Kızılbaşlar/Aleviler

Krisztina Kehl-Bodrogi

Almanca'dan Çevirenler: Oktay Değirmenci & Bilge Ege Aybudak



AYRINTI

İDEA AYRINTI

KRISZTINA KEHL-BODROGI

Aralarında Max Planck Enstitüsü ve Pécs Üniversitesi'nin de bulunduğu pek çok üniversitede Sosyal Antropoloji üzerine dersler veren Krisztina Kehl-Bodrogi'nin, sosyalizm sonrası dönemde Ukrayna'da dinin etkisi, Harezm bölgesinde dinin konumu ve Türkiye'de 12 Eylül darbesinden sonra Alevilerin durumu üzerine çalışmaları bulunmaktadır.

İdeaAyrıntı Dizisi

Ayrıntı Yayınları

Ayrıntı: 663
İdeaAyrıntı Dizisi: 11

Kızılbaşlar/Aleviler
Krisztina Kehl-Bodrogi

Kitabın Orijinal Adı
Die Kızılbaş / Aleviten

İdeaAyrıntı Dizi Editörü
Burhan Sönmez

Almanca'dan Çevirenler
Oktay Değirmenci & Bilge Ege Aybudak

Redaksiyon
Demet Karaca

Son Okuma
Mehmet Celep

© *Dr. Klaus Schwarz, Berlin 1988*

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Fotoğrafı
İsmail Sadık Oğuz/Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No.:244
Topkapı/İstanbul Tel.: (0212) 612 31 85
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım: *2012*
Baskı Adedi: *2000*

ISBN 978-975-539-696-5
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.:3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Kızılbaşlar/Aleviler

Anadolu'da Yaşayan Ezoterik Bir İnanç Topluluğu Üzerine Araştırma

Krisztina Kehl-Bodrogi

AYRINTI

İçindekiler

Teşekkürler 8
Giriş 9

Birinci Bölüm
Kızılbaşlığın/Aleviliğin Tarihi Gelişimi

1. İran Safevilik Hareketi ve Anadolu'ya Etkileri 13
A. Kızılbaş İfadesinin Anlamı ve Kökeni 13
B. İran Safevi (Sufi) Tarikatı 14
C. Safevilerin İnançları 19
D. Safevi Müritleri 23
E. Safevilik Hareketi Zamanında Anadolu'nun Siyasi ve Dini Durumu 25
2. İran Safevi Hanedanlığının Kuruluşundan Sonra Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Gelişmeler 29
A. 16. Yüzyılda Kızılbaş Ayaklanmaları 29
B. Marjinallik ve Dogmatikleştirme 38
C. Bektaşi Tarikatı ve Kızılbaşlık/Alevilik Arasındaki İlişki 40
D. Kızılbaş ya da Alevi: Kendi Tanımlamaları mı Yoksa Dıştan Tanımlama mı? 45
3. 20. Yüzyılda Kızılbaşlık/Alevilik 53
A. Cumhuriyet Döneminde Kızılbaşlar/Aleviler 53
B. Kızılbaşlığın/Aleviliğin Kendini Algılamasında Yaşanan Dönüşüm: *Laikleşme* 62

4. Türkiye'deki Kızılbaşlar/Aleviler:
Topluluk İçindeki Farklar, Yaygın Oldukları Bölgeler ve Sayıları 66
A. Tahtacılar 67
B. Çepniler 75
C. Abdallar 77
D. Avşarlar 79
E. Diğer Gruplar 80
5. Mevcut Literatürün Durumu 83
A. Avrupa Kaynaklarında Kızılbaşlık/Alevilik 83
B. Modern Türk Literatüründe Kızılbaşlık/Alevilik 88

İkinci Bölüm
Kızılbaşların/Alevilerin
Din ve Sosyo-Dini Yapısı

1. Araştırma Yöntemi ve Yardımcı Kaynaklar Üzerine 93
A. "Kutsal Kitaplar" 93
B. Dini Edebi Eserler 99
C. Kendi Bulgularım 100
2. İnanç Öğretisi 105
A. Kızılbaş/Alevi Dininin Genel Özellikleri 105
B. Ali Murtaza, İnananların Şahı 106
C. Muhammet ve Ali – Muhammet Ali 113
D. Allah Muhammet Ali – Üçlük Öğretisi 116
E. On İki İmam 118
F. Enkarnasyon Öğretisi ve Reankarnasyon 120
G. Kozmoloji ve İnsanın Yaratılışı 123
H. Kızılbaşlıkta/Alevilikte "Şeytan" Düşüncesi 128
I. Dört Kapı Öğretisi 129
J. Üç Sünnet – Yedi Farz 132
K. Üçler, Beşler, Yediler ve Kırklar 134
3. Kızılbaşlarda/Alevilerde Sosyal ve Dini Hayat 137
A. "Yol"un Ahlaki İçeriği 137
B. Sosyal-Dini Örgütlenme: "Yola Baş Koyanlar" ve "Ulular" 140
C. Dini Toplantılar, Ritüeller ve Uygulamalar 149
1) Kolektif Bir Olgu Olarak İnancın Uygulanması 149
2) Musahiplik ve Musahipliğin Kabul Görmesi 151
2a) Kızılbaşlık/Alevilik Dışında Musahiplik Geleneği 166
3) Yıllık "Sorgu" Ayini ve İkrarın Tazelenmesi 169
3a) Yargılama 173
4. Kızılbaşlarda/Alevilerde Kutlamalar ve Kutsal Günler 178
5. Kızılbaşlıkta/Alevilikte Kadının Özel Yeri 182
6. Kızılbaşlar/Aleviler ile Sünniler Arasındaki İlişki 185
7. Kızılbaş/Alevi İbadetlerinde
İslam Öncesi ve İslam Dışı Öğeler 190
A Orta Asya Çağrışımları 190

1) Kapı Eşiğinin Anlamı *190*
2) Kurbanlık Hayvanın Şartlara Uygunluğu ve Kemiklerine Uygulanan İşlem *191*
3) Dini Törenler Sırasında Alkol Tüketimi *192*
B. Diğer Dinlere Yönelik İpuçları 194

Sonsöz 197
Kaynakça 200
Dizin 207

TEŞEKKÜR

Elinizdeki çalışma bir araştırma projesinin parçasıdır. "Yeni Uluslarda Eski Azınlıklar" başlıklı bu çalışma, "Etnik Köken ve Toplum – Ön Asya ve Ortadoğu Toplumlarında Etnik Sınırların Belirlenmesi" üst başlığıyla tanımlanan araştırma alanının ağırlık noktalarından biridir. Berlin Freie Üniversitaet'de gerçekleştirilmiş bu çalışmaya FGS kapsamında sağlanan yayın desteği için üniversiteye teşekkür borçluyum. Dostane uyarıları ve yönlendirmeleriyle bazı belirsizliklerin aşılmasında yardımcı olan ve de çalışmanın nihai aşamasında dil sorunlarının düzeltilmesini üstlenen Sayın Prof. Dr. Fritz Steppat'a özellikle teşekkür ederim. Çalışmanın son okuması sırasında kritik uyarılarıyla çalışmaya önemli katkılarda bulunan Sayın Prof. Dr. Kramer'e ve ulaşılması zor belgeleri bana sağladığı ve de Türkiye ile ilk temasları kurmamda arabulucu ve bağlantı kurucu çabalarından ötürü Sayın Dr. Peter Bumke'ye de ayrıca teşekkür ederim. Bazı zor metinlerin çevirisinde yardımlarını esirgemeyen Sayın Prof. Dr. Bert Fragner'e ve çalışma sürecinde büyük desteğini sunan ve de yaptığı düzeltmelerle çalışmaya son şeklini veren Dr. Harald Kehl'e sonsuz şükranlarımı sunarım. Daha da önemlisi bütün Alevi dostlarıma ve kendileriyle gerçekleştirdiğim görüşmeler sırasında bildiklerini benden esirgemeyen Alevi halkının hepsine sevgilerimi sunar, sonsuz teşekkürü bir borç bilirim. Onların yardımları olmasaydı bu çalışma gerçekleşemezdi.

Giriş

Elinizdeki bu çalışmada Kızılbaş/Alevi inanç topluluğunun hem dini hem de sosyo-dini organizasyon biçimi, oluşumunun ve ortaya çıkışının tarihsel şartları göz önünde bulundurularak gösterilmeye çalışılacaktır.

Türkiye'de Sünni Müslümanlardan sonra gelen en kalabalık dini topluluk Kızılbaş/Alevi topluluğudur.* Topluluk kendini her ne kadar On İki İmam Şii kolu içerisinde konumlandırsa da, kendine özgü özellikler sergileyen inanç sistemleri Kızılbaşları/Alevileri herhangi bir İslami mezhep altında sınıflandırma girişimlerini zorlaştırmaktadır. Burada daha ziyade Halk İslamı zemininde beslenip aşırı (ekstrem) Şiiliğin etkisinde kalarak her türlü yabancı unsuru kendi sistemi içine katmış bağımsız bir din söz konusudur.

Kızılbaşların/Alevilerin inanç öğretisi, ilkelerinin sırları yalnızca topluluk üyelerine açık olan gizli bir dindir ve grup aidiyeti baba soyundan kan bağına dayanır; sadece babası Alevi olan kişiler tam bir Alevi statüsüyle topluluğa kabul edilir.

İnanç öğretilerinde önemli bir yer tutan gizlilik ilkesinin yanı sıra, inanç içeriklerinin ve dogmalarının genel kabul gören yazılı bir metinle sabitleştirilmemiş olmasından dolayı kısa bir zaman öncesine kadar bu din hakkında neredeyse hiçbir şey bilinmemekteydi. Topluluğun dışa açılma süreci, Türkiye'de yaşanan Cumhuriyetçi dönüşümlerle birlikte başlamış ve ancak bu gelişmeyle birlikte bu önemli dini azınlık hakkında daha fazla bilgi kamuya mal olmuştur. Ancak Aleviliğin bu her anlamda dışa açılma süreci Kızılbaşlar/Aleviler içerisinde de sosyal ve dini düzlemde değişimlerin yaşandığı bir döneme denk düşmektedir.

* İslam inancının zamanla ana çizgilerinden kopup folklorik zeminde farklı yorumlanma hali anlamında Almancada ve kimi yabancı dillerde "Volksislam" (Halk İslamı) olarak kullanılmaktadır. (ç.n.)

Kızılbaş /Alevi topluluğunun köklü bir dönüşüm içerisinde bulunduğu günümüzde, Aleviler için dinin önem ve anlamının azaldığı ve buna bağlı olarak topluluğun kendini nasıl algıladığı konusunda bir dönüşüm yaşandığı gözlemlenmektedir. Topluluğu yönetme yetkisine sahip "Kutsal Aileler"in tekelinde bulunan dini bilginin sonraki kuşaklara aktarımının sözlü geleneğe dayanıyor oluşu, bir zamanlar geçerli olan dini organizasyonun neredeyse tamamen çözülmesine yol açmış, dolayısıyla Kızılbaş/Alevi inancı içerisindeki bilgi aktarımı kesintiye uğramıştır.

Bu gibi şartlar göz önünde bulundurulduğunda, gerek topluluğun bugün artık çok küçük bir bölümü artakalmış sosyal ve dini organizasyonunu eksiksiz bir şekilde kavramak, gerekse Alevi inanç sisteminin eksiksiz bir tablosunu çizmek neredeyse imkânsızdır. Hal böyleyken elinizdeki çalışmadan, Kızılbaş/Alevi topluluğunun geçmişteki anlam ve önemini kaybetmiş dinleri ve kendilerine özgü örgütlenişleri konusunda sorulacak soruların hepsini cevaplayabilmesi beklenemez; ki zaten bu çalışmanın böyle bir iddiası da bulunmamaktadır. Bu çalışma daha ziyade Kızılbaş/Alevi inancını ve bu inanca özgü sosyal ve dini yapıyı, içinde hareket ettikleri toplumun kuşatması altında tamamen eriyip yok olmadan önce kayıt altına alma çabası olarak değerlendirilebilir. Kızılbaşların/Alevilerin büyük çoğunluğunun dili Türkçe'dir. Türkiye'deki yaygın kanaatin aksine, söz konusu inanç topluluğu içerisinde Alevi Kürtler azınlık bir grubu temsil etmektedir. Bu araştırma kapsamında, göçebe Türkmenler arasında ortaya çıkan ve gelişen Kızılbaşlığa/Aleviliğe Kürtlerin hangi tarihi koşullar altında entegre oldukları sorusu üzerinde durulmayacaktır. Bu konunun daha sonraki çalışmalarda ele alınması gerekmektedir. Ancak Kızılbaşların/Alevilerin etnik aidiyetlerinden ve dillerinden bağımsız olarak kendilerini "biz" (grup) olarak görmeleri, çalışmamda onları –Türk/Kürt ayırt etmeksizin– bir bütün olarak ele almamın haklı gerekçesini oluşturacaktır.

Birinci Bölüm

Kızılbaşlığın/Aleviliğin Tarihi Gelişimi

1
İran Safevilik Hareketi ve Anadolu'ya Etkileri

A. Kızılbaş İfadesinin Anlamı ve Kökeni

Gidi Yezit bize Kızılbaş demiş
Bahçede açılan gül de kırmızı
İncinme ey gönül, ne derse desin
Kuran'ı derc eden dil de kırmızı[1]

Kızılbaş kavramıyla yayılma alanı bugün Türkiye'nin Asya kıtası üzerindeki topraklarıyla sınırlı, heterodoks, ezoterik bir dini topluluğun üyeleri ifade edilir. Kökeni açısından bakıldığında, topluluktan olmayanların Alevileri aşağılamak için kullandığı Kızılbaş ifadesi temelde 14-15. yüzyıllar arasında İran Safevi tarikatına hükmetmiş liderlerin en yakın müritleriyle ilişkilidir. Rivayete göre, müritlerine on iki dilimli kırmızı başlık giymeleri emrini veren tarikat şeyhi Haydar'dır. Kızıl renkte başlık kullanımına bağlı olarak ortaya çıkan Kızılbaş ifadesi, devam eden süreçte Safevilerin politik düşmanları olan Osmanlılar tarafından Anadolu'da yaşayan ve içerisinde Şii izler barındıran heretik grupların hepsini kapsayacak şekilde genişletilmiş ve genelde de İranlılar ile Şiileri nitelemekte kullanılmıştır.

Bunun dışında Kızılbaş kavramı, farklı zamanlarda ve bölgelerde herhangi bir biçimde İran'la ya da Şiilikle ilişkili olan grupları ifade etmek için kullanılmıştır.[2]

1. Öztelli 1973, s. 183. Burada Şiilerin, Ali'nin oğlu Hasan'ın ölümünden sorumlu tuttukları L Yezit Bin Muaviye kastedilmektedir. Şiiler tarafından nefret edilen bu tarihi figürün adı, aynı zamanda Anadolu Kızılbaş/Alevileri arasında Sünnileri aşağılamak için kullanılan bir kelimedir.
2. Karşılaştırmak için bkz. Amoretti 1986, s. 630 ya da Le Coq 1912.

Bu ifade İran'da da ilk Safevi liderlerinin elit savaşçılarını onurlandırmak için bir çeşit unvan olarak kullanılmıştır; buna karşın Kızılbaş ifadesinin olumsuz anlamı Osmanlı İmparatorluğu döneminden günümüz Türkiye'sine kadar tamamen kaybolmamıştır.

19. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlıların resmi dilinde Alevi kelimesi, Kızılbaş ifadesinin yerini almaya başlamıştır. Çalışmaya konu olan inanç topluluğunun üyeleri de, Kızılbaş ifadesinin aşırı olumsuz çağrışımlarından sakınmak amacıyla Alevi sözcüğünü tercih etmektedir. Ancak Alevi kelimesinin de bütün heretik, hâkim anlayışa aykırı ve devlet karşıtı grupları kapsayan bir üst terim olarak kullanımı Kızılbaş'tan aşağı kalmamaktadır: Bu anlamda Kürtleri niteleyen bir kelime olarak kullanılması da ender değildir.[3]

B. İran Safevi (Sufi) Tarikatı

Kızılbaşlığın/Aleviliğin Anadolu'da ezoterik bir inanç topluluğu olarak ortaya çıkışı, topluluğu ifade eden kavramın ortaya çıkışında olduğu gibi, Safevi tarikatı* içerisindeki gelişmelerle çok yakından ilişkilidir.[4]

Erdebil'de ortaya çıkan tarikatın tarihi, Sufi şeyhi Safiyüddin'in 14. yüzyılda orada, Hazar Denizi'nin güney kıyısında bir derviş tekkesi kurmasıyla başlar. Adını kurucusundan alan tekkede liderlik (pir ya da mürşit) yetkisi baba soyundan miras bırakılmaktaydı. Gerek ağırbaşlılıkla ve Tanrı korkusuyla sürdürdükleri hayat tarzları, gerekse keramet sahibi olarak tanınmaları nedeniyle erken dönem Erdebil şeyhlerinin gördükleri hürmet sıradan taşra halkınınkiyle sınırlı değildi; ayrıca tarikat mabedine gönderdikleri cömert hediyelerle şeyhlere saygılarını sunan devlet adamları ve beyler gibi dünyevi hükümranlardan da saygı görürlerdi. Gelgelelim tarikatın kurucusu Safiyüddin'in ölümünün üzerinden iki yüz yıl geçmeden, Erdebil Şeyhliği'nde dini ve politik düzlemlerde kötü sonuçlara vesile olacak bir dönüşüm baş gösterdi.

Tekke liderlerinin dönemin politik-askeri meselelerine gittikçe daha fazla karışmaya başlamaları, aşırı dini ideolojilere doğru bir dönüşümü de beraberinde getirdi. Başlangıçta yerel, geleneksel mistik (tasavvufi) zeminde doğal, sakin akışıyla varlığını sürdüren tekkenin, giderek daha belirgin biçimde aşırı Şii eğilimler göstermeye başladığı süreci hazırlayan gelişmelerin, tam olarak ne zaman ortaya çıktığı belirlenememektedir.[5] Öte yandan Şeyh Cüneyt'in 1477 yılında tekke yönetimi-

3. Melikoff 1975, s. 49; Bumke 1979, s. 544.

* Erdebil tekkesi diye de bilinir. (ç.n.)

4. Burada, tarikatın tarihi sadece Kızılbaşlığın/Aleviliğin tarihi kökenini anlama açısından ihmal edilemeyecek önemde olan yönleriyle anlatılır. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hinz 1936; Savory 1965; Mazzaoui 1972; Roemer 1986.

5. Bu bağlamda Roemer, söz konusu çağda Şia ve Sünnilik arasında net bir ayrım yapabilme-

ni devralmasıyla birlikte, "Safevi şeyhlerinin oluşturduğu Sufi tarikat topluluğundan dini bir hilafet (tarikat) devletine" geçildiğini kesinlikle söyleyebiliriz.[6]

Günümüzdeki kaynaklar, tekke destekçilerinin Şeyh Cüneyt yönetiminde bir hayli arttığını bildirmektedir. Destekçilerin aileleriyle birlikte uzun bir dönem boyunca şeyhliğin çevresinde yaşadıkları da bilinmektedir. Öyle ki tekke dönem dönem adeta bir ordu kampı görünümü almıştır. Ne var ki, Cüneyt'in müritlerini politik-askeri amaçlarla daha o dönemde seferber etmeyi planlayıp planlamadığı bilinmemektedir. Fakat Cüneyt döneminde artış gösteren mürit sayısı, o dönemlerde Azerbaycan bölgesine hâkim olan Karakoyunlu beylerinin bu gelişme karşısında kaygılanmalarına neden olmuştur. Bunun üzerine Cüneyt'in amcası ve sözcüsü olan Cafer, yeğenini Erdebil'den sürmüştür. Gelgelelim bu sürgünde, Cüneyt ve Cafer arasındaki dini görüş ayrılıklarının etkisinin olup olmadığı verili kaynaklardan çıkarılamamaktadır.[7]

Cüneyt, sürgün yıllarının büyük bir kısmını Anadolu'da göçebe Türkmenler arasında ve Suriye'de geçirir. Bu durumun daha sonraki gelişmeler üzerinde belirleyici etkisi olacaktır.[8] Yedi yıl süren "hareketli ve maceralı gezgin hayatı"[9] sonunda Cüneyt, savaşçı mücadeleyi de içeren kendi davası için atalarının yönetiminde bulunan Erdebilli tarikat müritlerinin desteğini kazanmayı başarır. [10] Cüneyt'in ilk sürgün yıllarındaki gelişmelerin ayrıntıları hakkında elimizde yeterli bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklara göre Cüneyt, elçisi aracılığıyla Osmanlı İmparatoru II. Murat'tan kendisine Osmanlı hâkimiyet alanı içerisinde bir bölge verilmesini talep eder. Cüneyt'in ruhani aydınlamadan çok dünyevi iktidar peşinde koştuğu şeklindeki izlenimin yaygın olduğu, Murat'ın onun isteğini geri çevirmesinde açıkça görülmektedir. Cüneyt'in talebi-

---

nin zorluğuna işaret eder: "Bütün bu değerlendirmeler ışığında şu unutulmamalıdır ki 9.-15. yy'larda da Şiiliğin ve Sünniliğin ne anlama geldiğine bugün bile halen tam olarak cevap bulunamamıştır." Roemer 1986, s. 195. Tarikat içerisindeki dönüşümler için ayrıca bkz. Glassen 1968; Keddie 1969, s. 40 ve sonrası; Eberhard 1970, s. 138 ve sonrası.

6. Hinz 1936, s. 22. Karşılaştırmak için bkz. Sohrweide 1965, s. 117.

7. Sohrweide 1965, s. 117 ve sonrası.

8. 15. yüzyılın ortalarında –Cüneyt Erdebil'den tahmini olarak 1448 yılında ayrılır– Ön Asya siyasi haritası çok parçalı bir görünüm sergilemekteydi. Erdebil'in bulunduğu Azerbaycan'ın kuzeyinde Karakoyunlu Türkmenleri hüküm sürmekteydi. Doğu Anadolu'da Diyarbakır çevresindeki bölgeler, yine Türkmen olan Akkoyunluların elindeydi. Batı Anadolu'nun büyük bir kısmında ise, Güneybatı Anadolu'da bağımsız varlıklarını o dönemde hâlâ sürdüren Teke, Hamid ve Karaman beyliklerini hâkimiyet alanlarına dahil etmeyi amaçlayan Osmanlılar hüküm sürmekteydi. Suriye'nin ve Güney Anadolu'nun büyük bir bölümünü ise Memluklu devleti topraklarına katmıştı.

9. Sohrweide 1965, s. 118.

10. Sürgün dönemi boyunca Cüneyt'in göçüyle ilgili karşılaştırma için bkz. Hinz 1936, s. 25 ve sonrası; Sohrweide 1965, s. 118 ve sonrası.

ne karşılık Murat, şu cevabı verir: "Yedi derviş bir posta sığar, ancak iki hükümdar bir tahta sığamaz."[11]

II. Murat tarafından geri çevrilen Cüneyt, kaynaklara göre, uzun süre aralarında yaşayacağı göçebe Varsak Türkmenlerinin yerleşim bölgesi Karaman'a yönelir. Burada yaptığı dini propagandalar dikkat çekmiş olmalı ki Cüneyt, özellikle şehirli Sufi çevreleri karşısına alır. Cüneyt'e karşı öne sürülen iddialar, "onun atalarının hayat tarzından saptığı ve iktidarı ele geçirerek ülkeleri fethetmeye çalıştığına"[12] dikkat çekmektedir. Dikkatlerin bu şekilde Cüneyt'in entrikalarına çevrilmesi üzerine Karaman Beyi, Varsak Türkmenlerinden Cüneyt'in kendisine teslim edilmesini ister. Ancak Cüneyt, Suriye'ye kaçarak yakalanmaktan kurtulur. Suriye'de Halep valisinin ordularıyla giriştiği mücadelede bozguna uğrayan Cüneyt, Anadolu'yu geçerek Karadeniz kıyılarında yüksek dağları nedeniyle ulaşılması zor bir bölge olan Canik vilayetine sığınır. Cüneyt, yeni kazandığı müritlerle Trabzon Rum devletine karşı sefer düzenlemesine karşın başarısız olur.[13] Cüneyt'in bir sonraki adresi, onu seve seve kabul edecek olan Akkoyunlu Türkmen Beyi Uzun Hasan olur. Uzun Hasan'ın hâkimiyet alanında dini propagandasını rahatça yapan Cüneyt, Hasandan Akkoyunlu ülkesinin her yerine –içeriği hakkında günümüze hiçbir bilgi ulaşmamış olan– öğretisini yaymaları için halifeler gönderme iznini alır.

Cüneyt kız kardeşiyle evlendiği Uzun Hasan'ın yanında üç yıl kaldıktan sonra, tarikatın yönetimini devralmak üzere Erdebil'e döner, ancak orada pek hoş karşılanmaz. Amcası onu, Tanrı'dan uzaklaştığı gerekçesiyle vârisliğe layık görmez.[14] Karakoyunlu hükümdarı da rakibi Uzun Hasan'a yakınlığından dolayı Cüneyt'in tekke liderliğine karşı çıkar. Yeniden sürgüne zorlanması için ordular toplatıldığını öğrenen Cüneyt, haberciler salarak yandaşlarını toplar ve orada Çerkezlere karşı savaş (cihat) açmak için Şirvanşah'ın ülkesine gider.[15] Ancak Karakoyunlu ve Akkoyunlu hükümdarları ve de II. Murat gibi, Cüneyt'in niyetlerinden haberdar olan Şirvanşah, onu karşılamak için ordularını toplar. Bu derece büyük bir askeri karşılaşmaya gücü yetmeyen Cüneyt, bu muharebede hayatını kaybeder.

Erdebil merkezli yerel mistik tarikatın Cüneyt'in liderliğinde başlayan militan bir tarikata dönüşüm süreci, onun ölümünden sonra da devam eder. Cüneyt, arkasında Uzun Hasan'ın kız kardeşiyle yaptığı ev-

11. Hinz 1936, s. 26.
12. Sohrweide 1965, s. 119.
13. Adı geçen yerde (agy.), s. 120.
14. Hinz 1936, s. 47.
15. Agy.

lilikten, tipik bir Şii ismi olan ve "aslan" anlamına gelen Haydar adını verdiği bir oğlan bırakır. Türkmen hükümdarlarının çevresinde yetişen Haydar, görünüşe göre babasının görüşleri ve amaçları doğrultusunda bir eğitim almıştır. Bu arada Uzun Hasan'ın yönetimindeki Akkoyunlular eski rakipleri Karakoyunlulara karşı giriştikleri savaşı kazanarak sınırlarını Azerbaycan'a kadar genişletirler. Bunun ardından Uzun Hasan, o zamanlar dokuz yaşında olan Haydar'ı törenle Erdebil'deki tarikatın başına geçirir.[16]

Haydar'ın tarikat merkezinde ortaya çıkışı, babasının taraftarlarını harekete geçirir. Bu dönemde Anadolu illerinden Erdebil'e gelen müritlerin sayısı sıçramalı bir artış gösterir. Tarihi kaynaklara göre Haydar'ın tek uğraşı tekkeye gelenleri silahlandırmak ve eğitmektir.[17] Erdebil'e gelen müritlerin yurtları eskiden de olduğu gibi: Anadolu'nun Teke, Karaman ve Hamid illeri ile birlikte Suriye ve Hazar denizinin güneybatısı ve batı kıyılarıdır.[18]

Haydar, takipçilerine, daha önce de değinilen kırmızı başlığı takmalarını buyurur. İranlı bir tarihçi, bu uygulamanın genç şeyhin bir rüyasına dayandığını belirtir. Buna göre rüyasında Haydar'a, "inananların şahı" Ali görünür ve ondan müritlerine kırmızı başlık taktırmasını ister. "Sultan Haydar uyandığında başlığın biçimi hâlâ aklındadır; kendisine bu örnekten bir başlık yapar ve bütün Sufilere de kendisininki gibi başlık yapmalarını ve bunu giymelerini emreder. Bu başlığa ilerleyen süreçte 'Tâc-ı Haydarî' yani 'Haydar'ın Başlığı' da denilmiştir. Türkçede koyu kırmızı anlamına gelen 'kızıl' sözcüğüyle bu kutsal biçim, ilerleyen dönemde Kızılbaş olarak anılmaya başlanmıştır."[19]

Haydar, –genelde Türkçe konuşan– taraftarlarının silahlanmalarının yeterli düzeye ulaştığını gördüğünde henüz yirmi yaşını doldurmamıştı. Şartların olgunlaştığına kanaat getiren Haydar, babasının izinden giderek Çerkezlere karşı bir sefere girişir. Hinz'e göre bu seferle Haydar, "gerçek anlamda bir fetih amaçlamaz. Onun buradaki asıl amacı, elde edeceği ganimetlerle yandaşlarının sadakatlerini ödüllendirmek ve bu sayede daha fazla yandaş toplamaktır."[20] Bu ve daha sonraki ganimet savaşlarında sergilediği cömertlik, Haydar'ın popülaritesini ve buna bağlı olarak müritlerinin sayısını önemli ölçüde artırır. Glassen'in belirttiği gibi onun yönetimi altında "yerel, mütevazı bir halk tarikatı olan Sufi

16. A.g.y., s. 55 ve sonrası; Roemer 1986, s. 207.
17. Hinz 1936, s. 75; Roemer 1986, s. 207.
18. Hinz 1936, s. 73.
19. Ross 1896, s. 255. Ross'un da belirttiği gibi, bu efsanede Safevilerin, aşağılayıcı anlamda kullanılan "Kızılbaş" ifadesini saygın kökenine geri döndürme çabası söz konusudur. Agy.
20. Hinz 1936, s. 80.

tekkesi (...) askeri bir örgütlenmeye dönüşür; örgüt asıl gücünü liderlerini kutsal sayan fanatik üyelerinden alır."[21] Ancak görünüşe göre bu gelişmeler, Uzun Hasan'ın ölümünden sonra onun yerine geçen oğlu Yakup'u rahatsız eder. Haydar, babasının öcünü almak için Şirvanşah'a saldırdığında Yakup, uslu durmayan akrabasına karşı Şirvanşah'ın yanında savaşa dahil olur. Haydar bu savaşta ölür. Tarihi kaynaklara göre Haydar'ın kırmızı başlıklı Sufi savaşçıları, liderlerinin ölümüne rağmen, benzer bir durumda daha önce hiçbir orduda görülmemiş bir hırsla savaşmaya devam etmişlerdir.[22]

Cüneyt ve Haydar'ın militan taraftarlarının (tarihi kaynaklarca) Sufi olarak nitelenmeleri tarikatın eğilimindeki dönüşüm uğrağına açıkça işaret eder. Roemer'in belirttiği gibi, "orijinal haliyle İslami mistik-tasavvuf anlamına gelen 'Sufi' sözcüğü, bu dönemde merkezi Erdebil olan dini kitle hareketiyle bağlantılı olarak, Cüneyt'in hayatta olduğu dönemde 'aktif Müslüman' anlamında kullanılmaktaydı."[23]

Aynı bağlamda sufi ve gazi terimlerinin eşanlamlı kullanımına da rastlanır. Bu dönemden sonra bu tip eşanlamlı kullanımlar Safevi kronikleri için karakteristik bir hal alır.[24]

Haydar'ın ölümünün ve yandaşlarının dağılmasının ardından militan Safevi hareketi bir süreliğine de olsa son bulmuş gibi görünür. Fakat aradan sadece birkaç yıl geçmesiyle, binlerce Türkmen'i Safevi davası adına seferber etmek için yalnızca bir kıvılcımın yeterli olacağı görülecektir. Haydar'ın Uzun Hasan'ın kızıyla yaptığı evlilikten olma ve Yakup'un zindana attırdığı üç oğlu, Safevilerin yenilmesiyle birlikte serbest bırakılır. Haydar'ın oğulları serbest bırakılmalarını, babasının ölümünden sonra tahta çıkmak için Safevi yandaşlarının yardımını almak isteyen Yakup'un oğlu Rüstem'e borçludurlar. Hinz'e göre, "Uzun Hasan'ın çocukları, Akkoyunlu devletinin yönetim erkinin kendi soylarında kalmasını ancak Safevi müritlerinin askeri desteğiyle sağlayabiliyorlarsa, bu, muhtemel bir dönüşüme işaret etmektedir. Buradan çıkarılacak sonuç, Safevilerin söz konusu yönetim erkini kendi ellerine geçirmelerinin an meselesi olduğudur."[25]

Yukarıdaki ifadeye uygun olarak, Haydar'ın en büyük oğlu Ali'nin, Erdebil tekkesini Rüstem'in babası ve büyükbabası zamanındaki duruma getirmesi, yani tekkeyi militan Safevi hareketinin dini ve politik

21. Glassen 1968, s. 87.
22. Hinz 1936, s. 88. Savaşın nedenleri hakkında daha fazla bilgi için karşılaştırınız. Glassen 1968, s. 64 sonrası.
23. Roemer 1986, s. 202.
24. A.g.y., s. 203. Karşılaştırma için bkz. Glassen 1968, s. 50 ve Amoretti 1986, s. 635 ve sonrası.
25. Hinz 1936, s. 84.

merkezi haline getirmesi Rüstem'i bir hayli kaygılandırmıştır. Öyle ki bunun üzerine Rüstem, Erdebil'de girişilen hazırlıklara bir son vermeyi kararlaştırır. Sonuç olarak Safevi taraftarları ile Akkoyunlu orduları karşı karşıya gelir ve bu karşılaşmada Şeyh Ali hayatını kaybeder. Ali, ölümünden önce Tac-ı Haydari giydirdiği küçük kardeşi İsmail'i çoktan veliahtı olarak belirlemiştir. Ross'un incelemiş olduğu bir tarihi kaynağa göre, "O (Ali) bunun ardından, ulu atalarının soyundan kendisine miras kalan ahlak ilkelerini onun (İsmail'in) kulağına fısıldadı."[26]

Safevilerin Akkoyunlular karşısındaki yenilgisinin ardından İsmail, tarikat yandaşları tarafından Gilan Beyi himayesinde büyüyeceği Hazar Denizi kıyısındaki Reşt'e kaçırılır. 1497 yılında Rüstem'in öldürülmesi ve buna bağlı olarak Akkoyunlu devletinin gerilemesi, çok geçmeden İsmail'e tüm İran ve Mezopotamya'nın liderliğine yükselme imkânını sunar. Haberciler salarak çağrıda bulunması üzerine, binlerce Türkmen İsmail'in bayrağı altında toplanmak için harekete geçer. Emrindeki ordunun askeri gücü ve fanatik bağlılığı sayesinde İsmail, babası ve büyükbabasının başlattığı hareketi, yani Safevi Sufi tarikatını, dünyevi ve dini gücün merkezi haline getirme hayalini gerçekleştirebilecektir. 1501 yılında İran Şahı olarak taç giymesinin arifesinde henüz 14 yaşını doldurmamış olan İsmail, Şiilik veya Şia mezhebinin bir kolu olan On İki İmam inancını (Caferiye) devletin resmi inancı ilan eder.*

C. Safevilerin İnançları

İktidarı ele geçirdikten sonra İsmail'in On İki İmam inancını hâkimiyet alanı içerisinde geçerli tek din ilan etmesi ve Sünniliğin baskın olduğu Tebriz'de elindeki tüm imkânları kullanarak söz konusu inancın kabulüne çalışması, İsmail'in ataları zamanlarında Safevi tekkesinde Şia inancının ne ölçüde benimsendiği sorusunu ön plana çıkarmaktadır.[27]

Bu noktada mevcut kaynakların son derece yetersiz olması, tek tek Safevi liderlerinin benimsedikleri dini görüşler konusunda net bir yargıya varılmasına imkân vermemektedir. İsmail'in ortaya çıkışına kadar

26. Ross 1896, s. 262.

* Türkiyede Şii kelimesinden yalnızca Şiiliğin İran'da resmi din ve yönetim ideolojisi olan Caferi (On İki İmam) kolu anlaşılırken, Almancada Şii ve Şia kelimeleri birbirinin yerine de kullanılmaktadır. Kelimeyi Türkçede karşılarken Almanca kullanımına bağlı kalmayı tercih ettik. (ç.n.)

27. İsmail'in bu adımı niye attığı konusunda kesin bir açıklama bulunmamaktadır. Ancak Şia'nın resmi devlet dini ilan edilmesinde, politik hesapların rol oynamış olabileceği gözden kaçırılmamalıdır. "İsmail'in amaçları açısından tebaasında bir 'birlik duygusu' yaratacak sabit bir devlet sistemi gerekliydi. İslami bir ülkede böyle bir sistem ancak dini olabilirdi ve sadece Sünnilik ve Şia, İsmail'in amaçları için yeterli derecede geniş bir çerçeve sunmaktaydı." Eberhard 1970, s. 153 ve sonrası. Karşılaştırma için bkz. Werner 1966, s. 303; Roemer 1986, s. 193; Glassen 1968, s. 96.

tekkede Şia inancına belirgin bir yönelim bulunmadığı kesin olarak kabul edilebilir.[28] Tarikatın kurucusu Safiyüddin ve hemen ardından gelen halefleri söz konusu olduğunda, bunların "İslam'ın yerel gelenekten beslenen bir biçimini"[29] temsil ettikleri ve -âlimlerin Yüksek İslam öğretisini benimsememiş olmalarına rağmen- hiçbir şekilde aşırı ideolojiler sergilemedikleri söylenebilir.[30] Ne -birbirini doğrulayan kaynaklarda yer alan ifadelere göre kanunlara sadık bir adam olan- Safiyüddin ne de torunu Hoca Ali, dini yasaları ihlal ettikleri yönünde eleştirilere maruz kalmışlardır. Bu konuyla ilgili suçlama, kaynaklara Cüneyt'in ortaya çıkışıyla eşzamanlı olarak girmektedir.[31]

Tarikatta başlangıç döneminden itibaren Ali'nin yüceltildiği gözlemlenirken, bu durum, o dönemde varolan benzer nitelikteki mistik kardeşliklerden daha ileri götürülmez. İsmail'in atalarının Şii düşünce tarzları, daha ziyade Roemer'in vurguladığı gibi, "Halk İslamı çerçevesinde kalan, bilinçli veya açık bir Şiilik yönelimi olmayan bir fikir" olsa gerektir.[32]

Halk İslamı kavramı, Eberhard'ın dile getirdiği gibi, "kılı kırk yaran şeriat meselelerinden ve teologların tartışmalarından uzakta, dogmatik olmayan bir İslam anlayışına dönüşmüş bir inanç" şeklini ifade etmek için kullanılmaktadır.[33] Söz konusu kavramla -şehirli zümrelerin benimsediği Yüksek (ortodoks) İslam'a karşıt olarak- sıradan kırsal nüfusun dindarlığının tayin edici özellikleri belirtilir. Kutsal kişilikleri yüceltme, keramet inancı, mezar kültleri ve baskın Ali kültü, bu inanç formunun belirgin özellikleri arasında sayılmaktadır. Halk İslamı o güne kadar varlığını korumuş İslam öncesi inanç öğelerini de içermektedir. Bunlar Safevi tekkesinde olduğu gibi dönemin diğer yerel mistik toplulukları tarafından da benimsenmiştir. Ancak Safevilik, Halk İslamına özgü, kısmen aşırı Şiilik inancının izlerini taşıyan -ve en açık ifadesini, Ali'nin ve soyunun coşkuyla yüceltilmesinde bulan- tipik dini formları arz etse de, bu formlar, resmi Şii öğretisine göre Şii olarak tanımlanamaz. Buna uygun olarak günümüzdeki kaynakların hiçbirinde Cüneyt ya da Haydar'ın Şia inancı bağlamında dini propaganda yaptıklarına dair işaretler bulunmamaktadır. Onlara yöneltilen suçlamalar daha ziyade hayat tarzlarının dünyevileşmesi, dini kuralların açıkça ihmali ve

28. Roemer 1986, s. 196.
29. Eberhard 1970, s. 138.
30. Roemer Safiyüddin'i "Geleneksel teolojiden oldukça uzak bir Halk İslamının temsilcisi olan tipik bir dini lider" olarak ele alır. Roemer 1986, s. 191.
31. Özellikle Osmanlılar ile Safeviler arasındaki dini polemik için bkz. Eberhard 1970.
32. Roemer 1986, s. 196.
33. Eberhard 1970, s. 27. "Halk İslamı" kavramının karşılaştırması için bkz. Kissling 1953; Glassen 1968, s. 28 ve sonrası ya da Mazzaoui 1972, s. 58 ve sonrası.

"kâfirce" görüşleriyle ilgilidir. Gelgelelim kaynaklarda sonuncu suçlamanın içeriği konusunda ayrıntılı bir açıklama yapılmamaktadır. Cüneyt, Konya'da Zayniye tarikatı şeyhi tarafından şu sözlerle azarlanır: "Bu öğretiyle sen kâfir oldun; bu inancınla sana bağlanan da kâfirdir."[34] Haydar'ın dini etkisine yönelik, "o ibâha inancını yaymaya çalıştı" şeklindeki saldırılar da desteksiz saptamalar olmaktan öteye gitmemektedir.[35] Hiçbir kaynakta İsmail'den önceki Safevi tarikatı şeyhlerinin Şia inancına geçişi kabul ettikleri suçlaması yapılmamaktadır. [36]

İncelenen bütün kaynaklardan çıkarılabilecek sonuç, tarikatın içerisinde, İsmail'in görüşlerinin temelleneceği bir Şii geleneğin olmadığıdır. Tahminlere göre genç şeyh, Gilan'da bulunduğu dönemde Şii çevrelerin etkisi altında kalmış olmalıdır.[37] Eberhard'ın vurguladığı gibi, İsmail resmi Şii teolojisi konusunda bir eğitim almış olamaz.[38] Zira İsmail'in nefesleri aracılığıyla ardında bıraktığı dini belgeler, Şii teolojisiyle uyuşmayan inanç özellikleri sergilemektedir. Keddie'nin varsayımına göre, iktidarı ele geçirir geçirmez On İki İmam Şii inancını devletin resmi dini olarak ilan ettiğinde İsmail, Eberhard'ın aktardığı gerçeğin farkında dahi değildi.[39]

On İki İmam Şia inancının İsmail'in çevresindekiler arasında gerçekte ne kadar az benimsendiğini, hâkimiyet alanı içerisinde söz konusu inancın yerleşmesini ve yayılmasını sağlamak için, yeni başkent Tebriz'e tüm İslam âleminden Şii âlimler getirtilmesi, açıkça göstermektedir. İsmail, ardında Hatayi mahlasıyla Azeri Türkçe'siyle kaleme aldığı bir dizi nefes bırakmıştır.[40] Bugün bu divan, İsmail'in dini görüşleri hakkında tahmin yürütmemize imkân veren nadir otantik kaynaklardandır. Onun nefeslerini belirleyen aşırı Şii içerikler o kadar belirgindir ki Glassen çalışmasında şu saptamaya yer verir: "Cüneyt ve Haydar'la ilgili elimizde kesin kanıt olmasa da, İsmail'in Şii olduğunu, bizzat kendisinden öğreniyoruz."[41] Diğer taraftan –kendisi farkında olsa da olmasa

34. Babinger 1922a, s. 81.
35. Glassen 1968, s. 87. "İbaha'nın anlamı, dini olarak yasaklanmış şeyleri mubah (serbest) saymaktır." Agy.
36. Eberhard 1970, özellikle 147 ve sonrası.
37. Mazzaoui 1972, s. 80, 9. Dipnotu karşılaştırmak için bkz. Eberhard 1970, s. 153 ve Roemer 1986, s. 209.
38. Eberhard 1970, s. 153.
39. Keddie 1969, s. 39.
40. Çift dilli (Türkçe–Farsça) olmasına rağmen, İsmail'in şiirlerini Türkmen müritlerinin dilinde yazması, onun eserlerini politik amaçları için bir araç olarak kullandığını göstermektedir. Minorsky'nin de belirttiği gibi, "İsmail, destekçilerine onların anladığı bir dil ile seslenmek zorundaydı, bunun için de Türkmen Türkçesinden daha uygun bir dil yoktu." Minorsky 1940, s. 148a.
41. Glassen 1968, s. 93.

da– İsmail'in görüşlerinin resmi Şii teolojisiyle uyuşmadığı da açıktır. Zira "ortodoks" On İki Şia inancında Ali ve onun soyundan gelen on iki imam, Peygamber'in tek yasal vârisleri olmaktan öteye gitmezlerken, İsmail ve müritlerinin inancında Ali tanrısaldır. Bu durum İsmail'i "gulat" (aşırılar) diye bilinen gruba doğrudan yaklaştırır. Gerek Sünnilik gerekse Şiilik, söz konusu "aşırı" grupla şiddetli bir çatışma halindedir.[42]

İsmail'in nefeslerinde Ali, yeryüzüne inen ve kendini insanlığa gösteren Tanrı olarak betimlenir. Ancak İsmail'in kendisi de Ali'nin tezahüründen, yani tekrar ortaya çıkışından başka bir şey değildir. Bu anlamda İsmail de tanrısal olandır:

İsmail'em geldim cihana
Yere göğe dolanu menem
Bilmeyenler bilsün meni
Men Ali'yem Ali menem.[43]

Tanrı'nın insan bedeninde tezahürü öğretisinin yanı sıra özellikle Ehl-i Hak inanç topluluğunun belirgin bir özelliği olan ruh göçü inancını andıran görüşler, İsmail'in nefeslerine hâkimdir. Ruh göçü inancına göre insanlar 1001 enkarnasyon döngüsü içinden geçerler.[44] İsmail'in bir nefesinde yer alan Ali (Murtaza) ile ilgili bölüm şöyledir:

Bin bir dondan baş gösterdi Murteza[45]

Ali'nin tanrısal doğasına ve bu tanrısallığın kendisinde de olduğuna inanan İsmail, müritlerinden kendisine secde etmelerini ister.

Eberhard, bu tip öğretilerle ilintilendirilen ilk Safevi şeyhinin Cüneyt olduğunu kaydeder.[46] Ancak Roemer, ölümünden sonra Cüneyt'in Tanrı, oğlu Haydar'ın ise Tanrı'nın oğlu olarak yansıtıldığı verilerin, olsa olsa Safevilerin amansız bir düşmanı tarafından aktarılmış olacağına işaret eder.[47] Fakat durum böyle olsa dahi, militan Safevi şeyhlerinin, müritleri gözünde tanrısal özelliklere sahip oldukları olasılığından şüphe etmek için ortada hiçbir neden bulunmamaktadır. Sonuçta ruh göçü ve Tanrı'nın insan bedeninde tezahürüyle bağlantılı düşünceler Halk

42. "İmamlarının hak iddiasını, onun yaratılmamış olduğuna inanacak ve hatta ona tanrısallık atfedecek kadar ileri götürenlere" aşırılar denmektedir. Halm 1982, s. 24.
43. Melikoff 1975, s. 58.
44. Minorsky 1964, s. 308.
45. Ergün 1956, s. 53.
46. Eberhard 1970, s. 118.
47. A.g.y., 127.

İslamına -aşırı Şia inancına da- yabancı değildir. Mistik şeyhlerin tanrısala yakın mertebede yüceltilmesi, halk dindarlığının tayin edici bir özelliğidir. Bu nedenle Eberhard, Safevi şeyhleri ve yöneticilerinin tanrısallık iddialarının (...) ille de aşırı Şii düşüncelerin doğrudan benimsenmesi anlamına gelmek zorunda olmadığını belirtir. Zira Safevilerin Halk İslamı özellikleri taşıyan tarikat geleneği, Şia inancına geçiş söz konusu olmaksızın bu tip düşüncelerin gelişiminin önkoşulu olmuştur.[48]

İsmail'i On İki Şia inancını devletin resmi dini ilan etmeye iten sebepler bugüne kadar açıklanamamıştır. Ancak onun bu adımla, eski aşırı Şii, Halk İslamının özünü oluşturan dini görüşlerini terk ettiği ve en yakın destekçileri olan göçebe Türkmenlerin inanç dünyalarından ayrıldığı kesindir. Zira göçebe Türkmenler, Safevilerin ortodoks Şiiliğe geçişlerine katılmayıp senkretik, geleneksel temelli İslami geleneklerine bağlı kalmaya devam ettiler.

Böylece Anadolu'daki militan Safevi tarikatı şeyhlerinin müritleri olarak ortaya çıkan Kızılbaş/Alevi inanç topluluğu, sadece politik yönden değil, dini yönden de Sünni Osmanlılar ve ortodoks Şiiliğe geçen Safeviler arasında izole olmuştur.

D. Safevi Müritleri

Kaynaklara göre militan Safevi devletinin Cüneyt'ten beri askeri gücünün kaynağını oluşturan Türkmen müritlerin yerleşim alanları, ağırlıklı olarak Azerbaycan, Ermenistan, Kuzey Suriye ve Anadolu'dur.

Anadolu ve Suriye göçebe aşiretleri arasında Cüneyt'in ortaya çıkışından önce de Erdebil şeyhliği ve Türkmen aşiretleriyle bir bağ olduğu kesin olarak bilinmektedir.[49] Tarikat kurucusu Safiyüddin'in söz konusu aşiretler arasında geniş bir destekçi kitleye sahip olduğu söylenir. Ne var ki kastedilen gruplarla Safiyüddin arasında sıkı bir bağın varlığına, araştırmalarda şüpheyle yaklaşılmaktadır. Burada, daha ziyade tarikat ile gevşek bağlara sahip "dış sempatizan çevresi" ya da "fanatik olmayan, -tarikatla ilişkisi din harici bir ortaklığa dayanan- müritler"in söz konusu olduğu tahmin edilmektedir.[50]

Daha ilk Erdebil şeyhleri, kırsal nüfus tarafından kutsal sayılmakta ve tarikat merkezi tüm dönemler boyunca -özellikle Anadolu'dan olmak üzere- çok sayıda ziyaretçiye ev sahipliği yapmaktaydı.[51] Bunlara gerçek anlamda tarikat müridi gözüyle bakılamasa da, bu olgu, ileride

48. Sohrweide 1965, s. 113.
49. Hinz 1936. 18; Sohrweide 1965, s. 113.
50. Hinz 1936, s. 14.
51. Sohrweide 1965, s. 131.

özellikle Cüneyt, Haydar ve İsmail'in en inançlı müritlerini bulacakları bölgelerdeki erken dönem Safevilerin önemlerine işaret etmektedir. Kaynaklarda bu üç tarikat şeyhinin taraftarlarının ağırlıklı olarak Anadolulu olduklarına ve yine "Rum'daki müritlerin ilk olarak bu iki şeyh döneminde büyük artış gösterdiğine" dair sayısız kanıt bulunmaktadır.[52]

Buna karşın söz konusu yerleşim alanlarının kesin olarak belirlenebilmesi, özellikle "Rum" ifadesinin oldukça belirsiz olması nedeniyle pek mümkün gözükmemektedir. Müslüman kaynaklarda bu adlandırmadan genelde Osmanlı İmparatorluğu, daha dar anlamıyla imparatorluğun Avrupa kıtasındaki illeri anlaşılır. Fakat diğer taraftan kelime; Sivas, Amasya, Canik, Çorum, Divrik ve Arapkir sancaklarını kapsayan ve yine aynı isimle anılan Anadolu vilayetini de ifade eder.[53]

Cüneyt'ten itibaren Safevilerin, Rum eyaleti dışında özellikle Güney Anadolu'da yer alan Hamid ve Teke beylikleri üzerinde büyük etkileri olmuştur.[54] Ross'un derlediği bir İran kaynağında, Cüneyt ve Haydar'ın habercisi olarak Teke bölgesinde mucizeler sergileyen ve Şah İsmail'in gelişini müjdeleyen Hasan Halife Tekelü adında bir veliden söz edilir.[55]

Militan Safevi hareketinin diğer bir kalesi ise Akkoyunlu Türkmenlerinin meskeni Diyarbakır çevresiydi. Akkoyunlu hükümdarının hizmetinde bulunan aşiretlerden Bayatlar ve Avşarlar daha sonraki dönemlerde İsmail'in orduları arasında ortaya çıkarlar.[56] Kızılbaş olarak bilinen diğer Avşar grupları, Dulkadirli aşireti ile birlikte Maraş ve Yozgat çevresinde, bunun yanı sıra Halep Türkmenleri arasında Halep ve Antep bölgelerinde yaşamışlardır. Bayat ve Avşar aşiretlerinin mera alanları Sivas'ın güneyinde bulunan Mancınık, Alacahan ve Kangal çevresinde yer almaktaydı.[57]

Kaynaklarda, daha sonra İran hanedanlığını (1786-1925) kuracak olan Kaçarlardan, Haydar'ın orduları arasında söz edilir.[58] Sümer'e göre Kaçarlar ile kastedilen grup, zamanın Akkoyunlu yönetiminden Şam-Bayat aşiretiyle birlikte İran'a göç eden, Dulkadirli aşiretinden ayrılmış bir grubun birleşiminin devamıdır.[59]

Bunlardan başka Zulkadirli, Karamanlı, Ustaç ve Şamlı aşiretleri Kızılbaş aşiretleri olarak bilinir.[60] Hinz, "Güney Anadolu ili Karaman"ı,

52. A.g.y., s. 134
53. A.g.y., s. 133.
54. Ross 1896, s. 328
55. Hinz 1936, s. 79.
56. Sümer 1953, s. 453 ve sonrası.
57. Hinz 1936, s. 79.
58. Sümer 1952, s. 387.
59. Hinz 1936, s. 78 ve sonrası.
60. A.g.y., 79.

Karamanlı tabirinin kaynağı olarak görürken[61], Ustaçlu ve Şamlı aşiretlerinin hangi coğrafya ve kökenden geldiklerine dair hiçbir ipucu bulunmamaktadır. Yine Sümer'e göre, Şamlı adından –Suriye'den (Şam'dan) olan anlamında– Suriye'de bulunan kışlaklarına göre isimlendirilen Şam-Bayat aşireti anlaşılabilir.[62]

İsmail'in savaşçıları arasında Cüneyt'in sürgün yıllarının bir bölümünü aralarında geçirdiği Varsak Türkmenleriyle de karşılaşılır: O dönemlerde Varsak Türkmenlerinin meraları Kilikya dağlarında yer almaktaydı. Hinz'e göre Safevi hareketinin en ateşli taraftarlarından sayılan Baharlı aşireti ise Karakoyunlulara bağlıydı.[63]

İran'da iktidarı ele geçirmeleri için Safevilere yardımcı olan diğer bir Türkmen aşireti de Çepnilerdir. Bu aşiret –Avşarlar ve Bayatlar gibi– 24 aşiretten oluşan Oğuz boyları birliğindendir ve burada ele alınan olayların yaşandığı dönemde Atçeken, Ramazanlı, Halep ve Akkoyunlu gibi büyük aşiret birliklerine bağlıydı.[64] Sümer'e göre Çepniler, bir zamanlar Uzun Hasan orduları arasında önemli rol oynamış ve Akkoyunlu devletinin yıkılmasının ardından İran'a göç ederek Safevi devletinin hizmetine girmiş bir aşirettir.[65]

Burada dile getirilen bazı aşiret isimleri günümüzde Anadolu Alevi halkları arasında hâlâ karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki Çepni, Avşar ve Bayat kavramları –aşiret yapılarının geniş ölçüde çözülmüş olmasına rağmen– günümüzde dahi söz konusu inanç topluluğu içerisinde bazı grupları ifade etmek için kullanılır.

E. Safevilik Hareketi Zamanında Anadolu'nun Siyasi ve Dini Durumu

Militan Safeviler, en güçlü desteği, Osmanlı sultanının kulları olarak bilinen halkın yaşadığı bölgelerde bulmuşlardır. Bu olgu ancak gelişen olayların sosyal-politik arka planına yakından bakıldığı takdirde tam olarak anlaşılabilir.[66]

Timur'un 1401 yılında Osmanlıları mağlup etmesinin ardından Anadolu, Osmanlının o güne kadarki üstünlüğünü sorgulamaya başlayan birçok bağımsız beyliğe bölündü. Bununla birlikte, 15. yüzyılın ilk yarısını, bu gelişmenin ardından ortaya çıkan, bir tarafta Türkmen bey-

61. Sümer 1952a, s. 379.
62. Hinz 1936, s. 127.
63. Sümer 1952b, s. 442 ve sonrası.
64. A.g.y., s. 446.
65. Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihi gelişimi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Werner 1972 ya da Taeschner 1940; Shaw 1971.
66. Shaw 1971, s. 59.

liklerinin, diğer tarafta ise Osmanlıların bulunduğu askeri gerginlik ve hesaplaşmalar belirledi. Aynı yüzyılın sonuna doğru Osmanlılar, Anadolu üzerindeki hâkimiyetlerini büyük oranda pekiştirmiş ve böylece imparatorluğun merkezileşmesi sürecini hızlandırmışlardı. Türkmen aristokrasisinin zamanla devre dışı bırakılmasıyla "Osmanlı'dan önce kurulmuş imparatorlukların nadiren sonuca ulaştırabildikleri merkezileşme girişiminin, Osmanlılar tarafından geniş alana yayılmış imparatorluk kurumlarının büyük oranda hükümdarın denetimi altında toplanmasıyla gerçekleştirildiği" bir sürece girildi.[67] Avrupa kıtasında fethettikleri bölgelerde uyguladıkları merkezileşme ve konsolidasyon politikalarının yanı sıra, çoğunluğu Hıristiyan kökenli savaş esirlerinden oluşan sabit orduları bu bölgelere yerleştirmeleriyle Osmanlılar, eski gazilik* uygulamasını tamamen terk ettiler.[68] Ne var ki Osmanlının bu uygulamayı terk etmesiyle gazilik idealine bağlı olan ve savunan göçebe savaşçı gruplar da devreden çıkmıştı, bunun sonucunda Osmanlı hatırı sayılır gelir kaynağını –yani ganimetleri– kendi tekeline almış oldu.

İlk iki Osmanlı hükümdarı Osman (1288–1326) ve Orhan (1326–1362) döneminde göçebe birlikler ordunun halen ana gücünü oluşturmaktaydı. Fakat I. Murat'tan (1362–1389) itibaren Osmanlıda, göçebe savaşçıların yalnızca baskın birlikleri olarak kullanıldığı bir gelişme süreci baş gösterdi. Sürecin ileriki aşamasında, yani konsolidasyon politikalarının uygulandığı dönemde, söz konusu gruplar, güvenliği sağlanamamış sınır bölgelerine kadar sürüldüler. Ordunun yeniden düzenlenmesiyle birlikte göçebe birlikler eski önemini neredeyse tamamen kaybetti ve bu durum onları Osmanlı karşısında kuvvetli ve de tehlikeli bir potansiyel muhalefete dönüştürdü. (68) II. Bayezit döneminde (1481–1512) Osmanlı idari alanının ülkenin doğu bölgelerine doğru genişletilmeye başlanmasıyla süreç, göçebe savaşçılar için daha ağır bir hal almaya başladı. Zira o döneme kadar göçebe aşiretleri, söz konusu bölgelerde merkezi otoritenin kontrolü dışında yaşayabilmekteydi. Ancak artık onların da vergi ödemeleri ve Osmanlı orduları için asker göndermeleri talep edilmekteydi. Ayrıca yeni askeri düzenleme gereği göçebe birlikleri bundan böyle aşiret birliği olarak değil, yabancı komutanların emri altında savaşacaktı.

Bu gelişme, atalarının yaşam tarzına hâlâ sıkıca bağlı olan ve geleneksel gazilik idealini savunan Türkmen halkıyla dil ve kültür bakımın-

67. Erken dönem Osmanlı'da inanç savaşçılığının (Gazilik/Gazivat) önemi/anlamı için bkz. Werner 1972, s. 84-93 ya da Wittek 1958.

* **Gazilik**, din adına savaşmaktır. Osman ve Orhan Bey zamanlarında fethedilen yerler bu hü**kümdarlar** tarafından gazilere dirlik olarak verilmiştir. (ç.n.)

68. Osmanlı ordularının gelişimi için bkz. Werner 1972, s. 151 ve sonrası.

dan alt sosyal kesimlerden zamanla uzaklaşan Osmanlı hanedanlığı arasındaki uçurumu giderek derinleştirdi.

Türk dili ve geleneksel kültürü, İslami-İran etkisi lehine bastırılmaya başlandı. Çok geçmeden "Türk" ifadesi; cahil, kaba, köylü kelimeleriyle eşanlamlı olarak kullanılır oldu. Buna karşılık şehirli çevreler kendilerini "Osmanlı" olarak adlandırmayı yeğliyorlardı. Artık saray çevresinde Türkçe yerine Farsça konuşulmaktaydı. Bu durum hanedanın, devlete temel teşkil eden ve Türkçe konuşan alt kesimlere büyük ölçüde yabancılaştığını göstermektedir. Gerek göçebe Türkmenler gerekse bunların yerleşik hayata geçmiş olanları böylece, o güne kadar ulaşmış –özellikle sosyal örgütlenme, dil ve din ile bağlantılı– geleneklerden beslenen bir karşı-kültür taşıyıcısı haline geldiler.

15. yüzyılda doğal afetlere ve ardı arkası kesilmeyen savaşlara bağlı olarak gelişen ekonomik çalkantılar, Anadolu'da *kiliastik* düşüncenin* ortaya çıkmasına neden oldu. Bu düşünceyle birlikte kurtarıcı bir Mehdi'ye yönelik çağrılar giderek açık bir hal almaya başladı.[69*]

İslam âleminde Mehdi inancı her zaman büyük halk ayaklanmalarının taşıyıcı unsuru olmuştur. Söz konusu inanç, Tanrı'nın gönderdiği bir kurtarıcı önderliğinde mevcut toplumsal koşulların radikal bir biçimde değişeceği beklentisini içerir. Sarkisyanz, Mehdi beklentisini, "geçmişte aranan ideal bir modele dönme çabasını içeren, yabancı ve anlaşılmaz değişimlere uyum sağlamaya karşı gelişen bir tepki" olarak değerlendirir.[70]

On binlerce köylü ve göçebe Türkmen, Safevi İsmail'i "beklenen Mehdi" olarak gördüler; onun adil, eski düzene dayanan yeni bir dönem başlatmasını umuyorlardı. Şah İsmail, kendi yazdığı nefeslerde Mehdi'nin geldiğini ilan ederken, belli ki halk arasında dile getirilen, bu dinmek bilmeyen umudun farkındaydı:

---

* Kurtarıcının –dar anlamda İsa'nın– yeryüzüne dönüp 1000 yıl hükmetmesiyle yaşanan refah anlayışı. (ç.n.)

69. al-Mahdi/el-Mehdi (Arapça: Tanrısal olan/ Tanrı idaresinde olan).
Mehdi, tüm İslam âlemine özgü bir olgudur. Ancak bir Mehdi'nin geleceğine dair inanç ve umut Şiiliği Sünnilikten daha fazla belirlemiştir. Şiiler zamanın sonu gelene dek gizlenmiş olduğuna ve dünyada adaleti sağlamak için o gün ortaya çıkacağına inanılan on ikinci imamı, Mehdi olarak görürler. Mehdi'yle özdeşleştirilen kurtarıcı figürü özellikle Halk İslamında kendini göstermiştir. Karşılaştırma için bkz. Erbel, madde başlığı: "al-Mahdi", İslam Ansiklopedisi.

* Aleviler bu konuda İmam Mehdi'ye, kıyamet habercisi olmaktan ziyade, kurtuluş ve adalet habercisi olarak inanır ve öyle algılarlar. Alevilerin Mehdi'si, Ehli Beyt soyundan gelen 11. İmam Hasan-ül Askeri'nin oğlu olan ve Samara'da bir mağaraya girip "sır" olan, günü ve saati geldiğinde dönmesi beklenen 12. İmam, Muhammet Mehdi'dir. (ç.n.)

70. Sarkisyanz 1955, s. 299.

Mehd-i sahib zaman devrâni geldi âleme[71]

İsmail'in nefesleri, onun kendisini Mehdi olarak gördüğü konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmamaktadır. Eberhard'ın belirttiği gibi, "dini liderlik talebiyle İsmail, Halk İslamının Mehdi idealini temsil etmekte ve o sırada ilgisini çok uzaklardaki Avrupa'ya yöneltmiş bulunan sultana göre sıradan Anadolu halkına daha yakın durmaktaydı."[72]

Anadolu'da dönemi belirleyen genel dini ve sosyopolitik durum Safevilerin Anadolu kırsal nüfusu arasındaki başarısının nedenlerini açıklığa kavuşturmaktadır. Öyle ki kiliastik beklentinin hâkim olduğu bir ortamda halkın büyük bölümünü etkisi altına alan hoşnutsuzluk, bu kesimi kolaylıkla askeri eylemlere sürükleyebilirdi. Safevi liderleri Cüneyt, Haydar ve İsmail geleneksel gazi idealine bağlanarak, göçebelerin nadasa bırakılmış potansiyel askeri gücünü kullanmayı başardılar. Anadolu kırsal kesiminin Erdebil tekkesiyle eskiye dayanan bağları bu süreçteki bazı gelişmeleri kolaylaştırmıştır. Bunlardan bir tanesi de, yukarıda anlatılan şartlar altında bağımsız bir sempatizan çevrenin, Tanrı olarak gördüğü bir şeyhin ölesiye sadık müritlerine dönüşmesidir.

Tüm bu olgulara bakarak, militan Safeviler ile bunların Türkmen destekçileri arasında Cüneyt'ten itibaren dini bir simbiyoz oluştuğu sonucunu çıkarırız. Özellikle Cüneyt ve İsmail, Türkmenlerle uzun süreli yakın ilişkiler kurmuşlardır. Türkmenlere olan bu yakınlıklarından dolayı Cüneyt ve İsmail'in, Türkmenlerin dini düşünce dünyalarından etkilenmiş olabilecekleri düşünülebilir. Bu durum ilk kez tarikatta son üç şeyh döneminde baş gösteren belli bazı aşırı eğilimlerin kaynağını da açıklığa kavuşturmaktadır.[73]

71. Ergün 1969, s. 186.
72. Eberhard 1970, s. 42.
73. Tüm bu noktalar göz önünde bulundurulduğunda, militan Safeviler ile bunların Türkmen destekçileri arasında Cüneyt'ten beri dini bir simbiyoz/ortak yaşam geliştiği söylenebilir. Özellikle Cüneyt ve İsmail uzun bir dönem boyunca Türkmenlerle yakın ilişkiler içerisinde olmuşlardır. Bu yakınlaşmaların gerçekleştiği dönem içerisinde Cüneyt ve İsmail'in, Türkmenlerin dini fikirlerinden etkilendikleri düşünülebilir. Söz konusu etkileşim tarikatta ilk kez Cüneyt döneminde baş gösteren aşırı görüşlerin de bir açıklaması niteliğindedir.

2
İran Safevi Hanedanlığının Kuruluşundan Sonra Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Gelişmeler

A. 16. Yüzyılda Kızılbaş Ayaklanmaları

Safevi propagandası etkisiyle Osmanlı hâkimiyeti altında bulunan kırsal nüfusun bir kısmının İran'a göç etmesi, Osmanlılar tarafından iktidarlarını doğrudan tehdit eden bir gelişme olarak algılanmış olmalıdır.[1] İsmail tahta çıktıktan sonra da Anadolu'yu ihmal etmemiş, elçilerini Anadolu'ya göndermeye devam ederek Safeviler ile –en azından dini düzlemde– onların Anadolu'da yaşayan destekçileri arasındaki bağı korumuş, İran'a süren göç de gittikçe artmıştır.

İlk olarak Safevi hedeflerinin desteklenmesi biçiminde ortaya çıkan iç muhalefet, zaman içerisinde Osmanlı merkezi gücüne karşı askeri eylemlere dönüşmüş ve bu durum Osmanlıyı karşı önlemler almaya zorlamıştır. İsmail'in İran şahı ilan edilmesinin hemen ardından Sultan II. Bayezit, imparatorluk içerisindeki "Şii unsurları" Mora Yarımadası'na sürmüştür.[2] Kızılbaşların, –o dönemki Osmanlı söylemine göre– Safevi yandaşlarının büyük ölçekli baskı ve sindirme politikalarına maruz kalmaları ise 16. yüzyılın ilk yarısında patlak veren şiddetli halk ayaklanmalarını takiben meydana gelmiştir.[3]

Bu ayaklanmalar Safevi devletinin kurulmasıyla doğrudan bağlantılıdır; isyancılar genelde, aynı zamanda Safevi müritlerini oluşturan kaynağı da teşkil eden alt sosyal katmanlardan gelmekteydi. Eberhard'ın vurguladığı gibi: "İsyancıların gerçek bir tehlike unsuruna dönüşmesi

1. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. 1970, s. 34 ve sonrası.
2. A.g.y., s. 35.
3. Kızılbaş ayaklanmalarının daha ayrıntılı bir anlatımını Sohrweide (1965) sunmaktadır.

ilk kez İran'la kurulan bağ ile birlikte gerçekleşmiştir. Zira Safeviler, aktif katılım beklemeksizin isyancılara arka çıkmıştır (...)".[4]

İsmail'in dünyevi iktidara yükselişi, isyancıların, yabancı saydıkları ve reddettikleri Osmanlı hâkimiyetinin yok edilmesine yönelik umutlarını kuvvetlendirmiş olmalıdır.[5]

Ayaklanmaların arkasındaki sosyal ve ekonomik motivasyon son derece açıktır; ama yine de hareketin tayin edici özelliği olan dini fanatizm göz ardı edilmemelidir. 1511 ile 1530 yılları arasında Anadolu'nun birçok bölgesinde meydana gelen bu muazzam büyüklükteki ayaklanmaların önderlerine müritleri tarafından kutsallık atfedilmiş, hatta bunlar kısmen Tanrı ya da Mehdi ile özdeşleştirilmişlerdi.[6] İsyancılar, daha önce militan Safevi takipçilerinin savaşlarda sergilediğine benzer bir dini coşkuyla şahlanarak askeri üstünlük sağlamıştı. Öyle ki ayaklanmaların kontrol altına alınması, ancak kullanılabilecek tüm güçlerin seferber edilmesi ve sayısız yenilgi sonunda mümkün olabilmişti. Safevi liderleri Cüneyt, Haydar ve İsmail'e bağlı orduların ağırlıklı olarak göçebe Türkmenlerden oluşmasına rağmen, bu kez yerleşik kırsal halktan da isyancılara katılanlar olmuştu. Ayaklanma döneminin tarihi belgeleri, halkı Kızılbaşlardan oluşan tüm Anadolu köylerinin nüfus kaybettiğini belirtir.[7] Önceden belirlenmiş politik hedefleri olmayan ayaklanmalar, birikmiş kızgınlık ve hoşnutsuzluğun kendiliğinden patlamasıyla ortaya çıkıyordu. Sohrweide, ayaklanmaları "mevcut her türlü düzene karşı başkaldırı, tam yol bir anarşi" olarak tanımlamaktadır.[8] İsyancılar başlardaki dikkate değer başarılarına rağmen, pozisyonlarını politik açıdan değerlendiremediler. Daha çok, sanki hedefleri her şeyi arkalarında viran bırakıp âşık oldukları ülkeye ulaşmakmış gibi, İran'a geçmeye çabaladılar.

Gelgelelim sayısız Safevi destekçisinin İran'a –İsmail'in iktidarı ele geçirmesinden sonra da devam eden– göçü, Osmanlı için askeri ve ekonomik potansiyel kaybı anlamına gelmekteydi. Bu nedenle Eberhard,

---

4. Eberhard 1970, s. 43.

5. Kızılbaş ayaklanmalarının ağırlıklı olarak sosyal ve ekonomik temelli bir yorumu için bkz. Walsh 1962, s. 202 ve sonrası.

6. Öyle ki, örneğin Şahkulu öncülüğünde 1511-12 yılları arasında ortaya çıkan bir ayaklanma, Teke ilinden başlayarak tüm Anadolu'ya yayılmıştır. Karşılaştırma için bkz. Sohrweide 1965, s. 145-164

7. Cook 1964, s. 34. Sohrweide (1965, s. 145-164), isyancıların Osmanlı orduları içinde azımsanmayacak sayıda sempatizanı olduğunu ve bir kısmının süreç içinde ya isyancılara katıldığını ya da bunlara karşı savaşmayı reddettiklerini aktarmaktadır.
Özellikle "kutsal kişilere" karşı gelme korkusu, birçok aşiretin savaştan çekilmesine neden olmuş olmalıdır. Bu durum, isyancıların Halk İslamına yerleşmiş olan dini ideolojilerinin geniş halk kitleleri arasında karşılığını bulmuş olduğunu bir kez daha göstermektedir.

8. Sorweide 1965, s. 148.

Osmanlının Safevilere karşı savaşını, "Osmanlının kendi iç politikasında yaşanan kargaşaları, belanın köküne inerek çözmeye çalışması" olarak değerlendirmektedir.[9] Zira "Tanrı elçisi" İsmail'in alacağı bir askeri yenilgi onun dini meşruiyetini sarsacak ve göçün cazibesini azaltacaktı. Safevilerin II. Bayezit orduları karşısında bozguna uğraması ve ayaklanmaların bastırılması Osmanlılara gerçekten de, hâlâ imparatorluk içerisinde olan İran destekçilerini izole etme ve böylece devam eden süreçte onları politik olarak devre dışı bırakma imkânını tanımıştır. Osmanlının Çaldıran zaferini takiben İran'la sınırlarını belirlemesi, bu sürece önemli katkı sağlamış, Safevi destekçilerinin ülkeden serbestçe çıkmaları engellenebilmiştir. İç ve dış politikasını büyük oranda sağlama alınış olan Osmanlılar, Bayezit'in oğlu I. Selim yönetiminde kendilerini İran şahı destekçisi, yani Kızılbaş olarak tanımlayanları eşi benzeri görülmemiş bir baskı ve zulme tabi tutarlar. Selim'in adı, Kızılbaş torunlarının hafızasında bugün dahi tıpkı eskiden olduğu gibi şiddet ve aşağılanma anlamına gelmektedir. I. Selim'in emri üzerine on binlerce Kızılbaş infaz edilmiş, sürgün ve kürek cezasına çarptırılmıştır.

Türk bilim insanı A. Refik, 16. yüzyılda Kızılbaşlara karşı alınan önlemlere ilişkin bir dizi sultan fermanını yayımlayarak kamuoyuyla paylaşmıştır.[10] Bu belgelerden sarayın valilerden, idari alanları içerisinde yaşayan Kızılbaşları ortaya çıkarmalarını, onları tutuklamalarını, adlarını hükümete bildirmelerini ve saraydan emir beklemelerini ehemmiyetle talep ettiği anlaşılmaktadır.

Genel olarak mahkeme kararı olmadan ve Kızılbaş olduğu kesin delillerle ispatlanmadan "heretiklerin" infaz edilmemesine çaba gösterilmekteydi. Fakat Refik'in ortaya koyduğu bazı belgeler, toplumda huzursuzlukların patlak vereceğinden korkulduğu için kimi zaman tutukluların gizlice, halkın bilgisi dışında infaz edildiğini göstermektedir. Nitekim saray, 1568 yılında Amasya kadısını kendi bölgesinde İranlı bir halifenin yaşadığı ve halkı sapkın görüşleriyle kışkırttığı yönündeki istihbaratı takip etmesi için görevlendirir. Buna göre takibat sonunda, gerçekten yasadışı eylemlerde bulunulduğu ispatlanırsa (...nameşru evza ve hareket etdükleri vaki ise), bahsi geçen halifenin müritleri tutuklanacak ve Kızılırmak Nehri'nde boğulacaktır. Şayet gerekli görülürse, infaz sebebi olarak hırsızlık gösterilecektir.[11]

Başka bir sultan fermanından anlaşıldığı üzere Elbistan beylerbeyinden Yitilmiş Abdal adındaki bir Kızılbaş'ı takip etmesi talep edilir.

9. Eberhard 1970, s. 43.
10. Refik 1930.
11. A.g.y., s. 44.

Fermanda ayrıca takibat sonunda şahsın aykırı düşünceleri ispatlanırsa, bu kez farklı bir suçlamayla (...mezkûru bir ahar töhmet nami ile ele getürüp...) yakalanması ve infazı istenmektedir.[12]

İnfazlar zaman zaman öyle boyutlara ulaşmıştı ki valiler, "fermana uyup tüm Kızılbaşları infaz ettikleri takdirde, birçok insanın yok edilmiş olacağı" yönündeki kaygılarını dile getirmek zorunda kalmışlardı.[13] Bunun üzerine Sultan 1577 yılında yeni bir ferman hazırlatır. Buna göre sadece halife infaz edilecek, takipçileri ise aileleriyle birlikte Kıbrıs'a sürülecektir.[14]

Fermanlarda infazların nasıl gerçekleştirildiğine dair çok az bilgi bulunur. Şeriata kesinlikle ters düşen bir yöntem olan nehirde boğma dışında; kimi zaman kafa uçurma[15] ve tek bir vaka ile sınırlı olmak üzere yakma[16] bilinen infaz biçimlerinden bazılarıdır. Beypazarı civarından, Kızılbaş olduğu açıkça ortaya çıkarılamamış bir Yörük, kazığa oturtma cezasına çarptırılmıştır. Bu Yörük muhtemelen, 1567 yılında Beypazarı'nda patlak veren bir ayaklanmaya katılmıştır. Metnin bağlamından anladığımız kadarıyla ayaklanmanın bastırılmasının ardından Yörük, bu işin burada bitmeyeceğini söylemiş olmalıdır (*fesadın nihayeti yoktur deyu*).[17]

Yukarıdaki fermanlardan aktarılan olaylar dışında ayrıntılı açıklama yapılmaksızın genel olarak infazlardan ve cinayetlerden söz edilir. İnfazı ifade etmek için kullanılan ve normalde, üstesinden gelmek, alt etmek ya da öç almak anlamlarına gelen "hakkından gelmek" deyimiyle infaza göndermede bulunulduğu, verili metnin bağlamından açıkça anlaşılmaktadır.[18]

Kızılbaşlara karşı ileri sürülen suçlamalar çok çeşitlidir. 16. yüzyıl sultan fermanlarında Kızılbaşların heretikliği ile ilgili bilgiler yer almamaktadır; belli ki "kâfirlerle" düşülecek teolojik bir ihtilafla kimse ilgilenmemekteydi. Bu noktada Kızılbaşların teşhis edilmesine yardımcı olacak belli bazı belirtileri tanımak yeterli görülmekteydi. Biçimsel dini şartların yerine getirilmemesi ya da savsaklanması, örneğin namazın ve cami ziyaretlerinin reddi ya da ramazan ayında oruç tutmamak ve içki içmek gibi eylem veya eylemsizlikler, yukarıda sözü edilen belirtiler arasında sayılmaktaydı. Örneğin 1568 tarihli bir sultan fermanında Bo-

12. A.g.y., s. 55.
13. Sohrweide 1965, s. 193.
14. A.g.y., s. 193.
15. Refik, s. 31.
16. A.g.y., s. 18.
17. A.g.y., s. 18.
18. Karşılaştırma için bkz. Sohrweide 1964, s. 193, Dipnot, s. 627.

zok vilayeti beyinden cuma namazına katılmayan herkesin cezalandırılması istenir. Bu hususta Hızır Şah adında bir velinin takipçisi olan üç sipahi isimleriyle belirtilir. Bu sipahiler soruşturulmalarının akabinde hırsızlıkla itham edilir. Bir başka sipahi ise cuma namazlarına katılmadığı gerekçesiyle Allahsızlık ve dinsizlikle (mülhid ve râfizi) suçlanır.[19] "Dinsizlikleri" yüzünden sürgün edilenler arasında ayrıca müminlere ve özellikle ulemaya küfredenler,[20] Sünnilere Yezit diyenler[21] ve çocuklarına Ali taraftarlarının haz etmedikleri üç halifenin, Ömer, Osman ve Ebu Bekir'in adını hiç vermeyenler de yer alır.[22] Son iki "suç", Şii tutumunun açık birer işaretiydi. Zira hem Ali'nin oğlu Hüseyin'in katili olarak gördükleri Yezit hem de ilk üç halife eskiden beri Şiilerin nefretinin ve beddualarının hedefi olmuşlardır.

Bazı fermanlarda resmi makamların, Kızılbaş/Alevi kült toplantıları hakkında oldukça ayrıntılı bir şekilde bilgilendirilmeye çalışılması dikkate değerdir. Şunu da belirtmek gerekir ki bu tip sultan fermanları, İslam ortodokslarının Alevi ahlakı konusundaki düşüncelerini o zaman olduğu gibi bugün de belirleyen basmakalıp yargılardan muaf değildi. 16. yüzyıl Kızılbaşlarının kaderleri hakkında son derece önemli veriler sağlayan bu yazılar, ortodoksluğun Kızılbaş/Alevi inanç topluluğunun ahlakına karşı yapılan ve günümüze kadar süregelen bakış açısını belirleyen tüm suçlamaları yansıtmaktadır. Gece toplantılarında mumun söndürülmesiyle sapıkça cinsel ilişkilerin gerçekleştirildiği iddiası, söz konusu metinlerde açıkça dile getirilmiştir. Hatta bir Kızılbaş kadınının kocasını bu gibi edepsiz eylemlerle suçladığı bir örnek dahi söz konusudur.[23] Buna göre kadın; kocasının arkadaşlarıyla terk edilmiş bir evde geceleri buluştuğunu, saz eşliğinde eğlendiklerini ve mumun söndürülmesinin ardından birbirlerinin eşleriyle cinsel ilişkiye girdiklerini ifade etmiştir.[24] Bu ifade 1571 yılında Kastamonu'da kayıt altına alınmıştır. Tam on iki yıl sonra Amasya bölgesinde yaşayan Kızılbaşların cezalandırılmalarıyla ilgili bir fermanda da aynı suçlamalar ileri sürülmüştür. (...gice ile cemiyet idüp avretlerin ve kızların meclislerine getürüb birbirlerinin avretlerin ve kızların tasarruf idüp...)[25]

Yukarıda belirtilen, bir kadının kocasını Kızılbaşlıkla suçlaması olayı bir bakımdan aydınlatıcıdır. Şayet kadın söz konusu ifadeyi vermeye

19. Refik 1932, s. 33.
20. A.g.y., s. 30.
21. A.g.y., s. 53.
22. A.g.y., s. 53.
23. A.g.y., s. 35.
24. A.g.y., s. 35.
25. A.g.y., s. 53.

zorlanmadıysa, bu durum Kızılbaşlıkta/ Alevilikte grup içi evlilik (endogami) zorunluluğunun o dönemlerde henüz uygulanmadığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Zira kadının bu ifadesi, o zamanlar tamamı Kızılbaş/Alevi topluluğuna ait olmayan bireylerden oluşan ailelerin varlığını göstermektedir. İlerleyen süreçte, topluluğa aidiyetin istisnasız bir şekilde soy ilkesine dayandırılmasıyla birlikte grup dışı evlilik vakaları, topluluktan ihraç ile cezalandırılmaya başlanmıştır.

Sultan fermanları ayrıca sarayın tek amacının Kızılbaşları yakalamak ve cezalandırmak olmadığını göstermektedir. Yapılan takibatların bir diğer amacı da Kızılbaş/Alevi inanç topluluğunun ilkelerinin yazılı olduğu kutsal kitapları ele geçirmekti. Saray yönetimi 1576 yılında Çorum beyine ve Ortapare kadısına bir emir gönderir. Buna göre Veli Fakih adındaki bir Kızılbaşın[26] İran'dan getirdiği ve ölümünden sonra kışlakta konaklayan Haman aşireti tarafından saklanan 34 cilt kitaba derhal el konulması buyurulur.[27] Ancak fermanda, söz konusu kitapların içeriği hakkında ayrıntılı bir açıklama yer almaz. Sadece, kitapların Rafizi (dinsizce) görüşler içerdiği belirtilir. Bu kitapların, ilerleyen dönemde sıkı bir gizlilik uygulamasına tabi tutulmakla kalmayıp aynı zamanda mülkiyet hakkı sadece dini yönetici tabakayı oluşturan belli başlı, kutsal soydan gelme ocaklara verilecek "Buyruk" metinleri olduğunu tahmin edebiliriz. Kitapların İran'dan getirilmiş olması, baskı ve zulüm döneminde de Safevilerle irtibatın sürdüğünü açık bir şekilde göstermektedir. Ayrıca buradan, Anadolu'daki Kızılbaşların/Alevilerin dini yönetiminin hâlâ Cüneyt ve İsmail'in haleflerinin elinde bulunduğu anlaşılmaktadır. İran ile Anadolu Kızılbaşları/Alevileri arasındaki bağ, dönem dönem İran'da toplanan halifeler sayesinde korunmuştur. Bu toplantıların amaçlarından biri, inananların adaklarını İran'a aktarmaktır. Diğer bir amaç ise o dönemlerde ihtiyaç duyulan (tören) kıyafetlerini –tahminen yeni üyelerin topluluğa kabulü sırasında kullanılmak üzere– Anadolu'ya getirmektir.[28]

Her ne kadar kaynaklarda belirtilmese de halifelere derviş entarilerinin ve kılıçlarının İran'da verildiğini[29] ve halifelerin, dini yöneticilik onayını İran'da almak zorunda olduklarını kabul edebiliriz. Muhtemelen kılıç ve entari, 1579 tarihli bir sultan fermanında belirtildiği üzere, halifelerin meşruluğunu gösteren işaretler arasında sayılmaktaydı.

Kızılbaşların/Alevilerin kısmen günümüze kadar ulaşan son derece karmaşık sosyal ve dini organizasyonlarının kökenini yine bu dönemde

---

26. Kızılbaş ifadesi söz konusu bağlamda Safevilerle ilintilidir.
27. Refik 1932, s. 47. Sohrweide, Haman yerine Hamid ismini telaffuz etmektedir.
28. Sohrweide 1964, s. 191.
29. Refik 1932, s. 52.

arayabiliriz. Daha sonra ayrıntılı olarak ele alınacak olan kutsal soydan gelen "ocakların" kökeni muhtemelen, 16. yüzyılda yaşamış olan bu halifelere dayanır. İran'la bağların zayıfladığı dönemde ise, "ocaklar" Bektaşi tarikatı çatısı altında örgütlenmiştir.

16. yüzyılın ikinci yarısına ait sultan fermanları, o dönemde Kızılbaşların/Alevilerin içinde bulundukları durumu belgelemektedir. Söz konusu fermanlar, I. Selim'in acımasız zulmü ve katliamlarının üzerinden yarım yüzyıl geçmiş olmasına rağmen Kızılbaşların merkezi devlet için tehlike unsuru olmaya devam ettiğini göstermektedir.

O zamandan kalma belgelerde yer alan, heretiklerin ayırt edici niteliklerini açıklayan notlardan, Alevilerin bu dönemde eski bir Şii erdemi olan takiyeye[30] çabalamadıklarını tahmin edebilmekteyiz. Oysa ilerleyen dönemde tam bir takiye durumu söz konusu olacaktır. Bu anlamda belgeler, Sünnilerin açık bir şekilde reddedildiğine, ilk üç halifenin lanetlendiğine ve pek de gizlemeye gerek duyulmaksızın dini (İslami) şartların uygulanmadığına işaret etmektedir. Devlete ait casusların, Kızılbaşların/Alevilerin arasına kolaylıkla sızabilmeleri de[31] daha sonra topluluğa dahil olabilmenin kriterini belirleyecek olan "soy ilkesi"nin henüz geçerli olmadığının açık bir göstergesidir.

Yarım yüzyıl boyunca devam eden tutuklamalar ve infazlar belki tüm Kızılbaşları İslam'ın şartlarını yerine getirmeleri için harekete geçiremeyiştir ama açık ki onları kamusal hayattan çekilmeye zorlamıştır. 17 yüzyılın başlarında Kızılbaşlar/Aleviler, yasaların ulaşamayacağı, bu anlamda görece daha güvende olacakları uzak ve ulaşılması zor bölgelere yoğun bir şekilde göç etmeye başlamıştır. Bu dönemden itibaren de ülkenin politik tarihine bir daha aktif olarak müdahil olamamışlardır. Sonuç olarak Osmanlı yöneticileri, Kızılbaşlara/Alevilere karşı daha öncekilere benzer önlemler almalarına gerek kalmadığına hükmetmiş olsa gerektirir.

Bir Mehdi önderliğinde adil bir düzeni hemen o tarihte başlatabilme umudu kırılana kadar sayısız yenilgi, binlerce ölüm ve tarifi zor aşağılamalara, sıkıntılara göğüs gerilmesi gerekmişti. Kızılbaşların/Alevilerin kendilerini ne kadar çaresiz gördüklerini ve bir şeylerin değişeceğine yönelik umutlarının ne kadar kuvvetli olduğunu, Şah İsmail'in Osmanlı karşısında aldığı askeri yenilginin dahi, ona ve onun haleflerine olan inancı zayıflatamaması açıkça göstermektedir. Safevilerin -kendisine

30. Kelime anlamı dikkat olan "takiye" Şiiliğe özgü bir yasaktır. Buna göre düşman bir çevrede hakiki dini inanç gizlenmeli ve kendi grubunu tehlikeye atmama adına söz konusu çevreye biçimsel de olsa uyum sağlanmalıdır.
Şii bir birey, sadece dini inancını gizlememeli, aynı zamanda düşmanların olduğu bölgelerde sanki onlardan biriymiş gibi konuşmalı ve davranmalıdır." Goldziher 1963, s. 203.
31. Sohrweide 1964, s. 191.

tanrısallık atfedilen Ali'nin soyundan geldikleri iddiasıyla garanti altına alınmış– tanrısal özlerine olan inanç, her türlü dünyevilik suçlamasıyla baş etmek zorunda kalmıştır. Bu bağlamda 16. yüzyıl Kızılbaşları/Alevileri, Mühlmann'ın iddiasını çürütmektedirler: "Mehdi, en kabul gören, genel anlamıyla karizmatik kişiliğiyle öne çıkar; bu, söz konusu kişiliğin Mehdi olarak meşruluk kazanması için kendini ispat etmek zorunda olduğu anlamına gelir. Mehdi'nin ancak yardımcısı, komutanı yenilebilir, bu durum geleneğe uygun düşer; ancak Mehdi'nin kendisi her zaman galip gelmek zorundadır."[32]

Anadolu Kızılbaş ozanlarına ait nefesler, bin yıllık refah dönemi atmosferini 16. yüzyılın ikinci yarısında hâlâ etkileyici bir biçimde dile getirmeye devam etmekteydiler. Sivas'ın Banaz köyünde yaşamış çiftçi bir ailenin oğlu olan Pir Sultan Abdal'ın nefesleri, Türk halk edebiyatının en güzel örneklerindendir. Aynı zamanda geniş halk tabakalarını ilgilendiren politik ve sosyal durumları belgeleyen döküman niteliği de taşırlar; bunun da ötesinde söz konusu nefesler Alevi dinini anlayabilmek için vazgeçilmez birer kaynaktırlar.

Aşağıdaki örnekte olduğu gibi Safevilere olan yakın duygusal bağ, bu nefeslerde ifadesini bulur:

Yürüyüş eyledi Urum üstüne
Ali nesli güzel İmam geliyor
İnip temenna eyledim destine
Ali nesli güzel İmam geliyor

Doluları adım adım dağıtır
Tavlasında küheylanlar bağlıdır
Aslını sorarsan Şah'ın oğludur
Ali nesli güzel İmam geliyor

Meydana çıkar görünü görünü
Kimse bilmez evliyanın sırrını
Koca Haydar Şah-ı Cihan torunu
Ali nesli güzel İmam geliyor[33]

16. yüzyılda yaşamış olduğu tahmin edilen Pir Ali adındaki veliye ait bir başka nefes ise Kızılbaşların/Alevilerin Safevilere yönelttikleri beklentileri yansıtmaktadır:

32. Mühlmann 1964, s. 226.
33. Gölpınarlı 1963, s. 95.

Osmanlu yanına kalır mı sandun
Nice intikamlar alınsa gerek
Mehdi çıkarsa nic'olur halın
(...)

Gazi Mehdi bir gün Urum'a çıkar
Yezit kal'asını hem burcun yıkar
On İki İmam'ın sancağın çeker
Kırmızı taç ile salınsa gerek

Sanma ki Osmanlu yanına kalur
Tanrı'nın arslanı Şah oğlu gelür
Darb ile elinden tahtını alır
Harabende erkân[34] *sürülse gerek*

Bir gün bu dünyanın sahibi gelür
On İki İmam'ın hakkını alur
Yezitler arada hem telef olur
Mü'minlerin halı sorulsa gerek

Pir Ali der Mehdi gönül yatağı
Kırmızıdır donu yeşil sancağı
Düzelim koşalım bahçeyi bağı
Yezitler aradan sürülse gerek[35]

Ancak Osmanlı İmparatorluğu, "güzel İmam" takipçilerinin neden olabileceği tehlikeyi bertaraf edebilecek kadar güçlü ve sağlam bir yapıya sahip olduğunu kanıtlamıştı. Ayaklanmalar kanlı bir şekilde bastırılmış, hayatta kalan destekçiler ise politik ve kültürel olayların dışına itilmişti. Dini ve politik bir muhalefetin temsilcilerinin marjinalleştirilmesi süreci, 16. yüzyılın sonlarına kadar sürmüş olmalıdır. Devam eden süreçte ise yukarıdaki alıntıdakine benzer, Ali soyundan yeni bir Mehdi geleceğini müjdeleyen Anadolu halk ozanları artık susmuştu. Osmanlıdan intikam alacak Mehdi'nin geleceğine dair umutlar ise belirsiz bir geleceğe hapsedilmişti. Baskı ve zulümlere rağmen şaşmaz bir şekilde inançlarına bağlı kalan Kızılbaşlar/Aleviler, kendilerini coğrafi ve sosyal olarak toplumdan izole etmeye koyulmuşlardı. Yerleştikleri bölgelerde,

34. "Erkân" (kelime anlamı "temel taşı/köşe taşı", aynı zamanda "kural", "norm"), Kızılbaş/Alevilerde dini törenlerde uygulanan ritüelleri de ifade etmektedir.
35. Gölpınarlı 1963, s. 94.

hâlâ baş düşmanları Yezit'in temsilcisi olarak gördükleri Osmanlı hükümetinin muhtemel çöküşüne bir ön hazırlık olarak inançlarının korunmasına çabalayan Kızılbaşlar/Aleviler, gündelik yaşamda da ustalaşmaya ağırlık verdiler.

B. Marjinallik ve Dogmatikleştirme

Buraya kadar anlatılanlarla Kızılbaş/Alevi dini topluluğunun ortaya çıkışındaki tarihsel süreçler gösterilmeye çalışıldı. Kısaca tekrar özetlemek gerekirse, ele alınan yapı 14./15.yüzyılda Anadolu'da kırsal kesim ile göçebeler arasında yaygın, İslam çatısı altında, İslam öncesi ve İslam dışı unsurları koruyan, daha doğru bir ifadeyle bu unsurları inanç sistemi içerisinde eritmiş olan bir halk diniydi. Militan Safevi önderleri İslami "atrial din"e* dayanarak ilk başta sadece göçebe Türkmenler, daha sonra ve giderek artan bir şekilde de yerleşik kırsal kesim arasında taraftarlarını bulmuşlardı. Anadolu nüfusunun büyük bir kısmının Erdebil Sufi şeyhliğine olan bağı, geç dönem Safevilerine, tarikatın Anadolu'daki yandaşları arasından dini liderler seçme imkânı sunmuştu. Bu sayede söz konusu destekçi grupların özünde varolan potansiyel askeri gücü kendi politik ihtirasları için kullanabilmişlerdi.

Militan Safevi etkisinden önceki tarihlerde Anadolu'da, daha sonraları Kızılbaş olarak adlandırılacak belirgin bir din ve kült topluluğunun varlığına dair hiçbir dayanak yoktur. Her şey daha ziyade bu topluluğun ilk olarak İran'ın yeni hükümdarları ile Osmanlılar arasındaki ihtilaflar sürecinde ortaya çıktığına işaret etmektedir.

Bu topluluğun üyeleri alt sosyal katmanlardan geliyordu. Bu grupların Safevileri kayıtsız şartsız desteklemeleri aynı zamanda onların devlet iktidarına karşı muhalefetlerinin bir ifadesiydi. Osmanlının hâkimiyetine son verilemeyeceği açık bir şekilde anlaşıldığında, 16. yüzyıl ayaklanmalarına katılan ve Safevilerin müritleri sayılan birçok destekçi ulaşılması zor, devlet kontrol mekanizmalarının erişemediği bölgelere çekilmişti. Kızılbaşların/Alevilerin, bugüne kadar kısmen geçerliliğini korumuş olan sosyal-dini yapılarını, bu dönemden itibaren maruz kaldıkları coğrafi ve sosyal izolasyon sürecinde geliştirdikleri görülmektedir.

Buna göre Kızılbaşlık/Alevilik temelde sosyal bir hareketten doğmuştur; dini kutuplaşma burada ikincil bir rol oynamaktadır. 16. yüzyıla ait tarihi ve edebi belgelere göre söz konusu kutuplaşma en şiddetli biçimiyle ilk olarak politik ihtilaflar sürerken ortaya çıkmıştır. Her iki

* Atrial din (Vorhofsreligion): Burada kastedilen şey, yörede halihazır bulunan, ellerinin altındaki dini temeldir. (ç.n.)

taraf da, yaptıklarını dine dayandırarak meşrulaştırmaktaydı. Bir taraftan Ali'nin tanrısal soyundan geldiklerini iddia eden Safeviler bayraklarına Ali'nin ismini yazarak İran'da üstün güç olmak adına Osmanlılarla mücadele ederlerken diğer taraftan Osmanlılar artık Şii olan Safevilere karşı kavgalarında kaygılarını, daha önce hiç görülmemiş ölçüde imparatorluğun "esas dini" olan Sünni yönelime dayandırmaktaydı.

Osmanlı devletinin merkezileşme çabalarını tehdit olarak algılayan toplulukların büyük bir kısmı yenilgiye uğradıktan sonra Safevi saflarına geçmişti. Kızılbaşlığın/Aleviliğin tamamen bağımsız dini bir topluluk olarak ortaya çıkışı "ayaklanmanın tamamen bastırıldığı" döneme denk düşer. Mühlmann'ın "hareketin seyri" olarak tanımladığı, ayaklanmaların dinamiği üzerine yorumları burada da büyük oranda geçerli görünmektedir: "Bir isyan hareketi, gerçek bir hareket olabildiği ölçüde, yani akış halinde bulunduğu ve öldürücülüğü yükselen bir ivmeyle arttıkça, organizasyon yapısı o oranda önemsizleşir: Hareket özünü kaybettiği ölçüde, organizasyon ve bilinçli dogmatikleştirmeler dengeleyici vasıflarıyla anlam ve önem kazanır."[36]

Marjinalliğin, toplumsal düzlemin bütününü kapsayan uzun bir sürecin sonucu olabileceği, Kızılbaşlar/Aleviler örneğinde açıkça görülmektedir; bu örnekte politik merkeze karşı temelde sosyal ve politik olan muhalefetlerinden dolayı bir grup, marjinalleşmeye zorlanmıştır. Topluluk ilk olarak izolasyon sürecinde, ezoterik bir gizli örgütlenme biçimini almıştır; bu aşamadan itibaren topluluk, evlilikleri sıkı bir endogami uygulamasına tabi tutarak kendini tekrar tekrar üretmiştir. Bu uygulama Alevilerin sosyal ve kült toplumuna aidiyetin istisnasız olarak soya dayanma şartının zaman içinde ilkeleşmesini de beraberinde getirmiştir. İsyanın aktif olduğu dönemlerde topluluk, yeni katılan üyelerle kendini sürekli genişletebilirken, devam eden süreçte artık Alevi olmayanlar topluluğa kabul edilmez olmuştur.

Kızılbaşların/Alevilerin Osmanlı toplumundan ayrıldıktan sonra içine düştükleri marjinal durum, onları dış dünyaya olan bağımlılıklarından kurtaracak birtakım kurumları oluşturmaya zorlamıştır. Endogami kuralının yanı sıra, karmaşık sosyal ve dini bir ağın oluşturulması, söz konusu kurumlardan bazılarıdır. Örneğin bütün Kızılbaşlar/Aleviler, her türlü meselede en yüksek başvuru mercii olan bir ruhani liderin sorumluluğuna girer. Sosyal-dini liderlerin en önemli işlevi hukuki davalara bakmaktı; topluluğu bağlayan sorunlarla ilgili düzenlemelerle Kızılbaşlık/Alevilik hukuki alanda büyük ölçüde kendini yönetir bir düzeye ulaşmıştı. Dini liderlerin (dedelerin) kararlarını verirken baş-

36. Mühlmann 1962, s. 226.

vurdukları yaptırım ve cezalar topluluk içerisinde meydana gelebilecek muhtemel bölünmeleri ve büyük çatışmaları önlemeye yönelikti. Zira aidiyet hissi, yardımlaşma ve üyelerin birbirlerini karşılıklı olarak desteklemesi grup dışından yardım alma şansı kalmayan bu insanlar için hayati önem taşımaktaydı. Bu bağlamda "musahiplik" (yol kardeşliği) kurumu da anlam kazanmaktadır: Bu kurum özünde grup yardımlaşmasını sağlamlaştırmaya hizmet etmektedir.

Elimizde Kızılbaşların/Alevilerin örgütlenme ve dogmatikleşme süreçlerine dair net bilgiler sunan kaynaklar olmaması nedeniyle tüm bu açıklamalar birer hipotez olarak değerlendirilmelidir. Ancak 16. yüzyıldan kalma belgelerde Kızılbaşlığın/Aleviliğin geç dönem örgütlenmesiyle karşılaştırılabilecek bir örgütlenmeye dair bilgi bulunmaması, topluluğun ezoterik bir inanç topluluğu olarak örgütlenmiş yapısını ilk kez izolasyon sürecinde kazandığı yönündeki düşünceyi desteklemektedir. Yukarıda değinilen kısıtlı bilgi de yine endogami kuralının, izolasyon sürecinden sonraki tarihlerde uygulanmaya başlandığına işaret etmektedir. Bu bağlamda bir başka olgu da önem taşımaktaydı: Sultan fermanları Kızılbaşların/Alevilerin Safevilerle olan yakın bağlarına işaret ederken, aynı fermanlarda onların Bektaşi tarikatıyla örgütsel bağları olduğuna dair hiçbir dayanak bulunmamaktadır. Fakat Alevilik ve Bektaşilik arasındaki bu örgütsel bağ tam da daha sonraki dönem açısından belirleyicidir ve kısmen de olsa geçerliliğini günümüzde de korumaktadır. İki grup arasındaki bağın biçim ve içeriği bir sonraki bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Şimdilik önemli olan soru, bu bağın nasıl ve neden kurulduğudur.

C. Bektaşi Tarikatı ve Kızılbaşlık/Alevilik Arasındaki İlişki

16. yüzyılda Anadolu Kızılbaşları ve Safeviler arasında halife aracılığıyla sağlanan ve o dönemlerde hâlâ etkin olan ilişki, devam eden süreçte giderek gizemli bir hal almıştır. Bunun sebeplerinden biri sarayın dikkatle yürüttüğü kontroldür. Bu anlamda sınır geçişleri saray tarafından engellenmiş ve Safevi temsilcileri (halifeleri) ülke içinde ele geçirildikleri anda infaz edilmiştir. Bir yandan da 1501 yılında ortaya çıkan, İran'da dinin teolojikleşmesi ve Şia mezhebinin On İki İmam esasını yasalaştırma yönündeki gelişmeler de, Safevilerin eski müritleri ile aralarındaki bağı korumaya olan isteklerini zayıflatmış olmalıdır; en azından devletin varlığının güçlenip sağlamlaşmasının sonucu olarak bu yandaşların desteğinden gittikçe daha kolay vazgeçilebilir olduğu kesindir. Bu şekilde dini merkezlerinden koparılan Safevi müritleri On İki İmam Şia inancına geçişlerini sözde devam ettirdiler ama –buna uygun

dini yönetim ve önderlik olmadığından– Safevi teolojisini ve yasalarını devralmadılar. Kızılbaşların, inançları ve ritüelleri bağlamında aykırı (heterodoks), halk geleneği kökenli-mistik karakterli bir dinin inançlarına bağlı kalmaya devam ederek, On İki İmam Şia (Caferiye) mezhebini sözde benimsemeleri bu şekilde gerçekleşmiş olmalıdır.

İran'da Safevi devletinin kurulmasından sonra ortaya çıkan gelişmelerin prensip olarak benzerleri, aynı dönemin Osmanlı İmparatorluğu'nda da dini düzlemde gözlenebilir. İki devlet arasında gelişen politik kutuplaşma sonucunda, belli ki İran'da Şiiliğin ilanı ve gelişmesine ideolojik bir cevap olarak Osmanlı'da Sünni İslam'a doğru açık bir dönüşüm yaşanmıştır. İlk olarak 16. yüzyıl ile birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun resmi dini olarak Sünnilikten söz edilebilir.[37] Devlet tarafından talep edilen Sünni eğilimler kabul gördüğü ölçüde Kızılbaşlar sosyal ve politik olarak gittikçe marjinalleşmeye, dini anlamda da izolasyona itilmiştir.

Böyle bir ortamda söz konusu topluluk içinde Safevi tarikat merkezinin işlevini devralacak sosyal ve dini bir merciye olan ihtiyaç artmıştır. Gerçekten de ilerleyen süreçte bu rolü, mistik bir derviş tarikatı olan Bektaşilik üstlenmiştir.

Türkmenlerin göçleriyle birlikte Orta Asya'dan Anadolu'ya birçok derviş gelmiştir. Bu dervişler halk arasında keramet sahibi, kutsal kişiler olarak görülmekteydi ve halk, onlara büyük saygı duymaktaydı. İnanç anlayışları birçok açıdan Yüksek (Ortodoks) İslam öğretisine ters düşen bu göçebe dervişlerin Orta Asya Türk kavimleri üzerindeki etkisi oldukça fazlaydı. 10. yüzyılda Muhammet'in yeni dinini Türklerle tanıştıranlar da dervişlerdi.[38] Dervişler, halk geleneğine bağlı mistik İslam zeminini terk etmeden mevcut dini çevreye uyum sağlamayı, İslam öncesi ve dışı unsurları kendi inanç sistemleri içerisine katmayı ve bunları gerekli yerlerde İslami anlamda yorumlamayı başarmışlardır. İnsanlar günlük dert ve kaygılarıyla onlara başvurabiliyor ve kendilerine atfedilen kutsallık nedeniyle onlardan acılarını dindirmelerini bekleyebiliyorlardı. Bu nedenle dervişler sıradan halka "bilinen rasyonellik tutumları yüzünden kitlelerin ruhuna hitap edemeyen" Yüksek İslam temsilcilerinden daha yakın durmaktaydılar.[39] Dervişler zaman içinde, ülkenin çok farklı bölgelerine yerleşmişlerdir; tekkeler ve inziva yerleri (zaviyeler)

37. Eberhard, "Sünniliğin Osmanlılar tarafından vurgulanmasının ne derecede Safevilerin politik ilişkilerine karşı bilinçli bir tepki ya da onların dini temelli hak iddialarına karşı araya mesafe koyma girişimi" olarak değerlendirilebileceğini sorgulamaktadır. Eberhard 1970, s. 3.
38. Türk halklarının İslam'ı kabulü konusunda karşılaştırma için bkz. Barthold 1962, s. 59-79.
39. Kissling 1953, s. 22.

inşa ettirmiş, ayrıca şöhretlerini yayına görevini üstlenmiş misyoner müritlerini halk arasına yollamışlardır.

16. yüzyılın sonlarına doğru, burada bizi ilgilendiren olayların gerçekleştiği dönemde ülke çoktan derviş tekkelerinden oluşan sıkı bir ağla örülmüştü.[40] Fakat derviş olgusu sadece taşrada karşılık bulmakla kalmıyordu: "Resmi olarak Sünni bilinen değişik nüfus kesimlerinde farklı aşırı formlara bürünen Sufilik, aslında (...) tüm Osmanlı İmparatorluğu'nu büyüsü altına almıştı."[41] Anadolu'daki sayısız derviş tarikatı arasında, yöre halkıyla, onların gelenek ve inanışıyla daha derin bir ilişkisi bulunan en açık ve en hoşgörülü tarikat Bektaşilikti. Bu tarikat, "dini alt tabakaya" diğer tarikatlardan daha iyi uyum sağlamış ve bu nedenle de Halk İslamının ideolojik hedeflerinin tamamına yakınını yakalayabilmişti.[42]

Rivayete göre Bektaşi tarikatının kurucusu, büyük Türk mistiği Ahmet Yesevi'nin halefi olarak 13. yüzyılda Horasan'dan göç eden Hacı Bektaş Veli'dir.[43] Hacı Bektaş, uzun süren bir göçün ardından bugün kendi adıyla anılan bölgeye (Hacıbektaş, eski adıyla Solucakarahüyük) yerleşir ve bir derviş tekkesi (zaviye) kurar. Buradan Anadolu'nun en ücra köşelerine halifelerini gönderir.[44] Hacı Bektaş hakkında sahip olduğumuz kısıtlı bilgi, onun Şii geleneğinin devamı olan bir mistik olduğu yönündedir.[45] Az sayıdaki kaynakta onun herhangi bir aşırı ideolojiyi savunduğuna dair bir bilgi yer almamaktadır. Her ne kadar efsanevi özellikler gösterse de, tarihi öneme sahip olan hayat hikâyesi de (Vilâyet-Nâme), Hacı Bektaş tarafından temsil edilen heterodoks öğretinin onun daha sonraki müritlerine uzak kaldığını göstermektedir.[46]

40. Osmanlı İmparatorluğu'nda "Derviş" olgusu için bkz. Kissling 1953, 1964.

41. Eberhard 1970, s. 33.

42. Bektaşi tekkesinin en kapsamlı anlatımını Birge (1965) sunmaktadır.

43. Türk mistisizminin başlangıcı ve Ahmet Yesevi konularında ayrıntılı bilgi için bkz. Menzel 1925.

44. Bugün birçok Kızılbaş/Alevi, evliya Hacı Bektaş'ın üstünlüğünü, hikmetini belgeleyen bir efsaneyi sık sık anlatır: Günün birinde Mevlevi Dervişi Seyyid Mahmud-i Hayrani, bir aslanın üzerinde, elinde kamçı olarak kullandığı bir yılan ve yanında 300 Mevlevi dervişle Hacı Bektaş'ı ziyaret etmek için yola koyulur. Haberi alan Hacı Bektaş ise bir kayanın üstüne biner ve bir kuş gibi uçan kaya üzerinde Hayrani'ye doğru yola çıkar. Bunu gördüklerinde Mevleviler, Hacı Bektaş'ın önünde diz çökerler. Mevlevi dervişleri, işte o gün Hacı Bektaş'ın büyük keramet sahibi olduğunu anlamışlardır. Seyyid Mahmud-i Hayrani Hacı Bektaş'ın öğrencisi olur ve yine onun tarafından tekkeye alınır. (Karşılaştırma için bkz. Gölpınarlı 1958, s. 49 ve sonrası) Hacı Bektaş'ın hayat hikâyesi konusunda karşılaştırma için bkz. Birge 1965, s. 33-40.

45. Arapça olarak kaleme alınmış ve yazarının Hacı Bektaş olduğu söylenen bu metnin Türkçe çevirisi, Hacı Bektaş'ın öğretisiyle ilgili tek otantik kaynaktır. 1409 yılında Osmanlıca'ya çevrilen bu yazıda, geç dönem Bektaşi mistisizminin de önemli bir unsuru olan "dört kapı" öğretisi yer almaktadır. Metnin yazarının Şii eğilimleri özellikle tevella (Ali'nin dostlarını sevmek) ve teberra (Ali'nin düşmanlarından uzak durmak) inancından anlaşılmaktadır. Söz konusu metinle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Birge 1965, s. 44 ve sonrası.

46. Vilayet-Name'nin tam olarak ne zaman kaleme alındığı bilinmemektedir. Birge, "eserin

Vilâyet-Nâme'de yer alan verilere göre Hacı Bektaş'ın hayatta olduğu süre içinde Anadolu'da 36.000 halifesi bulunmaktaydı ve bunlardan 360'ı Hacı Bektaş'ın sürekli hizmetindeydi.[47] Bu rakamların abartılmış olduğunu varsaysak bile ülkede yine de birçok Bektaşi dervişi bulunduğunu düşünebiliriz. Bu dervişler muhtemelen kendi konutlarında oturmaktaydı ve merkez tekkeyle iletişim halindeydiler. Dervişlerin ölümlerinden sonra mezarlarının çevresi bir çeşit dini merkeze dönüşmekte ve bu mezarlar, onların –ölümlerinden sonra da etkili olan– kerametlerinden yararlanmak için ziyaret edilmekteydi. Mezarların bakımını ve evliya olarak ölen dervişin rolünü çoğu kez kendinden bir sonraki kuşak ya da müritleri üstlenmekteydi: Doğrudan ya da ilerleyen dönemlerde uydurma olanlar da dahil olmak üzere dervişin soyundan gelmek, halk arasında evliya olarak tanınmanın şartı olan keramet sahibi olma kuralını garantilemekteydi.

Safevilerle olan bağları koptuktan sonra Osmanlı İmparatorluğu içerisinde dini anlamda da marjinal bir konumda bulunan Kızılbaşları/Alevileri tarikata bağlayanlar, muhtemelen bu erken dönem Bektaşi müritleri ya da halifeleriydi. Elimizde ne yazık ki Kızılbaşlığın/Aleviliğin Bektaşiliğe örgütsel anlamda bağlanışıyla ilgili tarihi süreci aydınlatacak kaynaklar bulunmamaktadır. Ancak dini eserler (nefes, deyiş vb) 17. yüzyılda Kızılbaşların/Alevilerin piri olarak Hacı Bektaş'ın Safevi tarikat şeyhlerinin yerine çoktan geçmiş olduğunu göstermektedir. Hacı Bektaş merkez tekkesi yöneticisi, artık Anadolu Alevi topluluklarının çoğu için önemli dini ve sosyal meselelerde en üst otorite sayılmaktaydı.

Açık anti-Sünni duruşuna rağmen Bektaşi tarikatı 19. yüzyıl ortalarına kadar devletin ağır misillemelerine maruz kalmamıştır. Bu durumun bir sebebi olarak, tarikatın şehirli saray asilleri arasında da üyelerinin ve savunucularının olması gösterilebilir. Diğer bir neden ise tarikatın Yeniçeri ocağı ile olan bağıdır.[48] Politik ağırlığı olan bu elit askerler, Bektaşi-

yazıldığı tarihin, 1400'lerin öncesine kadar uzandığını" düşünmektedir. Birge 1965, s. 48. Buna karşın Gölpınarlı, söz konusu metnin 1481 ile 1501 yılları arasında yazıldığını belirtmektedir. Gölpınarlı 1958: XXIV ve sonrası.

47. Gölpınarlı 1958, s. 81 ve sonrası.

48. I. Murat'tan (1362-1389) itibaren Osmanlı sultanları, Yeniçeri Ocağı'nı imparatorluğun merkezileşmesi önünde engel durumundaki Türkmen aristokrasisine karşı kendilerine avantajlı konum sağlayacak bir silah olarak kullanmak niyetindeydi. Yeniçeri askerleri başlangıçta Hıristiyan esirlerden oluşturulmaktaydı. İlerleyen dönemde, Avrupa'da işgal edilen bölgelerden periyodik olarak erkek çocuklar devşirilmeye başlandı. Devşirilen bu çocuklar Müslümanlaştırılarak orduda ve yönetimde göreve getirilmekteydi. Bir süre boyunca Yeniçeriler, aralarından yüksek devlet makamlarına gelenler sayesinde devlet içerisinde söz sahibi ve büyük bir güç unsuru haline gelmişti. İlk kez 1826 yılında II. Mahmut yönetiminde Yeniçerilerin güçleri kırıldı ve Yeniçeri Ocağı dağıtıldı.

Bektaşi dervişlerinin, Yeniçeriler üzerindeki etkileri epey fazlaydı. Hatta Yeniçeriler Hacı Bektaş'ı "aziz efendileri" olarak görmekte ve kendilerini Hacı Bektaş Oğulları olarak adlan-

ler için azımsanmayacak bir koruma işlevi görmüş olmalıdır. Ancak bu noktada Bektaşilerin Kızılbaşlar/Aleviler ile olan bağının, devletin onlara hoşgörüyle yaklaşmasında doğrudan etkili olup olmadığı sorusu da ortaya çıkar. Anlaşılan hükümet, zararlı gördüğü heretik grupları -hâlâ ılımlı olan- Bektaşi tarikatı ile olan bu bağları aracılığıyla dolaylı olarak kontrol edebilme imkânı görmüştür. Hatta Melikoff, Balım Sultan'm saray tarafından başa geçirilmesinin esas amacının, Bektaşi tarikatı ile ilişki içinde olan heterodoks kırsal nüfusu tepeden inme fakat daha disiplinli bir organizasyon sayesinde kontrol altına almak olduğunu düşünmektedir.[49]

Balım Sultan 1500 yılında Hacıbektaş tarikat liderliğini devralır almaz, tarikatın yüzyılımıza kadar varlığını koruyan karakteristiğini belirleyecek yapının ilk biçimlerini oluşturan birtakım radikal yenilikler getirmiştir. İleriki dönemler için tipik olan tarikatın iki parçalı yapısı, görünüşe göre Balım Sultan yönetimi altında ortaya çıkmıştır. Bu dönemden itibaren birbirlerinden keskin bir şekilde ayrılan iki grup, tarikat önderliği için rekabet etmeye başlamıştır: Bir yanda Balım Sultan tarafından ortaya atılan bekârlık uygulamasını (mücerretlik erkânı) benimseyen dervişlere liderlik eden bekâr "Babalar" ve diğer yanda rütbelerini aileden miras alan Çelebiler. Çelebiler efsanevi Hacı Bektaş'ın birinci dereceden torunları olduklarını iddia ederler ve kendilerini "bel evlatları" olarak tanımlarlar. Böylece "yol evlatları" olarak adlandıran dervişlerden ayrılmış olurlar.[50]

Köylü Kızılbaşların/Alevilerin büyük çoğunluğu sadece Çelebileri, diğer bir deyişle bel evlatlarını en yüksek dini otorite olarak tanır. Buna karşın şehirli çevreler "baba" koluna bağlıdır ve -az sayıdaki birkaç örnek dışında- köy Alevileriyle herhangi bir ilişkileri yoktur.

Bektaşiliği iki kola ayıran, topluluğa aidiyetin soya dayanıp dayanmadığı meselesidir. Meşru doğumu topluluğa aidiyetin kriteri olarak gören Kızılbaşlar/Aleviler, en yüksek dini otorite olarak soylarını sözü edilen biçimde -uydurma da olsa- meşrulaştıran Bektaşi grupları seçmekteydiler.[51] Buna karşın tarikatın "baba" kolu, uygun "eğitim süreci"

---

dırmaktaydılar.

Yeniçeriler ve Bektaşi Ocağı arasındaki ilişki için bkz. Birge 1965, s. 46 ve sonrası.

49. Melikoff 1975, s. 52.

50. Burada, tartışmalı konulardan biri olan, Hacı Bektaş'ın çocuğu olup olmadığı meselesi önemlidir. Yol evlatları Hacı Bektaş'm çocuğu olduğu görüşüne şiddetle karşı çıkmaktadır. Son Hacı Bektaş Çelebisi'nin oğlu Ulusoy'un bu konu hakkındaki görüşleri için bkz. Ulusoy 1980, s. 32-40.

51. Hacı Bektaş'ın evlenmediği, dolayısıyla çocuğu olmadığını düşünenlere göre, Hacı Bektaş'ın birinci dereceden torunları olduklarını iddia eden çelebiler, olsa olsa nefes evlatlarıdır. Bu iddiayı desteklemek için Vilayet-Name'de de yer alan şu efsane öne sürülür: Hacı

sonunda liyakatini kanıtlayan, Bektaşi olarak ant içen ve gizli öğretiye kabul edilen herkese açıktı.

Araştırmanın Kızılbaşlıkta/Alevilikte inanç öğretisi ve ritüellerinin ele alınacağı bölümünde de görüleceği gibi, Kızılbaşlık/Alevilik inancında derin mistik-felsefi kurgular bulunmasa da birçok yönden Bektaşiliğe benzemektedir. Gerek "bel evlatlarına" olan dini ve örgütsel bağları gerekse inanç meselelerindeki örtüşme, Kızılbaşların/Alevilerin büyük çoğunluğunun neden kendilerini aynı zamanda Bektaşi olarak tanımladıklarının cevabıdır. Öte yandan, Kızılbaş/Alevi inanç topluluğuna bağlı olan her grubun, Bektaşilik ile bağlantısının olmadığını ve Çelebinin otoritesini tanımadıklarını ayrıca belirtmek gerekir. Dini anlamda diğer Alevi gruplardan farklı olmayan bu grupların kendilerine özgü "ocakları" vardır. Bu ocakzadeler On İki İmamın, genellikle de yedinci İmam Musa-i Kâzım'm soyundan geldikleri için dede olarak kabul edilirler.

Daha sonra da gösterileceği gibi, birinci grup, yani Bektaşiliğe bağlı olan Aleviler daha az dini yetkiye sahiptir ve ocakzadeler sadece Çelebinin onayıyla hizmete atanabilirler. Kendi kutsal aileleri bulunan ikinci grup ise bu otoriteyi kabul etmez. Ulusoy'un (son Hacı Bektaş Çelebisi'nin oğlu) belirttiğine göre Anadolu Alevilerinin yaklaşık % 90'ı birinci gruba bağlıdır.[52]

Her iki Alevi grubun –yani bir tarafta Bektaşilik ile bağlantılı grubun, diğer tarafta kendi bağımsız ocaklarını yöneten grubun– inanç ve ritüeller gibi konularda büyük ölçüde örtüşmesi, gerçekten de Kızılbaşlığın/Aleviliğin, ilk kez değişmez dogmalarını ve ritüellerini oluşturduğu bir zamanda Bektaşiliğe bağlandığı varsayımını desteklemektedir. Ama bu aynı zamanda, 16. yüzyıldan bu yana karşımıza çıktığı şekliyle Bektaşiliğin, kendisine yandaş olarak kazanabileceği grupların fikir dünyalarından önemli derecede etkilenmiş olabileceği anlamına da gelir.

D. Kızılbaş ya da Alevi: Kendi Tanımlamaları mı Yoksa Dıştan Tanımlama mı?

Önceki bölümlerde Safevilerle, ardından da Bektaşilerle bağlantı içerisinde bulunan Anadolu'daki heterodoks grupları Kızılbaş/Alevi diye

---

Bektaş'ın Kadıncık Ana adında sadık bir öğrencisi vardır. Hacı Bektaş'ın abdest suyunu içmek Kadıncık Ana'nın âdetiydi. Günün birinde evliya abdest alırken burnu kanar ve suyun içine bir damla kan düşer. Hacı Bektaş, Kadıncık Ana'ya suyu ayak değmeyecek bir yere dökmesini buyurur. Buna rağmen Kadıncık Ana –o günlerde âdet görmektedir– evliyanın dediğini yapmaz ve her zaman yaptığı gibi suyu içer. Ne olduğunu anlayan Hacı Bektaş, kadının kendisinden iki çocuğu olacağı kehanetinde bulunur ve kehanet gerçekleşir. Karşılaştırma için bkz. Gölpınarlı 1958, s. 64 ve sonrası.

52. Ulusoy 1980, s. 156.

adlandırdık: Bana göre bu, tarihi gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda uygun bir çözümdür. Zira burada anlatılan inanç topluluğu üyeleri, bugün kendilerini istisnasız bir şekilde Alevi olarak adlandırırken, geçen yüzyıllarda grubun kendini tanımlamak için sadece bu adı kullandığı kanıtlanamamaktadır. 16. yüzyıla ait tarihi belgelerde Kızılbaş tanımı kullanılmakta ya da daha genel anlamda kâfir, dinsiz anlamına gelen Rafızîlerden bahsedilmektedir. Melikoff, bu inanç gruplarının kendi kendilerini tanımlamak için kullandıkları Alevi kelimesinin ilk olarak geçen yüzyılda ortaya çıktığını ve muhtemelen olumsuz anlamlar taşıyan Kızılbaş kelimesinin kullanımından kaçınmak amacıyla tercih edildiğini düşünmektedir.[53] Melikoff, çalışmalarında Kızılbaş teriminin kullanımına öncelik vermektedir. Bu tercihine de, tarihi açıdan ele alındığında Alevi kelimesinin Ali'nin soyu anlamına gelmesini ve İran'da sadece bu anlamda kullanılmasını sebep göstermektedir.[54] Açıklaması doğru olmakla birlikte terimin Anadolu'da zaman içerisinde anlam dönüşümüne uğradığını da belirtmek gerekmektedir. Anadolu'daki haliyle Alevi kelimesi yalnızca, normalde seyit olarak ifade edilen, Ali'nin soyundan gelenler için kullanılmamakta, inanç sistemlerinde Ali'ye büyük önem atfeden grupları da kapsamaktadır. Bu bağlamda büyük İslam araştırmacısı Gölpınarlı, Alevi terimi için iki tanım önermektedir:

a) Ali'nin soyu, seyid.

b) Muhammet'in ölümünden sonra Ali'yi halife olarak tanıyanlar.[55]

Alevi ifadesinin, inceleme alanımızı oluşturan Anadolu'da yaşayan gruplar için gerçekten de ilk olarak 19. yüzyıl itibari ile mi kullanılmaya başlandığı ve –cevap evetse– o ana kadar grubun kendini hangi isimle tanımladığı sorusu bu noktada bağlayıcı önem taşımaktadır.

Bu sorunun değerlendirilmesinde ilk aşamada Alevi nefeslerine ve buyruklarına başvurmamız gerekmektedir. Zira tarihi kaynaklar sadece gruba karşı olanların bakış açılarını destekleyen kanıtlar sunmaktadır. Hacı Bektaş'ın eseri de bu konuda bilgi vermemektedir; Alevi kelimesi orada "Alevi saçlu" biçiminde olmak üzere sadece bir kere geçer. Gölpınarlı'ya göre bu ifadeyle o dönemlerde uzun saçlı olan seyidler kastedilir.[56] Kızılbaşların/Alevilerin kendi fikir dünyalarını yansıttıkları dini-edebi eserler en sağlam kanıtlar olarak ele alınabilir. Bu eserler, geçmiş dönemde genel bir ifade olarak Alevi teriminin yaygın olmadığını göstermektedir. Ama yine de nefeslerde Alevi ifadesinin tek tük de

53. Melikoff 1975, s. 49 ve sonrası.
54. A.g.y., s. 49.
55. Gölpınarlı 1958, s. 144.
* Vilâyet-nâme-i Hacıbektâş-ı Veli. (ç.n.)
56. A.g.y., s. 144.

olsa ortaya çıkması, terimin –sürekli olmasa bile– bu topluluğu tanımlamak için kendileri tarafından 19. yüzyıl öncesinde de kullanıldığını kanıtlamaktadır. 17. yüzyılın önemli Alevi ozanlarından biri olan Kul Himmet, bir nefesinde şöyle der:

Cümle bir mürşide demişler belî
Tesbihleri Allah Muhammet Alî
Meşrebi Huseynî ismi Alevî
Muhammet Alî'ye çıkar yolları[57]

Pir Sultan Abdal'a ait olan bir başka eserde yine Hüseynî ve Alevi ifadeleri yan yana yer almaktadır. Hatta ifade bu örnekte grubun kendi kendini tanımlaması bağlamında kullanılmıştır:

İmam-ı Câferden aldık icazet
Musa-yi Kâzımdan farz ile sünnet
Müminlere rahmet, Yezit'e lânet
Huseynî'yim, Alevîyim, ne dersin[58]

Hüseynî ifadesi tüm Şii ve Şii eğilimli gruplarda kutsal sayılan, Ali oğlu Hüseyin'in müridi olduklarına vurgu yapmaktadır. Kızılbaşların/Alevilerin ve de Bektaşilerin kendilerini üyesi gördükleri Caferiye mezhebinin kurucusu olarak Cafer Sadık'ın adının anılmasıyla, nefeslerde sıklıkla karşılaşılmaktadır. Örneğin, Hatayi'ye (Şah İsmail) ait olan bir şiirden alıntılanan aşağıdaki satırda bu durum gözlemlenebilmektedir:

İmam Ca'fer kullarıyuz[59]

Yine bir başka 17. yüzyıl Alevi ozanı, On İki İmam Şia (Caferiye) inancının kendi mezhebi olduğunu ifade etmiştir:

Mezhebim Ca'ferüs-Sâdık-ul metîn[60]

Kızılbaşların/Alevilerin ve bunlarla birlikte Bektaşilerin kendilerini Caferi olarak tanımlamaları, meşru bir İslami mezhebe bağlı olma çabasının göstergesidir.[61] Ancak onlar, kendilerini On İki İmam Şia

57. Gölpınarlı 1963, s. 32.
58. Öztelli 1973, s. 193.
59. Gölpınarlı 1958, s. 24.
60. A.g.y., s. 169.
61. A.g.y., s. 22.

inancına bağlı görseler de, bu bağlılık tek taraflıdır. Zira On İki İmam Şia'nın resmi temsilcileri ve yine Sünni teologlar, onları heretik olarak görmekteydi. Kızılbaşların/Alevilerin teolojik bakış açısından Caferi sayılamayacakları göz ardı edildiğinde dahi, nefeslerde Cafer Sadık isminin ve On İki İmam Şia mezhebine bağlılığın sıklıkla vurgulanması yine de Kızılbaşlar/Aleviler arasında Caferi ifadesinin yaygın olduğu ve söz konusu inanç topluluğu üyelerinin bu ifadeyi kendilerini tanımlamak için kullandığı anlamına gelmez. 6. İmam'a dayandığı kesin olan buyruklarda dahi topluluk sabit bir kavramla ifade edilmez. Yine nefeslerin çoğunda "yola baş koyanlar"dan bahsedilir. Burada yol istisnasız olarak Ali'nin ve On İki İmamın yolu olarak tanımlanır.

Nesimi bir nefesinde şu ifadelere yer vermiştir:

Sorma be birader mezhebimizi
Biz mezhep bilmeyiz, yolumuz vardır[62]

Kızılbaş/Alevi ozanları kendilerini ve bağlı oldukları inanç topluluğunu çoğu kez dinlerinin temel anlayış ve ilkelerine göre tanımlarlar. Kul Himmet'te de bunun bir örneğini görebiliriz:

Biz Muhammet Ali diyenlerdeniz
Dergâhına gider bu yollarımız
Şol güzel Aliyi sevenlerdeniz
Düvazde'mam okur bu dillerimiz[63]

Kızılbaşlar/Aleviler kendilerini "Güruh-i Nâci" (kurtarılmış topluluk) olarak görürler. Bunu da Muhammet'e atfedilen bir ifadeye dayandırırlar. Rivayete göre Peygamber şöyle demiştir: "Benim topluluğum çok geçmeden parçalanıp 72 gruba ayrılacak. Bunların hepsi cehennemliktir, gruplardan yalnızca biri kurtarılmıştır."[64]

Kimse bilmez kimdir bizim ulumuz
Anlıyamaz Yezit bizim dilimiz
Muhammet Ali'ye çıkar yolumuz
Ey güruh-i nâci size aşk olsun

Nâcî güruhunun parlıyor mâhi
Nâcîler olmuştur sırrın âgâhi

62. Öztelli 1973, s. 177
63. Gölpınarlı 1958, s. 34.
64. A.g.y., s. 323.

Nuh'un gemisine bindik biz dahi
Ey güruh-i nâci size aşk olsun[65]

Yukarıdaki nefes, 16. yüzyılın ortasında Sersem Abdal'ın bir bekâr baba olarak Hacıbektaş'ta tarikatın "baba kolunun" yönetimini elinde bulundurduğu sırada, onun tarafından kaleme alınmıştır. Ama Kızılbaşların/Alevilerin "Büyük Buyruk" olarak adlandırdıkları kutsal kitaplarında yer alan Şah Hatayi'nin bir nefesinde de bu "kurtarılmış topluluktan" söz edilir:

Nâcî derler bir güruha uğradım
Hep biri birinin almış elini[66]

Keza 16. yüzyılda Azerbaycan'da yaşamış Lala Sultan lakaplı bir Alevi ozanı bir eserinde şöyle demiştir:

Güruh-i Nâcî biziz[67]

Güruh-i Nâci ifadesi, şüphesiz en önemli Alevi ozanı Pir Sultan Abdal'ın eserlerinde de karşımıza çıkar:

Nâcî derler dört güruhun biriyim[68]

Gölpınarlı'ya göre burada "dört güruh" ile kastedilen, Abdalân-i Rum, Gaziyân-i Rum, Ahıyân-i Rum ve Bacıyân-i Rum adındaki dört derviş grubudur.[69]

Âşık Hüseyin'in bir nefesinde Osmanlı kaynaklarında Kızılbaş olarak nitelenen grupların kendi kendilerini tanımlamak için kullandığı ortak bir isim olmadığı varsayımını destekleyen ifadeler yer almaktadır:

Aslımız neslimiz Muhammet Ali
Pirimizdir Hacı Bektaş Veli
Şah-i Merdan kuluyuz biz Alevi
Biz, Mehdî-i sahip-zaman askeri

65. A.g.y., s. 36.
66. A.g.y., s. 25.
67. A.g.y., s. 269.
68. Gölpınarlı/Boratav 1943, s. 88.
69. A.g.y., s. 171.

Mezhebimiz Câfer, güruh-i Nâcî
Câferi olmayan kaldı Hâricî
Hâricî'yi keser Mehdi kılıcı
Biz Mehdî-i sahip-zaman askeri[70]

Yukarıda alıntıladığımız, zengin Alevi/Bektaşi edebiyat hazinesinden küçük bir seçki olan nefeslerin tanıklığına dayanarak, bu inanç topluluğu üyelerinin kendilerini tanımlamak için kullandıkları adlandırmalar şöyle sıralanabilir:

Caferi, Hüseyni, Alevi, Gürûh-i Nâcî ve tabii ki Bektaşi. Bugün dahi bazı inançlı kimselerin kendilerini bir taraftan Alevi olarak nitelendirirken diğer taraftan Bektaşi olarak adlandırdığına tanık olunmaktadır. Buna karşın bir diğer grup Bektaşi ifadesini kendileri adına reddetmektedir. Hatta Melikoff, kimi zaman Kızılbaşların, Bektaşilere karşı düşmanlıklarını dile getirdiklerini belirtir. Alevilere bir Bektaşiyle görüşmek istediğini söylen Melikoff'a, Aleviler ile Bektaşiler arasında seçim yapmak zorunda olduğu söylenmiştir.[71] Ne yazık ki Melikoff, bu olayı nerede yaşadığını belirtmez. Ama burada söz konusu edilen, kendi ocaklarına bağlı olmayan, yani Hacıbektaş'tan bağımsız bir ocağa bağlı bir grup olmalıdır. Zira deneyim göstermiştir ki üyeleri Çelebi Bektaşilere doğrudan bağlı olan Alevi grupları, kendilerini genelde Bektaşi olarak da adlandırmaktadır. Birçok yerde Bektaşi ve Alevi ya da Kızılbaş köylerinin ayrılmasının nedeni bu organizasyonel farklılık olsa gerektir.

En sık dile getirilen düşünce, Kızılbaş ifadesinin, söz konusu inanç topluluğunun üyeleri tarafından pejoratif (aşağılayıcı) ve topluluk karşıtlarının uydurduğu bir isim olması nedeniyle reddedildiği yönündedir. Fakat bu iddianın genel bir açıklama olarak arkasında durmak pek mümkün değildir. Alevi ifadesi günümüzde gittikçe daha fazla yaygınlık kazansa da eski nesil topluluk üyelerinin kendilerini hâlâ ve genelde Kızılbaş olarak tanımladıkları gerçeği sabit kalır. Bundan çıkarılacak sonuç, Kızılbaş kelimesinin, oldukça sık bir şekilde grup tarafından da yine grubu adlandırmak için kullanıldığıdır. Topluluk üyeleri, grup dışında Kızılbaş kelimesine yüklenen aşağılayıcı anlamın bilincindeydi ve hâlâ da bilincindedir; görünüşe göre grubun karşı olduğu şey Kızılbaş ifadesinin kendisi değil, daha ziyade söz konusu kavramla ilintilenen içeriktir. İnananların, Kızılbaş kavramının kökeni konusuna getirdikleri açıklamalar incelendiğinde, bunların hepsi olumlu niteliktedir. Safeviler döneminde ve sonrasında kavramı onurlu, saygın bir kökene

70. Öztelli 1973, s. 278.
71. Melikoff 1975, s. 53.

dayandırma çabasının olduğu gözlemlenmektedir. Türkiye'de yaşayan Kızılbaşların/Alevilerin kelimenin oluşumunu erken dönem İslam tarihine dayandırmaları dikkat çekicidir. En sık rastlanan köken efsaneleri şunlardır:

Sıffin Savaşı sırasında Ali taraftarları ile Muaviye askerleri birbirlerinden ayırt edilememekteydi. Bu nedenle de Ali'nin adamları farkında olmadan birbirlerini öldürmekteydi. Bu gibi durumlardan kaçınmak adına Ali, askerlerine kırmızı bir başlık takmalarını emreder ki savaş sırasında askerler hangi taraftan olduklarını anlayabilsinler. O günden beri Ali taraftarları Kızılbaş olarak adlandırılır.

Bektaşi ozanı Hüsnü Baba bu olayı bir nefesinde şöyle anar:

Birbirin kırdı o şah askeri hod bilmediler
Çünkü İslam idi surette o müşrik gidiler
Fark için asker-i şah kırmızı giymiş idiler
Çün Ali şah-i Kızılbaş, ben anın bendesiyim[72]

Ali, Kufe'de Ali İbn-i Mülcem'in kılıç darbesiyle kafasından yaralandığında, başından akan kan türbanını kırmızıya boyar ve bu nedenle sanki kırmızı bir başlık taşıyormuş gibi görünür. Bu talihsiz olayı anmak adına taraftarları kendilerine Kızılbaş derler.

Haydar ile İsmail'in müritleri ve Kızılbaş tanımı arasında nadiren bir bağlantı kurulur.

Genel çerçevenin dışında kalan bir hikâyeye göre bir dövüş sırasında Ali'nin bir dişi kırılıp düşer. Bunun üzerine Ali bir hizmetkârına dişi, insan ayağı değmemiş bir yerde toprağa gömmesini emreder. Bu sırada Ali kanlı eliyle saçlarına dokunur ve saçları kırmızı rengini alır. Kızılbaş adı da işte buradan gelir.[73]

Burada en son alıntılanan efsaneye paralel olarak, Hacı Bektaş'ın müridi olan Kadıncık Ana'dan, içinde burnundan akan kanın bulunduğu suyu ayak değmemiş bir yere gömmesini istemesi dikkat çekicidir. Tahminen burada kana gerek olumlu gerekse olumsuz anlamda mucizevî özellikler atfeden bir inanç söz konusudur. Kana ve kurban hayvanlarının kanlı kemiklerine gösterilen ihtimamdaki benzerlik de gözden kaçmamaktadır.

Türkçe literatürde sık sık kullanılan Kızılbaş tanımına, kastedilen topluluk tarafından pek de şiddetle karşı çıkılmadığı genel olarak kabul edilebilir. Hatta bu adın taşıyıcılarının söz konusu ifadeden duydukları

72. Oytan 1962, s. 46.
73. Bu sözlü aktarım için Bayan Ingrid Pfluger'e teşekkür ederim, Berlin.

gururu açık açık dile getirdiklerine dair örnekler bile vardır. Burada söz konusu olanın açık bir tepki olması ikincil derecede önem taşır. Niyeti açısından aşağılayıcı olan bir ifade mademki dilden atılamıyor, o halde gururla taşınabilir:

Zahid dese bize ne gam, Kızılbaş
Nakşını almakta olmuşuz nakkaş
Pirimiz Hünkârdır hem Hacı Bektaş
Erenler bâbının kurbanıyız biz[74]

Nefeslerde geçen ve anlatılarda yer alan Kızılbaş kavramının kökeni konusundaki rivayetlere göre, grubun kendini hangi ifadeyle adlandırdığı konusuna özetle şu açıklamayı getirebiliriz: Alevi terimi 16. yüzyıldan beri kullanımda olsa da "yola baş koyanlar" tarafından kendilerini adlandırmak için nihai bir kavram olarak kullanılmamıştır. Yerine göre grup, kendini farklı isimlerle de tanımlamıştır. Kızılbaş teriminin ise ilk zamanlar topluluğun politik karşıtları tarafından kullanıldığı; fakat topluluk tarafından da zamanla benimsendiği söylenebilir. Bu nedenle hem Alevi hem de Kızılbaş ifadelerini bir arada kullanmak bana uygun göründü. Böylece iki ifadeyi ele alman tarihsel döneme göre farklı kullanma gerekliliği ortadan kalkmaktadır.

74. Oytan 1962, s. 45.

3
20. Yüzyılda Kızılbaşlık/Alevilik

A. Cumhuriyet Döneminde Kızılbaşlar/Aleviler

Geniş kapsamlı politik, sosyal ve ekonomik Kemalist devrimler çerçevesinde gerçekleşen değişimler, Kızılbaşlık/Alevilik içerisinde de önemli dönüşümlere neden olmuştur. Devlet kontrol mekanizmalarının özellikle ülkenin o güne kadar bağımsız olan doğu bölgelerine kadar uzanması, önceden uç bölge statüsündeki alanların pazar ekonomisine dahil edilmesi, ulaşım ve iletişim ağlarının gelişmesi ve -söylenebilecek son etken olmamakla birlikte- zorunlu eğitimin hayata geçirilmesi gibi gelişmeler, Kızılbaşları/Alevileri coğrafi ve sosyal marjinalliklerinden kurtarmış ve devlet temsilcileriyle aralarında yoğun bir etkileşim kurulmasına neden olmuştur.

Mustafa Kemal Paşa, nâm-ı diğer Atatürk, ülke içinde yaşayan kalabalık Alevi nüfusun vereceği desteğin eski düzene karşı açtığı savaşta ne kadar önemli olabileceğini hesaplayabilmiş olsa gerektir. En azından Kemalist politikanın iki ilkesine, laiklik ve modernizme Kızılbaşlarca/Alevilerce kulak verilip destek görmesi için tüm şartlar hazırdı. Zira Kemalist modernleşme adı altındaki ilkeler dindar Sünni nüfus arasında tepkiyle karşılanırken, özellikle kadının toplumdaki yeri meselesi, Kızılbaşlıkta/Alevilikte yıllardır uygulamada olan ilkelerle benzerlikler göstermekteydi. Ama Kızılbaşlar/Aleviler için en önemlisi, hilafetin ve İslami yargı yetkisinin, yani şeriatın kaldırılması olsa gerektir. Bu gelişmeler ve bunlara eşlik eden laik devlet anlayışının gelişmesi Kızılbaşlar/Aleviler arasında dört yüzyıllık izolasyondan kurtulma ve ülkenin politik, kültürel yaşantısına yeniden katılma umudunu canlandırmıştır. Zira Osmanlı İmparatorluğu'nda İslami hukukun geçerli olduğu dönem

boyunca heretik olarak damgalanmış ve dışlanmış olan Kızılbaşlar/Aleviler, ait oldukları topluluk dışında varolma imkânı bulamamışlardı.

Bu nedenle Atatürk, cumhuriyet rejiminin tesisi için Kızılbaşların/Alevilerin desteğini beklemekte haklıydı. Çünkü yeni rejim Alevi topluluğuna, kaybedeceklerinin yanında büyük kazançlar vaat etmekteydi. Atatürk'ün, ilkelerini sıkı bir gizlilik ilkesine tabi tutan topluluk hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olması pek olası değildir; ama Atatürk en azından topluluğun geçmişini bilmekteydi. Tam da bu geçmiş, Kızılbaşları/Alevileri Osmanlı devletinin geleneksel düşmanları olarak öne çıkarmaktaydı. Ayrıca yine bu geçmiş, birçok ayaklanmada tehlike potansiyellerini ispatlamış olan, sayısal bakımdan güçlü bu inanç topluluğunun üyelerinin toplum dışına itilmelerine neden olmuştu.

Atatürk ve Hacıbektaş Çelebisi arasında ilk irtibatın ne zaman gerçekleştiği bilinmemektedir. Fakat görünüşe göre o dönemki Hacıbektaş vakfı yöneticisi, 1920 öncesinden beri Kemalistlerle ilişki içerisindeydi. Ocak 1920'de Atatürk, Çelebi Cemalettin Efendi'den amaçlarının, yani ulusal birliğin desteklenmesini yazılı olarak talep eder. Aynı yazıda Atatürk, Çelebiden söz konusu amaçlarla (ulusal birliğin sağlanması) ilgili gerekli duyuruyu –şüphesiz Bektaşilerle bağlantı içerisindeki– Alevi köylerinde yapmasını rica eder.[1] Bu talebin tohumları Aralık 1919'da Hacıbektaş'ta Cemalettin Efendi ile gerçekleşen bir görüşmede atılmış olmalıdır. O dönemde Atatürk, Çelebinin evinde bir gece geçirir ve ikisi arasında içeriği hakkında elimizde somut bilgiler bulunmayan birkaç saatlik bir görüşme gerçekleşir. Bu noktada Ulusoy'un iddiası ilgi çekicidir. İddiaya göre Atatürk, Hacıbektaş'taki konukluk süresi içinde Balım Sultan'ın mezarını ziyaret etmiştir. Ancak onun "baba koluna" ve orada karşılaştığı dervişlere karşı olan açık ilgisizliği herkesin dikkatini çekmiştir. Atatürk, bu dervişlerle tekkenin avlusunda ayaküstü kahve içmekle yetinmiştir. Çelebi Cemalettin Efendi'nin torunu olan Ulusoy, bu tavrına karşın Atatürk'ün, amcasına sıra dışı bir önem atfettiğini her seferinde vurgulamaktadır.[2] Politik hesaplar açısından bu tutum oldukça mantıklıdır. Şayet Atatürk için söz konusu olan halkın desteği ise, mantıklı olan, Bektaşilikte en yüksek dini otorite sayılan kola yönelmesidir. Bu bağlamda –ülke nüfusunun neredeyse %20-25'ini oluşturan– Kızılbaşlar/Aleviler tarafından resmi otorite kabul edilen Çelebi kolu öne çıkmaktadır. Bekâr babalar ve sıradan dervişler, Çelebinin Anadolu'daki nüfusun büyük bir kısmı üzerinde erk ve nüfuz sağlamasını asıl mümkün kılan halk bağına sahip değillerdi.

1. Ulusoy 1980, s. 100.
2. A.g.y., s. 100.

Kemalistler, büyük olasılıkla Hacıbektaş'ın resmi desteği olmadan da Kızılbaşlar/Aleviler arasında sempatiyle karşılanacaklardı. Ancak Atatürk'ün Hacıbektaş'ı ziyareti sırasında görevde bulunan Çelebi Cemalettin Efendi'nin ilk Büyük Millet Meclisinde mebus oluşu ve meclis kürsüsü başkanvekili olarak aktif rol oynaması, Kızılbaşların/Alevilerin Kemalistleri desteklemeleri konusunda kesinlikle pozitif bir rol oynamıştır.

Ağabeyinin 1921'de vefatından sonra çelebilik makamını devralan Veliyettin Efendi de var gücüyle Atatürk'ün kurduğu Cumhuriyet Halk Partisi'ni (CHP) desteklemiştir.

Veliyettin Efendi 1921 yılında açık bir bildiriyle tüm Hacıbektaş ocağına bağlı Kızılbaşlardan/Alevilerden Kemalistleri desteklemelerini talep eder.

Bu bildirinin Anadolu Kızılbaş/Alevi kitlelerinin seçim tutumları üzerindeki etkisi küçümsenmemelidir.

Veliyettin'in açık bildirisinde şu ifadeler yer alır:

"...Mustafa Kemal Paşa'nın yayımladığı bildirge tümünüzce bilinmektedir. Gazi Paşa'nın vatanın yücelmesi ve yükselmesi konusundaki her arzusunu yerine getirmek, bizler için dini bir görevdir (farz-i ayn). Milletimizi kurtaracak, mutluluğumuzu sağlayacak olan onun koruyucu düşünceleridir. Bunu inkâr edenlerin bizimle asla ilişkisi, ilgisi yoktur. Yüce tarikatımızın bütün üyelerine, Gazi Mustafa Kemal Hazretleri'nin gösterdiği adaylardan başkalarına oy vermemelerini şiddetle tavsiye eder, vatanımızın kurtulmasının ancak bu yolla gerçekleştirilebileceğini vurgulamak isterim.

Hacıbektaş Çelebisi, Veliyettin."[3]

Atatürk, bildiriyi yayımlayan Veliyettin Efendi'ye bir telgrafla teşekkür eder. Veliyettin Efendi her ne kadar Atatürk'ün kendisine teklif ettiği milletvekilliği görevini geri çevirmiş olsa da aralarındaki ilişki 1938 yılında Atatürk'ün vefatına dek hiç kopmaz. Veliyettin, son resmi Hacıbektaş Çelebisi olarak 1940 yılında hayata gözlerini yumar. Kızılbaşların/Alevilerin tarihiyle ve dergâhla ilintili -yer yer çok öznel olmakla birlikte- bir bilimsel inceleme yayımlamış olan Veliyettin Efendi'nin oğlu Celalettin Ulusoy, Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) üyesidir. Ulusoy ayrıca, İnönü ve Ecevit'in başkanlıkları döneminde CHP'nin parti sözcülüğü görevinde de bulunmuştur.

Kısacası diyebiliriz ki, Bektaşi dergâhının Çelebi kolu, Kemalist politikalara karşı pozitif tavır almıştı. Üstelik bunu Atatürk'ün dervişlere ve diğer dini sınıf temsilcilerine karşı olan düşmanlığını açıklamasına

3. A.g.y., s. 103.

rağmen yapmışlardı. Atatürk, Kastamonu'da gerçekleştirdiği konuşmasında şöyle der: "Bugün ilmin, fennin bütün şümuliyle, medeniyetin muvacehe-i şulebasında, filan ve falan şeyhin saadeti maddiye ve maneviye arayacak kadar iptidai insanların Türkiye camiai medeniyesinde mevcudiyetini asla kabul etmiyorum. Efendiler ve ey millet, iyi biliniz ki Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar memleketi olamaz. En doğru ve en hakiki tarikat, tarikatı medeniyedir."[4]

Hatta 1925'te gerçekleşen Şapka ve Kıyafet Devrimi'nin hemen ardından tekke ve zaviyelerin kapatılması ve din kardeşliği anlayışının ortadan kaldırılması Bektaşiler ya da en azından Bektaşilerin kendilerini "bel evlatları" olarak nitelendiren kolu tarafından olumlu karşılanmıştı. Bektaşiliğin bu kolu için tekke hayatının yasaklanmasının ille de dini ve sosyal pratiklerin son bulması anlamına gelmemesi, şüphesiz bu hoşgörünün nedenlerinden biridir. Tekkelerin kapatılması Çelebinin, Anadolu Kızılbaşları/Alevileri üzerindeki dini otoritesini –en azından teorik olarak– sarsmamıştır. Ayrıca kutsal sayılan kişiler müritleri nezdinde kerametlerini devlet yönetiminin bürokratik kararları nedeniyle kaybetmiş değillerdi. Müritlerle dini liderler arasındaki bağın zaman içerisinde zayıflamasının başka sebepleri vardır; ancak bu etkenlere daha sonra değineceğiz.

Yukarıda anlatılanların ötesinde, Bektaşilerin Cumhuriyetçiler karşısında pozitif tutum sergilemelerinin diğer bir nedeni de, saray çevresi ve Bektaşiler arasında özellikle 1826'dan beri süregelen gerginlikte aranabilir. Zira II. Mahmut'un Yeniçeri ocağı ile kanlı hesaplaşması o yıllarda gerçekleşmişti; tarihi yüzyıllara dayanan güçlü "köle ordu" kurumu bu şekilde son bulmuştu.

II. Mahmut 1826'da Yeniçerilere ezici bir darbe indirdi. Kurnazca bir askeri hamleyle ocağı tamamen yok etmeyi başarması, Mahmut'un aynı zamanda Yeniçerilerin müttefiki olan Bektaşilere karşı da savaşmasıyla mümkün olabilmişti. Bilindik Sünni karşıtı tutumlarına rağmen Osmanlı yönetimi tarafından o döneme kadar Bektaşilere dokunulmamış olması, sadece Bektaşiler ile Yeniçeriler arasındaki sıkı ilişkiye dayanmamaktaydı. Yeniçeri ordularının dağıtılmasının ardından Bektaşiliğe karşı da bir kampanya başlatılmıştır. Bu süreçte yüksek makamlardaki dervişler infaz edilirken, birçoğu sürgüne yollanmıştır. Yine bu dönemde Hacıbektaş'ta yer alan merkez ocağın kontrolü Nakşibendî tarikatına devredilmiştir. Bu tarikatın asli görevi, ocak gelirlerinin rekabet içinde olan "Baba kolu" ve "Çelebi kolu"arasındaki paylaşımını denetlemekti.

4. Glasneck 1971, s. 231.

Mustafa Kemal yönetiminde bağımsızlık savaşı başladığında Bektaşiler, uzun zamandan beri kendi topraklarının yöneticisi olmaktan çıkmışlardı. Bu durum, o güne kadar Osmanlı devletinin iyi niyetinin tadını çıkarmış ortodoks bir tarikatın üyesi olan Bektaşilerin, saltanatın ve hilafetin kaldırılmasına yönelik çabalara destek vermeye hazır oluşlarını anlaşılır kılar. Diğer yandan Bektaşiliğin özündeki ideoloji de, onların diğer dini gruplardan farklı olarak, modernist ve dünyevi akımlar karşısında değişime açık bir tutum içinde bulunmalarını sağlamış olmalıdır. O dönemki Bektaşilerin sık sık dile getirdikleri iddiada büyük doğruluk payı vardır. Bu iddia, Cumhuriyetçi hükümetin Kemalist reformlar sayesinde, topluluğun uzun süredir mücadelesini verdiği, hilafetin kaldırılması, kadın-erkek eşitliği, sosyal adalet ve dini fanatizmin reddi gibi amaçları gerçekleştirdiği yönündedir. Buna göre artık Bektaşilerin tarikatın varlığı için mücadele vermelerini gerektirecek hiçbir neden kalmamıştır. Zira geçmişte sadece dini bir organizasyon çerçevesinde ve ancak gizlilik prensibini gözeterek dile getirebildikleri şeyleri, bundan böyle açık açık konuşabileceklerdir. Bugün hâlâ çelebi ve Kızılbaşların/Alevilerin torunları tarafından da dile getirilen bu ve benzer argümanlar, yaklaşık elli yıl önce, yani tarikatın kapatılmasından kısa bir süre sonra, araştırmacı Birge'ye aynen bu şekilde anlatılmıştır.[5]

Yeni dönemin lider figürü Mustafa Kemal Atatürk birçok Kızılbaş/Alevi tarafından kurtarıcı olarak görülmüştür; hilafetin ve İslami yasaların kaldırılması ve dini özgürlüğün ilanı, artık onlara Cumhuriyetin eşit haklara sahip yurttaşları olarak kabul görme umudunu vermiştir. Birçokları, yüzyıllar önce Safevi lideri İsmail'de olduğu gibi, Atatürk'ün şahsında da Mehdi'yi görmüştür.[6] Devletin yeni başkanının Tanrı elçisiyle özdeşleştirilmesi genel ve öyle uzun süreli bir durum olmasa da, Atatürk, en azından tüm Türk Kızılbaşlarının/Alevilerinin sempatisini kazanmıştır. Bugün dahi Atatürk portresi, birçok Alevi evinde, kutsal figürleri olan Ali'nin portresi yanında asılıdır.

Kızılbaşlar/Aleviler ulusal kurtuluş savaşında Kemalistlerin yanında yer aldılar. Kürt Koçgiri ayaklanmasının daha geniş kitlelere yayılmamasının nedeni olarak Çorumlu Alevilerin tutumları gösterilir.[7] Dersimli Kürt Kızılbaşlar/Aleviler, Nakşibendi şeyhleri yönetiminde 1925 yılında şeriatın yeniden inşası talebiyle çıkarılan isyanın bastırılmasına destek olmuşlardır.[8] Dersim Kürtleri ilk kez, 1938 yılında (yaşadıkları)

5. Birge 1965, s. 20 ve 85.
6. Bardakçı 1970, s. 51; Hacı Bektaş Turizm Derneği 1977, s. 144.
7. Bardakçı 1970, s. 52.
8. Bumke 1979, s. 542.

bölgenin Türk yönetimine girmesi ve on binlerce Kürt'ün sınırdışı edilmesinin ardından Cumhuriyetçilere karşı ayaklanmışlardır.[9]

Hükümetin Alevi Dersim Kürtlerine karşı bu tavrı, etnik farklılıkları inkâr eden ve her türlü ayrılıkçı-milliyetçi çabaya karşı genel bir tutum sergileyen Cumhuriyetçi politikalara uygun düşmektedir. Dersim Kürtlerinin sindirilmesi, olası bir Kürt milliyetçi hareketini daha ortaya çıkmadan yok etmeyi amaçlıyordu: Bölge sakinlerinin hangi mezhebe bağlı olduklarının burada hiçbir önemi yoktu. İsyancıların amaçları da zaten (aynı şekilde) dini olmaktan çok milliyetçi hedeflere yönelikti.

Alevi inanç topluluğunun çoğunluğunu oluşturan Türk Kızılbaşlarının/Alevilerinin gelenekleri ise, Kemalist politikaların temel unsuru olan Türk milliyetçiliği sayesinde değer kazanmıştır.

Osmanlı devleti, tarihinin hiçbir döneminde bir ulus devleti olmamıştır. Devlet ideolojisi –tarihi döneme göre– ya İslamcılık ya da Osmanlıcılık çizgisinde yer almıştır. Çokuluslu yapıya sahip Osmanlı'da ne kültürde ne de dilde Türklük baskın bir unsur olmuştur: Gerek kültür gerekse de dil bir Arap, Fars, Türk sentezi olagelmiştir. İlk kez Osmanlı İmparatorluğu'nun sonlarına doğru, Jön Türkler döneminde ulusçu fikirlere önem verilmeye başlanmıştır. O döneme kadar Türklükle ilgili her şey –barbarca ve uygarlaşmamış görüldüğü için– yasak sayılmıştır. Türk kelimesi bile yönetici kesim tarafından sadece aşağılayıcı anlamda kullanılmıştır.

Bu bağlamda Atatürk, Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasından sonra geriye kalan toprak parçasını Türk ulus devleti prensibine uygun bir şekilde organize edebilmek için öncelikle ulusal aidiyet duygusunu inşa etmek zorundaydı. Demek ki "Türk" ve "Türk kültürü" kavramları pozitif içeriklerle doldurulmalıydı. Bu amaçla günümüze kadar varlığını koruyan radikal bir dil reformuna gidildi ve "Türk mirası"na vurgu yapan bir tarihin yazımı teşvik edildi. Türkler şanlı tarihlerine gururla bakabilmeliydi. Ancak bütün bunlar yapılırken Türk tarih yazımının bugün dahi sancılarını çektiği abartma ve çarpıtmaların yaşandığı da açıktır. Türk milliyetçiliğine yapılan bu taraflı vurgu, yeni Cumhuriyetin azınlık politikaları üzerinde derin izler bırakmış ve bu durum özellikle ve en çok, ülkedeki azınlık gruplar içinde en fazla nüfusa sahip olan Kürtleri etkilemiştir.

Yeni bir Türk milli kimliği oluşturulması bağlamında dikkatler Kızılbaş/Alevi toplumuna yöneltilmiştir. O güne kadar Osmanlı İslam toplumu tarafından hor görülmüş ve dışlanmış olan topluluk, artık asıl Türk dil ve kültürünün koruyucusu sayılıyordu; Türk Aleviler, yüzyıllar

9. A.g.y., s. 542.

süren izolasyon boyunca kendi öz milli değerlerini koruyup şimdiye taşımayı başarabilmiş bir topluluk olarak görülmeye başlanmıştı.

Cumhuriyetin ilk yıllarında milli tarih yazımında alışıldık tutum, Kızılbaşlığı/Aleviliği milli kültürün bitmez tükenmez kaynağı olarak görmekti: Onları heretik yapan tüm unsurlar, artık tek taraflı bir şekilde İslam öncesi Türk Şaman kültürünün mirası olarak yorumlanmaktaydı. Ama en büyük dikkati, gerek Kızılbaşların/Alevilerin gerekse Bektaşilerin yüzyıllara dayanan tarihlerinde Osmanlı dilini benimsememiş olmaları çekmiştir. Topluluğun, kült ayinlerinde de, şiir ve şarkılarında da kullandığı dil daima Türkçe olmuştur. Bu durum ayrıca diğer mistik tarikatlardan farklı olarak halkın kendini Bektaşiliğe yakın hissetmesinin de nedenidir. Farsça ve Arapça dil unsurlarının Türkçeleriyle değiştirilmesi amacıyla dil reformcuları sıklıkla Bektaşi edebiyatına ve Alevi halk ozanlarının nefeslerine başvurmuşlardır.

Gelgelelim Kızılbaşların/Alevilerin resmi makamlar tarafından bu şekilde ilgi görmesi, aynı zamanda onlara karşı duyulan, derinlere kök salmış kinin, çoğunluğunu Sünnilerin oluşturduğu ülke nüfusu tarafından unutulduğu anlamına gelmemektedir. Devletin yeniden organizasyonu sürecinde topluluğun coğrafi ve sosyal izolasyondan kurtulması, topluluk ve geri kalan nüfus arasında yeni çatışma noktaları da yaratmıştır.

Kızılbaşların/Alevilerin o güne kadar yaşadıkları bölgelerin pazar ekonomisi temelli üretime dahil edilmesi ve bu anlamda devlet idaresine girmeleriyle birlikte topluluk ve "dış dünya" arasında yoğun bir etkileşim ortamı doğmuştur. Ekonomik ihtiyaçların koşullaması ile daha iyi iş ve eğitim imkânları bulma umudu, birçoklarını köylerini terk ederek küçük ve orta büyüklükteki şehirlere göç etmeye zorlamıştır. Böyle bir ortamda artık iki mezhebin karşılaşması kaçınılmazdı. İki grup arasındaki bariyerler hiçbir zaman kalkmamış olsa da, ilk büyük çatışmalar ancak çok sonraki bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bu dönem özellikle Türkiye'nin o güne kadarki en büyük ekonomik ve sosyal krizin içinden geçtiği 70'li yıllara denk düşmektedir.

Kızılbaşların/Alevilerin büyük çoğunluğu bağımsızlık mücadelesini desteklediği gibi daha sonra Kemalist Cumhuriyetçi Halk Partisi'nin arkasında da durmuştur. Zira topluluk Halk Partisi'ni yeni kazandıkları toplumsal statünün garantörü olarak görmekteydi. Bu politik sabitlik, çokpartili sisteme geçilmesinden sonra da pek değişmemiştir. 1963 yılında kurulan ve Alevi oy potansiyelini değerlendirmek isteyen Birlik Partisi dahi kayda değer bir başarı sergileyememiştir. Gerçi söz konusu parti özellikle Alevilere yönelik bir programla meydanlara çıkmamıştır. Böyle bir şey de zaten mezhep temelli teşekkülleri yasaklayan o dönem-

ki mevcut yasa nedeniyle mümkün olamamıştır; fakat partinin yönetim kadrosu ve üyeleri, onu bir Alevi partisi olarak belirlemekteydi ve nitekim parti, gayri resmi olarak da öyle tanımlanmaktaydı. Parti, 1969 seçimlerinde geçerli oyların yüzde 2,8'ini alarak meclise sekiz milletvekili sokmayı başarmıştır. Ancak dört yıl sonra partinin oy oranı yüzde 1,9'a gerilemiş ve hatta 1977 yılında yüzde 0,4'e kadar düşmüştür. Son düşüşle birlikte de parti mecliste kalan son vekilini kaybetmiştir.[10]

Şiddetli politik kutuplaşmaların yaşandığı 70'li yıllarda, Alevi gençlerinin büyük bir kısmı Marksist-Leninist yönelimli fraksiyonlarda örgütlenmişti. Buna karşılık eski kuşaktan Aleviler, o dönemde kendisini eskisinden daha açık bir şekilde sol demokrat parti olarak tanımlayan, Ecevit yönetimindeki Cumhuriyet Halk Partisi'ni desteklemeye devam etmekteydi. Kızılbaşların/Alevilerin büyük çoğunluğunun o dönemde "sol" politik grupları desteklediği bir gerçektir. Ne var ki bu durum, topluluğun o dönemde yoğun dini programlarla ortaya çıkan "sağ" partiler karşısında, kendilerine sadece sığınacak bir kapı aramalarıyla açıklanamaz. Bunun yanı sıra, Milli Selamet Partisi'nin (MSP) yaptığı gibi, devleti Sünni-İslami temelde yeniden organize etme çabaları, topluluk tarafından yeniden baskı ve zulüm ve toplumdan dışlanma tehlikesi olarak görülmüş olmalıdır.

Kızılbaşların/Alevilerin birbirlerinden farklı eğilimler gösteren sosyalist ve eşitlikçi akımlara yönelmelerinin bir başka önemli nedeni de, topluluğun tarihsel geleneklerinde aranabilir. Türkiye İşçi Partisi (TİP), bu geleneğin modern politik anlamda "sosyalist", "eşitlikçi" ve "komünist" olarak yorumlanabileceğinin farkındaydı. TİP, Yalman'ın ifadesiyle, "kendi partilerinin özgür düşünen şehirli destekçileri ile geleneksel mistik Alevi toplulukları arasındaki siyasi bağlantıyı güçlendirerek Sünni-Alevi bölünmesinden politik kaynak yaratmaya çalışmıştı."[11]

Ama diğer sosyalist yönelimli akımlar da bu geleneğin farkına varmıştı. Ayrıca Alevi gençliğinin de büyük bir bölümü kendi tarihlerini yeniden yorumlamaya koyulmuştu. Bumke, bu konuyla ilgili şöyle yazmaktadır: "Bu anlamda, seyitlik mertebesine ulaşmış, bir yazı tekelini elinde tutan kimselerin, yani hocaların başını çektiği ve köylerde iyice yaygın, Alevilik tarihinin üzerinde durulması gereken bir yeni yorumunda Ali, Hacı Bektaş ve heretik köylü ayaklanması lideri Pir Sultan Abdal, dayanışmayı, yardımlaşmayı, despotizme karşı ezilenlerin birliğini ve bütün malların adilce paylaşılması ahlakını vaaz eden ilk sosyalistler olarak görülürler."[12]

10. Keskin 1981, s. 221.
11. Yalman 1969, s. 59 ve sonrası.
12. Bumke 1979, s. 544.

Daha önce Kemalistlerin kendilerine özgü bir kültür arayışları sırasında Kızılbaşlara/Alevilere çarpması gibi bu kez de sosyalistler ve komünistler ülkede sosyalist geleneğin beşiği olarak Kızılbaşlığı/Aleviliği keşfetmişlerdi. Sol görüşlü önemli bir Türk tarihçisi olan Değmer, 1922 yılında sosyalizmin kökenlerinin Sünni İslam'dan ziyade heterodoksluğu oluşturan halk dininde (folk-İslam) aranmak zorunda olduğunu vurgulamıştır.[13]

Hacıbektaş Turizm Derneği tarafından yayımlanan "*Hacı Bektaş Veli*" başlıklı bir kitap, 70'li yılların "yeni sol"unun kendisini Bektaşilik ve onun halk tabanı olarak görülen Alevilikle ne kadar özdeşleştirdiğini çok açık bir şekilde göstermektedir.[14] Kitabı oluşturan makalelerin tek tek başlıklarına şöyle bir bakmak bile, yazarların amacının Hacı Bektaş'ın kişiliğinde maddileşen halk dini ile modern sosyalist akımlar arasında bir köprü kurmak olduğunu anlamaya yetmektedir: "*Hacı Bektaş Sosyalizmi*"; "*Anadolu'da Sosyalist ve Devrimci Bir Ses*" vb. Makalelerin genel ideolojik tutumunu göstermesi açısından şu gibi cümleler örnek oluşturabilir: "Hacı Bektaş Veli ve onun öğretisi Bektaşilik, sosyalist, halkçı ve devrimcidir. Bu özellikler zamanın gerekliliklerine uygun düşmeye devam etmektedir."[15]

Aynı argümantasyon iki mezhep arasındaki geçmişe dayanan gerilimi, politik çıkarları için kullanmayı deneyen çevrelerce de benimsenmiştir. Burada dikkat çekici olan, söz konusu çevrenin içinde Milli Selamet Partisi'nin, yani dini yenilenmenin sözcülerinin değil de daha ziyade Kızılbaşlığı/Aleviliği komünizm ile eşdeğer göstererek Sünni nüfusu bu azınlığa karşı harekete geçirmeye çalışan Milliyetçi Hareket Partisi'ne (MHP) yakın aşırı sağcı grupların yer almasıdır. MHP, Alevi varlığının güçlü olduğu bölgelerde Sünniler arasında Alevilere yönelik bir karalama kampanyası başlatır. Bu kampanyada MHP tarafından vurgulu bir şekilde Alevilerin sözde vatan hainliği geleneğine işaret edilmiştir: Bu bakışa göre Aleviler geçmişte Safevilerin yanında yer aldıkları gibi, bugün de "Moskofların" yanında yer almaktaydı.

Büyük ekonomik ve politik krizlerin damgasını vurduğu 70'li yıllarda baş gösteren Alevi karşıtı propagandalar, görece geri kalmış bazı bölgelerde Alevi halkına karşı kanlı saldırılara neden olmuştur. Üç yüz Alevinin katledildiği ve yüzlercesinin yaralandığı Malatya, Sivas, Çorum ve Kahramanmaraş olayları, Sünni ve Alevi kesimler arasında yaşanan çatışmaların zirve noktasını oluşturmuştur. Bu olaylar aynı zamanda

13. Bayart 1982, s. 117 ve sonrası.
14. Hacı Bektaş Turizm Derneği 1977.
15. A.g.y., s. 172.

Kızılbaşlığın/Aleviliğin kendi içindeki bir dönüşüm sürecinin de ifadesi olmuştur. Sünni çoğunluk ve Alevi azınlık arasında bir zamanlar dini temelli olan ve öyle de tanımlanan gerilim, ülkede politik kutuplaşmaların yaşandığı dönemde artık politik bir görünüm almıştır.

B. Kızılbaşlığın/Aleviliğin Kendini Algılamasında Yaşanan Dönüşüm: Laikleşme

Kızılbaşların/Alevilerin coğrafi ve sosyal marjinalliklerinden kurtulmalarını sağlayan Cumhuriyetin kuruluşu ile başlayan süreçler, toplumun dini ve sosyal dokusunda derin izler bırakmıştır. Topluluk geleneklerinin kısmen önem kazanmasına ve tanınmasına katkı sağlayan, devlet tarafından yapılan baskı ve zulmün ortadan kalkması, Kızılbaşların/Alevilerin kendilerini toplumun geri kalanından izole etmelerini gereksiz kılmıştı. Oysa yüzyıllara dayanan tarihi boyunca Kızılbaşlığın/Aleviliğin kimliğini belirleyen tam da bu izolasyon olmuştu: Kendine özgü, sınırları kesin olarak belirlenmiş bir inanç topluluğuna dönüşümleri, ilk kez devlet zulmünden kaçma gerekliliğinin doğduğu dönemde başlamıştı. Topluluğun bütün sosyal-dini yapısı ve normları, kendilerini düşman bir çevrede var olan bir grup olarak ortaya koymalarına ve bu şartlar altında hayatta kalabilmelerine yönelikti. Devletin cumhuriyetçi dönüşümü, laik bir politikanın izlenmesi ve milli birliğin hızla yayılması o güne kadar Kızılbaşlığı/Aleviliği toplumun çoğunluğundan ayıran bariyerleri ortadan kaldırmıştı. Ya da başka bir deyişle: Kızılbaş/Alevi topluluğunun varlığını sürdürebilmek adına toplumun geri kalanı ile arasına koyduğu bariyerlerin değişen şartlar nedeniyle hiçbir gereği kalmamıştı. Böylece, o güne kadar dışlanmış ve ezilmiş olan topluluğun üyeleri –devlet baskısından korkmak zorunda kalmadan– kendi içine sıkışmış gruplarının dar sınırları dışında da hareket edebilme imkânına kavuşmuşlardı. Ne var ki bu durum, geleneksel sosyal-dini ağın yavaş yavaş çözülmesini de beraberinde getirmişti.

Kızılbaş/Alevi topluluğu ne kadar dışarı açıldıysa, onları o güne kadar bir arada tutan sınırlar da bir o kadar aşıldı. Geleneksel sosyal-dini düzenin zayıflaması; süreç içinde dini otoritelere karşı giderek artan itaatsizlik, musahiplik kurumu ile ilgili sorumlulukların üstlenilmemesi ve grup içi evlilik prensibinin terk edilmesi gibi durumlarda kendini göstermeye başlamıştı. Ayrıca gruptan olmayanlarla sosyal ve ekonomik etkileşime girme yasağı ile ilgili tutum da bu türden durumlara verilebilecek örnekler arasındadır. Önceleri kısmen tabu biçimini alan sınırların aşılması durumu cezalarla engellenirken, yeni süreçte dini liderlerin gerekli yaptırımları devreye sokacak araçları giderek azalmaktaydı. Zira

topluluktan atılmanın bireyin sosyal ölümü anlamına geldiği zamanlarda grubun birbirine sağladığı koruma hayati önem taşımaktaydı. Üyelerin yasaklara uyması ancak bu koşullar altında etkili bir şekilde sağlanabilmekteydi.

Ne var ki bu durum Kemalist reformların hayata geçirilmesinin ardından radikal bir şekilde değişmiştir. Bence, Kızılbaş/Alevi toplumunun bugün kendini daha geniş toplumsal bağlamlarda varedebilme çabasını, bunun en temel nedeni olarak görebiliriz.

Kızılbaşlığın/Aleviliğin özü olan ve onları hayatta tutan sosyal-dini yapıların gücünü ve etkisini yitirdiği bu gelişmeye paralel olarak sadece dini içeriklerin anlamları kaybolmakla kalmamış aynı zamanda dinin kendisi de bütünüyle yok olmuştur. Bu gelişme kendini en açık şekliyle, yaklaşık yirmi yıldan beri, hatta belki de daha uzun zamandır, birçok bölgede yerlerine başka dini uygulamalar konulmaksızın, dini toplantıların ihmal edilmesinde göstermektedir.

Ne var ki yıllardır süren ve genellikle kurumların, "toplumun ve kültürün tüm dini kuruluşlardan ve sembollerden arındırılması"[16] olarak ortaya çıkan bu laikleşme süreci, Kızılbaşlarda/Alevilerde bir kimlik kaybına neden olmamıştır. Görünüşe göre Kızılbaşların/Alevilerin yeniden önyargıların ve saldırganlığın kurbanı olduğu 70'li yılların travmatik olaylarından bu yana özgün kimliklerine dair bir bilinç, şartların tekrar değişmesiyle geçerlilik kazanmıştır. O güne kadar öncelikle dini olarak yorumlanan farklılıklar, –topluluk için anlamını neredeyse tamamen kaybetmiş olan– dini liderlere bağımlı olmayan ve topluluğa özgü gece ayinlerini belli belirsiz bir anı olarak hatırlayan genç kuşak tarafından artık politik formüllerle ifade edilmekteydi. Atalarının "yol" anlayışı hakkında kendisine soru sorulan genç bir Alevi, "yol"un dini içerikleri konusunda neredeyse hiçbir şey söylemeyecektir. Onun için önemli olan, daha iyi ve daha adil bir toplum tahayyülünü oluşturan, "yol"un ahlaki boyutudur. Artık şartlar geçmişe göre çok değiştiğinden, bu hayalin gerçekleşmesini sağlayacak olan araç artık din değil, politikadır.

Bu bağlamda Hacı Bektaş'a ait olduğu söylenen ve sık sık alıntılanan bir cümle, "asrın insana değil, insanın asra uyması gerektiği"ni belirtir. Bu ifade aynı zamanda gençlere, ait oldukları topluluk içinde dinin ve dini yapıların anlamını neden kaybettiği sorusunun cevabını da sunar. Gençlikleri "yol"un prensipleri ile belirlenmiş olan eski kuşak topluluk üyeleri bu gelişmeyi bugün de üzüntüyle karşılamaktadır. Sünnilerin Muhammet'i, Hıristiyanların İsa'sı varken ve bunlar cami ve kilisele-

16. Alıntı: Bumke 1979, s. 543.

rinde dini ibadetlerini yerine getirebilirlerken, bunlardan yoksun olan Kızılbaşların/Alevilerin bu duruma işaret etmesi, onların, topluluklarının tamamen çözüleceği yönündeki kaygılarını ifade etmektedir. Ben birçoklarının, "Biz artık hiçbir şey değiliz. Biz artık ne Sünniyiz ne de Alevi" dediğine bizzat şahit oldum.

Sünni İslam'a geçiş pek nadir görülmektedir, zira "ölmek var dönmek yok" prensibine bağlılık devam etmektedir. Grup aidiyetinin dini inancın ötesinde görüldüğü, nadiren gerçekleşen bu mezhep değiştirmelerde açıklık kazanmaktadır. Kendileri, inançlarını kalplerinde taşırlarken Sünnilerin İslam'ın beş şartını takip etmeleri Kızılbaşlara/Alevilere göre bu iki mezhep arasındaki en önemli fark olmasına rağmen, kendi içlerinden birinin biçimsel kuralları benimseyerek Sünniliğini kanıtlamasını görmek onları bir hayli rahatsız etmektedir. Topluluk mezhep değiştireni, "Kızılbaş olan Kızılbaş kalır" mottosu gereği kendinden görmeye devam eder.

Kayseri bölgesinde Alevi köylüler arasında geçen hararetli bir tartışma sırasında şu gibi ifadelerin kullanıldığına şahit oldum:

"Kıçına şişe de soksan ya da kendi ağzına da işesen Kızılbaş kalırsın!" Tartışmanın fitilini ateşleyen soru şuydu: Acaba o yörede yaşayan bir adam, alenen İslam'ın beş şartını yerine getirir ve cumaları komşu köydeki camiye namaza giderse, yine de Kızılbaş sayılır mı, sayılmaz mı?

Grup aidiyetinin dini inancın ötesinde, soya dayandırılması, Kızılbaşlıkta/Alevilikte zamanla etnik bir kimlik bilincinin oluştuğuna işaret etmektedir. Bu durum kendini dil kullanımında da göstermektedir: Türk Kızılbaşlar/Aleviler, Sünni hemşerilerini "Türkler" olarak tanımlar. Sünni ve Alevi grupların ortak bir soydan gelmiş olduğunun hâlâ hatırlandığı bölgelerde de durum aynıdır. "Türk" ifadesinin "Alevi olmayan" anlamında kullanılmasına 16. yüzyıldan itibaren Kızılbaş nefeslerinde de rastlanmaktadır.[17]

Türkiye'deki etnik sınırların ille de dil sınırlarıyla paralel olmadığını –en azından eski kuşaklar tarafından– Kürt ve Türk Aleviler arasında ayrım yapılmaması açıkça göstermektedir. Yakın sosyal ilişkileri engelleyici tabular, istisnasız olarak Alevi olmayanlar için geçerliydi. Fakat evlilikler, ekonomik ilişkiler ya da "sofra birlikteliği"*

17. Gölpınarlı/Boratav 1943, s. 46.

* Sofra birlikteliği (Tischgemeinschaften): En yüksek mertebeli –dini– liderin masasma oturma hakkına sahip olmak. Mezhep bu bağlamda belirleyicidir. Kralın sofrasında akşam yemeğinde bir yere sahip olmak için aynı mezhepten olmak bu kavramın pratiğine örnektir. Dini yoldaşlığı vurgulayan sofra birlikteliği örneklerinden biri, İsa'nın son akşam yemeğidir, yemekte İsa Tanrı'nın tezahürü veya vekili olarak yemeğe ev sahipliği eder, paylaşılan kadehteki şarap ile birliktelik kurulur. (ç.n.)

konusundaki yasaklar Kürt ve Türk Aleviler arası ilişkiler için geçerli değildi.[18]

Barth'ın "etnik gruplar, aktörlerinin kendilerini tanımlarken ve kendilerine atfettikleri özellikleri belirlerken kullandıkları kategorilerdir ve bu kategoriler insanlar arasında yapılandırıcı, sürekli bir etkileşim karakterine sahiptir"[19] görüşünden yola çıkılırsa Kızılbaşlar/Aleviler, esasında bir etnik grup olarak görülebilir.

18. Bu soru için ayrıca bkz. Ross (1981). Yazar "Türk" ifadesi için şöyle yazmaktadır: "Türkiye'de İslam dinine mensup olan ya da olmayan birçok kişi, 'Türk' sözcüğünü Müslüman sözcüğü ile eşanlamlı görmektedir." Ross 1981, s. 324.
19. Barth 1969, s. 10.

4
Türkiye'deki Kızılbaşlar/Aleviler: Topluluk İçindeki Farklar, Yaygın Oldukları Bölgeler ve Sayıları

Kızılbaş/Alevi inanç topluluğu; kendisini oluşturan ritüeller, ayinler, dünya görüşü ve inanç anlayışı gibi ortak noktalara rağmen bir birlik sergilemez. Topluluk içerisinde temelde kanonik (kitap birliği) bir birliğin eksikliğine ve bölgesel sapmalara dayandırılabilecek birtakım farklılıklar gözlemlenmektedir.

Konuyla ilgili Türk literatüründe, Alevi inanç topluluğu adı altında sıklıkla bu mezhebin bir kolu ya da alt grubu olarak görülen farklı gruplardan söz edilir. Birçok çalışmada Tahtacı, Bektaşi, Çepni, Abdal, Avşar ve Kızılbaş gibi gruplar Aleviliğin alt grupları olarak sınıflandırılır. K.E. Müller'in Ön Asya inanç topluluklarını incelediği Batı dilinde yazılmış tek kapsamlı çalışmada da Tahtacılar, Kızılbaşlar ve Bektaşiler kendilerine özgü mezhepler olarak ele alınır.[1]

Adı geçen grupların sınıflandırılması konusundaki karışıklık, kısmen Alevi inanç topluluğuna ilişkin bilgi eksikliğine dayandırılabilir. Bu nedenle, Türkiye'de yaşayan Kızılbaş/Alevi grupları üzerine yapılmış mevcut araştırmaların durum değerlendirmesini yapmayı gerekli görüyorum. Bu konuyla ilgili yazılı kaynaklara başvurma imkânımızın olmadığını ve topluluğun bugün bir çözülme süreci içerisinde bulunduğu gerçeğini göz önünde bulundurduğumuzda, açık ve genelgeçer yargılara ulaşmamız pek mümkün değildir. Kesin olan, Alevi ve Kızılbaş olarak bir ayrım yapılamayacağı ya da Kızılbaşlardan Aleviliğin bir alt grubu olarak bahsedilemeyeceğidir. Zira iki ifade de bir ve aynı fenomeni karşılamaktadır. Buna rağmen kavramların yanlış kullanıldığı gözlemlenmektedir ve bu durumun mantıklı bir açıklaması olarak, Türk yazar-

1. Müller 1967.

larmın Alevi kelimesini sıklıkla Şia kavramı ile eşanlamlı kullanmaları gösterilebilir.

Yanlış anlaşılmaya mahal verebileceğinden Köy Alevileri ile Köy Bektaşileri arasında yapılacak bir ayrımdan kaçınılmalıdır. Eğer –genelde olduğu gibi bir ayrım yapılıyorsa– ayrımın neye göre yapıldığı belirtilmelidir. Bektaşi tanımıyla halk ve halk geleneği kökenli Bektaşi Derviş tarikatının üyeleri ifade edilir. Daha önce belirtildiği gibi Kızılbaşlıkta/Alevilikte grup aidiyeti soya dayanmaktadır. Buna karşın Bektaşi tarikatı, gruba dahil olmak için gerekli eğitim sonunda liyakatini kanıtlayan herkese açıktır. Anadolu Kızılbaşlarının/Alevilerinin büyük bir kısmı örgütsel anlamda Hacıbektaş'taki Çelebi kolu ile bağlantı içinde olduğundan Alevi, Kızılbaş ya da Bektaşi ifadeleri arasında genelde bir ayrım yapılmaz. Pirleri ya da mürşitleri Hacıbektaş'ta bir çelebi olan Kızılbaşlar/Aleviler, genelde Alevi ve Bektaşi'nin aynı şey olduğunu düşünürler. Ancak burada belirtilmesi gereken Kızılbaşların/Alevilerin her ne kadar Çelebi ile bağlantı içerisinde olsalar da Bektaşi olarak üyeliğe kabul edilmedikleri sürece Bektaşilerin dini törenlerine katılamayacaklarıdır. Aynı şekilde Alevi soyundan olmayan bir Bektaşi Dervişi de Kızılbaşların/Alevilerîn cemlerine (ayn-i cem) kabul edilmez. Basit bir formülle bu durum şöyle özetlenebilir; her Alevi ya da Sünni'ye Bektaşi olma yolu açıkken, bir Sünni ya da Bektaşi'nin, şayet Alevi bir aileden gelmiyor ise Alevi inanç topluluğunun bir üyesi olması mümkün değildir.

Demek ki Kızılbaşların/Alevilerin kendileri ile Bektaşiler arasında bir fark olmadığını iddia etmesi, her iki grupta dini içeriklerin, ritüellerin ve törenlerin pratikte ortak olmasıyla ilgilidir. Bu nedenle yanlış anlaşılmalara ve belirsizliklere neden olmamak adına köy Bektaşileri şeklinde bir genelleme yapılmamalıdır. Bunun yerine, Hacıbektaş tekkesi Çelebi ocaklarına bağlı Kızılbaş ya da Alevilerden söz edilmelidir.

A. Tahtacılar

Tahtacılar için durum biraz farklıdır. Gerçekten de bu gruptan, Kızılbaşlık/Alevilik içerisinde yer alan bağımsız bir topluluk olarak söz etmek en doğrusu olacaktır.

Tahtacı ifadesinin kökeni, grup üyelerinin geçmişte istisnasız bir şekilde, bugünse büyük oranda icra ettikleri mesleklerine* dayanmaktadır. Devlet orman idaresi orman işçilerinin büyük bir bölümü hâlâ Tahtacılardan oluşmaktadır. Geçmişte ağaç kesme, işleme, nakliye ve satış işlerini grubun kendisi idare etmekteydi. Ancak ekonomik şartla-

* Orman işçiliği/odunculuk. (ç.n.)

rın değişmesi ve yeni çıkarılan orman (koruma) yasaları, onları orman idaresinde sezonluk işçi statüsünde çalışmaya ya da geleneksel mesleklerini tamamen bırakmaya zorlamıştır. Şartların ağaç kesme ve işleme mesleğini icra etmelerine izin vermediği yerlerde birçok Tahtacı kireç ocaklarında çalışmaya başlamıştır. Tarım işçiliğine geçiş ise nadiren gözlemlenmektedir. Zira Tahtacıların belirttiğine göre tarım, kendilerine her zaman yabancı bir uğraş olmuştur. Fakat yine de meyve bahçeciliği ve bostancılık Tahtacılar arasında oldukça sık görülen bir uğraştır. Geleneğin yavaş yavaş yok olmasıyla birlikte, o güne kadar tabu olarak görülen ticaret ve gündelikçilik gibi mesleklere karşı çekinceler son 10-20 yıllık zaman dilimi içerisinde yavaş yavaş terk edilmiştir.

Tahtacılar yaklaşık 100 yıl öncesine kadar henüz yerleşik hayata geçmemişlerken dağlık ve yüksek ormanlık arazilerde göçebe hayatı yaşıyorlardı. Bugün Tahtacı köyleri İzmir, Aydın, Balıkesir, Muğla, Antalya, Alanya, Finike, Fethiye, Denizli, Isparta, Adana, Maraş, İçel ve düşük sayıda olmakla birlikte Malatya çevresindeki ormanlık bölgelerde yer almaktadır.

Tahtacılarda, göçebe gruplarda genelde gözlemlenebildiği gibi aşiret geleneği, yerleşik hayata çok önceleri geçmiş olan inanç kardeşlerine göre uzun süre korunmuştur. Alt aşiretlerin –oymakların– sayıları hakkındaki veriler çeşitlilik göstermektedir. Bu durum genel anlamda aşireti oluşturan oymaklar –alt aşiretler– arasında yaşanan ayrılmalar ve kaynaşmalar ile ilintilenebilir.

20'li yılların sonunda İzmir bölgesi Tahtacıları arasında yaşamış olan Y. Ziya, Tahtacılara bağlı oymaklar olarak Çobanlı, Çaylak, Sivri Külahlı, Çingöz, Üsküdarlı, Enseli, Ala Abalı, Çiçili, Mazıcı, Kâhyalı, Gökçeli, Nacarlı, Sehepli, Kabakçı ve Aydınlıları sayar.[2] Ziya'dan 20 yıl sonra aynı bölgede araştırma yapan Yılmaz, 12 aşiretten söz eder; bunlar Evci, Enseli, Gökçeli, Çepçili, Üsküdarlı ya da Sivrikülah, Kehali, Alcı, Şehebli, Çaylak, Beydili, İlbeyli ve Aktavlu aşiretleridir.[3] Yılmaz'la hemen hemen aynı yıllarda veriler toplayan Atabeyli ise, sadece Antalya çevresinde yaşayan Tahtacılar için 13 oymak adı saymaktadır. Ancak bunlar arasında yukarıda belirtilen isimlerden hiçbiri bulunmaz.[4] Asan, 1954 yılında Çaylak, Enseli, Çingöz, Aydınlı ve Üskütlerin büyük Tahtacı aşiretleri olduğunu öne sürer.[5] Bunlardan ilk dördü Ziya ve Yılmaz'ın verileriyle uyuşur. Asan'a göre Çaylak aşireti Eseli, Elemetli, Danabaş, Yağlı, Gökçeli ve Haydut'ların birleşmesinden oluşur.[6]

2. Ziya 1929 (no. 13), s. 59-70.
3. Yılmaz 1940, s. 12.
4. Atabeyli 1940, s. 203 ve sonrası.
5. Asan 1954, s. 463.
6. A.g.y., s. 464.

Yukarıda verilen örnekler Tahtacılara bağlı grupları belirleme girişiminde ortaya çıkan zorlukları açıkça göstermektedir. Görünüşe göre yerleşik hayata geçildikten sonra, eskiden önemli olan aşiret veya oymak aidiyeti önemini yitirmiş ve bundan böyle gruplar kendilerini ya oturdukları bölgelere göre adlandırmışlar ya da gruba liderlik eden oymak ağalarının veya aşiret reislerinin soyadlarını almışlardır.

Yaşlı Tahtacılarla yaptığım görüşmelere rağmen aşiretin geçmişini yeniden kurgulamak benim için de mümkün olmamıştır.

Görüşme yaptığım Tahtacıların çoğu, eskiden her oymağın kendi adıyla anıldığını vurguluyordu. Fakat yine görüşmecilerin belirttiğine göre Tahtacı ifadesi tüm aşirete bağlı tüm grupları kapsayacak şekilde genelleştikten sonra, eski adlandırılmaların pek bir önemi kalmamıştır. Son tahlilde oymakların bağlı olduğu iki Tahtacı ocağı olduğu bilinmektedir. Bunlardan Çobanlı soyundan gelen Yanın Yatır ailesi taliplerinin çoğunun birbirine bağlı olmasından dolayı kendi soyunun en önemli ailesi olarak kabul edilir. Hacı Emirli ocağı ise Şehepli soyundan gelmektedir.

Tahtacılar kendilerini (büyük) Oğuz boy birliğinden gelen Türkmen aşiretinin devamı olarak görmektedirler. Birçok bölgede de çevre nüfus tarafından Türkmen olarak adlandırılırlar. Türkmen adı Tahtacı ve Kızılbaş kelimelerinden sonra söz konusu grubu ifade etmek için en sık başvurulan kelimedir.

Tahtacıların anlattıklarına göre grubun ağırlıklı olarak ağaç kesme ve işleme işiyle uğraşması, 16. yüzyılda I. Selim yönetiminde Kızılbaşlara uygulanan baskı ve zulüm ile ilgilidir. Buna göre Tahtacılar, o zamanlar baskı ve zulümden kaçmak amacıyla uzak, sapa ormanlık bölgelere yerleşirler ve oralarda ister istemez ormancılıkla uğraşmaya başlarlar. Ancak Ziya Yörükhan, 1929-31 yılları arasında kaleme aldığı makalelerinde Tahtacıların o dönemlerde baskı ve zulümden muaf tutulduklarını rapor etmektedir.[7] Kaynak eksikliği göz önünde bulundurulduğunda, bugün Tahtacıların 16. yüzyıl Kızılbaş ayaklanmaları sırasında nasıl bir rol oynadıkları ve İran Safevileriyle nasıl bir ilişki içerisinde oldukları konusunda bir tespit yapabilmek pek mümkün gözükmemektedir. Bunun sebebi büyük oranda çağdaş tarih kaynaklarında tek tek heretik gruplar arasında ayrım yapılmamış olmasıdır. Öyle ki Kızılbaş ya da Rafızî ifadeleriyle tam olarak hangi grup ya da grupların kastedildiğini anlamak genelde mümkün olamamaktadır. Ancak Şah İsmail'e ait nefeslerin Tahtacıların dini hayatlarında önemli bir yere sahip olması, aşiret ile Safeviler arasında sıkı bir bağın bulunduğuna işaret etmekte-

7. Ziya 1929 (No.12) 72 ve sonrası.

dir. Tahtacıların İran'a topluluk halinde gidip gelmeleri son zamanlara kadar devam etmiştir.[8]

Tahtacıların göçleriyle ilgili anlatılarına göre topluluk, Horasan'dan gelip ilk olarak Bağdat yakınlarına yerleşmiştir. Yine buna göre Tahtacıların bir kısmı buradan Batı Anadolu'ya göç etmiştir. Geriye kalanlar ise Bağdat yakınlarında yaşamaya devam etmiş ve oranın yerli halkı tarafından Türkmenler olarak adlandırılmışlardır.

Bağdat'ı terk ettikten sonra Çukurova bölgesinde Adana'ya yerleşmişler ve akabinde birçok grup buradan, ileride farklı köylere dağılacakları İzmir dolaylarına göç etmiştir. Narlıdere/İzmir Tahtacıları, Çukurova'dan İzmir'e göçlerinin sebebi olarak, ziyaret ettikleri türbelerden biri olan Hasan Dede'nin mezarının o bölgede bulunmasını gösterirler. Rivayete göre Dur Hasan Dede, tahmini olarak 300 yıl önce yaşamış ve İmam Rıza'dan şecere almıştır.[9]

Ancak Dur Hasan Dede'nin yaşadığı varsayılan dönem ile İmam Ali Rıza'nın ölüm yılı arasında 300 yıllık bir fark bulunması nedeniyle en azından Hasan Dede'ye Ali Rıza tarafından şecere verildiği yönündeki veri, bir efsane olarak ele alınmalıdır.

Tahtacıların kendi rivayetleri de onların tarihlerini ve hangi soydan geldiklerini yeniden kurgulamaya yetmemektedir. Tarihi belgelerin de bu konuda pek yardımcı olduğu söylenemez. Ancak Türk tarihçiler, tarihi varlıkları ispatlanmış olan Ağaç-eri aşireti ile Tahtacılar arasında tarihi bir devamlılık kurarak, Tahtacıların tarihlerini aydınlatmaya çalışmaktadırlar. Ağaç-eri ifadesine 13. yüzyılın ikinci yarısından kalma tarih kitaplarında rastlamaktayız. Bu kaynaklara göre Ağaç-eri aşireti Oğuz boyuna bağlı göçebe bir Türkmen grubudur. Reşidüddin, söz konusu gruptan şu şekilde bahseder: "Eskiden Ağaç-eri adı yoktu. Oğuzlar bu bölgeye geldiklerinde (burada söz konusu olan bugünkü İran'da yer alan İsfahan dolaylarıdır) bunların bir kısmı ormanlık bölgelere yerleştiler ve bunun üzerine Ağaç-eri olarak anılmaya başlandılar".[10] Reşideddin dışında başka tarihçiler de Ağaç-eri aşiretinden Maraş ve Malatya çevresindeki ormanlık bölgelerin sakinleri olarak söz eder.[11]

Bundan bir yüzyıl sonra aynı isim, Türkmen aşiretlerinin sıralandığı bir kaynakta tekrar karşımıza çıkar. Buna göre Ağaç-eri aşireti Sivas ve Çukurova çevresinde yaşamaktadır.[12]

8. A.g.y., s. 58.
9. A.g.y., s. 68.
10. Reşidüddin 1952, s. 85.
11. Sümer 1962, s. 522.
12. A.g.y., s. 525.

İran'da hâlâ Beykili, Avşar ve Tilku gibi farklı oymaklardan oluşan Ağaç-eri adında bir grup yaşamaktadır.[13]

Ağaç-eri ve Tahtacı kelimelerinin aynı anlama gelmesi, bir zamanlar Ağaç-eri aşiretinin yaşadığı bölgelerde bugün Tahtacı gruplara rastlanması ve ayrıca 16. yüzyılda Tahtacı kelimesinin ortaya çıkışı ile Ağaç-eri ifadesinin kaynaklarda bir daha ortaya çıkmayışı gibi faktörler, Türk tarihçilerini Tahtacıların Ağaç-eri aşiretinin doğrudan torunları oldukları çıkarımını yapmaya sevk etmiştir.[14] Bu bağlamda Çukurova ile ilgili araştırmasında Eberhard'ın Ağaç-eri adını, o bölgede yaşayan bir Tahtacı oymağı için kullanmış olması dikkat çekicidir.[15] Bu konuda, Ağaç-eri adının deformasyona uğramış olduğunu ya da yazarın kelimeyi yanlış kullandığını düşünmek akla yatkındır.

Bana göre tüm bu anlatılanlar, Tahtacıların doğrudan Ağaç-eri soyundan geldiklerinden bahsedebilmek için yine de yeterli değildir. İki isim de ağaç kesme ve işleme uğraşı ile ilgilidir, yani aşiret adı değillerdir. Avşarların da Ağaç-eri olarak adlandırılmaları, Avşar oymağından bir grubun ormanlık bölgede oturması ve ağaç işleriyle uğraşması nedeniyle bu adı aldığını göstermektedir. Yine Beydili adı da, üyeleri hayvancılık ve tarımla uğraşan büyük bir Türkmen aşiretini ifade etmektedir. Daha önce de gördüğümüz gibi Beydili kelimesi aynı zamanda bir Tahtacı grubunu karşılamaktadır. Görünüşe göre hem Ağaç Eri hem de Tahtacı kelimeleriyle farklı aşiretlere bağlı gruplar ifade edilmektedir. Ancak adların sıklıkla değişmesi ve küçük grupların daha büyük aşiret birlikleri içinde ortaya çıkması nedeniyle doğrudan, kalıtımsal bir soy birliğinden söz etmek mümkün değildir.

Tüm bunlara rağmen kesin olan şudur ki, günümüz Tahtacıları söz konusu olduğunda kendini diğer gruplardan net çizgilerle ayıran ve zaman içerisinde kendine özgü kimliğinin bilincini geliştirmiş bir grup ile karşı karşıyayızdır. Yalnız, sorulması gereken bu ayrımın hangi kriterlere göre yapıldığıdır. Mezhep aidiyeti burada kritik önem taşımamaktadır, zira Tahtacılar, inançlarına göre Alevi olsalar da Tahtacı olmayan tüm Kızılbaşlarla/Alevilerle aralarına mesafe koymaktadır. Bu ayrım durumu en açık ifadesini endogami kuralının uygulanmasında göstermektedir. Buna göre topluluk üyelerinin sadece Tahtacılar arasında kız alıp vermelerine izin verilmektedir. Örneğin Narlıdere'de Alevi Bayat'larla Tahtacılar ayrı mahallelerde yaşarlar. Yakın geçmişe kadar iki grup arasında evlilik yapılmamaktaydı. Ayrıca "sofra birlikteliği" ve günlük ilişkilerden de şiddetle kaçınılmaktaydı.

13. A.g.y., s. 528.
14. Karşılaştırma için bkz. Sümer 1962; Yılmaz 1940; Çağatay IA.
15. Eberhard 1953, s. 56.

Belli aşiret gruplarına aidiyet de hangi grupların Tahtacılar arasında sayılacağı konusunda belirleyici değildir. Daha önce de belirtildiği gibi Bayat ve Enseli aşireti üyelerine Tahtacı aşiretiyle ilgileri olmaksızın Güneydoğu Anadolu Türkmenleri arasında da rastlanmaktadır. Tahtacılardan aşiretlerini saymaları istendiğinde kimi zaman şöyle yorumlar işitilmektedir: "Evci aşiretinin bir kısmı Alevidir, onlar bizden değildir." Yine Alçılar içerisinden bir grubun, Tahtacılara değil de Alevilere ait olduğu söylenir.[16]

Bu durum açıkça göstermektedir ki ne aşiret bağı ne de dini aidiyet, grupların Tahtacı topluluğu altında sınıflandırılmaları konusunda belirleyici öneme sahiptir. Tahtacıların sınıflandırılmasında ormancılık işiyle uğraştıklarını dikkate almak mantıklı görünmektedir. Bunun en açık kanıtı da bizzat grubun ismidir. Ancak yıllar önce başka meslek gruplarına geçen grupların da hâlâ Tahtacı sayıldığı düşünüldüğünde[17] grup kimliğinin oluşumuna katkı sağlamış olabilecek, iş alanları dışında da kriterler aranmak zorunda olunduğu açıkça görülecektir.

Bana göre Tahtacıların kendilerini diğer Alevi gruplardan ayırmalarının temeli ocak aidiyetiyle ilgili bir durumdur. Daha önce de işaret edildiği üzere Tahtacıların bağlı olduğu, birbirlerinden her bakımdan bağımsız ve diğer ocaklarla hiçbir şekilde hiyerarşik bir ilişki içinde olmayan iki ocak söz konusudur. Bu durum, Anadolu Kızılbaşlarının/Alevilerinin büyük bir kısmının en yüksek dini otorite olarak gördüğü Hacıbektaş'ta bulunan Çelebi ile bir bağlantının olmadığını gösterir. Tahtacı rivayetlerine göre aşiretin en yüksek dini mercii eskiden İran'da bulunuyor olmalıydı. Buna göre Yanın Yatır ocağının ilk dedesi Dur Hasan Dede'ye şecere veren İmam Ali Rıza'nın İran'da bulunan türbesi uzun bir süre Tahtacıların en önemli ziyaret yeri olmuştur.[18]

Geçmişte iki Tahtacı ocağı arasında olması muhtemel örgütsel bağın yeniden kurgulanmasını sağlayacak gerekli bilgiler bulunmamaktadır. 20. yüzyıl için Tahtacıların, hiçbir şekilde Anadolu'daki diğer Kızılbaşların/Alevilerin ocak ağlarıyla ilgisi bulunmayan kendilerine özgü bir dini organizasyonlara sahip oldukları söylenebilir. Buna göre Kızılbaşlık/Alevilik içerisinde Tahtacıların kendilerine özgü kimlikleri, yürüttükleri ağaç işçiliği mesleğinin ortaklığını bir kenara bırakırsak, öncelikle Yanın Yatır ve Emirli ocaklarına aidiyetyle belirlenmektedir.

---

16. Ziya 1929 (no. 13), s. 72 ve sonrası.
17. Örneğin Adana'da yaşayan Ala Abalılar, 20. yüzyılın başında yerleşik hayata çoktan geçmiş köylülerdi.
18. Ziya 1929 (no. 13) 58.

Bu ocakların taliplerinin sayıları birbirlerinden çok farklıdır: Yanın Yatır ocağının kendi verilerine göre 12 aşiret bu ocağa bağlı talipler arasında sayılırken, merkezi Aydın Reşidiye'de bulunan Hacı Emirli ocağına sadece üç aşiret bağlıdır. İki ocağın da üyeleri, Hacıbektaş'a bağlı olmayan birçok Kızılbaş/Alevi ocağının yaptığı gibi soylarını 7. İmam Musa-i Kâzım'a dayandırmaktadır. Fakat ne Kızılbaş/Alevi ocakları ne de Tahtacılar, soy ağaçlarını gösterecek bir silsile gösterememektedirler.

Tahtacıların İran'la olan bağları, Osmanlı yönetimi ile ilgileri olmayışı ve hatta Osmanlıya düşmanlıkları konusunda, Ziya'nın bu aşiretin Osmanlı ordusunda askerlik hizmetine bakışıyla ilgili verileri önem taşımaktadır.[19] Ziya, 150 Tahtacı ailesinin bir dönem İran pasaportu olduğunu rapor etmektedir. Ziya'nın 20'li yılların sonunda bu konuyla ilgili görüştüğü, o dönemki İran konsolosu, söz konusu Tahtacı ailelerinin İran vatandaşı olduklarını belgeleyen eski pasaportları olduklarını belirtmiştir. Görevlinin aktardığına göre konsolosluğun buradaki görevi, sadece belgelerin sürelerini uzatmaktan ibaretmiş. Ziya'nın kaynak olarak gösterdiği bir Yanın Yatır ocağı üyesi, yukarıda sözü edilen ailelerin vaktiyle İran pasaportlarını rüşvet vererek hileli yollardan elde ettiklerini belirtmiştir.[20] Bunun dışında sayıları yüzleri aşan ve çoğunlukla Çaylak, Şehepli ve Evci aşiretlerine bağlı Tahtacılar, kendilerini nüfusa Çingene, Kıpti olarak kaydettirmiştir. Bunu da yönetimin Çingeneler arasından asker almadığı bir dönemde yapmışlardır.[21] Ne yazık ki Ziya'nın verilerinden, anlattıklarının ne zaman gerçekleştiği anlaşılamamaktadır. Bunlar dışında Tahtacıların İran vatandaşlıkları konusunda benim bulabildiğim tek belge, Antalya Avusturya-Macaristan konsolosunun yazdığı bir rapordur.[22] Konsolosun 1915 tarihli yazısında konuyla ilgili olarak şu satırlar yer almaktadır: "Antalya idari bölgesinde yerleşik nüfusun dışında 'Yörük' adı verilen binlerce göçebe yaşamaktadır. Bunlar hayvancılık, devecilik ya da ağaç işçiliği ('Tahtadschis') ile uğraşmakta, kışları kıyı bölgelerde geçirmekte ve yazları ise sürüleri ile birlikte dağlık bölgelere çekilmektedirler. Barınak olarak ya çadırları ya da dermeçatma kulübeleri tercih eden topluluğun, bu sayede devlet denetim alanının dışında yaşadıkları söylenebilir. Grup kısa bir zaman öncesine kadar gelenekleri gereği İranlı (uyruklu) vatandaşlar olarak sayılmakta ve hükümet de topluluğa hoşgörüyle yaklaşmaktaydı. İlk kez kısa bir zaman önce bu eşitsizlik ortadan kaldırılmıştır."[23]

19. A.g.y., s. 61.
20. A.g.y., s. 62 ve sonrası.
21. A.g.y., s. 64.
22. Pötzel 1915.
23. A.g.y., s. 306.

Ancak iki veri de, Tahtacıların İran vatandaşlıkları konusunda tatmin edici bir çıkarım yapmak için fazlasıyla belirsizdir. Tüm bunlara rağmen, acaba devlet makamlarının "devlet denetimi dışında" yaşayan bu gruba gerçekten "gelenek gereği" mi hoşgörülü davrandığı sorusu sorulmalıdır. Zira Tahtacıların heretik oldukları bilinmekteydi ve topluluk, Kızılbaş/Alevi grupları arasında sayılmaktaydı. Hal böyle olunca, durum biraz tuhaf gözükmektedir. Buna karşın Tahtacıların, göçebe yaşam tarzlarının devlet denetiminden kaçmalarında kendilerine kolaylık sağladığının bilincine varmış olmaları daha olasıdır.

19. yüzyılda Likya'yı ziyaret eden Luschan da, Tahtacıların çekingenlikleri sayesinde toplumun geri kalanına pek ihtiyaç duymadan yaşadıklarını rapor etmektedir: "Tahtacılar, köylere ve şehirlere sadece tahta ve kütüklerini satmak ya da bunları pek ihtiyaçları olmayan Avrupa mallarıyla takas etmek için inerler; bunun dışında tamamen kendi yağlarıyla kavrulurlar... Tahtacılar birçok sebepten ötürü ama özellikle de askerden kaçmak ve vergi ödememek için komşularıyla her türlü gereksiz temastan kaçınırlar; ...bunun dışında da tedirginlikle, toplumun geri kalanından neredeyse tamamen bağımsız olduklarını, kendilerine yettiklerini gizlemeye çabalarlar."[24]

Tahtacıları diğerlerinden ayıran bu özellikler, eski dönem Avrupalı araştırmacıları ve seyyahları, Tahtacıların Anadolu "eski yerlilerinin" kalıntıları olduklarını düşünmeye sevk etmiştir. Örneğin Bent, 1891 yılında konuyla ilgili şunları yazar: "Bu gizli dinin biçimine baktığımızda belki ilkel/arkaik bir kültün kalıntılarıyla karşı karşıya olduğumuzu, bu dini formun belki de Hıristiyanlığın yarım oluşmuş veya bozulup değişime uğramış bir hali olduğunu görürüz."[25]

Luschan da, Tahtacıları eski Likya halkının kalıntısı olarak görür ve bu görüşünü daha çok yaptığı kafatası ölçümleriyle destekler.[26] Türkiye ile ilgili seyahat notlarını 1915 yılında yayımlayan Banse, Tahtacıları Luschan'a benzer şekilde değerlendirir: "Likya, aynı zamanda ırksal olmaktan çok, mezhepsel yönlerden, gerçek Hitit antik kalıntıları olan Tahtacılar ve Bektaşilerin de kaynağıdır. Tahtacılar (...) yüksek ormanlık bölgelerde genellikle keçe çadırlarda, kendi içlerine kapalı bir şekilde yaşarlar. Türkçe konuşmalarına ve İslam'ı biçimsel olarak benimsemiş olmalarına rağmen tüm eski kültür kalıntılarında ortak olan sapmaları, çeşitliliği, söz konusu gizli dinlerinde barındırırlar."[27]

---

24. Luschan 1891, s. 33 ve sonrası.
25. Bent 1891, s. 270.
26. Luschan 1891.
27. Banse 1915, s. 154.

Tüm bu aktarımlar –örnekler çoğaltılabilir– üstün körü kurulmuş ilişkilerin sonucudur ve bilgi veren Sünnilerin aktardıklarıyla tamamlanmışlardır. Hiçbir Avrupalı seyyah, Tahtacıların hayatını gerçek anlamda gözlemleyememiştir. Her ne kadar Tahtacıların "Likya yerli halkının" kalıntısı olduğu görüşüne katılamasak da, ilk kez Luschan –birçok yönden eksik ve özellikle dini örgütlenme konusunda yanlış olsa da– Tahtacılara dair bir tablo oluşturmayı başarmıştır.

Tahtacıların –diğer tüm Ön Asya heretik grupları gibi– "bir zamanlar – ortodoks ya da heretik– Hıristiyanlar oldukları" görüşü, K.E. Müller'in "*Ön Asya Mezhep Oluşumları*" üzerine olan çalışmasını da belirlemiştir.[28] Bu çalışma, söz konusu grubu inceleyen Batı dilinde yazılmış en kapsamlı eserdir. Müller'in kendisinden önceki seyyahlarla aynı sonuca varmasının nedeni, onun neredeyse istisnasız bir şekilde 19. ve 20. yüzyıl başlarından kalma belgeleri kullanmasıyla açıklanabilir. Burada söz konusu belgelerin nitelikleri önem taşımaktadır. Zira bu belgeler, yeterli dil bilgisi olmadan ve ilgili grupla yakın ilişkiler kurulmadan kaleme alınmıştır. Ne eski dönem seyahatnamelerde ne de Müller'in çalışmasında Tahtacılar topluluğunun kendisine ait söylence ve rivayetlere başvurulmuştur. Ayrıca bu çalışmalarda, Tahtacıların inanç sistemleri ve ritüelleri içerisinde yer alan ve bunların Hıristiyanlıktan, Yahudilikten ya da eski Anadolu yerli halkı dışında başka bir kökenden gelmiş olabileceklerine işaret eden unsurlar dikkate alınmaz.

Şüphesiz Anadolu Kızılbaşlığı/Aleviliği içerisinde Hıristiyan grupların da görüldüğü kabul edilebilir. Benim düşünceme göre Tahtacılar büyük bir ihtimalle 12. ve 13. yüzyıllarda Anadolu'ya göç etmiş ya da kısmen ilerleyen dönemlerde İran'dan gelmiş Türkmen aşiretinin bir parçasıdır. Tahtacılara ait söylenceler ve topluluğun bağlı olduğu aşiret grupları, her ne kadar geleneksel aşiret örgütlenmeleri bugün kurgulanamasa da, buna işaret etmektedir. Tahtacıların kült uygulamalarında Orta Asya İslam öncesi Türk halklarının kültürleriyle ilişki kurulabilecek unsurlar barındırdığı gerçeği, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ele alınacaktır.

Bugün Türkiye'de yaşayan Tahtacıların sayısının 200 ila 400 bin olduğu tahmin edilmektedir.[29]

B. Çepniler

Çepniler, Boz-oklar ve Üç-oklar olmak üzere iki kola ayrılan ve bünyesinde toplam 24 kabile barındıran Oğuz boy teşkilatında yer alırlardı.

28. Müller 1967.
29. Çağatay IA, s. 671.

Sümer'in, genel olarak Osmanlı vergi kayıtlarına dayanan incelemesinde de vurguladığı gibi, Oğuzların Üç-Oklar koluna bağlı Çepniler, Anadolu'nun Türkleşmesinde önemli rol oynamışlardır.[30]

Safevilerin İran'daki iktidar mücadeleleri ile bağlantılı olayların ele alındığı bölümde de gösterdiğimiz gibi, Çepniler de Safevilerin askeri gücünün dayandığı Türkmen aşiretleri arasında yer almaktaydılar. Diğer Türkmen aşiretlerinde olduğu gibi Çepniler içerisinden de sadece belli gruplar, Safevi müritleri arasında sayılırdı. 15. ve 16. yüzyılda Sivas ve Erzurum çevresinde ya da İran'da yaşayan Çepniler bu gruplar arasında sayılmaktadır. Bunun dışında Trabzon çevresinde yaşayan kalabalık Çepni grupları da vardır. Bunların diğer aşiret kardeşlerine kıyasla daha doğu bölgelerde yaşayanları, 16. yüzyılda çoktan yerleşik hayata geçmişti. Bu grup 16. yüzyılın sonlarına ait kaynaklarda oldukça tutucu Sünniler olarak yer almıştır.[31]

Trabzon'un kıyı bölgeleri (Giresun, Tirebolu, Görele ve Büyük Liman), bugün dahi oldukça yoğun bir Çepni nüfusuna ev sahipliği yapmaktadır. Burada yaşayan Çepnilerin büyük çoğunluğu –bazı istisnalar dışında– Sünni'dir.[32] Bugün Doğu Karadeniz kıyılarının dışında en yoğun Çepni nüfusuna Batı Anadolu'da İzmir, Manisa, Aydın, Balıkesir ve Bandırma çevrelerinde rastlanmaktadır.[33] Sümer'e göre Batı Anadolu Çepnileri 16. yüzyıl kaynaklarında Halep Türkmenleri arasında gösterilen Çepni gruplarının devamıdır.[34] Bunların bir kısmının 17. yüzyılın ortalarına doğru Halep'in kuzeyinde yer alan Rumkale bölgesinde yaşadıkları belirtilmektedir.[35] Aynı dönemde Adana ve Aydın çevresinde bazı Çepni grupların yaşadıkları belgelenmiştir. Bu gruplardan biri olan Basım Kızdili oymağı, bir yüzyıl kadar önce Halep'te yaşayan üç Çepni oymağı arasında sayılmaktadır.[36]

17. yüzyılın sonlarına ait bir Osmanlı belgesinde Kuzey Suriye'de yer alan Rakka bölgesinde, baskıyla yerleşik hayata zorlanan Türkmen aşiretleri arasında Çepnilerden de söz edilmektedir.[37] Eskilerde Kantemir Çepnisi olarak bilinen bu Çepniler, 18. yüzyıl ortalarına doğru diğer Türkmen aşiretleri ile birlikte Rakka bölgesinden kaçarak Batı Anadolu'ya, belgelerde gün yüzüne çıktıkları Bergama bölgesine göç et-

30. Sümer 1952b; karşılaştırma için bkz. Gökalp 1980, s. 40 ve sonrası.
31. Sümer 1952b, s. 450 ve sonrası.
32. Eröz 1977, s. 21.
33. A.g.y., s. 31.
34. Sümer 1952b, s. 445.
35. A.g.y., s. 444.
36. A.g.y., s. 444.
37. A.g.y., s. 444.

miş olmalıdırlar.[38] Bugün Ege bölgesinde yaşayan Çepniler kendilerini Kantemir Çepnisi olarak adlandırmaktadır. Bu durum, kaynaklarda yer alan ifadelere göre söz konusu grubun, geçen yüzyılda bu bölgeye göç eden Kantemirlerden başkası olamayacaklarını doğrulamaktadır.[39]

Balıkesir çevresindeki köylerde yaşayan Çepniler üzerine yapılan 1935 tarihli bir incelemede, bu bölgede oturan Çepnilerin ait olduğu aşiret gruplarının adları listelenmiştir.[40] Bunlar üyeleri 28 köye yayılmış olan İnce Hocalı, Karılı, İlyaslı, Karalar, Nuratlı ve Yalınayak Çepnileridir.[41] Bu ifadelerin hiçbirinin eski kaynaklarda yer almaması, nüfus artışına ya da çatışma ve uyuşmazlıklara bağlı olarak ortaya çıkan yeni oymakların oluşumundaki büyük esnekliği bir kez daha göstermektedir. Yeni bir oymak oluşması durumunda, grup çoğu kez lider ailelerin adını almakta ya da kendini yeni yerleşim alanına göre veya grubun herhangi bir özelliğine göre adlandırmaktadır.

Şu ana kadar anlatılanlardan çıkarılacak sonuç, Çepni gruplarının hem Sünni hem de Alevi nüfus içerisinde bulunabileceğidir. Ağırlıklı olarak Balıkesir ve Aydın bölgeleri arasında yaşayan Kızılbaş-Çepniler, Tahtacılardan farklı olarak ne bağımsız bir sosyal-dini örgütlenme ile ne de Türkiye'de yaşayan diğer Kızılbaşlardan/Alevilerden farklı olarak meslekleri ile öne çıktıklarından, bana göre bu grubu Alevi inanç topluluğu içerisinde yer alan karakteristik bir grup olarak ele almak doğru olmayacaktır. Yerleşik hayata geçmiş birçok Anadolu Kızılbaş grubunun geçmiş dönem aşiret aidiyetleri artık bilinemiyorken, söz konusu grubun yaşadığı çevrede Çepni olarak tanınmasının nedeni olarak ancak ve sadece bu grubun yerleşik hayata geçişlerinin görece geç –geçen yüzyılın sonlarında– gerçekleşmesi dolayısıyla bugüne kadar aşiret geleneğini korumuş olmaları gösterilebilir.

C. Abdallar

Günümüz Türk kayıtlarında çoğunlukla Kızılbaş olarak bahsedilen Abdalların durumu biraz daha karmaşıktır. Abdal ifadesi aynı zamanda bir Çingene grubunu tanımladığından kaynaklarda bu ifadeyle karşılaşıldığında genelde hangi grubun kastedildiği kesin olarak tespit edilememektedir. Ülkütaşır gibi yazarlar Abdalları Türkmenler olarak tanımlarken,[42] Sümer'e göre "Abdallar Anadolu'nun yerli

38. A.g.y., s. 444 ve sonrası.
39. Gökalp 1980, s. 26.
40. Aktaran Gökalp 1980, s. 31.
41. Gökalp 1980, s. 33.
42. Aktaran Gökalp, 1980, s. 227.

Çingeneleridir."[43] Ülkütaşır, Abdalların Oğuzların Beydili boyu ile birlikte Horasan'dan Anadolu'ya geldikleri yönündeki kendi açıklamalarını referans alır.[44] Şahsen yaptığım araştırmalar sonucunda, Abdalların olası aşiret örgütlenmeleriyle ilgili herhangi bir veriye rastlamadım. Bu, Abdalların Türkmen oldukları yönündeki iddianın tarafımdan doğrulanamadığı anlamına gelmektedir. Yalman, Güney Anadolu Türkmen aşiretleri arasında yaptığı araştırmalar sırasında Topal Abdal adında bir adama Abdal gruplarının tanımlanmalarıyla ilgili bir soru yöneltir ve bunun üzerine adam, ona tek tek grupların icra ettikleri meslekleri sayar. Ayrıca kendisine Çingene olup olmadıkları sorulduğunda, onların başka bir soydan olduklarını ekleyerek kendilerinin Çingene olmadığını belirtir.[45] Yalman'ın, Türkmen olmadıklarını kendileri de iddia eden Abdalları Türkmen aşiretleri arasında saymaması, Abdalların Türkmenlerle ilişkili bir grup olduğu iddiası üzerine kuşku düşürür. Karşıt görüşte olan Ülkütaşır da zaten bu görüşünü, ancak Oğuzlara bağlı olduklarını değil de onlarla birlikte Anadolu'ya geldiklerini belirten Abdalların ifadelerine dayandırabilmektedir.

Tahtacılar gibi Abdallar da bir tür meslek grubu olarak görülebilir: Bunların büyük çoğunluğu düğünlerin vazgeçilmez çalgıları olan davul ve zurna çalan müzisyenlerdir. Abdallar usta çalgıcılar olarak hem Sünni hem de Alevi düğün ve sünnet törenlerinde para karşılığında mesleklerini icra ederler. Abdalların bir başka bölümü de sepet üretimi ve satışıyla uğraşır. Abdallara özgü tüm meslekleri Çingenelerin de icra ediyor oluşu, söz konusu karışıklığa neden olmaktadır: Anadolu'nun güneyinde Abdallar, halk tarafından Çingene olarak bilinir. Daha doğuda yer alan bölgelerde Abdallar için kullanılan yaygın ifade "Elekçi"dir. Ülkütaşır'ın belirttiğine göre Konya çevresinde Abdallara halk dilinde ilahi söyleyerek dilenen anlamına gelen "Carcar" adı verilir.[46]

Abdallar yukarıda sözü edilen meslekler dışında genellikle falcılık, üfürükçülük, demircilik, nalburluk ve tarım aleti üreticiliği gibi işlerle uğraşırlar. Yalman, görüşme yaptığı bir Abdalın mesleklerle ilgili anlattıklarını çalışmasına dahil etmiştir. Buna göre Abdallar her biri kendileri için karakteristik olan belli meslekler icra eden beş gruba ayrılır:

Farkçılar Aşiret için avlanan avcılardır;

Tençili Abdalı At tüccarlığı, kuyumculuk ve üfürükçülük yaparlar;

---

43. Ülkütaşır 1968, s. 251.
44. A.g.y., s. 251.
45. Yalman 1977, s. 18.
46. Ülkütaşır 1968, s. 251.

Beydili Abdalı Türkmenlere yamaklık ve yardımcılık yapan Abdallardır;

Gurbet Abdalı Sepet üreticiliği yaparlar;

Kara Duman Abdalları Mısırlı İbrahim Paşa'nın, yerleşim ile ilgilenen bir memura (iskân beyine) Mısır'dan gönderdiği büyük bir musiki ve raks heyetinden geriye kalanlardır.[47]

Abdal grupları; Orta, Güney ve Batı Anadolu'da dağınık bir biçimde yaşarlar. Antalya çevresi, Abdal köylerinin en yoğun olduğu bölgedir.[48] Abdallar arasında henüz yerleşik hayata geçmemiş olanları, çadırlarını çiftçilerin ihtiyaçlarını karşılamak üzere köylerin çevrelerine kurar ve özelikle bağbozumu ve mısır hasadı zamanlarında çiftçiler tarafından gündelikçi olarak işe alınırlar.[49] Ülkütaşır, Anadolu'da yaşayan Abdalların sayılarının 30 ila 40 bin arasında olduğunu tahmin etmektedir.[50]

D. Avşarlar

Çepniler gibi Avşarlar da yaşadıkları çevrede aşiret isimleriyle adlandırılan Kızılbaş/Alevi gruplardandır. Bu grup da yine Safevi müritleri arasında görülen bir Türkmen aşiretidir ve bugün tıpkı Çepnilerde olduğu gibi Avşar aşireti üyelerinin de tümü Alevi değildir: Yine de Çepni ve Avşar ifadeleri –Tahtacı ifadesi gibi– Kızılbaş kavramıyla eşanlamlı olarak kullanılır.[51]

Avşar aşireti de ünlü Oğuz boyları konfederasyonuna bağlıydı. Bir eponim* olan Avşar isminin, efsanevi Oğuz Kağan'ın bir torununun adı olduğu söylenmektedir. Avşarlar Orta Asya'daki yurtlarından diğer Oğuz (Türkmen) aşiretleriyle birlikte, ileride oradan daha batıya yayılacakları Horasan bölgesine göç etmişlerdir. 11. ve 12. yüzyılda Suriye ve İran'da yaşayan Avşar gruplarının varlığı kanıtlanabilmektedir.[52] 16. ve 17. yüzyıl Osmanlı kaynakları Avşarların, Halep Türkmenleri ile Dulkadirlilere bağlı aşiretler ve Yeni İl ile Bozok aşiretleri içinde yaşadıklarını belgelemektedir.[53] Avşarların Akkoyunlu Türkmenlerin arasında da görüldüğü, bir kısmının Akkoyunlu Beyliği'nin yıkılmasıyla İran'a göç ettiği ve orada muhtemelen Safevilerle karşılaştıkları daha önce belirtil-

47. Yalman 1977, s. 18 ve sonrası.
48. Ülkütaşır 1968, s. 251.
49. A.g.y., s. 251.
50. A.g.y., s. 251.
51. Karşılaştırma için bkz. Gökalp 1980, s. 32.
* Eponim: Soyuna adını veren kimse (ç.n.)
52. Franz 1967, s. 393.
53. Sümer 1953, s. 454.

mişti. Franz'a göre Anadolu'da "1015 ila 1400 yılları arasında yaptıkları göçlerle Antalya, Ankara ve Konya'dan Anadolu'nun merkezine kadar, ayrıca Malatya ve Sivas'ın yanı sıra Doğu Anadolu'yu da kapsayan geniş bir alana yayılmış olan Avşarlar, kalabalık göçebe gruplar halinde yaşamaktadırlar".[54]

16. ve 17. yüzyılda, hangi Avşar gruplarının Kızılbaşlar arasında sayıldığı kesin olarak söylenememektedir. 17. yüzyılda Halep çevresinde göçebe bir hayat sürdüren Recepli Avşarları bir sultan fermanıyla Avusturya'ya karşı girişilecek savaş için askere çağrılmışlardır. Bu durum, en azından Halep çevresinde yaşayan Avşarların Kızılbaş olmadıklarını tahmin etmemize imkân tanımaktadır.[55]

Bugün hâlâ Kayseri çevresinde yaşayan Recepli Avşarlarma rastlanmaktadır. Eröz'e göre bunlar Sünni Müslümanlardır. Ancak bugün, aynı bölgede Kızılbaş-Avşarlarının da yaşadığı bilinmektedir: "Avşar yerleşim bölgeleri içerisinde, sakinleri bir Avşar aşiretine bağlı olan, ancak Ali taraftarı Kızılbaşlar olarak görülen bazı köyler yer almaktadır."[56]

E. Diğer Gruplar

Çepni ve Tahtacı örneklerinde de görüldüğü gibi mezhep konusunda aşiret aidiyetinin hiçbir belirleyiciliği yoktur. Çepniler ve Avşarların dışında bir başka Oğuz (Türkmen) aşireti olan Beydili aşireti üyeleri arasında da hem Sünni hem de Alevi grupların olduğu bilinmektedir.

Burada sayılan gruplar dışında Orta ve Güney Anadolu'da uzun süredir yerleşik hayata geçmiş olduklarından, geçmişte hangi aşirete mensup olduklarını artık hatırlayamayan ya da aşiret aidiyetinin sosyal ve politik hayatlarında artık herhangi bir rolü olmayan çok sayıda Kızılbaş topluluğu vardır.

Bugün Türkiye'nin neredeyse her yerinde Kızılbaş/Alevi topluluklarına rastlanmaktadır. Türkçe konuşan Kızılbaşların/Alevilerin en yoğun oldukları bölgeler, İç Anadolu'da Kızılırmak çevresi ve Amasya bölgesidir. Kızılbaş/Alevi köyleri özellikle Kayseri-Sivas-Divriği üçgeni, Hacıbektaş çevresi, Ankara çevresinde Çankırı ve Hasan Dede köyü ile Kırıkkale'dir. Ayrıca Çorum yakınlarında da birçok Kızılbaş yerleşkesi bulunur.

Tunceli, Elazığ, Varto ve Muş çevresinde ağırlıklı olarak Kürt Kızılbaşlar/Aleviler yaşarken, Maraş ve Malatya bölgelerinde çok sayıda hem Türkçe hem de Kürtçe konuşan Aleviye rastlanmaktadır.

54. Franz 1967, s. 394.
55. Sümer 1953, s. 458.
56. Franz 1967, s. 398.

Sivas, Erzincan ve Erzurum dolaylarında bu dini inancın üyeleri arasında iki dil de konuşulur.

Kızılbaşların/Alevilerin Anadolu'daki yayılma alanları göz önünde bulundurulduğunda da anlaşılacağı gibi topluluk, içerisinde Türkçe konuşan bir çoğunluk barındırmaktadır. Aleviler içerisinde Kürt nüfusunun tuttuğu yer epey düşüktür. Türkiye'de yaşayan Kürtlerin çoğunluğu Şafii mezhebine bağlı Sünni Müslümanlardır.[57]

Kızılbaşlığa/Aleviliğe özgü ritüellerin ve kutsal kitapların Türkçe olması, bu inanç topluluğuna bağlı Kürt grupların iyi derecede Türkçe bilmelerini gerektirmektedir. Bu bağlamda Kürt Kızılbaşlara/Alevilere, Türkçe konuşan nüfusla oldukça yakın ilişkiler kurdukları tahmin edilebilir. Bu nedenle bazı bölgelerde iki dili de konuşabilmenin bir zorunluluk olduğu düşünülebilir. Doğu Anadolu'nun ücra yerleşim bölgelerinde yaşayan Kürtlerin büyük çoğunluğu, bugün dahi Türkçe bilmemekte ya da Kürt erkekleri bu dili ilk kez, üstün körü de olsa, askerlik hizmeti sırasında öğrenmektedirler.

Kürtçe konuşan Kızılbaşların/Alevilerin Türkiye'deki yayılım alanlarını tam olarak gösteren araştırmalar bulunmamaktadır. Bu alanda Türkçe yapılmış çalışmaların çoğunda, Kürtlerin Kızılbaşlık/Alevilik içerisinde yer aldıklarından dahi söz edilmemektedir. Yine de Kürtçe konuşan Kızılbaşların/Alevilerin yerleşim alanlarını saptamamıza imkân veren, tek tek bölgeler üzerine yapılmış çalışmalar bulunmaktadır. Ne var ki onları bir bütün olarak kavrayabilmemiz için kapsamlı çalışmalar yapılması gerekmektedir; fakat Türkiye'de, gerek Kürtlük gerekse Alevilik meselesinin politik hassasiyeti nedeniyle yakın gelecekte bu tip çalışmaların yapılması pek mümkün gözükmemektedir.

Ayrıca elimizde Kızılbaşlığın/Aleviliğin belli Kürt grupları tarafından ne zaman ve hangi şartlar altında benimsendiği konusunda da yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bu eksikliğe rağmen bu grupların Sünni İslam bakış açısından heretik inanç formuna aidiyetleri bazı -Sünni-Kürt ağalarının hegemonya kurma çabalarına karşı bir muhalif tutumun ifadesi olarak değerlendirilebilir. Bumke, Tunceli (Dersim) Kürt Kızılbaşlarının/Alevilerinin –bu grup bağımsız statüsünü bugüne kadar koruyabilmiştir– kendilerini bir bağımlılık ilişkisi içerisine sokmaya çalışan Palu'nun (Elazığ'a bağlı) büyük toprak ağasına karşı direnişlerinden söz eder.[58]

Hizol aşireti üyelerinin Bumke'ye anlattıklarına göre, aşiretin Mardin ve Malatya'da kalan üyeleri ile diğer Kürtler bugün hâlâ Sünniyken,

57. Beşikçi 1969, s. 189.
58. Rotkopf 1978, s. 121.

Palu'ya yerleşen üyeleri Alevi dini inancının ilk olarak göçlerinden yaklaşık 300 yıl kadar sonra kabul etmiştir.[59] Burada Sünniler ve Aleviler arasındaki dini ayrım çizgilerinin –soya dayalı, politik ya da etnik olsun– daha büyük gruplar içerisinde de olabileceği bir kez daha görülmektedir.

Dersim Kürt Alevileri, sıkça söz edilen, Ön Asya'da dini bağların etnik bağlardan daha önemli olması durumu ile ilgili ilginç bir örnek aktarmaktadırlar: Türk inanç kardeşleri gibi onlar da en başından beri Cumhuriyetçilerin saflarında yer almışlardır. Sünni Kürt aşiretleri, Cumhuriyetçi yönetime karşı silahlı bir çatışma açarak isyan etmişken, Kürt Aleviler hükümet güçleri yanında onlara karşı savaşmışlardır.[60]

Bugün Türkiye'de yaşayan Kızılbaşların/Alevilerin sayıları, bu konuda yeterli istatistik çalışma yapılmamış olması nedeniyle tam olarak bilinmemektedir. Bu durum, mezhep farklılıklarının Müslümanlar arasında resmi olarak tanınmaması, bunların dikkate alınmaması ve böylece istatistiklere yansımamasıyla açıklanabilir. Resmi olmayan rakamlar 6 ila 14 milyon arasındadır. Bu sayının ortalama 10 milyon olduğu düşünüldüğünde dahi Türkiye nüfusunun yaklaşık dörtte birinin Alevi olduğu söylenebilir

59. Bumke 1979, s. 532.
60. A.g.y., s. 542.

5
Mevcut Literatürün Durumu

A. Avrupa Kaynaklarında Kızılbaşlık/Alevilik

19. yüzyılın Avrupalı seyyah, araştırmacı ve misyonerleri, Osmanlı topraklarının geniş bir bölümüne yayılmış ve İslam dininin ne Sünni ne de Şii mezhebine bağlı olduğu kesin olarak söylenemeyen bir inanç topluluğunun varlığından haberdardı. Ne var ki kimse, üyeleri "Kızılbaş" ya da "Şii Türkler" olarak bilinen bu inanç topluluğunun etraflı bir incelemesine girişmemişti. Bu durum, araştırmacıların ilgi ve çıkarlarının farklı olmasının yanı sıra, söz konusu topluluğun dışa kapalılığı ile de açıklanabilir. Avrupalılar, ziyaretleri sırasında Kızılbaşların kendilerine eşlik eden Sünni Müslümanlara dahi göstermedikleri güveni ve açıklığı Hıristiyan olmaları nedeniyle kendilerine gösterdiklerini vurgulasalar da, Kızılbaşlar, dinlerinin temel prensipleri ve sosyal-dini örgütlenişleri konusunda onlara asla kapsamlı bilgiler aktarmamıştır. Öyle ki özellikle Kızılbaşların/Alevilerin inanç sistemleri içerisinde Hıristiyan dininden izler bulunduğu yönünde vurgu yapan bazı veriler, Hıristiyan araştırmacı ve seyyahların bilinçli bir şekilde yanlış bilgilendirildikleri izlenimini uyandırmaktadır.

Geçen yüzyılın ortalarında Sivas ve Arapkir bölgelerinde görev yapan Amerikalı Protestan misyonerler, bazı Kürt Kızılbaş grupların Protestanlık mezhebine sıcak baktıklarını rapor etmiştir.[1] Kilise ileri gelenlerinin, Kızılbaşların din değiştirme isteklerinin arkasında yatan asıl nedeni –Avrupa Güçleri'nin korumasını sağlamak olduğunu– bilmelerine rağmen, verdikleri vaazların beklenmedik derecede karşılık bulması onları bir hayli şaşırtır. Kızılbaşların, Ali'nin İsa'dan başkası olamayacağı ve Kuran yerine İncil'i kutsal kitap olarak tercih edecekleri

1. Richardson 1856; Jewett 1857; Dunmore 1857.

şeklindeki söylemleri, misyonerlerin, "onların Hıristiyan soyundan geldikleri ve kılıç altında zorla Müslüman oldukları" yönündeki inançlarını kuvvetlendirmiştir.[2]

Devam eden süreçte Kızılbaşların/Alevilerin yaşadığı bölgeleri ziyaret eden Avrupalılar, onların gizli Hıristiyanlar ya da o bölgenin eski yerli halkı olabileceklerini düşünmüşlerdir.

İnançlı bir İngiliz olan White, 1908 ve 1913 yıllarında yayımladığı makalelerinde Alevi inanç topluluğunu incelemiştir.[3] Bu incelemeler, aynı dönemin Avrupalı araştırmacılarının çalışmalarına oranla daha objektif ve ayrıntılıdır; ancak, yine de söz konusu inanç ve bu inanca ait eylemler hakkında su götürmez bilgiler sunmaz. White'ın başvurduğu kişiler de belirgin bir şekilde Hıristiyanlığa olan yakınlıklarını vurgulamışlardır: "Şiiler Hıristiyanlığa yakın olduklarını iddia ederler. Öyle ki Ali'nin takipçilerini İsa'nın takipçileri olan Nasarinlerden* ayıran farkın bir soğan zarının inceliğinden daha az olduğunu belirtirler."[4] White yine de, Hıristiyan izler taşıyan Alevi dininin Hıristiyan eğilimini tartarken dikkatli davranır: "Bu nedenle -Alevilerin/Şiilerin- İsa'ya ve onun İncil'ine hürmetlerini göstermelerine ya da İsa'nın adına dua etmelerine pek de itimat edilmemelidir."[5] Genel anlamda White, "İnanç ve pratikleri kısmen... açıkça Müslümanlık olsa da, kısmen... tarihsel köken olarak bazıları Müslümanlıktan hatta Hıristiyanlıktan da önce gelen saf paganizm formlarıdır" görüşünü savunur.[6]

1904'te yayımlanan "*Une Secte religeuse d'Asie Mineure: Les Kyzylbasch*" (Anadolu'da Dini Bir Tarikat: Kızılbaşlar) başlıklı çalışmasında Fransız Grenard, Kızılbaşların dinlerinin belli eğilimleri üzerine eğilerek, Hıristiyanlıkla aralarında sık ortaya çıkan paralellikleri gösterir.[7] Buna göre Alevilikte üç katmanlılık öğretisi Ali'nin Tanrı-Baba, İsa'nın Tanrı'nın oğlu ve Muhammet'in kutsal ruh olması şeklinde görülür. Ancak son analoji itirazlar üzerine, Muhammet ve Kuran'ın Aleviler için hiçbir önemi olmadığı iddiasıyla yeniden gözden geçirilir.[8] Grenard'a göre Kızılbaşlar, Tanrı'nın annesi Meryem Ana'yı kut-

2. Dunmore 1857.
3. White 1908 ve 1913.
* İngilizce orijinalinde Nazarene'nin takipçileri deniyor. Kavram, Yunanca Yeni Ahit'te kullanılan halinden Batı dillerine çeviride Jesus of Nazareth -İsa'nın büyüdüğü şehrin adıdır: Nasıra- olarak çevrilse de birebir çeviri yapıldığı takdirde Jesus the Nazarene olarak da karşılanır, yani Nazarene, İsa'nm kendi adı -sıfatı- haline gelir. (ç.n.)
4. White 1908, s. 230.
5. A.g.y., s. 230.
6. A.g.y., s. 228.
7. Grenard 1904.
8. A.g.y., s. 515.

sal saymaktadırlar; ayrıca Meryem Ana, İsa, Musa ve Davut'u ilahiler söyleyerek onurlandırırlar.[9] Grenard, "Hıristiyanlıktan, İslamiyetten ve hatta Mazdeizmden aldıklarının dışında Kızılbaş dini, Küçük Asya'nın çoktanrılı [pagan] eski kültlerinden de önemli kalıntılar bulundurmaktadır" inancındadır.[10] O güne kadar aktarılmış sayısız Alevi nefesleri arasında iddiasını destekleyen hiçbir örnek gösteremeyen Grenard'ın, Alevilik hakkında kendisine bilgi akışı sağlayan kişilere koşulsuz bir şekilde inanması, onun batılı araştırmacılar arasında kendine yer edinme çabasıyla açıklanabilir. Kızılbaşlar/Aleviler, Muhammet ve Kuran'a Sünni Müslümanlar kadar saygı göstermekle birlikte, aynı şekilde kendi dini ibadetlerini aksatmadan yerine getirmektedirler. Diğer taraftan, Alevilerin gece ayinlerine işaret eden bir bilgiyi, Tanrıça Anahita'yı* onurlandırmak için yapılan antik kültler ile ilişkilendirmesi, Grenard'ın öne sürdüğü bilgilerin ikincil kaynaklardan elde edilmiş olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir.[11]

Yukarıda belirtilen ve Kızılbaşlar/Aleviler üzerine genel bir izlenim sunmayı hedefleyen incelemelerin aksine Crowfoot, çalışmasını geçen yüzyılın sonlarına doğru ziyaret ettiği, Ankara yakınlarındaki iki köyle sınırlandırır.[12] Söz konusu köyler, Anadolu'nun en ünlü Ocak merkezlerinden Haydar Sultan ve Hasan Dede'dir. Crowfoot, haklarında muhtemelen kapsamlı bilgi sahibi olmadığı ocak organizasyonlarına değinmeden, Hacı Bektaş'ın bir öğrencisi olan Hasan Dede'nin soyundan geldiklerini iddia eden şeyhlerin işlevinden söz eder: "Şeyhlerin hizmeti ve tarikatı; doğrudan Hasan Dede'nin soyundan geldiğini ve genelde, kendi çocuklarına da aktardıkları bazı ezoterik gerçeklere sahip olduklarını iddia eden kişilerin tekelindedir.."[13] Crowfoot, iki köyde de bulunan ve kendisinin "Hıristiyanlık öncesi, kahramanlara tapınma" geleneği ile bağlantıladığı mezar ve kutsal figür kültlerinden ayrıntılı

9. A.g.y., s. 515 ve 517.
10. A.g.y., s. 519.
* Eski İranlıların verimlilik, su ve hayat tanrıçası. Akamenidler zamanında (MÖ 558-330) ona yaygın olarak tapılınaktaydı. Sonraki dönemlerde ise ona, Anaitis adı altında Anadolu ve Akdeniz bölgesinde saygı gösterildi. Anahita, boğa başlı bir aslanın yanında yer alan çıplak bir figür şeklinde tasvir edilmiştir. Anahita kültünün tipik bir özelliği, onun adına yapılan mabetlerde görülen kutsal fahişelik uygulamasıydı. / ANAHİTA veya ANAİTİS (Tertemiz). Eski İran dininde Aşk ve Doğurganlık tanrıçası. Birbirine karşıt iki kişiliği vardı: Bazen tertemiz bir bakire, bazen azgın bir fahişe gibi görünürdü. Büyük tanrıçanın bu iki kişiliğinden birine eski Doğu dinlerinin hepsinde rastlanır. Artakserkses II, Anahita adına Susa, Ekbatana ve Babil'de birçok tapmak yaptırdı. Bu tanrıçaya yapılan dini törenlerle Mithra'ya yapılan törenler birleştirildi. Yunanlılar, onu Kybele ve Afrodit ile aynı sayarlar. (ç.n.)
11. A.g.y., s. 520.
12. Crowfoot 1900.
13. A.g.y., s. 312 ve sonrası.

olarak söz eder.[14] Başka yazarlar gibi Crowfoot da Aleviler hakkında uydurulan ensestiyöz geleneklere değinir: "Bana bir Hıristiyan tarafından, Bektaşilerde babaların kızları, erkek kardeşlerin ise kız kardeşleriyle evlendiği, ensest evliliklerin yaygın olduğu söylenmişti."[15] Nitekim yazar, bu konuda tatmin edici bilgilere ulaşamadığını ve kendisinin "Bektaş" olarak adlandırdığı köylülerin, sadece kendi aralarında kız alıp verdiklerini ve ne çokeşliliğin ne de boşanmanın toplulukta hoş karşılandığını bizzat itiraf eder.[16] Ancak yazar Kızılbaşlar /Aleviler ile "Wild after illicit marriages"[17] (ensest ilişkiler) yaşadıkları söylenen Zerdüşt keşişleri arasında bir bağ olabileceğini öne sürer: Crowfoot "*Mecusiler ile bugünkü* Kızılbaşlar arasında kesintisiz bir ilişki olduğunu inkâr edemeyiz" der.[18]

Bu tarz evliliklerin olduğuna dair herhangi bir dayanak noktası bulamayan Crowfoot, Tahtacı aşireti içerisinde yapıldığı bilinen, iki kesinleşmiş kardeş evliliği vakasını rapor eden Alman antropolog Luschan'a işaret eder.[19] Daha önce Tahtacı aşiretinin incelenmesi konusunda bahsi geçen Luschan da, aşiret üzerine birçok makale kaleme almıştır; ancak, o da başvurduğu Sünni kaynaklardan Tahtacıların dinleri ve dini örgütlenmeleri konusunda sağlıklı bilgiler edinememiştir. Luschan'ın, bu insanların dini hayatları konusundaki bilgisinin ne kadar eksik olduğunu, topluluğun kadın üyelerinin kült toplantılara katılmasıyla ilgili açıklamaları açıkça göstermektedir.[20] Luschan da, Tahtacıları bölgenin yerli halklarıyla ilişkilendirmekte ve bunu temelde kafatası ölçümleriyle ulaştığı sonuçlara dayandırmaktadır.

Yukarıda değinilen ve ağırlıklı olarak Kızılbaşları/Alevileri kapsayan çalışmaların yanında, içlerinde birçok yazara tuhaf ve gizemli olarak görünen bir inanç topluluğuna işaret eden birtakım seyahatnameler mevcuttur. Gelgelelim, hiçbiri Kızılbaşların/Alevilerin sosyal-dini hayatlarını ve inançlarını anlamaya burada ele aldığımız çalışmalardan daha fazla katkı sağlamayacakları için, bu seyahatnamelere değinmemizin gereği yoktur.[21]

1967 tarihli çalışmasında Alman etnolog K.E. Müller, Ön Asya mezheplerini incelemeyi amaçlar.[22] Müller'in çalışması, özünde kendisi tarafından tanımlanan Tahtacı, Kızılbaş, Bektaşi, Yeziti, Nusayri,

14. A.g.y., s. 313.
15. A.g.y., s. 313.
16. A.g.y., s. 313.
17. A.g.y., s. 314.
18. A.g.y., s. 314.
19. Luschan 1891, s. 33 Açıklama: 1
20. Luschan 1896. 170.
21. Konuyla ilgili Müller'in eski kaynakları derlediği çalışmasına bkz. 1967.
22. Müller 1967.

Ehl-i Hak ve Dürzi gibi mezheplerin az çok belirgin, kendilerine özgü ya da en azından kendilerine atfedilen biçimleri üzerine yoğunlaşır. Müller her şeyden önce erken Hıristiyanlık ve öncesi döneme ait Ön Asya dini çevreleri arasında yukarıda adı geçen mezhep gruplarının kökenlerini araştırır ve bu mezheplerin hepsinin bir zamanlar kitaba bağlı ve muhafazakâr ya da heretik Hıristiyanlar olduğu sonucuna varır.[23] Yazarın bu görüşleri, söz konusu gruplar hakkındaki ifadelerini desteklemek için de başvurduğu 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında yaşamış birçok Avrupalı yazarın görüşleriyle örtüşür. Ancak Avrupalı yazarlara ait çalışmaların genel anlamda eleştirel olmaması, Müller'in çalışmasını –en azından Anadolu Kızılbaşları/Alevileri üzerine yaptığı tespitleri– güvenilir olmaktan uzak kılar. Gerçekten de erken dönem Avrupalı araştırmacı ve seyyahların rastlantısal karşılaşmalara ve ikinci el kaynaklara dayanan ve hedefe yönelik olmayan bu incelemeleri, söz konusu grupların dini hakkında derli toplu, güvenilir sayılacak bir tablo oluşturmaya yaklaşamamıştır bile.

Avrupalı araştırmacıların Anadolu Kızılbaşlarım/Alevilerini bizzat yerinde gözlemleyerek elde ettikleri bilgileri değerlendirmeleri sonucunda oluşturdukları, kapsamlı bir inceleme bugüne kadar yapılmamıştır. Ancak son on yılda söz konusu topluluğun inanç sistemlerinin ve sosyal-dini yaşayışlarının belirli yönlerini ele alan az sayıda değerli araştırma ortaya konmuştur. Örneğin Bumke, Dersim Kürt Alevileri ile ilgili, araştırma konusunu heretiklik ile marjinalliğin etkileşimi ve yeni dönemin politik gelişmeleri olarak belirlediği çalışmasının sonuçlarını 1979 yılında yayımlamıştır.[24] Din adamlarının sosyal-dini işlevleri ve musahiplik kurumuyla ilgili ilk incelemeyi bölgesel de olsa yine Bumke'ye borçluyuzdur.

Strasbourg'lu Türkolog Melikoff, 1975 yılında yayımlanan "*La Problem Kızılbaş*" (Kızılbaş Sorunu) adlı makalesinde Anadolu Kızılbaşları ile Ehli-Hak ya da Ali-İlahi olarak tanınan İranlı gruplar arasında bulunan paralelliklere dikkat çeker.[25] Melikoff, bu çalışmanın arkasından kaleme aldığı iki bilimsel yazıda, Anadolu Kızılbaşlarının bayramları yanında Alevi senkretizminin[26] temel unsurlarına değinir.[27]

Roux'un 1970 yılında Güney Türkiye göçebeleri üzerine kaleme aldığı kapsamlı bir monografi Tahtacıların sosyal ve ekonomik hayatları

23. A.g.y., s. 390.
24. Bumke 1979.
25. Melikoff 1975.
26. Melikoff 1982.
27. Melikoff 1978.

hakkında değerli analizler içerir.[28] Roux, bu çalışmada Tahtacıların dini yaşayışları üzerine eğilmişse de, onların Alevi inanç yapıları konusunda sistematik bir analiz sunmaz. Roux tarafından ayrıntılı bir şekilde anlatılan karmaşık cinsel ilişki ayinleri ve konuklar arası cinsel ilişki meselesi, tahmin edilebileceği gibi, topluluğun dışında oluşmuş ve geliştirilmiş bilgilere dayanmaktadır. Bu nedenle söz konusu bilgiler tarafımızdan yürütülen çalışmaya ancak çok dikkatli bir şekilde dahil edilecektir.

Ayrıca Türkiye'nin batısında Büyük Menderes Nehri'nin çevresinde yaşayan Sofular köyü Çepni Alevilerini konu alan ve kısa bir süre önce yayımlanmış Gökalp'e ait çalışmadan da bahsedilmelidir.[29] Monografinin sonuç kısmını oluşturan üçüncü bölümde Gökalp, Bektaşiliğin Hurufi mistisizmi ve gnostik unsurlarını bilinçli bir şekilde göz önünde bulundurarak Alevi senkretizmi üzerine kısa bir özet sunar. Kızılbaşları/Alevileri genel bir bakışla inceleme niyeti olmayan yazar, grubun en önemli dini törenlerine ve Musahiplik kurumuna da kısaca değinir.

Özetle Batı bilim literatürünün Anadolu Kızılbaşlarının/Alevilerinin incelenmesi konusunda henüz yeterlilikten çok uzak olduğu söylenebilir. Hütteroth'un, Alevilerin sayıları ya da heterodoks dini inançları konularında yeterli bilgi edinilemeden Türk çoğunluk nüfusu içerisinde eriyip gidecekleri yönündeki kaygısını dile getirmesine neden olan, tam da bu durum olmalıdır.[30]

B. Modern Türk Literatüründe Kızılbaşlık/Alevilik

Daha önce de değindiğimiz Cumhuriyet döneminde gözlemlenen ortak bir Türk Kültürü yaratma çabaları, Kızılbaşlara/Alevilere karşı kayda değer bir ilgiyi de beraberinde getirmiş ve bu durum, diğer Türk gruplarının yabancı kültürel etkilerle bozulmuş ya da kaybolmuş olabileceği düşüncesini güçlendirmişti. Böylece de Aleviler, eski Türklere özgü geleneklerin koruyucuları olarak görülmeye başlanmıştı. Temelde bu düşünce, o güne kadar dışlanmış olan söz konusu azınlığın Bektaşilerde de olduğu gibi Türkçe'yi dinlerinin resmi dili olarak kullanmış olmalarına dayanır. Bu dönemde, grubun inanç sistemi ve ritüellerinde başta eski Türk halklarının dini inanışları olmakla birlikte, İslam öncesi kültür ile bağlantılı unsurlar araştırılmaya başlanır.

Konuyla ilgili Batı literatüründe Kızılbaşların/Alevilerin heretik inanışlarının, ağırlıklı olarak erken Hıristiyanlık ya da eski Ön Asya pagan inanışlarıyla bağlantılı olduğu belirtilir. Türk kökenli araştırmalara ise

28. Roux 1970.
29. Gökalp 1980.
30. Hütteroth 1982, s. 277.

Alevi inancının tüm ortaya çıkış biçimleriyle birlikte Orta Asya Şamanizmi ile ilişkilendirilmesi eğilimi hâkimdir. Konuya yönelik yoğun ilgiye rağmen Kızılbaşlık/Alevilik üzerine yapılmış nitelikli bilimsel çalışmaların oranı epey düşüktür. Birtakım kısa makale, röportaj ve az sayıda monografi ile Kızılbaşlığın/Aleviliğin kapsamlı olamasa bile en azından gerçeğe yakın bir tablosunu oluşturmaya çalışmak, bir yap-boz oyununa benzetilebilir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde, söz konusu makalelere göndermelerde bulunulacağından burada ayrıntılı bir incelemeye gerek duyulmamaktadır. Bu noktada bazı bilimsel iddialarıyla okuyucuları Kızılbaşlara/Alevililere insani olarak yakınlaştırma amacı güden 60'lı yıllarda yayımlanmış iki makaleden söz etmek gerekir. Kızılbaşlara/Alevilere geniş halk kitlelerinin negatif yaklaşımı göz önünde bulundurulduğunda bu çalışmalar, bir tür "rehabilitasyon" çabası olarak değerlendirilebilir. Sözü edilen makaleler Fikret Otyam'ın 1964 tarihli "*Hu Dost*" ve Yahya Benekay'ın 1967 tarihli "*Yaşayan Alevilik*" isimli çalışmalarıdır. Otyam, "*Seyahat Notları*" isimli kitapçığında farklı Alevi köylerinde gerçekleştirdiği sohbetleri ve gözlemleri aktarır. Bu çalışmada bölük pörçük de olsa söz konusu dinin ana karakteristiklerine değinilir: Ulusal Kurtuluş Savaşı'nda Alevilerin rolü, Alevilerin Ulusal Birliğe yaklaşımları, dini ve sosyal hayatları dile getirilir. Otyam'ın çalışmasının toplamda pozitif, kitapta sözü edilen aktörlere karşı sempati uyandırabilecek ve önyargıları yıkabilecek yetkinlikte olduğu söylenebilir.

Benekay, daha çok Kızılbaşlığın/Aleviliğin kendine özgü dini özellikleri üzerinde durur. Otyam gibi mesleği gazetecilik olan Benekay, Ankara yakınlarındaki Hasan Dede ocağından birtakım bilgiler toplar. Kutsal kitapları inceleme fırsatını yakalayan Benekay, kaynaklarını kesin olarak belirtmemekle birlikte bu kitaplardan alıntılar yapar. Yazar çalışmasında Kızılbaşların/Alevilerin tarihi kökeni hakkındaki hipotezleri incelemeye girişmediği gibi, Alevi senkretizminin din tarihi yönünden analizine de yanaşmaz.

Kızılbaşlığın/Aleviliğin dinini ve kültürel tarihlerini ele alan kapsamlı bir analizi bize, Eröz'ün "*Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*" (1977) isimli çalışması sunar. Alevi dinini tüm ortaya çıkış biçimleriyle birlikte Orta Asya Şamanizmine dayandırma çabasıyla bu çalışma , "Türk Ulusal Tarihi Yazma" geleneğinde yer alır. Yazar bu çalışmasında, "Şamanizm" kavramını çok belirsiz ve yer yer keyfi kullandığı eleştirisini kabul etmek durumundadır.

İsmet Zeki Eyuboğlu, "*Alevilik-Sünnilik*" (1979) ve "*Bütün Yönleriyle Bektaşilik/Alevilik*" (1980) başlıklı daha kapsamlı iki çalışmayla araştırmalara katkı sağlar. İki eser de Aleviliğin dini içeriği konusunda önemli

bilgiler sunar; fakat bilgiler belli bir sisteme oturtulmadığı için metinleri anlamak için konuyla ilgili ön bilgi sahibi olmak gerekmektedir.

Türkiye'de bugüne kadar "Aleviliği" ne etnolojik ne de din tarihi açılarından ele alan kapsamlı araştırmaların yapılmamış olması dikkat çekicidir. Mevcut Alevilik olgusunun hiç kuşkusuz anlaşılması en zor yönünü oluşturan sosyal-dini organizasyon neredeyse tamamen göz ardı edilmiş durumdadır. Şu ana kadarki araştırmalarda, birkaç basılı örneğin varlığına rağmen, hiçbir araştırmacı Alevilerin kutsal kitaplarının (Buyruk) değerlendirmesine girişmemiştir. Kızılbaşlığın/Aleviliğin en kapsamlı ve diğerlerine kıyasla en bilgilendirici analizini sunan Eröz dahil hiç kimse, Buyruk'u çalışmasına dahil etmemiştir.

Diğer taraftan Alevi olmayan bilim adamlarının ya da konuyla ilgili amatörlerin bilgiye ulaşmada karşılaştıkları zorluklar göz ardı edilmemelidir. Eski kuşak Aleviler, Sünnilere, Alevilik hakkında her türlü bilgiyi aktaracak kadar güvenmezken, genç Alevi bireylerin sahip olduğu bilgi birikimi atalarının "Sır"larını aydınlatmaya yetecek düzeyde değildir.

İkinci Bölüm

Kızılbaşların/Alevilerin Din ve Sosyo-Dini Yapısı

1
Araştırma Yöntemi ve Yardımcı Kaynaklar Üzerine

Kızılbaşların/Alevilerin, tarihlerinin hiçbir döneminde sabit bir birlik oluşturamamış olmaları ve inanç yapıları konusunda benimsedikleri sıkı gizlilik ilkesi, yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olan bu inanç formunu inceleme girişiminin zorlu bir hal almasına neden olmaktadır.

Söz konusu inanç topluluğunun geçmişini anlatmak için başvurulabilecek tarihi kaynaklar, dini içeriklerin aydınlatılması konusunda bir işe yaramamaktadır.

Kızılbaşlık/Alevilik inancının hiçbir zaman yazıyla kayıt altına alınmamış olmasından dolayı, kitaba bağlı, muhafazakâr –ortodoks– kitle tarafından heretik olarak görülen bu inancın aydınlatılması girişiminde çeşitli yardımcı araçlara başvurmak zorunludur.

Çalışmanın ikinci bölümünün oluşturulmasında daha ziyade "kutsal kitaplar", Alevi ilmihalleri (kateşizm) ve dini-tasavvufi şiirleri değerlendirilmiştir. Bu tür kaynaklardan edinilen bilgiler tarafımızca yapılan saha araştırmaları ile karşılaştırılmış ve gerekli görülen yerlerde düzeltmelere gidilmiştir.

A. "Kutsal Kitaplar"

Genelde "*İmam Cafer Buyruğu*" veya kısaca "*Buyruk*" olarak da bilinen "Kutsal Kitaplar" kısa bir süre öncesine kadar gizli tutulmakta ve sadece yetkili dini yöneticilerin kullanımına izin verilmekteydi. Kitaplar temelde ahlaki kuralları, dini ayinlerin uygulanış usullerini, inananların görevleri ve erken İslam döneminde yaşanmış olayların anlatımını içermektedir. Ocakzadelerin mülkiyetinde bulunan örnekler, içerik olarak farklılıklar gösterir. Buradan kitapların tekrar tekrar kopya edildiği,

eksik yönlerinin tamamlandığı veya ufak değişikliklere tabi tutulduğu sonucuna varılabilir.

Daha önce alıntılanan ve söz konusu "kutsal kitapların" toplatılmasını emreden bir sultan fermanından da anlaşılacağı üzere kitaplar, 16. yüzyılda Anadolu'da yaygın olarak kullanımdaydı.[1]

16. yüzyıla ait Buyruklar Safevilere dayandırılırken, daha sonraki örneklerin yazarı olarak 6. İmam Cafer Sadık gösterilir. Daha eski kitaplarda da Safevi bölgeleri, adakların ve paraların aktarıldığı dini merkez olarak öne çıkmaktadır. Buna karşın bugün ulaşılabilen Buyruklarda artık Safevilerden ziyade Bektaşi-Çelebilerin ocak-merkezleri anılmaktadır. Bu durum daha önce yansıtılmaya çalışılan tarihi gelişmelere uygun düşmektedir. Buna göre süreç içinde İran'a olan bağ zayıflamış ve Bektaşi en yüksek dini merci olma rolünü Safevilerden devralmıştır. Gölpınarlı, tarihini 16. yüzyıl olarak belirttiği bir elyazması Buyruğa sahip olduğunu iddia eder.[2] "*Menâkib ül-Esrâr Behçet ül-Ahrâr*" olarak adlandırılan bu eserin Hatayi'ye (Şah İsmail) ait olduğu düşünülür. Ne var ki söz konusu Buyruk, Şah İsmail'in oğlu ve halefi olan Şah Tahmasb'a yönelik bir övgü şiiri içerir. Bu, kitabın bir ihtimalle Tahmasb'ın yaşadığı dönemde yazılmış olabileceğini gösterir. Diğer bir ihtimale göre ise Buyruk, ölümünden sonra Tahmasb'a yönelik ağıtın ve onun soy ağacının kitaba eklenmesiyle tamamlanmış olmalıdır. Gölpınarlı'ya göre bu kitap, Kızılbaşlar/Aleviler tarafından "*Büyük Buyruk*" olarak adlandırılır.[3] Gölpınarlı'nın yayımladığı, ne yazık ki kitapta bir bütün olarak göremediğimiz söz konusu Buyruktan yaptığı kısmi alıntılar, yayımlanmış Buyruk örneklerinin benzer bölümleri ile büyük oranda örtüşür.

Bunun dışında Gölpınarlı'ya göre, bir de 28 sayfadan oluşan ve başlığından önemli bir kişi olduğu anlaşılan Seyyid Abdülbaki Efendi'nin inananlara ("Yüce/Ulu Azizlerin Arkadaşları") göndermiş olduğu "*Küçük Buyruk*" vardır. (Dergâh-ı âlîde Seyyid Abdülbaki Efendi Hazretleri Evliyaya muhip olan mü'minlere gönderdiği mektuptur).[4] Söz konusu Buyrukta Seyyid Abdülbaki, yıllardır beklenen Şahın gelişini müjdeler. Ayrıca Gölpınarlı'ya göre "Küçük Buyruk", Kızılbaşlığın/Aleviliğin kurallarını ve işlenmiş günahların cezalarını da içerir. Ceza olarak belirlenen meblağlar Safevi ocağına, yani İran şahına aittir.[5]

Sefer Aytekin, "*Buyruk*" adı altında Latin harfleriyle yazılmış bir derleme yayımlar.[6] Kendisinin belirttiğine göre Aytekin, Anadolu'nun

1. Bkz. bu çalışmada s. 37.
2. Gölpınarlı/Boratav 1943, s. 188.
3. A.g.y., s. 15 (Şah Tahmasb, İsmail'in oğlu ve İran hanedanlığının vârisiydi.)
4. Gölpınarlı/Boratav 1943, s. 15.
5. A.g.y., s. 15.
6. Bundan sonra "Aytekin Derlemesi" olarak adlandırılacaktır.

farklı bölgelerinden "*İmam Cafer Buyruğu*", "*Menakıb-ı Evliya*", "*Menakıbname*" ya da "*Fütüvvetname*" adı altında, ocak üyelerine ait birbirinden farklı elyazmalarını toplar. Çalışmasına temel olarak İzmir'den bir elyazması örneğini alır ve aynı çalışmanın ekinde Malatya, Maraş, Gümüşhacıköy ve Hacıbektaş'tan topladığı metinlerden yaptığı alıntıları karşılaştırır.[7]

Anladığım kadarıyla Aytekin, Yanın Yatır merkez ocağına bağlı Tahtacı Alevilerinden Narlıdere'de yaşayan bir aileye ait olan bir elyazması nüshayı kendi Buyruk derlemesine temel almıştır. Yazma 1850 tarihlidir ve bugünkü sahibinin bir atası tarafından kaleme alınmıştır.[8]

1982'de Fuat Bozkurt, genel anlamda Aytekin'in çalışmasına dayanan yeni bir Buyruk yayımlar. Bozkurt, Aytekin tarafından yayımlanan Buyruğu ilk ve tek doğru Buyruk olarak tanımlar.[9] Kendi çalışmasının gerekliliğini ise, hiçbir zaman düzeltmeye tabi tutulmamış olan Aytekin derlemesinin dilinin anlaşılır olmadığı şeklinde gerekçelendirir. Buna göre Bozkurt derlemesi, anlaşılması zor metinleri yeni-Türkçe'nin imkânlarından yararlanarak daha akıcı bir dille okuyuculara ulaştırmayı amaçlar. Aytekin'in metinlerini modernleştirerek alıntılayan Bozkurt, onun çalışmasını ne yazık ki adını vermediği farklı kaynaklardan derlediği bilgilerle genişletir.

Bu derlemeler dışında aynı adı taşıyan ("*İmam Cafer Buyruğu*") iki derleme daha söz konusudur. İkisi de tamamen aynı düzenleme ile İstanbul'daki Ayyıldız Yayınevi tarafından, basım yılları belirtilmeden yayımlanmıştır. (Ayırt edilmesi adına çalışmalar bundan sonra Buyruk I ve Buyruk II olarak adlandırılacaktır.) Gerçi Buyruk I'de yayımcının bir önsözü vardır; ancak buradan derlemenin kaynağıyla ilgili bir bilgiye ulaşılamamaktadır.

Buyruk I, iki bölümden oluşur: Birinci bölümde Ali'nin kişiliğinin ön planda tutulduğu İslam öncesi dönemde yaşanan olaylar anlatılır. Bunun yanında Muhammet'in göğe yükselişinin (Miracın) Alevi yorumu, Peygamber'in kısa hayat hikâyesi ve ölümüyle ortaya çıkan zorluklar anlatılır. Birkaç sayfa, Ali'nin oğlu Hasan'a ayrılmıştır. Buna karşın ikinci bölüm beş eşit olmayan bölüme ayrılır. Buradaki ilk bölüm soru cevap şeklindedir. Bunlar Muaviye'ye sorulan ancak kendisi tarafından cevaplanmayan 100 soru ve cevaplarıdır. Hikâyeye göre: Sıffin Savaşı sonrası Muaviye, kendini Halife olarak ilan eder. O dönemde tahtta bulunan Bizans İmparatoru II. Konstantin, Halifeliği Ali'nin hak ettiğini

7. A.g.y., s. (Aytekin Buyruk'u) 3.
8. Bu elyazması eseri incelememi sağlayan Sayın Rıza Yetişen'e (Narlıdere) teşekkür ederim.
9. Bundan sonra Bozkurt Derlemesi olarak adlandırılacak.

düşündüğünden Muaviye'nin halifeliğini tanımaz. Muaviye'yi sınamak için Halife tarafından cevaplanmak üzere habercisiyle 100 sorudan oluşan bir liste gönderir. Konstantin, soruların ancak Peygamber'in kendisi ya da halife olabilecek biri tarafından cevaplanabileceğini bildiği için böyle bir oyun oynar. Doğal olarak soruları yanıtlayacak bilgiye sahip olmayan Muaviye onları cevaplamak üzere tüm hocaları toplatır, ancak hocaların hepsi birden, söz konusu soruları cevaplama konusunda ya Ali'yi ya da Abbas'ın oğlu Abdullah'ı yetkin görürler. Bunun üzerine Muaviye yazılı olarak Abdullah'tan cevapları yazmasını ve ardından tek tek açıklamasını rica eder. Amaç Muaviye'nin Kuran konusundaki bilgisizliğini ispatlamak olduğundan sorular, kurnazca bir oyunla cevapları Kuran'dan alıntılar olacak şekilde düzenlenmiştir.[10]

Sadece dokuz sayfadan oluşan "Vilayetname" başlığı altındaki ikinci bölümde erenler mertebesine ulaşmak için aşılması gereken on sekiz durak belirtilir.

Görünüşe göre, söz konusu derlemeye adını "Buyruk Nâme-i İmam Cafer Sâdık" başlıklı üçüncü bölüm vermiştir, zira çalışmada 6. İmam Cafer adı bir daha geçmemektedir. Üçüncü kısım bölük pörçük de olsa Kızılbaşlıkta/Alevilikte önemli bir yere sahip olan "yol" anlayışından bahsedilen tek bölümdür. Net olmayan bir biçimde pir ile talip arasındaki ilişkiler ve haklar, daha önemlisi görevler ve bazı cümlelerde değinilen musahiplik ve kült toplantıları bu bölümde söz konusu edilir.

Bir sonraki bölümün adı "Seyri Süluk Makâmı"dır. İnanç "Yol"unda ulaşılacak mertebeler: Dört kapı, üç sünnet, yedi farz, "taç"ın gökten inişi, musahiplikle ilgili farklı sorular ve cevapları ile sekiz tanesinin belirtildiği 1001 makam gibi birbirlerinden tamamen bağımsız mistik ilkeler bu bölümü oluşturan konulardır.

Bölümün sonunda, farklı amaçlar için kullanılabilecek duaların bir derlemesi sunulur.

Genel anlamda söz konusu derlemenin dini olarak yetersiz eğitim almış kişilerin oluşturduğu kaynaklara dayandığı söylenebilir. Bazı bölümler, İslami mistik alana ait birtakım terimlerin, anlaşılır bir açıklama sunulmaksızın arka arkaya sıralanmasından oluşur.

Buyruk II de tıpkı I'de olduğu gibi erken İslam dönemi tarihinden kalma öykülerden oluşur. Bu anlatılarda Ali'den ziyade oğullarından, 4. İmam Zeynel Abidin'den ve İmam Cafer Sadık'tan bahsedilir. Hüseyin ve ailesinin Kerbela Savaşı sırasında gördükleri işkencelerin dramatik ve ayrıntılı anlatımı yanında farklı savaş sahneleri canlandırılır. Abbasilerin Peygamber'in ailesine yönelik adaletsizliği konusunda dile getiri-

10. Buyruk I, s. 121 ve sonrası.

len şikâyetler, Buyruk II'de geniş bir yer tutar. Bunun yanında özellikle Halife Memun (813-833) dönemi olayları popüler bir dille tasvir edilir. Buyruk II'nin devamında On İki İmam tek tek sayılır ve bunlardan oğluna verdiği nasihatler ile birlikte özellikle 6. İmam Cafer Sadık üzerinde durulur. Ayrıca Buyruk II'de Âdem'in yaratılış hikâyesinin Alevi yorumu da anlatılanlar arasındadır. Son kısım ise, Buyruk I'in son dört bölümüyle tamamen aynıdır.

Başlıkları aynı ("*Buyruk*" ya da "*İmam Cafer Buyruğu*") olan bu kitapların "gerçek" Buyruklarla ilgileri olup olmadığı sorusunu yanıtlamak zordur. Melikoff, piyasada rahatlıkla ulaşılabilen söz konusu Buyruk'un gerçekliğinden şüphe eder: "Piyasada bulunan ve Cafer-i Sadık'ın Buyruğu adını taşıyan kitaplar gerçek Buyruk ile ilişkisi olmayan Sünni İslam'ın din dersleridir [kateşizm]."[11] Bunun üzerine Melikoff, kaynağını belirtmediği bir Buyruk'tan alıntıladığı bölümün, mevcut Buyruklarda bulunamayacağını iddia eder. Her ne kadar kaynağını belirtmemiş olsa da Melikoff'un yaptığı söz konusu alıntılama Aytekin tarafından yayımlanan Buyruk'ta yer alan konuyla ilgili bölümle birebir örtüşür.[12] Melikof'un elinde gerçekten böyle bir Buyruk varsa (ki benim tahminim olduğu yönündedir), bu onun elindeki kaynağın gerçekliğinden şüphe etmediği anlamına gelir.

Daha önce de belirtildiği gibi söz konusu Buyruk bir dede-ailesinin mülkiyetinde bulunan elyazması bir nüshaya dayanır. Bu noktada kitabın en azından Tahtacılar için kesin geçerliliği olduğu söylenebilir. Benim elimde aynı buyruğun Tuncelili bir seyidden tedarik ettiğim kopyası bulunuyor. Kitap içerisindeki elyazması notlar, onun dini bir lider olan sahibi tarafından kullanıldığını göstermektedir. Buradan hareketle Aytekin'in Buyruk derlemesinin Kızılbaşlar/Aleviler tarafından otorite olarak tanındığı sonucuna varabiliriz. Fakat acaba tarihin herhangi bir döneminde "gerçek" bir Buyruk varoldu mu sorusu yine de sorulabilir. Tahminen dini toplantıların uygulanışları konusunda erkân, "yol" ile ilgili kurallar ve Alevi inancı konularında temel bilgiler aktaran farklı Buyruk derlemeleri söz konusuydu. Hiçbir zaman Kızılbaş/Alevi inancının tüm unsurlarını kapsayan bir standart kanunu olmadığı için dini bir merci tarafından tam yetkin görülen kitapların da asla varolmadığı tahminini destekler.

Şimdiye kadar sözü edilen asıl Buyruklardan başka, Alevi dini liderlerinin ellerinde farklı birçok dini metin bulunmaktadır. Ayyıldız Yayınevi tarafından yayımlanan Buyruk I ve Buyruk II'deki hikâyeler

11. Melikoff 1975, s. 63, açıklama: 1.
12. Aytekin Derlemesi, s. 52.

tahminen az önce sözü edilen dini metinlerden alınmıştır. "Yol"da nasıl ilerleneceği konusunda hiçbir şekilde buyruklar içermeyen bu tip dini metinleri Buyruk kategorisinde ele almak için gerçekte hiçbir sebep yoktur. Sadece iki baskıda da yer alan son dört bölüm, parçalanmış Buyruk örneklerinden alınmış olabilir.

Kesin olan, bu metinlerde dil, kavram seçimleri ve işlenen temalardan anlaşıldığı üzere, Aleviliğin düşünsel mirasının ortaya konduğudur.

Alevi inanç sisteminin tanımlanmasında, genelde Aytekin'in Buyruk derlemesine öncelik vereceğim. Zira genel olarak onun derlemesi diğer ikisine göre (Buyruk I ve II) daha ayrıntılı ve anlaşılırdır.

Bektaşi ve Kızılbaşlar/Aleviler arasında yaygın bir başka yazılı metin olarak "Hüsniye"den söz edilebilir. Bu kitap tahminen 1551'de Arapçadan Farsça'ya, 1857'de ise Türkçeye çevrilmiş olmalıdır.[13] 1979'da yeni Türkçe baskısı yapılmıştır.[14] Kitapta güzelliği nedeniyle Hüsniye diye adlandırılan bir kızın hikâyesi anlatılır. Kız, Ehl-i Beyt'in müritlerinden hali vakti yerinde bir tüccarın kölesidir. Tüccar, Hüsniye'yi İmam Cafer Sadık'a onu eğitmesi için gönderir. Hüsniye burada yirmili yaşlarına kadar kalarak dini eğitim alır ve dini bilgi konusunda mükemmel derecede bir yetkinliğe ulaşır. Cafer Sadık'ın ölümünden sonra tüccar, ekonomik bir çöküntü yaşar. Hüsniye, tüccara kendisini köle pazarında satmasını ve çok yüksek bir bedel talep etmesini önerir. Yüksek bedelin (üç bin altın) sebebi olarak, Hüsniye'nin tüm din adamlarından daha fazla dini bilgiye sahip olduğu gösterilecektir. Bunun üzerine pazarda satılan Hüsniye, Vezir Harun Raşid tarafından Bağdat Halifesi adına satın alınarak saray bahçesine getirilir ve orada Halife, kızı sınamaya karar verir. Bağdat'ın tüm dini bilginleri Hüsniye'yi sınamak için toplatılır. Hüsniye, Ali taraftarlarına olan aidiyetini çekinmeden belirtir ve ulema temsilcilerini bilgisiyle alt eder. Ali'nin, Muhammet'in vekili olduğunu o kadar ustaca ispatlar ki; onun iddialarını çürütmeye bir araya gelen tüm din adamlarının bilgisi yetmez. Hüsniye tartışmadan galip çıkar ve halife, tüccara dilediği bedeli ödeyerek kızı azat eder. Bundan sonra Hüsniye eski sahibinin yanında Medine'de huzurlu bir hayat sürer. Ali ve imamları meselesinde gösterdiği ustalık onun savunduğu mezhebe 400 kişinin daha katılmasını sağlar. Hüsniye öyküsü, daha önce sözü edilen örneklere göre büyük ölçüde ılımlı Şia özellikleri taşır. Bu kitapta daha ziyade Ali'nin ve onun soyunun halifelik üzerindeki hakları savunulur. Kitabın hiçbir yerinde Ali'nin aşırı derecede yüceltilmesi, Kızılbaşlıkta/Alevilikte belirgin olan Ali'nin tanrılaştırılması gibi konulardan söz

13. Birge 1965, s. 282.
14. Tuğrul 1979.

edilmez. Hüsniye, Kuran'ın oluşumu ile ilgili tezini kanıtlamak için gösterdiği delillerde Mu'tezileden* etkilenmiştir.[15] Hüsniye'nin, Mu'tezile görüşünün ana tezini oluşturan, insanın kendinden sorumlu olması konusundaki açıklamaları ondaki bu eğilime işaret eder. Günah kavramı üzerine olan bu açıklamalar Hüsniye kitabının, incelediğim yeni Türkçe baskısında bulunmamaktadır. Elinde daha eski bir baskısını bulunduran Birge, bu bölümün ayrıntılı bir incelemesini sunar.[16]

Hüsniye kitabının ilk olarak geçen yüzyılın sonlarında Türkçe'ye çevrildiği düşünüldüğünde, bu dönemden önce söz konusu kitabın Anadolu Kızılbaşları/Alevileri tarafından bilinmediği sonucuna varılabilir. Ancak daha yüksek bir dini bilgiye sahip olan ve söz konusu kitabı Arapça ya da Farsça olarak okuyabilen Bektaşi dervişleri için durum tamamen farklıydı. Alevi dini otoriteleri arasında eğitimli olanların varlığını kabul etsek de, bu kitabın o dönemlerde halk arasında yaygın olarak bilindiği varsayımı pek olası görünmemektedir.

B. Dini Edebi Eserler

Buyrukların yanı sıra Kızılbaş ve Bektaşi ozanlarına ait ilahiler ve şiirler, Kızılbaşlık/Alevilik üzerine yapılan araştırmalarda başvurulabilecek diğer kaynaklar arasındadır. Bu şiir ve ilahilerden elde edilen bilgiler yalnızca inanç içerikli değildir: Sıklıkla törensel uygulamalar ve sosyal dini kurumlar hakkındaki bilgilere de değinilir. Buyrukların kısmen üstü kapalı ve genel anlamda sistematik olmayan anlatım özellikleri nedeniyle anlaşılmaz olmaları, Kızılbaşlığı/Aleviliği anlama çabasında şiirleri vazgeçilmez yardımcı kaynaklar olarak öne çıkarmaktadır. Söz konusu şiirler, sıradan Alevilerin dini bilgileri ve düşünce dünyalarını, sadece kutsal, yetkili ailelerin kullanımına açık olan Buyruk'lara kıyasla çok daha fazla yansıtmaktadır. Manzumeler, dini toplantılar sırasında saz eşliğinde okunur. Bu uygulama, Alevi topluluklarının ortak kültürel özelliklerindendir.

Türk halk edebiyatında önemli bir yere sahip olan Alevi şiirinin kökeni 13. yüzyılın efsanevi ozanı Yunus Emre geleneğine dayanır. Yunus Emre, Türk halk şiirini uzun bir dönem boyunca stil ve tema açısından etkilemiştir. Alevi şiir geleneğinin halk edebiyatı içerisinde ayrı bir tür olarak ele alınması, bu geleneğin kendine özgü konu ve terminolojisinin olmasındandır. "Nefes" adı verilen bu eserlerde Kızılbaş/Alevi topluluk-

* Bunlar özellikle kader ve kaza konularında farklı görüşlere sahiptirler, bu görüşler daha ziyade akılcı görüşlerdir. (ç.n.)

15. Kuran'ın yaratılmış (mahluk) mı, yoksa ezelden beri mi varolduğu meselesinde Mu'tezililer kutsal kitabın yaratılmış (mahlûk) olduğu görüşünü savunur.

16. Birge 1965, s. 126.

ları için karakteristik olan gelenek, dünya görüşü, ayin ve kutsal efsaneler gibi konular ele alınır. Bektaşi literatüründe olduğu gibi bu eserlerde de ortodoks dinciliğe karşı, zekice işlenmiş, ironik taşlamalar belirgin olarak görülür.

14. yüzyılın sonundan 15. yüzyılın başlarına kadar yaşamış bir derviş olan Kaygusuz Abdal, Alevi edebiyatının kurucusu olarak görülür.[17] Onun "Nefes"i yanında Hatayi'nin (Şah İsmail) ve 16. yüzyılın büyük halk ozanı Pir Sultan Abdal'ın eserleri en çok okunan nefesler arasındadır. Gölpınarlı'nın, ifade gücü olarak Pir Sultan Abdal'a yakın gördüğü Kul Himmet ve Hüseyni'nin nefesleri de en çok sevilen eserlerdendir. İki ozanın da 17. yüzyılda yaşadıkları düşünülmektedir. Gölpınarlı'nın fikrine göre, Alevi şiir geleneği 17. yüzyıl sonrasında, söyleyeceği her şeyi söylemiş ve durgunluk dönemine girmiş, bu dönemden sonra gelen bütün eserler önceki söylenenlerin tekrarı olmuştur.[18] Böyle olduğu kabul edilse bile, tarihi yüzyıllara dayanan bu "nefes"lerin bugün dahi söylenmesi, onların dile getirdikleri özlemin hiçbir zaman dinmediğinin kanıtıdır.

C. Kendi Bulgularım

Alevi din topluluğunu kapsamlı bir şekilde tanımlamaya yönelik çalışmalara Avrupa kökenli araştırmalarda hiç rastlanmazken, Türk kökenli çalışmaların yüzeysellikten öteye geçemediğini daha önce de belirtmiştik. Bu nedenle sadece yazılı kaynakların değerlendirmesine dayanılarak yapılacak etraflı bir çalışmadan sağlıklı sonuçlar elde edilmesi beklenemez. Özellikle törensel uygulamalar, ayinler ve dini kurumlar, bunların iç dinamikleri belirlenmeden tam olarak anlaşılamayacak noktalardır. Ne yazık ki mevcut çalışmalar, Buyruklarda da görebileceğimiz gibi, uygulamaların sadece yüzeysel anlatımıyla sınırlandırılmışlardır. Daha önce de değindiğimiz gibi Buyruklar, sadece konu hakkında bilgi sahibi olanlar için yazılmıştır. Konuyla ilgili olmayan herhangi biri, destekleyici bilgilere ulaşamadığı takdirde Buyruk'lardan sağlıklı bilgiler edinemeyecektir. Araştırmacı, şayet söz konusu dinin içerikleri, bunların ne anlama geldikleri ve sosyal-dini yapılanmaları tam olarak kavramak niyetindeyse, topluluk üyelerinin yorumlarına başvurmak durumundadır. Bu nedenle, elinizdeki çalışma oluşturulurken birincil ve ikincil kaynakların değerlendirilmelerine paralel olarak Kızılbaşlarla/Alevilerle sayısız görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

17. Karşılaştırma için bkz. Gölpınarlı, 1963, s. 7.
18. A.g.y.

Bu görüşmeler kısa ve uzun vadeli konaklamalar esnasında özellikle İzmir Narlıdere'de bulunan Tahtacıların dini merkezleri dışında Sivas ve Kayseri çevresinde yaşayan Kızılbaşlar/Aleviler ile yapılmıştır.

Kısmen uygulanabilen aktif gözlem yöntemi Kızılbaşların/Alevilerin dini yaşayışlarının incelenmesi konusunda genel anlamda gerçekleştirilememiştir. Bunun nedeni Kızılbaşların/Alevilerin geleneksel ibadet biçimlerinin son 50 yılda güncelliğini yitirmiş olmasıdır. Ayinler artık çok nadir olmakla birlikte, ayrıca geleneksellikten de çok uzaktır. Zira eskiye oranla katılımcı sayısı, bir ayinin tam anlamıyla gerçekleştirebilmesi için hayli yetersizdir. Bu nedenle "Yol'un prensipleri" konusunda yeterli bilgiler aktarabilecek yaşlı topluluk üyeleri bulmak gerekmekteydi. Uygun kişileri bulmak iki nedenden ötürü güçtü. İlk neden sıradan Alevilerin (talip), genelde kaynakların araştırılması sırasında cevapsız kalan konuları açıklamaya yetecek bilgi birikimine sahip olmamalarıydı. Bunun sebebi onların, dini kitaplara ne günümüzde ne de geçmişte erişme imkânlarının olmamasıydı. Görünüşe göre dini ayinleri gerçekleştiren ve taliplerden sorumlu "dedenin" nadiren gerçekleşen ziyaretleri, onları dini konularda aydınlatmaya yetmemekteydi.

İkinci neden olarak yüzyıllar boyu dış dünyaya karşı beslenen ve artık yerleşik bir hal almış olan güvensizliğin, onları Alevi olmayanlarla dini içerikler ve dini pratikler üzerine konuşmaktan hâlâ alıkoymasıdır.

Birinci sorunun çözümü için onlardan daha kesin bilgiler elde edilebileceği düşüncesiyle dedelerle iletişime geçilmeye çalışıldı. Ne var ki bu hedef kısmen gerçekleştirilebildi. İnceleme sürecinde söz konusu "dedelerin" dini konulardaki birikimlerinin birbirlerinden çok farklı düzeylerde olduğu anlaşıldı. Hatta köy sakinleri dahi bu durumun bilincindeydi: Çoğu kez, "o çok bilir" referansı ile belirli bir dedeye yönlendirilirken, başka bir dedeyi ziyaret etmem "o yaramaz" şeklindeki gerekçelerle tavsiye edilmemekteydi.

Gerçekten değerli, doyurucu bilgilere Narlıdere Yanın Yatır Tahtacı-Ocağı üyesi Sayın Rıza Yetişen'de ulaşabildim. Tahtacıların tarihi, dini ve kökeni konularına büyük ilgi duyan öğretmen emeklisi Yetişen, *Türk Folklor Araştırmaları* adıyla yayımlanan birçok makale kaleme almıştır. Dedelik yapmayan Yetişen, kitaplığında biri Aytekin'in Buyruk baskısına temel oluşturan İmam Cafer Buyruğu olmak üzere birçok elyazması kitap bulundurmaktadır. Sayın Yetişen bana, Tahtacıların gelenekleri üzerine son yirmi yılda tuttuğu notları benimle paylaşacak kadar içten davrandı.

Ayrıca şu anda Ankara'nın Çankırı ilçesinde oturmakta olan bir dede ailesi üyelerinin bana, Kızılbaşların/Alevilerin organizasyon biçimlerini

aydınlatma konusunda çok kıymetli yardımları olduğunu belirtmeliyim. Hâlâ dedelik görevini icra eden bu ailenin dostane işbirliği sayesinde Alevi dindarlığının güncel yönlerini de kavrama imkânı buldum.

Bu ve diğer dede ailelerinin sıcak karşılamalarına rağmen, bazı sorularımın cevapsız kaldığını belirtmem gerektiğini düşünüyorum. Söz konusu soruların gerçekten bilinmediğinden mi yoksa yanıtlanmak istenmediğinden mi cevapsız kaldıkları kesin olarak anlaşılamamıştır. Elde edilen bilgilerin farklı kişilerle yapılan kontrol görüşmeleriyle teyidi yapılmıştır. Kızılbaşlığın/Aleviliğin gizli bir din olduğu ve geçmişte gizliliği ihlal edenlerin topluluktan dışlandığı düşünüldüğünde, kısmi de olsa topluluktan olmayanlara bilgi sunma konusundaki bu rahatlık, söz konusu dinin geleneksel içeriklerinin çözülüp gitmekte olduğu yönündeki algının topluluğa hâkim olduğu şeklinde okunabilir.

Ancak burada bilgi aktarımı konusundaki rahatlığın kendi kendine gelişmediğini de belirtmek durumundayım. İlk başta, Alevi olmayan biriyle karşılaştıklarından dolayı duydukları güvensizliği aşmak gerekiyordu. Bu noktada dini konular üzerine yoğun bir sohbet imkânının, ancak yanımda Sünni bir Türk refakatçi olmadığı anlarda doğduğunu belirtmek isterim. Bu durumu bir Tahtacı köyünde çok net bir şekilde yaşadım. Yanımda köy sakinlerinden biri tarafından tanınan genç bir Sünni ile köyü ilk ziyaret ettiğimde dostane bir ağırlamayla karşılandıysak da köy sakinlerinin bütün günümüzü köyde geçirmemize rağmen bizi evlerine, geleneklerinde olduğu gibi çay ya da kahve içmeye davet etmekten şiddetle kaçındıkları gözden kaçmamaktaydı. Köy ve çevresinde bize refakat ediliyor, piknikte yiyecek ve içecekler sunuluyordu fakat Türk köylerinin o bildik içtenliğini göremiyorduk. Ayrıca sohbetleri dini konular üzerine çekme girişimim her defasında başarısızlıkla sonuçlanmaktaydı. Bu durumu ilk başta Alevilerin o bildik çekingenliğine yorduysam da, bir yıl sonra aynı köyü tekrar ziyaret ettiğimde bu kez çok farklı bir durumla karşılaştım. Sadece köyde gecelemeye zorlanmıyor, aynı zamanda bilgi sahibi kişilerle irtibata geçebilmem için büyük çabalar sarf ediliyordu. Görevli dedeler konusunda herkesten daha bilgili olduğu söylenen Sayın Yetişen'le nihayet tanıştırılana kadar insanlar adeta etrafımda dört dönüyorlardı.

Yine de yerel halk, benimle dini konular üzerine rahatça sohbet etmekten sürekli kaçınıyordu. Dini sohbetler ancak konuyla ilgili bilgi birikimim görüldükten sonra gerçekleşebildi. Bu tarz deneyimler, geçen zaman içinde tekrar tekrar yaşandığından burada söz konusu durumu aydınlatması açısından bir örneğe yer vermek istiyorum:

Ankara'da oturan bir aileye, Berlin'de yaşayan akrabalarından selam getirmiştim. Yine Berlin'deki akrabalarından söz konusu ailenin Alevi olduğunu bilmekteydim. Ailenin evinde misafir olarak bulunuşumun üzerinden saatler geçmiş olmasına rağmen, aile üyeleri Alevi olmaları konusundaki ilk sorularımı geçiştirmeye çalışmışlardı. Sorularıma yalnızca şöyle karşılıklar alabiliyordum: "Daha fazlasını bilmiyoruz" ya da "Evet öyle" vs. Belli sorulara daha önce aldığım cevapların gerçekliğini sınamak için aynı soruyu tekrar sorduğumda yine kaçamak yanıtlarla karşılaşıyordum ve bunun üzerine cevabın kendi bildiğim versiyonunu anlatmayı deniyordum. Üzerine sohbet ettiğimiz sorun hakkında sahip olduğum bilgi, ilk başta şaşkınlığa neden olsa da ardından aile üyelerini bana soru sormaya yöneltmişti. Sorular genelde neler bildiğimi ve bu bilgileri nereden edindiğimi anlamaya yönelikti. Bu yoklama evresinin ardından talep ettiğim bilgileri bana aktarmaya hazır görünüyorlardı. Konuyla ilgili deneyimlerim açısından tipik olduğundan, şu bölüm de çok ilginç olabilir: Yukarıda bahsettiğim aile, bir dedenin misafirliğe beklendiği bir akşam beni yemeğe davet etti. Ondan çok daha fazla şey öğrenebileceğimden o akşam orada olmam istenmişti. Söz konusu akşam toplantısı sırasında tespit edebildiğim kadarıyla herkes çok doğal, gayri resmi davranıyordu. (Aynı zamanda ailenin bir üyesi olan) Dede oradan ayrılırken ona geleneksel olarak verilen bahşişi teslim ediliyor ve tipik selamlama biçimleriyle uğurlanıyordu. Dede'nin beni işaret etmesi üzerine "o biliyor" şeklinde bir cevap verildi. Dini konular üzerine yaptığımız sohbet sırasında birden telefonu kullanmak üzere bir komşu çıkagelmişti. Adam odaya girdiğinde karşımda oturan bir aile üyesi susmamı işaret ederek kısık sesle gelenin "yabancı" olduğunu söyledi. "Yabancı", Alevilikte topluluktan olmayanlar için kullanılan bir ifadedir.

Yukarıda anlatılanlar Alevi olmayanlarla normalde tartışılmayan konular üzerine yapılan sohbetlerin nasıl bir atmosferde geçtiğini yansıtmaktadır. Burada iki faktör önem taşımaktadır: Birincisi bilgi alabilmemi, Alevilik üzerine yeteri kadar bilgi sahibi olmam ve Sünni olmamam nedeniyle bana potansiyel bir tehlike gözüyle bakılmamasına, başka deyişle geleneksel düşman tarifinin dışında bulunmama borçlu olduğumdur. Onları, sürekli Alevi olmakla yargılayacak önyargılara sahip olmadığımı bildiklerinden, benden çekinmelerini gerektirecek bir durum söz konusu değildi. Alevilik hakkında sahip olduğum bilgilerimin söz konusu dini topluluğun üyelerinin alışık olduğu çekingenliği söküp atması, dini konuların yabancılarla kesinlikle tartışılmayacağı bu tarz sohbet ortamlarının bu kadar rahat bir atmosferde geçmesini mümkün kılmıştır.

Bilgi almamı mümkün kılan ikinci neden ise tüm muhatapların Kızılbaşlık/Alevilik üzerine bir çalışma oluşturma niyetinde olduğum konusunda baştan itibaren bilgilendirilmiş olmalarıdır.

2. İnanç Öğretisi

A. Kızılbaş/Alevi Dininin Genel Özellikleri

Anadolu Kızılbaşları/Alevileri, kendilerinin İslam'ın On İki İmam Şia kolunda yer aldıklarını belirtirler. Ne var ki; ne On İki İmam Şia mezhebinin kurallarını ne de teolojisini takip etmemelerinin neden olduğu çelişkinin bilincinde değillerdir. Bu nedenle de bu tanımlamanın sadece nominal bir gerçekliği olduğu söylenebilir. Kızılbaşların/Alevilerin, Caferiye mezhebine bağlı oldukları düşüncesi İran Safevileri ile olan tarihi ilişkilerine dayanmaktadır. Safeviler "Ortodoks On İki İmam Şia" inancına geçtiklerinde Kızılbaşlar/Aleviler buna dahil olmamış, sadece ismini benimsemişlerdir.

Kızılbaşların/Alevilerin On İki İmam Şia mezhebine bağlılıkları İslami-teolojik bakış açısından hiçbir şekilde kabul edilmediğinden, bir bütün olarak İslam dininin parçası oldukları da şüpheli sayılmıştır. Zira inanç sistemleri içindeki İslami konuların çeşitliliğine ve kendi kendilerini İslam'a ait görmelerine rağmen, Kızılbaşlarda/Alevilerde onların kesin bir şekilde Müslüman olarak görülmelerini sağlayacak temel önkoşullar eksiktir. Öyle ki tanrısal vahiylerin Ali'nin düşmanları tarafından değiştirildiği inancına dayanarak, Kuran'ı Tanrı'nın mutlak sözü olarak tanımamaktadırlar. Aynı şekilde dini yasa olan şeriatı da kabul etmezler. Her ne kadar İslam'ın beş şartından biri olan şahadeti uygulasalar da, buna Ali ile ilgili bir ekleme yaparlar: Aliyyün Veliyullah (Ali, Allah'ın dostudur). Şahadetin dışında kalan dört şartı uygulamazlar. Alevi dininin merkezinde Peygamber'in damadı Ali yer alır. Grubu tanımlayan en yaygın isim olan Ali'yi onurlandıranlar, takip edenler anlamındaki Alevi sözcüğü, Ali'nin onların inanç sistemlerindeki önemine işaret eder. On İki İmam Şia mezhebini takip eden Kızılbaşlar/Aleviler Hüseyni çizgisindeki On İki İmamdan altıncı olan Cafer Sadık'a büyük

önem atfederler. Ali'nin oğulları Hasan ve Hüseyin'in şehitlikleri (ıstırabı), her ne kadar onlara adanan ağıt seremonisi hiç de dramatik bir yapıda gerçekleşmese de, Kızılbaşların/Alevilerin merkez temalarından birini oluşturur. Bunun dışında Şiilerle paylaştıkları diğer bir ilke teberra (Ali'nin düşmanlarından uzak durma) ve tevelladır (Ali'nin dostlarını sevmek). Kızılbaşların/Alevilerin özümsediği bir diğer Şiilik ilkesi de takiye, yani mezhebini gizleme ilkesidir.

İleride tek tek ele alınacak olan, Şiilikle ilgili bu önemli konular, Kızılbaşlar/Aleviler tarafından farklı şekillerde yorumlanır. Bu durum onların Şia inancının dışına çıktıkları, hatta İslam zeminini terk ettikleri yönündeki eleştirileri de beraberinde getirir. İnanç sistemleri içerisinde yer alan belli birtakım unsurlar nedeniyle Kızılbaşlar/Aleviler, gulat olarak konumlandırılır. Bunun dışında Kızılbaşlıkta/Alevilikte bulunan ve çeşitli yabancı unsurları spesifik bir inanç sistemine dönüştüren Aleviliğe özgü birtakım özelliklerin mevcudiyeti, burada özgün bir dinin varlığından söz edilmesini haklı çıkarmaktadır.

Alevi dindarlığı büyük ölçüde sosyal gerçekliğe uyum sağlamaya yöneliktir. Bumke'nin belirttiği gibi, "törensel ibadet şekillerini değil, toplumsal gündelik yaşamı inançlı olmanın kriteri sayarlar."[1] Görünüşe göre kendini dış dünyadan izole etme ve grup olarak varolma çabası Kızılbaşların/Alevilerin, teolojik spekülasyonlara ve biçimsel dini kurallardan daha fazla günlük yaşamda ustalaşmaya ağırlık vermelerini beraberinde getirmiştir. İnanç sistemlerinde Tanrı, topluluğun dini liderlerinden yani dedelerden ve insanlar arası ilişkilerden daha geri plandadır.

Alevilikte Ahiret inancı son derece önemsiz bir rol oynar: İnsanın var olmak zorunda olduğu dünya, üzerinde yaşadığımız dünyadır ve bundan başkası değildir. Alevilerin gözünde dualar, Hac seyahatleri veya cami ziyaretleri değil, insanı Tanrı'ya götüren kalbin temizliği ve kendini bilmedir.

Bir sonraki bölümde ilmihallerin (kateşizm), dini nefeslerin ve gerçekleştirilen sayısız görüşmenin yardımıyla, elverdiğince Kızılbaşların/Alevilerin inanç sistemlerindeki merkezi konular betimlenmeye çalışılacaktır.

B. Ali Murtaza, İnananların Şahı

Alevi inancının merkez figürü Ali'nin hakiki doğasını belirleme girişimi, yazılı metin geleneğinin, buna bağlı olarak da ortak bir dogmanın eksikliği nedeniyle zorlu bir hal almaktadır.

1. Bumke 1979, s. 539.

Ali'yi konu alan farklı anlatılarda Ali, bazen ilahi vahiylerin tek taşıyıcısı olarak ortaya çıkarken bazen de bunların aktarımında rol oynayan bir yardımcı olarak gösterilmektedir. Tarihi bir kişilik olan Ali, Muhammet'in damadı ve en güvendiği kişi (vekili) olarak tanıtılırken, aynı zamanda onun, evrenin oluştuğu andan itibaren varolduğuna inanılır.

Kızılbaş/Alevi düşünce dünyasında, Ali'nin tanrısal ve insani doğasının iç içe geçmiş olduğu görüşü hâkimdir.

Ayrıca Ali'nin Peygamber'le olan ilişki tarzı, bir başka sorun oluşturmaktadır. Genel anlamda Ali, Peygamber'e üstün olarak tasvir edilir. Anlatılarda daima Muhammet'in Ali'nin üstünlüğünü teyit edişi vurgulanır. Bu durum, Alevilerin kendilerini ortodoks tutum karşısında haklı çıkarma çabalarıyla açıklanabilir.

Peygamber'in miracı –göğe yükselişi– ve akabinde Kırklar meclisinde yaşadıklarını konu alan anlatı, Ali'nin hakiki doğasını anlatan ve onun takipçileri arasında en bilinen örnektir:

Göğe yükselişi sırasında Muhammet, kükreyişiyle onu ürküten bir aslan ile karşılaşır. O anda aslana yüzüğünü vermesini emreden bir ses işitir. Muhammet söyleneni yapar. Bunun üzerine aslan sakinleşir ve Muhammet yolculuğuna devam eder. Muhammet göğün en yüksek katında bulunan Tanrı makamına vardığında, Tanrı ile Muhammet arasında doksan bin sır üzerine bir sohbet gerçekleşir. Bu sırların otuz bini şeriata (şeriatın bekçisi olarak Muhammet'e) verilir. Geriye kalan altmış bini ise Ali'de sır olarak kalır (sırroldu). Sohbetin sonunda Muhammet, Tanrı'dan, konuştuğu kişinin, orada olduğu süre boyunca arkasında durduğu perdeyi açmasını diler. Tanrı, Muhammet'in dileğini gerçekleştirir ve Peygamber, perdenin arkasında Ali'yi görür.[2] Tanrı, makamından ayrılmadan önce Muhammet'e torunları Hasan ve Hüseyin'e götürmesi için üzüm verir. Sohbet sırasında orada bulunan Selman-ı Farisi geri dönüş yolunda Muhammet'ten bir üzüm vermesini ister. Yeryüzüne geri döndüklerinde kendilerini Kırklar olarak adlandıran bir grupla karşılaşırlar. Ancak Muhammet sadece 39 kişi sayabilir. Ama tam o anda Selman çıkagelir ve sayı kırka tamamlanır. Onlar sohbet ederken görünmez bir el Selman'ın elindeki üzümü ezerek suyunu çıkarır. Kırklar'dan biri üzüm suyunu içer. Bunun üzerine hepsi birden çakır keyif olur ve dans etmeye başlarlar. Hepsinden daha fazla kendinden geçen Ali ortada raks etmeye başlar ve ağzından bir yüzük çıkarır. Muhammet, göğe yükselirken karşısına çıkan aslana sakinleştirmek için verdiği yüzüğü

2. Bu rivayetin başka versiyonlarında, Muhammet'in arkasında Ali'yi gördüğü perdeden söz edilmemektedir.

görür görmez tanır. Muhammet ilk kez o anda Ali'nin hakiki doğasının sırrına erer. Oysa o ana kadar onu sadece peygamberliğin ortağı olarak görmüştür.[3]

Muhammet'in Kırklar'la karşılaşmasının bir başka yorumu ise şöyledir:

Muhammet, göğe yükselişini tamamlayıp yeryüzüne indikten sonra yeryüzünde bir saraya rastlar. İçinden gelen bir ses, onu içeriye girmesi için isteklendirir. Muhammet kapıyı çalar ve ona kim olduğu sorulur. Bu soru üzerine Muhammet şu cevabı verir: "Ben Tanrı'nın elçisiyim. Kapıyı açın!" der ve "Bizim aramızda Tanrı elçisinin işi yok. Peygamberliğin varsa, ümmetine eyle!" cevabını alır. Bunun üzerine Muhammet oradan uzaklaşır fakat yolda Tanrı'nın sesini duyar. Ses ona geri dönmesini ve onlara giriş için yeniden ricada bulunmasını buyurur. Kim olduğu sorusu üzerine ilk seferde olduğu gibi aynı cevabı veren Muhammet'in ricası yine yukarıda belirtilen gerekçeyle geri çevrilir. Muhammet yine gider ama Tanrı'nın sesi ona bir daha denemesini emreder. Bu sefer kim olduğu sorusu üzerine, "fukaraların hizmetçisiyim" (hâdimülfukarayım) diye yanıt verir. Bunun üzerine kapı açılır ve Muhammet içeri girer. Orada 39 inananın toplanmış olduğunu görür ve kim olduklarını bilmek ister. Buna karşılık, "Biz Kırklarız. Hepimiz biriz (cümlemiz yekdil, yekcihetiz), birimiz neysek, hepimiz oyuz" cevabını alır. Muhammet'in, bunun ne anlama geldiği sorusu üzerine, "eğer birimiz yaralanırsa hepimiz kanarız" açıklamasını yaparlar. Peygamber bu iddiayı ispatlamalarını ister. Muhammet'in orada tanımadığı Ali kolunu uzatır ve diğerleri onun kolunu kanatırlar. O anda orada bulunanların hepsi kanamaya başlar ve pencereden de yere bir damla kan düşer. Bu, o esnada orada olmayan Selman'ın kanıdır. Muhammet o anda neden 40 yerine 39 kişi sayabildiğini anlar. Ali'nin kolunun sarılmasıyla aynı anda hepsinin kanaması durur. İlk olarak o anda Selman, şahsen ortaya çıkar ve Muhammet'e kırk kişi arasında paylaştırmasını rica ederek bir üzüm tanesi uzatır. Peygamber zor durumda kalır. Bunu nasıl yapabileceğini düşünürken, Cebrail ona Cennetten getirdiği nurdan yapılmış kâseyi verir ve Tanrı'nın ondan üzümü ezmesini ve suyunu Kırklar'a bölüştürmesini istediğini iletir. Muhammet kendisine söyleneni yapar. Bunun üzerine Kırklar üzüm suyunu içer ve çakır keyif olurlar. "Hu, Hu!" nidalarıyla ayağa kalkarlar.[4] Çıplak ve temiz bir şekilde semah dönmeye başlarlar. Peygamber onlara katılır ve semah döndüğü sırada türbanı kafasından düşer. Kırklar bunu alarak, kırk parçaya böler ve bellerine sararlar.[5]

3. Aynı versiyon Birge 1965, s. 137 tarafından da aktarılmaktadır.
4. "Hu", kelime anlamı ile "o", Tanrı'nın adlarından biridir.
5. Benekay 1967, s. 126 ve sonrası.

Benekay tarafından aktarılan bu yorumda hikâye burada sona erer. Aytekin'in Buyruk derlemesinde de Ali'nin hakiki doğasının ortaya çıktığı yüzük olayı anlatılmaz. Onun aktardığı versiyonda semahtan sonra Ali ortaya çıkar ve Kırklar onun elindeki mührü görürler. Bunun üzerine Muhammet'ten Tanrı'nın Muhammet ve Ali'ye hangi sırları açtığını anlatmasını isterler. Muhammet Kırklar'a, hakikate ulaşmak için kendilerine bir pir seçmeleri ve onun emrine girmeleri gerektiği bilgisini aktarır. Hakikatin ne olduğu sorusu üzerine Peygamber', Ali'yi işaret ederek Kırklar'a, Ali'ye bağlılıklarını ilan etmelerini ve onun talipleri olmalarını emreder.

Ali'nin Muhammet ile en azından eşit olarak sunulduğu son anlatı dışında, diğer tüm rivayetlerde yanlış anlaşılmaya mahal vermeyecek bir şekilde Ali, Peygamber'den üstün olarak resmedilir. Ayrıca Aytekin'in Buyruk derlemesinde de sırların üçte ikisinin Ali'ye açıklandığından söz edilir. Başka bir anlatı örneğinde, Muhammet'in kızı yani Ali'nin eşi Fatma'nın da kırk erenlere dahil olduğu anlatılır. Ayrıca rivayetlerde, bu olaylarda, Ali, Muhammet ve Selman-ı Farisi dışında Kırklar meclisinde bulunan kimsenin adı anılmaz.

Kızılbaşlığa/Aleviliğe özgü birçok nefeste Kırklar meclisi olayına değinilir. Gerçekte bu anlatı, tüm inanç sistemi açısından kilit önem taşır: Zira Alevilikte en önemli dini tören olan ayn-i cem'in kökeni, Kırklar meclisi rivayetinde betimlenen olaya dayanmaktadır. Birçok Alevi ozanı, eserlerinde bu anlatıya göndermede bulunur. Örneğin 17. yüzyıl ozanı Kul Himmet şöyle yazar:

...
Bir üzüm danesi getürdü Selam
Kırklar da ol demde oldular uryan
Muhammet şerbetin içinde iy can
Sâki kadeh sundu mestan hu deyü

Kırklar ol şerbetten içti mest oldu
Cümle evliyaya Ali üst oldu
Setir-puş bağlandı kemer-best oldu
Semâa girdiler uryan hu deyü

Kırkların birine neşter uruldu
Aktı kan varlığı ispat olundu
Anda hak mevcutta mevcut görüldü
Huvallah çağırdı irfan hu deyü[6]

6. Gölpınarlı 1963, s. 166.

Benekay'ın, "Hikmet ül Beyan" başlıklı elyazması bir metinden aktardığı rivayet, bir yandan Muhammet'in Ali'nin üstünlüğünü tanıması olayını vurgularken, diğer yandan Kızılbaşlıktaki/Alevilikteki, Ali'nin –bu versiyona göre Muhammet ile birlikte– sonsuzluktan beri varolduğu inancını yansıtır:

Muhammet, göğe yükselip Tanrı'nın yüce makamına ulaştığında, Cebrail onu "hoş geldin" diyerek selamlar. Cebrail onu onurlandırırken Muhammet oturuyordur. O anda Ali çıkagelir ve Muhammet onu (saygıyla) selamlamak için olduğu yerde ayağa kalkar. Cebrail bunu gördüğünde çok kederlenir ve kendi kendine şöyle der: "Ben ki ona Tanrı'nın buyruklarını aktarır, kitapların sayfalarını taşırdım. Buna rağmen o, Ali'yi beni onurlandırdığından daha fazla onurlandırıyor." Peygamberlik gücü sayesinde Muhammet Cebrail'in düşüncelerini okur ve ona sorar: "Ey Cebrail, ömrün kaç yıla dayanır?" Bu soruya Cebrail şöyle yanıt verir: "Ey Tanrı'nın elçisi, bunu tam olarak bilemiyorum ama şunu söyleyebilirim ki, her otuz bin yılda bir kez gökyüzünde bir yıldız doğar ve işte ben o yıldızın doğuşunu otuz bin defa gördüm." Bunun üzerine Tanrı'nın elçisi sorar: "Ey Cebrail senden daha yaşlı olan bir melek var mıdır?" Cebrail, Mikail'in daha yaşlı olabileceğini söylediğinde Muhammet, ondan Mikail'i çağırmasını ister. Muhammet az önce Cebrail'e sorduğu sorunun aynısını Mikail'e yöneltir ve Mikail otuz bin yılda bir kere görünen yıldızın doğuşunu yetmiş bin defa gördüğü yanıtını verir. Bu cevabı işittiğinde Muhammet, Mikail'den ondan daha yaşlı olabileceğini öğrendiği İsrafil'i çağırmasını ister. İsrafil, aynı yıldızın doğumunu doksan bin defa gördüğünü söyler. "Ey İsrafil!" diye haykırır Muhammet ve sorar: "Uzun ömrün boyunca anlamlandıramadığın şeyler oldu mu?" "Ey Tanrı'nın elçisi" diye karşılık verir İsrafil, "ömrümün başlarında kocaman, sınırı olmayan bir meydan görmüştüm. Meydanın bir yerinde nurdan bir topla oynayan iki atlı vardı. Ey Muhammet, bunu gördüğüm anda hayrete düştüm. Atlıların kim olduklarını bilmiyorum." Muhammet ona cevabı verir: "Ey İsrafil, o iki atlı ben ve Ali'ydik. Tanrı'nın dergâhında şeriat topuna vuruyorduk."

Cebrail, Muhammet'in bu sözlerinde teselli bulur. Muhammet, meleğe peygamber gözleriyle (nübüvvet gözleri ile) bakar ve ikisi birbirlerini anlarlar. Cebrail aynı gizli dille (hafi dille) Muhammet'e, Ali'nin büyüklüğünü kavradığını iletir ve ondan af diler.[7]

"Kırklar meclisi" rivayetinin tersine, burada Muhammet, Ali'nin hakiki sırrı hakkındaki bilgiye vâkıf görünür. Peygamber'in saygı gösterisi bu kadar vurgulanmamış olsa, onun Ali ile eşit olduğu bile düşünülebilirdi.

7. Benekay 1967, s. 57 ve sonrası.

Kızılbaşlar/Aleviler tarafından anlatılan tüm anlatılarda mucizevi güçlere sahip olan hep Ali'yken, Muhammet daima bu olaylara şahit olan kişi rolündedir. Buna göre Ali'nin yardımına ihtiyacı olan Peygamber'dir. Onun etkisi olmadan Muhammet'in zor durumlardan ustalıkla sıyrılması mümkün değildir. Birge'nin de aktardığı bir başka anlatı söz konusu durumu teyit eder:

Bir zamanlar insan yiyen bir dev vardır. Yine bir gün yemek üzere bir genci yakaladığında, görünüşü aslana benzeyen bir çocuk ortaya çıkar ve deve ağır bir darbe indirip onun ellerini arkasında düğümler. Bunun üzerine dev, tüm peygamberleri yardıma çağırır; fakat hiçbiri ona yardım edebilecek güçte ve yetkinlikte değildir. Nihayet Muhammet, deve kendisini alt eden oğlanı tanıyıp tanımadığını sorar. Bunun üzerine, o zamanlar henüz bir çocuk olan Ali dahil Peygamber'in tüm dostları devin önünden geçmek üzere çağrılır. Dev, ellerini bağlayanın Ali olduğunu söyler. Ali, onun kendisi olduğunu itiraf eder ama hakkın yoluna dönmediği sürece devin ellerini çözmeyeceğini belirtir. Devin tövbesi ve bir daha insan yemeyeceğine dair yemin etmesi üzerine düğüm Ali'nin bir parmak hareketiyle çözülür.[8]

Tüm bu anlatıların amacı, Ali'nin hilafetinin haklılığı iddiasını desteklemek değil, aksine onun doğaüstü varlığını kanıtlamaktır. Uhud Savaşı sırasında ağır yaralanan Muhammet'in, Cebrail'in ona Tanrı'dan getirdiği emirle Ali'den yardım dilemesini konu alan rivayet de bu bağlamda değerlendirilebilir. Muhammet'in çağrısını işiten Ali, efsanevi kılıcı Zülfikâr'ı kuşanarak atı Düldül'e biner ve onun yardımına koşar. Kılıcını her çektiğinde kılıç, ortalama 72 arşın uzar ve Ali onunla düşmanlarının kellelerini uçurur. Bu şekilde Ali, kaybedilmiş gözüyle bakılan savaşı Muhammet'in ve taraftarlarının lehine döndürür.[9]

Şii çevrelerce çok iyi bilinen ve Anadolu Kızılbaşları/Alevileri arasında da sürekli alıntılanan Ali'nin efsaneleşmiş yiğitliği ile ilgili olan bir cümle şöyle der: *Lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ Zülfikâr* (Ali'den daha yiğit adam, Zülfikâr'dan başka kılıç yoktur). Anlatıya göre Cebrail, bu kelimeleri Uhud Savaşı sırasında söyler.[10]

En bilinen Alevi rivayeti olan "Kırklar meclisi" olayı, Ali ve Muhammet'in bu inançtaki önemini anlamak için analiz edildiğinde, Ali'nin daha üstün olduğu açıkça görülecektir. O, aslan biçiminde Muhammet'in yoluna çıkan ve onu korkutandır. Tanrı katında perdenin arkasından Muhammet'i izleyen de yine odur. Peygamber'in kendi-

8. Birge 1965, s. 136.
9. Benekay 1967; 61 ve sonrası; Birge 1965, s. 138.
10. Aytekin Derlemesi, s. 14 ve adı geçen yerde başka sayfalar.

si bilgisizdir. Ali'nin hakiki doğasını görmek için açık işaretlere ihtiyaç duyar. Nitekim sonunda hakikati anlayarak ona biat eder ve diğerlerini de bunu yapmaları için teşvik eder. Tanrı sırlarının üçte ikisinin Ali'ye verildiği bilgisi de yine Ali'nin üstünlüğüne işaret eder.

Diğer taraftan Ali'nin perdenin arkasında oturması ve Muhammet'in perdenin arkasındakinin Tanrı olduğunu sanması konusundaki açık ve net olmayan bilgiler, Kızılbaşların/Alevilerin Tanrı'yı Ali'de cisimleştirmelerine neden olmuş olabilir. Gerçekte Ali'nin tanrılaştırılması konusunda birçok işaret olsa da, bu işaretler doktrin olarak hiçbir yerde net olarak ifade edilmez. Yine de bu gibi görüşler en açık şekilde nefeslerde kendini gösterir:

Gel benim derdime bir derman eyle
Âlemler derdine derman olan Şah

Bir ismi Seyittir bir ismi Ali
Hak Sana Murtaza dedi yâ veli
Şu dünyanın evvelisin, âhiri
Şu kevn-ü mekânda sultan olan Şah[11]

Kul Himmet'e ait başka bir nefeste, Ali'nin tanrısallığı çok daha açık bir şekilde görülmektedir:

Yedi iklim dört köşeyi dolandım
Ben Ali'den gayrı bir er görmedim
Kısmet verip âlemleri yaradan
Ben Ali'den gayrı bir er görmedim

Bir ismi Ali'dir, bir ismi Allah
İnkârım yoktur, hem vallah hem billâh
Muhammet, Ali yoluna Allah eyvallah
Ben Ali'den gayrı bir er görmedim[12]

Hatayi'ye ait olduğu söylenen bir nefeste Ali yine, evrenin yaratıcısı olarak betimlenir:

Ali'dir dünyaya edâyı veren
Ali'dir sofiye sevdayı veren

11. Öztelli 1973, s. 32.
12. A.g.y., s. 35.

Ali'dir Yezit'e kavgayı veren
Hakk'a vâsil olan merdan Ali'dir

Ali'dir cesedin kendisi yuyan
Yuyup kefeniyle tabuta koyan
Ali'dir devesin kendisi yeden
Hak ile Hak olan Arslan Ali'dir[13]

Son dörtlük, Ali'nin ölümünden önce oğulları Hasan ve Hüseyin'e, cenazesini almaya başı örtülü bir adamın geleceğini ve ona izin vermelerini vasiyet etmesini konu alan rivayet ile ilgilidir. Ali öldüğünde her şey onun öngördüğü şekilde gerçekleşir. Babalarının cenazesini deveye yükleyenin kim olduğunu öğrenmek isteyen Hasan ve Hüseyin, adamın peşinden giderler ve adamın türbanının aralandığı bir anda şaşkınlıkla, kendi cenazesini almaya gelenin aslında Ali olduğuna tanık olurlar.

C. Muhammet ve Ali – Muhammet Ali

Birçok nefes ve anlatıda ifadesini bulan, Ali'nin Muhammet'ten daha fazla tanrısal sırra vâkıf olduğu ve hatta Ali'nin Tanrı'yla bir olduğu anlayışına paralel bir çizgide Muhammet ve Ali'nin birbirlerinden ayrı düşünülemeyecekleri de epey yaygın bir görüştür. Aytekin'in Buyruk derlemesinde yer alan kısa bir bölüm ikisinin bir ve tek oluşu ile ilgilidir:

On sekiz bin âlemden henüz ne bir isim ne de herhangi bir iz var olmamışken nurları ışıldayan Muhammet Mustafa ve Ali Murtaza vardı. Abdullah ve Ebu Talip'in dönemlerinde onlar iki oldular. Muhammet'in nuru Abdullah ve Ali'nin nuru Ebu Talip sayesinde görünür oldu. Onların manaları birdir. (Ve dahi onsekizbin âlem namı nişanı yok iken Hazreti Muhammet Mustafa ve Aliyyel Murtaza var idi. Ve nurları zahir idi. Muhammet Mustafa Abdullah ile Ebu Talip zamanında Şah-ı Merdan Ali ol vakit iki oldu, mânâsı birdir.)[14]

Nurların meydana gelişi ile ilgili "*Menâkib-ül- Esrâr Behçet-ül-Ahrâr*" adlı Buyruk'ta, şöyle bir rivayet de yer alır:

Yüce Tanrı, sonsuz iyiliğinden ve cömertliğinden yeşil bir nehir yarattı. Ardından ona, terbiye nazarı'nı fırlattı. Nehir şiddetli bir şekilde dalgalanmaya başladı ve içinden bir inci çıkardı. İncinin bir yarısı yeşil, diğer yarısı beyaz nur oldu. Tanrı bu nurları aldı ve görünüşü yeşil bir kubbeye benzeyen bir lambanın içine yerleştirdi. Yeşil nur Muhammet Mustafa'nın, beyaz ise Ali Murtaza'nın nuruydu.[15]

13. A.g.y., s. 21.
14. Aytekin Derlemesi, s. 150.
15. Gölpınarlı/Boratav 1943, s. 160.

Aytekin'in Malatya kökenli Buyruk örneğinde, daha sonra ikiye bölünen "bir" nurdan bahsedilir. Söz konusu bölüm çok kısadır ve nurların nasıl oluştuğu hakkında hiçbir bilgi aktarmaz: On sekiz bin âlem henüz yok iken Muhammet ve Ali'nin nuru var idi ve bu nur bir'di. Ebu Talip ve Abdullah (Ali ve Muhammet'in babaları) zamanında nur ikiye bölündü.[16]

Hiçbir anlatı örneğinden, bu incilerin ya da nurların ezelden beri mi var oldukları yoksa Tanrı tarafından mı yaratıldıkları net bir şekilde anlaşılmamaktadır. Yalnızca nehrin yaratılışına ayrıntılı bir şekilde değinilir ki; incinin içine hapsedilmiş olan nurların Tanrı tarafından serbest bırakıldığını anlatan son bölüm havada kalmasın.

Şiiliğe uygun düşen yorumda, yeryüzünde tezahür ettiği zaman kendisinin ve Ali'nin "bir"liğini, hayrete düşmüş topluluğa ilan eden Muhammet'tir. Burada Sünni İslam'a aşırı derecede yabancı görüşlerin, Muhammet'e atfedilmesi çabası gözlemlenmektedir.

Muhammet ve Ali'nin birliğini konu alan anlatıların birbirlerinden çok az farklı birçok varyasyonu bilinir ve bir tanesi şu şekilde aktarılır:

Günün birinde Muhammet, hakikati aydınlatma ihtiyacı duyar. Bunun üzerine 72 milleti toplatır. Kendisi de topluluğun karşısında Ali'nin yanında yerini alır. Muhammet kemerini çözer, Ali'nin göğsüne bastırır ve o anda ikisi birleşerek iki başlı tek bir vücut olurlar. Ardından, tek başlı fakat iki vücutlu görünürler (İkisi bir gömlekten baş çıkarıp baş bir ayak iki oldular. Ve yine baktılar ki ayak bir baş iki olmuş). Birliklerini bu şekilde ispatladıktan sonra Muhammet şöyle devam eder: Ali ve ben, biz bir nurdanız. Ben ilmin şehriyim, Ali ise kapısı. Ali, bu ve öteki dünyada benim kardeşimdir. Ben Ali ile bir ve aynı etten, kandan, ruhtan ve cisimdenim. Beni veli olarak her kim kabul ederse onun velisi aynı zamanda Ali'dir.[17] Etin, kanın, ruhun ve cismin birliği ifadesi Kızılbaşlar/Aleviler ve Bektaşiler arasında sıklıkla Arapça olarak alıntılanır:

Lahmike lahmi, demike demi, ruhike ruhi, cismike cismi.

Kul Himmet güzel bir nefesinde nurların hikâyesini anlatır:

...

Evvel hu âhir hu Allahu ekber
Cemali şem'inden doğdu bir cevher

16. Aytekin Derlemesi 213. Gevher ya da cevher kelimelerinin genel anlamı "töz"dür. Fakat kelimenin aynı zamanda "değerli taş" anlamı da vardır. Gölpınarlı, söz konusu kelime için "çekirdek", "inci" ve "maya" anlamlarını önermektedir. Gölpmarlı 1963, s. 311.
17. Aytekin Derlemesi 11; 214 ve sonrası; Bozkurt Buyruğu, s. 13.

Muhammet Mustafa Şah İmam Haydar
Oldu o cevherden iyan hu deyü

O cevher eridi bir cuşa geldi
Tecelli erişti çu başa geldi
Çerh-i felek anda cünbişe geldi
Dem bu demdir döner devran hu deyü

Muhammet Mustafa peygamber oldu
Ali evliyaya hem rehber oldu
Şahım Cebrail'e hem rehber oldu
Ol demde kuruldu erkân hu deyü

...
Mustafa Murtaza bir idi anda
Erenler gizlidir ol lâ mekânda[18]

Kul Himmet ve daha birçok Kızılbaş/Alevi ozanı, "Muhammet Ali'dir, Ali Muhammet" der.[19] Başka hiçbir kaynakta Muhammet ve Ali'nin birliği bu kadar açık vurgulanmaz; Muhammet ve Ali'nin "Muhammet Ali" biçiminde bir defada dile getirilmesi bu edebi eserlerin karakteristik özelliğidir.

"Muhammet Ali'den kaldı emanet" diyen Hatayi,[20] "Muhammet Ali'dir cihan evveli"[21] şeklindeki ifadesiyle Kul Himmet ya da "Muhammet Ali diyen erer murada"[22] sözleriyle Pir Sultan Abdal, bu tip edebi eserleri ortaya koyanlara verilebilecek birkaç örnektir.

İkisinin söz konusu birliklerine rağmen, daha önce de gördüğümüz gibi onların dünyevi varlıkları birbirlerinden farklı ağırlık ve değere sahiptir. Buna göre Ali, secdenin merkezinde olan kişidir. Tanrısal sırların büyük bir bölümüne vâkıf olan ve kendisiyle gizli hakikatlerin bilgisine ulaşılan yine o'dur. "Muhammet ilmin şehridir, Ali ise kapısı" ifadesi, Kızılbaşlar/Aleviler ve Bektaşiler arasında en çok tanınan özlü sözlerden birisidir. Bu söze göre, Muhammet yüzeyselin, görünüşün bilgisini öğretirken, öz, hakiki manaya ancak Ali sayesinde ulaşılabilir.[23] Bunun yanı sıra Tanrı tarafından gönderilen vahiylerin gizli anlamlarını Ali'ye

18. Gölpınarlı 1963, s. 165 ve sonrası.
19. A.g.y., s. 105; Birge 1965, s. 134.
20. A.g.y., s. 162.
21. A.g.y., s. 50.
22. Öztelli 1973, s. 60.
23. Birge 1965, s. 106.

Muhammet'in aktardığı görüşünü savunanlar da mevcut.[24] Hakikatin bilgisi yolundaki dört kapıdan ikinci olanı yani tarikat-kapısı Ali ile özdeşleştirilirken, bu kapılardan ilki yani dış kapı olan şeriat daima Muhammet'e atfedilir.

D. Allah Muhammet Ali – Üçlük Öğretisi

Ali ve Muhammet aynı nurun tezahürü olarak ele alındıklarında, Tanrı'yla o kadar yakın bir birlik ortaya çıkar ki; bu durumda bir üçlük öğretisinden söz etmek haklı görülebilir. Ne Kızılbaşlarda/Alevilerde ne de Bektaşilerde Tanrı'nın birliğinden şüphe edilmez ve Ali ile ilgili bir ekleme yapılmış olsa da İslam dini inancı bir bütün olarak kabul edilir:

Lâ ilâhe illâllâh, Muhammet Resûlallâh, Aliyyün Veliyullâh, yani, Allah'tan başka Allah yoktur, Muhammet Allah'ın elçisidir, Ali Allah'ın dostudur.[25]

Yukarıdaki alıntı Kızılbaşlıkta/Alevilikte ve Bektaşilikte, Muhammet ve Ali'nin Tanrı'nın tezahürü olarak görüldüğü izlenimini uyandırmaktadır. Ne var ki bildiğimiz kadarıyla "üçlük" inancını açık bir şekilde ispatlayacak hiçbir öğreti yoktur. Yalnızca nefesler bu konuyla ilgili yanlış anlaşılmaya yer bırakmayacak bir dil kullanmaktadırlar. Büyük Buyruk'ta Kul Himmet'e ait şu nefes yer alır:

Mahabbettir lâ ilâhe illâllâh
Mahabbettir Muhammet Rasûlullâh
Mahabbettir Aliyyün Veliyyullâh
Üç isim mânâda birdir mahabbet

Allah bir Muhammet Ali ortasında
Beytullah içinde Hak haznesinde
Kudret kandilinde aşk sahrasında
Cibrâil gördüğü nurdur mahabbet[26]

Eröz, Kızılbaşlığın/Aleviliğin ve Bektaşiliğin sırrının üçlük öğretisi olduğunu düşünür.[27] Fakat üçlük inancının ve yine –Muhammet değilse de– Ali'nin Tanrı'yla eşdeğer tutulması düşüncesini vurgulayan örneklerin, genel kabul görmüş bir öğretinin kanıtları olduğunu iddia etmek çok zordur. Kızılbaşlığa/Aleviliğe özgü kanonik bir birliğin eksikliği,

24. Karşılaştırma için bkz. Benekay 1967, s. 88.
25. Farklı Buyrukların birçok yerinde şahadet, bu biçimiyle aktarılır.
26. Eröz 1977, s. 214.
27. A.g.y., s. 213.

şüphesiz belirli birtakım öğretilerin zaman içerisinde biçim değiştirmelerine neden olmuş, öyle ki bu şartlar altında onlar hakkında net bir tablo ortaya koymak zorlu bir hal almıştır.

Bir taraftan elimizde bir incinin Tanrı tarafından ikiye bölünmesi olayından doğan nur inancı vardır. Mevcut yazılı kaynaklar bu konuya ilişkin fazladan bir bilgi aktarmaktadır. Bazı nefes örnekleri, söz konusu nurun Tanrı'dan çıktığı, buna göre de onun yansıması olacağı izlenimini uyandırmaktadırlar. Muhammet ve Ali, dünyevi tezahürleri içinde Tanrı'nın kendisinden yarattığı nurun cisimleşmesinden başka bir şey olmadıklarına göre, üçün tek olması şeklindeki çıkarım yalnızca mantıki bir çıkarımdır. Tanrı'nın Muhammet ve Ali olarak tezahürüne işaret eden ve az önce alıntılanan Kul Himmet'e ait nefesin dışında başka örnekler de gösterilebilir. 16. yüzyıl Bektaşi ozanı Sersem Ali Baba'ya ait şu mısralar, bir olan Allah'ın Muhammet ve Ali'den oluştuğu düşüncesini yansıtır:

...
Allah bir Muhammet Ali'dir Ali
Zikrim olan Lâilâheillallâh[28]
Allah bir Muhammet Ali'dir Ali[29]

Sersem Ali Baba'nın "nefesini" sonlandırdığı mısra, Kızılbaşların/Alevilerin ve Bektaşilerin dini edebi eserlerinde sıkça rastlanan tipik bir nakarattır. Pir Sultan Abdal da aşağıda alıntılanan nefesinin her dörtlüğünü aynı kelimelerle sonlandırır:

Ben gayrı nesne bilmezem
Allah bir Muhammet Ali
Özümü gayra salmazam
Allah bir Muhammet Ali[30]

Tanrı'nın, Muhammet ve Ali'nin nurlarını kendinden yarattığı ya da onların ezelden beri var oldukları ve Tanrı'nın bir hareketiyle nurlar olarak tezahür ettikleri inancına paralel olarak Ali'nin bizzat Tanrı olup Muhammet'i yaratanın da o olduğu görüşü de söz konusudur. Bir 19. yüzyıl Kızılbaş/Alevi ozanı şöyle der:

28. Zikr: Tanrı'nın adının anılması (ezberden okunması).
29. Eröz 1977, s. 215.
30. Öztelli 1973, s. 31.

Ol arş-i rahman, bu arşta yok iken
Ezeli kandili tutandır Haydar
Cihan derya iken, yer gök su iken
Arşın binasını çatandır Haydar

Muhammet'i yarattı öz nurundan
Bir Zühre yıldızı doğdu alnından
Eridi halloldu hem cevherinden
Katresin ummana katandır Haydar[31]

Bu şartlar altında Muhammet ile aynı özden gelmesi gereken Ali'ye, Kızılbaş/Alevi inanç sisteminde Muhammet'ten çok daha fazla önem verilmesinden tam da bu düşüncelerin sorumlu olduğu söylenebilir. Buyruk ve nefeslerin tanıklıklarına bakıldığında, yukarıda bahsi geçen tüm düşüncelerin bir arada var oldukları sonucuna varılabilir. Kızılbaşlar/Aleviler, bir taraftan Muhammet ve Ali olarak tezahür eden Tanrı'nın birliğini kabul ederlerken, diğer taraftan Ali'nin bir olan Tanrı'yla özdeş olduğunu düşünürler ve Muhammet'i aslında Ali olan Tanrı'nın tezahürü olarak görürler. Bu görüşlerde söz konusu olan bölgesel ya da belirli bazı gruplara özgü farklılıklar değildir: Burada daha ziyade, diğer dinlerden ödünç aldığı unsurları her ne kadar özümsemiş olsa da; kendine özgü, sınırları net olarak belirlenmiş bir yapıya dönüştürememiş bir inanç sisteminden söz edilebilir.

E. On İki İmam

On İki İmam'ın Kızılbaşlar/Aleviler tarafından yüceltilmesi yukarıda anlatılan tanrısal nurun insan formunda tezahür etmesi inancıyla bağlantılıdır. Muhammet ve Ali olarak ikiye bölünen ve dünyevi göze görünür hale gelen nur, ileride Ali'nin karısı olan Peygamber'in kızı Fatma'da tekrar birleşir. Fatma'ya göre bu nur kendisi ve Ali'nin oğulları Hasan ve Hüseyin'de yeniden ortaya çıkmıştır. On İki İmam Şii inancına göre bu nur, kurtarıcı (Mehdi) olarak yeniden ortaya çıkmak üzere zamanın sonu gelinceye dek gizlenen On İkinci İmama kadar Hüseyni çizgide yer alan imamlarda tekrar takrar tezahür edecektir.[32]

Aytekin'in buyruk derlemesinde imamlardan, nuru taşıyanlar diye bahsedilen bir bölüm yer alır. Söz konusu bölüm, çözümlenmesi hayli zor bir yapıya sahiptir: "Her şeye kadir olan yüce Tanrı Muhammet'i yanına çağırır: 'Ey Muhammet, bizim aramızda muhabbet hâsıl oldu, tarik

31. A.g.y., s. 43.
32. Oytan 1962, s. 70 ve sonrası.

altından geç ki kıyamete değin aramızda ağyarlık olmasın."[33] Peygamber Tanrı'nın sözünü dinler ve dar'a durur.[34] Bunun üzerine Tanrı, cennetin kapısının bekçisi olan Rıdvan'a orada bulunan bir kayın ağacından üç çatallı, üç arşın uzunluğunda bir dal getirmesini buyurur. Dalın sapında Fatiha suresinin yedi ayeti, iki çatalda da her birinden altı ayet olmak üzere Berekat ve Eram sureleri yazılıdır. Ardından her şeye kadir olan –Tanrı– şu satırlarla başlayan bir dua okur:

Lâ ilâhe illâllâh Mummed Resûlullâh Aliyyün Veliyyullâh.
Lâ fetâ illâ Ali lâ Seyfe illâ Zülfikâr.

(Allah'tan başka Allah yoktur, Muhammet Allah'ın elçisidir ve Ali Allah'ın dostudur. Ali'den daha yiğit adam ve Zülfikâr'dan başka kılıç yoktur.)

Bunun üzerine her şeye kadir olan yüce Tanrı, Muhammet'in mübarek sırtına vurur. Dalın sapında yedi nur damlası oluşur. Bunlar Yediler olurlar. Dalın sağ ve sol çatalından altışar damla oluşur. Bunlar da On İki İmam olur."[35]

Yukarıda alıntılanan bölümde, daha sonra da değinilecek olan Kızılbaşların/Alevilerin en önemli dini törenlerinde gerçekleştirilen dar'a durmak ve tarik altından geçmek gibi farklı ritüellerden söz edilmiştir. Bu anlatıyla amaçlanan muhtemelen, ritüellerin kökenini Muhammet ve Tanrı'ya dayandırmaktır. Anlatıda sözü edilen Berekat ve Eram sureleri, bu isimler altında bulunamamaktadır. Burada, Kızılbaşların/Alevilerin sözlü olarak inançlarını İslam'a dayandırma çabalarında, kuran hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıkları bir kez daha görülmektedir. İmamların dalın sapından meydana gelmeleriyle ilgili bölümü yorum-

33. Burada "tarik" ile kastedilen dini liderlerin toplantıları yönetirken kullandıklar âsâdır.

34. "Dar" kelimesi darağacından gelmektedir. Bektaşi ve Kızılbaş/Alevi terminolojisinde "dar" ile dini ayinlerin gerçekleştirildiği meydanın ortası (orta yeri) ifade edilir. Bu meydanın diğer adı Dar-ı Mansur'dur. 922 yılında idam edilen büyük İslam mistiği Hallac-ı Mansur, Bektaşiler ve diğer birçok Sufi tarikatı arasında saygı duyulan bir kişiliktir. Bektaşi ve Kızılbaş/Alevilerin dua ve ilahilerinde sıklıkla, Hallac'ın bir vecd (kendinden geçme/mest olma) anında söylediği "Enel-hakk" (ben tanrısal hakikatim/ben Hakk'ım) sözüne atıfta bulunulur.
"Dar" ya da diğer bir değişle "Dar-ı Mansur" –burada kendi ruhunu kurban eden– Hallac'ın anısını yaşatmaktadır. Dar meydanında alınan pozisyon şöyledir: Sağ ayak başparmağı sol ayak başparmağının üzerine konur. Baş eğilir ve eller göğüs üzerinde, sağ el sol elin üzerine gelecek şekilde çaprazlama tutulur.
Ayak başparmaklarının birbiri üzerine konması geleneği ile ilgili Kızılbaş/Aleviler şu rivayeti aktarırlar: Muhammet, torunları Hasan ve Hüseyin'den bir bardak su ister. Dedesinin isteğini bir an önce yerine getirmek için acele eden Hüseyin'in ayağı bir taşa takılır ve **sol ayak** başparmağı kanamaya başlar. Yaralandığını Muhammet'ten gizlemek için Hüseyin, **sağ ayak** başparmağını sol ayak başparmağının üzerine koyar.
(Karşılaştırma için bkz. Aytekin Derlemesi, s. 189, adı geçen yerde pozisyon, **Dar-i Fatima** olarak adlandırılır.)

35. Aytekin Derlemesi, s. 212.

layabilecek yetkinlikte değilim. Ancak burada ilginç olan, betimlemeye göre diğerlerinden bağımsız olarak görülen yedi imamdan ayrıca söz edilmiş olmasıdır. Tarihsel olarak bakıldığında, Şia inancının hem On İkiciler hem de Yediciler mezhebindeki ilk altı imam aynı kişilerdir.

On İki İmamın isimlerini bilmek, tüm Kızılbaşlar/Aleviler için –en azından teorik olarak– dini bir zorunluluktur. Düvazde İmam yani On İki İmam isimli ve içeriklerinde imamların tek tek isimlerinin anıldığı ve de onlarla bağlantılı olayların anlatıldığı nefesler, dini törenlerin vazgeçilmez unsurlarıdır. Bektaşilere benzer bir şekilde Kızılbaşlar/Aleviler de on dört "günahsıza" (on dört masum-u pak) ve on yedi kemerbeste özel bir önem atfederler. On dört "masum-u pak" kavramı, çocuk yaşta şehit olmuş imam oğullarını ifade etmek için kullanılır. Birge'ye göre: "Cafer Sadık'tan bu yana gelen geleneğe göre kimse On İki İmam'ı bildiği kadar, on dört Mâsum-u Pâk'ı adları ve soy ağaçları ile bilmeden tam anlamıyla Dede, Baba, derviş, hatta Muhip bile olamaz."[36] Ne var ki pratikte tek bir sıradan Bektaşi ya da Alevi yoktur ki şehit edilmiş olan imam oğullarının adlarını sayabilecek durumda olsun. Aynı durum Ali'nin çocuklarının beline kemer bağlamasına işaret eden kemerbest olayı için de söz konusudur. (Kemerbest'in kelime anlamı "kemer kuşanmış olan"dır: Bektaşilikte topluluğa katılmak isteyen adaylar kemerbest olarak adlandırılırlar ve tarikata giriş törenlerinde, topluluğa kabul edilmelerinin sembolü olarak bellerine yünden bir ip bağlanır. Daha sonra gösterileceği üzere bu âdet Kızılbaşlarda/Alevilerde de uygulanmaktadır.)

F. Enkarnasyon Öğretisi ve Reankarnasyon

Tanrı'nın insan bedenine enkarne olduğuna inanmak şüphesiz ki Alevi dini inancının önemli bir unsurudur. Fakat Ehl-i Hak gibi Tanrı'nın bilinebilirliğini savunan diğer gnostik gruplardan farklı olarak Alevilikte tam olarak kimin Tanrı'nın enkarnasyonu olduğunu belirlemek mümkün değildir. Şah İsmail'in kendisini tanrısal olarak gördüğünü ve müritlerinin gerçekten de ona tanrısal gözle baktıklarını biliyoruz. Cüneyt ve Haydar'ın da müritleri gözünde Tanrı'nın vücut bulmuş hali olarak kabul edildiklerini bazı kaynaklardan öğrensek de bu kaynaklar o kadar da güvenilir değildir.

"Tanrısal nurun, Hüseyni çizgide yer alan imamlara miras bırakıldığı inancı, Kızılbaşların/Alevilerin bu imamlarda Tanrı'nın vücut bulduğunu düşünmelerine neden olmuştur" şeklindeki bir yorumlamanın geçerliliği de şüphelidir.

36. Birge 1965, s. 147.

Ali'nin şahsını konu alan farklı rivayetler ve bunlara bağlı dini edebi eserlerde yer alan ifadeler, Peygamber'in damadını (Ali), Kızılbaşların/Alevilerin Tanrı'nın vücuda gelmesini gözlemleyebildikleri tek tarihi kişilik olarak belirlememize izin vermektedir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi, Ali'nin doğasının farklı rivayetlerde birbirinden çelişkili yorumlanmasından dolayı bu soruya cevap olabilecek net bir öğretiden söz edilememektedir. Alevi dini inancının diğer alanlarında olduğu gibi yazılı olarak sabitlenmiş bir dogmanın ve topluluğun geneli tarafından benimsenen dini bir merciin olmadığı burada da anlaşılıyor.

Deyişler ve rivayetler her ne kadar Ali'nin Kızılbaşlar/Aleviler arasında Tanrı'nın cisimleşmesi olarak kabul edildiği sonucunu çıkarmamıza izin verse de, gerçekleştirilen sohbetlerde söz konusu öğretinin, ne dini bilgisi az olan sıradan halk tarafından ne de dini yetkililerce bu açıklıkta dile getirilmediği belirtilmelidir. Ali'nin tanrısallığı ile ilgili sorular açıkça inkâr edilmese de genelde kaçamak cevaplarla geçiştirilmiştir. Görünen o ki tam da bu noktada yani Kızılbaşların/Alevilerin en açık şekilde İslam'ın tek Tanrı inancını terk ettikleri yerde, gizlilik prensibine sıkı sıkıya bir bağlılık söz konusudur.

İran'da politik ve dini istikrarın sağlanmasının ardından Safeviler ile onların Anadolu'daki destekçileri arasındaki bağın kopması, devam eden süreçte belirli bazı inanç içeriklerinin değişikliğe uğramasına neden olmuştur. Kızılbaşlara ait o dönemki kaynaklarda İsmail'den –kısmen de olsa Cüneyt ve Haydar'dan da– tanrısal olarak bahsedilirken, bu tip ifadelerin sonraki dönem dini edebi eserlerde görülmemesi dikkat çekicidir. Cüneyt ve Haydar isimleri, ortalama bir eğitim almış Aleviler arasında artık bilinmezken, İsmail sadece ozan olarak kullandığı Hatayi ismiyle hatırlanmaktadır. Onun Safeviler ve Anadolu Kızılbaşları için aynı olan tarihi rolü ve önemi, büyük ölçüde unutulmaya yüz tutmuştur.

Daha sonraki dönemde ortaya çıkan Bektaşilik ile kurulan karakteristik sıkı bağ, Hacı Bektaş'ın Safeviler karşısında gittikçe ön plana çıkmasını sağlamıştır. Hatta kimi edebi eserlerde Hacı Bektaş'ın Ali'nin reankarnasyonu olduğuna dair göndermeler bulunur:

Hayali gönlümde yadigâr kalan
Hünkâr Hacı Bektaş Ali kendidir
Darağacı üstünde namazın kılan
Hünkâr Hacı Bektaş Ali kendidir

Aslan olup yol üstünde oturan
Selman idi ana nerkis getiren

Kendi cenazesin kendi götüren
Hünkâr Hacı Bektaş Ali kendidir[37]

Dini eserlerde, Kızılbaşlar/Aleviler arasında Ehl-i Hak inanç topluluğu için karakteristik olan ruhgöçü (reankarnasyon) inancının en azından daha ilkel bir biçiminin var olduğuna dair birçok gösterge mevcuttur.

Ehl-i Hak takipçileri Tanrı ruhunun yedi kez göç edeceğine inanır ve onlara göre Tanrı'nın insan biçimi alması sürecinde Ali ikinci sıradadır. Minorsky konuyla ilgili olarak şu bilgileri aktarır: "Teofani* olgusunda söz konusu olan reankarnasyon, ruhgöçüne olan genel inanca oldukça paraleldir. (...) İnsanoğlu, eylemlerinin karşılığını aldığı 1001 tecessüm dairesinden geçişini tamamlamalıdır. Enkarnasyon Tanrı'nın giydiği kıyafetlere benzetilir: Enkarne olmak, kıyafete girmek anlamına gelir (*libas, bas, djama, dun* Turk, *don*)."[38]

Melikoff da, Hatayi'nin eserlerinde 1001 biçimde gerçekleşen enkarnasyon öğretisinin izleri bulunduğundan bahsetmişti.[39] Hatayi'nin şiirindeki söz konusu bölüm Ali'nin enkarnasyonları üzerinedir:

Bin bir dondan baş gösterdi Murtezâ
Bir mürşit belinden geldik eyvallah[40]

Başka bir nefeste ise bu kez Hatayi, Ali'nin 1001 enkarnasyonundan biri olarak gösterilir:

Bin bir sıfatta görünen
Şah Hatâyi Ali gerek[41]

Pir Sultan Abdal'a ait bir nefeste, 1001 "kıyafet"e atıfta bulunan bir bölüm yer alır. Gölpınarlı'ya göre ozan burada, Şah İsmail'in halefi Tahmasb'dan söz etmektedir:[42]

---

37. Öztelli 1973, s. 106 ve sonrası.
* Teofani, Tanrı'nın insana görünmesi anlamına gelmektedir. Eski Ahit'te Tanrı'nın insana görünmesine Teofani denir. İki türü vardır: İnsan formunda ve ateşte ve bulutta tecelli. Bunun başka türleri de vardır. (ç.n.)
38. Minorsky 1964, s. 308.
39. Melikoff 1975, s. 59.
40. Ergün 1956, s. 53.
41. Gölpınarlı 1963, s. 131.
42. Gölpınarlı/Boratav 1943, s. 71.

Şahım birdir, bin bir dona bürünür[43]

Dini eserlerde toplamda, 1001 "kıyafet"te gerçekleşen enkarnasyon inancıyla ilgili çok az bilgi bulunur. Konuyla ilgili kanıtların yetersizliği, 1001 biçimde yeniden doğuş öğretisinin, Anadolu Kızılbaşlarına özgü dinin merkezi bir unsuru olup olmadığı konusunda kesin bir yargıda bulunmamıza izin vermemektedir. En azından günümüzde ulaşılabilen Buyruk'larda böyle bir öğretinin varlığına dair hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Canlı tanıklarla gerçekleştirilen sayısız sohbet göstermiştir ki "don be don"* kavramı günümüz Kızılbaşları/Alevileri arasında hiçbir şekilde bilinmemektedir. Sıradan Alevi halkları arasında, sadece kötü insanların ruhlarının hayvan biçiminde yeniden doğacağı yönünde belli belirsiz bir inanç hâkimdir. Örneğin, Kızılbaşların/Alevilerin tavşanlara karşı olan tiksintilerini de açıklayan ve Yezit'in ölümünden sonra ruhunun tavşana dönüştüğünü anlatan rivayet, sıradan halk tarafından sıklıkla dile getirilir.

Genel olarak ahiret düşüncesinin Kızılbaşların/Alevilerin inanç sistemlerinde şaşılacak derecede önemsiz bir yere sahip olduğu söylenebilir. Birge'nin Bektaşiler ile ilgili olarak belirttiği gibi: "Bektaşi şiirinde ve diğer yazın türlerinde sonraki yaşam ile ilgili herhangi bir şeyden neredeyse hiç bahsedilmez."[44]

G. Kozmoloji ve İnsanın Yaratılışı

Ahret öğretisi gibi, dünyanın oluşumu ve ilk insanlar ile ilgili öğretiler de Kızılbaşlık/Alevilik inanç sisteminde oldukça önemsiz bir yere sahiptir. Ehl-i Hak ve Nusayriler gibi Kızılbaşlık/Alevilik ile kıyaslanabilecek senkretik inanç toplulukları, spesifik bir kozmoloji öğretisine sahipken buna benzer öğretiler Kızılbaşlar/Aleviler tarafından bilinmemektedir. Sadece dünyanın oluşumu ile ilgili öğretinin bazı unsurları, Ali ve Muhammet'in Tanrı'nın cisimleşmesi inancına bağlı nur öğretisinde bulunmaktadır. Bu bağlamda ilgiyi hak eden iki motiften bahsetmek gerekmektedir: Yeşil nehir ve inci motifleri. Efsaneye göre Tanrı, nehri "sonsuz cömertliğinden" yarattı ve bu, "on sekiz bin âlem" henüz yokken gerçekleşti. Tanrı, nehrin üzerine "terbiye edici bakış"ını (terbiye nazarı) fırlattı ve nehir şiddetle dalgalanıp, Ali ve Muhammet'in nurlarını oluşturacak inciyi (cevheri) ortaya çıkardı. Ne var ki Muhammet

43. A.g.y., s. 71.
44. Birge 1965, s. 131.
* İran'da Ehl-i Hak'larda ruhun bu şekilde kalıptan kalıba girmesi, don-be-don dolaşmak tarzında ifade edilmektedir. Türkçe'de de donuna girmek biçiminde kullanılmaktadır. (ç.n.)

ve Ali'nin, yaratılışlarının bundan sonra nasıl bir süreç izlediği bu öğretide açıklanmamaktadır. İnci motifi ile Ehl-i Hak kozmoloji inancında da karşılaşmaktayız. Buna göre Tanrı ilk başta bir inci olarak tezahür eder. "Başlangıcı belli olmayan zamanda (ezel) Tanrı denizin dibinde bir incinin içinde yaşıyordu. Sonra dünyanın yaratıcısı olan Khudawandgar* olarak ortaya çıktı. İkinci kez ise Ali olarak beden buldu."[45] Yaratılış hikâyesinin devamında, "Ve Yaratıcı Saf Işığından, 'lamba (kandil) biçiminde' bir inci, ardından da suyu yarattı."[46] Bu kandil sayesinde ısınan su, kendisinden yeryüzünün de meydana geleceği köpüğe dönüşür ve bu dönüşüm sırasında ayrıca hava ve buhar oluşur. "Bulutlar elek olarak yapılmıştır ve amaçları dünyanın çeşitli yerlerine su taşımaktır. Kara sertleşmiş köpükten oluşmuştur ve suyun üzerinde yüzer. Karayı sağlamlaştırmak için sıra dağlar yaratılmıştır."[47]

Hikâyenin sonuna doğru, anlatının iç bütünlüğü bozulur gibi olsa da Kızılbaşların/Alevilerin nur mitosu ile paralellikler gözden kaçmamaktadır. Alevi şiirlerindeki, Ali'nin dünyanın yaratıcısı olduğu yönündeki izlerin, köklerini Ehl-i Hak kozmoloji inancının farklılaştırılmış bir yorumundan mı aldığı sorusu, bizi olumlu bir cevap vermeye zorlar gibidir. Buna göre Kızılbaşlıkta/Alevilikte Ali'nin, Tanrı'nın ilk tezahürü olan ve o ana kadar denizin dibinde bir inci içerisinde saklanan yaratıcı Khudawandgar'ın yerini aldığı düşünülebilir. Zaten Ali'nin nuru da, suyun getirdiği bir inciden doğmaktadır. İki parçadan oluşan nur motifi ise Peygamber Muhabbet'i tamamen dışarıda bırakmamak adına yapılan, daha sonraki bir ekleme olarak değerlendirilebilir.

Ivanov'a göre Ehl-i Hak kozmoloji öğretisinde yaratılışın ilk unsuru olan su muhtemelen Mezopotamya kültüründen kalma mitolojik bir unsurdur.[48] Diğer taraftan geç dönem İslami spekülasyonlardan da bildiğimiz ilk maddenin su olduğu düşüncesi, her ne kadar bu düşüncenin oluşmasında İslam öncesi mitolojik anlatılar rol oynamış olsa da, göz ardı edilmemelidir. Ezelden beri var olduğu düşünülen nur motifi ile ilgili olarak, söz konusu inancın kökeninde büyük ihtimalle gnostik etkilerin olduğunu söylemek yeterli olacaktır. Halm'a göre "bugüne kadar varlığını korumuş olan tek Gulat mezhebi"[49] olan Nusayrilere coğrafi yakınlığın bu hususta kesinlikle pozitif bir etki yarattığı söylenebilir. Fakat Nusayrilerde çok etkin olan ruhgöçü dogmasının, Kızılbaşlarda/

* Farsça metinlerde "Rabbim" anlamına gelen sözcük (ç.n.)
45. Minorsky: 1964, s. 307. Karşılaştırma için bkz. Ivanov 1953, s. 42.
46. Ivanov 1953, s. 142.
47. A.g.y., s. 143.
48. A.g.y., s. 42.
49. Halm 1982, s. 284.

Alevilerde karşılığını bulmaması bu noktada enteresan bir hal almaktadır. Ali'nin "yüce, isimsiz Tanrı'nın, sonsuz olanın tezahürü"[50] olduğu yönündeki diğer paralellikler, benzer özellikler her ne kadar birçok gulat mezhebin özünü oluştursa da Kızılbaşlar/Aleviler üzerindeki Nusayri etkisini kanıtlar niteliktedir.

Kızılbaşlıkta/Alevilikte, dünyanın oluşumundan önceki zamana ya da ölüm ile ilgili sorulara dair tüm temalarda olduğu gibi insanın yaratılışı da neredeyse hiç ele alınmaz. İnsanın yaratılışı ile bağıntılı ve istisnai olarak kaynağı belli tek anlatı, Buyruk II'de yer alan Âdem'in yaratılışı ile ilgili rivayettir. Başlığı "Beyan-ı Âdemiyyet" olan söz konusu anlatı, Cafer Sadık'a ait olduğu söylenen bir risaleye dayanır.[51] Söz konusu anlatı, Kızılbaşlar/Aleviler arasında oldukça yaygındır; hikâye naif halk efsanesi özellikleri taşır. Nusayrilerin yaratılış anlatılarından bildiğimiz karakteristik gnostik spekülasyonlara bu anlatıda rastlanmaz. Biraz kısaltılmış şekliyle rivayet şöyledir:

Yüce Tanrı Âdem'i yaratmaya karar verir ve bu niyetini meleklere açıklar. Tanrı Cebrail'i her türden bir avuç dolusu olacak şekilde ıslak, kuru, kırmızı ve sarı toprak getirmek üzere yeryüzüne gönderir. Bunun üzerine Cebrail yedi kat gökyüzünden yeryüzüne iner ve Mekke'de Kâbe'nin bulunduğu yere gelir. Ancak görevini tamamlayamadan geri dönmek zorunda kalır. Zira Tanrı'ya itaatsizlik olacağı düşüncesiyle yer, ona toprak vermeyi kabul etmez. Bunun üzerine Tanrı, Mikail'i görevlendirir, ancak o da Tanrı'nın isteğini yerine getiremeden geri döner. Sonunda bunun Tanrı'nın isteği olduğu konusunda yer'e açıklama yapan Azrail, onu toprak vermeye ikna eder. Tanrı altı çeşit topraktan Âdem'i yaratır. Melekler Âdem'in başına hilafet tacını taktıktan ve sırtına keramet hilatını geçirdikten sonra onu yüksek minbere oturtarak şöyle haykırırlar: "Sen gökyüzünde ve yeryüzünde Tanrı'nın elçisisin." O anda henüz Âdem'in ruhu yoktur ancak yine de öyle güzeldir ki onu gören melekler ve kuşlar ona hayranlıkla bakarlar. Tanrı, ona ruhu üfledikten sonra yukarı bakmasını buyurur ve Âdem gökyüzünde şu kelimelerin yazılı olduğunu görür: La ilahe illallah Muhammet Resulallah (Allah'tan başka Allah yoktur ve Muhammet Allah'ın elçisidir). Âdem Tanrı'ya Muhammet'in kim olduğunu sorar ve bunun üzerine Tanrıdan onun Tanrı'nın sevgilisi (habibi) ve Âdem'in oğlu olduğu cevabını alır. Bu arada Âdem gökyüzüne bakıyordur ve tam o esnada üç sevimli kuşun seslerini işitir ve onlara sorar: "İsminiz nedir, nerede otursunuz?" Kuşların en güzeli cevap verir: "Benim adım akıl, yerim insanların ka-

50. A.g.y., s. 300.
51. Buyruk II, s. 61.

fasıdır." İkinci kuşun cevabı şu olur: "Benim adım görgü ve edep, yerim insanın yüzü ve gözüdür." Son olarak çok iyi huylu, temiz ama o kadar da güzel gözükmeyen üçüncü kuş cevap verir: "Benim adım bilgelik ve merhamet, yerim insanın göğsüdür." Bunun üzerine Âdem, kuşlardan yerlerine geçmelerini ister. Kuşlar onun isteğini yerine getirdikleri anda Âdem büyük bir huzur ve gönül ferahlığı ile dolar. Kısa bir süre sonra Âdem, bir an için sol tarafına bakar ve gördüğü üç çirkin kuşa aynı şekilde adlarını ve yerlerini sorar. İlki adının kibir olduğunu ve yerinin insanın kafası olduğunu söyler. Âdemin orası aklın yeri olduğu itirazı üzerine kuş cevap verir: "Ben geldiğimde akıl geri çekilir." İkincisi adının açgözlülük olduğunu ve yerinin insanın yüzü ve gözü olduğunu söyler. Âdem'in, orada zaten görgü ve edep olduğu itirazı üzerine kuş, ben ortaya çıktığımda onlar yerlerinden ayrılırlar diye karşılık verir. Son olarak üçüncü kuş, kendini kıskançlık olarak tanıtır ve yerinin insanın göğsü olduğunu söyler. Bilgelik ve merhamet onun ortaya çıkmasıyla yerlerini terk edeceklerdir. Bunları duyduktan sonra Âdem kaşlarını çatar ve uzun süre düşünür. Kuşlar başarısız olduklarını anladıklarında uçup giderler.[52]

Hikâyenin ahlaki boyutu fark edilmeyecek gibi değildir. Kızılbaşlar/Aleviler için ilk üç kuş "kurtarılmışları" belirleyen nitelikler olarak sunulur. Buna karşın üç çirkin kuş ile şayet "doğru yol"dan ayrılmak istemiyorsa insanın aldanmaması, mücadele etmesi gereken tuzaklar sembolize edilir.

Havva'nın yaratılışına hikâyede kısaca değinilir: Âdem cennette çok yalnızdır, ne bir arkadaşı ne de bir eşi vardır. Sıkıntı içindeki Âdem, bir süre sonra uykuya dalar. Âdem uyurken Tanrı, onun sol kaburga kemiğinden Havva'yı yaratır. Âdem Havva'nın yaratılışını fark etmez ve onun yaratılışı esnasında hiç acı duymaz. Uyandığında yanında Havva'yı gören Âdem, ona kim olduğunu sorar. "Ben senin eşinim. Tanrı beni senin için yarattı" cevabını alır.[53]

Birçok gnostik mezhebin tipik özelliği olan kadının şeytanın günahlarından yaratılmış olduğu inancı, Kızılbaşlıkta/Alevilikte söz konusu değildir.[54] Buna göre kadının yeri, Kızılbaşlarda/Alevilerde onlara komşu olan Nusayrilerden tamamen farklıdır. Farklı gnostik düşünüşlerin Kızılbaşların/Alevilerin inanç sistemlerinin biçimlenmesinde önemli bir rol oynamadan topluluğa nüfuz ettiklerini, ruhun kademeli kurtulu-

52. A.g.y., s. 61 ve sonrası.
53. A.g.y., s. 65.
54. Gnostik tarikatlardan Nusayrilerin anlayışına göre kadın, şeytanın günahlarından yaratılmıştır ve bu nedenle dini törenlere ve ibadetlere katılamaz; karşılaştırma için bkz. Halm 1982, s. 301.

şu inancı olmaksızın söz konusu toplulukta ilkel bir biçimde de olsa yaygın ruhgöçü düşüncesinin varlığı açık bir şekilde göstermektedir. Öyle ki Hatayi'ye ait aşağıdaki nefes, gnostik mezheplerin tayin edici özelliği olan, önceden her birinin başında bir Âdem bulunan yedi insanlığın var olduğu şeklindeki inancın, Kızılbaşlarda/Alevilerde de olup olmadığı sorusunu ortaya çıkarır:

Âdem'den ön âdem çok geldi gitti
Mülk sâhibi bu cihânı halk etti
O yuğurdu yaptı hem o yarattı
Yedi kez emeğim geçti bu deme[55]

Hattabilere[56]* bağlı gnostik tarikatlar yedi Âdem geleneğinin kökenini Cafer Sadık'a dayandırırlar: "El Mufaddal dedi ki: Hocam es-Sadık'a şöyle dedim: 'Şiilerden kalbimin kaldıramayacağı şeyler işittim.' Bunun üzerine es-Sadık karşılık verdi: 'Mufaddal! Bununla onların Tanrı Âdem'i yaratmadan önce yedi Âdem'in var olduğunu iddia ettiklerini mi kastediyorsun?' 'Evet, Hocam gerçekten de buna benzer şeyler söylüyorlar, yani Şiiler!' Es-Sadık karşılık verdi ve dedi ki: Onlar hakikati söylüyorlar, zira Tanrı Âdem'i yaratmadan evvel yeryüzünden yedi Âdem geldi geçti."[57]

Erken dönem gnostik grupların tayin edici özelliği olan bu tip inançların, Anadolu Kızılbaşları/Alevileri arasında ne kadar geçerli olduğuna karar vermek zordur. Arka arkaya yaratılmış yedi insanlık öğretisinin yanında Ehl-i Hak'a özgü 1001 kıyafet inancındaki enkarnasyon dogması da buraya aittir. Bu noktaya işaret eden edebi eserlerdeki olaylardan açık sonuçlar çıkmamaktadır. Bu tarz düşünceler ya Safevilerin yavaş yavaş ortodoks Şia inancına yakınlaşması gibi o kadar silikleşmiştir ki bir zaman sonra yok olmuştur; ya da en başından beri kopuk kopuk devralınan, ancak mevcut inanç sistemiyle bütünleştirilemeyen birtakım motifler söz konusudur.

55. Ergün 1956, s. 50.

56. Gnostik tarikatların kurucusu Ebul-Hattab, 6. İmam Cafer Sadık'ın çağdaşıdır. Karşılaştırma için bkz. Halın 1982, s. 199 ve sonrası.

* Hattabiler, Ebu Zeynep el-Asadi el-Ajda oğlu Ebul Hattab Muhammet'ten gelirler. Şehristani'ye göre Ebul Hattab, Cafer Sadık'ın çok yakın dostuydu. Ancak, Cafer onun aşırı düşünce ve inançlarını öğrendiği zaman, ondan desteğini çekti. Hatta onu lanetledi. Ebul Hattab Muhammet'in yandaşlarına da uzaklaşmalarını söyleyerek, onunla ilişkisini kesti. Bunun üzerine, o da kendi imamlığını ilan etti. Ebul Hattab, imamların yalnız peygamber değil, aynı zamanda Tanrı olduğunu söylüyordu. Kendisinden önce, Peygamber ailesinden diğer ataları bu sıfata sahip olduğu gibi, bizzat İmam Cafer Sadık da ona göre Tanrı'ydı. Onun için, bu imamlar Tanrı'nın çocukları ve çok sevdikleriydi. (ç.n.)

57. Halm 1982, s. 216.

H. Kızılbaşlıkta/Alevilikte "Şeytan" Düşüncesi

Melikoff, Anadolu Kızılbaşlarında/Alevilerinde ve yazarın incelediği Türkçe konuşan İran Ehl-i Hak mezhebi takipçileri arasında şeytanın rolünün benzer olduğu görüşündedir.[58] İki grupta da şeytan, hiçbir şekilde kötünün vücut bulması olarak görülmemektedir; o daha ziyade Tanrı'dan başka kimseye secde etmek istemediğinden ötürü, aşırı Tanrı sevgisini sembolize etmektedir. Melikoff, tam da bu nedenle Ali'nin sadık kölesi Kamber'in Kızılbaşlar tarafından şeytanın reankarnasyonu olarak değerlendirildiğini aktarır.[59]

Ben, gerek bizzat incelediğim dini edebi eserlerde ve Buyruk'larda gerekse de Alevilerle gerçekleştirdiğim sohbetlerde, şeytan ile ilgili söz konusu düşüncenin varlığı konusunda hiçbir kanıta rastlamadım.

Kuran'a göre şeytan, Âdem'e secde etmeyi reddeder ve bunun üzerine kıyamet gününde ölmeye mahkûm edilerek cezalandırılır. Kızılbaşlar/Aleviler bu reddi, şeytanın, biçimin arkasındaki özü, asıl olanı tanıma konusundaki yetersizliği olarak yorumlarlar. Zira (rivayete göre) meleklere Âdem'e secde etmelerini buyurduğu sırada Tanrı, Âdem'in bedenine girmiştir. Bu anlamda Tanrı'nın yarattığına değil aslında bizzat Tanrı'nın kendisine secde edilmiş sayılacaktır.[60] Bu yorum sayesinde, kendisinden başka kimseye secde edilmesini caiz kılmadığından, kendisi ile çelişecek olan Tanrı'nın talebi haklı çıkarılmaktadır.

Yukarıda değinilen yorum, açık bir şekilde Sünnilik ve Şiilik içerisindeki Batıniye* (Arapça, el Bâtiniye, gizli, içeriden) akımının izlerini taşımaktadır.[61] Batıniler için "her peygamber açıklamasında ya da Tanrı vahyinde bulunan genele (herkese) açık olanın yani zahir'in (dış'ın) ve genele kapalı olanın diğer bir deyişle batın'ın (iç'in) arasında ayrım yapmak" tayin edici bir özelliktir.[62]

Söz konusu diyalektik, özellikle İsmaililerde önemli bir rol oynamaktadır. Gölpınarlı'ya göre bu öğreti, 13. yüzyılda Anadolu göçebe Türkmenleri arasında da yayılmış olmalıdır.[63]

Şeytanın itaatsizliğinin Batıni tarzdaki Alevi veya Bektaşi yorumu, şeytanı bilgisiz ve dış görünüşe (biçime) bağımlı sunarak onun kötü ve âsi karakterini ortaya çıkarmaktadır. Bu yorumdan aşırı abartılmış Tan-

58. Melikoff 1975, s. 62.
59. A.g.y., s. 62.
60. Aytekin Derlemesi, s. 93.
* Bâtın; gizli olanı, bir şeyin gerçeğini, içyüzünü bilmek anlamına gelir. Batınilik sadece bir akım ya da grup değildir. Çeşitli Şii fırkalardan bazı tasavvufi eğilimlere varıncaya kadar birçok grubu içine alan bir düşünce sistemidir. (ç.n.)
61. İslam Ansiklopedisi, madde: Batinija (Batıniye).
62. İslam Ansiklopedisi, madde: İsmailiten (İsmaililer).
63. Gölpınarlı 1963, s. 85.

rı sevgisine yapılan özel bir övgü çıkarılamaz. Daha ziyade Kızılbaşların/Alevilerin şeytana bu karakter yapısı ile Sünnilere uygun gördükleri özellikleri yükledikleri görülmektedir.

I. Dört Kapı Öğretisi

Bektaşiliğin temel prensiplerinden biri olan dört kapı öğretisi, Kızılbaş/Alevi inancında da merkezi bir öğreti olarak yer alır. Ancak Kızılbaşlar/Aleviler için önemli olan, söz konusu öğreti ile ilintili mistik spekülasyonlardan ziyade, öğretiye bağlı ahlaki ve sosyal değerlerdir.

Tanrı'ya ulaşma yolunda dört kapıdan geçilmesi gerekir. Sadece her kapının gerektirdiği şartlara uyanlar, tüm mistiklerin en yüksek amacı olan Tanrı ile bir olma yetkinliğine erişeceklerdir. Bu dört kapı şeriat, tarikat, marifet ve hakikat'tir. İlk kapı, zorunlu ortodoks öğretisini, ikincisi tarikatın gizli öğretisini, üçüncüsü Tanrı'nın mistik bilgisini ve son olarak dördüncü kapı tanrısallığın deneyimini sembolize eder. Bir Bektaşi Dervişi, Birge'yi dört kapının manası konusunda şöyle aydınlatmıştır: "Şekerin ne olduğunu ve nasıl kullanıldığını öğrenmek isteyip sözlüğe bakıyorsan, bilgiye Şeriat Yolu ile ulaşmışsın demektir. Eğer bu bilgiyi eksik buluyor ve şekeri görüp ona dokunmak istiyorsan bu, bilgiye Tarikat Yolu ile varmak demektir. Şekeri tadıp kendi içine taşıyor ve onun doğasının takdirinde bir adım daha derine inebiliyorsan, bu da 'marifet' dediğimiz şeydir işte. Çok daha ileriye giderek şeker ile birleşip 'Ben şekerim' diyebiliyor ve şeker ile tek parça olabiliyorsan işte bu da 'hakikat'e geçiştir."[64]

Meseleye yönelik bu bakış, Bektaşilerin ve onlarla birlikte Kızılbaşların/Alevilerin, İslami dini uygulamaların biçimsel kurallarına karşı kayıtsızlıklarını anlaşılır kılar. Zira hakiki bilgiye vâkıf olan, biçimsel-zorunlu uygulamalara ihtiyaç duymaz. Bunlar sadece derin hakikati deneyimlememişler içindir. Kul Hüseyin'in deyişiyle:

Şeriat dildedir tarikat canda[65]

Dört kapı prensibinin ortak bir yorumu, şeriat'ı inancın dışı ve hakikat'i iç yüzü olarak gören Batıni inancının etkisine işaret etmektedir. Marifet ilk ve son durakları birbirine bağlama yeteneği olarak görülürken, tarikat, şeriat'tan hakikate giden manevi yol olarak algılanır.[66]

64. Birge 1965, s. 102.
65. Gölpınarlı 1963, s. 218.
66. A.g.y., s. 321.

Ancak kırsal Alevi nüfusun büyük çoğunluğuna bu tip mistik-felsefi düşünüşler yabancıdır. Dört kapı ile ilgili Buyruk anlatıları, bu kapıların ve her kapıya onar tane olmak üzere bağlanan kırk makamın (buradaki anlamı: durak, zorunluluk), Aleviler için nasıl bir anlamı olduğunu göstermektedir:

"Şeriatın bilgisi olmadan şeriat tamamlanmış sayılmaz. Tarikatın önşartları yerine getirilmeden, tarikat mümkün değildir. Marifet bilgisi olmadan marifet tamamlanmış sayılmaz. Ve bu üç kapıdan geçilmeden, hakikate ulaşılamaz. Her kapının bir kaynağı vardır. Bunlar dört ayrı dünyadır. (...)

Şeriatın on makamı vardır: Sırasıyla, Bir: İman etmek. İki: İlim öğrenmek. Üç: İbadet etmek. Dört: Helal kazanç yemek. Faizi haram saymak. Beş: Haramdan uzak durmak. Altı: Regl dönemlerinde ve doğumdan sonra (hayız ve nifas dönemi) kırk gün eşine ilişmemek. (...) Yedi: Şeriat evine girmek. Sekiz: Merhametli olmak. Dokuz: Temiz giyinmek ve temiz şeyler yemek. On: İyi şeyler için çaba göstermek. (...)

Tarikatın ilk makamı bir mürşitten (manevi hoca) el almak ve tövbe etmek. (...) İki: Talip (öğrenci) olmak. Üç: Saçlarına ve kıyafetlerine önem vermeyip dünyevi şeylerden uzak durmak. Dört: Sabırlı olmak. Beş: Saygılı olmak, hürmet göstermek. Altı: Allah korkusuna sahip olmak. (...) Yedi: Allah'tan umut kesmemek. Sekiz: Hidayet. Dokuz: Toplum içinde uyumlu olmak. Son olarak onuncu makam ise sevecen olmak, aşk, şevk ve safadır.

Marifetin ilk makamı edep, ikincisi yücelik (...), üçüncüsü sabır, dördüncüsü kanaatkârlık, perhizkârlık (...), beşincisi ar, utanma, altıncısı cömertlik, yedincisi ilim, sekizincisi teslimiyet ve razı olmak, dokuzuncusu marifet ve son olarak onuncu makam, kendi özünü bilmektir. (...)

Hakikat kapısı da on makamdan oluşur: Bunlardan ilki toprak (turab) olmaktır. Her kim dört kapıya inanırsa, o mütevazı olmak, insanlara değer vermek ve onlara saygı duymak zorundadır. Adalet "ben"in içinde (bir) yaradır. Kişi 72 milleti bir görmeli ve kimsenin arkasından konuşmamalıdır. İkinci makam özgür iradedir. Bunun anlamı Allah'ın birliğini kabul etmek ve kendini Muhammet'in ve Ali'nin yoluna adamaktır. (...) Üçüncü makam eline, diline, beline hâkim olmaktır. (...)* Beşincisi Allah'a güvenmektir, yani tevekkül etmek. (...) Altıncısı dostluk, sohbet, yedinci makam sır, sekizinci rıza'dır. Dokuzuncu makam tefekkürdür. Bu konu hakkında Muhammet Peygamber şöyle buyur-

* Dördüncü makamı yazar atlamış. (http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=363), bu sayfada makamlar birebir aynı ve hakikat kapısı yine dokuz tane. Yazar da eksik olduğu için bırakmış, o nedenle üç nokta koymuş. (ç.n)

muştur: "Bir dakika tefekkür, yetmiş yıl ibadetten hayırlıdır." Son olarak onuncu makam ise Tanrı özlemini içinde korumaktır."[67]

Yukarıda alıntılanan metin, makamların dört kapıya göre dağılımının yalnızca bir varyasyonudur. Örneğin Ulusoy, hakikat kapısı için aşağıdaki on makamı saymaktadır: Alçakgönüllü olmak. Kimsenin ayıbını görmemek. Hiçbir iyiliği esirgememek. Allah'ın her yarattığını sevmek. Her insanı eşit görmek. Birliğe yönelmek (ve yöneltmek). Gerçeği gizlememek. Manayı bilmek. Sırrı öğrenmek. Allah'ın varlığına ulaşmak.[68]

Diğer kapılara dağıtılmış makamlarda sapmalar görülmektedir: Öyle ki Bozkurt'un Buyruk derlemesinde şeriat kapısı altında toplanan kimi makamlar, Ulusoy tarafından marifet kapısı makamları olarak belirtilmekte ya da bunun tersi bir durum gözlemlenebilmektedir.

Dört kapıdan her biri manevi mükemmelleşme (Tanrı'yla bir olma) yolunda yer alan duraklar olarak görülür. Tabii bir sonraki durağa ulaşabilmek için önce içinde bulunulanın aşılması gerekir. Örneğin kişi marifet kapısından ancak şeriat kapısının gerekliliklerini yerine getirdikten sonra geçebilir. Fakat her bir kapıya keyfi dağıtılmış olan ödevler ruhu terbiye etme yolunda kademeli bir artış göstermez. Bütün olarak bakıldığında makamlar, topluluğun birliğinin sağlanması ve topluluğun içerisinde huzuru daim kılmanın vazgeçilmez şartları olan ahlaki buyruklardan başka bir şey değildir.

En çok sıradan talipler arasında; ama aynı zamanda da mistik-dini eğitim almamış olan dedeler arasında ilk iki kapı arasında ayrım yapmak yaygındır. Talip ve dede, tarikat kapısını kişinin özünde yaşadığı inanç olarak görürlerken, oruç tutmak, namaz kılmak, abdest almak gibi biçimsel ibadet kurallarını şeriat kapısı ile özdeşleştirirler. Bir Aleviye İslam dininin şartlarını ihmal ettiği söylendiğinde, o elini kalbinin üstüne koyup Tanrı'nın insanın kalbinde olduğunu ve onu kalbinde taşıyanın zorunlu kılınan kurallara uymaya ihtiyacı olmayacağını belirterek, kendisine yöneltilen eleştiriye karşılık verir. Tam burada henüz şeriat kapısını aşamamış bir Sünni ile tarikat kapısına ulaşmış olan Alevi arasındaki fark ortaya çıkar.

Yine de halkın bu yorumuna mistik eğitimini tamamlamış olan din adamları tarafından sert bir şekilde karşı çıkılır. Haklı olarak, şeriat kapısının şartlarını hiçbir şekilde yerine getirmeden tarikat kapısına ulaştığına inanan çömezleri eleştirirler. 1985 yılında Elmalı yakınlarındaki

67. Bozkurt Derlemesi, s. 125 ve sonrası. Burada anlatılanlar Bozkurt Buyruğu'ndan alınmıştır; çünkü aynı konuyla ilgili bölüm, Aytekin Buyruğu'nda yer yer eksiktir. Bozkurt'un aktardığı metnin içeriği, yapılan görüşmelerde konuyla ilgili edinilen bilgilere uygun düşmektedir. Metinde yer alan Kuran bölümleri, çeviride dikkate alınmamıştır. Zira söz konusu bölümler dört kapı ve kırk makamı anlama açısından bir katkı sağlamamaktadır.
68. Ulusoy 1980, s. 98.

bir cem evinde bir Bektaşi-dede ile Alevi bir köylünün tartışmalarına tanık oldum. Bektaşi doğaçlama verdiği dini dersi şu cümle ile bitirdi: "Unutmayın, şeriatsız tarikat olmaz!"

Dört kapı çoğu kez rüzgâr (şeriat), ateş (tarikat), su (marifet) ve toprak (hakikat) olmak üzere dört element ile özdeşleştirilir. Dört elementin (anasır) tanımında, tanrının takdiri ile hava, su, ateş ve toprak elementleriyle evrenin oluştuğuna inanılan Mithra kültünün izleri görülmektedir.[69]* Ayrıca dört kapının her birine, kendini ve Tanrı'yı bilme yolunda kişiye engel olan, ritüelsel kirliliğin dört seviyesi tekabül eder. Şeriat basamağında cinsel ilişki, tarikatta ise topluluğa alınırken verilen sözden dönme beraberinde kirlilik getirir. Marifet basamağında kirlilik kendini bilmemek ile eşanlamlıdır. Son olarak hakikat basamağında kendi kusurlarını örtmek ya da başkalarınınkini açık etmek kirliliğe neden olan davranışlardır. Kırk makam söz konusu olduğunda pirinin iznini almadan (ona danışmadan) eylemde bulunan herkes saflığını bozmuş (kirlenmiş) sayılır.[70]

J. Üç Sünnet – Yedi Farz

Bir bina yap dört duvarın üstüne
Bir selâm ver dört kapının dostuna
Üç sünnetin yedi farzın aslı ne?
Gizli, gizli bu sırlara ermeli[71]

Kızılbaşlar/Aleviler, (muhtemelen Bektaşiler aracılığıyla) sünnet ve farz kavramlarını, İslam'ın şartlarından almışlardır. Ancak bunu, onları tam olarak tanımlamadan yapmışlardır. Aytekin Buyruğunda, üç sünnet ve yedi farz başlığı altında toplanabilecek şartlar ve kurallar ile ilgili şu bölüm yer alır:

"İmam Cafer Sadık'ın bildirdiğine göre her müritin, âşık'm ve talip'in ne oldukları konusunda bilgi sahibi olması gereken üç sünnet ve yedi farz vardır.

69. Karşılaştırma için bkz. Cumont 1911, s. 105 ve sonrası. Bektaşilikte ve başka tarikatlarda dört sayısının anlamı konusunda karşılaştırma için bkz. Jakob 1909, s. 49 ve sonrası.

* Mithra kültü, eski Arilerin Ahura-Mazda tapınımlarından türemiş ve yaklaşık olarak İÖ 15. yüzyılda eski İran'da ortaya çıkmıştır. "Mihr" (Mithra'nın Farsça karşılığı) yalnızca "güneş" anlamına gelen bir sözcük olmakla kalmaz, aynı zamanda "dost, arkadaş" anlamını da taşır. Bu pagan tanrıya özgü tapınım, yani hem güneş tanrısı, hem de sevgi tanrısı olarak tapılmasının asıl nedeni belki de bu anlamlardan kaynaklanmaktaydı. İÖ 3. yüzyıl başlarında, Pers İmparatorluğu'nun batı sınırlarında bulunan askeri yönetimler Mithra'ya "ilahi savaşçı" olarak tapmaya başladılar. Mithra, artık sevgi dolu güneş tanrısı olmaktan çıkıp, gücün dostu, askerlerin "yenilmez" tanrısı haline gelmişti." (ç.n.)

70. Bozkurt Buyruğu, s. 245 ve sonrası.

71. Birge 1965, s. 98.

İlk sünnet, Allah'ın adını dilden düşürmemektir.

İkinci sünnet; kin, kibir ve düşmanlığı kalpten uzak tutmaktır.

Nihayet üçüncü sünnet, talip'in "yol"a baş koymasıdır.

Üç sünneti belirttikten sonra, yedi farz'dan bahsedebiliriz.

İlk farz, Allah'ın kudretini her şeyin üstünde görmektir (hep varlığın kudreti hak bile).

İkincisi, daima minnetle Allah'a saygı duymaktır (daim özür ile niyaz eyler ola). Zira her kötülüğe sebep, Allah'ı unutmaktır.*

Dördüncü farz, yavaş yavaş topluluk içinde yaşamayı öğrenmektir (uğrun dirlik etmektir).[72]

Beşincisi, musahip'in (yol kardeşi) hakkını toplantılara getirmek (musahip hakkını cem'e getire). Altıncı farz, halife'den (pirden) el almak ve tövbe etmektir.

Yedinci ve son farz ise kendini üstada vermek, bildiğini unutmak ve yoldaşları karşısında alçakgönüllü olmaktır (...üstada özünü yetürüp kendi bilişin terk etmektir. Yol ehline paymal olmaktır.)"[73]

Aytekin'in Hacı Bektaş ilçesinden edindiği ve adını tam olarak belirtmediği bir Buyruk örneğinden aktardığı farz ve sünnetlerin bu sıralaması, Birge'nin İstanbul'da yer alan bir Bektaşi tekkesinden edindiği Sır-name'deki (Sır kitabı) sıralama ile hemen hemen aynıdır.[74] Sır-name'de her madde ile ilgili ayrıntılı açıklamalar yer alırken, bu tip yorumlara yer vermeyen Buyruk varyasyonu Sır-name'dekine oranla oldukça kısadır.

Yukarıda belirtilen sünnet ve farz yorumlarının tüm Kızılbaşlar/Aleviler için aynı derecede bağlayıcılığı olmadığından, farklı örnekler içerik konusunda az çok sapmalar göstermektedir.

Yanın Yatır Tahtacı Ocağı Buyruğunda aşağıdaki bölüm yer alır:

"Talibin sufilik yolunda uyması gereken üç sünnet vardır. Bunlardan ilki: Kalbinde kin ve nefret tutmamak. İkincisi: Düşmanlık beslememek. Üçüncüsü: Toprak olmak (turab ola).

Sufilikte üç sünnet dışında yedi farz vardır. Bunlardan ilki: Mürebbi'ye** düşmek . İkincisi: Musahip (yoldaş) olmak.

---

* Üçüncü farz Almanca metinde de yer almamaktadır.

72. Birge, "uğrun dirlik etmek" kuralını şu şekilde çevirmektedir: "Tam mânâsıyla varolma seviyesine ulaşma." Birge 1965, s. 99.

73. Aytekin Derlemesi, s. 245 ve sonrası.

74. Birge 1965, s. 99 ve sonrası.

** Akçaeniş Tahtacılarında mürebbi, ocaktan gelen dini liderin yani dedenin olmadığı zamanlarda topluluğa dini kuralları öğretecek ve törenleri yönetecek kişilere verilen bir addır; mürebbi, dini liderdir. Aynı köyde, birden fazla dini lider, yani mürebbi bulunabilmektedir. Mürebbilik, köy ahalisinin isteği gözetilerek, Yanın Yatır Ocağını temsil eden dede tarafından uygun görülen kişiye verilen bir unvandır, görevdir ve mürebbi, bir anlamda, dedenin vekilidir. (ç.n.)

Üçüncüsü: Taç giymek. Dördüncüsü: Sır'rı saklamak. Beşinci: Yâre yar olmak, özü ulu olmak. Altıncı: Beli berk olmak. Yedinci ve sonuncu farz ise hakla sohbet kılmak."[75]

Tüm bunların ötesinde üç sünnet anlayışı, üçlük öğretisinin ifadesi olarak görülür: "Üç sünnetin karşılığı Allah, Muhammet, Ali'dir. Bu üçü bir olarak görülmek zorundadır."[76]

Ayrıca yine yukarıda alıntılanan yedi farza da –en azından Tahtacılar tarafından– farklı anlamlar yüklenir. Öyle ki söz konusu farzlar belirli sosyal-dini ilişkilerle veya dini hiyerarşinin farklı mertebeleri ile bağlantılanır. Buna göre yedi farz şunları temsil eder: Musahip, mürebbi, rehber, mürşit, aşina, peşine ve çeğildaş. (Daha sonra, son üç maddenin anlamı ile ilgili açıklama yapılacaktır).[77]

Görünen o ki, "yol"un temel prensiplerini oluşturan sünnet, farz, dört kapı ve kırk makam farklı durumlarda değişik yorumlanabilir. Söz konusu yükümlülüklerin günlük pratik hayata tercümesi, duruma göre farklı bir yorum gerektirmekte ve –görece aşırı soyut anlatımı nedeni ile– dini otoritelerin tefsirine bağlı kalmaktadır.

K. Üçler, Beşler, Yediler ve Kırklar

Alevi şiir ve dualarında "Üçler, Beşler, Yediler, Kırklar" ifadeleriyle çok sık karşılaşılır. Bu ifadelerin anlamları oldukları gibi alınır ve derinlemesine açıklamaları yapılmaz. Bu sayılardan nelerin ya da kimlerin anlaşılması gerektiği konusunda dini otoriteler arasında dahi ortak bir görüş olmaması, yukarıda değinilen duruma uygun düşer. En yaygın yorumlar aşağıdaki gibidir:

Üçler: Allah, Muhammet, Ali; ya da Ali, Muhammet, Fatma.

Beşler: Allah, Muhammet, Ali, Hasan ve Hüseyin; ya da Muhammet, Ali, Fatma, Hasan ve Hüseyin. (Son sıralamanın Ehl-i Beyt'le ilişkisi açıkça görülmektedir. Ehl-i Beyt, Muhammet'in ailesidir: Bilinen bir anlatıya göre, Muhammet, hırkasını Ali, Fatma ve bunların oğulları Hasan ve Hüseyin üzerine gerer ve onları Ehl-i Beyt'i olarak ilan eder.)

Yediler: Allah, Muhammet, Ali, Hasan, Hüseyin, Fatma ve Hatice.

Kırklar: Bunlar Miraç'tan sonra Muhammet'in aralarına girmeyi arzuladığı kırk eren'lerdir.

Burada dikkat çekici olan –en azından ilk üç grup için– belirtilen sayılara her seferinde yine aynı çevreden kişiler dahil edilmesi ve üçler, beşler, yediler ifadeleriyle farklı kişilerin veya grupların temsil

75. Aytekin Derlemesi, s. 114 ve sonrası.
76. Yılmaz 1948, s. 43.
77. A.g.y., s. 43.

edilmiyor olmasıdır. Burada söz konusu sayıya ulaşana dek, doğrudan Muhammet'in yakın çevresinden şahsiyetlerin keyfi bir şekilde sıralandığı düşüncesi kendini belli etmektedir.

Bu sayıların kökeni, büyük ihtimalle İslami mistiğin 9. yüzyıldan beri bildiği, dünyayı yöneten erenlerin hiyerarşisi inancına dayanır. Başka Derviş tarikatları yanında Bektaşilikte de izleri olan bu fikir mirasına göre, dünya üzerinde Tanrı'nın özünü belirleyen niteliklere, özellikle "kendini bilme" yetisine sahip olan bir kutsal kişilik daima vardır.[78] Bu eren kutb olarak adlandırılır; hiyerarşik olarak evren onun altındadır ve her şey ondan ve onun sayesinde olur.

"Bir kutup ya da aks olmadan dünya da olamaz. Tıpkı değirmen taşının kendi merkezi etrafında döndüğü gibi dünya da merkezi etrafında döner, aksi takdirde o dünya işe yaramazdı."[79] Kutb, mistik literatürde farklı büyüklükteki gruplara ayrıştırılan erenler arasındaki hiyerarşide en yüksek makamdır. Gölpınarlı'ya göre kutb'un yanında iki eren yer alır ve bunlardan biri kutb'un ölümünden sonra onun yerine geçer. Kutb'un yerini alan erenin boşalttığı yer bir sonraki grup olan "Yediler" içerisinden bir eren tarafından doldurulur. Yine aynı şekilde "Yediler" arasında boşalan yere "Kırklar" arasından bir eren geçer. Sayıları eksilen "Kırklar", "Üç yüz erenler" tarafından yeniden kırka tamamlanır. En son olarak "Üç yüz erenler" arasında boşalan yerler, inananlar tarafından doldurulur.[80]

Bu yoruma göre kutb ve erenler hiyerarşisinde ondan hemen sonra gelen iki eren "Üçler" grubunu oluşturur.

Erenler hiyerarşisi ve dünyevi olguların yönlendiricisi olarak, erenlerin işlevleriyle ilgili sorularla ilgilenen birçok mistik literatürde, kutb üç erenler arasında en yüksek otorite olarak görülür ve böylece üçlü formasyon burada da korunmuş olur.[81]

Ne var ki yukarıda sıralanan Üçler, Yediler, Kırklar ve Üçyüzler arasında Beşler eksiktir. Erenler hiyerarşisinde Beşler grubuna yer veren sufi teorisyenler varsa da, Kızılbaşlardaki/Alevilerdeki Beşler'in temelde Ehl-i Beyt ile ilişkili olduğu düşüncesi daha muhtemeldir; ki söz konusu kuramcılar da kendilerini Ehl-i Beyt'ten sayar. Böylece de Ali taraftarı olduklarını ifade etmiş olurlar.

Vilâyet-nâme'den anlaşıldığı üzere Hacı Bektaş Veli, müritleri tarafından zamanının kutb'u olarak görülmüştür.[82] Kırkların genelde direkt

78. Gölpınarlı 1958, s. 139.
79. Schimmel 1979, s. 222.
80. Göpınarlı 1958, s. 139. Karşılaştırma için bkz. Gölpınarlı 1963, s. 331.
81. Schimmel, 1979, s. 224.
82. Gölpınarlı, 1958, s. 16

olarak erenler hiyerarşisi ile ilişkilendirilmese de hem Bektaşilerde hem de Kızılbaşlarda/Alevilerde özel bir yere sahip olduğu daha önce de belirtilmişti.

Söz konusu kavramların dualarda kullanılmasına örnek olarak aşağıda yer alan Yol gülbengi ("yol" duası) gösterilebilir:

"Lâ fetâ illâ Ali lâ Seyfe illâ Zülfikâr. On iki İmam on dört Masum Pak, on yedi kemerbest gözcümüz ve bekçimiz ola... Üçler, beşler, Yediler, Kırklar, Üçyüzaltmışaltılar, Binbirler nazari âliyeleri üstümüze hazır ve nazır ola. Kutbu âlem şahi ekrem zati tamam, hayatı müdam, destegiri has-u am, Pirimiz Hacı Bektaş Veli himmeti üzerimize hazır ve nazır ola. Gerçekler demine hü." (Lâ fetâ illâ Ali lâ Seyfe illâ Zülfikâr... On İki İmam, On Dört Masum-u Pak, On Yedi Kemerbest gözcümüz ve bekçimiz ola... Üçler, Beşler, Yediler, Kırklar, Üçyüzaltmışaltıların, Binbirlerin ulu bakışları üstümüze olsun. Dünyanın kutb'u olanın kendisi tam, hayatı daim ve herkes onun yardımcısı olsun, Pirimiz Hacı Bektaş Veli bizi korusun. Gerçekler demine hu.)[83]

83. Aytekin Buyruk'u, s. 266.

3
Kızılbaşlarda/Alevilerde Sosyal ve Dini Hayat

A. "Yol"un Ahlaki İçeriği

Elsiziz belsiziz dilsiziz ammâ
Gezeriz âlemde erkekçesine[1]

Mîrati'nin bu dizeleri Alevi toplumu üyelerinin uymaları gereken en önemli genel düsturu dile getirmektedir: Eline, diline, beline sahip olmak. Bu düstura bağlı kriterler, sosyal ve dini kimliğin ifadesidir. Eline sahip olmak, çalmamak, kendisine ait olmayan şeylere el uzatmamak anlamına gelir. Hatta bu ilke birçok yörede, hatalı tartabilecekleri düşüncesi ile esnafların terazi yerine ölçüm kapları kullanmalarına veya paketlenmiş, hazır mallar satmayı tercih etmelerine yol açmıştır. Bu sebeple Kızılbaşlar/Aleviler bazı bölgelerde "terazi tutmazlar" olarak adlandırılırlar.[2]

Diline hâkim olmak, öncelikle sır saklamak, "yol"un ilkelerinden, topluluğun üyesi olmayan kimseye bahsetmemek anlamına gelir. Bu ilke, hemen her Alevinin aşina olduğu "ser verip sır vermemek" deyiminde dile gelmektedir. Diline sahip olmak, sır saklamanın haricinde, yalan söylemek, iftira etmek, gıybet etmek, laf taşımak vb ağız veya dil kullanarak icra edilebilecek her türlü "kötü" eylemden sakınmayı ifade eder.

Son olarak beline sahip olmak cinsellikle ilgili emirlere riayet etmek anlamı taşır. Âdet olduğu üzere evlilikte tekeşlilik vardır ve cinsel ilişki ancak evli eşler arasında caizdir. Bu kurala "Yezit'in önünde uçkur çözmek" yani Alevi olmayan biriyle cinsel ilişkiye girme yasağı da dahildir.

1. Gölpınarlı 1963, s. 126.
2. Şapolyo 1964, s. 267 ve Gölpınarlı 1963, s. 126

Ayrıca beline sahip olan biri, doğal olmadığı için yasaklanmış olan eşcinsellik ve Sodomi gibi cinsel ilişki şekillerinden kaçınmalıdır.

Her ne kadar buyruklar genel anlamda "dünyada yaygın dinlerin emirlerine işaret eden genel ifadeler"[3] gibi görünseler de, Alevi topluluğunda farklı bir anlam kazanıp "eline, diline, beline" düsturundan anlaşılacağı üzere "kendilerine özgü normatif bir ifade"[4] olarak kullanılmaktadırlar. Genel ahlak kurallarına karşı gelinmesi başka yerlerde yalnızca toplum tarafından kınanmakla sonuçlanırken Kızılbaşlarda/Alevilerde dini topluluktan, en uç durumlarda ise sosyal topluluktan dışlanmaya varan ağır cezalara yol açar.

Alevi ilmihalleri (Buyruk'ları) inananların (kurtarılmışların) hangi özelliklere sahip olması gerektiğini ayrıntılı bir şekilde ele alır. Örneğin Narlıdere Buyruk nüshasında şöyle yazar:

"İmdi ey sûfi ve ey mümin, eğer saadet bulayım dersen özünü turaba indir. 1. Latif sözlü ol. 2. Cömert ol. 3. Evveli, âhiri fark eyle, soysuzluk etme. 4. Hakk'ın buyruğuna ibadet eyleyesin. 5. Gönül kırmayasın. 6. Daima Hakk'ın kelamın dilinden kesme. 7. Hülku mazlum olasın." İnsanın üç iyi özelliği vardır: 1. Hayâ. 2. Erdem. 3. Sevgi.

Üç özellik vardır ki kalbi nurlandırır: 1. Hakikat bilgisi. 2. Tarikat bilgisi. 3. Marifet bilgisi.

Başka üç özellik vardır ki kalbi zedeler: 1. Kötü yoldaş. 2. Kötü kadın. 3. Kötü komşular.

Diğer üç kötü özellik ise şöyledir: 1. İftira. 2. Düşüncesizlik. 3. Hırs. Bu üçünden uzak durmak emredilmiştir.

Ayrıca insanı doğru yoldan saptıran üç özellik vardır:

1. İnkâr etmek. 2. Yalancılık. 3. Kalp kırmak.

Yolun gerekleri ise dört tanedir: 1. Şeriat. 2. Tarikat. 3. Marifet. 4. Hakikat sırrı.

Her şeye kadir Allah tüm kudretini ve talibe yazdığı kaderin hazinesini açsın diye, talibin varını yoğunu ortaya koyması şarttır. Eğer Allah'a ulaşmak istersen farzlara dikkat etmeli ve onlara göre davranmalısın. Doğru yolu ruhunda bulan, kendini tanıyan insan bilgisiyle Allah'ı bulacaktır. Böylece doğru inanca ulaşacak, Allah'ı kendi içinde bulacaktır.

(...)

On iki farz şöyledir:

1. Hak'tan korkmak (...)
2. Kendi özünü cümleden aşağı görmek.
3. İyiliksever olmak ve insanlara erdemli olmalarını öğütlemek.

3. Bumke 1979, s. 539.
4. A.g.y., s. 539.

4. İnsanı sevmek, her bir insana saygı göstermek, kimseyi küçümsememek.
5. Allah'tan gelene razı olmak. Belalara sabretmek. (...)
6. Kadere boyun eğmek, dünya işlerine karışmamak.
7. Her şeye tahammül etmek. Allah her şeyi görür.
8. Halktan sakınır ola.
9. Aza kanaat etmek ki çoğu bulmak.
10. Talip olan hak sermayesi ola."[5*]

Kızılbaşların/Alevilerin dini törenlerinde talipler her defasında aşağıdakilere benzer öğütlere riayet edeceklerine söz verirler:

"Yalan söyleme. Haram yeme. Gıybet etme. Şehvetperest olma. Eline, diline, beline sahip ol. Kibir ve kin tutma. Kimseye haset etme. Garaz, buğuz, inâd etme. Gördüğünü ört, görmediğini söyleme. Elinle koymadığın şeye yapışma. (Kendine ait olmayan şeye yapışma.). Elinin ermediği yere el uzatma. Sözünün geçmediği yere söz söyleme (Seni ilgilendirmeyen şeylerle ilgili konuşma). İbretle bak, hilm ile söyle. Küçüğe izzet, büyüğe hürmet ve hizmet eyle. İkrarını sâf eyle. Hakk'ı kendi özünde mevcut bil, erenlerin esrasına agâh ol. Özünü bu yolda böylece sâbit-kadem eyle."[6]

Eline, diline, beline düsturu belli ölçüde bir anlam kaymasıyla da olsa Mani öğretisindeki üç mühür ile kolayca özdeşleştirilebilir: "Mani etiğinin inananlarına buyurduğu her şey üç *signacula* (mühürler) altında toplanabilir...: *Signaculum oris, signaculum manis* ve *signaculum sinus*. Bu üç mühür oldukça kapsamlı bir alanı ifade eder: *os* (*Lat. ağız)* beş duyuyu, *manus (Lat. el)* tüm eylemleri, *sinus* (*Lat. büklüm, kavis)* cinsel dürtülerle ilgili her türlü ifadeyi (*omnis libido seminalis)* sembolize eder."[7]

Bunlara benzer emirler, Alevilik ve Bektaşilik haricinde Fütüvvet (Ar. yiğitlik) Teşkilatı ve bu teşkilattan oldukça etkilenmiş olan Anadolu Ahilik Teşkilatı içerisinde de görülür. 1082 tarihli Farsça yazılmış bir fütüvvetnamede şu ilkeden söz edilir: "Gözler, eller ve dil yasak olanı görmekten, yapmaktan ve konuşmaktan sakınmalı; ev, el ve sofra ise hem dosta hem düşmana açık olmalıdır."[8] Ahilikte ise, üçü açık üçü kapalı tutulmak üzere altı bölümlü bir kural vardır: "Açık tutulacaklar: kapı (misafirperverlik), alın (dostluk), sofra (cömertlik); kapalı tutulacaklar:

5. Aytekin Derlemesi, s. 69 ve sonrası.
* Burada sözü edilen on iki farzın Almanca metinde sadece on tanesine yer verilmiştir.
6. Noyan 1976, s. 192.
7. Widengren 1961, s. 98.
8. Taeschner 1955, s. 73 ve sonrası.

dil (gıybetten sakınmak), göz (hataları görmezden gelmek) ve bel (iffetli olmak)."[9] Taeschner, "ayrıntılarda dönüşümlere uğramış bütün bu kuralların bir tipoloji altında toplandığını, bu tipolojide bir yandan üç sayısının diğer yandan da bunların mevcut kuralları tamamlayıcı niteliklerinin karakteristik olduğunu" vurgular.[10] Taeschner'e göre geç antik dönemin entelektüel akımlarından Fütüvvet Teşkilatı ve onun Anadolu kolu olan Ahilik ile Şiiliğe bağlı mezhepçi Bektaşilik arasındaki bir ilişkinin varlığını, bu gruplarda bulunan ortak bir tipoloji altında sınıflandırılabilen söz konusu kurallardaki küçük benzerlikler kanıtlamaktadır.

Buyruklarda oldukça ayrıntılı olarak soru cevap şeklinde ele alınmış olan edep kuralları, (içerik ve biçim olarak) fütüvvetnameden ve lonca ilmihalinden kesitlere benzer. Son bölümde ise "lonca üyesine sorulan soruların ve üyenin vermesi beklenen cevapların listesi yer alır. (...) Bu sınavlarda lonca üyesinin zanaatında gereken mahareti gösterip göstermediğine (...) bakılmaz, loncayı fikir olarak içselleştirip içselleştirmediğine ve gelenek, göreneklerine vâkıf olup olmadığına dikkat edilirdi."[11]

Kızılbaşlıkta/Alevilikte de topluluk fikrini benimsemiş olmak tek tek dini dogmaları bilmekten daha önemsiz değildir. "İmtihan olan kişi" yolun ahlak anlayışına riayet edeceğine dair yemin etmelidir.

B. Sosyal-Dini Örgütlenme: "Yola Baş Koyanlar" ve "Ulular"

Kızılbaş/Alevi topluluğu keskin sınırlarla iki gruba ayrılır: Talipler ve Ocakzadeler.

Birinci grup acemilerden oluşurken, ikinci grup acemilerin eğitilmesinden sorumludur. İki grup arasında katı bir evlenme yasağı vardır. Talip ve ocakzade arasındaki ilişki, çocukların öz ana babasıyla ilişkisiyle bir sayıldığından, acemilerden birinin bir ocak üyesiyle evlenmesi, ensest ilişkiyle bir tutulur.

Şeriat Kapısı'ndan geçip Tarikat Kapısı'ndan girmekle gerçekleşen topluluğa katılma durumu yeniden doğuş olarak görülür. Yani Talibin şeriat babası onun öz babasıyken, bir ocakzade olarak pir onun topluluğa alınmasını sağlayan tarikat babasıdır. Bu itibarla talibin kutsal bir soya ait bir kadınla evlenmesi caiz değildir.

Ocak günlük dilde ateş yakılan yer anlamına gelir. Kızılbaşlar/Aleviler bu sembolü özel olarak kutsal kabul edilen belli bir grup için kullanırlar. Ocak üyeleri topluluğun yönetilmesinden sorumludur. Bu görevi kimin üstlenebileceğinin kararı, ocak kurumu içerisinde belir-

9. A.g.y., s. 72.
10. A.g.y., s. 74.
11. Taeschner 1979, s. 415.

lenir. Aytekin'in derlediği Buyruk'ta bu karara ilişkin bir açıklama yer alır: "Eğer bir ocak içinde beş veya on yiğit (genç) varsa aralarından biri Büyük olarak görülmeli ve pir kabul edilmelidir."[12]*

Hizmetin devamıyla görevlendirilen kişi çoğu kez, ölen pirin en büyük oğludur. Ancak pratikte tüm erkek kardeşlerin aynı anda ölen pirin görevini üstlendiği durumların olduğu da bilinmektedir.

Ocağın meşruiyetiyle ilgili soru bağlamında Kızılbaşlıkta/Alevilikte iki grup ayırt edilebilir: Ocakların bir kısmı meşruiyetlerini –bazen düzmece olmakla birlikte– baba soyundan On İki İmamlardan birinin akrabası olmalarına dayandırır. Acemi taliplerin gözünde onların "yol" bilgisi ve keramet sahibi olmaları, soylarından dolayı güvence altındadır. Diğer taraftan Anadolu'da bulunan –diğer gruba göre sayıca daha kalabalık olan– yaklaşık üç yüz ocak, meşruiyetlerini Hacıbektaş çevresindeki "ulular"ın soyundan gelmelerine dayandırır. Bu ocakların üyeleri Hacıbektaş'taki bel evlatlarını en üst dini otorite olarak kabul eder ve acemi taliplerin karşısında dini görevlerini yerine getirebilmek için Hacıbektaş'taki mürşitlerin mutlak iznine ihtiyaçları vardır. Bu izin yazılı bir belge şeklinde verilir (icazet) ve soyun meşru olduğunun onayıdır.

Mürşidin icazet vermeyi reddetmesi veya icazet almaya uygun olunmaması halinde icazete el koyup aynı ocağın başka bir üyesine icazet verme hakkı vardır.

Bektaşi Tekkesi'nin dağılmasından sonra görevin bel evlatlığı yoluyla edinilmesinden vazgeçilmiştir. Bu durum, daha tekkenin kapatılmasından çok önce sistemin ağırlığını kaybetmiş olduğunu göstermektedir. Bugün halen görevde olan ocak üyelerinden yalnızca birkaçı yaklaşık 100 sene önce büyükbabaları tarafından düzenlenmiş olan icazete sahiptir.

Ocak üyeleri dini bakımdan hiyerarşinin farklı basamaklarında yer alırlar. En alt basamakta rehber bulunur, onu dede olarak da isimlendirilen pir izler ve son olarak en üst basamakta mürşit bulunur. Mürşit, ocağın Hacıbektaş'a bağlı olması halinde her zaman Çelebi kolunun oradaki lideridir. Hacıbektaş'ta mürşit, müritleri tarafından "zamanın kutb'u" kabul edilir.

Kutsal kabul edilen bir grubun soyundan gelmeden de dedelik görevi yapmak mümkündür. Bu durumda bu yetkiyle ilişkili görevlerin yapılabilmesi için gereken liyakat tamamen kişisel çabalarla edinilir ve

12. Aytekin Derlemesi, s. 183.

* Bu bölüm Türkçe Buyruk'ta şöyledir: "Ve dahi bir ocakta beş on uşak türese, binasından evveli içinden birini ulu bilip pir baksalar. (...) Sen seni arıda gör. Pir, rehber adamı ıslâh edemez. Sen sana mukayyet olmayınca." (ç.n.)

dede, başka bir pir tarafından göreve getirilir. *Ocaklı olmıyan* olarak tabir edilen bu kişiye dedelik görevinin verilmesi *dikmelik* olarak adlandırılır. Her ne kadar görevin dikmelik dedelerde de aile içinde aktarılması eğilimi olsa da, dedelik görevine bu şekilde tayin edilme oldukça nadir görülür.

Ocak üyeleri, "öğrencileri" farklı farklı soylardan/sülalelerden olacak şekilde aralarında bölüşmüşlerdir. Bu bölüşüm sistemi, hangi talibin hangi ocağa bağlanacağı ya da hangi ocağın hangi talipten sorumlu olacağına dair karar her iki taraf için de baba soyundan miras kaldığından, bir ocağın sadece tek bir soydan gelen talip gruplarından sorumlu olmasını önlemektedir.

Tek tek ocakların birbirleriyle olan bağlantısı ise çok karmaşıktır: Bugün, "ulular"ın anlamı giderek güncelliğini kaybederken bu bağlantının/ilişkinin tam anlamıyla yeniden kurgulanması bütünüyle mümkün olamamıştır. Günümüzde hâlâ görev başında olan ocakzadeler bile ocaklar arası karşılıklı bağlantının nasıl kurulduğu konusunda doyurucu bilgiler aktaramamışlardır. Dolayısıyla birbiriyle çelişen açıklamaların yerel farklılıklardan mı kaynaklandığına yoksa geçmişte şüphesiz daha katı olan sistemin bugün artık çözülmüş olmasına mı bağlı olduğuna karar vermek zordur.

Bundan sonraki paragraflarda acemi talibin bir ocak üyesine ayrıca ocakların birbirlerine geleneksel sistemde nasıl bağlandıkları ve bunların tek tek görevleri gösterilmeye çalışılacaktır.

Her talibin bir rehberi vardır. Rehberin öncelikli görevi talibi eğitime alıştırmak, topluluk içindeki ufak anlaşmazlıklarda tarafları uzlaştırmak ve olanları pir'e yani dedeye aktarmaktır. Rehber genelde pirin yani dedenin yardımcısı sıfatıyla görev yapar. Kuralda, rehber de kutsal soydan gelir. Ancak bu soyun üyelerinin yüksek din adamı olma yetkisi bulunmaz. Rehberin üstünde kendisinin de bağlı olduğu ocaktan çıkan pir yani dede vardır. Pir, rehberin faaliyetlerini denetler, onu görevinden uzaklaştırabilir veya onun talibine el koyabilir.

Bu konu bağlamında, Buyruk'ta yer alan hükümler oldukça açıktır: "Eğer rehber taliple anlaşamazsa, pir talibi başka bir rehbere teslim etmelidir. Eğer rehber ocakzade ise talip onun kardeşine veya babasının kardeşine teslim edilir."[13]*

İdeal olarak rehberin yapması gerekenler Buyruklarda belirlenmiştir: "Rehber olmak herkesin hakkı ve görevi değildir. Kimin hakkı ol-

13. A.g.y., s. 181 ve sonrası.

* Buyruk'tan alınan orijinal metin: "Bir rehber talibin hakkından gelmezse pir onu çıkarıp bir aher kişiye talibi teslim ede. Eğer rehber ocaktan ise, kardaşından, emmizadelerinden edeler." (ç.n.)

duğunu sorarsan, bil ki o şeriatta azimli, tarikatta eksiksiz ve eli açık olmalıdır. Kalbinin kapısı açık, dili tatlı ve konuşması güçlü olmalıdır. Yaradanın yarattıklarına sevgi beslemelidir. Eliyle, diliyle veya yaptıklarıyla diğerlerini incitmemelidir. Yüce bir ahlak anlayışı olmalı ve ahlakın bayağısından sakınmalıdır. Din kardeşlerine kendisine gösterdiği kadar saygı göstermeli ve bilen kişi olmalıdır. Bilen kişi olmak doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırabilmek anlamına gelir (...)"[14*]

Rehberin soyu her zaman Ali'ye dayanmak zorunda değilken, pir On İki İmamdan birinin kutsal soyundan olmak zorundadır. Bu zorunluluk ilmihalde şu şekilde belirtilmiştir: "Yalnızca Muhammet-Ali'nin çocuklarından olanlar pir olma hakkına sahiptir."[15] Taliplerin, aynı zamanda pirlerinin de geldiği belli bir ocağa bağlanmaları hem kendileri hem de pirleri açısından baba soyundan mirasa dayanır. Talibin topluluğa alınmasını, musahiplik ilişkilerinin kabul edilmesini sağlayan ve talibi hayattaki toplumsal ve dini tüm meselelerle ilgili denetleyen kişi pirdir. Belli şartlar altında talibin, kendisinden sorumlu olan pir ile bağlantısı kesilebilir ancak bu durumda bile ocak talipten sorumlu olmaya devam eder. Bu durumla ilgili Buyruk'lardaki açıklama şöyledir: "Eğer bir pir yoldan çıkar ise, onun talibi ocağı terk edemez. Bu durumda talip, düşkün olan pirin babasının kardeşlerinden birine bağlanır."[16*] Zira "her kim piri (veya onun ocağını) inkâr ederse, dinsizdir.[17] Talip, yalnızca pirin soyundan başka biri kalmadığında kendi seçtiği Muhammet'in soyundan olan, yani nesl-i Resul olan başka bir pir'e bağlanabilir."[18*]

Kutsal soydan olmak, ocak üyelerine dini görevlerini pir veya rehber olarak yapma teminatı sunar, ama onları günahlardan muaf tutmaz. Buyruklarda birçok yerde, yalnızca kutsal soydan olmanın kişileri yoldan çıkmaktan koruyabileceği şeklindeki düşünceye şiddetle karşı çıkılmıştır. "Son zamanlarda rehber ya da pirin günah işleyemeyeceğini sanan ta-

14. A.g.y., s. 164.

* Türkçe Buyruk'tan: "Rehber olmak her kişinin hâli ve hakkı değildir. Ve dahi kimin hakkıdır dersen şol kimsenin hakkıdır: Şeriatta âmil, tarikatta kâmil olup ehli sahavet ve hem cömert ola ve hem Allahu Taalânın mahlûkatının üzerine şefkatli ola. Elinden, dilinden, fiilinden, halinden hiç kimse incinmeye. Ahlâk, hamide birle mevsuf olup ahlâkı zamimeden içtinap ede. Ve hem pahıl olmaya. Kendine ne sanırsa sair mümin kardaşlara dahi onu sana ve eger âlim olursa nur âlâ nur ola. Amma âlim demek hakkı batıldan ve hayrı şerden fark edip bilmektir. Hemen ak ile kara seçmek değildir." (ç.n.)

15. A.g.y., s. 12.

16. A.g.y., s. 182.

* Türkçe Buyruk'tan: "Eğer pir yolundan düşerse günah-ı kebairden bir işi edip erkâna layık olmazsa talip ol ocaktan çıkmaz. Emmizadelerinden yapışmak erkândır." (ç.n.)

17. A.g.y., s. 184.

18. A.g.y., s. 184.

* Türkçe Buyruk'tan: "Ve dahi pirin ılkısı geçse ol talipler her kime özü yatarsa andan el tuta. Amma nesl-i Resul olmak gerek." (ç.n.)

lipler olmuştur. Bu kişiler onların ocakzade olduğuna, dolayısıyla sövgülerinin bile dine ait olduğuna inanmaktadırlar. Ancak bu doğru değildir. Zira eğer bir pir günah işlerse bu beş günah sayılır. Ancak bir talip günah işlerse bu sadece bir günahtır. Ocakzade olmak Peygamber'in neslinden olmak demektir. Eğer bir pir bu onurun bilincinde değilse ve Allah tarafından yasaklanan işler yapıyorsa Allah diyecektir ki: 'Ey zalim! Talip sana bakar ve iyi işler yapmaya çalışırken sen kitapsız kaldın. Bu yüzden talip sana baktıkça zarar görmekte. Her kim ki bir başkasına zarar verir, o kişi şeytanla birdir. (...) Bunun hesabı sana sorulacak!' "[19]*

Pir'i görevinden edebilecek nitelikteki günahlardan Buyruk'ların birçok yerinde bahsedilmiştir. Eğer pir "karısını kapı dışarı ederse, kan akıtırsa, beddua eder, lanet okursa, kendinden büyüklere kaba ve çirkin bir şekilde söverse (kuşaktan yukarı şetmi galiz eylerse), bir Sünni (Yezit) için uçkur çözerse veya hayvanlarla cinsel ilişkiye girerse, bu sonsuza dek büyük bir günah olarak kalır. Eğer bunları bir talip yaparsa derdine derman yoktur. Ancak bir pir bu şekilde günaha girerse yüzüne bakılmaz, misafir olarak kabul edilmez. Bastığı toprak kırk yıl bereketsiz kalır. Böyle bir pirin yakınma yaklaşmamak gerekir. Uçabilse bile ona inanılmaz. O toplumdan dışlanmıştır."[20]*

Rehber ve pir gibi dini liderlerin denetimi, "El ele el hakka" ilkesiyle güvence altına alınır. Bu her rehberin bir piri ve her pirin kendi ocağı haricinde bir ocaktan bir piri olması gerektiği anlamına gelir. Rehber ve pir arasındaki ilişki acemi talip ile piri arasındaki ilişki gibidir. Pirin piri, acemi taliplerin bakış açısına göre mürşittir.

"El ele el hakka" ilkesi, yılda bir kez yapılması zorunlu olan dini tören gerçekleşmeden önce her pirin kendi pirinin huzuruna çıkıp ona hesap vermek zorunda olduğu anlamına gelir. Bu törenlerin çerçevesi, talipler arasındaki anlaşmazlıkları uzlaşmaya vardırma, yeni mürit adaylarına yemin ettirme ve bunların topluluğa kabulünü kapsar. Eğer pir bu gö-

---

19. A.g.y., s. 182.

* Türkçe Buyruk'tan: "Ahir zamanda gelen talipler 'Pirin rehberin günahı mı olur? Onlar ocakzadedirler, onların küfrü iman olur' derler. Öyle değil. Zira pir bir günah etse beş günah yazılır. Zira ummadığın yerden sana bir söz gelse ona gayet incinirsin. Amma cahilden düşmandan bir söz gelse, "Cahil bilmez, düşman düşmanlık etti" dersin. Zira ocakzade, Tanrı dostları soyundandır. Eğer kendi kadrini bilmeyip hakkın nehyini işlerse Hak Taalâ ona der ki "Ey zalim, talip sana bakıp bir hayır âmil edecek iken sen kitapsız oldun. Talip sonra bakıp azdı. Azdıran şeytandır, lâkin sebebine hükmolunur. Gel imdi hesabını gör." deyip tamuya yollar." (ç.n.)

20. A.g.y., s. 197.

* Türkçe Buyruk'tan: "Pir bir avratını tatkik etse yani boşasa, kan etse. Kelime-i küfür söylese. Kuşaktan yukarı şetmi galiz eylese. Yezide kuşak çözse. Yalan söylese. Luvata eylese, ebediyen ona günah-ı kebairdir. Bunu işleyen talip olsa derdine derman yoktur. Pir ederse onun yüzüne bakıp misafir ederlerse ol bastığı yerde kırk sene kadar hayır bereket olmaz. Yanma varmayalar. Uçarsa cazıdır. İnanmayalar. Merduttur, recimdir." (ç.n.)

revleri yerine getirmeye layık görülürse, kendi taliplerine gitme hakkı doğar ve onlardan aynı şekilde yaptıkları işler için hesap sorabilir.

Acemi taliplerin topluluğa alınırken bir pire bağlanıp ondan "el almaları" gibi, pirler de kendi ocaklarının dışında bir ocağın pirinden "el alırlar".

Bu dini merci zincirinin en son ve en üst halkasını mürşit oluşturur. Bu kişi Hacıbektaş'ta ocağa bel evlatlığıyla bağlı olan çelebilerin başıdır. Bir pir kendi piri tarafından azledilebilirken "düşkün" bir pir ancak mürşit tarafından yeniden "yola alınabilir."

Hacıbektaş'tan bağımsız ocaklar söz konusu olduğunda, içlerinden mürşitlerin çıktığı sadece belli bazı kutsal soylar vardır. Kimin mürşit olacağına, tercihen ocak bünyesinde yapılan seçimle karar verildiğine dair göstergeler bulunmaktadır. Pratikte ise mürşitlik görevinin aynı ocaktan birine devredilmesi eğilimi bulunur.

Yalnızca bir mürşidi olan Hacıbektaş ile bağlantılı ocakların aksine, ikinci grupta birçok mürşit-ocak görülmektedir.

Ocakların kendi içlerindeki denetimini, her bir ocağın birbirine olan bağını ve eşitliğini gösteren bu sistem, kutsal soylar arasında belli bir hiyerarşinin doğmasını tümüyle engelleyememiştir.

Küçük Buyruk gibi eski elyazmalarında, taliplerin vergilerinin hepsinin İran'a aktarılması gerektiğinin belirtilmesine bakarsak, 16.–17. yüzyıllarda da Safevi ocağının dini merkez olarak işlevini koruduğunu görürüz. Ayrıca halifelerin İran'ı ziyaret ettiklerine ve oradan dini liderleri tayin etmek için –o zamanlar âdet olan– nişanlar getirtildiğine dair bilgiler bulunmaktadır. İran ile olan bağların zayıflamasıyla bazı ocaklar özerkleşmeyi ve diğer ocakların arasından sıyrılarak kendilerini en yüksek otorite olarak kabul ettirmeyi başarmışlardır.

Buyruklarda bazı ocakların diğer ocakların denetiminden çıkmasının "El ele el hakka" ilkesine aykırı olduğuna işaret edilmiştir: "Pirin de başka ocaktan el alması gerekir. Bazı ocak üyeleri 'birbirlerini görmenin' şart olmadığı fikrindedirler. Ancak velilerin ervahı atası (ruhlarının atası) birdir."[21]*

Acemi talipler yalnızca pirleri ve rehberleriyle yakın temas halindelerdir. Pirin en azından yılda bir kez dini törenleri yönetmek ve her şeyin yolunda olup olmadığını denetlemek için taliplerini ziyaret etmesi gerekir. Rehber ise kural olarak (...) taliplerle daha yakın bir ilişki içindedir, bu durum pir ile rehberler arasında da böyledir. Talipler arasında

21. A.g.y., s. 197 ve 183.

* Türkçe Buyruk'tan: "Amma, ol pir aher ocaktan el tutmak lazımdır. Bazılar demişler ki, birbirini göremez. Lâkin veliler ervahı birdir." (ç.n.)

en fazla itibar gören ve en yüksek otoriteye sahip olan mürşit ise himayesi altındaki "canları" (mürşide bağlı olan pirlerin taliplerini) uzun yıllara yayılmış aralıklarla ziyaret eder.

Bazı özel durumlarda pir, örneğin talibin mahkûmiyet kararının bozulması için, talipten mürşidi ziyaret etmesini isteyebilir.

Bugün üyeleri, karşılıklı denetim sistemine halen itiraz eden ocaklar vardır. Bu itiraz bazen söz konusu ocakların mucize yaratma gücünün diğer ocaklarınkinden daha fazla olduğu iddiasıyla gerekçelendirilir.

Örneğin aşağıdaki efsane, Tunceli çevresinden iki ocağın üyeleri tarafından her iki soyun pir-talip ilişkilerini açıklamak için aktarılmıştır: Bir zamanlar iki ocak arasında hangi ocağın üyelerinin daha fazla keramet sahibi olduğuna ilişkin bir tartışma başlar. Bunun üzerine her iki ocaktan birer üyenin kerametlerini kanıtlamaları gerekir. Adamlardan biri vahşi bir ayının sırtına binip ayıyı sürer. Öteki, sarp bir kayaya tırmanır ve kayayla birlikte havalanıp uçar. Cansız bir cismi hareket ettirmek şüphesiz vahşi bir hayvanı hareket ettirmekten daha büyük bir keramet gerektirdiğinden, tartışma "kayayı uçuran" pirin lehine sonuçlanır. O zamandan beri "ayıyı süren" pirin soyundan olanlar diğerlerini pir olarak kabul ederler. Yani onlar acemi talipler için yine pirdirler ama "kayayı uçuranların" ocağıyla aralarında talip-pir ilişkisi vardır.

Bir pirin talipleri pirin oturduğu yerden çok uzakta olabilir. Örneğin İzmir Narlıdere'deki Yanın Yatır ocak dedelerinin talipleri Mersin, Aydın, Balıkesir, Isparta, Burdur, Antalya ve Adana çevrelerinde bulunmaktadır. Höbek/Divriği'deki Avuçan ya da Ağu-içen ocak dedelerine bağlı talipler Yozgat, Çorum, Arapkir ve Erzurum bölgesi çevresindeki köylerdendir. Malatya yakınlarındaki Mezirme Köyü'ndeki Pabuç ocağı Malatya'nın çevre illeri Sivas, Maraş, Antalya ve Akhisar'daki taliplerden sorumludur. Çankırı'daki Murati ocağının çevre köylerde, Şabanözü kasabasında, Çubuk ve çevresinde, ayrıca İnegöl ve Bursa'da talipleri vardır. Bugünkü dedelerin babalarının döneminde (genelde pir olarak adlandırılırlar) ocağın Eskişehir bölgesinde de talipleri bulunmaktaydı. Son zamanlarda bağ o kadar zayıflamıştır ki, Eskişehir yakınlarındaki bu ocağın taliplerinden bugün doğrudan Hacı Bektaş ocağı sorumludur.

Benzeri olaylar geçmişte de yaşandığından, Buyruk'larda bu meseleyle ilgili kurallar açıkça belirtilmiştir: "Eğer talibin piri çok uzaktaysa, eli ona ulaşamıyorsa, talip vekâleten başka bir pirden el almalıdır. Eğer kendi piri uzun yıllar sonra da olsa yeniden gelirse, talip ona dönmeli, ona olan yeminini yenilemelidir.[22]*

22. A.g.y., s. 184.

* Türkçe Buyruk'tan: "Bir talipin piri ırak olsa, eli ermese, ona vekâleten gayriden el tuta, görüle. Her kaç seneden sonra piri gelirse yine pirine ikrar iman etmek erkândır." (ç.n.)

Pir-talip arası ilişkinin oluşumu tarihsel olarak yeniden kurgulanamamaktadır. Bektaşi Tarikatı'ndan dini yaymak isteyen dervişlerin veya İran'dan gönderilen halifelerin tüm köy halkını veya göçebeleri talip olarak kendilerine bağlamak istemiş oldukları tahmin edilmektedir. Bu bağ, her iki tarafın da aynı soya bağlı olması ilkesi sebebiyle büyük göçlerde de korunmuştur. Bu durum belli bir ocağa bağlı talip gruplarının kısmen ülkenin farklı yerlerine dağılmış olmasını ve aynı köyde yaşayan farklı soyların farklı ocaklara bağlı olmasını açıklar.

Aşiret yapılarının henüz nispeten geçerli ve etkin olduğu Doğu Anadolu Dersim bölgesindeki Kürt Kızılbaşların/Alevilerin talip grupları, aşiret sınırları boyunca –üyelerine seyit denen– bölgede yerleşik ocaklara göre dağıtılırlar. Bir aşiretin üyelerinin tümü tek bir ocağa bağlıdır. Bunların pirleri, kendilerine bağlanmış olan aşiret üyelerinden –bu üyelerin uzak bölgelere yerleşmiş olmaları durumunda dahi– sorumludurlar. Her bir aşiret grubu ya da büyük aileler bugün Elazığ, Erzincan, Erzurum, Bingöl, Muş ve Sivas şehirleri çevresinde dağınık şekilde yerleşik olduklarından, bunların pirleri görevlerini yerine getirmek için sık sık günler süren yolculuklara çıkmaya mecbur kalmaktadır.[23]

Türk Kızılbaşlarda/Alevilerde her bir aşiretin belli bir ocağa bağlı olması ilkesi gerek Tahtacılarda gerek Türkmen aşireti Beydililerde gözlemlenmektedir: Beydililer, merkezi Kırıkkale'de bulunan Hasan Dede Ocağı talip topluluklarından oluşur. Büyük olasılıkla bu durum, aşiret geleneğini ülkedeki diğer Alevi nüfusa oranla görece iyi korumuş olan Çepniler ve Avşarlar için de geçerlidir. Ne yazık ki bu iki grubun hangi ocağa bağlı olduğu hakkında kesin bilgiye ulaşılamamıştır.

Ocakzadenin yani seyidin dini sorunlarla ilgili rehberliğin yanı sıra, en önemli görevinin arabuluculuk ve ihtilaflı konularda hüküm vermek olduğunu kesin olarak söyleyebiliriz. Bir veya birkaç ocağın çoğu kez kendilerine ait yerleşim bölgeleri oluşturması bu görevi doğurmuştur. Seyitler böylelikle –uzakta yaşayan kendi talip topluluklarının günlük yaşamına dahil olmadıkları için– dışarıdan birinin gözüyle ve nesnel bir şekilde uzlaştırıcı veya cezalandırıcı bir rolle, onların yaşamlarına ve sorunlarına dahil olabilmişlerdir.

Bumke, Dersimli Kızılbaş Kürtlerin, seyidlerini kuşlarla karşılaştırdığından bahseder: "Kuş karşılaştırmasından yola çıkarak, aşiret yapısının bakış açısıyla seyitleri, bu yapının dışında kalan, şiddet yanlısı olmayan, ancak korunmasız olduğu için saldırılamayan, ayrıca hareketli öğeler olarak görebiliriz. Aşiretler ve ezbetler (yerel ifade: soy) arasındaki sorunlarda, aşiret reisleri veya ağalar taraf olmaları sebebiyle bu göre-

23. Öztürk 1972, s. 45 ve sonrası.

vi üstlenemeyecekleri için seyit, politik arabulucu ve aracı merci olarak görevlendirilmeye en uygun kişi olmuştur."[24]

Taliplerden "salma" (para veya mal) talep etmek, pirin geleneksel ve yazılı şekilde teminat altına alınmış hakkıdır. Pirlere, birbirinden çok farklı bahanelerle çıralık veya hakkullah olarak isimlendirilen armağanlar verilir. Pir, hiçbir ziyarette eli boş bırakılmaz ve önderliğinde yürütülen dini törenlerde her talip imkânları dahilinde hakkullah vermekle yükümlüdür.

Yargıçlık görevi pir'e, miktarı işlenen suçun ağırlığına göre değişen para cezalarını belirleme imkânı verir. Toplanan bedelin bir bölümünü kendine alır, kalanı ise kendi pirine, mürşide teslim etmek zorundadır. Teorik olarak mürşidin de Hacıbektaş'a, tekkenin geçimi için belli bir pay aktarması gerekmektedir. Ancak talipler arasında bu görevin her durumda yerine getirilip getirilmediği konusunda büyük kuşkular vardır.

Mürşit de aynı şekilde, kendi talip çevresine yaptığı –çok nadir gerçekleşen– ziyaretlerinde para veya mal alır; ancak bu bedelin miktarı, mürşit astı olan pirden daha büyük bir itibara sahip olduğundan dolayı, genelde daha fazladır.

Teorik olarak pirler, Allah'ın Aslanı Ali'nin halefi olmanın gerektirdiği mütevazılık nedeniyle, aldıklarıyla yetinmelidirler. Pratikte ise ocakzadelerin ara sıra daha fazlasını talep ettikleri ve soylarına uymayan davranışlar sergiledikleri duyulmaktadır. Genç kuşaklar hakkullahı hemen her zaman reddederken, eskiler pir veya dede uzun süredir bir ayn-i cem yönetmemiş ya da anlaşmazlıkların gittikçe daha sık mahkemelere taşınmasından dolayı para cezası kesme yetkisi geçerliliğini yitirmiş olsa da, hakkullah öderler.

Dedelerin/pirlerin otoritesi son on yıldır taliplerin gözünde giderek azaldığı için birçok ocakzade görevlerinden vazgeçmiş veya görevlerini çok seyrek yerine getirmeye başlamıştır.

Kerametlerine olan inanç kaybolmadığı gibi, belli başlı bazı dedeler kendilerine atfedilen doğaüstü güçler sebebiyle saygı görmekte veya bu sebeple kendilerinden korkulmaktadır. Köy yerlerinde büyük bir sorun çözüldüğünde, örneğin bir hasta sağlığına kavuştuğunda veya çocuk isteyen birinin dileği yerine geldiğinde, dedeye veya pire adak adamak hala geçerli bir âdettir. On beş yıl önce gerçekleşmiş bir olay, kerametin varlığına ilişkin inancın sürdüğünü kanıtlamaktadır. Bu olay Kayseri'deki çiftçiler tarafından Dede H.'nin kerametine ilişkin olarak bugün hâlâ anlatılmaktadır:

24. Bumke 1979, s. 535.

Bir karı koca dikiş makinesi almak üzere Kayseri'ye doğru yola çıkmış. Zorlu bir yolculuk geçirdikleri ve şehir onlara yabancı, korkutucu geldiği için, kendi aralarında, sağ salim köye vardıktan sonra dikiş makinesiyle diktikleri ilk gömleği ve 10 lirayı adak olarak dedeye vereceklerine dair sözleşmişler. Gece geç saatte köye varmış ve kimseyle konuşmadan uyumuşlar. Sabahleyin onlar kalkar kalkmaz dede çıkagelmiş ve kendisine vaat edilen gömlek ile parayı sormuş. Karı koca planlarından kimseye bahsetmemiş olduğundan, ateşe olan dayanıklılığıyla da bilinen dede kerametiyle tanınır olmuş.[24a]

Genel olarak bakıldığında ocaklar bugün anlamını yitirmiş durumdadır. Geleneksel sistemdeki zayıflama dini toplantıların önemsenmemesinin, salma vermekten kaçınılmasının yanı sıra, talip ve pir aileleri arasındaki evlenme yasağının giderek çiğnenmesinden de anlaşılmaktadır. Yakın geçmişe kadar pir aileleri yalnızca kendi aralarında evlenmişlerdir. Bu evliliklerden doğan çocuklar ise babadan oğula geçen kan bağı kuralına göre babanın ocağından sayılmışlardır.

C. Dini Toplantılar, Ritüeller ve Uygulamalar

1) Kolektif Bir Olgu Olarak İnancın Uygulanması

Tarafsız bir gezgin bile, Anadolu'daki Alevi köyleri ile Sünnilere ait yerleşim yerleri arasında bir bakışta ayrım yapabilir: Alevi köylerinde, ezan sesinin duyulduğu camiler, günde beş vakit namaz kılan insanlar görülmez. Belirlenmiş zamanlarda gerçekleştirilen ibadetler Alevilere göre dindarlığın biçimsel göstergeleridir. Kızılbaşlara/Alevilere göre inanç, dil ile değil kalp ile ifade edilmelidir. İnancı kalbinde taşıyan kimse, şeriat kapısını geçmiş tarikat kapısına ulaşmıştır. İçselleştirilmiş inancın dışavurumu biçimsel görevlerde değil gündelik yaşamda, insanlar arasındaki ilişkilerde görülür.

Karadır kaşların yaydan ince olur
Bugün dünya yarın ahret güç olur
Bir hatır yapması yüz bin hac olur
(...)
Kimi sevap için Kâbe'ye varır
Kâbe kapınızda, bilmez misiniz?[25]

24a) Bu sözlü aktarım için Bayan Ingrid Pflugere teşekkür ederim, Berlin.

25. Malatya'da oturan Sayın Bayram B. ile Gerze'de yapılan görüşmenin kayıtlarından aktarılmıştır.

Allah'ın "kurtarılmış topluluğuna" dahil olanların üzerinde ilerlediği yol kolay geçit veren bir yol değildir. Bu yola bir kez baş koyanlar bir daha geri dönemez. Pirden bir kez el alıp ikrar veren, "başına bir iş gelmedikçe" yolundan dönemez: "Gelme, gelme, dönme, dönme, gelenin malı, dönenin canı, hu!" Bunlar "yola baş koymak" isteyenlere pir tarafından söylenen sözlerdir.

Kendini bilmek ve kendiyle barışık olmak inançlı bir topluluk için Allah'a yaklaşmanın önkoşuludur. Allah'ın dünyayla ve yaratılanlarla bir oluşu fikri, toplulukların bir oluşu fikriyle paralellikler gösterir. Tanrısal gerçeklikle bir olma tecrübesi (Hakk'a ermek) bire bir toplulukla bir olma deneyimine benzer. Dolayısıyla Kızılbaşlık/Alevilik Tanrı'ya bireysel olarak yaklaşma fikrini tanımaz ve böyle bir ibadet şekli benimsemez. Taliplerin yolda ilerlemesi için gerekli olan "bilgi"ye yalnızca bir pir/dede vâkıf olduğu için, ibadet sadece topluluk içinde ve bir pir/dede önderliğinde yapılır. İbadet sadece ayn-i cem veya kısaca cem olarak adlandırılan dini toplantılarda yapılır ve amacı topluluk içinde birlik ve muhabbeti (sevgi) geliştirmektir.

Cem sırasında okunan sayısız nefes Allah'a ulaşmakta sevginin gerekliliğini vurgulamaktadır. Hatayi'nin bir nefesi şöyledir:

Bâtınımda dedi bana bir aziz
Mahabbetten geçen Hak'tan da geçer
Vermeyin nasîbin kesin gıdâsın[26]
Mahabbetten geçen Hakk'tan da geçer

Mahabbet âdemi Hakk'a yaradır
Mahabbet etmeyen can müdârâdır
Dünyada ahrette yüzü karadır
Mahabetten geçen Hakk'tan da geçer[27]

Ayn-i cem kelimesi kendi içinde, inananlar tarafından yorumlandığı şekliyle topluca yapılan ritüeller anlamında ibadet ile topluluk arasındaki bağa işaret eder. Ancak akademik olarak cem kelimesinin kökeni tartışmalıdır. Farsça kökenli ayin kelimesinin seremoni veya ritüel anlamına geldiğiyle ilgili herhangi bir kuşkuya yer yokken, cem, farklı şekillerde yorumlanmaktadır. Kelime Arapça cim, mim ve ayn harfleriyle ya da yalnızca cim ve mim harfleriyle yazılışına göre farklı anlamlara gel-

26. Gıda kelimesi normalde besin anlamında kullanılmaktadır. Biz burada "gıda" kelimesini emin olmamakla birlikte "yoksul", "dilenci" olarak okuduk.
27. Gölpınarlı 1963, s. 135.

mektedir. Birinci durumda kelime grup, toplanma anlamındadır. İkinci durumda ise "Farsça bir kelime olan Cem, İran Pişdâdi hanedanının dördüncü ve efsanevi hükümdarı Cemşid'in kısaltması olabilir. Hem şarabın icadı hem de yeni yıl kutlaması olan Nevruz geleneksel olarak Cemşid'e atfedilir."[28] Birge'in belirttiği gibi alkol kullanımının ayn-i cemde olağan kabul edilmesi bu anlamda etimolojik bir bağ kurulmasına sebep olabilmektedir.[29] Bir Bektaşi bilgininin yorumu ise şöyledir: "Kelime Türkçe'de ve Farsça'da insan topluluğu, kalabalığı anlamına gelen Arapça kökenli cemm kelimesinden türemiş olabilir; bu durumda kelime özünde içmekle değil, birçok insanın bir araya gelmesiyle ilişkilidir."[30] Bu da Kızılbaşların/Alevilerin *ceme* yükledikleri anlamla örtüşmektedir.

Ayn-i cem'in yanı sıra dini toplantılar için kullanılagelen *birlik* ve *görgü* gibi amaçlar, *ibadet* ahlakını ortaya koyar.

Cem törenlerindeki yemek dağıtımı, toplantıların toplumu bir araya getirme amaçlı karakterini vurgular. Bumke, bu yemeklerin "baba tarafından akraba olan grupların günlük ve özel çıkarlarını ortadan kaldırıp insanları birleştirici etki yarattığını"[31] belirtmiştir.

2) Musahiplik ve Musahipliğin Kabul Görmesi

Alevi topluluğuna dahil olmanın baba soyundan Alevi olunmasına bağlı olduğunu belirtmiştik. Geçmişte Alevi-Sünni evlilikleri yok denecek kadar az olduğundan, bu kurala yapılan vurgunun sadece teorik olduğu söylenebilir. Ebeveynleri veya babası Alevi olan her çocuk Alevi kabul edildiğinden dini toplantılar bu hakka doğuştan sahip olanlara açıktır. Ancak yalnızca özel bir tören sırasında "Muhammet Ali'nin yoluna yönelmeye" hazır ve razı olduklarını açıkça beyan eden ve yolun kurallarına uyacaklarına yemin edenler topluluğun tam üyesi sayılırlar. Bu kabul iki şartla gerçekleşir: Talipler evli ve musahip tutmuş olmalıdırlar. Ahret kardeşliği veya yol kardeşliği olarak da isimlendirilen musahiplik, yolun temel kuralıdır. Bu kural bazı bölgelerde o kadar sıkı uygulanır ki, musahibi olmayan bir talibin önemli törenlere girmesine veya kurban yemeğine katılmasına izin verilmez.

Musahiplik iki erkek arasında gerçekleşir ve evlilik durumunda eşleri de kapsar. Bu bağ –belli bölgelerde de olsa– bekâr erkekler arasında

28. Birge 1965, s. 176.
29. A.g.y., s. 176.
30. A.g.y., s. 176.
31. Bumke 1979, s. 539.

da kurulabilmesine rağmen, aslen her iki talip de evli olduğunda kabul görür. Birçok kişinin evlendikten sonra musahip tutmasının sebebi budur. Bu kuralın gerekçesi olarak sıklıkla musahipliğin ağır yükümlülüklerinin, musahiplerin eşlerinin birbirleriyle anlaşamaması durumunda yerine getirilemeyeceği gösterilir. Zira musahip tutmak –en azından ideal durumda– ömür boyu diğer musahibin ve onun ailesinin sorumluluğunu yüklenmek, destek ve dayanışma, malın mülkün paylaşılması anlamına gelmektedir.

İki musahip kazancı olsa ayrı
İmam Cafer erkânında yok yeri[32]

Bu kardeşlik ilişkisi kan bağından daha güçlüdür. O kadar ki, bir musahibin diğerine karşı aldığı sorumluluk, musahiplerden biri büyük bir günah işleyip düşkün olursa diğerinin de aynı şekilde cezalandırılması hükmünü içerir. Bu hüküm birbirlerine kan bağıyla bağlı olanlarda bile söz konusu değildir. Musahiplerin kuzenleri arasındaki evliliklere izin verilirken musahiplerin kardeşleri arasında iki nesil süren bir ensest yasağı konmuştur. Buyruk'taki emir şöyledir: "Musahibin kızı musahibin oğluna düşmez."[33] Diğer bazı emirlerin aksine bu emre sıkı sıkıya uyulmuştur. Aynı şekilde dul kalan bir musahibin yol kardeşinin dul kalmış eşiyle evlenmesi de yasaktır.

Musahibinin seçimi kişinin kendi sorumluluğundadır. Pratikte seçimle ilgili olarak müstakbel musahibinin kişiyle aşağı yukarı aynı yaşta olması, kan bağıyla ya da evlilik yoluyla akraba olmaması dışında bir kısıtlama söz konusu değildir.

Buyruklarda musahip seçimi sırasında göz önünde bulundurulması gereken bir dizi etmenden söz edilmiştir. Kişinin musahibini kendine denk olanlar arasında araması gerektiği açıkça belirtilmiştir:

"Musahiplik yalnızca denkler arasında izinlidir (erkândır). Eğitimli kişi (âlim) ile eğitimsiz (cahil), mürşit ve öğrenci (mürit) arasında yasaktır; çünkü âlim ve mürşit altınken, cahil ve mürit bakırdır. Şeyh ve derviş arasında da yasaktır; çünkü şeyh okyanus ise derviş yalnızca bir damladır. Bir Arap ile Pers (İranlı) arasında yasaktır; çünkü Arap bülbüldür, Pers baykuş. Bir pir'e bağlı olan (pirli kişi) ile olmayan arasında da yasaktır, pir'e bağlı olan rahman (hayırlı, bağışlanmış kişi) ise diğeri şeytanidir (uğursuz)." Bir pirden ayrılanla bağlı kalan arasında da musahiplik kurulmasına izin verilmez. Çünkü pirden ayrılan kişi yezittir. Pir'e

32. Eröz 1977, s. 141.
33. Aytekin Derlemesi, s. 195.

bağlanan kişi ise mürittir. Evli olanla olmayan arasında da musahiplik yasaktır. Çünkü evli olmayanın inancı ve İslam'ı tam değildir (mücerredin dini, imanı ve İslâmiyeti tamam değil). Genç ile yaşlı arasında da musahiplik olmaz; çünkü yaşlı kişi kış, genç ise yazdır. Kimse, musahibi ölen kişiyi musahibi yapmamalıdır. Çünkü musahibi ölen kişi dul erkek, yeni musahibi ise bakire kız sayılır.

Buradan anlaşıldığı gibi, herkes musahibini kendi akranlarından ve denginden bulmalıdır..."[34]

Ayrıca Buyruklarda ayn-i cem törenlerine, evlenmemiş olanların ve musahibi olmayanların alınmayacağı açıkça belirtilmektedir. Ancak bu kural en azından son 50 yıldır her yerde uygulanmamaktadır. Aynı şekilde evli ve bekâr kişilerin birbirlerini musahip tutmaması ve musahiplerin aynı yöreden olması kuralı da daima uyulan kurallardan değildir. Bu durum günümüzde musahiplik geleneğinin zayıflamasından mı kaynaklanmaktadır yoksa ilmihale geçmişte de harfiyen uyulmuyor muydu, kesin olarak söylemek zordur.

Musahipliğin bir başka amacı da, eşanlamlı kullanılan ahiret kardeşliği kelimesinden de anlaşılacağı gibi, öldükten sonra hesap vermek zorunda olan her insanın dünyevi hayatında yaptıklarını onaylayacak şahide ihtiyacı olmasıdır. Bu yüzden her Alevi henüz yaşarken dünyada ve ahirette sorumluluğunu paylaşacak bir dost edinmek zorundadır.

Musahiplik-bağı uygulaması, topluluk için hayati önem taşıyan birlik ve beraberlik talebinin bir tür ifadesidir. Musahiplik kabul töreni kutlamasında dile getirilen şu cümlede bu amaç açıkça görülmektedir:

"Dört gönül bir ettik, yola girmek istiyoruz!"

Böylelikle tüm toplumun birlik içinde olduğu ideal durum, en küçük sosyal birim olan çekirdek ailede de aynı birliğin sağlanmasıyla garanti altına alınmış olur. Musahiplik geleneği böylece grup dayanışmasının ve kimliğinin güçlendirilmesine hizmet eder. Musahipliğe yüklenen ahlaki içerik, kan bağı ve evlilik yoluyla akraba olmaktan daha kuvvetli ve bağlayıcıdır. Böylece topluluğu bir arada tutan bağ, akrabalık ilişkilerinden daha güçlü bir etki yaratarak, bölünme tehlikesine karşı önemli bir garanti sağlar. Dolayısıyla musahiplik geleneğinin Alevi-etnik kimliğinin oluşumunda sağladığı katkının önemsiz olduğu söylenemez.

Dini toplantıların yapıldığı yere Bektaşilerde de olduğu gibi meydan denir. Ancak bu kelime "dini ayin" ya da "kutsal tören" anlamında da kullanılmaktadır. Böylece musahiplik töreninin yapıldığı yer ve törenin kendisi bölgelere göre fark göstererek eş meydanı, musahip meydanı veya Tahtacılarda olduğu gibi tercüman olarak isimlendirilir. Tercüman

34. A.g.y., s. 63 ve sonrası.

Alevilikte kurban anlamında kullanıldığı gibi bazı belli duaları da ifade eder. Tüm cem törenlerinde olduğu gibi musahiplik törenleri de, ya uygun bir evde ya da pir/dede aynı yörede yaşıyor ise onun evinde akşamları yapılır.

Önümüzdeki satırlarda sözlü anlatımlar ve Buyruklardaki ifadelerden yararlanılarak bir musahiplik töreninin akışı tarif edilecektir. Bu tarifi yapmak, konuştuğum yaşlı kişilerin olayları tutarlı bir biçimde anlatamamalarından ve elde edilen bilgilerin -bölgeye ya da bilgi alınan kişinin dini konularla ilgili bilgi dağarcığına bağlı olarak- ayrıntılarda ciddi biçimde farklılaşmasından dolayı bir hayli zor olacaktır.

Diğer bütün ayn-i cem törenleri gibi musahiplik törenlerinin de asla birbirinin aynı olmadığı unutulmamalıdır. Törenlerin gidişatı katılımcıların sayısının değişmesiyle olduğu gibi pir veya dedenin bilgi derecesine bağlı olarak da farklılaşır. Burada çizilen tablo Buyruk'lardaki ifadelerin sözlü anlatımlar ile bağdaştırılması çabası sonucunda oluşmuştur. Bununla birlikte burada aktarılan bazı şeylerin belli bölgelerde bu şekilde gerçekleşmediği, hatta hiç gerçekleşmediği unutulmamalıdır. Mümkün olduğunca bu tür sapmalara tek tek işaret edilecektir.

Törenleri anlatmaya geçmeden önce olayların anlaşılmasına katkı sağlayacak olan bazı kavramların açıklanması gerekmektedir:

Cemin gerçekleştirilmesi için on iki hizmet sahibi (hizmetçi) gereklidir. Bu kişiler hizmetlerine başlarken her defasında dededen hayır duası (hayırlı) alırlar.

Görev dağılımı ve her bir hizmetin tanımı ile ilgili elde edilen bilgiler birbirinden oldukça farklıdır. Cem sırasında hizmet sahiplerinin tamamının hazır bulunması pratikten ziyade teorik bir durumdur:

1. Mürşit
2. Rehber
3. Gözcü
4. Delilci veya Çırağcı (kandil bekçisi)
5. Kurbancı
6. Zâkir (Âşık)
7. Pervane (Cem evinin bekçisi)
8. Ferraş veya Süpürgeci
9. Kuyucu (Kurban kemiklerini gömen kişi)
10. Sâki
11. İbrikçi (Su tedariğinden sorumlu)
12. Sofracı

Bütün hizmetlerin listesine yalnızca Tahtacılarda ulaşabildim. Kalan bilgiler oldukça eksikti ve bu konuya ilişkin literatürdeki açıklamalar da birbirlerinden çok farklı.[35]

İkrar verme ve nasip alma, topluluğa alınma faslını da bünyesinde barındıran musahiplik töreni şöyledir:

Musahip kardeşlerin evlenmesiyle gerekli bağ sağlandıktan sonra taraflar rehbere yola girmeye hazır olduklarını şu sözlerle bildirirler: "Dört gönül bir olduk." Rehber bunu törende yer alması mutlak önkoşul olan pire bildirir. Eğer pir yakın bir yerde oturuyorsa tören her zaman gerçekleştirilebilir. Aksi halde pirin yıllık ziyaretine dek beklenir ve tören yılda bir kez yapılmak zorunda olunan ayn-i cem bünyesinde düzenlenir.

Törenin yapılacağı gün belirlendikten sonra pervane, söz konusu pirin taliplerini törene davet etmekle görevlendirilir. Pir veya dede diğer görevleri, becerikli ve deneyimli talipler arasında paylaştırır. Törenin yapılacağı evde kişiler akşamdan itibaren toplanmaya başlar. Prensip olarak bu ceme sadece önceden musahiplik bağı kurmuş ve böylece topluluğa alınmış olanlar kabul edilir.

Talipler en güzel giysilerini giymek zorundadır. (Tahtacılarda bu törene özel bir kıyafet giyilir ve kişiler öldüklerinde törende giydikleri bu kıyafetle gömülür.) Öncelikle dede eve girer ve genellikle kapının karşısında, ocağın yanındaki yerini alır. Ardından talipler eşiğe özel bir saygı göstererek yaş sırasıyla içeri girer. Eşik ya üç kez öpülür ya da ona niyaz edilir. (Niyaz elin önce eşiğe sonra ağza götürülüp öne eğilme eylemidir.) Eşikten dedenin oturmakta olduğu yere kadar genellikle eller ve dizler üstünde sürünerek gidilir. Ya dedenin önüne gelinip dedenin elleri ve yer öpüldükten ya da el dedenin dizlerine ve sonra da ağza götürülerek dedenin önünde yeniden niyaz edildikten sonra talipler yerlerini alır. Oturma düzeni daire şeklindedir ve erkekler önde kadınlar arkada olmak üzere yerde otururlar. Oturma düzeni Türkiye'de alışık olunduğu gibi kişilerin yaşlarına göredir: Gençler kapıya yakın otururken daha yaşlı olanlar iç sıralarda yer alır. Dede ile ilk sırada oturanlar arasında törenin devamında semah gösterisinin sunulabileceği genişlikte bir alan boş bırakılır. İbadete başlarken delil (küçük bir kandil/) delilci tarafından yakılır ve dede delil gülbengini okur: Allah, Allah, hizmeti kabul ola, muradı hasıl ola. Divan-ı Dergâhta yüzü ak, özü pak ola. Hizmetinle şefaat bulasın. Şevkimiz Şahımerdan şevki ola. Gerçekler demine Hu!

35. Karşılaştırma için bkz. Eröz 1977, s. 117 ve 136; Oytan 1962, s. 170 ya da Birge 1965, s. 179 ve sonrası.

Zâkir veya dede saz eşliğinde içlerinde musahipliğin geçtiği nefesler söyleyebilirler. Tahtacılarda Hatayi'ye atfedilen bir nefes söylenir:

Eğer farz içinde farz sorarsan
Gene farz içinde farzdır musahip
Dört kapıyı kırk makamı sorarsan
Gene farz içinde farzdır musahip

Musahipsiz kişi ceme gelir mi?
Ettiği niyazlar kabul olur mu?
Muhammet Ali yolundan şefaat bulur mu?
Gene farz içinde farzdır musahip[36]

Musahip adayları tarafından kurbanlık olarak bağışlanan hayvan meydanın ortasında serbest bırakılır. Bazı bölgelerde, Tahtacılarda da olduğu gibi hayvandan -kurbanın Allah tarafından kabul edildiğine dair- belli nişanlar beklenir. Hayvanın idrarını yapması, dışkılaması veya titremesi bir nişan olarak değerlendirilir. Hayvandan çıkan her türlü dışkı "sır edilir", yani gömülür. Ancak nişan geldikten sonra hayvan onları dışarı çıkarıp kesen ve pişirmeye hazırlayan kurbancıya teslim edilir.

Kurban nişanını göstermezse bu hayırlı görülmez ve törenin ertelenmesi gerekir. Kurbanlık meydandan uzaklaştırıldığında bir bacı meydanın ortasına bir döşek serer. Ardından dedenin önünde durup olanca mütevazılığı ile kendini tanıtır ve ondan hayır duası alır. Bunun üzerine rehber dört musahip adayını içeri getirir. Elinde iki erkeğin ve eşlerinin boyunlarına dolanmış olan ipin ucunu tutmaktadır. Kalçalara da bağlanabilen bu ip kişilerin birbirlerine bağlılığını sembolize eder. Erkekler önden gider, eşleri ise etekleri evli olmadıkları erkeğin giysisine tutturulmuş bir şekilde erkeklere bağlıdır. Rehber taliplerin tören sırasında isimlendirildikleri şekliyle bu dört canı dedenin önüne getirir. Canlar sağ ayak başparmakları sol ayak başparmaklarının üstüne gelecek şekilde, elleri göğüslerinin üstünde çapraz konmuş ve başları öne eğik bir durumda dâra dururlar. Dede yüksek sesle, "Girdiğiniz Hak kapısı, durduğunuz mansur dârı ne dersiniz?" diye sorar. Adaylar "Allah eyvallah!" diyerek cevap verirler. Rehber veya dede cemdekilere bu dört canı Muhammet Ali'nin yoluna girmeye layık görüp görmediklerini sorar.

Törenden önce ceme katılan her canın barışmış, anlaşmazlıkları çözmüş olması gerektiği için normalde bu soru adayların aleyhinde yanıt-

36. Yılmaz 1948, s. 62.

lanmaz. Böylece bu dört kişinin de kabulü topluluk tarafından onaylanır.

Adayların itiraf edecekleri bir şey varsa bunu o an yapmalıdırlar, zira önceden işledikleri günahlar o andan itibaren işlenmemiş sayılır ve onlar için yeni bir hayat başlar.

Tören tamamlanmadan önce adaylar üstlenecekleri yükümlülükler ile ilgili olarak dede tarafından bilgilendirilirler:

"Bu yol güçtür. Ateşten gömlek giyilmez, kıldan ince köprü geçilmez. Gelme, gelme, dönme, dönme, gelenin malı, dönenin canı, Hu!"

Ardından bu dört kişi eşiğe gider ve elleri ve dizleri üzerinde ilerleyerek dedeye geri dönerler. Bu ritüel üç kez tekrarlanır. Bu sırada rehber, dedeye ellerine, dillerine ve bellerine sahip olacaklarına ve hiçbir şeylerini birbirlerinden saklamayacaklarına ve ayrı tutmayacaklarına dair yemin etmiş olan adayların ciddiyetini garanti eder. Rehber, adayların boyunlarına sarılmış olan ipin ucunu bu kişileri musahip ilan edecek olan dedeye verir. Aytekin, Alaca'da bulunan Buyruk örneğinden dedenin canları musahip ilan etmeden önce okuduğu bir gülbeng örneği verir:

"Allah, Allah, ikrarları kadim ola. Muratları hasıl ola. Verdiği ikrardan dönmeyeler. Birbirlerinden usanmayalar. Ruz-u mahşerde oda yanmayalar. Dünyada melâmet, ahirette delâlet görmiyeler. (...) On İki İmam katarından ayırmayalar. Allah, Muhammet, Ali, Hünkâr Hacı Bektaş Veli, gerçeğe Hu!"[37]

Bozkurt'un derlediği Buyruk basımında bu olay biraz farklı anlatılmıştır:

"Rehber ipin ucunu, musahipleri şu şekilde uyaran pir'e verir: 'Çocuklar, artık musahip oldunuz. Öncelikle bir musahip evini birbirinden ayırmaz. Mülkünü de ayırmaz. Musahipler birbirlerinin evlerinde bulunan malı sorup izin istemeden alabilirler. Aranızda, Allah korusun, bir kavga olursa bu günahınızın affı yoktur.(...) Taliplerim olarak sizlerden dört şey istiyorum: Birincisi, şeriatı tanıyın; ikincisi, tarikatı tanıyın; üçüncüsü, marifetten haberiniz olsun ve dördüncü olarak, sırrı hakikati tanıyın. Tüm bunlara uyabilmek için, yalan söylemeyeceksiniz, haram yemeyeceksiniz, boşanmayacaksınız, kimsenin arkasından kötü konuşmayacaksınız, size ait olmayanı almayacaksınız, (...) kimsenin canına kastetmeyeceksiniz. Büyükleri saymaya, küçükleri sevmeye riayet edeceksiniz. Allahın buyruklarına uyacaksınız, onun yasakladığı size yasak, onun sözünü hakikat kabul edeceksiniz. Kabul ediyor musunuz?'

37. Aytekin Derlemesi, s. 187 ve sonrası.

Musahipler 'Allah eyvallah' diye cevap verirler. Pir devam eder: 'Ey talip, cemaat sözlerime şahitlik etsin mi? İmam şahitlik etsin mi? Ay ve güneş şahitlik etsin mi? İkrarınızdan ölene kadar dönmeyeceğinize yemin ediyor musunuz? Allahın kulu, Muhammet'in ümmeti ve Ali'nin talibi olacağınıza, Hüseyin'in yolundan ayrılmayacağınıza yemin ediyor musunuz?'

Musahipler bunu da, 'eyvallah pirim' diye cevaplarlar."[38]

Bunun üzerine pir, Aytekin'in derlediği Buyruk'takinden farklı bir metin olan gülbengi okur. Genel olarak cem sırasında okunan duaların, ritüellerin sıralamasında da olduğu gibi birbirinden epeyce farklı olabildiğini gözden kaçırmamak gerekir.

Bunun ardından gelen ritüeller bölgesel farklılıklar gösterir. Bazı bölgelerde –Tahtacılar kesinlikle bu gruba dahildir– musahipliği bağlanan dört kişi de, meydana çoktan serilmiş olan döşeğin üzerine yatırılır. Dört kişinin de parmakları açık, başparmakları birbirine dokunur vaziyettedir. Dede yaklaşık bir metre uzunluğunda huş ağacından bir değnek alır, değnek yeşil bir kılıfla sarılıdır. Bazen, yalnızca değneği dedeye sunmakla görevlendirilen bir hizmet sahibinden, yani tarikçiden bahsedilmektedir. Değnek yerde yatan dört kişinin üç kez omuzlarına vurulur ve dede bu sırada yüksek sesle "Ya Allah! Ya Muhammet! Ya Ali!" der.

Dedenin tören sırasında değnek kullanmadığı yerlerde vurma erkeklere iki, kadınlara bir kez olmak üzere tokat atılması şeklinde olur. Sadece hamile kadınlara vurulmaz, onların hafifçe omuzlarına dokunulması yeterlidir.

Başka kaynaklara göre yalnızca erkekler yere yatar, kadınlar ise evli olmadıkları erkeğin ayakucuna denk gelecek şekilde dizlerinin üstüne çöker. Bu durumda da yalnızca erkeklere yukarıda anlatıldığı şekilde Allah, Muhammet ve Ali'nin adı anılarak vurulur. O ana kadar ölü gibi yerde yatan gençler –bu ritüel ölümü sembolize etmektedir– artık kalkabilirler ve yukarıda anlatıldığı şekliyle önce dedenin, ardından da orada bulunan herkesin önünde niyaz ettikten sonra yerlerine geçerler.

Bunun üzerine dedenin okuduğu döşek gülbenginin Tahtacılardaki versiyonu şöyledir:

"Allah, Allah, Allah! Hizmetiniz kabul olsun, amacınıza ulaşasınız! Şahı Merdan (Ali) yardımcınız olsun, amacınıza ulaşana dek hiçbir zaman durmayın, tekkenin rehberliğinde alnınız ak, ruhunuz saf olsun! Ayşe ve Fatma anaların şefaati üzerinizden eksik olmasın, candan dürüst olanların zamanı, Hu!"

38. Bozkurt Derlemesi, s. 58 ve sonrası.

Gülbeng sırasında dedenin önünde dara durmuş olan "döşek atan bacı" döşeği toplayıp dışarı çıkarır ve üç kez batı yönüne doğru silkeler.

Şimdi sözü edilecek olan ritüeller, içinde musahiplik töreninin bulunmadığı tüm dini ayinlerde aynı şekilde gerçekleşir:

Ferraş gelip dedenin önünde niyaz ettikten sonra dededen hayır duası ve bunun yanı sıra hizmetine başlamak için izin alır. Hizmet, meydanın ortasındaki boş alanın küçük bir süpürgeyle "temizlenmesidir". Bu hareket meydana "dökülmüş" olan günahların uzaklaştırılması anlamına gelir. Temizleme hareketi süpürgenin "Ya Allah, ya Muhammet, ya Ali!" diyerek üç kez sallanması ile gerçekleştirilir. Bu sırada ibrikçi elinde içi su dolu bir kâse ile gelir. Önce kandile, sonra dede ve rehberin ellerine, son olarak da ferraşın ayaklarına su damlatır ve kalan suyu içip bitirir. Ferraş ve ibrikçi dedenin önüne gelip ondan hizmetleri için "hayır duası" aldıktan sonra birbirlerine karşı niyaz edip oradan ayrılırlar. Bunun ardından sâki gelir ve hizmeti için dededen bir "hayır duası" diler.

Aytekin, şu dolu hayır duasını aktarmaktadır:

"Bismişah Can-ı baştan geçmişiz biz Rum erenlerin aşkına. Can gözüyle dembedem Hakkı görenler aşkına. Kerbelâda desti gamda can verenler aşkına. Şol Yezitin elinden susuz kalanlar aşkına. Sebil edelim canlar Şah Hüseyin aşkına!"[39]

Dolu (genellikle rakı veya şarap), ceme katılanlar arasında paylaştırılmadan önce, saki delilin önce içine, sonra sağma ve soluna, son olarak da meydana birkaç damla serpiştirir. Ardından dede yeni musahip çiftlerini yanına çağırır, sâkinin kendisine vermiş olduğu bir kadeh şarabı erkeklerden birine verir. Bu kişi şaraptan bir yudum alıp kadehi diğerlerine verir. Bu sırada dede onları şu sözlerle yeniden uyarır:

"Nefsinize uymayın, yolunuza uyun, çiğ lokma yimeyin, malı mala, canı cana katıp halinize haldaş, yolunuza yoldaş olun!"[40]

Bunun ardından dolu herkese dağıtılır ve o sırada pişmiş olan kurban eti meydana taşınırken zâkirler tarafından Kırkların toplanması, On İki İmam ve Ali'nin şehit olan oğulları Hasan ve Hüseyin üzerine söylenen nefesler eşliğinde dolu içilir.

Dolunun dağıtılması sırasında kesinlikle uyulması gereken bazı kurallar vardır: İçeceğin dağıtıldığı kaplar iki elle alınmalı, sağ avuç ile örtülmelidir. Sâki herkese dayanıklılığı ölçüsünde içki sunmak zorundadır. Bazılarının yalnızca birkaç yudum aldığı görülebilir. Ancak kimsenin utanmaması için içki sunulurken kaplar diğerlerinin önün-

39. Aytekin Derlemesi, s. 265.
40. A.g.y., s. 44.

de saklı tutulur, böylece kimse diğerlerine ne kadar alkol dağıtıldığını öğrenemez. Birbirleriyle örtüşen ifadelere göre cemlerde kimse sarhoş olmamalıdır.

Dolu dağıtılması aynı zamanda semah töreninin başlangıcına işaret eder. Semah, yani kelime anlamıyla "duymak, dinlemek, işitmek" Birge'in tanımına göre, "telli çalgının yaydığı melodi ve söylenen nefeslerin işitilmesinin, buna eşlik eden döngüsel (çember şeklinde sürekli dönerek yapılan) dansa hevesi körüklemesi manasında 'dans' anlamına gelir".[41] Kadınlar ve erkekler çiftler halinde dans ederler. Çiftlerden biri semaha başlamadan önce dedenin önüne çıkıp niyaz eder ve ondan destur alır.

Semahın, her biri ayrı adlandırılan çok farklı türleri vardır. Yılmaz, Tahtacılara özgü, iki bölüme ayrılan bir semah türünü anlatır. Birinci bölüm "ağırlama" olarak isimlendirilir. Bu bölümde erkekler kollarını sağa ve sola doğru sallar, öne ve arkaya doğru yavaş adımlar atılır. Kadınlar ise aynı hareketi, kenarda, kollarını omuz hizasından yükseğe kaldırmayacak şekilde yaparlar. "Yeldirme" olarak isimlendirilen ikinci bölüm, öne atılan adımları daha fazla olan ve adımları başlangıç pozisyonunun alınmasıyla biten bir dönüşün izlemesiyle birinci bölümden ayrılır.[42]

Birge Bektaşilerdeki dört bölümden oluşan semah türünü şu şekilde anlatır: "İlk figürde vücutlarını önce yavaş sonra artan bir hızla, ritmik bir şekilde sağa ve sola eğerler. İkinci figürde sol ellerini göğüslerinin üstüne koyup hafifçe eğilirler, ardından vücutları eğik bir haldeyken kollarını da sağa, sola ve geriye doğru sallarlar. Üçüncü figürde çember oluşturarak dönerler, devrederler. Odayı birkaç kez döndükten sonra herkesin hem kendi etrafında hem de odayı döndüğü dördüncü figüre geçilir, bu sırada müzik hızlanır ve ses yükselir."[43]

Başlangıçta ismi geçen gözcünün görevi, törenin daha rahat ve gevşek ilerlediği bu bölümünde, mutlaka alkol kullanımı sebebiyle olmamakla beraber, özellikle cinsler arasında edep ve ahlaka uygun tavır takınılıp takınılmadığına dikkat etmektir. Bazı ayinlerde gözcünün bir adamı, bir kadına "uygunsuz baktığı" için toplantıdan atmak zorunda kaldığı durumlardan bahsedilir. Bunun haricinde hem sözlü hem yazılı kaynaklarda belirtilenler cemlerde rakı veya şarap tüketilmesine ve kadınlar ile erkeklerin bir arada olmalarına karşın her şeyin edep kurallarına göre yerine getirildiği konusunda örtüşmektedir. Edepli davranışa ve gözcü-

41. Birge 1965, s. 199. Açıklama, s. 1.
42. Yılmaz 1948, s. 71 ve sonrası.
43. Birge 1965, s. 199.

nün görevine tekrar tekrar vurgu yapılmasının nedeni Sünni halkın bu toplantılara karşı beslediği güvensizliği ortadan kaldırma gayretidir.

Dedeye niyaz ettikten sonra içeri giren kurbancının, kurban etinin sofraya getirileceğini haber vermesi, törenin bir sonraki ve en son bölümünü başlatır: Kurban etinin yenmesi. Küçük, yuvarlak ahşap masalar getirilir; ardından et, pirinç veya bulgur pilavı ile sofralara konur. Eğer cem öncesinde bir musahiplik töreni yapıldıysa dede yeni musahipleri masasına çağırır. Genellikle dedenin musahiplerle beraber yediği kısım kurbanın özel bir kısmıdır. Bu konuyla ilgili bilgiler birbirlerinden o kadar farklıdır ki, tek birinin tercih edilmesi söz konusu olamamaktadır. Narlıdere Buyruk örneğinde dedenin musahiplerle kurban edilmiş olan koyunun başını paylaşması gerektiği yazılmıştır; ancak bu, en azından günümüzde, onaylanmamaktadır. Şu kesindir ki, topluluk ancak dede veya orada bulunması halinde mürşit ilk lokmasını yedikten ve hayır duası veya gülbeng okuduktan sonra yemeğe başlayabilir. Herkes ilk lokmasını musahibinin elinden yer, böylece herkes karşılıklı olarak birbirine yemek yedirmiş olur.

Önceden de belirtildiği gibi kurban lokmasından musahip sahibi olmayanların yemesi bu kişilerin ceme katılmasına izin verilen yörelerde bile yasaktır.

Kurbanlık hayvanın kesilme usulüne ve kemiklerine ne yapılacağına özel bir ilgi gösterilir. Hayvan İslami kurallara göre şah damarı kesilerek öldürülür ve tüm kanı akıtılır. Kızılbaşlarda/Alevilerde hayvanın kanı bir kapta biriktirilip ayak basılmayan bir yere kazılan derin bir çukura dökülür. Derisi yüzülmüş hayvan genellikle özel bir odada, nadiren de meydanda, kara kazanda tek parça halinde pişirilir.

Pişirilmesinin ardından et, kemiklerin ayrılmasına özel bir özen gösterilerek parçalanır. Kemikler hiçbir şekilde zarar görmemeli, kesinlikle kırılmamalıdır. Çıkarılan kemikler, genellikle yüzülmüş deriye sarılarak, kana yapıldığı gibi ve bazen de kanla beraber toprağa gömülür.

Yemeğin ardından hizmet sahipleri yeniden dedenin huzuruna çıkarlar ve dede, topluluğa dağılması için işaret vermeden önce birkaç hayır duası okur. Bunun ardından tüm talipler niyaz eder ve dedeyle vedalaşırlar.

Yeni musahip olmuş bu çiftlerin, gecenin bundan sonraki akışında ne yaptığı ile ilgili bilgiler bölük pörçüktür. Narlıdere Buyruk nüshasının Aytekin'e ait baskısında şu bilgiler yer alır:

Tören bittikten ve talipler oradan ayrıldıktan sonra pirin eşi yeni musahiplerin eşlerini on iki hizmet kapısına, yani on iki hizmetliye götürür. Ardından pir musahip çiftlere şu emri verir:

"Bu gece dördünüz bir döşekte yatacaksınız!"[44] Sonraki sabah pirin eşi musahip eşlerini ziyaret eder ve onlara bir sonraki cemde yerine getirmeleri için belli görevler verir. Ardından halihazırda diğerlerinin toplanmış olduğu cemevine yeniden girilir. Topluluğa yeni kabul edilmiş musahip çiftleri dara dururken, pir bir gülbeng okur: "Bismişah! (...) Ben yokluktan uyandım, gönül gözüm açıldı. On İki İmam'ın kulu kölesiyim, kurtulmuşlardanım. (...) Cafer Sadık mezhebindenim. (...) Pirim, uluların kutb'u Hacı Bektaş'tır. Hak dedim ve belimi bağladım, yemin ederim ki, mürşidim Muhammet, rehberim Murteza olmuştur. (...)"[45]

Narlıdere'de bilgisine başvurulan kişilerin ifadesine göre cemden sonraki sabah, artakalmış içkiler sır edilir, yani içilir. Öğle öncesi, "rahat" bir atmosferde semah gösterisi ve yeme içme ile geçer. Topluluk dağılmadan önce artakalan yiyecekler gömülür.

40'lı yıllarda Narlıdere'den Yılmaz'ın belirttiğine göre, musahip çiftlerinin beraber gecelemesi bu dört kişinin geceyi yaşça büyük olan musahibin evinde "yan yana yatarak" geçirmesi anlamına gelmektedir.[46] Yukarıda Buyruk'tan alıntılanan kısımla örtüşen bu ifade Narlıdere'de bilgisine başvurulan kişilerce doğrulanmamıştır. Musahip çiftlerinin taşımakla yükümlü olduğu sorumlulukların özel hayata dek uzanıp uzanmadığı kritik bir meseledir. Araştırmalarımızda, bu doğrultudaki sorulardan, sorular ne kadar özenli ifade edilecek olursa olsun kaçınılması gerekmiş, bu haklı duyarlılığın zedelenmesi ve binbir zorlukla kazanılmış güvenin kaybolması istenmemiştir.

Çiftlerin beraber gecelemesi geleneği –gerçekten yerine getirilmiş olması halinde– "hiçbir şeyi birbirinden ayrı tutmamanın" sembolik kanıtı anlamına gelebilir. Aynı zamanda yapılması gereken cinsel perhiz "canlarını yola adayanların" ahlaki anlamda ne denli ulu olduklarını, topluluğa girerken dünyevi ve bayağı benliklerini terk etmiş olduklarını kanıtlar niteliktedir. Müritlere verilen "nefsinizi öldürün" emri muhtemelen bu anlamda yorumlanmalıdır.

Karadeniz kıyısından bir "bilirkişiden" alınan bilgi, burada ele aldığımız konunun derviş olma ve duyulara hükmetme beklentisi olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, bu iddiayı doğrular niteliktedir: Musahipliğin onaylandığı cem töreninin yapıldığı gece her musahip geceyi diğer musahibin eşiyle geçirir. Bu kişilerden iki kardeş gibi yan yana yatmaları beklenir. Sonraki akşam tören başlarken dede, kadınlara erkeklerin yola girmeye layık olup olmadıklarını, herhangi bir yakınlaşma

44. Aytekin Derlemesi, s. 47.
45. Bozkurt Derlemesi, s. 68 ve sonrası.
46. Yılmaz 1948, s. 65.

çabasına girip girmediklerini sorar. Cevabın olumsuz olmaması halinde yola alınmanın önünde hiçbir engel kalmaz.

Bilgisine başvurduğumuz kişi ayrıca "imtihanı" şeklen geçmiş ancak bahsi geçen gece cinsel istek duyması sebebiyle musahip olamamış bir tanıdığından bahsetmiştir. Bu kişi, ileriki dini toplantılardan birinde açıkça yola layık olmadığını beyan etmiş ve topluluktan özür dilemiştir. Bu olaydan kısa bir süre sonra intihar etmiş olması, topluluk tarafından "başarısızlığı" sebebiyle duyduğu utanca yorulmuştur.

Kayseri yakınlarından başka bir Alevi bilirkişi musahipliğinin özünün musahip kardeşinin eşiyle uyumak olduğunu açıklamıştır.[47] Fikrimce bu tür ifadeler Alevilerin eşlerini paylaştığı yönünde değil, fazlasıyla içselleştirilmiş bir kardeşlik ilişkisinin göstergesi olarak yorumlanmalıdır. Yukarıda alıntılanan cümle bu şekilde yorumlandığında şu anlama gelir: Musahibim ve ben birbirimize o kadar güveniyoruz ki birbirimizin eşleriyle herhangi bir sorun olmadan uyuyabiliyoruz.

Bu meseleyle ilgili elde edilen bilgiler "birlikte geceleme" pratiğinin genelgeçerliğini ortaya koymaya yetmiyor. Literatürde de Yalman'dan kısa bir bölüm haricinde herhangi bir dayanak noktası bulunmamaktadır: "...Aleviler arasında cinsellikle ilgili özgün gelenekler olduğuna dair işaretler vardır. R. Gronhaug (Bergen Üniversitesi, Norveç) musahipliğe sunulan çiftlerin bazı örneklerde, eşlerini birbirleriyle paylaştıktan sonra musahip haline geldiklerini bildirir. (...) Eğer bu pratik geçerliliğini hâlâ koruyorsa, o halde sır olarak saklanmaya devam ediyordur."[48]

Bu noktada konuyla ilgili tatmin edici bir açıklamanın olamayacağından yola çıkabiliriz. Kızılbaşlar/Aleviler sadece dini toplantılarında karşı cinslerin birbirinden ayrılmaması, ayrıca toplantıların geceleri, müzik, alkol ve dans eşliğinde yapılması sebebiyle Sünnilerin gözünde ahlaksızca orji törenleri düzenliyor gibi göründüklerinin farkındalardır. Bu sebeple musahiplik geleneği çerçevesinde böyle bir uygulama söz konusu olsa dahi, bunun son derece gizli tutulacak olması şaşırtıcı değildir.

Tahtacılarda musahiplik haricinde ona çok benzeyen, seçime dayanan iki kardeşlik daha vardır: aşinalık ve peşinelik. Bu ilişkiler yazıldıkları sırayla ilk üç kapıya göre sınıflandırılmışlardır. Yılmaz'ın savına göre bir musahip çifti musahiplik bağı kurulduktan bir buçuk sene sonra, öz ayini olarak isimlendirilen özel bir törenle mevcut bağı çözüp yeni partnerlerle aşinalık ilişkisi kurar. Tören musahiplik töreniyle aynı şekilde

47. Bu ifadeyi, Bayan Pfluger'in Kayseri yakınlarındaki bir Alevi köyünde gerçekleştirdiği bir röportajdan aldım. Ses kaydını bana verdiği için Bayan Pfluger'e sonsuz teşekkür ederim.
48. Yalman 1969, s. 55.

ilerler, tek farkı ise kurban kesilmemesidir. Bunun yerine dede bir elmayı dört eşit parçaya bölüp yemeleri için aşinalık adaylarına verir. Bunun üzerine erkeklerden biri "Senin eşin beni, benimki seni beslesin" der.[49]

Dört canın birliğini sembolleştirdiği şüphe götürmeyen elma figürüne Pir Sultan Abdal'ın bir nefesinde de rastlarız:

Musahiptir musahibin yarısı
İkisi de bir elmanın yarısı[50]

Çiftler kendilerine bir kadeh dolu (burada rakı) aldıktan sonra aşinalık bağı kurulmuş kabul edilir.

Aşinalık bağının kurulmasıyla hak yolundaki ikinci kapı olan tarikat kapısından geçilir.

Üçüncü kapıdan –marifet kapısı– geçebilmek için var olan aşinalık bağı çözülür ve başka bir törenle peşinelik ilişkisi kurulur.

Yılmaz, peşinelik töreninde bir tavuğun kesildiğini ve çiftler tarafından mürşidin önünde yendiğini yazar.[51]

Bu konuya yönelik Narlıdere Buyruğundaki açıklamalar, kardeşlik bağlarının her bir derecesinin gerektirdiği sorumluluklarla ilgili çıkarım yapılmasına izin vermeyecek kadar kısadır.

Buyruk'ta, Yılmaz'a göre hakikat kapısından geçmenin önkoşulu olan çeğildaşlık ilişkisinden hiç söz edilmemiştir.[52]

Bir Yanın Yatır Ocağı üyesinden alınan bilgiye göre, çeğildaşlıkta söz konusu olan; musahiplik, aşinalık ve peşinelikte olduğu gibi akrabalık benzeri bir ilişki değildir. Çeğildaş kelimesi kâmil insanları tanımlamak için kullanılır. Bunun için gerekli görülen koşul Bektaşi dergâhına uzun yıllar boyunca hizmet etmektir.

Aşinalık ve peşinelik bağlarının kurulmasının, sorumluluk ve yükümlülüklerin de kademe kademe artmasıyla ilişkili olduğu kesindir: Bu çıkarıma sebep olan durum, Tahtacıların birçoğunun musahibi varken, aşinalık bağı kurmuş olanların sayısının daha az olmasıdır. Narlıdere'deki Tahtacılardan alınan bilgiye göre cem sırasındaki bazı görevler (gözcülük ve delilcilik gibi) aşinalık bağı olanlar tarafından yapılır.

Bugünkü Anadolu Kızılbaşları/Alevileri arasında ne aşinalık ne de peşinelik biliniyor gibi görünse de, bazı nefeslerin sunduğu ipuçları, aşinalık bağının en azından geçmişte bir role sahip olmuş olmasını ge-

49. Yılmaz 1948, s. 74.
50. Eröz 1977, s. 141.
51. Yılmaz 1948, s. 76.
52. A.g.y., s. 77.

rektirmektedir. Hatayi, bir nefesinde hak yoluna varmak için çabalayan herkes için musahiplik ve aşinalığın gerekli olduğundan bahsetmektedir:

(...)
Kâmil olur kâmil sözüne uyan
Ol kerem kânidir şol yolu koyan
O Hakk'ın gününde yerini bulan
Musahibsiz asla özün bulamaz

Musahib olunca özünü bulur
Kahrı küfrü lütfu hep imân olur
Hak katına elsiz ayaksız varır
Aşinâsız bir iş dürüst olamaz

Aşina gerekmiş Hakk'a yetmeye
Yorulmadan Hak'dan Hak'ka gitmeye
Kapusuz bacasız bir ev yapmaya
Meşrebsiz ol dört kapıdan varılmaz

Meşreb ile dört kapıdan girilür
Özün teslimle Allah'a varılır
Mürşidin önünde kefen sarılır
Cemiyette pirsiz namaz kılınmaz[53]

Meşrep (eğilim, beğeni, karakter) Kızılbaşlarda/Alevilerde çoğunlukla "yakın arkadaş", "dost" anlamında kullanılır.[54]

Hatayi'nin nefesinden, meşrebin yukarıda belirtilen kardeşlik ilişkisinin üçüncü seviyesiyle özdeş olması gerektiği sonucu çıkarılabilir. Bu iddia Narlıdere Buyruğunda, meşrebin musahip ve aşina ile birlikte kullanıldığı bazı kısımlarla desteklenmektedir. Örneğin talibin görevlerinden bahsedilen bir kısımda "mürebbiye, musahibe, aşinaya ve meşrebe sırt çevirmemek" yer almaktadır.[55]

Musahiplik törenlerinde gerçekleştirilen eylemler açıkça, kabul töreni ritüelleri ile karşı karşıya olduğumuzu gösterir; kardeşlik bağının kabul edilmesi için gerçekleşen ritüellerin topluluğa kabul ritüelleri ile birlikte yapılması büyük bir olasılıkla sonradan gelişmiştir. Muhtemelen bu inanç topluluğu, topluluk dışındakilere de açık olduğu zamanlarda

53. Ergün 1956, s. 85 ve sonrası.
54. Gölpınarlı 1963, s. 327.
55. Aytekin Derlemesi, s. 33.

farklı farklı kabul törenleri uygulanmaktaydı. Ancak bu törenler, Kızılbaşlık/Alevilik sadece aynı soydan olanlarla yürütülmeye başladığından beri gerekliliğini kaybetmiş olmalıdır.

Geçmişten günümüze kadar gelmiş musahiplik kabul töreni ritüellerinden biri adayların yere yatırılıp sembolik olarak yıkanmaları ve bir çarşaf ile üstlerinin örtülmesidir. Burada kullanılan "ölmeden önce ölmek" ifadesi topluma girmenin yeni bir hayata başlamak olarak anlaşıldığını gösterir. Gizli ya da halka açık birçok teşkilata veya diğer dini topluluklara girişte temel alınan fikir budur. Din tarihi veya etnoloji literatüründe de bu fenomenden sıklıkla bahsedilir: "Eski yaşamdan kopup yeni yaşama başlamak sıklıkla pandomim yoluyla, adayın yaşam ve ölümden olan her iki evreyi de tecrübe ettiği bir oyunla ifade edilir."[56]

Aynı şekilde kişilerin birbirlerine bellerinden bağlanması da gizli ya da halka açık birçok teşkilattaki veya diğer dini topluluklardaki kabul törenlerinin karakteristik bir özelliğidir. Belden bağlanmanın pirlere bağlılık göstergesi olduğunu, gelenekleri Anadolu Kızılbaşlığını/Aleviliğini birçok açıdan etkilemiş olan İslami fütüvvet teşkilatlarında da görebiliriz. Kurban edilmiş bir hayvanın yününden yapılan, tığbent ismi verilen ipin musahip adaylarının bellerine veya boyunlarına dolanması aynı şekilde, kişilerin birbirlerine bağlılığını gösterdiği kadar, ipin ucunu elinde tutan ve kabulü gerçekleştiren pire bağlılıklarını da gösterir.

2a) Kızılbaşlık/Alevilik Dışında Musahiplik Geleneği

Musahiplik, önceden de belirtildiği gibi inanç topluluğuna tam üye olunması için baba tarafından Kızılbaş/Alevi olmaktan sonraki ikinci önkoşuldur. Bektaşilik ile Kızılbaşlığı/Aleviliği birbirine bağlayan birçok paralellik olmasına rağmen musahiplik geleneğinin bu şekliyle Bektaşilikte olmaması dikkate değerdir. Bu durum yine, tercihi akrabalık kurmanın kabile düzenine sahip kadim toplumlarda doğal ayrışma yasasına karşı bir direnç olarak işleyip bu etkiyi nötralize ettiği, bunun da Kızılbaş/Alevi toplumunun bir grup olarak varlığını sürdürebilmesi için hayati öneme sahip olduğunu gösterir. Taraftarları ağırlıklı olarak şehir çevrelerinde bulunan, herkese açık bir tarikat olarak Bektaşilik bambaşka bir toplumsal yapıya işaret etmektedir: Mürşidin seçilmesinde de olduğu gibi, tarikata giriş bireysel gerçekleştiği için tarikat içi toplumsal yaşamda hangi kökenden olunduğunun herhangi bir önemi yoktur. Buna paralel olarak musahiplik geleneği Bektaşilikte nispeten zayıftır ve onlar için, köylerdeki topluluklara ifade ettiği anlamı taşımaz.

56. Widengren 1969, s. 221 ve sonrası.

Bektaşilerde musahipliğin olduğuna dair bulabildiğim tek ipucu Birge'in bir dipnotundaydı: "Topluluğa kabul için bir sahip ve bir musahip gereklidir. (...) Bektaşilerde rehberin 'sahip' olduğu söylenir ve anladığım kadarıyla buna göre talip de musahip olur."[57]

Kardeşlik yükümlülüğü, ahd el-uhuvva, İslami fütüvvet teşkilatlarında ve düzen prensibi yine fütüvvete dayanan erken dönem Osmanlı teşkilatlarında da bilinmekteydi ve teşkilata girmeyi talep eden adayın "kendine bu dünyada sevgi sunması, ahrette tanıklık etmesi için bir yol atası ve iki yol kardeşi tutması temel kurallardandı."[58]

Fütüvvetnâmeler bunu "birbirinin öz kardeşi gibi olan iki insan arasında yapılan anlaşma"[59] olarak nitelendirir.

Yol kardeşliği geleneğinin, marjinal bir durumun kendine özgü toplumsal şartlarına uyum sağlayıp bunun taşıyıcı öğesi haline gelerek Kızılbaşlığa/Aleviliğe fütüvvet yapısı aracılığıyla taşınmış olması mümkündür.

Diğer taraftan Moğollarda da aynı şekilde karşılıklı ve ömür boyu dayanışma gerektiren bir "yemin kardeşliği" fenomeni (andalık*) olduğu bilinmektedir. *Moğolların Gizli Tarihi*'nde şöyle denmektedir: "Biz eskilerden bir söz duyduk; andalığın özü andaların hayatlarında birlik olmaları ve birbirlerini asla yarı yolda bırakmamaları, hayatlarında birbirlerine yardımcı olmalarıdır."[60]

Moğolların Gizli Tarihi'ndeki bazı kısımlar, andaların birbirlerine karşı duydukları sorumluluğu çocuklarına karşı da duyduklarını göstermektedir. Bununla ilgili olarak Temuçin babasının andasına şöyle der: "Geçmiş zamanda sen benim babamla arkadaşlık kurdun. Dolayısıyla sen de benim babam gibisin."[61]

Andalığın musahiplikte olduğu gibi andalardan sonraki kuşaklar arasında bir ensest yasağı koyup koymadığı hakkında bilgi sahibi değilim.

Moğolların Gizli Tarihi'nden anlaşıldığı kadarıyla, Moğollar arasında andalığın kurulması özel bir tören gerektirmiyordu. Anda olmak için niyetini belirtmek ve birbirine hediye vermek yeterliydi. Temuçin ve Camuka andalık kurmaya karar verdiklerinde "Temuçin andası Camuka'nın beline altın (...) bir kemer taktı ve ona Tohto'as'ın atını verdi

57. Birge 1965, s. 182, açıklama. 3.
58. Taeschner 1979, s. 483.
59. Thorning 1913, s. 129.
* Moğolca. Yeminli kardeş (ant'tan türemiştir.) Türkçe'de kan kardeşe denk gelmektedir; çünkü akrabalık andı genelde kanların birbirine karıştırılmasıyla edilir. (ç.n.)
60. Heissig 1981, s. 117.
61. A.g.y., s. 96. Heissig, "anda" kelimesini "kardeşlik" olarak çevirirken, Ligeti "testvér", yani "kardeş(ler)" olarak çevirmektedir. Ligeti 1962, s. 96.

(...). Camuka ise andası Temuçin'e altın (...) bir kemer taktı ve o da ona Dair Usun'un atını verdi. Onon Irmağı kıyısı yakınlarında sık yapraklı bir ağacın altında Kuldahar kayalığının önünde andalık için antlaştılar, ardından bunu yemek ve dans eşliğinde kutladılar ve geceyi örtülerin altında yan yana uyuyarak geçirdiler."[62]

İki andanın geceyi bir örtünün altında yatarak geçirdiklerinden açıkça söz edilmesi ilginçtir. Kuşkusuz bunun andalık kurulurken genel olarak yapılıp yapılmadığı belli değildir. Öyle olması halinde, yeni musahip çiftlerinin geceyi bir döşekte geçirdikleri Tahtacı geleneğiyle olası bir paralellik kurmak akla yatkındır. Ancak bununla ilgili bir karara varabilmek için her iki durumda da daha fazla bilgiye sahip olunması gerekir. Yol veya ahret kardeşliği, Kızılbaşlık/Alevilik dışında Yezitiler ve Ehl-i Hak inancına sahip olanlar gibi Ön Asya'daki diğer inanç topluluklarında da bilinmektedir. Ivanov Ehl-i Hak ile ilgili incelemesinde bu konunun Pers kökenine işaret eden bir çağrışımı olduğu tahminini yürütür: "Ehl-i Hak dininin en ilginç özelliklerinden birine ikrar denir. Bu kavram özel anlamıyla iki adam ve bir kadından oluşan kardeşlik kurumunu nitelemekte kullanılır. Ancak kavramın amacı ve anlamı mezhebin düşmanlarına çoğu zaman çeşitli müstehcen suçlamalarda bulunmak için koz vermiştir. Hertzfeld'in 'ordeal Yasht' 8'de ve Avesta'nın ilgili diğer pasajlarında gösterdiği gibi ikrar kelimesi antik anlayışın gelişmiş bir hali olarak kullanılır. Yani rvatha, başka bir değişle amicitiae* teriminin, kul'un ahiret gününde söylediklerini doğrulaması için birbirine hediye vererek şahit edinme amacının kanıtı olarak görülür."[63]

İkrar ile birbirine bağlanan kişilerin sayısının üç mü yoksa dört mü olduğu açıklığa kavuşturulamamıştır. Çünkü ardından: "Dört kişi aralarında, hesap gününde birbirlerinin kötülük ve iyiliklerini paylaşacakları üzerine anlaşırlar" ifadesi gelir; diğer yandan ise, "Ehl-i Hak içinde bağlılık antlaşma(sı) iki erkek ve bir kadın arasında yapılmalıdır. Bu kişiler farklı yerlerde yaşıyor olmalıdır."[64]

Ancak Anadolu Kızılbaşlarının/Alevilerinin aksine "gerçek hayatta bu geleneğin hemen hemen hiç önemi yoktur ve Ehl-i Hak geleneklerinden biri olarak ondan bahsedildiği nadiren duyulur."[65]

---

62. Heissig 1981, s. 117. Ligeti'nin Macarca çevirisinde: "*egy takaró alatt*", yani "bir çatı altında". Ligeti 1962, s. 117.

* Amicitiae Latince arkadaşlık anlamına gelir. *Amicitial* ise mahrem arkadaşlık anlamında kullanılır. (ç.n.)

63. Ivanov 1953, s. 40.

64. A.g.y., s. 40.

65. A.g.y., s. 40.

3) Yıllık "Sorgu" Ayini ve İkrarın Tazelenmesi

Her talip yılda bir kez pirinin huzuruna çıkmak ve onun tarafından "görülmek" zorundadır. Pir bu amaçla talip topluluklarını dolaşmaya başlar. Bunun için tercih edilen zaman, hasadın toplanmış, tüm tarla işlerinin bitirilmiş olduğu ve aynı zamanda göçebelerin kışlık yerleşimlere geri döndükleri dönemdir. Tüm bu sebeplerle dini toplantıların yapılacağı dönem olarak kış başlangıcı seçilmiştir.

Musahip törenini de içeren ayn-i cem'in öncelikli amacı topluluğun barış içinde olduğundan emin olmak veya barışı yeniden sağlamaktır. Bu sebeple "can ve başın Muhammet ve Ali yoluna konulması" için yeniden ikrar verilir.

Birlik meydanı ve birlik ayini kavramları zaten amaçlarını isimlerinde barındırmaktadır. Meydanda sosyal farklılıklar bir kenara bırakılır: Cemde büyük ve küçük ve güzel ve çirkin olmaz, cümlesi bir olur.

Karakteristik olarak birlik ayini, başlangıçta bahsedilmiş olan Kırklar Meclisi ile ilişkilendirilir. Önceleri orada gerçekleştirilmiş olan ritüeller, yılda bir geceleyin yapılan birlik ayininde, bir kez yapılmış olan bir şeyin yinelenmesinin kalıcılığa katkı sağlayacağı düşüncesiyle tekrarlanır. İçe işleyen güçlü bir kurguya sahip birlik göstergesi, mest eden içkilerin tüketilmesi ve bu ritüelleri izleyen semah, Kırklar Meclisi'nden alıntılanmıştır.

Yıllık toplantıların yapıldığı yerler çoğunlukla taliplerin evleri, katılımcılar ise aynı pirden el alan tanıdık ve komşulardır. Pir, taliplerinin sayısına göre köyde birden fazla cem düzenleyebilir. Köylerin nadiren kendilerine ait cemevleri olur, bu tür köyler genellikle ocak merkezlerindedir.

Müller, Kızılbaşların/Alevilerin Ön Asya bölgesindeki heterodoks din topluluklarının çoğunda olduğu gibi ibadetlerini evlerde yerine getirmelerini eski Hıristiyan geleneklerinin sürdürülmesi şeklinde yorumlamaktadır: "Görünüşe göre doğu Hıristiyanlığının daha 5. yüzyıl başlarında sıkı sıkıya tutunmuş olduğu, Erbil Vakayinamesi'nde de bahsi geçen ev kilisesi geleneği bugüne dek Kızılbaşlar, Yezidiler, Nusayriler ve Ehl-i Hak inancına mesup olanlarca korunmuştur."[66]

Ancak bu tahmin yalnızca Müller'in, araştırdığı dini toplulukların kökenini ilk Hıristiyanlık dönemine dayandırma çabasıyla bağdaştırılabilir.

Anadolu Kızılbaşlığının/Aleviliğinin Orta Asya'dan göçmüş Türkmen boylarının sürdürdüğü bir inanç olduğu varsayıldığında, farklı yer-

66. Müller 1967, s. 233 ve sonrası.

lere dağılmış Hıristiyan topluluklarının daha sonraki dönemde kabul gördüğü inkâr edilemese bile, bölgedeki Hıristiyanlık geleneği Türklerin ortaya çıkışından 500 yıl önce yok olduğundan, bu geleneğin yaşamaya devam etmiş olduğu fikri oldukça şüphelidir. Benim fikrimce, özel ibadethanelerin olmayışı, dini toplantıların nadiren yapılmasından, dolayısıyla bu tür yapıların kullanım olanağının sınırlı olmasından kaynaklanmış ve inşa edilmelerini vazgeçilebilir kılmıştır. Ayrıca Aleviliğin ilk olarak, topluca ibadet edilebilecek bu tür binaların inşasına izin vermeyen, doğaya uygun, göçebe bir yaşayış içerisinde şekillendiği unutulmamalıdır.

Dini toplantılar esas olarak perşembeyi cumaya bağlayan gece yapılır. Karanlık çöktükten sonra başlar, gece yarısından sonraya dek sürer. Dini kutlamalar için perşembe veya cuma gecesinin tercih edilme*sebebi tahminen İslam'daki kutsal gün olan, perşembe akşamı güneşin* batmasıyla başlayan cumaya uyum sağlamaktır.[67]

Yılın bazı dönemlerinde gerçekleştirilen cem ayinleri haricinde cuma gününün Alevilerin hayatında önemli bir yeri yoktur. Yalnızca Tahtacılarda haftanın belli bir gününün, salının, önemli bir rol oynadığı bilinmektedir. O gün orman işine gitmenin uğursuzluk getirdiğine inanılır. Bu nedenle, Tahtacıların salı günü çalışmaktan kaçınmasının ormancılıkla ilgili resmi makamlarda sorun yaratması nadiren görülen bir durum değildir.

Yılda bir düzenlenen büyük birlik ayini için yapılan hazırlıklar musahiplik töreni için anlatılanlara benzer. Kimlerin davet edileceği açıklandıktan sonra akşamüstü cemevine getirilmiş veya önceden gönderilmiş yemeklerin hazırlanmasına başlanır. Pir, birkaç erkeği pervane olarak görevlendirir. Görevleri törenin yapılacağı evin çevresinde bekçilik etmek ve bir yabancının yaklaşması halinde bunu kuş sesleri veya buna benzer bir işaretle haber vermektir. Her ne kadar bu güvenlik önlemi yalnızca Sünnilerin ve Alevilerin karışık olduğu yerlerde pratik bir anlama sahip olsa da, her zaman kullanılır.

Cem törenine başlanmadan önce herkesin arasında uzlaşma ve barışın hüküm sürmesi gerekir. Bu amaçla pir tarafından sorgu veya diğer adıyla "görülme" gerçekleştirilir. Yılda bir kez yapılması zorunlu olan bu törenlerin anlamı ve amacı, önceden de belirtildiği gibi, geçen yıldaki ahlaki yaşam ile ilgili hesap vermek ve bundan sonra da doğru yola yönelineceğine dair yeniden yemin etmektir. Kızılbaşlarda/Alevilerde "ölümden önce ölmek" olarak anlamlandırılan, bu hesap verme ritüelidir.

67. Karşılaştırma için bkz. Müller 1967, s. 233 ve sonrası.

Bu sözle ifade edilmek istenen fikir ve çabalar Aytekin'in Buyruk derlemesinde Gümüşhacıköy Buyruk nüshasında şöyle açıklanmıştır:

"Ey mümin kardaş, Hak Tealâ bunu emreyledi: 'Ey kullarım ölmezden önce ölün, mahşer olmadan hesabınızı görün.' Amma nasıl olmalı dersen, yani sizler hırsınızı, nefsinizi öldürün ve pir eteği tutun.

Yani bir musahip tutup onunla sıratı müstakim üzere yola gidip malı mala canı cana katıp birbirine teslim olup yılda bir kez peygamber vekili, Cebrail hak vekili pirin yamacına geçip kabirde mahşerde olacak sualleri pir ona sual ede. Ol talibin fiili her ne ise pire ilâm ede, bildire."[68]

Önceki sorgu ayiniyle beraber birlik ayininin işleyişi hakkında edinilen bilgiler, ritüellerin sırası ve uygulanma şekillerine göre değişiklik gösterir. Dolayısıyla birazdan okuyacağınız anlatım, edinilen farklı bilgilere dayanılarak ideal bir akış oluşturma çabası olarak görülmelidir.

Pir veya dede meydanda yerini aldıktan sonra hizmet sahipleri gelirler ve ibadetin ilk safhası olarak delil uyandırma gerçekleştirilir. Ardından meydan diğer taliplere açılır. Musahip çiftleri yaş sırasına göre içeri girerler, içeri girerken eşiği öper veya eşiğin önünde eğilerek selam verirler. (Musahibi olmayanların da törene alındığı bölgelerde talipler eşleriyle beraber musahip çiftlerini izler.) Pir'e niyaz edilir ve yerler alınır. Musahiplik töreninde anlatıldığı gibi meydanın ortasına bir örtü serilir, ancak bu ritüel her yerde uygulanmamaktadır.

Pir veya dede, önünde dara duran musahip çiftlerinin bir adım öne çıkmasını ister ve onlara geçen sene içindeki davranışlarının hesabını sorar. Eğer büyük günahlar söz konusu değilse musahip çiftleri meydanın ortasına serilen örtüye yatırılır ve ikrar vermiş oldukları musahip törenindeki ritüeller aynen uygulanır. Yere yatma ritüelinin olmadığı bölgelerde talipler yukarıya kaldırılmış olarak tutulan, erkân (tarik, dernek veya Zülfikar) denen sopanın altından geçerler. Bu şekilde "görülmüş" olurlar ve yeminleri pekiştirilerek tazelenmiş olur. Musahiplik bağı olmayan kişilerin de toplantılara katılmasına izin verilen yerlerde, çiftlerden biri yukarıda anlatılan şekilde "görülür".

Orhan, bir dedenin sorgu sırasında taliplere yaptığı konuşmayı şu şekilde aktarmıştır: "Allah'ın Muhammet'in ve Ali'nin huzurunda Mansur gibi dara durasınız, yüzünüz toprağa bakar, dürüst olun, doğruyu konuşun, dost kalbi kırmayın! Bir şey döktüyseniz, yeniden doldurun! Ağlattıysanız, güldürün! Sırtınıza suç heybesi yük olur. Bir yüzü önde bir yüzü arkadadır. Ön yüzü bize açıktır ama arka yüzü gizlidir, sadece siz bilirsiniz. Suçu onu işleyenden iyi kimse bilemez. Eğer heybeniz doluysa, burası Hak Muhammet Ali meydanıdır. Burada gizli saklı hiçbir

68. Aytekin Derlemesi, s. 177.

şey kalmaz. Sakladığınız sizin, anlattığınız meydanındır. Heybenizi boşaltın, hesap verin, başlayın!"[69]

Sorgu sırasında talipler arasında herhangi bir anlaşmazlık olduğu ortaya çıkarsa arası bozuk olan tarafları barıştırarak topluluk içinde yeniden birlik sağlamak ayini yöneten pirin görevidir. Taraflar eğer barışmazlarsa ayinden çıkarılmaları gerekir. Zira tören ancak "canlar bir olduğunda" başlayabilir.

Pir genellikle köye varır varmaz köyde herkesçe öğrenilmiş, açığa çıkmış büyük suçlar, kabahatler ve varsa hırsızlık vb olaylarla ilgili rehber tarafından bilgilendirilir. Pir, sorunların çözümü ve yargı için, gerekli davanın uzunluğuna göre genellikle birlik/görgü ayininden bir önceki gün özel bir toplantı düzenler. Fakat sorgu ayini genellikle birlik/görgü ayiniyle beraber yapılır.

Sorgu ayininin akışı dünyevi bir mahkemede görülen davalara benzer. Görülecek mevcut davaların olması halinde pir, davacıların ve tanıkların öne çıkmalarını ister. Şapolyo'nun açıklamasına göre bu kişiler erkânın üç kez altından geçip her defasında yüksek sesle "Ya Allah, ya Muhammet, ya Ali!" diyerek erkânı üç kez öperek yemin ederler.[70] Yargılama süreci boyunca davacı, davalı ve tanıklar pirin önünde dara dururlar.

Elde edilen ifadeler, pirin karar vermeden önce talip çevresinden birkaç önde gelen kişiye de danıştığı yönündedir. Şapolyo'ya göre yargı kurulu çırağcı, gözcü ve dedenin ana bacı veya başı taçlı bacı olarak isimlendirilen eşinden oluşmaktadır.[71] Pir ve yardımcıları cezanın ne şekilde ve ne ağırlıkta olacağı konusunda görüş alışverişinde bulunurken zâkirler tarafından saz eşliğinde düvazde ismi verilen On İki İmam şerefine yazılmış şarkılar söylenir. Pir kararını açıklamadan önce zâkirlerin söyledikleri deyiş, Şapolyo tarafından şu şekilde aktarılmıştır:

Bu meydanda gerçek vardır yalan yok
Bu meydanda eğri bakan mervanlara aman yok[72]
Hak kılıcı keskin olur mümin kalbi incitme![73]

69. Orhan 1966, s. 8.
70. Şapolyo 1964, s. 269.
71. A.g.y., s. 268.
72. Belki de burada, Yezit'in vârisi olan Mervan b. Hakem (hükümdarlık süresi, s. 684-685) düşünülebilir.
73. Şapolyo 1964, s. 269.

3a) Yargılama

Hükmü, pir veya dede tarafından verilen cezalar suçun ağırlığına göre değişir: Cezalar tarik çalmak (değnekle vurmak) ve suçluyu damgalamak şeklinde fiziksel cezalardan başlar, para cezasından suçluyu topluluktan uzaklaştırmaya kadar varır. Para cezalarında suçlunun maddi durumu göz önünde bulundurulmalıdır. Birbiriyle örtüşen ifadelerde ağır fiziksel cezaların uzun zamandır uygulanmadığı söylenmektedir. Ceza hükmünde etkili olan bir diğer durum da, suçlunun suçu kendi rızasıyla mı itiraf ettiği yoksa diğer talipler tarafından mı ihbar edildiğidir.

Komşularla geçimsizlik, saygın kişilere itaatsizlik, nispeten ciddi vakalarda yalan söylemek, hakaret etmek ve aşağılamak, birinin arkasından kötü konuşmak, gıybet etmek ve benzeri olaylar "küçük suç" sayılır ve yalnızca birkaç sitem urma, tarik çalmayla olabileceği gibi cüzi bir para cezasına çarptırılarak da cezalandırılabilir.

Büyük günahlar (günah-ı kebir) ise musahiplik ilkelerine karşı bir suç işlemek, sırrı ifşa etmek, piri ile ilişkisini kesmek, ikrardan dönmek, hırsızlık yapmak, yalancı şahitlik etmek, cinayet işlemek veya birine öldürücü bir saldırıda bulunmak ve özellikle zina veya tabu olarak görülen cinsel eylemlerdir. Cinsel suçların en önde geleni topluluktan olmayanlarla cinsel ilişkiye girmektir. Fakat topluluktan olan evli bir kadınla ilişkiye girmek de büyük cinsel suçlardandır. Evlilik öncesi ve evlilik dışı ilişkilerin büyük günahlardan sayılıp sayılmadığı kesin olarak belli değildir.

Düşkünlük olarak isimlendirilen topluluktan uzaklaştırılma, bir pirin hükmedebileceği en ağır cezadır. Topluluktan ihraç öncelikle dini toplantılarla ilgili olsa da, genel anlamda toplumdan uzaklaştırılmayı da beraberinde getirir. Bir düşkünle her türlü sosyal ve ekonomik ilişkinin kurulması yasaktır ve bu kişinin yüzü karadır. Bu en azından ideal durumda olması gerekendir, ancak bilgisine danışılan yaşlıların ifadelerine göre yalnızca ceme katılıma izin vermemek düzenli olarak yerine getirilirken, günlük yaşama ilişkin yasaklar o kadar sıkı uygulanmamıştır. Bununla birlikte, yasağın belli bir süre sonra kaldırılması mümkün olsa da, düşkünlük sosyal anlamda ciddi bir çöküş anlamına gelmektedir.

Toplumdan dışlanma cezasının süresi birkaç yıldan başlayıp ömür boyu sürebilir. Düşkünlüğüne hükmedilmiş kişi en uç durumlarda, topluluğa yeniden alınma olasılığı kalmamışsa köyünü terk etmeye mecbur kalır. Başka bir yere göç etmesi halinde de yeni bir pir'e bağlanma ve ondan el alma olasılığı hemen hemen yoktur. Zira en azından sistemin kusursuzca işlediği dönemlerde ömür boyu düşkünlükle cezalandırılmış olanların isimleri ocak merkezlerine iletilmiştir.

Noyan, düşkünlükle ilgili makalesinde 60'lı yılların sonunda Eskişehir, Seyitgazi, Ulubey ve Nazilli bölgelerinden altı mürşidin imzaladığı, tüm rehberlerin bilgi alması için gönderilmiş olan bir genelgeden alıntı yapar. Ahitnâme olarak isimlendirilen bu metinde yargılama şeklinin bölgeden bölgeye değişebileceği de göz önünde bulundurularak yargının esasları belirtilmiştir. Aşağıdaki kısmi alıntı, sorunun çözümünün daha anlaşılır olmasını sağlayacaktır:

"- Kasten zina eden, beş yıllık düşkünlük cezası almalı ve maddi durumuna göre belirlenecek bir para cezası ödemelidir. Ceza ödendikten sonra seksen sitem urulmalıdır/tarik çalınmalıdır.

(...)

- Hırsızlık yapanın törenlere katılmasına iki sene izin verilmez. Hırsızlığın büyüklüğüne göre kişinin çalınan malın bedelini iade etmesi gerekir. Ceza olarak bedelin dörtte biri alınır.

- Birine iftira eden bir yıl düşkün kalmalı ve iftiranın ağırlığına göre 25 ila 200 lira ceza ödemelidir.

- (...)

- Kasten cinayet işleyen kişi bir daha asla toplantılara sokulmaz. Bir daha asla selamlanmaz. Ancak nefsi müdafaa sebebiyle silaha hamle ettiyse veya yanlışıkla bir kazaya sebep olduysa, suçlu sayılmaz.

- Sebepli veya sebepsiz yere beddua veya hakaret eden ancak 100 lira ödedikten sonra törenlere kabul edilmeye başlanır.

- Mürşit, düşkün bir talibi törene kabul eden rehbere düşkün ile aynı cezayı verir.

- Hem rehber hem talip için hukuki meselelerde resmi mahkemelere başvurmak suç kabul edilir. Rehberler arasındaki davalar mürşit tarafından, talipler arasındakiler mürşide ulaşılamadığında rehber tarafından çözüme kavuşturulur. (...)

- Eğer biri kızını, kızın isteği üzerine dışarıdan biriyle evlendirirse, beş yıl düşkün kalır. Ancak eğer damat ikrar verirse ceza iptal edilir.

- Bir rehber oğlunu veya torununu talip olarak alamaz ancak damadını alabilir.

- (...)

- Eğer bir rehber düşkünlükle cezalandırılırsa, talipleri cezası bitene dek başka bir rehbere bağlanır.

- (...)

- Düşkün taliplerin hepsinin isimleri rehbere verilmek zorundadır. Düşkün talipler törenlere katılma iznine sahip değildir. Eğer bir rehber kumar oynarsa veya bir rehber olarak onurunu zedeleyecek derecede sarhoş olursa cezası mürşit tarafından belirlenir. (...)"[74]

74. Noyan 1976, s. 203 ve sonrası.

Ceza olarak alınan paraların belli bir miktarı rehbere (başka yerlerde pire veya dedeye) ve mürşide düşer, geri kalan kısım ise teorik olarak topluluktaki fakirlere ve ihtiyaç sahiplerine verilir. Ahitnâme'de her biri için üçte birlik kısımdan bahsedilir.[75]

Şapolyo ve Noyan, hırsızların kollarının damgalanması, katillerin kollarının üst kısmının parçalanarak zedelenmesi ve sırrı ifşa edenlerin dillerine sıcak damga vurulmasından zina, sodomi ve benzeri cinsel suçlarda cinsel organın damgalanmasına kadar varan fiziksel cezalardan bahsederler.[76]

Toplumdan dışlanma cezasının iptal edilmesi, en yüksek otorite olan mürşit tarafından gerçekleştirilebilir. Düşkünlük cezası almış bir talip, mürşidin onayıyla cezası iptal edildiğinde düşkünün görülmesi olarak isimlendirilen özel bir törenle yeniden topluluk üyesi olur. Bu törende izlenen ritüeller bölgeden bölgeye farklılık gösterir. Ancak düşkün talibin, alçaklığını topluluk önünde kabul edip af dilemesi gerektiği konusunda ortaklık vardır. Diyarbakır bölgesinden alınan bir bilgiye göre talip meydana yalnızca bir peştamala sarınmış veya bir çeşit pantolonla, yarı çıplak bir halde girer. Kapı eşiğini öper ve odanın ortasına kadar sürünerek gelir. Orada boynuna iki büyük taş veya suyla dolu büyük bir kap bağlanır. Düşkün talip bu halde kızdırılmış kömürlerin üzerinde durmalı ve günahlarının affedilmesini dilemelidir.

Düşkünün görülmesi törenlerinin Noyan tarafından aktarılmış bir çeşidinde talibin meydana çıplak girmesi gerektiği belirtilir. Dede tariği kılıfından çıkarırken, rehber de affedilmek için yalvaran talibi yere yatırır. Ardından dede, tarikle talibin sırtına doksan dokuz kere vururken aynı anda otuz üç kez yüksek sesle "Ya Allah, ya Muhammet, ya Ali!" der.[77] Bu şekilde talibin günahları affedilir ve talip "yeniden yola girmiş" olur.

Kendilerine ait bir hâkimlik ve ceza merciine sahip olmak geçmişte Kızılbaşlara/Alevilere hukuk alanında geniş bir özerklik sunmaktaydı. Bu sayede yüzlerce yıl boyunca dışlanmış olan bu topluluk, sorunlarını –mecburen de olsa– kendi içinde çözme olanağı buluyordu. Düşkünlük geleneği aynı zamanda grup içinde bölünmelerin yaşanmasını engelleyip geleneğin sürmesini sağlamaktaydı. Zira dış dünyaya uyum sağlama

75. A.g.y., s. 295. Dini hiyerarşide yer alan her bir mertebenin adı, bölgeden bölgeye çeşitlilik göstermektedir. Görünüşe göre burada rehber, başka yerlerde pir ya da dededen beklenen görevleri yerine getirmektedir.

76. Noyan 1976, s. 11; Şapolyo 1964, s. 269. Noyan'ın, fiziksel cezaların tarifini yaparken kendi çalışmasından önce yayımlanmış Şapolyo'ya ait çalışmadan yararlandığı izlenimi –neredeyse şüpheye yer bırakmayacak şekilde– uyanmaktadır. Zira iki yazarın da konuyla ilgili verileri neredeyse kelime kelimesine örtüşmektedir.

77. Noyan 1976, s. 210.

şansı olmadıkça ömür boyu düşkünlük bireyin sosyal anlamda ölmesi demekti.

Dışarı açılmayla beraber dini otoritelerin anlamını yitirmesine paralel olarak özerk yargı da anlamını ve etkisini yitirdi. Bugün artık en ücra köylerde dahi hukuki davalar resmi mahkemelerde görülmektedir.

Yukarıda bahsedildiği gibi, toplumdan uzaklaştırılma dini otoritelerin hükmünde karar kılabileceği en ağır cezaydı. Ancak, en ağır cezalandırma biçimi olan idam doğrudan uygulanmamış olmasına rağmen, toplumsal baskının intihara sebep oluşu nadir görülen bir durum değildi.

Aktarılan vakalar özellikle musahipler arasında olmak üzere zina ve evlilikdışı ilişkilerle ilgiliydi.

Noyan yaklaşık 70 yıl önce Bergama yakınlarında bir köyde yaşandığı iddia edilen bir olaydan bahseder. Buna göre dini bir tören sırasında musahibinin eşine yakınlaşma girişiminde bulunan bir adam cezalandırılmıştır. Cezanın şekli Noyan tarafından belirtilmemekle beraber önceki açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla cezanın dini toplantılardan uzaklaştırılma olması gerektiği çıkarımı yapılabilir. Anlatılana göre bahsi geçen kişi bu utancı daha fazla taşıyamamış ve kendini sarp bir kayadan aşağı atarak intihar etmiştir.[78]

Başka bir anlatıya göre eşi askerlik hizmeti yapmakta olan bir kadın kocasının musahibi tarafından hamile bırakılır. Bunun üzerine köylüler kadından uzaklaşır ve bir daha kimse onunla konuşmaz. Yalnızca kocasının kız kardeşi ara sıra gıda yardımında bulunur. Askerden dönen eşi de onunla bütün temasını keser. Kadın çocuğunu dünyaya getirdikten sonra kendini asar.[79]

Örnekleri kolaylıkla çoğaltılabilecek bu vakalar, musahip çiftlerine yönelik beklentilere ışık tutmaları açısından önemlidir. Bunlar cinsel anlamda yakınlaşmaların veya ilişkilerin meydana gelmiş olduğunu ve toplumun bunların sıradanlaşmasına izin vermediğini göstermektedir.

Pratikte ölüm cezası, çok nadir rastlanan bir durumdur. Bu ceza tipik olarak Alevi kadınların Sünni erkeklerle cinsel ilişkiye girdikleri durumlarda uygulanırdı.

Roux, Tahtacıların, kadınların yabancılarla ilişki kurmaları ve bunun açığa çıkması halinde kadına intihar etmesini tavsiye ettiklerini yazar. Eğer kadınlar bunu reddederlerse "mahkeme" kararıyla idam edilirler.[80] "Mahkeme" kelimesiyle sorgu ayininin kastedilip edilemediği metinden

78. A.g.y., s. 201.
79. A.g.y., s. 201.
80. Roux 1970, s. 320.

maalesef anlaşılmamaktadır. Ancak yalnızca Tahtacılardan bir bilirkişinin bana anlattığına göre bazı durumlarda bir Sünni ile evlenen kadının orman kazası süsü verilerek öldürüldüğü olmuştur.

Ölüm cezası ne Buyruk'larda ne de Noyan'ın incelediği elyazmalarında muhtemel bir cezalandırma şekli olarak yer alır. Bilinen olaylar muhtemelen geçmişte nadiren gerçekleşmiş olan Kızılbaş/Alevi ve Sünni evlilikleri gibi istisnalar olmuştur.

4
Kızılbaşlarda/Alevilerde Kutlamalar ve Kutsal Günler

Farsça yeni yıl anlamına gelen Nevruz, Anadolu Kızılbaşları/Alevileri arasında Rumi takvime göre 9 Mart'ta kutlanır. Tarihin yeni takvime göre tam olarak tayin edilmesi köylerde büyük zorluklara yol açmıştır. Sultan Nevruz olarak da isimlendirilen Nevruz birçok yerde 21 Mart'ta kutlanır. Ancak kutlamaların takvim değişimi dikkate alınmadan aynı ayın 9'unda kutlanması da sıklıkla rastlanan bir durumdur.

Kızılbaşların/Alevilerin Nevruz ile ilgili İslami yorumları, o günün Ali'nin doğum günü olduğu yönündedir.

Ancak Eröz, Silifke civarındaki Tahtacıların Nevruz'u Ali'nin oğlu Hüseyin'in doğduğu gün olarak kabul edip kutladıklarından bahsetmiştir.[1]

Kutlamanın İslam geleneğine dahil edilmesi için çabalanmış olmasına rağmen Nevruz, ortaya çıktığı zamanlarda olduğu gibi bir bahar karşılama şenliği olma özelliğini korumuştur. Malatya bölgesindeki Kızılbaşlar/Aleviler arasında Nevruz, benzer şekilde "kış bitti bayramı" ismiyle kutlanır.[2]

Diğer taraftan kutlamaların gerçekleştirilme biçimi bize atalardan kalma ritüellerin yaşatıldığım göstermektedir. Doğanın yeniden doğuşuna yönelik kutlamalar ataların anılmasına yönelik düşüncelerle bağlantılıdır.

Nevruz sabahı aileler bayramlık giysilerini giyip yanlarına yiyecek ile rakı veya şarap alarak mezarlığa giderler. Özellikle Tahtacılarda alışılagelmiş bir gelenek haşlanmış ve boyanmış yumurtalar yemektir; ki bu durum, sıklıkla Avrupalı gezginlerin Kızılbaşlarda/Alevilerde bir

1. Eröz 1977, s. 361.
2. A.g.y., s. 361 ve sonrası.

Hıristiyan geleneği olan Paskalya'nın kutlandığı sanısına kapılmalarına yol açar. Tahtacıların büyükleri Nevruz günü yumurta haşlama veya boyama geleneğinin eskiden bilinen bir şey olmadığını hatırlamaktadırlar ve bizzat bu geleneğin komşu Yunanlardan alındığını tahmin etmektedirler.

Aileler akrabalarının mezarları başında toplanıp etrafı örülü minik ateşler yakarak kahve veya çay demlerler. Son zamanlarda bunu yapmak için minik gaz ocakları kullanılmaktadır.

Eski Tahtacılar o gün yapılan kutlamaların sebebini ölüleri beslemek, onlara içecek sunmak ve eğlendirmek olarak açıklarlar.[3] Bugün artık uygulanmayan bir geleneğin kadınların mezarlarda yüksek sesle ağlayarak ağıt yakması olduğu söylenmektedir. 1982 yılında katıldığım bir Nevruz kutlaması neşe içinde kutlanan bir cümbüş olarak nitelendirilebilirdi. İnsanlar yemekten sonra mezarlıktaki çimenlere serilip günün geri kalanını muhabbet, müzik ve tek tük de olsa semah gösterileri eşliğinde geçirmişlerdi. Yeme, çay ve rakı içme faslı akşam saatlerine kadar sürmüştü. Çocuklar ve genç kızlar çiçek toplayıp yaptıkları taçları başlarına takmışlardı.

Tahtacılarda Nevruz kutlamasının kendilerine özgü bir alışkanlığı olan uçurtma uçurulmasından da bahsedilmesi gerekir. Gün boyunca erkek çocuklar ve gençler tarafından uçurulan, köyün semalarında süzülen renkli, uzun kuyruklu uçurtmalar görülür.

Tahtacılarda, uçurtma uçurmaya en azından bugün dini bir anlam yüklenmemektedir. Ancak yıl içinde ilk kez o gün uçurtma uçurulması Nusayrilerin o gün salıncak* kurmasıyla aynı mitolojik kökenden geliyor olabilir.[4]

Nusayriler Nevruz'u gece gündüz eşitliğinin yaşandığı 21 Mart gününde kutlar.

Nevruz Tahtacılarda halen coşkuyla kutlanmaktayken birçok Anadolu Kızılbaşı/Alevisi için eskiden sahip olduğu anlamı yitirmiştir.

Bir diğer ilkbahar kutlaması olan Hıdrellez de 6 Mayıs'ta ülkenin her yerinde kutlanır. Aynı gün Rumi takvime göre 23 Nisan'a denk gelir ve Hıristiyanlar tarafından Müslümanların kutlamalarına benzer bir içerikle Aziz Gregorius Günü olarak kutlanır.

Hıdrellez hayat suyundan (ab-ı hayattan) içip ölümsüzlüğe kavuştuğuna inanılan Hazreti Hızır'ı anmak için kutlanır. Hızır, dönem dö-

3. Karşılaştırma için bkz. Yetişen 1951.

* Doğanın uyanışım simgeleyen Nevruz günü yöre insanları kırlara çıkıp eğlenirler; ulu ceviz-lere salıncak kurup, sağlık sağlamlık için sallanırlar. (ç.n.)

4. "Schaukeln" (sallamak, sallanmak) kelimesinin Nusayrilerdeki anlamı için karşılaştırınız. Halm 1982, s. 334.

nem, ama özellikle ilkbaharda insanlar arasında ortaya çıkıp, yol alırken toprağa değdiği her noktada uyuyan doğaya hayat verir; bolluk, bereket ve mutluluk getirir. Onunla bizzat karşılaşmak tüm yıl boyunca bolluk içinde yaşamak anlamına gelir.

Hıdrellez kutlamaları Kızılbaşların/Alevilerin Nevruz'da yaptıkları kutlamalara oldukça benzer. Nevruz'un aksine Hıdrellez Anadolu'nun tamamında kutlanır.

Hıdrellez sabahı herkes yapılaşmanın olmadığı, çimenlik yerlere gider. Güngör'e göre eskiden, günümüzde geçerliliği kalmamış olan beyaz kıyafet giyme geleneği vardı.[5] Çimenliklerden, demlenip içildiklerinde her türlü hastalığa ilaç olabilecek çiçek ve bitkiler toplanır. Salıncaklar kurulur, şarkılar söylenir, oyunlar oynanır ve dans edilir.

Nevruz kutlamasından farklı olarak Hıdrellez'de genellikle bir de küçük kuzu kesilir. Güngör'ün belirttiğine göre o gün kuzu eti yemek o kadar yerleşmiştir ki; yıl boyunca et yiyemeyecek durumda olan aileler dahi Hıdrellez'de et yemeyi ihmal etmezler.[6]

Şüphesiz Nevruz ve Hıdrellez'deki etkinliklerde ilkbahar kutlamalarıyla bağlantılı eski Türk geleneklerinden izler görmek akla uzak olmayacaktır.[7]

Muharrem ayının sonunda tutulan on iki günlük orucun ardından kutlanan bir diğer önemli bayram olan Aşure Günü'nden de söz etmek gerekir.

Şiilerin yas ayı olan Muharrem, Anadolu Kızılbaşları/Alevileri arasında Şiilerde genelde görüldüğü üzere coşkulu bir şekilde kutlanmaz.

İdeal durumda 12 gün boyunca güneşin doğuşundan batışına kadar oruç tutulur, ancak oruç açıldıktan sonra da et, balık veya yumurta gibi hayvansal besinler tüketmemeye özen gösterilir. Muharrem ayında birçok yörede Kerbela şehitlerinin susuz bırakılışını anmak amacıyla su yerine ayran veya meyve suyu içilir. İnananların bu dönemde yıkanmaması ve çamaşırlarını değiştirmemesi gerekir.

Oruç, güneşin batışıyla açılmaya başlanır ve özellikle Tahtacılarda tuz yalayarak açılır. Yemeğe ancak çay veya kahve içildikten sonra başlanır.[8]

Birçok yerde oruç açmak için akşamüstü bir yakın akrabanın mezarına gidilir.

---

5. Güngör 1956, s. 61.
6. A.g.y., s. 61.
7. Karşılaştırma için bkz. Harva 1938, s. 247 ve 571 ve sonrası.
8. Tahtacılarda Muharrem (ayının) kutlanması konusunda ayrıntılı bilgi için karşılaştırınız. Yetişen 1968.

Hazreti Hüseyin'in anısına oruç tutulan onuncu gün en önemli gündür. Diğer günlerde oruç tutmayanlar dahi bu günde oruç tutar.[9]

Günümüzde Muharrem ayında hemen hemen kimse oruç tutmamaktadır, tutanlar da eski kuşaktandır. Ancak bu noktada da uygulamaya yönelik bir zayıflık gözlemlenebilir: Oruca ilişkin Sünni köylüler arasındakine benzer bir toplumsal kontrol görülmez. Oruç tutulacak gün sayısı dayanabileceği ölçüde üç, beş veya on iki olmak üzere kişinin kendi iradesine bırakılmıştır.

11. veya 12. gece on iki farklı malzeme içeren aşure çorbası pişirilir. Aşure çorbasının içindeki on iki malzeme, oruç tutulan on iki günde olduğu gibi, On İki İmamı temsil eder.

Melikoff, Muharrem ayında oruç tutmaya Safevilerin Anadolu'da olduğu döneminde başlandığı, buna karşın Hızır kutlamasının daha eski bir kökeni olduğu görüşündedir.[10]

Melikoff Hızır kutlaması ve Hıdrellez kutlaması arasında da ayrım yapar. Hızır, Ehl-i Hak inancına sahip İranlılar arasında Nevruz'dan altı hafta önce Şubat ayında kutlanır, eski Türk ve Çin takvimlerine göre yeni yıl ile aynı zamana denk gelir.[11] Melikoff tarafından Hızır kutlamasıyla ilgili anlatılan âdetler Hıdrellez kutlamalarındakilere oldukça benzemektedir.

Anadolu Kızılbaşları/Alevileri arasında Hıdrellez'den önce kutlanan özel bir Hızır bayramıyla ilgili başka belgelere rastlamadım. Yalnızca Gölpınarlı Şubat ayında kutlanan üç günlük bir Hızır bayramından kısaca söz etmekte fakat ayrıntılı bilgi vermemektedir.[12]

9. Yetişen 1968, s. 4778.
10. Melikoff 1975, s. 61.
11. A.g.y., s. 61.
12. Gölpınarlı İslam Ans., madde: Kızılbaş, s. 792.

5
Kızılbaşlıkta/Alevilikte Kadının Özel Yeri

Kadının sosyal ve dini yaşamdaki yeri, Kızılbaşlarda/Alevilerde yalnızca Sünni komşularıyla değil, Ehl-i Hak haricinde Ön Asya'daki diğer ezoterik inanç topluluklarıyla karşılaştırıldığında da kayda değer niteliktedir.

Dini hiyerarşide görevlerin yalnızca baba soyu üzerinden aktarılma kısıtlaması olmasa, Kızılbaşların/Alevilerin ibadet yaşamında kadının erkekle eşit haklara sahip olduğu söylenebilirdi.

Daha önce de anlatıldığı gibi dini toplantılar sırasında topluluğun kadın üyeleri önemli görevlerde bulunmaktadır. Hatta dedenin veya pirin eşi olan ana bacıya, musahip eşlerini on iki hizmet sahibine tanıştırmak gibi kısmen dedenin veya pirinkine benzer görevler düşmektedir.

Kadına verilen önem, kanunların çiğnenmesi durumunda alınan kararlarla ilgili yapılan toplantılarda kadınların da yer almasında kendini gösterir.

Bir erkeğin yalnızca karısı ile birlikte tam dini yetkinliğe sahip olabilmesi gibi, musahip ilişkisine eşlerin de katılması bu bağlamda yorumlanabilir.

Kızılbaşlıkta/Alevilikte kadının erkek karşısında değersiz olduğunu doğrulayan hiçbir dini gelenek yoktur. Diğer inanç topluluklarının –Müslümanlar, Hıristiyanlar veya diğer heterodoks gruplar– geleneklerinde bunun bu kadar doğal karşılanmadığı gözlemlenmektedir.

Buyrukların uygulanması cinsiyet ayrımı yapılmadan, istisnasız her talibi kapsar. Kadına özel bir ifade içeren tek durum Kızılbaşlar/Aleviler arasında yaygın olan "bacı" kelimesidir. İnananlar arasındaki tüm canların birliği ideali her iki cinsiyeti de kapsamaktadır.

Buyrukların belli bölümlerinde kadının erkek için yaratılmış olduğu fikri kesinlikle reddedilmektedir. (Bazı cahiller derler ki, dişi kulu erkek için halk etti.)[1]

Kadın-erkek eşitliği aynı şekilde cemlerde de korunmaktadır. (Bir yere cem olunca, erkek dişi fark olunmayıp...)[2]

Ancak dindeki kadın-erkek eşitliği toplumsal yaşamda tam anlamıyla karşılığını bulmamaktadır. Alevi toplumu kadın-erkek arasında eşitlikçi bir ilişkinin olduğu bir toplum olmaktan oldukça uzaktır; kendisini çevreleyen Sünni toplumun ataerkil yapısına sahiptir. Ancak Sünni hemcinsleriyle karşılaştırıldığında Alevi kadınlar günlük yaşamda büyük özgürlüklere sahiptir. Bu özgürlük, sadece dış görünüşe bakıldığında, örtünme emrinin olmamasından bile anlaşılabilir. Daha önce de ziyaretçiler başı açık Kızılbaş/Alevi kadınların yabancı erkeklere karşı rahat ve kendinden emin tavırlarını şaşkınlıkla karşılamışlardır. Hakikaten de Müslüman ülkelerde alışılagelmiş olan kadınların çekingenliği, mahcubiyeti Kızılbaşlar/Aleviler arasında daha az göze çarpmaktadır. Dini toplantılara paralel bir şekilde, günlük yaşamda da kadın ve erkeğin birbirinden ayrı tutulması tamamen bitmiş olmasa da oldukça zayıflamıştır. Aile içinde kadınlar ve erkekler yemeklere beraber katılırlar, misafirliğe gidildiğinde her iki cins de bir arada olur. Ayrım yalnızca oturma düzeninde ortaya çıkar. Cem ayinleri sırasında olduğu gibi din dışı kutlamalarda da birlikte dans edilir ve her iki cinsin de alkol tüketmesine aynı ölçüde izin verilir.

Benim görüşüme göre, Kızılbaş/Alevi kadınlarının görece rahatlığı Kızılbaşların/Alevilerin, İslam'dan güçlü bir şekilde etkilenen taşra halkına kıyasla daha iyi korudukları eski Türk geleneklerine dayandırılabilir.

Erken dönemlerde, hiç Müslümanlaşmamış veya nispeten Müslümanlaşmış Türk halklarıyla temasa geçmiş olan Müslüman gezginler kadınların serbestliğinden, rahatsızlık duyarak bahsetmişlerdir. 10. yüzyılda kısa süreliğine Oğuzlar ve Volga Türkleri arasında bulunan İbn Fadlan, konuk sofrasında bulunan kadınları, en azından onlara sırtını dönerek yok saymak zorunda kalmıştır.[3] Eski Türklerde görülen, kadınların ve erkeklerin çadırın farklı taraflarında bir sıra halinde oturuşunu Kızılbaşların/Alevilerin cem törenlerinde yeniden buluyoruz.

Tek eşlilik emri ve aynı zamanda boşanma yasağı Kızılbaş/Alevi kadınlarına iyi bir toplumsal konum sağlamaktadır. Kızılbaş/Alevi kadın-

1. Aytekin Derlemesi, s. 191.
2. A.g.y., s. 191.
3. Togan 1940: § 21.

lar Sünni veya Şii İslam'da olduğu gibi hakir görülemezler, bunun olması ancak ruhani liderlerin onayıyla mümkündür. Buna da ancak zinanın kanıtlanmış olması gibi çok özel ve ciddi durumlarda izin verilir. Boşanma veya hakir görme yasağının ihlal edilmesi, topluluktan dışlanmayı beraberinde getirir.

Buna rağmen son dönemlerde tek tük de olsa polijini (birden fazla kadınla evlenme) vakalarının yaşanması Aleviler tarafından, eski düzenin genel olarak yıkılmış olmasına bağlanmaktadır. Tekeşlilik emri ve boşanmanın reddi muhtemelen Hıristiyanlığın etkilerine dayandırılabilir, ayrıca boşanma eski Türk halklarında da merhametsizce cezalandırılırdı. İbn Fadlan bu noktada zina yapan kadınlara ve erkeklere uygulanan gaddar bir idam yönteminden söz eder.[4] Bu geleneğin etkilerinin Kızılbaşlarda/Alevilerde sürdüğü, düşkünlüğün nasıl cezalandırıldığı anlatılırken ifade edilmişti.

Gelenekçi Sünnilerle kıyaslandığında Alevilerin kızlarına beş yıllık zorunlu eğitimin ötesinde bir eğitim sağlama eğilimi, Kızılbaşlıktaki/Alevilikteki kadının geleneksel konumu göz önünde bulundurulduğunda gayet anlaşılır bir durumdur. Büyük evliya Hacı Bektaş Veli, Kızılbaşlar/Aleviler tarafından kadın meselesinin öncü savaşçısı olarak görülmektedir. "Kızlarını okutmayan bir halk gelişemez" sözü ona atfedilmiştir.

4. A.g.y., § 21.

6
Kızılbaşlar/Aleviler ile Sünniler Arasındaki İlişki

Bu iki büyük inanç topluluğu arasındaki ilişki yüzyıllar boyu karşılıklı güvensizlik ve hor görme duygularıyla şekillenmiştir. Cumhuriyetçi reformlarla getirilen köklü değişiklikler de bu konuyla ilgili esaslı değişimlere yol açmamıştır. İyi niyetli Sünniler bugün halen insanları Kızılbaş köylerindeki olası tatsızlıklar ve tehlikelere karşı uyarmaktadırlar. "Kâfirlerin" cinsel davranışlarıyla ilgili önyargılar o kadar derine yerleşmiştir ki; bu fikirlerin kısa süre içinde yok olması mümkün görünmemektedir. Bugün Sünnilerin büyük bir çoğunluğu Kızılbaşların/Alevilerin kadın erkek bir arada bulundukları dini törenleri ölçüsüz yakınlaşmaların yaşandığı kutlamalarmış gibi algılamaktadır. Her iki cinsin katılımıyla gerçekleştirilen bu törenler, Bumke'nin de son derece isabetli bir dille ifade ettiği gibi, "Gerek Avrupalı seyyahların gerekse bunların bilgi edindikleri şahısların saplantılı hayal dünyalarında kurdukları her türlü sapıkça fantazinin çıkış noktası olmuştur. Buna göre Aleviler, bu gece toplantıları sırasında ne kız kardeş ne de anne tanımış, yani sözde onlarla cinsel ilişkiye girmişlerdir.[1] Kızılbaşların/Alevilerin kardeşler arasında evliliği tasvip ettikleri ve bunu uygulamaya geçirdikleri de onlarla ilgili basmakalıp suçlamalardandır. Bu iddia kanıtlanmamış olmasına rağmen Avrupa literatüründe de yer bulmuş ve bu varsayımsal uygulamanın eski İran geleneklerinin tarihsel kültürel temellerine dayandırılmasına vesile olmuştur.[2]

Kızılbaşlar/Aleviler İslam'ın beş şartını tanımadıkları için, kendilerini Müslüman olarak görüp bunu ifade etmelerine rağmen çevreleri tarafından Müslüman olarak kabul edilmezler.

---

1. Bumke 1979, s. 540.
2. Karşılaştırma için bkz. Müller 1967, s. 246 ve sonrası.

Kızılbaşların/Alevilerin dinen emredilmiş olan temizlik anlayışına uymamaları koyu dindar Sünniler tarafından tiksintiyle karşılanır. Kızılbaşların/Alevilerin cinsel ilişkiden sonra –Sünnilerin abdest alması gibi– yıkanma ritüeline sahip olmamaları, Müslüman komşularının gözünde, temiz olmadıkları şeklinde algılanmaktadır. Onlar tarafından kesilen hayvanların yemekten kaçınılması da bu durumla gerekçelendirilmektedir.

Kızılbaşların/Alevilerin dışlanmalarına neden olan katı inançlılıkları ve ahlak anlayışlarına karşı duyulan çekinceler onların bugün dahi Sünnilerin baskın olduğu bir çevrede tutulmalarını zorlaştırmaktadır. Toplumdan dışlanmış olan bu azınlığa dahil olduklarının ortaya çıkması halinde işyerlerinden veya okudukları okullardan atılmakta ve yaptıkları başvurular reddedilebilmektedir. Buna bir de Alevilerin politik olarak sol ideolojiyi benimsedikleri eklenir ki; bu durum bu kez de onların dini farklılıkların dışındaki bir nedenle toplumun bütününe entegre olmalarını zorlaştırır.

Yüzlerce yıldır uygulanmış bir Şii erdemi olan takiye (gizlilik ilkesi) geçerliliğini bugüne kadar kaybetmemiştir. Kızılbaşlar/Aleviler Sünni çevrede iş arkadaşlarının ve komşularının düşmanca bir tavır takınmasına sebep olmamak için kimliklerini genellikle saklarlar. Bu tutumu terk edenler yalnızca entelektüel ve sol çevrelerde gözlemlenmektedir. Bu da Alevi geleneklerinin, anlattığımız gibi, sosyalist ve devrimci ideolojilerle özdeşleşmesinden kaynaklanmaktadır.

Kızılbaşlar/Aleviler, Sünniler tarafından reddedilme ve soyutlanma durumlarına karşı önlemler geliştirerek karşılık vermişlerdir. Tanrı'nın gerçek sırrına ermeyi garantileyen bir "kurtarılmış topluluğun" mensubu olma ve seçilmiş olma fikri Kızılbaşlarda/Alevilerde Sünnilere karşı bir üstünlük bilinci geliştirmiştir. Kızılbaşların/Alevilerin gözünde Sünniler tüm Şiilerin ezeli düşmanı olan Yezit'in yandaşlarıdır. Sünniler için yaygın kullanılan ve hakaret anlamı taşıyan "Yezit" kelimesi, Sünnilerin Yezit'in kendisiyle neredeyse özdeş tutulduklarını ifade eder. Sünnilere karşı takındıkları tavır cem sırasında ibadetlerin ardından sürekli söylenen "Lanet Yezite, yuf münkire!" sözünde de kendini göstermektedir.

Genel olarak Kızılbaşlar/Aleviler arasında Sünnilerin dindarlığına karşı alaylı ve kibirli bir tutum gözlemlenmektedir. Sünnilerin, inancı camiye gitmek ve namaz kılmak gibi formel uygulamalarla ortaya koyma çabaları gülünç bulunur. Sünninin inancı lafta kalır, tanrısı ise laf ebesi bir üçkâğıtçıya benzer. Ortodoks Tanrı imgesini karikatürize eden bu anlayış sayısız nefes ile açıklanır. Anonim bir Kızılbaş şair tarafından yazılmış olan aşağıdaki şiir bunlardan biridir:

Yeri göğü ins ü cinni yarattın
Sen ey mimar başı eyvancı mısın
Ayı günü çarhı burcu var ettin
Ey mekân sahibi rahşancı mısın

(...)

Kullanırsın kanatsızca rüzgârı
Kürekle mi yaptın sen bu dağları
Ne yapıp ne öldürürsün sağları
Can verip alırsın sen cancı mısın

(...)

Esirci misin koydun cahime Arap
Hoca mısın okur yazarsın kitap
Aslın kâtip midir görürsün hesap
İhtisabın mı var yok hancı mısın

(...)

Beni affeylesen düşen mi şandan
Şahlar bile geçer böyle isyandan
Ne dökülür ne eksilir haznenden
Affetsen olmaz mı noksancı mısın
(...)[3]

Kaygusuz Abdal'ın aşağıdaki nefesi de eski bir tema olan Tanrı'nın insanlaştırılmasını işler ve türünün en iğneleyici örneklerinden sayılır:

Yücelerden yüce gördüm erbapsın sen koca Tanrı
Âlem okur kalem ile sen okursun hece Tanrı

Erliği ile anılır filân deyü
Anan yoktur baban yoktur sen benzersin ... Tanrı

Kıldan köprü yaratmışsın gelsin kulum geçsin deyü
Hele biz şöyle duralım yiğit isen geç e Tanrı
(...) [4]

3. Gölpınarlı 1963, s. 224 ve sonrası
4. A.g.y., s. 213.

Geçmişte Kızılbaşlığın/Aleviliğin sosyal-dini yapısı henüz tamamiyle işler haldeyken dini tabular onların Sünni dış dünya ile etkileşime geçmelerini engelliyordu. Sünnilerle ne evlenmeye ne de farklı şekillerde toplumsal olarak temasa geçmeye izin vardı. Sünnilerin çoğunlukta olduğu bir yere gidilmesi elzem olduğunda bunun için dededen izin alınması gerekirdi. Daha sonra, askerlik görevinin tamamlanmasının ardından da yapıldığı gibi cem sırasında bir çeşit arınma töreni yapılırdı. Sünnilere misavirperverlik gösterilmesi de yasaklanmıştı. Bu tabulara riayet edilmemesi cezaları beraberinde getirirdi. Misafir ağırlamanın kaçınılmaz olduğu durumlarda yabancılar tarafından kullanılmış olan her şeyin imha edilmesine çok dikkat edilirdi. Sünnilerin kullanmış olduğu tabak ve bardaklar kırılarak parçalanır veya en azından 40 kez yıkanırdı. Aynı şekilde çarşaflar ve yatak takımları da en az bardaklar kadar yıkanmadan temizlenmiş kabul edilmezdi.

Beni evinde ağırlamış olan, Tahtacılardan yaşlı bir kadın gençliğinde aynı şeyi yapsa kendisine en az bir yıl düşkünlük cezası verileceğini ifade etmişti. Yani günümüzde bu "sakınma yasası" daha gevşek ele alınmaktadır, yine de aynı köyde yaşayan Sünnilerden bugün bile itinayla uzak durulduğunu unutmamak gerekir.

Genel olarak, yabancılarla araya sınır çekme ve kendini dıştan yalıtma mekanizmalarının katılıklarını kaybettikleri söylenebilirse de, Kızılbaşlar/Aleviler ve Sünnilerin özellikle alt sosyal tabakalara ait üyeleri arasındaki ilişki halen güvensizlik ve önyargılarla şekillenmektedir.

Eskiden Kızılbaş/Alevi erkekler tarafından sıklıkla kullanılmakta olan kısaltılmamış bıyık kendini dış dünyadan izole etmenin göstergesi olmuş ve ağzı sıkılığı sembolize etmiştir. Dudakların birleştiği noktaya kadar uzatılan bıyık ağzın kapalı tutulması, böylece sırrın saklanması ve inancın gizli tutulmasının göstergesidir. Bıyığın bu şekli aynı zamanda Ali'nin ismini sembolize etmektedir. Bu şekil tersten bakıldığında ismin Arap alfabesiyle yazılan son harfine (ی) benzemektedir.

Bu bıyık biçimi de tıpkı "tavşan etinden tiksintiyle uzak durmak gibi, bıyığın sahibini aynı zamanda bir heretik olarak damgaladığı için"[5] Alevi toplumu dışında, Sünnilerin çoğunlukta olduğu bölgelerde yaşayan Kızılbaşlar/Aleviler tarafından hemen hemen hiç kullanılmaz. Yalnızca

5. Bumke 1979, s. 540. Kızılbaş/Alevilikte tavşan, yenilmemesi ve kaçınılması gereken pis bir hayvan olarak görülür. Bu durum için farklı açıklamalar söz konusudur. Yezit'in öldükten sonra tavşana dönüştüğü ya da aniden önlerine çıkan bir tavşanın Ali'nin atını ürküttüğü anlatılır. Ama birçok hayvanın karışımı gibi duran bu hayvanın "tuhaf görünüşü" yanında, tavşanların âdet görmesi de çoğunlukla söz konusu tiksintinin nedeni olarak gösterilir. Bazıları ise "bir tavşanın fazla eti olmadığını", dolayısı ile onu yemenin pek bir işe yaramayacağını düşünür. Akdeniz bölgesinde tavşan tabusu ile ilgili ayrıntılı bilgi ve karşılaştırma için; Müller 1967, s. 331 ve sonrası.

yeni kuşağın politik bilince sahip gençleri tarafından provokatif etkisinden dolayı kasıtlı olarak kullanıldığı görülür. Özellikle politik kutuplaşmanın yaşandığı 70'li yıllarda kendini devrimci olarak niteleyen, Alevi olmayan gençler tarafından böyle bıyık bırakılması, Kızılbaşlığın/Aleviliğin tarihi gelenekleriyle sol ideolojinin bağlantısını doğrular niteliktedir.

7
Kızılbaş/Alevi İbadetlerinde İslam Öncesi ve İslam Dışı Öğeler

A Orta Asya Çağrışımları

Kızılbaşlığın/Aleviliğin dünya görüşü ve inanç anlayışı İslam tasavvufu ve aşırı Şiiliğin etkilerini taşıdığı gibi, bir dizi Kızılbaş/Alevi ritüeli, İslam öncesi dini anlayışın ve uygulamanın da izlerini taşır. Daha net bir ifadeyle Kızılbaşlık/Alevilik, Orta Asya'daki Türk ve Moğol grupların İslam öncesi kültürüyle paralellikler göstermektedir.

1) Kapı Eşiğinin Anlamı

Anadolu Kızılbaşları/Alevileri arasında kapı eşiğine özel bir saygı gösterilir: Kapı eşiğine oturmama veya basmama gibi, meydana girerken herkesin uygulamak zorunda olduğu genelgeçer zahmetli selamlama ritüelleri vardır.

Kapı eşiğine verilen önem Kızılbaşlığın/Aleviliğin bize tarif edilen şekliyle, genel anlamda biçimsel ritüelleri barındırmayan inanç yapısıyla örtüşmemektedir. Kapı eşiğine duyulan saygı ile ilgili yapılan açıklamalar, bu geleneğin İslama uyarlanma çabasını ortaya koyar: "Bunun bir açıklaması Ali'nin bilgi şehrinin kapısı veya eşiği olması dolayısıyla herhangi bir eşiğin de Ali'nin ruhani olarak hayattaki önemini sembolize etmesidir. Kapının bir tarafının Hasan'ı öbür tarafının Hüseyin'i, üst kısmın Muhammet'i, eşiğinin ise Fatma'yı temsil ettiği söylenir."[1]

Ali'nin küçük yaşta ölmüş olan çocukları Himmet ve Mürvet'in kapının iki yanına gömülmüş olması, kapı eşiğine değilmemesinin bir baş-

1. Birge 1965, s. 173 ve sonrası.

ka sebebi olarak öne sürülür. Buna bağlı olarak bazı bölgelerde kapının iç tarafı Mürvet, dış tarafı Himmet olarak isimlendirilir.[2]

Kapı eşiğine basmama geleneğinin kökeni eşik cinleri olarak tabir edilen varlıklarla ilişkili eski bir Orta Asya inancına da dayandırılabilir.[3] Daha 13. yüzyılda Avrupalıların yazdığı raporlarda Moğollarda kapı eşiğine verilen özel önemden bahsedilmektedir. "1253'ten 1255'e kadar Rusya'daki Tatar grupların kumandanı olan Sartak Han ile Papa arasında elçilik yapmış olan Friar William'ın güncesinde şu sözler yer almaktadır: 'Bizi, eve girerken ve evden çıkarken kapı eşiğine değmemeye dikkat etmemiz için uyardılar'. "[4]

2) Kurbanlık Hayvanın Şartlara Uygunluğu ve Kemiklerine Uygulanan İşlem

Ayn-i cem'de (birlik, görgü ayini) kurban edilecek olan hayvan erkek ve güçlü olmalı ve bedensel bir kusuru bulunmamalıdır. Hayvan, kesilmeden önce kurban olarak (Allah tarafından) kabul edildiğinin kanıtı olacak belli işaretler vermek zorundadır. Kurbanın hazır olup olmadığının kontrol edilmesi yaygın bir gelenektir, Altay halklarının kurban ritüellerinde de böyle kontroller genelgeçerdi. Örneğin Sarı Uygurlarda kurbanlığın titremesi, kabul edilmiş olduğunun göstergesi sayılmıştır.[5] Tahtacılar da kurban edilen koçun titremesini aynı şekilde gösterge olarak kabul ederler.

Anadolu Kızılbaşlarının/Alevilerinin kurban eti ve kemiklerine uyguladıkları muamele, Altay Türklerinde de karşılığını bulmaktadır. Kurbanlık parçalanırken en küçük kemiğinin dahi kırılmamasına veya hiçbir şekilde zedelenmemesine büyük özen gösterilir. Bu yüzden etler yalnızca eklem kısımlarından ayrılabilir.[6] Altaylardan birçok Türk halkında kemikler iyice temizlenerek saklanır ve usulüne göre gömülür.

Kızılbaşlarda/Alevilerde yalnızca, kemikleri genellikle yüzülmüş deriye sarılıp kolay ulaşılamayacak bir yere gömme âdetini biliyoruz. Altay halklarında ise kemiklerin gömülmesinin yanı sıra, hayvanların iskeletlerini oluşturacak şekilde bir araya getirilip ayağa dikilerek muhafaza edildiği bir yöntem mevcuttur. [7]

---

2. Benekay 1967, s. 150.
3. Karşılaştırma için bkz. Harva 1938, s. 555.
4. Birge'den alıntı 1965, s. 174.
5. Harva 1938, s. 567.
6. Altay halklarında söz konusu gelenekler için karşılaştırınız. Harva 1938, s. 434 ve 563 ya da Meuli 1946, s. 233 ve sonrası.
7. Harva 1938, s. 434 ve sonrası.

Bu tür ritüellerin avcılık kültürüyle şekillenen, öldürülen veya kurban edilen hayvanın "kemiklerinden yeniden doğabileceği" anlayışından kaynaklanması söz konusu olabilir.[8]

3) Dini Törenler Sırasında Alkol Tüketimi

Şarap ve rakı gibi sarhoş eden içkilerin tüketimi, istisnai olarak farklılık gösteren bazı bölgeler olsa da ayn-i cem sırasında izlenen önemli ritüellerdendir.

Kızılbaşlar/Aleviler tarafından "dolu" olarak ifade edilen içki, "hak dolusu" veya "aşk dolusu" şeklinde isimlendirilir. Dolunun tüketimi Muhammet'in üzüm suyunu içtikten sonra Ali'nin ilahi varlığını fark ettiği Kırklar Meclisi'ndeki olaylara dayanır. Dolu da buna paralel olarak Hak katının bilgisinin kavranması için bir araçtır.

Hatayi'nin bir nefesinden alınmış olan aşağıdaki dörtlük bu anlayışı etkileyici bir şekilde ifade etmektedir:

Aşkın şerbetinden içtim hâk oldum
Kudretten donumu giydim pâk oldum
Hem Hakk'a ulaştım hem de Hak oldum
Anın için irâd etmem ölümü[9]

Avrupa literatüründe bu tür ritüellerin, özellikle şarap tüketimi sebebiyle, eski Hıristiyan Kudas ayini akşam yemeği geleneğinin devamı olduğuna inanma eğilimi vardır.[10] Bence bu tür karşılaştırmalar yalnızca ayn-i cem sırasında izlenen ritüellerin arka planıyla ilgili eksik bilgi sahibi olmaktan kaynaklanmaktadır. Eski seyahat yazılarında anlatılan "Kızılbaşların dini toplantılarında (...) bir tasta ekmek ve şarap sunulduğu" ve Müller'in varsayımına göre burada "Hıristiyan akşam yemeği kutlamalarından izler" görüldüğü gibi fikirler bu bilgi eksikliğinden doğmuştur.[11]

Ekmek sunulduğuna dair bir bilginin hiçbir yerde kabul edilmediğini bir yana bırakalım, ne şarap tüketiminin usulü ne de onunla bağlantılı olan içerik kudasa işaret etmektedir. Buna karşın alkollü içkilerin –ki bunlar her zaman şarap olmak zorunda değildir, sert içkilerin tüketimine de aynı sıklıkla rastlanmaktadır– sunuluşu sırasında izlenen ritüellerin Orta Asya'dan göç etmiş Türk boylarının dini ve kültürel yapılarına dayanarak incelenmesi yerinde ve gerekli olacaktır.

---

8. Eliade 1975, s. 161.
9. Gölpınarlı 1963, s. 26.
10. Karşılaştırma için bkz. Jakob 1919, s. 35 ve sonrası ya da Müller 1967, s. 209 ve sonrası.
11. Müller 1967, s. 209.

Altay bölgesinden göçebe halkaların kurban etinin parçalarına ayrılması sırasında kanyak içme geleneği olduğunu ve belli ritüellerin izlendiğini biliyoruz. Örneğin Yakutların bahar bayramıyla ilgili olarak, atların veya öküzlerin kurban edildiği ve bunun ardından çember olup kımız (mayalanmış kısrak sütü) içildiği belirtilmektedir: "İçki ziyafeti akşamüzeri başlar, bu iş için özel olarak görevlendirilmiş kişiler ellerinde bir kâse tutarak ve yüzlerini doğuya dönerek ateş başına otururlar. Öncelikle herkes elindeki kâseyi birkaç kez kaldırır ve gök tanrısı *Ar Toyon*'u, eşi Kübay Hatun'u ve ardından da Şamanların ruhları gibi saygı duyulan diğer ruhları onurlandırmak için ateşe kımız döker. Sonrasında orada bulunan yaşlılardan biri veya şölenin ev sahibi Tanrılara şükran sunduğu ve ayrıca mutluluk ve bereket dilediği bir dua eder. (...) Tanrılara dua edildikten sonra katılımcılar kâselerden içmeye başlarlar."[12]

Goldilerin* yılda bir kez sonbaharda kutladıkları kurban bayramıyla ilgili kurban etinin parçalara ayrılması sırasında sert içkiler içildiği Harva'nın çalışmalarında okunabilir: "Sert içkiler içilirken öncelikle içkiden başparmakla biraz alınır ve ruhlar için serpilir."[13]

Genel olarak kurban bayramları "bir içki ziyafeti, şarkılar ve danslar ile sonlanır".[14]

Ayn-i cem'de uygulanan, dolunun dağıtılmasından önce delilin içine ve yerlere bir miktar serpilmesi geleneği ile Türk ve Tatar halkların kurban içeceğinden ateşe ve havaya serpiştirmeleri âdeti arasında bir paralellik görme eğilimi söz konusudur. Aynı şekilde cem ayininin genel akışında eski Türk halklarının yıllık kurban bayramlarıyla paralellikler görülmektedir.

Bu yöndeki ipuçları özetle şu şekilde listelenebilir:

a) Kurbanın ve kurban yemeğinin merkezi bir önem teşkil etmesi,

b) Kurbanlığın kabul edilebilirliğinin kontrol edilmesi,

c) Kurban kemiklerine özen gösterilmesi,

d) Genel olarak alkol tüketilmesi ve özellikle içkinin çeşitli yerlere serpilmesi,

e) Törenlerin topluluk halinde, sohbet, müzik ve dans eşliğinde sürdürülmesi.

Değinilmesi gereken başka bir ayrıntı ise pir veya dedenin törenleri yönetirken (erkân yürütürken) kullandığı özel değnektir. Erkân, alaca

12. Harva 1938, s. 573.

* Rusça'da Goldi olarak bilinen Sibirya yerlisi Nanai halkı. (ç.n.)

13. A.g.y., s. 571.

14. A.g.y., s. 576.

değneği, Zülfikar veya dernek olarak isimlendirebilen bu değnek kayın ağacındandır ve yaklaşık bir metre uzunluğundadır. Bu değnek genellikle üzerinde üç budağın bırakılacağı şekilde işlenir ve Kızılbaşlara/Alevilere göre üç budak Allah Muhammet Ali üçlüsünün sembolüdür. Bu değneklerin kullanıldığı törenlerde, üç budağın ritüellerden önce ve sonra öpülmesine "Ya Allah, Ya Muhammet, Ya Ali!" haykırışı ile eşlik edilir.

Törenlerde kullanılan bu değnekler ile Altay Şamanlarının kullandığı değnek atlar (*Steckenpferde*)* arasında bir benzerlik görülebilir mi sorusu akla gelmektedir. Kayın ağacından yapılmış bu değnekler birçok yerde Şamanların "kutsal ayinler" sırasında kullandıkları malzemeler arasında yer almaktadır.[15] Kayın ağacı Altay halkları için gerek kurban gerek defin törenleri sırasında kullanılmasıyla özel bir öneme sahiptir.

Köklerini Türk halklarının Anadolu'ya göç etmelerinden eski, İslam öncesi kültürden alan bağlantılar şu düşünceyi kabul edilebilir kılmaktadır: Kızılbaşların/Alevilerin yılda bir kez yapılan ayn-i cem törenlerinde, Altay'daki Türk halklarının yılda bir kez kutlanan büyük kurban bayramlarının şekil değiştirmiş bir halini gözlemlemekteyiz.

B. Diğer Dinlere Yönelik İpuçları

Alevi senkretizminin oluşumunun tek tek etaplarını belirlemeye yönelik sorular muhakkak cevapsız kalacaktır. Son olarak Anadolu'ya yerleşmiş olan göçebe boyların ve onların Müslümanlaşmasıyla bağlantılı tarih ve din tarihi ile ilgili süreçler göz önünde bulundurulduğunda –varsayımsal da olsa– şu tablo görülebilir:

Türk halklarının Müslümanlaşması göçebe dervişler sayesinde olmuştur; ki bu 11. ila 14. yüzyıllar arasında Anadolu'ya akın eden Türk boylarındaki Sufi ve Şiilerin sayısındaki ciddi artışı açıklar. Türk halkları, eski zamanlardan beri birbirinden farklı dinlerin parçalandığı, birbirlerini etkilediği veya birbirleriyle iç içe geçtiği Anadolu topraklarında, şüphesiz farklı Hıristiyan topluluklarıyla temasa geçmişlerdir ve bu Kızılbaşlık/Alevilik üzerinde belli bir etki bırakmıştır. Mani dinine ait elementlerle ilişkili görülebilecek ayrıntı ve anlayışlardan, bu dinin, İslamın kabulünden önceki zamanlarda topluluğun inanç anlayışında yer bulmuş olabileceğini söyleyebiliriz. Mani dininin bazı Türk halkları

* Değnek/tahta atlar (*Steckenpferde*): Çocuk oyuncağı olarak kullanılan, ucunda oyuncak at başı bulunan ve üzerine binilip –at sürme– oyunu oynamaya yarayan değneği niteleyen kavramdır. Burada, Şaman ayinlerinde Şamanın kullandığı, ucuna at ya da geyik başı takılmış, küçük hayvan kürklerinin yanı sıra üzengi, çıngırak, kamçı gibi aksesuarlar asılı değnekler kastedilir. (ç.n.)

15. A.g.y., s. 490 ve 538.

arasında belli bir süreliğine kendini kabul ettirmeyi başardığını biliyoruz.[16]

Alevi ritüellerinde ışığın oynadığı önemli rolün, etkilerini Anadolu'da 5. yüzyıla kadar sürdürmüş olan Mithra diniyle bir alakası olup olmadığı şüphelidir. Buna yönelik ipuçları oldukça zayıftır. Kızılbaşlar/Aleviler için en azından cem ayininin delilin yakılmasıyla başladığı, görevi "delili uyandırmak" olan bir hizmet sahibinin bulunduğu ve delilin söndürülmesinin belli başlı önlemler alınmasını gerektirdiği tespitini yapmak mümkündür.

Altay halklarında ateş kültünün önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Burada İran etkilerinin de görüldüğü varsayılmaktadır, buna göre ışığın veya ateşin yüceltilmesi Türk boylarının bugün bulundukları ülkelere yerleşmelerinden önce kültürlerine yerleşmiş olmak zorunda değildir.[17]

Görülme ayininin Hıristiyanlık etkileri taşıması olasıdır. Müller, "rahipler ve topluluk önünde alenen günah çıkarmak eski Hıristiyan Kilisesinin kullandığı –tek yöntem olmasa da– genel bir uygulamadır" der.[18] Kızılbaşların/Alevilerin Doğu Hıristiyanlarından günah çıkarma uygulamasını almış olması halinde bile, bu uygulamayı marjinal konumlarının gereklerine göre şekillendirip şekillendirmediklerinin tespit edilmesi gerekmektedir. Çünkü Aleviler halka açık günah itirafından sonra kesinlikle günahı bağışlamaz, aksine –bölgeye göre farklılık göstermekle birlikte– içeriği kesin bir ceza yelpazesinden uygun cezayı tespit edip uygularlar.

Kızılbaşların/Alevilerin dini toplantılarına yalnızca "tam üyelik" sahibi olanların alınması, uygulamanın din tarihi açısından en azından belli ölçüde tatmin edici bir tanıma kavuşturulmasını oldukça sıkıntılı hale getirmektedir. Bu durum topluluğa giriş için de geçerli. Topluluğa giriş sıklıkla Hıristiyanlardaki vaftiz ile ilişkilendirilir. Ancak topluluğa giriş uygulaması ezoterik inançlarda görüldüğü gibi, antik gizli ayin kültünde de bulunur.

Birge, Doğu Kilisesi'nin yedi kutsal töreni ile Bektaşilikteki bazı uygulamalar arasında paralellikler bulmuş, yedi kutsal törenden altısının karşılığını tanımlayabilmiştir: Vaftiz ile Bektaşilikteki kabul töreni; Hıristiyanlardaki yağ sürme ve Bektaşilerdeki gülsuyu ile vaftiz (Bu uygulama Kızılbaşlıkta/Alevilikte bilinmez); kudas ile ayn-i cem; rahip ve Bektaşi tekkesindeki baba; Hıristiyanlardaki günah çıkarma ile Bek-

16. A.g.y., s. 496.
17. A.g.y., s. 243.
18. Müller 1967, s. 214.

taşilerdeki baş okutma ve son olarak Hıristiyanlardaki kilise nikâhı ve Bektaşilerde topluluk üyeleri evlenirken babanın törende bulunması.[19]

Ancak Birge bizzat bu sıralamanın "öze dair bir iddia taşımadığını, yalnızca, Bektaşiliğin dışadönük hali İslam olan, ancak içsel olarak eklektik doğası dolayısıyla Hıristiyanlığın ilkel bir biçimini temsil eden bir sistem olmasının mümkün olduğunu (...) eski inanç ve uygulamalarını dış koşullara uydurabilmek için İslamı kabul etmenin bir zorunluluk olmuş olabileceğini göstermeye çalıştığını" ekler.[20]

Kızılbaşlığın/Aleviliğin inanç anlayışını ve ritüellerini oluşturan senkretik öğelerin kökenine inmeye çalışmak bu çalışmanın amacı olmadığından yukarıda ana hatlarıyla ele alınmış özet niteliğindeki örnekler yeterli olacaktır.

19. Birge 1965, s. 216.
20. A.g.y., s. 215 ve sonrası.

Sonsöz

Bu çalışmada Kızılbaş/Alevi inanç topluluğunun oluşumu ve marjinalleşmesine yol açan süreçler incelenip, inanç yapısının yanı sıra, topluluğun kendine özgü kimliğini sürdürmek ve geleneklerini aktarmak için geliştirdiği mekanizmalar açıklanmıştır.

Cumhuriyet reformlarıyla meydana gelmiş olan değişimlerin beraberlerinde Kızılbaşlık/Alevilik için de önemli bir dönüşüme yol açtığı gösterilmiştir. Geleneksel, dini ve sosyal organizasyonun çökmesi ve buna bağlı olarak dinin anlamını yitirmesi kesinlikle bir kimlik kaybına yol açmamış, daha çok o zamana dek özellikle din ile ilişkilendirilen farklılıklarının yeniden yorumlanmasını sağlamıştır. Ötekileştirme, dini düzlemden politik düzleme doğru yön değiştirmiştir. Kızılbaşların/Alevilerin kendi geleneklerinin "solcu" ve "ilerici" siyasi görüşlerle ilişkilendirilmesi onların diğerleriyle, Alevi olmayan topluluklarla birlik kurma olasılığını da beraberinde getirmiştir.

Yeni kuşak içerisinde Alevi kimliğini oluşturan öğeler diğer gruplar ve bireylerle paylaşılabilir. Burada asıl soru, bu şartlar altında Kızılbaşlığın/Aleviliğin hayatta kalma şansının olup olmadığıdır.

Bugün 30 ila 40 yaşlarında olanların, ebeveynlerinin ve büyükanneleriyle büyükbabalarının zamanındaki temel dini prensipler ile ilgili sahip oldukları fikirler oldukça zayıftır. Çocuklarını da insanın zamanın ruhuna ayak uydurması gerektiği düsturuyla yetiştirmektedirler, zamanın ruhu da ilerlemeye ve bilime odaklanmıştır.

Bu şartlar altında sorulması gereken, eskiye göre artmış olan nüfustaki yeni kuşağın, Alevi ve Alevi olmayan "ilerici" ozanlarca aktarılan nefeslere ne daha az, ne daha fazla ilgi gösteren üyelerinin, kendilerini Alevi olarak görüp görmedikleri ya da anne babalarının olduğu anlamda Alevi olarak kavranıp kavranamayacakları sorusudur.

Grup içi evlilik kuralının gücünü giderek yitirmesi de Kızılbaşlığın/Aleviliğin dağılma yönünde gelişen bir süreçte bulunduğuna işaret eder.

Kızılbaşlığın/Aleviliğin hayatta kalma ihtimaliyle ilgili ortaya atılabilecek bir başka soru da şu olabilir: Bugün Türkiye'de dini değerlerin, gücü giderek artan bir şekilde yeniden benimsenmesi "Kurtarılmış Topluluğun" inancıyla ilgili bir Rönesansa ışık tutabilir mi?

Tüm toplumsal ve dini ağ, temelden sarsılmıştır. Erenlerin oğulları ve torunları, dini bilginin aktarımı kesintiye uğradığı için inancı yeni kuşaklara öğretememekte ve bunun denetimini üstlenememektedir. Dolayısıyla yukarıdaki sorunun cevabı olumsuz yönde olacağa benzemektedir.

Bugün, herkesin birlik içinde olacağı bir dünyaya duyulan özlem sezilmektedir. Sanki önceden geçerli olan topluluk içindeki tüm canların birlik olması gerekliliği Kızılbaşlığın/Aleviliğin dışa açılmasından sonra artık tüm insanlığı kapsamaya başlamıştır.

Yanılgıya yer bırakmayacak kadar açık seçik olan bu özlem, yakın zamanda ölen, son Kızılbaş/Alevi ozanlarının en önemlisi olan Âşık Veysel'in nefesinde dile gelir:

Senlik benlik nedir bırak
Söyleyim geldi sırası
Kürdü, Türkü, ne Çerkesi
Hep Âdem'in oğlu kızı
Beraberce şehit gazi
Yanlış var mı ve neresi
Kuran'a bak, İncil'e bak
Dört kitabın dördü de hak

...

Senlik benlik nedir sil at
Tuttuğun yola doğru git
Yoldan çıkıp olmasın
Yezit nedir ne Kızılbaş
Değil miyiz hep bir kardaş
Bizi yakar bizim ateş
Söndürmektir tek çaresi

...

Bu âlemi yaratan bir
Odur külli şeye kadir
Alevi Sünnilik nedir

...
Cümle canlı hep topraktan
Var olmuştur emir Hak'tan
Rahmet dile Allah'tan

...
Veysel sapma sağa sola
Sen Allah'tan birlik dile
İkilikten gelir bela[1]

1. Âşık Veysel'in türküsü, ses kaseti dinlenerek yazıya geçirilmiştir.

Kaynakça

Amoretti, B.S.

1986 Religion in the Timurid and Safavid Periods. *The Camridge History of Iran. The Timurid and the Safavid Periods.* Cilt 6 (Der. P. Jackson), Cambridge Univ. Press.

Asan, V.

1954 "Isparta Tahtacılarına dair notlar". *Türk Yurdu Dergisi.*

Atabeyli, N.K.

1940 "Antalya Tahtacılarına dair notlar". *Arkeoloji ve Etnografya Dergisi*, sayı 4, Türk Tarihi.

Aytekin, S. (Yayımcı)

1958 *Buyruk*, Ankara (Aytekin Buyruk).

Ayyıldız, H. (Yayımcı).

o. j *İmam Cafer Buyruğu*, İstanbul (Buyruk I).

o. j *İmam Cafer Buyruğu*, İstanbul (Buyruk II).

Babinger, F.

1922 a *Şeyh Bedr ed-Din, der Sohn des Richters von Simaw, Der Islam, 11.*

1922 b *Marino Sanuto's Tagebücher als Quelle zur Geschichte der Safavijja.* Cambridge'de profesör olan E.G.Browne'a sunulmuş Şarkiyat İncelemeleri, Cilt A.

Banse, E.

1915 *Türkiye*, Berlin.

Bardakçı, C.

1970, *Alevilik-Ahilik-Bektaşilik*, Ankara.

Barth, F.

1969 *Introduction.* Barth F. (yayımcı): *Etnic Groups and Boundaries, The Social Organistaion of Culture Differences.* Londra.

Barthold, W.

1962 *Zwölf Vorlesungen über die Geschichte der Türkei Mittelasiens.* Darmstadt.

Bayart, J.-F.

1982 La question Alevi dans la Turqie moderne. O.Casse (yayımcı): *L'Islam et l'Etat.* Paris.

Benekay, Y.
1967 *Yaşayan Alevilik*. Kızılbaşlar arasında – röportaj. İstanbul
Bent, Th.
1891 The Yorouks of Asia Minor. *Journal of the Anthr.* Inst. Of Great Britain and Ireland. XX.
Beşikçi, İ.
1969 *Doğuda Değişim ve Yapısal Sorunlar*. Ankara.
Birge, J. K.
1965 *The Bektaşi Order of Derwishes*. Londra.
Bozkurt, F. (Yayıma Haz.)
1981 Buyruk. İstanbul (*Bozkurt-Buyruğu*).
Bumke, P. J.
1979 *Kızılbaş-Kurden in Dersim*
Anthropos, 74
Cahen, C.
EI *Encyclopaedia of Islam* (Leiden/Londra), Babai maddesi. 1960 (ve sonraki yayınlar).
Çağatay, N.
İA *İslam Ansiklopedisi*, Tahtacı maddesi. İstanbul.
1940 (ve sonraki yayınlar).
Canfield, R. L.
1973 The Ecology of Rural Ethnic Groups and the Spatial Dimensions of Power. *American Anthropologist*, 75.
Cook, M. A.
1969 *Population Pressure in Rural Anatolia 1450-1600*. Londra.
Crowfoot, J. W.
1900 Survivals Among the Kappadocian Kyzylbash (Bektash),
Journal of the Anthr. Inst. of Grest Britain and Ireland, XXX.
Cumont, F.
1911 *Die Mysterien des Mithra*. Leipzig.
Duda, H. W.
1959 *Die Seldschukengeschichte des Ibn Bibi*. Kopenhagen.
Dunmore, G. W.
1857 Movement among Koordish Priests. *American Missionary Herald*, LIII.
Eberhard, E.
1970 *Osmanische Polemik gegen die Safaviden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*. Freiburg.
Eberhard, W.
1953 Types of Settlement in Southeast Turkey. *Sociologus*, III.
Eliade, M.
1975 *Schamanismus und archaische Extasetechnik*. Frankfurt am Main.
Ergün, S. N.
1956 *Şah İsmail Safevi'nin Hatâyî Mahlâslı Türkçe Divanı*. İstanbul.
Eröz, M.
1977 *Türkiyede Alevilik-Bektaşilik*. İstanbul.

Franz, E.
1967 *Das Dorf İcadiye.* Diss. Berlin.
Glasneck, J.
1971 *Kemal Atatürk und die moderne Türkei.* Berlin.
Glassen, E.
1968 *Die frühen Safawiden nach Qâżî Ahmed Qumı.* Diss. Freiburg
Gökalp, A.
1980 *Tëtes Rouges et Bouches Noire.* Paris.
Gölpınarlı, A./Boratav, P.
1943 *Pir Sultan Abdal.* Ankara.
Gölpmarlı, A.
İA *İslam Ansiklopedisi.* "Kızıl-Baş" maddesi. İstanbul.
1958 *Vilâyet-Nâme. Manâkib-i Hünkâr Hacı Bektaş Veli.* İstanbul.
1963 *Alevî-Bektâşi Nefesleri.* İstanbul.
Goldziher, I.
1963 İslam üzerine konferanslar. Heidelberg.
Grenard, M.F.
1904 Une secte religieuse d'Asie Mineure. Les Kyzyl-Bâchs.
Journal Asiatique, Cilt 10, Sayı 3.
Güngör, K.
1956 Anadolu'da Hızır geleneği ve Hıdırellez törenlerine dair bir inceleme. *Türk Etnografya Dergisi*, Sayı 1.
Hacıbektaş Turizm Derneği (Yayımcı).
1977 *Hacı Bektaş Veli.* Bildiriler, Denemeler. Açıkoturum. Hacıbektaş
Halm, H.
1982 *Die islamische Gnosis.* Zürih/Münih.
Harva, U.
1938 *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker.* Helsinki.
Heissig, W. A.
1981 *Die Geheime Geschichte der Mongolen.* Düsseldorf/Köln
Hinz, W.
1936 *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert.* Berlin/Leipzig.
Hütteroth, W. D.
1982 Türkei. *Wissenschaftliche Länderkunden*, Cilt 21. Darmstadt.
Ivanov, W.
1953 *The Truth-Worshippers of Kurdistan: Ahl-i Haqq Texts.* Leiden.
Jakob, G.
1909 Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen. *Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademi der Wissenschaften*, phil.-hist. Sınıflandırma 24,3.
1927 *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis.* Türkische Bibliothek, Cilt 9, Berlin.
Jewett, F.
1858 Kuzzelbash Koords. *Am. Miss. Herarld,* LIV.

Keddie, N. R.
1969 The Roots od Ulama's Power in Modern Iran. *Studia Islamica*, Cilt 29.
Keskin, H.
1981 *Die Türkei. Vom Osmanischen Reich zum Nationalstaat*. Berlin.
Kissling, H. J.
1953 Die soziale und pädagogische Rolle der Derwischorden im Osmanischen Reiche. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Cilt 103.
1964 Das islamische Derwischtum als Bewahrer volksreligiöser Überlieferung. *Religiöse Volkskunde*, Cilt 14.
Le Coq.
1912 Kyzylbasch und Yäschilbasch. *Orientalisches Archiv*, III.
Ligeti, L.
1962 *A Mongolok titkos története*. Budapeşte.
Lexikon Der Islamischen Welt
1974 Stuttgart
Luschan, F. v.
1886 Wandervölker Kleinasiens. Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie. *Ethnologie und Urgeschichte*, Cilt 18.
1891 Die Tachtadschi und andere Überreste der alten Bevölkerung Lykiens. *Archiv für Anthropologie*, Cilt 19.
Mazzaoui, M. M.
1972 *The Origins of the Safavids*. Si' ism, Sûfism, and the Gulâ. Wiesbaden
Melikoff, I.
1975 *Le Problem Kızılbaş*. Turcica, VI.
1978 Notes sur les coutumes des Alevis: A props de quelques fêtes d'Anatolie centrale. R. Dor et M. Nicolas (yayımcılar): *Quand le crible était dans la paille*. Paris.
1982 Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi. *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Napoli.
Meuli, K.
1946 *Griechische Opferbräuche*. (Phyllobolia für Peter von Mühll) Basel
Minorsky, V.
1940/2 The Poetry of Shah Isma'il I. Safevi. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, X
1964 The Sect of the Ahl-i Hakk. *Iranica – Twenty Articles*. Tahran
Mühlmann, W. E.
1962 Abhandlungen und Vorträge. *Zeitschrift für Ethnologie*, Cilt 87
1964 *Chiliasmus und Nativismus*. Berlin
Müller, K. E.
1967 *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien*. Wiesbaden
Noyan, B.
1976 Bektâşi ve Alevilerde Hukuk Düzeni (Düşkünlük). *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, IV. Ankara.
Öztelli, C. (Yayımcı)
1973 *Bektaşi Gülleri*. Milliyet Yayınları, o. O.

Öztürk, S.
1972 Tunceli'de Alevilik. Unveröffentlichtes Manuskript. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü mezuniyet tezi.*
Orhan, M. N.
1966 Alevilikte erkân ve düşkünlük müessesesi. *Cem Dergisi,* Cilt 6, Sayı 14.
Otyam, F.
1964 *Hu Dost.* Ankara.
Oytan, M.T.
1962 *Bektaşiliğin İçyüzü,* İstanbul.
Pötzel, T. V. Virányos.
1915 Wirtschaftsverhältnisse in Adalia. *Österreichisches Monatsschrift für den Orient,* XLI.
Rasid ad Din.
1952 *Spornik letopisej.* Cilt I, Kitap I. Moskau/Leningrad.
Refik, A.
1932 Osmanlı Devrinde Rafizilik ve Bektaşilik. *Edebiyat Fakültesi Mecmuası,* IX/2. İstanbul.
Ritter, H.
1973 *Das Meer der Seele.* Leiden.
Richardson, S.
Letter. American Missionary Herald, LII.
Roemer, H.R.
1953 *Die Safaviden.* Saeculum IV.
1986 The Safavid Period. The Cambridge History of Iran.
The Timurid and Safavid Periods. Cilt 6. (Der. P. Jackson), Cambridge Univ. Press
Ross, E.D.
1896 The Early Years of Shâh İsmâ'il, Founder of the Safavi-Dynasty. Özel baskı. *Journal of the Royal Asiatic Soc.*
Ross, J. A.
1981 *Politics, Religion and Ethnic Identity in Turkey.*
Religion and Politics in the Middle East. (Der. M. Curtis), Colorado
Rotkopf, P.
1978 *Kurdisches Leben in der Gegenwart.* Geographie der Unterdrückten. (Yayımcı, J. Roth), Hamburg .
Roux, P.
1970 *Les Traditions des Nomades de la Turquie Méridionale.* Paris
Şapolyo, E.B.
1964 *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi.* İstanbul
Sarkisyanz, E.
1955 *Rußland und der Messianismus des Orients.* Tübingen
Savory, R. M.
1965 The Consolidation of Safavid Power in Persia. *Der Islam,* Cilt 41
Schimmel, A.
1979 *Mystische Dimensionen des Islam.* Aalen.

Shaw, S. J.
1971 *Das Osmanische Reich und die Moderne Türkei.* Der Islam II. Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel. (Yayımcı, G.E. Grunebaum), Frankfurt a./M.
Sohrweide, H.
1965 Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert. *Der Islam*, Cilt 41.
Sümer, F.
1952a Bayatlar. *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi*, Cilt 4.
1952b Osmanlı devrinde Anadolu'da yaşayan bazı Üçoklu Oğuz boylarına mensup teşekküller. *İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt 11.
1953 Avşarlara dair. *Fuad Köprülü Armağanı*. İstanbul.
1962 *Ağaç-eriler. Belletten*, Cilt 26.
1976 *Safevi Devletin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerin Rolü*. Ankara.
Taeschner, F.
1940 Der des Osmanischen Staates vom Glaubenskämpferbund zum islamischen Weltreich. *Welt als Geschichte*, Cilt 6.
1955 Gülschehris Mesnevi auf Achi Evran, den Heiligen der türkischenZünfte. *Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes*, XXXI, Cilt 3
1979 *Zünfte und Bruderschaften im İslam*. Zürih-Münih.
Thorning, H.
1913 Studien zu Bast Madad et-Taufiq. *Ein Beitrag zur Kenntnis des islamischen Vereinswesend*. Glückstadt.
Togan, Z. V.
1940 Ibn Fadlans Reisebericht. *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, Cilt 24.
Tuğrul, N.
1979 *Alevi İnançları ve Hüsniye'nin Öyküsü*. İstanbul.
Ülkütaşır, M. S.
1968 Abdallar. *Türk Kültür Dergisi*, Sayı 64.
Ulusoy, C. A.
1980 *Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Alevî-Bektaşî Yolu*. Hacıbektaş.
Walsh, J. R.
1962 The Historiography of Ottoman-Safavid Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. *Historians of the Middle East*. (Der. B. Lewis & P.M. Holt), Londra.
Werner, E.
1972 *Die Geburt einer Großmacht – Die Osmanen* (1300 – 1481).
Ein Beitrag zur Genesis des türkischen Feudalismus.
Viyana - Köln – Graz.
White, G. E.
1908 The Shia Turks. *Transactions of the Victoria Institute*, XL. Londra.
1913 The Alevi Turks of Asia Minor. *Contemporary Review*, Cilt 104.
1919 Saint Worship in Turkey. *Moslem World*, IX.
Widengren, G.
1962 *Mani und der Manichäismus*. Stuttgart.

1969 *Religionsphänomenologie.* Berlin.
Wittek, P.
1958 The Rise of the Ottoman Empire. *Royal Asiatic Society Monographs*, XXIII, Londra.
Yalman, A. R.
1977 *Cenupta Türkmen Oymakları I.* Ankara.
Yalman, N.
1969 *İslamic Reform and Mystic Tradition in Eastern Turkey.*
Arch. Eur. Soc. X.
Yetişen, R.
1951 Naldöken Tahtacıları: Nevruz ve Hıdırellez. *Türk Folklor Araştırmaları*, Sayı 23.
1968 Naldöken Tahtacıları: Yılın sayılı günleri. *Türk Folklor Araştırmaları*, Sayfa 227.
Yılmaz, A.
1948*Tahtacılarda Gelenekler.* Ankara.
Ziya (Yörükhan), Y.
1929 Tahtacılar. *Darülfünun İlahiyât Fakültesi Mecmuası*, Sayı 12 ve 13.

Dizin

I. Selim 31, 35, 69
II. Mahmut 43, 56
I. Murat 26, 43
II. Murat 15, 16

A

Abdallar 66, 77, 78, 79
Adana 68, 70, 72, 76, 146
Ağaç-eri 70, 71
Ahilik 139, 140
Ahmet Yesevi 42
Akkoyunlu 16, 18, 19, 24, 25, 79
Alacahan 24
Alanya 68
alkol, -kullanımı 192
Amasya 24, 31, 33, 80
Antalya 68, 73, 79, 80, 146
Antep 24
Arapkir 24, 83, 146
Âşık Hüseyin 49
Âşık Veysel 198
aşiret 78, 147
Atatürk 53, 54, 55, 56, 57, 58
Atçeken 25
Avşarlar 24, 79, 80, 147
Aydın 68, 73, 76, 77, 146
ayn-i cem, cem ayini 67, 109, 150, 153, 154, 155, 169, 192, 194, 195
Azerbaycan 15, 17, 23, 49

B

Baba/baba 9, 44, 49, 54, 141, 142, 143, 151, 166, 182, 195
Bağdat 70, 98
Baharlı 25
Balım Sultan 44, 54
Batıni, Batıniye 128, 129
Bayat 24, 25, 71, 72
Bayezit 26, 29, 31
Bektaşi, -tarikatı 35, 40, 42, 43,

44, 45, 50, 51, 55, 59, 66, 67, 86, 94, 98, 99, 100, 117, 119, 120, 123, 128, 129, 132, 133, 141, 147, 151, 164, 195
Bergama 76, 176
Beydili 68, 71, 78, 79, 80
Beypazarı 32
boşanma 86, 157, 183, 184
Bozok 32, 79

C-Ç

Caferi/Caferiye 19, 41, 47, 48, 50, 105
Canik 16, 24
Çeğildaş 134, 164
Çelebi 44, 45, 50, 54, 55, 56, 57, 67, 72, 94, 141, 145
Çerkez 16, 17
Çepni, -ler 25, 66, 76, 77, 79, 80, 88
Çingene, -ler 73, 77, 78
Çorum 24, 34, 61, 80, 146

D

Dede/dede 70, 72, 80, 85, 89, 103, 120, 147, 148, 155, 156, 158, 175
Dersim 57, 58, 81, 82, 87, 147
Dersim Kürtleri 57
Derviş/derviş 42, 67, 135
Derviş tarikatı 41, 42, 67
Divriği (Divrik) 80, 146
Diyarbakır 15, 24, 175
Dulkadirli 24, 79
Dur Hasan Dede 70, 72

E

Ebu Talip 113, 114, 130, 131, 140, 143, 144
Ehl-i Hak 22, 87, 120, 122, 123, 124, 127, 128, 168, 169, 181, 182
endogami 34, 39, 62
enkarnasyon 120, 122
ensest 86, 140, 152, 167
Erdebil 14, 15, 16, 17, 18, 19, 23, 28, 38
erkân 37, 97, 115, 171, 193
Ermenistan 23
Erzurum 76, 81, 146, 147
evlilik 16, 18, 39, 64, 71, 86, 137, 149, 151, 152, 153, 173, 176, 177
ezoterik 13, 14, 39, 40, 85, 182, 195

F

farz 47, 96, 132, 133, 134, 138, 156
ferman 31, 32, 33, 34, 35, 40, 80, 94
fütüvvet 139, 140, 166, 167

G

gazi, -lik 18, 26, 28, 37, 55
gazilik ideali 26
Gilan 19, 21
güruh-i nâci (kurtarılmış topluluk) 48, 49, 50

H

Hacıbektaş 42, 44, 49, 50, 54, 55, 56, 61, 67, 72, 73, 80, 95, 141,

145, 148
Hacı Bektaş Veli 42, 43, 44, 45, 46, 49, 51, 52, 57, 60, 61, 63, 85, 121, 122, 133, 135, 136, 146, 157, 162, 184
hakikat 130, 138
hakkullah 148
Halep 16, 24, 25, 76, 79, 80
halife, -ler 16, 31, 34, 35, 40, 42, 43, 46, 95, 96, 133, 145, 147
Halife Memun 97, 98
Halk İslamı, -dini 20, 23, 38, 61
Hamid Beyliği, -ili 15, 17, 24, 34
Hatayi (bkz. Şah İsmail)
Hattabiler 127
Haydar (bkz. Hz. Ali)
heretik 13, 14, 44, 48, 54, 59, 60, 69, 74, 75, 81, 87, 88, 93, 188
Hıristiyan, -lık 26, 43, 75, 83, 84, 86, 169, 170, 179, 192, 194, 195
Hoca Ali 20
Horasan 42, 70, 78, 79
Hüsniye 98, 99
Hz. Âdem 97, 125, 126, 127, 128, 198
Hz. Ali 13, 17, 18, 20, 21, 22, 24, 28, 30, 33, 36, 37, 39, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 80, 83, 84, 85, 87, 95, 96, 98, 105-125, 128, 130, 134, 135, 143, 148, 151, 156, 157, 158, 159, 169, 171, 172, 175, 178, 188, 190, 192, 194
Hz. Havva 126
Hz. Hızır 33, 179, 181
Hz. İsa 27, 63, 64, 83, 84, 85
Hz. Muhammet 27, 41, 46, 47, 48, 49, 63, 84, 85, 95, 98, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 123, 125, 127, 130, 134, 135, 143, 151, 156, 157, 158, 159, 162, 169, 171, 172, 175, 190, 192, 194

I-İ

İmam Cafer Sadık 47, 48 , 94, 96, 97, 98, 105, 120, 125, 127, 132, 162
İmam Musa-i Kâzım 45, 73
ibaha 21
İmam Ali Rıza 70, 72
İmam Zeynel Abidin 96
İncil 83, 84, 198
İran, -lı 13, 14, 19, 24, 25, 27, 29, 30, 31, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 46, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 85, 94, 105, 121, 123, 128, 145, 147, 151, 185, 195
İzmir 68, 70, 76, 95, 101, 146
izolasyon 38, 39, 40, 41, 53, 59, 62

K

Kaçarlar 24
Kadıncık Ana 45, 51
Kahramanmaraş 61
Kangal 24
Karakoyunlu 15, 16
Karaman 15, 16, 17, 24
Karamanlı 24, 25
Kaygusuz Abdal 100, 187
Kayseri 64, 80, 101, 148, 149, 163
keramet 14, 20, 41, 42, 43, 56, 125, 141, 146, 148, 149
Kırklar Meclisi 107, 109, 110, 111, 169, 192
Kızılırmak 31, 80

Koçgiri 57
Konya 21, 78, 80
Kul Himmet 47, 48, 100, 109, 112, 114, 115, 116, 117
Kuran 13, 83, 84, 85, 96, 99, 105, 128, 131, 198
kutsal kişiler 30, 41
kutsal kitaplar 34, 49, 81, 89, 90, 93, 94
Kürt, -ler 10, 57, 58, 64, 65, 80, 81, 82, 83, 87, 147

L

laiklik 53
Lala Sultan 49
Likya 74, 75

M

Malatya 61, 68, 70, 80, 81, 95, 114, 146, 178
Mancınık 24
Maraş 24, 68, 70, 80, 95, 146
Marifet 129, 132, 138
marjinallik 38, 53, 62
Mehdi 27, 28, 30, 35, 36, 37, 50, 57, 118
mistik 14, 16, 18, 20, 23, 41, 42, 45, 59, 60, 96, 129, 130, 131, 135,
mistisizm 42, 88
Mora 29
Muharrem ayı 180, 181
musahip, -lik 88, 151, 152, 153, 165, 166, 171
Mu'tezile 99
mürebbi 133
mürşit 141, 148, 154, 174

N

Nakşibendi 57
Narlıdere 70, 71, 95, 101, 138, 146, 161, 162, 164, 165
Nesimi 48
Nevruz 151, 178, 179, 180, 181
niyaz 155
Nusayri, -ler 86, 125

O-Ö

Oğuzlar 70, 183
On İki İmam 9, 19, 21, 37, 40, 41, 47, 48, 97, 105, 118, 119, 120, 157, 159, 162, 172
On İki Şia 22, 23
Orta Asya 41, 75, 79, 89, 169, 190, 191, 192
Osmanlı İmparatorluğu 14, 24, 25, 29, 37, 41, 42, 43, 58
Osmanlı, -lar 14, 15, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 35, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 49, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 73, 76, 79, 83, 167

P

Pers 132, 152, 168
pir 14, 43, 96, 109, 132, 133, 140-150, 152, 154, 155, 158, 161, 162, 166, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 182, 183
Pir Ali 36, 37
Pir Sultan Abdal 36, 47, 49, 60, 100, 115, 117, 122, 164

R

Rafızî 34, 46, 69
Ramazan ayı 32

Ramazanlı 25
Reşt 19
reankarnasyon 120
rehber 142, 143, 144, 145, 154, 155, 156, 157
ruhgöçü 22, 122, 124, 127
Rum 16, 24, 49, 159
Rüstem 18, 19

S-Ş

Safeviler 20, 23, 25, 28, 29, 30, 39, 40, 50, 69, 105, 121
Safiyüddin 14, 20, 23
Şamlı 24, 25
Selman-ı Farisi 107, 109
semah 108, 109, 155, 160, 162, 169, 179
Sersem Abdal 49
Sivas 24, 36, 61, 70, 76, 80, 81, 83, 101, 146, 147
Sufi, Sufilik, -tarikatı 14, 15, 16, 17, 18, 19, 38, 119, 194
Suriye 15, 16, 17, 23, 25, 76, 79
sünnet 47, 96, 132, 133, 134
sünnet töreni 78
Sünni, Sünnilik, Sünniler 9, 23, 39, 41, 42, 43, 48, 53, 56, 60, 61, 62, 64, 67, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 97, 102, 103, 114, 131, 144, 151, 161, 176, 177, 181, 182, 183, 184, 186, 188
Şah İsmail 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 34, 35, 47, 49, 51, 57, 69, 94, 100, 112, 115, 120, 121, 122, 127, 128, 150, 156, 165, 192
Şah Tahmasb 94, 122
Şaman, Şamanizm 59, 89, 193, 194
Şeriat 20, 32, 53, 57, 105, 107, 110, 116, 129, 130, 131, 132, 138, 140, 143, 149, 157
Şeyh Ali 19
Şeyh Cüneyt 14, 15, 16, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 28, 30, 34, 120, 121
Şeytan 128
Şia 14, 19, 20, 21, 22, 23, 40, 41, 47, 48, 67, 98, 105, 106, 120, 127
Şiilik, Şiiler 19, 20, 22, 106, 128
Şirvanşah 16, 18

T

Tâc-ı Haydarî 17, 19
Tahtacı, -lar 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 79, 80, 86, 95, 101, 102, 133, 168
takiye (gizlilik) 35, 106, 186
Tarikat 15, 23, 84, 129, 138, 140
teberra 42, 106
Tebriz 19, 21
tekke 14, 15, 16, 17, 18, 41, 42, 43, 54, 56, 67, 133, 141, 148, 158, 195
tevella 42, 106
Timur 25
Topal Abdal 78
topluluk 9, 39, 50, 62, 64, 66, 162
Trabzon 16, 76
Türk, -ler 10, 27, 31, 36, 41, 42, 57, 58, 59, 61, 64, 65, 66, 70, 71, 75, 77, 82, 88, 89, 99, 100, 101, 102, 147, 180, 181, 183, 184, 190, 191, 192, 193, 194, 195
Türkmen, -ler 15, 16, 17, 18, 19,

21, 23, 25, 26, 27, 28, 43, 69, 70, 71, 75, 76, 78, 79, 80, 147, 169

U-Ü

ulema 33, 98
Ustaçlu 25
Uzun Hasan 16, 17, 18, 25

V-Y

Varsak Türkmenleri 25
Yakup (Uzun Hasan'ın oğlu) 18
Yanın Yatır Ocağı 69, 72, 73, 95, 101, 133, 146, 164
Yeniçeri 43, 56
Yezit 13, 33, 37, 38, 47, 48, 113, 123, 137, 144, 172, 186, 188, 198
Yitilmiş Abdal 31
Yozgat 24, 146

Z

zina 173, 174, 175, 176, 184
Zülfikar 111, 119, 136, 171, 194
Zulkadir 24

Gidi Yezit bize Kızılbaş demiş
Bahçede açılan gül de kırmızı
İncinme ey gönül, ne derse desin
Kur'an'ı derc eden dil de kırmızı

Titiz ve uzun soluklu bir çalışmanın ürünü olan *Kızılbaşlar/Aleviler* Türkiye tarihinde önemli bir yer tutan ve yakın dönemde de ateşli tartışmalara konu olan Alevi inanç topluluğunun dini ve sosyal yapısını inceliyor.

Türkiye'de Sünni Müslümanlardan sonra en büyük dini topluluğu oluşturan Alevileri, kendine özgü inanç sistemleri ve sosyal yapılanmaları nedeniyle, İslam dininin bir mezhebi olarak sınıflandırmak zordur. Alevilik inancını, bu bakımdan, Halk İslamı'nın zemininde doğan ve aşırı Şii inancının etkisi altında kalarak onun bazı unsurlarını özümseyen bağımsız bir din olarak tanımlamak daha doğru olacaktır. Yine, Alevilerin etnik kökenlerinden ve dillerinden bağımsız olarak kendilerini "biz" olarak görmeleri, onları -Türk/Kürt ayırt etmeksizin- bir bütün olarak ele almanın haklılık gerekçesini oluşturuyor.

Öte yandan, Alevi inanç öğretisinin gizli tutulması yanında, inanç içeriklerinin genel kabul gören yazılı bir metinle sabitleştirilmemiş olmasından dolayı, bu inanç hakkında bilinenler hem sınırlı hem de geldiği kaynağa göre farklılık taşıyor.

Alevi topluluğunun köklü bir dönüşüm içerisinde bulunduğu günümüzde, Aleviler için dinin önem ve anlamının azaldığı ve buna bağlı olarak topluluğun kendini nasıl algıladığı konusunda bir dönüşüm yaşandığı gözleniyor. Güncel gelişmeler ışığında hazırlanan bu çalışma, Alevi inancının tarihsel, sosyal ve dini yapısını kayıt altına alma amacı güdüyor.

Tarihi ve bilimsel kaynakların yanı sıra, alan çalışmasına da özel bir önem veren Krisztina Kehl-Bodrogi, az bilinen veya tartışmalı olan pek çok konuya açıklık getirerek, bu alandaki en önemli çalışmalardan birini sunuyor okura.

AYRINTI • İdeaAyrıntı Dizisi
ISBN: 978-975-539-696-5
9 789755 396965

AVD

27 TL