

BABAİLER İSYANINDAN KIZILBAŞLIĞA: ANADOLU'DA İSLÂM HETERODOKSİSİNİN DOĞUŞ VE GELİŞİM TARİHİNE KISA BİR BAKIŞ

AHMET YAŞAR OCAK

KONUNUN SINIRLARI VE METODOLOJİ

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 bazan çok yavaş ta olsa değişime uğrayarak bugüne kadar gelen çok ta 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 onbeş 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 deneyeceğimiz 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. Başlığın da gösterdiği gibi, biz burada bu uzun sürecin yalnızca XIII. yüzyıldan XVI. yüzyıl sonuna kadar olan kısmını incelemeye çalışacağız. Bu, esasında rastgele yapılmış bir ayırım değildir. Bu dönem, Alevilik denilen olgunun tarihsel arkaplanı 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 ve tasavvufi 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 en büyük yanlış, son on yılda yayımlanan pek çok araştırmada daha ilk bakışta göze çarpan çok önemli üç yanıştır. Bunlardan ilki, Alevîliği hem Türk ve Türkiye tarihinden, hem de daha genel bir bakışla İslâm 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, Alevîliği yalnızca Anadolu topraklarıyla sınırlamak suretiyle, onu uzun bir zaman ve geniş bir mekân boyutunda gelişen tarihsel ve kültürel çizgisinden soyutladığı gibi, Alevîlikle ilgili pekçok şeyi anlaşılmasız, içinden çıkılmaz, kısaca deforme hale getirmektedir. On yıldır yapılan yayınlarda bunun örnekleri çok boldur.

İşte tam bu noktada Alevîliğin teolojik boyutuyla ilgili bir başka yaklaşım yanlış gündeme gelmektedir. Bu, Alevî teolojisini genelde İslâm 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 Haklar, Nusayrîlik, Dürzîlik vs. gibi, İslâm heterodoksisinin bir parçası, daha doğrusu, Türkiye tarihi içindeki uzantısı olarak görmek zaruri bir hal alır. Alevîliğe böyle yaklaşıldığı takdirde, onun gerek tarihini gerekse teolojisini anlamlandırmak, bu teolojiyi teşkil eden unsurları algılayabilmek imkân dahiline girecektir. Aksi yaklaşım, son zamanlardaki "*Alevîlik ayrı bir dindir, İslâm mezhebidir, değildir, İslâm dışıdır, İslâm 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 önşart olduğunu burada vurgulamakta yarar vardır.

Üçüncü bir yanlış ise, Alevîliği ve tarihini, Hz. Muhammed'in ölümünden sonra ortaya çıkan hilâfet çekişmeleriyle irtibatlandırmak, dolayısıyla

oradan başlatmaktadır. 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 Şîilik 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 işesudur: 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 sosyolog 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, Alevlik 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, Alevîler'in 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, nisbeten yakın zamanlarda oluşturulan tamamiyle bilim dışı bir tarihsel yaklaşımdır. Günümüzün önde gelen bazı Alevî ilerigelenlerinin 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 ta çok zordur ve genellikle şiddetli tepkilere yol açmaktadır.

KAYNAKLAR, KAVRAMLAR, SORUNSALLAR

Hal böyle olunca, belirttiğimiz tarzda bir tarihsel bakış ortaya koyabilmenin önündeki en önemli problem, kaynak problemidir. Bilindiği üzere, Aleviliğin, Şîlik'te olduğu gibi yazılı ne bir tarih, ne de teoloji geleneği oluşmuştur. Dolayısıyla Aleviliğin dış tarihi diyebileceğimiz (burada Şîiliğin tarihini Aleviliğin tarihi olarak değerlendirmenin 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 Aleviliğin tarihini Safevîler'in 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 savaştan Safevî devletinin bakış açısına göre yansıttıklarından, bunun etkisinde kalabilme tehlikesidir. Bu da belki önemli ölçüde giderilebilecek bir sakınca olmakla beraber, asıl mesele, bu kaynakların da Aleviliğin dış tarihini kesintisiz bir biçimde ortaya koymakta yetersiz oluşudur. Bunların dışında muhtelif tarihlerde Türkiye topraklarına gelmiş bazı Avrupalı gezginlerin seyahatnâmelerinde de zaman zaman Alevilik ve Alevîler'le ilgili pasajlara rastlanırsa da, bunlar çok az XVII., ama daha çok XVIII. ve XIX. yüzyıllar gibi oldukça geç devirlere aittir. Ayrıca bir kısım Alevî dedelerinin elinde bulunan eski şecereler (*siyâdetnâmeler*), beratlar vs. ise, büyük çoğunluğuyla Osmanlı merkezî yönetiminin imal ettiği belgelerdir. Görüldüğü gibi, Aleviliğin tarihini yazmak isteyen bir araştırmacı Alevilik dışı yazılı kaynaklar olarak bunlarla yetinmek zorundadır.

İkinci grup kaynaklar, Aleviliğin 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, meselâ en erken XVIII. yüzyıldan başlayarak ve özensiz bir biçimde yazıya geçirilmiş buldukları gibi, Aleviliğin 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*)dir. İkinci gruptakiler ise tabii ki kayda geçmesi ve ulaşılabilmesi çok zor, bazan imkânsız olan sözlü rivayetlerdir.

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

Türkiye'nin içinde bulunduğu bugünkü her türlü kavram karmaşasından Alevilik'le ilgili kavramlar da payını almaktadır. Böylece kendi tarihsel kontekstlerinden saptırılarak kullanılıp yorumlanan bu kavramların en başında, *Alevî* teriminin bizzat kendisi gelir. Bilindiği gibi günümüz Alevileri kendileri için bu terimi kullanmakta ısrarlıdırlar. Bunun iki sebebi var gibi görünüyor: Birincisi, bu terimin Aleviliğin inanç merkezinde duran Hz. Ali'nin adından yapılmış olması, ikincisi de tarihte kendilerine dışarıdan verilmiş, *kızılbaş*, *râfizî*, *zındık*, *mülhid*¹ ve benzeri diğer isimlere kıyasla aşağılayıcı bir anlam yansıtmaması, hattâ aksine, Peygamber'in damadının adından türetildiği için yüceltici olmasıdır.

Oysa bugün alanın önde gelen uluslararası uzmanlarının da belirttikleri gibi, *kızılbaş* kelimesi, Şah İsmail ve Safevîler'le birlikte ortaya çıkan asıl tarihsel isimdir ve başlangıçta herhangi pejoratif bir anlamı yoktur². Bu kelimeyle ilgili tarihsel açıklamalar da çok iyi bilinmektedir. *Alevî* terimi ise esasında çok eski olmakla beraber, Türkiye'deki Alevilikle hiç ilgisi olmayan çok geniş bir anlam ifade etmekte, müslüman coğrafyanın muhtelif zaman ve mekânlarında Türkiye Aleviliğiyle uzak yakın hiç bir bağlantısı ve yakınlığı bulunmayan çevrelerce tamamen farklı bir çerçevede, Hz. Ali soyuyla ilgili oluş anlamına kullanılmıştır³. Türkiye Aleviliğiyle ilgili kullanılışı ise, XIX. yüzyıl gibi çok yakın bir zamandadır. *Alevî* terimi ayrıca, Türkiye Aleviliğiyle zaman, mekân ve teoloji olarak çok ta yakınlığı olmayan Nusayrîler için kullanılmaktadır.

Kısaltmalar:

BOA = Başbakanlık Osmanlı Arşivi

DEFM = *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul

EI2 = *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, 2. bs.

MD = *Mühimme Defteri*

TD = *Tarih Dergisi*, İstanbul

TDVİA = *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul

TED = *Tarih Enstitüsü Dergisi*, İstanbul

THEA = *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul

TKA = *Türk Kültürü Araştırmaları*, Ankara

TKAE = *Türk Kültürünün Araştırma Enstitüsü*, Ankara

TTK = *Türk Tarih Kurumu*, Ankara

ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, Berlin

¹Bu terimlerin Türkiye tarihinde zaman içinde kazandığı anlamlarla ilgili bir tahlil denemesi için bk. A. Yaşar Ocak, "Türk heterodoksi tarihinde *zındık*, *hâricî*, *râfizî*, *mülhid*, ve *ehlîşi bid'at* deyimlerine dair bazı düşünceler", *TED*, XII (1981-1982), ss. 507-520.

²Bk. A. Gölpınarlı, "Kızılbaş", *İA*.

³Bk. W. Kadi, "Alawî", *Eİİ*; A. Yaşar Ocak, "Alevî", *TDVİA. EI2*'deki "Alawî" maddesi, bu adı taşımakta olup, Fas'ta bir zamanlar hakimiyet sürmüş yerel bir hanedanın tarihiyle ilgilidir.

Bunun dışında daha pek çok kavramın yerinde kullanılmaması, konuyla uğraşanların karşısına bir çok 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 önyargıları silmek ve böylece ona meşruiyet kazandırmak endişesi yatmakla beraber, çok önemli bir bilinç ve algılama sapmasına sebep olmakta, dolayısıyla gelecek nesiller için tarihsel kökleriyle ilgisiz sanal bir Alevîlik imajı yaratmak gibi ciddi bir tehlike oluşturmaktadır.

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

İkinci sorunsal, Alevîliği yaratan toplumsal tabanla ilgilidir. Bugün Alevî zümreleri etnik kökenleri itibariyle değişik unsurları içine alır. Alevî Türkler olduğu gibi Alevî Kürtler, kürtleşmiş Alevî Türkler, türkleşmiş Alevî Kürtler, Abdallar, hattâ beş altı kuşak ve belki daha eski devirlerden itibaren ihüda etmiş olup köken itibariyle 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 Alevîliği sahiplenme konusunda bir çekişme vardır. O halde Alevîlik temelde hangi etnik grup arasında doğmuştur?

Üçüncü bir sorunsal ise, Alevîliğin teolojisi konusudur. Bilindiği gibi Alevîliğin yazılı ve sitematik bir teolojisi yoktur. Mevcut teoloji ise hem şifahî, hem mitolojik bir karakter arzutmekte 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, Alevîliğin tarihinin dönemlere ayrılması, başka bir deyişle, bu tarihi oluşturan temel dönemlerin tesbiti meselesidir. Alevîliğin gerek dış, gerekse iç tarihini birden kapsayan bu dönüm noktaları hangileridir, niçin? gibi soruların cevaplandırılması, büyük bir önem arzutmektedir. Bu dönemlerin iyi analiz edilmemesi halinde, Alevîliğin bugünkü durumunu da doğru değerlendirmek mümkün olamayacaktır.

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

BABAİLER İSYANI:

XIII. YÜZYIL TÜRKİYESİNDE HETERODOKS İSLÂM'IN TOPARLANIŞI YAHUT ALEVİLİĞİN TARİHSEL TABANI

Türkiye topraklarında Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde merkeze karşı pek çok toplumsal hareket yahut isyan meydana gelmiştir. Fakat yalnızca iki tanesi, Sünnî İslâm dışı çevreleri toparlayarak kendilerinden sonra uzantıları günümüze kadar devam edecek olan büyük kitlesel inanç hareketlerine dönüştürülmüştür. Bunlardan biri, şimdi söz konusu edeceğimiz, Anadolu Selçukluları zamanında,1239-40'ta vukû bulan Babaîler isyanı, diğeri ise Osmanlı döneminde,1416 yılındaki Şeyh Bedreddin ayaklanmasıdır. Her iki ayaklanma da, ilki Anadolu'da ikincisi Balkanlar'da olmak üzere, Alevîliğin oluşması için gerekli altyapıyı hazırlamışlardır.

Babaîler isyanı, içinde kısmen yerli halktan da bir kesim bulunmakla beraber, büyük çoğunlukla Selçuklu Anadolu'sundaki dağınık yaşayan, heterodoks İslâm anlayışına mensup konar-göçer 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 almaktadır⁴. Her ikisi de, XIII. yüzyıl Orta Doğu'sunda özellikle Irak, İran ve Anadolu'da büyük bir yaygınlığa sahip Vefâiye tarikatına mensup idiler.

Üzerinde bilimsel çalışmaların çok fazla olmadığı bu isyana,1990'lı yıllarda Aleviliğe dair yayımlanan hemen her popüler eserde geniş yer verildiği görülür⁵. Bu da Babaîler isyanının Türkiye tarihinde Aleviliğin oluşmasında temel olduğuna dair bir ortak kabul bulunduğunu gösterir. Esas itibariyle, bugüne kadar yapılan araştırmaların da gösterdiği üzere, Babaîler isyanı, özellikle Orta ve Güney Doğu Anadolu'da ekonomik ve toplumsal, hatta psikolojik sıkıntılar içinde yaşayan kırsal ve konar göçer kesimle Selçuklu yönetimi arasındaki sosyo-ekonomik 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 kullanılmıştır⁶. Dolayısıyla, isyan, zamanında çok yaygın bir etki meydana getirmiş ve Anadolu'daki kırsal kesime mensup Sünnî İslâm dışı kitleleri birleştirerek bir toparlanma sağlamıştır. İsyân liderlerinin kimliklerinin de ortaya koyduğu gibi, tamamiyle bir tarikat tarafından örgütlenmiş bu toparlanma, Anadolu'da heterodoks İslâm 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, ilâhî yetkilerle donatılmış bir

⁴Bu konuda bk. Claude Cahen, "Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres", *Turcica*, I (1969), ss. 53-64. A. Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı :Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da Türk-İslâm Heterodoksisinin Teşekkülü*, İstanbul 1996, Dergâh Yay., 2. bs., ss. 105-112, 120-122.

⁵ Msl. bk. Cemal Şener, *Alevilik Olayı: Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi*, İstanbul 1989, ss. 111-114; R. Yürükoğlu, *Okunacak En Büyük Kitap İnsandır:Tarihte ve Günümüzde Alevilik*, İstanbul 1990, Alev Yay., ss. 170-177; Fuat Bozkurt, *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*, İstanbul 1990, Yön Yay., ss. 18-28; Nejat Birdoğan, *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, İstanbul 1990, Hamburg Alevi Kültür Merkezi Yay., ss. 46-62; Şakir Keçeli, *Alevilik:Bozkırda Yanan Ateş*, Ankara (tarihsiz), ss. 158-182. ve daha birçokları.

⁶ Bk. Ocak, a.g.e., ss. 76-83

mehdî kimliğiyle onlara bir dünya cenneti vâdederek yaptığı iyi örgütlenmiş propogandalara büyük bir istekle katılmışlar 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 ovasında Babaîler ağır bir yenilgiye uğratıldılar ve katliama tabi tutuldular. Sağ kalıp yakalanabilenleri, Konya'ya götürüldü; kaçabilenler ise etrafa, uzak mıntakalara dağılıp saklandılar. Baba İlyas Amasya'da, Baba İshak Malya savaşında öldürüldü⁷.

Babaîler isyanını iyi anlayabilmek için, şu hususları iyice göz önüne almalıdır: Bu isyan, her şeyden önce, merkeze karşı geliştirilen bir bakıma siyasi amaçlı toplumsal bir ayaklanma olup, kesinlikle heterodoks İslâm'ın Sünnî İslâm'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 Şîlik'le ilgisi bulunmadığı da yapılan araştırmalarla ortaya konulmuştur⁸. Ayrıca Babaîler isyanının, yerleşik çevrelerle konar-göçer çevreler arasındaki klâsik bir toplum çatışması olduğu, dolayısıyla ikincilerin birincilere karşı giriştiği bir başkaldırı, bir toplumsal protesto hareketi niteliğini sergilediği de unutulmamalıdır.

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

⁷ A.g.e., ss. 128-135.

⁸ A.g.e., ss. 146-147.

BABAİLER İSYANI'NDAN RUM ABDALLARINA, RUM ABDALLARI'NDAN BEKTAŞİLER'E

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, Aydınoğlu ve Osmanlı beylikleri gibi uc beyliklerine gittiler ve oralarda hem fetihlere katıldılar, hem dinî görüşlerini yaydılar. İşin bu safhası Fuad Köprülü tarafından muhtelif yazılarında ve kitaplarında detaylı olarak ortaya konulmuştur⁹. XIV. yüzyılın başlarına rastlayan bu zaman zarfında Babaî dervişlerinin artık halk arasında *Rum Abdalları* olarak anıldıkları görülüyordu¹⁰. Onlar kim olduklarını soranlara "*Baba İlyas müridiyim, Seyyid Ebu'l-Vefâ tarikinden*" cevabını veriyorlar¹¹, 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 uc beylikleri de böyle bir yazılı tarih geleneği bırakma imkânına erişebilselerdi, oralardaki Rum Abdallarını da tanıyacaktık. İşte bu sebeple ne tam olarak sayılarını, ne de eylemlerini bilebildiğimiz bu dervişlerin, XIV. yüzyıl Anadolu'sunda güçlü bir heterodoks İslâm cereyanı oluşturdukları görülüyor. Sınır boylarındaki fetih hareketlerinde gazilerle birliktelikleri esnasında onların çoğunu kendi müridleri arasına kattıklarına hem Osmanlı kronikleri, hem arşiv belgeleri şahitlik ediyor. Ömer Lütfi Barkan'ın bu konudaki "*Kolonizatör Türk Devişleri*" 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 bir XIV. ve XV.

⁹ Msl. bk. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1976, 3. bs., ss. 349-352; "Anadolu'da İslâmiyet", *DEFM*, 5 (Eylül 1338) muhtelif sayfalar; "Abdal", *THEA*, İstanbul 1935, I. fasikül; *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara 1950, TTK. yay., ss. 94-102.

¹⁰ Bk. Aşıkpaşazâde, *Aşıkpaşazâde Tarihi (Tevarih-i Âli Osman)*, yay. Âli Bey, İstanbul 1332, s. 205: "Bu Rum'da dört tâife vardır kim müsâfirler içinde anılır: Biri Gaziyan-ı Rum, biri Ahıyan-ı Rum, ve biri Abdalan-ı Rum ve biri Bacıyan-ı Rum".

¹¹ Msl. bk. Aşıkpaşazâde, s. 46; Anonim *Tevarih-i Âli Osman*, İst. Ün. Küt., Türkçe Yazmalar, nr. 2438, v. 42b-43a; Neşri, *Cihannümâ*, yay. Fr. Babinger, Leipzig 1951, I, 47.

yüzyıl boyunca ortalarda dolaşan bu dervişler, kendi menkabevi tarihlerini de yarattılar ve bize bu yüzyıllara ait, ancak daha sonra yazılı hale getirilmiş zengin metin koleksiyonları bıraktılar. Bu geleneğin içinden çıkarak tarikat haline gelen Bektaşilik kanalıyla bu metin koleksiyonlarını tanıdığımız için bugün biz onlara içlerinde bir tek defa bile *Bektaşî* kelimesi geçmediği halde- "Bektaşî menâkıbnâmeleri" diyoruz. Oysa bu metinlerdeki menkabe-leri yaratan dervişler, metinlerin de gösterdiği gibi, kendilerine *Bektaşî* değil, *Rum Abdalı* diyorlardı.

Bu metinler iyi bir tahlile tabi tutulduğu zaman, sözünü ettiğimiz heterodoks müslümanlığın belli başlı inanç karakteristiklerini yaşantularıyla 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 ulemânın kınamalarına ve bazan hakaretlerine muhatap oluyorlar, kırsal bölgelerde ise büyük bir saygı ile karşılanıyorlar ve evliyâ muamelesi görüyorlardı. Bunlar, kendilerine tabi oldukları şeyhlerin adıyla anılan gruplar oluşturuyorlar, bazan birbirleri arasında müthiş bir rekabet duygusuyla kavgalar edebiliyorlardı. Kendilerini müslüman olarak tanımlıyorlar ve fetbettikleri topraklarda zaviyeler kurarak yerli hıristiyan halk arasında bu müslümanlık anlayışını yayıyorlardı. Oralardaki efsaneleri, eski aziz menkabelelerini, hatta Kitab-ı Mukaddes hikâyelerini kendilerine adapte ederek yeni menkabeleler yaratıyorlardı¹². Bu, rastgele yapılan bir şey olmayıp, esasında oralarda kendi müslümanlık anlayışlarını yaymak için kullandıkları bir yöntem idi¹³.

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 anılmakta-

¹² Bu konudaki karşılaştırmalı örnekler için bk. Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı olarak Menâkıbnâmeler: Bir Metodoloji Denemesi*, Ankara 1997, ekler kısmı.

¹³ Bu konuda ilginç örnekler için özellikle şu iki esere bk. F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929, 2 cilt; S. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, Berkeley 1971.

dır. Başka bir deyişle, bugünün çoğu Alevî dedesi, işte Rum Abdalı denilen bu şeyhlerin ve dervişlerin torunlarıdır.

Müridleriyle birlikte XIV. ve XV. yüzyıllarda Rumeli'deki fetihlere kaularak bizzat Osmanlı yayılmasına katkıda bulunmaları, bunun karşılığında kendilerine sultanlar tarafından toprak bağışlanması, vergi muafiyeti tanınması, vakıflar tesis edilip zaviye ve tekeler yaptırılması suretiyle ilk Osmanlı hükümdarları tarafından bunlara gösterilen yakın ilgi, özellikle Alevî araştırmacılar tarafından çeşitli spekülasyonlara konu edilmiştir. Bu spekülasyonların başında, Rum Abdalları'nın Alevî oldukları, dolayısıyla ilk Osmanlı sultanlarının ve Osmanlı devletinin Alevî olduğu meselesi gelir. Böyle bir tanımlama, bu insanların mensup bulunduğu ve o devirde henüz Hz. Ali ve Oniki İmam kültürünü tanımamış olan heterodoks İslâm anlayışının Alevîlik'le karıştırılmasından ileri gelmektedir ve tamamiyle bilimsel verilere aykırıdır. XIII. ve XIV. yüzyıllarda Anadolu'da Şiîliğin izlerine rastlanmadığı defalarca Batılı uzmanlar tarafından dile getirilmiş ve tartışılmıştır¹⁴. Ayrıca söz konusu araştırmalarda, ilk Osmanlı hükümdarlarının Rum Abdalları'na karşı gösterdikleri bu yakınlığın, bir yanıyla da bu yüzyıllardaki fetih hareketlerinde bu insanların maddî ve mânevî güçlerinden yararlanmayı hedef edinen politikalarıyla ilgili boyutu dikkate alınmamaktadır. Bununla beraber, bu yakınlıkta, Sünnî İslâm anlayışına mensup oldukları şüphesiz olan Osmanlı sultanlarının, henüz XVI. yüzyıldaki gibi koyu ve katı bir Sünnîlik inancı taşımadıkları da bir gerçektir. Ama bütün bunlar onları Alevî yapmaz.

Rum Abdalları'nın temsil ettiği bu popüler nitelikli heterodoks İslâm anlayışı, aslında XII. ve XIII. 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 Abdalları'nı, hattâ onların babalarının ve dedelerinin kuşağını, yani Babaîler'in mensup olduğu Vefâîlik, Yesevîlik, Haydarîlik gibi tarikat çevrelerini bağrında barındıran *Kalenderiye* cereyanından başkası değildi¹⁵.

¹⁴ Bu konuda bk. Cahen, "Le problème du Shiisme dans l'Asie mineure présottomane", *Le Shiisme Imamite (Colloque de Strasbourg, 1968)*, Paris 1970, Presses Universitaires de France, ss. 115-129; Irène Mélikoff, *Hadji Bektash : Un Mythe & ses Avatars, Genèse & Evolution du Soufisme Populaire en Turquie*, Leiden (E.J.Brill), 1998, ss. 47-50.

¹⁵ Bu konuda geniş bilgi için bk. Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet", 4(1338), ss. 298-302; Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, Ankara 1992, TTK. Yay., ss. 87-93; Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550*, Univ. of Utah Press 1994, ss. 65-70.

Bu akımın mensuplarından biri olan Haydarîlik, Hindistan'dan Anadolu'ya kadar geniş bir sahaya yayılan çok güçlü bir tarikatı. XIII. yüzyıl başlarında Cengiz istilası başladığı zaman, diğer tarikat mensupları gibi, pek çok Haydarî dervişi de Anadolu'ya gelmişti. Hacı Bektaş ta büyük bir ihtimalle bunlardan biriydi. Baba İlyas'a intisap ettikten sonra önde gelen halifelerden biri durumuna yükselen Hacı Bektaş, bu konumuna rağmen, Babaîler isyanına katılan kardeşi Menteş'in Sivas'ta öldürülmesi üzerine ortadan çekilmiş ve isyana katılmamıştır¹⁶. O bu tercihiyle aslında Bektaşîliğin doğmasına zemin hazırladığını, bu suretle Türkiye tarihinde yepyeni bir oluşumun mayasını atarak çok önemli bir tarihsel rol oynadığını biliyordu.

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 isyanından sonra Sulucakaraöyük'e yerleşmiş ve orada hayatını tamamlamıştı. Onun burada herhangi bir tarikat kurduğuna dair hiç bir tarihsel kayıt mevcut olmakla beraber, Bektaşîlik tarikatı adını kendisinden aldığı için öyle zannedilmektedir. Aslında bu tarikatın kurulması için gereken zemini hazırlayan, XIV. 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 yaptırmak suretiyle ona şöhret sağlayan bu kişi, Abdal Musa'dır¹⁷. Burada bizim için mühim olan, aslında Hacı Bektaş'tan yaklaşık ikiyüz yıldan fazla bir zaman sonra, yani XVI. yüzyıl başında fiilen Balım Sultan tarafından kurulan Bektaşîliğin bu kanalla hem Rum Abdalları'na, hem de o vasıtayla Babaî çevresine bağlanmış olması, böylece başlangıçta gerek sosyal taban, gerekse inançları açısından Alevîlik'le aynı ortak zemini paylaşmış bulunmasıdır. Alevîlik araştırmalarında çoğu zaman karıştırılan ve iyi kavranamayan bu bağlantı, Irène Mélikoff tarafından son kitabında çok iyi açıklanmış bulunuyor¹⁸.

¹⁶ Bk. Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsıyye fi Menâsibi'l-Ünsıyye*, yay. İsmail E. Erünsal-A. Yaşar Ocak, Ankara 1995, TTK. Yay., 2. bs., s. 169; *Âşıkpaşazâde*, s. 204.

¹⁷ Abdal Musa hakkında en iyi monografi hâlâ Fuat Köprülü'nündür (bk. "Abdal Musa", *THEA*, 1. fasikül. Eksik olan bu makalenin tam metnini Orhan Köprülü şurada yayımlamıştır: *Köprülü'den Seçmeler*, İstanbul 1972. Kültür Bakanlığı Yay. (Burada kaynaklar da gösterilmiştir); "Abdal Musa", *TK*, sayı :123, yıl: 1974; Ayrıca bk. Ocak, *Babaîler İsyanı*, ss. 204-207.

¹⁸ Mélikoff, *Hadji Bektach*, ss. 146-161. 197.

Buraya kadar söylemeye çalıştığımız gelişmeleri, fiilen XV. yüzyıl sonlarıyla XVI. yüzyıla ait bir olgu olan Alevîliği Türkiye topraklarında heterodoks İslâm'ın yeni bir görüntüsü olarak tarih sahnesine çıkaracak olan tarihsel sürecin, Babailer isyanından sonraki ikinci safhası olarak mütâlaa etmek doğru olacaktır. Bu tarihsel sürecin çok önemli üçüncü safhası ise, XIV. ve XV. yüzyıllarda Anadolu sahasında büyük ve etkili bir propaganda gerçekleştiren Hurûfî etkiler safhasıdır. Türkiye'deki heterodoks İslâm'ın gelişmesine en az bundan önce sözü edilen etkiler kadar katkısı bulunan Hurûfîlik, Alevîliğin, özellikle Alevîlik'teki panteist ulûhiyet anlayışının yerleşmesindeki en önemli tarihsel faktörlerden biri olmuştur.

ANADOLU HETERODOKS İSLÂM'INA PANTEİST AŞI:

HURÛFÎ ETKİLER

Fuad Köprülü ve Abdülbaki Gölpınarlı istisnâ edilirse, bugüne kadar Kalenderîlik, Melâmîlik, Bektaşîlik ve Alevîlik gibi, Anadolu'daki heterodoks İslâm'ı temsil eden değişik zümreler üzerinde çalışan araştırmacıların önemli bir kısmı, Hurûfîliğin bu çevreler üzerindeki etkilerini ya hiç dikkate almamışlar, ya da küçümsemişler, dolayısıyla çok az değinmişlerdir. Bu ihmalin sebebi ya Hurûfîliğin iyi tanınmaması, veya Hurûfîliği yalnızca harflerin ifade ettiği gizli sırlarla uğraşan mistik bir akım olarak düşünmüş olmalarıdır. Yalnız son zamanlarda I. Mélikoff ve Michel Balivet bu meseleye ağırlık vermişlerdir¹⁹. Oysa Hurûfîliğin asıl karakteristiği, belki adının çağrıştırdığının çok ötesinde, güçlü bir "panteist ulûhiyet" anlayışına sahip olmasıdır. Bu noktadan bakılınca bugün Alevî teolojisindeki "Tanrı" inancının temelinde bu anlayış çok açık bir biçimde görülebiliriz²⁰.

¹⁹ Bk. Mélikoff, *a.g.e.*, ss. 116-125; Michel Balivet, *Islam Mystique et Révolution Armée dans les Balkans Ottomans: Vie du Cheikh Bedreddin le "Hallâj des Turcs" (1358-1416)*, Istanbul, Les Editions Isis, ss. 98-110.

²⁰ Şu nefesler bu anlayışı fevkalade ifade etmektedirler:

Ey benim Şâh'ım penâhum Fazl-ı Rahmân'ım Ali
Aşk u dinin gönlüm aldı dinim imânım Ali

Cümle âlem emrine ferman senindir ins melek
Sensin ol sultan-ı âlem sırr-ı Sübhân'ım Ali (Vîranî)

Esselâm ey on sekiz bin âlemi
Esselâm ey var eden cânım Ali (Vîranî)

XIV. yüzyılın ikinci yarısında muhtelif dinî kaynaşmalar sonucunda Âzerbaycan'da ortaya çıkmış olup, Mısır dahil bütün Orta Doğu'daki Sünnî İslâm dışı çevreleri büyük ölçüde etkisi altına almış bulunan Hurûfilîğin, XIV. yüzyılın sonlarından itibaren XV. ve XVI. yüzyıllar boyunca Anadolu ve Rumeli dahil bütün Osmanlı topraklarında sanıldığından daha yoğun etkiler hasıl ettiği giderek daha iyi meydana çıkmaktadır.

Geniş çapta eski İran dinlerinin kalıntılarını, Hıristiyanlık, Kabbalizm ve Neoplatonizm'e ait inanç ve telakkileri mistik bir karakterle birleştirerek Esterâbâd'da ortaya çıkan Hurûfilik²¹, kimilerine göre bir çeşit senkretik mezhep, kimilerine göre de ayrı bir din olarak algılanabilir. Kabbalistik etkilerle harflere esrarengiz anlamlar yükleyerek sistemini bu temele dayandırdığı için, adı buradan gelmektedir. Ancak sözünü ettiğimiz panteist Tanrı anlayışında Hallac-ı Mansur geleneğinin de büyük ölçüde vârisi bulunduğunu söylemek mümkündür.

Hurûfilîğin kurucusu Fazlullah-ı Esterâbâdî²², Timur İmparatorluğu'nun en güçlü olduğu bir dönemde ortaya çıkmış, inançlarını yaymaya başlamış olup, ancak faaliyetleri şiddetle yasaklanmış ve kendisi de 1394'te idam olunmuştu. Bunun peşinden müthiş bir takibata uğrayan Hurûfiler, Ahmed-i Lûr'un etrafında toplandırlarsa da, onun 1427'de Şahrüh'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 beşyüz civarında taraftarı idam edilerek yakılmıştı. İşte bütün bu hareketlerin sebep olduğu göz açtırmayan takibat ve katliamdan sonra Hurûfiler'in büyük çoğunluğunun Suriye, Mısır ve Anadolu topraklarına sığındıkları çok iyi biliniyor. Bunların bazıları buradan Rumeli'ye de geçtiler. Bazı tarikatlere intisap ederek inançlarını gizlice yaymaya koyıldular.

Tuttum aynayı yüzüme
Ali göründü gözüme
Nazar eyledim özüme
Ali göründü gözüme (Hilmi Dede Baba)

²¹ Hurûfilik konusunda derli toplu bilgi ve temel literatür için msl. bk. A. Bausani, "Hurûfiyya", *EI2*; Hamid Algar, "Hurûfiyya", *EI1*.

²² Bk. Abdülbaki Gölpınarlı, "Fadl Allah Hurûfi", *EI2*; H. Algar, "Astarâbâdî, Fazlallâh", *EI1*.

Hurûfilîğin Türkiye topraklarında yayılmasında en büyük pay, hiç şüphesiz Mîr Şerîf ve büyük Âzerî şairi ve Hurûfî şeyhi İmâdeddîn Nesîmî'nindir (öl.1408). Mîr Şerîf'in ve kardeşinin Anadolu'ya Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin eserleri başta olmak üzere pek çok Hurûfî kitapları getirdiği, Fazlullah'ın önde gelen halifelerinden İmâdeddîn Nesîmî 'nin ise çok geniş boyutlu bir propaganda yürüttüğü biliniyor²³. Ne var ki onlar Osmanlı topraklarında da takibata ve cezaya uğramaktan kurtulamadılar. XVI. yüzyıla ait bir takım *mühimme* kayıtları, özellikle Balkanlar'da muhtelif şehir ve kasabalarda sık sık Hurûfî takibatının yapıldığını, pek çok hurûfinin idam olunarak cesetlerinin yakıldığını gösteriyor ki, bu kayıtlarda bildirilen olaylara konu olan kişilerin fiilen Hurûfî olmasalar bile, onların inançlarından etkilenen değişik kesimlere, çok muhtemelen Kızılbaş kesimine mensup şahıslar olduğu muhakkaktır.

Bu şiddetli takibat ve cezâlara rağmen, muhtelif sûfî çevrelere mensup olup Hurûfilik inançlarının propagandasını yapan pek çok kimsenin bulunduğu dikkati çekiyor. XVI. yüzyılda yaşamış, Hayretî, Muhîtî, Vîranî, Yemînî gibi bir takım önemli Kızılbaş şâirleri bunlardandır. Nitekim pek çok Kızılbaş şâirinde, Hurûfilik kanalıyla geçen *hulûl* inancını kuvvetle vurgulayan mısralara rastlanır.

Hurûfilîğin harflerle ilgili yorumlarından çok, *hulûl* inancı ve buna bağlı olarak *mehdîlik* telâkkisi, Alevîlik üzerindeki etkisi itibarıyla çok önemlidir. Hurûfilîğin temel inancı, Fazlullah'ın, Allah'ın *mazhar*'ı olduğu, yani Allah'ın Fazlullah'ın bedeninde görüntülediği ve kıyamet gününe yakın, müslümanları, hıristiyanları ve musevîleri kurtaracak *Mehdî* olduğu şeklinde özetlenebilir. Kızılbaşlıktaki Allah'ın Hz. Ali'nin bedeninde görüldüğüne dair temel inanç, buradan gelmektedir. Allahın insan bedenine hulûl ettiğine (incarnation) dair bu inanç, Hurûfilîğin Anadolu ve Rumeli'de yayılışı sırasında Bayrâmî Melâmîleri'ni, Kalenderîler'i -bu kanalla Bektaşîliği ve bazı Halvetîye çevrelerini de etkilemiştir.

Fazlullâh-ı Esterâbâdî'nin, daha önce sözü edilen eski Orta Doğu'nun panteist mistik sistemlerinden kaynaklanan yorumlarının payını unutmamak kaydıyla, Hurûfilik'teki bu *hulûl* inancını, önemli ölçüde *Vahdet-i vücud* 'çu sûfilîğin temelindeki Hallâc-ı Mansur geleneğiyle alâkalı görmelidir. Bunun en reddedilemez delili, Mevlevîlik, Kalenderîlik, Bayrâmî Melâmîliği'ne ait

²³ Gölpınarlı, *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, Ankara 1973, TTK. Yay., s. 28 vd.; ayrıca Nesîmî'ye dair bk. Gölpınarlı, "Nesîmî", *İA*.

tasavvuf literatüründeki, fakat en fazla Bektaşilik ve Kızılbaş nefeslerindeki "Hallâc-ı Mansur geleneği" ve onun ünlü "Ene'l-Hakk" sözüdür²⁴. Hiç şüphesiz bu sayılanların dışındaki bazı ılımlı tarikatlarda da bu gelenek mevcut olmasına rağmen, bunların hiç birinde Hallâc-ı Mansur geleneği bir "kült" haline dönüşmemiştir. Bu büyük sûfinin trajik âkibeti, kendinden sonraki bütün sûfi çevreleri, özellikle de Kızılbaşlığı derinden etkilemiş, bu sebeple Hallâc-ı Mansur heterodoks sûfiliğin âdetâ "peygamber"i mertebesine yerleştirilerek çok güçlü bir mistik kültürün konusu olmuştur.

İşte Alevîliğin, daha doğru bir ifadeyle Türkiye topraklarındaki heterodoks İslâm'ın, İran'da Safevî Devleti kurulup propagandası başlayana, yani bu heterodoks İslâm'ın Kızılbaşlığa dönüştüğü döneme kadarki 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, Şah İsmail-i Safevî, diğer adıyla Şah Hatâyî ile beraber Kızılbaşlığa dönüşecektir.

BEKLENEN MEHDÎ: ŞAH İSMAIL-İ SAFEVÎ

VE ALEVİLİĞE Şİİ AŞI YAHUT

ANADOLU HETERODOKS İSLAMININ KIZILBAŞLIĞA DÖNÜŞÜMÜ

Türkiye tarihi ile hem siyasal hem de kültürel bakımlardan çok yakın bağlantısına rağmen, Safevîler'in modern Türkiye tarihçiliğinde bugüne kadar pek çalışılmadığını görmek gerçekten çok tuhafur²⁵. Oysa Safevîlerle ilgili araştırmalar Batı tarihçiliğinde nisbeten erken başlamış ve bugüne kadar ciddi, önemli çalışmalar ortaya konmuştur²⁶.

²⁴ Bu konuda mükemmel bir inceleme Louis Massignon'a aittir: "Ana al-Haqq: Etude historique et critique sur une formule dogmatique de théologie mystique d'après les sources islamiques", *Opéra Minora*, Beyrut 1963, II, 31-39.

²⁵ Bir kaç müstesna örnekten biri olarak bk. Z. Velidi Togan, "Sur l'origine des Safavides", *Mélanges Massignon*, Damas 1957, III, 345-357.

²⁶ Pekçokları arasında meselâ J. R. Walsh'un, "The historiography of Ottoman-Safavid relations in sixteenth and seventeenth centuries" (*Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis, London 1962, ss. 196-209) isimli makalesi bu konunun kaynakları açısından önemlidir; ayrıca bk. R. M. Savory, "The consolidation of Safavid power in Persia", *Der Islam*, LVI (1965); Joseph Matuz, "l'ascension au pouvoir des Safawides vue par un historien ottoman contemporaine", *Iranica*, IV (1966), ss. 24-44; Michel. M. Mazzaoui, *The Origines of the Safawids*, Wiesbaden 1972 ve daha birçokları.

Aslında İslâm dünyasında, Safevîler gibi, "Sünnî bir tarikattan Şîî 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 Şah İsmail'e aittir.

Bununla beraber biz burada münhasıran Safevîler'in tarihini ve Şah İsmail'in biyografisini ele almayacak²⁷, ancak Safevîler'in ve özellikle de Şah İsmail'in, Anadolu'daki heterodoks İslâm çevrelerini nasıl Kızılbaşlık haline dönüştürdüğünü anlamaya çalışacağız. Bu çok mühim tarihsel dönüşümün iyi anlaşılması için şu soruların cevaplarını vermemiz gerekiyor: Safevî devletin amacı neydi ve nasıl bir ideoloji kullanıyordu? Bu amaçta Osmanlı hakimiyetindeki Anadolu topraklarının ve üzerinde yaşayan Sünnî olmayan kitlelerin yeri ne olacaktı? Bu kitlelerin Safevî devletin amacına uygun hale getirilebilmesi hangi yollarla gerçekleştirilecek, nasıl bir ideoloji, hangi yöntemlerle aşılacak ve ne tür bir organizasyon gerçekleştirilecekti? Kısaca, tarihçiler arasında bugüne kadar kullanılması âdet olmuş bir deyimle, Safevî propagandası Anadolu'daki heterodoks İslâm 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 oarak kabul edilen şey, bugünkü zihniyeti, inançları, ritüelleri ve toplumsal yapısıyla Alevîliğin, bu toplumu oluşturan kitlelerin daha müslümanlığı ilk kabul ediş-

²⁷ Şah İsmail'e dair şunlara bk. Walter Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd: XVI. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi*, çev. T. Bıyıkhoğlu, Ankara 1948, TTK Yay., ss. 82-84; Hanna Sohrweide, "Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert", *Der Islam*, 41 (1965), ss. 126-129, 135-136, 139-144, 159-162. vs. ; Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara 1976, Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yay., ss. 15-42; Aubin, "L'Avènement des Safavides reconsidéré", *Moyen Orient & Océan Indien*, V (1988), ss. 1-130. Safevîler üzerine yapılan araştırmalar konusunda özellikle önde gelen bir isim olan J. Aubin neredeyse bir kitap büyüklüğündeki bu uzun makalesinde Şah İsmail'in psikolojisi, karakteri, yöneticiliği, yaptığı işler ve hepsinden önemlisi dinî şahsiyeti hakkında son derece ilgi çekici yeni ve önemli gözlemler ortaya koymaktadır. Şah İsmail konusunda Alevî yazarlar tarafından son zamanlarda yayımlanan birkaç kitap bulunmaktadır. Onlara da bakılabilir.

leri tarihten itibaren var olduğu, Hz. Ali kültünü başlangıçtan beri tanıdıkları, başka bir deyişle müslümanlığı böyle bir yoruma tabi tutarak kabul ettikleridir. Oysa bu, büyük bir yanılgıdır ve bu iddiayı savunanlar bunu ispat edici nitelikte hiç bir tarihsel delil ortaya koyamamışlardır; çünkü bugüne kadar Türkler'in müslümanlığı Şii kanallarla kabul ettiklerine dair verilere rastlanmamıştır. Nitekim Mâverâünnehr bölgesinin bütün zamanlar boyunca Şii etkileri pek barındırmadığı, aksine Sünniliğin çok yoğun ve yaygın bir etkinliğe sahne olduğu çok iyi bilinmektedir. Ayrıca, yalnızca hanedan çevreleriyle sınırlı kalmak üzere, XI. yüzyıldaki Büveyhî hakimiyeti ve XIII. yüzyılda İlhanlılar zamanında çok kısa bir dönem haricinde Safevîler devrine kadar İran topraklarında herhangi bir şekilde demografik olarak Şiiliğin hakimiyetinin söz konusu olmadığı da çok iyi bilinmektedir.

İşte tarihte ilk defa Safevîler'le birlikte, o da XV. yüzyılın ikinci yarısından sonra İmamiye Şiiliği İran'da hakimiyeti ele almağa başlamıştı. Şah İsmail'in dedesi Şeyh Cüneyd, ilk defa olmak üzere Şiiliğe sempati duymaya başlamış, siyasî emellerinin gerçekleşmesi konusunda bu inancın kendisine önemli bir avantaj sağlayacağını farketmiştir. Fakat özellikle oğlu Şeyh Haydar'da bu çok daha açık bir şekilde belirmişti²⁸. Onun oğlu Şah 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 hakimiyetini kuvvetlendirmeyi başaramıştır. Şiiliği demografik olarak üstün bir hale getirebilmek için, ilk olarak yaygın bir Sünnî katliamına, özellikle sayısal olarak üstün bir konumda olan Şâfiî Kürtler arasında yoğun bir kıyıma girişmiş, arkasından, Anadolu'da Osmanlı merkezî yönetiminin yerleşikliğe zorlama ve vergiye bağlama yolundaki baskularından fena halde yılmış bulunan Türkmen boylarından çoğunu İran'a çağırmıştır. Nitekim bu çağrı müsbet karşılanmış, Anadolu'daki pek çok Türkmen boyu burasını terkederek İran'a göç etmişti²⁹. Şah İsmail bunu nasıl başarmıştı? İşte esas mesele bu noktada düğümleniyor. Safevî propagandası denilen olgu, hiç şüphle yok ki bunu anlamaya önemli ölçüde yardımcı olmaktadır.

²⁸ Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar hakkında geniş bilgi için msl. bk. Hinz, ss. 23-36; 62-76; Sohrweide, *a.g.m.*, ss. 117-131; Sümer, *a.g.e.*, ss. 1-14.

²⁹ Bu konuda bugüne kadar yazılmış kitap halinde tek monografi hâlâ F. Sümer'in yukarıda zikredilen eseridir. Ayrıca bk. Oktaj Efendiev, "Le rôle des tribus de langue turque dans la création de l'Etat safevide", *Turcica*, VI (1975), ss. 24-34.

Osmanlı-Safevî mücadelesinin siyasal cephesi, tarihçiler arasında oldukça geniş boyutlarda çalışılmıştır³⁰. Yukarıda söylendiği üzere, Safevîler'in doğuşu, Safevî devletinin kuruluş ve gelişmesi konusunda da önemli araştırmalar ortaya konulmuş olmakla beraber, Safevî propagandasının ideolojik muhtevası ve kullandığı yöntemler üzerinde nisbeten daha az durulmuştur³¹. Bununla beraber bu konuda da oldukça bilgimiz bulunmaktadır.

Davetinin Anadolu'daki çoğunluğu Türkmenler'den oluşan- konar göçer kitleler üzerinde başarılı olması için, Şah İsmail'in mevcut şartlardan yararlanmasını çok iyi bildiği anlaşılıyor. Onun bu başarısında başlıca şu iki faktörün büyük katkısı olduğunu söyleyebiliriz:

1- Anadolu topraklarındaki konar göçer 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 hazırdılar.

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

İşte Şah İsmail, biri toplumsal, diğeri inançla ilgili bu iki avantajı mükemmel propagandasıyla fevkalade bir şekilde işlemesini bildi. Dedesi Şeyh Haydar zamanından beri kabul edilmeye başlanan İmamiye Şîliği'nin inançlarını, aslında aynı motifleri kullanarak, ama orijinal biçimlerinden çok deği-

³⁰ H. Sohrweide'nin zikredilen makalesinden başka bk. Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı- İnan Siyasi Münasebetleri*, İstanbul 1962, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay; aynı yazar, "Les relations entre l'Empire ottoman et l'Iran dans la seconde moitié du XVIe siècle", *Turcica*, VI (1975), ss. 128-145; M. Şehabeddin Tekindağ, "Yavuz'un İran Seferi", *TD*, 22 (1967), ss. 50-58; Elke Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert*, Freiburg 1970; I. Beldicéanu-Steinherr, "La regne de Selim Ier: Tournant dans la vie politique et religieuse de l'Empire ottoman", *Turcica*, VI (1975), ss. 34-49; Adel Allouche, *The Origine and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (1500-1555)*, Berlin 1983; J.-L. Bacqué-Grammont, *Les Ottomans, Les Ottomans et leurs Voisins (1514-1524)*, Paris-Istanbul 1987; J. Aubin, "La politique orientale de Selim Ier", *Res Orientales* [Itinéraire d'Orient (Hommage à Claude Cahen)], VI (1994), ss. 197-216.

³¹ Yukarıdaki ve aşağıdaki dipnotlarda Safevîler'e dair kaydettiğimiz literatürde bu konularda bir miktar bilgi bulunmaktadır. Ayrıca bk. Aubin, "La politique religieuse des Safavides", *Le Shiisme Imamite*, ss. 236-243.

şik bir tarzda propaganda ediyordu, Bu çerçevede propagandasının ideolojik muhtevası başlıca şu iki esas üzerine oluşturulmuştur:

1- Çok güçlü mehdici espri içerisinde propagandasının muhatabı olan kitlelere çok başarılı bir biçimde mesajını ulaştırdı. "Beklenen Mehdi"nin kendisi olduğunu, onları Osmanlı'nın zulmünden kurtarmak üzere geldiğini iddia ediyordu³².

2- Hz. Ali'nin "Tanrı" olduğunu, sonra sırayla diğer İmamlara ve nihayet onlardan da kendi bedenine hulûl ettiğini, dolayısıyla kendisinin Şah= Hz. Ali= Tanrı olduğunu söylüyordu³³. Bu iki davetin ikisi de yerini buldu. Türkmenler, Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar'ın sağlığında da onun Tanrı olduğuna inanıyorlardı³⁴. Oğlu Şah İsmail'in "Tanrı"lığını kabul etmek te onlar için zor olmadı. Çünkü çok iyi bilindiği gibi, Orta Asya'dan beri Budizm ve Maniheizm vasıtasıyla *hulûl* ve *tenâsüh* inançlarına sahip bu heterodoks İslâm'a bağlı kitlelerin, bu propagandayı yadırgamaları söz konusu değildi ve nitekim öyle de oldu. Şah İsmail, yukarıda da söylendiği gibi, ünlü *Divan*'ında Allah'ın kendisine hulûl ettiğini ve "beklenen Mehdi"nin kendisi olduğunu, mistik yanı çok güçlü, son derece lirik bir üslupla yazdığı nefeslerinde açıkça ifade etmektedir.

³² Bk. Erika Glassen, "Schah Isma'il, Ein Mahdi der Anatolischen Türkmenen?", *ZDMG*, 121 (1971), ss. 61-69.

³³ *Il Canzoniere*..., s.16:

Yaradan be-kudret gök ilen yeri
Melâyik hem Âdem deyu ilen peri
Erenler güzini cihan serveri
Nebîler içinde O'dur meh-teri
Ali'dür Ali'dür Ali'dür Ali

s. 22:

Allah Allah deyin gaziler din-i Şah menem
Karşu gelün secde kılun gaziler din-i Şah menem

.....

Hatâyî'em al atuyam sözü şekerden datluyam

s. 24:

Yakîn bil kim Hudâyî'dür Hâtâyî
Muhammed Mustafâyî'dür Hatâyî
Safi nesli Cüneyd-i Haydar oğlu
Ali Murtazâyî'dür Hatâyî

J. Aubin adı geçen makalesinde, Şah İsmail'in "Tanrı" lığına olan inancın, mensupları arasında son derece yaygın olduğunu, dönemin Avrupalı gezginlerinin gözlemleriyle belgeyerek göstermektedir (bk. "L'Avènement des Safavides reconsidéré", ss.38-40.).

³⁴ Msl. bk. Sümer, a.g.e., s.13, dipnot 20 (Fazlullah b. Ruzbihan'dan naklen).

Şah İsmail'in propaganda için kullandığı yöntemlere gelince, onun bu propagandasının, gerek ideolojik muhteva, gerekse yöntem itibarıyla bir zamanlar Baba İlyas-ı Horasanî'nin Babaîler isyanında kullandığı propagandaya 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 söylediği gibi, Şah 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 nitelikle organize edilmiş bir tarikat (Safeviyye) kökeninden gelmiş olmanın sağladığı mükemmel avantajı da hesaba katmak icap eder³⁵. İşte bu meyanda Şah İsmail'in müridlerine ve halifelerine giydirdiği, Oniki İmam'ı simgeleyen on iki dilimli kırmızı başlık (*tac*), hem kendisinin hem de müridlerinin ünlü *Kızılbaş* terimiyle anılmalarına sebep olacak ve tarihsel belgelere geçmek suretiyle bundan böyle Osmanlı topraklarındaki bütün Alevîler'in genel adı olacaktır. Osmanlı merkezî yönetimi onları bundan böyle hem bu isimle, hem de Sünnî İslâm'ın dışında durdukları için *Râfîzî*, *Zındık* ve *Mülhid* lakaplarıyla niteleyecek ve İslâm dışı olarak mahkûm edecektir³⁶.

Şah 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 fevkalâde bir işti. Çünkü böylece *seyyid* yahut *dede* denilen bu liderlerin kendi bağlıları arasında otoriteleri muazzam bir kutsallık kazanıyor, hem de bizzat Şah İsmail'e bağlanıyordu. Bunlar Anadolu'da kendi bağlılarından topladıkları nezir ve sadakaları İran'a yolluyorlardı. Bu, kendi tebeası olan bu kesimlerden toplayacağı vergilerden oluşan çok

³⁵ Bu konuda özellikle bk. Masashi Haneda, "L'Evolution de la garde royale des Safavides", *Moyen Orient & Océan Indien*, I (1984), ss. 41-64; aynı yazar, *Le Châh et les Qizilbâş: Le Système Militaire Safavide*, Berlin 1987, Kl. Schwarz Verlag; Aubin, "l'Avènement des Safavides", ss. 28-36. Bu mesele burada çok iyi gösterilmiştir.

³⁶ Bu konuda *mühimme* defterlerinde pek çok kayıt vardır. Örnek olarak şunları zikredebiliriz: BOA, MD 6, s. 653; BOA, MD 31, s.313.

önemli bir malî kaynağın Osmanlı merkezî yönetiminin hazinesine değil, hâsım devlet olan Safevîler'in hazinesine transfer edilmesi demekti³⁷ ve hiç te 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, bazan gruplar halinde idamlar, gruplar halinde zindana atmalar veya kürek cezasına mahkûmiyet şeklinde, Kızılbaş kesimlerin gözünü korkutmaya ve sindirmeye, hattâ ortadan kaldırmaya yönelik cezaları gündeme getirmekteydi. Bazan da önemli idarî mevkide olanları affederek, daha yüksek mevkilere tayin etmek suretiyle bir çeşit *istimâlet* (kendine çekme) politikası da uyguluyordu³⁸.

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

Yazılı propaganda ise, Şah 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 bir takım "Râfîzî kitaplar"dan söz edilmektedir³⁹. Bunlardan kurtulabilmiş olanlarının bugün hala Anadolu içlerinde bir yerlerde keşfedilmeyi beklediğini tahmin etmek mümkündür.

İşte böylece Anadolu'da kırsal kesimdeki Türk veya Kürt kökenli konar göçer ve kısmen de köylü kitlelerin oluşturduğu heterodoks İslâm anlayışı,

³⁷ Msl. bk. BOA, MD 7, s.660.

³⁸ Msl. bk. BOA, MD 7, s. 882; BOA, MD 12, s.402; BOA, MD 14, s. 558; BOA, MD 29, s. 209; BOA, MD 31, s.360; BOA, MD 32, s. 21 ve daha bir çokları.

³⁹ Bk. BOA, MD 27, s. 399. Şuna da bk, Abulfaz Rahimov, "Safavilerin Türkiye'ye hediye gönderdiği kitaplar", ADI, I (1988), ss. 84-90. Bu kitaplar arasında hiç şüphesiz en önemlisi, Anadolu'daki Kızılbaş kesimleri organize eden ve dinî ritüelleri belirleyen meşhur *Buyruk*'tur.

yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız şekilde, son olarak, Safevî propagandası vasıtasıyla aşılana Oniki İmam Şiîliği'nin unsurlarını kendine uyarlamıştır. O bu suretle inançlarının merkezine Hz. Ali kültünü 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 bir takım 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.

KIZILBAŞ (YAHUT ALEVİ) İSYANLARI VEYA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA ÇEVRENİN MERKEZE BAŞKALDIRISI

Türkiye'de Alevîliğin tarihinin iyi anlaşılması, bu tarihin bir parçası olan, XVI. yüzyıldaki isyanların, belki daha doğru bir deyimle ayaklanma (kıyam) ların tarihiyle de sıkı sıkıya bağlantılıdır. Ne var ki, yukarıda gösterilmeye çalışıldığı üzere, Alevîliğin tarihiyle ilgili çoğu meselede olduğu gibi, bu isyanlar veya kıyamlar konusunda da bir takım yanlış kanaatler ve yersiz spekülasyonlar söz konusudur. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

Bir defa, XVI.yüzyılda meydana gelen ayaklanmaların tamamını Kızılbaş (Alevî) isyanı olarak nitelemek doğru değildir. Nitekim, bunlarla ilgili Osmanlı kaynakları yakından incelendiğinde rahatlıkla anlaşılacağı üzere, bu isyanlar sadece ve sadece XVI. yüzyıldaki Kızılbaş zümrelerin çıkardığı veya katıldığı hareketler olmayıp, Kızılbaş çevreleri kadar olmasa bile, Sünnî kırsal kesimden de bir takım insanların bulunduğu görülmektedir. Ama şüphe yok ki ağırlıklı kesim Kızılbaş kesimi olduğu gibi, ayaklanma liderleri de bu kesimdenir. 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 köyelerine, ne de Kızılbaş köyelerinin

Sünnî köylerine saldırdıklarına dair hiç bir kayıt ihtiva etmezler. Üçüncü bir husus, bu isyanlar, bazılarının Safevî tahriki 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 Şah Veli isyanlarının doğrudan Safevî tahrikiyle çıkarıldığı açık olmakla beraber, bizzat Şah İsmail adına çıkartılan Şah Kulu isyanının dahi böyle bir bağlantı içinde olmadığı görülmüştür. Ancak isyanlar doğrudan Safevîler tarafından tahrik ve organize edilmese bile, katılanların, kendilerini Osmanlı baskısından kurtarmaya namzet gördükleri Safevîler'e 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 konar göçer Kızılbaş Türkler'in oluşturduğu zümrelerin katıldığı bu isyanların en önemli karakteristik vasıfları, *mehdîci*, başka bir deyişle *ihtilalci mesiyani* hareketler oluşudur. Kızılbaşlığın ana inançlarından biri olan *Mehdî* kavramı, bu isyanlarda itici güç olarak büyük rol oynamıştır¹⁰. Bu itibarla bunları, yine XVI. yüzyılda vuku bulmakla beraber, *mehdîci* olmayan öteki isyanlardan ayırmak gerekir.

1511'de Teke yöresindeki Şah Kulu (veya Karabıykoğlu) isyanı, 1512'de Orta Anadolu'daki Nur Ali Halife, 1520'de yine bu yöredeki Bozoklu Celal (diğer adıyla Şah Veli) isyanı, 1526'da Bozok'taki Baba Zünnun ve nihayet 1526-27'de yine Orta Anadolu'daki Şah Kalender isyanı gibi Kızılbaş isyanlarının, XVI. 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 aşıladığı mehdici inancı Osmanlı yönetimine karşı ideolojik bir araç olarak kullanmakla beraber, esas itibariyle dönemin sosyo-ekonomik rahatsızlıklarından kaynaklanan

¹⁰ XVI. yüzyılda Anadolu'daki bu mehdici isyanlar hakkında mükemmel analizler için H. Sohrweide'nin zikredilen makalesinden başka özellikle bk. Barbara Flemming, "Sahib-kıran und Mahdi: Türkische Endzeiterwartungen im Ersten Jahrzehnt der Reigerung Süleymâns", *Between the Danube and the Caucasus*, Budapest 1987, ss.43-62; ayrıca bk. Ocak, "XVI. yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda Mesiyani hareketlerin bir tahlil denemesi", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi (21-25 Ağ. 1989, İstanbul)*, Tebliğler, Ankara 1990, ss. 817-826.

hareketlerdi. Büyük çoğunlukla vekayinâmeler ve kısmen arşiv belgelerinden oluşan resmî Osmanlı kaynaklarının sadece yüzeysel bir taraması bile, bu hareketlerin özellikle XVI. yüzyılın ilk yarısında, bir kısım köylü ve konar göçer çevrelerden oluşan kırsal kesim ile, bir ölçüde de bazı tımarlı sipahi gruplarının maruz kaldıkları toplumsal ve ekonomik sıkıntılarla, mahallî 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 Şah İsmail adına hareket ettiklerini yazdıkları Şahkulu ve Nur Ali isyanlarının, Bozoklu Celal (Şah Veli) kıyamının ve bunlardan daha geniş çaplı Şah Kalender hadisesinin temelinde bu çarpıklıkların yatıdığı görülebiliyor. Özellikle, XV. yüzyılın ikinci 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 konar göçer 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 kıskırtmağa kâfi geliyordu. Devletten çok kendi çıkarlarını garanti altına almayı amaç edinen bu yöneticilerin çoğunun, bu zümrelerin hayat tarzlarını, âdet ve geleneklerini, özellikle de inançlarını aşağıladıklarını ayrıca biliyoruz.

Aleviliğin tarihi açısından bu isyanların önemi, yukarıda da belirtildiği üzere, katılanların çok kuvvetle bağlandıkları *ihtilalci mehdîci* 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, Şah Veli, Şah Kalender gibi, hem aşiret reisi hem de dinî önder idiler. Zaten başka türlü bu kalabalık kitleleri peşlerine takabilmeleri zordur.

Sünnî İslâm'dan çok Şii İslâm anlayışına uyan bu inancın, buna bakarak, yalnızca Safevî propagandasıyla Kızılbaş zümrelerine aşılandığını söylemek yanlış olur. Bu inanç her ne kadar sıkı bir şekilde Safevî Şiiliği'yle bağlantılı ise de, bu tür ihtilalci hareketlerin Türk zümrelerine yabancı olmadığını, daha VIII. ve IX. yüzyıllarda Abbasîler zamanında Horasan ve

Mâverâünnehir bölgelerinde çıkan mehdîci isyanları tanıdıklarımı biliyoruz. Dolayısıyla Şah İsmail'in yaptığı, Kızılbaş zümrelere yabancı olmayan bu ideolojiyi mâhirane bir propaganda ve yepyeni bir muhtevâ ile canlandırmak olmuştur. Nitekim o *Divan*'ında son derece etkili lirik bir üslupla kendini *mehdî* olarak takdim eder¹¹.

KIZILBAŞLIĞIN TEOLOJİSİ VEYA İSLÂMLAŞMIŞ MİTOLOJİ

Nasıl doğup geliştiğini ana hatları ve temel faktörleriyle yukarıda kısaca açıklamaya çalıştığımız Kızılbaşlığın tarihinin önemli bir parçası da teolojisi- dir. Bu teolojinin yapısını, elemanlarını ve nasıl bir tarihsel sürecin ürünü olduğunu anlamadan Kızılbaşlığı anlamak ta mümkün olmaz.

Şurasını bir kere daha hatırlamalıdır ki, Kızılbaşlık gerek geçmişteki gerekse şugünkü haliyle bir İslâm heterodoksisidir. Tarihte, İslâm'a sonradan giren değişik toplumların muhtelif zaman ve mekânlarda İslâm öncesi inanç ve kültürlerinin etkisiyle Sünnî İslâm'ın dışında ve ona çoğu yerde aykırı bir takım yorum ve inançları içine alan yorumlar geliştirdikleri hep görülelmıştır. Yapılacak analizleri kolaylaştırması açısından buna topluca "İslâm heterodoksisi" demenin doğru olduğu düşüncesindeyiz. Son zamanlarda, esasında Hıristiyan dünyaya ait *heterodoksi* (hétérodoxie, heterodoxy) teriminin İslâm içindeki bu Sünnilik dışı yorumlar için kullanılmasına hem Sünnî hem de Alevî kökenli bazı araştırmacılar tarafından itirazlar yapılmış olmasına rağmen, yerine hiç bir ciddi teklifte bulunulduğu da görülmemiştir. Üstelik bu itirazların sahipleri, yazılarından da anlaşıldığı gibi, heterodoksi (cemaatdışılık)'yi herezi (sapkınlık)la karıştırmakta, ayrıca saplandıkları bu terim fanatizmi sebebiyle asil dikkat etmeleri gereken tarihsel olguyu gözden kaçırmaktadırlar. Heterodoksi terimine-Hıristiyan teolojiden alındığı itirazıyla- karşı çıkanlar, Sünniliğe benzemediği açık olan bu olguyu nereye koyacaklarını, nasıl açıklayacaklarını düşünmeliler. Bu konuda ise tek bilimsel, müspet bir açıklama yapamıyorlar. Üstelik bu terimin uzunca bir zamandan beri İslâm dünyasıyla ilgili araştırmalarda yalnız bir teolojik anlamda değil, aynı zamanda tarihsel ve sosyolojik anlamda da sıkça kullanıldığı görülür. Dolayısıyla bu terimin İslâm dünyasındaki Sünnî İslâm dışı yorumları ve inançları nitelemekte kullanmanın bir sakıncası olduğuna inanmıyoruz.

¹¹ Bk. Yukarıda 30 ve 31 nolu dipnotlar.

Ne var ki, Sünnî İslâm'ın birçok yorumu olduğu gibi, değişik zaman ve mekânlarda İslâm heterodoksisin de muhtelif varyasyonları vardır. Başka dinlerden aldığı etkileri öne sürerek Kızılbaşlığın İslâm'la ilgisi bulunmadığını, dolayısıyla ayrı bir din olduğunu iddia etmenin hiç bir bilimsel temeli yoktur. Çünkü Kızılbaşlık ta bir çok İslâmî kavram kullandığına ve temelde bu kavramlara referans verdiğiğine göre, genelde İslâm heterodoksisinin Türkiye topraklarında doğmuş bir versiyonudur ve pek çok konuda onunla bağlantılıdır. Kısacası son tahlilde Kızılbaşlık (yahut Alevîlik) İslâm heterodoksisinin bir parçasıdır. İşte Kızılbaşlığın teolojisinin tahlili de bu çerçevede olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında bu teolojinin şu özellikleri taşıdığı görülür:

1-Alevîlik, diğer İslâm mezhepleri gibi, teolojik tartışmaların ürünü bir mezhep değil, tamamiyle sosyo-ekonomik 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 Alevîliğin teolojisi, İslâm içinde meydana gelen diğer bütün heterodoks yorumlar gibi *senkretik* (bağdaştırmacı) bir teolojidir; yani Orta Asya'dan Balkanlar'a, X. 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-Alevîliğin teolojisi, daha başından beri mitolojik ve şifâhi bir teoloji olduğu içindir ki, işlenmiş, sistematik, kitabî bir teoloji de değildir.

4- Belki hepsinden önemlisi, Alevîliğin teolojisi, Alevîlik günümüze kadar nispeten gizli bir toplum (société secrète) olduğu için de açık ve net kavramlar kullanmayan, sembolist ve koyu mistik bir teolojidir; kavramlarını bir takım 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 itibariyle okuma yazma ile tanışmamış, kabilesel geleneklerine ve örflerine sınımsız bağlı bir toplumsal yapı sergileyen ve mitolojik, sözlü bir kültürü kattığı 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 şifahî kanalla süzülüp gelen, geniş ölçüde, başta *Gök Tanrı kültü* olmak üzere, onun yanında yer alan *Yer-sub* denilen çeşitli tabiat kültlerinin ağırlıkta bulunduğu, adına XIX. yüzyıldan itibaren Batılılarca Şamanizm denilen yarı dinsel-yarı büyüsel, ama hiç şüphesiz güçlü bir mistik karakter arzeden bir inanç dünyası oluşturuyordu. Şamanizm'deki bu *Gök Tanrı* ve *Yer Sub* kültü, göçebe Türkler arasında esas olarak kendini öteki dinlerin içinde de onların kalıplarına uygun olarak sürdürebilecek kadar güçlü kültürlerdi⁴². Bu güçlü mistik temelin üzerine, yukarıda da söylendiği gibi, VIII. yüzyılda Uygurlar başta olmak üzere, muhtelif Türk boyları Budizm ve Maniheizm'i 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 şifahî geleneğin şamanist mitolojisine, VIII. ve müteakip yüzyıllardan itibaren, bu iki mistik dinin, etkileri islâmî dönemde de silinmeyecek, ancak islâmî kalıplarla ifadelendirilerek sürdürülecek olan mistik mitolojisi eklendi⁴³. Alevîlik-Bektaşîlik'teki "*Eline, diline, beline sahip olmak*" prensibi ile⁴⁴, *İkrar âyini* ritüelinin temeli, muhtemelen bu dönemde Maniheizm'in çok belirgin etkisiyle atıldı⁴⁵. Alevîliğin teolojisinin islâmî dönemde üç karakteristik inancını oluşturan Tanrı'nın insan bedenine girmesi (*hulûl, incarnation*), ruhun öldükten sonra başka bir bedende yaşamaya devam etmesi (*tenâsüh, réincarnation*) ve ruhun sağken kalıp değişirmesi (*don değiştirme, métamorphose*) bu dönemde bütün mitolojik materyeliyle birlikte Budizm'den geçen unsurlardır⁴⁶. Öyle tahmin edilebilir ki, Alevîlik'teki güçlü *mehdîci* (mesiyanik) telâkki de bu dönemde Maniheizm'le birlikte Türkler arasında kök salmış olsun.

⁴² Bu konuda geniş bilgi için bk. Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983, Enderun Kitabevi, ss. 21-36; J.-P. Roux, *La religion des Turcs et des Mongoles*, Paris 1986, Payot 1-2 (1968)

⁴³ Bu mitolojik metinlerin yazılı biçimleri kısmen şuralarda yayımlanmıştır: Köprülüzâde M. Fuad, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1926, s. 47 vd.; Şinasi Tekin, "Uygur edebiyatının meseleleri", *TKA*, 1-2 (1968), ss. 39-48; Alessio Bombaci, *Histoire de la Littérature Turque*, fr. çev. I. Mélikoff, Paris 1968, ss. 19-20 vd; Bu metinler esas itibariyle bir külliyat halinde Von Le Coque, W. Radloff ve W. Bang tarafından yayımlanmıştır.

⁴⁴ Msl. bk. Henri-Charles Peuch, *Le Manichéisme*, Paris 1949, ss. 89-90; Mélikoff, *Hadji Bektach*, s. 163; Ocak, a.g.e., s. 56, not: 170.

⁴⁵ Krş. Peuch, "Le Manichéisme", *Histoire des Religions*, Paris 1972, Gallimard, II, 621; *Buyruk*, derleyen: Sefer Aytekin, Ankara 1958, Emek Basımevi, ss. 52-53.

⁴⁶ Msl. bk. Ocak, a.g.e., ss. 133-145.

X. yüzyılda Orta Asya'ya ulaşan popüler İslâm'ın sûfliğin süzgecinden geçmiş teolojisinin, Şamanizm'in, Budizm ve Maniheizm'in 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 İslâmı* dediğimiz olay böyle başlamıştır. XI. yüzyılın sonlarından itibaren ve özellikle XIII. yüzyıldaki göçlerle Anadolu'ya gelen, sonra XV. yüzyıldaki Osmanlı fetihleriyle Balkan topraklarına geçen heterodoks İslâm da budur. Bu İslâm'ın teolojisi yukarıda saydığımız dört karakteristikle belirlenen, sözünü ettiğimiz teolojiye dayanıyordu. Bu teolojinin Sünnî teoloji gibi teologları (müteteklimleri), sistematik teoloji kitapları yoktur. Ama burada özellikle hatırlamamız ve altını çizmemiz gereken olgu şudur: Bu heterodoks İslâm'da henüz *Hz. Ali kültü* ve bağlı kültürler yoktur ve bu İslâm henüz bildiğimiz Alevilik değildir. Ama Alevilik işte bu İslâm anlayışı üzerinde oluşacak, Alevilik teolojisi bu teoloji üzerine belirtilen kültürlerin eklenmesiyle yaratılacaktır.

XVI. yüzyıl başlarında Şah İsmail-i Safevî mârifetiyle Oniki İmam mezhebinin bu heterodoks İslâm'a uyarlanması sonucu, söz konusu teolojinin tarihsel gelişim sürecindeki en büyük inkılap gerçekleşti: Hz. Ali kültü bu teolojinin merkezine oturtuldu. Profesör Mélikoff'un çok câzip teorisine göre, İslâm öncesi dönemin *Gök Tanrı kültü*, *Hz. Ali kültü*'ne dönüştü¹⁷. Böylece Aleviliğin teolojisinin oluşum süreci bugün bildiğimiz klâsik yapısıyla tamamlanmış bulunuyordu. Yalnız burada dikkati çekmemiz gereken bir nokta var: Bu teolojide Hz. Muhammed'in yeri neredeydi? Bizim şahsî kanaatimizce Hz. Muhammed'in yerini, bu teolojinin mistik esprisi belirliyordu. İslâm mistisizminin belkemiğini oluşturan *mürşid-mürid* kalıpları, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'ye uyarlandı. *Nübüvvet* 'i temsil eden birincisi, tıpkı Hz. Musa-Hızır ilişkisine benzer bir şekilde, *Velâyet* 'i temsil eden ikincisine göre daha alt konuma yerleştirildi. Tıpkı Bazı mutasavvıflar nezdinde Hızır'ın, aslına vâkıf olamadığı bir takım gerçekleri Hz. Musa'ya öğreterek âdetâ bir peygamberden daha üst bir pozisyonda onun mürşidi konumunu işgal etmesi gibi¹⁸, Hz. Ali de aynı mürşid konumunda Hz. Muhammed'e bazı velâyet gerçeklerini

¹⁷ Bk. Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, ss. 44, 152; krş. aynı yazar, *Hadji Bektach*, s.16.

¹⁸ Bk. Ocak, *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Ankara 1990, TKAE. Yay., 2., bs., ss. 89-96.

öğretiyordu. Ünlü *Kırklar Meclisi* ve *Mirac* menkabelerine dikkatli baktığımız zaman bu söylediğimiz hususun çok iyi yansıtıldığını görürüz⁴⁹.

XV. yüzyıla kadar şifahî niteliğini sürdüren bu teolojinin, özellikle XVI. yüzyıldan itibaren artık yazıya geçmeğe başladığını söyleyebiliriz. Bu teolojinin kaynakları, yukarıda bir nebze işaret ettiğimiz gibi sistematik teoloji metinleri değil, menâkıbnâmelerde ve nefeslerde karmaşık bir sembolizmle ifadelendirilen menkabeler ve deyişlerden oluşan metinlerdir.

SONUÇ

Alevîliğin, -yahut her ne kadar Sünnî çevrelerde aşağılayıcı anlamda kullanılmış olsa da, otantik adıyla Kızılbaşlığın- tarihi, esas itibariyle Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar uzanan geniş bir coğrafyanın ve X. yüzyıldan günümüze kadar gelen uzun bir zaman boyutunun ürünüdür. Bugünkü hüviyetini tam olarak XVI. yüzyıl başlarında kazanmış olmasına rağmen, bu tarihten önceki Türk heterodoks İslâm'ının tarihi de onun ayrılmaz bir parçasıdır. Bu parça olmadan Alevîlik anlaşılabilir. Bu tarih, Şîîliğin Hz. Ali ve Muaviye arasındaki hilâfet çatışmalarıyla başlayan tarihiyle gerçekte hiç bir suretle kesişmez. Bu tarihin Alevîliğin de tarihiymiş gibi algılanmasının sebebi, Safevî propagandasıyla aşılana Şîî motiflerin zihinlerde kurduğu bağdır. Bununla beraber bugün Alevîler'in toplumsal bilincinin ve zihniyetinin oluşmasında sonradan eklenen bu tarihin vazgeçilmez bir yeri ve payı vardır. Bugün her Alevînin zihninde Alevîliğin tarihi Hz. Ali ile başlar. Bu itibarla bugün için bunsuz bir Alevîlik düşünülemez.

⁴⁹ Bk. *Buyruk*, ss. 7-8.

