen bunların hiçbirinde Hallâc-ı Mansur geleneği bir "kült" haline dönüşmemiştir. Bu büyük sufînin trajik akıbeti, kendinden sonraki bütün sufi çevreleri, özellikle de Kızılbaşlığı derinden etkilemiş, bu sebeple Hallâc-ı Mansur heterodoks sufiliğin âdeta "peygamber"i mertebesine yerleştirilerek çok güçlü bir mistik kültürün konusu olmuştur.

İşte Alevîliğin, daha doğru bir ifadeyle Türkiye topraklarındaki heterodoks İslam'ın, İran'da Safevî Devleti kurulup propagandası başlayana, yani bu heterodoks İslam'ın Kızılbaşlığa dönüştüğü döneme kadar ki durumu kısaca budur. Bu, Kızılbaşlığa asıl karakteristik vasfını kazandıran ve teolojisinin merkezini teşkil eden "Hz. Ali kültü"nü henüz içine almamış bir popüler Müslümanlıktı. Bu popüler Müslümanlık, Şâh İsmail-i Safevî, diğer adıyla Şâh Hatayî ile beraber Kızılbaşlığa dönüşecekti.

Beklenen Mehdi: Şâh İsmail-i Safevî ve Anadolu Heterodoks İslamının Kızılbaşlığa Dönüşümü

Türkiye tarihi ile hem siyasal hem de kültürel bakımdan çok yakın bağlantısına rağmen Safevîlerin modern Türkiye tarihçiliğinde bugüne kadar pek çalışılmadığını görmek gerçekten çok tuhaftır. Oysa Safevîlerle ilgili araştırmalar Batı tarihçiliğinde nispeten erken başlamış ve bugüne kadar ciddi, önemli çalışmalar ortaya konmuştur.



HÜRKAN
BÜYÜK TÜRK-İS
VE HÜCA ANK
LERİ OKUMUŞ
ANADOLU'YA B
TAS'A YERLEŞ
HAKKA YÜKÜ
LERİ ÜZERİNE
MİYATADIR. S
AYATÖRÜN TARİ
DÜŞÜNCE VE
EYREHSEL Bİ

HÜRKAN

HE IS A P
TAN IN THE
OTHER SCIE
IRAN, IRAQ, A
WHICH WAS F
EDUCATED ST
BASER; TOLE
HUMANITY. W
LIFE SIX HUND
OF MODERN W
OF VIEW WITH
HONORED IN P

Aslında İslam dünyasında, Safevîler gibi, “Sünnî bir tarihten Şii bir devlete dönüşüm”ü sergileyen başka bir örneğe rastlamak pek mümkün değildir. Bu itibarla genelde tarihçilik açısından çok ilginç olan Safevîler, Alevîliğin tarihi açısından da son derece önemli bir dönemi simgeler. Çünkü bugün bildiğimiz Alevîliğin yahut daha doğru bir terimle Kızılbaşlığın tarihindeki çok önemli dönüm noktalarından biridir. Bu konuda büyük paylardan biri ise hiç şüphe yok ki bu hanedanın en dikkate değer şahsiyeti olan Şâh İsmail’e aittir.

Bununla beraber biz burada münhasıran Safevîlerin tarihini ve Şâh İsmail’in biyografisini ele almayacak ancak Safevîlerin ve özellikle de Şâh İsmail’in, Anadolu’daki heterodoks İslam çevrelerini nasıl Kızılbaşlık haline döndürdüğünü anlamaya çalışacağız. Bu çok mühim tarihsel dönüşümün iyi anlaşılması için şu soruların cevaplarını vermemiz gerekiyor: Safevî Devleti’nin amacı neydi ve nasıl bir ideoloji kullanıyordu? Bu amaçta Osmanlı hâkimiyetindeki Anadolu topraklarının ve üzerinde yaşayan Sünnî olmayan kitlelerin yeri ne olacaktı? Bu kitlelerin Safevî Devleti’nin amacına uygun hâle getirilebilmesi hangi yollarla gerçekleştirilecek, nasıl bir ideoloji, hangi yöntemlerle aşılanacak ve ne tür bir organizasyon gerçekleştirilecekti? Kısaca, tarihçiler arasında bugüne kadar kullanılması âdet olmuş bir deyimle Safevî propagandası Anadolu’daki heterodoks İslam anlayışına mensup kitleleri nasıl Kızılbaş toplumu haline getirdi?

Bu soruların cevabına geçmeden evvel, genellikle Alevîlik araştırmalarında iyi anlaşılmayan ve özellikle de bazı araştırmacıların gözden kaçırdıkları bir konuya burada dikkat çekmek gerekiyor: Genellikle peşin olarak kabul edilen şey, bugünkü zihniyeti, inançları, ritüelleri ve toplumsal yapısıyla Alevîliğin, bu toplumu oluşturan kitlelerin daha Müslümanlığı ilk kabul edişleri tarihten itibaren var olduğu, Hz. Ali kültünü başlangıçtan beri tanıdıkları başka bir deyişle Müslümanlığı böyle bir yoruma tâbi tutarak kabul ettikleridir. Oysa bu, büyük bir yanılgıdır ve bu iddiayı savunanlar bunu ispat edici nitelikte hiçbir tarihsel delil ortaya koyamamışlardır; çünkü bugüne kadar Türklerin Müslümanlığı Şii kanallarla

kabul ettiklerine dair verilere rastlanmamıştır. Nitekim Maverâünnehir bölgesinin bütün zamanlar boyunca Şii etkileri pek barındırmadığı, aksine Sünnîliğin çok yoğun ve yaygın bir etkinliğe sahne olduğu çok iyi bilinmektedir. Ayrıca, yalnızca hanedan çevreleriyle sınırlı kalmak üzere, 11. yüzyıldaki Büveyhî hâkimiyeti ve 13. yüzyılda İlhanlılar zamanında çok kısa bir dönem haricinde Safevîler devrine kadar İran topraklarında herhangi bir şekilde demografik olarak Şiiğin hâkimiyetinin söz konusu olmadığı da çok iyi bilinmektedir.

İşte tarihte ilk defa Safevîlerle birlikte o da 15. yüzyılın ikinci yarısından sonra İmamiye Şiiği İran’da hâkimiyeti ele almaya başlamıştı. Şâh İsmail’in dedesi Şeyh Cüneyd, ilk defa olmak üzere Şiiğe sempati duymaya başlamış, siyasi emellerinin gerçekleşmesi konusunda bu inancın kendisine önemli bir avantaj sağlayacağını fark etmiştir. Fakat özellikle oğlu Şeyh Haydar’da bu çok daha açık bir şekilde belirmişti. Onun oğlu Şâh İsmail babasının yolunu takip etmek suretiyle nihayet İran’da Şii bir devlet kurmak üzere yoğun bir siyasal mücadeleye girişmiş, Timur’dan sonra güçlü bir siyasal birlik ortaya koyamayan bu topraklarda kendi hâkimiyetini kuvvetlendirmeyi başarabilmiştir. Şiiği demografik olarak üstün bir hale getirebilmek için, ilk olarak yaygın bir Sünnî katliamına, özellikle sayısal olarak üstün bir konumda olan Şafii Kürtler arasında yoğun bir kıyıma girişmiş, arkasından Anadolu’da Osmanlı merkezî yönetiminin yerleşikliğe zorlama ve vergiye bağlama yolundaki baskılarından fena hâlde yılmış bulunan Türkmen boylarından çoğunu İran’a çağırmıştır. Nitekim bu çağrı müspet karşılanmış, Anadolu’daki pek çok Türkmen boyu burayı terk ederek İran’a göç etmişti. Şâh İsmail bunu nasıl başarmıştı? İşte esas mesele bu noktada düğümleniyor. Safevî propagandası denilen olgu, hiç şüphe yok ki bunu anlamaya önemli ölçüde yardımcı olmaktadır.

Osmanlı-Safevî mücadelesinin siyasal cephesi, tarihçiler arasında oldukça geniş boyutlarda çalışılmıştır. Yukarıda söylendiği üzere, Safevîlerin doğuşu, Safevî Devleti’nin kuruluş ve gelişmesi konusunda da önem-

li araştırmalar ortaya konulmuş olmakla beraber Safevî propagandasının ideolojik muhtevası ve kullandığı yöntemler üzerinde nispeten daha az durulmuştur. Bununla beraber bu konuda da oldukça bilgimiz bulunmaktadır.

Davetinin Anadolu'daki -çoğunluğu Türkmenlerden oluşan- konargöçer kitleler üzerinde başarılı olması için, Şâh İsmail'in mevcut şartlardan yararlanmasını çok iyi bildiğı anlaşıyor. Onun bu başarısında başlıca şu iki faktörün büyük katkısı olduğunu söyleyebiliriz:

1- Anadolu topraklarındaki konargöçer kitlelerin, Fatih Sultan Mehmed zamanından beri sıkı bir şekilde uygulanan toprağa yerleştirilip vergiye bağlanma politikası. Zaten geleneksel olarak siyasal iktidarların kontrolünde yaşamaktan hiç hoşlanmayan bu kitleler her fırsatta Osmanlı yönetimine karşı çıkmaya hazır dılar.

2- Sözü edilen bu sıkıntılı ortamın, zaten kaç yüzyıldan beri mehdici inançlarla yaşamakta olan bu kitleler arasında Tanrı'nın bir mehdî hüviyetinde insan bedeninde zuhur edeceğine olan geleneksel güçlü inançları. Bu çok güçlü bir inançtı ve Alevîliğin en temel inancı olacaktı.

İşte Şâh İsmail, biri toplumsal, diğeri inançla ilgili bu iki avantajı mükemmel propagandasıyla fevkalade bir şekilde işlemlerini bildi. Dedesi Şeyh Cüneyd zamanından beri kabul edilmeye başlanan İmamiye Şiiliğinin inançlarını, aslında aynı motifleri kullanarak ama orijinal biçimlerinden çok değişik bir tarzda propaganda ediyordu. Bu çerçevede propagandasının ideolojik muhtevası başlıca şu iki esas üzerine oluşturulmuştu:

1- Çok güçlü mehdici espri içerisinde propagandasının muhatabı olan kitlelere çok başarılı bir biçimde mesajını ulaştırdı. "Beklenen mehdî"nin kendisi olduğunu, onları Osmanlı'nın zulmünden kurtarmak üzere geldiğini iddia ediyordu.

2- Hz. Ali'nin "Tanrı" olduğunu, sonra sırayla diğeri imamlara ve nihayet onlardan da kendi bedenine hulul ettiğini, dolayısıyla kendisinin Şâh= Hz. Ali= Tanrı ol-

duğunu söylüyordu. Bu iki davetin ikisi de yerini buldu. Türkmenler, Şâh İsmail'in babası Şeyh Haydar'ın sağlığında da onun Tanrı olduğuna inanıyorlardı. Oğlu Şâh İsmail'in "Tanrı"lığını kabul etmek de onlar için zor olmadı. Çünkü çok iyi bilindiğı gibi Orta Asya'dan beri Budizm ve Maniheizm vasıtasıyla *hulul ve tenasüh* inançlarına sahip bu heterodoks İslam'a bağlı kitlelerin, bu propagandayı yadırgamaları söz konusu değildi ve nitekim öyle de oldu. Şâh İsmail, yukarıda da söylendiğı gibi, ünlü divanında Allah'ın kendisine hulul ettiğini ve "beklenen mehdî"nin kendisi olduğunu, mistik yanı çok güçlü, son derece lirik bir üslupla yazdığı nefeslerinde açıkça ifade etmektedir.

Şâh İsmail'in propaganda için kullandığı yöntemlere gelince onun bu propagandasının gerek ideolojik muhteva gerekse yöntem itibarıyla bir zamanlar Baba İlyas-ı Horasanî'nin Babaîler İsyânında kullandığı propaganda çok benzediğini söylemeliyiz. Tıpkı Baba İlyas'ın Anadolu Selçuklu yönetimini doğru yoldan ve adalet esaslarından çıkmak ve zulme sapmakla suçladığı ve kendisinin bu haksız düzeni doğru yola sokmakla görevli olduğunu söylediğı gibi Şâh İsmail de Osmanlı düzenini mahkûm ediyor ve kendisinin adaleti getireceğini ileri sürüyordu. Onun propagandasının başarısında, henüz çok genç yaşta olmasına rağmen karizmatik kişiliğinin büyük payı bulunduğu kadar bir tarikat hem de askerî nitelikte organize edilmiş bir tarikat (Safevîyye) kökeninden gelmiş olmanın sağladığı mükemmel avantajı da hesaba katmak icap eder. İşte bu meyanda Şâh İsmail'in müritlerine ve halifelerine giydirdiğı, Oniki İmam'ı simgeleyen on iki dilimli kırmızı başlık (*tac*), hem kendisinin hem de müritlerinin ünlü *Kızılbaş* terimiyle anılmalarına sebep olacak ve tarihsel belgelere geçmek suretiyle bundan böyle Osmanlı topraklarındaki bütün Alevîlerin genel adı olacaktı. Osmanlı merkezî yönetimi onları bundan böyle hem bu isimle hem de Sünnî İslam'ın dışında durdukları için *Rafizî*, *Zındık* ve *Mülhid* lakaplarıyla niteleyecek ve İslam dışı olarak mahkûm edecektir.

Şâh İsmail'in Osmanlı topraklarında Kızılbaşlığı yaymak için son derece dikkate değer uygulamalarından biri de Kızılbaş zümrelerinin kendine bağlı belli bir hiyerarşik düzene sokulmasıdır. O bu konuda, Türkmen ve Kürt aşiretlerinin mevcut yapısını kullanmıştır. Bu aşiretlerin hem aşiret reisi hem dinî lider konumundaki aralarında pek çok da Kalenderî kökenlileri bulunan şeyhlerini ya bizzat yanına çağırarak veya halifeleri aracılığıyla kendilerine seyyidlik belgesi (*siyâdetnâme*) vermek suretiyle hem kendine hem Hz. Ali soyuna bağlamıştı. Bu fevkalade bir işti. Hem böylece *seyyid* yahut *dede* denilen bu liderlerin kendi bağlıları arasında otoriteleri muazzam bir kutsallık kazanıyor hem de bizzat Şâh İsmail'e bağlanıyordu. Bunlar Anadolu'da kendi bağlılarından topladıkları nezir ve sadakaları İran'a yolluyorlardı. Bu durum, kendi tebaası olan bu kesimlerden toplayacağı vergilerden oluşan çok önemli bir mali kaynağın Osmanlı merkezî yönetiminin hazinesine değil, hasım devlet olan Safevîlerin hazinesine transfer edilmesi demekti ve hiç de küçümsenecek bir kayıp değildi.

Osmanlı arşiv kayıtları, Safevî propagandasının sözlü ve yazılı olmak üzere iki kanaldan yürütüldüğünü gösteriyor. Sözlü propaganda, özel olarak yetiştirilmiş "halife" denilen misyonerler aracılığıyla icra ediliyordu. Bu halifeler sadece Anadolu'da ve Rumeli topraklarındaki heterodoks kesimler arasında değil, hemen her kesim içinde görev yapıyorlardı. Bu propagandanın çeşitleri ve alanları ile Osmanlı merkezî yönetiminin buna karşı geliştirdiği savunma mekanizmalarının örneklerini *mühimme* kayıtlarından takip edebiliyoruz. Bunlardan anlaşıldığı kadarıyla Osmanlı merkezî yönetimi de bu propagandalara karşı, bazen gruplar halinde idamlar, zindana atmalar veya kürek cezasına mahkûmiyet şeklinde, Kızılbaş kesimlerin gözünü korkutmaya ve sindirmeye, hatta ortadan kaldırmaya yönelik cezaları gündeme getirmekteydi. Bazen de önemli idari mevkide olanları affederek, daha yüksek mevkilere tayin etmek suretiyle bir çeşit *istimalet* (kendine çekme) politikası da uyguluyordu.

Ama esas hedef kitleleri, hiç şüphesiz heterodoks kesimler olup Anadolu'da Orta, Doğu ve Güney Anadolu bölgeleri, Rumeli'de de özellikle Şeyh Bedreddin bağlılarının yoğun olarak bulunduğu Deliorman mıntıkası, bu halifelerin faal olarak çalıştıkları yerlerdi.

Yazılı propaganda ise Şâh İsmail'in bizzat yazdırdığı kitap ve risalelerle yapılıyordu. Bunlar yine halifeler aracılığıyla gizlice Osmanlı topraklarına sokuluyor ve sözü edilen bölgelerde dağıtılıyordu. *Mühimme* defterlerindeki kayıtlarda, toplatılıp İstanbul'a yollanan veya yakılan birtakım "Râfızî kitaplar"dan söz edilmektedir. Bunlardan kurtulabilmiş olanlarının bugün hâlâ Anadolu içlerinde bir yerlerde keşfedilmeyi beklediğini tahmin etmek mümkündür. Yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız şekilde, son olarak Safevî propagandası vasıtasıyla aşılana Oniki İmam Şiiliğinin unsurlarını kendine uyarlamıştır. O bu suretle inançlarının merkezine Hz. Ali kültürünü yerleştirmiş ve böylece büyük bir değişimi gerçekleştirmek suretiyle Kızılbaşlığa dönüşmüş oluyordu. Bu yeni yapılanmanın verdiği şevkle Osmanlı merkezî yönetimine karşı iyice bilenen Doğu ve Orta Anadolu ile Akdeniz yöresindeki Kızılbaş aşiretleri, artık zaman zaman birtakım isyan hareketlerine girişecek ve böylece Türkiye topraklarında Alevî oluşumunun tarihinde isyanlarla geçen yeni bir dönemi başlatmış olacaklardır. Bu isyanların önemi, bugün Osmanlı karşıtlığının, Alevîliğin zihniyet dünyasının en temel öğelerinden biri oluşundaki katkılarından ileri gelir. Başka bir deyişle, sosyal bir çatışmanın son tahlilde büyük bir ideolojik çatışmaya dönüşmesinde oynadıkları büyük rol itibarıyla bunlar sıradan olaylar olarak görülmemelidir.

Kızılbaş (yahut Alevî) İsyanları veya Osmanlı İmparatorluğu'nda Çevrenin Merkeze Başkaldırısı

Türkiye'de Alevîliğin tarihinin iyi anlaşılması, bu tarihin bir parçası olan, 16. yüzyıldaki isyanların, belki daha doğru bir deyimle ayaklanmaların (kıyam) tarihiyle de sıkı sıkıya bağlantılıdır. Ne var ki, yukarıda gösterilme-

وہ صلات ایلہ سلام ایلہ وضوء
اسلام ایلہ عزت ایلہ اقبال ایلہ نور

فی ثلث ایلہ ایلہ ایلہ ایلہ ایلہ
ایلہ ایلہ ایلہ ایلہ ایلہ ایلہ
ایلہ ایلہ ایلہ ایلہ ایلہ ایلہ

CEYLAN ULUSLU SAKINCA CAYIRI
IC 2000 YILINDA KURULAN SAKINCA
VIA SAKINCA SAKINCA SAKINCA
CEYLAN ULUSLU SAKINCA CAYIRI
SAKINCA SAKINCA SAKINCA SAKINCA



Elacı Bektaş Tekkesi'ndeki Aslanlı Çesme.

ye çalışıldığı üzere Alevîliğin tarihiyle ilgili çoğu meselede olduğu gibi bu isyanlar veya kıyamlar konusunda da birtakım yanlış kanaatler ve yersiz spekülasyonlar söz konusudur. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

Bir defa, 16. yüzyılda meydana gelen ayaklanmaların tamamını Kızılbaş (Alevî) İsyanı olarak nitelemek doğru değildir. Nitekim, bunlarla ilgili Osmanlı kaynakları yakından incelendiğinde rahatlıkla anlaşılabileceği üzere, bu isyanlar sadece ve sadece 16. yüzyıldaki Kızılbaş zümrelerin çıkardığı veya katıldığı hareketler olmayıp, Kızılbaş çevreleri kadar olmasa bile, Sünnî kırsal kesimden de birtakım insanların bulunduğu görülmektedir. Ama şüphe yok ki ağırlıklı kesim Kızılbaş kesimi olduğu gibi, ayaklanma liderleri de bu kesimdenidir. İkinci olarak bu isyanların, Kızılbaşlığın Sünnîliğe karşı koyuşu anlamında dinî veya ideolojik çatışmalar olmadığı, dolayısıyla Kızılbaş halk ile Sünnî halkın mücadelesi mahiyetini taşımadığı, aksine Osmanlı merkezî yönetimine karşı başkaldırı hareketleri olduğu açıkça görülmektedir. Kaynaklar, ne Sünnî köylerinin Kızılbaş köylerine ne de Kızılbaş köylerinin Sünnî köylerine saldırdıklarına dair hiçbir kayıt ihtiva etmezler. Üçüncü bir husus, bu isyanlar, bazılarının Safevî tahriri ile çıkmasına karşılık, genelde böyle bir bağlantısı olmayan, doğrudan vuku bulan hareketlerdir. Nitekim Alevî isyanlarının tamamında Safevî parmağını aramanın yanlış olduğunu son on, on beş yıldan beri yayımlanan araştırmalar göstermiştir. Nur Ali Halife ve Şâh Velî İsyanlarının doğrudan Safevî tahririyle çıkartıldığı açık olmakla beraber, bizzat Şâh İsmail adına çıkartılan Şâh Kulu İsyanının dahi böyle bir bağlantı içinde olmadığı görülmüştür. Ancak isyanlar doğrudan Safevîler tarafından tahrik ve organize edilmese bile katılanların kendilerini Osmanlı baskısından kurtarmaya namzet gördükleri Safevîlere büyük sempati duydukları da bir gerçektir. Çünkü içinde yaşadıkları devlete karşı ayaklananların, o devletin rakibi başka bir devleti -hele aralarında inanç birliği de varsa- yanlarına almak istemeleri kadar tabii bir şey olmamalıdır.

Çoğunluğunu konargöçer Kızılbaş Türklerin oluşturduğu zümrelerin katıldığı bu isyanların en önemli karakteristik vasıfları, *mehdici*, başka bir deyişle *ihtilalci mesiyenik* hareketler oluşudur. Kızılbaşlığın ana inançlarından biri olan *Mehdi* kavramı, bu isyanlarda itici güç olarak büyük rol oynamıştır. Bu itibarla bunları, yine 16. yüzyılda vuku bulmakla beraber, *mehdici* olmayan öteki isyanlardan ayırmak gerekir.

1511'de Teke yöresindeki Şâh Kulu (veya Karabıynkoğlu) İsyanı, 1512'de Orta Anadolu'daki Nur Ali Halife, 1520'de yine bu yöredeki Bozoklu Celal (diğer adıyla Şâh Velî) İsyanı, 1526'da Bozok'taki Baba Zünnun ve nihayet 1526-27'de yine Orta Anadolu'daki Şâh Kalender İsyanı gibi Kızılbaş isyanlarının, 16. yüzyılın yaklaşık ilk çeyreği civarında meydana gelmiş olmaları bir tesadüf değildir. Çünkü bu yıllar Osmanlı-Safevî mücadelesinin ilk yıllarını teşkil etmeleri hasebiyle Kızılbaşlık ideolojisinin en hararetli ve en hareketli olduğu bir dönemi oluşturur.

Bu isyanlar, Safevî propagandasının eski zemin üzerine aşıldığı mehdici inancı Osmanlı yönetimine karşı ideolojik bir araç olarak kullanmakla beraber esas itibarıyla dönemin sosyoekonomik rahatsızlıklarından kaynaklanan hareketlerdi. Büyük çoğunlukla vekayinâmeler ve kısmen arşiv belgelerinden oluşan resmî Osmanlı kaynaklarının sadece yüzeysel bir taraması bile bu hareketlerin özellikle 16. yüzyılın ilk yarısında bir kısım köylü ve konargöçer çevrelerden oluşan kırsal kesim ile bir ölçüde de bazı tımarlı sipahi gruplarının maruz kaldıkları toplumsal ve ekonomik sıkıntılarla, mahalli yöneticilerin baskı ve idaresizlikleriyle ilişkili bulunduğunu göstermeye yeterlidir. Zaman zaman merkezden uygulanan yanlış tımar tevzii politikası, Orta Anadolu gibi zaten kısıtlı bir gelire sahip topraklardaki sipahileri mağdur ediyordu. Kaynakların bizzat Şâh İsmail adına hareket ettiklerini yazdıkları Şâh Kulu ve Nur Ali İsyanlarının, Bozoklu Celal (Şâh Velî) kıyamının ve bunlardan daha geniş çaplı Şâh Kalender hadisesinin temelinde bu çarpıklıkların yattığını görebiliyoruz. Özellikle, 15. yüzyılın ikin-

ci yarısından itibaren Fatih Sultan Mehmed'le başlayan Osmanlı yönetimindeki hızlı merkezileşme politikası, o zamana kadar, yaşadıkları serazad hayata alışmış, bir yerde devamlı oturmayan, yani toprağa bağlı bulunmayan ve vergi kavramını, disiplinli bir yerleşik hayat tarzını tanımayan konargöçer kesimleri çok rahatsız etmişti. Osmanlı merkezî yönetiminin bu kesimleri yerleşikliğe zorlayarak vergi tahsili yoluna gitmesi, bu iş için görevlendirilen kısmen devşirme kökenli bürokratların tavizsiz ve müsamahasız tutumları, onları Osmanlı iktidarına karşı kıskırtmaya kâfi geliyordu. Ayrıca devletten çok kendi çıkarlarını garanti altına almayı amaç edinen bu yöneticilerin çoğunun, bu zümrelerin hayat tarzlarını, âdet ve geleneklerini, özellikle de inançlarını aşağıladıklarını biliyoruz.

Alevîliğin tarihi açısından bu isyanların önemi, yukarıda da belirtildiği üzere, katılanların çok kuvvetle bağlandıkları *ihtilalci mehdici* ideolojiden kaynaklanmaktadır. Yöneticiler kendilerini *sâhib-zaman ve mehdî-i devran* olarak nitelemekte ve amaçlarının "Yezîd'in mülkü"nü ele geçirmek, yani Osmanlı saltanatını ortadan kaldırmak olduğunu propaganda etmekteydiler. Bunlar sıradan kimseler olmayıp Şâh Velî, Şâh Kalender gibi hem aşiret reisi hem de dinî önder idiler. Zaten başka türlü bu kalabalık kitleleri peşlerine takabilmeleri zordur.

Sünnî İslam'dan çok Şii İslam anlayışına uyan bu inancın, buna bakarak, yalnızca Safevî propagandasıyla Kızılbaş zümrelerine aşılandığını söylemek yanlış olur. Bu inanç her ne kadar sıkı bir şekilde Safevî Şiiiliğiyle bağlantılı ise de bu tür ihtilalci hareketlerin Türk zümrelerine yabancı olmadığını, daha 8. ve 9. yüzyıllarda Abbâsiler zamanında Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde çıkan mehdici isyanları tanıdıklarını biliyoruz. Dolayısıyla Şâh İsmail'in yaptığı, Kızılbaş zümrelere yabancı olmayan bu ideolojiyi mâhirane bir propaganda ve yepyeni bir muhteva ile canlandırmak olmuştur. Nitekim o divanında son derece etkili lirik bir üslupla kendini *mehdî* olarak takdim eder.

Alevîliğin Teolojisi veya İslamlaşmış Mitoloji

Nasıl doğup geliştiğini ana hatları ve temel faktörleriyle yukarıda kısaca açıklamaya çalıştığımız Kızılbaşlığın tarihinin önemli bir parçası da teolojisidir. Bu teolojinin yapısını, elemanlarını ve nasıl bir tarihsel sürecin ürünü olduğunu anlamadan Kızılbaşlığı anlamak da mümkün olmaz. Şurası bir kere daha hatırlanmalıdır ki Kızılbaşlık gerek geçmişteki gerekse şu günkü haliyle bir İslam heterodoksisidir. Tarihte, İslama sonradan giren değişik toplumların muhtelif zaman ve mekânlarda İslam öncesi inanç ve kültürlerinin etkisiyle Sünnî İslam'ın dışında ve ona çoğu yerde aykırı birtakım yorum ve inançları içine alan yorumlar geliştirdikleri hep görülmüştür. Yapılacak analizleri kolaylaştırması açısından buna topluca "İslam heterodoksisi" demenin doğru olduğu düşüncesindeyiz. Son zamanlarda, esasında Hristiyan dünyaya ait *heterodoksi* (heterodoxie, heterodoxy) teriminin İslam içindeki bu Sünnilik dışı yorumlar için kullanılmasına hem Sünnî hem de Alevî kökenli bazı araştırmacılar tarafından itirazlar yapılmış olmasına rağmen yerine hiçbir ciddi teklifte bulunulduğu da görülmemiştir. Üstelik bu itirazların sahipleri, yazılarından da anlaşıldığı gibi, heterodoksiyi (cemaatdışılık) hereziyle (sapkınlık) karıştırmakta, ayrıca asıl dikkat etmeleri gereken tarihsel olguyu gözden kaçırmaktadırlar. Heterodoksi terimine Hristiyan teolojiden alındığı itirazıyla karşı çıkanlar, Sünniliğe benzemediği çok açık olan bu olguyu nereye koyacaklarını, nasıl açıklayacaklarını düşünmeliler. Üstelik bu terimin uzunca bir zamandan beri İslam dünyasıyla ilgili araştırmalarda yalnız teolojik bir anlamda değil, aynı zamanda tarihsel ve sosyolojik anlamda da sıkça kullanıldığı görülür. Dolayısıyla bu terimin İslam dünyasındaki Sünnî İslam dışı yorumları ve inançları nitelemekte kullanmanın bir sakıncası olmamalıdır.

Ne var ki Sünnî İslam'ın birçok yorumu olduğu gibi, değişik zaman ve mekânlarda İslam heterodoksisinin de muhtelif varyasyonları vardır. Başka dinlerden aldığı et-

kileri öne sürerek Kızılbaşlığın İslam'la ilgisi bulunmadığını, dolayısıyla ayrı bir din olduğunu iddia etmenin hiçbir bilimsel temeli yoktur. Çünkü Kızılbaşlık da birçok İslamî kavram kullandığına ve temelde bu kavramlara referans verdiğine göre, genelde İslam heterodoksisinin Türkiye topraklarında doğmuş bir versiyonudur ve pek çok konuda onunla bağlantılıdır. Kısacası Kızılbaşlık (yahut günümüzde onların tercih ettikleri terimle Alevilik) İslam heterodoksisinin bir parçasıdır, işte Kızılbaşlığın teolojisinin tahlili de bu çerçevede olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında bu teolojinin şu özellikleri taşıdığı görülür:

1- Alevilik, diğer İslam mezhepleri gibi teolojik tartışmaların ürünü bir mezhep değil, tamamıyla sosyoekonomik ve siyasal şartların tabii seyriyle oluşan bir Müslümanlık tarzı olduğundan teolojisi de işaret edilen tartışmalar sonunda oluşmuş bir teoloji değildir.

2- Böyle olduğu içindir ki Aleviliğin teolojisi, İslam içinde meydana gelen diğer bütün heterodoks yorumlar gibi *senkretik* (bağdaştırmacı) bir teolojidir; yani Orta Asya'dan Balkanlara, 10. yüzyıldan zamanımıza kadar uzanan çok geniş bir mekân ve zaman boyutunda, bütün bu mekânların inanç ve kültürlerinden izler ala ala, tabii olarak kendiliğinden gelişmiş bağdaştırmacı (senkretik) bir teolojidir.

3- Aleviliğin teolojisi, daha başından beri mitolojik ve şifahi bir teoloji olduğu içindir ki işlenmiş, sistematik, kitabi bir teoloji de değildir.

4- Belki hepsinden önemlisi, Aleviliğin teolojisi, Alevilik günümüze kadar nispeten gizli bir toplum (société secreta) olduğu için de açık ve net kavramlar kullanmayan, sembolist ve koyu mistik bir teolojidir, kavramlarını birtakım sembollerle ifade eder. Çünkü yaklaşık bütün tarihi boyunca kendini serbest ve açıkça ifade imkânından yoksun kalmış veya bırakılmış, gizlenmek zorunda kalmıştır. Bu sebeple cemaat dışındakilerin anlayamayacakları terimlerle ifadelendirilmiştir.

İşte bu belirtilen özellikler, onun sosyal tabanının toplumsal nitelik ve karakteristiklerinden ileri gelmektedir. Bu sosyal taban, büyük çoğunluğu itibarıyla okuma yazma ile tanışmamış, kabilesel geleneklerine ve örflerine sınıksız bağlı bir toplumsal yapı sergileyen ve mitolojik, sözlü bir kültürü katettiği geniş coğrafyada rastladığı değişik motiflerle besleyerek birlikte taşıyan bir kitle tarafından temsil ediliyordu.

Kronolojik olarak bu teolojinin esasını ilk önce, başlangıcını iyi bilemediğimiz, çok eski devirlerden beri şifahi kanalla süzülüp gelen, geniş ölçüde başta *Gök Tanrı kültü* olmak üzere, onun yanında yer alan *Yer-sub* denilen çeşitli tabiat kültlerinin ağırlıkta bulunduğu, adına 19. yüzyıldan itibaren Batılılarca Şamanizm denilen yarı dinsel-yarı büyüsel ama hiç şüphesiz güçlü bir mistik karakter arzeden bir inanç dünyası oluşturuyordu. Şamanizmdeki bu *Gök Tanrı* ve *Yer-sub* kültü, göçebe Türkler arasında esas olarak kendini öteki dinlerin içinde de onların kalıplarına uygun olarak sürdürebilecek kadar güçlü kültlerdi. Bu güçlü mistik temelin üzerine, yukarıda da söylendiği gibi, 8. yüzyılda Uygurlar başta olmak üzere muhtelif Türk boyları Budizm ve Maniheizmi eklediler. Bu dinlerin etkileri, hem eski mitolojiye ve ihtiva ettiği inançlara hem de bu inançlara bağlı ritüellere bir daha hiç silinmeyecek yeni unsurlar ekleyecek kadar büyük oldu. Göçebe şifahi geleneğin şamanist mitolojisine, 8. ve müteakip yüzyıllardan itibaren, bu iki mistik dinin, etkileri İslami dönemde de silinmeyecek, ancak İslami kalıplarla ifadelendirilerek sürdürülecek olan mistik mitolojisi eklendi. Alevilik-Bektaşilikteki "*Eline, diline, beline sahip olmak*" prensibi ile *ikrar âyini* ritüelinin temeli, muhtemelen bu dönemde Maniheizmin çok belirgin etkisiyle atıldı. Aleviliğin teolojisinin İslami dönemde üç karakteristik inancını oluşturan Tanrı'nın insan bedene girmesi (*hulul, incarnation*), ruhun öldükten sonra başka bir bedende yaşamaya devam etmesi (*tenasüh, reincarnation*) ve ruhun sağken kalıp değiştirmesi (*don değiştirme, metamorphose*) bu dönemde bütün mitolojik materyaliyle birlikte Budizmden geçen unsurlardır. Öyle

tahmin edilebilir ki Alevilikteki güçlü *mehdici* (mesiyanik) telâkki de bu dönemde Maniheizmle birlikte Türkler arasında kök salmış olsun.

10. yüzyılda Orta Asya'ya ulaşan popüler İslam'ın sufiğin süzgecinden geçmiş teolojisinin, Şamanizmin, Budizm ve Maniheizmin biribiri içine girmiş bu mistik mitolojileri üzerine geldiğini ve onlarla birleştiğini söyleyebiliriz. Alevilik teolojisinin koyu mistik karakterinin kökleri bu döneme kadar gider. İşte bu bir teolojik senkretizmdir ve bizim *Türk heterodoks İslamı* dediğimiz olay böyle başlamıştır. 11. yüzyılın sonlarından itibaren ve özellikle 13. yüzyıldaki göçlerle Anadolu'ya gelen, sonra 15. yüzyıldaki Osmanlı fetihleriyle Balkan topraklarına geçen heterodoks İslam da budur. Bu İslam'ın teolojisi yukarıda saydığımız dört karakteristikle belirlenen, sözünü ettiğimiz teolojiye dayanıyordu. Bu teolojinin Sünnî teoloji gibi teologları (mütekellimleri), sistematik teoloji kitapları yoktur. Ama burada özellikle hatırlamamız ve altını çizmemiz gereken olgu şudur: Bu heterodoks İslam'da henüz *Hızır, Ali kültü* ve bağlı kültler yoktur ve bu İslam henüz bildiğimiz Alevilik değildir. Ama Alevilik işte bu İslam anlayışı üzerinde oluşacak, Alevilik teolojisi bu teoloji üzerine belirtilen kültlerin eklenmesiyle yaratılacaktır.

16. yüzyıl başlarında Şâh İsmail-i Safevî marifetiyle Oniki İmam mezhebinin bu heterodoks İslam'a uyarlanması sonucu, söz konusu teolojinin tarihsel gelişim sürecindeki en büyük inkılap gerçekleşti: Hz. Ali kültü bu teolojinin merkezine oturtuldu. Profesör Melikoff'un çok cazip teorisine göre, İslam öncesi dönemin *Gök Tanrı kültü*, *Hızır, Ali kültü*'ne dönüştü. Böylece Aleviliğin teolojisinin oluşum süreci bugün bildiğimiz klasik yapıyla tamamlanmış bulunuyordu. Yalnız burada dikkati çekmemiz gereken bir nokta var: Bu teolojide Hz. Muhammed'in yeri neredeydi? Bizim şahsi kanaatimizce Hz. Muhammed'in yerini, bu teolojinin mistik esprisi belirliyordu. İslam mistisizminin belkemiğini oluşturan *mürşit-mürît* kalıpları, Hz. Muhammed ve

Hızır, Ali'ye uyarlandı. *Nübüvver*'i temsil eden birincisi, tıpkı Hz. Musa-Hızır ilişkisine benzer bir şekilde, *Velayet*'i temsil eden ikincisine göre daha alt konuma yerleştirildi. Tıpkı bazı mutasavvıflar nezdinde Hızır'ın, aslına vâkuf olamadığı birtakım gerçekleri Hz. Musa'ya öğreterek âdeta bir peygamberden daha üst bir pozisyonda onun mürşidi konumunu işgal etmesi gibi Hz. Ali de aynı mürşit konumunda Hz. Muhammed'e bazı velayet gerçeklerini öğretiyordu. Ünlü *Kırklar Meclisi* ve *Miraç* menkıbelerine dikkatli baktığımız zaman bu söylediğimiz hususun çok iyi yansıtıldığını görürüz.

15. yüzyıla kadar şifahi niteliğini sürdüren bu teolojinin, özellikle 16. yüzyıldan itibaren artık yazıya geçmeye başladığını söyleyebiliriz. Bu teolojinin kaynakları, yukarıda bir nebze işaret ettiğimiz gibi sistematik teoloji metinleri değil menâkıbnâmelerde ve nefeslerde karmaşık bir sembolizmle ifadelendirilen menkıbeler ve deyişlerden oluşan metinlerdir.

Sonuç

Aleviliğin, -yahut her ne kadar Sünnî çevrelerde aşağılayıcı anlamda kullanılmış olsa da otantik adıyla Kızılbaşlığın- tarihi, esas itibarıyla Orta Asya'dan Balkanlara kadar uzanan geniş bir coğrafyanın ve 10. yüzyıldan günümüze kadar gelen uzun bir zaman boyutunun ürünüdür. Bugünkü hüviyetini tam olarak 16. yüzyıl başlarında kazanmış olmasına rağmen bu tarihten önceki Türk heterodoks İslamının tarihi de onun ayrılmaz bir parçasıdır. Bu parça olmadan Alevilik anlaşılamaz. Bu tarih, Şiiğin Hz. Ali ve Muaviye arasındaki hilafet çatışmalarıyla başlayan tarihiyle gerçekte hiçbir suretle kesişmez. Bu tarihin Aleviliğin de tarihiymiş gibi algılanmasının sebebi, Safevî propagandasıyla aşılana Şii motiflerin zihinlerde kurduğu bağıdır. Bununla beraber bugün Alevîlerin toplumsal bilincinin ve zihniyetinin oluşmasında sonradan eklenen bu tarihin vazgeçilmez bir yeri ve payı vardır. Bugün her Alevînin zihninde Aleviliğin tarihi Hz. Ali ile başlar. Bu itibarla bugün için bunsuz bir Alevilik düşünülemez.

Kaynaklar

- Algar, Hamit, "Hurûfiyya", *EIR*.
- , "Astarâbâdi, Fazlallâh", *EIR*.
- Allouche, Adel, *The Origine and Development of the Ottoman-Safand Conflict (1500-1555)*, Berlin 1983.
- Anonim *Tevârih-i Al-i Osman*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar, nr. 2438.
- Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi (Tevârih-i Al-i Osman)*, nşr. Âli Bey, İstanbul 1332.
- Aubin, Jean, "l'Avènement des Safavides reconsidéré", *Moyen Orient & Océan Indien*, V (1988), s. 1-130.
- , "La politique Orientale de Selim Ier", *Res Orientalis* [Itinéraire d'Orient (Hommage à Claude Cahen)], VI (1994), s. 197-216.
- Bacque-Grammont, J.-L., *Les Ottomans, Les Safavides et leurs Voisins (1514-1524)*, Paris-İstanbul 1987.
- Balivet, Michel, *Islam Mystique et Révolution Armée dans les Balkans Ottomans: Vie du Cheikh Bedreddin, le "Hallâj des Turcs" (1358-1416)*, Les Editions Isis, İstanbul, s. 98-110.
- Bausani, A., "Hurûfiyya", *EF*.
- Beldiceanu-Steinherr, I., "La regne de Selim Ier: Tournant dans la vie politique et religieuse de l'Empire ottoman", *Turcica*, VI (1975), s. 34-49.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Mühimme Defteri* (MD) no. 6; 31; 7; 12; 14; 29; 31; 32; 27.
- Byuyruk, nşr. S. Aytekin, Emek Basımevi, Ankara 1958, s. 52-53.
- Cahen, Claude, "Le probleme du Shiisme dans l'Asie mineure pré-ottomane", *Le Shiisme Imamite* (Colloque de Strasbourg, 1968), Presses Universitaires de France, Paris 1970, s. 115-129.
- , "Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques aut-res", *Turcica*, I (1969), s. 53-64.
- Eberhard, Elke, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert*, Freiburg 1970.
- Efendiev, Oktaj, "Le rôle des tribus de langue turque dans la création de l'Etat safévide", *Turcica*, VI (1975), s. 24-34.
- Elvan Çelebi, *Menâkıb-ı'l-Kudsîyye fî Menâsibi'l-Ünsîyye*, nşr. İsmail E. Erünsal-A. Yaşar Ocak, TTK. Yay., Ankara 1995, 2. bs.
- Flemming, Barbara, "Sahib-kiran und ahdi: Türkische Endzeiterwartungen im Ersten Jahrzehnt der Reigerung Süleymâns", *Between the Danube and the Caucasus*, Budapest 1987, s. 43-62.
- Glassen, Erika, "Schah Isma'il, Ein Mahdi der Anatolischen Turkmenen?", *ZDMG*, 121 (1971), s. 61-69.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, "Fadl Allah Hurûfî", *EF*.
- , "Kızılbaş", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1977, c. 6.
- Haneda, Masashi, "L'Evolution de la garde royale des Safavides", *Moyen Orient & Océan Indien*, I (1984), s. 41-64.
- , *Le Châh et les Qizilbas: Le Systeme Militaire Safavide*, Kl. Schwarz Verlag, Berlin 1987.
- Hasluck, F. W., *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 vols, Oxford 1929.
- Hinz, Walter, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd: XVI. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi*, çev. T. Bryklioğlu, TTK Yay., Ankara 1948.
- Kadi, W., "Alawi", *EIR*.
- Köprülü, Fuar, "Anadolu'da İslamiyet", *DEFM*, 4, 5 (1338-1340).
- , *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 3. bs., Ankara 1976, s. 349-352.
- , "Abdal", *THEA*, 1. fasikül, İstanbul 1935.
- , *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, TTK. Yay., Ankara 1950, s. 94-102.
- Kütükoğlu, Bekir, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri*, İU. Edebiyat Fak. Yay. İstanbul 1962.
- , "Les relations entre l'Empire ottoman et l'Iran dans la seconde moitié du XVIe siècle", *Turcica*, VI (1975), s. 128-145.
- Matuz, Joseph, "l'Ascension au pouvoir des Safawides vue par un historien ottoman contemporaine", *Iranica*, IV (1966), s. 24-44.
- Maazaoui, Michel. M., *The Origins of the Safawids*, Wiesbaden 1972.
- Melikoff, Irene, *Hadji Bektash: Un Mythe & ses Avatars, Genese & Evolution du Soufisme Populaire en Turquie*, (E. J. Brill), Leiden 1998, s. 47-50.
- , *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin.
- Neşri, Cihannümâ, nşr. Fr. Babinger, Leipzig 1951.
- Ocak, A. Y., "Türk heterodoksi tarihinde zındık, harici, râfîzî, mühlid, ve ehl-i bid'at deyimlerine dair bazı düşünceler", *TED*, XII (1981-1982), s. 507-520.
- , "Alevî", *TDVİA*, İstanbul 1989, c. 2, s. 368-369.
- , *Babâtler İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da Türk-İslâm Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergâh Yay., İstanbul 2000, 3. bs.
- , *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sıfıllık: Kalenderiler*, TTK. Yay., 2. baskı, Ankara 1999.
- , "XVI. Yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda Mesîyanik Hareketlerin Bir Tahlil Denemesi", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi* (21-25 Ağ. 1989, İstanbul), Tebliğler, Ankara 1990, s. 817-826.
- , *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1983.
- Peuch, Henri-Charles, *Le Manicheisme*, Paris 1949, s. 89-90.
- , "Le Manicheisme", *Histoire des Religions*, vol. 2, Gallimard, Paris 1972.
- Rahimov, Abulfez, "Safevilerin Türkiye'ye Hediye Gönderdiği Kitaplar", *ADI*, I (1988), s. 84-90.
- Roux, J.-P., *La religion des Turcs et des Mongoles*, Paris 1986, Payot, 1-2 (1968).
- Savory, R. M., "The consolidation of Safavid power in Persia", *Der Islam*, LVI (1965).
- Sohrweide, Hanna, "Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert", *Der Islam*, 41 (1965), s. 126-162.
- Sümer, Faruk, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Seîçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yay., Ankara 1976.
- Tekindağ, Şehabeddin M. C., "Yavuz'un İran Seferi", *TD*, 22 (1967), s. 50-58.
- Togan, Z. Velidi, "Sur l'origine des Safavides", *Mélanges Massignon*, Damas 1957, III, s. 345-357.
- Vryonis, S., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, Berkeley 1971.
- Walsh, J. R., "The historiography of Ottoman-Safavid relations in sixteenth and seventeenth centuries", *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis, London 1962.