

Derleyenler
YALÇIN ÇAKMAK - İMRAN GÜRTAŞ
Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik

İletişim Yayınları 2224 • Araştırma-İnceleme Dizisi 370
ISBN-13: 978-975-05-1840-9
© 2015 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2015, İstanbul

EDITÖR Tanıl Bora
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI Erdem Varol
UYGULAMA Hüsni Abbas
DÜZELTİ Remzi Abbas

BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 38 46

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Derleyenler

YALÇIN ÇAKMAK - İMRAN GÜRTAŞ

Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik

Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel



*Binbir çiçek bahçesinin o güzel bahçivanı,
Yaşar Kemal'in güzel anısına.
Devri daim olsun...*

İÇİNDEKİLER

Sunuş: Bir Etno-Dinsel Kimlik Olarak Alevilik

SUAVİ AYDIN 11

Giriş

İMRAN GÜRTAŞ - YALÇIN ÇAKMAK 33

TARİH

Anadolu'nun İslâmlaşması Bağlamında Aleviliğin Oluşumu

AHMET KARAMUSTAFA 43

Türk ve Türkiye Tarihinde İslâm'ı Çalışmak yahut "Arı Kovanına Çomak Sokmak"

AHMET YAŞAR OCAK 55

Bektaşî Kime Derler?: "Bektaşî" Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi

RIZA YILDIRIM 71

Velâyetname-i Hacı Bektaş-ı Veli Bize Neyi Anlatır?

YALÇIN ÇAKMAK 109

Alevi Dede Ailelerinin Özel Arşivlerindeki Belgeler: Genel Bir Değerlendirme

AYFER KARAKAYA-STUMP 131

| | |
|---|-----|
| Batını Kürt Aleviliğinde Ebu'l Vefâ-i Kurdi ve Tarihsel Mirası ERDOĞAN YALGIN | 141 |
| Türk-Sünnî Kimlik İnşâsının II. Mahmud Dönemindeki Kökenleri Üzerine GÜLAY TULASOĞLU | 165 |
| En Uzun Yüzyılında Bektaşilik ve Bektaşiler FAHRİ MADEN | 185 |
| II. Abdülhamid Dönemi Devlet Zihniyetinin Alevi Algısı ALİŞAN AKPINAR | 215 |
| Kızılbaşlara Dair İki Rapor: 19. Yüzyılın Son Çeyreğinde Osmanlı İdarecilerinin Gözüyle Kızılbaşlar MURAT ALANDAĞLI | 227 |
| Ezgi ve Diyalog Olarak Alevilik: Köy Ereni Melûli Baba (1892-1989) HANS-LUKAS KIESER | 245 |
| Bu "Yol" Nereden Gelir? <i>Anadolu Aleviliğinin Başlangıcını Aramak</i> ERDAL GEZİK | 259 |

KİMLİK

| | |
|---|-----|
| İnanç Özgürlüğüne İlişkin Uluslararası Birikim ve Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri Bağlamında Alevilik Sorunu ALİ YAMAN | 271 |
| Fethullah Gülen ve Cemaatinin Alevilik Algısı: Postmodern Dönemlerde Bir Tanrı Janus Öyküsü YAVUZ ÇOBANOĞLU | 287 |
| Dersim Alevilerinde Kimlik İnşası ve Travma İMRAN GÜRTAŞ | 309 |
| Bir Kesişim Kümesi olarak Milli-Muhafazakârlığın Üç Değili: Aleviler, Ermeniler ve Kürtler BESİM CAN ZİRH | 327 |

| | |
|--|-----|
| Nusayriler (Arap Alevileri) Üzerine Bir Değerlendirme: Kimlik ve Öteki Olma | |
| İLKER KİREMİT | 369 |
| Almanya'da Aleviler: <i>Takiyeden</i> Alevi Hareketine | |
| MARTIN SÖKEFELD | 397 |
| Alevi Milliyetçiliği Mümkün mü? | |
| ERCAN GEÇGİN | 423 |
| Aleviliğe Milliyetçi Yaklaşımlar ve Aleviler Üzerindeki Etkileri | |
| İBRAHİM BAHADIR | 449 |

İNANÇ VE RİTÜEL

| | |
|--|-----|
| "Marjinalleştirilen İslâm": Kırsal Ritüellerin Kentsel ve Çoğulcu Bağlamlara Aktarımı ve Uluslar Ötesi "Uygulama Toplulukların" Ortaya Çıkışı | |
| ROBERT LANGER | 481 |
| Alevilikte Ziyaret Geleneğine Bir Örnek: Elif Ana | |
| DİLEK KIZILDAĞ SOILEAU | 503 |
| Hızır <i>versus</i> Hızır: Kültür Tarihi, Din Sosyolojisi ve Astroloji Bağlamında Dersim Aleviliğinde Xızır | |
| GÜRDAL AKSOY | 519 |
| İnanç ve Kültür Kaynaklarıyla Kürt Aleviliği | |
| MEHMET BAYRAK | 543 |
| YAZARLAR | 561 |

Sunuş:

Bir Etno-Dinsel Kimlik Olarak Alevilik

SUAVİ AYDIN

Giriş

Etnisite kuramları bakımından en sorunlu kategoriler dinsel ve bölgesel kimliklerin bir “etnik varlık” olarak değerlendirilmesi konusundaki tartışmalarda karşımıza çıkmaktadır. Bu değerlendirme sorunu, etnisite adını verdiğimiz sosyo-politik ve kültürel kategorinin durumsal ve tarihsel karakterinden kaynaklanmaktadır. Etnik durum, durumsal (*contingent*) ve değişkendir. Bu tespit, milliyetçi yaklaşımların özcü ve tarih-dışı etnisite inşalarına karşı, büyük ölçüde antropoloji çalışmaları içinden geliştirilmiş ve geniş kabul gören bir yaklaşım halini almıştır.

Bir inanç biçimi ve sistematığı olarak “Alevilik”, kendisini Türk, Türkmen, Yörük, Kürt ve Zaza olarak tanımlayan, farklı tarihsellikler içinde gelişmiş ve farklı diller konuşan grupların ortak inanç paydası haline gelince, burada geleneksel açıklamaların yeteneklerinin zayıfladığı ve bu durumu anlamak için özel bir bakış açısının geliştirilmesi gerekliliği ortaya çıkar. Zira Aleviliğin birleştiriciliği, örneğin Sünni İslâm’ın pek çok etnik grubu bir araya getiren kapsayıcılığı veya Budist halkların inanç birlikteliği türünden bir dinsel başlık altında incelenemez.

Özcü hiçbir yaklaşım Aleviliğin etno-dinsel karakterini anlamak bakımından başarılı değildir. Zira özcü yaklaşımlar, Aleviliği mutlaka bir kökene dayandırmaya ve kök aldığı o kaynaktan itibaren tarih içindeki yürüyüşünü incelemeye çalışan dar bir bakış açısına saplanıp kalır. Kimine göre Alevilik, İç Asya’dan Anadolu’ya gelen Türkmenlerin oradaki inanç sistemleriyle içine girdikleri İslâmî dünyanın dinî figürlerini kaynaştırdıkları “bir

yapı” olup Türklere has millî bir inanç sistemidir. Kimine göre İran dinlerinin etkisi altında şekillenmiş bir heterodoksi,¹ kimine göre ise Anadolu’daki Hıristiyan heterodoksisinin İslâm çerçevesinde yeniden yorumlanmasıdır.² Hatta bazı yorumlar Aleviliğin köklerini Sümerlere kadar götürür.³ Aleviliğin “senkretik” bir oluşum olduğuna kuşku yoktur; ancak ona bir köken ararken bu inanç biçimini şekillendiren ve onu bir “etnik durum” haline sokan tarihsel etken ve failerin pek çoğunu ihmal etmek durumunda kalırız. Örneğin ilk yaklaşım benimsenirse Kürt ve Zazaların nasıl Alevi olduğunu anlamakta sıkıntıya düşeriz. İkinci yaklaşım İran’da, Türkmenlerin Müslümanlaşmasından çok önce başlayan İslâmî etkiyi ve onun burada kurumlaşan Şiîliğin neden Aleviliğe olduğu gibi etki etmeyip “eski” İran dinleri üzerinden bir yapı kurduğunu açıklamak güçleşir. Üçüncüsü ise Anadolu Hıristiyanlığının üzerine gelen toplulukların neden Hıristiyan heterodoksisinden etkilenmiş olmaları gerektiğini ve kendi müktesebatlarını nasıl bir yana koyduklarını temellendirmek bakımından gerekli tarih verisinden, dolayısıyla ikna edicilikten yoksundur. Özcü kuramsal yaklaşımlar, bu türden indirgemeleri destekler.

Özcülükten sıyrılarak etnisiteyi toplumsal pratik içinde tanımaya çalışan yaklaşımlar ise daha ikna edici formüller ortaya koyarlar. Bu açıdan antropolojinin etnografik yönteminin büyük katkısı olmuştur. Böylelikle soyut tarihsel ilişkiler veya tarih içinden tümdengelsel biçimde “seçilmiş” veriler yoluyla kurulan devamlılıklar ve bu tarih içinde köküne ulaşılmaya çalışılan etnik grubun idealize edilmiş tarihini istenmeyen unsurlardan temizleyerek bugünle uzak geçmiş arasındaki ilişkiyi kuran izolasyonist inşa girişimi teşhis edilmiş ve yetersizliği gösterilmiş olur.

Etnik durumu, yüksek düzeyli tanımlanmış bir sosyal kategori olarak görmek de mümkün değildir. Soy saplantısına takılmış özcü yaklaşımların ikna edicilik mevkiinin zayıflamasından sonra, katı biçimde tanımlama saplantısından da kurtulmak gerekmiştir. Buna göre etnik durum, önceden-tanımlanmış, durağan grupları değil, aralarındaki sınırları tanımlamak suretiyle grupların kendi kimliklerini kurdukları ve kendilerini buna göre yapılandır-

- 1 Örnek için bkz. Gülağ Öz, “Mani Dini ve Anadolu Aleviliğindeki Etkileri”, *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri*, Ervak Yayınları, Ankara, 2001, s. 539-47.
- 2 Örneğin bkz. Erdoğan Çınar, *Aleviliğin Kayıp Bin Yılı (325-1325)*, Chiviyazıları, İstanbul, 2006, Çınar, özellikle Anadolu’ya Türkmenler gelmezden önce bölge tarihine mal olmuş Battal Gâzi figürünü Alevi inancının temeli olarak görür ve buna dayanarak Aleviliği Türk-öncesi Hıristiyan heterodoksisini ile ilintilendirir. Oysa bu tür hagiografik ödüncümelere bütün inanışlarda rastlanır. Örneğin Hızır-İlyas kültü de Hıristiyan Aziz Georgios inancının İslâma uydurulmuş halidir. Hatta Hacı Bektaş Veli bile Anadolu Hıristiyanlarıncı bir Hıristiyan azizi (Aziz Haralambos) ile aynı kişi sayılmıştır.
- 3 Bkz. yine Erdoğan Çınar, *Aleviliğin Gizli Tarihi: Demirin Üstünde Karınca İzi*, Chiviyazıları, İstanbul, 2004.

dıkları bir toplumsal durumu tanımlar.⁴ Bu yaklaşıma göre birbirlerini etnik olarak ayıran aktörler arasında, bu ayrımı belirleyen sembolik ve toplumsal sınırlar vardır. Bu temel yaklaşımın üzerine Andreas Wimmer'in etnik durumları karşılaştırmalı çözümleme pratiği çok önemli bir katkı yapmıştır. Böylelikle Orta Amerika örneklerinden türetilmiş bu pratiğin izinde, etnik durumun farklı toplumsal ve tarihsel bağlamlarda farklı derecelerde ve farklı yollarda şekillendiğini kabul eden bir özel durum olduğu daha açık-seçik görülmeye başlandı. Wimmer, Barth'ın etnik sınırlar analizine dinamizm kazandırdı ve "etnik sınırlar" meselesini "etnik sınırların inşasının ötesine" taşıyarak dikkatini bu inşanın tarih içinde izlediği yollara verdi. Ancak bu yapılırken perenyalist okulun etnisiteyi insanlık tarihinin en istikrarlı toplumsal örgütlenme ilkelerini temsil eden bir fenomen olarak gören eğilimini⁵ de bertaraf etmek gerekiyordu. Zira bu etnik gruplar hakkında *tektipleştirici* bir tanıma ve bu tektipleştirici model içinde yer almayan versiyonların ihmaline yol açacak, etnisite ile kimlik sorunu arasındaki ilişkileri ve etnisitenin farklı koşullarda ortaya çıkan, doğan ve bozulan durumsal (*contingent*) niteliğini görmemize engel olmaktaydı.

Bütün bu çabalar, etnik kurulumun inşa edilmiş sınırlar üzerinden okunması yanında, tarih içindeki karşılaşmalara ve özel durumlara bağlı şekillenişini de izlememize hizmet eden yeni bir kuramsal katkı yaptı. Bu yeni görme biçimi, özcülerin savunduğu türden bir tarihsel köken arama çabası içinde değildir. Tam da Wimmer'in vurguladığı türden olmak üzere, etnik grupların tarih içindeki oluşumu ve bozulumu, kendi içinden başka etnik gruplar çıkarması, bu bağlamda bölünmesi veya kapsayıcı hale gelmesi, etnik bir bağlamı olmayan kümeleşmelerin tarihsel koşullar içinde etnikleşmesi veya bir etnik varlığın dinî ya da kültürel kimi özellikleri temel tutunum kaynağı haline getirmesi gibi dinamikleri görmek, aynı zamanda etnik grupları tek bir tanım altında toplamaya yönelik *tektipleştirici* bakış açısından da sıyrılmayı sağlar. Böylelikle modernistlerin etnisiteyi tıpkı ulus-devlet gibi modern bir icat ve tasarım olarak kurgulayan basitleştirmesine de cevap vermiş oluruz.⁶ Ulus-devlet, bir aygıt olarak moderndir; ancak etnik grupların

4 Bu konuda bkz. Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Boston, 1969; Little, Brown and Co. ve Michael Banton, *Racial and Ethnic Competition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

5 Andreas Wimmer, "The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory", *American Journal of Sociology*, 113/4, 2008, s. 971.

6 Andreas Wimmer'in dediği gibi, modernist ve post-modernist bakış açıları içinde en fazla revaç bulan varyant olan inşacı (*constructivist*) yaklaşım, etnik grupların kendilerinden çok, fark söylemini ve tanımlama kategorilerini esas almıştır. Bu yüzden bir etnik topluluğun tarih içinde nasıl bir yolculuğu olduğunu, nasıl oluşup çözüldüğünü, etnik kültürün gündelik hayatta gözlemine ihmal eder (bkz. Andreas Wimmer, *Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks*, Oxford University Press, Oxford, 2013, s. 2).

modernitenin etkisi altında şekillenmesi ne kadar gerçekse, onların bazılarının modernite-öncesindeki tarihsel koşulların ürünü olmaları da bir o kadar gerçektir.⁷

Bu yüzden bu yazıda, Aleviliğin etno-dinsel bir toplumsal oluşum ve böyle bir kimlik olduğu kabulünden hareketle, bu kimliğin kurucu unsurlarını, tarih içinde izlediği yolu, bu yol üzerinde kimliğin ve gruplaşmanın kendisini yeniden kurduğu anları ve etno-dinsel dayanışmanın bozulma ve yeniden-yapılanma hallerini, öte yandan da ortaya çıkan tarihsel koşullar karşısında izlediği strateji ve taktikleri görececek bir model kurmaya çalışacağım.

Alevi kimliğinin kurucu unsurları

Kimlik teşekkülünde velâyetnâmelerin rolü ve Şiâ'dan farklılaşma

Sünnî din anlatısı, gündelik hayatın yönetilmesinde Kur'an ve Hadislerin yorumuna dayanan bir geleneğe dayanmıştır. Bu yüzden geniş Sünnî İslâm retoriği, mezhebî ayrılıkların temelini sadece fıkıh (amel) konularında meşru saymış; onun ötesindeki ayrışmaları ise sapkınlık (râfızılık, mülhidlik, zındıklık vb.) olarak görmüştür. Oysa gündelik hayat içinde hükmünü yürüten inanışlar, Sünnî İslâm dairesi içinde kalsalar bile, bu kitabî ve akademik İslâm anlayışının oldukça dışına çıkabilen pratikleri, mitolojiyi ve kültürleri inancın içine katarak bir "halk İslâmı" yaratmış; üstelik bu "halk İslâmı" tarihsel gelişimi içinde politik kılıklara bürünmüş, hatta Sünnî İslâm retoriğinin katı yapısı karşısında "ikonoklastik" muhalif inanç grupları halinde örgütlenebilmiştir. Bu tarihsellik İslâm tarihinin başlarından beri süregelen bir durumdur ve tarih içinde çeşitli kılıklarda karşımıza çıkar. İslâm'a tarihsellik içinde bakınca bu genel halin yol açtığı olaylar, oluşumlar ve çatışmalar anlaşılır hale gelmektedir.

Ortodoks Sünnî İslâm retoriğinin kendi dışına attığı bu farklılaşmayı en iyi temsil eden metinler *velâyetnâmeler*dir.⁸ Velâyetnâme geleneği 13. yüzyıla kadar indirilebilmektedir. Dolayısıyla daha öncesinde İslâm'ın etki alanı içinde yaşamakla beraber kitabî İslâm ile ilişkisi çok sınırlı olan hatta hiç ol-

7 Primordiyalist ve özcü milliyetçilik kuramcılarının temel yanılması, modernite-öncesi etnik varlığı, "millet" in varlığının kanıtı ve bunu ulus-devletlerin kurulmasında temel referans saymalarıdır. Oysa ulus-devlet aklı kendi öznesi saydığı "millet" i modernite öncesinde ararken sadece bir nominalizme düşer veya bu bağlantıyı kurmak için pek çok tahrifata, yakışturmaya, uydurmaya ve tarih içinde yeniden yaratmaya yönelir.

8 Velâyetname geleneği, özellikleri, birbirleriyle ilişkileri ve gelişmeleri için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1984.

mayan geniş kitleler bu dinin motifleriyle velâyetnâmeler aracılığıyla tanışmıştır. Velâyetnâmelerin çoğu yazıya geçmiştir. Ancak geniş kitleler için bu geleneğin yazılı olup olmaması önemli değildir; zira velâyetnâmeler dervişler ve tâliplerce sözlü gelenek içinde sıradan insana aktarılmış ve tâlip çevreleri böylece genişletilmiştir. Rıza Yıldırım'ın vurguladığı gibi, "...yüksek yazılı kültürden uzak, doğanın çetin şartları içinde yaşam mücadelesi veren ve kültür hayatı ziyadesiyle sözlü gelenek üzerinde yürüyen ... göçebe, yarı-göçebe ya da yerleşik-köylü Türkler arasında, gerek dinin yayılması gerekse öğrenilip hayatlarında tatbik edilmesi hususlarında dilden dile anlatılan evliya menkıbelerinin birinci derecede rol oynadığı ileri sürülebilir."⁹ Velâyetnâmeler, ortodoks İslâm'ın şiddetle reddettiği keramet ve mucize, geleceği bilme, başka cisimlerde görünme ve yeniden doğuş gibi oluşların sıklıkla yer aldığı metinler ve konu edilen velinin müridlerince birer "hakikat" olarak kabul edilerek geleneğin içine yerleşir.

Alevî öğretisine yön veren temel kişilikler ve onlar etrafında şekillenen ritüel, öğretinin Şiâ ve İslâm'ın tefrik dönemine hâkim Hâricilik ve batınîlik gibi yollarla kurulabilecek temel ilişkisini de ortaya koyar. *Kutb* ya da *insan-ı kâmil* fikri, bu yönelimin, dinin Sünnî yorumundan temelden ayrıştığı bir konudur. Sünnî İslâm vahyin dünyadaki kişisel temsiline imkân tanımayan bir din ve insan yorumu geliştirerek *imamet* kavramını tamamen dar ve dünyevî sınırlara hapsederken, sözü edilen yönelimler seçilmiş kişilerde beden temsil edilen *velâyet* fikrine kapı açarak Sufiliğin imkânlarını genişletmiş ve *imam*'ı Allah adına dünyada söz söyleyebilecek bir yetkiyle donatan bambaşka bir çerçevede yeniden yorumlamışlardır. Hacı Bektaş Veli, Abdal Musa, hatta Şah İsmail Safevî gibi kişilikler bu türden *makam* sahibi sayılmışlar ve Bâtınlığın uç yorumlarından birini teşkil edecek ve Şiâ geleneğinden temelli farklılaşacak biçimde yer yer *on ikinci İmam* yerine konulmuşlardır. Adı geçen velî ve önderlerin, yine Şiâ'nın oluşum dinamikleri ve etki alanı dışında gelişen Yesevîlik ve sonrasında da Babaîlik hattını izleyen bir mensubiyet zincirine bağlanmaları da, daha sonra bu velileri pîr sayan Alevî zümrelerin Şiâ'dan farklı bir yolda inşa edilmiş özel bir gelenek olarak görülebilmesini sağlamıştır.

Kızılbaş başlığı ve devlet ötekileştirmesinin birleştiriciliği

Bektaşiliğin Osmanlı tarihinde ve dünyasında Aleviliğin bir kimlik olarak belirmesinden önce berrak bir biçimde görünür olması, Osmanlı Devleti'nin teşekkül devrindeki politik tavırlar açısından anlaşılabilir bir durum-

9 Rıza Yıldırım, "Efsânede Gizli Gerçek: Bir Tarih Kaynağı Olarak Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 6 (2007-2008), s. 13.

dur. Zira Osmanlı dinamiği, “halk İslâmı”nı dışarıda bırakan bir pratik değildir. Onu reddetmek yerine içermeye ve uzlaşmaya çalışır. Kaldı ki II. Bayezid devrine kadar bu “halk İslâmı” biçimleri ve onların gelenekleri siyasî bir mesele sayılmamıştır.¹⁰ Bu bakımdan Yeniçeri ocaklarının Bektaşî silkinin mensubiyetleri, her ne kadar onların tarihselliği ile ilişkili olsa da, sonraki devirlerde Osmanlı iktidar seçkinlerinin Bektaşîliğin Yeniçeriler içindeki varlığını muhalif kabiliyeti zayıf bir iç-tutunum unsuru olarak kabul ettiklerini ve –belki de zorunlu olarak– öylece muhafazasına göz yumduklarını gösterir.¹¹ Bu bakımdan Osmanlı-“Kızılbaş” ilişkisine göre Osmanlı-Bektaşî ilişkisi daha barışçı, hatta sembiyotik bir ilişkidir. Hacı Bektaş Tekkesi’nin erken zamanlarda kabulü ve korunması bu bağlamda anlam kazanır. Abdal Musa Tekkesi de Bektaşî Tekkesi sayıldığı ölçüde muteber sayılmış ve devletçe korunmaya mazhar olmuştur.¹² Aynı dönemlerde (özellikle 17. yüz-

10 *Âşıkpaşazâde Tarihi*’nde Hacı Bektaş Velî, o zamanki Osmanlı toprakları dışında yaşamış “azizler” arasında sayılır. O yüzden Osmanlı hanedanı ile mülâki olmadığı söylenir (yani *Tarih*’e göre bu ilişkisizliğin siyasî bir nedeni yoktur). Tarih, Hacı Bektaşî Baba İlyas uğruna Anadolu’ya (Rum’a) gelmiş, burada yerleşmiş ve “mezar-ı şerifi” Karaca Öyük’de bulunan bir velî olarak tanıtır. Tarih, ayrıca, daha sonra Alevî geleneği içinde kutsallık kazanan Muhlis Paşa’yı (Aşık Paşa’nın babası, Baba İlyas’ın oğlu), Karaca Ahmed’i, Geyikli Baba’yı ve Abdal Mûsa’yı da “fukarâ” arasında sayar (bkz. *Âşıkpaşazâde Tarihi*..., s. 304-308).

11 Yeniçeri Ocağı’nın Bektaşî silkinin mensubiyeti bir gerçektir. Ancak 15. yüzyıl Osmanlı kroniklerinden bazıları bu ilişkiyi açık ve olumlayıcı bir dille anmaktan kaçınarak meşrulaştırmak istemez. Örneğin *Âşıkpaşazâde Tarihi*, Yeniçerilerin başına giydiği ak börkün Bektaşîlikle ilgisi olmadığını kanıtlamaya çalışır. Ona göre Abdal Musa, Orhan Gâzi zamanında Yeniçerilerle birlikte sefere katılmış, iline dönünce de başındaki Yeniçeri ak börkünü, “gâzi tacı” ve “bükmek elif tacı” olarak tanıtmak suretiyle Bektaşîler arasında yaygınlaştırmıştır. Yani *Âşıkpaşazâde*’ye göre Yeniçeri börkünün kaynağı Hacı Bektaş geleneği değil, aksine Bektaşî başlığı Yeniçeri geleneğinden mülhemdir (bkz. *Âşıkpaşazâde Tarihi*..., s. 308-309). Ne var ki, bazıları da bu ilişkiyi kurmakta bir sakınca görmez. Örneğin *Oruç Beğ Tarihi*’ne göre Orhan Gâzi’nin kardeşi Ali Paşa, Orhan Gâzi’ye, “senin askerin kızıl börk giysin, sen ve kulların ise ak börk” der. Bunun üzerine Sultan Amasya’da Horasanlı Hacı Beştâş’tan icazet alıp ak börk getirtilir ve kendi ile (Yeniçeri askeri dahil) kulları bundan böyle “ak börk” giyerler (*Oruç Beğ Tarihi*, haz. N. Atsız, Tercüman Yayınları, İstanbul, s. 34). Öte yandan *Âşıkpaşazâde Tarihi*’nin İstanbul Arkeoloji Müzesi’ndeki nüshasında Hacı Bektaş’ın soyu sayılır ve oğlu Mahmud Çelebi’nin oğlu Resul Çelebi’nin müridleri arasında “ehl-i ilimden kimse” var mıdır, diye sorulduğunda *Âşıkpaşazâde*’nin cevabı “vardur” olur. Ancak bir kaydı ilave etmeyi ihmal etmez: “Bengi ve zankı, tobalak ve zıbalak ve şeytânî âdetler bunlarda çoktur. Ve bu halk [yani Bektaşîler] bilmezler anı şeytânî midür veya rahmânî midür? Ve her kimse kim Hacı Bektaş Âl-i Osman’dan kimseyile müsâhabet etdi, derse yalandur şöyle bilersiz” (bkz. *Âşıkpaşazâde Tarihi*..., s. 309).

12 Abdal Musa Tekkesi de “Bektaşî fukarasına meşrut” sayılıyordu ve meşihatıyla bizzat Hacı Bektaş Velî evladı olan Çelebiler ilgileniyordu (bkz. BOA, IE.EV., 5/553, 5 Muharrem 1091/6 Şubat 1680). Osmanlı belgelerine göre Teke Sancağı’nda bulunan Abdal Musa Tekkesi’ne “sadaka” olarak gelen küçükbaş hayvanlardan rüsum alınmamaktaydı (bkz. BOA, MAD.d., 8577; BOA, EV.d., 10848) ve Dergâh çeşitli vergilerden muaf tutulmuştu (bkz. BOA, C.EV., 483/24438, 12 Cemaziyelahir 1226/4 Temmuz 1811). Ancak 1825 yılında II. Mahmud’un Yeniçeri ordusunu lağvetmesiyle birlikte Anadolu ve Rumeli’de aralarında Abdal Musa Tekkesi’nin de bulunduğu pek çok “Bektaşî” tekkesi de ortadan kaldırıldı ve tekkeye ait çiftliğe emlak-ı hümayûn adına el konularak arazisi ve gelirleri mukataaya çevrildi (bkz. BOA, MAD.d., 9771). II. Mahmud’un saltanat döneminde Abdal Musa Tekkesi de sadece türbe mahalli bırakılıp, zaviyeye ait bütün

yılda) *zındıklık*, *mülhidlik*, *rafizilik* gibi suçlamalarla birçok şeyhin ve tekkenin tâkibata uğradığı dikkate alınırsa,¹³ Bektaşî yolunun devlet bakımından bunlardan ayrı tutulduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Böylelikle Osmanlı nezdinde tanınırlık kazanan tarikatlar içinde yer edinen Bektaşîlik ile¹⁴ Osmanlı kırsalına yayılmış Alevilik arasında, en azından devletin bakış açısı bakımından bir makas oluşmuştur. Aleviliğin politik olarak “Şahçı” olarak damgalanması ve “Kızılbaşlık” adı altında şeytanlaştırılması, Alevi zümrelerin tâkibatına ve sürekli olarak şüphe altında kalmalarının yolunu açtı. Benzer durum, Safevî Devleti’nin gelişiminde de izlenmektedir. Başlangıçta tamamen Kızılbaş aşiretlerin gücüne dayanan Şah İsmail ve ardılları, Osmanlılara yenilerek politik iddialarını kaybettikten sonra, İran sahasına hükmeden bir devletin idamesi ile meşgul hale gelmişler ve Şah Tahmasp’tan (1533-1576) itibaren kendi iktidarına rakip saydığı ve yenilgi yüzünden İran sahasına girmiş bulunan büyük kitleleri kontrol eden Kızılbaş-Türkmen emirlerinden kurtulmayı seçmiş, devleti onlardan bağımsız bir bürokrasi ile yönetmeyi seçmiştir. Bu bürokrasi içinde İranlıların, Gürcülerin, Çerkeslerin ağırlığı hissedilir ve İran devletinin Şiileşmesi de böyle başlar. Bu süreçte, Osmanlıların kapıkulu ordusuna benzer biçimde, bir *Şahseven* ordusu oluşturulmuştur.¹⁵

hayvan ve eşya ile birlikte, kalan bütün yapıların yıkılarak enkazının satıldığı Bektaşî tekkeleri arasındaydı (bkz. BOA, C.M.L., 91/4125, 5 Muharrem 1248/4 Haziran 1832). Bu tarihten sonra da zaviye Mevlevîlerin ve Nakşibendîlerin eline geçti. Ancak 1860’ların sonlarından itibaren Hacı Bektaş evlâdı tekkenin tamiri ve meşihatın kendilerine iadesi için mütemadiyen dilekçeler yazmaya başladı (BOA, MVL., 549/41, 28 Cemaziyelahir 1284/27 Ekim 1867). Ancak hiçbir biçimde bir sonuç alınmadığını meşihat makamına ve gündelik işlere ilişkin arşiv yazışmalarında Nakşî şeyhlerinin buradaki varlığının sürekliliğinden anlıyoruz. 30 Kasım 1925 tarihli Tekke ve Zaviyelerin İlgasına Dair Kanun’un yürürlüğü ile buradaki Nakşibendi varlığı da sona erdi. Zira tekkenin çevresinde yaşayan Alevi Tahtacı Türkmenler, bu kanuna rağmen Nakşîlerin buradaki sürekliliğini muhafaza ve müsaade edecek bir zümre değildi.

- 13 Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslâmın Macerası: Makaleler-İncelemeler*, Timaş, İstanbul, 2010, s. 40-41.
- 14 Gerçi Sünnî-Hanefî din yorumunun dışına çıkan (*zendeka* ve *ilhad*’la suçlanan) tarikatlara karşı I. Süleyman döneminde önemli bir baskı oluşmuş ve Kalenderî, Hurufî, Melâmî gibi tarikatlara müsamaha gösterilmemiştir (bkz. Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde...*, s. 39-40). İnalçık’a göre I. Süleyman’ın çabası, uç devletinin eklektik niteliğini ortadan kaldırıp, klasik İslâm halifeliğinin gerektirdiği siyaset, kurum ve kültürün sürdürücüsü haline gelmekti (H. İnalçık, “State, Sovereignty and Law during the Reign of Süleyman”, *Süleyman the Second and his Time*, der. H. İnalçık ve C. Kafadar, Isis, İstanbul, 1993, s. 72). Bu yüzden dönemin ortodoks yazarları Süleyman dönemini bir “yeniden doğuş” dönemi olarak kutlamışlardır. Örneğin Kutbuddin el-Mekki I. Süleyman’ı “Hanîf dinini keskin kılıcının ağzıyla güçlendirdi ve ayağa kaldırdı. Onun kalıcı değerlerini ihya etti. Yüce ehl-i sünnet mezhebini muzaffer kıldı. Dinin alamet ve sembollerini ortaya çıkardı. İlhad ehlini ezip kökünü kazıdı. Onuncu asırda Muhammed ümmetinin dininin mücededi oldu” diyerek selamlar (akt. İsmail E. Erünsal, “XVI. Asır Osmanlı Zendeka ve İlhad Tarihine Bir Katkı”, *Osmanlı Araştırmaları*, XXIV, 2004, s. 128).
- 15 Richard Tapper, *İran’ın Sınır Boylarında Göçebeler: Şahsevenlerin Toplumsal ve Politik Tarihi*, çev. F. D. Özdemir, Imge Kitabevi, Ankara, 2004, s. 89-91.