

KIZILAY

rının çalışma metotlarını benimseyerek Cumhuriyet'ten önce Batılılaşan ilk Türk müesseselerinden biri olmuştur. Ayrıca bu teşkilât amblemiyle birlikte bütün İslâm dünyasında yayılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Midhat, *Hilâliyahmer*, İstanbul 1296; Besim Ömer, *Dokuzuncu Vaşington Salıbiahmer Konferansı'na Memuriyetim ve Osmanlı Hilâliyahmer Cemiyeti'ne Tekliflerim Hakkında*, İstanbul 1328; *Osmanlı Hilâliyahmer Cemiyeti Salnâmesi: 1329-1331*, İstanbul, ts.; *Osmanlı Hilâliyahmer Cemiyeti Tarafından 330 Senesi Meclis-i Umûmîsi'ne Takdim Olunan Rapor*, İstanbul 1330; *Osmanlı Hilâliyahmer Cemiyeti: 1330-1334 Senelerine Âid Merkez-i Umûmî Raporu*, İstanbul 1335; *Türkiye Hilâliyahmer Cemiyeti Merkez-i Umûmîsi Tarafından 1339 Senesi Hilâliyahmer Meclis-i Umûmîsi'ne Takdim Edilen (1335-1338) Rapor*, İstanbul 1339; *Türkiye Hilâliyahmer Cemiyeti Hanımlar Merkezi Dârüssinâası*, İstanbul 1339; *Türkiye Kızılay Derneği 73 Yıllık Hayatı: 1877-1949*, Ankara 1950; *Kızılay ve Kızılhaç'ın Milletlerarası Kaynakları: Sözleşmeler-Tüzükler-Kararlar*, Ankara 1964; Mesut Çapa, *Kızılay (Hilâl-i Ahmer) Cemiyeti: 1914-1925* (doktora tezi, 1989), AÜ Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü; a.m.f., "Lozan'da Öngörülen Türk Ahâli Mübadelesinin Uygulanmasında Türkiye Kızılay (Hilâliyahmer) Cemiyeti'nin Katkıları", *AÜ Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Dergisi (Atatürk Yolu)*, sy. 2, Ankara 1988, s. 241-256; "Kızılay", *TA*, XXIII, 87-91.



MESUT ÇAPA

KIZILBAŞ

Eski dinî inançlarını ve geleneklerini kendilerine has bir İslâmî anlayışla birleştirip sürdüren Türkmenler'in bazı bâtnî-Şii anlayışları benimsemesiyle ortaya çıkan terim, böyle bir dinî ve sosyal yapıya mensup kişi veya topluluk.

Kızılbaş adı, X. yüzyıldan itibaren İslâmiyet'i kabul etmeye başlayan ve bu yeni dini önceki birtakım inanç ve gelenekleriyle kendilerine has biçimde bağdaştıran konar göçer Türkmen oymakları için değişik coğrafya ve dönemlerde kullanılan çok sayıdaki isimlerden biridir. Bu adın eski Türkler'de bir baş giysisi olan kızıl börkle ilgili olduğu, siyah başlık giyen bir Türk zümresinin Karapapak veya Karakalpak, Kıpçaklar'dan bir bölümün Karabörklü, Buhara mektebine mensup bir süfî geleneğinin Yeşilbaş adıyla anıldığı bilinmektedir. Önceleri bütün Türkmen oymakları kızıl börk giydiği halde yaygın İslâmî anlayışa mensup kesimlerin zamanla kızıl börkü terketmesi üzerine sonraları Alevî adıyla anılacak zümrelere kızılbaş denilmeye başlandığı ifade edilmek-

tedir. Kırgızlar'ın İçkilik oymaklarından birinin adı da Kızılbaş olup ayrıca Afganistan'da Şii halkın bir bölümü Kızılbaş adıyla anılmaktadır. Altaylı Şamanlar'ın dinî âyin esnasında başlarına taktıkları, üzerinde dağ tavuğu tüyü bulunan kırmızı külâh Alevî dedelerinin ve Bektaşî babalarının giydiği kıyafetle benzerlik arzemektedir. Bunlar dikkate alındığında kızılbaş isminin kökünün eski Türk âdetlerine kadar uzandığı ve bunun başa giyilen kırmızı börkle ilgili olduğu anlaşılır.

Kızılbaş isminin belirli bir dinî ve sosyal grubu nitelenecek üzere ilk defa ne zaman kullanıldığına dair kesin bir kayıt yoksa da ağırlık kazanan görüşe göre bu kullanım XV. yüzyılın son çeyreğinden itibaren ortaya çıkmıştır. Safevî Devleti'nin kurucusu Şah İsmâil'in babası Şeyh Haydar (ö. 894/1488), büyük bölümünü Azerbaycan ve Doğu Anadolu Türkmen boylarının oluşturduğu taraftar kitlesine, kendilerini diğerlerinden ayırmak için her biri bir imamı temsil eden on iki dilimli kırmızı börk giydirmiş ve bu kitleler zaman içinde kızılbaş diye anılmıştır. "Tâc-i haydarî" veya kısaca "taç" diye anılan bu baş giysisi, üzerine beyaz bir tülbent sarılan sürahi biçiminde on iki dilimli kırmızı bir kavuktur (Hinz, s. 65). Başlangıçta siyasî mahiyet taşıyan bu adlandırma, ilk Safevîler'in dinî propagandaları sonucu görüşte on iki imam ancılara bağlı kalmakla birlikte Tanrı'nın beşer sûretinde görünmesi, ruh göçü ve Ali'nin bedenleşmesi olarak algılanan Safevî hükümdarına yönelişle birleşerek aşırı anlayışların bütün ayırıcı niteliklerini ortaya koyan Türkmen Şiilik biçiminin adı olmuştur (Melikoff, *Uyur İdik Uyurdılar*, s. 54).

Bununla birlikte bazıları kızılbaş isminin kökenini İslâm'ın ilk döneminde meydana gelen olaylarla irtibatlandırmaya çalışmıştır. Meselâ bir açıklamaya göre Hz. Ali, Hayber Kalesi'nin fethinde başına kırmızı sarık sarmış ve kızılbaş adıyla anılmıştır. Diğer bir açıklamaya göre ise Uhud Savaşı'nda Hz. Peygamber'i korumak için kendini siper eden Ebû Dücâne'nin başındaki sarık al kana boyandığından kendisi hakkında aynı isim kullanılmıştır. Başka bir açıklamaya göre de Siffin Savaşı'nda Hz. Ali, askerlerine Muâviye'nin askerlerinden ayırt edilmeleri için kırmızı sarık sardırması ve bu olaydan sonra taraftarları kızılbaş diye anılmıştır. Tarihî kaynaklar bakımından doğrulanma imkânı olmayan bu yaklaşımların kızılbaş ismine bir çeşit kutsallık kazandırma çabasının bir

sonucu olduğu anlaşılmaktadır (Fığlalı, s. 11-12; Eröz, s. 87-88). Kızılbaş ismiyle ilgili olarak nakledilen, Şeyh Haydar'ın bir gün rüyasında diğer imamlarla birlikte Hz. Ali'yi gördüğü ve onun verdiği emir üzerine müridlerine on iki dilimli kırmızı börk giydirdiği şeklindeki rivayet de (*A'yânü's-Şî'a*, I, 21) aynı çabanın başka bir görüntüsü niteliğindedir.

Kızılbaş terimi başlangıçta sadece Şeyh Haydar'ın taraftarlarını içine alırken daha sonra onun ve oğlu Şah İsmâil'in yoğun faaliyetleriyle zaman içinde taraftar kitlesinin çoğalmasına paralel olarak bütün Safevî taraftarlarını kapsayan çok geniş bir sosyal tabanı nitelenecek üzere kullanılmıştır. Bu sosyal taban kızılbaş ismini iftiharla benimserken muhalifleri hareketin taşıdığı siyasî karakter dolayısıyla buna kötüyü anımlar yüklemişlerdir. XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı-Safevî çekişmesinin tabii bir neticesi olarak Osmanlılar kızılbaş terimini "devlet muhalifi ve isyancı zümreler" anlamında kullanmış, bu asrın başlarından itibaren artan kızılbaş ayaklanmalarında isyana katılan zümrelerin dinî inanç ve anlayışları Kur'an ve sünnete dayalı çoğunluğun anlayışıyla karşılaştırılarak isme dinî boyut da eklenmiş ve kızılbaşlık sapıklık, yoldan çıkmışlık, hatta inkârcılık; kızılbaşlar da yoldan çıkan kişi ve gruplar olarak anılmıştır (meselâ bk. Ahmed Refik, s. 34, 37, 40). Safevî Devleti'nin kurulmasıyla birlikte kızılbaş ismi, devlet bünyesinde kurucu unsuru teşkil etmesi bakımından "Türk yahut Türkmen", daha sonra mülkî idarede ağırlıklı olarak muharip gücü teşkil etmesi bakımından "askerî aristokrasi" anlamında kullanılmıştır (*EP* [İng.], V, 244). Bu çerçevede kızılbaş oymakları "tavâif-i kızılbaş", emîrler "ümerâ-yi kızılbaş", ordu "leşker-i kızılbaş", hükümdar "pâdişah-ı kızılbaş", devlet ise "ülke-i kızılbaş, devlet-i kızılbaş" adlarıyla anılmıştır (Sümer, s. 150). Diğer taraftan bazı kaynakların muhtemelen Safevî ifadesinden kaçınmak için kullandıkları "Erdebil sülfile-ri" veya "süfîyân" ismi (meselâ bk. Âşıkpaşazâde, s. 264) kızılbaşlarca da kabul görmüştür. Meselâ klasik Alevî kaynağı *Buyruk* bu toplulukları "süfiler" olarak andığı gibi (s. 32-37) yolun erkânı da "süfîyân süreği" diye anılmıştır (Baha Said Bey, s. 123).

Osmanlılar, siyasî bakımdan en büyük rakibi olan Safevîler'le ilişkisi, dinî bakımdan ise Selçuklular döneminden itibaren kendilerini bir bakıma temsilcisi saydık-

ları Sünnilik'ten uzaklığı sebebiyle kızılbaşlığa karşı husumet duymuş, bu bakış onları yakın döneme kadar kızılbaş ismini küçültücü nitelikte kullanmaya sevk etmiştir. Daha sonra meydana gelen siyasi ve sosyal gelişmeler dolayısıyla XX. yüzyıl başlarından itibaren kızılbaş adı yerini büyük ölçüde Alevî ismine bırakmıştır (Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 33-34). Özellikle Cumhuriyet döneminin ardından Alevîler ve diğer kesimler kızılbaş kelimesini hemen hemen hiç kullanmamışlardır. Bu devrede Bektaşilik'ten ayırarak için Alevîlik ve Bektaşilik şeklinde kullanılan isim, son yıllarda "ve" bağlacı kaldırılarak veya iki isim arasına tire konarak yahut Bektaşilik kelimesi de kaldırılıp iki kesimi de ifade etmek üzere sadece Alevîlik kelimesi kullanılmaya başlanmıştır.

Kızılbaş isminin daha iyi anlaşılabilmesi için ilişkili olduğu diğer terimlere de temas etmek gerekir. Bunlardan ilki Bektaşilik'tir. Her ikisinin de Türk tarihinin önemli dinî-sosyal olaylarından biri sayılan Babaî hareketinden doğması, inanç ve ritüellerinin benzer görüntüler sergilemesi, dinî tabanlarının aynı olması gibi yönleriyle ortak olan Bektaşilik'le kızılbaşlıktan ilki bir tarikat yapılanması içinde oluşurken diğeri hâkim karakteri itibarıyla yine sûfi bir mahiyet taşımakla birlikte kapalı bir toplumsal yapı içinde gelişen bir çeşit "kavmî mezhep" niteliğine sahiptir. Bektaşiliğin sosyal tabanı hepsi birer halk sûfisi olan Türkmen babaları iken kızılbaşlığın tabanı Türkmen babalarının hitap ettiği Türkmen zümreleridir (Ocak, *Türk Süflüğüne Bakışlar*, s. 19-20). M. Fuad Köprülü, Mehmet Eröz ve İrene Melikoff gibi araştırmacılar son farklılıktan hareketle kızılbaşlığı köy Bektaşiliği olarak yorumlamışlardır (meselâbk. Eröz, s. 80). Bu iki yapı arasında en önemli farklardan biri, Bektaşiliğin Osmanlı merkezî idaresiyle problemsiz olmasına karşılık kızılbaşlığın sürekli muhalefet ve gerginliğidir. Ayrıca dinî hiyerarşi ve âdâb-erkân bakımından da bu iki dünya arasında önemli ayrımlıklar vardır (diğer benzerlik ve farklılıklar için bk. Melikoff, *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, s. 220-221). Bir diğer terim olan Râfizilik, İslâm mezhepleri literatüründe ilk üç halifenin hilâfetini reddetmesi sebebiyle hemen bütün Şii grupları kapsayan bir ifade olup Osmanlılar tarafından XVI. yüzyıldan itibaren kızılbaş kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılmıştır (Ahmed Refik, s. 35, 37, 39). Siyasî açıdan İran taraftarlığı, dinî bakımdan aşırı Şiîliği içeren kötüyeli nitelikteki bu kul-

lanım (Ocak, *TED*, sy. 12 [1982], s. 514-516), kızılbaşlığın aksine bu kökene sahip kimseler tarafından asla benimsenmemiş, zamanla geçerliliğini yitirmiştir. Çukurova ve Akdeniz bölgesindeki muhtelif yerleşim merkezlerinde yaşayan kızılbaşlar Tahtacı adıyla anılmaktadır. Tarihte Safevîler'le ilişkileri muhakkak olan Tahtacılar, inanç ve dinî yaşayışları itibarıyla öteki kızılbaş Türkmen oymaklarıyla paralel bir yapıya sahiptir (Fiğlalı, s. 13). Bunların dışında İran ve Afganistan'da Ehl-i Hak, Aliilâhîler (Aliyyüülâhîler) gibi isimlerle de anılan, bazı yönleriyle kızılbaşlara benzeyen zümreler varsa da bunlar farklı sosyal yapıları ifade etmektedir.

Tarihçe. Kızılbaş terimi XV. yüzyıl sonlarından itibaren kullanılmaya başlanmış olmakla birlikte bununla kastedilen sosyal yapı, X. yüzyıldan başlayarak İslâm'a giren ve bu dinî önceki inanç ve gelenekleriyle bağdaştırıp kendi sosyoekonomik yapılarına uyduran konar göçer zümreleri kapsadığı için on asırlık bir zamanı içine alır. Bu uzun zaman dilimi beş bölümde özetlenebilir. **1. İlk Dönem.** Türkler ilk defa, 641 yılındaki Nihâvend Savaşı sonunda İran'ın tamamına hâkim olan müslüman Arap kuvvetleriyle Ceyhun nehri yakınlarında karşılaşmış ve Emevîler devrindeki fetihler sırasında bu temaslar gelişme kaydetmiştir. Başlangıçta siyasi sebeplere bağlı olarak yeni dinin mensuplarıyla çetin mücadelelere girişen Türkler, Abbâsîler'in iktidara geçip ırkçı politikalara son vermesi üzerine diğer gayri Arap unsurlarla birlikte devlet bünyesinde görevler almış, İslâm dini hakkında sağlıklı bilgiler edinmeye başlamışlardır. İslâm'ın telkin ettiği tek tanrı anlayışı, ruhun ölmezliği, kurban, cihad ve temel ahlâkî prensiplerle kendi inanç ve düşünceleri arasında yakınlık kuran Türkler süratle İslâmiyet'i kabul sürecine girmiş, X. yüzyıldan itibaren birkaç asrı kapsayan bir devre içinde kitleler halinde müslüman olmuştur. Başta göktanrı inancı olmak üzere atalar kültü ve çeşitli tabiat kültlerinin belirlediği inanç yapısıyla, yaşadıkları geniş coğrafi sahanın bir gereği olarak bir yandan Budist Çin kültürü, diğer yandan Zerdüşti İran inançlarıyla haşır neşir olan Türkler eski kültürlerini tamamen bırakıp yeni inanç dünyasının kalıplarına girememiş, İslâm'la birlikte eski inanç ve geleneklerini önemli ölçüde devam ettirmişlerdir. Yaşadıkları bölgeler, tarihî geçmişleri, boy teşkilâtları, sosyal ve kültürel hayatları itibarıyla birbirinden çok farklı gruplardan oluşan müslüman

Türkler'den göçebe veya yarı göçebe hayatı yaşayanlara genellikle Türkmen adı verilmiş, bu kesimin İslâm'la ilişkisi, tamamen veya kısmen yerleşik hayat yaşayan diğer müslüman Türkler'den önemli ölçüde farklılık göstermiştir. Yeni dini kabulde samimi olan Türkmenler, onu gerçek anlamda öğrenip özümseme imkânı bulmada ciddi mahrumiyet içinde kalmışlardır. Diğer müslüman Türkler'le birlikte XI. yüzyıldan itibaren Anadolu'ya göç etmeye başlayan, büyük çoğunluğu Mâverâünnehir, Hârizm, Horasan, Azerbaycan ve Arrân kaynaklı olup XIV. yüzyıla kadar devam eden göçlerle gelen bu zümreler Anadolu'nun doğu ve orta kısımlarına yayılmışlardır (Yınanç, s. 168-169). Tarihten devraldıkları inançları büyük ölçüde muhafaza eden bu gruplar Anadolu'da, buraya göç etmeden önce yaşadıkları şartlara benzer özellikler taşıyan bölgeleri tercih etmiş, dönemin siyasi ve sosyal hareketliliği içinde kendilerine yeni dünyalar kurmaya çalışmışlardır.

2. Babaî Hareketi. Anadolu'ya gelen göçebe Türkler, 1240 yılında II. Gıyâseddin Keyhusrev devrinde meydana gelen isyan hareketine katılmışlardır. Amasya yakınındaki dergâhında etrafına, daha çok eski Türk inançlarının İslâmiyet'le yorumlanmış şeklini tasavvufî bir hüviyetle öğreten Baba İlyâs-ı Horasânî, sosyal ve ekonomik sıkıntılar içinde bunalan Türkmenler'e karşı mehdî veya peygamber gibi bir kurtarıcı sıfatıyla davranmış, yetiştirdiği halifeleri çeşitli bölgelere dağıtarak isyan için hazırlıklar yapmıştır. Halifelerinden Baba İshak liderliğinde Kefer-sud bölgesinde ayaklanan Türkmenler önemli başarılar kazandıktan sonra Orta Anadolu'ya intikal etmiştir. Burada da bir ölçüde başarı elde edilirken Baba İlyas, Selçuklu kuvvetleri tarafından Amasya'da idam edilmiş, Türkmenler'in çoğu Kırşehir'de Malya ovasında kılıçtan geçirilmiştir. İsyân hedefine ulaşamamış olmakla birlikte kaçıp kurtulabilen Türkmenler sıkı bir dayanışma içine girmiş, Babaîlik hareketi zaman içinde gelişerek ileride biri Bektaşilik, diğeri kızılbaşlık diye anılacak iki yapının temelini oluşturmuştur (Ocak, *Babaîler İsyânı*, s. 3-20). Babaîlik hareketi, Baba İlyas'ın idamından sonra küçük oğlu Muhlis Paşa tarafından devam ettirilmiş, siyasi olmaktan çok dinî-mistik bir hareket olarak halifeleri vasiyetiyle Anadolu'nun değişik yerlerine taşınarak sürdürülmüştür. Baba İlyas'ın Aynüddeve (Ayna Dola) Dede, Şeyh Osman ve Bağdın Hacı gibi halifeleri Tokat ve Kır-

şehir'de, diğer bir halifesi Şeyh Bâli muhtemelen Yozgat ve Kırıkkale'de, Şeyh Edebâli Bilecik çevresinde, Emîrcem Sultan Sulucakarahöyük'ün kuzey taraflarında, Hacı Bektâş-ı Velî Kırşehir, Nevşehir bölgelerinde düşüncelerini Türkmen halkına aktarmışlardır. Bunların dışında XIV. yüzyılda aynı çizginin devamı olan ve "baba" unvanını taşıyan Babaî şeyhleri de vardır. Anadolu ve Rumeli'nin İslâmlaşma'sı tarihinde önemli bir şahsiyet olarak görülen Sarı Saltuk ve onun en önde gelen halifesi Barak Baba, Amasya'da Aybek Baba, Konya'da Buzağı Baba, muhtemelen Sakarya civarında Tapduk Baba gibi şahsiyetler bunlardandır. Nihayet ikinci ve üçüncü nesil Babaî şeyhleri olarak Rum abdalları devreye girmiştir. Kaynaklarda "abdâlân-ı Rûm" adıyla geçen, haklarında araştırmacıların yer yer farklı görüşler belirttiği bu grup da Babaî hareketine bağlı dervişlerden oluşmaktadır (a.g.e., s. 201). Osmanlı Beyliği'nin teşekkülü sırasında Osmanlı hükümdarlarının pratik amaçlı destek gördüğü bu abdalardan burada, bilhassa Bursa'nın fethine katılan ve İnegöl çevresinde yaşamış bulunan Geyikli Baba, Baba İlyas geleneğini temsil etmekle birlikte bu geleneğin Hacı Bektâş-ı Velî tarafından temsil edilen ikinci önemli kolunun önde gelen simalarından Abdal Mûsâ, Kumral Abdal ve Abdal Murad'dan söz edilebilir (a.g.e., s. 202-209).

3. Safevîlik Dönemi. Üçüncü nesil XIV. yüzyıla kadar takip edilebilen Babaî zümreleri veya bu zümrelerin bir kısmı çok geçmeden Safeviyye adıyla bir başka harekete girmeye başlamıştır. Zamanla siyasi bir mahiyet kazanan Safevî hareketi sadece kızılbaş teriminin ortaya çıktığı dönem olması açısından değil, aynı zamanda Türkmenler'in kendilerine has dinî anlayışlarına Şîî unsurların karışması açısından da önemlidir. Adını kurucusu kabul edilen Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî'den alan Safevî tarikatı İlhanlılar devrinde Erdebil'de tamamen Sünnî karakterli bir yapıya sahipken Sadreddîn-i Erdebîlî'den sonra yerine geçen ve daha çok Hâce Ali diye tanınan Alâeddîn-i Erdebîlî zamanından itibaren Şîî unsurları bünyesine almaya başlamıştır (Hinz, s. 15). Anadolu'da bilhassa Tekeoğulları, Hamîdoğulları ve Karamanoğulları gibi güney beyliklerinde pek çok müridi bulunan tarikat Moğol hükümdarları tarafından da saygı görmüştür. Yıldırım Bayezid'e karşı kazandığı Ankara Savaşı'ndan dönen Timur Erdebil'e gelerek Hâce Ali'yi ziyaret etmiş

ve onun isteği üzerine yanında getirdiği önemli sayıdaki esiri kendisine vermiş, şeyhin serbest bıraktığı bu esirler tarikata bağlanmış, bunların bir kısmı Erdebil'de kalırken Anadolu'ya dönenler Safevîliğin yayılması için gayret göstermiştir (a.g.e., s. 8-9). Faruk Sümer'in Timurular devri kaynaklarında söz edilmediği gerekçesiyle kabul etmediği (*Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 6-7) bu olay gerçek olmasa da o dönemde Erdebil'le ilişkili geniş bir mürid çevresinin bulunduğu kesin görünmektedir.

Hâce Ali'den sonra tarikatın idaresini üstlenen Şeyh İbrâhim'in ardından gelen ve Anadolu Türkleri'nin mühim bir kısmını Safevî tarikatına bağlayan önemli bir şahsiyet de Şeyh Cüneyd-i Safevî'dir. Cüneyd, amcası Şah Câfer ile giriştiği şeyhlik mücadelesinde başarılı olamayınca Erdebil'i terkedip Anadolu'ya gelmiş, burada dolaştığı köylüler ve göçebeler arasında kendi fikirlerini yaymaya elverişli bir zemin bulmuştur. Hitap ettiği sosyal tabanın kültür ve duygularını çok iyi bilen ve kendisinin Hz. Ali soyundan geldiğini iddia eden Cüneyd, faaliyetlerinin siyasi gaye taşıdığını açıklamasıyla iktisadî bakımdan güçlükler içinde bulunan, siyasi bakımdan da tatmin edilmemiş duygular taşıyan zümreleri ciddi şekilde etkileyip kendine bağlamış, sayısı beş-on binlere varan kuvvet oluşturmayı başarmıştır. Osmanlı ülkesiyle Karamanoğulları Beyliği, İçel, Diyarbakir, Antakya, Kelkit ve Canik bölgelerinde çeşitli siyasi faaliyetlerde bulunan, Trabzon Rum Devleti'ni ortadan kaldırıp kendi devletini kurmak isteyen, kayınbiraderi Uzun Hasan'ın nüfuzundan istifade ederek her tarafa vekillerini gönderen Cüneyd, Şirvanşah Sultan Halil kuvvetlerine yenilerek öldürülmüştür. Kaynaklar, onun Şîî bir kimlik taşıdığına ittifak etmekle birlikte bu kimliğin klasik Şîî telakkiden çok bâtinî karakterli olduğunu ortaya koymaktadır.

Cüneyd'in ölümü üzerine müridleri, oğlu Haydar'ın dokuz yaşına girmesinden itibaren etrafında toplanmaya başlamışlardır. Dayısı Uzun Hasan'ın kızıyla evlenerek Akkoyunlu Devleti nezdinde itibar sağlayan Haydar babasının emellerini gerçekleştirmek amacıyla hazırlıklara başlamıştı. Haydar'ın 1483'te savaşı müridlerinin sayısı Kafkas kavimlerine karşı harekete geçmeye yetecek dereceye ulaşmış, aynı tarihlerde giriştiği hareketlerde önemli başarılar elde etmiştir. Bundan yaklaşık üç yıl sonra gerçekleşen ikin-

ci Kafkas seferinde de başarılı olan ve ünü gittikçe yayılan Haydar, halifeleri vasıtasıyla yaptığı propagandalarla Anadolu'ya yönelik çalışmalarında devrin Osmanlı Hükümdarı II. Bayezid'i endişelendirecek güce ulaşmıştır. Bunda Anadolu'daki Türkmenler'in sosyoekonomik durumlarıyla adı geçen hükümdarın yönetiminin etkili olduğu genellikle kabul edilmektedir. Haydar, babasının intikamını almak üzere Şirvan ülkesine yaptığı sefer esnasında Şirvan Hükümdarı Ferruh Yeşâr kuvvetleri tarafından öldürülmüştür (1488). İyi bir savaşçı olan Haydar'ın Şîî unsurların Safevîliğe girmesinde önemli rol oynadığı muhakkak olmakla birlikte bu unsurların mahiyeti konusunda dikkatli olmak gerekmektedir. Zira müridlerine giydirdiği derviş entarisinin dışında başlarına sardığı kırmızı tacın on iki dilimli olması on iki imam Şîîliğini benimsediğini gösteriyorsa da kaynaklarda onun dinî kimliğine ait bilgiler bu benimsemenin tamamıyla yüzeysel karakter taşıdığını ortaya koymaktadır. Fazlullah b. Rûzbihân el-Huncî'nin verdiği bilgilerde müridlerinin çoğunun Haydar'a bir tür tanrılık atfettiğini, babası Cüneyd'e Allah, kendisine de Allah'ın oğlu gözüyle baktığını, Anadolu, Karacadağ ve Talis gibi muhitlerden gelen birçok kimsenin namazı ve orucu bırakıp kendisini kible ve meşic tanıdığını kaydetmesi (*Tarih-i 'Âlem'ârâ-yı Emîni*, s. 257-295) bu ihtiyatın gerekliliğini göstermektedir.

Haydar'ın ölümünden sonra güçlerini koruyan Safevî müridleri, diğer bir ifadeyle kızılbaş grupları kısa bir süre için oğlu Ali'ye tâbi olmuşlar, onun ölümünün ardından küçük yaşta olmasına rağmen kardeşi İsmâil'i şeyh kabul etmişlerdir. Çoğu Anadolu'dan olmak üzere muhtelif yerlerden gelen taraftarlar Gîlân'da oturan yeni şeyhe hediye ve adaklar getirerek ziyarette bulunmuşlardır. Dedesinin ve babasının amaçlarını gerçekleştirmek için çok azimli görünen İsmâil, Gîlân'dan ayrılıp Erdebil'e gelmişse de onun asıl gayesi Anadolu'ya ulaşmaktı. Müridlerinin ısrarlı davetleri üzerine Tercan'a, oradan güneydeki Sarıkaya yaylağına, çok geçmeden de Erzincan'a varmıştır (1500). Burada kendisini Anadolu'nun çeşitli bölgelerinden başlıca Ustaclı, Şamlı, Rumlu, Tekeli, Dulkadir ve Varsaklar'dan gruplar gelip ziyaret etmişlerdir. O sırada Modon ve Korun'un fethiyle meşgul olan II. Bayezid'in kontrolsüzlüğünden yararlanan Osmanlı tebaası bu gruplar şeyhlerinin etrafında toplanmışlardır. Bu şekilde

“baş ile gövde birleşmiş” (Sümer, s. 20), şeyhlikten şahlığa giden yol açılmaya başlamıştır. Şeyhlerine bir tür ilâhlik atfedilen, ölüme sevinçle gitmeye hazır binlerce kişilik kuvvete sahip olan İsmâil Şirvan, Azerbaycan, Nahçıvan gibi yerleri ele geçirip Tebriz’de şahlık tahtına oturmuş, on iki imam adına hutbe okutup para bastırmış ve resmen Safevî Devleti’ni kurmuştur (1501). İran’da hâkimiyetini sağlamlaştırmak için savaştan savaşa koşan Şah İsmâil İrâk-ı Acem, Fars ve Kirman’ı topraklarına katmış, emirlerinden birini Diyarbekir’e göndererek bölgeyi zaptetmiş, arkasından bütün Horasan ele geçirilmiş, ülkenin sınırları Fırat’tan Ceyhun’a kadar uzanan geniş bir bölgeye yayılmıştır (1510). Ele geçirdiği yerlerde büyük çoğunluğu Sünnî olan ahalinin direnmesiyle karşılaşmışsa da bunlara çok sert tepki gösteren Şah İsmâil İsfahan, Yezd, Kirman gibi bölgelerde toplu Sünnî kıyımlarına girişmiş, bazı âlimleri işkence ile öldürmekten çekinmemiştir (a.g.e., s. 24). Safevî hâkimiyetiyle birlikte Doğu bölgesinde aşiretlerin bir bölümü Sünnî anlayışı devam ettiren konar göçer hayatı yaşayanlarla bölgede varlığını sürdüren bazı yerli gruplar uzun ve karmaşık ilişkiler içerisinde bâtinî ve aşırı anlayışları benimsemiştir.

Şah İsmâil kazandığı zaferlere yeni zaferler eklerken “halife” adı verilen özel misyonerleri ve bizzat yazdığı yahut yazdırdığı kitaplarla Anadolu ve Rumeli’deki taraftarlarına yönelik yoğun bir propaganda faaliyeti başlatmıştır. Çok geçmeden halifelerin kızılbaş kitleleri tahrik etmesiyle tarihe Şah Kulu ve Nûreddin Halife (Nur Ali) ayaklanması adlarıyla geçen (aş. bk.) olaylar cereyan etmiştir. Bu karışıklıklarda 50.000 dolayında insanın ölmesi ve pek çok beldenin yağmalanması Osmanlı idaresini ciddi tedbir almaya sevk etmiş, baştan beri gelişmeleri izleyen Şehzade Selim tahta geçer geçmez meseleyi kesin olarak çözmek için harekete geçmiş, sefere çıkmadan önce 40.000 dolayında aktif kızılbaş tesbit ettirerek tersiz hale getirmiş, ardından Çaldıran Savaşı’nda Safevî ordusuna karşı kesin bir zafer elde etmiş (1514), böylece Anadolu birliği kalıcı olarak sağlanmıştır.

Çaldıran Savaşı’ndan sonra gerek Şah İsmâil gerekse yerine geçen Safevî şahları döneminde Osmanlı-Safevî ilişkileri bazan dostluk, bazan karşılıklı sürtüşmeler içinde geçmiş, XVIII. yüzyıla kadar Anadolu’dan İran’a, İran’dan Anadolu’ya

Türkmen göçleri olmuş, bu arada İran’da bulunan kızılbaşlar, Şah I. Tahmasb ve II. İsmâil dönemlerinde Şii ulemânın faaliyetleriyle bâtinî Şii anlayışları terkedip mutedil on iki imam Şiîliğini (İsnâaşeriyye) benimsemiştir.

Kızılbaş tarihinin olduğu kadar kızılbaş inanç ve anlayışlarının da sembol şahsiyetini teşkil eden Şah İsmâil, içinden geldiği Türkmenler’in önceki dinî inanç ve anlayışlarıyla bâtinî Şii telakkileri birleşiren bir inanç kimliğinin sahibidir. Onun kendi şahsında en açık şekliyle somutlaştırıldığı bu yapı, İran ve Azerbaycan’daki taraftarları arasında zamanla kaybolmasına rağmen Anadolu’da ve kısmen Balkanlar’da bulunan taraftarları içinde günümüze kadar devam etmiştir.

4. Kızılbaş İsyanları. XVI ve XVII. yüzyıllarda Anadolu’da Osmanlı idaresine karşı gerçekleştirilen kızılbaş isyanları, tarih boyunca hem merkezî otoriteye karşı hem de merkezî otoritenin temsil ettiği düşünülen kitâbî İslâm’a karşı husumete yol açmış olması bakımından önem taşımaktadır. Bu isyanların ilki Hasan Halife oğlu Şahkulu ayaklanmasıdır. Gençliğinde Erdebil’e gidip Haydar’la görüşen ve burada yetiştirilerek Elmalı merkez olmak üzere Menteşe bölgesine gönderilen Şahkulu halk arasında büyük sempati kazanmış, kendisine velî gözüyle bakılmıştır. Şah İsmâil adına hareket ettiğinden bu lakapla anılan Şahkulu, II. Bayezid’in aczinden de yararlanarak yoksul Teke dağları köylülerinden oluşturduğu kuvvetlerle bir isyan başlatmış (916/1510), üzerine gönderilen Osmanlı ordusunu üst üste yenilgiye uğratmıştır. Ardından Şahkulu, çevre illere mektuplar göndererek harekete geçmelerini istemiş, ertesi yıl Anadolu Beylerbeyi Karagöz Paşa kuvvetlerini de mağlûp ederek paşayı öldürmüştü. Karaman iline giderken bu eyaletin beylerbeyi Haydar Paşa’nın askerlerini yenmiş, nihayet Vezirîâzam Atik Ali Paşa kumandasında gönderilen orduyla Sivas civarındaki Gökçay mevkiinde 917 (1511) yılında yapılan savaşta öldürülmüş ve ordusu bozguna uğramıştır (Uzunçarşılı, II, 253-256; Sümer, s. 32-34).

Bu isyandan yaklaşık bir yıl sonra Yavuz Sultan Selim’in tahta çıkması esnasında Anadolu’da önemli bir başka kızılbaş ayaklanması meydana gelmiştir. Osmanlı idaresine Selim’in geçtiğini öğrenen Şah İsmâil halifelerinden Nur Ali’yi Anadolu’ya gönderip adamlarını toplamasını istemiş, Nur Ali, Yavuz Sultan Selim’in idareye gelmesini hazmedemeyen kardeşi Ah-

med’den ve onun Amasya valisi olup kızılbaşlığı kabul eden oğlu Murad’dan yararlanarak Sivas, Tokat, Amasya ve Çorum kızılbaşlarını ayaklandırmış, yanında 10.000 kızılbaş bulunan Murad’la birleşerek Tokat’a gelip Şah İsmâil adına hutbe okutmuş, fakat daha sonra halkın muhalefete geçtiğini öğrenince şehri yakırmış, kendisine verilen görevi tamamlayarak Erzincan’a dönmüştür (Sümer, s. 34-35).

1519 yılında Tokat bölgesinde Turhal halkından Bozoklu Şeyh Celâl adında bir kızılbaş mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkıp yeni bir isyan başlatmış, etrafına topladığı yaklaşık 20.000 kişi ile Şah İsmâil’e güvenerek Osmanlı güçleriyle mücadeleye girişmiş, başarılı olamayacağını anlayınca İran’a gitmek üzere harekete geçtiğinde Erzincan yakınlarında yakalanarak öldürülmüştür (Uzunçarşılı, II, 297). İsyanın hemen arkasından aynı amaçlar etrafında Celâl’in müridi Şeyh Veli tarafından organize edilen diğer bir ayaklanma baş göstermiş, çok geçmeden bu ayaklanma da bastırılmıştır.

Daha sonraki yıllarda aynı sosyal tabana mensup kimselerce birçok isyan çıkarılmış ve hepsi aynı âkibetle sonuçlanmış. Bozok’ta patlak verip Tokat, Amasya, Maraş, Adana ve İçel bölgelerine yayılan Sülûnoğlu Koca ve Zünnûn oğlu ayaklanması (1525-1526); Adana sancağının Berendi bucağında gelişen Domuz Oğlan ve Yenice Bey (Beyce) ayaklanması (932/1526); aynı yıl Yozgat bölgesinde meydana gelen Atmaca ayaklanması; Kırşehir ve Ankara yöresinde ortaya çıkıp Orta Anadolu’nun çeşitli yerlerinde etkili olan Kalender Çelebi ayaklanması (1526-1528); Adana civarında vuku bulan Seydi Bey ve İnciryemez ayaklanması (935/1529) bunların önemlilerini teşkil eder. Ayrıca Adana ve İçel bölgeleriyle Orta Anadolu’da daha küçük çaplı birtakım isyanlar da olmuştur (DİA, VII, 252-256).

Kızılbaş ayaklanmalarının geliştiği dönemlerde belli bölgelerde farklı dinî yapıya sahip kesimler tarafından da isyan faaliyetleri gerçekleştirilmiş olmakla birlikte kızılbaş isyanları dikkate değer özellikler taşır. Her şeyden önce bu isyanlar inanç itibarıyla muhalif kesimlere karşı olmayıp ya doğrudan Safevî tahriki veya en azından Safevî taraftarlığı çerçevesinde Osmanlı merkezî yönetimine karşı yapılmıştır. Diğer taraftan isyanı organize eden önderler genellikle kurtarıcı-mehdî eksenli iddialarda buldukları için ayak-

lanmalar “mesyanik” karakterdedir. Esasen XIII. yüzyıldan itibaren ekonomik ve sosyal sıkıntılar yüzünden kendini gösteren hareketler bu dönemde Safevîler tarafından ustaca kullanılmıştır. Bu isyanlar, bazı iddiaların aksine dinî veya mezhebî kaygıların merkeze oturduğu hareketler olmayıp Anadolu’da yaşayan göçebe, yarı göçebe ve bazı yerleşik kesimle bir ölçüde timarlı sipahi zümresinin mâruz kaldığı sıkıntılar, ayrıca yerel yöneticilerin baskı ve haksızlıklarıyla doğrudan ilişkilidir (Ocak, *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi*, s. 817-825).

5. Son Dönem. Osmanlı-İran ilişkilerinin büyük ölçüde sağlam bir statüye kavuşmasından ve ayaklanmaların başarıya ulaşamayıp önemli kayıplara yol açmasından sonra XVII. yüzyıldan Cumhuriyet dönemine kadar kızılbaş zümreler içerisine kapanmış, merkezden uzak bölgelerde inanç ve âdetlerini korumaya çalışmışlardır. “Sessizlik dönemi” diye nitelendirilebilecek bu uzun sürede merkezî yönetimden uzak kalınmış, yer yer Bektaşîler’in Çelebiler koluyla ilişkiler geliştirilmiş, muhtemelen sınırlı sayıda oymak veya yerleşim merkezinde Sünnî anlayışı benimseyenler olmuş, fakat genel çoğunluk “tevellî-teberrî” anlayışı içinde Sünnî halkla barışık, ancak ilişkilerini belli bir çizginin ötesine taşımaksızın münasebetlerini devam ettirmiştir.

Söz konusu zümreler Osmanlı Devleti’nin dağılmasıyla birlikte başlayan Millî Mücadele hareketlerine katılmış, bu arada doğuda kendine has bir yapısı olan Koçgiri aşireti Sivas, Erzincan ve Tunceli yöresini etkisi altına alan bir ayaklanma başlatmışsa da iki ayrı safhada cereyan eden bu ayaklanma 1921 yılında bastırılmıştır. Ana kitle, Cumhuriyet’in kuruluşunu olumlu karşılayıp devletin özellikle laik yapısından memnuniyet duyarken Dersim’de (Tunceli) yine bölgenin kendine has şartları dolayısıyla 1930, 1937 ve 1938’de isyanlar olmuş, çok geçmeden bu isyanlar da sona erdirilmiştir. Bu devrelerden itibaren kızılbaş yerine Alevî diye anılan gruplar, modern eğitim kurumlarından geçip 1960 ve özellikle 1970’lerden sonra artan göçlerle şehir merkezlerine gelmeye başlamış, yeni sosyokültürel şartlara uymaya çalışmıştır. Diğer taraftan 1961’lerde başlayan örgütlenme süreci 1980’lerden sonra hızlanmış, 1990’ların ardından kabarık bir sayıya ulaşmıştır (geniş bilgi için bk.

Üzüm, *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Alevîler*, s. 335-375).

Uzun tarihî geçmişiyle kıyaslandığında çok sınırlı bir zaman dilimini kapsayan Cumhuriyet döneminde bu zümrelerin tarih boyunca içinde yaşadığı kapalı toplum yapısından çıkıp dışa açılmasıyla birlikte giderek temel inançları ve âdetlerini sorgulamaya tâbi tutması, özellikle yeni yetişen kuşakların geleneksel anlayışlarla bağlarının önemli ölçüde kopması ve topluma geleneksel önderlerden çok aydınların yön vermesi itibarıyla dikkat çekicidir. Geleneği müstakil bir din olarak algılamaktan onun İslâm’ın özgün yorumu olduğuna kadar birbiriyle çelişkili anlayışların ortaya çıktığı bu dönemde bazan klasik telakki moderniteye ait kavramlarla ilişkilendirilerek, bazan da özdeşleştirilerek bir tür köklü değişikliğe tâbi tutulmuştur (Üzüm, *İslâm ve Modernleşme*, s. 277-291).

Bugün Alevî adıyla anılan kızılbaş zümresi Anadolu’da kısmen yoğun olarak Tunceli, Amasya, Tokat, Çorum, Sivas, Erzincan, Malatya ve Kahramanmaraş ile çok sınırlı olarak diğer bazı yerleşim merkezlerinde ve son yıllarda iç göçler sonucu İstanbul, Ankara, İzmir gibi büyük şehirlerde bulunmaktadır. Balkanlar’da ise özellikle Bulgaristan’ın bazı küçük yerleşim merkezleriyle Deliorman bölgesinde yaşamaktadır.

Doktrin. Kızılbaşlık, bu ismin ortaya çıktığı dönemle sınırlanmaksızın göçebe Türk topluluklarının İslâm’ı kabul etmesiyle başlayıp devam eden bir yapı niteliğinde dikkate alındığında bu yapının doktrin bakımından gösterdiği tarihî gelişim üç döneme ayrılabilir. 1. İlk Dönem. Emevî ve Abbâsî dönemlerinde çeşitli Arap kolonizasyonları kanalıyla İslâm hakkında bilgi edinen Türkler, resmî kanalların yanı sıra İran tasavvuf mektebine mensup sûfler aracılığıyla bu dini kabul etmeye başlamıştır. Hârizm, Mâverâünnehir ve Fergana gibi bölgelerde yerleşik hayat yaşayan zümreler Kur’an’ın ortaya koyduğu ve Hz. Peygamber’in hayatında somutlaştırdığı İslâm’ı (kitâbî İslâm) benimserken göçebe veya yarı göçebe hayatı yaşayan Türkler, daha önce mevcut olan dinî inanç ve anlayışlarını yeni dinin kalıpları içinde yoğurarak “senkretik” nitelikli bir İslâm’ı (halk İslâmı) benimsemiştir. Kızılbaşların İslâm telakkilerinin temelini teşkil eden bu telifçi anlayış başlıca Yesevîlik, Haydarîlik ve Vefâîlik adlarıyla XI-XIV. yüzyıllar arasında Anadolu’ya taşınmıştır. Bunlardan, Ahmed Yesevî

tarafından kurulup Horasan Melâmetîliği ile bazı bâtinî cereyanların etkisinde kalan Yeseviye doktriner yapıdan uzak, basit ve pratik görüntüsü, ayrıca cezbeci karakteriyle göçebe Türkler arasında yayılmış, Anadolu’ya intikal ettiğinde Tokat, Amasya ve Sivas bölgelerinde etkili olmuştur. Bu bölgelerde zâviyeler açan Pîr Dede, Dâvud Baba, Gajgaj Dede gibi şahsiyetler Yesevî dervişleridir. Kutbüddin Haydar adlı bir Türk şeyhi tarafından kurulan Haydarîye ile X. yüzyılda ortaya çıkmakla birlikte Cemâleddîn-i Sâvî tarafından teşkilâtlandırılan Kalenderîye ve Ebü’l-Vefâ Bağdâdî’ye nisbet edilen Vefâîye de aralarında birtakım farklılıklar bulunmakla birlikte senkretik anlayışı yansıtmaktadır. Bâtinî-tasavvufî nitelikteki bu mistik yapılar birtakım İslâmî telakki-lerle birlikte göktarı kùltü, tabiat kùltüleri ve atalar kùltünden oluşan eski Türk dinî inanışları, Şamanizm, Uzakdoğu dinleri ve özellikle Budizm, eski İran dinlerinden Zerdüştlük, Maniheizm, Mazdeizm ile çok sınırlı oranda Hıristiyanlık’tan çeşitli inanç motiflerinin bir araya geldiği bir karışım görünümünü arz etmiştir. Bu yapının kızılbaşlık ve Bektaşîlik olarak ayrılmasından önceki boyutunu gösteren *Menâkıbü’l-kudsiyye* ile daha sonra telif edilmiş vilâyetnâmelerde yer alan menkıbeler bu senkretizmi gösteren inanç motifleriyle doludur (örnekler için bk. Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, tür.yer.). Diğer taraftan yine vilâyetnâmelerin açıkça gösterdiği üzere heterodoks karakterli bu gruplar İslâm’ı üst bir inanç kimliği olarak kabul etmiş, Peygamber’e, Kur’an’a ve Kur’an’daki iman esaslarına sathî de olsa bağlılık içine girmiştir (henüz bu açıdan ciddi tahlillere konu edilmemiş vilâyetnâmelerden biriyle ilgili küçük bir örnek için bk. Üzüm, *İ. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Sempozyumu Bildirileri*, s. 385-390). Esasen bu gruba mensup dervişlerin hem Anadolu’nun hem Balkanlar’ın İslâmlaşma’sında önemli rol oynaması onların İslâmî kimliklerinin başka bir kanıtıdır.

2. Hurûfî Tesirler Dönemi. Senkretik yapısı dolayısıyla değişik etkilere açık olan bu heterodoks İslâm anlayışı Anadolu’ya intikal ettiğinde mahallî kùltürlerden küçük çaplı unsurlar almışsa da esas olarak XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Fazlullah-ı Hurûfî tarafından kurulup harflerin bazı sırları bulunduğu iddiasına dayanan bâtinî nitelikli Hurûfîliğin tesirlerine mâruz kalmıştır. Hıristiyanlık, Kabbalizm ve Neo-Platonizm’e ait inanç ve telakki-

leri mistik bir karakterle birleştirerek ortaya çıkan Hurûflilik, Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah'a karşı Fazlullah'ın kızının başını çektiği bir isyan hareketi sonucunda bastırılmış, 500 civarında taraftarı idam edilmiş, kaçıp kurtulabilen Hurûfliler, Suriye ve Mısır'ın yanı sıra Anadolu'ya (bilâhare Balkanlar) gelip sığınmış ve kendilerine yakın gördükleri zümreler arasında inançlarını yaymaya çalışmıştır. Bu çerçevede Hurûflilik, adı pek yakında kızılbaz olarak anılacak gruplara XV. yüzyılda Nesimî, XVI. yüzyılda Hayretî, Muhi'tî, Vîrânî ve Yemîni gibi şairlerle intikal edip yerleşmiştir. Bektaşiliği daha derinden etkileyen Hurûflilik, kızılbaz topluluklarına harflerle ilgili yorumlar bakımından pek sınırlı olarak nüfuz etmiş olup (örnekleriyle ilgili olarak bk. *Buyruk*, s. 31) daha çok hulûl ve mehdî telakkisi itibarıyla sirayet etmiştir. Kızılbazlıktaki, Allah'ın Hz. Ali'nin bedeninde görüldüğüne dair temel inançta Hurûflilik tesirinin önemli olduğu genellikle kabul edilmektedir (Ocak, *TTK Belleten*, LXIV [2000], s. 142-145).

3. Şii Tesirler Dönemi. Hurûfliğin sirayetinden yaklaşık bir çeyrek asır sonra adı geçen gruplara birtakım Şii motifleri nüfuz etmeye başlamıştır. Esasen söz konusu heterodoks grupların henüz Anadolu'ya intikalinden önce İsmâiliyye Şiâsi dâîlerinin propagandalarıyla yüzyüze geldiği, Hasan Sabbâh'ın Alamut Kalesi'ni zaptederek kurduğu Nizârî -İsmâiliyye Devleti bünyesindeki dâîlerin İran ve Anadolu'da yoğun propagandalar yaptıkları bilinmekteyse de gerçek anlamda Şii motifleri Safevî tarikatındaki dönüşümle birlikte ortaya çıkmıştır. Hemen her tarikatta olduğu gibi Ehl-i beyt sevgisinin öne çıktığı bu tarikat giderek siyasileşirken Şeyh Cüneyd-i Safevî ile beraber Şiilik'ten çok şey alabileceğini düşünmüş olmalıdır. Bu çerçevede kahramanlığı ile destanlaşan Hz. Ali, Emevî siyasetinin zorbalığına kurban giden oğlu Hüseyin, Peygamber soyundan gelip adaleti sembolize eden on iki imam, Ehl-i beyt'e dost olanlara dostluğu, düşman olanlara düşmanlığı simgeleyen tevellî ve teberrî prensibi, Büveyhîler döneminden beri bölgede az çok faaliyet gösteren on iki imam Şiâsi âlimlerinin de etkisiyle Safevîler'in baş tacı edeceği anlayışlar haline gelmiştir. Ancak Safevîler, on iki imam Şiiliğinin işaret edilen prensiplerini aslı hüviyetiyle benimseyip kendi yapılarına uydurarak almıştır. Diğer bir ifadeyle Safevî şeyhleri hilâfet anlayışıyla ilgili tutumları bir yana, temel

iman esasları ve ibadet anlayışları bakımından kitâbî İslâm'a uyan İsnââşeriyye Şiiliği'ni kendi heterodoks kimliklerine dönüştürerek benimsemişlerdir. Bu bakımdan kızılbazlık Şiilik'le ne kadar ilişkili görülürse görülsün gerçekte bu, on iki imam Şiiliğinin ne itikaddaki yorumu olan İmâmîyye ne fıkhıdaki açılımını teşkil eden Ca'feriyye ile örtüşmektedir. Şeyh Cüneyd'den sonra Şeyh Haydar'la devam edip Şah İsmâil'le birlikte son şeklini alan bu bâtinî Şii anlayışları günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

İşlenmiş bir teolojik yapısı olmayan ve şifahî gelenekle aktarılan ilk dönem doktriner yapı hakkında vilâyetnâmeler, Safevî tesirleri sonrası dönem hakkında ise *Buyruk* adıyla anılan kitap ve şairlerin dile getirdiği deyişler başlıca kaynakları oluşturmaktadır. Ancak bu kaynakların ortaya koyduğu doktriner yapıyla ilgili olarak henüz yeterli çalışmalar yapılmamış, yer yer seçmeci yaklaşımlarla yapının bütün halinde arzettiği özellikler yerine yapı içindeki bazı öğeler öne çıkarılmak suretiyle birbirine zıt anlayışlar ortaya konmuştur.

Kızılbazlığın doktriner yapısı üç grupta ele alınabilir. a) **İnançlar.** Sahip olduğu karma inanç yapısı dolayısıyla kızılbaz inançlarını açık ve kesin bir şekilde ortaya koymak oldukça güç görünmektedir. Yukarıda belirtilen kaynakların yalın ve yekpâre bir anlayışı yansıtmayı ve zaman zaman birbirine zıt yaklaşımlar ortaya koyması bu güçlüğün sebeplerini teşkil etmektedir. Mélikoff, temel inançları Tanrı'nın Ali olarak insan sûretinde görünmesi, öldükten sonra ruhun yeniden bedene dönmesi ve -bazı bölgelerde- ruhun sürekli göçü şeklinde verirken (*Uyur İdik Uyardılar*, s. 43-44) Ahmet Yaşar Ocak, vilâyetnâmelerdeki İslâm öncesi inanç motiflerinden söz ettiği çalışmasında daha geniş bir çerçevede çizerek bu zümrelerin Şamanizm'den sihir ve büyü, hastaları iyileştirme, gaipten haber verme, ruhun geçici olarak bedeni terketmesi, göğe yükselip Tanrı ile konuşma, Tanrı'nın insan şeklinde görünmesi, tabiat kuvvetlerine hâkim olma, ateşe hükmetme, kemikleri diriltme ve tahta kılıçla savaşma; Uzakdoğu ve İran dillerinden tenâsül, Allah'ın insan bedenine girmesi (hulûl), şekil (don) değiştirme, havada uçma, ateşi takdis etme; Kitâb-ı Mukaddes kaynaklı inanışlardan ölmeden önce göğe çekilme, körleri görür hale getirme, suyu kana çevirme, ölü insan veya hay-

vanı diriltme, az yiyeceklerle çok kişiyi doyurma gibi inanç ve kültürlere kendi yapısına mal ettiğini ifade etmiştir (*Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, s. 121-255).

Bu inanç ve motifler kızılbaz zümrelerce İslâmî anlayış bünyesinde kabul edilmiş, eski din ve inanışların hiçbiri üst bir kimlik olarak kabul görmemiştir. Hatta giderek bu anlayışlar İslâmî esaslarla ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Ancak bu noktada İslâm'ın temel esaslarının nasıl ele alındığı önem taşımaktadır. İslâm'ın Allah'ın varlığı ve birliğiyle Hz. Muhammed'in peygamberliğini tasdik etmekten ibaret olan temel inancı (kelime-i şehâdet) genel anlamda kabul edilmiş görünmektedir. Nitekim *Buyruk*'ta bu iki iman esasları Ali'nin velâyetinin de eklenmesiyle açık bir şekilde kabul edilir (s. 14, 105). Fakat burada Allah, Muhammed ve Ali kavramının algılanışı önemlidir. Deyişlerde, gülbank yahut tercümanlarda bazan yukarıda verildiği gibi, bazan da Hak, Muhammed, Ali şeklinde geçen bu telakkî bir bakıma inançların da merkezini teşkil eder. Bazan her biri müstakil bir kimlik, bazan Muhammed ile Ali birleştirilerek iki kimlik, bazan da üçü bire indirgenerek tek kimlik olarak algılanan bu üçlü özellikle kızılbaz şairlerinde çok karmaşık biçimde ifade edilmiş, bu karmaşa kızılbaz zümrelere de aynı şekilde aksetmiştir. Bu üçlüden Allah kavramının genel olarak aşkın bir varlığı nitelenmek üzere kullanıldığı söylenebilir. *Menâkübü'l-kudsiyye*'de Allah âlemin yaratıcısı, ezeli, ebedî, hay, kayyûm, evvel, âhir, sübhân gibi vasıflarla nitelenerek anlatılır (Elvan Çelebi, s. 1-6). *Buyruk* bu aşkın varlığı gücü sonsuz, bağışlayıcı, hikmet sahibi, yaratıcı, kudret sahibi olarak anarken (s. 136-137) beşeriliği çağrıştıracak biçimde O'nun sûfi kullarına yedi ayrı yüzle görüldüğünü de kaydeder (s. 106). Şah İsmâil Tanrı'yı ezeli, ebedî, kadîr, yaratıcı, kitap indiren olarak nitelerken (*Divan*, s. 159-160) Ali'ye tanrılık atfettiği de olur (*a.g.e.*, s. 151). Aynı durum Pîr Sultan Abdal'da da görülür. Şair Tanrı'yı bir, yaratıcı, kudret sahibi, bilici, rahîm ve cömert gibi vasıflarla yâdederken bazı şiirlerinde Ali'nin tanrı olduğunu söylemekten de geri kalmaz (*Üzüm*, *Hacı Bektaş Velî*, VI/15 [2000], s. 133-153). Bir bütün halinde deyişlere bakıldığında Allah'ı Kur'an'ın tavsif ettiği boyuta yakın biçimde ele alan şiirlerden O'nun Âdem'de, insanda ya da Ali'de tecelli ettiğini ifade eden şiirlere, oradan sayıları sınırlı olmak üzere Allah'ın

Ali'nin kendisi olduğunu belirten deyişlere kadar geniş bir algılamının söz konusu olduğu görülürse de (örnekler için bk. Pehlivan, s. 59-134) ağırlıklı anlayışın aşkın bir varlığı kabul edip O'nun bir ölçüde insanda, en kâmil anlamda ise Ali'de tecessül ettiği şeklinde bir telakki olduğu söylenebilir.

Üçlemede ikinci sırada bulunmakla birlikte pratikte üçüncü sırada yer alan Muhammed, Allah'ın gönderdiği son peygamber olarak tanıtılıp müstakim bir kimliğin sahibi sıfatıyla anılır ve salâtü selâm ile yâdedilir (meselâ bk. *Buyruk*, s. 154). Şah İsmâil onu "peygamberlerin sonuncusu, velilerin ay yüzülsü, kâbe kavseyn makamının sahibi, şanına Kur'an'ın indiği kişi" olarak anar (*Divan*, s. 161-162). *Buyruk*'ta da onun otuz dört defa mi'raca çıktığı, yetmiş dileğinin Tanrı tarafından kabul edildiği belirtilir (s. 106). Ancak yaygın anlayış Muhammed'in Ali ile aynı nurdan yaratılıp gerçekte tek, görünüşte iki beden olduğudur. Bu özün dışını teşkil eden nübüvveti Muhammed, içini teşkil eden velâyeti Ali temsil etmektedir (*Buyruk*, s. 13, 171-172). Bu bakımdan *Buyruk*'ta ve deyişlerde Muhammed-Ali tek bir kimlik olarak zikredilir ve yolun Muhammed-Ali yolu olduğu ileri sürülür.

Bu üçlemede son sırada yer almasına rağmen gerçekte inanç dünyasının merkezinde bulunan Ali kaynaklarda yer yer kapalı, yer yer çelişkili anlatımlarla ifade edilir. *Buyruk*'ta her çeşit beşerî özelliğin ötesinde aşkın bir Tanrı anlayışı hâkim olmakla birlikte Ali'nin tanrısallığı hakkında küçük bir işarette bulunulur (s. 11). Ancak eserin bütününde onun şâh-ı velâyet olduğu, Ali'nin iman olduğu, şeriâtın Muhammed'e, tarikat, mârifet ve hakikatin Ali'ye verildiği, Ali'den üstün yiğit, zülfikardan üstün kılıç olmadığı gibi anlatımlar ağırlık kazanır (a.g.e., s. 12, 13, 19, 20). Benzer yaklaşımlar şairlerin deyişlerinde de hâkim olmakla birlikte zaman zaman onun tanrılığının veya tanrısallığının öne çıktığı görülür. Meselâ Şah İsmâil Hatâî doğrudan Ali'yi konu ettiği bir deyişinde onu "mazhar-ı Hudâ, mazhar-ı Hak" diye vasıflandırırken aynı şiirinin sonlarına doğru onun Hakk'ın kendisi ve her şeyin yaratıcısı olduğunu söyler (s. 163-164; benzer görüşler için bk. *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 121, 201, 446). Ali tasavvuruyla ilgili çelişkili anlatımlar bir yana cem' âyinlerinde mi'rac hadisesinin hatırlanması sırasında doğrudan Ali'nin tanrılığı gündeme gelmektedir. Mi'raca

çıkan Muhammed, Tanrı ile perde arasından doksan bin sır konuştuğundan sonra perde kaldırıldığında tanrı olarak Ali'yi görür. "Muhammed'in Ali'nin sırrına ermesi" şeklinde ifade edilen bu olayda Ali açık olarak Tanrı ile aynıleştirilir (Eröz, s. 222-223). Yapılan alan çalışmalarında da Ali'nin tanrılığı veya tanrısallığına ait kabullerin yaşandığı dikkate alınır (Yörükkan, s. 249) Mélikoff gibi araştırmacıların kızılbaş topluluklarda Ali'nin eski Türklerin göktanrısının yerine ikame edilerek algılandığı şeklindeki yaklaşımları (*Uyur İdik Uyardılar*, s. 17) bütünüyle yanlış görülmemekle birlikte hem *Buyruk*'taki hem deyişlerdeki Ali'ye bu tür bir kimlik verilmeyen anlayışların da yok sayılması gerektiği söylenebilir.

Kızılbaşlıkta âhiret inancı da müphem ve zaman zaman çelişkilidir. Bu inanç, eski dinlerden gelen tenâsühle Kur'an'ın üzerinde durduğu âhiret telakkisinin ağırlık noktası birincisinin lehine olmak üzere gevşek biçimde iç içe girmiş bir görünümüdür. Vilâyetnâmelerde ve deyişlerde ruhun insandan insana yahut -daha çok Tahtacılar'da- ruhun hayvan, bitki veya cansız maddelere intikali biçiminde bir tenâsüh anlayışı bulunmakla birlikte (örnekler için bk. Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, s. 163-177) yine bazı vilâyetnâme ve deyişlerde kıyamet, mahşer, öbür dünya, cennet ve cehennemden söz edilerek İslâm'ın âhiret anlayışına göndermeler yapılır (örnekler için bk. Şah İsmâil Hatâyî, s. 123, 137, 149, 150, 157; ayrıca bk. *Buyruk*, s. 89, 90, 91, 146, 167).

Meleklerle, ilâhî kitaplara ve peygamberlere imanla ilgili anlayış da büyük ölçüde âhiret inancına yönelik tavrıyla paralellik arzeder. Kaynaklarda bunlara dair göndermelere rastlanmakla birlikte açık ve vurgulu bir anlayışın teşekkül etmediği, esnek, yer yer çelişkili yaklaşımların bulunduğu söylenebilir. Nitekim *Buyruk*'ta Kur'an'ın bütün hükümlerine uyulması gerektiği belirtildiği (s. 146), hatta yer yer konular Kur'an âyetleriyle temellendirildiği (meselâ bk. a.g.e., s. 18, 24, 105) halde tarih boyunca bu inancın hayata geçirildiğini söylemek güçtür. *Buyruk*'ta Kur'an'ın eksik olduğu veya değiştirildiğine dair en küçük bir imada bulunulmamakla birlikte pratikte çok defa böyle bir iddia kabul görmüş, ayrıca Kur'an'ın zâhirinin bağlayıcı olmadığı ileri sürülmüştür (Üzüm, *Folklor / Edebiyat*, sy. 30 [2002], s. 101-113).

Şiilik'ten intikal eden inançlara gelince, Hz. Peygamber'den sonra Ali'nin ilk halife olması gerektiği, onun önüne geçen ilk üç halife ile onlara destek veren sahâbenin yerilmeyi hak ettiği anlayışı aynen benimsemiş olup bunun dışındaki Ehl-i beyt, on iki imam ve on ikinci imam olarak mehdî anlayışı kendi yapılarına dönüştürülerek kabul edilmiştir. Meselâ hemen hemen bütün kızılbaş şairleri tarafından on iki imama ilgili deyişler söylenmesine rağmen bunların hiçbirinde imamlar inanç ve yaşayışları itibarıyla tarihî şahsiyetlerine uygun olarak algılanmamıştır. Yine on iki imam Şiiliğinde Peygamber ve Fâtıma ile on iki imamdan oluşan on dört mâsum anlayışı, mâsum kelimesinin Türkçe'deki kullanımından hareketle imamların ergenlik dönemine ulaşmadan vefat eden on dört çocuğu olarak anlaşılmıştır. Burada adı geçen çocukların çoğunun tarihî kişilikleri de yoktur. Ayrıca Şiilik'ten Kerbelâ matemi alınmış ve hemen hemen bütün şairler Hz. Hüseyin için mersiyeler yazmıştır. Cem'lerde Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinin hüznüyle anılıp katillerinin lânetlenmesi kural haline getirilmiştir (Ocak, *TTK Belleten*, LXIV [2000], s. 155-159).

b) İbadet Anlayışı. Kızılbaşların ibadet anlayışı, esas itibarıyla taşıdığı mistik özelliğe bağlı olarak kendi içinde geliştirdikleri erkânda (aş. bk.) şekillenmekle birlikte genel İslâmî ibadetlere bakışları doktrini karakterize etmesi bakımından önemlidir. Âşıkpaşazâde XV. yüzyılda, söz konusu zümrelerin Allah'ın haram ve helâllerine itina göstermediklerini, namaz kılmadıklarını ve oruç tutmadıklarını söylerken (*Tarih*, s. 268) XVI. yüzyılda yazılan risâlelerde de adı geçen toplulukların ilâhî hükümleri hafife aldıkları, bazı haramları helâlî saydıkları, sünnetten uzak oldukları açıkça belirtilmektedir (meselâ bk. İbn Kemal, vr. 31*). Ancak aynı asırda kaleme alınan *Buyruk*'a bakıldığında İslâmî ibadetlere karşı olumlu bir tablonun çizildiği görülür. Buna göre "hakkı bâtıldan ayıran yüce bir kapı" olarak tarif edilen şeriâtın on makamından üçüncüsü ibadet etmek olup başlıca ibadetler namaz kılmak, oruç tutmak ve zekât vermek şeklinde belirtilir (s. 125-126). Deyişlere gelince, bu konuda zengin bir malzeme bulunmamakla birlikte zaman zaman ilgili özelliğin savunulduğu, zaman zaman da olumsuzluk vasfı taşıyan göndermeler yapıldığı görülür. Esasen genel İslâmî inançlar karşısında ortaya konan tutumla paralellik arzeden İslâmî ibadetlere karşı

bu yaklaşım, başlangıçta İslâm'ın çok iyi hazmedilememesi vâkiasının ortaya çıkan siyasî ve sosyoekonomik şartlar çerçevesinde devam etmiş olmasıyla açıklanabilir. Nitekim aynı yapıya mensup zümreler, İran'da farklı siyasî ve içtimai şartların oluşmasıyla genel İslâmî ibadetleri benimseyen bir anlayışa ulaşmakta gecikmemişlerdir. Bununla birlikte Anadolu kızılbaşları arasında hemen hemen her dönemde temel İslâmî ibadetleri yerine getirmeye çalışan sınırlı sayıda kimselerin bulunduğu da belirtilmelidir.

c) Erkân. Kızılbaşlığın bir sistem veya sürekle sahip olduğu hiyerarşik yapısı, Hakk'a ulaşmada katedilmesi zorunlu görülen makamlar ve bu çerçevede yerine getirilmesi gereken erkân *Buyruk*'ta yer yer dağınık, yer yer düzenli şekilde ve ayrıntılı biçimde anlatılmış, bazı araştırmacıların yaptıkları alan çalışmalarında da özellikle erkânla ilgili, yörelere göre az çok değişen farklılıklar genişçe tasvir edilmiştir. Buna göre dinî teşkilât Safevîler döneminde halife, dede, mürebbi, yahut bazı yerlerde dikme rehber, musâhib ve tâlip olarak altı dereceden oluşuyor idiyse de (*İA*, VI, 792) daha sonra halifelik devam etmeyip mürebbi ile rehberin, musâhible tâlibin aynı konumda görülmesiyle teşkilât dede, rehber ve tâlip olmak üzere üçlü bir sisteme dönüşmüştür. Bunlardan dede ocakzade olup Peygamber soyundan geldiği kabul edilir (günümüze kadar varlığını devam ettiren otuz kadar ocak ismi için bk. Birdoğan, s. 177; bu ocakların bir kısmı Hacı Bektâş-ı Velî ocağı ile irtibatlı olup bir kısmı bu ocağı tanımaksızın kendi iç mekanizması çerçevesinde faaliyetini yürütür). *Buyruk*'a göre dedeler "dört kapı, kırk makam"ı bilmek, Tanrı'nın gönderdiği kitabı öğrenip uymak ve toplumu irşad etmekle yükümlüdür (s. 17-25). Rehber, dedenin yardımcı ve vekili olup dede bulunmadığı zaman onun yapması gereken işleri yürütür. Tâlip ise sıradan kadın veya erkek kızılbaş ifade eder.

Kızılbaşlığın teorik temeli olarak yorumlanan "dört kapı, kırk makam" ile "üç sünnet, yedi farz", tarih boyunca söz konusu zümrelerde en çok öne çıkan kavramlar olmuştur. Her birinin onar makamı olan dört kapıdan ilki şeriat olup makamları inanmak, ilim öğrenmek, ibadet etmek, helâl kazanç yemek, haramdan sakınmak, hayız halindeki kadınlara yaklaşmamak, şeriat evine girmek, şefkatli davranmak, temiz yiyip temiz giyinmek ve iyi şeyleri (mâruf) emretmektir. Bu şekilde belirtil-

mesine rağmen kızılbaş zümreleri arasında şeriatın iptidai bir derece olduğu, mensuplarının bu kapıyı geçmiş sayılıp ikinci kapıdan başladıkları kabul edilmektedir. İkinci kapı tarikat olup makamları müreşidden el alarak tövbe etmek, tâlip olmak, dünya nimetlerine önem vermemek, sabırlı olmak, saygılı olmak, Allah'tan korkmak, O'ndan ümit kesmemek, hidayet içinde olmak, toplum içinde uyumlu olmak, insanları sevip yoksulluğu seçmektir. Üçüncü kapı mârifet olup makamları edep, heybet, sabır ve namazla Allah'tan yardım dilemek, kanaat göstermek, hayâlî olmak, cömertlik, ilim sahibi olmak, teslimiyet, mârifet ve kendi özünü bilmektir. Dördüncü kapı hakikat olup makamları tûrab olmak (*tevasu*), Muhammed-Ali yoluna boyun eğmek, eline-beline-diline sahip olmak, güvenilir olmak, tevekkül, sohbet, sır, rızâ, tefekkür ve Tanrı hasretini kalpte canlı tutmaktır (*Buyruk*, s. 125-129; benzer nitelikteki prensiplerden oluşan üç sünnet, yedi farz için bk. *a.g.e.*, s. 132-133). *Buyruk*'ta yer yer Kur'an âyetleriyle delillendirilerek açıklanan ve yaygın tasavvuf anlayışıyla önemli ölçüde örtüşen dört kapı, kırk makam, deyişlerde ve gülbanklarda da vurgulu biçimde geçmesine rağmen pratiğe intikalde bu vurguyla paralellik gösteren bir konuma hiçbir zaman ulaşmamıştır.

Erkân, temelde birbirine benzeyen ve cem' adı verilen toplantılarda icra edilir. On iki hizmetin yerine getirilmesiyle gerçekleşen cem'lerde ilk hizmet dedelik olup irşad makamını sembolize eder. İkincisi ferrâşlık olup bu hizmeti görecek olan kimsenin vazifesi cem' meydanının temiz tutulmasını sağlamaktır. Nakiblik diye de anılan üçüncü hizmet rehberlik olup rehberin görevi dedeye yardımcı olmak ve tâliplere yol gösterip onları dedenin huzuruna götürmektir. Dördüncüsü kurbançılık olup bu hizmetten sorumlu olanlar kurban kesmek ve sofraya hazırlamakla yükümlüdür. Beşincisi cem'de düzeni ve sükûneti sağlayan gözcülüktür. Altıncısı zâkirlik olup zâkirin görevi cem'de saz çalıp önde gelen şairlerin deyişlerini okumaktır. Yedincisi çerağcılıktır, "çerağcı delil" adı verilen kimse çerağı uyandırmakla (ateşi yakmakla) görevlidir. Sekizincisi sakalık ve ibrikdarlık olarak anılıp bu hizmetin görevlisi su teminiyle ilgili hizmetleri yerine getirir. Dokuzuncusu pervanelik diye de isimlendirilen semahçılık olup cem'in ilgili yerinde semâi yönlendirme görevini ifade eder. Onuncusu cem'in ya-

pıldığı evi bekleyip gözetlemekle yükümlü bekçilik, on birincisi "tarik" adı verilen sopayı dedeye sunup ilgili görevi yerine getirmeyi ifade eden tarikçilik, on ikincisi cem'in yapılacağını tâliplere haber veren okuyuculuktur (bazı küçük farklılıklarla birlikte on iki hizmet, hizmet sahiplerinin yürüttükleri vazifeler esnasındaki niyazları ve bu sırada okunan âyetler ve dedenin hizmet sahiplerine yaptığı dualarla ilgili olarak bk. *Buyruk*, s. 151-170).

Cem'lerin en önemlisi, cuma geceleri dedenin riyâsetinde düzenlenen ve mi'râcı temsil eden görgü cem'idir. Cem' yapılacak evde toplanan tâlipler kadınlar arada olmak üzere yaş sırasına göre oturur. Ferrâş, dedenin emriyle meydanı sembolik olarak süpürdükten sonra dedenin önüne seccade yayılır. Dedenin başlamak üzere ibrikdarın getirdiği leğene eller uzatılarak küçük parmaklara su dökülüp getirilen havluya silinir. Zâkir, içinde on iki imamın adı geçen üç nefes okur. Bu esnada erkekler diz çöker, kadınlar ayağa kalkar. Bundan sonra çerağcı denilen görevli delil adını verdikleri ışığı yakar. Buna "delili uyandırmak" denir. Musâhib kavline girenler yarım daire teşkil ederler, bu arada âşıklar saza başlar. Okunan nefesler eşliğinde önce istiğfar edilir, ardından içinde "hak lâ ilâhe illallah" ifadesi yer alan zikre başlanır, halkadakiler de zikre iştirak eder. Zikir bittikten sonra eller yukarıya kaldırılarak "ey şah ey şah" diye alkış tutulur. Buna "tevhid darbı" denir. Bunu takiben zâkir saz eşliğinde mi'racnâmeyi okur (Şah Hatâî'ye nisbet edilen mi'racnâme metni için bk. *Buyruk*, s. 163-164). Mi'racnâmenin, kırklar meclisinde canların üzüm şerbetini içip aşkla semâa kalktıklarını anlatan bölümüne gelince semahçılar, daha önce ortaya atılmış bir avuç üzümünden birer ikişer tane alarak semaha başlarlar. Mi'raclama bittikten sonra tarikçi kalkarak "tarik, erkân, serdeste, evliya" gibi adlarla da anılan, ocağın üstünde yeşil kılıf içindeki 1 metreden daha kısa kayın ağacından yapılmış düz bir sopayı alıp dedeye sunar. Dede, usulüne uygun olarak musâhib kavline girenlerin ve tarikten geçmek isteyenlerin sırtlarına sembolik şekilde "yâ Allah, yâ Muhammed, yâ Ali" diyerek üç defa sopayı hafifçe vurur. Daha sonra zâkir Hz. Hüseyin'le ilgili mersiye okumaya başlar. Bu sırada sâki kalkıp dededen başlamak üzere isteyen herkes sembolik olarak birer yudum su verir. Arkasından dede bir gülbank çeker. Bu esnada sofracılar kurbanı getirir. Yemek-

ler yenir ve dua ile birlikte meclis dağılır (daha geniş bilgi için bk. İA, VI, 792-793).

Kızılbaşlıkta önemli cem'lerden bir diğeri musâhiblik erkânıdır. Evli bir çiftin diğer bir çift ile kardeş olması için icra edilen bu erkân Bektaşîlik'teki ikrar âyinine tekabül eder. Erkânın seyri görgü cem'ine benzer. Rehberin nezâretinde huzuruna getirilen iki çiftte dede yol hakkında bilgi verip ardından ellerine, bellelerine ve dillerine dikkat edeceklerine dair söz aldıktan sonra temsili olarak yıkayıp bellerine on iki "tarik çalar", böylece iki çift musâhib kavline girmiş olur. Gece geç vakitlere kadar deyişler okunup belli kurallar çerçevesinde kurban etiyle birlikte "dolu" adıyla anılan içki içilir ve merasim tamamlanır (daha geniş bilgi için bk. Baha Said Bey, s. 126-148).

"Sorgu cem'i" adıyla anılan önemli bir erkân da çarşambayı perşembeye bağlayan gecelerde tâliplerin dedenin huzurunda sorgudan geçirildiği toplantı olup bu toplantılarda muhabbet, sohbet ve zikir fasıllarından sonra tâliplerin birbirinden razı olup olmadıkları sorulur, varsa şikâyetler değerlendirilir ve suçlu sabit bulunanlar türlü cezalara çarptırılır. Küçük suçlar belli sayıda sopa cezasıyla cezalandırılır. Meselâ dedenin arkasından konuşan veya dedelerin sırrını ifşa edenlere doksan dokuz sopa vurulur (*Buyruk*, s. 85). Zina, adam öldürme gibi büyük suç işleyenler ise "düşkün" ilân edilerek toplumdan uzaklaştırılır. Bunlardan başka Kerbelâ erkânı, Abdal Mûsâ cem'i, dardan indirme erkânı gibi kabulü ve uygulaması zaman zaman yörelere göre değişen birtakım erkânlar da vardır (Fıglalı, s. 327-371; Yörükân, s. 342-368).

Kızılbaş erkânı incelendiğinde bunların Türkler'in eski inanç ve gelenekleriyle önemli benzerlikler arzettiği açıkça görülür. Mehmet Eröz, eski Türkler'in inançlarıyla ilgili Wilhelm Radloff, B. Y. Vladimirtsov, Abdülkadir İnan gibi araştırmacıların çalışmalarından yola çıkarak Şamanlık yahut kamlık dinindeki kam ile kızılbaşlıktaki dede arasında seçiliş şekilleri, kıyafetleri, gördükleri hizmetler, toplumdaki itibarları ve duaları bakımından önemli benzerlikleri ortaya koymuş (*Türkiye'de Alevilik Bektaşîlik*, s. 257-282), ayrıca cem'lerdeki gizlilik, kurban kesme, on iki hizmet, tarikten geçme, musâhiblik erkânı, düşkünlük gibi erkânlarla Türkler'in eski inanç ve gelenekleri arasındaki paralelliği göstermiştir (*a.g.e.*, s. 283-331). Ancak kızılbaş zümreleri bütün erkânı İslâmî bir olay veya tema ile ilişkilendir-

dirmiş, bunlara İslâmî temeller bulmaya çalışmıştır. Meselâ dedeler Hz. Peygamber soyuna bağlanmış, başa giyilen kırmızı börtle ilgili olarak Cebraîl'in Hz. Muhammed'e nurdan on iki terekli taç getirdiği rivayeti ortaya atılmış, evli çiftlerin belli kurallar çerçevesinde yaptıkları içkili (kımız) toplantılar, mi'racda Peygamber'in uğradığı var sayılan "kırklar meclisi" efsanesine dayandırılmış, kamların taşıdığı kutlu değnek ve bunun suçlulara uygulanması, Eyyûb peygamberin hanımını sembolik olarak buğday saplarıyla dövmesiyle açıklanmış, konar göçer hayatı içinde ailelerin yardımlaşmasını sağlamaya yönelik olarak gelişen kardeşlik tesisi geleneği, hicret sonrasında muhacirlerle ensar arasında kurulan kardeşlik veya Peygamber'in Ali ile kardeş olmasına bağlanmıştır. Bütün bunlar, Türkler'in İslâm'ı seçişte samimi olup eski âdetlerini bu dine dayandırmak istediklerini, ancak siyasi ve içtimai şartlar çerçevesinde İslâm'ı Kur'an'ın temel buyrukları ve bunların Peygamber'in hayatında şekillenen boyutuyla öğrenip uygulama imkânından mahrum olduklarını göstermektedir.

Literatür. Kızılbaşlığın tarihî gelişimi ve doktriner yapısı hakkında klasik kaynaklarla yerli ve yabancı araştırmacıların çalışmalarından oluşan dikkate değer bir literatürden söz edilebilir. Ayrı bir literatürün konusu olan Türkler'in İslâm'ı kabul süreci ve bu kabulün biçimleri hesaba katılmazsa öncelikle Babaî hareketiyle klasik kaynaklara temas etmek gerekir. Dönemin kaynaklarında güçlü izler bırakmayan isyanla ilgili birinci el kaynakları arasında İbn Bibî'nin *el-Evâmîrü'l-Âlâ'iyye*'siyle (trc. Mürsel Öztürk, Ankara 1996) ikinci el kaynaklardan Elvan Çelebi'nin *Menâkıbü'l-kudsiyye*'si (nşr. İsmail E. Erünsal – A. Yaşar Ocak, İstanbul 1984), Ebülhayr-ı Rûmî'nin *Saltuknâme*'si (nşr. Şükrü Halûk Akalın, Ankara 1987-1990), devrin dinî hayatı hakkında önemli bilgiler veren Kadı Ahmed Nigidî'nin *el-Veledü's-şefik*'inin (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4518) ilgili bölümleri zikredilebilir. Babaî hareketinin XIV. yüzyıla kadar gelen seyri hakkında özellikle Barak Baba'ya ait verdikleri bilgiler bakımından Bîrzâfî, İbn Hacer el-Askalânî, İbn Tağrîberdî, Safedî gibi Arap tarihçilerinin eserlerinden bahsedilebilir de şüphesiz daha geniş mâlûmat Osmanlı vekâyi'nâmelerinde bulunmaktadır. Âşıkpaşazâde'nin *Tevârih-i Âl-i Osmân*, Neşri'nin *Cihan-nümâ*, Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin *eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye* adlı eserle-

riyle Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'si bunların başlıcalarını teşkil eder (bu konudaki klasik kaynaklar ve ilgili bölümleri için bk. Ocak, *Babailer İsyani*, s. 3-20).

Kızılbaş tarihi açısından önemli bir devreyi teşkil eden Safevî hareketi ve propagandasına dair Türkçe ve Farsça kaleme alınmış birçok kaynakta önemli bilgiler bulunmaktadır. Âşıkpaşazâde'nin *Tevârih-i Âl-i Osmân*'ına vefatından sonra talebeleri tarafından eklendiği anlaşılan bilgilerin verildiği bölümle Müneccimbaşî'nin *Târih*'i, Feridun Ahmed'in *Münşeâtü's-selâtin*'i, Mehmed Edirnevî'nin *Nuhbetü't-tevârih*'i, Solakzâde'nin *Târih*'i bu kaynakların başlıcalarındandır. Farsça eserlerden de Hasan-ı Rûmlü'nun *Ahsenü't-tevârih*'i, Fazlullah b. Rûzbihân'ın *Târih-i Âlem'ârâ-yı Emîni*'si ve Hândmîr'in *Habîbü's-siyer*'i zikredilebilir (konuya dair eserler ve ilgili bölümleri için bk. Hinz, s. 131-137; ayrıca bk. Sümer, s. 215-220).

Osmanlı döneminde kızılbaş ayaklanmaları konusunda hemen hemen bütün vekâyi'nâmelerle mühimme defterlerinde geniş bilgiler yer almaktadır (meselâ bk. Hoca Sâdeddin, II, 162-181; Peçuyulu İbrâhîm, I, 90-95; Solakzâde, I, 445-462; II, 151-157; Müneccimbaşî, II, 426-434, 456-477, 524-528; mühimme defterlerinden çıkarılmış bazı kayıtlar için bk. Ahmed Refik, s. 23, 25, 29, 34; Kütükoğlu, s. 7-13). Bu dönemde kızılbaşların siyasi faaliyetleri ve dinî inançlarının en azından Sünnî âlimlerce algılanış biçimiyle ilgili bazı lâ-yihalar ve ulemânın verdiği fetvalar da önemli kaynak hükmündedir. Meselâ Şeyhzade Osman'ın Şahkulu ayaklanmasına katılanların müslüman ahaliye verdiği zararı tasvir eden raporu, İdrîs-i Bitlisi'nin doğudaki kızılbaşların faaliyetleri hakkında Yavuz Sultan Selim'e gönderdiği rapor, Aziz Mahmud Hüdâyî'nin kızılbaşların İslâm'ı gerçek hüviyetiyle tanımalarına yönelik tekliflerini içeren rapor bunun örneklerini teşkil eder (Baki Öz, *Alevilik ile İlgili Osmanlı Belgeleri*, s. 125-150). Ulemânın verdiği fetvalardan ise Şah İsmâîl'in Anadolu'daki faaliyetlerini yoğunlaştırdığı dönemde Yavuz Sultan Selim'in arzusuyla hazırlanan Sarigövez Nûreddin Efendi ve Kemalpaşazâde'nin açıklamaları ile (fetvaların kütüphaneye kayıtları ve neşirleriyle ilgili bk. Tekindağ, *TD*, XVII/22 [1967], s. 49-78) kızılbaş hareketinin yoğun olduğu dönemde Şeyhülislâm Ebüssüud Efendi'nin verdiği bir dizi fetvası (M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülis-*

lâm Ebussuud Efendi Fetvaları, İstanbul 1983, s. 109-112) bulunmaktadır. Bu fetvalarda fikhî dayanakların yanı sıra kızılbaşların sürekli Safevî yanlısı siyasî tavırlarının göz önünde bulundurulduğu görülmektedir.

Doktriner yapıyla ilgili olarak kızılbaşlığın ilk dönemlerde konar göçer hayatı yaşayanların, daha sonra da kırsal kesim ahalisinin telakkisi olması sebebiyle zengin bir literatür oluşmamıştır. Bununla birlikte bu yapı hakkında vilâyetnâmeler, *Buyruk* ve deyişlerden, ayrıca birkaç küçük eserden söz edilmelidir. Vilâyetnâmelerin başında Elvan Çelebi'nin *Menâkıbü'l-kudsîyye*'si gelir. Babaî hareketinin kızılbaşlık ve Bektaşilik diye ikiye ayrılmasından önceki döneme ait olan bu eserde tarihî olayların yanında söz konusu zümrelerin inanç ve anlayışları hakkında da önemli malzemeler bulunmaktadır. Bunun dışında Bektaşiliğin Çelebiler koluyla teması olan kızılbaş zümreleri açısından önemli sayılan *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Velî*, *Vilâyetnâme-i Deli Seyyid Ali Sultan*, *Vilâyetnâme-i Sultan Şücâüddin* ve *Vilâyetnâme-i Otman Baba* özellikle zikredilmelidir (adı geçen vilâyetnâmeler ve özellikleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, s. 20-35). Bu eserler sözü edilen grupların inançlarına dair önemli sayılacak işaretler vermektedir.

Kızılbaşlık açısından ana kaynak ise halk arasında *Ca'fer Sâdık Buyruğu* veya kısaca *Buyruk* adıyla anılan *Menâkıbü'l-esrâr behcetü'l-ahrâr* adlı kitaptır. Abdülbakî Gölpinarlı'ya göre Bisâtî tarafından yazılan eser (İA, VI, 789) kızılbaşlar açısından bir tür akaid ve ilmihal kitabı hüviyeti taşımaktadır. Müellifi hakkında bilgi edinilemeyen *Buyruk*, çizdiği genel çerçeve ve erkâna dair verdiği ayrıntılı bilgilerle otantik bir görüntü arz etmektedir. Henüz tenkitli bir neşri gerçekleştirilmeyen eserin günümüzde birçok farklı versiyonu varsa da (meselâ bk. *Buyruk Dinin Hakiki Yolu*, nşr. Ayyıldız Yayınevi, Ankara, ts.; *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, nşr. Adil Ali Atalay Vaktidoldu, İstanbul 1993; *İmam Cafer Buyruğu*, nşr. Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Vakfı, İstanbul 1995) bunların içinde en güvenilir görüneni, Sefer Aytekin neşriyle (Ankara 1958) bu neşre esas olan nüshaların diğer bazı nüshalarla geliştirilmesinden oluşan Fuat Bozkurt neşridir (İstanbul 1982).

Kızılbaş telakkisinin en iyi yansıtıldığı kaynaklardan bir diğeri deyiş (bestelen-

miş hali nefes) adı verilen şiirlerdir. Bektaşilik'le karşılaştırıldığında genellikle sayı ve nitelik açısından daha geri olan kızılbaş şairlere ait deyişler XVI ve XVII. yüzyıllara inhisar etmiş görünmektedir. Belli başlıları XVI. yüzyılda Hatâî, Sürûri, Şâhî, Nebâtî, Pîr Sultan Abdal, Kul Himmet, Kul Âdil ve Kul Mazlum; XVII. yüzyılda Kul Hüseyin, Fakir Ednâ, Kul Derviş, Pîr Ali ve Pîr Mehmed olmak üzere on beşe yakın şair olup bunlara Hurûfî yönü ağır basan Virânî ve Nesimî de eklenebilir (adı geçen şairler hakkında kısa bilgilerle örnek şiirleri için bk. Ergun, I, 226; II, 7-109). Kızılbaş muhitlerinde deyişleri en çok okunan üç şair Hatâî mahlaslı Şah İsmâil ile Pîr Sultan Abdal ve Kul Himmet'tir. Hatâî divanını ilk defa Sadettin Nüzhet Ergun yayımlamış (İstanbul 1946), bunu Turhan Gencevî'nin neşri takip etmiş (Napoli 1959), ardından başka neşirleri de gerçekleştirilmiştir (meselâ bk. İbrahim Aslanoğlu, İstanbul 1992). Şiirleri asırlarca okunmuş olan Pîr Sultan'ın 100'den fazla şiirinin yer aldığı kitap ilk defa Sadettin Nüzhet Ergun tarafından hazırlanmıştır (*Pîr Sultan Abdal*, İstanbul 1929). Daha sonraki yıllarda şair hakkında birçok eser kaleme alınmış olup bunlardan Cahit Öztelli ile (*Pîr Sultan Abdal*, İstanbul 1971) 430 kadar şiirden oluşan *Pîr Sultan Abdal Divanı* (nşr. Esat Korkmaz, İstanbul 1994) özellikle belirtilmelidir. Pîr Sultan Abdal'ın etkisinde kaldığı görülen Kul Himmet'in bilinen şiirlerini de İbrahim Aslanoğlu yayımlamıştır (*Kul Himmet: Yaşamı, Kişiliği ve Şiirleri*, İstanbul 1997). Diğer taraftan kızılbaş-Bektaşî ayırımına girmeksizin Besim Atalay (*Bektaşilik ve Edebiyatı*, İstanbul 1340) ve Sadettin Nüzhet Ergun (*Bektaşî Şiirleri*, İstanbul 1930) eserler hazırlamış, bunları İsmail Özmen (*Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, İstanbul 1995), Ali Yıldırım (*Başlangıcından Günümüze Alevî Bektaşî Deyişleri*, Ankara 1995) gibi müelliflerin amatör nitelikli derlemeleri izlemiştir.

Bu kaynaklardan başka kızılbaşlarca yer yer itibar edilen *Hüsniyye*, tamamen İsnâşeriyye'nin inanç esasları çerçevesinde kaleme alınmış bir kitap olup toplumda esaslı bir kaynak teşkil etmemiş, şairi Muhammed Nakî'nin lakabına nisbetle *Kumru* diye anılan *Kenzü'l-mesâib* (İstanbul 1327) bir mersiye kitabı olarak sınırlı derecede ilgi görmüş, Hz. Ali'nin faziletlerinden söz eden Yemînî-i Eğribozî'nin *Faziletname*'si de (nşr. Ahmed Hızır – Ali Haydar, İstanbul 1325) belli çevrelerde kısmen okunmuştur.

Araştırmalara gelince, bu konuda yerli ve yabancı müelliflerce ortaya konan birçok çalışmadan söz edilebilir. 1926'larda başlayan ve Bektaşilik'le birlikte yürütülen bu çalışmalar, başta M. Fuad Köprülü olmak üzere *Türk Yurdu* dergisi etrafında toplanan Bahâ Said, Hâmid Sâdi, Hâmid Vehbi, Süleyman Fikri gibi şahsiyetler ve *İstanbul Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'ndaki yazılarıyla Yusuf Ziya (Yörükân) tarafından gerçekleştirilmiştir. 1950'li yıllardan sonra hem bu kökenden hem Sünnî çevreden gelen H. Basri Erk, Kemal Samancıgil, Mehmed Halid Bayrı, Osman Bayatlı, M. Tevfik Oytan ve Ziya Şakir gibi amatör araştırmacı ve yazarlar popüler nitelikli eserler kaleme almışlardır. 1980'lere kadar Mehmet Eröz'ün akademik çalışmaları hariç Murat Sertoğlu, Hasan Gülşan, Bedri Noyan ve İsmet Zeki Eyüboğlu gibi yazarların yine aynı nitelikli eserleri yayımlanmıştır. 1980'lerde ülkede değişen şartlarla birlikte bu alanda neşredilen eserlerde artış görülmüş, 1990'larda ise âdeta bir yayın patlaması meydana gelmiştir (1926'lardan 1990 başlarına kadar yapılan çalışmalarla ilgili geniş bilgi için bk. Ocak, *TD*, sy. 91-92 [1991], s. 20-22). Toplumun örgütlenme faaliyetlerinin hızlanmasıyla birlikte 1990'dan sonra yayınlar devam etmiş, bu kökenden gelen Fuat Bozkurt, İzzettin Doğan ve Ali Aktaş gibi akademisyenler; Ali Özsoy, Ali Haydar Cilasun, Mehmet Yaman, Muharrem Naci Orhon ve Ahmet Uğurlu gibi dedeler; Ali Balkız, Reha Çamuroğlu, Lütfi Kaleli, Cemal Şener ve Rıza Zelyut gibi aydın ve yazarların çok sayıda makale ve kitabı neşredilmiştir. Bu yayınlarda Aleviliğin mahiyeti ve İslâm'la ilişkisi konusunda birbirine zıt birçok görüş ileri sürülmüş, gözle görülür bir karmaşa meydana gelmiştir (Üzüm, *Türkiye Günlüğü*, sy. 42 [1996], s. 54-74). Konunun ülke gündeminde önemli bir yer işgal ettiği aynı yıllarda *Cem*, *Nefes*, *Pîr Sultan Abdal* gibi dergiler çıkarılmış, gerek bunlarda gerekse dergilerle günlük gazetelerde birçok yazı kaleme alınmıştır (1996 yılına kadar olan çalışmaların ayrıntılı bir dökümü ve değerlendirmesi için bk. Vorhoff, s. 32-66). Bu arada Orhan Türkdoğan (*Alevî Bektaşî Kimliği*, İstanbul 1995), Ahmet Yaşar Ocak (bazı önemli makale, tebliğ ve kitapları için bk. bibl.) ve İlyas Üzüm (*Günümüz Aleviliği*, Ankara 1997) gibi akademisyenlerin çalışmaları basılmıştır. Öte yandan konunun değişik boyutlarıyla ilgili olarak üniversitelerde araştırmalar yapılmaya başlanmış, çeşitli ilmi top-

lantılar ve sempozyumlar düzenlenmiştir. Bunlar arasında İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (*Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler Bektaşiler ve Nusayriler*, İstanbul 1999), İstanbul’daki İsveç Araştırma Enstitüsü (*Alevî Kimliği*, trc. Bilge Kurt Torun – Hayati Torun, İstanbul 1999) ve Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi (*I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1999) tarafından düzenlenen toplantılar önemli tebliğleri itibarıyla özellikle anılmaktadır.

Bu yayımlar içinde söz konusu grubun geçmişteki inançlarının yanı sıra yaşanan pratiğini de yansıtan Mehmet Eröz (*Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, İstanbul 1977), özel kütüphanesindeki yazmaları kullanarak kıymetli eserler veren Bektaşî dedebabası Bedri Noyan (meselâ bk. *Bektaşilik Alevilik Nedir*, Ankara 1987), İslâm mezhepleri tarihi uzmanı sıfatıyla Ethem Ruhi Fiğlalı (*Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, İstanbul 1990), amatör nitelik taşımakla birlikte dede sıfatıyla Mehmet Yaman (*Alevilik*, İstanbul 1993), konunun özelliğiyle tarihî ve senkretik yönüyle ilgili önemli tesbitler ve yorumlar için Ahmet Yaşar Ocak (*Türk Süfiliğine Bakışlar*, İstanbul 1996; *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul 2000), diğer Alevî gruplarıyla beraber daha çok Tahtacılar hakkındaki çalışmaları yönünden Yusuf Ziya Yörükân (*Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*, Ankara 1998) ve alan araştırmaları çerçevesinde Bahâ Said Bey’in (*Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, nşr. İsmail Görkem, Ankara 2000) eserleri bilhassa zikredilmesi gereken kitaplardır.

Yabancı araştırmacılar da konuyla ilgili birçok çalışma yapmıştır (bu araştırmaların seçilen örnekler çerçevesinde arka plandaki bazı sebepleriyle ilgili olarak bk. Arslanoğlu, VI/16 [2000], s. 101-113). Yüzyıllık bir geçmişinden söz edilebilecek bu araştırmaların (meselâ bk. George White, “The Alevî Turks of Asia Minor”, *Contemporary Review*, sy. 104 [1913], s. 690-698; Rensslear Trowbridge, “The Alevis”, *The Moslem World*, XI/3 [1921], s. 253-266) tarihî yönüne ait olanlarının 1960’lardan, sosyolojik ve antropolojik yönüyle ilgili olanlarının ise 1980’lerden sonra yoğunlaştığı söylenebilir. Babailer isyanına dair Rus Türkologu Vladimir A. Gordlevsky, Türk tarihî çalışmalarının önemli isimlerinden Claude Cahen, Anadolu’nun İslâmlaşması konusundaki eserleriyle tanınan Speros Vryonius gibi bilim adamlarının

(adı geçen müelliflerin eserleriyle ilgili olarak bk. Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 21-23); Sefevî tarikatı, bunun Şîî ve siyasi yapısı hakkında Vladimir Federovich Minorsky, Elke Eberhard, Jean Aubin, Hans R. Roemer, Hanna Sohrweide, Franz Babinger ve Walther Hinz gibi araştırmacıların (Sümer, s. 219-220; ayrıca bk. Hinz, s. 138-144); ayrıca İranlı Ahmed Kesrevî’nin (*Şeyh Safî ve Tebâreş*, Tahran 1321 hş.) ve Azerbaycanlı Oktay Efendiev’in (*Obrazo voni Azerbaydzhanskogo*, Bakü 1961) eserlerinden bahsedilebilir. Osmanlılar’da kızılbaş ayaklanmaları hakkında Hanna Sohrweide (“Der Sieg der Safeviden in Persian ...”, *Der Isl.*, XL [1965], s. 145-186), Barbara Flemming (“Sahib-kıran und Mehdi”, *Between the Danube and the Caucasus*, Budapest 1987, s. 43-62) ve Jean-Louis Bacque-Grammont’un (“Notes et documents”, *AO*, VII [1982], s. 6-69) çalışmaları anılmaya değer niteliktedir. 1980’lerden sonra diğer bazı sebeplerle birlikte Türk işçilerinin yoğun olarak bulunduğu Almanya, Fransa, Hollanda ve İngiltere gibi ülkelerde bulunan Alevî kökenli kesim arasındaki hareketliliğe bağlı olarak birçok bilim adamı konuyla ilgili araştırma ve inceleme faaliyetlerine girmiş, büyük çoğunluğu yetersiz nitelikte eser veya makaleler yayımlamıştır (çoğu 1980 sonrasında ait olan konuyla ilgili Batı dillerinde yayımlanmış 153 kitapla 269 makale hakkında bk. Yaman, s. 263-316). Bu kadar çok çalışma içinde kayda değer nitelikte araştırmalar sınırlı olup bunlardan Irène Mélikoff’un makaleleri (meselâ bk. “L’Islam heterodoxe en Anatolie”, *Turcica*, XIV [1982], s. 379-395; “Les origines centre-asiatiques du soufisme anatolien”, *Turcica*, XX [1988], s. 7-18), bunlardan on dört tanesi bir araya getirilerek *Uyur İdik Uyardılar* adlı eserle (trc. Turan Alptekin, İstanbul 1994) tarihçe ve doktriner yapı hakkında önemli bir çerçeve sunan *Hadji Bektach: un Mythe et ses Avatars* (Leiden-Boston-Köln 1988) adlı kitabı, Bektaşilik ağırlıklı olmakla beraber kızılbaşlığa dair tesbit ve değerlendirmeler de içeren Süreyya Fârûkî’nin çalışmaları (Yaman, s. 291-292), Kürt Alevîler hakkında Peter Bumke, Martin van Bruinessen’in araştırmaları (*a.g.e.*, s. 286), konunun Balkan ayağıyla ilgili Machiel Kiel, Bernard Lory ve Alexandre Popovic’in makaleleri (*Bektachiyya*, ed. Alexandre Popovic – Gilles Veinstein, İstanbul 1995, s. 269-401), Krisztina Kehl-Bodrogi’nin incelemeleri (*a.g.e.*, s. 295-296), *Buyruk* hakkında önemli makalesiyle Anke Ot-

ter-Beaujean’in çalışması (“Schriftliche Überlieferung versus Mündliche Tradition”, *Syncretistic Religious Communities in the Near East* [ed. Krisztina Kehl-Bodrogi ve dğr.], Leiden-New York-[Köln 1997], s. 213-226) önemli örnekler olarak sıralanabilir. Ayrıca Irène Mélikoff, Oktay Efendiev, Jean-Poul Roux, Louis Bazin, Peter J. Bumke ve Martin van Bruinessen’in makalelerinden oluşan *Yabancı Araştırmacıların Gözüyle Alevilik* adlı derleme kitabı da zikretmek gerekir (trc. İlhan Cem Erseven, İstanbul 1997).

BİBLİYOGRAFYA :

Elvan Çelebi, *Menâkıbü'l-kudsiyye*, s. 1-12; Aşıkpaşazâde, *Tarih*, s. 264-269; Huncî, *Tarih-i ‘Âlem’ârâ-yı Emîni* (nşr. J. E. Woods), London 1992, s. 257-295; *Pir Sultan Abdal Divanı* (nşr. Esat Korkmaz), İstanbul 1994, s. 53, 121, 201, 225, 229, 446; Şah İsmâil Hatâyî, *Divan* (nşr. İbrahim Arslanoğlu), İstanbul 1992, s. 36-164; Şükri-i Bitlisî, *Selîmnâme* (nşr. Mustafa Argunşah), Kayseri 1997, s. 134-141; İbn Kemâl, *Risâle fi tekfirî’-Ravâfîz*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 621, vr. 31^a-b; Hoca Sâdeddin, *Tâcü’t-tevârih* (nşr. İsmet Parmaksızoğlu), İstanbul 1979, II, 162-181; IV, 42-67, 167 vd.; Peçuylu İbrahim, *Peçevî Tarihi* (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1992, I, 90-95; Solakzâde, *Solakzâde Tarihi* (nşr. Vahid Çabuk), Ankara 1989, I, 445-462; II, 151-157; Münecimbaşı, *Münecimbaşı Tarihi* (trc. İsmail Erünsal). [baskı yeri ve tarihi yok], (Tercüman 1001 Temel Eser), II, 426-434, 456-477, 524-528; Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (İstanbul 1919), İstanbul 1981, s. 349-353; a.mlf., *Anadolu’da İslâmiyet* (Fr. Babinger’in “Anadolu’da İslâmiyet” adlı makalesiyle birlikte, nşr. Mehmet Kanar), İstanbul 1996, s. 47-52, 81-83; Ahmed Refik [Altınay], *Onaltıncı Asırda Râfîzilik ve Bektaşilik*, İstanbul 1931, s. 6, 23, 25, 29, 34, 37-40; Mükrimin Halil Yınanç, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri*, İstanbul 1944, s. 168-169; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara 1947), İstanbul 1988, II, 228-361; Sâdeddin Nûzhet Ergun, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, İstanbul 1955, I, 226; II, 7-109; Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı İnanç Mânâbetleri*, İstanbul 1962, s. 1-13, 184-189; Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara 1976, s. 2-42, 53, 150, 215-220; Mehmet Eröz, *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, İstanbul 1977, s. 80-81, 87-88, 204, 222-223, 257-331; *Buyruk* (nşr. Fuat Bozkurt), İstanbul 1982, s. 7-25, 31-37, 51-72, 83-174; *A’yânü’ş-Şî’a*, I, 21; Ethem Ruhi Fiğlalı, *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, Ankara 1990, s. 9-15, 312-314, 327-371; Ahmet Yaşar Ocak, “XVI. Yüzyıl Osmanlı Anadolu’sunda Mesyanik Hareketlerin Bir Tahlil Denemesi”, *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi*, Ankara 1990, s. 817-825; a.mlf., *Babailer İsyanı*, İstanbul 1996, s. 3-23, 201-209; a.mlf., *Türk Süfiliğine Bakışlar*, İstanbul 1996, s. 19-20; a.mlf., *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul 2000, s. 20-35, 93-255; a.mlf., “Türk Heterodoks Tarihinde Zindık, Hâricî, Râfîzî, Mühlid ve Ehl-i Bid’at Terimlerine Dair Bazı Düşünceler”, *TED*, sy. 12 (1982), s.

507-520; a.mf., "Alevilik ve Bektaşilik Hakkındaki Son Yayınlar Üzerine (1990) Genel Bir Bakış ve Bazı Gerçekler", *TD*, sy. 91-92 (1991), s. 20-25; a.mf., "Babailer İsyanından Kızılbaşlığa", *TTK Belleten*, LXIV (2000), s. 129-159; Mürsel Öztürk, *Hacı Bektaş Veli ve Çevresinde Oluşan Kültür Değerleri Bibliyografyası*, Ankara 1991, s. 29-60; Baki Öz, *Osmanlı'da Alevî Ayaklanmaları*, İstanbul 1992, s. 151-206; a.mf., *Alevilik ile İlgili Osmanlı Belgeleri*, İstanbul 1995, s. 125-150; W. Hinz, *Uzun Hasan ve Seyh Cüneyd* (trc. Tevfik Büyükoğlu), Ankara 1992, s. 6-9, 13-36, 62-76, 131-144; Battal Pehlivan, *Alevî-Bektaşî Düşüncesine Göre Allah*, İstanbul 1994, s. 59-134; I. Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları* (trc. Turan Alptekin), İstanbul 1992, s. 17, 33-34, 43-44, 54; a.mf., *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe* (trc. Turan Alptekin), İstanbul 1998, s. 220-221; Nejat Birdoğan, *Anadolu ve Balkanlar'da Alevî Yerleşmesi*, İstanbul 1995, s. 177; İlyas Üzüm, "Modernizmin Alevî Toplumu Üzerinde Etkileri", *İslâm ve Modernleşme*, İstanbul 1997, s. 277-291; a.mf., "Günümüz Alevî Örgütlenmeleri ve Geleneksel Alevilik ile İlişkisi", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler ve Nusayriler*, İstanbul 1999, s. 335-375; a.mf., "Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Veli'ye Göre İslâmî İnanç ve İbadetler", *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1999, s. 385-390; a.mf., "Kendi Yazarlarına Göre Alevilik-Bektaşilik", *Türkiye Günlüğü*, sy. 42, Ankara 1996, s. 54-74; a.mf., "Pir Sultan Abdal'ın Tanrı Anlayışı", *Hacı Bektaş Veli*, VI/15, Ankara 2000, s. 133-153; a.mf., "Temel Alevî Kaynağı Buyruk'ta Kur'an Anlayışı", *Folklor / Edebiyat*, sy. 30, Ankara 2002, s. 101-113; Ali Yaman, *Alevilik-Bektaşilik Bibliyografyası*, Mannheim 1998, s. 55-332; İsmail Engin, *Tahatlar*, İstanbul 1998, s. 22-35; Yusuf Ziya Yörük, *Anadolu'da Aleviler ve Tahatlar*, Ankara 1998, s. 241-368; Karin Vorhoff, "Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik ile İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar", *Alevî Kimliği* (trc. Bilge Kurt Torun - Hayati Torun), İstanbul 1999, s. 32-66; Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî Ahî ve Nusayrî Zümreleri* (nşr. İsmail Görkem), Ankara 2000, s. 123-170; M. C. Şehabeddin Tekindağ, "Yeni Kaynaklar ve Vesikalar Işığında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", *TD*, XVII/22 (1967), s. 49-78; İbrahim Aslanoğlu, "Alevilik-Bektaşilik ve Batılı Araştırmacılar", *Hacı Bektaş Veli*, VI/16 (2000), s. 101-113; Abdülbâki Gölpinarlı, "Kızılbaş", *İA*, VI, 789-795; R. M. Savory, "Kizil-bash", *EI²* (İng.), V, 243-245; Mücteba İlgürel, "Celâli İsyanları", *DİA*, VII, 252-257; Machiel Kiel, "Deliorman", a.e., IX, 142; Aliyev Salih Muhammedoğlu, "İran [Osmanlı-İran Münasebetleri]", a.e., XXII, 400-409.



İLYAS ÜZÜM

KIZILDENİZ

Asya ile Afrika'yı ayıran deniz.

Hint Okyanusu'nun bir uzantısı olup Arabistan yarımadası ile Afrika kıtası arasında bulunmaktadır. Klasik Batı kaynaklarında Grekçe *Erythra thalassa* ve Latin-

ce *Erythraeum / Rubrum mare* (kırmızı deniz) şeklinde geçen ve bütün dillere bu anlamda tercüme edilen (Bahr-ı Ahmer, Kızıldeniz, Red Sea, Mer Rouge, Rotes Meer, Mare Rosso vb.) adını, kıyılarındaki kiremit rengi topraklarla kırmızı mercan kayalarının yansıması sebebiyle suyunun kızıla yakın görünmesinden alır. Ayrıca Süveyş körfezinin kuzey ucundaki Kulzüm şehrinde dolay Bahrü'l-Kulzüm ve üzerindeki, halk arasında şap denilen mercan kayalıklarından dolay da Şap denizi adlarıyla tanınır. İçinden çıkılmaz güç durumlara işaret eden "şapa oturmak" tabiri, bu denizin kıyıya yakın sığ sularında seyreden küçük gemi ve kayıkların sık sık mercan kayalıklarına oturmasından kaynaklanmıştır. Bugün de özellikle Hint Okyanusu'ndan girişte rastlanan mercan kayalıkları ve küçük adacıklar Bâbülmendeb civarını deniz ulaşımı açısından tehlikeli kılmaktadır. Pîri Reis bu denizden *Kitâb-ı Bahriyye*'de Bahr-i Zenc, Kâtib Çelebi *Cihannümâ*'da Bahr-i Süveyş ve Evliya Çelebi *Seyahatnâme*'de Bahr-i Kulzüm adlarıyla bahsederler. *Kitâb-ı Mukaddes*'in birçok yerinde "yam sûp" (kalmış denizi) adıyla (meselâ Çıkış, 13/18) veya adı verilmeden sadece deniz tanımlamasıyla (meselâ Çıkış, 14/2, 9) bahsi geçen Kızıldeniz'e Kur'an'da ya yine adı verilmeden sadece deniz denilerek (meselâ bk. el-Bakara 2/50) veya "Firavun taifesini -suda- boğduk" (meselâ bk. el-Efâl 8/54) şeklinde zımnen temas edilmiştir.

Güney kısmındaki Bâbülmendeb Boğazı ile (eni 27 km.) başlayan Kızıldeniz kuzeybatıya doğru yer yer genişleyerek iller ve sonunda Sînâ yarımadasının araya girmesiyle ikiye çatallanır. Çatalın yarımadaının batısında kalan ucu (Süveyş körfezi) Süveyş Kanalı ile Akdeniz'e bağlanmıştır; bu uzantının boyu 315 kilometredir. Diğer ucunda (Akabe körfezi) Ürdün ile İsrail'in Akabe ve Eylat liman şehirleri bulunmaktadır; bu uzantının boyu ise 180 kilometredir. Toplam uzunluğu 1912 km., eni ortalama 280 kilometreyi bulan denizin en geniş kesimi Eritre'deki Masava' limanı hizalıdır (320 km.) ve 490 m. kadar olan ortalama derinliği Sevâkin ile Cidde arasında 2000 metreyi aşar; yüzölçümü 438.000 km²'dir. Her iki kıyısından da dökülen önemli bir nehir olmadığı için Kızıldeniz dünyanın en tuzlu (‰ 404) ve en sıcak (kıyılarda 25°, orta kesimde 31°) denizleri arasında yer alır. Kızıldeniz'in en önemli ürünü normal mercan ve başka denizlerde bulunmayan, özellikle Akabe körfezinden çok çıktığı ve Akabe Lima-

nı'ndan pazarlandığı için "akabar" adıyla da bilinen siyah renkli, ısıtılınca yumuşayan boynuz mercanıdır (horncoral, anti-pathes spiralis). Kızıldeniz'de bulunan adalar genelde küçük ve gruplar halinde olup bunların başlıcaları 1265 adadan meydana gelen Dehlek adalar topluluğu, bunların karşı hizasında Yemen sahillerinde yer alan Feresân adaları ile Kamaran, Bâbülmendeb girişindeki Meyyûn (Perim) ve kuzeyde Akabe körfezi önündeki Tiran adalarıdır. Güneyde bulunan Cebelizikâr ile küçük ve büyük Haniş adaları gibi bazı adalar son zamanlarda Yemen ile Eritre arasında diplomatik krizlere yol açmaktadır.

İlk müslümanların Kızıldeniz ile tanışmaları Habeşistan'a hicret münasebetiyle olmuş ve 615 yılında on bir erkekle dört kadından meydana gelen birinci göçmen kafilesi, Arap yarımadasının Şuaybe Limanı'ndan bindiği bir tekneyle bu denizi geçerek Habeşistan sahillerine ulaşmıştır. Kızıldeniz ile ilgili bir gelişme de on beş yıl sonra meydana gelmiş ve aldığı davet mektubu üzerine İslâm'ı kabul eden Necâşi Ashame'nin vefatının ardından Habeşistan tahtına çıkan yeni necâşi döneminde bir adada üslenen Bece kabilesine mensup korsanlar Cidde'ye akınlarda bulunmaya başlamışlar, bunun üzerine Hz. Peygamber, 9 yılının Rebîülâhîr ayında (Ağustos 630) Alkame b. Mücezziz'i 300 kişilik bir kuvvetle adaya göndermiş, fakat birlik korsanları bulamamıştır. 641 yılında Halife Ömer'in yine Alkame b. Mücezziz yönetiminde gönderdiği bir kuvvet fırtınaya yakalanan teknelerinin batması sonucu boğulmuş, böylece faaliyetlerini sürdüren korsanlar 702'de ve 770'te Cidde'yi yağmalamışlar, ancak Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr zamanında ortadan kaldırılabilmişlerdir.

Kızıldeniz'in tarihten bugüne uzanan önemi, hac yolları ve Avrupa-Hindistan-Uzakdoğu ticaret yolu üzerinde olmasındadır. Süveyş Kanalı açılmadan önce Hint Okyanusu'ndan gelen gemiler Aden'den sonra Cidde, Yenbu' (Câr), Hudeyde ve Masava' gibi limanlara uğrar, daha sonra da Süveyş veya Akabe körfezlerine yönelirlerdi; getirdikleri, Akdeniz limanlarına ulaşacak mallar ise kervanlarla buralara taşınırdı. Kuzey Afrika ülkelerinden ve kısmen Şam'dan gelen hac adayları da Kulzüm'den gemilere binerek denize açılırlar ve Medine'ye gidenler Yenbu', Mekte'ye gidenler Cidde Limanı'nda inerlerdi (İbn Hurdâzbi, s. 153-154). Böylece Kızıl-