

ALEVİLİK-BEKTAŞİLİK İLİŞKİSİ VE ALEVİLİĞİN BEKTAŞİLİKLE KAYNAŞMASI

THE RELATIONSHIP BETWEEN ALEVISM AND BEKTASHISM AND THE INTEGRATION OF ALEVISM WITH BEKTASHISM

SELAHATTİN DÖĞÜŞ  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Bu makalede Alevilikle Bektaşiliğin ayrışmasının aksine Alevilikle Bektaşiliğin tarihsel süreç içerisindeki entegrasyonu ele alınacaktır. Kızılbaşlıktan Bektaşilik çıkmamış, bilakis Bektaşilik ile Alevilik zaman içerisinde kaynaşmıştır. Kızılbaşlık, Doğu Anadolu'da göçebe Türkmen aşiretleri arasında yaygın iken, Bektaşilik Batı Anadolu'da Trakya'da Osmanlı'nın yaptığı ayırımla Yörükler arasında yaygındı. Osmanlı göçbelerinin yerleşik değerlere ve şehir kültürüne daha yatkın olduğu görülürken, Şii-Safevî etkisindeki Alevi-Türkmenlerin göçebe-aşiret değerlerine daha sıkı bağlı oldukları görülmektedir. Zaman açısından da Bektaşiliğin bir tarikat yapılanması şeklinde gelişimi ile Kızılbaşlığın Aleviliğe evrim süreci de farklıdır. Dolayısıyla zaman ve mekan açısından birbirlerinden tamamen farklı iki olgunun aynı organizmanın parçaları gibi görülüp bunların zamanla birbirlerinden ayrılmış olduğu görüşü gerçeği yansıtmamaktadır. Sosyo-iktisadi yapıları ile dini-kültürel gelenekleri arasındaki ortak unsurlara bakarak genel bir yargıya varmak anakronizmdir. Alevilikle Bektaşî ritüelleri ve cem ayinleri arasında belli farklılıklar olduğu gibi, soya önem veren Aleviliğin homojen yapısıyla, gayrimüslimleri bile bünyesine alıp eriten Bektaşiliğin heterojen yapısı arasında temel farklar bulunmaktadır. Türkiye'de her iki inanç çevresi, siyasi ve sosyal birçok tarihsel faktörün etkisiyle bir araya gelip kaynaşmıştır. Hacı Bektaş Veli ve Şah İsmail'in Horasan menşeli olmalarına vurgu yapmaları, Anadolu göçbeleri arasında meşruiyet kazanma konusuyla ilgilidir. Araştırmacıların dini senkretizmle izah etmeye çalıştıkları bu iki teşekkülü bir araya getiren ortak unsur şüphesiz tasavvufur.

Anahtar Kelimeler: Alevilik-Bektaşilik, Hacı Bektaş Veli, Şah İsmail, Türkmen.

Abstract

In this article, contrary to the separation of Alevism and Bektashism, the integration of Alevism and Bektashism in the historical process will be discussed. Bektashism did not emerge from the Qizilbāsh, on the contrary, Bektashism and Alevism merged over time. While Kizilbash was common among nomadic Turkmen tribes in Eastern Anatolia, Bektashism was common among Yörüks in Western Anatolia, in Thrace, with the distinction made by the Ottomans. While it is seen that Ottoman nomads are more inclined to settled values and urban culture, it is seen that Alawite-Turkmen under the influence of Shiite-Safavid are more closely connected to nomadic-tribal values. In terms of time, the development of Bektashism as a sect structure and the evolution process of Qizilbāshism to Alevism are also different. Therefore, the view that two completely different phenomena in terms of time and space are seen as parts of the same organism and separated from each other over time does not reflect the truth. It is anachronism to make a general judgment by looking at the common elements between their socio-economic structures and their religious-cultural traditions. There are certain differences between Alevism and Bektashi rituals and cem rituals, and there are fundamental differences between the homogeneous structure of Alevism, which gives importance to lineage, and the heterogeneous structure of Bektashism, which absorbs even non-Muslims. In Turkey, both faith circles came together and fused under the influence of many political and social historical factors. The emphasis of Hacı Bektaş Veli and Shah İsmail to be of Khorasan origin is related to the issue of gaining legitimacy among the Anatolian nomads. The common element that brings these two formations together, which the researchers try to explain with religious syncretism, is undoubtedly Sufism.

Keywords: Alevism-Bektashism, Hacı Bektaş Veli, Shāh Ismā'īl, Turkman.

Giriş

Alevi-Bektaşî çalışmalarıyla bildiğimiz müteveffa I. Melikoff, Bektaşîlikle Aleviliğin Osmanlı siyaseti marifetiyle 16. yüzyıldan itibaren kesin olarak ayrıldığından bahseder (Melikoff, 1999, 11). Bunu takip eden birçok araştırmacı da -gelenekten gelen yazarlar dâhil- sanki bu iki tarihsel gerçek, önceden aynı organizmanın bir parçası iken Osmanlı'nın böl-parçala-yut siyaseti sonucu bölündüğünü dile getirirler. Alevilik soydan geldiği için herkes Alevi olamazken, Bektaşî olmak isteyen ve buna layık görülen kimse, Bektaşî olabilirken nasıl oluyor da genetik olarak daha temelden farklı olan iki oluşum zaman içerisinde birleşip kaynaşabilmekte? Başka bir ifadeyle Bektaşîlikle Aleviliğin tarihsel sosyal tabanı aynı mıdır? Bu sorunun cevabı, bu makalenin konusunu oluşturmaktadır. Hâlihazırda gündemde bir mesele olarak önemini koruyan bu konunun Osmanlı siyasi tatbikatının bir sonucu olarak görülmesi açıkça meselenin çok dar bir çerçeveye sıkıştırılması demektir. Çünkü bu mesele salt bir siyasi konu olmadığı gibi, tarihte Osmanlı-İran savaşlarının Anadolu halkları nezdinde oluşturduğu bir problem de değildir. Anadolu'da Sünnilik ve teolojisinin oluşumunda siyasi otoriterin etki ve nüfuzu bellidir. Ancak Alevi teolojisi için aynı şeyleri söylemek bu gerçeğin ruhuna aykırıdır. Osmanlılar zamanında Anadolu'yu kasıp kavuran Celali isyanları Kızılbaş etkilere dayandırılırken, Cumhuriyet Tarihinde de Alevi sorunundan bahsedilirken, Bektaşîlik adı ancak Aleviliğe eklenerek onun bir parçasıymış gibi zikredilmektedir. Oryantalist bilginlerin Bektaşî senkretizmi olarak izah ettiği, Melikoff ve öğrencisi Prof. Ocak'ın bu kavramın içerisini doldurmaya çalıştığı çalışmalarında, Türkiye'deki araştırmacılar adeta bir gelenek olarak aynı kavramı kullanmaya sürdürmektedirler. Dolayısıyla günümüze gelen süreçte sosyal ve soyut bir kavram olan bu kozmopolit karışımın içeriğinin net bir şekilde doldurulduğu söylenemez. Bu karışımında siyasi faktörlerin etkileri de net değildir.

Her sosyal konunun siyasi faktörlerle açıklanamayacağı gibi, siyasetin nüfuz alanının, dini ve sosyal konularda biçimsel ve yüzeysel kaldığı da sosyolojik bir gerçektir. Sosyal tarih, değişken bir disiplin olan siyasetin sınırları dışında, farklı bir seyir takip eder. Her şeyden önce Alevilik-Bektaşîlik gerçeği, konusu insan olan antropolojik ve kültürel disiplinlerin kuramları çerçevesinde ele alınmaktadır. Ancak Osmanlı'dan beri din ve siyaset belirleyici ana faktörler olarak hesaba katıldığı için bugün gelinen noktada Alevi-Bektaşî zümreler demokrasi ve laiklik şemsiyesi altında inançlarının kabul edilmesini istemektedirler. Alevi-Bektaşî entegrasyonu ve bu sürecin tarihsel gelişimini sosyal tarih perspektifinden ele alınarak objektif ve sosyolojik kuramların belirleyici olduğu esaslar çerçevesinde analiz edilmeye çalışılmıştır.

Öncelikle bu meselenin Anadolu'nun İslamlaşması sürecinde ortaya çıkan sosyo-kültürel değişme ve sosyal çatışmanın sonuçlarından biri olarak ele alınması gerektiği düşünülmektedir. Anadolu kırsalında ve uç bölgelerde yaşayan yarı göçebe Türkmenlerden yerleşik hayatın Müslüman yaşam ve ibadetinin Sünni biçimleri beklenemezdi. Bu topluluklar, daha İslamiyet'le tanıştıkları İran ve hinterlandında, soydaşlarından ayrılarak Türkmen adıyla anılmışlardır. Bu süreçte konar-göçer yaşayan Türkmen aşiretleri kendi aşiret hayatlarına uygun İslam'ın mistik bir yorumu denilen 'Türkmen dindarlığı'¹ yaşamışlar ve bunda da ısrar etmişlerdi.

1 19.yüzyılda Fırka-i İslahiye projesi için Kozan'a gelen Ahmed Cevdet Paşa yazdığı raporda: "*Bölge halkının ekserisi Türkmandır; mütediyyin insanlardır, ama Camie gelmezler....*" der. Bk. *Tezakir*, TTK Ankara 1968.

Muhtelif zamanlarda müteaddit Türk göçleriyle İran-Azerbaycan üzerinden Anadolu'ya akan Türkmenler, göç olgusunun öncüleriydiler. Onların yaşam biçimi olan göçebelik, belirli felsefesi, din ve dünya görüşü olan, geleneksel sosyal normlara (töreye) dayanan disiplini olan bir sosyal düzendir. Buna göre tanzim edilen dini-kültürel inançları da göçebe-aşiret yapılarına uygun bir seyir takip edecektir. Bu topluluklar içinde kent ve sarayın kozmopolit kültür ve edebiyatından çok farklı bir Türk halk kültürü Ahmed Yesevî'nin temsil ettiği Orta Asya Türk geleneklerinden gelen bir akım gelişmiştir. Dolayısıyla göçebe aşiret düzeni, günümüz konjonktüründen bakıldığı kadar basit ve ilkel bir hayat olmadığı gibi buna göre şekillenen halk İslam'ı da heterodoks denilip geçilecek kadar sade ve mabetlere hapsedilip yüzeysel yaşanan bir inanç sistemi değildir. Tabiatla iç içe, bulunduğu coğrafyanın farklı kültür ve inançlarını miras alıp özümseyebilen, dinamik, pragmatik ve sosyo-iktisadi gerçeklere uygun hayatın her alanında tatbik edilen bir inançlar sistemi söz konusudur. Aynı zamanda mistik derinliği olan ve gelişmiş irfan kültürüne sahip toplu ve coşkulu yaşanan bir inançtır. Tabiatıyla aksiyoner ve kahramanlık değerlerinin ön planda olduğu yaşam tarzı ile dışa açık ve hoşgörülü göçebe unsurlar, farklı etkilere açık olmaları hasebiyle rahatlıkla farklı dini yapılarla kaynaşabilmektedir. Tarihsel kökleri Orta Asya'ya dayanan göçebe hayat biçiminin sınırları Göktürk kitabelerinde belirlenmiştir. Türklerin ilk yazılı kaynaklarından sayılan bu kitabede Bilge Kağan, Çin emperyalizmine ve asimilasyona karşı yerleşik düzeni reddeden vasiyet niteliğinde bir mesaj vermektedir. Dolayısıyla gök kubbe çadırımız, yeryüzü vatanımız diyen bir toplumun siyasi sınırlara hapsedilmesi kolay olmayacaktır. Bu da Türkmenleri, merkezi İslami anlayışını (Ortodoks İslam) bütün toplumsal kategorilere aynı oranda uygulatmaya çalışan ve bu konuda gerektiğinde dayatmada bulunan merkeziyetçi-bürokratik Selçuklu ve Osmanlı Devleti'yle karşı karşıya getirmiştir.

Bu yüzden Türk halk edebiyatında kabaca Horasan Erenleri olarak anılan Babai ve Abdalan-ı Rum zümreleri, Şamanist inançlardan türeme ve aşiretin toplumsal yapısına uygun heterodoks denilen bir İslam'ı temsil etmekte idiler. Türkiye'nin yüzyılları alan İslamlaşma süreci, siyasi iktidarların etkisi ve bazen gölgesi altında cereyan etmiştir. Selçuklulardan günümüze Anadolu'da siyasi otoritenin belirlediği İslamlaşma, Ortodoks Müslümanlık denilen resmi bir İslam anlayışı idi. Bu İslam çizgisinin dışına çıkan Türkmenler, sapkın (Rafizi-heretik) olarak nitelendiği gibi, yeri gelince asi ve zorba (taği ve baği) damgası yiyerek baskı ve takibata maruz kalmıştır.

Alevi-Bektaşî geleneğinden gelen yazarların "Osmanlı emperyalizmi" dedikleri göç, iskân ve sürgün politikasından en çok etkilenenler doğal olarak bu Türkmen aşiretleriydi. Devlet, başlıca gelir kaynağı olan tarım ve ziraatla uğraşan köylülerle ekili toprakları göçebe Türkmenlere karşı korumak için sert önlemlere başvurduğundan göçerler bu merkezi yönetime ve onun katı Sünni politikasına şiddetle karşı çıkmakta idiler. Bunlar, İslam devletleri kurdukları İran coğrafyasında bile Gök Tanrı inancı, atalar kültü, tabiat kültü gibi İslam öncesi inançlar ile İslam cilasıyla renklendirilmiş sufi-Şiiliğin unsurlarını taşıyan popüler bir Müslümanlık yaşıyorlardı. Müslümanlığın hâkim olduğu Anadolu'da şekillenen Alevi-Bektaşîliğin sosyal tabanının bu kültürlerin etrafında kümelenmesi doğal bir reflekti. Babaî isyanının liderleri Baba İlyas ve Baba İshak, Bektaşî ve Kızılbaş değillerdi. Ahmed Yesevî'nin nüfuz bölgesi Horasan menşeli bu Türkmen babaları, Bektaşîliğin alt yapısını oluşturan Abdalân-ı Rum, Babaî, Kalenderî, Yesevî, Haydarî, Hurufî gibi dini ve sosyal teşekküllerin

mensuplarıdır. Ahmed Yesevî'den beri devam ede gelen, merkezini tekkelerin oluşturduğu Türkmen dindarlığı, Şamanist zamanların Anadolu'daki devamı olan evliya kültü etrafında gelişti. İslam öncesi Türk inanç geleneklerine güçlü şekilde eklenmiş olan bu zümrelerin İslamlaşması Anadolu'da devam ediyordu (Ocak, 2000, 66). Her iki zümrenin yolları, Babaîler isyanını doğuran siyasi ve sosyo-iktisadi şartların oluşturduğu ortak bir çevrede keşişti. Temel nedenleri bu toplumsal ve siyasi şartlarda yatan Anadolu Türkmen ayaklanmalarının hemen her zaman Rafizi dini hareketler biçimini aldığı görülür. 1240 tarihinde Anadolu bozkırında patlak veren, sonuçları itibariyle Alevi-Bektaşî sosyal tabanının harekâtı olan Babaîler isyanı, siyasi otoritenin baskılarına karşı verilen ilk büyük tepkiydi. Bu isyan, sebep ve sonuçları açısından, yaklaşık iki asır önce İran Selçuklularında patlak veren Oğuz isyanına (1153) benzemektedir (Ayan, 2007, 23).

Horasan'dan Anadolu'ya taşınan Türkmen göçleri, 13. yüzyıldaki Moğol istilasına indirgenemeyecek kadar süreklilik arz eden bir olgudur. İlhanlılar ve Timur dönemindeki siyasi gelişmelerden kaynaklanan göçler, Anadolu'nun dini ve kültürel hayatında daha büyük değişmelere sebep oldu. Bu süreçte İran üzerinden gelen Türkmen (Oğuz) ve Tatar-Moğol aşiretleri, Şamanist inanç öğeleri ile sufilikle kaynaşmış Şii unsurları da Anadolu'ya taşıdılar. Alevi adı, Anadolu'ya has bir kavram olmayıp Orta Çağ'da Ali taraftarlığı (Şiat-ü Ali) anlamında kullanılıyordu ve Anadolu'da biliniyordu. Keza Bektaşîliğin kurumlaştığı 16. yüzyıldan önce de Anadolu'da Hz. Ali ve evladına (Ehlibeyit) derin bir sevgi duyuluyordu. Alevilik-Bektaşîlik şeklinde birbirine paralel iki süreç halinde gelişim gösteren Türkmen dindarlığını, İran'ı atlayarak Orta Asya'da İslam öncesi Türk-Moğol inançlarına dayandırmak İttihat Terakki döneminde başlayan milliyetçi bakış açısının bir tezahürü olsa gerek. Türkmen dindarlığı, Hristiyanlık gibi yerli ve paganist inançlarla da etkileşim içerisinde bulunarak Anadolu'da kendine has bir nitelik kazanarak gelişmiştir. Bu uzun süreçte her türlü siyasi ve Ortodoks Müslümanlığın baskılarına rağmen popüler bir İslam, kendi mecrasında yaşayıp günümüze kadar gelmiştir.

Aşıkpaşazâde'nin bahsettiği 13. ve 14. yüzyıl Anadolu'sunun sosyo-kültürel yaşamında etkili olan Abdalân-ı Rum, Gaziyân-ı Rum, Ahıyân-ı Rum ve Bacıyân-ı Rum adlı zümreler de göçebe Oğuz boylarına dayanmakta ve hepsi de sözlü kültür çevresinden gelmektedirler. Osmanlı Devleti'nin merkezi-bürokratik hükümeti yükseldikçe bu zümrelerin sosyo-politik önemleri gittikçe azaldı ve nüfuzları söndü. Fakat bunların bakiyeleri muhtelif biçimlere bürünerek merkezileşme sürecine karşı merkez-kaç çevreyi oluşturdular. Bu muhalif zümreler halkın dini hayatına hâkim olan Hacı Bektaş Veli adı altında toplanırken, zamanla Kızılbaş hareketinden birçok unsuru miras alıp bünyesinde eriterek Bektaşî tarikatının şemsiyesi altında birleştiler. Bu süreçte Osmanlı siyasetinin rolü, iddia edildiği kadar çok net değildir.

1. İlk Bektaşîler

Babaîler isyanının kanlı bir şekilde bastırılmasından sonra Hacı Bektaş Veli, ihtilalci yapısını gizleyip mistik yönüyle ön plana çıkararak Abdalân-ı Rum çatısı altında toplanan müritleriyle faaliyetlerini sürdürmeye devam etti. Babaî ve Rum Abdalları, siyasi düzene karşı belli toplumsal grupların benimsediği derviş tarikatlarıdır. Bunun gibi popüler sufi zümreler, gittikçe artan siyasi baskı ve takibatlar sonucu Bektaşî şemsiyesi altına girerek bu tarikatın kökenini oluşturdu. Bu süreçte hiç kuşkusuz

Hacı Bektaş Veli kültü, bir zamk gibi bu gelenekten gelen zümreleri etrafına topladı. Babailerin takibatından sonra salt tasavvuf kisvesine bürünen Hacı Bektaş Veli'nin Sulucakaraöyük'teki tekkesi, tam bir cazibe merkezi oldu. Bu yeni gelenek, veli kültü üzerinden şekillenmiş tasavvuf merkezli bir dindarlık ortaya koyuyordu. Taptuk Baba'nın tekkesi müdavimlerinden Yunus Emre'den, zaviye sahibi Şeyh Edebali'ya kadar ilk Osmanlı kaynaklarında isimlerine rastlanılan ve hangi derviş tarikatına mensup oldukları net olarak tespit edilemeyen Türkmen gazi-dervişleri, Bektaşiliğin kurumlaşmasına kadar olan bu ilk dönemde yerinde bir tespitle İlk Bektaşiler olarak anılmıştır (Ocak, 1992, 375).

13. ve 14. yüzyıl Anadolu'su halk İslam'ında eski Türk geleneklerinin derin izleri görülür. Baba İlyas ve Hacı Bektaş'a verilen Horasanî lakabı Bektaşîleri, Ahmed Yesevî'nin manevi mirasçıları olarak göstermektedir. Tarihsel anlamda Horasanilik, göçebe bozkır geleneğin hâkim olduğu çevreye aidiyeti gösterir (Melikof, 1999, 4). Türkmen topluluklarının manevi hayatına hâkim olan dini ritüellerin çoğu, zamanla Bektaşî geleneği tarafından miras alındı. Göçebe ve hatta son dönemde yerleşmiş köylü Türk nüfusunun İslami inanç ve pratiklerinin çoğu kitabi İslam'ın yükselişinden sonra da devam etmiştir. Moğol istilası ile yoğun bir seyirle Anadolu'ya akan Türkmen şeyh ve dervişleri, evvelemirde baba, abdal ve dede olarak adlandırılıyordu. Türkmenler, kendi toplum ve kültür biçimlerini temsil eden babalara bağnazca bağlıydılar. Bunların toplum hayatındaki nüfuzları İslam öncesi Şaman ve Kam adı verilen sihir ve büyü ile donanımlı mistikleri andırıyordu (Köprülü, 1935, 37). Ne Kızılbaşlıktan önceki derviş tarikatı olan Safevilik ve ne de Bektaşilik tamamen heterodoks (gayri Sünni) olmadığı gibi, asla bugünkü gibi Sünni bir Müslümanlık da değildi. Bunlar Baba İlyas veya Baba İshak'a 'Baba Resul-Resulullah' diyecek kadar cahil insanlardı. Dolayısıyla İlk Bektaşiler adı altında ele alınan Babaî, Yesevî gibi zümrelerin Sünnilik konusunda bir kaygıları olmayacağı gibi, Sünnilik veya kitabi İslam karşıtı olarak da nitelendirilemezler. Bu zümrelerin isyanı, aşiret hayatını ve buna bağlı olarak yaşadıkları dini ve sosyal nizama karşı yerleşik siyasi düzeni dayatmaya çalışan Osmanlı otoritesine idi.

Hacı Bektaş Veli'nin ölümünden (ö.1271) iki asır sonra 15.yüzyılda Uzun Firdevsi tarafından kaleme alındığı öne sürülen *Vilayetnâmesi*, iki yüzyıl boyunca (çeşitli eklemelerle zenginleşen) kolektif hafızanın bir ürünüdür. *Vilayetnâme*'de anlatılan öykü ve rivayetler popüler sınır kültürü ve dini anlayışı sergilemektedir (Vilayetname, 1995, 74). *Vilayetnâme*, Hacı Bektaş Veli'yi Ahmed Yesevî'ye, o da On İki İmam'a ve Hz. Ali'ye bağlamaktadır. Zaten Anadolu halk inançlarında önceden beri Hz. Ali ve Ehlibeyit sevgisi vardı. Bunun, Bektaşilikle ya da 16.yüzyılda kurumlaşan ve inançlarında Şii unsurları esas alan Kızılbaş-Şiiliği ile de ilgisi yoktur. Zira *Vilayetnâme*'de hiçbir şekilde Şii etkilerden söz edilemez.

Anadolu'nun göçebe halklarının dini olarak Türkmen dindarlığını temsil eden Bektaşilik çeşitli etkilerle gelişen bir inançlar karışımı niteliği taşır. Türkmenler arasında, temelde atalar kültü, İslami dönemde Veli kültü üzerine kurulu, sonradan eklenen Ehlibeyit sevgisi ve şariat kurallarının yüzeysel, ancak mesiyantik (mehdici) karakterin baskın olduğu bir Türkmen dindarlığı söz konusudur. Dolayısıyla Türkmen yaşam tarzı ve popüler sufiliğin bir sentezi olarak ortaya çıkan ilk Bektaşilerde, Şii unsurlar yok denecek kadar azdı. Bunlar şehirlerden kopuk, atalarının köklü inançlarını ve Şaman uygulamalarını devam ettirip göçebeliliğin kaba ve zor hayatını

devam ettirdiklerinden, merkezi temsil eden şehirli çevreler, onlar hakkında ‘*Etrak-i bi-idrak*’, ‘*Etrak-ı bi-din*’ (cahil Türkler, dinsiz Türkler) gibi ifadeler kullanmaktan çekinmemişlerdi. Orta Asya’nın Şamanist Türkleri Gök Tengri’ye tapıyor, tabiat güçlerine saygı duyuyorlardı. Şaman adı verilen ve kopuz çalan dini önderlerin tabiat olaylarına ve gayba hükmedebildiklerine inanılıyordu. İslam öncesi gelenek ve dogmaları uzun süre koruduklarını bilinen aynı zamanda aşiret liderleri olan bu Türkmen şeyh ve dervişler, sosyal hayatın başlıca düzenleyicisi idiler. Bunlar babalık ve dedelik kurumunun tarihsel arka planını oluştururlar. Keramet gösterdiklerine inanılan Baba İlyas ve müridi Hacı Bektaş Veli Anadolu’da bunun tipik örnekleridir. Hacı Bektaş, Anadolu’ya gelen ilk göçebe Oğuz boyları arasında gösterilen ve heterodoks özellikleriyle bilinen Çepnilerin yaşadığı köyde Bektaşlı Oymağı’nın şefi olarak ortaya çıkar (Sümer, 1992, 241). Onun temsil ettiği Türkmen dindarlığı, henüz tarikat halinde kurumlaşmadan önce, göçebe-aşiret hayatının toplum yapısına uygun İslam’ı kendi inanç kalıplarına göre algıladıkları inanç niteliklerini taşır (Ocak, 2003, 72).

Babaîler ve Rum Abdalları içerisinden çıkmış olan Bektaşilik, göçebeliğe dayanan yapısı gereği değişik inanç ve kültürleri de özümseyerek daima değişmiş ve gelişmiştir. Elvan Çelebi’nin, Baba İlyas’ın en gözde müritlerinden olduğunu (Çelebi, 1996, 73), Eflakî’nin de Baba İlyas’ın has halifesi olarak andığı (Eflakî, 1959, 381) Hacı Bektaş Veli, Babaîler isyanına katılmış görülmektedir. Babaî halifesi iken Bektaşiliğin piri olacak olan Hacı Bektaş Veli, İbn Bibî’nin Babaî Haricilerin çıkardığı ve büyük kaçgun olarak andığı (İbn Bibî, 49-53, 1996) bu korkunç isyanın bastırılmasından sonra, siyasetten çekilip Sulucakaraöyük’teki tekkesinde münzevi hayata başladığı anlaşılmaktadır (Aşıkpaşazâde, 1332, 204-205). Hacı Bektaş Veli’ye mal edilen “sevelim, sevillelim, dünya kimseye kalmaz, gelin bir olalım, işin kolayın kılalım” gibi hümanist mesajları da bunu göstermektedir.

Siyasi faaliyetlerini gizlemek zorunda kalan Babaîlik, bundan sonra Abdalân-ı Rum adı altında dini-mistik bir renge bürünerek faaliyetlerine devam etti. Selçuklu baskısından dolayı Türkmen beyliklerinin hâkimiyet sahası olan uçlarda tekkeler açarak halkını etrafında toparlamaya çalıştı. Baskı altındaki Babaîlerin, Bektaşilik ve Aleviliğe kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır. Bektaşiliğin bu safhası hakkında *Aşıkpaşazâde Tarihi*’nin naklettiği bilgiler, Elvan Çelebi’nin *Menakıbnâme*’si ve Hacı Bektaş Veli *Vilayetnâme*’sinin bu yönde verdiği rivayetleri doğrulamaktadır. Aşıkpaşazâde, Hacı Bektaş Veli’yi Baba İlyas’ın organize ettiği isyanla ilgisi olduğunu belirtmesine rağmen onun, tarikat kuracak düzeyde önemli bir şahsiyet olmadığını söyler (Aşıkpaşazâde, 1332, 204-205).

Mistik faaliyetlerini tekkelerde sürdürmeye devam eden Anadolu Abdalları, Hacı Bektaş Veli’nin dergâhına bağlı olarak faaliyet sürdü. Bu safhada önemli müritlerinden Abdal Musa, Geyikli Baba, Kızıldeli (Seyyid Ali Sultan) gibi Türkmen babaları, Batı Anadolu Türkmen beylikleri topraklarında Hacı Bektaş Veli kültürünü yayıyordu. Geleceğin Bektaşileri olacak bu abdal ve babalar, o zaman kendilerine Bektaşî demiyorlardı. Orhan Gazi’nin gazalarına katılmış olan Abdal Musa, Sarı Saltuk vd. Türkmen şeyh ve dervişler, Hacı Bektaş Veli kültürünün Balkanlarda yayılmasında ön ayak oldular.² Abdal Musa’nın Yeniçerilerin kuruluşuyla bağlantısı olmalıdır. Şeyh Edebalı gibi Ahi

2 Aşıkpaşazâde, Hacı Bektaş Veli yerine Abdal Musa’yı tercih eder; *Aşıkpaşazâde Tarihi*, s. 238. Bektaşî geleneğinin ikinci önemli azizi olarak kabul edilen Abdal Musa da Hacı Bektaş Veli gibi Alevî cemaatleri tarafından takdis edilir.

reislerinin de ilk Osmanlı hükümdarlarıyla sıkı ilişkileri vardı. 14. yüzyılda Yeniçeriler arasında Hacı Bektaş Veli kültü yerleşmeye başlayınca Bektaşî tarikatıyla bu yeni ordu arasında manevi bir bağ kuruldu. Fethedilen topraklardaki Hristiyan çocukların seçilip askere alınmasıyla teşekkül edilen Yeniçeri ordusu, Batı Anadolu'daki Türk köylerinde kolonizatör derviş tarikatlarının himaye ve terbiyesi altında yetiştirilmekteydi (Döğüş, 2002, 292). Hacı Bektaş kültü, Rumeli'ye göç ettirilen Türkmen gaziler ve Yeniçeriler vasıtasıyla Balkanlarda kolayca yerleşti. Otman Baba ve Seyyid Ali Sultan gibi Rumeli derviş-gazilerin, *Vilâyetnâmelerinde* Horasan'dan gelip Hacı Bektaş Veli'yi ziyaret ederek gazaya çıktıkları anlatılır. Sonradan yapılan iltifatla Evlad-ı Fatihân olarak anılacak olan fatih gazi aileleri (Evrenesoğulları, Mihaloğulları vs.) bu gazi-dervişlerin himayeleri altında gazalarına yön vermişlerdi (İnalçık, 2005, 130-150). Bektaşîliğin Müslim-gayrimüslim farkı gözetmeyen hoşgörülü yapısı dolayısıyla bölge halkı arasında 'Bektaşî Müslümanlığı' deyimine anılan hoşgörülü bir İslam anlayışı gelişti. Bu dönemde Bektaşîler zapt edilen ülkelerde Osmanlı yönetiminin aracı oldular. Osmanlı yönetimi, Rumeli'ye göç ettirilen Anadolu Türkmenlerini Ahi ve Bektaşî tekkeleri vasıtasıyla yerleşik hayata geçiriyordu. Osmanlı'nın istimalet politikası yanında bölgedeki yaygın Bektaşî tekkelerindeki faaliyetler, Bektaşî Müslümanlığının Balkanlarda kolaylıkla yayılmasını sağladı. Balkanlarda Hristiyan azizleriyle Hacı Bektaş Veli kaynaşırken, ortak aziz türbeleri bu kaynaşmanın en önemli örnekleri olarak bölge insanının cazibe merkezleri haline geldi (Hasluck, 2012, 83-90; Melikoff, 2006, 102).

Vilâyetnâme'de adı geçmesine rağmen Yunus'un, hiçbir şiirinde Hacı Bektaş adının geçmemesi ve 16.-17. yüzyılda yaşadığı bilinen Karacaoğlan'ın şiirlerinde bile Bektaşî neşesinden bahsedilmesi, Bektaşîliğin bir tarikat olarak 13. ve 14. yüzyıllardan çok sonra sistemleşip yayıldığını göstermektedir. Bu da Kızılbaş propagandalarının Anadolu'da ciddi bir tehlike olmaya başladığı 15. ve 16. yüzyıllara denk gelmektedir. Gerçekten de Hacı Bektaş Veli, Aşıkpaşazâde'nin belirttiği gibi, önceden bu kadar meşhur olmayabilirdi. Ancak dönemin siyasi ve sosyal konjonktürüne bağlı olarak gelişen olaylar, merkezinde Hacı Bektaş Veli kültürünün bulunduğu kozmopolit derviş zümrelerini, ilk Osmanlılarla ilişkileri ve Yeniçerilerle kurulan zımnî bağ vb. olgularla Bektaşîlik adıyla sonradan kurumlaştığını düşündürmektedir. Üstelik II.Bayezid'in 1501 yılında Bektaşî şeyhi Balım Sultan'ı Rumeli'den getirtip Sulucakaraöyük'teki tekkeye postnişin ataması da bu fikri desteklemektedir.

2. Bektaşî Tarikatı Dönemi

Her tarikat gibi Bektaşîlik de, efsanevi pir Hacı Bektaş öldükten birkaç yüzyıl sonra ortaya çıktı. Onun ölümünden çok sonra başka inançlar ve etkilerle de gittikçe büyüdü. Bektaşîlik adap ve erkânının yeniden tespit ettirilip tarikat halinde kurumlaşması ve bunun Osmanlı hükümetince resmen tanınması, Şah İsmail'in halife ve dâilerinin (davetçilerin) ölümcül propagandalarının Anadolu Türkmen muhitlerinde etkili olduğu zamana denk geldi. Anadolu'da Osmanlı yönetimine karşı şiddetli isyanlar baş göstermeye başlamıştı. II.Bayezid döneminde doruk noktasına ulaşan Şah yanlısı toplumsal hareketlerin sosyo-politik ve dini boyutlarını devrin Osmanlı kaynaklarında takip etmek mümkündür.³

3 "Başına tac aldı çıkıldı ol pelid / İtti biüdrak Etraki mürid" Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't-Tevarih*, IV, KB Yay., 1992 Ankara, s. 171. Bu geniş bilgi için bk. Rıza Yıldırım, *Aleviliğin Doğuşu, Kızılbaş Süfliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri, 1300-1501*, İletişim yay., İst. 2017, s. 25.

Osmanlılar, kuruluşundan beri Anadolu'daki Türkmen hanedanlarıyla hâkimiyet mücadelesi vermiştir. Fakat Şah İsmail'in Anadolu'daki Türkmen aşiretlerine dayanarak Şii-Safevî Devleti'ni kurması (1502), Osmanlı Devleti'nin Anadolu'da kurduğu siyasi birlik için büyük bir tehdit oluşturdu. Militan Şii-Kızılbaş propagandaların etkisiyle başlayan yeni süreç, Hacı Bektaş Veli'yi merkez-kaç çevre ile merkez arasında bir denge durumuna getirmiş olmalıdır. Osmanlılar merkez-kaç güçlere karşı siyasi ve askeri bakımdan Kapıkullarını merkezin gücü olarak tespit ederken, dini ve sosyal alanda da Şah İsmail'in propaganda alanındaki bir Türkmen şeyhini değil de Balkanlar'dan getirttiği bir Bektaşî dervişini postnişin ataması, Bektaşîliğin resmen kurumlaşması demektir.

Balım Sultan'ın (ö.1516) Rumeli'de Kızıldeli Dergâhı'ndan getirilip Bektaşî Tekkesi postnişinliğine oturmasıyla Bektaşîlik, merkezi bir hiyerarşiye bağlandı ve bir tarikat kabul edildi. Tarikatın adap ve erkânı, Dede-Baba ve bunları temsil eden halifeler kısaca Bektaşî teşkilatı, bazı yeniliklerle birlikte bu zamanda kurumlaştı. Balım Sultan'dan sonra Bektaşîlik, kendilerini neseben Hacı Bektaş Veli'ye nispet eden Çelebiler/bel oğulları ile gerçek Bektaşîlerin kendileri olduğunu iddia eden yol evladı/babalar olarak ikiye ayrıldı (Ocak, 1992, 18).

Bu süreçte Bektaşîlik, Hurufî ve Kızılbaş-Şii tesirlerden ciddi biçimde etkilendi. Hacı Bektaş Veli Türbesi ve Dergâhı, 16.yüzyıldan itibaren padişahlar tarafından himaye edilmeye başlandı. Ancak bu, Bektaşîliğin tamamen Osmanlı dini ve idari siyasetine karşı muhalefet etmediği anlamına gelmemelidir. Balkan Bektaşîleri ve Bektaşî Aleviler, Şeyh Bedreddin hadisesinde olduğu gibi, Türkmen nüfusunun etkili olduğu yerlerde fırsatını buldukları zaman isyana kalkışmaktan çekinmediler. Yeniçeri isyanlarının arkasında da hep Bektaşî Ocakları vardı. Bu yüzden 1826 yılında Yeniçeriler imha edildiğinde (Vaka-i Hayriye) Bektaşî dergâhları da kapatıldı (Çamuroğlu, 1994, 85; Melikoff, 2006, 211). Dolayısıyla bu cemaatler ilk Bektaşîler döneminde Ortodoks Müslümanlık dairesi içerisinde bulunmadıkları gibi Balım Sultan'dan sonra da asla Ortodoks Müslümanlığın parçası olmadılar.

Bu arada Alevî merasimleri ve cem ayinleri de Bektaşî dergâhlarına sızdı. Cem ayinleri, ufak-tefek ritüeller dışında, Bektaşî tekkelerinde de yürütüldü. Hak-Muhammed-Ali yolu olarak tescil edilen öğreti ve On İki İmam kültürü, mesiyantik inanç, gizlilik esası gibi öteki Kızılbaş-Şii unsurlar da Bektaşîlik esasları arasına sindi. Bazı yabancı bilginler, Balım Sultan'dan itibaren Hristiyan ruhban sınıflarına benzer mücerretlik (bekârlık) geleneği gibi birçok Hristiyan unsurun Bektaşîliğe nüfuz ettiğinden bahisle Bektaşîliği Hristiyanlığa dayandırmaya çalışırlar (Hasluck, 2012, 68). Bunlar, Bektaşîlerin Hak-Muhammed-Ali yorumunu teslise, On İki İmam inancını On İki Havariye, dolu içmeyi, şarap-ekmek ritüeline, çerağ uyandırmayı mum yakma, yumurta geleneğini Paskalya, Düşküllük kurumunu Aforoz ve cem ayinlerinde On İki Hizmet gibi birçok ritüelin, özellikle Balkanlarda, Hristiyanlıktan geçtiğini öne sürerler. Bununla beraber Balkanlarda Bektaşîlerle yerli halk arasında ortak takdis edilen azizlerin varlığı da bir gerçektir. Nitekim F.W. Hasluck eserinde, ortak ziyaretler başlığı altında birçok örnek tespit etmiştir. Fukara ve çocukların babası Aziz Nicholas (Noel Baba) ile Anadolu'da bolluk-bereketin simgesi Hızır kültürünün birleşmesiyle ortaya çıkan müşterek azizler, Hıdrellez (Hızır İlyas) gibi halk arasında yaşayan bahar bayramı kutlamaları, Bektaşîlerde daha canlıdır.

Bektaşîlerin başlıca özelliği, birbirine aykırı birçok ögenin karışmasına rağmen onları kolaylıkla özümsemesi, çevre ile uyum içinde olması, Türklük karakterinin

hâkim olduğu bir halk inancı olarak belirmesidir. Kızılbaşlık, Bektaşiliğin kurumlaşmasına etki eden faktörlerin başında gelmektedir.

3. Kızılbaşlığın Kurumlaşması

Bektaşilik Anadolu'da kurumlaşırken Kızılbaşlığın İran'da (Güney Azerbaycan) İsmaili-Bâtîni şeyhlerden Hasan Sabbah'ın öğretisini yaydığı dağlık bölgede illegal bir şekilde kurumlaşmaya çalıştığı belirtilmelidir. Alamut'un düşmesinden sonra İran'da yer altına inmiş bulunan İsmaili-Bâtîni fikirler tasavvufu özdeşleşerek yayılmıştır. Şiiliğin radikal kolları olan İsmaili-Bâtîni yorumu, Hurufilik, Şamanizm'le birlikte Türklerin İslam öncesi inançları arasında bulunan Budizm ve Maniheizm, Kızılbaşlığın kurumlaşması veya Alevi teolojisinin oluşumunda önemli katkılarda bulunmuştur. Şii İslam'ın kollarından biri olan İsmaililik (Gulat Şiilik), Şiiliğin devrimci kanadını oluşturmuş, bu nedenle ana gövdesi zamanla On İki İmamcılar olarak gelişecek ılımlı Şiiilerden ayrılmıştır. İsmaililik, diğer Müslüman gruplarca sapkın olarak reddedilmiştir. Hiyerarşik ve gizli bir örgütlenmeye dayanan dinsel propaganda faaliyeti ya da misyonu (davası), Şii-İsmaililikten sürgün bir kol olan Türkmen Aleviliğine geçmiştir. İran sufiliği ve İsmaililikten türeyen Hurufilik de Aleviliği ve Bektaşiliği ciddi biçimde etkilemiştir. Hz. Ali'den velayet mirasını devralan Hurufî lider Fazlullah'ın (ö.1394) Timur tarafından idamından sonra birçok müridi Anadolu'ya geldi. Onun evren, insan ve zamanın kozmik yapısı hakkındaki sembolik görüşleri ile mesih ve kıyamet kültü Alevi-Bektaşî mitolojisinde yer etmiştir (Bashir, 2013, 48). Kızılbaşlık/Alevilikte, Bâtîni düşünceler, mitolojik unsurlar, şiir ve sembolik ifadeler, Anadolu'da aykırı görülen tüm propagandalar, sufilik perdesi altında yürütülmüştür (Daftary, 2002, 8-9). Kuran'ın batını tevîl gibi birçok İsmailî ve Hurufî unsuru, sufi şeyhleri de kullanmıştır. İranlı mistik şairleri de kendisinden addederek, Şii görüş ve inançları tasavvuf gelenekleriyle harmanlamıştır. Aynı özelliği Anadolu'da Alevi-Bektaşî topluluğunda da görmek mümkündür. İran coğrafyasına taşınan eski dinlerin inanç tortuları; Maniheizm'den geçmiş mesiyani telakki ve üç damga (yasak): eline, beline, diline sahip ol prensibi, Budizm'den geçen hulul (inkarnasyon), tenasüh (reenkarnasyon) ve dona girme (form değiştirme) gibi telakkiler, İsmailî-Bâtîni tesirlerle Şii-Sufilik perdesi altında Anadolu'ya taşınmıştır. Cem ayini ile Şamanların merasimleri arasında benzer noktalar, Kızılbaşlıktaki Şamanist etkileri göstermektedir. Bu mistik ve köklü dinlerin etkileri, Kızılbaş/Alevi teolojisinin oluşmasına ve Anadolu'da Alevi-Bektaşî mitolojisinin kaynaşmasına büyük katkı sağlamıştır. Buna göre Gök Tanrı kültü, Hz. Ali kültüne dönüştü. Ali'nin nefesi artık Şah'tadır; Şah da Ali'dir. Anadolu'da bir süre sonra Şah'ın yerini Hacı Bektaş Veli alacaktır. Güçlü bir mistik ve karizmatik bir lider olan Şah İsmail'in coşkun ve sembolizmin yoğunlaştığı şiirlerinde bu öğretilerin birçok tezahürlerini görmek mümkündür.

Anadolu'da kurumsallaşmış bir Kızılbaşlıktan söz etmek bu hareketin doğasına aykırıdır. Bu nedenle Batîni-Şii unsurlarla şekillenmiş Kızılbaş sufiliği propagandaları, merkezi Erdebil olan Şeyh Safiyüddin'in piri bulunduğu Sünnî tarikatı adına yürütüldü. O dönemde İran'da olduğu gibi Anadolu'da Sünnilik hâkimdi; Bâtîni öğretiler, burada tasavvuf kisvesi altında hayatta kaldı. Dolayısıyla bu öğretiler o coğrafyada mistik ve Şii unsurlarla Safevî tarikatına sızmıştı. Zira sufi bir karakter taşıyan Erdebil Tekkesi'nin Anadolu Kızılbaş Türkmenleri üzerinde

büyük etkisi vardı. Safevî tarikatı, İlhanlılar döneminde tanınmış tasavvuf şeyhi Safiyüddin tarafından kurulmuştur. Şeyh Safiyüddin (ö.1334), Şah İsmail'in altıncı kuşaktan dedesi idi. Azerbaycan, İran, Suriye ve Anadolu Türkmen boyları arasında muazzam bir takipçi kitlesine sahipti. Safevilikğin büyümesinde en büyük etken de buydu. Bu yüzden önceleri Erdebil sufileri gittikleri her yerde iyi karşılanıyor, Erdebil Ocağı'na Osmanlı sarayından bile maddi yardımlar yapılıyordu. Kızılbaş-Alevilikğin yazılı kaynaklarından *Safvetü's-Safa*'ya göre de Şeyh Safiyüddün, Sünnî'dir ve Pir-i Türk olarak anılır. *Safvetü's-Safa*'da, Safevîyye tarikatının ilk çıkış noktası ile sonraki döneminin taban tabana zıt olduğu görülür. Sünnî karakterdeki *Safvet'ü-Safa*, Safevî Devleti kurulduktan sonraki eklemelerle Şii karaktere dönüştürülmüştür. Şeyh Safi'yi, On İki İmam Şiiliğinin yedinci imamı Musa Kazım'a bağlayan soyağacı da bu dönemde ortaya çıkmıştır (Aktaş, 2013, 67). Devrimci Şiiliğın Safevilikğe sızması ve Erdebil'den kovulan Cüneyd ve oğullarının Anadolu'da Kızılbaş propagandalar yaptığının anlaşılması üzerine Osmanlı yönetiminin, Erdebil sufilerine bakışı da değişti. Timur da Anadolu'yu istila ettiğinde Türkmen beyliklerinden Sufiyân-ı Rum diye anılan Erdebil sufilerinin korunmasını istemişti.

15.yüzyıl ortalarında giderek artan Osmanlı merkeziyetçiliği ve göçebeleri ötekileştiren yeni sistemi karşısında Anadolu'nun Türkmen konar-göçerleri çareyi tam da o dönemde dönüşüm sürecine girmiş olan Safevî tarikatına sığınmakta buldular. Rumeli'de Hacı Bektaş Veli kültü etrafında yerleşen pasif protestoya karşı 14. yüzyılın sonunda Safevî liderliğinde birleşen Türkmen muhalefeti aktif bir şekilde geliyor, her türlü yerleşik düzene meydan okuyordu. Alevilik ya da tarihsel adıyla Kızılbaşlık, yerleşik düzene muhalif yapısı ile belirlenen bir inanç sistemine dayandığı için başa geçen her yönetimin hışmına uğradı. Aynı zamanda bağınaz insanların kendi cemaatlerine ve inançlarına yabancı her unsura yönelttikleri çirkin iftiralar ve toplumsal baskı onları kabuğuna çekerken kendilerini bu durumdan kurtaracak bir fırsat kolladılar. Merkezi baskıya karşı çevreye itilen ve kırsalda aşiret yapısını koruyarak yaşamak zorunda kalan Aleviler, beklenen kurtarıcı (Mehdi-i muntazır) aradılar. Önceleri İran şahlarına güvenen Aleviler, ora ile bağları kesilince bu defa Bektaşilerle kaynaşarak bir yardımlaşma ve dayanışma şemsiyesi altına girdiler. Kızılbaş tesirlerle dini bir nitelik kazanan Anadolu muhalefeti, Osmanlı'nın emperyal gücüne karşı gerektiğinde isyan etmekten çekinmedi. Türkmen dindarlığında gördüğümüz Osmanlı dayatmasından kendilerini kurtaracak bir kurtarıcı bekleyen mesiyantik ve ihtilalcı yapıyı, Alevi-Bektaşî geleneğinde birçok âşık ve ozanın şiirlerinde görmek mümkündür. Bu kurtarıcı bazen Hızır, bazen Hz. Ali, bazen de Şah (İsmail) olmaktadır. Sözlü kültüre dayanan bu halk edebiyatında coşkunculuk ve sembolizm bariz ama velayet ile uluhiyet arasındaki çizgi belirsizdir. Bu yüzden Hz. Ali'ye, tıpkı Hristiyanların İsa'sı gibi, tanrısal bir misyon yüklenir. Anadolu tasavvufunda etkili olan vahdet-i vücud sistemi, Alevi-Bektaşilikte panteizme kaçır. Bu durum Sünnî çevrelerde tepki çekince o zaman da batını bir disiplin olan tasavvuf şemsiyesi altına girdiler.

Türkleştirilmiş (yerleşik hayata geçirilmiş) Türkmenlerle Osmanlı nizamını kabul etmemiş göçebe Türkmenler arasındaki makas gittikçe açılıyordu. Türkmen kelimesi, uzun dönem Osmanlı düzenine muhalefeti çağırıyordu. Kızılbaş Şahların propagandaları, aşiret konfederasyonlarından bürokratik imparatorluk düzenine geçilirken eski ve yeni düzenin aktörleri arasında sosyal çatışmayı, siyasi

bir mücadeleye dönüştürdü. Şii ve batını tesirler, tarikatlara her zaman ayrılıkçı ve militan bir özellik vermiş, her türlü siyasi-dini hareketleri desteklemiştir. Bu tesirlerin sonucu olarak İnalçık'a göre de Türkmenler, Osmanlı resmi çevrelerinde çoğunlukla Alevi-Kızılbaş bir grup olarak ayırt edildi (İnalçık, 2005, 185). Osmanlı'yı ortaya çıkaran Türkmenler, bir süre sonra Karamanoğullarına sığındılar. *Karamanoğlu Tarihi* müellifi Şikarî, Osman Bey'i soylu olmayan bir Yörük olarak nitelerken, Osmanlı'nın ocak erlerini (Erdebil sufileri) üzdüğünü yazar (Şikarî, 1946, 141). 15. yüzyılda aşiretlerden oluşan sosyal yapılarını hala koruyan Karamanoğulları ve Akkoyunlular, Anadolu Türkmenlerinin sığınağı idi.

Selçukluların Moğol hâkimiyetine girmesinden sonra tartışmasız Anadolu'nun en büyük Türkmen gücünü oluşturan Karamanoğulları, Osmanlı'yla mücadelesini kaybedince bu defa Türkmenler Akkoyunlulara güvendiler. Kur'an'ı ilk defa Türkçeye çeviren Türkmen padişahı Uzun Hasan Osmanlı'nın emperyal sultanı Fatih'ten büyük darbe yiyince bir daha belini doğrultamadı. Bu kez de Türkmenler, Akkoyunluları yıkıp Şii Türkmen devleti kuran Safevîlere sığınmak zorunda kaldılar. Mücadelede bu şekilde devam ederken sadece aktörler değişiyordu. Son tahlilde Uzun Hasan'ın yerini Şah İsmail, Fatih'in yerini de I. Selim alacaktır.

Kızılbaş-Alevi kaynaklarının Muhammed-Ali yolu olarak ifade ettiği bu yorum, esas itibarıyla Anadolu'da zaten var olan Hz. Ali merkezli sufi Müslümanlık pratiğinin devrimci-mehdici bir karaktere bürünmesi demektir. Safevî Devleti'nin temelini oluşturan Erdebil Tekkesi ve Kızılbaş Safeviyye tarikatının Anadolu'da Aleviliğe evrimi, haddizatında Anadolu'da yaşanan bir takım etkileşimlerin eseridir. Erdebil'de 14. yüzyılda ortaya çıkan bu tarikatın devrimci-mehdici bir harekete, ardından Şii-Kızılbaş devlete dönüşmesi, 15. ve 16. yüzyılda Anadolu'daki gelişmelerin bir sonucudur (Melikoff, 2006, 33; Ocak, 2000, 129-159). Şii-Safevî Devleti, Anadolu'dan tersine başlayan göçlerle ortaya çıktığı, F.Sümer'in "*Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*" adlı eserinde genişçe ele alınmıştır. Yerinde bir tabirle Safevîler, başı İran'da, gövdesi Anadolu'da bir Türkmen devleti idi.

Safeviyye tarikatı, Anadolu'daki Sünni iktidara karşı güç oluşturmak amacıyla Erdebil Tekkesi'ni kullanıp Anadolu'da Şii-Safevî propagandası yaptı. Safevi propagandasının temelini oluşturan mağduriyet ve mazlumiyetin sembolü olan Hz. Ali ve evladına yapılan zulüm ve katliamlar, Kerbela matemi, Ehlibeyit sevgisi, tevella ve teberra gibi Şii sembol ve dogmalar, elverişli bir zemin hazırlıyordu. Kızılbaş kimliğinin Anadolu'da toplumsal bir inanç sistemi olarak yerleşmesi esas olarak bu tekkenin temsilcilerinin Anadolu'ya gelip Türkmen kırsalında yaptıkları propagandalarla ilgilidir. Kendisi de militan bir siyasi hareket biçiminde ortaya çıkmış bulunan radikal Şiilik, sonradan hepsi de egemen Sünni sınıflara muhalif olan pek çok dini hareketi kendine çekmiştir.

15. ve 16. yüzyıllarda Türkmen boyları, ilk Safevîler olan ve kırmızı başlıklar giyerek gaza faaliyetine başlayan Şeyh Cüneyd (ö.1460) ve oğullarının etrafında örgütlenmeye başladılar. Tarikatın Şeyh Safi'den sonra dördüncü lideri Şeyh Cüneyd zamanında Safevîlik, fetih ve siyasi iktidar peşindeki militan devrimci bir harekete dönüştü. Tarikatın Türkmenler arasındaki müritleri yavaş yavaş kararlı bir savaş gücü (guzat-ı sufiye) haline geldi. Şeyh Cüneyd, Osmanlı yönetimi tarafından takibata uğrayınca, gizli biçimde faaliyetlerini sürdürdü. Kendisini, Muhammed-Ali yolunda addederek Anadolu ve Suriye Türkmenlerini Şii-Bâtını öğretisi etrafında örgütüyor,

mürit-asker devşiriyor, onlara özlemini duydukları hayatı vadediyordu. Bundan sonra bu mürit gazilere de Kızılbaş denmişti ve Kızılbaşlık, Türkmenler arasında prestijli bir mevki haline gelmişti. Türkmen dindarlığı Erdebil şeyhleri marifetiyle Safevî sufiliği ile kaynaşyordu. Şii Gulata özgü radikal dinsel belirsizliklerle karışık Şii görüşleri açıklayan ilk Safevi şeyhi olan Cüneyd, Kafkas Hristiyanlarına karşı giriştiği savaşların sonucunda hayatını kaybetti. Oğlu Şeyh Haydar'dan (ö.1488) itibaren Kızılbaşlık, toplumsal ve siyasi bir anlam kazandı. O da babasının siyasi tutkularını sürdürdü ve bu uğurda hayatını kaybetti. Bu arada F.Sümer'in göçebe Türkmenler daha 13.-14. yüzyıllarda kızıl börk giyerlerdi (Sümer, 1992, 3) dediği gibi, Anadolu'ya gelen Türkmenler Şeyh Haydar'dan önce de kızıl börk giyerlerdi. O, bu Türkmen başlığını simgeleştirip siyasallaştırmıştır. Bu nedenle müritlerine On İki İmam anısına on iki dilimli kızıl başlık giydiren ve Türkçe Kızılbaş adlandırmasının ortaya çıkmasına neden olan Safevî şeyhi olarak tarihe geçmiştir. Bu yüzden Kızılbaş Türkmenlerin giydiği kızıl başlığa, Tac-ı Haydari dendi (Daftary, 2002, 643; Melikoff, 1999, 9). Osmanlılar da Şah'ın Kızılbaş ordusunun giydiği kırmızı başlıktan ayırt etmek için, kendi Türkmenlerinden (Yörükler), ak börk giymelerini istedi. Bu yüzden kendi kurduğu yeni ordusu Yeniçerilere ve Yörükler, beyaz başlık (ak-börk) giydirdi (İnalçık, 1993, 97-136; Aşıkpaşazâde, 1332, 128; Oruç Beğ, 1972, 41). *Vilayetnâme*'ye göre Yeniçerilerin başlığı, Hacı Bektaş Veli'nin tavsiyesiydi. Doğu'da Şah İsmail'in propagandalarının etkisindeki Şahsever Türkmenler ile Batısında Osmanlı'nın merkezîyetçi-bürokratik düzenine uyumlu Yörükler yaşıyordu. Bunlar dini ve sosyal yaşamlarıyla da diğer Türkmenlerden ayrılıyordu.

Şeyh Haydar zamanda tarikatın mürit profili pasif sufilikten, gazi sufiliğe dönüştü ve Sufiyân-ı Rum artık Kızılbaş olarak adlandırıldı. Üstelik Şeyh Haydar, Akkoyunlu Uzun Hasan'ın kızıyla evlenerek Oğuz boylarıyla da akrabalık tesis edilmişti. Oğlu Şah İsmail, Orta Çağ'ın iki meşruyet kaynağı olan din ve soy açısından tartışılmaz bir prestije sahip olarak doğdu. Kızılbaş davasına adanmış fanatik ve örgütlü bir mürit ordusunun içinde büyüyen Şeyh İsmail, Orta Çağ tarihinin en büyük mistik hareketinin lideriydi (Sümer, 1992, 18). Bu zamana dek Safevî tarikatı, sadık yandaşlarının ve Kızılbaş askerî birliklerinin belkemiği olan güçlü Türkmen boylarınca desteklenen etkin bir askerî örgütlenmeye kavuştu. Anadolu'da Osmanlı, Akkoyun ve Karakoyunlu'nun dağılmış Türkmen aşiretleri arasında gönderdiği mürit ve dailerin, Şeyh İsmail'in Türkçe mistik ve coşkun şiirlerle yaptıkları propaganda, büyük etki yapıyordu. Türkmenler, bu karizmatik liderin etrafında toplanıyordu. Sufi-Şii unsurları ustalıkla kullandığı şiirleriyle oluşturduğu Kızılbaş (Alevi) ordunun lideri olan küçük yaştaki İsmail, Azerbaycan'ı kolayca Akkoyunlulardan aldı. 1502'de Tebriz'e girerek burada kendisini Şah ilan etti. Şah İsmail, Kızılbaşlığın adap ve erkânını, doktrin ve inancını yeniden tesis ederek Alevi teolojisinin de temellerini attı (Melikoff, 2006, 67; Ocak, 2002, 246).

İsmailî-Bâtîni etkilerle Müslümanlık, Şii bir İslami cilaya büründü. Bu Şiilik, Kızılbaş sufiliğin rengini sürdürüyordu. Söz konusu olan Şii bir İslamlık değil, daha çok Safevî propaganda ile Şiileştirilmiş ve sufileştirilmiş Türkmen dindarlığıydı. Şah İsmail'in kurumlaştırdığı Alevi/Kızılbaşlık teolojisi, aşırı Şiiliğin (Gulat Şiilik) özelliklerini taşıyor. Bu, yeni müritlerinin ata dinlerine tamamen uygun düşmekteydi. İlk defa *İmam Cafer Buyruğu*, Şah İsmail zamanında yazılmış, Şeyh Haydar'dan beri yapılan cem ayinleri, Şii unsurlarla zenginleştirilerek sistemleştirilmişti (Ocak, 2002, 249; Doğan, 2011, 262).

Şii unsurlarla güçlenen Kızılbaşlık, Bektaşilikten farklı olarak katılaştıran Sünni pratiğe karşı alternatif bir Türkmen inancı olarak Hz. Ali kültü, Kerbelâ kültü, On İki İmam vd. kült merkezli mistik bir İslam yorumu şeklinde ortaya çıktı. Bektaşiler genellikle devlete sadık iken Alevilik, mehdici ve ihtilalci yapısı gereği militan bir muhalefet cephesi oluşturdu. Kızılbaşlık, 16.yüzyılın başında İran'ın resmi mezhebi On İki İmam inancı olarak kurumlaştığında bazı İsmaili gruplar buna karşı çıkmış, tarikatın bâtını doktrini Gulat-Şia'ya doğru kaymıştı. C.Cahen'e göre Şiilik İran'da On İki İmamcı veya İsmaili dailerce değil Sünniliğin Şiileşmesi şeklinde kendiliğinden gelişmişti. Halkın çoğu tarikatlardan yayılan (özellikle Safevilik tarikatı) bir Sünni-Şii senkretizmi (sinerek şekil değiştirme) ile kaynaşmış, On İki İmam Şiiliğini İran'ın resmi mezhebi olarak alt yapısını hazırlamıştı. Şah İsmail'in 1502-1524 yılları arasında yönetimi sırasında İran, ilk kez ulusal bir devlet haline geldi (Daftary, 2002, 636- 643). İnanç merkezli bu değişim, siyasi ihtiraslarla doruğa ulaştı. Safevilik'in tarikat pirlerini İran Şahı olarak iktidara getirmesi, tarikatın son zaferiydi.

Osmanlıların Türkmenlere karşı uyguladıkları geleneksel siyaset, Şaha karşı aşırı bir sevgide kendini gösteriyordu. Kızılbaş Türkmenler, kaba-saba görülen İslam anlayışı ve kültürleri yüzünden horlanıyorlardı. Kızılbaşlık, Osmanlı belgelerinde zındık, Bâtını-Şii ve asi anlamına geliyordu. Bu süreçte Türkmenlerin aşiret yapılarını bozarak, onları göç, iskân ve sürgün politikasına maruz bırakıyor, bir kısmını Bektaşî tekkelerinin etrafında kurulan köylere yerleştiriyordu. Yükselmekte olan merkezi-bürokratik Osmanlı politikalarının Türkmenler üzerindeki baskıları, Osmanlı'ya karşı şiddetli bir tepki doğururken, çok genç yaşta savaş meydanlarında elde ettiği zaferlerle güçlenen Şah İsmail, göçebe Türkmen dünyası üzerinde tartışmasız bir mevki kazanmıştı. Türkmenler ilk Osmanlı hükümdarlarında gördükleri lider prototiplerini sonraki Osmanlı sultanlarında göremiyordu. Bu da Türkmen obalarını Şah'ı kurtarıcı (mehdi) olarak görmeleriyle sonuçlandı. Bir tarafta politik örgütlenmesini bürokratik devlet modeline göre gerçekleştiren yerleşik ve kent merkezli yaşam tarzı, karşısında ise politik örgütlenmesini kabile modeline göre gerçekleştiren göçebe ve kırsal eksenli yaşam tarzı. Bir cephede yerleşik değerlerle örülmüş yaşam tarzını temsil eden Osmanlı Ortodoksi'si, karşı cephede Kızılbaş kimliği ya da Osmanlı algısı içindeki Kızılbaş sapkınlığı. Dolayısıyla bir yanda kitabî ve medrese çevresinde gelişen Sünni kalıplarla çerçevelenmiş bir İslam anlayışı; bunun karşısında ise sözlü geleneklere dayalı mistik ve görece hoşgörülü bir halk Müslümanlığı vardı. Sonuç olarak gittikçe güçlenen Osmanlı bürokratik-empyral rejimi ile konar-göçer Türkmen dünyası arasında ihtilaf siyasallaşmaya başladı. Türkmen aşiretleri, Pir Sultan Abdal'ın dizelerinde ifadesini bulan açın kapılar Şah'a gidelim telkinleriyle tersine göçe başlayarak, özlemini duydukları hayatı vadeden Şah'ın sancağı altında toplanmaya gittiler. Öyle ki hac için Mekke'ye değil, Şeyh Safi'nin türbesinin bulunduğu Erdebil'e gidiyorlardı.

Kızılbaş sufiliğinin ortaya çıkışında Osmanlı-Safevî hâkimiyet mücadelesi kadar Türkmenlerin dini ve siyasi ideolojileri belirleyici olmuştur. Dolayısıyla ideolojik bir inanca bürünen Alevi-Kızılbaş Türkmenler, İran milliyetçiliğine hizmet eden bir araca dönüştü. Artık Türkmenler, Osmanlı ve Safevî imparatorlukları arasındaki siyasi-hâkimiyet mücadelesinin figüranları oldular.

Bir anlamda Orta Çağ Anadolu'sunun mistik halk dindarlığı bir var olma savaşına dönüştü. Bu savaş konar-göçer Türkmenleri şahları önünde ve onun yolunda ölmeyi en büyük şeref sayan bir inanca dayanıyordu. Anadolu Türkmenleri, Şahın

gelmesini bekliyor, onun çok geçmeden Osmanlı saltanatını yıkıp adaleti kuracağına inanıyorlardı. Dulkadir Türkmen beyliği topraklarındaki Kızılbaş aşiretlerin davetiyle Anadolu'ya gelen Şah İsmail, Türkmen obaları arasında coşkun dalgalanmalara sebep oldu. Nihayet, Elbistan'dan Maraş'a girerek büyük bir yıkımda bulunan Şah İsmail'e bölge Türkmenleri büyük destek verdi. Bu yüzden 16. yüzyıl, Osmanlıların Türkmenlere bakış açısını sertleştirdiği bir dönem oldu. Bu eksen kayması fikri planda, Osmanlı serbest düşüncelerinin yerini bağnaz düşüncenin almasıyla sonuçlandı. Artık Osmanlı ilmî çalışmalarını, İran üzerine yapılacak savaşların dinî meşruiyeti ile ilgili risaleler oluşturuyordu. Bunda Osmanlı'ya karşı Şii-Safevî İran'ın ölümcül silahı Kızılbaş propagandalar başlıca faktör olmuştur.

Osmanlı yönetimi yükselen bu tehlikeye karşı sert tedbirler almaya başladı. Şah'a giden obaları engellemek için tüm yolları kesmeye çalıştı. Yavuz Sultan Selim, bir türlü kesilmeyen Kızılbaş propagandalarına karşı İran Seferine çıktı. Şah İsmail'in Çaldıran hezimetinden sonra (1514) Kızılbaş Türkmenler de gözden düştüler. Yapısındaki Ali'ye tanrısallık yükleyen İsmaili etkilerden temizlenen İran'da da On İki İmam Şiiliğinin kurumlaşması ve Sünniliğe yakın Caferî mezhebinin benimsenmesi ile birlikte, İran'da Kızılbaş Türkmenleri sistemin dışına itildi. Karşı koyan Kızılbaşlar katliama uğradı. Kızılbaş sufiliği, Osmanlılarda olduğu gibi Şii uleması tarafından sapkın ilan edildi (Yıldırım, 2017, 42-43). İran'la Anadolu arasında bocalamaya başlayan Kızılbaş Türkmenler, medreseden çıkan Şii mollaların kıyımından kaçabilenler selameti tekrar Anadolu'da buldular. Ancak Osmanlı topraklarında siyasi ve askeri potansiyelini tamamen kaybeden Kızılbaş Türkmen aşiretleri, Alevi doktrin ve ocak örgütlenmesi etrafında kırsalda yerleşerek Köprülü'nün vaktiyle ifade ettiği Köy Bektaşileri formuna girdiler.

Kızılbaş Türkmenlerin Osmanlı muhalefeti, Osmanlı-İran savaşları sırasında hız kazanarak devam etti. Anadolu'da patlak veren toplumsal olayların ve isyanların temelinde Kızılbaş-Alevi elebaşları vardı. Tüm bu siyasi ve sosyal çalkantılardan sonra Anadolu ve özellikle Balkanlarda Hacı Bektaş Veli, Şah İsmail'in mirasını da kendisiyle bağdaştırarak tüm zamanların en büyük velisi oldu. Bundan sonra Türk halk Müslümanlığının piri, Şah İsmail değil, Anadolu'nun en büyük halk sufisi olan Hacı Bektaş Veli'dir. Ancak Şah İsmail'in Türkmenler arasındaki dini ve mistik nüfuzu hiçbir zaman sönmedi. Onun nefes ve deyişleri okunmadan ne bir cem yapılabilir ne de Alevilikten bahsedilebilir.

4. Aleviliğin Bektaşiliğe Etkileri

Tarihsel süreçlerine bakıldığında her iki oluşumun da ayrı bir coğrafyada, farklı bir zamanda, farklı bir gelişim serüveni yaşadıkları görülür. Alevilikle Bektaşilik kavramları genellikle Köprülü'nün belirttiği üzere inanç ve ritüeller açısından pek fark olmadığı ancak sosyal taban ve yaşam tarzından kaynaklanan farklar bulunduğu yönündedir. Bektaşilikte milli hususiyetler daha barizdir. Bu iki topluluğun tarihsel gelişim sürecine bakıldığında Bektaşiler Balkan halklarından ve Hristiyanlıktan etkilenirken, Alevi-Kızılbaşlar, kültürel etkileşimin süreklilik arz ettiği Orta Doğu'da, farklı etnik ve kültürel çevrelerden aldıkları öğelerle çeşitlenerek daha heterojen bir görünüm kazandı (Melikof, 2006 (1), 44).

Biri Anadolu'nun doğusunda, diğeri batısında farklı etnik ve sosyolojik etkilere maruz kalan birbirine paralel iki süreç halinde gelişen bu dini ve sosyal topluluklar

arasında bariz farklılıklar vardı. Her iki topluluğun Hacı Bektaş Veli'yi ortak pir kabul ettikleri zamanda bile gerek cem törenlerinde Şah İsmail'in nefes ve şiirlerine çok yer verilmesi gibi şekil bakımından ve gerekse resmi otoriteye muhalefet bakımından Aleviliğin bariz etkinliği görülür. Bektaşilik Balım Sultan'dan sonra tarikat olarak kurumlaşırken, Kızılbaşlık/Alevilik, içerisinden çıktığı Safevî tarikatı ve İsmailî öğretiler ise Şah İsmail'in Şii-Kızılbaşlığı sistemleştirdiği 16. yüzyıldan çok önce İran ve Azerbaycan'da yerleşmişti. Zaten Kızılbaşlığın özündeki göçebelik ruhu, Bektaşilikte olduğundan daha canlı ve aksiyonerdir. Aleviliğin taşrada kalmaları karşısında Bektaşilerin hükumete yakınlığı dikkat çekmektedir. Bektaşilik daha örgütlü ve kurumsal bir yapı sergilerken, belli bir adap ve hiyerarşiye sahip olmayan Aleviliğin her türlü kurumsal yapıya kuşkuyla baktığı görülür.

Bektaşiler, milli ve demokratik yapısıyla göçebe ve köylülerle sınırlı kalmamış, zamanla bütün toplumsal sınıflardan üye edinmiştir. Bektaşiler kentlerde ve kent merkezleri yakınlarında tekkelerde toplu ve düzenli bir tarikat olup okur-yazar, aydın, liberal düşünceli insanlarla zenginleşirken, kır çevresindeki Aleviler de Bektaşî tekkeler kanalıyla yerleşmeye başladı. Alevi topluluklarındaki kırsal nüfus, ekserisi kentlerde yaşayan Bektaşilerden fazla olsa da Alevilikle Bektaşî inançları Ortodoks Müslümanlık karşısında aynı düzlemde görülmüş olması da Osmanlı merkeziyetçiliği karşısında bunları birleştiriyordu. Şiilikten geçen ve geçmişteki acıları sürekli gündemde tutup mevcut düzeni sorgulamayı inançlarının merkezine alan siyasallaşmış Kızılbaşlık, bu yüzden Osmanlı belgelerinde genellikle zındık, Rafizi, mülhit gibi sapkın sıfatlarla anılmıştır. Zamanla Bektaşilikle aynı sosyal ve kültürel düzlemde ele alınan Kızılbaşlar, en son etimolojik olarak tartışılan Alevi adı ile adlandırılacaklardır. Ancak bu birliktelik, Alevi-Bektaşilerin heterodoks bir zümre olarak heretik-sapkın düzlemde ele alınmasıyla sonuçlanacaktır. Bektaşilikte inançlar somutlaşmış ve belirli kurallara bağlanmış, Bektaşî felsefesi olarak belirtilen bir hümanizma geliştirilirken, Alevilikteki aykırı İsmaili-Hurufi mitolojik öğeler, hurafe ve rivayetler Bektaşiliğe sızmıştır. Üstelik yerel folklor unsurlarını oluşturan bu kült ve inançlar yöreden yöreye değişiklik gösterirken, aralarında mahiyeti belirginleşmiş bir inanç birliği de vardır.

Kızılbaşlığın Osmanlı topraklarında en yaygın halk tarikatı haline gelen Bektaşilikle sıkı ilişkiler içerisine girmesi, her ikisinin de sözlü kültüre dayanan ortak sosyal tabandan gelmesi ve Horasan menşeli olmaya vurgu yapmaları, bu iki topluluğun pürüzsüz bir şekilde kaynaştığını göstermez. Zira Bektaşî olmak için Hacı Bektaş'a inanmak yeter ama Alevi olmak için Alevi doğmak gerekti (Melikoff, 2006 (1), 102). Batı Anadolu'da tedrici olarak yerleşik hayata ve kent merkezlerine uyum sağlayan Yörükler ile Kızılbaş Havzası ve doğusundaki kırsalda göçebe hayat tarzını sürdüren Türkmen aşiretlerinin tekkelerde Bektaşî tarikatı şemsiyesi altında birleşmesi kolay değildi. Bektaşî Türkmenler, merkeze yakınken, İran tesirinde kalmış Kızılbaş Aliseverlerin, Köprülü'nün ifadesiyle, Kır Bektaşileri olarak adlandırılması, bir anlamda bunların inanç ve pratiklerinin Bektaşilere göre daha ilkel ve kaba oluşlarını göstermektedir.

İlk defa Baha Said, Sufiyân süreği diye adlandırdığı Alevi gruplarının erkân ve ritüelleri arasında farklar bulunduğunu tespit etmişti (Baha Said, 1926, 172). Aleviliğin Bektaşiliğe en önemli etkisi dini merasimlerde ve başlıca Alevi-Bektaşî ibadeti olan cem ayininde görülür. Bunun dışında sembolik kavramlarla izah edilen

ve mitolojik unsurlarla süslenen eski dinlerin kalıntılarını sufilik perdesi altında gizleyerek geliştirdiği teolojisini de Bektaşiliğe geçirmiştir. Atalarının geleneklerinden biraz uzaklaşmaya başlayan Bektaşilerle, geleneklerine daha sadık görülen Aleviler arasında bu noktada sürekli bir sürtüşme yaşanmaktadır. Anadolu ve Balkanlarda tüm cem merasimleri, Şah Hatayî'nin (İsmail'in) On İki İmam'ı öven nefes ve düvazdeleri ile yürütülür. Cemlerde Hacı Bektaş Veli'nin sadece adı anılır, okunan bir nefesi yoktur (Melikof, 2006, 263-266). Kırsal topluluklarda cem ayini, boy töresine göre icra edilen bir dizi süluk adabı ile birlikte (Alevilerde sülûka –topluluğa- girmek için Alevi doğmak şarttır) bir dizi karışık törenden oluşur. Bektaşi babalarından farklı olarak Peygamber soyundan gelen Dede'nin toplumsal dayanışma, yardımlaşma, otokontrol sisteminin en önemli parçası olarak yürüttüğü cemler, çok önemli ve bir o kadar da karışıktır. Cem ayinleri, İslam öncesi Türk topluluklarında kam-ozanların organize ettiği kadın ve erkeklerin bir arada katıldığı, kurbanların tığlandığı, davullusazlı, içkili, coşkun merasimlere kadar gider. Bektaşilik de Hacı Bektaş Veli-Ahmed Yesevi kanalıyla Orta Asya Türk inançlarına dayanmakla birlikte günümüzde İslam öncesi Türk inançlarını daha çok Aleviler korumaktadırlar. Balkanlardaki Bektaşi cemlerinde dem-dolu ritüeli (sembolik alkol alma), Alevilikte şart olan 'musahiplik' yani 'ahret kardeşliği', Bektaşi cemlerinde olmaması gibi bazı şekli farklılıklar göze çarparsa da aynı nefesler okunur, aynı semah yapılır. Dede ve Babaların yürüttüğü cemler, zâkirlerin saz eşliğinde okuduğu nefes ve deyişler ortak noktaldır. Kent merkezlerinde Bektaşi tekkelerinde her Cuma gecesi cem yapılırken, kırsalda kalan Alevilerde yılda bir kez, çiftçilik işlerinin bittiği kış aylarında yapılır (Melikof, 2006, 263).

Alevilerde bir yardımlaşma ve dayanışma müessesesi olan musahip tutma âdeti, kent ve kır toplulukları arasındaki temel farklılardan biridir. Normalde Alevilerde musahipsiz ceme girilmez. Ancak değişen sosyo-kültürel şartlar ile bu müessese, geleneğin sürdürülmesi amacıyla dikme dede denilen rehberlerle sembolik olarak da olsa yürütülmeye çalışılmaktadır. Alevilik, ocak sistemine dönüştürülen aşiret yapılanması ile Bektaşiliğe göre daha kapalı bir toplum kimliği benimsemiştir (Yaman, 1998, 23-32; Yaman, 2002, 202).

16.yüzyıla gelindiğinde Anadolu'nun siyasi tarihiyle birlikte gelişen dini ve toplumsal olaylar, batısında Hacı Bektaş Veli, doğusunda ise Şah İsmail gibi iki önemli fenomen lideri ön plana çıkardı. Bektaşiler Osmanlı yanlısı olurken, Kızılbaşlar, Şii-Safevi taraftarı oluverdiler. Her iki mistik aktörün kullandıkları enstrümanlar, sözlü kültüre dayanan dogma ve inançların anlatıldığı coşkun ve mistik yönü zengin halk edebiyatı ürünleri ile yerleşik düzene karşı göçebe hayatın üstünlüğünün vurgulandığı Horasanlılık idi. Nitekim her iki zümrenin dayandığı Türkçe terennüm edilen sözlü edebiyat ürünleri, bu birlikteliğin en büyük sözlü kaynaklarıdır. Kısmen Şii-İsmailî inançların ve kısmen siyasi-ideolojik unsurların tasavvuf perdesi altında propagandasının yapıldığı Türk halk edebiyatı eserleri, göçebe Türkmen muhitlerinde geniş bir yankı buluyordu. Geniş bir coğrafyanın ürünü olan ve saz eşliğinde söylenegelen bu kültürel unsurlar, Şah Hatayî'den Nesimi ve Pir Sultan Abdal'a, Hacı Bektaş Veli'den Yunus Emre'ye, Abdal Musa'dan Kaygusuz Abdal'a gönülden gönüle yayılarak günümüze kadar taşındı. Bu yüzden bunların tespitlerini (edisyon kritiği) yapmak çok güçtür. Bu mistik edebiyat, bir birine öylesine karıştı ki bırakın Alevi yazarlarla Bektaşi şairleri ayırt etmeyi, en koyu Sünni çevreler bile, tasavvuf musikisinin ham maddesi olan bu zengin kaynaktan yararlandılar. Anadolu

ve Balkanlarda, Kürt Aleviler de dâhil, tüm kesimler ayinlerini saz eşliğinde okunan Türkçe nefeslerle yaparlar. Bu anlamda Alevi-Bektaşiler ‘gerçek Türk Müslüman bizleriz’ diyerek ortak bir dille, kendilerini eleştiren Sünni çevreleri, Emevi-Arap Müslümanlığının temsilcileri olmakla kınarlar.

16. yüzyılda değişen siyasi ve sosyal atmosfer, artık her iki zümreyi, Pir Hacı Bektaş Veli’nin himayesi ve Bektaşilik şemsiyesi altında bir araya getirdi. Aralarındaki temel fark, kırsal hayatın yaşam tarzı ile beliren sosyal ayrımdır; artık Alevilerle Bektaşiler arasında öz farkı değil, şekil farkı vardı ve bu o kadar da önemli değildi. Melikoff, Alevilikle Bektaşiliğin bir zamanlar aynı iken, zaman içerisinde ayrıldıklarını öne sürmüştü (Melikoff, 2006, 196). Kanaatimizce, Kızılbaşlık, Anadolu’nun geçirdiği siyasi ve sosyal değişmelere direnerek göçebe aşiret hayatını tercih ve bunu sürdürmekte ısrar ederken, buna karşılık Bektaşilik ise yerleşik düzenin değerlerine adapte olmayı tercih etmiştir. Böylece resmi çevrelerde Bektaşilik deyimi Alevilikten daha çok kullanılır oldu. Aleviliğe, Köy Bektaşiliği denilmekle, haddizatında Bektaşilik daha formal ve rasyonel gösterilirken, Alevileri, Bektaşiler içerisinde kaynaştırma eğilimi de görülür (Melikoff, 2006 (1), 109; Ocak, 2002, 238-250). Hangi dönemde olursa olsun, birbirine paralel her iki toplum da fırsatını bulduğunda Osmanlı toplumsal ve siyasal düzenine muhalefet etmekten çekinmemişlerdir. Günümüzde de kısmen bu özelliklerini devam ettirdiklerini söylenebilir.

Bektaşilik, merkezine insanı alarak hümanist felsefesi ile çevresine uyum sağlamış, Yunus Emre’nin Hacı Bektaş Veli ile karışan şiirlerinde ‘yaratılanı hoş gör yaradandan ötürü’ sözünde anlamını bulan bir ‘sevgi dini’ vaaz edilmiştir. Dini, mezhebi, ırkı ne olursa olsun ayırım yapmadan ‘tüm insanlar birdir, insan Tanrı’nın özünden yaratılmıştır’ vs. felsefi-mistik bir vahdet neşesi etrafında gelişmiş bir tarikat ortaya çıkarılmıştır. Bu evrimde Bektaşî dervişlerinin İslam’ı henüz yeterince benimsememiş kırsal zümrelere eğitici bir rol oynamasının rolü olmalıdır. Ö. L. Barkan’ın *Kolonizatör Türk Dervişleri* ve Hasluck’un *Bektaşilik Tetkikleri* adlı eserlerinde görüldüğü üzere, Balkanlarda devlet destekli Bektaşî tekkeleri, bir ağ gibi yayılırken, müdavimleri arasında Hristiyan unsurlar da vardı. Bir inançlar karışımı olarak anlatılmaya çalışılan Bektaşî tarikatına üye olmak için soy ve Müslümanlık şartı aranmazdı. Kadın ve erkeklerin bir arada toplandığı tekkelerde organize edilen sazlı-sözlü-semahlı ayinler, her sınıftan ve dinden insanların ilgisini çekiyordu. Bektaşilik mahalli inançlardan özümşenen unsurlar dışında Ahilik ve Hurufilikteki bazı sembolik merasim ve değerleri özümseyip Bektaşî ikonografisi gibi sanat dallarını benimsemesi, ona açık ve hoşgörülü bir yapı kazandırdı. Bektaşiliğin bu özellikleri, Alevilikle kaynaşmayı kolaylaştırmıştır.

Kızılbaşlık ise kurumsal Bektaşilikten etkilendi ve temelde Türk halk inancına dayandığı ve İslam’ın tasavvufi bir yorumu olduğu şeklinde yeniden ele alındı. Belki de bu yüzden isyan ve savaşlarla geçen tarihindeki olumsuzlardan kurtarmak için Kızılbaş yerine Şii-Caferî bir kavram olan Alevi adıyla anılmaya başlandı. 1826 yılında Yeniçerilikle birlikte Bektaşiliğin kaldırılması Bektaşiliğe meşruiyet sorunu yaşatmıştır. Bu da Bektaşiliği Aleviliğe yaklaştırmıştır. Zaman geçtikçe şehir Bektaşileri ile kırsalın Alevileri arasında adap-erkân ve tasavvufa bakış açıları arasındaki pürüzler giderilmeye çalışılmıştır. Alevi Dede ve Bektaşî Babaları dernekler düzeyinde ortak bir inanç etrafında bir araya gelmeye çalışsalar da bu birliktelik teorikten öte geçmemektedir. Mesela cemevlerinin ibadethane statüsüne alınması talepleri de bu iki inanç temsilcilerinin ortak bir paydada buluşamadıklarından henüz bir sonuca ulaşmamıştır.

5. Alevi-Bektaşî Entegrasyonu

Kızılbaşlığın Anadolu'da zuhurundan sonra 16. yüzyılda başlayan Osmanlı-İran savaşları sürgit devam ediyor ve bunu Anadolu'da baş gösteren Kızılbaş isyanlar takip ediyordu. Osmanlı yönetimi bu isyan ve propagandalara karşı sosyal tabanda Hacı Bektaş Veli kültü ve Bektaşî tarikatını destekleyerek cevap verdi. Şah İsmail'in mirasını da kendi potasında eriten Bektaşîlik, Şah'ın Alevi doktrinini aynı minval üzere ibadet pratiklerinde ayinlerde yaşatmayı sürdürdü.

Şah propagandalarının etki alanına giren Türkmenler üzerinde sürdürülen Osmanlı dini, siyasi ve sosyal baskıları, Alevi-Kızılbaş Türkmenlerin mütemadiyen ülkenin genişleyen sınırlarına göç ettirilmeleri, Çaldıran Savaşı öncesinde Anadolu'da Kızılbaş katliamı ve elebaşlarının tedibi (İnalçık, 2005, 284), nihayet Şah İsmail'in Çaldıran'da hezimete uğraması, Anadolu'da şahsever Türkmenler arasında Şah İsmail'in karizmasını ciddi şekilde sarstı. Bu gelişmeleri de Kızılbaş-Alevi nüfuzuna karşı alınmış siyasi tedbirler olarak görmek mümkün. Ama siyasi ve askeri tedbirlerin de Alevi-Bektaşî kaynaşmasına hizmet ettiği söylenebilir.

Bektaşîlik, çok geçmeden henüz yüzeysel ve iyi özümsememiş bir Müslümanlık yaşayan halk kitlelerini ve bilhassa Kızılbaş propagandalarına karşı Türkmenleri, yönetimin gözetimi altında yönetme ve yönlendirme görevini üzerine aldı. Bu meyanda kendisine aykırı gelen Kızılbaşlığın resmi İslam dışı etkilerinde kalmış halk kitlelerini, Anadolu'da Halk İslam'ı diye nitelendirilen her türlü aşırılıktan uzak ve hoşgörülü bir Müslümanlığa çekmek ve onları tarikata bağlamak için Osmanlı yönetimi ile Kızılbaşlar arasında aracı rolünü üstlendi. Bunun en büyük kanıtını, bugün kurumlaşma karşısı Alevi Dedeleri ile Bektaşî Babaları arasında yaşanan tartışmalarda görmek mümkün.

Osmanlı sultanları da, Yavuz Selim zamanı müstesna, Hacı Bektaş türbesine hep ilgi gösterdiler (Döğüş, 2002, 288-297; Melikof, 2006, 213). Osmanlı sultanları tarafından tarikatın tanınması, muhtemelen İran etkisindeki Kızılbaş Türkmenleri merkezin denetimi altına toplamaya yönelikti. Osmanlı siyasetinin desteklediği Bektaşîlik, diğer heterodoks tarikatlar gibi Kızılbaş-Şii unsurları bünyesine alarak uzlaşırken 16.yüzyıldan sonra yavaş yavaş Alevi-Bektaşî entegrasyonu gerçekleşmiş oluyordu. Öte yandan Yavuz Selim'den sonraki kıyımdan sonra Anadolu'da kalan Kızılbaşların da diğerleri gibi Bektaşîlik şemsiyesi altına sığınmış olması tabiidir. Öyle ki Bektaşî Yeniçeriler ve Yörükler, devşirmelerle desteklenen Osmanlı ordusunda İran içlerine kadar uzanan bir sefere çıkmışlar ve Çaldıran'da Şah'a karşı savaşmaktan çekinmemişlerdi. Bektaşîlikle kolay bağdaşarak tarikatın kendine özgü bir türünü oluşturdular. Şah İsmail'in müritlerinden Şahkulu'nun 1511'de Güneybatı Anadolu'da başlattığı isyan korkunç boyutlara ulaşmış, Osmanlı'nın Anadolu'daki hâkimiyetini temelinden sarsmıştı. Yavuz Selim, Şah'ı gerçek hükümdar ve pir olarak tanıyan kendi Türkmen-Kızılbaş tebaasına karşı acımasız bir sindirme siyaseti güttü. İnalçık'ın ifadesiyle I. Selim'in Kızılbaş katliamı, Osmanlı kültüründe radikal bir değişimin başlangıcı olmuştur. Keza Kızılbaş hareketi ancak geçici olarak duraklamıştı.⁴ Osmanlılar bu süreçte Şii-Kızılbaş Türkmenlere karşı Sünni Kürtleri desteklemiştir. Doğuda Kürtçe konuşan Alevi Dedelerine, Horasan'dan gelmiş

4 I. Selim İran seferine çıkarken 40 bin Kızılbaş'ın kıyıma uğradığı söylenir. Ancak bu rakam çokluktan kinaye bir abartı olmalıdır. İnalçık, *Osmanlılar*, Timaş Yay., İst. 2010, 262; Melikoff, *Hacı Bektaş*, s. 223.

olmalarına rağmen, neden Kürtçe konuştukları sorulduğunda, Osmanlı kırımından kurtulmak için Kürtçe konuşmak zorunda kaldıklarını belirtirler.

Osmanlı'nın, Kızılbaşları, Bektaşî tekkeleri vasıtasıyla Türkleştirmeye (yerleşik düzene geçme) çalıştığı kabul edilir. Bu da planlı bir projeden ziyade Anadolu'nun İslamlaşma sürecinin gelişimi, Osmanlı-İran savaşları ve buna paralel olarak Osmanlı'nın kurumlaşmış merkezi-ortodoksi Müslümanlık anlayışının devletin temel siyaseti haline gelmesiyle ilgilidir. Zaten devletin Bektaşî Dede-Babalarına gösterdiği hoşgörü hiçbir zaman sınırsız değildi. Kızılbaş seferine çıkan Yavuz Selim, Hacı Bektaş Dergâhı'na yaptığı yardımı kesmiştir. Osmanlı yönetimi Kızılbaşları, Bektaşî dergâhına bağlamak isterken, bir yere kadar hedefine ulaşmış olabilir ancak bu süreç, Kızılbaşlığın aykırı ve ideolojik unsurların Bektaşîlik içerisine sızmasıyla sonuçlandı. Bektaşîliğin hoşgörülü ve devletle barışık yönünü dumura uğratarak ilk başlardaki gibi mehdici ve devrimci bir yapı aşılamıştır. Bu zamandan itibaren Bektaşî sözcüğü de resmi belgelerde Rafizi-heretik anlamında kullanılacaktır (Refik, 1932, 32). Artık Alevilik de halk Bektaşîliği olarak tanımlanır.

16.yüzyılda Kızılbaşlık akımı Bektaşîliğe sızarken, özellikle Şii sufilikle süslenmiş Kızılbaş ayin usulleri de Bektaşî merasimlerinde yer buldu. Anadolu'daki heterodoks zümrelere hayat alanı oluşturan kurumlaşmış Bektaşîlik şemsiyesi, İslami unsurlar içerisinde gizlenen Safevî ideolojisini de bünyesine aldı. Tarikata sızan militan Şii unsurlarla mozaikleşen Bektaşî öğretisi de Sünnî İslam'ın hamisi ve hilafetin temsilcisi Osmanlı'ya karşı muhalif ve marjinal bir cephe aldı. On İki İmam inancı, Kербela kültü, Hızır kültü, tevella ve teberra, cemlerde Yezid ve Şimr'e lanet, Muharrem matemi vs. hep Şii-Safevîlikten geçen sembolik değerlerdir. Bektaşîliğe de entegre ettikleri sır prensibine (bir nevi takiye) önem veren Alevilerin kendilerini Caferî göstermeleri de bundandı. Bazı Alevi yazarlar, gerek İran ve gerek Türkiye ortodoksisinden etkilenecek (ya da çekinerek) İsmailî olmadıklarını, yani Hz. Ali'ye tanrısallık izafe etmediklerini göstermek için, kendilerini On İki İmam Şiiliğinin Caferî mezhebine bağlarlar.

Bektaşîlik, Anadolu'dan Balkanlara yayılmış muazzam tekkeler ağı ile Kızılbaşlık dâhil tüm heterodoks tarikatları bünyesine alıp içerisinde eritirken, Hacı Bektaş Veli de Anadolu'nun tartışılmaz en büyük velisi oldu. Bektaşîlik de en büyük Türk tarikatı oldu. Alevi-Bektaşî birlikteliği 2-3 asrı alan bir sürecin ürünü olmalıdır. Bu entegrasyondan sonra Aleviliğin Muhammed-Ali Yolu, aralarında belirgin bir farkın olmadığı Hak-Muhammed-Ali Yolu olarak, Hristiyanlardaki teslis inancı gibi, üçlü bir sisteme dönüşür. Bâtını bir yorum olan vahdet felsefesiyle bakıldığında üçü de 'bir'i temsil eder.

Alevilik ve Bektaşîliğin kökenindeki göçebelik gibi müşterek unsurlardan ötürü her iki grubun kolayca entegre olduğunu söylemek doğru olsa da bu kaynaşmanın temelinde İslam öncesi inançlardaki Türk mistisizmi ile Şii sufiliğinin bir zamk görevi gördüğünü belirtmek gerek. Mistik Hristiyanlığın etkileri de göz ardı edilemez. Gelişen siyasi olaylar muvacehesinde Osmanlı'yı arkasına alan Hacı Bektaş Veli cephesi, zaman içerisinde Şah İsmail'in güçlü karizmasını ve mistik gücünü pasifize ederek özümsemi. Nitekim Bektaşîlik, Şah'ın yerine Hacı Bektaş Veli'yi ikame ederken Alevilik de Bektaşîliğe, Gök Tengri inancı yerine İslam'la cilalanmış Ali kültürünü verdi (Melikoff, 2006 (1), 40; Ocak, 2003, 69).

Hacı Bektaş Veli kültü ile ilgili kolektif hafızanın ürünü olan *Vilâyetnâme*'nin 15. yüzyılın konjonktürel etkisi altında (Sünni çevrede) yazıya geçirilmesi, Hacı Bektaş'a atfedilen Arapça *Makalat*, *Besmele Şerhi* gibi Sünni fikhî ders veren eserler Şii-Kızılbâş propagandalarının Anadolu'nun siyasi ve sosyal nizamına karşı ciddi tehditlere sebep olmaya başladığı bu döneme rastlar (*Vilâyetname*, 1995, 74; Ocak, 2003, 32). *Aşıkpaşazâde*'de Şeyh Edebalî'ye biçilen rol, *Vilâyetnâme*'de Hacı Bektaş Veli'ye giydirildi. *Vilâyetnâme*'deki rivayetlerin önemli bir bölümü de resmî tarih dersi vermektedir!... *Vilâyetnâme*'ye bakılırsa, sahip olduğu meşruiyet kalkanı bir yana, en büyük halk kitlesine sahip bu Türkmen tarikatın, dar medrese muhitleri dışında Sünniliği tartışılmazken Hacı Bektaş'ı Osmanlı hâkimiyetini onaylayan ve destekleyen bir 'Veli' olarak gösterir. Bundan sonra Pir Bektaş Baba'nın geleneğe uyararak, 'Hacı' olması da gayet doğaldı (Melikoff, 2006, 109). Hacı Bektaş Veli'nin Osman Bey'e kılıç kuşatması, Yeniçeri Teşkilatı'nın manevi piri olması vs. rivayetler, Bektaşî tarikatının Osmanlı resmî çevreleriyle uzlaştığının göstergeleridir.

Bazı Sünni yazarların Hacı Bektaş Veli'nin önceden katıksız Sünni iken Alevi tesirlerle marjinalleştiği yönündeki iddialarının sebebini de bu entegrasyonun bir neticesi olarak düşünülebilir. Bununla birlikte, Hacı Bektaş Tekkesi merkezli bir hiyerarşi etrafında örgütlenme sağlanırken Bektaşilikle kaynaşan Alevilerin Şah'la bağları koparılmak istenmiştir. Çaldıran hezimetinden sonra, Kızılbâş sufilerin, İran'daki Şah ve halifeleri ile irtibatları kesilince Kızılbâş-Alevi tarihinin bu son evresinde ekserisi kırsalda yaşayan Alevi toplulukları bu ocak sistemi etrafında örgütlenerek Sünni asimilasyona karşı varlığını sürdürdü. Hacı Bektaş Tekkesi'ni mürşit ocağı telakki etmelerine rağmen Aleviler, bağlı oldukları Ocak ve ocak-zade Dedelerin talipleri olmayı sürdürdüler. Bektaşî Babalarından farklı olarak Alevi Dedelerin karizması, soydan ve seyyid olmalarından geliyordu.

Zemini uygun bulan militan Kızılbâş ögeleri serbest düşünceli Bektaşiliğe sızınca, aynı sosyal tabandan gelen Alevi-Bektaşî zümreler Anadolu'da sadece heterodoks ve marjinal niteliğiyle değil ihtilalci görünecek derecede çığırından çıktı. Bundan böyle Bektaşilik ideolojik olarak da Alevilikle birleşti ve günümüze kadar gelen biçimiyle 'Alevi-Bektaşî' adıyla anılır oldu (Melikoff, 2006, 35; Melikoff, 2006 (1), 40). Hacı Bektaş Veli, Şah İsmail'in yerini alırken, Alevi âşık-ozanların sözlü edebiyatında Şah yaşamaya devam etti.

Sonuç

Kalıplaşmış bir terimle Alevi-Bektaşî senkretizmi denilen ve Doğu Anadolu'da Türkmenler ve Kürtler arasında teşekkül etmiş bulunan Alevilikle Batı Anadolu Türkmen Beylikleri sahasında (Balkanlar dâhil) müesseseseleşmeye başlayan Bektaşiliğin birleşip kaynaşması yüzyılları alan bir süreçtir. Orta Anadolu'nun merkezinde, tarihsel adıyla Sulucakaraöyük'te kesişen bu iki dini ve sosyal yapı, 16. asrın başlarında bu merkezde kurumlaşmasını tamamlamıştır. Bu süreçte, iddia edildiğinin aksine, Osmanlı Devleti'nin müdahalesi veya siyasi dinamiklerin etkisi kesin ve net değildir. Birbirine paralel bu iki teşekkülün özünde Horasan menşeli olmaları ve buna özellikle vurgu yapmaları, iki teşekkülün de göçebe sosyal tabana dayanmalarından kaynaklanmaktadır.

Osmanlı'nın Batıda Avusturya, Doğu'da İran'la yaptığı uzun süreli savaşların Anadolu'da yarattığı iktisadi ve toplumsal huzursuzlukları ifade eden Celali

isyanlarında bile Alevi önderlerin isimleri geçer. Bu da Alevi-Bektaşî kaynaşmasını doğuran toplumsal ve kültürel dinamikler hakkında önemli ipuçları verir.

Bektaşîlik, yerleşik düzenin değerlerine kolayca adaptasyon sağlayabilirken, Alevilik göçebe hayatın değerlerinde ısrar ederek her türlü örgütlenme ve kurumsalaşmaya karşı bir duruş sergiler. İbadet ve ayin pratiklerindeki şekli farklılıklar da bu iki grubun ayrı dünyanın uzantıları olduğunu göstermektedir. Medeniyetler kavşağı olarak anılan Anadolu'nun tarihsel süreç içerisinde kendine has gelişim gösteren dini-kültürel ve sosyo-politik zaruretleri, bu iki dünyayı aynı çatı altında, Bektaşîlik şemsiyesi altında bir araya getirdi. Resmîyette Bektaşîlik, halk arasında da Alevilik daha yaygın bir isimlendirme olarak karşımızda durmaktadır. Vaktiyle merhum Köprülü'nün Alevileri, Kır Bektaşîleri olarak anması da aslında her iki teşekkülü kurmuş ve merkeze yakın bir tarikat (Bektaşîlik tarikatı) olarak gösterme eğiliminden kaynaklandığı söylenebilir.

Alevilik veya tarihsel adıyla Kızılbaşlığın İran'la (Erdebil ve Şahlarla) bağları koparıldıktan sonra Hacı Bektaş Veli Dergâh'ı etrafında kurumsal anlamda toparlanmış görünse de kırsalda kalan Dedesoylu önderlerin Bektaşî Babalarını merkezi ortodoksiye yakın olmakla suçladılar. Alevilerin aşiretler halinde bir ocağın etrafında toplanıp Sünnî toplumdaki soyutlanması da aslında Alevi-Bektaşî arasındaki doku uyumsuzluğunun başka bir nedeni olarak görülebilir. Doğu Anadolu'da Dedesoylu pirlere amca kızı gibi akrabalarıyla evlenmeleri, Sünnî asimilasyona ya da diğer bir ifadeyle aşiret yapısının bozulmasına karşı alınmış bir tedbirdir.

Ne Bektaşîlik ne de Alevilik, ilk çıktıkları şekliyle orijinalitesini muhafaza ettiren dini ve sosyal yapılar değildir. Her biri de yaşadıkları çevrenin değişik dini-kültürel inanç ve değerleriyle etkileşim içerisinde bulunarak zenginleşmiş ve şekli anlamda bazı değişimler geçirmişlerdir. Ama özünde asla gerçek kimliklerini unutmamışlardır. Hacı Bektaş Veli, Selçuklu merkezi düzenine karşı patlak veren korkunç Babaîler isyanının bakiyesi olduğu gibi, Şah İsmail de Erdebil merkezli Sünnî Safevîliği, militan Gulat-Şii formunda yeniden örgütleyen karizmatik bir liderdir. Nitekim sözüm ona Erdebil Ocağı adına faaliyetlerde bulunan ilk Kızılbaşlar Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar da ideolojik faaliyetlerini tasavvuf perdesi altında yürütmüşlerdi.

X. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar Orta Asya'dan Balkanlara uzanan geniş bir zaman ve mekan diliminde gerçekleşen bu kaynaşma süreci, birçok siyasi, sosyal, dini, antropolojik, sosyolojik ve kültürel faktörlerin etkisiyle devam edip günümüze kadar gelmiştir. İçerisinde İslam öncesi inançlar, Şamanist öğeler, paganizm, Müslümanlık ve Hristiyanlık gibi değişik unsurların karıştığı mozaik görünümündeki bu iki inanç çevresi, temelleri farklı yerli-yabancı unsurlarla sürekli alış-veriş içerisinde bulunmuştur. Bu kaynaşma ve birleşme çok basit bir ifadeyle konjonktürel şartların tetiklediği zımni bir anlaşma ve zorunlu bir entegrasyona benziyor. Her iki yapı, bazı ortak paydalarda birleşip kaynaşmış görünse de hiçbir zaman homojen bir toplumsal yapı sergileyememiştir. I. Selim'den itibaren başlayan askeri ve siyasi tedbirler de Anadolu'daki ayrılıkçı Alevi unsurları temizleyememiş, Bektaşî şemsiyesine girerek bu yapıyı da etkilemiştir. Böylece içerisinde yaşadıkları büyük Müslüman toplumun baskı ve etkilerine rağmen heterodoks yapılarını koruyarak günümüze kadar gelmişlerdir. Sabit bir sisteme indirgenemeyecek derecede karmaşık ve belirsiz unsurlar ve mitolojik öğelerle ifade edilmeye çalışıldığı için anlaşılabilir bu inançlar halitasını, konunun uzmanları kabaca Alevi-Bektaşî senkretizmi adı altında analiz

etmeye çalışmışlardır. Farklı coğrafyalarda farklı yorumlarıyla karşılaşılan bu inancın teolojisini yazmaya çalışanların ifadesiyle, ‘gerçek Alevilik yazılmaz ancak yaşanır’ denilebilecek derecede karmaşık ve girift bir terkiplerle karşı karşıya kalmıştır. Bu kaynaşma süreci, illa senkretizm ibaresiyle ifade edilecekse, bu senkretizmin en önemli harcı tasavvufudur. Gerçek niyetlerini, bütün tasavvufi ekollerin nihai hedefi olan insan-ı kâmil ortak paydası altında gizleyerek hümanist bir felsefenin temsilcisi oldular.

Bu eklektik inanç mozaïği, başlı başına bir din olmaktan ziyade Caferî olduklarını iddia ettikleri bir mezhep de değildir. Zaman içinde değişik ve sayısız etkilere uğramış ve Hz. Ali’ye tanrısallık izafe ettikleri İsmailî (Bâtını) inancın bir kolu olarak (diğerleri Nusayriler, Dürziler, Ezidiler) Türkçe sözlü edebiyatında en basit biçimlerde yorumlanarak günümüze taşınmış gnostik bir irfan kültürünün temsilcileri oldular.

Alevi Dedeleri ile Bektaşî Babaları ve kurumsal anlamda bunların mensup oldukları Alevi Dernekleri ve Cem Vakfı arasında mevcut ve bir türlü sonuçlandırılmayan tartışmalar, yukarıdan beri analiz etmeye çalıştığımız bu sürecin geldiği nihai noktayı göstermektedir. Yüzyıllardır ibadet ve inanç özgürlükleri bağlamında varlıklarının kabul edilmesi mücadelesi veren Alevi-Bektaşî zümreleri son tahlilde bu taleplerini, tarihi 1970’lerden önceye gitmeyen cemevlerine ibadethane statüsü verilmesine odaklanmış görünüyorlar. Son zamanlarda mevcut muhafazakâr iktidar, bu konuda yeşil ışık yakmasına rağmen, kurumlaşmış Bektaşîlerle her türlü kurumlaşma ve müdahaleye kuşkuyla bakan Aleviler arasında bu konuda bir fikir birliği oluşturulamadığı için bir netice alınmış değil. Kanaatimiz, cemevleri, yasal statü kazandığında Alevi-Bektaşî yapısındaki çözümlerin billurlaşacağı yönündedir. Çünkü hükümetin cemevlerini tanınması, vaktiyle Bektaşîliğe yapılan Osmanlı müdahalesi gibi kurumlaşma yönünde bir operasyonun başlaması olarak algılanmaktadır.

Tarihsel sürece bakıldığında Alevi-Bektaşî birlikteliğinin, ancak mevcut siyasi iktidarın baskıcı politikalarına karşı muhalefet cephesinde sağlandığı görülmektedir. Özellikle kırsaldaki Alevi zümreleri ve bunların yurt dışındaki uzantıları, Alevi dedelerinin karşı koymalarına rağmen güvendikleri kitle partisinden uzaklaşarak militan bölücü örgütlerle bağlantısı olan marjinal partilere kaymaları, yaptığımız analizlerin güvenilirliğini göstermektedir.

Kaynaklar/References

- Ahmet Cevdet Paşa, *Tezakir*, Ankara: TTK Yayınları, 1968.
- Aktaş, Vahap, *Safvetü ş-Safa’ya Göre Anadolu’da Kızılbaş (Alevi) İnancının Teşekkülü ve Anadolu’da Kızılbaş-İktidar Münasebetleri (XIII.Yüzyıl)*, Doktora Tezi, KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Aşıkpaşazâde Tarihi*, Ali Beğ neşri, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1332.
- Ayan, Engin, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu’nda Oğuz İsyanı*, İstanbul: Kitabevi, 2007.
- Bashir, Shahzad, *Fazlullah Esterabadî ve Hurufilik*, İstanbul: Kitap yayınevi, 2013.
- Çamuroğlu, Reha, *Yeniçerilerin Bektaşîliği ve Vaka-i Şerriye*, İstanbul: Ant Yayınları, 1994.
- Farhad Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, Ankara: Doruk Yayınları, 2002
- Döğüş, Selahattin, “Bektaşîler ve Osmanlı Yönetimi”, *Gaziantep Ün. Sosyal Bilimler Dergisi*, C. V/2002, ss. 288-297.

- Eflakî, Ahmed, *Menakibü'l-Arifîn I*, haz. T. Yazıcı, Ankara: TTK Basımevi, 1959.
- Hasluck, F.W. *Bektaşilik İncelemeleri*, R. Hulusi tercümesi, Yay. Haz. M. Kanar, İstanbul: Say yay., 2012.
- Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't-Tevarih, IV*, haz. İ. Parmaksızoğlu, Ankara: KB Yay., 1992.
- İbn Bibî, *El Evamirü'l-Ala'iyе Fi'l-Umuri'l-Ala'iyе (Selçukname) II*, haz. M. Öztürk, Ankara: KB Yay., 1996.
- İnalçık, Halil, "The Yürüks: Their Originis, Expansion and Economic Role", *Essays on Economy and Society*, Indiana Unv. 9/1993, 97-136.
- İnalçık, H., *Doğu Batı Makaleler*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2005.
- Köprülü, Fuat, "Abdal", *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, Sayı 1, İst. 1935, s. 37.
- Melikoff, I., (1), *Uyur İdik Uyardılar, Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, çev. T. Alptekin, İstanbul: Demos Yay., 2006.
- Melikoff, I., *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, çev. Turan Alptekin, 2006.
- Melikoff, I., "Bektaşilik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları", *Alevi Kimliği*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Ocak, A. Yaşar, "Bektaşilik", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 5, İstanbul: TDV, 1992.
- Ocak, A. Yaşar, "Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslam Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış", *Belleten*, LXV/230, 2000, 129-159.
- Ocak, A. Yaşar, *Babailer İsyanı, Aleviliğin Tarihsel Altyapısı*, İstanbul: Dergâh yayınları, 2000.
- Ocak, A. Yaşar, *Alevi ve Bektaş İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yay., 2003.
- Ocak, A. Yaşar, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yay., 2002.
- Ocak, A. Yaşar, "Balım Sultan", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 1992.
- Oruç Beğ Tarihi*, ed. Nihal Atsız, İstanbul: MEB Yay., 1972.
- Refik, Ahmed, *On Altıncı Asırda Rafizilik Bektaşilik*, İstanbul: La Kitap, 1932.
- Said, Baha, "Anadolu'da Alevi Zümreleri, Tahtacı, Çetmi, Hardal Türkmenleri", İstanbul: TY, 1926/IV, 28.
- Sümer, Faruk, *Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara: TTK Basımevi, 1992.
- Şikarî, *Karamanoğulları Tarihi*, ed. Mesud Koman, Konya 1946.
- Vilayet-nâme, Menakıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*, haz. A. Gölpınarlı, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1995.
- Yaman, Ali, "Alevilikte Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumu", *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi*, Ürgüp/Nevşehir 2002.
- Yaman, Ali, *Alevilikte Dedeler ve Ocaklar*, İstanbul: Ufuk Matbaası, 1998.
- Yıldırım, Rıza, *Aleviliğin Doğuşu, Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri, 1300-1501*, İstanbul: İletişim yay., 2017.