

TARTIŞMALI İLMÎ TOPLANTILAR DİZİSİ: 28

**TARİHÎ VE KÜLTÜREL BOYUTLARIYLA
TÜRKİYEDE
ALEVÎLER
BEKTAŞÎLER
NUSAYRÎLER**

Prof. Dr. Irene MELİKOF Prof. Dr. İlber ORTAYLI
Dr. Hakan YAVUZ Prof. Dr. Butrus Abu-MANNEH
Prof. Dr. Hamid ALGAR Prof. Dr. Mustafa ÖZ
Prof. Dr. Kais FIRRO Prof. Dr. Niyazi ÖKTEM
Karin VORHOFF Dr. İsmail ENGİN
Dr. David SHANKLAND Dr. İlyas ÜZÜM
Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi	
Dem. No:	71040
Tas. No:	297-62 TAR. K

ENSAR NEŞRİYAT

ENSAR NEŞRİYAT : 61
İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 28
Milletlerarası İlmî Toplantılar Dizisi: 4

Tebliğlerin,
bilim ve dil bakımından sorumluluğu
tebliğ sahiplerine aittir.

Yayına Hazırlayanlar:
Dr. İsmail KURT
Seyid Ali TÜZ

Kapak Resmi : Hz. Ali ve Devesi
Halk Sanatı (19.yy.)
Koyunoğlu Müzesi, Konya
Dizgi: Selahaddin Uslucan
Baskı: Bayrak Matbaası
İstanbul, Aralık 1999

İSBN 975-6794-05-4

ENSAR NEŞRİYAT
Süleymaniye Cd. 13 Beyazıt / İSTANBUL
Tel - Fax: (0 212) 513 43 41

ALEVİLİĞİN TARİHSEL, SOSYAL TABANI İLE TEOLOJİSİ ARASINDAKİ İLİŞKİ PROBLEMİNE DAİR

Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK
Hacettepe Üniversitesi
Öğretim Üyesi

Bu bildirinin amacı, bugünkü adıyla Alevî, tarihsel adıyla Kızılbaş toplumunun başlangıçtan bugünkü konumuna gelinceye kadar ortaya koyduğu gelişim sürecini, gerek tarihî, gerek toplumsal yapısı, gerekse inanç ve ritüelleri itibarıyla daha iyi anlamamıza yardımcı olacağını düşündüğümüz bir meselesi üzerine dikkat çekmekten ibaret olacaktır. Bu mesele Alevîliğin tarihsel sosyal tabanı ile bu tabanın oluşturduğu teoloji arasındaki bağlantı meselesidir.

Tarihteki bütün dinî ve toplumsal hareketlerin, oluşumların, bunların ortaya çıkardığı inançların, onları meydana getiren toplum kesimlerinin yapısal özellikleriyle çok yakından bağlantılı olduğu iyi bilinen sosyolojik bir vâkıdır. Bu itibarla, Alevîliğin tarihsel sosyal tabanı ile teolojisi arasında da sıkı bir bağlantı olduğu muhakkaktır. Burada "tarihsel sosyal taban" ifadesinden kastımız, tarih içinde Alevîliği oluşturan toplumsal kesimlerdir. O halde söz konusu tarihsel sosyal tabanın analizi bizim için belirtilen açıdan birinci derecede önem kazanmaktadır. Bu tabanla üretilen teoloji arasındaki bağlantı iyi kurulabildiği, doğru tanımlanabildiği takdirde, Alevî teolojisinin muhteva ve kavramlarını, sembollerini teşhis edebilmenin mümkün olacağına, dolaylı olarak

bu teolojinin Alevîliğin karakteristiklerinin şekillenmesine olan etkisinin ortaya konulabileceğine, kısaca Alevîlik olgusunun daha iyi anlaşılacağına inanıyoruz. Bu analiz bize aynı zamanda, Türkiye'de Sünnî kesimlerce pek iyi kavranamayan, hattâ bilinmeyen "Alevî teolojisinin Sünnî teolojiden hem muhteva hem nitelik bakımından değişik bir yapıda ve özellikte geliştiği" olgusunun aydınlanmasına da yardımcı olacaktır.

Boyle bir analiz denemesi, hiç guphe yok ki, sosyolojik ve tarihsel yontemi bir arada kullanmayı zorunlu kılmaktadır. Bununla beraber biz deneyeceğimiz bu analizde, modern sosyolojinin bir takım kuramlarından ve bu kuramların kullandığı şablonlardan çok, tarihsel gelişim çizgisinin ve eldeki malzemenin önümüze serdiği verilerin oluşturduğu çerçeve dahilinde hareket etmenin daha gerçekçi olduğunu düşünüyoruz.

Mevcut tarihsel verilerin ortaya koyduğu kadarıyla ilk kabul etmemiz gereken vâkıanın, bugünkü bildik yapısı çerçevesinde Alevîliğin, yahut asıl tarihsel adıyla Kızılbaşlığın XV. yüzyıl sonlarıyla XVI. yüzyıl başlarında tarih sahnesine çıktığı, o dönemden önce bugünkü yapısı ve anlamıyla bir Alevilik olgusundan söz etmenin en azından qimdilik miimkun olmadığıdır¹. Bu bizim için çok, ama çok önemlidir. Çünkü bugiinku bildiğimiz yapısıyla merkezinde Hz. Ali kiiltii ve bununla bağlantılı olarak *Oniki İmam* kiiltii, *Kerbela Mâtemi* kultu gibi ona bağlı diğer kültlerin bulunduğu bir Alevilik olgusu, tarihsel verilerin gösterdiği kadarıyla sözünü ettiğimiz bu dönemde ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, bugiinku Alevilik muhtemelen bir dereceye kadar İsmailî kalıntılar üstüne daha önemli ölçüde XIV. yüzyıldaki Hurûfî etkilerle temellenmiştir², XV. yüzyıl sonlarında Seyh Haydar'la beraber yavaş yavaş şekillenmek suretiyle asıl XVI. yüzyılda Şah İsmail'le beraber başlamıştır. XV. yüzyıldan önce, sonradan *Kızılbaş*, ya-

1 Bunun neden böyle olduğu biraz aşağıda açıklanmaya çalışılacaktır. Ancak burada şunu belirtmekte yarar vardı ki, böyle bir ayırımın kabul edilmemesi halinde Alevilik olgusunun doğru analiz edilebilmesi ve doğru anlaşılması mümkün olamayacaktır.

2 Alevilik'teki Hurûfî etkilere dair msl. bk. Irène Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar : Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları*, çev. Turan Alptekin, İstanbul 1993, Cem Yay., ss. 183-195; krş. aynı yazar, *Hadji Bektach, Un Mythe et ses Avatars*, Leiden 1998, Brill, ss. 123-126.

hut *Alevî* adını alacak olan toplulukların arasında, adı geçen bu kùltlerin mevcudiyetine rastlandığına dair herhangi bir tarihsel veriye sahip bulunulmamaktadır³. Dolayısıyla bu dönem, özellikle bugün bilinmekte olan Alevîlik teolojisinin oluşması ve toplumsal yapılanmasının, organizasyonunun mahiyeti bakımından da özel bir ehemmiyeti haizdir. Bununla beraber, şunu da özellikle belirtelim ki, bu kùltlerin bulunmadığı, ama Sünnîlikten çok farklı bir sosyal taban ve bir teoloji ise, tam tersine, Türkler'in Müslümanlığı kabul etmeğe başladıkları X. yüzyıla kadar giden bir zaman ve mekân boyutundan oluşan uzun bir geçmişe sahiptir. Bu vâkıa bizi Alevîliliğin tarihini, XV. yüzyılın sonları ile XVI. yüzyılın başları hareket noktası olmak itibariyle kronolojik olarak iki ana kesitte ele almaya mecbur ediyor:

1) X. yüzyıldan XV. yüzyılın sonlarına, yani Safevî Devleti'nin kuruluşuna ve Safevî propagandasının başlangıcına kadar olan devre, ki buna, "*Şah İsmail'den önceki devre*" demek de mümkündür.

2) Yuvarlak olarak XVI. yüzyılın başlarından itibaren, yani Safevî propagandası ile başlayan devre, ki buna da "*Şah İsmail'den sonraki devre*" adını verebiliriz.

Daha açık bir ifadeyle, birincisine "*Ali'siz dönem*", ikincisine "*Ali'li dönem*" de denebilir⁴. Şahsî kanaatimiz, Alevîlik olgusunun iyi anlaşılabilmesinin, işte bu dönemlerin ve özelliklerinin iyi bilinmesine bağlı bulunduğu merkezindedir.

3 Msl. bk. Claude Cahen, "Le problème du Shiisme dans l'Asie Mineure préottomane", *Le Shiisme Imamite* (Colloque de Strasbourg (1968), Paris 1970, PUF, ss. 122-124.

4 Bu yaklaşım bugün yalnız Sünnîler değil, Alevî aydınlarının çoğu tarafından da kabul görmemekte, tepki ile karşılanmaktadır. Bilimsel tarih araştırmaları bunun böyle olduğunu ortaya koymuş bulunmakla beraber, Alevî aydınlarının ve yazarlarının, Alevîliliğin Türkler'in İslâm'ı kabullerinden beri mevcut olduğu tezini ısrarla işledikleri görülür. Oysa bu iddia, bugünkü Alevîlikte teolojinin merkezinde yer alan Hz. Ali kùltünün hâkim konumundan ve Alevîliliğin doğuşunu Şiîliliğin doğuşuna bağlamalarından, dolayısıyla Alevîlikle Şiîliliği birbirine karıştırmalarından ileri gelmektedir

TARİHSEL SOSYAL TABAN

İki dönem arasındaki bu çok mühim farkın iyi algılanması gerekir. İşte Alevîliğin tarihsel sosyal tabanını da bu iki dönemde ele almak gerekiyor.

A) Birinci dönem :

Bu dönemde bizi ilgilendiren sosyal taban, X. yüzyıldan çok önce, Mâverâünnehir denilen bölgede Kao-Çang, Beşbalık ve Balasagun gibi bir takım Uygur şehirlerinde oturmakta olup, Müslümanlığın kabulüyle Sémekant, Buhârâ, Belh ve Merv gibi ünlü İslâmî medeniyet merkezlerini yaratan yerleşik halktan oluşan kesim değildir. Arapça'nın ve İslâmî bilimlerin iyi öğretildiği ve İslâm'ın temel kaynaklarıyla böylece doğrudan doğruya temasa gelmek suretiyle, bir müddet sonra geniş bir telif faaliyeti yaratarak İslâmî bilimlere önemli katkılar yapacak seviyeye ulaşan bu şehirler, bilindiği gibi yalnız bu bölgenin değil, bütün İslâm dünyasının Ehl-i Sünnet inançlarını temsil eden en önemli teoloji mekteplerini tarih sahnesine çıkaran merkezler haline dönüştüler⁵; İspanya da dahil, İslâm dünyasının pek çok yerinden buralara bu bilimlerde uzmanlaşmak üzere gelenler vardı ve XVI. yüzyılda dahi bu şehirler itibarlarını sürdürüyorlardı⁶.

Buna mukabil, işte asıl bizi ilgilendirmekte olup, adları anılan bu şehirlerden uzaklarda kalan steplerdeki göçebe kesimler ise, Arapça öğrenmek bir yana, okuma-yazma dahi bilmiyorlar; geleneksel kabile yaşantısını bütün yönleriyle sürdürüyorlardı. Tarihçilerin *Atlı Çoban Kültürü* adını da verdikleri⁷, tamamıyla hay-

5 Semerkant, Buhârâ, Belh, Merv vb. şehirlerin nasıl böyle birer kimlik kazandıklarını, geçirdikleri tarihsel gelişimi iyi anlayabilmek bakımından, EI 1, 2'deki ilgili maddelerle, özellikle V. V. Barthold'un çok iyi bilinen şu kitabına bakılmalıdır: *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara 1990, TTK. Yay.

6 Osmanlı ulemâsından pek çoğunun ihtisaslarını bu şehirlerde yaptıkları çok iyi bilinir, (msl. bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara 1965, TTK. Yay., ss. 227-240.

7 Wilhelm Koppers, "İlk Türklük ve ilk İndo-germenlik", *Belleten*, V (1941), ss. 455-456.

van sürülerine bağlı bir ekonomik ve toplumsal düzenin oluştuğu bu göçebe boylar, içinde yaşadıkları düzenin tabii bir sonucu olarak toplumsal organizasyonlarını ve inançlarını bu geleneksel yapı üzerinde inşâ etmişlerdi. Bu göçebe toplum yapısı, kendi mantığı içinde sistemli bir boy (kabile) teşkilâtına dayanıyor, bu kabilelerin başkanları, genellikle aynı zamanda dinî başkan statüsünü de temsil ediyorlardı⁸. Hem siyasal, hem dinî otoriteyi elinde bulunduran bu başkanların kabile fertleri üzerindeki nüfuzlarının büyüklüğünü ve etki alanının genişliğini tahmin etmek zor değildir. Bu kabile yaşantısının düzenini sağlayan ve başkanlarının sözünü ettiğimiz dinî ve siyasal otoritelerinin meşruiyet kaynağını teşkil eden şey, yüzlerce yıl yazıyla tanışmamış, tamamiyle şifahî bir nitelik taşıyan geleneksel bir mitolojidi.

Aşağıda teoloji kısmında ele alacağımız bu mitolojinin unsurları, kavramları ve sergilediği inançlar yakından incelendiğinde, bu kabilesel yapının, bu yapıyı düzenleyen örflerin ve geleneklerin izahını da yaptığı görülecektir. İşte *Kam-Ozan*, yahut Batılı deyimle kendilerine *Şaman* denilen ve *kopuz* çalan bu dinî-siyasal reisler, bu yazıya geçmemiş mitolojiyi en iyi bilen, onu kendilerinden sonrakilere taşıyan kişilerdi⁹. Bunların yanına, VIII. yüzyılda Uygurlar başta olmak üzere, muhtelif Türk boylarının Budizm ve Maniheizm gibi, biri Hindli, diğeri İranlı olmasına rağmen, Türk boylarına İran ve daha çok Çin aracılığıyla nüfuz etmiş iki dinin kabulüyle¹⁰, şamanlıktan bu dinlerin rahipliğine geçen yeni tipler eklendi. Şamanizm'i sürdüren pek çok Türk boyunun yanında, şamanlıktan budist yahut Mani rahipliğine dönen bu yeni şeflerin yönettiği pek çok muhtelif kabileler de bulunuyordu.

Biz şahsen *Dedelik* ve *Babalık* kurumunun tarihsel arka planını bu şahsiyetlerde aramanın doğru olacağı kanaatindeyiz. Bunlar, İslâmî dönemdeki, torunları sonradan Alevî dedelerine, Bektaşî babalarına dönüşecek olan Baba İlyas, Hacı Bektaş, Sarı Saltuk, Barak Baba, vb., her biri başında bulunduğu boy'a adını

8 Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 31.

9 Aynı yazar, *Hadji Bektach, Un Mythe et ses Avatars*, ss. 9-15.

10 Bk. A. Yaşar Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983, Enderun Kit., ss. 36-43, 51-56; Jean-Paul Roux, *La religion des Turcs et des Mongoles*, Paris 1986, Payot, ss. 26-28, 30.

da vermiş, mühim bir kısmı Kalenderliğın muhtelif şübelerine mensup¹¹, daha bir nice Türkmen şeyhinin (yahut Babasının) de prototipleriydi.

İşte İslâmiyet Orta Asya denilen muazzam coğrafyaya ulaştığında, karşısında hem Mâverâünnehr'in yukarıda isimlerini sıraladığımız şehirlerinde yaşayan halklarını, hem de bu şamanist, budist yahut maniheist göçebe boylarını buldu. İslâm'ın bunlar arasında yayılması, çoğunluk itibariyle Horasan Melâmetiyyesi'nin tasavvuf terbiyesiyle yetişmiş İranlı veya Ahmed Yesevî gibi Türk kökenli sûfler aracılığıyla olmaktaydı¹². Bu sebeple bu İslâm, artık çok iyi bilindiği gibi, kitâbî bir karakter arz etmekten çok, Horasan Melâmetiyyesi'nin süzgecinden geçmiş, belirtilen bu altyapının niteliklerine uyarlanarak popülerleşmiş, yerelleşmiş bir İslâm olup, çok köklü bir inanç olan atalar kültürünün de etkisiyle oluşan *evliyâ kültü* etrafında yoğunlaşmakta, göçebe boyların sosyal yaşantılarıyla biçimlenerek Sünnî anlayıştan bir hayli farklılaşmaktaydı.

Biz, hikâyenin uzun zamandan beri çok iyi bilinen bu yanını bir kenara bırakıp dikkati asıl başka alana çekmek istiyoruz: Burada özellikle dikkatlerden kaçmaması gereken olay, isimlerini bugün birer birer sayabilecek ve yerlerini kat'iyetle tesbit edebilecek durumda olmasak bile, bu boyların İslâm'ı kabul etmelerine rağmen geleneksel sosyo-ekonomik yapılarını, kabilesel organizasyonlarını, örf ve âdetlerini olabildiğince koyu bir muhafazakârlık içinde sürdürmeye devam etmiş olduklarıdır. Bu bizim için, özellikle Alevîlik ve Bektaşîliğin teolojisinin ve bu teolojinin ürettiği ritüellerin yaratılış mantık ve şartlarını, üretiliş sürecini anlamak bakımından çok kıymetlidir. İbn Fazlan ve Ebû Dülef'in Rihle'leri (seyahatnâmeleri) bu dönemdeki Türk boylarının İslâm'ı nasıl kendi inanç kalıplarıyla algıladıkları konusunda bize canlı gözlemler sunan değerli tarihsel belgelerdir¹³. İşte bu boylar, çok

11 Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderiler*, Ankara 1992, TTK. Yay., ss. 62-74.

12 Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1966, TDİB. Yay., ss.60-61; aynı yazar, "Ahmed Yesevî", *İA*.

13 *İbn Fazlan Seyahatnâmesi*, haz. Ramazan Şeşen, İstanbul 1975, Bedir Yay. (Burada ayrıca Ebû Dülef'in ve Mervezî'nin eserlerindeki Türkler'le ilgili pasajların da çevirisi vardır. Bu metinlerin hepsi de, Türkler'in İslâm'ı kabul etmeye başladıkları X. yüzyıla aittirler).

iyi bilinen tarihsel gelişmelerle XI., XII. ve özellikle XIII. yüzyıllarda Anadolu'ya gelip yerleştiklerinde, aynı statülerini korumakta ve yeni yerleşmelerini de bu statüye uygun bir biçimde gerçekleştirmekte ve yaşantılarını birkaç yüzyıl öncekinden en ufak bir değişim ve gelişim göstermeden aynen sürdürmekteydiler. Bunlar, oldukça yüzeysel bir İslâm anlayış ve yorumunun içinde daha çok kendi İslâm öncesi geleneksel inanç ve özellikle mitolojilerini de beraber getirdiler.

Bilindiği gibi Anadolu'ya gelip yerleşen bu boylar, Kanklı, Kıpçak, Kalaç (Halaç), hatta Uygur Türkleri'nden olmakla birlikte, büyük çoğunluk itibariyle Oğuz boylarına mensuptular¹⁴. Bu sebeple bugün biz, oldukça ilerlemiş toponimik araştırmaların sağladığı verilere dayanarak bu boyların nerelerde yaşadıklarını ve isimlerini belli ölçüde bilebilmekteyiz. Bunlar, Anadolu Selçukluları döneminde özellikle XIII. yüzyıldan itibaren iyice yoğunlaştılar. Belli bir yönetime baş eğmeğe, ona vergi ödemeğe pek alışmamış, bu yüzden de merkezî siyasal otoriteyle her zaman başı hoş olmayan bu boylar, başta Çepniler olmak üzere, XIII. yüzyılın ortalarına doğru büyük bir sosyal hareket olan Babaî isyanını gerçekleştirdiler¹⁵. Böylece artık Anadolu'da ileriki yüzyıllarda gelekselleşecek olan isyanların temelini atmış oluyorlardı. Bu hareket Anadolu'da, XVI. yüzyılın başında doğacak olan Alevîliliğin de temeli olacak olan bir İslâm heterodoksisinin de Anadolu'daki şekillenmesini simgeliyordu. Bu Türkmen boyları, Moğollar'ın hâkimiyeti ele alması üzerine, bilinen sebeplerle daha çok Bizans uçlarında biriktiriler ve yeni hanedanlar kurarak Beylikler oluşturdular. Bunlardan sadece biri olan Osmanlı Beyliği'nin gelişip Balkanlar'a atlamasıyla birlikte, özellikle XV. yüzyıldaki fetih hareketlerine paralel olarak kısmen buralardaki topraklara yerleştirildiler. Burada da, gerek Sarı Saltuk gibi XIII. yüzyılın başta gelen gazi-devişleriyle¹⁶, gerekse Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) gibi önem-

14 Bu konuda geniş bilgi için bk. Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler), tarihleri-boy teşkilatı-Destanları*, İstanbul 1980, Ana Yay.

15 Geniş bilgi için bk. Ocak, *Babailer İsyanı : Alevîliliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, İstanbul 1996, Dergâh Yay.

16 Bk. Irène Mélikoff, "Les voies de pénétration de l'hétérodoxie islamique en Thrace et dans les Balkans aux XIVe -XVe siècles", *The Via Egnatia under Ottoman Rule (1380-1669)*, ed. Elizabeth Zachariadou, Crete Univ. Press 1996, ss. 159-169.

li fetihçi şeyhlerin faaliyetleriyle¹⁷, Balkanlar'daki İslâm heterodoksisinin temelini attılar ve 1416'daki meşhur Şeyh Bedreddin isyanıyla bu temeli iyice pekiştirdiler¹⁸. Böylece XVI. yüzyıldaki Balkan Alevîliğinin temeli de atılmış oluyordu. Bu temelde, kökü VI. yüzyılda Kuzey-Orta Anadolu'daki Pavlosçu hereziye dayanmakla beraber, Balkanlarda değişik isimler altında görünen Bogomilist hareketlerin, ayrı bir tartışma konusu teşkil eden etkilerinin payına da özellikle işaret etmemiz gerekiyor¹⁹, ki bilhassa Bulgaristan toprakları bu hareketin yerleşim alanlarının ağırlıklı merkezlerinden biriydi. Bu bize neden Balkan Alevîliği'nin Bulgaristan'da yoğunlaştığını da bir dereceye kadar açıklar. Yani Balkan Alevîliğinin etnik tabanının çoğunlukla buralardaki Türkmen köylülerinden olduğu kadar, kısmen de sözü edilen eski Bogomilist hareketlerden Müslümanlığa geçen zümrelerce teşekkül ettirildiğini unutmamamız gerektiğini gösterir.

Benzer bir dönüşümü, Tunceli'deki Alevî sosyal ve etnik tabanı için söylemek mümkündür. Henüz üstünde bu açıdan derinlemesine bilimsel araştırmalar yapılmamış olmakla birlikte, daha XIII. yüzyıldan, belki de daha eskilerden itibaren bu havalideki Kürt nüfusu ve yerel gayr-i müslim nüfus arasında İslâm'ın Sünnî rengiyle değil, heterodoks rengiyle yayılmış olduğunu ve bunun, bu bölgede XVI. yüzyılın başından itibaren kolaylıkla Safevî propagandası etkisiyle bildiğimiz Alevîliğe dönüştüğünü en azından -bizce gerçeğe yakın- bir varsayım olarak ileri sürebiliriz. Bu çok mühim meselenin, ayrı bir inceleme konusu yapılmasının şart olduğunu düşünüyoruz.

17 Bk. Irène Beldiceanu-Steinherr, "Seyyid Ali Sultan d'après les registres ottomans, l'Installation de l'islam hétérodoxe en Thrace", *The Via Egnatia under Ottoman Rule (1380-1669)*, ss. 45-63.

18 Bu hususta bk. Michel Balivet, *Islam Mystique et Révolution Armée dans les Balkans Ottomans : Vie du Cheikh Bedreddin*, İstanbul 1995, Les Editions Isis, ss. 93-115.

19 Bu konuda M. Balivet'nin zikredilen eserinde yer yer bilgi bulunmaktadır.

B) İkinci dönem:

Siyasal cephesi bugün artık çok iyi bilinen, ama teolojik muhtevası henüz monografik düzeyde ele alınmayan Safevî propagandasıyla başlayan bu dönem hakkında, birincisine nisbetle daha belgesel materyele sahibiz. Şah İsmail'in İran'da Şâfiî ve Sünnî çevreleri tasfiye hareketi ile tarih sahnesine çıkarak Anadolu'ya ve üzerinden Rumeli'ne yönelen Safevî propagandası²⁰, Alevîlik ve Bektaşîliğin yukarıda sözünü ettiğimiz, heterodoks İslâm yorum ve anlayışına dayalı sosyal tabanına, belki daha önce çok yaygın olmayan ve iyi yerleşmemiş bir inanç motifini sistemli ve köklü bir şekilde aşılamaı başardı: Bu motif, *Hız. Ali kültü* ve bağılı olan *Oniki İmam kültü* idi. Böylece "Ali'li dönem" başlamış oluyordu. Üzerinde yeterince durulup tartışıldığını ve vuzuha kavuşturulduğunu söyleyemeyeceğimiz bu çok mühim tarihsel olayın nasıl güçlü bir inanç muhtevasıyla gerçekleştiğini anlamak için, *Hatâyî Divanı*'nın dikkatle ve analitik bir okunuşunun²¹ iyi bir ilk adım olacağını söylemeliyiz.

İyi bildiğimiz bir şey varsa, o da bu propagandanın gerek Rumeli'de gerekse Anadolu'da yaşayan Sünnî kesimleri değil, münhasıran buralardaki heterodoks göçebe ve köylü kesimleri hedef aldığıdır. Bu kesimlerin Türkmenler'le ilgili olan yanını merhum Faruk Sümer çok faydalı bir çalışmasıyla vaktiyle ortaya koymuştur²². Ama Türkmenler'in dışındaki kesimlerle olan yanını hemen hiç bilmediğimizi söylemeliyiz.

Bu yeni dönem, yalnız sözünü ettiğimiz bu heterodoks kesimleri, Dedelik kurumunu ihdas ederek- yahut daha doğru bir deyişle eski Türkmen babalarını, Kalenderiyye şeyhlerini *seyyid* yaparak dede haline dönüştürmek suretiyle toplumsal açıdan organi-

20 Safevî propagandası hakkında msl. bk. Walter Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, çev. Tevfik Bıyıklıoğlu, Ankara 1948, TTK. Yay.; Hanna Sohrweide, "Der Sieg der Safaviden in Persien...", *Der Islam*, 41 (1965), ss. 138-144.

21 Bk. *Il Canzoniere di Şah İsmâ'il Hatâ'i*, ed. Tourkhan Gandjei, Napoli 1959; krş. *Hatâyî Divanı*, nşr. S. Nüzhet Ergun, İstanbul 1961.

22 F. Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türkleri'nin Rolü*, Ankara 1976, Güven Matbaası.

ze etmekle kalmadı, eski heterodoks teolojiiyi de Hz. Ali kültü etrafında yeniden düzenledi. Dolayısıyla bu yeni dönem, yalnız toplumsal organizasyonun değil, aynı zamanda bu tabana bağlı olarak Alevî teolojisinin de büyük bir dönüşüme mâruz kaldığı bir dönem olarak kabul edilmelidir.

TEOLOJİ

Alevîliğin teolojisinin yukarıdan beri anlatmaya çalıştığımız tarihsel sosyal tabanla olan bağlantısına geçmeden önce şu noktaları öncelikle bir kere daha hatırlamakta büyük yarar olduğunu düşünüyörüz:

1-Alevîlik, diğer itikadî İslâm mezhepleri gibi, teolojik tartışmaların ve fikir ayrılıklarının ürünü bir mezhep değil, tamamiyle sosyo-ekonomik ve siyasal şartların tabîî seyriyle oluşan bir Müslümanlık tarzı olduğundan, teolojisi de işaret edilen tartışmalar sonunda oluşmuş bir teoloji değildir.

2-Alevîlik teolojisi, senkretik bir teolojidir; yani Orta Asya'dan Balkanlar'a, X. yüzyıldan zamanımıza kadar uzanan çok geniş bir zaman ve mekân boyutunda, bütün bu mekânların inanç ve kültürlerinden izler ala ala, tabîî olarak kendiliğinden gelişmiş bağdaştırmacı (senkretik) bir teolojidir.

3-Alevîlik teolojisi, işlenmiş, kitabî, sistematik bir teoloji olmayıp, mitolojik ve şifâhî bir teolojidir.

4- Belki hepsinden önemlisi, Alevîlik teolojisi, açık ve net kavramlar kullanmayan, sembolist ve koyu mistik bir teolojidir; kavramlarını bir takım sembollerle ifade eder. Çünkü yaklaşık bütün tarihi boyunca kendini serbest ve açıkça ifade imkânından yoksun kalmış veya bırakılmış, gizlenmek zorunda kalmıştır. Bu sebeple cemaat dışındakilerin anlayamayacakları terimlerle ifadelendirilmiştir.

İşte bu belirtilen özellikler, onun tarihsel sosyal tabanının toplumsal nitelik ve karakteristiklerinden ileri gelmektedir. Bu sosyal taban, büyük çoğunluğu itibariyle okuma -yazma ile tanışmamış, kabilesel geleneklerine ve örflerine sınıksız bağlı bir toplum-

sal yapı sergileyen ve mitolojik, sözlü bir kültürü katettiği geniş coğrafyada rastladığı değişik motiflerle besleyerek gittiği her yere birlikte taşıyan bir kitle tarafından temsil ediliyordu. Yukarıda sözünü ettiğimiz aynı zamanda dinî lider olan boy başkanlarının dinî ve siyasal otoritelerinin meşruiyet kaynağı da bu mitolojik teolojîdir.

Kronolojik olarak bu teolojinin esasını ilk önce, başlangıcını iyi bilemediğimiz, çok eski devirlerden beri şifahî kanalla süzülüp gelen, geniş ölçüde, başta *Gök Tanrı kültü* olmak üzere, onun yanında yer alan *Yer-sub* denilen çeşitli tabiat kültlerinin ağırlıkta bulunduğu, adına XIX. yüzyıldan itibaren Batılılarca Şamanizm denilen yarı dinsel-yarı büyüsel, ama hiç şüphesiz güçlü bir mistik karakter arzeden bir inanç dünyası oluşturunuyordu. Şamanizm'deki bu Gök Tanrı ve Yer-Sub kültü, göçebe Türkler arasında esas olarak kendini öteki dinlerin içinde de onların kayıplarına uygun olarak sürdürebilecek kadar güçlü kültürlerdi²³. Bu güçlü mistik temelin üzerine, yukarıda da söylendiği gibi, VIII. yüzyılda Uygurlar başta olmak üzere, muhtelif Türk boyları Budizm ve Maniheizm'i eklediler. Bu dinlerin etkileri hem eski mitolojiye ve ihtiva ettiği inançlara, hem de bu inançların gerektirdiği ritüellere bir daha hiç silinmeyecek yeni unsurlar ekleyecek kadar büyük oldu. Göçebe şifahî gelenegin şamanist mitolojisine, VIII. ve müteakip yüzyıllardan itibaren, bu iki mistik dinin, etkileri İslâmî dönemde de silinmeyecek, ancak İslâmî kalıplarla ifadelendirilerek sürdürülecek olan mistik mitolojisi eklendi²⁴. Alevîlik-Bektaşîlik'teki "*Eline, diline, beline sahip olmak* " prensibi ile²⁵, *İkrar âyini* ritüelinin temeli, bu dönemde Maniheizm'in çok belirgin etkisiyle

23 Bu konuda geniş bilgi için bk. Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmeleri*, ss. 21-36; Roux, *La religion des Turcs et des Mongoles*, Paris 1986, Payot.1-2 (1968)

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

25 Msl. bk. Henri-Charles Peuch, *Le Manichéisme*, Paris 1949, ss. 89-90; Mélikoff, *Hadji Bektach, Un Mythe et ses Avatars*, s. 163; Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmeleri*, s. 56, not: 170.

atıldı²⁶. Alevîliğin teolojisinin İslâmî dönemde iki karakteristik inancını oluşturan *hulûl* (incarnation) ve *tenâsüh* (réincarnation) ve hattâ ruhun kalıp değiştirmesi (*don değiştirme*, metamorfoz) bu dönemde bütün mitolojik materyaliyle birlikte Budizm'den geçen unsurlardır²⁷. Öyle tahmin edilebilir ki, Alevîlik'teki güçlü *mehdîci* (mesiyanik) telâkki de bu dönemde Maniheizm'le birlikte Türkler arasında kök salmış olsun.

X. yüzyılda Orta Asya'ya ulaşan popüler İslâm'ın sûfilîğin süzgecinden geçmiş teolojisi, Şamanizm'in, Budizm ve Maniheizm'in biribiri içine girmiş işte bu mistik mitolojileri üzerine geldi ve onlarla birleşti. Alevîlik teolojisinin koyu mistik karakterinin kökleri bu döneme kadar gider. İşte bu bir teolojik senkretizmdir ve bizim *Türk heterodoks İslâmı* dediğimiz olay böyle başlamıştır. XI. yüzyılın sonlarından itibaren ve özellikle XIII. yüzyıldaki göçlerle Anadolu'ya gelen, sonra XV. yüzyıldaki Osmanlı fetihleriyle Balkan topraklarına geçen heterodoks İslâm da budur. Bu İslâm'ın teolojisi yukarıda saydığımız dört karakteristikle belirlenen, sözünü ettiğimiz teolojiye dayanıyordu. Bu teolojinin Sünnî teoloji gibi teologları (mütekellimleri), sistematik teoloji kitapları yoktur. Ama burada özellikle hatırlamamız ve altını çizmemiz gereken olgu şudur: Bu heterodoks İslâm'da henüz *Hz. Ali kültü* ve bağlı kültürler yoktur ve bu İslâm henüz bildiğimiz Alevîlik değildir. Ama Alevîlik işte bu İslâm anlayışı üzerinde oluşacak, Alevîlik teolojisi bu teoloji üzerine belirtilen kültürlerin eklenmesiyle yaratılacaktır.

XVI. yüzyıl başlarında Şah İsmail-i Safevî marifetiyle Oniki İmam mezhebinin bu heterodoks İslâm'a uyarlanması sonucu, söz konusu teolojinin tarihsel gelişim sürecindeki en büyük inkılap gerçekleşti: *Hz. Ali kültü* bu teolojinin merkezine oturtuldu. Profesör Mélikoff'un çok cazip teorisine göre, İslâm öncesi dönemin *Gök Tanrı kültü*, *Hz. Ali kültü*'ne dönüştü²⁸. Böylece Alevîliğin

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

27 Msl. bk. Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmeleri*, ss. 133-145.

28 Bk. Mélikoff, *Üyur İdik Uyardılar*, ss. 44, 152; krş. aynı yazar, *Hadji Bektach, Un Mythe et ses Avatars*, s.16.

teolojisinin oluşum süreci bugün bildiğimiz klâsik yapısıyla tamamlanmış bulunuyordu. Yalnız burada dikkati çekmemiz gereken bir nokta var. Bu teolojide Hz. Muhammed'in yeri neredeydi? Bu teolojide bizim şahsî kanaatimizce Hz. Muhammed'in yerini, bu teolojinin mistik esprisi belirliyordu. İslâm mistisizminin belkemiğini oluşturan *mürşid-mürîd* kalıpları, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'ye uyarlandı. *Nübüvvet* 'i temsil eden birincisi, tıpkı Hz. Musa-Hızır ilişkisine benzer bir şekilde, *Velâyet* 'i temsil eden ikincisine göre daha alt konuma yerleştirildi. Tıpkı Hızır'ın bazı mutasavvıflar nezdinde Hz. Musa'ya aşına vâkıf olamadığı bir takım gerçekleri öğreterek âdetâ bir peygamberden daha üst bir pozisyonda onun mürşidi konumunu işgal etmesi gibi²⁹, Hz. Ali de aynı mürşid konumunda Hz. Muhammed'e bazı velâyet gerçeklerini öğretiyordu. Ünlü *Kırklar Meclisi* ve *Mirac* menkabelerine dikkatli baktığımız zaman bu söylediğimiz hususun çok iyi yansıtıldığını görürüz³⁰.

XV. yüzyıla kadar bu teolojinin sıkı korunan şifahî niteliği, özellikle XVI. yüzyıldan itibaren artık yazıya geçmeğe başladığını söyleyebiliriz. Bu teolojinin kaynakları, yukarıda bir nebze işaret ettiğimiz gibi sistematik teoloji metinleri değil, menâkıbnâmelerde ve nefeslerde karmaşık bir sembolizmle ifadelendirilen menkabeler ve deyişlerden oluşan metinlerdi. Bu itibarla bu metinlerin bu açıdan sistematik bir tahliline bugün şiddetle ihtiyaç olduğu kanaatindeyiz.

Sonuç yerine şunu söylemenin belki uygun düşeceğini sanıyoruz: XVI. yüzyıldan bu yana Alevî-Bektaşî toplumunun sosyal tabanı, yukarıda ana hatlarıyla işaret edip geçtiğimiz durumundan farklılaşmaya başladı. Göçebelikten yerleşik hayata geçiş hızlandı. Böylece köylerde yoğunlaşan bir yerleşik hayat tarzı gelişti, ama göçebelik yine de önemli ölçüde varlığını sürdürdü. Ancak XX. yüzyıla doğru göçbeliğin artık ortadan çekildiği söylenebilir. 1950'li yıllardan itibaren o geleneksel yapısından yavaş yavaş sıyrılmaya, modernite ile tanışmaya başladı. 1970'ler ve özellikle 1980'lerden beri hızla değişen, sosyo-ekonomik yapısıyla birlikte

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

30 Bk. *Buyruk*, ss. 7-8.

modernleşme sürecine giren ve çok tabii olarak bu değişime paralel bir şekilde kapalı toplum yapısından yavaş yavaş sıyrılıp dünyayı tanımaya yönelen Alevî toplumu, 1960'lardan itibaren Almanya olgusuyla tanıştı. Bunun Alevî toplumunu çok derinden etkilediğini ve bir bakıma kendini keşfetme konusunda en etken olan faktörlerden biri olduğunu kabul etmek doğru görünüyor.

Alevî toplumu artık modernleşmeyi bilinçli olarak istiyor ve bunu yapabilmek için önce kendini tanımaya ve tanımlamaya çalışıyor. Ama Alevîlik teolojisi, kendisini yaratan sosyal tabanın bu dönüşümüne ne ölçüde ayak uydurabilmekte, ne ölçüde aradığı cevapları verebilmektedir? Bu teolojinin bugün de XVI. ve XVII. yüzyıllardaki şekil ve muhtevâsını aynen koruduğunu söylemek bir aşırılık sayılabilir mi? Bu mistik teoloji modernite ile 1960'lı yıllardan beri yüzyüze gelmeye başlayan genç Alevî kuşaklarını tatmin etmediği için, bir kısmı ateizme kaydı. İşte kanaatimizce bugün asıl problem budur. Alevî toplumu bunun bizzat farkındadır ve çok hızlı bir arayışa yönelmiş görünmektedir. Alevî aydınları bu teolojiyi bugün çeşitli tevillerle yeniden güncelleştirmenin yollarını arıyorlar. Nitekim Alevî toplumunun okumuş kesimlerinin bugün Alevîliği ısrarla hümanistlik, çağdaşlık, özgürlükçülük, demokratlık, lâiklik gibi Batılı kavramlarla tarif etmeye çalışmaktadır. Bu gayretin altında yatan temel sebep de, öyle görünüyor ki, bir yandan, kendine hiç de yakın bulmadığı Osmanlı mirasını reddeden Cumhuriyet'in ideolojisinde yerini bulmak ise, diğer yandan da bu güncelleştirme gayretidir.