

BEKTAŞI KİME DERLER?: "BEKTAŞI" KAVRAMININ KAPSAMI VE SINIRLARI ÜZERİNE TARİHSEL BİR ANALİZ DENEMESİ

Rıza YILDIRIM¹

ÖZET

Alevilik ve Bektaşilik çalışmalarında terminoloji sorunu aşılabilmiş değildir. Her şeyden önce "Alevi" ve "Bektaşî" terimlerinin anlamları hâlâ berrak olmaktan uzaktır. Çoğu zaman bu kelimeler homojenlikten uzak, içinde birbirinden oldukça farklı sosyal-dini grupları barındıran ve sınırları belli olmayan çok geniş bir insan kümesi için kullanılmaktadır. Ne var ki her iki kavramın da kapsamının bu kadar genişlemesi içeriğini anlamsız hale getirmektedir. Bu makale, sözü edilen terminoloji sorununun çözümü yolunda mütevazî bir adım atma denemesidir. Bu bağlamda, "Bektaşî" kavramını eleştirel bir bakışla ele almakta, "Bektaşî" denildiğinde anlaşılan anlam öbeğinin içeriğini ve sınırlarını kavramın kendi içindeki homojen alt öbekleri analiz etmek suretiyle tespite çalışmaktadır. Makale, modern kullanımda "Bektaşî" kelimesinin iç içe geçmiş ama farklılıkları bulunan üç sosyal-dini grubu kapsayan bir anlam genişliğine sahip olduğunu savunmakta ve Bektaşîliğin tarihsel oluşum ve gelişim sürecini mercek altına alarak bu üç grubu ve birbirleriyle ilişkilerini anlamaya çalışmaktadır. Böylece "Bektaşî" kelimesinin taşıdığı anlamın içeriği ve sınırlarını netleştirmeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bektaşî, Babagân, Alevi, Kızılbaş

WHO IS CALLED "BEKTASHI"?: A HISTORICAL ANALYSIS ON THE CONTENT AND BOUNDARIES OF THE TERM

ABSTRACT

The problem of terminology in the Alevi-Bektashi studies is still unsolved. Before all, the terms "Alevi" and "Bektashi" are not clearly defined. It has been long, scholars do not abstain from using these terms with a rather broad meaning with vague boundaries. In such usages, the terms include several unharmonious socio-religious groups which are dissimilar in many aspects, and attain such a vast content that they become meaningless indeed. This article aims to make a humble start to contribute to the solution of this terminology problem in Alevi-Bektashi studies. For this, it brings a critical approach to the term "Bektashi". Focusing on the content and boundaries of the term, it is aimed to identify homogenous sub-groups within the community which is labeled as "Bektashi". The article argues that in its modern

1 Yrd. Doç. Dr., TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi, Tarih Bölümü, Öğretim Üyesi.

usage, the term “Bektashi” includes three interrelated but different socio-religious sub-groups. Although these three sub-groups show considerable affinity in terms of both religion and culture, they can by no means be regarded as identical. This work endeavors to identify similarities and differences of these three sub-groups within the greater Bektashi community through examining the history of the Order. In doing so, it aims to clarify the content and limits of the meaning of “Bektashi”.

Key words: Bektashi, Babagân, Alevi, Qizilbash

GİRİŞ

Alevilik ve Bektaşılık çalışmalarında terminoloji sorunu henüz aşılabilmiş değildir. Gerek Alevilik gerekse Bektaşiliğin kendi tarihsel süreçleri içinde ürettikleri ve kullandıkları birçok kavram araştırmacılar tarafından özensizce modern kullanıma aktarılmaktadır. Bu durumda kendi sosyal, kültürel ve dinî muhitlerinden koparılıp yabancı bir entelektüel muhite atılan kavramlar birçok hayati nüansını yitirmekte, bunun yanında asıllarında olmayan yeni ve tarihsel dokusuna uyumsuz çağrışımlar kazanmaktadır. Terminolojiye dair bu sorun aşılmadığı takdirde, Alevi ve Bektaşi geleneğinin tarihsel – ve bir yönüyle "otantik" - haliyle kavranılıp ortaya konulması mümkün olamayacaktır. Zira bu durumda, zihinlerinde üretilen modern bir Alevilik ve Bektaşılık modelini geçmişe dönük olarak işletmek suretiyle hayali bir tarihsel algı yaratılacaktır. Dolayısıyla kullandığımız kavramlar tarihsel nüanslarını kaybedip bizlerin yarattığı hayali çağrışımlarla dolmuş olacaktır.²

Geleneksel kavramların, modern zihinlerde yine modern kalıplarla anlaşılmaya çalışılırken nasıl tahrir olduğu ve aslından nasıl uzaklaştığı konusu psikolojik ve bilişsel (cognitive) boyutlarıyla ele alınmayı fazlasıyla hak eden bir mevzudur. Ancak bu makale, çok daha geriye gidip işe en baştan başlamayı hedeflemektedir. Zira içeriği net bir şekilde anlaşılmadan kullanılan terimlerin başında her iki geleneğin de isimleri, yani “Bektaşi” ve “Alevi” terimleri gelmektedir. “Alevi”nin ne demek olduğu ve kimler için kullanıldığı meselesini bir başka makaleye havale ederek burada “Bektaşi” kelimesinin taşıdığı anlamın mahiyetini ve sınırlarını tespit etmeye çalışacağız.

2 Modern çalışmalarda geleneksel birçok kavramın bulanık bir anlam yükü ile kullanılması bir yönüyle tarihsel sürece eşlik eden kaçınılmaz bir sonuçtur. Asırlar boyunca kapalı bir toplum içinde ve esas itibarıyla sözün dünyasında gelişen “gelenek” son kırk-elli yılda birden açık toplum, şehir hayatı ve yazının dünyası ile yüz yüze gelince ciddi krizlerle sarsılmaya başlamıştır. Karşılaşmanın ve geleneksel bilginin muhitinde meydana gelen değişikliğin çok ani oluşu kavramların doğal bir süreç içinde evrilerek yeni ve ahenkli nüanslar kazanmasına imkân tanımamıştır. Öte yandan şehir ve yazının dünyasında şekillenmiş birçok zihin aniden ve sabırsızlıkla bu geleneksel bilgiyi anlama hayretine girmişlerdir ki birçok durumda bunun masum bir anlama gayretinden öte belli bir şekillendirme arzusu da içerdiğini not etmek gerekir. Alevi-Bektaşi toplumunun hem içinden hem dışından gelen bu entelektüel merak, asıl itibarıyla gerekli ve faydalı olmakla beraber, asırlar boyunca dış dünyadan uzak, bir konserve gibi muhafaza edilmiş olan Alevilik-Bektaşılık esoterik bilgisini tahrir eden başlıca amillerden olmuştur. Zira bu araştırmacılar kendi zihinlerindeki kalıplarla tarihsel süreç ve muhit itibarıyla o kalıplara tamamen yabancı olan bir bilgiyi anlamaya çalışmışlardır. Böylesi bir entelektüel faaliyetin anlaşılması çalışılan bilgiyi aslından uzaklaştırıp başkalaştıracağı aşikardır.

Araştırmacılar söz konusu inanç geleneğine mensup grubu ifade ederken "Alevi-Bektaşî" ter kibini kullanmayı adet edinmişlerdir. Öyle ki bu ter kibin artık literatürde kullanım ve dolaşım bakımından oturduğunu söylemek mümkündür. Ancak kavramsal içerik bakımından aynı şeyi söylemek pek mümkün değildir. Bu şekilde bir ter kiple bir birinden ayrı iki grubun toplamının mı kastedildiği (Alevi + Bektaşî) yoksa eş anlamlı iki kelimenin yan yana mı kullanıldığı (Alevi = Bektaşî) çoğu zaman anlaşılammaktadır. "Alevi" ve "Bektaşî" kelimeleri ile kastedilen kavramların belli ölçüde keşiştiği rahatlıkla söylenilebilir. Aynı şekilde birbirinden ayrı çağrışımlarının da olduğu izahattan varestedir. Ne var ki her iki kelimenin taşıdığı anlam öbeğinin keşişen ve ayrışan kısımları hususunda bir zihin kargaşası mevcuttur. Bu makale "Bektaşî" kavramını esas alıp onun içeriğini ve sınırlarını belirlemeyi amaçlamaktadır. Bunu yaparken tarihsel süreci birinci dereceden göz önünde bulunduracaktır. Şüphesiz "Bektaşî" denildiğinde her dönemde aynı şey anlaşılammıştır. Kelimenin kavramsal içeriği ve sınırları Bektaşîliğin tarihi ile doğrudan bağlantılı olarak gelişmiş, zaman içinde kimi nüansları bünyesinden atarken kimi yeni nüansları da bünyesine katmıştır. Esasen bu gün literatürde yer alan kavramsal kargaşayı gidermenin yolu da kelimenin bu tarihsel evrim sürecini bilmekten geçmektedir.

"Bektaşî" kavramının sınırlarını keşfetme gayretinin "Alevi/Kızılbaş" kavramından bağımsız gerçekleştirilemeyeceği açıktır. Dolayısıyla elinizdeki makalede sık sık "Alevi/Kızılbaş" ve "Alevilik/Kızılbaşlık" kavramlarına atıflarda bulunulması kaçınılmaz olacaktır. Bununla beraber makalenin odağı daima "Bektaşî" terimi üzerinde kalacak, Aleviliğe berikini anlayabilmek için dolaylı olarak başvurulacaktır.

Yine önemli bir nokta olarak kaydetmek gerekir ki bu makalenin odağı "Bektaşîlik"ten ziyade "Bektaşî" kavramının içeriği ve sınırları üzerindedir. Daha açık ifade etmek gerekirse, burada temel amaç bir sosyal ve dinî grubun tespit edilmesidir. Yani "Bektaşî" denildiğinde hangi insan topluluklarının anlaşılması gerektiği sorusunun cevabı aranmaktadır. Elbette bu topluluğu belirleyen ve diğer insanlardan ayrılmalarında temel etken olan bir dinî/tasavvufî anlayış vardır. Ve daha çok "Bektaşîlik" kelimesinin içeriği olarak anlaşılması gereken bu anlayıştan tamamen bağımsız olarak "Bektaşî grubu"nun anlaşılması mümkün değildir. Bu bağlamda teolojik ve ritüel boyutlarıyla "Bektaşîlik" yer yer konu edilecektir. Ancak makale boyunca esas öncelik daima ele aldığımız insan topluluğunun kimlerden ibaret olduğunu belirleme gayreti olacak, ayırt edici hususlarıyla Bektaşî teolojisi ve ritüellerinin tespiti amaçlanmayacaktır.

Modern çalışmalarda en önemli sorun "Bektaşî" ile "Alevi" kavramlarının mahiyetleri ve birbirleriyle olan ilişkilerindeki muğlaklığın henüz giderilmemiş olmasıdır. Bu hususta genel olarak Fuat Köprülü'ye izafe edilen toptancı ve yüzeysel bir yaklaşım benimsemmiştir. Köprülü'ye göre Bektaşîler ile Aleviler arasında inanç ve ritüel açısından pek fark yoktur. Fark sadece sosyal taban ve yaşam tarzından kaynaklanmaktadır. Onun meşhur sözüyle "Aleviler kır Bektaşîleridir" (Köprülü, 1925; Köprülü, 1929). Bazı önemli noktalara işaret etmekle beraber bu yaklaşım oldukça yüzeysel ve her iki kavramın sınırlarını belirleme

hususunda oldukça yetersizdir. Burada en başta tarihsel oluşum ve gelişim süreçleri olmak üzere birçok önemli belirleyici unsur göz ardı edilmektedir. Köprülü ile aynı dönemde Aleviler ve Bektaşiler üzerine yazan, ancak sahadan derlediği bilgilerle en azından yirminci yüzyıl başlarında Anadolu’da cari olan Alevilik ve Bektaşilik hususunda Köprülü’den daha donanımlı olduğu anlaşılan Baha Sait bu iki grup arasındaki farkların daha fazla bilincindedir. Ancak son tahlilde o da Köprülü’ye yaklaşmakta ve yer yer her iki kavramı birbirine çok yakın geçişken anlamlarda kullanmaktadır. Oysa “Sufiyan süreği” diye adlandırdığı Alevi gruplarının erkân ve ritüllerini detaylı anlatacak kadar sahaya vakıf olduğu ve aslında ciddi tarihsel kökleri olan farkları gözlemlediği anlaşılmaktadır (Baha Sait Bey, 2006: 172, 173-199). Birge’nin eseri Babagân kolu olarak bilinen “Bektaşî Tarikatı”nı esas aldığından onun Alevilerle ilgili değerlendirmeleri oldukça sınırlı ve eksik kalmıştır. Birge, Alevi ve Tahtacı gruplarını Hacı Bektaş Dergâhı’ndaki Çelebilere bağlı Bektaşiler olarak görmektedir (Birge, 1937: 57-58).

Modern yazarlardan Mélikoff bu hususta Köprülü’yü takip etmektedir. Ona göre Bektaşilik ve Alevilik tarihte aynı şey olarak başlamıştır ki Hacı Bektaş Veli’nin Türkmenler arasında yayılan tasavvuf mesajı çerçevesinde şekillenen bir halk İslamı’ndan başka bir şey değildir. Ancak 15. yüzyılın sonlarında tarihsel bir bölünme gerçekleşmiş ve bu halk İslam hareketi iki ayrı kola ayrılmıştır. Bir kol esas itibarıyla Balkan ağırlıklı olmak üzere Hacı Bektaş’a bağlılığını devam ettiren Anadolu ağırlıklı diğer kol Savefilere bağlanıp Kızılbaş olmuştur. Mélikoff, iki grup arasında sosyal bir farklılaşmanın da ortaya çıktığını, bir tarafın şehir merkezlerinde ve tekkelerde yerleşik hayat sürmesine mukabil diğer tarafın kırsal alanlarda göçebe ya da yarı göçebe hayat modelini benimsediklerini vurgulamaktadır (Mélikoff 1998: Mélikoff 1999a). Mélikoff’a göre bu tarihsel ayrılmaya rağmen “Bektaşilik ve Alevilik öz olarak aynı olgudur. Onları birbirlerinden ayırmak olanaklı değildir.” (Mélikoff, 1999: 23).

Ahmet Yaşar Ocak, Alevilik ile Bektaşilik arasındaki farkı daha fazla vurgulamakta ve ikisi arasındaki belki de en önemli yapısal farka dikkat çekmektedir. Ona göre Bektaşilik tarihsel süreci içinde bir tarikat olarak ortaya çıkmış ve bu tarikat özelliğini daima korumuştur. Öte yandan Alevilik mistik bir gelenek olmakla beraber bir tarikat değildir (Ocak 1994a). Ocak’ın dikkat çektiği nokta bu makalenin de üzerinde duracağı ana ayrıçlardan birisi olacaktır.

Bu gün “Bektaşî” dendiğinde birbirinden ayrı ancak ciddi benzerlikler gösteren ve yakın etkileşim içinde olan en az üç sosyal-dini grubun kastedildiği anlaşılmaktadır:

Babagân Bektaşileri: “Tarikat-ı Aliye-i Bektaşiyye” ya da “Tarikat-ı Nazenin” olarak da ifade edilen tarikat anlamındaki Bektaşiliğin temsilcileri bunlardır. Diğer tasavvuf ekollerinde olduğu gibi tarikata intisap etmek ve belirli egzersizleri yapmak suretiyle manen terakki etmek Babagân Bektaşiliğinde temel esastır. Herhangi bir kişi Bektaşî yol ve erkânını benimseyip gereğini yaptığı sürece “Bektaşî” sayılır ve başka hiçbir şart aranmaz. Bir sosyal-dini grup olarak Babagân Bektaşilerini belirlemek çok kolaydır. Esasen “Bektaşî” kelimesinin anlamı burada herhangi bir muğlaklığa yer bırakmayacak kadar nettir. Her hangi bir kişinin bu gruba üyeliği basit ve açıkça anlaşılabilir bir kritere tabidir. Meşru kabul edilen herhangi

bir babadan “nasip alan” yani onun vesilesiyle tarikat silsilesine intisap edip ayinlere devam eden her kişi “Bektaşî”dir.

Çelebilere bağlı Kızılbaşlar/Aleviler ya da Kızılbaş Bektaşîler: Bu grup söz konusu edildiğinde “Bektaşî” kelimesinin sınırları çok muğlak ve içeriği oldukça karışık bir hal almaktadır. Bu grup esas itibariyle Hacı Bektaş Veli soyundan geldiklerini iddia eden Çelebilere mürit tanyan Anadolu Kızılbaş/Alevi ocakları ve onların taliplerinden ibarettir. Ancak gerek bu ocakların belirlenmesi hususunda bakılacak kriterler gerekse ocaklarla Çelebi ailesi arasındaki ilişkinin mahiyeti netlikten uzaktır. Bu muğlak durum bazen “bütün Alevi ocaklarının Bektaşî olduğu” görüşüne kadar gitmektedir.

Balkan Alevi Bektaşî Sürekleri: Balkanlarda yaşayan ve Hacı Bektaş Veli’ye bağlılık hisseden süreklerdir ki bunların da Çelebi ailesi ile manevi ilişkilerinin mahiyeti berrak olmaktan uzaktır.

Bu grupların nasıl ve ne derece Bektaşî olduklarını ve birbirleriyle ilişkilerini layıkıyla anlayabilmek için şüphesiz Bektaşîliğin tarihine bakmak gerekmektedir. Elinizdeki makale bu sonucu üreten tarihsel süreci analiz etmek suretiyle hâlihazırdaki tabloyu anlamlandırmaya çalışacaktır. Bu bağlamda Bektaşî tarihi dört ana döneme ayrılabilir: 1) Başlangıçtan 16. yüzyıl başlarına kadar, 2) 16. yüzyıl başlarından 1826’da Bektaşî tekkelerinin kapatılmasına kadar, 3) 1826’dan 1925’te tekkeler ve zaviyelerin Cumhuriyet idaresi tarafından kapatılmasına kadar, ve nihayet 4) 1925’ten günümüze kadar süren dönem.

Hacı Bektaş Veli’den Balım Sultan’a Kadar

Bektaşîlik şüphesiz Hacı Bektaş Veli ile yakından ilgili bir kavramdır ve tarihini de Hünkâr’ın hayatı ile başlatmak gerekir. 20. yüzyılın başlarında Hasluck, Hacı Bektaş Veli’nin tarihsel olarak Bektaşî tarikatı ile bir ilgisinin bulunmadığını, onun isminin tarikata alem olarak sonradan seçildiğini, hatta kendisinin yaşayıp yaşamadığının bile şüpheli olduğunu iddia etmişti (Hasluck, 1929: 341, 488). Ancak artık bu gibi görüşler rağbet görmemekte, Hacı Bektaş Veli’nin henüz yaşarken etkili bir kanaat önderi olduğu görüşü ağırlık kazanmaktadır.³ Ancak onun ayin-erkânı ve sosyal örgütlenmesi ile bir tarikat kurduğunu iddia etmek pek mümkün görünmemektedir (Ocak 1996a).

Hacı Bektaş Veli’yi, Baba İlyas ekolünü devam ettiren dervişler arasında İslamın sufi bir formunu Türkmenlerin idrakine sunan bir mana önderi olarak kabul etmek gerekir. Babâî ayaklanmasının⁴ bastırılmasından sonra gerek Baba İlyas’ın hayatta kalan halifelerinin gerekse onların muhatapı kitlelerin Batı Anadolu uçlarına kaçtıkları ve Osmanlı beyliğinin ortaya çıkış sürecinde de bu grupların etkili olduğu bilinmektedir. Osmanlı topraklarına akın eden Baba İlyas ardılı gazi ve abdallar arasında özellikle Hacı Bektaş Veli isminin ön plana çıktığı görülmektedir (Mélîkoff 1999b: 92-95). Bunda başta Abdal Musa olmak üzere Hacı Bektaş halifelerinin faaliyetleri

3 Bu hususun etraflıca bir değerlendirmesi için bkz. (Yıldırım 2009)

4 Babâî hareketinin geniş bir analizi için bkz. (Ocak 1989).

şüphesiz etkili oluyordu. 14. yüzyıl Osmanlı dünyasında din işlerini temsil eden en yaygın ve en etkili grup abdallar, savaş ve devlet işlerinde en etkili grup ise gaziler idi. Her iki grup arasında da Hacı Bektaş kültürünün çok yaygın olduğu anlaşılmaktadır (Ocak 1997).

Ancak bu dönemde henüz bir tarikat tarzı yapılanmadan bahsetmek mümkün değildir. O yüzden "Bektaşî" diye anılabilecek bir dini-sosyal gruptan bahsetmek için henüz erkendir. Hacı Bektaş Veli ismine izafeten belirli bir tasavvuf yolu ve bu yola mensup dervişler topluluğunun ancak 15. yüzyılda teşekkül etmeye başladığına dair ipuçları vardır. Kızıldeli dergâhında yetişen ve bizzat Kızıldeli'den nasip aldığını yazan Sadık Abdal'a⁵ göre daha 15. yüzyıl başlarında "Bektaşî" tabir edilen bir tasavvuf yolu teşekkül etmiştir. Divanının epey bir kısmını Hacı Beltaş Veli, Abdal Musa ve Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli)'yi övmeye ayıran Sadık Abdal, söz konusu tasavvuf yolu için "Rah-ı Bektaşî" ve "Bektaşî Tariki" ifadelerini kullanmaktadır (Sadık Abdal, 2009: 126, 151, 187). Bu yola müntesip dervişler için de "tarikat ehli" tabirini kullanmaktadır (Sadık Abdal, 2009: 128, 138). Yine bu dervişlerin yaşadığı tekkeleri "Bektaşîyanın tekyesi" diye anmaktadır (Sadık Abdal, 2009: 187). Nihayet divanının sonunda Kızıldeli ile beraber "tarikin" cümle erkânının tamamlandığını yazmaktadır (Sadık Abdal, 2009: 222).⁶ Sadık Abdal'ın şahitliğinden 15. yüzyılda özellikle Kızıldeli tekkesinde yaşayan bir grup dervişin "Bektaşî" adı altında bir tasavvufî oluşum meydana getirdikleri anlaşılmaktadır.⁷ Ancak Kızıldeli tekkesinden başka Sadık Abdal'ın "Bektaşî" diye nitelediği bu oluşuma dahil olan grupların olup olmadığı konusunda elimizde kaynak bulunmamaktadır.

Anlaşıyor ki Hacı Bektaş Veli kültü 14. yüzyıl boyunca abdal ve gazi toplulukları arasında özellikle Rumeli ve Balkanlarda yayılmıştır. Nihayet 15. yüzyıl başlarında kendisi de bir gazi-derviş olan Kızıldeli önderliğinde bu kült yavaş yavaş bir tasavvuf yoluna dönüşmeye başlamıştır. Bektaşî geleneğine göre yüz yıl kadar sonra bu dönüşüm sürecini tamamlayıp "Bektaşî Tarikatı" nı şekillendirecek olan kişi de yine Kızıldeli tekkesinde yetişmiş olan Balım Sultan olacaktır (Birge 1937: 56-57). Sadık Abdal'ın tanıklığından en azından 15. yüzyılın ikinci yarısında Kızıldeli tekkesinde yaşayan bir grup dervişe "Bektaşî" dememiz mümkün görünmektedir. Bu derviş topluluğu aynı zamanda "Bektaşî" nitelemesiyle anabileceğimiz en eski gruptur.

En azından 15. yüzyılın ikinci yarısında "Bektaşî" adıyla anılan bir derviş topluluğunun teşekkül etmiş olduğunu çağdaş kaynak Âşıkpaşazâde de doğrulamaktadır. O meşhur Tevarih'inin sonunda kendi kendisine sorduğu bir soruya cevap sadedinde Hacı Bektaş Veli'nin kim olduğunu anlatırken "Bektaşî"lerden bahsetmektedir. Hatta bunların oldukça kalabalık oldukları ve Yeniçeri Ocağının Hacı Bektaş Veli'ye manen bağlı olduğunu iddia ettikleri anlaşılmaktadır. Buradaki ifadelerden Hacı Bektaş Veli'yi kendilerine pir ittihaz eden ve belirli bir tasavvuf meşrebine mensup bir dini-sosyal grubun mevcudiyeti açıkça anlaşılmaktadır. Âşıkpaşazâde bu grup için net olarak "Bektaşî" tabirini kullanmaktadır (Âşıkpaşazâde, 1949: 237-238).

5 Sadık Abdal'ın eserinin tarih kaynağı olarak kısa bir değerlendirmesi için bkz. (Yıldırım, 2010: 155-159)

6 Fuat Köprülü de İslam Ansiklopedisi'ne yazmış olduğu "Bektaş" maddesinde Bektaşîliğin Balım Sultan'dan evvel bütün ayın ve erkânıyla teşekkül etmiş olduğunu savunmaktadır (Köprülü 1997: 461).

7 Kızıldeli ve tekkesinin Bektaşî tarikatının oluşum sürecindeki yeri üzerine etraflı bir değerlendirme için bkz. (Yıldırım, 2010)

Öte yandan Hacı Bektaş Veli'nin vefatından Balım Sultan'ın işin başına geçmesine kadar iki yüz yılı aşkın bir sürede Suluca Karahöyük'teki Hacı Bektaş Dergâhında neler olup bittiği konusunda hemen hemen hiç malumatımız yoktur. Bu süreçte tekkenin manevi ve ekonomik konumu nasıldı? Tekke'nin hinterlandını kimler oluşturuyordu? Rumeli ve Balkanlarda Hacı Bektaş ismini yücelten abdal zümreleriyle tekkenin ilişkisi ne idi? Nihayet Hacı Bektaş Veli soyundan olduklarını iddia eden ve sonraki dönemlerde tekke vakfının mütevellisi olarak sık sık karşımıza çıkan Çelebi ailesinin durumu ne idi?

Şu aşamada bu soruları cevabını vermek mümkün görünmemektedir. Ancak 15. yüzyılın ikinci yarısında Çelebi ailesinden Mahmud diye birisinin yaşadığını ve etrafında Hacı Bektaş Dervişleri bulunduğunu biliyoruz. 1483 yılında yazılan Otman Baba Velayetnamesi'nde bu Mahmud Çelebi'nin İstanbul'da bulunduğu sırada Otman Baba'yı ziyarete geldiği yazılmaktadır. Aynı kaynaktan Mahmud Çelebi için "halife olan kimse", "mürid ve muhibb ıssı" gibi tabirler kullanılmaktadır (Göçek Abdal, 2002: 239-240). Âşıkpaşazâde de Mahmud Çelebi'den bahsetmektedir. "Hacı Bektaşoğlu Mahmud Çelebi kim ol Resul Çelebi'nin oğludur" dediği bu şahsın müritlerinin bulunduğunu, hatta bunlar arasında ilim ehli insanların da olduğunu söylemektedir (Âşıkpaşazâde, 1949: 45).

Bu iki çağdaş kaynak iki hususu açıkça ortaya koymaktadır: 1) En geç 15. yüzyılın ikinci yarısında Çelebiler Hacı Bektaş evlatları ve onun yasal varisleri olarak kabul edilmişti; 2) Bu Çelebilerin en azından bazıları Hacı Bektaş'a intisaptan kaynaklanan karizma ile şeyhlik yapmakta idi ve etraflarında onlara bağlı Hacı Bektaş Dervişleri denilen bir grup derviş vardı. Şu halde bu Çelebiler ve onlara bağlı dervişlere de "Bektaşî" demek mümkün görünmektedir. Ancak bu dervişlerin hangi sosyal tabandan geldikleri konusu meçhuldür.

Adı geçen Mahmud Çelebi'nin nerede yaşadığı kaynaklarımızdan net anlaşılammaktadır. Otman Baba ile karşılaşması İstanbul'da olmuştur. Öte yandan Âşıkpaşazâde'nin ona dair ifadeleri de bu şahsın dervişleri ile beraber İstanbul'da bulunduğu izlenimini oluşturmaktadır. Bu iki çağdaş kaynağın tanıklığından Mahmud Çelebi'nin en azından bir süre İstanbul'da bulunduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Ancak onun Hacı Bektaş'ta oturan Çelebi ailesini temsilen İstanbul'da sakin olduğu da varsayılabilir. Balım Sultan'dan önceki döneme dair kaynaklarda adı geçen iki isimden birisi (babası Resul Çelebi ile beraber) olmasına rağmen Mahmud Çelebi'nin geleneksel Bektaşî silsilelerinde⁸ yer almaması da bu sebepten olmalıdır.

Eğer Mahmud Çelebi İstanbul'da yaşadı ise, Kırşehir'deki dergâhta bulunan Çelebi ailesi mensuplarının faaliyetlerine dair elimizde hiçbir kaynak bulunmamaktadır. 16. yüzyıldan önce bu aile ve merkez tekkenin (belki de henüz merkez tekke değildi) Rumeli'ndeki Hacı Bektaş kültürünü yaşatan abdallarla ne tür bir ilişki içinde olduklarını bilmiyoruz. Öte yandan, bu tarihlerde gerek Rumeli'nde gerekse Anadolu'da yaşadığını bildiğimiz ve popüler halk tasavvuf akımlarını derinden etkileyen Kalenderî zümrelerle Hacı Bektaş tekkesi arasındaki münasebet de yeterince bilinmemektedir. Esasen Hacı Bektaş Veli'nin kendi döneminden itibaren Balım Sultan

8 Bu silsile Pir-evi'nde verilen bütün icazetnamelerde yer almaktadır. Derli toplu bir liste için bkz. (Noyan 1998: 134-138).

nezaretinde tarikat şekillenene kadar Kalenderîlerin Bektaşiliğın oluşum sürecinde içinde başat bir yer tuttıkları söylenebilir.⁹ Hatta Ahmet Yaşar Ocak'a göre Hacı Bektaş başta olmak üzere Kaygusuz Abdal, Kızıldeli, Hacım Sultan gibi bu dönemin önde gelen Bektaşî şeyhleri Kalenderî idiler (Ocak 1999: 87-100, 199-209).¹⁰

Bektaşî geleneğinin 15. yüzyılda tarikata dönüşürken etkilendiği önemli bir başka akım da Hurufîlik olmuştur. Fazlullah'ın 1394 yılında Azerbaycan'da idam edilmesinden sonra halifelerinin Anadolu'ya yöneldikleri bilinmektedir. Bunlardan özellikle Aliyyu'l-A'lâ ve Seyyid İmadu'd-din Nesimi gibi dâîlerinin Bektaşiliğın zeminini oluşturan Kalender ve Abdal zümrelerinin din telakkilerinde etkili oldukları bilinmektedir. Hurufîliğin Bektaşîlik üzerindeki etkisi özellikle doktrin alanında belirginleşmektedir. Ancak Hurufî dâîlerle erken dönem Bektaşîler arasındaki münasebetin nasıl kurulduğu ve etkileşim kanallarının nasıl teşekkül ettiği gibi hususlar henüz yeterince araştırılmış değildir.¹¹

Çok önemli diğer bir soru da şudur: Bu dönemde Hacı Bektaş Dergâhı ve o dergâhın başında oldukları varsayılan Çelebi ailesinin Anadolu'da 15. yüzyılın ikinci yarısında Erdebil Dergâhına bağlanıp Kızıbaş olan Türkmen oymaklarıyla herhangi bir münasebeti var mıydı? Osmanlı beyliğinin kuruluş ve gelişme dönemlerinde esas insan malzemesini oluşturan Türkmenlerin İslam telakkilerinde Hacı Bektaş Veli'nin başat rol oynadığını biliyoruz. Bu açıdan bakıldığında aynı sosyo-kültürel yapıyı devam ettiren 15. yüzyıl Anadolu Türkmenlerinin de Hacı Bektaş isminin en azından tazim ettiklerini varsaymak yersiz olmaz. Ne var ki mevcut kaynaklarımızda bu kitlelerin ne Hacı Bektaş Veli'ye bağlılıklarına ne de Pir-evi ile ilişkilerine dair verilere rastlanmamaktadır. 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise bu kitlelerin Erdebil dergâhına bağlandıkları ve en azından 16. yüzyıl sonlarına kadar inanç dünyalarında Hacı Bektaş isminin geri planda kaldığı bilinmektedir.

16. Yüzyıl: İki Ayrı Dünya

16. yüzyılın ilk yarısı Osmanlı tarihinde birçok bakımdan temel dönüşümlerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Her şeyden evvel merkezîyetçi-bürokratik idare ve Sünnî İslam ideolojisi üzerine oturan klasik Osmanlı rejimi bu dönemde kemale ermiştir (İnalçık 1993; Kunt 1995). Devlet mekanizmasının aldığı bu şekil imparatorluk genelinde sosyal ve dinsel kurumları da aynı istikamette evrilmeye zorlamıştır. İşte Hacı Bektaş ismini tazim eden dağınık sufi öbeklerini merkezi bir çatı altında birleştirmek ve bu suretle Bektaşî tarikatını vücuda getirmek projesi de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Bektaşî ortak belleğine göre bu projenin mimarı Balım Sultan olmuştur. 16. yüzyılın başında II. Bayezid'in desteği ile Kızıldeli tekkesinden Pir-evi'ne gelmiş ve yeni bir teşkilatlanma gerçekleştirmiştir. Balım Sultan'a atfedilen bu işin iki temel ayağı

9 Bu hususta şu iki monografiye müracaat edilmelidir: (Ocak 1999); (Karamustafa 1994).

10 Ocak Bektaşiliği Kalenderîlik içinden çıkmış bir kol olarak görmektedir. Ancak XVII. yüzyıldan itibaren Bektaşîlik gelişerek içinden çıktığı Kalenderîliği yutmuştur (Ocak 1999: 204, 208). Bu hususta ayrıca bkz. (Ocak 1994b; Ocak 1996b).

11 Hurufîlik-Bektaşîlik ilişkisi üzerine şu eserlere bakılabilir: (Huart 1909); (Gölpınarlı 1989); (Melikoff 1992); (Algar 1996). Ayrıca Hurufîliğin Kalenderîlik üzerindeki tesirleri için bkz. (Ocak 1999): 136-7).

vardır: Öncelikle o, Kızıldeli dergâhında çoktan belirmeye başlamış olan erkân ve ayinlere son halini vererek tarikatın ibadet uygulamalarını biçimlendirmiştir. Bu yüzden Bektaşî ayinlerinde (‘ayn-ı cem) uygulanan ritüellere Balım Sultan erkânı denmektedir. Elbette aynı paralelde inanç esaslarının da formüle edildiğini söylemek mümkündür. Doktrin ve ritüellerinin net ve ayırt edici bir biçimde ortaya konulmasıyla beraber artık “Bektaşî Tarikati” teşekkül etmiş olmaktadır. İşte bu yüzden ki Balım Sultan Bektaşî Tarikati’nin gerçek kurucusu ve gelenek içinde “Pir-i Sani” olarak kabul edilmiştir (Birge 1937: 56-57).

Balım Sultan’ın başlattığı projenin ikinci ayağı Hacı Bektaş Veli’ye manevî bağlılık duyanlar başta olmak üzere abdal cemaatlerine ait tekkelerin Pir-evi’ne bağlanması ve bu suretle bir ölçüde hiyerarşik ve kontrol edilebilir bir ağ oluşturulmasıdır. Böylesi bir girişimin Osmanlı devlet yapısındaki merkezileşme süreci ile paralellik arz ettiği gözden kaçırılmamalıdır. Osmanlı yönetimi açısından mesele imparatorluk sathına yayılmış muhtelif abdal tekeleri ve buralarda meskûn gayri-sunni derviş cemaatlerini yönetilebilir halde tutmaktır.¹² Eğer Hacı Bektaş Dergâhı bunlar üzerinde bir şekilde denetim kurabilir ve bunlar içinde Sünni olmayan bir tür “ortodoksi” oluşturabilirse, devlet açısından bu yönetebilirlik adımı çok önemli bir gelişme olacaktır.¹³ Öte yandan projenin birinci ayağı ile ikinci ayağı birbirlerine sıkıca bağlıdır. Pir-evi merkezli bir Bektaşî dünyası ve bu dünyada bir “Bektaşî ortodoksisi” inşa edebilmek için ayin-erkân ve doktrini herkesin kavrayabileceği tek tip bir şablon halinde belirlemek şarttır.

Ancak projenin ikinci ayağının Balım Sultan’dan epeyce sonra tamamlanabildiğini belirtmek gerekir. En azından 16. yüzyıl ortalarına kadar Otman Baba geleneğine mensup abdallar başta olmak üzere birçok derviş grubunun henüz Bektaşî şemsiyesi altına girmemiş oldukları anlaşılmaktadır. Fuat Köprülü’ye göre, Bektaşî Tarikati örgütlenmesini 16. yüzyılda tamamlamıştır (Köprülü 1997). Faroqhi ise tarikat yapısındaki değişikliklerin 17. yüzyıl ortalarında ancak tamamlanabildiği kanaatinde (Faroqhi 2003: 188).

Bu süreçte Bektaşî şemsiyesi altında eriyen birçok kalender ve abdal grupları içinde Otman Baba ekolüne bağlı abdallar ayrı bir yer tutmaktadır. Kaba bir tasnifle bu abdallara ait dergâhların da 17. yüzyıl ortalarından itibaren Bektaşî ağı içinde değerlendirilmesi mümkün olsa da bunlar Otman Baba’nın anısını daima muhafaza etmiş ve farklı kimliklerini korumuş görünmektedirler.¹⁴ Kuzey Bulgaristan’da yaygın olan bu anlayış Otman Baba, Akyazılı ve Demir Baba gibi isimleri yüceltmektedir. 16. yüzyıl içinde bu kola mensup abdalların Eskişehir’deki Seyyid Gazi Tekkesinde de hakim oldukları anlaşılmaktadır. Hatta bu gün dahi bunlara “Babai” denmektedir. Bektaşî

12 Osmanlı idaresinin böylesi bir işlev için neden Bektaşiliği seçtiği konusu halen yeterince aydınlanmış değildir. Karamustafa bu tercihte başat etkenin Bektaşiliğin Yeniçeri Ocağı ile olan ilişkisi olduğu görüşündedir (Karamustafa 1993). Öte yandan Faroqhi bu ilişkinin abartılmaması gerektiğini, İstanbul ve Kahire dışındaki tekkelerin Yeniçerilerle pek fazla bağlantı kurmuş gözükmediklerini, tarikatın 16. yüzyıldaki gelişimini bu ilişki ile izah etmenin yanlış olacağını iddia etmektedir (Faroqhi 2003: 188).

13 Osmanlı idaresi benzer bir politikayı Mevlevî Tarikati için de benimsemişti (Gölpınarlı 1953: 152).

14 Elinizdeki makale boyunca “abdallar” olarak anılan bu grupla kaynaklarda Kalenderî ve Hayderî gibi isimlerle kaydedilen gruplar arasında keskin bir çizgi çekmek oldukça güçtür. Esasen bu grupların gerek yaşam tarzları gerekse itikatları birbirine çok benzediğinden aralarında yüksek bir geçişkenlik olduğu düşünülebilir. Örneğin bu makalede abdal ekolünün Balkanlardaki en önemli temsilcisi olarak kabul edilen Otman Baba Ocak tarafından Kalenderî sayılmaktadır (Ocak 1999: 96-100). “Abdal” üzerine geniş bir değerlendirme için bkz. (Köprülü 1935).

erkânından çok Kızılbaş erkânına yakın bir süreklileri vardır. Bektaşî gruplarının seçtikleri babalar Hacı Bektaş Dergâhı tarafından onaylanırken bu Babailerin onayı Otman Baba'yı temsilen bir üst merci olarak kabul edilen "büyükbaba" tarafından yapılmaktadır (Üzüüm, 2005: 137-8). Türkiye'ye göç edenler veya Türkiye ile bağlantısını muhafaza edenler Şücaeddin Veli Dergâhına ve Ocağına bağlıdırlar (Noyan, 2006: 169). Bu grup manevi pir olarak Hacı Bektaş Veli yerine Otman Baba, Demir Baba, Ali Baba gibi isimleri kabul etmekte ve cemlerinde bunlara niyaz etmektedirler (Üzüüm, 2005: 57, 151). Bunun yanında Güney Bulgaristan, Trakya ve Rumeli'nde kalan kalender ve abdal gruplarının (ki bu bölgelerin büyük bir kısmının Kızıldeli Tekkesinin etki alanı içinde kaldığı anlaşılıyor) oluşmakta olan Bektaşî ağına daha çabuk entegre olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵

Bektaşî geleneğine göre, Balım Sultan reformlarıyla beraber tarikat tarihinde önemli sonuçlar doğuracak yeni ve özgün bir durum ortaya çıkmıştır. Balım Sultan gerek ayin-erkânını gerekse temel inanç esaslarını formüle ettiği Bektaşîliğe bir de mücerretlik kavramını ilave etmiştir. Buna göre tarikatta seyr u süluku tamamlayıp mürşid-i kâmil olabilmek için hiç evlenmemek gerekiyordu. Doğal olarak burada bir soy silsilesi gütmenin de imkânı kalmıyordu. Eğer geleneksel bilgiye itibar edilirse, Pir-evi merkezli Bektaşî Tarikatı ve tekkeler ağının oluşması Pir-evi ve tarikat içinde bir bölünmeyle koşut olarak gerçekleşmiştir. Bir tarafta yapı ve işleyiş bakımından herhangi bir tarikatla aynı mahiyette olan ve esasî dinî-mistik faaliyetlerle manevi terakki elde etme prensibine dayanan aylayış, diğer tarafta otoritesini ve prestijini Hacı Bektaş Veli'nin soyundan olma iddiasına dayandıran ve işlevi esas itibariyle tekkeyi besleyen vakıf gelirlerini kontrol etmekle sınırlı kalmış gibi görünen Çelebi ailesi. Bu modele göre tekkede meskûn dervişler ve civarda meskûn muhiblerin tarikata intisapları ve tarikat içinde seyr u sülukları tamamen "baba" unvanı taşıyan birinci anlayışın temsilcileri gözetiminde gerçekleşiyordu. Aynı şekilde 'ayn-ı cem başta olmak üzere tekkede gerçekleşen tasavvuf faaliyetlerinin tamamı babaların yetki alanında idi. Bu babaların başına ise "dedebaba" deniyordu. Çelebi ailesinin fertleri isterlerse bu tasavvufî sürece dâhil olup "derviş", "baba", "halife baba" gibi manevi dereceleri alabilirlerdi. Ancak bu sürece hiç dahil olmasalar da onlara doğuştan tahsis edilmiş olan bir makam ve saygınlık her zaman mevcuttu. Böylece Bektaşîlik daha tarikat hayatının başından itibaren Babagân ve Çelebiyân olmak üzere iki kol üzerinden gelişimini sürdürmüştü oluyordu.

Bektaşî geleneksel bilgisine istinaden çıkarılan bu tabloyu netleştirecek kaynaklarımız ne yazık ki en fazla 18. yüzyıl ortalarına kadar uzanmaktadır. Aşağıda ele alınacağı üzere bu dönemden itibaren verilen icazetnameler yukarıdaki tabloyu destekler nitelikte bilgiler içermektedir. Ancak 16. yüzyıl boyunca Pir-evi'nde vaziyetin nasıl olduğu, dedebabaya bağlı dervişler ile Çelebiler arasında nasıl bir ilişki bulunduğu, bunların tekke içerisindeki hukukî, malî, sosyal ve tasavvufî konularının ne olduğu gibi hususlar muteber kaynaklarda yer almamaktadır. Ancak 18. yüzyıldaki manzaradan hareketle şöyle bir çıkarımda bulunmak makul görünmektedir. Balım Sultan'la başlatılan süreçte bir tarikat yapılanması içinde oluşan ve gelişen hareket esas itibariyle yukarıda Babagân olarak anılan kolun eseri gibi durmaktadır. Bu anlamda bir "Bektaşî tarikatı"ndan bahsedilecek olursa bu tarikatın mensupları babagân bektâşîleri sayılmalıdır. Çelebilere gelince, bunların içinden nasip

15 Dimetoka'da bulunan Kızıldeli tekkesinin Bektaşîliğin oluşum sürecindeki başat katkısı bilinmektedir (Yıldırım 2010).

olarak yola girenler doğal olarak tarikata intisap etmiş olacaktırlar.¹⁶ Ancak nasip almayanların durumu belirsizdir. Bunlar da nesep sebebiyle doğal müntesip sayılarak özel bir manevi konumda mı görüldü, yoksa tarikat dairesinin dışında mı kabul edildi, bilinmemektedir. Ne var ki bu gün 16. yüzyılda mevcut Bektaşilik'ten bahsettiğimizde her iki grubu da kelimenin anlamı içine dahil ettiğimiz açıktır. Şu halde "Bektaşî" tabirinin kapsamının 16. yüzyılda genişlediği ve bu kelimenin arasında önemli farklar bulunan iki anlam öbeğini beraber ifade etmeye başladığı anlaşılmaktadır. Bu dönemde "Bektaşî" denildiğinde hem soyu sopyu ne olursa olsun tekkeye gelip nasip almak yoluyla tarikata intisap etmiş "Bektaşî tarikatı mensubu" derviş veya muhibler, hem de Hacı Bektaş evladı olmak hasebiyle tekke vakıflarını tasarruf eden Çelebiler kastedilmektedir.¹⁷

16. yüzyılda Hacı Bektaş Dergâhı ile Kızılbaşlar arasındaki ilişki ise oldukça karmaşık görünmektedir. Kızılbaşlar 15. yüzyıl sonlarından itibaren Osmanlı devleti ile ölümcül bir mücadeleye girişirken aynı dönemde Balım Sultan Osmanlı idaresinin desteğini alarak Bektaşî tarikatını kurmakla meşguldür. Mélikoff, bu paradoksun çözümünü için şöyle bir izah tarzı önermektedir: Ona göre, Osmanlı idaresi kendi bünyesindeki rafizi unsurları islah edip bir şekilde sisteme entegre edebilmek için Bektaşî tarikatına destek vermiştir (Mélikoff, 1975: 65). 15. yüzyıl sonlarında ve 16. yüzyıl başlarında böylesi bir yaklaşım, kalender ve abdal zümrelerinin Kızılbaş cereyanına kapılmalarının önüne geçmek adına bir tedbir olarak düşünülürse anlamlı olabilir. Ancak Kızılbaş oymaklarına dönük böyle bir politikanın o gün için işlevsel olmayacağını söylemek mümkündür. Zira Osmanlı'ya karşı amansız bir mücadeleye giren Kızılbaş oymakları arasında bu tür propagandaların henüz başarılı olma şansı bulamayacağı açıktır.

Öte yandan Şah'a büyük bir tutku ile bağlanan Kızılbaşların bu dönemde ne Hacı Bektaş Veli ne de bir başkasını Şah'tan daha yüce bir makama koymaları mümkün görünmemektedir. Nitekim Hatayi mahlası ile şiirler yazan Şah İsmail'in divanında Hacı Bektaş'tan bahsetmediği görülmektedir.¹⁸ Bu dönemde bir taraftan Osmanlılar ile siyasi ve askeri mücadele devam ederken bir taraftan da "Kızılbaş Yolu"nun ayin-erkân ve doktrini ile teşekkül ettiği görülmektedir.

Bu sürecin Hacı Bektaş'taki dergâhtan bağımsız gerçekleştiğini söylemek mümkündür.¹⁹ Ancak gerek inanç esasları gerekse ritüel bakımından teşekkül eden bu "Kızılbaş Yolu"nun Bektaşî erkân ve inancına çok yakın olduğunu belirtmek gerekir.

16 Örneğin Gölpınarlı Çelebilerin halifelîği dedebabadan aldıklarını söylemekte ve Cemaledin Çelebi'nin (ö.1921) için "ataları gibi Bektaşî tarikatına girmiş, o tarikattan babalık icazetnamesi ile halifelik almıştır" demektedir (Gölpınarlı 1997: 792, 795).

17 Pir-evi ile doğal bir bağı bulunan bu ikinci grup neticede bir aile fertlerinden ibaret olmaları hasebiyle sayıca azdırlar.

18 Hatayi Divanı birçok defa istinsah edilmiştir. 17. yüzyıl ve sonrasında istinsah edilen nüshalarda Hatayi mahlasıyla yazılmış ama Şah İsmail'e ait olmayan birçok şiirin kaydedildiği anlaşılmaktadır. İşte bu şiirler içinde Hacı Bektaş Veli'yi övenlere rastlamak mümkündür. Hatayi Divanı'nın bilinen en erken nüshaları Taşkent ve Paris nüshalarıdır. Bunlarda Hacı Bektaş Veli'den bahsedilmez (Gandjei 1959; İsmailzade 2001).

19 Ancak Kızılbaş hareketlerinin Hacı Bektaş Dergâhı ile hiçbir ilişkisinin olmadığını söylemek de zordur. En azından yüzyılın ilerleyen dönemlerinde dergâhın muhtelif Kızılbaş hareketlerinde adı geçmektedir. Bunlardan Balım Sultan'ın kardeşi olduğu rivayet edilen meşhur Kalender Çelebi'nin 1526'daki isyanı ve Sahte Şah İsmail olarak bilinen Kızılbaş isyancısının 1577-8'de dergâhı ziyaret edip burada kurbanlar kesmesi özellikle dikkat çekmektedir (Akdağ, 1963: 119, 143). Burada Bektaşî sözlü geleneğinde dergâhın Yavuz Selim tarafından kapatılıp 1551 yılına kadar açılmadığı bilgisinin yer aldığı da kaydetmek gerekir (Faroqhi 1976: 185).

Bu durumda 16. yüzyıl başlarına baktığımızda ortaya şöyle çelişkili bir tablo çıkmaktadır: Bir yandan Bektaşî dergâhı yöneticileri ve dervişleri Kızılbaşlarla karşıt siyasi kamplarda yer alırken diğer yandan iki grubun inanç ve ritüelleri şaşkırtıcı derecede benzerlik göstermektedir. Bu tespitleri yaparken şu ihtiyat payını düşmekte fayda vardır. Balım Sultan'ın formüle ettiği erkân ve inanç esaslarına dair elimizde hiçbir çağdaş kaynak yoktur. Esasen Bektaşî ayin ve erkânını anlatan ve genel olarak "Erkânname" adıyla anılan eserlerden mevcut bulunanlar 19. yüzyılda kaleme alınmıştır. (Bir örnek için bkz. (Gümüšoğlu-Yıldırım, 2006)). Dolayısıyla burada 16. yüzyıl Bektaşî inanç ve erkânından bahsederken 19. yüzyıldan hareketle geriye dönük varsayımlara dayanmış oluyoruz. Meseleye diğer taraftan bakıp 16. yüzyıl Bektaşî inanç ve erkânının 19. yüzyıl erkânnamelelerinde yazıldığı gibi olmadığı da düşünülebilir. Nitekim Fuat Köprülü'ye göre Bektaşî inanç esasları içine Rafizî (Şii) unsurların girmesi Kızılbaş gruplarıyla etkileşim neticesinde sonradan gerçekleşmiştir (Köprülü, 1935: 32). Mélikoff da benzer iddialar ileri sürmektedir (Mélikoff, 1975). Faroqhi ise Kızılbaş faktörüne ilaveten 17. yüzyılda Seyyitgazi abdallarının Bektaşî tarikatına tam olarak intisap etmelerinin de bu "rafizilleşme" sürecini hızlandırdığına dikkat çekmektedir (Faroqhi 2003: 187).

Bu noktada dikkat çeken bir husus da Mühimme defterlerinde Bektaşîlerden şikâyet eden hiçbir kaydın bulunmamasıdır (Faroqhi 1995a: 174). Hatta bu defterlerde Bektaşîlerin dikkatli bir şekilde Rafizilerden ayrı tutulduğu ve makbul görüldüğüne dair kayıtlara rastlanmaktadır.²⁰ "Kızılbaş", "Rafizî" ve "Işık"larla ilgili kayıtlarda bunlara dönük başlıca suçlamalar ilk üç halife ve Aişe'ye saygı gösterilmemesi, kadınlı erkekli ayinler yapılması, içki içilmesi, Cuma namazının terk edilmesi şeklindedir (Imber 1979). Yukarıda bahsi geçen erkânnamelelerden hareketle bildiğimiz Bektaşîlik'te bu unsurların hepsi vardır. Şu halde mühimme kayıtlarının Bektaşîler hakkındaki suskunluğunu nasıl yorumlamak gerekir?²¹ 16. yüzyılda Bektaşî inancında yukarıda sıralanan unsurlar yok muydu? Yoksa olduğu halde Osmanlılar Bektaşîlere ayrıcalıklı muamele edip özel bir muhafaza dairesi içine mi almışlardı? Bu sorulara henüz tatmin edici cevaplar bulunabilmiş değildir. Şu kadarını söylemekle yetinelim ki 17. yüzyıl ortalarında yüzlerce Bektaşî tekkesinde konuk olan Evliya Çelebi – ki kendisi bir Sünnî alim idi - Bektaşî dervişlerinin misafirperverliğinden ve itikatlarının sağlamlığından övgü ile söz etmektedir (Faroqhi, 2003: 84; Faroqhi 1995a: 174).

Bu meselenin açıklığı kavuşması için yeni kaynaklara ihtiyaç olduğu açıktır. Mevcut veriler ışığında varılacak sonuç şudur: İnanç ve erkân hususlarında benzerlikleri ne derecede olursa olsun Bektaşî tarikatının oluşum süreci ve Kızılbaşlığın teşekkülü 16. yüzyılda birbirinden bağımsız gelişen iki cereyandı. Bu dönemde Kızılbaşları herhangi bir şekilde Bektaşî tarikatına bağlamak mümkün gözükmemektedir. Şu halde 16. yüzyılda "Bektaşî" dendiğinde artık oluşmuş olan bir tarikatın merkez tekke ve buna bağlı diğer tekkelerdeki müntesipleri olan dervişleri anlamak gerekir. Kızılbaşlar bu kümenin dışındadır.

²⁰ Örneğin 1616 tarihli bir ferman suretinde Halep'teki Bayram Baba tekkesi dervişlerinin Bektaşî gibi görünmekle beraber aslında Rafizî ve mücrim oldukları, bu yüzden bunların tekkeden sürülmeleri emredilmektedir. Bkz. MD, c. 81, s. 28.

²¹ Tarihin bir cilvesi olarak kaydetmek gerekir ki 1826'da Bektaşî tarikatı lağvedildiğinde Bektaşîlik ve Bektaşîler aleyhine verilen fetvaların ana unsurlarını da yine aynı suçlamalar oluşturmuştur (Soyyer 2005: 64-68). Bektaşîliğin kapatılmasına dair verilen fetva için bkz. (Tahir Efendi 1242)

17. ve 18. Yüzyıllar Bektaşî-Kızılbaş Kavuşması:

Pir-evi'nde mevcut yukarıda açıklanan ikili yapılanmanın diğer Bektaşî tekkelerine nasıl yansıdığı meselesi ayrıca önemlidir. Faroqhi'nin tespitlerine göre, Osmanlı idaresi Bektaşî ağı içinde yer alan tekkelerin şeyhlerini belirleme hakkını en geç 17. yüzyıl başlarında Hacı Bektaş Tekkesi şeyhine vermiştir (Faroqhi, 1995a: 179).²² Burada şeyhten kastedilenin Çelebi ailesine mensup mütevellî olduğunun altını çizmek gerekir. Aslında Osmanlı arşiv belgelerinden devletin daima mütevellîleri muhatap aldığı açıkça anlaşılmaktadır. Buna mukabil arşiv belgeleri 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar dedebabalardan hiç bahsetmemektedirler.²³

Burada çelişkili gibi görünen bir durum ortaya çıkmaktadır. Balım Sultan'dan itibaren oluşan tarikat yapılanması bir takım ayin ve erkânın uygulanması ile bazı tasavvufî bilgilerin Batını yollarla paylaşılması esasî etrafında örgütlenmiştir. Bu bağlamda herhangi bir dergâhın Bektaşî ağına dahil olması her şeyden evvel o dergâhta Bektaşî ayin ve erkânının icra edilmesi anlamına gelmelidir. Yine buna bağlı olarak dergâhın başında bulunan post-nişinin otoritesini manevî hiyerarşinin tepesinde yer alan merkezdeki dedebabadan alması beklenir. Halbuki arşiv belgelerine bakıldığında, bu yetkinin Bektaşî tarikatının manevî hiyerarşisi dışında ama özel bir konumu olan ve "şeyh" ünvanını taşıyan mütevellîye verildiği görülmektedir. Aşağıda ele alınacağı üzere 18. yüzyıldan kalma icazetnameler bu karmaşık durumu bir parça aydınlatmaktadır. Burada şu kadarını ifade etmek gerekir ki vakıf mütevellîliğin ve şeyhliği elinde tutan Çelebi, Bektaşî tarikatının seyr u sülûkuna hiç tabî olmasa da manevî piramidin başı olan dedebabanın üzerinde bir konumu vardı. Bu konumu muhafaza etmesinde Osmanlı devlet desteği elbette başlıca amil olmalıdır.

Ne var ki, eğer insanların bu dergâhlara gelmeleri ve buralara bir şekilde bağlanmaları esas itibarıyla dini-tasavvufî bir öze dayanıyorsa, bu mekanizmada baş aktörlerin dedebabaya bağlı babalar olacağı açıktır (Soyyer 2005: 25). Bu noktada en azından herhangi bir Bektaşî tekkesine gelip nasip olmuş ve düzenli olarak ritüellere katılan bir kişinin baş müşşidi dedebaba olacaktır. Öte yandan, bu şekilde klasik tarikat usulleri çerçevesinde ritüellere devam etmeyen ancak gerek tekkeye gerekse Hacı Bektaş Veli'ye bir tür bağlılığı olan ve özellikle tekkeler civarındaki köylerde yaşayan halk kitlelerinin de var olduğu gözden irak tutulmamalıdır. Bu kitlelerin en üst manevî otorite olarak dedebabayı mı, yoksa şeyh-mütevellîyi mi kabul ettiği mevcut kaynaklardan anlaşılamamaktadır. Söz konusu kitlelerin bakiyesi bu gün Balkanlar ve Anadolu'nun bazı bölgelerinde yaşamaktadır ki biz bu çalışmada bunları "Balkan Alevî Bektaşî Sürekleri" olarak adlandırdık.

Esasen Bektaşî tekkelerinin başta tekkenin vakfî içinde bulunan köylüleri (ve bazen konar-göçerler) olmak üzere civarındaki halkla din ve inanç bağlamında ilişkilerinin nasıl şekillendiği bilinmemektedir. Suraiya Faroqhi'nin Hacı Bektaş, Seyyid Gazi ve Kızıldeli tekkeleri üzerine

22 18. yüzyılda Hacı Bektaş Tekkesi'nde bulunan şeyhin Bektaşî ağına bağlı tekkeler üzerindeki tasarruf hakkının iyice oturmuş olduğuna dair yeterli arşiv belgesi vardır. Bazı örnekler için bkz. (Soyyer 2005: 39-41, 44-45).

23 Burada da "dedebabalık" diye bir makamın olmadığı ifade edilmektedir. Şahkulu Sultan Dergâhı post-nişini Mehmed Ali Hilmi Baba'nın "dedebaba" unvanıyla Hacı Bektaş Dergâhına post-nişin olarak atanma isteğine cevaben böyle bir makamın resmen tanınmadığı gerekçe gösterilmiş ve babanın isteği reddedilmiştir (Soyyer 2005: 26, 85).

yaptığı monografiler bu tekkelerin buldukları bölgelerde önemli birer ekonomik merkez haline geldiklerini ortaya koymuştur (Faroqhi 1976a; Faroqhi 1976b; Faroqhi 1981). Basit bir mantık yürüterek aynı şekilde buraların birer eğitim ve kültür merkezleri olarak işlev gördüklerini söylemek de herhalde mümkündür. Nitekim Abdal Musa Dergâhının Kütüphanesinin envanteri (Faroqhi, 2003: 148-154) Bektaşî tekkelerini bu yönünü göz önüne koymaktadır. Ne var ki tekkeyle hinterlandındaki halk arasındaki tasavvufî ilişkinin mahiyeti henüz incelenmiş değildir. Örneğin tekke civarındaki köylerden reaya statüsü devam ederken nasip alıp tarikatın seyr u sülûkuna dahil insanlar olabiliyor muydu? Bu şekilde tarikat silsilesine girmeyen köylülerin tekkelerle inanç bağlamında ilişkisi nasıl şekilleniyordu?

Her halükârda, bu tekkelerin hinterlandında yer alan halk arasında en azından Bektaşî inanç tarzının yayıldığı beklemek her halde yersiz olmaz. Bu bağlamda Anadolu ve Balkanlarda sayısı muhtemelen iki yüzü geçen²⁴ Bektaşî tekkelerinin birer inanç merkezi olarak çevrelerinde belli bir etki alanı oluşturdukları ve Bektaşîliğin bilinen İslam yorumunu doğrudan tarikata dahil olmayan bu reaya kitleleri arasında yaydıkları söylenebilir. Nitekim bu gün bakıldığında söz konusu tekkelere yakın köylerin ekseriyetinin Alevî meşrep oldukları görülmektedir.

Bir başka önemli nokta özellikle Anadolu'da bulunan Bektaşî tekkelerinin Kızılbaş kitleleriyle ilişkisidir. Bu mesele de henüz sistematik olarak ele alınmış değildir. Faroqhi, Anadolu'daki Bektaşî tarikatlarının coğrafi dağılımları ile mühime defterlerinde bahsedilen Kızılbaş olaylarının coğrafi dağılımlarını karşılaştırmak suretiyle bazı gözlemler yapmıştır. Ona göre iki dağılım arasında kesişme esas itibarıyla Kızılbaş kıvrımının iç kısmından Yeşilirmak havzasına kadar olan bölgede ortaya çıkmaktadır. Bu bölgenin dışında Kızılbaşların yaygın olarak bulunduğunu bildiğimiz Teke bölgesi, Toroslar ve Anadolu'nun doğusunda Bektaşî tekkelerinin çok az bulunduğu görülmektedir (Faroqhi, 2003: 76-85. Özellikle kitabın sonundaki haritalara bakınız). Faroqhi'nin tespitlerine göre her iki zümrenin yayılma bölgeleri arasında kategorik bir ilişki kurmak zor görünmektedir.

Ancak bu tekkelerin en azından bazılarıyla Kızılbaş gruplarının yakın temas içinde olduğunu düşündüren nedenler de vardır. Özellikle Rum eyaleti ve Batı Anadolu'da 17. -18. yüzyıllarda Bektaşî ağı içinde bulunan tekkelerin çoğunun kurucuları (veya isim babaları) aynı zamanda önemli Kızılbaş ocaklarının da kurucularıdır. Örnek vermek gerekirse, Merzifon'da Piri Baba, Seyyitgazi'de Şüca Baba, Uşak'ta Hacım Sultan bunlar arasında sayılabilir. Ne yazık ki bu dönemde hem Hacı Bektaş'a bağlılığını muhafaza eden hem de Kızılbaş dede ocakları için otorite ve meşruiyet kaynağı olarak işlev gören bu tekkelerin tarihi çok az bilinmektedir.

Denilebilir ki, 17. ve 18. yüzyılların Bektaşî tarihi bakımından en önemli gelişmesi Kızılbaş sürekliliği ile Hacı Bektaş Dergâhı arasında meydana gelen yakınlaşma olmuştur. Bu yakınlaşma neticesinde Çelebi ailesi birçok Kızılbaş Ocağı nezdinde yüksek prestijli bir "dede Ocağına" dönüşmüş hatta bazıları için "Serçeşme" unvanıyla bütün ocakların üzerinde bir makama yerleştirilmiştir. Böylesi bir sürecin sonunda "Bektaşî" kelimesinin anlamı oldukça genişlemiş, farklılaşmış hatta muğlaklaşmıştır.

24 Faroqhi, sırf Anadolu'da yüzden fazla Bektaşî tekkesi olduğunu tespit etmektedir (Faroqhi 2003: 57).

Kızılbaşların, Safevi şahlarına sarsılmaz bağlılıklarının devam ettiği 16. yüzyıl boyunca Osmanlı yönetimi kendi tebası olan bu insanları sindirmek için çok ağır tedbirler almıştır. Bu tedbirlerin nasıl zulüm boyutlarına ulaştığına dair 16. yüzyıl ortalarından başlayıp 17. yüzyıla kadar devam eden Mühimme kayıtlarında epeyce bilgi vardır (Ahmet Refik 1932; Savaş 2002) . Ancak Kızılbaşlar üzerinde devam eden ağır baskının yüzyılın sonlarına doğru hafiflemeye başladığı görülmektedir. 1580'lerden itibaren Mühimme defterlerinde Kızılbaşlara dair kayıtlar ciddi oranda azalmaktadır. Buradan Osmanlı devletinin katı tutumunu yumuşattığı sonucu çıkarılabilir. Kehl-Bodrogi'ye göre, Osmanlı politikasındaki bu değişimin nedenleri Safevi devletinin iç yapısında meydana gelen gelişmelerle ilişkili olmalıdır. Ona göre On İki İmam Şiası'nın resmi mezhep haline gelmesi ve zamanla Kızılbaşlığın dinen tensip edilmeyen bir konuma kaymasıyla beraber Kızılbaşlar için İran pek cazip olmamaya başlamış olmalıdır. Öte yandan Şah açısından da Kızılbaşlar çoktan sorun kaynağı olarak görülmeye başlanmıştır.²⁵ Suraiya Faroqhi bu açıklamayı yeterli bulmamaktadır. Ona göre İran'la savaşın devam ettiği bu dönemde en azından 1620'lere kadar Anadolu'da Kızılbaş isyanlarına rastlanılması politika değişikliğinin kaynağının Kızılbaş tarafında olmadığını göstermektedir. Bunun yerine, Osmanlılar Kızılbaşları Bektaşî tarikatı içinde asimile etmek ve bir şekilde sistem içinde zararsız bir hale getirmek için böyle bir yola girmişlerdir. Bun sağlamak için Bektaşî tarikatı desteklenmiş ve Pir-evi'ndeki seccade-nişine bu Bektaşî çatısı altına giren bütün tekkelerin şeyhlerini belirleme hakkı tanınmıştır. Buna dair en erken belge 1610 tarihli olup I. Ahmed tarafından verilmiştir (Faroqhi, 1995a: 175-9).

İmparatorluk genelinde Hacı Bektaş merkezli bir Bektaşî tekkeler ağı oluşturmak ve bu ağ içinde bütün kalenderî-abdal unsurları yönetilebilir kılmak yolundaki Osmanlı politikasına yukarıda işaret edilmişti. 16. yüzyılın ilk yarısında bu ağa Kızılbaş sürekliliğini de eklemeyerek Safeviler'den koparmak fikrinin pek gerçekçi olmadığı da ifade edilmişti. Ne var ki yüzyılın sonlarında şartlar değişmiş, gerek Safevi devletinin yeni yapısında Kızılbaşların marjinalliğe itilmeleri gerekse Osmanlı yönetiminin kökünü kazıyamadığı bu unsurlarla bir şekilde uzlaşma mecburiyetini görmesi yeni çözüm arayışlarını mümkün hatta zorunlu kılmıştır. İşte bu bağlamda özellikle Anadolu'da yaşayan Kızılbaşları inanç bakımından kendilerine benzeyen Hacı Bektaş tekkesine bağlamak ve bu suretle onları bir şekilde sisteme entegre etmek Osmanlılar açısından makul ve rasyonel bir çözüm yolu olarak belirlemiştir. Öte yandan sosyal örgütlenmelerinin de özünü oluşturan tasavvufi mahiyet Kızılbaşları bir mürşid-i kâmile mecbur bırakmaktaydı. Aralarında halledemedikleri sorunlarını taşıyabilecekleri ve daha da önemlisi yolu yürütebilmeleri için gerekli manevi yetkileri (icazet) onaylayacak bir "yüksek makam" Kızılbaş dinî-sosyal örgütlenmesinin ana direklerinden birisini oluşturmaktadır. Kızılbaş yolunun ana kaynağı olan buyruklara bakıldığında hareketin daha oluşum sürecinden itibaren gerek dini gerekse sosyal mekanizmaların merkezinde "mürşid-i kâmil" in yani "Şah"ın yer aldığı açıkça görülmektedir.

16. yüzyıl boyunca Safevi şahları, Anadolu'daki Kızılbaşlar için bu fonksiyonu içeriği zayıflayarak da olsa yerine getirmişlerdir. Hatta 17. yüzyıl boyunca da Kızılbaşlar için

25 (Kehl-Bodrogi 1988)'den akrotan (Faroqhi 1995b: 17).

piramidin tepesindeki en yüksek makamı daima şahın işgal ettiğini söylemek mümkündür.²⁶ Ne var ki hem Safevi devletinin yapısındaki temel değişiklikler hem de ulaşım problemleri aradaki bağı gittikçe zayıflatmış olmalıdır. Nihayet 18. yüzyılın ilk yarısında Safevi devleti yıkılıp hanedan ortadan kaldırılınca Anadolu'daki Kızılbaşlar bir anlamda başlarını tamamen yitirmişlerdir. Ancak bu hadise Anadolu Kızılbaşları bakımında büyük bir krize neden olmuş gibi görünmemektedir. Bunda en önemli etken şüphesiz Safevi Hanedanı ortadan kalktığına çoktan Hacı Bektaş'la bir ünsiyet peyda etmiş olmalarıdır. Dinî-sosyal sistemin yürümesi için gerekli üst makam olarak Safevi Şahını temsil eden "halifetü'l-hülefa" yerine bu dönemde Hacı Bektaş Tekkesi ile Kerbelâ'daki Bektaşî Tekkesinin geçmesi ciddi bir kriz yaşanmadan gerçekleşmiş görünmektedir. Öte yandan, Erdebil Tekkesi de aynı fonksiyonu görmeye devam etmiştir. Neticede, 18. yüzyıldan itibaren Kızılbaş dedelerinin aslında irsen tevarüs ettikleri mürşitlik yetkilerini bu üç tekkeden birisine onaylattıkları anlaşılmaktadır.

18. yüzyıl ortalarında hız kazanan bu süreç, Kızılbaş ocaklarının epey bir kısmının Hacı Bektaş Tekkesine tamamen bağlanmaları, geri kalanların ise fiilen bu merkeze bağlı olmamakla beraber Hacı Bektaş Velî'nin manevi otoritesini bir şekilde kabul etmeleri ile sonuçlanmıştır. Dikkat çekici bir şekilde Kızılbaşların Hacı Bektaş Tekkesine bağlanmaları "Bektaşî tarikati"nin esas icracıları ve mümessilleri olan babagânlara intisap suretiyle değil, dergâhtaki tasavvufî-dinî konumları 16. yüzyıldan beri muğlak olan Çelebilere intisap suretiyle gerçekleşmiştir. Bu tercihin altında yatan sebebi anlamak zor değildir. Dinî-sosyal yapılanmasının temelini soy gütme fikri üzerine oturtan Kızılbaş sürecinin, üyeliği herhangi bir tarikat gibi talep ve ikrar esasına dayanan Babagân Bektaşîliğine bağlanması pek mümkün değildir. Ancak yine de Kızılbaşların Babagân Bektaşîlerine tazim ettikleri ve onların başı olan dedebabanın manevi otoritesini bir şekilde kabul ettikleri bu dergâhtan alınan icazetnamelerden anlaşılmaktadır.

Hacı Bektaş Dergâhının diğer dergâhlarla idari ilişkilerine dair elimizde 17. yüzyıl başlarından itibaren dergâh şeyhleri (Çelebi) ile Payitaht arasında gerçekleşen resmî yazışmalar vardır. Bunların epey bir kısmı Hacı Bektaş Şeyhinin diğer Bektaşî Dergâhlarının şeyhlerinin belirlenmesi hususunda yetkisinin teyidi ile ilgilidir.²⁷ Ne var ki bu tür belgelerde ne Pir-evi'nin ne de diğer dergâhların iç yapılıması ve özellikle dinî-tasavvufî işleyişi ve hiyerarşisi hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Kızılbaş ocaklarının Hacı Bektaş Dergâhıyla ilişkisi ise bu belgelerin tamamen kapsamı dışındadır. Pir-evi'nin dinî-tasavvufî bakımdan iç yapılanması ile diğer dergâhlarla ve özellikle de Kızılbaş ocaklarıyla ilişkilerine dair bazı bilgiler bu dergâhtan verilmiş icazetnamelerde yer almaktadır. Esasen Bektaşî icazetnamelerinin form, içerik ve üretim süreçleri bakımından müstakil bir çalışmada başlıca ele alınıp incelenmesi gerekmektedir. Biz burada sürdürdüğümüz ana anlatımı desteklemesi bakımından Hacı Bektaş Dergâhından alınan altı icazetname kullanacağız. Bu icazetnamelerden üçü daha önce

26 17. yüzyılda istinsah edilen buyruklarda hâlâ dönemin şahına kadar Safevi Hanedanının isimleri sayılmaktadır.

27 Bu belgelerin önemli bir kısmı ve bunlardan çıkarılabilecek tarihi neticeler Faroqhi tarafından incelenmiştir (Faroqhi 2003).

muhtelif yerlerde yayınlanmış, diğer üçü henüz yayınlanmamıştır. İcazetnamelerin en eskisi 1763, en yenisi 1870 tarihlidir.²⁸

İcazetnamelerin konumuzla ilgili verdiği bilgiyi analiz etmeden evvel işlevi üzerinde bir iki hususa işaret etmek gerekmektedir. Öncelikle, form ve içerik aynı olmakla beraber icazetnameleri muhatap bakımından iki kısımda analiz etmek gerekir. Birinci grup, tekkeler bünyesinde yaşayan “tarikata mensup” dervişlere “babalık” yahut “halifelik” makamlarının verildiğini belgeleyen icazetnamelerden oluşmaktadır. İkinci grup ise Kızılbaş dedelerine verilen icazetnamelerdir. Bizim burada ilgilendiğimiz esas bu ikinci gruptur.

Cevabını arayacağımız soru şudur: En geç 18. yüzyıldan itibaren Hacı Bektaş Dergâhına gelip buradan icazetname alan dedeler bu belgeyi hangi amaç için kullanmaktadırlar? Bir icazetname her şeyden önce o icazetnameyi alan kişinin manevi bir makamın sahibi olduğunu belgeleme amacıyla düzenlenmektedir. Bu makamın remizleri olan bazı semboller sıralanarak adı geçen kişinin bu sembolleri taşımaya yetkili olduğu belirtilir. Yine ihraz edilen makamla ilgili belirli ayin-erkânı yürütmeye ve ona göre mürit kabul etmeye yetkili kılındığı açıkça ifade edilir. Esasında icazetnamenin özünü bu kısım oluşturmaktadır. Ancak Kızılbaş dedelerine verilen icazetnamelerin bazılarında bir başka işlev daha ön plana çıkmaktadır. Hepsini bir karizmatik kişinin adını taşıyan dede ocaklarında otoritenin yegâne kaynağı aslında ocak kurucusu olan o şahsın sulbünden olmaktır. Ocak kurucularının istisnasız hepsi seyit olmak durumundadır. İşte Kızılbaşlara verilen icazetnamelerin bazılarında bu silsilenin (şecere) de teyit edildiği görülmektedir.²⁹

Elimizdeki icazetnameler en geç 18. yüzyıl ortalarından itibaren bir kısım Kızılbaş ocaklarının bu iki önemli hususta onay makamı olarak Hacı Bektaş Dergâhının üst otoritesini kabul ettiklerini açıkça ortaya koymaktadır. Dergâhın Balım Sultan'dan itibaren süregelen ikili yapısı dikkate alındığında bu üst makamın kim olduğu sorusu akla gelebilir. İcazetname metinleri bu hususta oldukça nettir. Standart icazetname metinlerinde hem Dede Baba'nın

28. Bu çalışmanın aşağıdaki bölümü için kullanılan icazetnameler şunlardır:

1. Ali Seydi Baba evlatlarından Mahmud Baba'ya verilen 1816 tarihli halifelik icazetnamesi (Yılmaz 2001)
2. Dergâhın aşevi post-nişini Mehmed Baba'ya verilen 1870 tarihli icazetname (Aytaş-Asya 2009)
3. İbrahim Dede neslinden Ali Dede'ye 1763-1803 tarihleri arasında verilmiş icazetname (Yılmaz 2003)
4. Seyyid Ali Sultan evlatlarından Seyyid Veliyeddin'e verilen 1819 tarihli icazetname (Yayınlanmamış, aslı Mustafa Eyidoğan'da)
5. Seyyid Ali Sultan evlatlarından Seyyid Mustafa'ya 1855 tarihinde verilen icazetname (Yayınlanmamış, aslı Mustafa Eyidoğan'da)
6. Seyyid Ali Sultan evladından Muhammed Dede'ye 1763 yılında verilen icazetname (Yayınlanmamış, aslı Hüseyin Şahin'de).

29. Osmanlı sistemi içinde seyitlerin kayıtlarını tutan ve kişilerin siyasetini onaylayan yetkili merci nakibü'l-üşrafıdır. Bazı Kızılbaş dede ocaklarının seyitliklerini belgelemek için nakibü'l-üşraflardan aldıkları belgeler bilinmektedir. (Güzel bir örnek için bkz. (Yalçın-Yılmaz 2003). Burada Seyyid Hacı Ali Turabi Ocağı'ndan Seyyid Ahmed'in ana ve baba tarafından seyit olduğuna dair nakibü'l-üşraf Muhammed b. Mahmud el-Hüseyni'den alınan 1039/1629 tarihli bir belgenin metni yayınlanmıştır. Söz konusu belgede Seyyid Ahmed'in atalarının da seyit olduğuna dair önceki nakibü'l-üşrafın defterinde kayıt bulunduğu ifade edilmektedir.) Hal böyleyken bazı dedelerinin seyitliklerini de Hacı Bektaş'tan onaylatmaya başlamış olmaları belirli bir tarihsel sürecin sonucu olmalıdır. Siyaset tasdiki tarzındaki icazetnamelerin daha çok Kerbelâ'daki Bektaşî Dergâhından alındığı izlenimi oluşmaktadır. Ancak bu çalışma sırasında başvuru icazetname miktarı böyle bir sonuca ulaşmak için oldukça yetersizdir.

hem de Şeyh'in (Çelebi) adı geçmektedir. Ancak bu ikisi arasında da en azından icazet verme noktasında – mahiyeti muğlak olmakla beraber – bir hiyerarşi olduğu açıkça görülmektedir. İcazetnamenin esas gövdesini oluşturan Arapça metinde icazetnamenin muhatabı ve konusu ifade edildikten sonra zamanın dedebabasının ismi dergâhın “post-nişini” ve “tekke-nişini” sıfatlarıyla kaydedilir. Ve hemen arkasından Çelebi ailesinin reisi “şeyhu’z-zaman”, “sahibu’s-seccade”, “kutbu’l-pirân”, “malik-i ilmu’l-yakîn ve mürşidu’l-kakke’l-yakin”, “hadimu’l-fukara ve’l-mesâkîn” sıfatlarıyla yazılır. Ondan sonra Çelebinin Hacı Bektaş Veli’ye ve oradan da Hz. Peygamber’e kadar şeceresi kaydedilir. En sonunda tarih ve şahitlerin isimleri ve mühürleri yer alır. Bu şahitler bölümü de oldukça aydınlatıcı bilgiler içermektedir. Şahitler arasında metinde adı geçen zamanın şeyhinin (Çelebi) ismi bulunmaz. Ancak metin içinde adı geçen zamanın dedebabası ilk şahit olarak kaydedilir. Diğer şahitler olarak genellikle dergâhın türbedarı, ekmekçisi ve aşçısının isimleri yazılır ki bunların hepsi baba unvanı taşırlar. Bunlardan sonra varsa Çelebi ailelerinin üyelerinin isimleri “e’d-dâi” sıfatıyla ve Hacı Bektaş Veli evladından oldukları belirtilerek yazılır. En son varsa dervişlerin isimleri yazılır.

Bu form bize ne anlatmaktadır? Öncelikle icazetname “manevi bir onay” olduğuna göre bu onay makamı kim olduğuna karar vermek gerekir. İcazetname metinlerinde bu hususta iki makamın ön plana çıktığı görülmektedir: 1) post-nişinlik (tekke-nişinlik), 2) şeyhlik. Esasında standart tasavvuf literatüründe bu iki kavram eş anlamlı olarak kullanılmakta olup herhangi bir dergâhın maddi-manevi başı anlamına gelmektedir (Uludağ 2001: 288). Ne var ki, Hacı Bektaş Dergâhında bunların ayrıştığı ve iki farklı insan tarafından temsil edilen iki farklı makam haline dönüştüğü görülmektedir. Post-nişinlik makamında oturan dedebabanın “tarikatin” başı olduğu ve nasip almadan başlayarak dedebabalığa kadar uzanan tasavvufi süreçle ilgili her şeyin ona bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan dergâhın her bakımdan en üst makamı olan şeyhlik Hacı Bektaş evladı sıfatıyla daima Çelebilerin elinde bulunmaktadır. Şeyh, Pir-evi’ne bağlı bütün dergâhlardaki üst düzey manevi atamalar (“baba”, “halife”, “post-nişin” gibi unvanların verilmesi, dergâhların şeyh veya post-nişinlerinin atanması), vakıf gelirlerinin toplanıp harcanması ve Bektaşiliğin devlet nezdinde temsil edilmesi gibi hususlarda nihai merci olup Bektaşî tarikatinin devletin tanıdığı yasal lideridir (Faroqhi 1975: 213).³⁰

Çelebilerin otoritesinin hukuki zemini esas itibariyle vakıf sisteminden ileri gelmektedir. Hacı Bektaş Tekkesinin de dahil olduğu dergâhların hemen hemen tamamı birer evlatlık vakıf tarafından desteklenmektedir. Kırşehir bölgesini ilhak ettiklerinde orada çoktan kurulmuş olduğu anlaşılan Hacı Bektaş Dergâhı ve Vakfının hukuki statüsü Osmanlılarca kabul edilmiş ve vakfın mütevelliliği Hacı Bektaş evladı olarak kabul edilen Çelebilere verilmiş veya onların elinde kalmaya devam etmiştir.³¹ Şu halde Çelebilerin gücü dergâhın hukuki statüsünün yasal temsilcisi olmaları ve buna bağlı olarak mali gelirlerinin kontrolünün

30 Çapanoğulları ailesi ile dergâh arasında ortaya çıkan bir anlaşmazlık dolayısıyla 1782 yılında Babialî’ye yazılan bir şikâyet mektubu icazetnamelerin çizdiği tabloyu teyit etmektedir. Bu mektubu “seccade-nişin” sıfatıyla Abdüllatif Efendi ve “post-nişin” sıfatıyla Ali Baba imzalamıştır ki bu Ali Baba dönemin dedebabasıdır (Faroqhi 1976a: 198).

31 Osmanlı arşivlerinde tekke ile ilgili en eski kayıt içeren en eski defter 881/1476 tarihidir (Faroqhi 1976: 184).

ellerinde bulundurmalarından kaynaklanmaktadır. Ancak buna ilaveten en azından devlet nezdinde ve tarikatın resmi belgelerinde “şeyh” unvanıyla en yüksek ruhani otoriteyi de ellerinde bulundurdıkları açıktır. Çoğu zaman tarikatın seyr u sülukuna girip manevi eğitim sürecinden geçmeyen Çelebilerin Bektaşiliğin en yüksek ruhani otoritesi olmaları karmaşık bir durum ortaya çıkarmaktadır. Dergâhta şeyhlik ve post-nişinlik arasındaki yetki paylaşımı, birbirlerine karşı konumları ve aralarındaki ilişkinin mahiyeti henüz yeterince bilinmemektedir (Faroqhi 1976a: 206-207).

Yukarıdaki sorumuza geri dönecek olursak, icazetnamelerde onay makamı bunlardan hangisidir? Ana metin içinde dergâhın post-nişini sıfatıyla dedebabanın ismi kaydedilmiş olmakla beraber belge dizaynının tamamı bir arada değerlendirildiğinde en üst makamı “şeyhu’z-zaman“ ve “sahibu’s-seccade“ olan Çelebinin işgal ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim şahitler arasında “post-nişin”in ismi kaydedilirken “şeyhin” isminin kaydedilmemesi bu görüşü desteklemektedir. Bu durumda icazeti alan kişinin yetkileri “şeyh-Çelebi” tarafından onaylanmakta şahitler de bunu teyit etmiş olmaktadır. Dedebabanın şahitler arasında olması onay makamı olmaması anlamında yorumlanmalıdır. Ancak ana metin içerisinde yer alması onun sıradan bir şahit olmadığı, zımni bir şekilde onay makamını paylaştığı izlenimi oluşturmaktadır.

Kızılbaş dedelerine verilen bazı icazetnamelerde yukarıda ana hatları çizilen klasik formun tamamen dışına çıktığı görülmektedir. Mesela, Şeyh Abdüllatif tarafından İbrahim Dede neslinden Ali Dede’ye verilen icazetnamede yukarıdaki forma uyulmamıştır. Bu icazetnamede dedebabadan hiç bahis olmayıp onay makamı olarak sadece “seccade-nişin-i el-Hac Bektaş Veli Şeyh Abdüllatif”in adı ve mührü vardır (Yılmaz 2003). Bu şahıs 1763-1803 yılları arasında meşihatta bulunan (Noyan, 198: 137) Adüllatif Efendi olmalıdır.

Öte yandan dergâh içinde beli başlı makamların “türbedarlık”, “aşçılık”, ve “ekmekçilik” olduğu anlaşılmaktadır. Dikkat çekici husus bu makamların daima baba sıfatı taşıyan insanlara verilmiş olmasıdır. Buradan dergâh içinde yürümekte olan manevi hayatı yöneten kişilerin tarikatın seyr u sülukuna tabi olan yani babagân dediğimiz kola mensup dervişler olduğu ortaya çıkmaktadır. Şahitler arasında sıklıkla kaydedilen Çelebilerin dergâh içinde herhangi bir makam veya görevlerinin bulunmaması bu bakımdan oldukça anlamlıdır. İcazetnamelerden ortaya çıkan manzaraya göre Çelebi ailesinden dergâhın dinî-tasavvufi yapısı içinde belli bir yer işgal eden tek ferdinin şeyhlik makamında oturan şahıs olduğu anlaşılmaktadır. Diğerleri ise ancak nasip alıp tarikate girdikleri takdirde dergâhın iç mekanizmasına dahil olup görevler alabiliyorlardı. Ancak aile fertlerinin nasip alıp dedebabalar önünde niyaz etmeye ne kadar rağbet ettiklerini bilemiyoruz. Bildiğimiz bir şey, manevi eğitim anlamında ciddi bir süreçten geçmeyen, otoritesinin kaynağı soy iddiasına dayanan bu ailenin 19. yüzyıldan itibaren iyiden iyiye Kızılbaş kitlelerine yönelmeye başladığı ve zamanla büyük bir “dede Ocağı”na dönüştüğüdür. Aşağıda bu süreci tahlil edeceğiz.

19. Yüzyıl Dergâhların Kapanması ve Babagân- Çelebiyân Ayrışması

Yukarıdaki değerlendirmelerden anlaşılacağı üzere, Kızılbaş ocaklarının Bektaşî Dergâhı'na eklenmesi tarikatın iç dengelerinde temel dönüşümlere yol açmıştır. Aynı zamanda böylesi kitlesel bir giriş Hacı Bektaş Dergâhına bağlı topluluğun sosyo-kültürel tabanında da radikal değişiklikler doğurmuştur. Artık en azından nazari olarak dergâha bağlı kitlenin çoğunluğunu Kızılbaşlar oluşturmaktadır. Bu Kızılbaşlar sosyal örgütlenme, tasavvuf uygulamaları ve kültür bakımından tekkelerde sakin Bektaşî dervişlerinden oldukça farklıdır. Tabanda meydana gelen böylesi büyük bir değişim elbette Pir-evi'nin iç dengelerini de etkilemiş olmalıdır.

Yukarıda Balım Sultan'la beraber teşkilatlanan Bektaşî tarikatında “tarikat” bağlamında Çelebilerin fazla bir rolü olmadığı tartışılmıştı. Esasen 16. yüzyılda Çelebi ailesinin vakıf gelirlerini kontrol etmek ve devlet nezdinde Bektaşîliğin resmi temsilciliğini yapmak dışında dergâhta önemli bir fonksiyonunun olmadığı varsayılabilir. Kızılbaşların, Bektaşîliğe eklenmesinden önce Çelebilere manevi bağlılığı olan bir topluluğun olduğunu düşündürecek veri yoktur. Zira Pir-evi'nde ve buraya bağlı bütün tekkelerde yaşayan dervişlerin, tarikatın gizli bilgilerini tahsil etmiş kişi sıfatıyla dedebabaya bağlı olmaları gerekir. Kızılbaşların Safevilerden fiilen kopup Hacı Bektaş Dergâhına yönelmeleri ile beraber Bektaşî dünyasında dedebabaya bağlı tekke merkezli toplulukların yanında manen Çelebiye bağlı geniş bir kitle belirmiş oldu. Bu durum elbette Çelebi ailesinin dergâhtaki konumuna çok ciddi bir güç kazandırmış olmalıdır.

Özetleyecek olursak, 19. yüzyıl başlarına gelindiğinde “Bektaşî” dünyasında iki ana damar iyice belirginleşmiştir. Birinci damar tarikat anlamında Bektaşîliği temsil etmekte olan tekke merkezli gruplardır. Bunlar esas olarak tekkelerde yaşayan ve Bektaşî usulüne göre seyr u süluk gerçekleştiren dervişlerden oluşmaktadır. Ancak tekkelerin yakın çevrelerinde – özellikle vakıfları içinde – yaşayan ve tekkelerin maddi ve manevi etki alanı altında kalan köylüler de bu gruba dahil edilebilir (Faroqhi, 2003: 132-133). Klasik tasavvuf usulleri esas olduğundan, bu damarda herhangi bir manevi terakkide kan bağının önemi yoktur. Bu grubun başında en yüksek ruhani makamın temsilcisi olarak Pir-evi post-nişini “dedebaba” bulunmaktadır.

Diğer damarı ise, tarikata sonradan eklenen ve Hacı Bektaş Veli evladı oldukları inancı ile doğrudan Çelebi ailesine bağlanan Kızılbaş oymakları oluşturmaktadır. Esasen Kızılbaşların Safevi merkezinden kopup Hacı Bektaş Dergâhına bağlanmaları, onların dini-sosyal örgütlenmelerinde, inançlarında ve ibadet uygulamalarında ciddi değişikliklere yol açmış değildir. Zaten iyice oturmuş olan inanç yapısı ve erkânlarını hemen hemen olduğu gibi devam ettirdikleri söylenilebilir. Muhtemelen bu dönemde artık inanç karakteri bakımından tekke merkezli Bektaşî çevreleri ile Kızılbaşlar birbirlerine çok yakın idiler. Ancak erkân ve manevi otoritenin kaynağı bakımından çok önemli farklar vardı. En önemli fark şüphesiz Kızılbaşlıkta kan bağına yapılan vurgudur. Manevi bilgi ve olgunluğun babadan oğula irsen intikal ettiğini kabul eden Kızılbaş öğretisine göre mürşitlik makamını ihraz edebilmek için her şeyden önce soy şartı aranmaktadır. Kızılbaşlar, Hacı Bektaş'a bağlandıktan sonra da bu özelliklerini aynen muhafaza etmişlerdir.

Aslında Çelebilerce temsil edilen Kızılbaş damarı ile dedebaba tarafından temsil edilen tarikat damarı arasındaki ilişkiye dair çok az şey bilinmektedir. Ancak şu kadarını söyleyebiliriz ki, Dergâh Nakîşibendilere devredilene kadar bu iki damarın bir arada belli bir uyum içinde yaşadığını o dönemde yazılan icazetnameler ortaya koymaktadır.

1826'da Yeniçeri Ocağı ile beraber Bektaşî tekkelerinin de kapatılması ve bazılarının yönetimlerinin Nakşibendi şeyhlerine devredilmesi şüphesiz Bektaşî tarihinin en önemli kırılma noktalarından birisini tekil etmektedir.³² Devletin bu sert müdahalesi Bektaşîliğin Osmanlı toplumundaki yerini temelden sarstığı gibi kendi iç bünyesinde de önemli dönüşümlere yol açmıştır. Bu müdahaleden sonra tekke merkezli Bektaşî tarikatı tekrar toparlanamayıp ortadan kalkmıştır.³³ Bununla beraber bu tekkelerin manevi nüfuz alanlarında bulunan bölgelerde Bektaşî inanç unsurlarını yaşatan zümreler varlığını korumayı başarmıştır. Bir başka deyişle 1826 müdahalesi Bektaşî tekkeler ağını ortadan kaldırarak tekke merkezli Bektaşîliğin sonunu getirmiştir. Taşrada manen bu dergâhlardan beslenen halk kitleleri ise bu darbeden ağır yara almakla beraber Bektaşî-meşrep inanç yapılarını koruyarak devam ettirmeyi başarmışlardır. Bu gün özellikle Balkanlarda (ve Anadolu'nun belli bölgelerinde) yaşayan Kızılbaş süreklere mensup olmayan gruplar bu kitlelerin devamıdır.

Tarikatın lağvedilmesi ile beraber taşradaki Bektaşî tekkelerinden 60 yıldan yeni olanların yıkılması eski olanların mescid veya medreseye çevrilmesine karar verilmiştir.³⁴ Ancak bunun ne dereceye kadar uygulanabildiği meçhuldür. Yüzyılın sonlarına doğru İstanbul'da bazı Bektaşî dergâhlarının açıktan faaliyet yürüttüğü göz önüne alınırsa bu hususta tam bir başarıya ulaşıldığı söylenemez. Ancak taşradaki tekkelerin çok büyük oranda varlıklarını yitirdikleri anlaşılmaktadır.

Hacı Bektaş'taki dergâhın durumu ise baştan itibaren farklı ele alınmıştır. Burada dergâh muhafaza edilmiş ancak başına bir Nakşî şeyhi (Mehmed Said Efendi) getirilmiştir. Osmanlı devleti nezdinde Bektaşî tarikatının ve ona ait vakıfların meşru ve yasal temsilcisinin daima "şeyh" unvanıyla Çelebi ailesinin reisi olduğu bilinmektedir. İşte bu sebeple tarikatı lağvettikten sonra devlet, baş ve temsilci sıfatıyla dönemin şeyhi Hamdullah Efendi'yi yargılamış ve Amasya'ya sürgüne göndermiştir. Enteresan bir şekilde dedebabaya dokunulmamış, Sivaslı

32 Yeniçeri Ocağının hemen ardından Bektaşî tarikatının lağvedilmesinin tarihsel nedenleri halen yeterince açık değildir. Uzun bir süre devletin Bektaşîlere karşı takındığı bu sert tutumun yegâne sebebi olarak tarikatın Yeniçeri Ocağı ile olan ilişkisi gösterilmiştir. Ancak bazı araştırmacılar bu görüşün gözden geçirilmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar. Örneğin Faroqhi'ye göre, zaten mahiyeti meçhul olan bu bağın böylesi sert bir müdahale için yeterli bir gerekçe olarak görülmesi mümkün değildir. O tarikatın kapatılıp vakıflarına el konulmasını II. Mahmud'un reform programını çerçevesinde anlamaya çalışmakta ve bu işin ekonomik boyutlarına dikkat çekmektedir (Faroqhi 2003: 157-181). Öte yandan Butrus Abu-Manneh'e göre Bektaşîlere karşı yürütülen sert politikanın arkasında yükselen Sünni muhafazakârlık cereyanları ve onu besleyen Halidi-Nakşibendiliğin İstanbul'da güç kazanması yatmaktadır (Abu-Manneh 2001: 66-71).

33 Aşağıda ele alınacağı üzere Hacı Bektaş'taki merkez dergâh, İstanbul dergâhları ve Kahire, Denizli gibi diğer bir iki şehirdeki tekkeler istisna oluşturmaktadır.

34 Başbakanlık Osmanlı Arşivlerinde (BOA) muhafaza edilen II. Mahmud'un bir hatt-ı hümayununda bu emir yer almaktadır. Bkz. BOA, *Hatt-ı Hümayun*, nr. 17351.

Mehmed Nebi Dede Baba (ö. 1834) Nakşî şeyhin gözetiminde dergâhta yaşamaya devam etmiştir (Küçük, 2002: 37). Öte yandan dergâhtaki dervişler Nakşî ayinini icraya mecbur bırakılmışlar, dervişlerden bazıları bu şartı kabul edip kalmış bazıları da dergâhı terk etmiştir.³⁵ II. Mahmud'un ölümüne kadar dergâh üzerindeki sıkı kontrol ve yasaklar devam etmiştir. II. Mahmud'un ölümü ile bu baskı azalmaya başlamış, 1840'larda sonra Bektaşilik kanunen yasak olmasına rağmen fiilen icra edilmeye başlanmıştır.

II. Mahmud'un ölümüne kadar devam eden tarassut döneminde Pir-evi'ndeki dengelerde köklü değişiklikler meydana gelmiştir. Bu değişikliklerin başında şüphesiz Çelebi ailesi reisinin meşihat makamını kaybetmesi gelmektedir. Meşihattan uzaklaştırılmakla beraber Çelebiler hem tarikatın en yüksek ruhani otoritesini kaybetmiş hem de mali gelirlerin 12/15'ini yitirmiş oluyordu.³⁶ Ancak Çelebinin yasaklanması devletin planladığı gibi Nakşî şeyhlerini güçlendirmemiş, aksine babagânların dergâh içindeki etkinliğini artırmıştır.³⁷ 1840'lardan itibaren, resmen dergâhın başında görünmelerine rağmen Nakşî şeyhleri fiilen kontrolü tamamen babagân dervişlerine bırakmak zorunda kalmış, hatta bazı dönemler dergâha dahi girememişlerdir (Soyyer, 2005: 77-78). Bu dönemde vakıf gelirlerinin yarısından fazlasını teşkil eden bir kısmının yönetimi de fiilen babagânların eline geçmiş oluyordu.

Bektaşilik içi dengelerdeki bu önemli değişimin nedenini anlamak için dergâhın mali yapısına bakmak gerekmektedir. Dergâha el konulduktan sonra vakıf gelirleri 15 hisseye bölünmüş, 4 hisse meşihate (yani dergâhın şeyhine), 4 hisse tekke ve dervişlerin yemek vs. gibi olağan masraflarına, 4 hisse tekke binalarının tamiratına, ve 3 hisse tevliyet olarak Çelebi ailesine verilmiştir.³⁸ Burada üç kalemi oluşturan 12 hissenin Nakşî şeyhi yönetimine geçtiği 3 hissenin ise Hamdullah Efendi'nin kardeşi Veliyüddin Efendi marifetiyle kullanıldığı anlaşılmaktadır (Soyyer 2005: 77). Nakşî şeyhlerinin bıraktığı otorite boşluğunu doldurarak dergâhın idaresini ele geçiren babagân dervişlerinin yukarıda bahsedilen dört ana kalemden en azından ikisinin (tekke giderleri ve tamirat giderlerinden oluşan sekiz hisse) yönetimini fiilen devralmış olmaları gerekir. Hatta 4 hisselik meşihat payının da Nakşî şeyhleri lehine toplanamadığına dair bilgiler resmî yazışmalarda yer almaktadır (Soyyer, 2005: 78).

Öte yandan II. Mahmud'un ölümü ile yumuşayan havadan istifade etmek isteyen Hamdullah Çelebi'nin dergâha geri dönmek için girişimlerde bulunduğu bilinmektedir. O, 1840 yılında yazdığı bir arzuhalde "vatan-ı asliye"sine dönmek için izin istemektedir.³⁹ Devletin onun bu isteğini makul gördüğü ve dergâhın meşihatının tekrar kendisine verilmemesi şartıyla

35 Dergâhta bulunan 25 dervişten 8 tanesi ayrılmış geri kalanı Nakşibendi ayinine uyacaklarına dair söz vererek dergâhta kalmıştır (Soyyer, 2005: 76-77).

36 Hamdullah Çelebi sürgüne gönderildikten sonra 3/15'lik tevliyet hissesi Veliyüddin Efendi'nin yönetimine verilmiştir (Küçük 2002: 38)

37 19. yüzyıl ortalarından itibaren devlet baskısının azaldığı ve Bektaşiliğin tekrar canlanmaya başladığı görülmektedir (Köprülü 1939).

38 BOA, İrade Dahiliye, nr. 3399.

39 BOA, İrade Dahiliye, nr. 1518. Ayrıca bkz. (Soyyer 2005: 76).

affettiği anlaşılmaktadır (Soyyer 2005: 76-77).⁴⁰ Osmanlı devletinin Çelebileri meşihattan uzak tutma hususundaki katı politikası yüzyılın sona kadar devam etmiştir. Bunun en önemli sebebi herhalde hukuken Bektaşî tarikatının mevcut olmaması nedeniyle böyle bir makamın da olamayacağıdır. Zira 1925 yılında tekke ve zaviyelerin toptan kapatılmasına kadar devlet nezdinde Pir-evi bir Nakşî dergâhı olarak kalmıştır.

Fiilî durumla hukuki statü arasındaki bu uçurum dergâh içindeki Çelebi - Babagân mücadelesinde ikincilerin elini güçlendirmeye yaramıştır. Post-nişin olarak dergâh içinde tarihsel bir konumu zaten bulunan dedebaba, hukuken Nakşî şeyhinin uhdesinde olan ancak fiilen boş bulunan şeyhlik makamının yetkilerini de kullanmaya başlamıştır.⁴¹ Hatta 19. yüzyılın ikinci yarısında Bektaşîlik bünyesinde bulunan tarihsel şeyhlik makamının ismen devam etmekle beraber fiiliyatta post-nişinlik makamıyla birleşmeye başladığı söylenilebilir.⁴² Bu fiilî duruma resmîyet kazandırma adına 1880'de Mehmed Ali Dede Baba'nın bir girişimde bulunduğu anlaşılmaktadır. Mehmed Ali Baba'nın "dedebaba" unvanıyla şeyh vekâletiyile (resmen şeyhlik hâlâ Nakşîlerde) posta oturma talebi, verilen cevabi yazıda "dedebabalık" diye bir makamın bulunmadığı gerekçesi ile reddedilmiştir (Soyyer, 2005: 85).

Yüzyılın sonlarına doğru Çelebilerle babagânlar arasındaki mücadelenin iyice şiddetlendiği görülmektedir. Çelebilerin 1826 öncesinde olduğu gibi dergâhın meşihatını tekrar ele geçirme adına yaptığı her girişim babagânlar tarafından şiddetli muhalefet görmektedir.⁴³ Aslında bu kavga hukuken her iki tarafından da kazanması mümkün olmayan bir kavgadır. Zira devlet Bektaşî tarikatının varlığını kabul etmediğinden şeyhliğini de Çelebilere vermesi mümkün değildir.⁴⁴ Hele tarikatın resmen açık olduğu 1826 öncesinde bile resmî-hukuki karşılığı olmayan dedebabaya böyle bir makamın verilmesi hiç mümkün değildir. Ne var ki tasavvufî tatbikat ve fiilî durum itibarıyla önemini yitiren meşihat, vakıf yapısı dolayısıyla hukuken 1925'e kadar mevcudiyetini devam ettirmiş ve özellikle 20. yüzyıl başlarında Çelebiler ve babagânlar arasında amansız bir mücadelenin ana nedeni olmuştur. Burada tarafların mücadelesinde esas amacın fiilî durumda avantaj sağlamaya matuf olduğu unutulmamalıdır. Nitekim 2 Ekim 1010'da babagânların lideri Feyzullah Baba "türbedar"

40 Ancak Hamdullah Efendi geri dönmeden Amasya'da vefat etmiştir.

41 Devletin Çelebilerin meşihatını engellemelerine mukabil dedebabanın dergâhtaki etkinliğinin artması paradoksal bir sebebe dayanmaktadır. Dedebabalık devletin tanımadığı bir statüdür. Böyle olunca yasaklaması da mümkün olamamaktadır.

42 Bununla beraber bu dönemde gerek tarikat içindeki makamlara atamalarda gerekse Kızılbaş dedelerine verilen icazetnamelerinde geleneksel formun korunduğu ve en üst onay makamı olarak Çelebi ailesinin reisinin isminin yazıldığı görülmektedir. Dede Garkın Ocağına verilen 1847 tarihli bir icazetname için bkz. (Akkuş, 1999). Burada post-nişin olarak Mahmud Dede Baba, ve şeyh olarak da Ali Celaleddin Efendi'nin isimleri kaydedilmiştir. Melikoff'un içeriğini yayınladığı 1870 tarihli bir icazetnamede de aynı durum geçerlidir. Hasib Baba'nın İstanbul Karaağaç dergâhına post-nişin olarak atanmasına ilişkin bu icazetname Şeyh Feyzullah Efendi imzasını taşımaktadır (Melikoff 1983: 172-175).

43 Bu mücadelenin detayları için bkz. (Soyyer 2005: 79-108).

44 Hülya Küçük I. Dönem TBMM zabıtlarına dayanarak Çelebi'nin 1925 yılına kadar diğer dergâhların şeyhlerini atamaya devam ettiğini söylemektedir (Küçük 2002: 42).

sıfatıyla Bâb-ı Meşihat'a gönderdiği arzuhalde, Cemaleddin Efendi'nin hukuksuz bir şekilde tevliyet ve meşihat hisselerini beraber tasarruf ettiğinden şikâyet etmektedir (Soyyer 2005: 97-98). Buna mukabil Cemaleddin Efendi lehine İstanbul, Dersim, Sivas, Amasya ve Arapgir'de yaşayan 92 Bektaşî dervişinin⁴⁵ imzasıyla Dahiliye Nezareti'ne gönderilen arzuhalde Feyzullah Baba'nın Bektaşîliği mücerred ve Arnavut unsuruna münhasır olarak gördüğünden şikâyet edilmektedir (Soyyer 2005: 99).

Bektaşî tarikatı bakımından 19. yüzyılın ikinci yarısına damgasını vuran bu mücadelenin en önemli sonucu tarikat kolunu temsil eden babagân Bektaşîleri ile Çelebi ailesinin bir birlerinden kesin olarak kopmaları olmuştur. Artık babagân Bektaşîleri'nin Çelebilere herhangi bir bağı kalmamış, onlar için dedebaba her bakımdan en yüksek otorite haline gelmiştir. Öte yandan Bektaşîliğin tarikat kanadından bu şekilde kopan Çelebilerin Kızılbaş tabanına daha fazla yöneldikleri söylenilebilir. Tepede meydana gelen bu ayrışmanın Bektaşî toplumunun tabanında da yansımaları olması kaçınılmazdır. Bu süreçte sosyal tabanın iki ana bileşeni arasında sosyo-kültürel farklılaşmanın hız kazandığı görülmektedir.

Bektaşîliğin tarikat yapısını temsil eden babagân kolu 19. yüzyılda ciddi bir sosyolojik dönüşüm yaşamıştır. Bu dönüşümün en önemli ayağı İstanbul'da cereyan etmiştir. Özellikle yüzyılın ortalarından itibaren tarikat üzerindeki baskı fiilen ortadan kalkınca Bektaşîlik İstanbul'un yüksek kültür çevrelerinde yayılmaya başlamıştır. Özellikle batılılaşma cereyanlarının revaçta olduğu çevrelerin Bektaşîliğe sempatiyle yaklaştıkları anlaşılmaktadır. Bu sürecin bir neticesi olarak Jön Türkler hareketi içinde epeyce Bektaşî bulunduğu bilinmektedir (Ramsaur 1942). Yine aynı sürecin bir parçası olarak bu dönemde Bektaşîlikle Masonluk arasında ciddi bir yakınlaşma olduğu, dönemin önde gelen siyasi aktörleri içinde hem Bektaşî hem mason olan insanların bulunduğu muhtelif araştırmalara konu olmuştur (Mélíkoff 1983).

Özellikle İstanbul ve Rumeli'nde yoğunlaşan bu tip Bektaşîlerle Anadolu'daki Kızılbaş taban arasında sosyo-kültürel bakımdan bir uçurum olduğu aşikârdır. Babagân koluna mensup şehir Bektaşîleri toplumsal piramidin üst katmanlarında yer almaları sebebiyle yönetici elite daima yakın olmuşlardır. Aynı zamanda gerek Osmanlı'nın son döneminde gerekse modern Türkiye'nin oluşum sürecinde Kızılbaş tabana nazaran çok daha etkin rol almışlardır. Öte yandan Kızılbaşlar toplumsal piramidin en alt katmanında yer aldıklarından ne Osmanlı döneminde ne de Cumhuriyet döneminde kamusal alanda varlık gösterememişler, yüksek kültür çevrelerinden ve devlet elitinden uzak, kendi hallerinde kapalı toplum olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Böylece yukarıda Çelebi ailesi ile babagân Bektaşîleri arasında meydana gelen kopuş tabanda da derin bir sosyo-kültürel farklılaşma olarak tezahür etmiştir. Şunu da not etmek gerekir ki siyasi ve kültürel bakımdan etkili olmalarına karşın babagânlar sayıca oldukça azdırlar. Buna karşın Bektaşîliğin Kızılbaş tabanı Anadolu nüfusunun yaklaşık dörtte biri gibi önemli bir bölümünü oluşturmaktadır.⁴⁶ Bu yüzden gerek İttihat Terakki

45 Bu dervişlerin bizim Kızılbaş taban olarak tabir ettiğimiz gruba ait oldukları aşikârdır. Nitekim bazıları arzuhali aşiretlerini temsilen imzalamışlardır.

46 Kızılbaş-Alevilerin nüfusları daima tartışma konusu olmuştur. Sağlıklı demografi verilerinin bulunmaması kar-

yöneticileri gerekse Milli Mücadele'nin liderleri bu Kızılbaş kitlenin temsilcisi ve belli ölçüde lideri olan Cemaleddin Efendi'yle de daima iyi geçinmeye bakmışlardır.⁴⁷

20. Yüzyıl: İki ayrı Bektaşilik Tarzı

Tarikatın ilgisiyle beraber dergâhtaki konumunu kaybeden ve babagân dervişleri ile amansız bir mücadeleye giren Çelebilerin bu süreçte Kızılbaş tabanına daha fazla yönelmelerini anlamak zor değildir. Esasen Kızılbaş kitlenin gerek inanç esasları ve uygulamaları gerekse sosyal örgütlenme bakımından dergâhın kapatılmasından derinden etkilenmediğini söylemek mümkündür. Zira dergâhın rolü onlar için dinî yetki ve makamların onaylayan bir üst ruhani otorite olmakla sınırlı kalmıştır. Bu üst ruhani otorite de esasen dergâhın tüzel kişiliği değil doğrudan Hacı Bektaş Veli evlatları sıfatıyla Çelebi ailesi olmuştur. Dolayısıyla dergâhın içyapısının değişmesi, gelir dağılımının tekrar düzenlenmesi ve meşihatın el değiştirmesi gibi hususlar onları doğrudan ilgilendirmedeği gibi dinî yaşantılarında da önemli sonuçlar doğurmamıştır.

Ancak bu süreçte Çelebi ailesinin Kızılbaş taban üzerinde maddi manevi kontrollerini artırma yolunda daha fazla çaba sarf ettikleri görülmektedir. Kızılbaş geleneğinin hem inanç esaslarının hem de ritüellerinin 16. yüzyılda Safevi şahlarının gözetiminde şekillendiği bilinmektedir. Bunun doğal neticesi olarak Safevi damgası (özellikle Şah İsmail'in damgası) gerek inanç gerekse ibadetler üzerinde açıkça kendisini hissettirmektedir. Kızılbaşlar üzerinde Hacı Bektaş Veli'nin manevi otoritesini tam olarak tesis etmek ve dolayısıyla Çelebi ailesine daha sıkı bağlamak için öncelikle Şah'ın izlerinin mümkün merteye silinmesi gerekmektedir. İşte bu amaca dönük bazı girişimlerin en geç 19. yüzyılın ikinci yarısında yapıldığı anlaşılmaktadır. Çelebilerin Kızılbaşların gönlünden Şah'ı silip onun makamına Hacı Bektaş Veli'yi koyma yönündeki propagandaları bu dönemde yoğunlaşmış görünmektedir.

Çelebilerin bu mücadelelerinin sembolü çok ilginç bir şekilde bir ritüel unsuru olmuştur. Kızılbaş sürelerinde öteden beri manevi arınma ve bir tür inisiyasyon sembolü olarak belirli ağaçlardan belirli kurallara göre hazırlanmış olan bir çubuğun altından geçmek ritüeli benimsenmiştir. Değişik yörelerde tarik, erkân, evliya gibi birçok isimlerle anılan bu değnek esasında Hz. Ali'nin kılıcı Zülfikar'ı temsil etmektedir. Ritüeldeki anlamı ise kişinin manevi arınma için verdiği sözlerden dönecek olursa bu bu "tarik" in kendisini Zülfikar gibi keseceğini sembolize etmesidir.⁴⁸ Farsça kaynaklarda "Çüb-ı Tarık" olarak geçen bu tarik ritüelinin 16. yüzyıldan itibaren Safevi bölgesindeki Kızılbaş cemlerinde nasıl uygulanıp geliştirildiği Alexander Morton'un güzel bir makalesinde irdelenmiştir (Morton 1993).

gaşanın ana nedenidir. Bununla beraber muhtelif tahminler yapılmıştır. Örneğin Protestan misyoneri George E. White'e göre 1910 yılında Alevilerin toplam nüfusu 2 ila 4 milyon arasındaydı ki bu toplam nüfusun yaklaşık dörtte birini oluşturuyordu (Kieser 2010: 553).

47 Aşağıda ele alınacağı üzere Kızılbaş sürelerinin tamamının kategorik olarak "Bektaşî" sayılması hiçbir dönem için mümkün değildir. Ancak özellikle başta Atatürk olmak üzere Milli Mücadele liderlerinin Cemaleddin Efendi'yi bütün Kızılbaşların (Alevi) manevi lideri olarak görme eğilimde oldukları anlaşılmaktadır.

48 Nusayrilerde benzer bir ritüel kılıçla (Zülfikar) yapılmaktadır (Baha Sait Bey 2006: 231-232)

İşte Çelebilerin, Kızılbaş geleneğinden Şah'ın damgasını silme yönündeki gayretlerinin en fazla bu ritüel üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir.⁴⁹ Onların yoğun propagandasına karşı en güçlü direncin de yine aynı ritüel üzerinde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Çelebiler, Kızılbaş ocaklarına gönderdikleri adamları vasıtasıyla yaptıkları propagandada tarikatta çubuk kullanmanın paganlık emaresi olduğu, hele bu çubuklara kutsallık atfetmenin tamamen sapkınca olduğu, onun yerine inisiyasyon ritüellerinde beş parmağıyla ehl-i beyti temsil eden insan elinin (pençe-i Âl-i Âba) kullanılması gerektiği gibi fikirleri yaymaya başlamışlardır.⁵⁰ Bu propagandalar Kızılbaş sürekliliği içinde belki de tarihlerinde ilk kez ciddi inanç tartışmalarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İkrar cemide (musahiplik cemi) tarik erkânı mı uygulanacak pençe erkânı mı uygulanacak sorusu üzerinde yoğunlaşan bu tartışmalar, neticede Kızılbaş dünyasında bir bölünmeyi de beraberinde getirmiştir. Eski âdet üzere devam edip tarik erkânında ısrar edenlerin yanı sıra özellikle orta ve batı Anadolu'da bulunan ocakların önemli bir bölümü Çelebilerin propagandası etkisinde kalarak pençe erkânına dönmüşlerdir. Tarik erkânında devam edenler diğerlerinin inançlarından taviz vererek inanç saffetlerini bozduklarını iddia etmiş ve onları “dönük”, “purut” gibi sıfatlarla nitelenebilirler (Gölpınarlı 1997: 790). Hatta Baha Sait tarik erkânı uygulayanların “pençeli”lerle Bektaşî tacını telmihen “sarımsak başlı” diye alay ettiklerini yazmaktadır (Baha Sait Bey 2006: 147, 172).

Çelebilerin tarik erkânını pençe ile değiştirme propagandasına tam olarak ne zaman başladıkları henüz bilinmemektedir. Ancak en geç 19. yüzyılın son çeyreğinde bu yönde propagandaların Kızılbaş oymakları arasında aktif olarak yürütüldüğüne dair kaynaklar vardır (Karakaya-Stump 2004: 345). Pençe propagandası Cemaleddin Efendi döneminde yeni bir ivme kazanmıştır. Çelebi silsilesi içinde en enerjik simalardan birisi olan Cemaleddin Efendi, Birinci Dünya Savaşı sırasında İttihatçı liderler tarafından Kızılbaş toplumunun lideri olarak kabul edilmiş ve ona göre de kendisine itibar edilmiştir. Öte yandan onun da Kızılbaşlar arasında hatırı sayılır bir nüfuzu olduğu Mücahidin-i Bektaşîye adı altında toplanıp birinci dünya savaşında doğu cephesinde savaşa katılan iki tümeninden anlaşılmaktadır. Bektaşî Alayı'na Kızılbaş köylerinden asker toplamak amacıyla 1915 yılında önce Sivas'a, oradan Erzincan ve Erzurum'a hareket eden Cemaleddin Efendi bu sırada bölge Kızılbaşları arasında kendisine olan bağlılığı artırmak için de yoğun propaganda yapmıştır. Yine bu propaganda da tarik sembolü üzerinde yoğunlaşmıştır (Küçük 2002: 132-134).⁵¹

49 Tarik erkânını nasıl uygulandığına dair bkz. (Baha Sait Bey 200: 179-186).

50 Çelebilerin bu propagandasına Mehmed Ali Hilmi Dede'nin de destek verdiği bir şiiirinden anlaşılmaktadır. “Sufî niçin taptın kuru değneğe / Tapacak Pençe-i Âl-i Aba'dır” mısralarıyla başlayıp “İkrar ile iman yol pençededir / Çöpe erkân demek büyük hatadır” mısralarıyla biten bu şiiir tarik erkânı uygulamayı çok ağır ifadelerle eleştirmektedir (Noyan tarihsiz: 287)

51 Cemaleddin Efendi tarafından yürütülen propagandanın Kızılbaş ocakları arasında meydana getirdiği gerilime dair birçok hikaye halen sözlü olarak anlatılmaktadır. Balabanlılar arasında yaşanan bir hadiseyi çağdaş gözlemci Nuri Dersimi kaydetmiştir (Nuri Dersimi 1979: 89; Özgül 2005: 160-67).

Kızılbaş ocaklarını Çelebi ailesine bağlama girişimlerinin özellikle Tokat, Amasya, Çorum gibi bölgelerde oldukça başarılı olduğu görülmektedir.⁵² Çelebi'nin bölgedeki nüfuzunun farkına varan başta Mustafa Kemal olmak üzere Milli Mücadele önderleri onun desteğini kazanmaya özel önem vermişlerdir (Küçük 2002: 156-158). Mustafa Kemal'in 26 Haziran 1919 tarihinde Konya'da bulunan ikinci ordu müfettişliğine Tokattan yazdığı telgraf Cemaleddin Efendi'nin bölgede manevi nüfuzunun ne kadar yerleştiğini açıkça ortaya koymaktadır. Telgrafında "Tokat ve havalisinin İslam nüfusunun yüzde seksen ve Amasya havalisinin de mühim bir kısmını Alevi mezheb olanlar teşkil ediyorlar ve Kırşehir'deki Baba Efendi Hazretlerine fevkalade merbut bulunuyorlar" diyen Mustafa Kemal, Çelebi ile görüşülüp, kendisine Milli Mücadeleye destek ifade eden mektuplar yazdırılarak bu yörelerdeki Alevilere ulaştırılmasının çok faydalı olacağını yazmaktadır (Küçük, 2002: 328). Beş ay sonra Mustafa Kemal'in aynı amaçla Hacı Bektaş'ı ziyaret edip Cemaleddin Efendi'yle bizzat görüştüğü bilinmektedir (Küçük, 2002: 160-165).

Cemaleddin Efendi'den sonra Çelebilerin Kızılbaş sürekliliği üzerindeki nüfuz kazanma gayretlerinin ciddi ivme kaybettiği ve bu anlamda hareketliliğin sona erdiği söylenebilir. En azından 19. yüzyılın ikinci yarısında başlayıp 1920'lere kadar devam eden bu süreç sonunda Kızılbaş sürekliliği "tarikli" ve "pençeli" olmak üzere ikiye bölünmüştür. "Tarikli" ocaklar Hacı Bektaş Veli'yi büyük bir inanç önderi ve pir olarak kabul etmekle beraber inanç sistemleri ve dini organizasyonlarında Çelebi ailesinin önemli bir yeri yoktur. Bu ocakların içinde mürşit Ocağı olanların mensupları önce kendi kendilerini "görmekte" ve ondan sonra gidip taliplerini görmektedirler. Mürşit Ocağından olmayan dedeler ise önce kendi mürşit Ocağının dedesine varıp "görülmede" daha sonra gidip kendi taliplerini görmektedirler. Görüldüğü gibi, bu Kızılbaş sürekliliğinin kendi aralarındaki ruhani hiyerarşi ve otorite ilişkilerinde Çelebi ailesinin bir yeri bulunmamaktadır. Dolayısıyla bunlara herhangi bir mensubiyet anlamında "Bektaşî" denmesi doğru değildir. Ancak Hacı Bektaş Veli'yi en büyük pirler arasında kabul etmek bakımından kullanılırsa – ki bu da arızalı bir kullanım olacaktır – bunlara "Bektaşî" demek mümkün olabilir.

Öte yandan, "Pençeli" olanlar dede ocaklarının üzerinde pir olarak Çelebileri kabul etmişler ve her yıl görgü cemlerine başlamadan önce Çelebilerden icazet almaya başlamışlardır. Bu, aslında Çelebi ailesinin oldukça prestijli bir dede Ocağına dönüşmek suretiyle Kızılbaş sistemine adapte olmasından başka bir şey değildir.⁵³ Burada, "Pençeli" olarak adlandırılan

52 Bu bölgelerin Çelebi nüfuzu altına girmesinde şüphesiz Hamdullah Çelebi'nin 1826'da Amasya'ya sürgün edilmesi önemli rol oynamıştır.

53 Ne var ki, Çelebiler bazı ayrıcalıklarını korumuşlardır. Bu ayrıcalıkların başında görgü mecburiyeti olmaması gelmektedir. İstisnasız bütün Kızılbaş ocakları her yıl görgüden geçmek zorundadır. Bir dede kendisi görülmeden talibini asla göremez. Bu kuralın tek istisnası Çelebilerdir. Onlar herhangi bir dedeye görülmedikleri halde her yıl kendilerine bağlı dedelere görgü yapmaları için icazet vermektedirler. Bütün bu anlattıklarımızı Cemaleddin Efendi'nin çağdaşı Yusuf Ziya Yörükân şöyle özetler: "Aleviler arasında son zamanlarda yeni bir kol türemiştir. İstiklâl Savaşı'ndan sonra ölmüş bulunan Bektaşî Çelebisi Cemalettin Çelebi, Alevlerin Hacı Bektaş Tekkesi'ne ve Çelebiler önem vermediklerini görmüş, babalarla da arası açık ve davalı olduğu için bir nüfuz elde etme lüzumunu duymuş, Alevi köylerine vekiller göndererek dedelerin, hele tarikin, yani sopanın kötü bir şey olduğunu, yezidlerin İmam Hüseyin'in başını o ağaca diktiklerini telkin etmiş. Bazı köyler, Çelebi'ye uymuşlar, bu suretle yeni bir Çelebi Kolu

ikinci gruba giren ocaklara ancak “dinî hiyerarşi bakımından Çelebi ailesine bağlılık” anlamında Bektaşî denilebileceğini, bu tabirin “Bektaşî tarikatına mensup” anlamına gelmediğini özellikle belirtmek gerekmektedir.

“Tarikat mensubu” anlamında Bektaşîlere yani babagânlara gelince, onların bu son yüzyıldaki maceraları Kızılbaş kanattan neredeyse tamamen bağımsız gelişmiş gibi durmaktadır. Yukarıda açıklandığı üzere, 19. yüzyıl sonlarından itibaren artık tarikat yapılanmasını devam ettiren Babagân kolu ve Çelebiler liderliğinde Kızılbaş (Alevî) Bektaşîleri olmak üzere iki ayrı Bektaşîlikten bahsetmek mümkündür. Esasen bu ayrımın kökleri Balım Sultan’a kadar uzanmakla beraber 1826 yılına kadar iki damar aynı bünyede uyum içinde yaşamış, ancak dergâhın kapatılmasıyla beraber ayrılma sürecine girmiştir. İki kolun ayrılması sürecine eşlik eden özellikle babagân kanattaki sosyolojik dönüşüm 1925 yılında dergâhların tamamen kapatılmasıyla beraber yeni bir evreye girmiştir. Bu yeni dönüşümün ana nedeni, bir mekân olarak “tekke”nin ortadan kalkması olmuştur. İnanç ve ibadet tatbikatlarının temel mekânı olmasının yanı sıra sosyal örgütlenmenin de merkezini teşkil eden tekke ortadan kalkınca tarikatın örgütlenme biçimi ve buna bağlı olarak toplumsal var olma şekli de değişmiştir. Artık belirli bir mekânda görünür olmaktan çıkan Bektaşîler, tarikat varlığının ana rüknü olan ‘ayn-i cemlerini gizli mekanlarda yapmaya başlamış, böylece şehrin içinde varlığı hissedilen ama görünmez bir hal almışlardır. Bu yeni modele “dergâhsız şehir Bektaşîliği” demek herhalde yanlış olmaz.

1925’te dergâh kapatıldığında postta oturan Salih Niyazi Dede Baba babagân Bektaşîlerini tamamını temsil eden son dedebabadır. Ondan sonra babagân Bektaşîler farklı kollara ayrılarak farklı kişilerin ruhani otoriteleri altında yol sürmüşlerdir. 1930 yılında Salih Niyazi Dede Baba’nın Arnavutluk’a yerleşmesiyle beraber babagân Bektaşîlerinin ağırlık merkezinin Arnavutluk’a kaydığı söylenebilir. Salih Niyazi Dede Baba’nın 1941’de vefatından sonra Arnavutluk’taki ve Türkiye’deki Bektaşîlerin ayrı kollardan yürüdüğü görülmektedir. Türkiye’dekilerin önemli bir bölümü önce Ali Naci Baykal (ö. 1960) arkasından da Salih Bedreddin Noyan’ı (ö. 1997) dede Baba olarak kabul etmişlerdir. Bedri Noyan’dan sonra bu kolda iki dede Baba zuhur etmiştir.

Sonuç:

En baştaki gruplandırılmamıza geri dönecek olursak, “Bektaşî” kelimesi bir biriyle ilişkili ancak birbirinin aynı olmayan en az üç dinî-sosyal grup için kullanılmaktadır. Ve bu üç grubun kökeni Bektaşî tarihinin erken safhalarından itibaren izleyebildiğimiz üç ana damara dayanmaktadır. Bu üç damar Bektaşîliğin tarihsel gelişim evrelerinde yer yer bir birine yaklaşıp kaynaşsalar da hiçbir zaman biri diğerinin içinde eriyip kaybolmamıştır.

meydana çıkmıştır. Çelebilere uyanlar, her yıl Çelebi tarafından verilmiş bir vekâletname ile gelen vekile görünürler. Aynı zamanda Bektaşî halifesi olan Cemalettin Çelebi, kendisine uyanlara, aslı Alevî-Kızılbaş âyini olmak üzere, basit bir Bektaşî âyini yaptırmaya başlamıştır. Çeşitli inanışlardan meydana gelen Alevî-Kızılbaş inanışında bu kayın ağacının kutlu sayılmasının, Uygurlardan geçtiğini *Cihanküşâ Tarihi* açıklamaktadır. Eski inanışlarından dönmeyen Aleviler, Çelebi Kolu’na “dönük”, “purut” adını verirler ve bunları, pirlirini inkar etmiş olarak görürler. Yeni Çelebi Kolu, asıl Alevilerle nisbet edilmeyecek kadar azlıktır.” (Yörük 2002: 469).

16. yüzyılda bir tarikat yapısıyla tarih sahnesine çıktığından bu yana, Bektaşî camiasının ana damarını daima dergâhlarda Bektaşî ayin ve erkânını icra eden ve klasik anlamda bir tarikat hiyerarşisi ve örgütlenmesine sahip olan dervişler oluşturmuştur. Sosyo-kültürel ve etnik kökenine bakılmaksızın nasip vermek suretiyle tarikata kabul edilen ve belirli bir tasavvufî eğitim süreci içinde manen yükselerek "baba", "halife", "dedebaba" gibi makamları ihraz eden bu dervişler Bektaşî bünyesi içinde "Babagân" olarak anılmaktadır. Babagân Bektaşîliği diğer iki gruptan farklı olarak "tahsil edilen" bilgiyle kazanılan bir sıfattır. Kişinin doğuştan getirdiği herhangi bir sığata referansta bulunmaz. Tarikata üye kabul edilirken herhangi bir sosyal, dinî veya kültürel aidiyet ön şart olarak kabul edilmemiştir. Bu bakımdan babagân Bektaşîliğinde "Alevî-Sünnî" ayrışmasının sosyolojik düzlemde anlamı yoktur.⁵⁴ Ancak inanç ve mezhep düzleminde Sünnilik ile aralarında önemli farklar bulunmaktadır.

19. yüzyıldan itibaren babagân Bektaşîleri İstanbul başta olmak üzere şehir hayatına daha fazla girmeye başlamışlar ve yüksek kültür çevreleri ile ilişkilerini güçlendirmişlerdir. 1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılmasına kadar İstanbul'da Şahkulu, Karyagdı Baba, Nuri Baba, Tahir Baba gibi dergâhlar tasavvufî faaliyetlerinin yanı sıra birer entelektüel-kültürel merkez halinde faaliyet yürütmüştür. Dergâhların kapatılmasından sonra babagân Bektaşîleri şehir içinde "sır" olmuş, 'ayn-ı cem başta olmak üzere tasavvufî faaliyetlerini gizli mekânlarda icra etmeye başlamışlardır. Babagân Bektaşîlerinin Kızılbaş süreklileri ve Balkan Alevî-Bektaşî süreklileri ile organik bağı bulunmamaktadır. Ne var ki tarihsel ortaklık, üyelerinin önemli bir kısmının bu iki sosyal tabandan gelmesi ve inanç öğelerinin benzerliği bunlar arasında doğal bir yakınlık oluşturmaktadır.

"Bektaşî" kelimesinin işaret ettiği büyük kümenin ikinci ana bileşeni bir şekilde Hacı Bektaş Veli ismine ve onun evlatları olarak inanılan Çelebilere bağlılığı olan Kızılbaş süreklileri (Aleviler) oluşturmaktadır. Esasen bu grup sayı bakımından Bektaşî camiasının çoğunluğunu teşkil etmektedir. Ancak inanç ve öğretî bakımından bunların "Bektaşî" olarak nitelendirilmesi sorunlu görünmektedir. Zira yukarıda izah edildiği gibi "Bektaşîlik" denilince akla gelen tasavvufî öğretiler bir tarikat formu taşımaktadır. Öte yandan bu öğretilerin tarihsel gelişim sürecine bakıldığında Balım Sultan ve ondan sonra gelen babagân dervişleri ön plana çıkmaktadır. Halbuki, Kızılbaş sürecinin öğretileri ve tasavvufî yapısı başka bir tarihsel sürecin neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Burada ön plana çıkan en önemli etken şüphesiz Safevî şahlarıdır. Kızılbaşlık 16. yüzyılda, Balım Sultan ve onun ardılı Bektaşî dervişlerinden bağımsız olarak esas şeklini almıştır. 17. yüzyıldan itibaren Hacı Bektaş Dergâhına yakınlaşma süreci içinde Kızılbaşlığın kendi iç yapısında önemli bir değişim meydana gelmemiştir. Bu dönemde Hacı Bektaş isminin Kızılbaş dinî söylemlerine girmesi ve orada en yüksek pîrler arasına yerleşmesi şüphesiz önemli bir gelişme olmuştur. Ancak bunun Kızılbaşların sosyal-dinî örgütlenmeleri ve ayin-erkânları üzerinde bir farklılaşmaya yol açtığı söylenemez. Hacı Bektaş isminin öğretî içinde en yüce makama yerleşmesi daha

54 Bilindiği gibi Alevilik (Kızılbaşlık)'ta gruba üye olmanın gerek ve yeter şartı o grup içinde doğmak olduğundan ve Alevî (Kızılbaş) olmayanlarla evlilik engellendiğinden Alevî (Kızılbaş) toplulukları yarı-etnik bir mahiyet kazanmıştır. O yüzden Alevilik (Kızılbaşlık) – Sünnilik ayrışmasında sosyal referanslar dinî referanslardan çok daha belirgindir. Bu konu "Alevî kime derler" başlığıyla başka bir makalede ayrıca ele alınacağından burada kısa kesiyoruz.

çok dönemin dini-siyasi şartlarının bir sonucu olarak görülmelidir. Kızılbaşlar açısından Hacı Bektaş Veli, İran'da yok olan manevi başlarının yerini alan, böylece sosyal-dini sistemlerinin devamını mümkün kılan bir sembol olmuştur. Öte yandan, Kızılbaş inanç sisteminde Hacı Bektaş Veli tarihsel kimliğinden uzaklaşarak bir Kızılbaş piri, özgün bir dede Ocağı kurucusu halini almıştır. İşte bu yüzden Kızılbaşların fiili bağlılığı dergâhın tüzel kişiliğine veya Bektaşî tarikatının mürşit makamına değil, Hacı Bektaş Veli'nin soyundan olduklarına inanılan Çelebilerin şahsına olmuştur.

Osmanlı devleti nezdinde bütün Bektaşî camiasının resmi temsilcisi ve başı oldukları dönemde Çelebilerin Kızılbaş sürelerine ne kadar ilgi gösterdikleri yeterince bilinmemektedir. Ancak 1826'da bu konularını kaybettikten sonra Kızılbaş kitlelere daha fazla yönelikleri görülmektedir. Bu yöneliş sadece sosyal organizasyon boyutunda kalmamış, Kızılbaş öğretisi ve erkânlarına da bazı müdahalelerde bulunmuşlardır. Özellikle tarik erkânı üzerinde yoğunlaşan bu müdahale Çelebilerin Kızılbaş sürelerini inanç bakımından tam olarak kendilerine bağlama gayretinin bir sembolü haline gelmiştir. Cemaleddin Efendi ile zirveye çıkan bu gayretler neticesinde Kızılbaş dünyası ikiye bölünmüştür. Bir kısmı "tarik erkânı" nı terk ederek "pençe erkânı"na geçmiştir ki bunun anlamı mürşit Ocağı olarak Çelebilere bağlanmak demektir. Diğer bir kısım "tarik erkânı"nda ısrar ederek dini organizasyon ve ruhani hiyerarşilerinde geleneksel yapıyı muhafaza etmişlerdir. Bu ocaklardan özellikle Dede Garkın, Baba Mansur gibi mürşit Ocağı olarak kabul edilenler, ruhani otorite bakımından ne Hacı Bektaş Veli'yi kendi ocaklarının kurucusu atalarından ne de bu günkü Çelebileri kendilerinden üstün görmemektedirler. Bunun yanında Hacı Bektaş Veli'yi en büyük pirler arasında kabul edip tazim etmektedirler.

Kızılbaş sürelerinden "pençeli" olanlar kendilerine "Bektaşî" demektedirler. Burada kelime hem ruhani hem sosyal-dini organizasyon anlamında Hacı Bektaş evladına bağlılık ifade etmektedir. Yoksa "Bektaşî tarikatına mensup" anlamında bu Kızılbaş sürelerine "Bektaşî" demek doğru olmayacaktır. "Tarikli" Kızılbaş sürelerinin ise hiçbir bakımdan "Bektaşî" kelimesinin kapsamına girmediği söylenebilir. Nitekim bu gruba giren ocak mensupları kendilerine "Bektaşî" demekten imtina etmektedirler.

"Bektaşî" kelimesinin anlamı içine giren üçüncü ana bileşen kabaca "Balkan Alevi-Bektaşîleri" diye isimlendirebileceğimiz sürelerdir. Bunların tarihsel kökenleri üzerinde ciddi çalışmalar henüz yapılmamıştır. Ancak bu grupların Bektaşî dergâhlarının manevi etki alanlarında kalan köylülerin bakıyvesi olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu sürelerin oluşum ve gelişim süreci Bektaşî tarikatının tarihi ile iç içe gerçekleşmiştir. Dergâhların 1826'da kapatılmasına kadar dini örgütlenmelerini buldukları bölgedeki dergâha endeksli olarak şekillendirmiş olan bu toplulukların, dergâhların kapatılmasından sonra başsız kaldıkları anlaşılmaktadır. Bu sorunu kendi içlerinden seçtikleri "baba"larla çözmüşler ve bu güne kadar gelmeyi başarmışlardır. Bu süreler, gruba aidiyet mekanizması ve dinî işleyiş bakımından tarikat formunda yapılanmamış olup Kızılbaş sürelerine benzerler. Gruba tam aidiyet her ne kadar belli bir yaştan sonra "ikrar vermek" suretiyle gerçekleşse de esas belirleyici faktör sosyolojiktir.

Yani belirli bir köyün bütün fertleri aynı süreğın doğal üyeleridir. Bunun yanında, mürşidin belirlenmesi hususunda başvuru olan kriterler Kızılbaş sürelerinden farklıdır. Burada mürşit postuna oturacak "baba" liyakat ve seçim esasına göre belirlenir.

Bu sürelerin Hacı Bektaş Veli'yle ilişkilerine gelince, Trakya, Bulgaristan ve Batı Anadolu'da (ki bunlar da Balkan kökenlidir) yaşayan gruplar Hacı Bektaş'a tazim ederler. Ancak bunların çoğu ruhani hiyerarşı itibarıyla ne Çelebiler ne de babagân dedebabalarıyla organik bir bağa sahip olmayıp kendi mürşitleri vardır. Dolayısıyla bu gruba ancak "Hacı Bektaş Veli'yi en büyük pir olarak kabul etme" anlamında "Bektaş" denilebilir. Yoksa ne tarikat anlamında ne de filli bağılılık anlamında bunların "Bektaş" olarak nitelendirilmesi zordur.

Yine bu süre içinde değerlendirilebilecek bir başka grup "Babailer"dir. Bunlar daha çok kuzey Bulgaristan'da yaşamakta, Hacı Bektaş'tan ziyade Otman Baba, Demir Baba, Ali Baba gibi pirlere tazim etmektedirler. Bu grubun erkânları Kızılbaş sürelerine daha yakındır. Soya vurgu Kızılbaşlar kadar olmasa da diğer Balkan sürelerine nazaran daha fazladır. Musahipliğe önem vermektedirler. Açıkça görüldüğü üzere Babailerin hiçbir bakımdan "Bektaş" kelimesinin kapsamı içinde değerlendirilmesi mümkün değildir.

KAYNAKÇA:

ABU-MANNEH, Butrus (2001): *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)*, İstanbul: ISIS Press.

Ahmet Refik (1932): *On Altıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik*, İstanbul.

AKDAĞ, Mustafa (1963): *Celali İsyanları (1550-1603)*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.

AKKUŞ, Mehmet (1999): "19. Asırda Bir Bektaşî İcazetnamesi", *Tasavvuf*, yıl 1, sayı 1:

AKKUŞ, Mehmet (1999): "Dede Garkınzadeler", *Tasavvuf*, yıl 1, sayı 2, Aralık.

ALGAR, Hamid (1996) : "The Hurufi influence on Bektashism", *Bektachiyya: Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, eds. Alexandre Popovic - Giles Veinstein, İstanbul : ISIS Press: 39-53.

AŞIKPAŞAZÂDE, Derviş Ahmed (1949): *Tevârih-i Âl-i Osman*. haz. Nihal Atsız. İstanbul: Türkiye Yayınevi.

AYTAŞ, Gıyasettin, Furkan ASYA (2009): "Bir Bektaşî İcazetnamesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 49: 11-21.

Baha Said Bey (2006): *Türkiye'de Alevi-Bektaşî, Ahi ve Nusayri Zümreleri*, İstanbul: Kitabevi.

FAROQHI, Suraiya (1975): "XVI.-XVIII. Yüzyıllarda Orta Anadolu'da Şeyh Aileleri", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri. Metinler/Tartışmalar. Haziran 1973*, haz. Osman Okyar, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları: 197-229.

FAROQHI, Suraiya (1976a): "The Tekke of Hacı Bektas: Social Position and Economic Activities", *International Journal of Middle East Studies* 7/2: 183-208.

FAROQHI, Suraiya (1976b): "Agricultural activities in a Bektashi center: The Tekke of Kızıl Deli, 1750-1830", *SF* 35: 69-96.

FAROQHI, Suraiya (1981): "Seyyid Gazi revisited. The foundations as seen through sixteenth- and seventeenth-century documents", *Turcica*, XIII: 90-122.

FAROQHI, Suraiya (1995a): "Conflict, Accommodation and Long-Term Survival: The Bektashi Order and the Ottoman State (Sixteenth-Seventeenth Centuries)", *Bektachiyya: etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, ed. Alexandre Popovic and Gilles Veinstein, İstanbul: ISIS Press: 171-184.

FAROQHI, Suraiya (1995b): "The Bektashis: A Report on Current Research", *Bektachiyya: etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, ed. Alexandre Popovic and Gilles Veinstein, Istanbul: ISIS Press: 9-28.

FAROQHI, Suraiya (2003): *Anadolu'da Bektaşilik*, çev. Nasuh Barın, İstanbul: Simurg Yayınları.

GANDJEÏ, Tourkhan, ed. (1959): *Il Canzoniere di Şah İsmail Hatâ'i*, Napoli.

Göçek Abdal (2002): *Otman Baba Vilayetnamesi. Vilayetname-i Şâhi*, haz. Şevki Koca, İstanbul: Bektaşî Kültür Derneği.

GÖLPINARLI, Abdülbaki (1953): *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul.

GÖLPINARLI, Abdülbaki (1989): *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, Ankara: TTK: 1-33.

GÖLPINARLI, Abdülbaki (1997): "Kızıl-baş", *İA*, cilt 6: 789-795.

GÜMÜŞOĞLU, Dursun, Rıza YILDIRIM (2006): *Bektaşî Erkânâme*, İstanbul: Horasan Yayınları.

HASLUCK, F. W. (1929): *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 cilt, Oxford.

HUART, Clément, ed. (1909) : *Textes Persan relatifs a la secte des Houroufis*, Leyden-London.

IMBER, Colin H. (1979): "The Persecution of Ottoman Shi'ites according to the Mühimme Defterleri, 1565-1585", *Der Islam* 56: 245-73

İNALCIK, Halil (1993): "State and Ideology under Sultan Süleyman I", in *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*, Bloomington: Indiana University Turkish Studies: 70-94.

İSMAİLZADE, Mirza Rasul, ed. (1380/2001): *Hatâyî Şah İsmâ'il Safavî Külliyyatı. Divan, Nasihatnâme, Dehnâme, Koşmalar, Farsça Şiirler*, Tehran.

KARAKAYA-STUMP, Ayfer (2004): "The Emergence of the Kızılbaş in Western Thought: Missionary Accounts and Their Aftermath", *Archeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck, 1878 – 1920*, ed. David Shankland, Istanbul: ISIS Press: 329-353.

KARAMUSTAFA, Ahmet T. (1993): "Kalenders, Abdâls, Hayderis: The Formation of the Bektâşîyye in the Sixteenth Century", in *Süleymân the Second and His Time*, edited by Halil İnalçık and Cemal Kafadar, İstanbul: 121-29.

KARAMUSTAFA, Ahmet T. (1994): *God's Unruly Friends*, Salt Lake City: University of Utah Press.

KEHL-BODROGI, Krisztina (1988): *Die Kızılbaş/Aleviten, Untersuchngen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

KIESER, Hans-Lukas (2010): *Iskalanmış Barış: Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938*, 3. Baskı, çev. Atilla Dirim, İstanbul: İletişim Yayınları.

KÖPRLÜLÜ, Fuat (1939): "Mısır'da Bektaşilik", *TM VI*, İstanbul: 13-31.

KÖPRLÜLÜ, Fuat (1925): "Les origines du Bektachisme. Essai sur le développement historique de l'hétérodoxie musulmane en Asie Mineure", *Actes du Congrès international d'histoire des religions*, Paris.

KÖPRLÜLÜ, Fuat (1929): *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, İstanbul.

KÖPRLÜLÜ, Fuat (1997): "Bektaş", *İA*, cilt II: 461-464.

KÖPRLÜLÜ, M. Fuad (1935): *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi, sayı 1: Aba-Abdal Musa* (devamı yok), İstanbul.

KUNT, Metin (1995): "State and Sultan up to the Age of Suleyman: Frontier Principality to World Empire", in *Suleyman the Magnificent and his Age: The Ottoman Empire in the Early Modern World*, edited by Metin Kunt and Christien Woodhead, London: Longman: 3-29.

KÜÇÜK, Hülya (2002): *The Role of the Bektāshīs in Turkey's National Struggle*, Leiden, Boston, Köln: Brill.

MÉLİKOFF, Irène (1975): "Le probleme Kızılbaş", *Turcica VI*: 49-67.

MÉLİKOFF, Irène (1983): "L'ordre des Bektaşi après 1826", *Turcica XV*: 155-178.

MÉLİKOFF, Irène (1992): "Les Fondements de l'Alevisme", in her *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, İstanbul: ISIS Press: 11-28.

MÉLİKOFF, Irène (1998): "Bektashi/Kızılbaş Historical Bipartition and Its Consequences", *Alevi Identitii. Cultural, Religious and Social Perspectives*, eds. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, İstanbul: 1-7.

MÉLİKOFF, Irène (1999a): "Alevi-Bektaşiliğin Tarihi Kökenleri. Bektaşi-Kızılbaş (Alevi) Bölünmesi ve Neticeleri", *Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 17-23.

MÉLİKOFF, Irène (1999b): *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, 2. Baskı, İstanbul: Cumhuriyet Kitap Kulübü.

MORTON, Alexander H. (1993): "The *Chüb-i Tarîq* and Qizilbash Ritual in Safavid Persia", *Études Safavides*, ed. Jean Calmard, Paris, Teheran: 225-245.

NOYAN, Bedri (tarihsiz): *Hilmî Divanı*, Ankara: Baydan Matbaacılık.

NOYAN, Bedri (1998): *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*, I. Cilt, Ankara: Ardıç Yayınları.

NOYAN, Bedri (2006): *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*, VII. Cilt, Ankara: Ardıç Yayınları.

Nuri Dersimi (1979): *Dersim Tarihi*, İstanbul: Eylem Yayınları.

OCAK, Ahmet Y. (1989) : *La Revolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie Musulmane en Anatolie au XIIIe siècle*, Ankara : TTK.

OCAK, Ahmet Y. (1994b): «Kalenderî dervishes and Ottoman administration from the fourteenth to the sixteenth centuries», *Manifestations of Sainthood in Islam*, eds. G. M. Smith - C. W. Ernst, İstanbul: The Isis Press: 239- 255.

OCAK, Ahmet Y. (1996b) : "Remarques sur le role des derviches kalenderis dans la formation de l'Ordre bektachi", *Bektachiyya: Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, ed. Alexandre Popovic - Giles Veinstein, İstanbul: ISIS Press: 55-62.

OCAK, Ahmet Y. (1999) : *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süfilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara: TTK.

OCAK, Ahmet Yaşar (1994a): "Bektaşilik bir Tarikattir ama Alevilik bir Tarikat Değildir", *Türk Yurdu* 14:

OCAK, Ahmet Yaşar (1996a): "Hacı Bektaş Veli" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, cilt 14: 455-458.

OCAK, Ahmet Yaşar (1997) : "Un aperçu général sur l'hétérodoxie Musulmane en Turquie: Réflexions sur les origines et les caractéristiques du Kizilbashisme (Alévisme) dans la perspective de l'histoire", *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, eds. Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele, Anke Otter-Beaujean, Leiden, New York, Köln: Brill: 195-204.

ÖGÜL, Vatan (2005): *Dimetoka'dan Erzincan'a Bir Alevi Aşiret: Balabanlılar*, İstanbul: Pan Yayıncılık.

RAMSAUR, E. (1942): "The Bektashi Dervishes and the Young Turks", *Moslem World* XXXII: 7-14.

Sadık Abdal (2009): *Sâdık Abdâl Dîvânı*, haz. Dursun Gümüšoğlu, İstanbul: Horasan Yayınları.

- SAVAŞ, Saim (2002) : *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, Ankara: Vadi Yayınları.
- TAHİR EFENDİ, Muhammed (1242): *Bektaşiliğin Kapatılmasına Dair Fetva*, el yazması, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, no: 16105, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (2001): *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalca.
- ÜZÜM, İlyas (2005): *Günümüz Bulgaristan Aleviliği*, İstanbul: Horasan Yayınları.
- YALÇIN, Alemdar, Hacı YILMAZ (2003): "Bir Ocağın Tarihi: Seyyid Hacı Ali Türabi Ocağı'na Ait Yeni Bilgiler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 26:
- YILDIRIM, Rıza (2009): "Hacı Bektaş Velî ve İlk Osmanlılar: Aşıkpaşazâde'ye Eleştirel Bir Bakış". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 51: 107-146.
- YILDIRIM, Rıza (2010): "Muhabbetten Tarikata: Bektaşî Tarikatı'nın Oluşum Sürecinde Kızıldeli'nin Rolü", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 53: 153-190.
- YILMAZ, Hacı (2001): "Çorum'dan Bir İcazetname", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 17:
- YILMAZ, Hacı (2003): "İcazetname", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 26:
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya (2002): *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, eklerle yayıma hazırlayan Turhan Yörükan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.