

# ALEVİ TARİHYAZIMI ÜZERİNE\*

On Alevi Historiography

Eray YILMAZ\*\*

## Öz

Türkiye’de Alevilik araştırmaları 19. yüzyılda şarkiyatçılar ve misyonerler tarafından başlatıldı. Şarkiyatçı ve misyonerler Alevileri Hristiyanlarla benzerlikleri çerçevesinde araştırdı ve değerlendirdiler. Onlara göre Aleviler Hristiyan kökenden gelmiş, süreç içinde çeşitli etkilerle Alevileşmişlerdi. Şarkiyatçı ve misyonerlerin ardından II. Meşrutiyet yıllarında İttihatçı çevrenin aydınlarından Mehmet Fuad Köprülü Türkçü bir tepkiyle yeni bir paradigma inşa etti. Köprülü’nün paradigması bir bakıma şarkiyatçı ve misyonerlerin tezlerine karşı Alevilerin Türk kökenine işaret etmiş, onları Hristiyan köken iddiasından uzaklaştırmış, Alevileri Türk kimliği altında Hacı Bektaş’tan Ahmet Yesevi’ye uzanan bir hat üzerinden Orta Asya kökene bağlamıştır. Köprülü paradigması uzun süre Alevi araştırmalarındaki hakimiyetini korudu. 1990’ların başında Köprülü’nün Türkçü tezlerine karşı Kürt tepkisi ortaya çıktı. İlk defa Cemşid Bender Alevilerin aslında Kürt kökenli olduğu tezini ortaya atmış, Aleviliğin kökenini Kürt uygarlığında aramak gerektiğini ileri sürmüştür. 1990’lara veya belki de 2000’li yıllara kadar Alevilik araştırmaları büyük oranda köken araştırmaları biçiminde sürdürüldü. 2000’li yıllardaysa Alevilik araştırmacıları şarkiyatçıların çizgilerini saptadığı alanı genişletti, başka sorular sormaya, başka kaynaklara işaret etmeye, meseleyi başka bir biçimde görmeye gayret etti. Bu makale 19. yüzyıldan bu yana Alevi araştırmalarına dair ana kaynaklara ve ana görüşlere yer veren çok kısa bir döküm yapmakla birlikte söz konusu dökümün esas temalarını açığa çıkarmak ve bu alana dair birtakım önerilerde bulunmak istemektedir.

**Anahtar Sözcükler:** Alevi Tarihyazımı, Alevi ve Bektaşî Tarihyazımı, Kızılbaş Tarihyazımı, Köprülü Paradigması

## Abstract

Alevism studies in Turkey was initiated by orientalists and missionaries in the 19th century. Orientalists and missionaries evaluated Alevis in terms of their similarity with Christians. According to them, Alevis came from Christian origin and became Alevis with various effects in the process. After the orientalists and missionaries, the Second Constitutional Monarchy during Mehmet Fuad Köprülü, one of the intellectuals of the Unionists (the Committee of Union and Progress), built a new paradigm with a Turkist reaction. Köprülü’s paradigm, in a way, pointed to the Turkish origin of the Alevis against the theses of the orientalists and missionaries, distancing them from the claim of Christian origin, and linking the Alevis under the Turkish identity to the Central Asian routes through a line from Hacı Bektaş to Ahmet Yesevi. In the early 1990s, a Kurdish reaction against Köprülü’s Turkist thesis arose. For the first time, Cemşid Bender expressed the thesis that Alevis were actually of Kurdish origin, and claimed that the origin of Alevism should be found in Kurdish civilization. Until the 1990s, or perhaps the 2000s, Alevism studies continued, largely in the form of origin studies. In the 2000s, Alevism researchers expanded the area where the orientalists had determined their lines, tried to ask other questions, point out other sources, and see the issue in a

\* Geliş Tarihi: 08.02.2021, Kabul Tarihi: 22.03.2021. DOI: 10.34189/hbv.99.010

\*\* Öğr. Gör. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Bölümü, erylalmaz@yildiz.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9252-9061>.

different way. Although this article provides a very brief breakdown of the main sources and main views on Alevi studies since the 19th century, it aims to reveal the main themes of the breakdown and make some suggestions on this field.

**Keywords:** Alevi Historiography, Alevi and Bektashi Historiography, Qizilbash Historiography, Köprülü Paradigm.

## 1. Giriş

Bektaşilik, Kızılbaşlık veya bugün bu iki terimi de kapsadığı söylenebilecek, büyük oranda genel bir adlandırmaya dönüşmüş Alevilik araştırmalarının iki yüz yıla yakın bir zamandır devam ettiği söylenebilir. Hiç kuşkusuz, genel itibarıyla bir inancın takipçilerini ifade eden söz konusu adlar; Bektaşilik, Kızılbaşlık ve Alevilik yüzyıllar içinde çeşitli içerikler kazanmış, kimi zaman birbiri ardı sıra gelmiş, kimi zaman birbiri içine geçmiş, kimi zaman birbirinin yerine kullanılmıştı. Bu makalede söz edilen adlandırmalara ilişkin bir tartışma yapılmamaktadır. Ancak burada bu adlandırmaların birbirinden farklı olduğunu, dinsel ve siyasal etkilerle biçimlendiklerini söylemekle yetinilecek ve burada yer alan yayınlara atıfla bu mesele bırakılacaktır.<sup>1</sup> Bundan sonra makale söz konusu tüm adları bağlamında kullanmaya dikkat edecek, bununla birlikte Alevilik adını, bugünkü yaygınlığı ve yerleşikliği dolayısıyla genel bir adlandırma biçiminde kullanacaktır.

Bu makalede Alevilik araştırmalarıyla ilgili kısa bir dökümden söz edilecek ancak bu dökümün asla kapsayıcı olduğu iddiasında bulunulmayacaktır. Burada yapılmak istenen dökümden beklenen Alevilik araştırmalarının ana hatlarını, ana duraklarını ve genel istikametini ifade etmek ve bu alana dair birtakım önerilerde bulunmaktır. Türkiye’de Alevilik araştırmaları 19. yüzyılda şarkiyatçılar ve misyonerler tarafından başlatıldı. Şarkiyatçı ve misyonerlerin büyük oranda biçimlendirdiği, temel yaklaşımını ifade ettiği, yöntemsel unsurlarını saptadığı bu çalışmalara, II. Meşrutiyet yıllarında, İttihatçı çevrenin aydınlarını meydana getiren, aralarında Baha Said ve Fuad Köprülü’nün de yer aldığı araştırmacılar Türkçü bir tepki meydana getirdiler. Söz konusu tepkiyle biçimlenen Köprülü’nün araştırması ve meydana getirdiği paradigma, Alevilik araştırmalarının temel yönlerini ve derinliğini saptamış ve çerçevelemiş, bundan sonra büyük bir hüsnükabul görmüştür. Ancak Köprülü paradigması 1980’lerden itibaren eleştirildi, sarsıldı ve yeni görüşler ortaya çıktı. 1990’ların başında Köprülü’nün Türkçü tezlerine karşı Kürt tepkisi ortaya çıktı. Kürt tepki Köprülü’yü etnik doğrultusu ve kimlik inşası nedeniyle eleştirse de aynı yöntemi ve biçimsel unsurları kullanmaktan kaçınmadı. Dolayısıyla Köprülü’nün tezi Cemşit Bender’in kaleminde Türk yerine Kürt yazılmakla doğrulandı. 2000’li yıllardaysa Alevilik araştırmacıları şarkiyatçıların çizgilerini saptadığı alanı genişletti, başka sorular sormaya, başka kaynaklara işaret etmeye, meseleyi başka bir biçimde görmeye gayret etti. Bu makalede 19. yüzyıldan bu yana Alevi araştırmalarına dair ana kaynaklara ve ana görüşlere yer veren çok kısa bir döküm yapmakla birlikte söz konusu dökümün esas temalarını açığa çıkarmak ve bu alana dair birtakım önerilerde bulunmak amaçlanmaktadır.

## 2. Şarkiyatçılar-Misyonerler ve Bektaşiler-Kızılbaşlar

Osmanlı şarkiyatçılığının tanımlanabilir bir birikime ulaştığı 1937’de Bektaşilik hakkında yayınladığı geniş araştırmasında Amerikalı şarkiyatçı ve misyoner John Kingsley Birge (1888-1952), bu yıllarda Bektaşilik çalışmalarından söz etmiş ve Türk tarihçileri de ekleyerek Bektaşilik araştırmalarında yararlanılabilecek kaynaklara dair şöyle bir liste vermişti:

1. Amerikalı diplomat ve araştırmacı John P. Brown (1814-1872) tarafından 1868’de kaleme alınan *The Dervishes or Oriental Spiritualism*. Birge’ye göre bu araştırma sadece Bektaşilere değil birçok tarikata yer vermiş, kısa ve betimleyici bir araştırmadır.

2. İngiliz şarkiyatçı Edward G. Browne’ın (1862-1926), 1898 ve 1907’de doğrudan doğruya Bektaşilik ile ilgili yazdığı makaleler.

3. 1908’de Prof. Georg Jacob tarafından Almanya’da yayınlanan, aşağıda ilgili kısımda üzerinde durulacak, *Bektaşilik Öğretisi Üzerine Denemeler* adlı kitap.

4. F. W. Hasluck’un yaptığı, yine aşağıda üzerinde durulacak araştırma, 1928’de Türkçeye çevrildi ve *Bektaşilik Tedkikleri* ismiyle yayınlandı.

5. Mehmed Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*.

6. Yusuf Ziya Bey, İlahiyat Fakültesi Mecmuasında (sayı, 8, 12-15, 17, 19) yayınlanan Tahtacı Alevi köylerinde yaptığı gözlemleri çözümlediği makaleler.

7. Besim Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*.

8. Ahmed Rıfkı, *Bektaş Sırrı*.

9. Ziya Bey, dergâhın kapatılmasının ardından 26 Ocak-8 Mart 1931 tarihleri arasında kaleme aldığı toplam 40 yazı. Ziya Bey bu yazılarında Cumhuriyetin Bektaşî hayallerini temsil ettiğini söylemiş ve dergâhı toprağın altına bir daha hiç çıkmamasını istercesine gömmüştür (Birge, 1991: 14-18).

Birge’nin listesinde yer alan isimlerden bazıları üzerinde kısaca durmak gerekmektedir. Bu şarkiyatçılar arasında öne çıkan isimlerden Bektaşilik araştırmalarının Almanya’daki öncüsü Dr. Georg Jacob çeşitli Alman üniversitelerinde doğu dili ve edebiyatının yanı sıra ilahiyat eğitimi de almış, 1909’da Türkiye seyahatinin ardından Bektaşilik ile ilgili araştırmasını yayınlamıştır. Dr. Jacob, *Bektaşilik Öğretisi Üzerine Denemeler* adını verdiği kitabında, Bektaşilik tarihini bazı temel kaynaklara değinerek ana hatlarıyla çizmiş, bu dönemin şarkiyatçı ve misyonerleri arasında tipik bir değerlendirme sayılabilecek bir biçimde Bektaşilik ile Hristiyanlık arasındaki benzerliklerden söz etmişti. Kendisinden önce veya kendisiyle aynı zamanda yazan birçok Alman şarkiyatçının da bu benzerliklere atıflar yaptığına dikkat çeken yazar, Bektaşiliğin “İslam ile Hristiyanlık arasında bir uzlaşma” görevi yaptığını ileri sürmüş, sahada gözlemlediği Tahtacıların, Bektaşî özellikleri taşıdığını,

Kızılbaşlığın da Bektaşilik ile benzer bir inanç olduğunu ifade etmiştir (Yazgan, 2013: 92). Kısaca belirtmek gerekirse Dr. Jacob, Bektaşiliği bir “uzlaşma” biçiminde görmüş, İslam ile Hristiyanlık arasında çeşitli “benzetme”lerle tanımlamıştı. Dr. Jacob’un yönteminde karışım, uzlaşma ve benzetme başat unsurlar olmuş, kendinde bir Bektaşilik tanımlamasına veya araştırmasına gitmemiştir. Dr. Jacob araştırmasında sadece Bektaşi adını kullanmış, Kızılbaşlığın Bektaşiliğe benzediğini ifade etse de ayrıca bundan söz etmemiş, Alevi adlandırmasını ise gündeme getirmemiştir.

Dr. Jacob zihninde bulunan, alan araştırmasından çıkarmadığı, üretmediği, hazır kategori ve kavramlarla Bektaşi inancını tanımlama ve sınıflamayı tercih etmiş, aslında mevcut literatürü izlemişti. Aşağıda da görüleceği ve pekişeceği gibi bu dönem şarkiyatçılıkta hâkim yöntem ve terimlerle Bektaşiliği tanımlayıp sınıflamış, Hristiyanlık ile benzerlik, Hristiyanlık ile karışım sonucunda Bektaşilikte bir alaşım veya karışım ya da Köprülü’nün daha sonra meşhur edeceği ifadeyle bir senkretizm icat etmiştir.

Diğer bir şarkiyatçı Dr. Felix von Luschan (1854-1924) da 1890’da kaleme aldığı *Tahtacılar* adlı kitapçıkta Tahtacıların Osmanlıların dilini ve dinini kabul etmekle birlikte Anadolu’da yaşamış halkların devamı olduğunu ve kültürel değişime direndiklerini ifade etmiş, Tahtacıların Sünni Türklerden farkları üzerinde durmuştur. Luschan’a göre, Tahtacıları anlamak için Fellahlarla, Kürtçe konuşan Kızılbaşlarla ve Yezidilerle karşılaştırmak gerekmektedir (Yazgan 2013: 101-110). Dr. Jacob’dan farklı bir tez ortaya koymamakla birlikte Dr. Luschan, Bektaşileri Sünnilikle özdeşleşmiş görünen Türklerden ayırmış, köken meselesini vurgulamış, Bektaşilerin yerli bir unsur, bir başka ifadeyle Hristiyan halkların devamı olduğunu ileri sürmüştür. Burada da Bektaşilerin kültürel dirençleri belirtilmiş, bir yandan kökenleri itibarıyla tarihsellikleri ve süreklilikleri diğer yandan kültürel direnişleriyle karışımları-benzerlikleri, senkretik (farklı inanç unsurlarının bireşimi) yapıları ve yaşamları saptanmıştır. Kısaca Dr. Luschan daha çok köken ve kültürel direniş dolayısıyla süreklilik unsurlarını şarkiyatçılık literatüründe öne çıkarmıştır.

İngiliz kazıbilimci F. W. Hasluck (1878-1920), (Ragıp Hulusi 1928’de çevirdiği kitapta F.R. Hasluck’u F.R. Haslok biçiminde yazmış, bu kitap herhalde bu alanda yapılmış ilk çevrilerden birisi olmuştur) kitabına başlarken 1913-1915 yılları arasında Bektaşiler arasında gözlem yaptığını ifade etmektedir. Daha önce şarkiyatçılar arasında rastlandığı gibi tercüman Ragıp Hulusi’nin ifadesiyle Haslok da bir coğrafi dağılım ve yayılım verir. Yazara göre Bektaşi müesseseleri-dergâh, tekke ve zaviyeleri; 1. Ankara ve Sivas vilayetlerinde, 2. Konya vilayetinde Tahtacı adıyla Şii aşiretlerin bulunduğu yerlerde ve 3. Şiilerin yaşadığı Harput, Erzurum ve doğu vilayetlerinde (ancak burada Bektaşi tekkelerinin yeri belli değil) bulunur. Haslok, Bektaşileri “Şii” genel adıyla toplamış, bu ad altında Bektaşi tekkelerinden söz etmiş, Tahtacıları da yerel bir ad biçiminde ifade etmiştir. Haslok şöyle demektedir: “Kızılbaş’larla Bektaşi’ler arasındaki bağlantı ve ilginin mahiyeti, henüz bilinmiyor. Biz, yalnız, bunların

İslamiyetin ‘Şii’ şekline bağlı bulunduklarını ve geniş bir alana dağılmış bulunan Şii cemaatlerinin ise Bektaşî çeşebilerinin manevi üstünlük ve hakimiyetlerini kabul ettiklerini biliyoruz.” (Haslok, 2015: 8).

Şarkiyatçılar ve şarkiyatçıların kısa birikimi henüz genel bir adlandırmayla Alevileri tanımlayıp tasnif etmekte zorlanmaktadır. Şii, Kızılbaş, Bektaşî gibi terimler kullanılmış, bunlar arasındaki ayrım veya benzerliklerden, adlandırmaların tarihinden veya toplumsal-siyasal ilişkilerden bahsedilmemiştir. Ancak Bektaşîlerin dergâh sahibi olduğu bir din adamları topluluğu meydana getirdiği ifade edilmiştir. Haslok’un coğrafyaya dayanan tasnifine göre Kızılbaşlar doğuda yaşamakta, Şiilik ise İslam dininin ana bölünmesinde Kızılbaş ve Bektaşîleri kapsayan bir çatı terim biçiminde kullanılmaktadır. Bektaşîliğin veya Kızılbaşlığın varsa Şiilik ile benzerlikleri veya farklarından söz edilmemiştir.

Haslok’a göre Hristiyan ve Bektaşî tapınakları arasında bir geçişkenlik var, Bektaşîlik bir yandan Şii Müslümanlık ile diğer taraftan Hristiyanlık ile akrabalık bağına sahiptir. Haslok şöyle devam etmektedir: “Her türlü ihtimale göre kendilerine önemli bir miktarda Ermeni kanı karışmış olan Kızılbaş Kürtler Ali’yi İsa’ya, on iki imamı on iki havariye, Hasan ile Hüseyin’i de Petros ile Pavlos’a benzetmişlerdir.” Bir başka yerdeyse yazar şöyle demiştir: “Bektaşîlik gibi bir dinin yayılıp genişlemesi [...]” (Haslok, 2015: 71, 82). Yani Haslok kararsız görünmekte, muhtemelen şarkiyatçı birikimin yetersizliği, Türkçe okumak veya anlamakta yaşadığı zorluklar nedeniyle ne dediğini tartamamaktadır. Ancak “benzetme” yapmış, “etkiler”den söz etmiş, bir “akrabalık” aramıştır. Bektaşîlik kimi yerde bir din, kimi yerdeyse Şiiliğin altında bir inanç biçiminde konumlandırılmıştır.

Yukarıda, girişte söz edilen Birge, *Bektaşîlik Tarihi* adlı kitabını yayınladığı 1937 yılında Cumhuriyet rejimi yerleşmiş, Bektaşî dergâhı diğer tüm dergâhlar gibi kapatılmış ve yasaklanmıştı. Bu halde Bektaşîlik, yazarın ifade ettiği gibi geçmişe dönük bir değerlendirmeye “Osmanlı Türk halkının” yaşamı içinde görülmüş, Köprülü tezinin temel unsurlarında yer aldığı gibi, Ortodoks ve seçkinlerin dinsel yaşamının karşısında yer almış, eski Türk kültüründen birçok kalıntı bulunduğu bir inanç biçiminde betimlenmiştir. Birge bir taraftan Bektaşîliği Türk kültürü bağlamında değerlendirmiş, Aleviliği, Köprülü gibi Bektaşîliğin köy grupları biçiminde tarif etmiş, diğer taraftan Şamanizm ile birlikte Hristiyanlığın da Bektaşîliği etkilediğini yazmadan edememiştir. Kısaca Birge, Türk milliyetçiliği çevresinde inşa edilen tarihyazımını göz ardı etmeden ve Hristiyanlık benzerliklerini de ıskaladan yeni bir senkretizmden söz etmektedir. Sonuç itibarıyla şarkiyatçılar tek bir yöntem etrafında ortak unsurlardan yararlanmış, benzerlik, karışım, köken, etki-kalıntı gibi unsurlarla Bektaşîliği çözümlemiştir.

Birge’nin yukarıda söz ettiği birikim içinde, hiç şüphesiz bildiği, ama yer vermediği bir diğer önemli birikimi ve daha açık dinsel-siyasal yaklaşımı misyonerler meydana getirdi. Misyonerler arasında en etkili *American Board of Commissioners*

*for Foreign Missions'a* (ABCFM) bağlı misyonerlerdi. ABCFM 1820–1881 yılları arasında Osmanlı toplumuyla ilgili, çeşitli dergilerde 80'in üzerinde makale, 50'ye yakın kitap yayınladı. Misyonerler eğitimle birlikte, hastane, matbaa gibi yapılar meydana getirerek kendilerine bir “hayat alanı” oluşturdular. II. Abdülhamid döneminde 1900 yılında 400'ü aşkın okulda 17.500 öğrenci okuyordu. Amerikan okulları misyoner faaliyetlerine rağmen “pozitif ve liberal” bir eğitim vermiş, dahası kız çocuklarının eğitimi bakımından da öncü bir rol oynamışlardı.<sup>2</sup>

Misyonerler ve özellikle yukarıda sözü edilen Amerikan Misyoner Örgütü, Doğu Hristiyanlığının canlandırılmasına odaklanmış, Müslümanlara benzetemediği Kızılbaşları, aslında Hristiyan kökenlerden gelen insanlar biçiminde tanımlamış, Kızılbaşların kökenlerini ve özlerini saptamak istemişlerdi. Misyonerlere göre Kızılbaşlar, Hristiyanlıktan mühtedi Osmanlı uyruklarıydı. Bu halde onların geri kazanılması mümkündü. İşte bu ortamda II. Abdülhamid rejimi bir bakıma misyonerlere karşı Kızılbaşları, Alevi biçiminde adlandırmış, böylece Alevi terimi daha önce farklı anlamlarla kullanılmakla birlikte yaygın ve geçerli hale gelmiş, Alevileri Müslüman çerçeveye yerleştirmiş ve doğru yoldan saptıklarını ifade etmiş, çeşitli biçim ve yöntemle onları “gerçek” ve “doğru” Müslümanlığa kazandırmak istemişti. Meselenin toplumsal yaşama nasıl yansıdığını değerlendiren Dressler şöyle demektedir: “Misyonerlerin eğitim çalışmaları Anadolu'daki Hristiyan bilincinde bir Rönesans yaşanmasına katkı sunmakla birlikte, tamda aynı sebeple etnik ve dini cemaatler arasındaki sınırları somutlaştırmış ve toplumsal çekememeziği kızıştırmıştır.” (Dressler, 2016: 47). Misyonerler bir yandan Kızılbaşların kökeni ve özünü Hristiyan görmüş, diğer yandan karışım halinde bir inanç meydana getirdiklerini ileri sürmüşlerdi. Bir diğer iddia ise Dersim Kızılbaşlarına dairdi. Buna göre Dersim'de Kızılbaşlar Ermeni kökenliydi, Ermeniler çeşitli etkilerle Zaza dilini benimsemiş veya bu dili konuşmaya başlamış, dinleri de bir karışım haline dönüşmüştü (Dressler, 2016: 59).

19. yüzyılda Osmanlı coğrafyasında Osmanlı egemenliğini sarsabilecek veya Osmanlı iktidarını daha derin bir korkuya sürükleyecek unsurlar şarkiyatçıların çalışmaları ve misyonerlerin faaliyetleriyle beslenmiştir. Bu unsurlar; 1. Kürt Kızılbaşların Ermeni kökenli görülmeleri ve Kürt-Ermeni ilişkilerine dair Osmanlı iktidarına karşı ittifak kurabilecekleri endişesidir. 2. Osmanlı Devleti'nin Doğu vilayetlerinde bölgesel çıkarlarını korumak istemesi ve bu bölgede egemenliğini kaybetme korkusudur. 3. Yabancı devletlerin bölgeye yönelen emperyalist-sömürgeci siyasetidir. Bu söz konusu korkular ve endişeler Osmanlı iktidarının özellikle Abdülhamid döneminde İslamcı siyasetini saptayacak, Osmanlı sultanı Alevileri devlete Sünnileştirerek dahil etmek isteyecektir.

Misyonerlerin faaliyetleriyle ilgili çarpıcı ve ilgi çekici bir örneği Karakaya-Stump vermiştir. Karakaya-Stump'un makalesinin temel malzemesi ABCFM'ye bağlı Protestan misyonerlerin bir anlamda kaydını tutan *American Missionary Herald*

(MH) adlı süreli yayındı. Misyonerlere göre gayrimüslimlerden sonra ihtidaya en açık topluluklar; Dürziler, Nusayriler ve Kızılbaşlar gibi topluluklardı. MH'ye gönderilen Kızılbaşlarla ilgili mektuplardan birinde misyoner Mr. Dunmore, Ali Gako'dan söz etmişti. Çemişgezek çevresinde yerleşik Ali Gako ve aşireti sadece Türkçe konuşsa da Mr. Dunmore'a göre bu aşiret ve reisi yerleşik yaşama geçip Türklerle yoğun ilişki kurduklarından Kürtçeyi unutmuş, Kızılbaş Kürtlerdi. Misyonere göre, bu aşirette inançları itibarıyla Hristiyan etkiler görülmüş, bu aşiret kılıç zoruyla Müslüman yapılmış Hristiyanlardan meydana gelmişti (Karakaya-Stump, 2016: 215).

Mr. Dunmore'un yazılarında Ali Gako'nun Protestan olabileceği, bu konuda istekli ve açık olduğu, Kızılbaşların Hristiyan kökenli olduğu ve ibadetlerinde bunun izlerinin görülebileceği okunmakta, diğer tarafta Ali Gako ise aşiretinin Protestan olduklarında askerlik muafiyetinden yararlanabileceğini hayal etmekteydi. Karakaya-Stump, MH'de 1855-1861 yılları arasında Ali Gako ve diğer Kızılbaş gruplarından söz eden 20 yazı tespit etmiş, ancak bu tarihten sonra söz konusu tema azalarak sönümlenmişti. Ali Gako'nun hikayesiye Mr. Dunmore'un ölümüyle sona ermiştir. Sonuç itibarıyla Karakaya-Stump'a göre söz konusu misyonerlerin Kızılbaşlarla ilgili yazdıkları şöyle bir miras bıraktı: 1. Kızılbaşlık belli bir etnik topluluk etrafında değerlendirildi. 2. Kızılbaşlık çeşitli etkiler ve kalımlarla biçimlenmiş bir senkretizm bağlamında ifade edildi.<sup>3</sup>

Şarkiyatçı ve misyonerlerin meydana getirdiği Bektaşî-Kızılbaş araştırmaları ve çıkarımları sonuç itibarıyla şöyle toparlanabilir:

1. Söz konusu inancı tanımlamak için genellikle Bektaşî adı kullanıldı. Kızılbaşlık daha çok dergâh dışında kalan, kırdı ve doğu vilayetlerinde yaşayan Kürt Kızılbaşlar biçiminde anıldı. Kızılbaşlık ifadesi Kürt Kızılbaşlar biçiminde yer etti. Şarkiyatçılar ve misyonerler Alevi adını pek kullanmadılar. Anlaşılan okumalarında, gözlemlerinde ve literatürde Alevi adına rastlamadılar.

2. Bektaşî-Kızılbaş inancı birbiriyle benzer görülse de söz konusu adlandırmaların tarihsel-siyasal veya inançsal unsurları üzerinde durulmadı. Bu konuda, bu süreçte henüz bir araştırma sahası veya tartışma açılmadı.

3. Türkler ve Bektaşîler-Kızılbaşlar birbirlerinden ayrı değerlendirildi. Şarkiyatçılar dini ve etnik sınıflamalarında Türkleri Sünnî-Müslümanlar biçiminde kodlamıştı. Türkler aynı zamanda Osmanlı iktidarını ve bu iktidara sıkı sıkıya bağlı Sünnî Müslümanları anlatmak için tercih edildi. Bektaşî ve Kızılbaşlar kökenleri bir yana kendi halinde, kendi başına bir kategoride toplandı. Bektaşîler ve Kızılbaşlar birbirine benzer olsa da aynı kategori içinde görülebileceği tartışmalıydı. Kızılbaşlar çoğunlukla Kürt Kızılbaşlar veya doğu vilayetlerinde yaşayan Kızılbaşlar biçiminde tarif edildi. Tahtacı araştırmalarında Tahtacılar ile Bektaşîler arasında benzerlikler kuruldu.

4. Dressler'in dikkat çektiği gibi misyonerler Protestanlığı dünya dini, bir başka ifadeyle doğru din kabul edip bu dine yaslanarak görüşlerini meydana getirdi. Misyonerler Osmanlı coğrafyasında Bektaşî-Kızılbaşlık ile karşılaştıklarında, bu inancı tanımlamak-değerlendirmek için daha çok dünya dini-doğru din ölçütünü kullandılar ve Bektaşî-Kızılbaşlığı Türk-Müslümanlığın karşısında anladılar, tanımlamakta zorlandılar. Bu halde onu Hristiyanlık kökeniyle açıklamaya çalıştılar. Köken araştırması ve spekülasyonuna başladılar. Alevilik araştırmalarında en önemli alanı burada meydana getirdiler; köken araştırması, benzetme, kalıntı, süreklilik, karışım gibi terimleri kullandılar. Aleviliği kendine özgü kendinde bir inanç biçiminde görmediler, hep bir sabite veya makbul bir doğruya göre tanımlamak istediler. Bu yöntem sonraki Türk tarihçileri tarafından da sürdürüldü.

Aşağıda görüleceği gibi Köprülü paradigması büyük oranda şarkiyatçıların çizdiği çerçevede hareket etti ama Türk kökenini, Türk sürekliliğini, Türk dinini vurguladı ve öne çıkardı.

### 3. II. Meşrutiyet Yıllarında Türkçü Tepki, Köprülü Paradigması ve Aleviler

II. Abdülhamid istibdadının devrilmesiyle kurulan II. Meşrutiyet'in ilan edildiği hürriyet yıllarında Türk araştırmacılar arasında da Alevilik çalışmaları ortaya çıkmış, bu yıllarda İttihat ve Terakki'nin çevresinde yetişen, bir bakıma kültür politikalarına şekil veren Baha Said ile birlikte kurucu bir rol üstlenen Mehmet Fuad Köprülü, Alevilik araştırmalarının günümüze kadar önemini koruyacak belki de en güçlü paradigmasını meydana getirmiştir. Günümüze kadar Alevilik araştırmalarının büyük oranda Köprülü paradigmasıyla şekillendiği bununla birlikte söz konusu paradigmaya karşı eleştirilerin de gündeme geldiği söylenmelidir.

Bu yıllarda bu alanda yayınlanan ilk eserlerden birisi, çağdaş sorunlar üzerinde durmayan, şarkiyatçıların çalışmalarından yararlanmayan, medrese zihniyetiyle Bektaşiliği betimleyen Ahmet Rıfı'nın (1884-1935) *Bektaşî Sırrı*<sup>4</sup> adlı kitabı olmuştur. Dolayısıyla bu kitap üzerinde durulmayacak ancak adını vermek ve genel kanı ifade etmekle yetinilecektir. Üzerinde durulması zorunlu ilk çalışmalar, şarkiyatçıların ve misyonerlerin tarih anlayışı ve yöntemi çerçevesinde şekillenmiş, söz konusu unsurları Türkçü bir tepki bağlamında kullanmış çalışmalardır. Bunlar 20. yüzyılın başında büyük oranda siyasi kaygılarla şekillenmiş Baha Said'in (1882-1939) alan çalışmalarından oluşan yayınları ile Mehmet Fuad Köprülü'nün (1890-1966) çalışmaları ve bu alanda paradigma meydana getiren teziydi.

Baha Said, İttihat ve Terakki'nin görevlendirmesiyle Cihan Harbi yıllarında siyasi destek sağlamak kaygılarıyla biçimlenmiş bir alan çalışması gerçekleştirmiş<sup>5</sup>, Alevi kitlelerin "öz Türk" oldukları tezini savunmuş, eski Türk inançlarıyla Alevi inancı ve ibadetleri arasında süreklilik kurmuş ve parti için bir toplumsal-siyasal desteğe işaret etmişti. Tezin doğruluğu veya gerçeklikle örtüşmesi bir yana, Baha Said bu tezle Balkan Savaşları'nın ardından kesin bir biçimde Türk milliyetçiliğine

yönelen ve kitlesel destek bulmakta zorlanan İttihat ve Terakki'nin nüfuz edebileceği, şekillendirebileceği ve yaslanabileceği kitleyi işaret etmişti (Birdoğan, 1994).<sup>6</sup> Baha Said söz konusu araştırma ve savıyla bir yandan Alevilik araştırmalarının dönüm noktalarından birini meydana getirmiş, Aleviliği Türk etnik unsurla bağlamış, bitıştirmiş, ayrılmaz bir bütün haline getirmiş, tarihte Türk sürekliliği sağlamış, diğer yandan Türk-Alevi özdeşliğini bir siyasal yaklaşımla, İttihat ve Terakki iktidarıyla örtüştürmeye çalışmıştır. Yazarın alan çalışmasına yaslanan Alevilik araştırmaları İttihatçı siyasetin dayanması gereken öz güçleri ifade etmiştir. İttihatçılardan önce Abdülhamid iktidarı Sünni cemaatlere, tarikatlara yaslanmış, onlardan toplumsal destek sağlamış, İttihatçılar ise iktidar yıllarında bocalamış, 31 Mart gibi darbe girişimleriyle karşı karşıya kalmıştı. Bu bağlamda Baha Said'in araştırması Cihan Harbi yıllarında İttihatçı iktidara yol göstermiş, muhtemel taban desteğini işaret etmiş, bu vesileyle siyaset ve tarih araştırmaları örtüşmüştür.

Kuşkusuz Baha Said'in yöntemi takip edilirse bundan sonraki süreçte de öncesinde olduğu gibi siyasal yaklaşımın Alevilik araştırmalarını etkilediği, biçimlendirdiği görülebilir. Baha Said'in tarih araştırmalarıyla bitıştirdiği siyasal tezi yeni kimlik inşasını duyurmuş, özellikle cumhuriyet yıllarında görüleceği gibi Alevilik Türk kimliğinin bir unsuru biçiminde, Türk eski dininin senkretik bir sürekliliği halinde yazılmıştır. Bir başka ifadeyle Baha Said şarkiyatçı ve misyonerlerin tezlerine onların yöntemleriyle yanıt vermiş, köken üzerinde durmuş, Türk kimliğinin sürekliliğini vurgulamış, benzetme yapmış, bir karışımından söz etmiş, eski Türk inancı Şamanizm ile Alevilik arasındaki bağdaştırmayı öne çıkarmıştır. Benzer bir tezi çok daha büyük bir inandırıcılık ve bilimsel bir saygınlıkla Köprülü sürdürecekti.

Baha Said'in Türk araştırmacılar arasında ivme kazandırdığı bu çalışma alanının büyük kurucusu ve kuramcısı ise şüphesiz Mehmet Fuad Köprülü olmuştur. Köprülü, özellikle 1910'lu yıllarda ve 1920'lerde, Alevilik araştırmalarında kurucu bir rol üstlenmiş, bugüne kadar gücünü büyük oranda koruyan bir paradigmaya imza atmıştır. Baha Said ile hemen aynı zamanlarda İttihatçı kültür adamları çevresinde yer alan Köprülü'nün araştırmaları da temel itibarıyla köken sorunu üzerine odaklanmış, *Anadolu'da İslamiyet* veya *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* kitaplarında Bektaşilik meselesi üzerinde durmuştu. Köprülü, daha ilk çalışmalarında Bektaşî-Alevî ulularına yönelmiş, onları etraflı bir biçimde araştırmaya gayret etmişti. 1918'de yayınladığı *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı araştırmasında Yunus Emre'nin Türk ve Bektaşî edebiyatının ulularından biri olduğunu ve kökenini meydana getirdiğini belirtmişti (Köprülü, 2016: 185-185).

1925'te kaleme aldığı *Anadolu'da İslamiyet* adlı kitabında Bektaşilik meselesi üzerinde durmuş, Bektaşiliğin bir silsile halinde Türkmen Babalarına, Rum Abdallarına, Ahmet Yesevî'ye bağlandığını, Türkmen aşiretlerin İslam öncesi din anlayışı ve gelenekleriyle biçimlenmiş bir hayat tarzı olduğunu saptamıştı. Yazar, bu tezle bugüne kadar büyük oranda gücünü ve etkisini sürdüren bir şablon meydana

getirdi. Bu şablona göre, Anadolu’da şehirlerde, toprak sahibi yönetici çevrelerde ve alimler arasında Sünnilik tutunmuş, geleneklere bağlı, göçebe, sözel kültüre dayanan Türkmen aşiretler arasındaysa Bektaşilik yaygın bir hal almıştı. Bektaşiler, Türkmen aşiretlerin yaygın olduğu coğrafyada var olmuş, eski Asya geleneklerinden, yeni ortaya çıkan tarikatlara varıncaya kadar çeşitli etkilerle biçimlenmiş, senkretik bir din anlayışı ortaya çıkmıştır (Köprülü, 2005: 29, 41-42, 69, 71, 76-77).

Köprülü 1920’lerde meydana getirdiği tezini, 1935’te Fransızca kaleme aldığı ve 1959’da Türkçeye çevrilen kitabı *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*’nda daha açık ve daha güçlü bir biçimde savundu. Yazara göre, Osmanlı Devleti’nin kuruluşunda Gaziler, Alpler, Ahiler, Bacıyan-ı Rum kadar ve hatta belki tüm bunlardan daha etkili unsur Abdalan-ı Rum’dur. Şehirliilerin ve iktidarın dini yaşamını, anlayışını meydana getiren Sünniliğin aksine, Abdalan-ı Rum’u meydana getiren Türkmen Babaları, Sünni Müslümanlığı değil, eski Türk geleneklerinden mehdi beklentisine uzanan çeşitli unsurlardan meydana gelen senkretik bir din anlayışının kurucusu olmuşlardır. Babai müritlerinden Hacı Bektaş ile güçlü bir lider bulan Bektaşilik zamanla neredeyse tüm gayri Sünni unsurları toplamıştı. Köprülü, bu çalışmasında eski tezini terk etmiş Yeseviliğin de gayri Sünni bir tarikat olduğunu ifade etmiş, Bektaşilikten geriye doğru Bektaşilik ve Yesevilik arasında kopmaz bir zincir meydana getirmiştir (Köprülü, 2016: 135-154).

Dressler enine boyuna *Türk Aleviliğinin İnşası*’nı değerlendirdiği aynı adlı kitabında Köprülü’nün Alevilik paradigmasını kurarken kullandığı zıtlıklara dayanan ikiliklere dikkat çekmiş, özellikle ortodoksi-heterodoksi ikiliğini eleştirmiştir. Yazara göre bu iki kavramın tarihsel bir olgunun açıklanmasında bir ikileme biçiminde kullanılması açık bir biçimde görülen otorite-iktidar yapısının bulunduğu varsayımına dayanır. Oysa Anadolu’da 16. yüzyıla kadar açık, sınırları çizilmiş bir ortodoksi-heterodoksiden söz etmek mümkün değildir. Yine 13. ve 14. yüzyıllarda Sünni-Şii ikilemesini kullanmak da gerçekliği kavramakta yardımcı olmaz. İslam içi farklılıklar İslam içinde kullanılmış kavramlarla izah edilmeli, Hristiyanlık tan devşirilmiş ortodoksi-heterodoksi kavramlarına sığmamalı, yabacı ikilemelerden kaçınılmalı, İslam tarihinin karmaşık toplumsal ve tarihsel gerçekliklerini kendi kavramlarıyla tanıtmaya çalışmalıdır. Dolayısıyla Köprülü gibi bu ikilemeleri kullananlara şüphe ve temkinle yaklaşmak gerekmektedir (Dressler, 2016: 220-225).

Ahmet T. Karamustafa da Köprülü’nün sıklıkla yararlandığı “iki katmanlı” veya “ikiye bölük” İslam modeliyle yüksek ve düşük, seçkin ve sıradan halk dini kavramlarını yararsız görmüş, bu ikili kullanımların halk dini adı verilen çeşitli grupların ve inançların karartılmasına, aynılaştırılmasına yol açtığını ifade etmiştir (Karamustafa, 2019: 14-21).

Haklı ve doğru bir biçimde bugünden geriye doğru bakıldığında Köprülü’nün tezi fazlasıyla Türk milliyetçiliğine yaslanmış ve diğer Alevi etnik unsurları dışarıda bırakan dar bir yaklaşım biçiminde görülebilir. Ancak dönemi içinde, II. Abdülhamid

istibdadından çıkmış, hürriyet ortamında halkçılıkla alması bir milliyetçi tutum almış İttihat ve Terakki'nin kültür politikacılarına göre bu araştırma devrimci bir tavrı ifade etmekteydi. Alevi araştırmaları bir yana, en küçük bir toplumsal veya siyasal araştırmadan dahi söz edilemeyen II. Abdülhamid istibdadını geride bırakmış, İttihatçı çevrenin araştırmacıları ve yazarları neredeyse yüz yıldır ötekileştirilmiş bir sorunla karşı karşıya gelmiş, İttihatçı çevrede Türk milliyetçiliğinin desteklediği ve Türk milliyetçiliğini destekleyen bir tavırla Alevi kitleleri tespit etmişti. Baha Said ve Köprülü büyük bir farkındalıkla tarih tezlerinde bir siyasi çekirdek saklamış, bir yandan partiden kitlelere diğer yandan kitleden partiye Türk milliyetçiliği çevresinde bir ağ örmüşlerdi.<sup>7</sup> Aslında her iki araştırmacı da şarkiyatçı ve misyonerlerin mirası üzerine tarih tezlerini bina ettiler. Araştırmalarını köken araştırmasına yoğunlaştırdılar, şarkiyatçılar ve misyonerler Kızılbaş ve Bektaşilerin kökeninde Anadolu Hristiyan yerli halkı görürken, Baha Said ve Köprülü Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan Türkleri kesintisiz bir biçimde tespit etti. Şarkiyatçılar ve misyonerler Kızılbaşlık ve Bektaşilikte Hristiyan unsurlarını, karışımını, ve benzerliğini tespit etmişken Baha Said ve Köprülü eski Türk dini adını verdikleri Şamanizm kalıntılarını saptamışlardır. Dolayısıyla köken ve benzerlik arayan bir yöntemle her iki kanat da Alevilikte bir senkretizm tespit etti. Türk tarihçilerinin tezleri yeni kurulacak ve laik bir Türk kimliği inşa etmek isteyen Cumhuriyet iktidarına uygun bir araç verdi, kimliğin uyumlu bir unsurunu imal etti.

#### 4. Köprülü'nün Ardından: Melikoff, Ocak ve Yıldırım

Köprülü'nün ardından öne çıkan araştırmacılar arasında yer alan İrene Melikoff (1917-2009), Ahmet Yaşar Ocak ve daha yakın zamanda bir yanıyla Rıza Yıldırım büyük oranda Köprülü'nün meydana getirdiği paradigma içinde çalışmalarını sürdürmüş, söz konusu tezin daha geniş bir hayat alanı bulmasını sağlamışlardır. Melikoff, *Hacı Bektaş* kitabında Köprülü paradigmasına uygun bir şablon içinde Alevilik ile eski Türk inancı Şamanlık arasında ilişkiler kurmuş, benzer inanç unsurlarını ifade etmiş, Hacı Bektaş üzerinde ayrıntılı bir biçimde durmuştu. Melikoff, Köprülü paradigması içinde sayılabilecek bu temalarla birlikte kendisine gelen tepkilerle yöneldiği Alevi Kürt topluluk Ehl-i Hakk üzerinde de yazmıştır (Melikoff, 1998: 245-253 ve 2015).

Melikoff bir başka araştırmasında da Köprülü'nün çizdiği sınırlarda gezindi. Yazara göre "Alevilik, Bektaşilik'ten ayrılamaz, çünkü her iki deyim de [...] Türk halk İslamlığı olgusuna bağlıdır." (Melikoff, 1998: 20). Aleviler yaban kalırken Bektaşiler şehirleşmiş, müritleri okumuş çevrelerden gelmiş, tarikatlaşmıştı. Bektaşiliğin tarihi Orta Asya'ya uzanır, kökeninde eski Türk dini Şamanlık vardır. Gelişimi yüzlerce yıl sürmüş, birçok öge birleşmiştir. "Bektaşilik bir senkretizm'dir denebilir. [...] Fuat Köprülü, Alevileri Bektaşilere bağlama amacıyla, onlara 'Köy Bektaşileri' diyordu ve bunda haklı idi; çünkü inançları Bektaşilerinkinden farklı olmamakla birlikte, umumiyetle ümmi ve tahsilsiz kalmışlardır." (Melikoff, 1998: 32-33).

Melikoff bir başka eserinde Aleviler, Yezidiler ve Ehl-i Haklar arasında birçok ortak özellikten söz etmiş, tek tek örnekler vermiştir. Bu inançlar arasındaki ortak özelliklerle birlikte senkretik bir inanç olan Alevilikte Hristiyan, Mani, Buda, Nesturi

etki ve kalıtlardan da söz edilebileceğini ifade etmiştir (Mélíhoff, 1998: 109-129). Kısaca Alevilik heterodoks ve senkretik terimleri üzerinden değerlendirildiğinde çevresindeki ve dahası dünyadaki birçok inançtan etkilenmiş, onlardan kalıtlar miras almıştır. Mélíhoff'tan yapılan bu alıntılar, yazarın Köprülü'nün çizdiği çerçeve içinde Alevilik araştırmalarını sürdürmüş olduğunu göstermekte, şüphesiz Mélíhoff Aleviliğin Orta Asya kökenini korumak ve vurgulamakla birlikte daha geniş etki ve kalıtlar ile daha geniş bir coğrafyayı ifade etmektedir.

Ahmet Yaşar Ocak bu alandaki şüphesiz en üretken tarihçilerden olmuş, özellikle Alevilik-Bektaşilikte İslam öncesi inançların etkilerini eski Türk inancı Şamanlık ile birlikte ve ondan daha çok Hristiyanlık tan Musevilige, Uzakdoğu inançlarından eski İran inançlarına varıncaya kadar göstermiş ve değerlendirmiştir. Bektaşî menakıpnameleri üzerinde gerçekleştirdiği çözümlemelerde Alevi ve Bektaşî inançlarının birçok etki taşıdığını, bu etkiler arasında Hristiyanlığın ilk sırada Şamanlığın ikinci sırada geldiğini söylemiş, İslam'ın da Kitab-ı Mukaddes'te yer alan 46 motiften söz ettiğini belirtmiştir. Yani bu durumda Hristiyanlıkta görülen motifler İslamiyet'te ve Bektaşilikte de görülmektedir. Bu çözümleme hiç şüphesiz Aleviliğin heterodoks ve senkretik çözümlemesini ortaya koymak için yapılmış ancak bu durumda İslam'ın da bir bakıma senkretik olduğu dolaylı bir biçimde ifade edilmiştir. Muhtemelen Hristiyanlık bu biçimde araştırılsa veya Yahudilik'e aynı yöntem uygulansa onların da senkretik olacağı ortaya çıkacaktır. Ocak da ısrarla heterodoks ve senkretik terimlerinden vazgeçmemiştir (Ocak, 2011: 279-282). Bu bağlamda Köprülü'nün Alevilik-Bektaşilik için saptadığı senkretik değerlendirmesini sürdürmekle birlikte Aleviliğin sadece eski Türk inançlarıyla açıklanamayacağına ve kavranamayacağına işaret etmekte, diğer taraftan Babailer araştırmasında Alevi-Bektaşiliğin kökeninde yer alan Vefailik unsurunu da saptamaktadır.<sup>8</sup>

Kısaca söylemek gerekirse her iki tarihçi de Aleviliğin; 1. Bir çeşit Türk Müslümanlığı olduğunu, 2. Çeşitli kök ve etkilerle biçimlendiğini, dolayısıyla senkretik bir yapıda bulunduğunu, 3. Ortodoks bir İslam'a karşı heteredoks bir anlayışta olduğunu söylemiş, Köprülü paradigmasının genel çerçevesini sürdürmüşlerdi.

Bu genel çerçeveyi yakın zamanda Rıza Yıldırım'ın bir yanıyla sürdürdüğü diğer yanıyla da eleştirel ve sorgulayıcı bir biçimde aştığı söylenebilir. Yıldırım'ın araştırması Kızılbaş-Aleviliği toplumsal ve siyasal koşulları içinde araştırmaktadır. Yıldırım'a göre Kızılbaş topluluklarla Sünni topluluklar arasındaki temel fark şöyle açıklanabilir: Birincisi konar-göçer hayvancılık üzerine kurulu, aşiretler biçiminde örgütlenmiş bir toplum; ikincisi tarım üzerine kurulmuş yerleşik, şehirli ve bürokratik bir toplumdur. Yıldırım, Kızılbaş-Aleviliği söz konusu toplumsal-siyasal yapısının Lévi Strauss'un söz ettiği "bilinçaltı yapıları" bağlamında araştırmış ve değerlendirmiştir. Yazara göre, "Bilinçaltı kalıpları fark edilmez ancak kültürel ve entelektüel ürünlerin yapısal kodlarını oluştururlar ve nesilden nesile aktarılacak toplumsal hayatın sürekliliğini ve insicamını sağlarlar." (Yıldırım, 2017: 354). Bu

doğrultuda Kızılbaş-Aleviler ile Sünniler arasında uzlaşmaz bir gerilim söz konusu olur, yazar şöyle devam etmektedir: “Esasen 11. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar geçen beş asırlık dönemin siyasi tarihi özünde bu iki model arasındaki gerilimli ilişkinin tarihi idi.” (Yıldırım, 2017: 355-356). Yıldırım bu süreçte Osmanlı-Safevi iktidar mücadelesi bağlamında Aleviliğin doğuşunu incelemiş, Aleviliği, Safevi sufiliği ile Türkmen dindarlığının bir sentezi biçiminde görmüştür. Yıldırım şöyle demektedir: “Türkmen dindarlığı Safevi şeyhlerinin manevi ve dünyevi liderliği altında daha önce görülmemiş ölçüde kurumsallaştı ve inanç, ibadet, örgütlenme hiyerarşisi, dini-toplumsal kurumlar ve hukuksal araçlar bakımından kendi içinde bütün bir sisteme dönüştü.” (Yıldırım, 2017: 357).<sup>9</sup> Yıldırım heteredoksi-ortodoksi ve senkretik gibi terimler kullanmamakla birlikte Köprülü’nün çerçevesini saptadığı kır-kent, okur yazar kültür-sözlü kültür karşıtlıklarından yararlanmış, Aleviliğin oluşumunu daha erken dönemde yoğun bir literatürden ve ana kaynaklardan yararlanarak Osmanlılar ile Safeviler arasındaki iktidar mücadelesi bağlamında değerlendirmiştir.

Yıldırım *Menâkıb-ı Evliya*’ya yazdığı önsözde kısaca Alevi tarihyazımının sorunlarından söz etmiş, araştırmaların Kızılbaş-Alevi literatürüne yabancı ortodoksi-heterodoksi, senkretik gibi kavramlarla yapılmasını eleştirmiş, yayına hazırladığı sözü edilen kaynak gibi ana Alevi kaynakların henüz yeterince kullanılmadığına işaret etmiştir. Yazara göre, Köprülü zamanın ruhuna uygun bir biçimde Türk kimliği inşasına uygun bir şemada, ana sorunlardan kaçınarak, Bektaşî kaynakları kullanarak araştırmalarını sürdürmüş, Kızılbaş-Alevi tarihi ve inancı bakımından yetersiz kalmıştır (Yıldırım, 2020: 11-13).

## 5. 1980 Sonrasında Kürt Tepki

Alevi araştırmaları görüldüğü gibi uzunca bir zaman akademik çevreyle sınırlıydı. 12 Eylül 1980 darbesinin ardından Türkiye’de yaşanan siyasal ve toplumsal sorunlara karşı Avrupa’da ve Türkiye’de Aleviler, Alevi dernekleri biçiminde örgütlenmiş, sorunlarını kamuoyunun gündemine taşımış, 1990’larda da hem Avrupa’da hem de Türkiye’de toplumsal siyasal yaşama daha çok katılmış, daha görünür olmuşlardı (Ertan, 2017: 73-123). 1980 öncesi ve sonrasında Alevilere yönelik şiddet eylemlerinin de biçimlendirdiği toplumsal yaşamda kitapları çok satan popüler Alevi yazarlar ortaya çıkmış, Alevilik yazını yukarıda söz ettiğimiz konular bağlamında kamusal yaşamda daha görünür bir hale gelmiş ve işlerlik kazanmıştı. Bu dönemde ortaya çıkan Alevi yazarlar arasında özellikle birkaç isim dikkat çekmektedir. Burada bu birkaç isimden bazıları üzerinde durmak, bu makalede elde edilmek istenen amaç için yeterli olacaktır. Bu yazarlar Köprülü’nün kısaca Türk-Müslümanlığı tezine Kürt tepkiyi ifade eden Cemşid Bender (Mehdi Halıcı, 1927-2008) ile Köprülü tezini büyük oranda popüler bir biçimde yeniden işleyen yazarlar Baki Öz (1949-2002), Cemal Şener (1951-2010) ve Rıza Zelyut olmuştur.

Bu dönemin Alevi tarihyazımında görülen ve Köprülü paradigmasını sürdüren, en çok satan yazarlarından Cemal Şener, Baki Öz ve Rıza Zelyut tarih

araştırmalarındaki yeterlilikten ziyade Alevilik meselesini gündeme getirmeleriyle ilgi gördüler. Bu yazarların kitaplarından örnekler vermek yeniden Köprülü paradigmasını tekrarlamaktan ibaret olacaktır, dolayısıyla buna gerek duyulmamaktadır. Ancak şunu ilave etmek gerekir ki söz konusu yazarlar Köprülü tezini işlemekle birlikte Alevi Kürtlere de kitaplarında yer vermiş, Aleviliğin etnik unsurlarına birbirlerinden farklı bir biçimde yer ayırmakla beraber bu meseleye, yükselen Kürt tepki nedeniyle olmalı, daha esnek yaklaşmışlardı.<sup>10</sup>

1990’larda fark yaratan gelişme Alevilik araştırmalarında Kürt tepkinin ortaya çıkması ve görünür hale gelmesiydi. Cemşid Bender 1990’ların başında makalelerinden derlediği kitabına *Kürt Uygarlığında Alevilik* başlığını koymuş, bu başlığa uygun bir biçimde Aleviliğin kökünde Kürt din adamlarını ve Kürt uygarlığını tespit etmiş, Aleviliğin Türklüğü tezine karşı bir tez getirerek Kürt tepkiyi ortaya koymuştu. Bender’in tezi büyük oranda Köprülü tezinin popüler ve tarihçilik bakımından yetersiz Kürt çeşidi gibi görünmektedir. Bu tez, bir tarihi tez olmakla birlikte yok sayılan, inkâr edilen Kürt varlığını işaret etmek isteyen siyasal bir tez ve Kürt varlığını duyurmanın, Alevi Kürtleri ifade etmenin bir aracı biçiminde de görülebilir. Yazara göre, Kürtler Zerdüştlük ve Yezidiliğin etkileriyle İslamiyet’i benimsemiş; ancak camiye karşı tekke ve dergâhları meydana getirmiş, hocalara karşı Dede, Baba, Zakir, Ozanları yetiştirmişti. Bektaşilik ve Aleviliğin en önemli düşünürleri arasında Kürt kültürünün önemli isimlerinden Ebu’l Vefa yer almış, Ebu’l Vefa’nın dini ritüelleri Aleviliğin ritüellerini önclemiştir (Bender, 1993: 31-40). Bender bu unsurlarla birlikte Alevilikteki belli başlı ritüellerin, öne çıkan din adamlarının da Kürt olduğunu ileri sürmektedir. Kısaca söylemek gerekirse, şarkiyatçılar ve misyonerlerden Türk tarihçilerine uzanan paradigmalara Bender, Kürt tepkiyi meydana getirmekte, aynı yöntemden yararlanarak köken sorununa odaklanmaktadır. Şamanizm yerine Zerdüştlük ve Yezidiliği koymuş, bir bakıma Kürtlerin eski dinlerinin İslamiyet ile girdikleri etkileşimden, senkretizmden söz etmiş, daha kısaca söylemek gerekirse Türk tezini Kürtleştirmiştir.

Bender, 12 Eylül rejiminin siyasal baskısının bir oranda sona erdiği yıllarda gerçekleştirdiği tezinde siyasi kaygılarını da kitabın sonuç kısmında ifade etmişti. Yazara göre, 12 Eylül rejiminin Türk-İslam dayatması ancak ve sadece kökeninde Kürtlerin görülebileceği bir tarihi anlayışla kırılabılır (Bender, 1993: 403-411).<sup>11</sup> Buna göre Kürt dini Zerdüştlüğün temelinde yer aldığı Alevilik anlayışı ile 12 Eylül rejimine karşı durulabilir. Hiç kuşkusuz Bender’in bu tezinde Kürt siyasal hareketinin yükselişi de bir dayanak sağladı, 1990’ların başında SHP ile ittifak gerçekleştiren HEP meclise girmişti. Son olarak şunu söylemek gerekir, Aleviliğin kökeninde etnik bir zemin aramak ulusal siyasetlerin gölgesinde gerçekleşmiş; ancak Bender’in çıkışıyla Kürt Alevilerin varlığı ve Aleviliğin Türklere münhasır olmadığı en azından kamuoyunda gündeme gelmiştir.

Bir diğer Kürt araştırmacı Mehmet Bayrak'ın da Bender'in çizgisini takip ettiği söylenebilir. Bayrak Aleviliğin doğal ve felsefi bir din olduğunu söylemiş, Aleviliğin Türkleştirilmesi ve Müslümanlaştırılmasının İttihatçıların marifeti olduğunu ileri sürmüştür. Aleviliğin Hitit ve Sümer kökenli Mezopotamya merkezli olduğunu belirten Bayrak'a göre, Alevilik bir din olmakla birlikte Hristiyanlık, Zerdüştlük, Yezidilik ile ciddi benzerlikler göstermekte ama İslam ile benzerlikleri son derece sınırlı görünmektedir. Hacı Bektaş ve Alevi ulularının Kürt Ebu'l Vefa'nın halifeleri olduğunu vurgulayarak Aleviliğin Kürt kökenine dair saptamalar yapmaktadır (Bayrak, 2014: 295-317). Kısaca Bayrak büyük oranda Bender'in görüşlerini izlemiş, 19. yüzyılın ortalarından itibaren takip edilen sorunsal ve izlenen yöntemi benimsemiş, Aleviliği Türk ve Müslüman kökenden kopartma çabasını ısrarla sürdürmüş, köken sorunu ve etkilerle şekillenen ama kökeninde Hitit-Sümer ve Kürt anlatısına dayanan bir Alevilik betimlemiş, nihayet Aleviliğin doğal ve felsefi bir din (bunun ne anlama geldiğiyle ilgili kayda değer bir argüman geliştirmemekle beraber) olduğunu da ifade etmiştir.

Bu kısmı bitirirken akademik tarihçilik ile burada zikredilen ve örnekleri verilen popüler tarihçilik arasındaki büyük farkı kaydetmek ve vurgulamak gerekmektedir. Akademik tarihçiler çok daha titiz ve özenli bir biçimde tarihçilik yöntemini takip etmiş, Alevilik araştırmalarını ana kaynaklarıyla gerçekleştirmiş, literatürü var etmiş ve çeşitlendirmiştir. Popüler yazarlarsa söz konusu tarihçilerin araştırmalarından eklektik bir biçimde yararlanmış, kestirmeden sonuçlara ulaşmış veya hazır sonuçları siyasal eğilimlerine göre daha keskin ifadelerle yeniden paylaşmışlardır.

## 6. Paradigma Sorgulanıyor: 2000'li Yıllarda Yeni Alevi Tarih yazımı

Yakın bir zamanda Ayfer Karakaya-Stump, Köprülü tezini akademik bir biçimde eleştirdi. Karakaya-Stump, Köprülü'nün Sünniliği yerleşik yaşama, şehir kültürüne, Osmanlı idareci çevreye ve yazılı kültüre dayanan bir din anlayışı gören yaklaşımıyla birlikte; Alevi-Bektaşiliği kır toplumunun, göçebe Türkmen aşiretlerin, sözel kültürün din anlayışı gören yaklaşımını eleştirmiş, bu yaklaşımda sözlü kültürün, dolayısıyla Alevi-Bektaşiliğin “zayıf ve geri” görüldüğünü ifade etmiştir. Köprülü'nün Alevi-Bektaşiliği senkretik bir tarikat gören yaklaşımını da eleştirerek bu kavramın aslında tüm dinlere uygulanabileceğini, bu kavramın kullanılmasıyla Alevi-Bektaşiliğin küçümsendiğinin, karmaşık görüldüğünün, bir bütünlüğü olmadığının ileri sürüldüğünü belirtmiştir.

Karakaya-Stump, Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık başlığı altında topladığı makalelerinde kendi tezini şöyle ifade etmiştir:

“[Kızılbaşları] inançsal anlamda bütünləştiren ortak zemin, müteşerri Sünni İslâm'a karşı paylaştıkları muhalif tavır ve mistik yönü ağır basan, Ali-merkezli din anlayışları olmuştur. Zamanla bu farklı Sufi ve gezginci derviş grupları Kızılbaşlık şemsiyesi altında ‘ocaklara’ evrilmiş ve Alevi ocaklar sistemi dediğimiz özgün yapıyı ve bu yapıya dayanan, kendine has kurumları ve ritüelleri olan müstakil bir inanç topluluğunu meydana getirmiştir.” (Karakaya-Stump, 2016: 13).

Yazara göre, Doğu ve Güneydoğu’da yer alan Alevi ocaklarının önemli bir bölümünün kaynağı Vefailik olmuş, zamanla Vefailer ve Rum Abdalları, Kızılbaş ve Bektaşilerle birleşmiş, bütünleşmiştir. Dolayısıyla Köprülü’nün iddia ettiği gibi Alevi Türkmen aşiretlerinin Hacı Bektaş’a, Hacı Bektaş’ın bir silsile halinde Ahmet Yesevi’ye ve dolayısıyla Alevilerin kesintisiz bir biçimde Orta Asya’ya bağlanması tezi kabul edilebilir değildir. Karakaya-Stump’a göre: “sonuç olarak diyebiliriz ki Kızılbaşlığın/Aleviliğin veya daha genelde ‘heteredoks’ İslâm denen olgunun kökenleri İslâm öncesi Orta Asya inançlarında değil, Anadolu ve komşu bölgelerin çok kültürlü Sufi/mistik/batını çevrelerinde aranmalıdır.” (Karakaya-Stump, 2016: 206).

Yazar, Köprülü eleştirisinde klasik velayetname, menakıpname, erken dönem Osmanlı vakanüvisleri gibi ortak kaynaklarla birlikte 1990’ların başında gün yüzüne çıkan seyitlik şeceresi, icazetname, hilafetname gibi kaynaklardan yararlanmış, büyük ve etkili Alevi ocaklarında/ailelerinde bulunan söz konusu belgelerle kökenin Vefailiğe dayandığını, Alevi coğrafyasının da Anadolu ve çevresi olduğunu ileri sürmüştür. Karakaya-Stump mevcut Köprülü paradigmasını sorgulamakla birlikte köken ve coğrafya gibi paradigmanın unsurları üzerinden hareket etmiş, bir bakıma yeni bir paradigma ortaya koymuştur. Bu paradigmaya göre Aleviliğin kökeninde Vefailik yer almakta, Vefailik ise daha Anadolu ve Irak ile bu bölgelerin yakın çevresinde bulunmaktadır.

Erdal Gezik de milliyetçilik çevresinde biçimlenen Türk ve Kürt Alevi tarihyazımına eleştirel ve sorgulayıcı yaklaşmaktadır. Bununla yaptığı araştırmalardan meydana gelen kitabının birinci bölümünde “Alevi Kürt Araştırmalarına Genel Bir Bakış” yapmış, burada sorunsallaştırılan Alevi tarihyazımından söz etmiştir. Yazara göre şarkiyatçıların tezlerini Türk milliyetçilerinin tezleri, Türk milliyetçilerinin tezleriniyse Kürt milliyetçi araştırmacıların tezleri takip etmiştir. 2010’lu yıllarda yaygınlaşan Alevi araştırmaları her üç tezin izlerini taşımaktadır. Gezik’e göre köken arayışından artık kurtulmak gerekir, zira illa bir köken aranacaksa Aleviliği ortaya çıkaran, var eden unsurun İran ve Arap kökenle sınırlı olabileceğini, Türk ve Kürt kökenin varoluşta etkisinin çok sınırlı olduğunu ancak Aleviliğin yerel unsurlarla biçimlenen yayılmasında Türk ve Kürt etkisinden hiç kuşkusuz söz edilebileceğini vurgular. Alevilikte Türk unsur nüfusu ve Bektaşilik vasıtasıyla Osmanlı Devleti ile girdiği ilişki nedeniyle daha etkin olmuş, onu Kürt unsur takip etmişti. Diğer taraftan Gezik’e göre, Alevilik ve formel İslam dışında unsurlar henüz yeterince araştırılmamış, yerel alan çalışmaları da yeterli birikime ulaşmamıştır (Gezik, 2014: 19-26).

Gezik, Barth’ın saptadığı sosyal sınırlar içinde etnik sınırların araştırılması yöntemini Alevi Kürtlerin komşularıyla ilişkileri bağlamında yorumlamış ve değerlendirmiştir. Gezik bir köken araştırmasına girmediği gibi Alevi Kürtler araştırmasında benzetme usulünü de kullanmamıştır. Gezik’i diğer araştırmacılarından ayıran ve köken araştırması veya benzetme usulüne ihtiyaç duymamasına olanak sağlayan en önemli nokta, araştırmacının Alevi Kürtler araştırmasında daha yakın zamanlara odaklanması, siyasal-toplumsal ilişkiler bağlamında Kürt Alevi kimliğinin

araştırılması biçiminde açıklanabilir. Gezik söz konusu kitabında Şeyh Said İsyanı, Dersim Katliamı ve Hacı Bektaş Veli ve Kürt Meslektaşlarına odaklanan makalelerinde kimliğin nasıl meydana geldiğini somut unsurlarla çözümlemektedir.

## 7. Sonuç

19. yüzyılda Osmanlı coğrafyasını ve halklarını daha yakından tanımaya ve kendi kategorileri çerçevesinde sınıflamaya başlayan şarkiyatçılar Bektaşilik çalışmalarını başlattı. Bektaşilikle birlikte ona benzediğini düşündükleri Kızılbaşlık araştırmaları da hemen hemen aynı zamanda başladı. Şarkiyatçılar Bektaşiliği Türk-Sünni-Müslümanlığı ana hat kabul ederek anlamaya gayret etmiş, tarihsel metinlerle birlikte çeşitli bölgelerde alan araştırmaları yaparak çalışmalarını sürdürmüşlerdi. Nihayet genel bir biçimde ifade etmek gerekirse Bektaşiler ve alan çalışmasından hareket ederek söylemek gerekirse Tahtacılar daha sonra İmparatorluğun doğu vilayetlerinde görülen Kızılbaşların köken sorununa odaklandılar ve Bektaşiler ile Kızılbaşların Hristiyan kökenden geldiklerini ileri sürdüler. Doğu vilayetlerinde Kürt Kızılbaşlar ise şarkiyatçılara göre Ermeni kökenden olmalıydılar. Köken saptamasıyla birlikte şarkiyatçılar Bektaşî ve Kızılbaşlık ritüellerinde Hristiyanlık ile benzerlikler kurdu, iki inancın bir karışım meydana getirdiği tezini savundu. Böylece şarkiyatçılığın Bektaşî-Kızılbaş çalışmalarında izledikleri yöntemin iki ana unsuru ortaya çıktı; 1. Köken saptama-icat etme, 2. Benzetme veya kalıtım yoluyla bir karışım tespit etme. Şarkiyatçıların Tahtacı gözlemlerinde köken sadece Hristiyan biçiminde ifade edilirken, Doğu vilayetlerinde Kürt Kızılbaşlar gözlenirken, bu unsurun Ermeni kökenli olması gerektiği ileri sürüldü, yani bir taraftan dini diğer taraftan etnik köken saptandı. Bu birikim misyonerlerin katkılarıyla sürerken misyonerler şarkiyatçıların uygulama sahasını meydana getirmiş, açtıkları okullar, hastanelerle öncelikle Hristiyanları diğer mezheplerden Protestanlığa devşirmek için faaliyetlerini sürdürmüş, daha sınırlı bir biçimde de Kızılbaşları Hristiyanlığa kazandırmanın yollarını aramışlardı. Görüldüğü gibi şarkiyatçıların çalışmaları misyonerlerin faaliyetleriyle bir bakıma bütünleşmiş, Alevi tarihyazımı bir siyasal uygulamaya dönüşmüştür. Bu koşullarda Osmanlı Devleti misyoner faaliyetlerini engellemek veya sınırlamak kaygısıyla Alevileri II. Abdülhamid döneminden itibaren kesin bir biçimde Müslüman kategorisine almış ve onları “doğru İslam”a dahil etmek istemişti.

İttihatçılar böyle bir miras devraldı ve şarkiyatçılar ile misyonerlerin karşısına onların araçlarıyla çıktı. İttihatçıların seçkin ilim adamı Köprülü, Alevi paradigmasını Türk köken ve Türk dini bağlamında ortaya koydu. Köprülü’ye göre Aleviler, eski Türk dini Şamanizm’in izlerini sürdürüyor, Bektaşilik Yesevilik ile kopmaz bir zincir oluşturarak Orta Asya’ya uzanıyordu. 1990’lara kadar etkisini ulusal ve uluslararası düzeyde kabul ettiren söz konusu teze bu yıllarda Kürt tepki yükseldi ve ardından paradigmanın sorgulanması, sökülmesi ve aynı çerçevede Karakaya-Stump’un tezinde olduğu gibi yeni bir paradigmanın ileri sürülmesi geldi.

Hiç kuşkusuz yukarıda ifade edilen tüm araştırmalar ve değerli katkılar Alevilik araştırmalarında büyük bir birikim meydan getirmiştir. Bununla birlikte köken sorunsalı ve dolayısıyla kimlik sorunsalı üzerine odaklanan Alevilik araştırmaları bir oranda tek ve bölünmez bir öz arayışına yöneldiği ve akademiyle birlikte daha çok siyasi kaygılarla biçimlendiği için zor bir araştırma alanı gibi görünmektedir. Bu tarz araştırmaların öne çıkan sorunlarından biri tek, bölünmez, bükülmez bir öz arayışı içinde olmasından kaynaklanmaktadır. Alevilik araştırmaları yukarıda söz edilen 2000 sonrası araştırmalarda da görüldüğü gibi esnek olabilmeli, değişmez-bükülmez bir öz aramaktan çok koşulları, tarihsel süreci, oyuncularını, etkileri ve etkileşimleri vb. göz önünde bulundurabilmelidir, genellemelere ulaşmakta temkinli davranabilmelidir. Özellikle yoğun siyasi kaygılar ve mücadele ile biçimlenmiş, kökende etnik araştırmalar, daha somut bir ifadeyle Alevilerin, Türk-Kürt-Zaza-Arap etniklikleri çerçevesinde araştırılma kaygıları, milli gurura dönüşme hevesi gösteren çalışmalar bu alanın zorluğuna işaret etmektedir. Köken araştırmalarının bir diğer zorluğu ise daha öncesinin, daha eski bir kökenin her zaman mümkün olmasıdır. Elbette bu tür zorluklar köken araştırmasının önüne geçemeyecek gerek köken merakı gerekse milli hislerin yön verdiği kaygılar köken araştırmalarını daha uzun bir süre muhtemelen Alevilik araştırmalarının merkezinde tutacaktır.

Köken araştırmalarında görülen zorluklar nedeniyle Alevi ve Bektaşî araştırmalarına dair siyasal düzlemde şöyle bir soru sorulabilir: Alevilik meselesi karşısında nasıl bir tavır alınabilir? Aslında bu soru din araştırmaları karşısında nasıl bir tavır alınabilir üst sorusunun bir karşılığı veya alt sorusu gibi görülebilir. Alevilik araştırmaları köken, kimlik ve ilahiyat olmak üzere birbirini kesen üç alanda sınıflanabilir. Bu üç alan üzerinde şüphesiz araştırmalar sürececek ve yeni bulgular ortaya çıkacaktır. Bu araştırmalarda dikkat edilmesi gereken hususlar şöyle toparlanabilir: 1. Her inanç araştırmasında olduğu ve olacağı gibi Alevilik araştırmaları da eleştirel bir zihninle yapılabilmesi, araştırmacı, meselesine görünür veya görünmez katı siyasal sınırları çizilmemiş, sorgulayıcı bir akılla yaklaşabilmelidir. Alevilik diğer din ve inançların üstünde görülemeyeceği gibi altında da görülmemeli, savunmacı bir yaklaşımdan çok, Aleviliğin toplumsal ve siyasal yaşamla kurduğu ilişki ve bu ilişkiler içinde meydana gelen varlığı çözümleyici bir biçimde incelenmemelidir. Alevilik bir etnik sınır bağlamında incelenmemeli ancak etnik sınırların varlığı ve inancı biçimlendirmede oynadığı rol, toplumsal ve siyasal ilişkileri içinde göz ardı edilmemelidir. 2. Aleviliğin köken araştırması bilimsel bir meraka dayanmalı, bu araştırma alanında ulusal hırslar mümkün olduğu kadar göz ardı edilebilmeli, Alevilik bir etniklik çevresinde incelenirken coğrafya, zaman, toplumsal ve siyasal ilişkiler bağlamı göz önünde bulundurulabilmeli, Aleviliğin kökeni değişmez, sabit bir temel gibi değerlendirilmemeli, Alevilik tarihsel süreç ve ilişkiler içinde değişken ve asli unsurlarıyla birlikte incelenmemelidir. Saptanmış bir kök bulmak önyargısından uzak durulmalı, kökün ve değişkenlerin ilişkisi araştırılabilir. 3. Köken ve kimlik sorunu esnek bir biçimde görülebilmeli. Verili bir köken aramak yerine

köken araştırmalarının siyasal ufuklarına, siyasal hedeflerine dikkat edilmeli, esnek ve kapsayıcı bir yaklaşım geliştirilebilmelidir. Kökenle birlikte toplumsal ve siyasal ilişkiler bağlamında incelenecek bir kimlik politikası ister kimlik inşasına maruz kalsın ister kimlik inşa etmekte olsun Aleviliğin anlaşılmasında çok daha yararlı olabilecektir.

### Sonnotlar

<sup>1</sup> Bektaşî, Kızılbaş ve Alevi adlandırmaları için aşağıda yer verilecek klasik kaynaklarla birlikte aslında çalışmaların büyük bir çoğunluğunda adlandırmalarla ilgili en azından giriş kısımlarında ayrıntılar yer alır. Ayrıca bkz. (Aydın, 2015: 11-32. Yıldırım, 2015: 71-108).

<sup>2</sup> (Kocabaşoğlu, ty: 219–22). Türk araştırmacılar yabancı okulların genellikle “zararlı-bölücü” faaliyetleri üzerinde durmuş, bu okulları milli kültürün önündeki en büyük engel görmüşlerdir. Bkz. (Kırşehirlioğlu, 1963: 3-12). (Vahapoğlu, 1997: 259-267). Söz konusu misyonun özellikle Ermeniler üzerindeki faaliyetleri konusunda oldukça açıklayıcı bir makale için bkz. (Danacıoğlu, 1999-2000: 131-145). Misyonerlik faaliyetlerinin karşılaştırmalı bir okuması için ise bkz. (Danacıoğlu Tamur, 2006: 3-20).

<sup>3</sup> (Karakaya-Stump, 2016: 233). Ali Gako’dan söz eden bir başka araştırmacı Hans Lukas Keiser, Ali Gako’nun misyonerlerin aktardığı gibi bir Protestan Kürt olduğunu onaylıyor. Keiser çağdaş bir araştırmacı olmakla birlikte “misyoner bir tarihçi” gibi görünüyor. Alevilik araştırmalarında Keiser’den söz edip etmemek tereddütlü gelebilir. Zira Keiser şarkiyatçıların veya misyonerlerin çerçevelediği Alevilik sorunlarıyla pek ilgilenmiyor, o daha çok tarihi siyasal bir biçimde okuyor. Kieser’in tarih anlayışı ile siyasal görüşleri arasında büyük yakınlık olduğu, dahası siyasal görüşlerinin tarih anlayışını, yöntemini ve neredeyse kaynak seçimini saptadığı söylenebilir. Kieser araştırmasında çok büyük bir ağırlıkla Amerikan misyon kaynaklarından yararlanmış, tarihsel yaklaşımı ve değerlendirmesi Amerikan misyon kaynakları doğrultusunda biçimlenmiştir. Doğrudan doğruya Aleviliğin neliği ile ilgilenmediğinden ve misyoner görüşü onayladığından bu kadar atıf yapmak yeterli görünüyor, (Kieser, 2018).

<sup>4</sup> 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında Osmanlı Devleti yıllarında Bektaşilikle ilgili öncü yayınlar için Mahmut Yücer’in kaleme aldığı “Giriş” kısmına bakılabilir. Bu kısım için bkz. (Ahmed Rıfkı, 2013: 25-34).

<sup>5</sup> Ülken’e göre Baha Said hükümet tarafından 1914-1915 yıllarında Bektaşiliği araştırmak için Anadolu’ya gönderildi. (Ülken, 2019: 368).

<sup>6</sup> 1924’te Bektaşilik üzerine Hakimiyet-i Milliye’de bir dizi makale yayınlayan Besim Atalay, Bektaşiliği güncel durumuyla betimlemişse de Köprülü tezini takip etmiştir. Bkz. (Atalay, 2015).

<sup>7</sup> Köprülü’nün milliyetçilik çerçevesinde bir çözümlemesi için bkz. (Dressler, 2016: 183).

<sup>8</sup> Ocak’ın söz konusu araştırma ve tezleri için başlıca şu kaynağa bkz. (Ocak, 2014).

<sup>9</sup> Yıldırım, Bektaşiliğin Doğuşu’nu da ayrı bir monografi ile değerlendirmiş, bu monografisinde Bektaşî tarihi ile birlikte Kızılbaş-Alevilik ile Bektaşilik arasındaki ilişkiye genel hatlarıyla değinmiştir. (Yıldırım, 2019).

<sup>10</sup> Şener ve Öz’ün başlıca şu kitaplarına bakılabilir: (Şener, 1994. Öz, 2008). Bu kategoride görülebilecek Rıza Zelyut ise Köprülü tezini daha Türkçü bir yaklaşımla işlemeye devam etmiştir, bkz. (Zelyut, 1992). Buraya köken ve etniklik konusundaki esnek tavırlarıyla daha yakın zamanlarda yayınları görülen Necdet Sancar ve Ali Yaman’ın kitapları da eklenebilir. (Sancar, 2013; Yaman, 2012).

<sup>11</sup> Aleviliğin Kürtlerle kurduğu ilişki veya Kürtlerin Alevilerle kurduğu ilişki dönemin siyasal ilişkileri bağlamında bir kimlik mücadelesi biçiminde de okunmuştur. Buna göre devlet Aleviliği Türkleştirme çabasıdayken PKK Aleviliği Kürtleştirme gayretinde olmuş, böylece kitleler üzerindeki hakimiyetini veya etkisini sürdürmek istemişti. Bu tartışma için bkz. (Bruinessen, 2016: 115-129). Alevi Kürtlerle ilgili Bender’in ardından şu kitaplara da bakılabilir: (Bayrak, 2004: 184-202. Gezik, 2014). Alevilik nedir bağlamında bir yayın olsa da şu kitap bir bakıma bu bağlamda da değerlendirilebilir: (Bulut, 1997).

### Kaynaklar

19. *Yüzyılda Alman Şarkiyatçıların Bektaşılık Serüveni* (2013). Çev. ve Yay. Haz. İlhami Yazgan, 2013.
- Ahmed Rıfıkı. (2013). *Bektâşi Sırrı I-II*. Haz. Mahmut Yücer. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Atalay, Besim. (2015). *Bektaşılık ve Edebiyatı*. Haz. Gürol Pehlivan. Ankara: Ötüken Neşriyat.
- Aydın, Suavi. (2015). “Sunuş: bir Etno-Dinsel Kimlik Olarak Alevilik”. *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşılık*. Der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 11-32.
- Bayrak, Mehmet. (2014). *Kürt ve Alevi Tarihinde Tabular Yıkılırken*. Ankara: Özge Yayınları.
- . (2004). *Ortaçağdan Modern Çağa Alevilik*. Ankara: Özge Yayınları.
- Bender, Cemşid. (1993). *Kürt Uygarlığında Alevilik*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Birdoğan, Nejat. (1994). *İttihat ve Terakki'nin Alevilik-Bektaşılık Araştırması (Baha Sait Bey)*. İstanbul: Berfin Yayınları.
- Birge, John Kingsley. (1991). *Bektaşılık Tarihi*. Çev. Reha Çamuroğlu, İstanbul: Ant Yayınları.
- Bruinessen, Martin van. (2016). *Kürtlük, Türklük, Alevilik*. Çev. Hakan Yurdakul. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bulut, Faik. (1997). *Ali'siz Alevilik*. Ankara: Doruk Yayınları.
- Danacıoğlu, Esra. (1999-2000). “Osmanlı İmparatorluğu'nda Amerikan Board Okulları ve Ermeniler”. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3, 131-145.
- Dressler, Markus. (2016). *Türk Aleviliğinin İnşası, Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı*. Çev. Defne Orhun, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ertan, Mehmet. (2017). *Aleviliğin Politikleşme Süreci, Kimlik Siyasetinin Kısıtlılıkları ve İmkânları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gezik, Erdal. (2014). *Alevi Kürtler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Haslok, F.R. (2015). *Bektaşılık Tedkikleri*, çev. Ragıp Hulusi, Ankara: Kurgan Edebiyat.

- Karakaya-Stump, Ayfer. (2016). *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık, Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Karamustafa, Ahmet T. (2019). *Tanrı'nın Kuraltanılmaz Kulları İslam Dünyasında Derviş Toplulukları*. Çev. Ruşen Sezer. İstanbul: YKY.
- Keiser, Hans-Lukas. (2018). *İskalanmış Barış*. Çev. Atilla Dirim. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kırşehirlioğlu, E. (1963). *Türkiye'de Misyoner Faaliyetleri*. İstanbul: Bedir Kitabevi.
- Kocabaşoğlu, Uygur. (ty.). *Anadolu'daki Amerika 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan Misyoner Okulları*. Yy.: Arba Yayınları.
- Köprülü Mehmet Fuad. (2016a). *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- . (2005). *Anadolu'da İslamiyet*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- . (2016b). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Melikoff, Irène. (2015). *Uyur İdik Uyardılar, Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Basım.
- . (1998). *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Ocak, Ahmet Y. (2011). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- . (2014). *Babailer İsyanı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Öz, Baki. (2008). *Alevilik Nedir?*. İstanbul: Der Yayınları.
- Sancar, Necdet. (2013). *Alevilerin Siyasi Tarihi 1300-1971*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Şener, Cemal. (1994). *Alevilik Olayı, Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Tamur Danacıoğlu, Esra. (2006). "Karşılaştırmalı Bir Perspektiften 19. Yüzyılda Çin ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Protestan Misyoner Faaliyetler". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5, 3-20.
- Ülken, Hilmi Ziya. (2019). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Vahapoğlu, Hidayet. (1997). *Osmanlı'dan Günümüze Azınlık ve Yabancı Okulları*. İstanbul: MEB.

- Yaman, Ali. (2012). *Alevilik & Kızılbaşlık Tarihi*. İstanbul: Nokta Kitap.
- Yıldırım, Rıza. (2015). “Bektaşî Kime Derler, ‘Bektaşî’ Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi”. *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik*. Der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş. İstanbul: İletişim Yayınları, s. 71-108.
- . (2017). *Aleviliğin Doğuşu, Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300-1501*. Çev. Barış Yıldırım, İstanbul: İletişim Yayınları.
- . (2019). *Hacı Bektaş Veli’den Balım Sultan’a Bektaşiliğin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- . (2020). *Menâkıb-ı Evliya (Buyruk), Tarihsel Arka Plan, Metin Analizi, Edisyon-Kritik Metin*. İstanbul: YKY.
- Zelyut, Rıza. (1992). *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*. İstanbul: Yön Yayıncılık.