

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

SOSYAL DEĞİŞME SÜRECİNDE ALEVİLİK
(ANKARA ÖRNEĞİ)

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı: Yrd. Doç.Dr. Taner TATAR

Hulusi YILMAZ

MALATYA - 2008

“ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne”
İş bu çalışma, jürimiz tarafından Sosyoloji Anabilim Dalında
DOKTORA TEZİ
olarak kabul edilmiştir.

Başkan:.....
Adı, Soyadı, Ünvanı

Üye:.....
Adı, Soyadı, Ünvanı

Üye:.....
Adı, Soyadı, Ünvanı

Üye:.....
Adı, Soyadı, Ünvanı

Üye:.....
Adı, Soyadı, Ünvanı

ONAY
Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

...../...../2006

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
ABSTRACT	VI
KISALTMALAR	VII
1. GİRİŞ.....	1
1.1. ARAŞTIRMANIN METODU VE TEKNİKLER	2
1.1.1. Araştırmanın Evreni ve Örneklem	2
1.1.2. Araştırmanın Konusu ve Amacı.....	3
1.1.3. Araştırmanın Varsayımları	4
1.1.4. Araştırmada Verilerin Analiz Edilmesi ve Yorumlanması.....	5
1.2. ARAŞTIRMA ALANININ SOSYAL YAPISI	7
1.2.1. Fiziki Yapı.....	7
1.2.2. Nüfus.....	9
1.2.3. Ankara'daki Sosyal Tabakalaşma	14
2. SOSYAL DEĞİŞME VE ALEVİLİKLE İLGİLİ BAZI TEMEL KAVRAMLAR.....	17
2.1. SOSYAL DEĞİŞME OLGUSU.....	17
2.1.1. Coğrafya, Mekân ve Zaman.....	19
2.1.2. Nüfus.....	20
2.1.3. Muhalefet, Rekabet, Çatışma, İşbirliği, Bütünleşme ve Barış	21
2.1.4. Göç ve Şehirleşme	22
2.1.5. Ekonomi	22
2.1.6. Kültür, Kültürel Değerler, Din ve İdeoloji	22
2.1.7. İcat, Keşif, Sanayi ve Teknoloji.....	23
2.1.8. Karizmatik Şahsiyetler ve Sosyal Hareketler	24
2.2. ALEVİLİKLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR VE ALEVİLİĞİN İZAHI	26
2.2.1. Alevîliğin Tarihi Gelişimi	26
2.2.1.1. Alevî İnanıcının İslâm Öncesi Temelleri.....	26
2.2.1.2. Selçuklu ve Osmanlı Döneminde Alevîlik	37
2.2.1.3. Cumhuriyet Döneminde Alevîlik.....	47
2.2.2. Alevîlile İlgili Bazı Temel Kavramlar	53
2.2.2.1. Alevîlik, Kızılbaşlık, Bektaşîlik	53
2.2.2.1.1. Alevîlik	53
2.2.2.1.2. Kızılbaşlık.....	56
2.2.2.1.3. Bektaşîlik.....	59

2.2.2.2. Alevî – Bektaşî İnancının Yapısal Özellikleri	62
2.2.2.2.1. Alevîlik ve Tasavvuf.....	64
2.2.2.2.2. Alevîlik ve Heterodoksi	102
2.2.2.2.3. Bâtînlilik.....	131
2.2.2.2.4. Senkretizm	158
3. ANKARA'DAKİ ALEVİLERİN SOSYOLOJİK TAHLİLİ.....	167
3.1. İDRAK EDİLİŞ TARZLARI BAKIMINDAN ALEVİLİK.....	167
3.1.1. Alevîliğin Geleneksel İdrak Ediliş Tarzı.....	167
3.1.2. Alevîliğin İdeolojik İdrak Ediliş Tarzı	175
3.1.3. Alevîliğin Kimlik Olarak İdrak Ediliş Tarzı.....	179
3.2. MODERNLEŞMEYE İLİŞKİN DEĞER YARGILARI İLE ANKARA'DAKİ ALEVİLİĞİN KURUMSAL YARGILARI VE DEĞER	
YARGILARINDAKİ DÖNÜŞÜM	186
3.2.1. Toplumsal Farklılaşma	186
3.2.2. Toplumsallaşma.....	201
3.2.3. Rasyonelleşme	204
3.3. SOSYAL HAREKETLER VE KURUMSAL DÖNÜŞÜM AÇISINDAN ÖRGÜTLEŞEN ALEVİLİK	218
SONUÇ	233
KAYNAKÇA	238
EK: MÜLAKAT SORULARI	250
ÖZGEÇMİŞ.....	255

TABLÖLAR

TABLO 1: ANKARA KENTİNİN YILLAR İTİBARIYLA NÜFUSU	9
TABLO 2: YILLIK NÜFUS ARTIŞ HIZI VE ŞEHİR NÜFUSU ORANI	10
TABLO 3: 2000 YILINDA DOĞUM YERİNE GÖRE NÜFUS	11
TABLO 4: AĞIRLIKLI ORTALAMA YAŞ VE MEDYAN YAŞ	12
TABLO 5: YAŞ BAĞIMLILIK ORANI	13

ŞEKİLLER

ŞEKİL 1: NİTEL ARAŞTIRMA DÖNGÜSÜ MODELİ	7
ŞEKİL 2: GELENEKSEL ALEVİLİK	168
ŞEKİL 3: İDEOLOJİK ALEVİLİK	176
ŞEKİL 4: GELENEKSEL-İDEOLOJİK-KİMLİK ALEVİLİĞİ VE FARKLILAŞMALAR	184
ŞEKİL 5: ALEVİLİĞİN FARKLI İDRAKLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİLER	185

ÖNSÖZ

Alevîlik, İslâm inancı, Türk Tasavvuf anlayışı ve Eski Türk kültürünün özelliklerine göre şekillenmiş, dinî, siyasî ve toplumsal nedenlerden dolayı kapalı cemaat yaşamı içinde kurumlaşmış dinî bir yapılanmadır. Kapalı toplum, üyelerine, inançlarının hakikat olduğu hissini verir ve bunun kutsallığından şüphe ettirmez. Saf imanla dinî inançlara bağlılık, onların kutsallığını ve doğruluğunu sorgulamayı akla getirmez. Muharrem ayında bir Alevî dedesinin, Kerbela’da şehit edilen Hz. Hüseyin’i anarken, gözyaşları içinde ruhunu teslim etmesi saf bir imana işaret eder. Yine bir Alevînin Ehl-i Beyt için gözyaşı dökmesi de saf bir imandır. Ama aynı Alevî’nin bundan sonraki hayatında hangi “don”da geleceğini merak ettiğini söylemesi de saf bir imanın göstergesidir.

Sözün özü, Alevîlik kapalı toplumsal hayatında bireylerinin ruhî tatminini sağlayan, geliştirdiği toplumsal kurumlarla hayatını düzenleyen bir dinî yapılanmadır. İnançların sorgulanmadığı ve buna gerek de duyulmayan bu dinî sosyal yapı modernleşmeyle birlikte sarsıntıya uğramıştır.

Modernleşmeyle birlikte anılan kentleşme, rasyonelleşme, bireyselleşme gibi kavramlar, Alevîliğin, çok hızlı bir sosyal değişme sürecine girmesine neden olmuştur. Modernlik, tehdit eden yapısıyla her geçen gün Alevîliğin kutsallığını yok etmektedir. Kentleşme süreciyle Alevî inançları saf iman objeleri olmaktan çıkmış, tarihi-folklorik unsurlar olarak algılanmaya başlanmıştır. Genç kuşak Alevîlerin bunlardan ruhî tatmin yaşadığını söylemek zordur.

Günümüzde genç kuşak Alevîlerin uzman olarak gördüğü insanlara en çok sorduğu sorular Alevîlik nedir? En doğru biçimde hangi kaynaktan öğrenebilirim? Alevîler camiye gitmeli mi? Namaz kılmalı mıyız? Ramazan orucu tutmalı mıyız? Gibi sorulardır. Dikkat edilirse bu soruların altında biz niçin farklıyız? Sorusu yatmaktadır. Geleneksel Alevîliğin verdiği cevaplardan tatmin olmayan genç kuşak Alevîlerin bu konuda sağlıklı bilgi edinme arayışları halen devam etmektedir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında yardımcı olan herkese, özellikle kendileriyle söyleşi yapma imkanı bulduğum Alevî dedelerine, dernek ve vakıf yöneticilerine, mülakat yaptığım ailelerin sıcak ilgisine, genç Alevî arkadaşlarıma sabırlarına teşekkür ederim.

İnönü Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde, yardımlarını esirgemeyen Arş. Gör. Ahmet Çetintaş'a, Dr. Ersan Ersoy'a teşekkür ederim.

Çalışmamın başından beri Alevîlik konusundaki tecrübelerini benimle paylaşan ve kaynak yardımı yapan arkadaşım Dr. Mehmet Dönmez'e de teşekkür ederim.

Tez danışmanım Yrd. Doç. Dr. Taner Tatar'a eleştiri ve katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Hulusi YILMAZ
Malatya 2008

ABSTRACT

Alevîsm is a belief which has the characteristics of Islamic belief, Turkic mysticism and ancient Turkish cultural features. Alevîsm has been institutionalized as a closed religious community due to religious, political and social grounds. Similar to the other closed communities, has traditional Alevîsm a religious feeling, spiritualism and holiness which renders happiness, spiritual satisfaction to the individuals. It has also the required institutions to regulate social life among its members. Alevîsm, which does not question the beliefs, which is also not needed, has encountered some challenges with the introduction of modernism. It has undergone deep problems and suffered very much.

Urbanism, rationalism, individualism which are the very components of Modernism have opened up the way for a very speedy social change within Alevîsm. The holiness of Alevîsm has been challenged and been threatened to disappear owing to the modernism. With the urbanisation process, Alevîsm has lost immensely its value as a pure faith and has been perceived as a folkloric and cultural fact.

As a result of the process of urbanization it has become consuming issue to pass the *traditional Alevî* faith and religious practices to the new generations. In the urban life the Alevî's are scattered all over the country and therefore it is logistically very difficulty to continue the Alevî faith, norms, values, and practices in the city life. The future of Alevîsm is being threatened with extinction unless no novalties are is found to comprise all Alevî's countrywide.

KISALTMALAR

Ank.	: Ankara
Arş.	: Araştırma
bs.	: Baskı
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
Fak.	: Fakülte
HBVAKV	: Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İ.A.	: İslâm Ansiklopedisi
İst.	: İstanbul
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
neş.	: Neşreden
No.	: Numara
S.	: Sayı
s.	: Sahife
T.T.K.	: Türk Tarih Kurumu
Üniv.	: Üniversite
Vs.	: Vesaire
Yay.	: Yayınları-Yayınevi

1. GİRİŞ

Alevîlik, öteden beri yaygın ve kuşatıcılık iddiasında olan Sünnilik karşısında, teolojik açıdan belirleyici bir argüman geliştirme hususunda zayıf kalmıştır. Genel İslâm çerçevesi içinde geliştirdiği teolojik bağlamına rağmen Alevîliğin heterodoks, senkretik, Bâtınî ve mistik boyutları gözardı edilmemelidir. Alevî hissiyatının neşet ettiği bu teolojik formülasyon Alevîlere farklı bir kimlik kazandırmıştır. İslâm'ın kök değerleri açısından bakıldığında Alevîliğin tevhid inancı tartışmalı bir konudur. Araştırmacıların duruşuna göre Alevîlerin Tanrı tasavvuru bazen Sünnilikle örtüşecek gibidir, bazen de onu genel İslâmî muhayyilenin dışına çıkan bir algılama olarak görürüz. Ahiret inancı, tenasüh inancının getirdiği farklı bir bakışla defalarca bu dünyaya gelme şekline dönüşmüştür. Kur'an'ın değiştirildiği iddiası, şerî ibadetlerin farklı yorumlanması da yukarıdaki konularla birleştiğinde Alevîlik teolojik bir tartışmayla bilim dünyasında yerini almaktadır.

Alevîliğin doktriner boyutu, başka bir ifade ile inanç ve ibadet anlayışı onun bir taraftan tarihî seyrini bir taraftan da günümüzdeki dalgalanmalarını anlamak bakımından önemlidir.

Doktriner yapıyla ilgili çalışmalar İslâm kelamı, tasavvuf ve mezhepler tarihi gibi alanlarda belli bir donanımı gerektirmektedir. Bu çalışma böyle bir yetkinliğin ürünü olmamakla beraber Alevîliğin günümüzdeki dalgalanmalarını anlamak için öncelikle tasavvuf, heterodoksi, senkretizm ve batınlık başlıkları altında Alevî teolojisi üzerinde durulmuştur. Bunun akabinde, sosyal değişme sürecinde geleneksel Alevîliğin inanç ve ibadet anlayışında meydana gelen değişimleri konu edinmiştir. Hızlı toplumsal değişme, modern hayata intibak edemeyen bazı toplumsal kurumları yok ederken bazılarını da sancılı bir dönüşüme tabi tutmuştur. Alevîlik de bu sıkıntılı sosyal değişim sürecini yaşayan olgulardan biridir. Kentleşme geleneksel Alevî inanç ve ibadetlerin aktarılmasında önemli engeller ortaya çıkarmaktadır. Köyden Kente göç edenlerin kentlileşmesi 30–40 yıllık bir süreyi kapsadığından Alevîlik, kendini şehir yaşamına uyduracak sosyal aktörleri yetiştirmekte zorlanmıştır. Bu hem Alevîliğin kurumsal olarak kent ortamına hazır olmayışından hem de bireylerin modern yaşamın donanımına sahip olmayışından kaynaklanmaktadır.

Modern yaşamın ürettiği bireysel çeşitlilik Alevîlik algılamalarına yansımaktadır. Bu anlamda oluşan kimlik tarzları Alevîliğin farklılaşmasına yol açmaktadır. Farklılaşmış Alevîlik anlayışları kendi hedefleri doğrultusunda örgütlenmektedir.

Geleneksel Alevî örgütlenmesinin dağılması ve yerine yine bütün Alevîleri kuşatacak bir örgütlenme ihdas edilememesi Alevîliğin geleceğini tehdit etmektedir. Geleneksel Alevî inanç ve ibadetlerinin toplumun her kesimine yayılmış Alevîler için nasıl yaşatılacağı önemli bir sorundur.

1.1. Araştırmanın Metodu ve Teknikler

Normatif bir bilim olan ilahiyat, belli bir dinin incelenmesi, yorumu ve açıklanmasını amaçlar. İçinde din sosyolojisinin de bulunduğu genel din bilimi ise, dinlerin tabiatını anlama gayesi güder. Metotları açısından ilki normatif; din sosyolojisi ise, deskriptif yani betimseldir. Metodolojik açıdan betimsel olan din sosyolojisinde, veri toplama tekniği olarak da mülâkat ve katılımcı gözlem kullanılmaktadır. Bundan dolayı, din sosyolojisi incelemelerinde dinleri, sadece sosyolojik açıdan, yani meydana getirdikleri sosyal tesirler bakımından ele almak gerekmektedir. Dini tecrübenin anlatımı olan, akide (doktrin), mensuk (ibadet kaideleri) ve dinî grup (dinî kardeşlik ve birlik) ve bu grupların her birinin tipolojik ve karşılaştırmalı incelenmesi, din sosyolojisinin gerçek konusudur. Ancak, mevcut grupların tasnifinde, farklı idraklerin oluşmasında tesirli olan tarihî arka plan verilmediği takdirde, din tarafından saiklenmiş gruplaşma şekillerini incelemek mümkün olmayacaktır. Bundan dolayı, hem konunun anlaşılması hem de grupların tasnifinde kolaylık olması bakımından, mevcut duruma ilaveten, tarihî süreçten faydalanma yoluna gidilmiştir.

1.1.1. Araştırmanın Evreni ve Örneklem

Yaygın bilim anlayışının vazgeçilmez öğelerinden birisi “genelleme”dir. Üzerinde çalışılan bir dizi sınırlı sayıdaki değişken arasında bulunan ilişkiler belirli güvenlik aralıklarıyla değişkenlerin dahil olduğu evrene genellenir. Bu sebeple, değişkenlerin dahil olduğu evrenin kesin hatlarıyla belirlenmesi önemlidir. Evrenin kesin hatlarıyla belirlenmesi araştırmacının bütün sorunlarını çözmez, çünkü evren genellikle bir araştırmacının ulaşamayacağı kadar büyüktür. Bu sebeple evreni temsil

etme kabiliyetine sahip sınırlı sayıda birey üzerinden araştırma yapılır. İşte “örneklem” adı verilen bu araştırma unsurlarının isabetli seçimi önem arz eder. Burada nicel araştırma ile nitel araştırmada dikkat edilen hususlar ve uygulanan teknikler farklılık arzeder. Nitel araştırmalarda birincil amaç genelleme olmadığı için indirgemeci bir yaklaşım söz konusu olmaz. Bu sebeple nicel araştırmalarda olasılık temelli örnekleme teknikleri kullanılırken, nitel araştırmalarda amaçlı örnekleme teknikleri tercih edilir (Yıldırım-Şimşek, 2005: 101-115). Bu araştırmada da bahsedilen hassasiyetler çerçevesinde araştırmanın evreni olarak Ankara belirlenmiş ve “amaçlı örnekleme” teknikleri kullanılmak suretiyle örneklem tespitine girilmiştir. Söz konusu tespitte bulunulurken bir taraftan bilgili olmaları itibarıyla “dede”ler, diğer taraftan Alevîliği bir bütün olarak çözümleyebilmek için farklı yaş, cinsiyet, meslek, gelir gruplarına dâhil Alevî bireylerle görüşme yoluna gidilmiştir. Diğer taraftan farklı ocak, dernek, vakıf çatısı altında yer alan kişilerle görüşmeye özen gösterilmiştir. Nitel araştırmalarda örneklemin büyüklüğü çok fazla önemli olmasa da doğrudan doğruya görüşme yaptığımız kişi sayısının mümkün olduğu kadar çok, çeşitli ve temsil kabiliyetine sahip olmasına hassasiyet gösterilmiştir. Bu çerçevede 20 dede, 150 kadar da Alevî birey ile görüşülmüştür. Bunların haricinde özel günlerde, törenlerde ve cemlerde doğrudan doğruya gözlemde bulunulmuş ve artık farklı yorumların ve anlayışların çıkmadığına kanaat getirilinceye kadar mülakat ve gözlemlere devam edilmiştir.

1.1.2. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Günümüzde tek kutuplu bir dünya tasarımının dışı vurumu olarak da algılanabilecek küreselleşme rüzgârlarının getirdiği sosyo-kültürel ve ekonomik değişim rüzgârlarının ülkemizi de etkisi altına aldığı bilinen bir gerçektir. Nitekim ülkemiz bugün hızlı bir sosyo-kültürel ve ekonomik dönüşüm sürecinden geçmekte olup bu süreç, toplum yapımızın geleneksel yapıdan modern yapıya doğru evrilmesi sonucunu doğurmaktadır. Türk toplumunun karşı karşıya bulunduğu bu değişim süreci içerisinde dinin yerini ve rolünü belirleyebilmek için, konunun esas itibarıyla din sosyolojisinin metod ve yöntemleriyle analiz edilmesi zorunluluğu vardır. Nitekim din ve toplum arasında organik bir bağ mevcut olduğu için bir toplumun dinî yaşayışını, ancak onun kendi iç dinamiğinin yanı sıra, özellikle içerisinde hayatıyet bulduğu toplumsal çevre ve

yaşayış gerçeklerinden tamamen bağımsız bir şekilde düşünmek oldukça yanıltıcı sonuçlar doğurmaktadır (Keskin, 2004: 18).

Hızlı toplumsal değişme, modern hayata intibak edemeyen bazı toplumsal kurumları yok ederken bazılarını da sancılı bir dönüşüme tabi tutmuştur. Alevîlik-Bektaşılık de sıkıntılı bir sosyal değişim süreci yaşayan olgudur. Zaman zaman Türkiye'nin gündemini belirleyen bu olgu, tarihî, dinî, siyasi ve kültürel bir çok boyuta sahiptir. Bu bakımdan Alevîlik-Bektaşılığın bütün boyutlarıyla ve ayrıntılarıyla izah edilmesi oldukça zordur.

Buradan hareketle, bu araştırma, Ankara ili örneğinden yola çıkarak, din sosyolojisinin metod ve tekniklerini kullanmak suretiyle, dinî bir grup olan Alevîliğin tarihsel süreç içerisindeki gelişim ve değişim aşamalarını da dikkate alarak, sosyo-kültürel değişim sürecine bağlı olarak, geleneksel Alevîliğin dinî inanç ve ibadetlerini, tutum ve yaşayışı üzerinde meydana gelen değişimleri deneysel ve sistematik din sosyolojisinin yaklaşımlarına göre anlamayı ve açıklamayı kendisine konu edinmiştir.

Bu araştırmada öncelikle, Alevî inanç ve ibadet anlayışında belirleyici rol oynayan tasavvuf, heterodoksi, senkretizm ve batiniliğin etkilerinin açıklanması amaç edinmiştir.

İkinci olarak, Alevîliğin modernleşme sürecinde bireysel varoluşlara bağlı olarak farklılaşmasını göstermeyi amaç edinmiştir.

Üçüncü olarak, modernleşmeye bağlı olarak kentleşme, bireyselleşme ve rosyonelleşme olguları karşısında geleneksel Alevîliğin uğramış olduğu sosyal değişimleri ortaya koymayı amaç edinmiştir.

Son olarak, kentleşme sürecinde Alevîlerin örgütlenme modelleri ve bunların sosyal hareketler açısından önemini açıklamayı amaç edinmiştir.

1.1.3. Araştırmanın Varsayımları

1- Ankara'da Alevîlik, geleneksel ve ideolojik idrak ediliş şeklinde beliren ve birbirine taban tabana zıt bir yapı sergilemektedir.

2- Ankara'da Alevîlik içinde, geleneksel ve ideolojik idrak edişten farklı olarak bir de kimlik Alevîliğı mevcuttur.

3- Geleneksel Alevîlik kırsal toplum özelliklerine göre örgütlenmiştir. İbadetler, toplumsal dayanışma ve denetimin üst düzeyde olduğu hiyerarşik bir yapıya dayanır. Büyük kentlerde bu ibadetler yeni örgütlenme tiplerine göre şekillenmektedir.

4- Alevîliğin ibadet tarzındaki kentsel dönüşümünü dernek ve vakıflar üstlenmiştir.

5- Alevîlik ile dernek ve vakıflar arasında iletişimsizlik mevcuttur.

6- Geleneksel Alevîlik, kentsel değerlerin yerleştiği semtlere nisbetle nisbeten cemaatvari yaşantının olduğu gecekondu bölgelerinde daha çok yaşanmaktadır.

7- Kentleşme sürecinde geleneksel Alevîliğin önemli kurumlarından olan Dedelik, Müsahiplik ve Düşkünlük kurumları geleneksel içeriklerini ve işlevlerini kısmen veya tamamen yitirmektedir.

8- Bilgi organizasyonundaki değişimler, keşfi bilginin itibarını azaltmış, bilimsel bilgiyi önemli hale getirmiştir. Bu değişmeden dolayı, İslâm'ın mistik yorumunu yaşayan Alevîler, dogmatik geleneksel inançlarını sorgulayan bir zihin yapısına doğru yönelmektedirler.

9- Geleneksel Alevî inançlarının aklileştirilme çabası, Alevîleri sünni ibadet tarzına yaklaştırmaktadır.

1.1.4. Araştırmada Verilerin Analiz Edilmesi ve Yorumlanması

Tezimiz nitel bir araştırma olduğu için veri toplamada görüşme ve gözlem teknikleri kullanılmıştır. Sosyal bilimlerde veri çeşitlemesi olarak nitelendirilen, birden fazla veri toplama tekniği kullanılarak araştırmada elde edilen bulguların geçerlilik ve güvenilirliğini artırma yoluna gidilmiştir. Araştırma alanında deneklerle yaptığımız görüşmeler için, önceden bir mülakat soruları envanteri hazırlanmıştır. Hazırlanan sorular bir pilot araştırmayla denenmiş ve anlaşılmayan sorular tekrar düzenlenmiştir. Hazırlanan soru envanteri mülakata katılanlara sorularak verilen cevaplar kayıt edilmiştir. Ancak sözkonusu kayıt için uygun usulün tespit edilmesi için, önce yapılan görüşmeler kasete kayıt edilmiştir. Fakat katılımcıların rahat olmadıkları ve sorulara rahat olarak cevap vermedikleri görülmüştür. Hatta yakinen tanıdığımız birkaçı, görüşmelerin kasete kayıt edilmesinden rahatsız olduklarını ve seslerinin kayıt

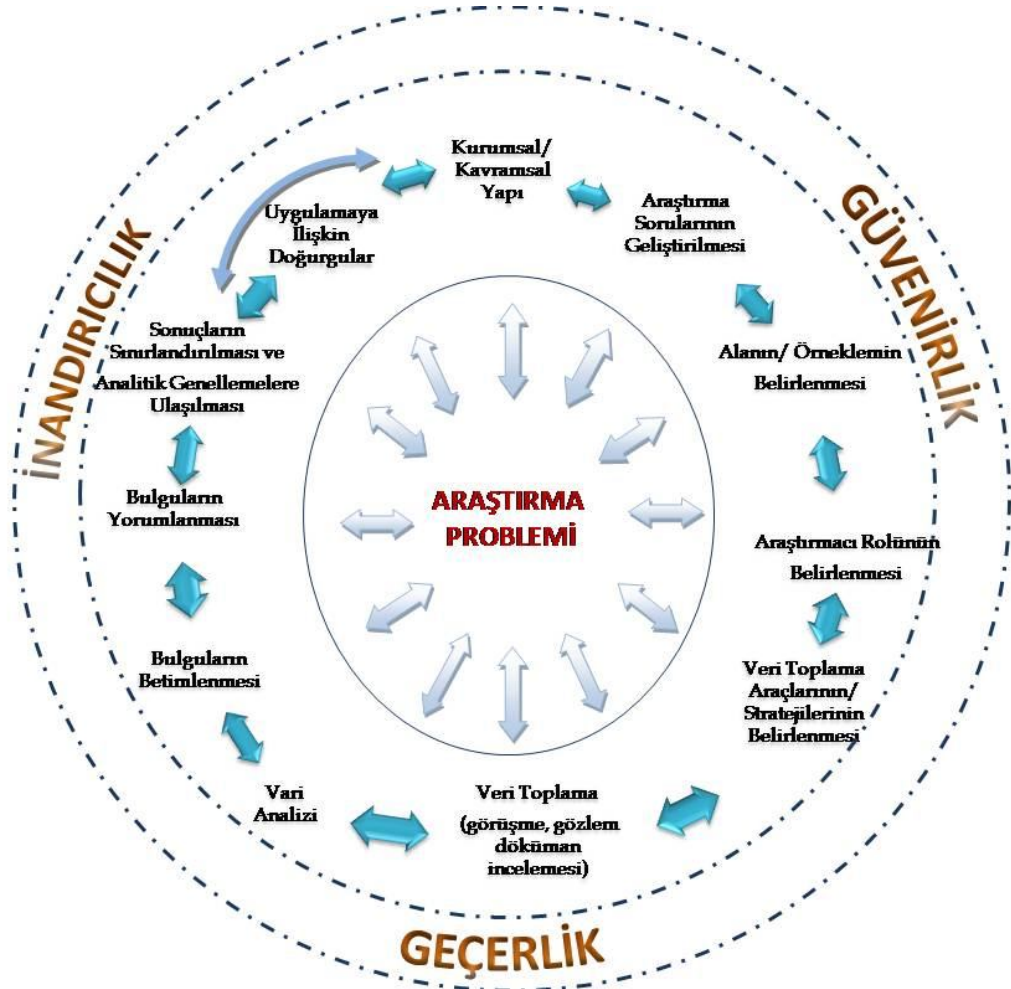
edilmesinin endişe yarattığını tarafımıza belirtmişlerdir. Araştırma konumuzun Alevîlik olması bu hassasiyeti daha da artırmıştır. Bu sebeple deneklerle yüz yüze ve yalnız olarak yaptığımız görüşmeler, deneklerin yanında konuşulanlar not edilmiş ve bazen de tutulan kayıtlar katılımcılara okunarak, güven duymaları sağlanmıştır. Uyguladığımız bu yöntemle onların hem rahat olmaları sağlanmış, hem de başkalarına ulaşmamızda bizlere yardımcı olmaları temin edilmiştir. Görüşmelerde, eğitim seviyesine uygun olarak, bazı sorular daha rahat anlaşılır hale getirilmiştir.

Tez çalışmamızda elde ettiğimiz veriler betimsel analiz yöntemi kullanılarak değerlendirme yoluna gidilmiştir. Böylece araştırma alanından elde edilen verileri daha yakından incelenme imkânı bulunmuş ve değerlendirilmiştir. Mülakatlar ve gözlemlerin neticelerini daha iyi yansıtmak amacıyla doğrudan alıntılara sık sık yer verilmiştir. Araştırmanın aşamalarının birbiriyle nasıl ilişkilendirildiğini göstermek amacıyla, varsayımlardan sonuçlara nasıl ulaşıldığı araştırmada açık bir biçimde sunulmuştur. Dolayısıyla araştırma alanından elde edilen bulgular sunulurken veya yorumlanırken, verilerden alıntılar yapılmıştır veya verilerin belirgin kısımlarına göndermelerde bulunulmuştur. Ayrıca, sözü edilen verilerin hangi koşullarda ve nerede toplandığına ilişkin açık ifadeler de yer verilmiştir.

Araştırmada geçerlilik ve güvenilirliği artırmak için, araştırma sürecinde gerekli görüldüğü hallerde, araştırmayla ilgili yeni stratejilere başvurulmuştur. Bu çerçevede görüşmeye ilave sorular da eklenmiştir. Araştırma alanından elde ettiğimiz verileri teyit etmek amacıyla gerekli görüldüğünde farklı veri toplama yöntemleri de kullanılmıştır. Hatta araştırma alanına olan yakınlığımızdan dolayı yüz yüze görüşmeler yoluyla ayrıntılı ve derinlemesine bilgi toplanmış, bazen de Alevîlerin bulunduğu ortam içinde görüşmeler yapılmıştır. Böylece uzun süreli bilgi toplama süreci takip edilmiş ve elde edilen bulguların teyit edilmesi için alana tekrar dönüldüğü de olmuştur. Dolayısıyla, araştırmanın geçerliliğini artırma yoluna gidilmiştir. Araştırmanın iç geçerliliğini artırmak için araştırma bulgularıyla, verilerin elde edildiği ortam göz önünde bulundurularak, anlamlı olup olmadığına dikkat edilmiştir. Araştırmamıza örneklem teşkil eden ortamın ve süreçlerin özellikleri, diğer örneklerle de karşılaştırılabilmesi için ayrıntılı olarak tanımlanmıştır. Araştırmamızın dış güvenilirliğini artırmak amacıyla da, araştırmaya veri kaynağı olan bireylerin düşünceleri ve olayları tanımlamaları, açık

bir biçimde verilmiştir. Böylece benzer araştırma yapmak isteyen araştırmacılar için, tezimizde kullanılan tanımlamalar açık bir şekilde ifade edilmiştir. Bütün bu teknikler belirlenip, ona uygun adımlar atılırken aşağıda şekilde özet halinde ifade edilen nitel araştırma döngüsü takip edilmiştir.

Şekil 1: Nitel Araştırma Döngüsü Modeli



Kaynak: YILDIRIM, Ali-ŞİMŞEK, Hasan: Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, Ankara, 2005, sh.84.

1.2. Araştırma Alanının Sosyal Yapısı

1.2.1. Fiziki Yapı

Ankara'nın, milattan, önce İIX yüzyılda Frigya Kralı Kordios tarafından kurulduğu sanılmaktadır (Keleş, 1978: 1). Türkiye'nin en eski kentlerinden biridir. Kurulduğundan bu yana sürekli yerleşme alanı olarak kalmış Anadolu kentlerinden biri

olan Ankara'nın, tarih içinde adının da çok fazla değişikliğe uğramadığı bilinmektedir (Aktüre, 1984: 3) Anküra, Ankira, Angora gibi birbirine çok yakın isimlerden sonra Osmanlı İmparatorluğundan bu yana resmen Ankara ismi kullanılmaya başlanmıştır.

Ankara'da M.Ö. IIX yüzyıllarda Frigyalılar, sonra Lidyalılar, ardından Persler daha sonra uzunca yıllar Romalılar yaşamışlardır (Aktüre, 1977:5).

Anadolu kentlerine Türklerin yerleşmesi ise 1071 sonrasında rastlar. Anadolu içinde de Türkmenlerin ilk yerleştikleri mekanlar genellikle Kırşehir, Yozgat, Ankara, Kastamonu, Çankırı gibi kentler olmuştur (Yavuz, 1971: 7).

Çeşitli dönemlerde önemli bir merkez olan Ankara, Türkiye Cumhuriyeti'nin başkent olduğunda yıkık bir Anadolu kenti idi. Uzun yıllar süren savaşlar bütün Anadolu kentleri gibi Ankara'nın nüfusunu da oldukça azaltmıştır. Ankara'nın 1918 yılı itibarıyla nüfusunun yine de 20 bin civarında olduğu tahmin edilmektedir (Yavuz, 1952: 7).

Bugün, Ankara, 3 milyonu aşan nüfusuyla Türkiye'nin ikinci büyük kentidir. Kent, başkent ilan edildiği yıllardan itibaren devletin özel ilgisine konu olmuştur. Tüm bunlara rağmen Ankara, bir başkente yakışır nitelikte kent olma özelliğine hiçbir zaman kavuşamamıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarında önemli imar hamlelerine konu olmasına rağmen 1950'li yıllarda yaşayan yoğun göçe yenik düşmüştür. Başkent olmaktan kaynaklanan nüfus artışıyla Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren kalabalıklaşan Ankara, ilik yıllarda yöneticilerin tüm gayret ve çabalarına rağmen arzu edilen bir kentleşme ve kent olma sürecini geçirememiştir (Görmez, 2004: 2).

Ankara'nın kentleşmesinde hızlı nüfus artışı ve kırdan kente göçün önemli etkisi vardır. Yoğun göçler, kente intibak sorunu yaratmıştır. Yoğun göçe cevap verecek sosyal konut üretimi sağlanamadığından gecekondulaşma başlamıştır. Konut, gecekondu, altyapı, ulaşım gibi sorunlar bugün artık yerel yönetimlerin üstesinden gelemeyeceği kadar büyümüştür (Görmez, 2004: 3).

Ankara, büyük bir bölümü İç Anadolu Bölgesi'nde, küçük bir bölümü ise (Kuzeybatı kısımları) Karadeniz bölgesinde yer alır. Yüzölçümü 25706 km²'dir. Güneyinde Konya ve Aksaray İlleri, Güney Doğusu'nda Kırşehir, Doğusunda Kırıkkale, Kuzeyinde Çankırı İli, Kuzey Batısında Bolu ve Batı'sında Eskişehir ili

bulunur. İlçe sayısı 24, bucak sayısı 43, köy sayısı 908'dir. Çankaya, Altındağ, Mamak, Keçiören, Yenimahalle, Etimesgut, Sincan Merkez ilçeleri olup, nüfusun büyük bölümü buralarda yaşamaktadır.

1.2.2. Nüfus

Ankara başkent olması dolayısıyla Cumhuriyetin kurulması ile birlikte hızlı nüfus artışına sahne olmuştur. Özellikle 1950'li yıllarda kentleşme sürecinin etkisiyle çok hızlı büyümeye başlamıştır. Bugün Ankara, İstanbul'dan sonra Türkiye'nin ikinci büyük metropoldür. Ankara kentinin yıllar itibarıyla nüfusu Tablo - 1'de gösterildiği gibidir.

Tablo 1: Ankara Kentinin Yıllar İtibarıyla Nüfusu

1927	74.553
1950	289.197
1960	650.067
1970	1.280.791
1990	2.584.594
2000	3.102.145

Devlet İstatistik Enstitüsü Nüfus Sayımı Sonuçları

1950 sonrasında başlayan hızlı kentleşme sürecinin en fazla etkilediği kentlerinden birinin Ankara olması, kentin nüfusunu 1950'den sonra daha da arttırmıştır. Tablodaki rakamlardan da görüldüğü üzere, 1970 sonrasında Ankara kenti nüfusu 1 milyon 200 bin civarına ulaşırken, 2000 yılında 3 milyonu geçmiştir. Dünyada 50 yıllık süre içinde bu derece büyük bir nüfus artışına sahne olan kent sayısı sınırlıdır. Bu süreç, Ankara kentinin sorunlarını da aynı şekilde artırmakta ve yerel yönetimleri de, merkezi yönetimi de kentsel sorunlara çözüm üretmekte çaresiz bırakmaktadır. (Görmez, 2004: 23). Ankara'nın nüfus artış hızı Tablo-2 de daha açık şekilde görülmektedir. Ayrıca Tablo-2, Ankara ilinin yıllık nüfus artış hızı ve şehir nüfusu oranını cinsiyete dayalı olarak göstermektedir.

Ankara'nın nüfusunun en hızlı arttığı yıllar Türkiye'de kentleşme sürecinin başladığı yıllar olarak görülmektedir. Tablo'dan da görüldüğü gibi 1950-1955 yılları arasında Ankara'nın nüfus artış hızı yüzde 62.59'a kadar yükselmiştir. 1975 yılına kadar da nüfusun çok hızlı arttığı görülmektedir. 1975 sonrasında nüfus artış hızında bir azalma görülmesine rağmen yine de yüzde yirmilerin altına düşmediği söylenebilir. Bu rakam Türkiye'nin ortalama nüfus artış hızının çok üzerindedir (Görmez, 2004: 24).

Tablo 2: Yıllık Nüfus Artış Hızı ve Şehir Nüfusu Oranı

Sayım Yılı	Yıllık Nüfus Artış Hızı (%)	Şehir nüfusu oranı (%)		
		Toplam	Kadın	Erkek
1927	-	24,5	19,0	29,8
1935	34,7	28,6	24,1	32,9
1940(1)	24,3	31,2	27,7	34,7
1945	28,6	40,2	34,7	45,0
1950	32,9	42,5	37,2	47,1
1955	62,6	49,2	44,1	53,6
1960	32,9	59,3	55,5	62,6
1965	43,7	65,1	62,3	67,5
1970	43,3	71,9	69,2	74,3
1975	47,2	77,3	75,6	78,8
1980	19,8	78,4	77,2	79,6
1985	29,4	82,8	82,0	83,6
1990	21,3	87,6	87,2	88,0
2000	21,4	88,3	88,6	88,1

DİE, 2000 Genel Nüfus Sayımı, Ankara.

Kentleşme sürecinde Türkiye’de göçün büyük kentlere yönelmesi büyük kentlerin nüfusunun heterojenleşmesine yol açmaktadır. 2000 yılı Devlet İstatistik Enstitüsü verilerine göre Ankara nüfusunun yüzde 48 civarında bir kısmı Ankara doğumlu değildir. Doğum yeri farklı olan bu büyük kentlerin menşei Tablo-3’de verilmiştir.

Tablo 3: 2000 Yılında Doğum Yerine Göre Nüfus

Ankara	2,106,146
Yozgat	152,306
Çorum	174,084
Çankırı	110,262
Kırşehir	94,080
Sivas	84,0591
Kayseri	54,990
Kırıkkale	85,530
Erzurum	57,267
Bolu	47,621

DİE, 2000 Genel Nüfus Sayımı, Ankara.

Ankara nüfusunu doğum yerleri açısından bir incelemeye tabi tutmak Ankara’da bir kent kültürünün oluşumu açısından önemli sonuçlar verecektir. Dikkat edilirse, Ankara, genellikle Orta Anadolu illerinin kırsal bölgelerinden gelen insanların yoğun olarak yaşadığı bir yerleşim merkezidir. Ankara’ya gelen nüfusun önemli bir kısmının da kendi, köylü, akrabası ve arkadaşlarının yanına yerleştiği düşünülürse, kentlileşmenin ne derece gerçekleşebileceği görülebilir. Ankara’ya sonradan yerleşenlerin önemli bir kısmının üçüncü kuşaktan itibaren kente intibak etmeye başladığı bilinen bir gerçektir. Hal böyle iken, yeni gelenlerin bir çok sorunu

beraberinde Ankara'ya taşıdığı ve Ankara'nın sorunlarına yeni sorunlar eklendiği gözden uzak tutulmamalıdır (Görmez, 2004: 27)

Ankara nüfusunun ağırlıklı ortalama yaş ve medyan yaş oranları ile yaş bağımlılık oranları da Tablo-4 ve Tablo-5'de verilmiştir.

Tablo 4: Ağırlıklı Ortalama Yaş ve Medyan Yaş

Sayım Yılı	Ağırlıklı Ortalama Yaş			Medyan Yaş		
	Toplam	Kadın	Erkek	Toplam	Kadın	Erkek
1935	24,26	25,6	23,20	21,60	22,74	20,78
1940	24,51	25,43	23,61	21,52	22,24	21,03
1945	24,76	25,59	24,03	21,45	21,85	21,24
1950	24,77	25,39	24,21	21,55	21,76	21,42
1955	24,16	24,72	23,68	21,46	21,49	21,44
1960	24,20	24,60	23,86	21,37	21,32	21,39
1965	24,08	24,42	23,78	20,32	20,15	20,44
1970	24,33	24,85	23,86	20,25	20,42	20,14
1975	24,68	25,14	24,27	20,78	20,85	20,72
1980	24,81	25,25	24,40	21,10	21,33	20,91
1985	25,67	26,07	25,29	22,24	22,49	22,03
1990	26,97	27,48	26,47	23,88	24,35	23,48
2000	-	-	-	26,83	27,54	26,13

DiE, 200 Genel Nüfus Sayımı, Ankara.

Tablo 5: Yaş Bağımlılık Oranı

Sayım Yılı	Toplam	0-14 yaş	65+ yaş
1935	74,39	69,12	5,27
1940	67,51	63,11	4,40
1945	61,16	57,56	3,60
1950	60,46	56,56	3,90
1955	63,48	59,57	3,81
1960	67,90	63,65	4,25
1965	73,02	67,91	5,11
1970	71,99	66,10	5,89
1975	68,48	62,71	5,77
1980	64,61	58,89	5,72
1985	58,12	52,95	5,17
1990	50,90	45,51	5,39
2000	43,76	36,27	7,49

DİE, 2000 Genel Nüfus Sayımı, Ankara.

Ankara kentinin nüfus ve sosyo-ekonomik yapısının analizi, Ankara'ya ilişkin yapılabilecek pek çok değerlendirmenin temelini de oluşturacak niteliktedir. Ankara, Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren göç alan ve gelen insanlara yeterli iş, yeterli gelir ve sağlıklı bir hayat şartı sunma açısından iyi sayılabilecek imkanlara sahip olmayan bir kenttir. Dolayısıyla, iş alanında sürekli marjinal sektörlerin olduğu, mekan açısından gecekondulaşmanın, gelir açısından sefaletin giderek arttığı bir kenttir. Kente gelenlerin kentlerin sunması gereken imkanlardan faydalanamaması kentlileşme sürecini uzatırken, kent giderek kırsal alan özelliklerini de içinde barındırmaya devam etmektedir. Buna Türkiye'nin genel sorunlarını eklediğimiz de Ankara kentinin profili ortaya çıkmaktadır (Görmez, 2004: 37).

1.2.3. Ankara'daki Sosyal Tabakalaşma

Bir toplumun yapısını ve bu yapıdaki değişimleri, o toplumu oluşturan insanlardan ve onların özelliklerinden ayrı olarak ele alıp inceleyemeyiz. Nüfus toplumsal yapının temel öğelerinden birisidir. Bir toplumun sosyal, ekonomik ve siyasal yapısının değişmesi, o toplumu oluşturan kişilerin ve ailelerin özelliklerinin, tavır ve davranışlarının değişmesi ile yakından ilgilidir (Kartal, 1992: 228).

Bugün, toplam nüfusunun artışına oranla çok yüksek kentleşme hızına sahip olan Türkiye'de, ülke nüfusunun önemli bir bölümü 25-30 yıl gibi kısa bir zaman diliminde kentlere akmıştır. Kentleşme akımında yer alan bu nüfusun özellikleri, yapısı ve nüfus birimlerinin türlü konulardaki tavır ve davranışları ve dünya görüşleri değişmektedir. Fakat bu değişme kısa süre de olmamaktadır. Kentleşme modeline göre "kırsal insanı"nın, "kent insanı"na dönüşmesi 40-50 yıl olmaktadır. Ekonomik ve sosyal mekânı ile yalnız kenti kapsayan "kent insanı" böylece ortaya çıkmaktadır (Kartal, 1992: 228).

Türkiye'de kentleşmenin yapısını büyük oranda göç olgusu belirlemiştir. Göç, kentleşme ve gecekondulaşma olguları birbirine bağlı olarak gelişen ve karşılıklı olarak birbirlerini etkileyen süreçlerdir. Kırsal bölgelerden kentlere göç eden insanların belirli fiziksel çevrelerde kümelenmesiyle, inanç, değer ve tutumları ile yaşam tarzları benzer kişilerin oluşturdukları toplumsal çevre millî kültüre ancak belirli noktalarda katılabilen bir yan kültür alanı oluşturmaktadır (Akgür, 1997: 84). Gecekondu dediğimiz bu bölgeler kent çevresinde boş duran bir alana aynı köyden ya da aynı mahalleden birkaç ailenin gelip yerleşerek konut kondukları ile ortaya çıkmaktadır.

Gecekondularda yaşayanlar, kentte eskiyeler, köylü olmaktan uzaklaşmış, ancak tam anlamıyla da kentli olamamış insanlardır. Köydeki yaşantılarını, alışkanlıklarını, kentlerde de kısmen sürdürmekte, bu yüzden bir "geçiş süreci" yaşamaktadırlar. Bu değişme ve geçiş sürecinde, kendilerine özgü bir "gecekondu kültürü" yaratmaktadırlar. Bu alt-kültür bir bölümüyle köyden getirdikleri alışkanlıklar, gelenek ve göreneklere bağlılık, davranış biçimi, giyinme biçimi, yeme-içme alışkanlıklarında kendisini gösterirken, bir bölümüyle de kente özgü bir takım değer ve alışkanlıkları yansıtmaktadır (Akgür, 1997: 87).

Ankara da gecekondulaşma talihsizliğini yaşayan illerdendir. Kentleşmesi ve bireylerin kentlileşmesinde gecekonduların bölgedeki önemli etkisi olmuştur. Ankara'da konutların yarısından çoğu kentsel konut standartlarından yoksundur. Kent sosyal ve kültürel imkanlardan önemli ölçüde mahrum olup, bu durum kentlilerin sosyalleşme sürecini olumsuz bir şekilde etkilemektedir. İlk ve orta okullarında halen bazı sınıflarda yüzün üzerinde çocuğun okuduğu bir Ankara ile karşı karşıya bulunmaktayız kişi başına düşen yeşil alan miktarı, oyun alanları, sinema tiyatro sayısı son derece düşüktür. Kent ulaşımı son derece yetersiz olup, yeteri kadar kreş, bakımevi gibi imkanlara sahip değildir. Böyle bir yerleşmenin insanların ruh sağlığı üzerine etkileri hakkında bugüne kadar bir araştırma olmamakla beraber sağlıklı olduğu söylenemez. Tüm bunlar Ankaralının kentlilikle ilgili durumunu da ortaya koymaktadır. (Görmez, 2004: 38).

Ankara etrafı gecekondularla sarılı bir il görünümündedir. 1980'li yıllarda yerleşik nüfusun yandan fazlasını oluşturan gecekondularla kentin varlıklı ve kentlileşmiş kesimleri arasındaki uçurum giderek artmaktadır. Sadece mekansal farklılaşma değil, yaşam biçimi ve kültürel anlamda da ciddi çelişkiler oluşmaktadır. Geçmişte ikili üçlü kültürel yapının varolduğu Ankara bugün tam anlamıyla kozmopolit bir kente dönüşmek üzeredir. Kentlileşme hızının yavaşlığı, kentte büyük çelişkileri ortaya çıkarmaya devam etmektedir (Akgür, 1997: 93).

Ankara, Başkent olmasından itibaren sürekli göç almaktadır. İlk yıllarda İstanbul'dan bürokrat, asker ve eşrafla başlayan göç hemen ardından Anadolu'dan işçi göçüyle sürmüştür. 1950'lerden itibaren toplumu her kesiminden insan Ankara'ya akın etmeye başlamıştır. Ankara Cumhuriyetin ilk yıllarında yeni gelenlerin kente bütünleşmesini sağlayacak bazı imkanları sunmuş olsa bile, bürokratik elit ile taşradan gelenlerin kültürel farklarının ortadan kalkması en azından yaşam biçimlerinin benzeşmesi mümkün olmamıştır. Hele göçün hızlanması ile birlikte kent, yeni gelenlerin kentle bütünleşebilmesi için gerekli imkanların pek çoğunu sunamamaya başlamıştır. Konut, iş, eğitim gibi imkanların yeterince sunulmaması Ankara'da yeni yeni köyleri ortaya çıkarmış ve kentte yaşayanlarda ortak bir kentlilik şuuru oluşmamıştır, Ankara'nın Etlik, Keçiören, Mamak semtlerinin yakın civarı tamamen gecekondularla kaplanmıştır. Gecekondulardan Çankaya civarı da nasibini almıştır (Görmez, 2004: 51-52).

1985 yılı sonrasında. İmar Kanununun 18. maddesinin uygulanması ile gecekonduların kentsel mekanlara dönüştürülmesi için harcanan çabalar da belirli bölgelerle sınırlı kalmıştır. Kentsel rantın yüksek olduğu, Çankaya, Dikmen, Balgat gibi semtler hızla gecekondulardan kurtulurken kentin görece geri kalmış mekanları, bu dönüşümü yaşayamamıştır (Bademli, 1986: 70).

Gecekondu alanlarının kentsel mekanlara dönüşümü, kentleşmenin gerçekleşmesinde ilk adımlardan biri sayılırsa, Ankara'da pek çok Ankara'lının kentleşme sürecinin daha uzunca bir zaman alacağı söylenebilir. Bu durum kentte farklı kültürel gruplar arasındaki ayrışmayı giderek artırabilir. Görmez'in Ankara'ya ilişkin şu betimlemesi Ankara'daki sosyal tabakalaşma hakkında bir bilgi vermektedir (Görmez, 2004: 52-53).

“Esenboğa Havalimanından Ankara'ya gelen bir kişi, Hasköy, Oran istikametinde Ankara'nın kimliğine, kutuplaşmasına ilişkin çok doğru veriler elde edebilir. Ankara'nın Esenboğa'dan girişi Hasköy herhangi bir Orta Anadolu köy ya da kasabasını andıran gecekondularla kaplıdır. Hasköy'den sonra Aydınlikevler'e geliriz. Burası küçük ölçekli bir Anadolu kentinin özelliklerini taşır. Samsun Yolu Kavşağı'ndan Gençlik Parkına uzanan alan eski kent merkezi olarak farklı ve kentin dar gelirliilerinin alışveriş merkezi durumundadır. Bu alanın çevresi kentin çöküntü alanı haline gelmiştir. Gençlik Parkı'ndan Sıhhiye'ye son yıllarda ise Kızılay'a kadar alan tam bir kesişme, eski kentle yeni kentin buluşma noktasıdır. Ankara'nın kültürel dokusunun en iyi sergilendiği kavşak noktasıdır. Kızılay-Kavaklıdere arası Ankara'nın yeni merkezi olup genellikle orta ve orta üst gelir gruplarının mekanı durumundadır. Kavaklıdere-Çankaya arası üst gelir gruplarının konut ve işyerleridir. Yıldız ve Oran son yıllarda gelişen ve üst gelir grubunda olanların mekanı haline gelmiştir. Bahsedilen her mekanda, yaşam biçimlerinin, davranışların ve alışkanlıkların farklı olduğunu gözlemlemek de mümkündür. “Görüldüğü üzere mekansal farklılaşma ve kültürel farklılaşma oldukça belirginleşmiştir. Bu farklılaşmayı kentin başka eksenlerinde de görmek mümkündür.

2. SOSYAL DEĞİŞME VE ALEVİLİKLE İLGİLİ BAZI TEMEL KAVRAMLAR

2.1. Sosyal Değişme Olgusu

Toplumun, sosyal değişimin, toplum-sosyal değişim ilişkisinin tabiatı gereği değişmeyen bir toplum düşünmek olası değildir. Denilebilir ki sosyal değişim bir bakıma kaçınılmaz ve evrensel bir fenomendir (Tolan, 1991: 279). Toplumlar, hiç bir zaman durağan olmamışlardır. Değişim, toplumsal hayatın bir gereğidir. Toplumun durağan olarak düşünülmesi, varsayımsal olup sosyolojik incelemenin gereği olarak ortaya çıkan veya metodolojik zorunluluklardan doğan itibarî bir zihinsel vaziyet alıştan kaynaklanmaktadır. Hiç bir toplum hareketsiz değildir. Her toplumun kendine özgü bir dinamizmi vardır. Her toplum az veya çok değişimi yaşar, tecrübe eder. Bir toplumun durağanlığı, başka bir toplumun değişim durumuna göredir, yoksa o toplum durağan değildir. Bir toplumda değişim düşük yoğunluklu, başka bir toplumda yüksek yoğunluklu, bir toplumda yavaş, başka bir toplumda hızlı tempoda olabilir. Bu çerçevede değişimin, zamana ve topluma göre farklılık arz ettiği söylenebilir. Her halükârda değişim, her insan topluluğunun değişmez karakteristiğidir. Her toplum, aynı zamanda bir oluştur, zamansaldır, tarihidir ve sürekli bir değişim süreci ile karşı karşıyadır. Bu anlamda toplumu, bir toplumun zaman içindeki hareketliliği ve değişimi olarak tanımlamak da mümkündür (Günay, 1997: 325-326). E. Durkheim'in bilim, toplum ve zaman anlayışına bakıldığında da sosyal değişim merkezli bir sosyoloji öngördüğü görülür. (Ann Game-Andrew Metcalfe, 1999: 277).

İnsanlar, karşılıklı ve sürekli etkileşimler sonucu *zamanla* ve *zaman içinde* yeni değerler, normlar, anlamlar, kurallar, kurumlar ve yönetim biçimleri meydana getirmektedirler. Başka bir ifadeyle insanların karşılıklı ilişki ve etkileşimleri, tarihsel süreç içerisinde farklı bir hâl almakta, toplumsal yapıda ortaya çıkan başkalaşma ya da farklılaşmalar da sosyal değişimi doğurmaktadır. (Tolan, 1991: 277). Ancak toplumsal yapıda ortaya çıkan değişikliklerin sosyal değişim olarak nitelendirilmesinin ön şartı, toplumun sosyal teşkilâtının yapısı veya işlevlerini geçici olarak değil, sürekli ve köklü bir biçimde etkileyen ve toplumun tarihinin akışını değiştiren bir değişiklik olmasıdır. (Günay, 1997: 328-329).

Sosyal değişim, değişim kelimesinde de ifadesini bulduğu gibi, zaman içerisinde gerçekleşmektedir. Bu durum da, sosyal değişimin zamana bağlı tarihî bir süreç olduğunu tespit etmeye imkân vermektedir.

Sosyal değişimlerin önemli bir özelliği, onların köklü ve sürekli olmalarında toplanmaktadır. Bu durumda denilebilir ki toplumsal değişimler, toplumun tarihî akışını, kaderini değiştiren değişikliklerdir. Yani geçici ve yüzeysel değişiklikler, sosyal değişim kapsamında değillerdir. Bu durumda sosyal değişim denilince, moda veya çalışma hayatındaki geçici-dönemsel değişiklikleri anlamamak gerek. Bunlar sosyal değişme kapsamında değildirler. Sosyal değişim denilince bir grup veya toplum içindeki insanların ilişkilerinde yer alan yerleşik tavır ve hareketlerdeki, teknik terimi ile sosyal sistemin yapı unsurları ve işleyişi üzerindeki değişiklikleri anlamalıdır. (Dönmezer, 1990: 197).

Özetle denilebilir ki toplumda meydana gelen bir değişimi, sosyal değişim olarak görebilmek için değişimin, bir referans noktasıyla belirlenebilir olması, yani bir zaman dilimine endeksli olması; kesintisiz olması, yani bir sürekliliğinin bulunması ve kollektif olması, yani aile, cemaat, eğitim, ekonomi gibi kalıcı birliktelikleri ifade eden grup veya kurumlar bazında ortaya çıkması gerekmektedir (Aslantürk, Amman, 1999: 354-355).

Bu ifadelerden de anlaşılabilceği gibi sosyal değişme, bir toplumda zaman içinde gözlemlenebilen, toplumun sosyal teşkilâtının yapısı veya işlevlerini geçici değil, sürekli ve köklü bir biçimde etkileyen bir fenomendir. Böylece sosyal değişim, toplumun yapısını oluşturan sosyal ilişkiler ağının ve bunları belirleyen sosyal kurumların değişmesi (Bottomore, 1984: 313) olarak anlaşılabilir.

Sosyal değişime ilişkin olarak zikredilmesi gereken önemli noktalardan biri, sosyal değişmenin nötr bir kavram olduğudur. Sosyolojik anlamda sosyal değişimin bizzat kendisi, başlı başına ne iyi ne de kötüyü ifade eder. Sosyal değişim, bir toplum veya grubun sosyal düzenlemelerinde meydana gelen herhangi bir değişikliğe atıfla bulunur. Şu hâlde sosyal değişim, normatif değil, objektif bir anlam içeriğine sahip olup herhangi bir değer yargısı içermez, nesnel bir gerçekliği ifade eder. Sosyal değişim, görece iyi de olabilir, kötü de olabilir; toplumun güçlenmesini beraberinde

getirebileceği gibi zayıflanmasını da beraberinde getirebilir. Daha açık bir ifadeyle bir toplumun yaşadığı "değişim", o toplum için iyi de olabilir, kötü de; o toplum için kötü olabilir de başka bir toplum için iyi olabilir veya tersi de mümkün. Toplum, değişimle birlikte daha uzun süreler yaşama, varlığını sürdürme zemini de bulabilir, tersine çözülebilir veya çökebilir de (Okumuş, 2003: 23). Sosyal değişim, bir toplum için huzur ve mutluluk da getirebilir, huzursuzluk ve mutsuzluk da. Bu bağlamda bir toplumu değişim açısından ele alırken, o toplumun kendi yapısal özelliklerini, tarihsel ve kültürel unsurlarını esas almak ve dolayısıyla her toplumu kendi içinde ele almak, doğru sonuçlara ulaşmak için elzem görünmektedir.

Netice itibariyle toplumsal değişim, salt bir ilerlemeyi, gelişmeyi ifade etmediği gibi, bir çözülme veya çöküşü de ifade etmemektedir. Sosyal değişim, sosyal çözülme, sosyal çöküş demek olmadığı gibi sosyal gelişim ve ilerleme de demek değildir. Sosyal çözülme, sosyal çöküş, sosyal tekâmül, sosyal ilerleme veya gelişme, modernleşme, kalkınma, çağdaşlaşma, sekülerleşme, batılılaşma, evrim vs., sosyal değişimin şu veya bu yönünü ifade etmekte olan ve dolayısıyla sosyal değişimin kapsamında bulunan veya değişimin özel biçimleri olan durumlardır.

Sosyal değişimle ilgili en önemli problemlerden biri, değişimin gerçekleşmesinde etkili veya belirleyici olan faktör ya da mekanizmaların ne olduğu hususudur. Burada indirgeme yapmaksızın genel olarak sosyal değişim faktörleri ele alınmaktadır.

2.1.1. Coğrafya, Mekân ve Zaman

Sosyal değişimde rol oynayan faktörlere, cebrî faktörlerden coğrafya faktörüyle bağlanılabilir. Bilindiği gibi *cebrî faktörler*, doğrudan doğruya insan iradesinin alanı içerisinde yer almayan, ancak insan iradesinin neden veya engel oluşturabileceği etkenlerdir.

Coğrafya veya *coğrafi çevre*, başka bir ifadeyle fiziksel çevre, tabiatın insanlara sağladığı şartların tümüdür (Dönmezer, 1990: 566). Coğrafi şartların, yani tabii iklim, ısı, yer/arazi/mekân, engebeler, su dağılımı, su akımları, hayvanlar âlemi, bitkiler âlemi, tabii mevsim değişiklikleri, jeo-fizik süreçler, çekim olayları, fırtınalar, depremler, deniz akıntıları vs.'yi içine alan (Sorokin, 1994: 104) coğrafi çevrenin, bazı durumlarda

insanlara imkânlar verirken, bazı durumlarda sınırlama getirdikleri bilinmektedir (Tezcan, 1991: 552).

Toplumsal, değişme, olay ve olgularda coğrafyanın önemi üzerinde duranların bir kısmı Elisworth Huntington (1876-1947) gibi coğrafyayı tek etken olarak görürken, bir kısmı ise İbn Haldun gibi coğrafyayı diğer etkenler gibi bir etken olarak görmüş ve bu bağlamda onun önemini vurgulamışlardır (Okumuş, 2003: 27).

Konuya *mekân sosyolojisi* (Urry, 1999: 23) açısından bakmak istenirse, denilebilir ki *mekân* sosyal varlık alanını belirleyen önemli *ilkelerden* biridir. Toplumsal olay ve olguları zamandan ayrı düşünemeyeceğimiz gibi zamanla sıkı ilişkisi bulunan mekândan da ayrı düşünemeyiz. Sosyal değişimde mekân, arazi, başka bir ifadeyle toplumun ikamet yeri gerçekten de etkili olabilmektedir (Urry, 1999: 23).

Mekân, sosyal olay ve olguları belirlemede iki türlü rol oynar. Bunlardan biri, insanın, sosyal grup veya toplumların mutlaka bir fizikî ve coğrafi çevrede yaşamak zorunluluğundan gelen çevre-mekân etkisi, diğeri ise insanın ve insan topluluklarının üzerinde yaşadıkları mekâna verdikleri anlam dolayısıyla ortaya çıkan determinasyon biçimidir (Mengüçoğlu, 1992, s.164-166).

Mekân gibi zaman da, tarihsel ve sosyal varlık alanını determine eden başlıca faktörlerden biridir. Zaman, içinde olayların gerçekleştiği, insanın eylemlerini gerçekleştirdiği, değişimin meydana geldiği bir kategoridir. İnsanın davranışları, insanın başarıları ve başarısızlıkları, zamanın geçmiş-şimdi-gelecek şeklinde üç boyutunun içinde gerçekleşmektedir. Sosyal değişim de zaman içinde gerçekleşir.

2.1.2. Nüfus

Sosyal değişimin önemli faktörlerinden bir diğeri *demografyadır*. Genellikle sosyolojide ve diğer sosyal bilimlerde nüfus büyüklüğü ve nüfustaki değişmeler, toplumsal yapının belirli özelliklerine ya da belirli toplumsal olgulara bağlanmaktadır. Birçok sosyolog, nüfus artışının sosyal yapı ve sistemde değişmelere yol açtığını ileri sürerken, bazı sosyologlar nüfustaki değişimlerle savaş arasındaki ilişkiler üzerinde durmuşlardır. Bunun yanı sıra demografik değişimlerle ekonomik aktivite arasındaki ilişkiler üzerinde de tartışmalar yapılmıştır. Bu tartışmalar, Thomas R. Malthus'tan

(1766-1834) W. Art-hur Lewis'e (1837-1914) kadar uzanmaktadırlar (Bottomore, 1984: 83-84).

Bir toplumda nüfusta meydana gelen değişim, sözgelimi nüfus artışları, o toplumun siyasal, sosyal, kültürel, ekonomik vb. hayatında önemli değişimler getirebilir; örneğin o toplumun başka bir topluma karşı savaş açmasında, başka toplumları sömürgeleştirmesinde önemli bir etken olabilir veya o toplum üyelerinin bir kısmının başka ülkelere göç etmesinde etkili olabilir. Jean-Paul Charnay, Batı'nın sömürgeciliğinin ardındaki en önemli etkenlerden birinin Avrupa nüfusunun artışı olduğuna dikkati çekmektedir (Charnay, 1997: 54-55).

2.1.3. Muhalefet, Rekabet, Çatışma, İşbirliği, Bütünleşme ve Barış

Toplumsal değişimin bir diğer önemli faktörü, ideoloji, inanç, düşünce, din ve umutla yakından ilişkili bir olgu olarak *muhalefet* veya Weber'ci anlamda (Weber, 2002: 73) *mücadeledir*. Muhalefetin iki biçimi olarak *rekabet* veya *barışçıl mücadele* ile *çatışma* veya *savaş*, sosyal değişimin iradi faktörlerinden olup rekabet duruma göre bazen işbirliği ve bütünleşmeyi, bazen çatışmayı beraberinde getirebilir. Bir muhalefet biçimi olarak *çatışma* (Okumuş, 2003: 29) ve *savaşlar*, olumlu ve olumsuz yönde büyük sosyal değişimlere ve bazen de kimi toplumların çökmesine yol açabilir.

Muhalefetin zıddı olarak *işbirliği* de, ortak amaçlara varmak için bir veya ikiden fazla insan arasındaki dayanışma süreci olup sosyal değişimlerin oluşumunda tıpkı muhalefet gibi rol oynayabilir, işbirliği, sosyal yakınlaşma ve nihayet bütünleşme getirir.

Savaş, çatışma, göç, güçlenme ve savunma ile de ilintili bir fenomen olan *sosyal bütünleşme*, başlı başına sosyal değişim faktörlerinden biri olarak zikredilebilir. Sosyal bütünleşme, en azından rekabet, çatışma ve savaş kadar, hatta belki de onlardan daha fazla bir biçimde sosyal değişimde etken olabilmektedir.

Bu bağlamda denilebilir ki sosyal değişimde tek yönlü olarak sadece savaş ve çatışma değil, tersine *barış* da önemli bir faktördür. Barışın, toplumun hem kendi içinde bir kaynaşma ve buna bağlı olarak çalışma ve üretim sağladığı, hem de uluslararası ilişkilerinde bir güven sağladığı düşünüldüğünde, toplumun olumlu yönde değişim ge-

lişmesinde, ekonomik yönden güçlenmesinde, teknolojik açıdan gelişme kaydetmesinde vb. çok önemli roller oynadığı anlaşılır.

2.1.4. Göç ve Şehirleşme

Nüfus, çatışma ve savaşla da ilgili olan göç olgusu, sosyal değişimde başka bir önemli etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Göç, yerleşilen yeni yerin mekânsal, demografik, iklimsel, kültürel, sosyal vb. durumuna ve de göç eden topluluğun sosyolojik özelliklerine göre göç eden ve göç edilen toplum ve grupların yapısında önemli değişikliklerin meydana gelmesinde işlevsel olabilir (Okumuş, 2003: 30).

Göçle ilintili bir bir fenomen olarak *şehirlerin oluşumu* ve yine göç ve sanayileşmeyle doğrudan bağlantılı ve özellikle modernleşmekte olan toplumlarda çok önemli bir problem olan *şehirleşme* de sosyal değişimde zikre değen bir etkidir. Şehirlerin oluşumu ve şehirleşme, göç, gelenek, kültürel yapı, siyasal durum, din gibi başka bir takım unsurlarla da ilişkili olarak sosyal değişimi olumlu veya olumsuz yönde etkileme gücüne sahiptir (Tuna, 1987: 71-75).

2.1.5. Ekonomi

Sosyal değişimin önemli etkenlerinden biri de *ekonomi* olarak zikredilebilir. Bir toplumsal kurum olarak ekonomi, gerçekten de sosyal değişimin gerçekleşmesinde etkili olabilmektedir. Marx ve Marxizmin anladığı gibi tek etken veya belirleyici alt-yapı olmasa da (Chelhod, 1998: 126) ekonomi toplumun önemli direklerindedir ve ekonomide meydana gelen değişim, sosyal sistemde önemli değişikliklerin oluşmasında etken olmaktadır.

2.1.6. Kültür, Kültürel Değerler, Din ve İdeoloji

Kültür-değişim ilişkisinden bahsettiğimizde, sosyal değişimin kültürel etkenlerinden bahsediyoruz demektir. *Kültür*, sosyal değişimi yönlendiren önemli bir etkidir. Bir toplumda sözgelimi sosyal değişimin pozitif yönde gerçekleşmesi, insanların fizikî çevresini işleyebilmesi, teknolojiyi kullanabilmesi, o toplumun sahip olduğu kültürün yaratıcılığına bağlıdır (Erkal, 1984: 86-88).

Kültür bağlamında sosyal değişim faktörlerinden biri *kültürel karşılaşma* veya *alışverişidir*. Kültürel karşılaşma, kültürel difüzyon, kültür iktibas, serbest kültür değişimi, mecburi kültür değişimi, asimilasyon, akültürasyon, kültürasyon, transkültürasyon ve inkültürasyon (Okumuş, 2003: 31) gibi süreç ve olguları içine alan bir kavramsallaştırma olup bu tip kültür ilişkilerinin her biriyle gerçekleşebilir.

Bu çerçevede yeri gelmişken, *egemenlik kurma, işgal ve sömürgeciliğin* de başlı başına sosyal değişimin gerçekleşmesinde çok önemli bir etken olduğu söylenebilir. Bu durumlar, belki ilk etapta ve özellikle işgal edilen veya sömürülen toplumun değişiminde etkili olur, ama işgal eden veya sömürgeci toplumun değişiminde de etkili olabilir.

Bunların dışında her biri bir değişim süreci olan *bağımsızlık, bağımsızlaşma, uluslaşma, uluslar arası ilişkiler ve küreselleşmenin* de, yerel ve küresel düzlemlerde sosyal değişimlerin ve toplumların değişimlerinin etkili faktörlerinden olduklarını belirtmek gerekir.

Kültürel değerlerle sıkı ilintili ve ilişkili olan *din ve ideolojinin*, sosyal değişimde önemli roller oynadıkları bilinmektedir. Weber, Marxist teoriden farklı olarak ekonominin din ve zihniyet tarafından belirlenebildiğini, hatta modern kapitalizmin dinden kaynağını aldığına ortaya koymakla, (Weber, 1985) din ve zihniyetin önemli bir sosyal değişim faktörü olabildiğini göstermiştir.

2.1.7. İcat, Keşif, Sanayi ve Teknoloji

Ogburn'un da ifade ettiği gibi *icat*, önemli bir iradî sosyal değişim faktörüdür. Esasen *icat* sadece mekanik değil, aynı zamanda toplumsal boyutları olan bir fenomendir (Kongar, 1995: 169). Keşiflerin artması, sanayi ve teknolojinin gelişmesi ve dünya hayatında etkisini iyice hissettirmesi sonucu önemli sosyal değişimlerin gerçekleştiği, hatta bu değişimlerle birlikte birçok problemin ortaya çıktığı bugün bilinmekte ve tartışılmaktadır.

Bilim ve tekniğin son birkaç yüzyıl içinde kaydettiği baş döndürücü gelişmeler, 21. yüzyılın başlarında bulunan günümüz toplumlarında, uzay ve bilgi çağlarının açılmaya başlaması ile yeni boyutlara ulaşırken, insanlık da dünyanın her yerinde benzer hız ve yoğunlukta olmamakla birlikte, yeni buluşların beraberinde getirdiği

modern medeniyetin gerekleri karşısında köklü değişimlere sahne olmaktadır (Günay, 1997: 116-117).

Bilim ve teknolojideki yenilikler, örneğin radyo ve televizyon gibi modern iletişim araçları, insanlar üzerinde büyük etkilerde bulunmakta ve pek çok değişimin zeminini oluşturmaktadırlar. Bu noktada bir sosyal değişim etkeni olarak *iletişimden* bahsetmek gerekirse, denilebilirki değişimin hızını ve karakterini etkileyen en önemli kültürel etkilerden biri, iletişim sistemlerinin yapısıdır. Meselâ yazının icadı, günümüzde yazılı ve görsel basın, medya, bilgisayar, uydu sistemleri vb. bu bağlamda önemli sosyal değişim faktörleri olarak zikredilebilir (Giddens, 2000: 553).

Teknoloji gerçekten de sosyal değişimde önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Teknolojik gelişmeler, sosyal yapıda, sosyal hayatın pek çok yönünde, üretimde, sanayi hayatında vb. köklü değişiklikler getirmiş ve getirmektedir.

Bu bağlamda Batı'da *sanayinin* çok önemli bir değişim faktörü olduğuna (Okumuş, 2003: 33) ve Batı'da kapitalist üretim biçimine bağlı olarak ortaya çıkan sanayi devriminin, (Tuna, 1987: 13) Batı toplumlarında yapısal değişimlerin gerçekleşmesinin temel unsurlarından olduğuna işaret etmek gerekir. Aynı şekilde Batı'yı izleyerek sanayileşmeye çalışan ülkelerde de sanayi, çok önemli yapısal değişim faktörü olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.1.8. Karizmatik Şahsiyetler ve Sosyal Hareketler

Toplum içinde ortaya çıkan *karizmatik şahsiyetlerin ve dahi kişilerin* de sosyal değişimde önemli bir etken oldukları belirtilmelidir. Bilindiği gibi tek tek liderlerin, dünya tarihinin biçimlenmesinde çok büyük etkileri olmuştur. Sadece peygamberler gibi büyük dinî şahsiyetlere, Julius Caesar gibi askerî ve siyasal liderlere, I. Newton gibi bilim ve felsefede yenilik getirenlere bakmak, bunun böyle olduğunu anlamak için kâfidir (Giddens, 2000: 554).

Sosyal değişimde önemli bir etken de, siyaset, *siyasal örgütlenmedir*. Muhtelif siyasal özneler, sözcüleri şefler, lordlar, krallar, ağalar, hükümetler, askerî güçler ve buna bağlı olarak çeşitli sosyal gruplar, askerî hareketler, darbeler, toplumun gidişatını etkileyebilir, (Giddens, 2000: 553) sosyal değişimde etken olabilirler.

Bu bağlamda bir başka sosyal değişim faktörü, karizmatik şahsiyetler veya dâhilerle de ilişkili olarak *sosyal hareketlerdir*. Günümüzün etkin olgularından olan sosyal hareketler, Alain Touraine ve onun gibi düşünönlere göre sosyal değişimde ve hatta yeni bir toplum tipinin oluşmasında başat bir etkidir (Aslantürk-Amman, 1999: 378, 419-422).

Buraya kadar zikredilen değişim faktörlerine ek olarak genetik özellikler, gelenek, hukuk, beklenti, umut, eğitim, siyaset, siyasal örgütlenme, nedensellik gibi pek çok etkenin olduğunu da belirtmek gerekir.

Sosyal değişim faktörleri konusunda son olarak belirtmek gerekir ki, sözkonusu faktörler, sosyal değişim açısından birbirinden bağımsız değillerdir. Herbirinin bir diğeriyle çeşitli biçimlerde ilişkisi bulunabilmektedir. Hatta öyle ki bazen bir sosyal değişim faktörünün arkaplanında başka bir faktör yer alabilmektedir. Sözelimi çatışma etkeninin arkasında ekonomik etkenler olabileceği gibi ekonomik etkenlerin arkaplanında ise inanç, anlayış veya zihniyet bulunabilir. Ayrıca sözkonusu etkenlerden birçoğu, karşılıklı etkileşim hâlinde bulunarak sosyal değişimde etken olabilirler. Denilebilir ki toplumsal yapıda meydana gelen değişimlerin tek yönlü veya tek faktöre dayalı tanımları, sonuç itibarıyla değişim olgusunu bir değer yargısı hâline dönüştürmektedir. Değişmenin tek nedeni olarak coğrafi çevre, biyolojik kalıtım, tabiatüstü aşkın güçler veya karizmatik-kişisel dehayı vb. almak yahut değişmenin temel nedeni olarak ekonomik determinizmi ve benzeri izahları vurgulamak, değişmeyi belirli alanlarda sınırlamakla eşanlamlıdır. Değişmenin insanî olan veya olmayan ajanları birbirleri üzerinde etki-tepkide bulunurlar. Kör, fatalist-determinist değişim anlayışları artık günümüzde etkilerini yitirmektedirler. Gerçekten de tek etkenci bir yaklaşımla konuyu ele almak, doğru sonuçları elde etmede önemli bir engel teşkil edebilir. Dolayısıyla birden fazla etkeni hesaba katmak, başlı başına önemlidir (Fichter, 1994: 170).

2.2. ALEVİLİKLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR VE ALEVİLİĞİN İZAHI

2.2.1. Alevîliğin Tarihi Gelişimi

2.2.1.1. Alevî İnancının İslâm Öncesi Temelleri

Türklerin bilinen en eski dönemlerinden başlayarak güçlü ve hareketli topluluklar oluşturmaları, Asya'nın geniş sahalarına yayılarak, daha binlerce yıl önce devletler kurmalarıyla sonuçlanmıştır. Türk tarihinin ilk çağları pekiyi aydınlanmamış olduğundan, Türk topluluklarının hareketleri, göçleri ve bu çerçevede oluşturdukları siyasî birliklerin ve olayların seyir ve mahiyeti pek bir açıklıkla bilinmemektedir. Mazisinin eskiliği, zengin gelenekleri, hareketli azameti ve coğrafî mevkinin önemi Türkleri dünya tarihi içerisinde önemli bir mevkiye getirmiştir (Günay-Güngör, 1999: 19).

Eski Türklerin dini hakkında Çin, İslâm ve Batılı kaynaklarda bir hayli bilgi bulunmakla beraber, çok dağınık olduklarından bunlardan faydalanmak için yorucu çalışmalar yapmak gerektiği hususunda araştırmacılar hem fikirdirler. Türk kavimlerinin örf, adet ve inançlarında son devirlere kadar muhafaza edilmiş olan eski dinî telakkilerin ve geleneklerin menşelerini araştırırken ta İskit ve Hun devirlerinin derinliklerine inmek ve bu bakımdan Türkistan'ı bir bütün olarak almak icap etmektedir. M.Ö. 2. yüzyıllarda Çin vaküüvisleri tarafından Hunlarda tesbit edilen Gök Tanrı, güneş, ay, yersu, atalar ve ölümler kültü, Türk kavimlerinde muhtelif kültürlerin tesirleri altında kalmalarına rağmen son devirlere kadar devam ettirilen kùltlerdir. Bu kùltler çağdaş Altaylılar'da ve Yakutlar'da müşahade edilmiştir. Bununla beraber Altay ve Yakut şamanlığı bütün halinde Eski Türk dini olarak kabul edilemez (İnan, 1992: 208). Ancak Çin kaynaklarının verdikleri bilgilerden anlaşıldığına göre, eski Orta – Asya şamanizmi'nin esasları, Gök-Tanrı, Güneş, ay, yersu, ata (ceddi ala), ateş (ocak) kùltleri idi (Kafesoğlu, 1988: 288). Eski Türklerin geleneksel dinî temelinde mistik bir karakter haizdi. Türkler, büyük çoğunlukları itibariyle Müslüman olmadan önce dinî tarihlerinin çok eski dönemlerinden itibaren, çeşitli etkenlerle ve birçok yollardan, evrensel büyük dinlerle karşılaştıkları ve bazen onların etkisinde kalmış bazı Türk topluluklarının olduğunu tarih haber vermektedir (Günay-Ecer: 1997, 149-150). Fakat

bu katılımlar genel olarak kabul görmemiştir ve genel bir katılım şeklinde gelişmemiştir.

Türkler çok erken çağlardan itibaren “Gök dini”ne ve “Tek Tanrı” yani “Bir Tengri” inanışlarına doğru yönelmişlerdir. Bu inanışlar Türk toplumunda, otorite ve disiplinin doğmasında da önemli bir rol oynamıştır (Ögel, 1978: 55). Her ne kadar elimizde yazılı belgeler bulunmamakla birlikte, aslında Türklerin arasında Tanrı inancının çok daha gerilere uzanan bir varlığının izlerinden söz etmemiz de mümkün görünmektedir. Nemeth ve Hommels gibi araştırmacılar, Sümerlerin “Parlak” tanrısı “Dingir” ile Türklerin Gök-Tanrısı arasındaki paralelliğe dikkat çekmektedirler. Türklerin ya da Proto-Türklerin, bu Gök Tanrı inancı ve dinleri ile Hindu-Avrupailerinki arasında benzerlik de oldukça çarpıcı ve kayda değerdir. Öyle ki, Hindu-Avrupailerin dinî-toplumsal yapıları Proto-Türklerinkine o derece yaklaşımaktadır ki, eski Doğu’da ve Akdeniz’de bu iki din kadar birbirine yakın başka bir dine rastlanmamaktadır. Bütün bunlar, kanaatimizce geleneksel Türk dininin ve orada Tanrı inancının eskiliğini ve köklülüğünü göstermek bakımından büyük önem taşımaktadır. Hunlar’ın yanısıra Tabgaçlar, Göktürkler ve Uygurlar gibi, Asya’nın diğer ucundan Orta Avrupanın içlerine kadar her yerde kendini gösteren bütün tarihî Türk topluluklarında hep Tanrı inancı merkezi bir yer almıştır. Çeşitli Türk topluluklarında, her bölgenin fonetik özelliklerine göre, mesela, Yakutlarda “Tanara”, Kazan Türklerinde “teri”, Soyonlarda “ter”, Çavuşlarda “toro”, Moğollarda “tenggrei” gibi şekillere bürünmüşse de, yine de asli formunu muhafaza ederek, Türklerin dahil oldukları bütün dinî sistemlerde yerini almıştır (Günay-Güngör, 1997: 34-35).

M. Eliade’ye göre orta ve kuzey Asya toplulukları için karakteristik bir sistem olan “Gök Tanrı”, R. Giruud’a göre doğrudan doğruya “bütün Türklerin Ana kültü” durumundadır. Gök Tanrı itikadının esaslarını başta Orhun kitabeleri olmak üzere, eski Türk vesikalarında az çok tespit etmek mümkündür. Tonyukuk kitabesinde çok zikredilen Tengri bazen “Türk Tengrisi” şekliyle o çağlarda “Millî bir Tanrı olarak görülmektedir” (İnan, 1992: 212-213). Hatta bu Tanrı anlayışını Orhun Abidelerinde şöyle tespit ediyoruz; “Yukarıda Mavi gök, Aşağıda yağız yer yaratıldığında ikisi arasında kişiöğlü yaratılmış (insanoğlü) kişiöğlunun üzerinde, Atam, amcam Bumin

Kağan ve İstemi Kağan oturmuş” (Ögel, 1988: 70) olduğu belirtilerek hâkimiyetin Tanrı tarafından verildiği belirtilmiştir.

Şamanizm ve şamanla ilgili bilgiler, şamaniliğin tarihî tekâmülünü takip etmekle mümkün olmakla beraber, bilinen çağlara nazaran bu inanç, başlangıçta daha basit inanışlar ve bu inanışlar üzerine kurulmuş bir takım dinî merasimlerin toplamıdır. Herodot’un *Mussagetler*’e ait tasvir ettiği itikatlarla VI-X. asırlar arasında bu dinin inanışlarına dair çeşitli kaynaklardan gelmiş bilgilerin birbirine benzerliği, bize şamaniliğin Milattan önce IV. Asırdaki durumu hakkında bir fikir vermeğe ve onu o tarihe kadar çıkarmağa imkân vermektedir. Çeşitli Türk kavimlerine ve Moğallara dair İslâm Kaynaklarında verilen haberler İslâmiyet’in yayılışı sıralarında Şamani Türklerin bir tek Tanrı’ya inandıklarını ve bundan dolayı bu inancın; bazı din tarihçileri tarafından, ileri bir inanç merhalesi olarak kabul edildiğini söyleyebiliriz (Turan, 1993:5). Şamanizm hususunda araştırmacılar arasında tartışmalar sürmektedir. Bazı araştırmacılar şamanizmi, bir din olarak kabul ederken, bazı araştırmacılar da din olarak değil, sihir ve törenle icra edilen bir vecd hali olarak görmektedirler. Her iki taraf da kendini haklı çıkaracak deliller sunmaktadır. Ancak Mihaly’e göre şamanizm, Türkistan ve Sibiryanın en eski inanç sistemlerindedir. Bu sistemde, insanların dünyasıyla, zihinin ve ruhun hayali dünyası arasında şaman, sembolik olarak arabuluculuk yapar. Bu yönü ile şaman cezbe tekniğinin ustasıdır (Mihaly, 1994: 11). Şamanizmin menşei hususunda Kuzey Asya ve Güney Asya teorisi olmak üzere iki teori ortaya atılmıştır. Ancak, şamanizmin Kuzey Asya menşei olduğu iddası pek destek görmemiştir. Güney Asya menşei olduğu tezi ise daha tutarlı bulunmuştur. Bir görüşe göre kelime Tunguz dilinde kökten mevcuttur. “Şa” bilmek anlamından hareketle şaman, “bilen” veya “bilge kişi”yi ifade etmektedir. Bunun karşısında olan görüşe göre ise kelime, Hindu-Avrupa dillerinden Toharca ve Sogdca’da mevcuttur ve Budist rahipler için kullanılmaktadır (Günay-Güngör, 1997: 96-97).

Şamanlık daima Türklerin dinî idraklerinde etkili olmuştur. Nitekim İslâmiyet’i kabul eden Oğuz boyları İslâmlaştıkları dönemde, bu yeni dine şaman inançlarını taşıyarak geldiler. Şamanlık bir din olarak İslâmiyet’e teşkilatı bakımından hiç benzemiyordu. İslâmiyet, Allah’ın Peygamberi vasıtasıyla dünyaya gönderdiği bir dindi, en doğru yol olarak geldiğine göre de Müslümanların misyonu bu dini ister iyilikle, ister

kılıç gücüyle yaymak olmalıydı. Dolayısıyla İslâmiyet kendi uğruna bir teşkilâtlanmayı gerektiriyordu. Şamanlığın ise bu dini kendi kişiliğinde hem manevi hem de politik bakımdan temsil eden bir peygamberi yoktu ve Türk toplumları da Şamanizm için teşkilatlanmıyordu; tersine Şamanizm'in özünde Türk teşkilatlanmalarının, devlet anlayış ve kavrayışlarının izleri vardı. İslâmiyet şaman inançlarını taşıyan bölgeleri istila ederken, Şamanlık da bu bölgede yayılan İslâmiyet'i istilaya başladı. Bu hem Türklere özgü yeni bir İslâmî inanç sisteminin doğmasına yol açtı hem de Türk devlet ve hukuk sistemi İslâmiyet'in teklif ettiği devlet ve hukuk sistemini yeniden şekillendirdi. Bu bir bakıma eski Türk dininin yeni Türk dinine karşı pasif bir mukavemetiydi (Berkay, 1973: 50-51).

Bu bakımdan, çalışmamız açısından önemli olan kavramın Türk kültüründeki yeri ve işlevidir. Eski Türkler, “şaman” kavramı yerine Türkçe olan “kam” kavramını kullanmışlardır. Eski Türklerde kamlar daha çok Altay ve Yakut Türklerinde tespit edilmiştir. Çünkü Güney Sibirya toplumlarının, Tucinlerinin, Altaylarını, Hakasların, Buryadların, büyük devletlere ve medeniyetlere yakınlıkları (Dönmez, 2003: 6) bu boyları etkilemiştir. Altay ve Yakut Türkleri, sınır boyları olduğu için değişimden etkilenmişlerdir. Eski Türk kültüründe ve sosyal hayatında kamin yerini ve görevini açıklığa kavuşturduğumuzda şamanizmin daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz.

Kamin görevi, Tanrı ve ruhlardan insanlar için mutluluk, sağlık ve refah, iyi av, güzel hava şartları vs. talep etmektir. Kötü bir olay olduğunda ruhlarını yardıma çağırır. Toplumun fertlerini hayatta oldukları sürece korumak, öldüklerinde ise onların ruhunu yer altı dünyaya götürüyor. Hastalıkların sebebini öğrenip ve bunları tedavi ediyor. Kayıp eşya, insan ve hayvanları buluyor. Yani Kama gerçek dışı güçlerin yardımı gerekiyordu (Dönmez, 2003: 6).

Kam kabile arkadaşları ve ruh dünyası arasında aracı olarak kabilenin dualarını ya onaltı kat göklerde bulunan ruhlara ya da yer altı dünyasında bulunan ölülerin kara hükümdarı Erlik Han'a ulaştırır. Gök'ün en üst tabakasında bulunan ve en yüce Tanrı olan Bai Ülgen için yapılan kurban törenini yürütür ve ölülerin ruhlarını son ikametgâhları olan Erlik'in ülkesine ulaştırır. Bu her iki görevde de “psuchopompos” olarak hareket eder ve resmi sıfatında çoğunlukla bir kuş biçiminde simgelenen

kabilesinin toplumsal ruhunu temsil eder görünür. Manevi gezintilerde sıklıkla ya bir kuşun üzerine biner veya kendisi kuşa dönüşür (Chadwick-Zhirmunsky, 1969: 233).

Eski Türk kültüründe ve inancında bu hayvan motiflerine girme, İslâm'ın kabulünden sonra da devam etmiştir. Bunu, Ahmed Yesevi'de, Hacı Bektaş Veli'de, Anadolu erenlerinde tespit etmekteyiz. Nihayet kam, bir doktor, bir falcı ve havayı da önceden haber veren kimsedir. Kudretli kamlar halk arasında büyük itibar görürlerdi. Fakat sevilmekten daha fazla kendilerinden korkulurdu (Rodlof, 1976: 233). Bütün bunlar bizi bir şeye götürüyor ki, o da, kamların toplumun şifacı bir hekim karakteri ve fonksiyonunu yerine getirmesidir. Kamları, bu göreve Tanrı ya da ata ruhlar seçmiştir. Bu özelliğiyle toplumda kamlar şifacı roller de üstlenmiştir (Eliade, 1964: 31-32).

Şamanizmle ilgili olarak ilim adamlarının tesbitleri arasında bir fikir birliğinden söz etmek oldukça zor görünmektedir. Mesela, kamın fonksiyonunu yorumlamada yukarıda aktardığımız yabancı ilim adamlarının görüşlerinden farklı olarak, Türklerin, şamanlık diye bir dinlerinin olduğu şeklinde yanlış bir düşünceye sebebiyet vermiştir. Bazı kaynaklarda kam'ların Tanrı ile de ilgi kurarak ondan emir aldıklarına dair bilgiler nakledilmiş ise de, ne şamanlık bir din, ne de kamlar Peygamberler yerine kaimdir (Köseoğlu, 1991: 34). Kamlar gerek erkek gerek kadın olsunlar bir kast halinde bulunmadıkları, mensup oldukları boy, oymak ve köyün üyesi olarak halk içinde yaşadıkları ilim adamları tarafından vurgulanmaktadır. Onların, başka fani insanlardan üstünlüğü ancak ayin yaptıkları, tanrılar dünyasına karıştıkları, vecd haline geldikleri anlar da olurdu. Vecd haleti geçtikten sonra kamda bayağı kişilerden farksız olurdu. Kendisinin tanrılar tarafından kam olarak tayin edildiğine, ruhların kendisinin hizmetinde bulduklarına inanan kam yaratılıştan zeki bir adamdır. Tabiattaki bazı sırlara da vakıftır. Kam olacak adam, küçüklüğünden beri çok düşünceli olur, tab'an şaridir. İrticalen, şiirler, ilahiler söyler. Herkes kamın iyi duasını almağa çalışır. Hele ayin yaptığı zaman birinin verdiği su veya tütünden memnun olarak dua ederse, bu duanın ruhlar tarafından kabul edileceğine inanırlardı. Bazı oymaklar, şamanlarına yıllık maaş bağlarlar; bazı oymaklar ise her ayin ve tören karşılığı olarak ücret verirlerdi. Kamlar, pazarlık etmezler, ne verilerse razı olurlar. Umumiyetle gerçek kamlar dünyalığa düşkün değildir (Yörükhan, 1998: 27).

Kamların evi bir mabet gibidir. Kapının karşısında bir davul asılıdır. Davulun üstünde ağaçtan yapılmış birçok heykelleri, bir de yılan resmi, ayrıca güneş ve hilal resmi bulunan bir de bayrak bulunmaktadır. İki tür kam bulunmaktadır. Ak kam, Kara kam. Ak kamlar, şaman cübbesi taşımazlar ve davul kullanmazlar, kötü ruhlara ayin yapmazlar. Kara kamlar, ruhlar için ayin yaparlar. İnsanları fenalıktan korurlar. Yaz ayinlerini Ak kamlar, kış ayinlerini de kara kamlar yaparlar. Birincisi beyaz elbise, ikincisi siyah elbise giyerlerdi (İnan, 1972: 79-80).

Neticede, kam, Türklerin sosyal hayatında önemli bir işlevi üstlenmişti. Türkler, coğrafya değiştirdiklerinde, kendileriyle birlikte inançlarını da taşımışlardır. İslamiyeti kabul etmekle birlikte, uzun süre eski inançları da hayatlarında etkili olmaya devam etmiştir. Meseleye, Alevilik açısından baktığımızda, kam ile Dedelik arasında çok yakın bir ilişkinin olduğu ortaya çıkmaktadır.

Hassan'a göre Alevilik, özellikle şamanizm'den etkilenmiştir. Şamanizmin, Alevilik üzerindeki etkisi daha çok pratik alanda olduğu için, merasimler ve ayinler alanında kendini göstermiştir (Hassan, 1990: 289-291). Eski Türklerde, dağ kültü de tarihin geniş sürecinde kimliklerini değiştirse bile Anadolu Aleviliğinde hâlâ yaşamaktadır. Anadolu'nun hemen her yerindeki Aleviler, bu dağların ulu tepelerine saygı ve biraz da korku ile bakmakta, oralarda olsun olmasın kesin bir ziyaret bulunduğuna inanmaktadırlar (Bir Doğan 1993, 473). Alevilikte dağ kültürünü, şairlerin şiirlerinde, hikâyelerinde ve efsanelerde tespit etmek mümkündür. Dağbaşlarına izafe edilen kudsiyete bağlı olarak, Sultan Abdal, "...Güzel Şah'a giden yolu kösedağ'dan geçiriyor" Sivaslı halk şairi Veysel Cehdi kud, Su şehirli Halk şairi Harun Çeçen vb. ilhamlarını dağ'dan almaktadırlar (Hassan, 1990: 301). Eski Türklerdeki dağ kültü zamanla Aleviliğe geçmiş ve günümüze kadar gelmiştir. Fakat şunu unutmamak gerekir ki, bu durum sadece Alevilik için geçerli değildir. Zira toplumun her kesiminde ve meshebinde "dağ" kültürünün yeri ve önemi büyüktür. Bu sadece geçmiş dönemler için de söz konusu değildir. Günümüzde de dağ, birçok deyiş, Türkü ve anlatılarda sıklıkla kullanılmaktadır.

Kamlar, ruhlarının bir hayvanda tecessüm ettiğine inanırlardı. Eski topluluklar ruhları çeşitli şekillerde tasavvur ediyorlar. Ancak ruh genellikle bir hayvana benziyor ve kamların ruhları, benzedikleri hayvanın özelliklerine sahiptir. Örneğin kuş-ruh, iyi

uçuyor, balık-ruh iyi yüzüyor. Her ruh en iyi olduğu alanda kam'a yardım ediyor. Kuşlar genellikle üst dünyanın ruhlarıdır. Kam göğün çeşitli katlarına karga, kuz, kuğu, kartal ve turnanın yardımıyla gidiyor. Bazı kamlar gök aracı gibi kılıç boynuzlu geyikten yararlanıyorlar. Gerekğinde bu geyik kamla birlikte düşmanlara karşı savaşıyor (İnan, 1976: 32-51).

Bu inancı, Osmanlı devletinde Orhan Gazi zamanında yaşamış olan Geyikli Baba'nın geyiklerle beraber yürümesinde veya Hacı Bektaş Veli'nin doğan kuşu şekline girmesi gibi menakıbnamelerde (Şapolyo, 1964: 55) de görüyoruz. Buna benzer birçok menakıbnameler bize göstermektedir ki, eski Türklerin inançlarının ve ayin ritüellerinin, İslamî bir cila ile Anadolu Türkleri arasında, özellikle Alevîlikte oldukça canlı bir şekilde yaşamaktadır. Çünkü kültürel motiflerde bir devamlılık söz konusudur. Bu motifleri semahlarda (Turna semahında), türkülerde de görmek mümkündür.

Kökü Türkistan'da bulunan ve İslâm öncesi devirlerde kamların yönetiminde icra edilmekte olup yalnızca evli çiftlerin katılabildiği kırmızı içme ritüeline dayanan, İslamî dönemde de Ahmed-i Yesevi ve halifeleri zamanında sufi bir ayin yapısı kazandırılan ritüel, Ayin-i cem ismi altında temel ibadet durumuna gelmiştir (Ocak, 2003c: 50) Şamanlığa girme merasimi Alevîler ve Bektaşilerde de aynen mevcuttur. Şaman merasiminde koyun kesilmesi, içki içilmesi, genç kızların raksetmesi Alevîlikte tamamen vardır. Bütün bunlardan anlaşıldığına göre Alevîlik ve Bektaşî ayini cemlerin esası eski Türk kültüründen gelmez. Ancak bundan etkilenen sadece Alevîler ve Bektaşiler olmamıştır. Sünnî tarikatlardaki büyük teflerin çalınması, kam teflerinden başka bir şey değildir. Ayrıca Osman Gazi, Han seçildiği zaman, onu bir keçeğe oturtup dokuz defa havaya kaldırmışlardır. Bunların hepsi Türk geleneğinin izlerini taşıyan törenlerdir (Şapolyo, 1964: 55).

Türkler'de gerek kamlık, gerek Dedelik soydan gelme birer dinî-mistik meslek idiler. Her ikisinde, soyunda kam veya Dede bulunan sülalelerin çocukları arasından, bu vazifenin sahibi seçilip bulunurdu (Eröz, 1990: 258-259). Kamlık sanatı öğrenmekle elde edilmez. Kam olmak için belli başlı bir kamın neslinden olmak gerekirdi. Hiç kimse kam olmak istemezdi. Fakat geçmiş kam-atalarının ruhundan biri kam olacak torununa izrarcı olur; onu kam olmaya zorlardı. Aileler, kam olacak kişiyi engellemeye

çalışırlar. Çünkü kamın kazancı çok az olurdu ve çoğu zaman ücretsiz ayin yapardı (İnan, 1972: 76).

Bu durumu Anadolu Aleviliğinde de zaman zaman tespit etmekteyiz. Yaptığımız mülakatlarda Dedeler çoğunlukla belli bir gelirinin olmamasından müzdarip olurlarken, eleştirenler de Dedelerin servetine dikkat çekmektedirler. Kam ile Dede ve Baba'nın giyim kuşamında dikkati çeken husus ise giyim tarzı olmaktadır. Kamın elbisesi ile Bektaşiliğin hırkası arasında yakın bir ilişki vardır. Eliade'nin de belirttiği gibi, kamın elbisesi üzerinde insanı çevreleyen dinî muhtevalı, mikrokozmosu anımsatan farklı şekiller ve ruhları simgeleyen figürler mevcuttur (Eliade, 1964: 147). Bu hırkaların çoğu deriden, posttan yapılmıştır. Önü açık ve düğmesiz olan bu hırka, diğer kutlu eşya da olduğu gibi “ruhların barınağıdır ve bundan dolayı onlara korku, kuşku ve hürmetle bakılır. Öyle ki, yerleşik Tunguz'lar, ölen kamın elbisesini evin belli bir köşesine asarak saklarlar ve bu hırkada bulunan ruhların, onu zaman zaman salladığına, hayat belirtisi gösterdiğine inanılmaktaydı (Dönmez, 2003:117).

Alevilikte hırkanın yerini “külef (kūlah) “fac” almıştır. Bektaşilikte ise, hırka'ya büyük yer verilir (Eröz, 1980: 268). Bu hırka, düz yakalı, boyu topuğa kadar uzun, omuzlardan eteğe kadar bolca bir pardüsü gibi dümdüz, uzun geniş kollu bir giyim eşyasıdır. Yaka ve kol ağızlarında göğüs hizasına kadar ön kenarlarında öndeki sıra birbirine paralel dikiş çizilmiş olup, cepsiz ve düğmesizdir. Hırka, gelmiş – geçmiş gerçek erenlerin, velilerin, azizlerin içlerine giydirilmedir. Eski yazmalarda Hırka'nın Allah tarafından Hz. Muhammed'e sunulduğu şeklinde bir lejand da vardır (Noyan, 1980: 242).

Kamlarla, Dedeler arasındaki bir başka ilişkiyi de asa-alaca değnek bağlantısı göstermektedir. Genç kam'ın mesleğe girme töreni yakutlarda çok tantanalı olur. Kam'ın bütün yakınları, oymak mensupları toplanır ve bir dağ tepesine çıkarlar. Kam adayının üzerine “kumu” adı verilen bir giysi giydirilir. Eline at kılları bağlanmış bir “âsâ” verilir. İhtiyar kam, belli kaideler yerine getirildikten sonra, mesleğe sadakat duasını okur. Buret'lerde kam adayı için kayın ağacından iki tane âsâ hazırlanır. Tören dokuz gün sürer. Sonunda, genç kamı keçe üzerine oturtup havaya kaldırırılar. Bu törenden sonra genç namzet, gerçek kam sayılır ve ayin idare etmeğe başlar. Bu açıklamaların ışığında, kamlık ve Dedelik arasında iki ortak nokta buluyoruz. Bunlardan

biri “âsâ”, ikincisi “keçe üzerine oturtup havaya kaldırma” törenidir. Kayın ağacından yapılan “âsâ”, kamların ayin esnasında en mühim âletidir. Samayed kamları bu âsâ'nın yardımı ile gâipten haber verirler. Kızılbaşlıkta da “alaca değnek, tarik, erkân değneği” adlı bu âsânın gördüğü hizmet çok büyüktür. Kutlu sayılır; bir torba içinde saklanır. Dede “erkâncılar” da bu âsâ vasıtası ile cem'i idare ederler (Bilgiseven, 1991: 48). Hem kam için hem de Dede için bu araç, kutsal bir niteliğe sahiptir. Değnek olmadan ritüel yapılmaz. Alevîlikte, Dedelerin tören sırasında kullandıkları bu sopaya “asa”, “tarik”, “alaca değnek” denmektedir. Bu değnek kayın ağacından yapılır (Eröz, 1980: 277). Kayın ağacından olmasının sebebi ise, Eski Türklerin kültüründe kutsal olan dağda yetişen kayın ağacıdır. Ana yurttan Anadolu'ya gelen atalarımız bu kültleri de beraberinde Anadolu'ya getirmişlerdir.

Rodloff, İslamiyetle, şamanizmi bağdaştıran kazak baksa'larına dikkat çekerek, “Gördüğüm bakсалardan her biri her zaman dinî ibareler kullanıyor, içerken, otururken, her hareketinde yüksek sesle “Bismillah” diyor, söylediği her söze “Vallahi, Billahi” ibaresini ekliyordu. Belli ki bu sözlerle o, kendisinin hakiki bir Müslüman olduğuna çevresindekilerini inandırmak istiyordu (Eröz, 1990:278). Alevî-Bektaşilik'te Dedelerin okuduğu gülbenkler de “Bektaş” ve “Hu” kelimeleri sıkça geçmektedir. Aynı özelliği kam'ın duasında da tespit etmekteyiz. Kam duasında, “Sizden medet diliyorum, Kura Murt (kara bıyıklı) ata evliya! Hu Allah ey! Bektav ata, Bekta, Bekiç ata yardım et, Çakmak ata evliya, koçkar ata evliya, sizden medet diliyorum... vay, vay benim boz atım! Evde de var on hocam, kırdı da var kırk hocam...” (İnan, 1972: 142-143). Dedelerin düzenlediği cemlerde de yalvarma, yakarma ve medet dileme vardır. Ancak Dedelerin medet dilemesinde ön planda olan, Allah, Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ile Hızır'dır.

Kamların düzenlediği dinî törenler, sadece Alevîliği etkilememiştir. Sünni tarikatların düzenlediği törenleri de etkilemiştir. Meselâ, Kamın davul ile tuttuğu tempoya bağlı dans ederek cezbeye girmesi haliyle, İslamî tarikatlarda görülen ayinlerdeki cezbeye giriş ve vecd hali benzer şekilde tezahür etmektedir. Çile çekme ve kisve kuşanmalar arasında da bir benzerlik göze çarpmaktadır. Musiki ile cezbeye girme, vecd haline geçme, bir kam için iyilerle temas kurma anının en uç noktasıdır. Tarikatlarda da, şeyhin def, davul veya ayakla verdiği tempo ve ritm içinde, Hü deyip

halkaya giren, dönen, dans eden canların / dervişlerin cezbeye girmeleri ve vecd halinde dönmeleri ile ruhların birliği kurması da, en uç noktaya erişildiğinde gerçekleşir. Dünyaya dönüş de, yine şeyhin vereceği tempo ile sağlanır ve ruhlar tekrar yeryüzüne dönüp bedenleri ile bütünleşir. Kam da, yeryüzüne dönüşünde aynı yolu izler (Kalafatı, 1990: 64). Alevîlikte sönmemesi için büyük bir itina gösterilen çerağ, delil yol gösterici bir şeydir ve her merasimde teveccüh edilen bir mihraktır. Eski Türkler’de olduğu gibi, ateşin ve ocağın kudsiyetine işaret eder. Ateş, Türkler tarafından bugün de kült olan bir nesnedir. Nitekim Bulgaristan göçmenleri “Evde kasım ayından Hızır İlyas’a kadar ateş sönmmez” derler. Onlar da Tahtacılar gibi, akşam olunca evden ateş çıkarmazlar. Diğer bir örnek ise, Dede’nin hanımı taçlı-bacı, Dedenin solunda ve çerağın yanında oturur. Sofra zamanı Dede, hatunun yanına gelir. Burada insiyatif kadındadır. Yemeğe o buyur eder ve pay üleştirir. Bu da eski Türk âdetidir. Bunun için söylenen söz, “Hey erenler, elde yoktur terazi; herkes olsun hakkına razı” şeklindedir. Erkân sırasında kullanılan değnek de, talibin ikrar vereceği zaman boyundan bağlanan ve Horasandan geldiğine inanılan ip de eski şamanlık adetlerindedir. Nitekim Babürname’de “Boynuna bir ip takıp Allah’a şükretti” denilmektedir. İlhanlılarda, ibadet için boyuna bir bez konduğunu öğrenmekteyiz (Yörükhan, 1998: 119-120). Türkler’de evin ocağı ve eşığı kutsal sayılırdı. Karı kocanın eşitliğine ve o ocağın devamlı olması inancıyla ocaklara niyaz edilirdi. Türklerin, Anadolu’ya gelişiyle birlikte Anadolu’da kutsal sayılan ocaklar ortaya çıktı. Bu ocaklar değişik niyetlerle ziyaret edilir oldu (Erdoğan, 2000: 24). Ocak kültürü Türklerde aile ocağının, ataların mukaddes yadigârı olduğunu; büyük atanın ve büyük ananın ruhunun aile ocağında hazır bulunduğuna işaret etmektedir. Örneğin, Kırgızlar, “Bismillah” diyerek ateşe bir parça yağ atarlar. Yakutlar and içme törenlerini ateş ve ocak karşısında yaparlar (Yörükhan, 1998: 187-188).

Eski Türklerin sosyal yapısının temeli olan aile ve aile ahlâkına verilen önem ile Alevî topluluklarının aile hayatı ve ahlâk anlayışına verdikleri önem de aynıdır. Çin yıllıklarına göre Göktürkler, ahlâk hususunda sert kanunlara sahiptirler. Göktürkler’in “ceza kanunlarına göre, isyan, ihanet, adam öldürme, zina ve bağlı bir atı çalmak ölümle cezalandırılır” idi. İbn Fazlan, Oğuz Türkleri’nin “zina” diye bir şey bilmediklerini nakletmektedir. Böyle bir suç işleyen birini ortaya çıkarırlarsa onu iki parçaya bölerler, demektedir. Buna benzer bilgileri İbn Batuda da vermektedir. Alevî topluluklarının

ahlâk anlayışının temelinde ise Alevîliğin üç sünnet ve Yedi farz'ında, Ahlâkla ilgili hükümler vardır. Sünnetler dilden tevhid kelimesini bırakmamak, kalpten düşmanlığı atıp, kimseye karşı kibirlenmemek ve kin tutmamak, gönül kırmamak ve kimseye düşmanlık etmemektir. Farzlar: Sırrını saklamak, mezhepdaşları ile birlikte olmak, yalan ve gıybetten kaçınmak, hizmette bulunmak, mürebbisine itaat etmek, müsahibini görüp gözetmek, halifeden taç ve kısıvet giymektir (Eröz, 1990: 287-289).

Eski Türklerin, üzerinde bu kadar hassas olarak durdukları aile hayatı ve ahlâk konusundaki hassasiyetini Alevî-Bektaşî şairlerinde de tespit ediyoruz. Mesela 18. yüzyılda yetiştiği tahmin olunan Bektaşî saz şairlerinden katib, bir nefesinde şöyle demektedir (Ergun, 1990: 128-129):

Hakikat gülüdür Muhammed Ali
 Hasan Hüseyin'dir bağçenin gülü
 İmam Zeynel İmam Bakır'ın seli
 Cafer'in mezhebin tamam bildin mi
 Haramdan zinadan koğdan kaçarız
 Hak'ka doğru menzil menzil göçeriz
 Can baş meydanında serden geçeriz
 Kurbanaya layıktır koçumuz bizim.

Ayrıca Tahtacıların da zina edenlere büyük cezalar verdiklerini biliyoruz. Eski Türkler'de ahlâk ne kadar sağlam ise Alevî-Bektaşîlerde de ahlâk o kadar sağlamdır. Yüzyıllardır Anadolu'da söylenen ve Alevîleri derinden yaralayan ve hiç kimsenin görmediği Alevîlere atfedilen “mum söndürme” sözünün ne kadar safsata olduğu ise âşikârdır.

Netice olarak, Eski Türklerin sosyo-kültürel hayatları ile dinî hayatları ayrıntılı olarak incelenmeden Alevîliği anlamak oldukça zordur. Hele hele, Alevîliği eski Türklerin toplumsal yapısı üzerine oturtmadan incelemenin, birçok problemi de beraberinde getirdiği kanaatindeyiz. Alevîlik ve Bektaşîliğin uygulamasındaki birçok ritüelin ve kavramların kökeninin de Türk kültürü içinde olduğu hususunda bilim adamları hem fikirdir.

2.2.1.2. Selçuklu ve Osmanlı Döneminde Alevîlik

Selçukluların tarih sahnesine çıktıkları ve Tuğrul Bey'in kudretinin yükseldiği zamanlarda, İslâm dünyası, Sünnî ve Şîî olmak üzere ikiye ayrılmıştı. İtikadi açıdan Maturidi ve Eş'ari, Fıkhî açıdan da Hanefi, Şafîî, Hanbeli ve Maliki okullardan oluşan Sünniliğin resmi temsilcisi, Bağdad Abbasi halifeliği idi. Ancak ne gariptir ki Abbasi Halifesi Ka'im bi – Emrillah, Bağdad'a hâkim durumda olan Şii Büveyhoğullarına karşı Tuğrul Bey'in yardımını istiyordu. Mısır'da Fatimilerin temsilciliğini yaptığı Şii yelpazede ise, Mutedil şii olarak isimlendirilebilecek imamiyye şiası (İsna-aşerriyye) dışında hemen hemen tamamı aşırı uçları, yani Gulat-ı şia'yı temsil eden Bâtînîlik, İbahilik, İsmaililik, Nusayrilik, Dürzîlik gibi mezhepler mevcuttu. Bunun içindir ki, daha İslamlaşma hadisesinin başlangıcından itibaren Sünnî inancı benimseyen Türkler, Selçuklularla birlikte bu gulat-ı şia inancına bağlı zümrelerle siyasî açıdan devamlı mücadele içinde olmuşlardır (Fığlalı, 1993: 99-100).

Bu açıdan Osmanlı döneminde, daha sonra somutlaşmış olan Alevîlik ile Mısır, İran, Irak ve Suriye'de etkili olan İmamiyye Şiası arasında ciddi farklılıklar mevcuttur. Selçukluların öncülüğünde Türkler, İslâm dünyasına girdiklerinde, İslâm dünyası iç buhranlar, nifak ve ihtilaflarla sarsılmaktadır. İslâm kültür ve fikir hayatı canlı olmakla birlikte, milletler hayat hamlelerini kaybetmiş gibidirler. Eski İran'ın Zerdüşçü ve Mazdeki inançları ile beslenen aşırı, şia ve Irak taraflarında gelişen karmatilik siyasî ve fikri güçler haline gelerek İslâm dünyasını parçalamış ve otorite buhranına düşürmüştür. Hatta karmatiler Mekke'yi basarak Hacer-i Esved'i götürmüşlerdir (Köseoğlu, 1991: 48). Bizans ise bu durumdan faydalanarak sınırlarını genişletmiştir.

Müslüman Türk hâkimiyetini Temsil eden Büyük Selçuklular, İslâm dünyasında inisiyatifi ellerine geçirdikleri andan itibaren, Şiiliğe karşı bir taraftan Sünniliği güçlendirmek üzere medreseleri kurar ve Bâtînîlikle fiili mücadeleye girişir, öte yandan da yine Şiiliğin önünü kesmek üzere sufiliği destekleyip kurumlaştırırken, anlaşılan aynı zamanda Türklerin dinî tarihini karakterize eden bu temel eğilimi de sürdürmekteydiler. Böylece, tasavvuf Müslüman Türklerin dindarlıkları içerisinde temel bir form olarak yerini alırken, mistik eğilimde olanların dinî yaşayışlarının tüm formları ile imtizac etmeyi başarmıştır (Günay, Ecer, 1997: 150-151).

10. Asırda Mısır'da kurulan ve Şii mezhebini benimseyen Fatımilerin gelişmesiyle beraber, Şii mezhebi de kuvvetleniyor, Bağdad Halifeliğine karşı bir tehdit unsuru haline geliyordu. Siyasî nüfuzlarını iyice artırarak Abbasi Halifeliğinin otoritesini sarsmak, dolayısıyla Sünniliği de zaafa düşürmek isteyen Fatımi Halifelerinden Muiz (952-975), ilk defa 972 yılında El-Ezher Camiini açarak Fatımi Akidesini yayacak akademisyenler yetiştirmeğe başlamıştır. El-Hakim ise 1005 yılında Daru'l-Hikme'yi inşa ettirerek aynı hedefi daha geniş bir kadro ile gerçekleştirme yoluna gitmiştir. Çok geçmeden bu kurumlardan yetişen dailer vasıtası ile Şiiilik etkili olmuştur (Dönmez,2003:92).

Türk boyları 11. yüzyıldan itibaren ileride vatanları olacak küçük Asya'nın bozkır ve yaylalarına muazzam bir med dalgası halinde sökün etmeye başladılar ve Avrupalı gözlemcilerin henüz daha 12. yüzyıldan beri Türkiye adını verdikleri Anadolu yarımadasında orduları ve dinleriyle birlikte üs kurdular. Ama hadise basit bir coğrafi yayılmadan ve konuşlanmadan ibaret değildi. İlk Selçuklu, daha sonra da Osmanlı merkezî iktidarlarının belli başlı mücadelesi Oniki İmamcı Şiiiliğin saliki olan göçebe aşiretleri yerleşik düzene sokmak ve muzafferiyet kazanan Sünnî İslâm'ın yayılmasını sağlamaktı. Moğol istilalarının yarattığı kargaşanın yanı sıra ilk Babai isyanı göçebe halkların, Batı'ya doğru her hamlede beraberlerinde taşıdıkları atalarından kalma hayat tarzını idame ettirme ısrar ve azminden kaynaklanıyordu. Ekonomik faaliyetleri hayvancılıkla sınırlıydı, temel çabaları koyunları, atları ve bazen de develeri ile birlikte bir süre için yerleşecekleri uygun alanları aramak ve bulmaktı. Bu bitmez tükenmez gelgitler, ekinlere hasar veren akınlardan ve yağmalamalardan korkan yerleşik köylü ve şehirli halk için dehşet uyandırıcı bir tehlike idi. Böylelikle, yerleşik Türklerle göçebe Türkmenler arasındaki bu kutuplaşma, merkez ile çevre arasındaki her türlü temas, iki hasım kamp arasında cereyan eden bir sürtüşmeye dönüşüyordu. Selçuklu iktidarı, Sünni kültür koduna sahip olan ve böylelikle resmî siyasî makamların değer sistemini yeniden üreten şehirli nüfusun hissiyatını itirazsız paylaşıyordu. Çevre Türkmenleri ile Selçuklular arasındaki siyasî ve ekonomik çelişkiler, diğer yandan, Türkmenler'de yaygın olan farklı düşünce ve yaklaşımlardan ötürü büsbütün kızışıyordu ve şiddetleniyordu (Vergin, 1991: 11-12).

Türklerin Anadolu'ya gelişiyle birlikte bu toprakları imar etmeye, şehir hayatına geçiş ve yeni kabul etmiş oldukları dinî hayatı yaşamak ve yaymak için medreseler yaptırmaya başlamışlardı. Medreseler, zengin vakıflarla destekleniyordu. Fakat buralarda ders verecek yeterli müderrislere sahip değillerdi. Bunu karşılamak için İran ve Horasan'dan birçok ulema ve kadı getirildi. Bunlar arasında sufiliğe intisap etmiş birçok kimseler ve şeyhler bulunmaktaydı. Bu durum Anadolu'da şekillenmeye başlayan Müslüman Türk dinî hayatı ve kültürü üzerinde derin izler bıraktı (Günay-Ecer, 1997:55). Bu izler Selçuklu Ordularının büyük bir kısmını oluşturan Türkmen kabileleri ile birlikte gezen Türkmen Babaları uç bölgelerindeki halklar arasında çok etkiliydiler. Türkistan'dan Harzem ve Horasandan gelen bu derviş ya da mistiklerin büyük bir kısmı, Ahmed Yesevi'nin izleyicileriydiler (Birge, 1993: 33-34). Bu gelen dervişler arasında Horasan'da başlayan ikilik, Anadolu'da da devam etmekteydi. Daha ilk göçler sırasında "darül-cihad" sayılan Anadolu'ya Türkmen boyları ile birlikte birçok Türkmen babaları gelmiş; Yesevi dervişleri, Horasan erenleri, yavaş yavaş İslamlaşmağa başlayan merkezlere yerleşmeye başlamışlardı. Bunlar arasında dinî bakımdan en önemli rolü oynayanlar elbette, İrani kültüre yatkın, saraylarda hükümdarların ve devlet adamlarının himayesinde Arap ve Fars dillerinde şiirler, şerhler yazan sufiler değil, eski kam ve ozanlardan intikal eden bir kutsallıkla çevrili, eski dinî hatıralarını İslamî cila altında devam ettiren ve oğuz boylarına kendi dilleri ile hitap eden baba'lardı. Bunlar; İslamiyet'in, eski Türk geleneklerine uygun düşen sufiyane, fakat halk tarafından anlaşılacak derecede basitleştirilmiş ve Selçuklu devletlerinin resmen kabul ve müdafaa ettikleri Sünni inançlardan farklılıklar arzeden bir anlayışı telkin ediyorlardı. Moğol istilasının sebep olduğu büyük göç, bu zümrelerden olup, Türkistan telakkilerine ve melamiliğe bağlı, sabit meskenleri, belirli yaşayış tarzları olmayan dinî şekli merasimlerine ve devrin sosyal alışkanlıklarına ehemmiyet vermeyen kalendirilik mensupları ile 12. yüzyılın sonlarında kurulan Haydariliğe girenler tarafından Anadolu doldurulmuştu (Kafesoğlu, 1992: 112-115).

Bu göçebe Türklerin bir kısmı, başlangıçtan itibaren Bâtınî esaslara dayalı müfrit Şii akımlara temayül gösterdiler. Onların büyük bir bölümü ise, Ehli Beyt sevgisine dayalı bir Alevîliğe meyil etmekteydiler. Benzeri bir sevgi eğilimini Türk sufiliği, Sünni Türklerin arasına da güçlü bir biçimde yerleşmeyi başardı (Günay-Ecer, 1997: 158).

Selçuklu devletinin gerek âdem-i merkezîyetçi iç güçler, gerekse de Moğallarla girdiği mücadeleler sebebiyle çökmeye yüz tutan yapısı, zaten zayıf olan din bürokrasisini tamamen etkisiz kılmıştı. Bu dönemde din alanı, kadıların, müderrislerin, fakihlerin değil ama halk İslamı'nın, babaların, Şeyhlerin ve Çelebilerin ve Ahi babalarının etkisi altına girmiştir (Çamuroğlu, 2000b: 26). Bu dönemde, bu düşünceler Anadolu'nun büyük bir kısmına yayılmaya başlamıştır. Türkmen babaları ve Horasan erenleri, Anadolu'da Türkmenleri yalnız bırakmamıştır. Anadolu Selçuklu devletinde, Alevîliği, soyuttan somut hale geçme ve sosyal hayata tatbik edilmeye başlama aşaması olarak değerlendirmek mümkündür. Osmanlı devletindeki, Alevîliğin seyrini izah etmek açısından Selçuklular döneminde Alevîliğin konumun önemli olduğu kanısındayız.

Osmanlı Devletinde, Alevîliğin mevcut konumu ve padişahların, Alevîliğe yaklaşımını tespit edebilmek için o dönemin konjonktörünü göz önünde bulundurmak gerekiyor. Mesela, Osmanlı'nın da kuruluş dönemindeki, Alevîliğe bakış ile, İkinci Beyazıt veya Yavuz Sultan Selim dönemindeki bakışın aynı olduğunu söylemek oldukça zordur.

İlk Osmanlı Sultanları ile Alevîler arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu kaynaklar bize haber vermektedir. Osman Bey, yönetime gelirken “Seymen alayı dizilmişti” bu bir Alevî- ahi- Türkmen geleneğiydi. Orhan Bey, ahi birliklerinin ve derviş tarikatlarının giderleri için vakıflar kurdurmuştu. Ahiler yoluyla toplum düzene sokuluyordu. Devlet kurumları ve ortak kültürün oluşmasında, Alevî-Bektaşiler temel rol oynamışlardır. Osmanlılar, Alevî Dede ocaklarıyla doğrudan ilişkidirler. Akınlara, devletin kuruluşuna ve üretime katılmalarında Alevîlerden yardım istemişlerdir. “Veli Baba Menakıbnamesi” bu hususda çarpıcı örnekler veriyor. Veli Baba, Zeynelabidin'in oğlu Zeyd'den gelen bir ocaktır. Isparta'nın Ulubey bölgesine yerleşmişlerdir. Menakıbnameye göre Osman Bey, bu ocaktan Seyyid Cafer'e mektup yazarak; “İnegöl yöresinde Kolca adlı kaleyi almak düşüncesindeyim. Ehli – beyt'ten birkaç yiğitle gelesin” diyor ve kendisine yardım geliyor (Öz, 1993:23). İlk Osmanlı Sultanları tarafından fethedilen ülkeleri Türkleştirmek ve İslâmlaştırmakla görevli fetihçi Türk dervişler olan Bektaşiler, yeni alınan topraklarda Osmanlı fütuhatının uygulayıcıları olmuşlardır. Bektaşiliğin, Balkanlar'da ve Arnavutluk'ta gelişmesinin sebebi de budur (Melikof, 1994: 108). Dolayısıyla Bektaşilik ve Alevîliği, Osmanlı devletinin kuruluş ve

gelişme döneminde oldukça aktif olarak görmekteyiz. Bektaşî dervişler devletin gözü, kulağı, kolu oluyorlardı. Sınır kapılarını (derbent) bekliyor, ordu konaklama yerlerini, ihtiyaç yığınaklarını düzenliyorlardı. Bu kişi ve gruplar kendilerini çok iyi anlayan Osman Bey, Orhan Bey ve özellikle büyük kurucu I. Murad döneminde özgür ve huzur içinde çalıştılar. Denebilir ki, bu özgürlük içinde eski Türkmen gelenekleri, yine İslâm düşünceleri ile birleşerek yeni yeni yolaklar, birleşmeler (sentez) doğurmuş ve altın çağını yaşamıştır. Öyle ki, Sultan Orhan Bey, Abdal Musa, Abdal Murad, Geyikli Baba'yı yanından ayırmazken, oğlu Sultan Murad, Ahiliğe katılmıştır (Birdoğan, 1994: 116-117).

Osmanlı Devletinin kuruluş ve yükseliş dönemlerinin temel özelliği dinî çeşitlilikti. Hacı Bektaş halifelerinden Abdal Musa'yı seferlerde bu dönemde görürüz. Geyikli Baba'yı, Osmanlı Beyleriyle ilişki içinde yine bu dönemde görürüz. Fatih Sultan Mehmed'in yanında, Fazullah Hurufî'nin dervişleri vardır. Bu durum henüz unutulmamış olan eski göçebe boy geleneklerine çok fazla ters düşmemekteydi. Bey için dinin de lideri olmak gibi bir iddia, her zaman aşırı bir iddiaydı. Bu ilk dönemde Osmanlı devletinin dinî yapısında en fazla dikkati çeken özellik, bu dinî yapının fıkıh veya kelim temelli değil, gaza ruhuna daha uygun ve göçebe asabiyetine daha rahat cevap verebilen, ahlâkî ve tasavvufî bir ağırlık temelli olmasıdır. Bu dönemde önde olan medrese ve kadı mahkemesi değil, tekke, dergâh ve zaviyeydi (Çamuroğlu, 2000a: 27).

Ancak bu bakış açısından farklı yorumlar da mevcuttur. Osmanlı'da Alevîliği heterodoksi kurgusuyla (teorisiyle) halk dini veya bir muhalefet dini olarak tanımlamak beraberinde, Alevîlerle, dönemin mevcut yönetimleri arasındaki bütün sorunları, inanç meselesi olarak görmekle aynı paralele gelinecektir. Oysa tarihteki bütün bu sorunları heterodoksiyle, ortodoksi arasındaki bir gerilimle izah etmek, meseleyi birleştirmek anlamına gelecektir. Selçuklu ve Osmanlı döneminde de bu göçebe yapının, devletle arasının hoş olmamasının asıl sebeplerinden biri, devletin, daha kolay kontrol etmek ve vergi almak için onları toprağa yerleştirmek isteğinden kaynaklanıyorsa, bu durum sadece Alevîlerle ilgili değildi. Devletin bu isteğine göçebe Sünniler de direniyordu. Her iki zümre'de tarihte bu sebepten kaynaklanan isyanlara, üstelik eş zamanlı olarak katılmışlardır. Fazladan olmak üzere, Alevîliğe bağlı olan göçebelerin Şah İsmail zamanında Osmanlı Devleti'nin en önemli rakiplerinden olan Safevî devletine yakınlık

duymaları ve hatta birleşik hareket etmeye yönelmeleri, kuşkusuz, Alevîlerin Osmanlı devleti için bir tehdit konseptine dahil olmalarında önemli bir etken olmuştur (Aktay, 1999: 57-28).

İstanbul'un fethiyle Osmanlı devleti artık bir dünya devleti olduğunun sinyallerini vermiştir. Ancak 1420'de Şeyh Bedreddin olayı ve 1444 de Edirne'deki, Hurufilik olaylarına karşı gösterilen tepkiyle, devletin tavrının ilk sinyalleri görülmüşse de, artık genelde Türk halk İslâmı, merkezden çevreye, sürülmeye başlanmıştır. Birbiri ardına hızla açılan medreselerle devlet, dine kadro yetiştirmeye çalışmıştır. Bu yüzyıllar da, bugünkü Anadolu Alevîlerinin öncüleri olan zümreler devletten uzak hayata ve mümkün olduğunca az temasa girme reflekslerini geliştirmeye başlamış, dinî cemaat farklılığı giderek kabuklaşmaya yüz tutmuştur (Çamuroğlu, 2000a: 29). 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Fatih Sultan Mehmed'in başlattığı merkeziyetçi yönetimin bir gereği olarak, yerleşik hayata geçmeye zorlanan, ama buna bütün gücüyle direndikleri için baskı ve hatta zulme maruz kalan yarı göçebe Türkmenler, bu mehdici propagandadan etkilenmeye hazırды. Çünkü onlar, kendilerini Osmanlı yönetiminin "zulmünden" kurtaracak bir mehdi bekliyorlardı. Bu mehdi, Şah İsmail şeklinde zuhur etti (Ocak, 2000c: 207-208).

II. Beyazıd dönemi Osmanlı – Safevi çatışmalarının başladığı dönemdir. Acıdır ki her iki yanda da çıkarıcıların at oynattığı bu çatışmalara Sünnilik – Şiilik süsü verilmiş ve kardeşin kardeşi öldürmesinden başka bir işe yaramamıştır (Birdoğan, 1992: 129).

II. Bayezid dönemini irdeleyen kimi yazarlar, II. Bayezid'in, büyüyen safevi tehlikesinin gücünü kırmak için Balım Sultanı yanına alarak, Bektaşiliği koruyup geliştirdiğini belirtirler. Böylece Kızılbaş Alevîliği Bektaşilikle dengeleyen II. Bayezid'in, Balım Sultanı ve Bektaşiliği de bu amaç için kullandığı belirtilmektedir. Bazı araştırmacılar da tam tersine, Balım Sultan, Safevi tehlikesini abartarak II. Bayezid'e karşı işlediğini ve Alevîliğin hayat düzeyini biraz daha yükseltebilmek için hem safevi tehlikesini, hem de II. Bayezid'i kullandığına dikkat çekmektedirler (A.R. Öztürük, 1999: 212). Ancak bu bakış açılarının hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğunu söylemek oldukça zordur. Osmanlı Devleti ile Safevi Devleti arasındaki mücadeleyi, sadece mezhep ya da inanç ayırımı ile izah etme çabaları olmuştur. Ancak

bu yorumlar ilmî bakımdan eleştiriye açıktır. Çünkü problem zannedildiği gibi basit bir mezhep kavgası değildi. Bilhassa Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail arasındaki mücadele, o dönemin sosyal yapısı, siyasî oluşumu ve siyasî hâkimiyet mücadelesi, özellikle iktisadî boyutu, inanç boyutu, zaman ve coğrafya faktörü göz önünde tutularak açıklığa kavuşturulabilir. Alevîliğin, Osmanlı tarihi içindeki macerası da bugün Sünnî kesimle, Alevî kesim arasındaki soğukluğun kaynaklarından biri olarak, üzerinde çok ciddi bir biçimde düşünülmesi gereken bir problem teşkil ediyor. Alevîler bugün meseleye duydukları ızdıraptan dolayı duygusal yaklaşmaktadırlar. Bu meselenin çözüm yolu ancak doğrudan doğruya dönemin orijinal kaynakları üstünde yapılacak, bilimsel araştırmalardan geçmektedir (Ocak, 2000c: 230).

Osmanlı–Safevi arasındaki mücadelenin boyutlarını, sebeplerini, gelişim aşamalarını sosyolojik olarak tespit edebilmek için dönemin sosyal ve tarihî arka planını bilmek durumundayız. Bu mücadeleyle ilgili olarak bugüne kadar birçok çalışma yapılmış ancak bu çalışmaların çoğunda, meseleye daha çok hissî olarak yaklaşılmıştır. Hal böyle olunca taraflardan biri haklı görülüp, diğer taraf yerilmeye başlanmıştır. Özellikle Alevîlikle ilgili çalışmaların birçoğunda bunu görmek mümkündür. Bu bakımdan Osmanlı-Safevi mücadelesinden önce Erdebil Ocağı ve Şah İsmail hakkında kısa bir bilgi vermenin faydalı olacağı kanısındayız.

Azerbaycan'ın Erdebil'inden Şeyh Safiyaddin'in altıncı kuşaktan torunu olan Şah İsmail, İran'a olduğu kadar küçük Asya'ya da aktif bir propaganda taşıdılar. 16. yüzyıl gezginleri, Onun görüşünün güzelliğini ve davranış soyluluğunu överler. 13 yaşında iken onunla konuşan Caterino Zeno, Şah İsmail'i şöyle anlatıyor: Soylu bir duruş ve hakikaten krallara yakışır bir görünüm, gözlerinde bir şeyler vardı. Ne olduğunu bilmiyorum. Çok büyük ve hükmediciydi. Onun bir gün büyük bir hükümdar olacağını açıkça gösteriyordu. Ayrıca zihinsel meziyetleri de, güzelliğinden geri kalmıyordu. Büyük bir zihin gücü vardı, çabuk kavrardı. Hiçbir çağdaşında bulunmayan bir cesarete sahipti. Başka bir Venedikli gezgini Angiolello, “Dürüst, yakışıklı ve çok hoştu. Özellikle de efendileri için neredeyse ona tapıyorlardı.” demektedir. Bu mükemmelliğe karşın, yine de, Şah İsmail hemen hemen inanılmaz acımasızlığıyla tanımlanan bir hükümdardı. Tac giyer giymez ülkesinde iman beyanı olark “Alin'nin, Allah'ın dostu olduğuna şahadet ederim.” Cümlesini zorunlu kılmakla kalmadı, ilk üç

halife, Ebu Bekir, Ömer ve Osman'a sokak ve pazarlarda topluca lanet okunmasını emretti. Aynı zamanda vicdanen itiraz edenlerin kafalarını kesmekle tehdit etti. II. Bayezid'in gönderdiği elçilere ayrılma izni vermeyerek, ilk olarak elçilere, çeşitli idamlara tanık olmalarını zorunlu kıldı. Vahşetin boyutu, 1510'da yenip, öldürdüğü, fanatik Sünni inançlı düşmanı, Özbek Şeybani'nin vücuduna yaptıklarında görülür. Özbek Şeybani'nin başının samanla doldurularak, İstanbul'daki II. Bayezid'e korkutucu bir hediye olarak gönderilmesini emretti (Birge, Kingsley, 1995: 74-76). Buna benzer birçok vaka bulunmaktadır. 1510-1511 yıllarında Şah İsmail Özbekleri yendi. Özbek Hanı Şaybek, Şah İsmail'in kızılıtacına karşılık, Yeşil sarık sardığından "Yeşilbaş" unvanını almıştır (Birdoğan, 1992: 133). Bu olaylar bize gösteriyor ki, Şah İsmail'in mücadelesi, Türklerin yoğun yaşadığı coğrafyalarda oluyordu. Buna karşılık Osmanlı da gerekli önlemleri almıştır. Oysa Osmanlı sarayının önceleri Erdebil ocağını pek kötülemediği, tersine saygı gösterdiği açıktır. Aslında Bursa'dan her yıl Erdebil'e "Çerağ akçası" adı altında değerli armağanlar gönderilmektedir. Karşılık olarak ta, Şeyh Safi'de, sonraki Şeyh Alaaddin Ali, Timur'un götürdüğü Osmanlı tutsaklarının özgürlüğü için ricacı olmuş ve başarmıştır. Bu kişiler, ister istemez hayatlarını kurtaran safevilere bağlanmışlardır. Timur, bu tutsaklardan vergi alınmamasını ve saygı gösterilmesini istemiştir (Birdoğan, 1992: 132).

Böylece Türkmenleri kendi safına çekmeye başlayan, 16. yüzyılın başlarında, Osmanlı imparatorluğunun hemen yanında, İslâm ve Türk tarihinin bir başka önemli oluşumu daha gündeme geliyordu. Sufilik tarihinde başka bir örneğine rastlanmayan, bir sufi tarikatın siyasî güç haline dönüştürerek 1502'de, İran'da Safevi devletini kuran Şah İsmail-i Safevi, daha Dedesi Şeyh Haydar zamanında benimsenen on iki imam şiiliğini, tam bir devlet ideolojisi haline getirmişti. Fatımilerden sonra tarihinde ilk defa böylece bir devletin resmî ideolojisi olarak İslâm dünyasının ortasına yerleşen Şiilik, Sünni İslâm'ın o devirdeki en güçlü temsilcisi olan Osmanlı Devletinin de amansız rakibi olarak, onun sınırlarının hemen yanında yerini aldı. Şii – Safevi propagandası, Osmanlı Devletinin, hem kendisinin hem de tebasının büyük çoğunluğunun inancını ve ayrıca devletin meşruiyet kaynağını temsil eden Sünni İslâm'ın, Rafizi ilan ettiği şiiliğe karşı savunmasını üstlenmesine ve ona karşı hem teolojik hem de siyasî doğrultuda amansız bir mücadele açmasına sebep oldu (Ocak, 2000c: 64-65). Çünkü Şah İsmail'e

inanan kişilerin büyük çoğunluğu onu peygamber yaptılar. Şah İsmail'in bulunduğu bölgenin insanları, kendi memleketlerinden Peygamber çıkmasından dolayı büyük sevinç duydular. Şah İsmail, Peygamber olarak geldiği hakkında aklına geleni söylemiştir. Hal böyle olunca Türkleri korku, Hristiyanları ise sevinç almıştır. Çünkü Hristiyanlar açısından, Şah İsmail, II. Bayezid'in yani Türklerin şeref ve azametini alçaltacağı ve kudretlerinin kırılacağı beklentisi oluşmuştur (Baştav, 1989: 22-23).

Anadolu Alevîliğini, Hacı Bektaş'tan sonra derleyip, toparlayan, ikinci kişi olarak, kimi yazarlar Şah İsmail'i görmektedirler. Bunlara göre, Balım Sultana ikinci sırayı verenler aslında şehir Bektaşileridir (Birdoğan, 1992: 1473-144). Şah İsmail'i ön plana çıkaranlar ise, Balım Sultanı, Osmanlı memuru olarak görüp, Anadolu'daki Alevîleri, Erdebil ocağına değil, Hacı Bektaş'a bağlama gayretinde olan biri olarak değerlendirmektedirler. Bu düşüncede olanlara göre, aslında Şah İsmail, göçebe Anadolu Türk'ünün İslamlık'tan ne beklediğini, daha doğrusu nasıl bir İslamlık istendiğini çok iyi sezinlemişti. Bunlar ise, kendi içindeki halk ozanları gibi deyişler söyleyip, çalan, eski geleneklerindeki gibi törenler düzenleyen, bu törenlerde eski (belki de Şaman) bab (baba) ların kokusunu duyuran, dertlerini dinleyen, onların bölük, pörçük inanç kırıntılarını birleştirip, bütünleyen ve sorularını yanıtlayan bir önder olarak Şah İsmail'i bulmuşlardır (Birdoğan, 1992: 144).

Şah İsmail, Yezd ve İsfahan taraflarındaki Sünnilerden 30.000 kişi katlettirip, Hüseyin Bey'i demir bir kafes içinde yaktırdı. Murad Bey adında bir beyi de etlerini parçalatarak kebab ettirdi. Ordusu ile Kirman'ı ve Diyarbakır'ı, Bağdad'ı, Bakü'yü, Derbend'i, Horasan'ı zaptederek, safevi devletini büyüttü. İran'da büyük bir devlet kurmuş oldu. Anadolu Alevîlerine, Şii Şeyhi olmak sıfatı ile davetnameler gönderdi. Doğu Anadolu ve Karaman havalisini yanına çekmeye muvaffak oldu. Anadolu'nun birliğini bozmaya çalıştı. Kendini Akkoyunlu devletinin varisi addederek, Anadolu'yu İrana katmak hevesine düştü. Çaldıran mağlubiyetinden sonra on yıl hüküm sürdü. Serab şehrinde 38 yaşında iken 1523 yılında öldü. 24 yıl saltanat sürebildi. Naaşı Erdebil'e naklolunarak, babasının yanında defnolundu (Şapolyo, 1964: 354-355).

Yukarıda kısaca hayatını, Anadolu'ya ve Alevîliğe bakışını verdiğimiz Şah İsmail ile II. Bayezid döneminde Osmanlı'nın mücadelesi başlamış, Yavuz Sultan Selim döneminde doruğa çıkmıştır. Bu dönemler hem Osmanlı devleti hem de Alevîler

açısından ızdıraplı ve problemlili olmuştur. Çünkü Anadolu'daki Alevîler, Osmanlı devleti ile Safevi devleti arasında kalmıştır. Anadolu'da mutlu olmadığını düşünerek, Şah İsmail'in halifeleri tarafından yönlendirilerek, Tebriz'e sığınmışlar. Fakat belli bir süre sonra, bazıları Şah İsmail'in kıyımından kurtulamamışlardır. Bir defasında Teke asileri ortalığı yağma ederek, Şah İsmail'e iltihak ettikleri halde, Şah İsmail'in teb'asından bir kervanı dahi vurmuşlardır. Şah İsmail bunların reislerini diri diri kazanda kaynatmıştır. Bu marazi hallerin ve isyanların Yavuz Sultan Selim zamanında olduğu gibi, imparatorluk olarak en yüksek safhasına ulaşmış olmasına rağmen Kanuni döneminde de devam ettiğini, bu isyanlara iştirak eden halkın aynı zamanda ekonomik ve idare bakımından da müzdarip olduğu âşikârdır (Yörükhan, 1998: 173).

Şah İsmail ile Yavuz Sultan Selim arasındaki mücadeleyi sırf Alevî-Sünni çatışması olarak değerlendirmek ilmi açıdan yeterli olmayacaktır. Çünkü çatışmanın temelinde, iki devletin de Türkmenlerden oluşmasına rağmen, siyasî olarak nüfuz elde etme gayreti, buna müdahale ve Doğu sınırlarını güvence altına alma çabası vardır. Bir diğer önemli etken de ipek ve baharat yollarına sahip olma mücadelesidir. Bu dönemlerde Türkmen nüfusunu, oldukça hareketli ve problemlerin merkezinde görüyoruz. Çünkü Şah İsmail'e sığınan Anadolu Alevîleri kısa süre sonra huzursuzlukların sebebi olacaktır. Huzursuzluklar resmen İsmail devrinde başlar, oğlu Tahmasb dönemindeyse İran'da bu kez "kızılbaş ayaklanmalar"ından söz edilir olur. Bu ayaklanmalara yakından bakıldığında görülür ki, Ustacalu gibi Anadolu'dan göçen Alevî boylar başrolü oynamaktadır (Çamuroğlu, 2000a: 30). 16. Yüzyılın başında bir yandan Safevi devletine, diğer yandan onun Anadolu'daki muhatabı olan konar – göçer Türkmen zümrelerine karşı mücadele yürütüldü. Dinî bir cila altında yürütülen bu siyasî mücadelenin temelinde, Osmanlı Devleti ile giriştiği rekabet ve üstünlük politikasını, dinî zemine dayalı ideolojik propagandalarla tehlikeli boyutlara ulaştıran Safevi yönetimi vardı (Ocak, 2003c: 83-84). Kanuni devrindeki isyan hareketlerinin bastırılmasından sonradır ki, İran'a teveccüh etmekte olan Anadolu Alevîlerini Hacı Bektaş ocağına bağlama faaliyetine başlanmış, bu teşebbüs yapılan propaganda sayesinde maddeten sağlanmış olduğu halde, eserler ve halk üzerindeki nüfuzunu yine de kıramamıştır (Yörükhan, 1998: 174).

19. yüzyılın başlarında, Anadolu Alevîliği, Ege, İç ve Doğu Anadolu'dan bazı ayanların çevresinde etkili olarak tekrar devlet konusunda akıl yürütür bir halde buluruz. Özellikle 1826'da Yeniçeri Ocağının kaldırılmasıyla Bektaşî tarikatı yasadışı ilan edilerek, birçok Bektaşî babasının sürgüne gönderilmesi neticesinde Anadolu'ya geçen bu sürgün babaların Alevî zümrelerle ilişki kurmaları, Alevîlerin, merkeze duymaya başladığı ilgiyi tazelemiştir (Çamuroğlu, 2000a: 30).

1826'dan sonra Bektaşîlerin tarikatı gizliliğe çekilmiş, fakat bu, 1925'e kadar yarı resmi işlevini sürdürmesini engellememiştir (Melikof, 1994: 227-228). Çünkü Bektaşîler, 1826'dan sonra etkilerini sürdürebildilerse de, bunu büyük ölçüde yönetimin üst düzeyde desteğine borçludurlar. Sultanların yakın çevresinden birçok hanım sultan ve hemşire Sultan-Bektaşî idiler. Bizzat Sultan Abdülaziz (1861-1876), Bektaşî geleneğine göre ileri sürüldüğü gibi tarikata girmiş bulunmasa bile, en azından bir muhib idi (Melikof, 1994: 234). II. Abdülhamit dönemi, Alevîlikle ilgili araştırmaların başladığı yıllardır diyebiliriz. Çünkü II. Abdülhamit, Alevîliğin bir devlet sorunu olduğunu, bu sorunun şöyle ya da böyle, barışçı yoldan çözülmesi gerektiğini kavrayarak, konuyla ilgili bir heyet kurulmasını emreder. Daha sonra İttihat ve Terakki fırkası, Baha Sait Bey aracılığıyla bir ön araştırma yaptırır (Çamuroğlu, 2000a: 31).

2.2.1.3. Cumhuriyet Döneminde Alevîlik

C. Şener'e göre Osmanlı yönetimi, Anadolu Alevîlerinin gözünde hem Emevi – İslâm geleneğini sürdüren bir yönetim, hem de kendilerine karşı yapılan toplumsal haksızlıkların kaynağı idi. Bundan dolayı Alevîler 700 yıldan beri Emevi-İslâm geleneğine karşı mücadele veriyorlardı. Bu sebeple padişaha, hilafete ve emperyalizme karşı savaşa girecek olan Mustafa Kemal ve kadrosu için en doğal güç, Rumeli ve Anadolu'daki Alevî gruplardı (Şener, 1996: 83). Burada önemli bir hususu belirtmek gerekir ki, Mustafa Kemal Atatürk'ün liderliğinde verilen bağımsızlık mücadelesine, toplumun bütün kesimi katılmıştır. Atatürk'e destek sadece Alevî – Bektaşî tekkelerinden değil, pek çok tekke mensubundan gelmiştir. Mesela, Üsküdar da, Nakşibendî Şeyhi Ata Efendi'nin Özbekler Tekkesi mücadeleye İstanbul'dan katılanlar için âdeta bir ara istasyon görevi yapmıştı. Birinci ve ikinci Meclise de birçok tarikat mensubu temsilci olarak katılmıştır (Günay-Ecer, 1997: 223). Çünkü verilen mücadele

bağımsız yaşama ülküsü ve Anadolu'yu düşmanlardan temizleme hareketiydi. Oysa bazı Alevî araştırmacılar, herhalde hamasi hislerle, olayları değerlendiriyor olmalıdır ki, verilen mücadeleyi, Osmanlı'dan kurtuluş ya da Emevi-İslâm anlayışı uzantısından kurtuluş olarak gördükleri için, Alevîlerin, Atatürk'ü destekledikleri şeklinde bir yorum getirmektedirler.

Bu şekilde, kurtuluş savaşına desteğin toplumun tamamından geldiğini unutmadan, konumuz açısından, söz konusu gruplarla olan ilişkinin gelişimini belirtmekte fayda görmekteyiz. Bu çerçevede, Atatürk, Alevî kitlenin desteğini almak için Hacı Bektaş Veli postunda oturan Cemalettin Çelebi ile bağlantı kurmak gereğini duymuştur. Ali Celalettin Ulusoy'un anlattığına göre: "Atatürk'ün Samsun'a çıkışını izleyen günlerde, Cemalettin Çelebi ile Atatürk'ün sıkı temas halinde oldukları anlaşılıyor. Mustafa Kemal'in Havza'da kaldığı Mesudiye Oteli de, Ali Baba adlı bir Alevîye ait idi. Atatürk burasını bilinçli olarak seçmiştir. Mustafa Kemal, Amasya'dan Tokat'a geldiği zaman da Alevî olan Rıfat Efendi'nin evinde kalmıştır" (Zelyut, 1992: 286-287). Burada meseleyi aydınlatması bakımından bizatihi Atatürk'ün anlattıkları önem arz etmektedir: "2 Ocak 1920 günü cemiyetin merkez kurallarına ve Hacı Bektaş'ta Çelebi Cemalettin Efendi'ye, Mutki'de Hacı Musa Bey'e ayrıca bir tebliğde bulduk. Bu tebliğimizin metin ve üslûbu şöyleydi:seyhatimizde gördüklerimiz ve incelemelerimiz, hahki koruyucu olan Allah'ın ilâhi lûtfuyla tecelli eden millî birliğimizin dayanmış olduğu millî teşkilatın kökleşmiş, millet ve memleketin mukadderatını kurtarmak için, hakikaten güvenilebilecek bir kudret haline gelmiş olduğunu, şükürler olsun, gösterdi. Dış durum, bu millî birlik ve kararlılık sayesinde, Erzurum ve Sivas kongreleri esasları çerçevesinde vatan ve millet menfaatlerine uygun bir şekilde girmiştir. Kutsal birlik, azim ve imanıza dayanarak, meşru isteklerimizin elde edileceği güne kadar, tam bir sebatla çalışılması ve bu tebliğimizin köylülere kadar, bütün millete duyurulması tamim suretle rica olunur" (Atatürk, 1989: 405-406).

Sivas kongresi dönüşü Mustafa Kemal Paşa, Ankara'ya gelirken Hacı Bektaş'a 23 Aralık 1919 günü Mucur Kaymakam Vekili Nihad Bey'i de yanlarına alarak uğramıştır. Cemalettin Çelebi, Hacı Bektaş'a gelen devlet büyüklerini, hiçbir zaman dergahın dışına çıkarak karşılamamıştır. Enver ve Talat Paşalar, en ihtişamlı dönemlerinde buraya geldikleri halde, Çelebi, onları evinin selamlığında karşılamıştır.

Fakat, Mustafa Kemal'e karşı ilgi o kadar yüksek, sevgi öyle büyüktür ki; Cemalettin Efendi, arabasıyla yola çıkar ve Mustafa Kemal'i yolda karşılar (Zelyut, 1992: 288). Mustafa Kemal, çelebiyle memleketin geleceğini uzun uzun konuştuklarını Veliyiddin Efendiye anlatmış. Bu konuşmalar sırasında, "Paşa Hazretleri cesaretli ve basiretli iradenizle Türk milletinin, düşmanı kahredeceğine inancımız sonsuzdur. Yüce Allah'ın milletimize müyesser edeceği zaferden sonra Cumhuriyetin ilanını düşünüyor musunuz?" diye sormuş. Mustafa Kemal bu açık yüreklilik karşısında Çelebiye heyecanla bakmış ve Çelebinin elini avucuna alarak, kulağına fısıltı halinde " O mutlu günlerin ilanına kadar aramızda kalmak kaydıyla evet, Çelebi Efendi Hazretleri demiştir (Erdoğan, 2000: 127-128) Çelebi Efendi ömrünün sonuna kadar sözünde durmuş ve kurtuluş savaşına maddî-manevî destek olmuştur.

"İkinci Büyük Millet Meclisi seçimi esnasında (Hacı Bektaş Veli Çelebi) bulunan (Veliyeddin Efendi) Anadolu Kızılbaşlarına bu tamimi göndermiştir: 'Anadolu'da bulunan ecdadım Hacı Bektaş Veli Hazretlerine samimi muhabbeti olan bilcümle muhibbin ve haneden tarafı halisanelerine, Bu milleti ihya ile istiklalimizi temin eden vücudu kaffei İslamiyana bais şeref olan Türkiye Büyük Millet Meclisi reisi celili (Gazi) Namdar (Mustafa Kemal Paşa) Hazretlerinin neşir buyurdıkları beyannameleri, cümlemizin malumudur. Gazi Paşa müşarileyhin terakki ve tealli vatan hakkındaki her türlü arzularını yerine getirmek bizlere farzı ayındır. Milletimizi kurtaracak saadetimizi temin edecek onun efkârı saibaneleridir. Bunu inkâr edenlerin bizimle katiyen münasebeti yoktur. Tarikatı uliyemizin bütün mensubinine müşarüneyh Hazretlerinin gösterdiği namzetlerden macdasına rey vermelerini vatanımızın kurtulması bu veçhile kabil olduğunu sizlere kemali ehemmiyetle tavsiye ederim. Bu nasihatimi amel olmayanlar bizden değildir. Her erenlerin, onlara desteği olmaz. Tekrar beyan eylerim ki, bu milleti kurtaracak ancak (Gazi Mustafa Kemal Paşa) dır. Onunla beraber mukaddes vatanımızın has evlatlarıdır. Hiçbir ferdin sözünü dinlemeyiniz, sözümden zerre kadar harice çıkmayınız. Sizin saadetinizi düşünenler, sizi kölelikten kurtaracak Büyük Millet Meclisi Reisi ve Cümlemizin büyüğü (Mustafa Kemal Paşa) Hazretleridir, 25 Nisan 1923.' Bu vesika okunduğu zaman Anadolu Kızılbaşlarının ne derece vatansever birer Türk evlatları olduğu ve ne kadar ileri görüşlü

oldukları meydana çıkmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti Devletinin kuruluşuna da nasıl yardım ettikleri de görülmektedir” (Şapolyo, 1964: 284).

23 Nisan 1920’de TBMM açıldığında, Çelebi Cemalettin Efendi, Kırşehir Mebusu ve TBMM Başkan vekili olarak Meclis’te yer alır. Ayrıca Atatürk kurtuluş savaşından sonra kurulan meclise, Alevî ileri gelenlerinin girmesini sağlamıştır. Tunceli mebusu Dişab Ağa ve Hasan Hayri Bey, Erzincan’dan Girlevikli Hüseyin Bey, bunlar arasındadır. Alevî mebuslar Meclis’te Atatürk’ün en büyük destekleyicisi olmuşlardır (Şener, 1997: 41-42). Daha sonra yapılan inkılaplarda da bütünleşmişlerdir.

Alevî-Bektaşî ileri gelenlerin meclise mebus olarak çağrılması, şüphesiz Alevîler açısından önemlidir. Devlete ve yönetime yakınlaşmayı da beraberinde getirmiştir. Atatürk’ün inkılâpları, Alevîler tarafından desteklenmiştir. Ancak bu destek 1925 yılında değişmiştir. Tekkeler, zaviyeler, tarikatlar ve tarikatlara ait, türbeler kapatılırken, aynı zamanda şeyhlik, dervişlik, müritlik, Dedelik, seyitlik, çelebilik, babalık, emirlik, naiplik, halifelik, büyücülük, üfürükçülük, falcılık, gaipten haber verme ve murad kavuşturma amacıyla muskacılık gibi unvan ve sıfatların kullanımı ve bunlara ilişkin işlerin görülmesi ve elbise giyilmesi de yasaklanmaktaydı (Günay-Ecer, 1997, 223). Alevîlik-Bektaşîlik için bu şu anlama geliyordu; Alevî-Bektaşî tarikatı açısından 1826 tarihi tam olarak tarikatın sonunu belirtmektedir. Bu dönemde tarikat yeni bir evreye girecek ve geçmiştekenden daha azametli olmayan bir rol üstlenecektir. Denebilir ki Bektaşîler için asıl gizlilik, 1925’den sonra başlamıştır (Melikof, 1994: 228). Bazı araştırmacılara göre, 1931 yılından itibaren Bektaşîlikle ilgili yayınlar kesildi. Bir nokta da Bektaşîlik laik yapının yerleşmesi için gönüllü olarak inzivaya çekildi. Bu inzivaya çekilme 1970 yılına kadar sürdü (Erdoğan, 2000: 129). Bazı araştırmacılara göre de, Alevî – Bektaşî tekkelerinin kapatılmasına tepki gösterilmemiş, aksine, Cumhuriyet rejimiyle birlikte, laiklik anlayışında yerleşmeye başlamasıyla tekkelere gerek kalmadığını savunmuşlardır. Hatta bazı Alevî araştırmacılara göre 700 yıllık tarihî düşman olan Emevi-İslâm anlayışını insanlarına dikte eden Osmanlı tarihe karışmıştı ve zaman yeni kurulan genç Türk cumhuriyetine sahip çıkıp, desteklemek zamanıydı. Başka bir değerlendirmede ise, Alevîler, Cumhuriyete kadar ülkenin en uzak verimsiz dağ köylerinde, mezralarda, dağlarda yaşamaya mecbur bırakılmışlardı, dünya ile fazla ilişkileri de yoktu. Kapalı bir ekonomide hayat kavgası veriyorlardı. İçlerinde

okuma-yazma bilen, ticaret yapan yok denecek kadar azdı. Bundan dolayı Alevîler, Cumhuriyet yönetiminden çok şey bekliyorlardı. Ama bunlar gerçekleşmedi. Tek parti yönetiminin jandarma dipçığı en çok köylüleri hedef alıyordu. Alevîler ise esas olarak köylü idiler (Şener, 1996: 85). Bu farklı iki yorum Cumhuriyet rejmine yönelik olarak Alevîlerin değişik bakış açılarını yansıtmaktadır. Bundan dolayı bazı Alevîlerin 1950’de iktidara ezici bir çoğunlukla gelen Demokrat Partiyi desteklemelerinin arkasında, Alevî kitlenin tek parti yönetimine karşı duyduğu hoşnutsuzluk gösterilmektedir (Şener, 1996: 86). Cumhuriyet döneminde tarikat olgusunda asıl canlanma çok partili döneme geçiş ve özellikle de Demokrat Partinin iktidara gelişini müteakip, dinî politikalarda gözlenen ılımlılığa paralel olarak, kendini daha bariz bir biçimde göstermeye başladı. Böylece, siyasî değişmelerin, toplumda sufi eğilimlerin artışı ve tarikat olaylarının sıklaşması olgusu ile olan sıkı bağlantısı tarihte daha önceki benzerlerinde olduğu gibi, Türkiye Cumhuriyetinde de bir kez daha gözlenme imkânını elde etmekteydi (Günay-Ecer, 1997: 245).

Alevîlerin, DP’ye verdikleri destek kısa sürmüştür. Bazı ilim adamları, bunun sebebini şöyle açıklamaktadırlar: “... Bu partinin özellikle ezanın Türkçe okunmasını camilerde yasaklayarak tekrar Arapça’ya dönme kararı alması ve çeşitli alanlardaki şöven, ırkçı ve anti demokratik uygulamaları Alevîlerin tepkisini toplar.” (Şener, 1996: 86). Ancak Alevîlerin bütünüyle DP’den yüz çevirdiklerini söylemek mümkün değildir. Zira ihtilal sonrasında tutuklananlar arasında DP’yi destekleyen Dedeleri görmek mümkündür. Alevîlerin, Cumhuriyetin kuruluşu ve çok partili hayata geçişe kadar yaşadıkları olayları yorumlayan İngiliz sosyal Antropologu David Shankland’a göre, Alevîlerin Cumhuriyet sonrasında inançlarını ve bu inançlarına dayalı toplumsal örgütlenme tarzlarını büyük ölçüde yitirdiklerini söylediği çalışmasında, Alevîler, Cumhuriyet rejiminin dayattığı yeni toplumsal birimler sayesinde büyük çözümler yaşadıklarını (Aktay, 2000: 67) belirtmiştir.

Daha sonraki yıllarda özellikle 1950’li yıllarla başlayan köyden, şehirlere göç dalgasının sonunda Alevîler, bir bakıma Alevîliğin tüm dinî ritüellerinden ve inançlarından da kopmaktaydılar. Burada Alevîliğin, artık dinî bir kimlik olmaktan öte, ya politik bir tutum veya etnik bir kimlikle ifade edilen bir yapıya dönüştüğünü görebiliyoruz (Aktay, 2000: 67). Hal böyle olunca 1960 sonrasında, Alevîlik olgusu

basit biçimde de olsa kendisini hissettirmeye başladı. Fakat Alevîlerin varlık görmeme tavrı, gerek devlet katında, gerekse halk arasında sürüp gitti, (Zelyut, 1992: 292) şeklindeki yorumlara katılmak mümkün değildir. Çünkü 1960 devriminden sonra yeni bir uyanışla, Alevî ileri gelenleri, başta Çelebiler olmak üzere bir araya gelerek Hacı Bektaş Turizm ve tanıtma derneğini kurdular. Amaç Alevî-Bektaşî kültürünü tanıtmak ve boşlukta kalan gençleri kazanmaktır. 1964'te kurulan Turizm derneği ve Vakıflar Genel Müdürlüğünün de katkısıyla, Hacı Bektaş Veli külliyesi onarıldı. 16 Ağustos 1964'den itibaren her yıl ilçede, Hacı Bektaş Veli'yi anma törenleri düzenlendi. 1966 yılında Alevîler, Türkiye Birlik Partisi'ni kurmuşlardır. 1969 seçimlerinde de Meclise 8 aday ile girebildiler. Ancak koalisyonlar sırasında Adalet Partisi'ni beş Alevî milletvekilinin desteklemesi çeşitli dedikoduların çıkmasına sebep olmuştur. Parti, CHP ile birleşti. Hal böyle olunca, Alevî oy çokluğu da sol partilere kaymıştır (Erdoğan, 2000: 131). Bu değişim sürecinden şehirlerdeki Alevîlerin etkilenmesi yanında, köy Alevîliği de 1960-1970'e kadar direnebildi. Fakat bu dönemden sonra Alevî dinselîği ve ona çekirdek olan "cem" gerektiği gibi korunamadı. Modern aşamasında genellikle dinî anlamlarla karışmış eski halk geleneklerinin unutulmaya yüz tutması olgusu, 1960'tan sonra Federal Almanya'nın kırsal kesimlerinde de belirgin bir şekilde tespit edildi. Bu koşullarda Alevî gençlik 1970'lerden sonra bütünüyle Marksizmin içine gömüldü (Dierl, 2000: 71-72).

2.2.2. Alevî ile İlgili Bazı Temel Kavramlar

2.2.2.1. Alevîlik, Kızılbaşlık, Bektaşilik

2.2.2.1.1. Alevîlik

Alevîlik, çok tartışılan konulardan biridir. Tartışma daha tanımından itibaren başlamaktadır. Alevîlik nedir? Alevî kimdir? soruları konunun muhatabı araştırmacılar tarafından titizlikle cevaplanması gereken inceliktedir.

Alevî kelimesinin anlamı, konu olduğu alana göre daralmakta ya da genişlemektedir. Nitekim Alevî, soya işaret ettiği zaman sadece Hz. Ali'nin soyundan gelenleri ifade eder. Bu sözün dar anlamında Hz. Ali'nin soyu ile kurulan münasebet kültürden kültüre değişmektedir. Örneğin, İran'da Alevî denildiği zaman soyu Ali'den gelen demektir (Melikoff, 1994: 53). Türkiye'de ise Alevî denildiğinde öncelikle Hz. Ali'yi seven ve onun soyunun yolundan giden kişi olarak algılanır (Keskin, 2004: 39). Hz. Ali ile soy münasebeti ancak Dede'ler yolu ile kurulur. Dede'ye büyük saygınlık kazandıran ve karizmasını kuvvetlendiren bu münasebet "Seyyid" kavramı ile karşılanır (Yaman, 2004: 50) Alevî kavramına burada yüklenen anlamdan yola çıkarsak, Alevîlik, İslâm'ın Ehl-i Beyt sevgisinin öne çıkarılmış şeklidir. (Ocak, 1996: 208) Ya da Alevîlik, Hz. Ali sevgisi etrafında teşekkül etmiş bir dinî zihniyettir (Çamuroğlu, 2000a: 35).

Alevî kavramı siyasî bir içeriğe de sahiptir. Arapça'da "Ali'ye mensup", "Ali'ye ait", "Ali'ye intisabı olan kimse", "Ali'yi seven, sayan ve ona bağlı olan" (Keskin, 2004: 39) gibi taraftarlığı ifade eder. Zaman içinde bu kavramla, İslâmiyet içerisinde ortaya çıkan, dinî bir inancı savunan bir taraftarlık kastedilmeye başlanmıştır. Bu anlamıyla "Alevî" dendiğinde "Ali'ye uyanlar" yani "Şiiler" akla gelmektedir (Keskin, 2004: 39). Kısaca "Şia" olarak tanımladığımız Hz. Ali taraftarlığının doğuşu hakkında farklı görüşler bulunmaktadır.

Birinci görüşe göre Şia'nın ortaya çıkış sebebi, Peygamberin ölümünden hemen sonra halifelik makamının kim tarafından doldurulacağı meselesidir. Peygamberin yerine kimin geçeceği konusunda Medineliler ve Mekkeliler karşı karşıya gelmişlerdir. Medineliler kendi aralarında görüş ayrılığına düşünce, Mekkeliler duruma egemen

olmuş ve Ebu Bekir'e biat edilmiştir. Böylece ilk gün Ali'yi tutanlarla onlara karşı olan ve Ebu Bekir'i tutanlar olmak üzere iki karşı grup belirmiştir. Ali'nin yanında yer alanlara Alevî denmiştir (Yılmaz, 2005: 30).

İkinci görüşe göre, Şia'nın ortaya çıkışı Hz. Ali ile Muaviye arasında 657 yılında yapılan Sıffin savaşına dayanır. Bu savaş esnasında Muaviye, anlaşma için öne sürdüğü hakemliği, Amr İbn-ül As'ın hilesiyle lehine çevirir ve halifeliği alır. Sıffin Savaşından sonra bu olay protesto edilir. Hz. Ali'nin taraftarları Şia olarak adlandırılır ve bu taraftarlar sürekli olarak Muaviye'nin kurduğu Emevi hanedanlığına muhalefet ederler. (Yılmaz, 2005: 31).

Müslümanlar arasında Sunni ve Şia ayrımını keskinleştiren ve kitleselleştiren olay ise Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesidir. Bu olaydan sonra Şiilik bir temayül olarak daha da belirginleşmiştir (Fırlalı, 1994: 119, 120). Alevîliği, peygamber sonrasındaki hilafet meselesi üzerindeki tartışmalarla açıklamaya çalışanların tezlerine göre Alevîlik, gerçek Şiiliktir. İran Şiiliği bunun yozlaşmış biçimidir ya da Alevîlik, Şiiliğin bir koludur (Fırat, 2005: 53).

Alevî kavramı tasavvufî bir tanımlama olarak da kullanılır. Bu anlamda Hz. Ali'ye isnat edilen tarikatlara Alevî tarikatlar denir. Örneğin tarikat silsilesi Hz. Ali kanalıyla Hz. Peygamber'e ulaşan Kadiri, Mevlevi, Bektaşî ve Rıfailer Alevî tarikatlarıdır (Kutlu, 2003: 31-32). Alevîlik, bazı araştırmacılar tarafından sadece silsile bakımından değil, sufi İslâm geleneği bakımından da tasavvufî bir anlayış olarak görülmekte ve Alevîliğin dinî statüsünü Yesevilik, Mevlevilik gibi bir tarikat olarak belirlemektedir (Eğri, 2003: 193).

Alevîliği günümüzün politik kavramlarıyla izah etmeye çalışan tezleri ise kısaca şu şekilde sıralayabiliriz (Fırat,2005:53-54) :

1. Alevîlik; özgürlük, laiklik, eşitlik ve demokrasiye dayanan kültürel bir sistemdir.
2. Alevîlik ezilen halkın, Sünnilik ezen yönetici kesimlerin inancıdır.
3. Alevîlik, esas olarak kürt eksenli bir dinî yorumdur.

4. Alevîlik, İslâm dairesi dışında kavramsallaştırılmalıdır. Temeli Anadolu ve Mezopotamya'da aranmalıdır.

Bu gruptaki tezler, Alevîliği bir toplumsal başkaldırı ideolojisi olarak görmektedir. Alevîliği, ayaklanmalara bakarak değerlendirmektedir. Hâlbuki ayaklanmalar, inançtan dolayı çıkmamış, merkezî yönetimle olan sosyal ve ekonomik çatışmalardan ortaya çıkmışlardır. Çatışmalar Sunni halkla değil, merkezî yönetimle olmuştur (Ocak, 1996: 214, 215).

Alevîlik nedir? sorusuna yukarıdaki tezlerin dışında farklı bir paradigmadan hareket ederek cevap veren Senkretist tez ise Anadolu Alevîliğini gerçeğe en yakın açıklama iddiasındadır. Bizimde tezimizde Alevîliği açıklamak için kullandığımız bu paradigma A. Yaşar Ocak tarafından şöyle izah edilmektedir:

“Alevîliğin kökeni ve doğuşu, tamamiyle, 10. yüzyılda İslamiyet dairesine girmeye başlayan, ancak ondan önce mensup oldukları, Gök Tanrı kültü, tabiat kültürleri, atalar kültü gibi eski Türk inançlarıyla, Şamanizm, Budizm, Zerdütlük ve Maniheizm vb. dinlerin miras bıraktığı inançların etkisi altında bu yeni dini kabul edip kısa zamanda kendi sosyo-ekonomik yapılarına uyduran göçebe Türkler'in tarihiyle ilgilidir” (Ocak, 1996: 2005). Alevî-Bektaşî yazılı kaynaklarında mevcut tenâsüh, hulûl, Hak-Muhammed-Ali kavramları gibi temel inançlarla, ayin-i cem, ikrar ve musâhiplik ayinleri, Hızır ve Nevruz gelenekleri gibi temel kurumlar da tamamiyle İslâm öncesi ve harici dinî ve Mistik kültürlerin eseridir (Ocak, 1996: 205).

Alevîlik ve Bektaşîliği doğuran Türk heterodoksisi Orta Asya'daki eski Türk inançlarıyla başlamıştır. Şamanizm ve Budizm ile mistik bir niteliğe bürünmüş, Zerdütlük ve Maniheizm ile beslenmiştir. Yesevilik ile İslâm'ın ve İslâm Hurûfiliğinin damgasını yemiş, buna Horosan Melametiliğinin Kalenderâne tavrı eklenerek Anadolu'ya gelmiştir. Anadolu'da Neo-Platonizm'in, eski Payen ve Hristiyanlık dönemi yerel kültürlerin belli unsurlarıyla tanışmıştır. 15. yüzyılda İran Hurufiliğinin, 16. yüzyıl başında da Safevi Şiîliği ile bugün bilinen çehresini kazanmıştır (Ocak, 1996: 210).

Bu yaklaşımdan yola çıkarak Alevîliği, tarihsel ve sosyal koşulların doğal bir sonucu olarak eski inançların ve mitolojinin İslâmî şekiller altında yaşamaya devam ettiği bir halk İslamlığı olarak tanımlayabiliriz.

Anadolu Alevîliğini izah etmek için yakın ilişki içerisinde olduğu Kızılbaşlık ve Bektaşılık kavramlarının da genel bir değerlendirmeye tabi tutmak gerekmektedir.

2.2.2.1.2. Kızılbaşlık

Kızılbaş adının ortaya çıkışı ve bunun bir inanç grubunu işaret edecek şekilde kullanılması hakkında çeşitli görüşler vardır.

Kızılbaş adı İslâm tarihi ile açıklanmak istenmektedir. Bu grupta olan görüşler ekseriyetle halkın anlatı geleneğinde oluşmuş, geleneksel Alevîliğin değer yargılarını da oluşturan inaçlardır. Rivayete göre, Hz. Peygamber'in katıldığı bir savaşta, Hz. Peygamber'in, ok darbesiyle bir dişi kırılır ve düşer. Bunu gören Hz. Ali, Hz. Peygamber'in mübarek dişini alır, kaybolmasın diye kendi başına çakar ve böylece muhafazaya alır. Hz. Ali'nin başı kanar ve bütün başlığını kırmızıya boyar. Bunun için de, bu olaya atfen Kızıl börk giyilmiştir (Çetinkaya, 2004: 42). Kızılbaş isminin ortaya çıkışı ve kızıltaç giyme geleneği ile ilgili başka farklı rivayetler de mevcuttur. Bunlardan bazıları şöyledir: "Hz. Ali Küfe'de camide namaz kılarken İbn-i Mülcem tarafından başından kılıçla yaralanmış, başındaki bez akan kanlarla kızıl taca benzemişti" (Özmen, 2000: 60). "Hayber muharebesinde Hz. Ali başına kırmızı bir sarık sarmıştı." "Sıffin Muharebesinde, Muaviye askerlerinden ayırt etmek için Hz. Ali askerinin başına kırmızı sarık bağlamış, kendisi de sarmıştı" (Eröz, 1997: 88). Bu anlatılar halkın itikadı tasavvurunda yaratılmış olup, aslı yoktur. Geleneksel Alevîlikte anlatıldığı gibi, Kızılbaş adının İslâm'dan kaynaklandığını söylemek mümkün değildir. Eğer İslâm tarihi ile açıklanacak olsa, bu kavramın niçin başka Şii coğrafyada kullanılmadığı sorusu akla gelir. Bugün en geniş anlamıyla Hz. Ali sevgisi etrafında birleştirebileceğimiz Alevîleri İslâm coğrafyasında farklı adlarla anıldığını görüyoruz. Örneğin, Pakistan'da İsmaili, İran'da Caferi Mısır ve Yemen'de Zeydi, Suriye'de Nusayrı, Lübnan'da Durzı olarak adlandırılmaktadır (Yaman-Erdemir, 2006: 6). Ama hiçbiri Anadolul'da olduğu gibi Kızılbaş olarak anılmamaktadır. Hatta İran'da Kızılbaş sözü yalnızca Şii Türkler için kullanılır (Çetinkaya, 2004: 422).

Kızıлтаç giyme geleneğini Türk Kültür tarihi ile açıklama çabası, Kızılbaş terimini daha anlaşılır yapmaktadır. Türkmenlerin Millî-İtikadı geleneklerince giydikleri Kızıl Börk Hun Türklerine kadar gitmektedir. Hun hakani, kışın samurdan bir külâh giyer. Yazın külâhta altın düğmeler bulunurdu. Külâhın ucu sivri ve sonu kırılmıştır. Daha aşağı mevkide bulunanların hepsi beyaz keçe külâh giyerdi (Eröz, 1997: 83,87).

Türkler arasında, baş giyimine izafeten, uruğ, boy ve oymak isimlerine rastlanmaktadır. Siyah başlık giyen bir Türk uruğunun adı “Karapapak” veya “Karakalpak”tır. Kazak’ların Büyük Orda (Ordu)sına bağlı “Abdam” ve Suvan uruğları, “Kızılörk” ve “Konurbörk” kollarına ayrılıyordu. Kırgız’larda Adigene uruğunun İçkilik boyuna bağlı oymaklardan birinin adı, “Kızılbaş”tır. Abakan Tatarlarından bir oymağın adı “Kızıl”dır. Kıpçak’ların bir uruğunun adı, “karabörklü”dür. “Yeşilbaş” ismi de Buhara okuluna mensup bir Suni tarikatını ifade etmektedir. Türkiye’de, “Karabörk”, “Karabörklü”, “Kızılörklü”, “Akbaşlı”, “Akbaşlar” isimli pek çok köy vardır ki, bunların aynı isimdeki oymakların toprağa yerleşmesi ile kurulduğu anlaşılmaktadır (Eröz, 1997: 81).

Türklerin millî kıyafet olarak kullandıkları başlık ya da börkün boy adı olarak kullanılması yanında Türk kültür tarihinde renklerin de önemi vardır. Türkler geleneksel olarak mavi, beyaz ve kırmızı renge ilgi duyarlar. Fakat, kırmızı dediğimiz kızıl / al renk diğerlerinden farklı olarak kutsal motifler içerir (Çetinkaya, 2004: 432).

Kırmızı dilimize sonradan yerleşmiştir, kızıl/al yerine kullanılmasına rağmen al rengine yüklenen anlam kırmızıya yüklenmemiştir. Örneğin ‘kırmızı bayrak’ değil ‘al bayrak’, ‘kırmızı kan’ değil ‘al kan’ kullanıla gelmiştir. Yermek, aşağılamak anlamında ‘karalamak’ derken, yüceltmek, övmek, kutsamak karşılığına ‘allamak’ sözü kullanılmaktadır. Bugün ‘allamak pullamak’ deyimi aynı maksatla kullanılmaktadır. Türkler, al yahut kızıl rengi, Tanrısal renk, kutsal renk kabul ettikleri için, eski Türk inancına göre, Tek Tanrı veya Gök Tanrı’nın gökte olduğunun tasavvuru ile başlarına giydikleri börkün, Tanrı’ya karşı olan kısmı, yani tepe kısmında genellikle kızıl yahut al renk kullanmışlardır. Türkler, kutsallık verdikleri kızıl rengi bu şekilde kullanarak Tanrı’ya tazimlerini bildirmiş oluyorlardı. Bu giyimlerinden dolayı da onlar, kızıl-börklü yahut Kızılbaş diye anılmışlardır (Çetinkaya, 2004: 433). Altaylı Şamanların

âyin esnasında üzerinde dağ tavuğu tüyü bulunan kırmızı bir külah giymesi ile bugün Alevî Dedelerin ‘iç kurban’ da ‘kızıl börk’ giymeleri geçmişten günümüze kadar kızıl renginin hala bu kutsallığını koruduğunu gösterir (Eröz, 1997: 86).

Al/kızıl, mitolojik Türk kozmik anlayışında da, göğün zirvesini ve ateşi ifade eder. ‘Al’ terkindeki ilahi anlamlara kutsiyet kazandırılmış olan “Al-tay” dağı Şamanlarda, bir ruh ve tanrısal bir kutsiyetle yadedilir. Ayin ve dualarında da kutsal Altay dağına hitap edilir (Çetinkaya, 2004: 434).

Kızıl/al renklerinin bu itikadî değerlerinin daha sonra siyasî bir anlam içererek kullanılması Safeviler dönemine rastlar. Bu dönemde Kızılbaşlık bir ‘boy’ ve ‘bodun’a değil, ilk Safeviler’in takipçisi olan köy topluluklarını ve aşiretlerini ifade eden bir kavrama dönüşmüştür. Bu çarpıcı değişimden hareketle Melikoff, Kızılbaş adını Safevi döneminden başlatmak ister. Ona göre, Kızılbaş adı Şah İsmail’in babası olan Şeyh Haydar (1460-1488) zamanında ortaya çıkmıştır. O zaman, İlk Safeviler’in kırmızı bir serpuş giyen taraftarlarını adlandırmada kullanılan ve başlangıçta siyasî bir ad olan bu deyim, ilk Safeviler’in dinî propagandaları sonucu, temelde Oniki İmam inancına bağlı kalmakla birlikte, tecelli, tenasüh inançları ve bizzat mahzar-ullah olan Ali’nin tecessümü sayılan Safevi hükümdara tapınış ile birleşerek aşırı Şiiiliğin bütün ayırıcı niteliklerini ortaya koyan Türkmen bir Şiiilik biçiminin adı olmuştur (Melikoff, 1994: 54). Dini propaganda neticesinde, Kızılbaşlık, siyasî anlamının yanında inancı da niteleyen anlam kazanmasına rağmen, Safeviler’in tarih sahnesinden çekilmesiyle kavramın siyasî yönü zayıflamış inanç yönü ise Kızılbaşlık kavramını tarif etme de kullanılagelmiştir. Nitekim, Türkçe sözlükte Kızılbaş sözcüğünün karşılığı halen “Şii mezhebinin kolundan olanlara verilen ad” (Türk Dil Kurumu, 1998-1318) şeklinde geçmektedir.

Kızılbaşlık, Şii bir İslamlık değil, daha çok Safevi propaganda ile Şiileştirilmiş ve Sufileştirilmiş Türkmen bir din anlayışıdır (Melikoff, 1994: 54). Şah İsmail’in İran’da kurduğu Safevi Devleti’nin gerçekte İmamiyye Şiiiliği’ne dayalı bir devlet olmasına rağmen, Osmanlı topraklarındaki propagandasını görünürde İmamiyye Cilâsı altında İsmailî inançları doğrultusunda yaptığı düşünülmektedir. Nizari İsmaililiğinde hulûl, tenâsüh gibi inançların varlığı ile namaz, Ramazan orucu ve hac gibi bedeni

ibadetlere getirdikleri yorumların geleneksel Alevîlikte de bulunması (Ocak, 2006b: 13-21) bu görüşü doğrulamaktadır.

Fakat, Nizari İsmaililiğinden etkilenen göçebe Türkmen kitlelerinin Kızılbaş adı, XVI. Yüzyılda Safevi devleti ile başlayan siyasî konjonktürün etkisi ve Celâli isyanları olarak bilinen dinî-sosyal başkaldırma hareketleri dolayısıyla “dinsiz, âsi”, anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Kızılbaş, Osmanlı belgelerinde “Zındık” ve “Zındık âsi” (Melikoff, 2003: 9) ve yine tahkir anlamında Râfıza (Fığlalı, 1994: 13) şeklinde geçmektedir. Kavram, XIX. Yüzyıldan itibaren bu küçültücü anlamında dolayı yerini Alevî terimine bırakmıştır (Melikoff, 1994: 30).

Kızılbaş teriminin bir inanç grubuna işaret ederek kullanılması XV. yüzyıl, Alevîlik teriminin ise XIX. yüzyıl olduğunu görüyoruz. Bu tarihlerden önce Kızılbaşlık ve bugünkü adıyla Alevîlik, her biri kendine mahsus mistik özellikler taşıyan Yesevîlik, Haydarîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik kalıpları içinde oluşup gelişmiş; zaman içinde Kızılbaşlık ve Bektaşîlik diye iki kol halinde varlığını devam ettirmiştir (Üzüm, 2003: 28).

Alevîliğin tarikat kalıpları içindeki seyrini “Tasavvuf” bölümüne bırakıyoruz. Bektaşîliği ise Alevîlikle ilişkilendirilen kavram olması sebebiyle bir sonraki başlıkta ele alacağız.

2.2.2.1.3. Bektaşîlik

Hacı Bektaş-ı Veli (1209-10-1270-71)’nin ismine nisbet edilerek anılan Bektaşî tarikatının ortaya çıkışı doğal olarak kendisi Vefai-Haydari şeyhi olan Hacı Bektaş Veli ileler. Fakat Bektaşîliğe asıl hüviyetini kazandıran yayılmasını ve tanınmasını sağlayan Abdal Musa’dır (Ocak, 20000: 215)

A. Musa’nın Hacı Bektaş’la olan bağı Kadıncık Ana (Hatun Ana) yoluyladır. Hacı Bektaş’ın kendisi doğrudan bir propagandacı olmamasına rağmen, açıkça Vilayetname’nin Kadıncık’ı olan bir Hatun Ana’ya öğretim vermiş ve onun aracılığıyla öğretileri müridlerine ulaştırmıştır (Birge, 1991: 50).

Aşıkpaşazâde (1393-1481)’nin verdiği bilgilere göre “Hacı Bektaş nesi varsa Hatun Ana’ya emanet etti, kendi meczub, saf bir azizdi. Şeylikten, müridlikten

vazgeçmişti. Abdal Musâ derler. Bir derviş vardı. Hatun Ana'nın dostu idi..." (Fıçlalı, 1994: 190).

Hacı Bektaş zaviyesinde yetişen Abdal Musa zaviyeden ayrıldıktan sonra birçok Haydari dervişi gibi Osmanlı topraklarına gitmiş ve Osmanlı gazileriyle birlikte çeşitli savaflara katılmıştır. Bir müddet sonra Manisa'ya daha sonra da son ikametgâhı olan Antalya / Elmalı Tekke köyüne gitmiştir (Ocak, 2000: 216). Sulucakarahöyük menşeli bu Rum Abdalları, o sıralarda giderek unutulmaya yüz tutan Baba İlyas kültürünün yerine, Hacı Bektaş kültürünü yaymaya başlamışlardır. Abdal Musa'nın gezdiği yerler ve müridi Kaygusuz Abdal'm Mısır'a kadar olan seyahati dikkate alındığında Hacı Bektaş ölümünden elli-altmış yıl sonra Abdal Musa sayesinde yeniden hayat bulmuş ve bugünkü Hacı Bektaş haline gelmeye başlamıştır (Melikoff, 1999: 75).

XIV. yüzyılda Bektaşiliğin özgün âyin ve erkânının teşekkül etmiş olduğu kabul edilmektedir. Vilayetname'de açıkça belirtilen ritüeller vardır: "erken ne ise güürldü" sözü ile ritüellerin bir sistem içinde yapıldığı gözlenir. Dem, semah, telkin, çerağ, lokma bu ritüellerle ilgili kavramlardır (Birge, 1991: 55-56).

Vilayetname'de tesbit edilenlerin dışında, bugün ayin ve erkânda kullanılan birçok öge yüzyıllar boyunca Bektaşî inanç ve adetlerine eklenmiştir. XIV. yüzyılda Bektaşîliğe giren ilk ögeler, Ahilerin merasim ve adetleri olmuştur. Anadolu'da yaygın olarak bulunan Ahi loncalarla dervişlerin tarikatı arasındaki bağın çok sıkı olduğu anlaşılmaktadır. Ahilerde, Şîi etki hâkimdi. Pirleri, Selamân-ı Fârisî idi. XIV. Yüzyılın başında, Âhiler, Ankara'da güçlendiler ve kısa süreli bir Ahi devleti kurmayı başardılar. Yönetimleri sona erip istenmez duruma geldiklerinde de, aralarında sıkı ilişkiler bulunan Bektaşîlerin yanına sığınmaya çalıştılar. Bektaşîlerin Selman-ı Farsî'ye saygıları Ahilerden gelmektedir. Sülûk merasimlerinde bele kuşak kuşama adeti, dolu içme ve başka bazı âdetler Bektaşîlere, Ahilerden geçmiştir. Ahilerin katılımı ile, o zamana kadar az çok fark edilen Şîi etki, daha belirginleşmiştir (Melikoff, 1994: 38).

Bektaşî tarikatının ikinci önemli tarihi dönemi postnişin Balım Sultan (1478-1516)'la başlar. Balım Sultan, 1484'de babası Mürsel Balı'nın ölümü üzerine Dimetoka'da Seyyid Ali Sultan Bektaşî Dergahı'nda posta oturmuştur. 1501'de Şah İsmail'in Diyarbakır ve Musul üzerine akınlara başlaması ve Anadolu'daki

propagandalarına bir tedbir olmak üzere II. Beyazıd Balım Sultan'ı, Pir Evi'ne irşad için göndermiştir (Fığlalı, 1994: 197).

Bektaşilik, Balım Sultan'dan sonra büyük itibar kazanmış, Anadolu'da ve bilhassa Rumeli'de yayılmıştır. Sadece Anadolu'da 700'den fazla tekke ve Hankâhlariyle teşkilatlanmıştır. Bektaşiliğin yayılma ve teşkilatlanma propagandaları genellikle ciddi ve oldukça planlı bir şekilde yürütülmüştür. Bilhassa müridler ve evliyalar genellikle halk arasında isim yapmış ve büyük nüfuz sahibi olmuş kimselerden seçilmiştir (Küçük, 1981: 85)

Balım Sultan âyin ve erkan itibariyle de bazı yenilikler yapmış, tekkelerin iç teşkilatını daha sık ve muntazam bir hale sokmuş ve o zamana kadar daha ziyade köy ve kasabalar civarındaki tekkelerin etrafında, dinî bir tarife mahiyetinde gelişen bir tarikat teşkilatının bel kemiği mahiyetinde olmak üzere, bir mücerred dervişler teşkilatı, vücuda getirmiştir (Köprülü; 1993: 461-62).

Devlet nezdinde de himaye ve ilgi gören Bektaşiliğe Yeniçeri Ocağı da mânen bağlanarak itibarı üst düzeye çıkmıştır (Eröz, 1997: 75).

Balım Sultan'dan sonra postu kimin temsil edeceği hususunda ikili bir yapı ortaya çıkmıştır. İlkine göre postnişin Çelebiler olmalıdır. Çünkü kendilerinin Hacı Bektaş'ın soyundan geldiklerini iddia ederler ve bel evladı olarak anılırlar. Kızılbaş köy grupları tarafından ruhânî otorite olarak kabul edilen dinî kişiliklerdir (Birge, 1991: 67).

İkincisi ise Dedebabalar'dır. Hacı Bektaş'ın yol evladı olanlara denir. Buna göre Hacı Bektaş hiç evlenmemiş ve çocuk sahibi olmamıştır. (Balım Sultan'ında mücerred olduğu için Dedebabalığın onun tarafından kurulduğu düşünülmektedir) (Noyan, 1987; 45).

XV. yüzyılda, Bektaşiliğe, Hurûfî öğeler de girmeye başlamıştır. Hurufilik, Fazlullah Astarâbâdi tarafından yayılmış olan bir tasavvufî öğretiler; insanoğlunun yüzünde ve bedeninde tecelli eden Arap alfabesi harflerinin ulûhiyeti üzerine temellendirilmiştir. Hurufilik, Bektaşiliğe sızarken, ayrı bir biçime bürünmüş, pantheizm ve Antropomorfizm (Doğa-tanrıcılığı ve insan biçimli tanrıcılık) görünüşü altın girmiştir (Melikoff, 1994: 39) Ayrıca Hz. Ali ve Kerbela Kültü Hurufi panteizmiyle Bektaşiliğe giren yeni unsurlardır (Ocak, 1999: 48-49).

XVI. yüzyılın başında, Kızılbaş akımı, Bektaşiliğe sızan son öge olmuştur.

II. Beyazid tarafından onarılan ve zenginleştirilen Bektaşiler tarikatı, muhtemel olarak, Kızılbaş ya da Rafizi diye tanımlanan örf dışı bir İslamlık uygulaya gelmiş halk kitlelerini merkezin denetimi altında toplamak ve yönlendirmekle görevlendirilmişti. Fakat, daha sonra Kızılbaşların aykırılıkları, öğretileri zaten yeterince karmaşık bir dinî senkretizm gösteren Bektaşiler arasına yavaş yavaş sızmayı başarmış ve silinmez bir iz bırakmıştır. (Melikoff, 1944: 39).

Kızılbaşlık ve Bektaşilik arasında, özde olmayan dışta bir farklılık vardır. İki topluluk da tarikate adı verilen veliyi, dinî bir saygı ile anarlar. Doğmaları ve inançları aynıdır. Yalnız, Kızılbaşlar, kırsal bir çerçevede halk temelli özü korurlarken, Bektaşiler kentlere yığılarak, kurumlaşmış bir tarikat oldular. Bu sosyal farklılık, giderek biri okumuş ve öbürü hemen hemen ümmi kalacak olan iki zümrenin ayrılışına yol açmıştır. (Melikoff, 2003: 8-10). Alevîlik ve Bektaşiliği birbirinden bağımsız olarak ele almak bugün gelinen noktada tarihsel ve sosyolojik açıdan mümkün görünmemektedir. Çünkü her iki deyim de aynı olguya, Türk Müslümanlığı olgusuna bağlıdır.

2.2.2.2. Alevî – Bektaşi İnancının Yapısal Özellikleri

Din tarihi araştırmalarında karşılaşılan antropolojik ve sosyolojik bir gerçek vardır: Toptan dahi olsa din değiştiren bir topluluk, hatta ihtida eden bir kişi, eski kültüründen bütünüyle sıyrılamaz. Bir topluluk, nasıl ve ne derece üstün bir medeniyet seviyesine girmiş olursa olsun, yüzyıllardan beri devam eden yaşayış, düşünüş ve inanışlarını bir anda sona erdirip bunlardan uzak kalamaz (Fığlalı, 1994:7). Yeni girdiği dinde kendi özelliklerini taşıyan yeni dinî anlayışlar ortaya çıkarır.

Bu sosyolojik gerçek, İslâm ve onu kabul eden toplumlar için de geçerlidir. **İslâm** ve **Müslümanlık** kavramları yerli yerinde kullanıldığında konunun İslâm dünyasındaki görünümü de açığa çıkacaktır. İslâm kelimesi, soyut anlamda bir din olarak temel kaynaklarındaki yazılı biçimiyle İslâm dini, onun inanç, ibadet, ahlak vs. esaslarını işaret ederken, **Müslümanlık** kelimesi bu dinin tarihsel süreç içinde, kendilerine Müslüman denilen toplumlarca yorumlanarak pratiğe aktarılmış, yaşanmış, son tahlilde “kültürleşmiş”, dolayısıyla birbirine çok benzeyen, yahut taban tabana zıt denecek kadar farklı olan şekillerinin adıdır. Sosyolojik olarak tek değil, birçok

Müslümanlık vardır. İslâm tek ve semavidir, Müslümanlık veya Müslümanlıklar ise beşeri ve çeşitlidir (Ocak, 2003 c: 152).

İslâm ve **Müslümanlık** kavramları arasında yapılan bu ayırımdan sonra, tarihsel ve sosyolojik açıdan rahatlıkla bir Arap Müslümanlığından, bir Fars (İran) Müslümanlığından, Hint Müslümanlığından yahut Endonezya Müslümanlığından söz edebileceğimiz gibi **Türk Müslümanlığı**ndan da söz edebiliriz (Ocak, 2003, 2003 c: 152). Türk Müslümanlığı, İslâm öncesine ait pek çok maddi – manevi kültür unsuruyla şekillendiği gibi, kendi içinde farklı toplumsal tabakaların dinî algılama tarzlarıyla da biçimlenmiştir. Anadolu’ya göç eden Türkler arasında yerleşik hayatın içinden ve büyük kültür merkezlerinden gelen, tam ve kitabi olarak Müslümanlaşmış olanlar Sünni Müslümanlığını oluştururken, eski dinî hatıralarını İslâmî cila altında devam ettirerek çok sathi ve iptidai şekliyle Müslümanlaşmış olanlar bugünkü Alevî Müslümanlığını oluşturmuşlardır (Fığlalı 1994:7). Türk Müslümanlığı iki yüzlü bir madalyona benzetilirse, bu madalyonun bir yüzünü Alevîlik – Bektaşilik; bir yüzünü de Sünnilik oluşturur (Ocak, 2003c: 153).

Müslümanlık tarzları, ne kadar çeşitli olursa olsun temelde onlara “Müslüman” dedirten, onları “İslâm dairesi” içinde görmemize, nitelememize sebep olan bir takım temel inanç ve pratikler vardır. Bunlar, bütün farklı Müslümanlıkları evrensel bir İslâm üst kimliğinde birleştirir (Ocak, 2003c: 153). İşte, Alevîlik – Bektaşiliğin en çok eleştirildiği nokta burasıdır. Sosyolojik açıdan Türk Müslümanlığı içinde görülmesine rağmen, yine sosyolojik bir gerçek olarak Sünni halk nazarında, inanç ve ritüeller açısından, Alevîlik – Bektaşiliğin evrensel İslâm üst kimliğinde yer alacak yeterliliğe sahip olmadığı inancı vardır (Türkdoğan,1995:423-447). Hâlbuki Alevîler kendilerini **Müslüman**, hatta bütün dinî zümreler içinde en güzel fırka anlamında “güruh-u naci “ olarak adlandırır. Geleneksel Alevîlerin Müslümanlık dışında başka bir kimliğe tahammül edemeyecekleri aşikârdır. Çünkü dillerinde Müslümanlığın karşıtı olarak ‘gavur’luk vardır. Alevîlere “Siz Müslüman değilsiniz.” dendiğinde, ‘gavur’ oldukları da söylenmiş olunur.

Sosyal hareketler açısından bakıldığında Alevîliğin, başka sosyal gruplar tarafından meşru olup olmadığının sorulması anlamlı olabilir. Fakat bizim, Alevîliğin

İslâm dairesi içinde yer almasına engel olacak inançlarının var olup olmadığına bakmamız gerekir.

Alevîlik tarihsel, sosyolojik gelişimine paralel olarak bir Müslümanlık geliştirmiştir. Bu Müslümanlık tasavvufun **Melamilik** ekolüyle şekillenmiş ve Şamanlık, Hurufilik ve Bâtınîlik etkileri ile günümüzde de tartışıla gelen inançları bünyesine katmıştır. Bu inançlar, hulûl, tenasüh gibi İslamın ruhuna aykırı düşecek inançlardır. İbadetlerin yerine getirilmesinde takınılan gevşek tavır da bu Müslümanlığın özelliklerindedir (Fığlalı, 1994: 7).

2.2.2.2.1. Alevîlik ve Tasavvuf

Tasavvuf, içsel, Bâtınî bir yoldur; Allah'tan gayri her şeyden soyunmak, Tanrı'sal ahlakla ahlaklanmak, yeryüzünde Tanrı halifesi olarak dolaşabilmek için izlenecek yoldur. Hakka'a giden deruni bir yoldur; bireysel çaba gerektirir; kişinin kişiliğinden kötülük ve kötülüğe ilişkin her şeyi temizlemesi çabasıdır (Temren, 2007: 5). Tasavvufu izah ederken onun Bâtınî bir yol olduğu izahı ile tasavvufu Bâtınîlik olarak görmek arasındaki farka dikkat etmek gerekir. Zira tasavvuf Bâtınîlikle aynı anlama gelmediği gibi Bâtınîlik de farklı bakış açılarıyla ele alınmakta oluşuyla zaten tartışmalı bir mevzudur. Bu hususta Gazâlî'nin Bâtınîliğe eleştiri olarak kaleme aldığı eser incelendiğinde görülmektedir ki mesele bilhassa "imamet" merkezlidir (Gazâlî, 1993). Hâlbuki tasavvufu bu minvalde değerlendirmek mümkün değildir. Kaldı ki Gazâlî'nin tasavvufu ile olan ilişkisi ve tasavvufu fikrî inşa ile muhkem kılması söz konusu ilişkiyi kurmada ya da tasavvufu Bâtınîlikle aynileştirmede yapılan hataları görmede yardımcı olabilir.

Bazı araştırmacılara göre Tasavvuf bir tür İslâm mistisizmidir. Mistisizm, sıradan yollarla veya zihinsel çabayla erişilemeyecek bazı gizemlere ulaşabilme yolunu gösterir. Mistisizm en geniş anlamıyla, Hikmet, Işık, Aşk veya Yokluk diye isimlendirilen tek Hakikat'ın bilincine varmak olarak tanımlanmaktadır (Schimmel, 2001: 20).

Tasavvufu mistisizmle temellendirme çabası iki nedene dayanmaktadır. Birincisi, insanın yaratılışında mistik ihtiyaçlar bulunmaktadır. Bu yüzden insanla yaşıt olan düşüncelerden biri mistik düşüncedir. Din fikri nasıl insanlık kadar eski ise,

mistisizm ve ruhani hayat da o kadar eskidir. Dinsiz bir toplum olmadığı gibi, mistik tarafı, ruhani hayatı bulunmayan bir din de mevcut değildir (Kara, 2003: 12)

Y.N. Öztürk bu konuyu şöyle özetlemiştir:”

“İnsan ruhu; başlangıçtan beri, varlığın özüyle temasa derin bir hasret duymuş ve bunu imkân dahiline sokmak için didinmiştir. Mistik düşünce insana hasretini dindirmede yardımcı olan ve varlığın özüyle teması imkan dahiline sokmayı başaracağını söyleyen bir yaklaşım tarzıdır. O halde, ilk günden beri, mistik düşünce ve arayış hep varolmuş ve insan yaşamaya devam ettikçe de varolacaktır” (Öztürk, 1997: 16)

Mistik tecrübe denilen ruhi duyuş ve deruni anlayışın mahiyeti bütün dinlerde ve felsefi sistemlerde benzerlik arz etmektedir. Mistisizm, medeniyet ve kültürler arası ortak yorumlar ihtiva etmesinden dolayı “dinler arasından akıp gelen büyük ruh nehri” olarak tarif edilmiştir (Kara, 2003: 12).

Bununla birlikte, dinler ve sistemlerinin ortak özelliklerinden birinin mistisizm olması, bütün mistik cereyanların aynı olmasını gerektirmez. Mistisizm, her dinin temel felsefesi doğrultusunda gelişme göstermiş, dolayısıyla mistik akımlar arasında farklar meydana gelmiştir (Kara, 2003: 14). Bu yüzden, tasavvufa İslâm mistisizmi demekle onu mistisizmle eşitlemiş olmayız. Tasavvufun beslenmiş olduğu kaynaklardan bahsetmekle ve onlardan herhangi biriyle ilişkisini kurmakla tasavvufu ona indirgemek anlamı çıkarılmamalıdır.

Y.N.Öztürk bu konuda şunları söylemektedir:

“Gerek Hint, gerek Hıristiyan mistisizmleri ve gerekse Yeni Eflatuncu mistisizm, tasavvufta yer alan bir çok konu ve kavramı içermiş olmalarına rağmen, sufilikten farklı sistemlerdir. İnsan ruhu, Allah, hayat ve olayların mistik gözlemini esas almak itibarıyla bu sistemlerin tasavvufta ortak yönleri elbette mevcuttur. Çünkü mistik düşünce ve yaklaşım insanlığın ortak mirası, ortak tavrıdır. Ancak, alabildiğince geniş bir doktrin bir parçasını alıp bunun bir başka doktrinle arzettiği benzerliğe bakarak bunların aynı veya birbirinden kopya olduklarını söylemek büyük bir yanıldır. Bu tarzı esas alırsak, insanlık dünyasında

birbirinin aynı olmayan veya birbirinden kopya edilmeyen hiçbir kurum kalmaz (Öztürk, 1997: 19).

Tasavvufun mistisizmle temellendirilme çabasının ikinci dayanağı, epistemolojik benzerliktir. Söz konusu benzerlikten hareketle epistemolojik bir ayniyet kurulmaktadır. Buna göre Mistisizm, sıradan yollarla veya zihinsel çabayla erişilemeyecek bazı gizemleri içerir. Amacı, Tek Hakikat'in bilincine varmaktır. Gizemcinin varmayı amaçladığı, dile getirilmeyen o hakikat herhangi bir algılama yoluyla anlaşılabilir ve açıklanamaz; ne felsefe ne de akıl açıklayabilir onu. Ancak gönül bilgeliği, marifet (gnosis) bazı yönlerine ilişkin fikir verebilir. Ne duyuşsal ne de akılcı yöntemlere dayanan manevi bir deneyime gereksinim duyulur. Talep, Nihai Hakikat'e giden yola bir kez girdi mi, ona ancak kendi iç ışığı yol gösterir. Kendisini bu dünyaya bağlayan bağlardan kurtuldukça bu ışık daha da güçlenir. Nihayet, Tek Hakikat ve mahlûkatının temel özdeşliğini gizleyen cehalet örtüsünün kaldırılması ile amacına erişilir (Schimmel, 2001: 20).

Mistisizm ve tasavvuf arasında kurulan bu ilişkiye rağmen, buradaki çabamız, tasavvufu Yeni Platonculuğa, Hint mistisizmine ya da Hıristiyan mistisizmine indirgeme gayreti değildir. Bundan muradımız Alevîliğe vücut veren tezofik gizemciliğin mülhem olduğu kaynaklara ışık tutmak ve Alevîliği anlamaya çalışmaktır.

Tasavvuf akıllı yalnızca maddi dünya için bir delil olarak kullanır. Ancak metafizik âlemin anlaşılması için aklın yetersiz olduğunu iddia eder. Çünkü akıl ürünü bilgilerin temelini meydana getiren düşünme ve tasavvur etme, algıya yani duyu organlarının çevre ile etkileşimine dayanır. Algılarda soyutlanmış bir tasavvur olamaz. Metafizik âlem veya gayb âlemi algı alanı içinde olmadığına göre akıl bu alanda hüküm veremez.

Akıl dışında bir diğer bilgi kaynağı da nakildir. Peygamberlerin getirdikleri bilgi dışındaki bilgileri güvenilir kabul etmeyen bir yaklaşımdır.

Tasavvuf işte bu akıl ve nakil arasında bilginin başka bir kaynağı olduğu iddiasındadır. Nefsi temizleyip Allah'tan gelen ilhamlara hazır hale getiren veliye Allah'ın izni ile gayb (bilinmeyenlerin) kapısı açılır. Bu yola girenler ilerledikçe o kapıların teker teker açılışını izlemektedirler. Her ilerleyişinde yeni bir makama varır,

bir önceki makamı geride bırakır. Her makam kendine özgüdür. Bazı makamlarda sürekli zikir yapılırken, öyle makamlar vardır ki kişi o makamda yalnızca tefekkür eder (Uludağ, 2007: 1-3).

M. Kara'da yukarıda zikredilenleri destekler mahiyette Kur'an-ı Kerim'i anlama hususunda üç farklı metodun geliştiğinden bahseder (Kara,2003:18-19):

1- Meselelere bakışta nassı esas olmakla beraber aklını da esaslı bir unsur olarak devreye sokmak (Kelamiye),

2- Meselelere sadece nass yani Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerle yaklaşmak (Selefiye),

3- Akıl ve naklin ötesinde kalp kaynaklı bilgilere önem vermek (Sufiye)

Sufiler üçüncü bilgi edinme metodunu kullanırlar. Kalp kaynaklı bilgi ya da irfani bilgi meşruiyetini bizzat Kur'an'dan alır. Lokman suresinin 20. ayetinde *“Görmediniz mi Allah göklerde ve yerde bulunan her şeyi size eğdirdi, musahhar kıldı, zahir – batın nimetlerini bol bol verdi”* ifadesi, zahir ve batın ilimlerinin mevcudiyetine delil olarak gösterilir (Kara, 2003: 19).

Y.N.Öztürk batın ilmini temellendirirken Kur'an ve hadisten hareketle *“Varlıklar, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellilerinden ibarettir. Tanrısal isimler (Esmâ-ül Hüsnâ)den beri de Batın'dır. Allah, Zahir olduğu gibi Batın'dır da. O halde Varlıkta her zahirin arkasında bir batın, her zuhurun arkasında bir “belirgin olmayan” vardır. Çünkü bütün tanrısal isimler gibi Batın isminin de bir tecellisi olmak gerekir.”* Diyerek her şeyde bir batın yönün bulunmasının yaratılış kanunu olduğundan bahsetmektedir (Öztürk, 1997: 30).

İnsanoğlu akıl ile algılayamadığı şeyleri reddetmektedir. Oysa aklın anlamadıklarını reddetmemiş olması onların var olmadığı anlamına gelmemektedir. Gazâlî *“Delaletten Hidayete”* adıyla tercüme edilen eserinde bu hususu izah ederken anne karnındaki bir bebeğin dünya ile ilgili tasvirleri akıyla kavrayamayacağından, bizlerin de öteki dünya karşısında benzeri bir acziyet içerisinde olduğumuzdan hareket eder. Aklın yeterli olmadığını ama akılsız da olamayacağı üzerinde durur.

Yukarıdaki örnekten hareketle tasavvuftaki irfan bilgisinin var olup olmadığını tartışmak yersizdir. İrfan bilgisi vardır ve bireysel çabayla ve ilahi lütufla elde edilebilir

niteliktedir. Ancak bilginin doğru olup olmadığı, güvenilir olup olmadığı tartışma konusu edilebilir. Çünkü bilgiye ulaşabilen marifet erbabı onu tecrübe eden yegâne kişidir. Söylediklerinin kontrolü yapılamaz, ancak iman edilir. Bilginin doğruluğu seyr-i suluka giren kişinin, yani velinin etkili olduğu sosyal çevreye tesiri ile alakalıdır.

Ayrıca, gayb bilgisine ulaşabilme yolu olan tasavvufu ve sufi yaşamı sadece “keramet” kavramı çerçevesinde değrelendirmek, haksızlık olur. Keramet bir neticedir. Sufi bu halini mümkün mertebe gizler. Fakat bunun istismarı da göz ardı edilmeyecek kadar çoktur.

Schimmel’e göre, Dindarların sadakası ile geçinen görece zararsız kişiler (mecnun, çocukların eğlencesi, aklını kaçırmış âşık tiplmesi) aslında sufi akımını tehlikeye düşürmemişlerdir; ancak kerametler gösteren ve şeriatın dışında olan gezgin dervişlerin ya da “fakir”lerin, sufiliğin itibarının sarsılmasında büyük etkisi olmuştur. Sufilerin cezbeye kapılıp semâa başlamaları, çoğunlukla sufiliğin özü sanılmıştır. Tasavvufi bilgiye ve deneyime sahipmiş gibi davranmak çok kolaydır ve hala da öyledir. Güzel hikâyeler ve veli menkıbeleri insanlara hep ilginç gelmiştir. Güzel bir şekilde okunan dizeler, gözlerden kolay yaş getirmektedir. Sufiliğin bu istismarı ve çöküşünden yakınma neredeyse sufiliğin başlangıcına kadar gitmektedir (Schimmel, 2001: 36- 37)

Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde görüleceği üzere Zöhre Ana’nın keramet kültü üzerine gelişmiş bir Alevîlik anlayışı çarpıcı örneklerle doludur. Geleneksel İslâmî anlayışı zorlayan birçok yorum, talipleri tarafından savunulmaktadır. Ancak Alevîlerin geneli bu yorumlara kesinlikle katılmamakta ve yadırgamaktadır. Dolayısıyla, her yorum Alevîliğe mal edilerek genelleme yapılmamalıdır. Bâtınî yorumda sınır yoktur. Yorum öznellikten kurtulamaz. Dolayısıyla böyle bir yorumun veya geliştirilen teorinin herkese giydirilmesi ve diğer sufilere bu pencereden bakılması sakıncalıdır.

Schimmel’e göre tasavvufu iki yaklaşım geliştirmiştir. Birincisi, “İradi” yaklaşım; kişi gizemciliğini içerir. Bunda, insanla Allah arasındaki ilişki, yaratılan ile yaratan arasındaki ilişki gibi efendisinin karşısındaki köle ya da Maşuk’una kavuşma özlemi duyan aşık gibi düşünülür. Bu tür gizemciliğe daha çok tasavvufun başlangıç döneminde rastlanır (Schimmel, 2001. 21)

İkincisi, “İrfanı” yaklaşım; sonsuzluk gizemciliğini içerir. İrfanı tipteki mutasavvıf, Allah’ı daha derinlemesine tanımak ister: O’nun yarattığı evrenin yapısını anlamaya ya da O’nun tecellilerinin derecelerini açıklamaya çalışır. Fakat irfanı yaklaşım genellikle tezofik sistemlerin kurulmasına yol açmış ve bu sistemlerin tarafları gizemciliğin her yönünü, kendi özel kuramlarının ışığı altında, bazen de basit tevekkül deneyimini inkâr ederek yorumlamaya kalkışmışlardır (Schimmel, 2001: 22)

Alevîlik, irfanı yaklaşımın ilgili olduğu tasavvuftan etkilenmiş olması vesilesiyle, birçok teorinin tesir ettiği bir tasavvufî yapıya sahiptir. Alevîliğe vahdeti vucud, vahdeti mevcud ya da İnsan Tanrıçılık gibi teoriler çerçevesinden bakılıp her biri için örnekler bulunabilir. Hatta daha yerel bakıldığında evliyaların, velilerin, dedelerin yorumları o bölgeyi diğerlerinden ayırabilecek bir duruma getirmiş olabilir. Dolayısıyla bir bölgede ya da tarihte yapılan bir tespitin bütün Alevîliğe teşmil edilmesi sakıncalı bir genellemedir.

Tasavvuf hal ilmidir. Tecrübi-yaşanır bir ilim olması sebebiyledir ki her sufi tasavvufu kendi haline göre tarif etmiştir (Bilgin, 2003: 290). Bu yüzden tasavvufun nasıl tarif edildiğini değil, tasavvufun ve tasavvuf çevrelerinin İslâm toplumlarının tarihsel seyri içinde, zihniyet dünyalarında yerini konumuz açısından önemli buluyoruz.

Tasavvuf tarihi; zühd, tasavvuf ve tarikat olmak üzere üç ana döneme ayrılarak incelenebilir. Zühd dönemi; insanların siyasî ve dinî bazı anlayışlara tepki olarak ibadet ve tâatlere yöneldiği dönemdir. Tasavvuf, bu anlayışın sistemleşip prensiplerinin tespit edildiği; tarikat da tasavvufun kurumsallaştığı dönemdir (Bardakçı, 2005: 20).

İslâm tarihinde zühd dönemi sosyal bir hareketi içine alır. Bu hareket, İslâm’ın daha ilk yüzyılı içinde belirginleşmeye başlayıp, o dönem İslâm toplumundaki çok önemli sosyal değişmelerin neticesi olmuştur (Ocak, 2003: 162). Emeviler döneminde yönetim şeklinin saltanata dönüşmesiyle, Asr-ı saâdetteki tevazu ve kanaatkârlık anlayışının yerini lüks ve israfa dayalı bir hayat tarzının aldığı görülür. Emevi hükümdar ve valilerinin Arap tarafgirliği nedeniyle Müslümanlar arasındaki bölücü tutumları, Hz. Ali taraftarları aleyhindeki kampanyaları, saraylarında İslâma aykırı hayat tarzı sürdürüp sefahata dalmaları samimi Müslümanları onlardan uzaklaştırmıştır. Kendilerini Hz. Peygamber’in ve seçkin sahabelerinin manevi varisleri olarak gören bu

sufiler, fitneye düşmekten çekindikleri için, huzur ve sükûnu tercih ederek bir çeşit ilk İslâma dönüş hareketini başlatmışlardır (Bardakçı, 2005: 21). Bu dönem saf bir ahlak ve erdemle, dindarca bir yaşam tarzı olarak karşımıza çıkar. Sufiler, Peygamber'in tecrübesini kendi düzeylerinde tekrarlamak isteyen insanlardır. Bu amaca erişmek için inziva, riyazet ve ibadete başvururlar (Aslan, 2006: 13). Bol bol nafile ibadet etmek, küçük günahlardan dahi şiddetle kaçınabilmek için mümkün olabildiğince toplumdan uzaklaşarak bir takım evrâd ve ezkâr okumak suretiyle Allah'a yaklaştırmaya çalışırlar (Ocak, 2003: 161). Bu şekli ile sufilik, tamamen pratik amaç ve karakterli bir hareket, bir yaşama ve davranma tarzı olduğundan "zühd" dönemi olarak adlandırılmaktadır (Aslan, 2006: 13). Yeni nesillerle eski nesiller arasındaki Müslümanlık anlayışındaki farklılaşmanın, İslâmın ilk yıllarına hasret çeken eski nesil içinde ortaya çıkardığı bir çeşit pasif mistik tepkiyi içeren zühd hareketi, başta Hicaz mıntıkası olmak üzere, İslâmın ilk yayıldığı yerlerde görülmüştür. Fakat bu hareket hiçbir nazari mistik temele dayanmadığı gibi, mistik teoriler üreten mutasavvıflara da sahip değildi. Emevi dönemi boyunca süren bu zühd hareketinin önemli sufileri Üveys el-Karani, Herem b. Hayân, Hasan el-Basri gibi şahsiyetlerdir (Ocak, 2003: 163).

Bir başka yorumda tasavvufun Hint tesiri altında şekillendiği iddia edilir. Buna göre mistik bir takım teoriler temelinde gelişen sufilik akımı, tasavvuf dönemini oluşturur. Bu dönem, Abbasiler'in ilk yüzyılımı takiben zühd ve takva ile şekillenen altyapı ile eski İslâm öncesi çevre ve mistik kültürlerle temas sonucu, çok tabii bir şekilde kendiliğinden oluşan bir sentez olarak doğdu. Bu sentezin (tasavvufun) İslâmın özünü ne kadar bağdaştığına dikkat etmek gerekir. Çünkü tasavvuf, İslâmın beşiği olan Hicaz'da değil, "Münbit Hilâl" denilen Mısır, Suriye, Irak ve İran gibi yüzlerce yıllık eski mistik dinlerin ve kültürlerin izlerini hâlâ canlı bir biçimde koruyan ülkelerde ortaya çıkmıştır (Ocak, 2003, 165). İlk mutasavvıflar diyebileceğimiz, tasavvuf cereyanının ilk temsilcileri, Mâ'rûf-i Kerhi (Ö.815), Zünnûn-ı Mısri (Ö.860), Serriyy-i Sakati (Ö.865), Bâyezid-i Bistâmi (Ö.874), Cüneyd-i Bağdâdi (Ö.910), Hallâc-ı Mansûr (Ö.922) ve daha birçokları, köken olarak Hicazlı değil, bu sayılan ülkelere dendir ve yeni ihtida etmiş ya da bir kuşak öncesinden ihtida etmiş Müslümanların neslindedirler (Abdülhamid, 1994: 141).

Müslümanlar ticaret ve diğer sebeplerle Hintlilere ve İranlılara ait fikirleri öğrenmişlerdir. Hindistan’da ve İran’da eskiden beri tanınan bir nevi Vahdet-i Vücut akidesi İslâm âlemine nüfuz etmiştir. Ayrıca İslâm tasavvufuna hırka, tesbih, zikir usulu ve zikir esnasında nefes alma gibi unsurların da Hint tesiriyle girdiği söylenir (Yıldırım, 2000: 16).

Tasavvufun Hint itikat, inanç ve yaşayışlarından etkilendiğine dair görüşü, II. yüzyılda yaşamış Türk filozofu Biruni’nin karşılaştırmalı eserinde de görüyoruz. Biruni Hintlilerin itikadlarını ve felsefelerini bir taraftan Yunan felsefesiyle, diğer taraftan da İslâm felsefe ve tasavvufuyla ve sufilerin hal ve riyazat hakkındaki hareket tarzlarıyla karşılaştırarak “ittihad ve tenasüh” inançlarının hint kültüründen diğer inançlara geçtiğini iddia eder. Ona göre, “illet-i ulâ (büyük sebep) ya bütün varlığı ile tutunanların bütün alâka ve engellerden halâs olmak (kurtulmak) suretiyle o illetle ittihat ettikleri (birleştikleri)’ne dair inanç” ile tenasüh yani **baki cisimlerin fani cisimlerde dönüp dolaşması ve bir bedenden başka bir bedene geçmesine inanmak** ve bu inanç yoluyla hulûl itikadına yol açmak, hint itikadına aittir ve İslâm tasavvufuna da buradan geçmiştir (Küçük, 1980: 48). Ancak Tasavvufi cereyanlarda tenasüh inancının görülmesini bütünüyle tasavvufî düşünceye teşmil etmek doğru değildir. Zira böyle bir inancı şiddetle reddeden tasavvufî fikirleri dikkate almak bu hususta yeterlidir. Ancak böyle bir inancın varlığı da sabittir ve çalışmamızda da bu inancın devam ettiği bazı örneklerle tespit edilmiştir.

Genellikle müsteşrikler, İslâm zühd ve tasavvufunda Hıristiyanlığın büyük tesiri olduğunu iddia ederler. Buna sebep, İslamiyetten önce Arap dünyasında birçok rahibin zühdü yayma çabasıdır (Yıldırım, 2000: 17). İslâm tasavvufundaki sufilerin, zahitlerin yaşayışları, giyinişleri ve ibadet riyâzat şekilleriyle aşk-i ilahi yolundaki mezhepleri ile; Hıristiyan rahiplerinin yaşayış ve giyinişleri, Hz. İsa ile havarileri tarafından ruh hayatının muhabbeti hakkında söylenen sözleri arasında büyük benzerlikler bulunması (Küçük, 1980: 52) buna dayanak olarak gösterilir.

İslamiyetin yayıldığı coğrafyalarda tasavvufun karşılaştığı çeşitli dinî inançlar ve felsefelerin özelliklerini Köprülü şöyle açıklıyor:

İskenderiye o sırada çeşitli felsefelerin ve dinlerin bulunduğu bir yerdi. Bir taraftan Eflâtun ve Pythagore şâkirdleri, diğer

tarafından Kitâb-ı Mukaddes'i şerh ederek Kabbale'i hazırlayan yâhut Philon'la Yunan Felsefesini Yahudilikte meze çalışan muhtelif Musevi mezhepleri, bir taraftan Zerdüşt ile alâkalı olduklarını söyleyen Gnostic'ler, bunlardan başka Saint Athanos'la orada kuvvetli bir faaliyet merkezi teşkil ederek Yunan felsefesine karşı gelmek isteyen Hristiyanlık... hep orada toplanmıştı. Bütün bu çeşitli akidelerin karışmasından mu'dil bir ruh hâleti meydana geldi ki "tenkidi bir şüphecilik ve hurafelere inanmak sade-dilliği" orada hüküm sürüyordu; sonra adetlerin bozulup değişmesi bütün bunlarda zahidane bir aksülamel hasil ediyordu. Neo-Platonizm'in şu üç esas seciyesi: Ekletizm, Mıstisizm, Asetizm, muhitin bu tesiriyle pek iyi izah edilebilir. Bu meslekin en büyük safhasını, eski âlim zihniyetiyle ortaçağ zihniyeti arasında geçit safhasını teşkil eden bu felsefi meslek, nihayet janblicus ve talebeleri ile tamamiyle tasavvufi bir mahiyet almıştır...(Köprülü, 1993: 306).

İslâm tasavvufunun Yeni Platonculukla ilişkisini değerlendiren Gibb'e göre İslâm tasavvufu en evvel Suriye'de, Janblicus'un vatanında, yani Yeni Platoncu fikir ve itikadların enine boyuna yayılmış olduğu bir yerde meydana gelmiştir (Köprülü, 1993: 306). Ancak Nasr'ın da ifade ettiği gibi "ismini nisbeten, sonraki dönemlerden almış ve bir takım formülasyonlarında Yeni-Eflatuncu ve Hermetik kökenlerden yararlanmışsa da, tasavvuf gerçeği temel doktrinleri ve yöntemleriyle Vahy'in kökenine uzanır ve en görülür ve somut şekliyle İslâm'ın Kur'anda yer alan formu ve ruhuyla içten bağlantılıdır" (Nasr, 2003: 103-104). Dolayısıyla diğer dinlerde olduğu gibi İslâm teolojisi de, kadim felsefenin birçok fikrilerini iktibas etmiştir. Ancak "din nazariyesini sair dinler ve felsefi dünya görüşlerinden ayırmak, serahaten tefrik ve temyiz etmek ve onlara karşı savunmak zarureti vardır. Hususiyle birden ziyade dinler karşılaştıklarında, ister aralarında yalnız aynı zamana tesadüf etmekten ibaret dostâne bir münasebet, ister rekabet veya zıddiyet mevcut olsun, daima kendi nazariyelerinin ilâhi hakikatlere müteallik kısmını, diğerlerinininkinden ayırmak, onlar muvahacesinde haklı çıkarmak gayretleri baş gösterir. Bu ise, teolojinin, din nazariyesinin diğer tutumlara karşı savunulmasına hizmet eden kısmı manasında din müdafaasına (Apologetik) müncer olur ve halin icabına göre çeşitli teolojik münakaşaları tahrik eder" (Freyer, 1964: 55). Buradaki hata sadece dinlerin, başka dinler ve felsefi akımlar arasındaki ilişkiyi yanlış veya eksik değerlendirmekten kaynaklanmamaktadır. Ayrıca tarihî hatalar da söz konusudur. Zira Platon'un görüşlerinin İslâm âlemine giriş tarihi ile tasavvufi

düşüncenin doğuşu ve gelişimi arasındaki zaman farkı gözardı edilmektedir. Tasavvufun daha önce gelişmiş olması, Yeni Platonculuk ile tasavvuf arasında kurulan bağı yanlışlamaktadır. Ancak tasavvuf erbaplarının bu düşünceye yakın davranmaları Platonculuğun dinî ilgisinden ve yakınlığından kaynaklanmaktadır.

Keklik'in de belirttiği gibi sûfiler adını alan ahlâkçı ve dindar düşünürlerin sistemine tasavvuf denilir. İslâm dünyasının, tarih bakımından ilk fikir akımı tasavvuftur. Yukarıdaki iddiaların aksine ilk sûfiler, sadece İslâm inançlarından ilham almış olup Hristiyan Mütercimler'in İlkçağdan yapmaya başladıkları felsefi tercümelemlerden henüz haberleri yoktur. Zira ilk sûfilerden olan İbrahim İbn Edhem'in ölüm tarihi 783'tür (Keklik, 1996: 81). Buna karşılık söz konusu eserlerden Arapçaya yapılan tercümelemler dokuzuncu yüzyıla aittir (Ülken, 2004: 22). Batı felsefesini İslâm âlemine taşıdığı iddia edilen El-Kindî'nin bile ölüm tarihi 867'dir. Yani tasavvufi oluşum ile Arapçaya yapılan tercüme faaliyetleri arasında arada yüz yıllık bir zaman dilimi vardır. Kaldı ki İslâm dünyası sadece tercüme ile yetinmemiş, ilk Müslüman düşünürler ve onların takipçileri bu tercüme eserlere yönelik ciddi eleştiriler kaleme almışlar ve nihayetinde farklı akımlarla ifade edilen kendi felsefi görüşlerini inşa etmişlerdir.

Tasavvuf döneminin karakteristik özelliği olan mistik teoriler ile vahyi anlama girişimleri 13. yüzyılda İbnü-l Arabî'de Vahdet-i Vücut anlayışı ile kemale erer. Vahdet-i Vücut inancı, her şeyde Tanrı'nın kudretini, kuvvetini, lütfunu, sıfatlarının tecellisini görmek; her şeyin onun varlığıyla kaim olduğunu, fakat bütün varlıkların, onun ezeli ve ebedi varlığa nazaran bir gölgeden, bir seraptan başka bir şey olmadığını kabul etmek suretiyle benimsemektir (Gölpınarlı, 2000: 66, 67).

Vahdet-i Vücûd Tanrı'yı zat itibariyle aşkın kabul eder. Tanrıyı zatı ile bilmek ve idrak etmek mümkün değildir (Eraydın, 1981: 123). Tanrı'nın zat ve mahiyetine zarar vermemek için hiçbir işaretle bulunulmaz. Kainat, Tanrı'nın ilk tecellisinden meydana gelen ilk akla dayandırılmıştır. İlk akıl tektir. Fakat yapısında çokluk istidadı vardır. Bütün varlıkların suretlerini kendinde taşır (Ateş, 1973: 260). Varlıklar, mutlak vücudun isim ve sıfatlarının görüntüsü ve tecellisidir ki bu durumda da Tanrı içkindir (Bardakçı, 2005: 145).

Vahdet-i vücud düşüncesinin temelinde kelami tartışmaların esasını teşkil eden ve sufilerin tasavvuf anlayışlarının merkezinde yer alan tevhid meselesi bulunmaktadır. Tevhid, beşeriyet eserlerinin yok olup uluhiyetin ortaya çıkmasıdır. Tevhidin hakikati, bir şeyin tekliğine o şeyin tekliği hakkındaki doğru bir bilgi ile hükmetmektir. Bundan dolayı âlemdeki her şey Allah'ın vahdaniyetini ispat eder (Bardakçı, 2005: 145). Affifi, İbnu'l-Arabi'deki tevhid anlayışını şu şekilde dile getirir:

Arabi'ye göre var olan yalnızca Bir Hakikat vardır. Biz bu Hakikati iki açıdan görürüz: Ya onu bütün görünen şeylerin zâtı sayarız ve Hak adını veririz; veya bu zâtı ortaya koyan eşya sayarız ve Halk deriz. Hak ve Halk; Hakikat ve Zuhûr, yalnızca **Bir Hakikat**in iki görelî manzarasını ifade eden isimlerdir. Hakikat Allah'tır. Arabî, 'O'na O'nun vasıtasıyla bakarsan, o zaman O da Kendisine kendisi vasıtasıyla bakar ki, bu birlik halidir; fakat O'na kendi zâtın vasıtasıyla bakarsan, o zaman bu birlik ortadan kalkar.' der (Affifi, 1999: 35).

Dolayısıyla, aşkınlık ve içkinlik de bu bakış açılarımızın eseridir, diyebiliriz.

İbn-i Arabî'de ve dolayısıyla vahdet-i vücud anlayışında insanın tevhid'i bilmesi ya da bulması, kendisindeki Tanrı'sal özü fark etmesiyle başlar. İnsanda, Hakikat'e ait bir kıvılcım vardır ve bu kıvılcım insanı doğduğu kaynakla birleşmeye zorlamaktadır. Kendimizde ve kâinatta gördüğümüz şeyin, Tanrı'dan ayrı olmayıp, Tanrı'nın yansıması olduğunu fark ettiğimizde ikilik duygusu ortadan kalkar, Tevhid'e ulaşırız, Allah yüzünü gösterir. Gökteki her yıldızdan parlar; her güzel yüzde ona gülümser. Etrafındaki her şeyde Tanrı vardır; Tanrı'dan başka bir şey yoktur. İnsan gözlerini içine çevirince harf be harf Tanrı'nın kalbini okuyabilir (Eröz, 1989: 203-204).

Vahdet-i vücud düşüncesini savunanlar Allah-âlem ilişkisini açıklarken evrenin yaratılış teorisini kendi anlayışlarına uygun olarak ifade etmeye çalışmışlardır. Onlara göre âlemin yaratılışı çeşitli mertebelerden geçerek gerçekleşmiştir. Rahman'ın nefesi veya tecelli yoluyla ortaya çıkan varlık mertebelerinin tertibi itibarıdır ve keşf kaynaklı bilgiye göredir. Zamanla bir ilgisi yoktur. Yedili taksime göre varlık mertebeleri şu şekilde sıralanır (Bardakçı, 2005: 148, Eraydın, 1981: 126, Ateş, 1973: 264, Sunar, 2003: 20):

1-Ahadiyet Mertebesi:

Hakk'ın vücudu bu mertebede her türlü isim, sıfat ve fiille kayıtlanmaktan uzaktır. Mutlak varlık, kendi zatından ve kendi zatı ile olan varlıktır. Allah'ın zatı ahadiyetin aynıdır. Diğer varlıkların varlığı bu vücut ile kaimdir. Bu mertebeyi “Allah vardır, O'nunla beraber hiçbir şey yoktur.” hadisi ifade eder. Bu mertebeye “vücut-ı sırf”, “zat-ı mutlak ahadiyet” mertebesi de denir.

2-Vahdet Mertebesi:

Bu mertebe, zâtın ulûhiyet mertebesine, varlık sahasına inişini ifade eder. Bu iniş zâtın zuhura meylinin ilk sonucudur. Allah bu mertebede zâtını, isimlerini, sıfatlarını ve mevcudatını birbirinden ayırmaksızın topluca bilir. Bu mertebenin adı isim, sıfat ve fitri kabiliyetleri içine alan Allah'tır. Hz. Muhammed'e hakikatın zât mertebesinde zuhura meyle tenezzül etmesi sebebiyle “Hakikat-i Muhammediye” ismi de verilmiştir.

3-Vahidiyet Mertebesi:

Bu mertebede Allah, zâtını, sıfatlarını ve bütün varlıkları detaylarıyla bilir. İsimler ve sıfatlar zâta delaleti yönüyle bir; kendilerine delaleti yönüyle ayrı ve münferiddirler. Her isim Allah'ın isimlerinden birinde ilmen mevcuttur. Mümkün varlıkların hakikatleri ve dayanakları olan ilmi suretler, Allah'ın ilminde mevcut olan hakikatlerdir. Bu mertebeye **insan-ı kamil** mertebesi de denir.

Buraya kadar sayılan üç mertebede “Vücut” zaman, mekân ve kadim kayıtlardan münezzehtir.

4-Ruhlar Âlemi Mertebesi:

Bu mertebe, kendi zatlarına ve misallerine görünen basit, soyut yaratıkların bulunduğu mertebedir. Zaman ve mekânla da kayıtlı değildir. Bu mertebede her bir ruh kendini, benzerini ve kendi başlangıcı olan Hakk'ı idrâk eder. A'raf suresinin 172. ayetinin bu mertebeye işaret ettiği söylenir: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim? ‘Evet’ dediler.”

5-Misal Âlemi Mertebesi:

Bu merteye parçalanma, ayrılma kabul etmeyen birleşik yaratılmış varlıklar mertebesidir. Misal âlemi, ruhlar ile cisimler arasında bir berzahtır.

6-Şehadet Mertebesi:

Altıncı merteye, cisimler mertebesidir. Bu merteye parçalanma ve ayrılma kabul eden kesif kainat varlıkları mertebesidir. Zât hariçte cisim suretiyle zuhur etmiştir. Beş duyu ile hissetmek, elle tutmak ve göstermek mümkündür.

7-İnsanlık Mertebesi:

Bu merteye, nuranî ve maddi bütün mertebeleri kendinde toplar. Mutlak vücudun en mükemmel tecellisi “Adem”de meydana gelmiştir.

Allah, derece derece inerek varlıklar halinde görünmüş, mertebeler meydana getirmiştir.

Son mertebelerde olan insan, kendinde bulunan **Tanrısal Özün** farkına varmasıyla, doğduğu kaynakla birleşmeye çalışır. Hakikati bulma isteği, kendinden önce taayyün etmiş mertebelere yükselmesini sağlar. Her yükseldiği mertebenin mahiyetine haiz olur. İnsanın yükselebileceği en son merteye “vahdet” mertebesidir. Allah bu mertebede zatını, isimlerini, sıfatlarını ve mevcudatı birbirinden ayırmaksızın topluca bilir. Bu mertebenin adı isim, sıfat ve fitri kabiliyetleri içine alan Allah’tır. Hz. Muhammed’e hakikatin zat mertebesinde zuhura meyle tenezzül etmesi sebebiyle “Hakikat-i Muammediye” ismi de verilmiştir. Öyle ise insan “İnsan-ı kâmil” olma idealinde bu mertebeye ulaştığında Allah’ın bu mertebedeki sıfatları ile sıfatlanacaktır ve zamandan, mekândan, kadim kayıtlardan münezze olacaktır. Sufinin bu mertebede ben Allah’ım demesi ya da Hz. Ali’nin Tanrılaştırılması yadırganmamalıdır. Çünkü Mutlak Zat olma iddiası yoktur. Dolayısıyla tevhid inancı zarar görmez.

Bazı araştırmacılara göre insan bu meratip silsilesinin en son basamağındaki basit ve sınırlı halden, doğduğu kaynağa dönerken her bir mertebede sahip olduğu Tanrısal kabiliyetler, İslâm’da “Allah’ın ortak kabul etmez birliği”ne zarar verir. Tevhid inancının yapısını bozmaya müsait olan bu Bir Öz’den ortaya çıkış, tecelli ya da zuhur teorisi A. Yaşar Ocak tarafından da eleştirilmektedir.

Ocak, Tasavvuf hakkında şunları söylemektedir:

Tasavvuf, İslâm'ın Yaradan'ı yaratılışından ayırmak suretiyle ortaya koyduğu "Yaradan-yaratılan ayrımı"na, yani kendine mahsus deyişimiyle tevhid denilen "Allah'ın kesinlikle ortak kabul etmez birliği" ilkesine mukabil, yaratılanın, yaratanın tecellisinden, zuhûrundan başka bir şey olmadığını varsaymak suretiyle onu ortadan kaldırmaya çalışan bir mistik felsefe olarak İslâm tarih ve kültüründe ortaya çıkmıştır. Tasavvuf, Yaratan-yaratılan ikiliğini ortadan kaldıracak aracı bir kavram da geliştirmiş, insan-ı kâmil dediği, "ideal insan"ı simgeleyen bu aracı kavramı, üstün ilahi sıfatlarla donatmıştır. Bir anlamda zımnen İslamın peygamberlik kurumuna rakip olarak geliştirilmiş ve velâyet teorisi içine yerleştirilmiştir. İnsanın ilâhi gerçeğe ulaştığı son noktayı temsil eden insan-ı kâmil mertebesine, ancak velâyet sistemindeki bütün kademelerin aşılmasıyla ulaşılabilir. Kutb yahut gavs tabir edilen en üst noktadaki, kâinatı Allah adına idare eden en büyük veliden, aşağı doğru, bu teorinin öngördüğü silsile-i meratıp içinde yer alan en düşük rütbeli veliye kadar velâyet teorisinin dikkatli bir tahlili, bize, İslâm'ın tevhid inancıyla pek kolay bağdaşmayacak, âdetâ Allah'ın sıfatlarını ve kudretini onun adına kullanan insanüstü vasıflarla donanmış bir "yarı tanrılar" panteonu ile karşı karşıya bulunduğumuz izlenimini verir(Ocak, 2003: 166-167).

Şimdi, bu keşfi-ilhami bilgiye dayalı yaratılış teorisinde ilk taayyün olan vahdet mertebesindeki Hakikat-ı Muhammedi inancına ve bu inancın geleneksel Alevîliği anlamamıza yardım edecek tesirlerine bakalım.

Hakikat-ı Muhammedi*'nin manası Hz. Muhammed'e mahsus nur veya nübüvvet nuru demektir.

* Hakikat-i Muhammedi ya da diğer anılışı ile Nur-ı Muhammedi inancına ilham veren Nur suresi 35. ayettir:

"Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba kristal bir fanus içindedir; o fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da, batıya da nisbet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur. Onun yağı, neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir. Bu nûr üstüne

Bu düşünce IX. Yüzyılda görünmesine rağmen, tam olarak X. yüzyılda geliştirilmiştir (Schimmel, 2001: 214). Tusteri'ye (Ö. 896) atfedilen bu nazariyede şu görüşlere yer verilmektedir. “Allah, Muhammed'in Nur'unu kendi Nur'undan yarattı; onu kendi elleriyle şekillendirip ortaya koydu. Bu Nur Allah'ın huzurunda yüz bin sene kaldı. Bu süre içinde Allah, gece-gündüz yetmiş bin defa bu Nur'u düşündü. Daha sonra da aynı Nur'dan bütün varlıkları yarattı (Yıldırım, 2000: 114).”

Bu konuda Mansur el Hallac (Ö. 922) ise Kıtabu't-tevaşın adlı eserinde şunları dile getirmiştir:

Peygamberlik nuru yalnız onun nurundan çıkmıştır. Nurların aydınlığı bile onun nurundandır. Nurlar içinde kideden (ezeli olandan) daha parlağı, daha eskisi, daha belirgini olamaz. Ama o kerem sahibinin nuru müstesnadır. Onun gayret ve niyeti, diğer bütün gayret ve niyetlerin önündedir. Vücudu yokluktan, adı Kalem'den önce idi. Çünkü tüm ümmetlerden önce idi o (...) O

nürdur. Allah dilediğı kimseyi nuruna eriştirir. Allah insanlara (işte böyle) temsiller getirir. Allah her şeyi bilir.”

Schimmel'e göre Gerçek Muhammedi tasavvufun başlangıcı 8. yüzyılın başlarına rastlar. Mukâtil, eserinde, Muhammed'in kişiliğini idealleştirmiştir; Nur suresinin 35. ayetinin ikinci cümlesini, Muhammed'le, onun nurunun diğer peygamberler arasında parlayışıyla ilişkilendirerek tefsir eden yine bu mutasavvıftır. Hallaç kitabı't- Tavaşın'ın büyük bölümünü Peygamber'in övülmesine ayırmıştır: ilk yaratılan varlıktır o, nuru her şeyden öncedir ve Allah'ın nurundandır (Schimmel, 2001: 214)

Süleyman Uludağ'ın tesbitine göre, Hakikat-ı Muhammedi görüşü hicri üçüncü asırdan (IX.yy) itibaren tasavvufta öne sürülmeye başlanmıştır. Yahudi filozofu Filon'un ilahi kelime görüşü ile İbn Arabî'nin Hakikat-i Muhammediye telakkisi arasında bir yakınlık görülmüştür. Hıristiyanlık'ta Hz. İsa'yı bu şekilde anlayanlar da vardır. “Adem su ile toprak arasında iken ben peygamberdim” gibi sahih olmayan bazı hadiselerle dayandırılmak istenen bu akide (Hakikat-ı Muhammediye), tasavvufa ve Sünni muhite Şia'dan, onlara da Yeni Eflatunculuk'tan geçmiştir (Süleyman Uludağ, Kuşeyri Risalesi Tercümesi, s. 30, Yıldırım, 2000: 120).

Mustafa Öztürk ise “Hakikat-i Muhammediye” veya “ilk insan” fikrinin teorisyeni olarak Muğireb. Said el icli. (Ö 737) nin kabul edildiğinden bahsetmektedir. Muğire aşırı şii galiye ekolünden olup, Allah'ın nurdan bir adam olduğunu, tıpkı insan gibi organlarının bulunduğunu ve hikmet fıskıran bir kalbe sahip olduğunu söylemiştir (Öztürk, 2003: 183).

ölmez; hep yaşar! Olduğu gibi durur hep. Olaylardan da önce idi o; şeylerden de. O, kainattan, varlıklardan önce bilinmekte idi. O hep var olacaktır. O renklerden önce anılıyordu. Cevherlerden önce dillerde idi. “Önce’den önce vardı o; “sonra’dan sonra da kalacaktır“ (Öztürk, 2003: 277).

Öztürk’e göre bu nazariye, Hallac’la birlikte, Peygamber’in manevi şahsiyetini ilahlaştırma yönünde bir boyut kazanmıştır. Kur’an’ın tevhid öğretisine taban tabana zıt bu aşırı telakkiye, “Aslında Hallac bunu kast etmedi, siz yanlış anladınız.” gibi bir gerekçeyle meşruiyet kazandırılması kesinlikle mümkün değildir (Öztürk, 2003: 277).

Hakikat-ı Muhammediye teorisi, Hallac-ı Mansur’dan etkilenen İbn. Arabi’nin sisteminde, manevi hayatın temeli, ilhamın ve her türlü sırrı-batını bilginin kaynağı olarak konumlandırılmıştır. Arabi ile birlikte sufiliğin ana doktrini haline gelmiştir (Yıldırım, 2000: 119).

Şiaya göre ise Allah, Hz. Muhammed’i ve imamları tek bir nurdan yaratmıştır. Bu bağlamda Şiiler, Hz. Peygamber’e, “Ben ve Ali aynı nurdanız”; Allah Adem’i yaratmadan dörtbin yıl önce ben ve Ali aynı nurdan yaratıldık.” şeklinde bir takım sözler isnat etmişlerdir. İbnu’l-Velid’in Tacu’l-aka’id adlı eserinde yer alan bir rivayette Cebir b. Abdullah’ın Hz. Peygamberden şöyle bir söz işittiği kaydedilmiştir:

Allah beni ve Ali’yi Arş’in yanındaki bir nurdan yarattı. Biz, Adem yaratılmadan iki bin yıl önce Allah’ı tesbih ve takdis ediyorduk. Allah, Adem’i yaratınca bizi onun sulbüne yerleştirdi. Sonra biz İbrahim’in sulbüne yerleşinceye kadar, temiz sulplerden arınmış rahimlere intikal ettik ve bu süreçte bize hiçbir kusur ilişmedi. Daha sonra (tekrar) temiz sulplerden arınmış rahimlere intikal ettik. Abdülmuttalib’in sulbüne yerleşinceye değin cahiliyeye ait tüm ayıplardan uzak olduk. Bu nur, Abdülmuttalib’den (sonra) üçe ayrıldı ve ikisi Abdullah’a biri de Ebu Talib’e intikal etti. Ben, Abdullah’ın sulbünden dünyaya geldim; Ali de, Ebu Talib’in sulbünden vücut buldu. Bana ve Ali’ye ait olan iki nur Fatıma’da birleşti. Bundan da Hasan ve Hüseyin dünyaya geldi. O ikisi, alemlerin Rabbine ait iki nurdur. (Öztürk, 2003: 272, 273).

Hz. Ali, Hakikat-ı Muhammedi sayesinde kendisinden öncekilere ait tüm ilim ve faziletleri kendisinde toplamış; peygamberlerin, imamların ve bilge insanların manevi ve ruhani güçleri de yine onda tecessüd etmiştir. Bütün bu üstün meziyetler ve ruhani güçler, her ne kadar Hz. Ali’deki kadar olmasa da, diğer imamlara da bahşedilmiştir. İsmaili bir kaynaktan rivayete göre, Cafer es-Sadık şöyle demiştir:

Ben Allah'ın nurundanım. Ben, beşikteki İsa b. Meryem'in diliyle de konuşuyorum. Adem, Şit, Nuh, Sam, İbrahim, İsmail, Musa, Yuşa, İsa, Şem'un ve Muhammed, hasılı hepimiz aslında biriz her kim bizi grömüşse onları görmüştür. Bizler Allah'ın babları, hüccetleri, mahlukatına bahşettiği lütufları, O'nun halifeleri, dinin önderleri, O'nun rızası, emri ve yoluyuz. O bizimle azap eder, bizim vasıtamızla sevap verir... Ben, Rabbimin izniyle öldürür, diriltir, yaratır, rızık verir, körü ve alacalıyı iyileştirir, ne yediğinizi bilirim. Soyumdan gelen imamlar da bütün bu meziyetlere sahiptir. Çünkü biz, mekansal tezahürlerimiz farklı olsa da, aslında biriz. Allah bize en değerli ve en üstün nimetleri bahşetmiştir. O, bize ism-i azamı lütfetmiştir. Biz göğe yönelsek, (ism-i azam) sayesinde güneş, ay, yıldızlar ve diğer varlıklar bize itaat eder. Bununla birlikte bizler de (tıpkı diğer insanlar gibi) yer, içer, sokaklarda gezer, Rabbimiz olan Allah'ın emirlerinden dilediklerimizle amel ederiz (Öztürk, 20003: 274, 275).

İmamlar, işte bütün bu üstün vasıfları, rivayetin başındaki ilk cümlede zikredilen “Allah'ın nuru”, yani “Hakikat-ı Muhammedi” sayesinde elde etmekte ve böylece imamların ilmi, diğer nebilerin ilminden çok daha geniş ve kapsamlı olmaktadır. Çünkü onlar bu nur sayesinde geçmiş ve geleceğe ait tüm ilimleri tahsil etmişlerdir. Buradan hareketle Şii-batını inançta Hz. Ali'ye isnat edilen, temelde Safevi propagandasının araçlarından biri olan **yetmiş söz** de bu teori çerçevesinde anlamlı olmaktadır.

Geleneksel Alevîlikte etkili olmuş “yetmiş söz” mertebeler teorisi ve Hakikat-ı Muhammedi inancı ile yakından ilgilidir. Metinde geçen sözlerde ilk bakışta, kolaylıkla, tanrılaştırılmış bir Hz. Ali'yi görebiliriz. Fakat, bu sözleri teoriye uyguladığımızda, Hz. Ali'nin Mutlak Zat olarak işaret edilmediğini, bunların, ilk bakışta öne çıkan sıfatları olarak anlaşıldığını görürüz .

- Ben iki çağ sahibiyim ve önce gelen kitaplardan zikredilmişim.
- Ben, ekinlere şekil veren, ağaçlardan yemişler çıkarırım.
- Ben, vilayetimle denizleri ve içindeki gemileri gözeticiyim.
- Ben, yıldızların sahibiyim ve saadet verenim. (Sarıkaya, 2004: XX).

Hutbeti'l-Beyan'da geçen bu sözler görüldüğü üzere ilk bakışta Hz. Ali'nin uluhiyetine işaret eden sözlerdir. Fakat, Hakikat-i Muhammedi inancını temele oturtarak konuyu mütaala ettiğimizde, Hz. Ali'nin uluhiyet iddia etmediğini görürüz. Hz. Ali'ye

isnat edilen bu sözlerle aslında onun, Hakikat-ı Muhammedi sayesinde kendisinden öncekilere ait tüm ilim ve faziletleri benliğinde topladığı tasavvur edilmektedir. Zat-ı Mutlak her türlü kayıttan münezzehtir. O'nun ilk taayyünü Hz. Muhammed ve Hz. Ali'dir. İlk taayyün mertebesinin mahiyeti, Allah'ın bu mertebede zâtının isimlerini, sıfatlarını ve mevcudatı birbirinden ayırmaksızın topluca bilmedir. Bu mertebenin adı isim, sıfat ve fitri kabiliyetleri içine alan Allah'tır. Öyle ise, Zat-ı Mutlak'tan sonra zuhur eden ve O'nun sıfatlarıyla sıfatlanan varlıklar olarak Mansur el Hallac'ın Kitabı't-tevaşım'ında Hz. Muhammed için söyledikleri; Hutbeti'l Beyan'da Hz. Ali için söylenenler vahdet-i vücud çerçevesinde varlığın mertebelenmesi ve hakikati Muhammedi inancı açısından doğrudur.

Bu inancın geleneksel Alevîlikteki yansımalarından birkaçı şöyledir: Allah, Muhammed, Ali üçlemesi tek bir nura işaret eder. Bu nur, mertebeler bakımından insanlığın son noktasıdır, yani, Hakk'ın tam zuhurudur. Hakk'ın her sıfatta ve sıfatla zahir olduğuna, Hilm Dede-Baba'nın şu nefesinde işaret edilmiştir (Sunar, 2003: 20):

Tuttum ayine yüzüme

Ali göründü gözüme

.....

Ali evvel Ali ahir

Ali batın Ali zahir

Ali tayyib Ali tahir

Ali göründü gözüme....

Başka bir Alevî-Bektaşî nefesinde, Pir Sultan Abdal sülukunu şöyle dile getirmektedir (Gölpınarlı, 1992: 74):

Hak bizi yoktan var etti,

Şükür yoktan vara geldim.

Yedi kat arşta asılı,

Kandildeki nura geldim.

Eyyub ile ten erittim,
Lal'ü mercan gevher tuttum,
Vuslat ile taş arıttım,
Ben bu yolu süregeldim.

Yunus'la ummana daldım,
Kırk gün balık ile kaldım,
Davud'la demirci oldum,
Örse çekiç çalageldim.

Yunus Emre ise bir devriyesinde şunları söylemektedir (Köprülü, 1993: 325):

Ol Kadir-i Feyekun lutf edici Rahman benem.
Kesmeyen rızkını veren cümlelere Sultan benem.
Nutfadan âdem yaratan yumurtadan kuş dürüden,
Kudret dilini söyleten, zikreleyen Subhan benem...

Hakikat-ı Muhammed-i inancı Tevhid inancının temellendirilmesinde ilk akla gelen mitolojik hikâyedir. Alevî dedelerin anlatımında da merkezi öneme sahiptir.

Cemal Dede (Yaş 55, Hüseyin Gazi Vakfı Cem Evi Dedesi):

“Cenab-ı Allah arşı kürsü yaratmadan önce, melekleri yarattı. Cebrail (a.s.)'a uç emrini verdi. Cebrail yıllarca uçtu. Bir kubbe gördü, üzerine kondu. O sırada bir nida geldi. “Sen kimsin, ben kimim” diye, Cebrail “Sen sensin, ben benim” diye cevap verdi. Allah buna yine uç emrini verdi. Bu defalarca sürdü. En sonunda, yine Cebrail kubbeye konup da “Sen kimsin, ben kimim” sorusu geldiğinde, kulağına bir ses geldi, “sen haluksun, ben mahlûkum”, sen yaratıcısın, ben yaratılmışım” demesini tembih etti. Cebrail bu sözleri tekrar etti ve kubbenin kapısı açıldı. Cebrail kapıdan içeri girdiği zaman iki tane nur gördü. Biri ak nur, biri kırmızı nur. Bunlardan biri Muhammed'in nuru, diğeri Ali'nin nuru idi. Bu nurları biz o zamandan biliriz.”

Dikkat edilecek olursa, Allah arşı, kürsü yaratmadan önce, melekleri yaratıyor, Cebrail (a.s.) evreni dolaşırken bir kubbe görüyor ve kubbe de Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin nurlarının bir kandilde asılı olduğunu görüyor. Yani bu nurlar arştan kürsten ve meleklerden evvel yaratılmıştır.

Cihan var olmadan ketm-i âdemde,
 Hak ile birlikte yektaş idim ben.
 Yarattı bu mülkü çünkü o demde,
 Yaptım tasvirini nakkaş idim ben...

Şiiri'nin bu nefesinde velilik yoluyla Allah'ın nuruna ulaşmış bir insanın ve bu nurun ilk ortaya çıkış gereği arşın, kursün ve meleklerin var oluşundaki rolüne işaret edilmektedir. Ama bir ilahlık iddiası yoktur. Çünkü kendisi de bir ortaya çıkışın neticesidir. Ancak kendinden sonra gelenlere Allah'ın nurundan olma vasfı ile müdahalede bulunmuştur.

Cemal Dede, bu nurun tesirini yine bir mitolojik hikâye ile yeryüzüne indirerek anlatıyor: *“Fars kralının oğlu Behruz, babası tarafından Erzene dağına atılıyor. Behruz göle yıkanmaya giriyor. O sırada bir aslan geliyor. Behruz'un elbiselerinin üstüne yatıyor. Behruz erenlerden yardım istiyor. Bir atlı çıkıp geliyor. Aslan kaçıyor. Behruz elbiselerini giyiyor. Atın ayağının izinden üç tane çiçek çıkıyor. Behruz ağacın altında uykuya dalıyor, uyandığında atın ayağının izinde çıkan çiçekte nur görüyor. O sırada bir davar sürüsü geliyor. İçlerinde bir kara koyun bu çiçeği yiyor. Nur kara koyuna geçiyor. Behruz, çobana bu davarın kimin sürüsü olduğunu soruyor. Mekke'ye gelip Ebu Talib'e kara koyun karşılığında hizmet etmek istiyor. Ebu Talib'in karısı Esed kızı Fatma bu sırada hastalanıyor. Hekim, bir kara koyun yüreği yemesini tavsiye ediyor. Behruz'un söylediği kara koyunun yüreğini Fatma'ya yediyorlar. Bu suretle nur Fatma'ya geçiyor. Fatma hamile kalıp, Hz. Ali'yi doğurunca nur Hz. Ali'ye geçiyor. Bu nur Kubbedeki nurun bir kısmı idi. Diğeri ise Ebu Talib'in babası Abdülmuttalip vasıtasıyla Hz. Muhammed'e intikal etmiştir. Daha sonra, Hz. Muhammed'in Kızı Fatma ile Hz. Ali'nin evliliği ile bu nurlar birleşiyor ve Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e geçiyor ve On iki imamlar yoluyla devam ediyor.”*

Dedelere On iki imamlardan sonra bu nurun devam edip etmediği sorulduğunda, bunun dedeler ve mürşid-i Kâmiller vesilesiyle aktarıldığından bahsetmişlerdir. Her ne

kadar, kendilerini bunun için ehliyetli gibi görmeseler de böyle bir kabul beklentisi içinde oldukları izlenimi hâsıl olmuştur. Ama nurun devamı hususunda özellikle H. Bektaş Veli'nin Ehl-i Beyt soyundan olduğu ve gösterdiği kerametler ile de bu nurun taşıyıcısı olduğunu ispatlayan rivayetler anlatmışlardır. Cemal Dede, Hacı Bektaş Veli'nin kerametlerini anlattıktan sonra Hacı Bektaş Veli'nin muhatap olduğu bir sorgulamayı şöyle aktarıyor.

“... bu çeşme ne zaman çıktı deyince, Lokman Parende diyor ki, Hacı Bektaş'ın kerametine oldu. Horasan erenleri; “Bu kimdir, biz tanıyalım” dedikleri zaman, Hacı Bektaş Veli: “Ben, Muhammed- Ali ve Hz. Ali'nin sırrıym” diyor. Göster dediklerinde, Hacı Bektaş yüzünden nikabını (örtüsünü) kaldırıyor, altında Hz. Ali'nin nurunu görüyorlar.

Diyorlar ki, “olmadı”, biz Ali'yi tanırız. “Avcunun içinde bir yeşil ben vardı” dediklerinde bakıyorlar ki Hacı Bektaş'ın da avcunun içinde yeşil bir ben var. Gelip avcunun içine niyaz ediyorlar ve Hz. Ali'nin sırrı olduğunu anlıyorlar.

Zaten biz de de talipler niyaz için dedenin avcunun içini öpmesi gerekir.”

Ali Çeliker Dede (Yaş 83, Şah İbrahim Veli Ocağı'ndan Dede):

Ali Dede'ye Edip Harabi'nin bir dörtlüğünü okuyarak yorumunu istedik. Bu dörtlük, Alevî inancında insanın yerini belirlerken, Alevî dedeler nazarında yaratılışın Hakikat-ı Muhammedi teorisinin üzerine inşa edildiğine işaret etmektedir.

Daha Allah ile Cihan yok iken
Biz anı var edip ilan eyledik.
Hakka hiçbir layık mekân yok iken
Hanemize aldık mihman eyledik.

Ali Dede'nin yorumu: *“Cenab-ı Allah diyor ki; daha yer, gök, ins, cins yok iken, Ben beş esma-ı Hüсна yaratacağım. Beş esma-ı Hüсна kim: Hz. Muhammed, Hz.l Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin. Bunların yüzü suyu hürmetine de dünyayı kuracağım diyor. Bunların hepsi kandilde asılı bir nurdur. O nurların hala*

*devamı var ama bizlere görünmez. Batın olarak devam eder.
Onların nuru olmasa, şimdi bu dünya alt-üst olurdu.”*

Bu nur kimlerde ortaya çıkar sorusuna şöyle cevap vermiştir:

“Eğer ki bir Dede, ocakzadeyim diye sıtkı seda ile sarılır da, Hz. Peygamberin mucizatına Hz. Ali'nin keşfine kerametine inanarak hizmet ederse muhakkak karşılığını görür, Onu (nuru) görmesi lazım. “Benim soyum Şah İbrahim Veli, bir haftalık ölüyü diriltmiştir. Yani sıtk ile çağırın mahrum kalmaz”

Hz. Ali'ye ilahlık atfeden Pir Sultan Abdal'ın bir deyişi ve bunun yorumu şöyledir:

Bir ismin Ali'dir bir ismin Allah
Şükür birliğine elhamdülillah
Dinimiz kavidir vallah ve billâh
Ben Ali'den gayrı âlâ görmedim.

Ali Çeliker Dede: “Bunu yazan sevdiğini meth ediyor. Haşa, ve kata Hz. Ali'ye Allah diyemeyiz. Hz. Ali'nin babası Ebu Talip var; annesi var, hanımı var; Fatımat-ül zöhre, oğlu imam Hasan, İmam Hüseyin var. Üç evliliği var. Nasıl sen buna Allah diyebilirsin? Hz. Ali yaratılmıştır. Yaratıkların en güzelidir, en makbulüdür. Cenab-ı Allah ona aslanım demiştir.”

Ali Dede, Hz. Ali'ye ilahlık atfeden bazı dedeler hakkında serzenişte bulunmuştur:

“Bazı dedeler var ki biraz zorlayınca Ali'den başka Allah var mı deyip, işin içinden çıkıyor adam. Konuşurken (sohbet sırasında) güya kızıyorlar yani onu bir şey sanıyorlar.

Sen onları biraz sıkıştır, biraz gevşeklik göster hepsi diyecekler, fakat onların demesi için teşvik etsen yanlış olur. Onun hatasını ben çekerim. Ben orada pasif durursam olmaz, derim ki “efendice oturun, efendice konuşun, sorularınız mantığa uygun, böyle gelişi güzel felan şunu dedi, bunu dedi, kulaktan duyma bu insanı aldatır. Oku, okursan aldanmazsın”

Seyfi Gürsoy (Yaş 68 Mekân Ocağından Dede):

Seyfi Dede Hz. Ali’de ilahlık var mıdır sorusuna Hakikat-ı Muhammedi inancını yansıtan mitolojik hikâyesini anlatmakla başlıyor.

“Allah-u teala bir derya yarattı, deryaya nazar etti, derya coşa geldi. Dışarıya mücevher gibi bir nur-ı ilahi attı. O da çok kıymetli bir hazine idi. Bu nur’un bir tarafı yeşil, bir tarafı beyazdı. Allah-u teala ilk yarattığı bu nuru aldı, hazinesine koydu. Daha sonra melekleri yarattı. Cebrail, havada bir müddet uçuyor, yorulma çağına geliyor ve bir yeşil kubbeye konuyor. Allah-u teala, Cebrail’e ‘Sen kimsin, Ben kimim’ diyor. Cebrail susuyor, tekrar uçmaya başlıyor. İkinci kez konuştuğunda, Hz. Ali’nin nuru Cebrail’e yardım ediyor. “Sen haluksun, ben mahlûkum” cevabını ver diyor. Cebrail, Allah’ın sorusuna ‘sen haluksun, ben mahlûkum’ cevabını veriyor. İşte orada Cebrail’in piri Hz. Ali olmuş oluyor. Biz işte diyoruz ki Allah-u teala yaratmış olduğu bir meleğini, Hz. Ali vasıtasıyla yönlendiriyor. Çünkü, Allah-u Teala diyor ki, onsekizbin âlemi bu nurdan halk ettim. Demek ki kendisine en yakın nur bu. Allah diyor ki ‘Ya Muhammed, sen ve senin ehl-i beytin olmasaydı, bu yeri, göğü, arşı, kürsü hiçbir yeri yaratmazdım. Bunlar için yarattım.’ Ve Peygamber için de diyor ki, “Ya Muhammed, seni bütün âlemlere rahmet olarak gönderdim.” Allah bütün gücünü bunlara (Hz. Muhammed ve Hz. Ali) vermiş. Hz. Ali Allah değil, Allah’tan ayrı değil. “

Seyfi Dede, ezelde yaratılan kandildeki nurların bir sulbden intikal ederek Abdülmüttalib’e kadar geldiğini anlatıyor. Abdülmüttalib’te bu nur ikiye bölünüyor. Çünkü, Hz. Muhammed’in babası Abdullah ile Hz. Ali’nin babası Ebu Talib kardeşirler. Daha sonra Hz. Muhammed’in kızı Fatma ile Ebu Talib’in oğlu Hz. Ali’nin evlenmeleriyle, çocukları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’de bu nurlar tekrar birleşmiştir.

Seyfi Dede’ye Hilmi Dede- Baba’nın aşağıdaki nefesinin yorumu sorulmuştur.

Tuttum ayine yüzümü

Ali göründü gözüme

.....

Ali evvel Ali ahir
 Ali batın Ali zahir
 Ali Tayyib Ali Tahir
 Ali göründü gözüme.

Seyfi Dede: *“Dünyanın evvelinde, Allah hiçbir kâinatı yaratmadan, bu nurları yarattı. Hüvvel ahir, kim? Muhammed Mehdi.* Ezelden, ahire kadar bu zaman içinde gelip geçenlerin hepsi Ali'dir.”*

Görüldüğü üzere Hz. Ali'nin batın anlamda aslı nurdur. Bu nur ahir zamana kadar çeşitli şekillerde görünecektir. Ezelde Allah'ın yaratmış olduğu nur, çeşitli suretlere bürünmüş On iki İmamlara kadar intikal etmiş, oradan da mürşid-i kâmiller yoluyla halen zuhur etmektedir. Burada iki sonuç ortaya çıkar. Birincisi, nur, soyu takip ederek Dedeler yoluyla günümüze kadar intikal etmiştir. İkincisi, herhangi bir insan nefsinin terbiye ederek Allah'ın hoşnutluğunu kazanıp, bu nuru temsil etme gücünü kazanabilir. Bu anlayışların her ikisi de Alevîlerde mevcuttur.

Hz. Ali her gelen nebide vardı. Hz. Muhammed ile açığa çıktı. Dolayısıyla her birinin ilmüne vakıftı. Bu fevkaladelik Hz. Ali'yi nefeslerde, deyişlerde ve çeşitli rivayetlerde yüceleştirmeye götürmüştür. Ama ne kadar yüceleştirme yapılsa da sonunda Hz. Ali'nin yaratılmışlığı vurgulanmaktadır.

Seyfi Dede Hz. Ali'nin kerametini anlatarak, yüceliğine işaret etmektedir: *“Hz. Ali daha anne karnında iken Hz. Muhammed'le konuşuyor. Kâbe'de doğumundan üç gün sonra, daha anasını bile emmemiş iken, Hz. Peygamber efendimize, Allah'ın melekleri bu doğumu müjdeler. Hz. Muhammed gelir gelmez, Hz. Ali yüzünü açar ve peygamberimizin dilini emer. Hz. Muhammed şöyle söyler:*

* Muhammed Mehdi: On İki İmamların, On İkincisi olup, ölmemiştir. Kıyamet günü yeniden geleceğine inanılmaktadır.

“ O anda emmimoğlu bana Tevrat’ı okudu, Zebur’u İncil’i okudu. Ali, Tevrat’ı okuduğunda Musa keremullah olsaydı derdi ki “Bu Tevrat’ı Ali yazmış.”, Zebur’u okudu, Davud (a.s) olsaydı “Bunu Ali yazmış derdi.” diyor ve İncil’i okudu, İsa ruhullah olsaydı, “Bu kitabı Ali yazmış derdi” diyor. Sonra Ali dedi ki “Ya Muhammed Mustafa himmet et, senin nutkundaki Kur’an-ı okuyum dedi” diyor. Peygamberimizin “Ya Ali senin anandan doğduğunu görmesem sana Allah derdim” sözü bu olaya isnadendir.”

Hz. Ali’ye Allah denilmesini bütün dedeler çeşitli rivayetlerle Nusayrilere izafe etmişlerdir.

Ziya Kır (Yaş 76 Derviş Cemal Ocağından Dede):

Hz. Muhammed ile Hz. Ali bir nurdur, geleneksel inancı hakkındaki yorumu şöyledir:

“İkisi bir nurdur. Kandilde asılı nurun biri yeşil, diğeri ak nurdur. Yeşil nur Allah’ın nurudur. Ak nur ise Hz. Muhammed ve Ali’nin nurudur. Cebrail’e yeşil nurdan emir geliyor, uç diyor. Cebrail uçuyor, yoruluyor, konacak yer bulamıyor. Sonunda gelip bir kubbeye konuyor. Kubbeden ses geliyor. “Sen kimsin, ben kimim?” , diye Cebrail “Sen sensin. Bende benim.” diyor. Yeşil nur, tekrar uç ordan diyor. Cebrail bir rivayete göre 300 yıl uçuyor sonunda yoruluyor ve yine kubbeye konuyor. Kubbeden bir ses geliyor, “Sen kimsin, ben kimim?” diye, bu kez Ak nur Cebrail’e seslenerek “Sen Yaratansın, ben yaratılmışım.” demesini tembihliyor. Cebrail tekrar ediyor, ve böylece kabul görüyor. Hz. Muhammed ile Hz. Ali’nin nuru birdir. Muhammed, Ali’siz, Ali de Muhammed’siz olamaz. Çünkü onlar bir can, bir ruhtur. Bir rivayete göre, Gadiri Humm’da Allah’tan vahiy geldi, peygambere vasi tayin et diye. Hz. Peygamber, benim vasim Ali’dir, dedi. Kanı kanımdan, canı canımdan, teni tenimdendir, dedi. Hz. Peygamber sır ol ya Ali, dedi. Hz. Ali Hz. Muhammed’in vücudunda sır oldu. Baş iki dediler, başlarıda birleşti, ayaklar da birleşti. Ali’yi bilmeyen beni bilmesin, ona şefaet etmem, dedi. Herkes Ali’yi tebrik etti. Hz. Muhammed ile Ali’nin vücudları ayrı ruhları birdir.”

Ziya Dede,"nur"u Hakk olarak görmektedir.

"Hakikat dünyada devamlı zuhur etmektedir. Ona göre Hz. Ali, Hacı Bektaş Veli, Atatürk bunlar bir nurdur. Bunları birbirinden ayıramazsın, nur parçalanabilir. Birkaçta bölünebilir, fakat nurdur. Şimdi Hacı Bektaş Veli, Hz. Ali bunlar bir can,bir ruhtur."

Âdem ile girdim dara
Nuh ile girdim tufana
Kaç defa geldim cihana
Kaç daha gelsem gerektir.

Bunlar gelecektir, devir dönecek. Atatürk'ü sen Ali'den ayrı mı görüyorsun? Hacı Bektaş Veli'den ayrı mı görüyorsun. Her kim Hakk'a yakışır bir iş yaparsa o Hakk'tır. Hakk yolunda mevcuttur."

Ziya Dede "Hz. Ali'ye Allah diyebilir miyiz?" sorusuna şöyle cevap vermiştir:

"Hayır diyemem, yaratılmıştır. Anası var, babası var. Fakat itikaden hemen hemen emsal tutarız. Allah – Muhammed – Ali bunları bir gösteririz. Fakat bunlardan ikisi yaratılmıştır. Tek varlık Cenab-ı Allah'tır. Hz. Ali'nin üstün vasıfları vardır. Hz. Ali doğduğunda Hz. Muhammed geliyor, çocuğu kucığına alıyor, diyor ki "Ali, İncil'i kulağıma okudu, zannettim ki İsa ruhullah'ın kendisidir, Tevrat'ı okudu dedim, Musa kelimullahtır, Zebur'u okudu dedim Davut'u nebiullah'tır. Şanıma Kur'an-ı okudu, zannettim yaradan Allah'tır. " Ali'nin ilmi bu kadar büyüktür. Bir rivayette, Hz. Peygamber der ki, dağlar, taşlar, ağaçlar bütün kalem olsa, deryalar mürekkep olsa bütün yer ehli, gök ehli kıyamete kadar yazsa, Ali'nin vasfının yüzde birini yazamaz. Bu kadar varlığa sahiptir, fakat zahiren anadan doğmadır. Anası var, babası var. Eğer Allah dersen ana baba olmaması gerekir. Fakat Ali ile Muhammed birdir, ayıramazsın."

Nizam Bozkurt (Yaş 68 Yazar):

Nizam Bozkurt, hakikat-ı Muhammed’i inancı hususunda şunları söylemektedir:

“Nur hususunda en önemli kaynak Kur’an. Kur’an’a baktığınız zaman, Hz. Muhammed’in kandildeki nur olduğunu yazıyor. Hz. Muhammed nur ise, Hz. Ali’de aynı şeyden geldiğine göre ve bu kadar nimete sahip olup, Allah’a yakın olduğuna göre Hz. Ali’de nurdur. Hatta ehli beyte hitaben söylenmiş, “Ya Muhammed, siz olmasaydınız ben bu kâinatı yaratmazdım.” Hadis-i kutsi buna delalet eder. Allah teala hiçbir şeyi yaratmadan önce ehli beytin beş nurunu yaratmıştır. Bu beş nuru daha sonra iki nur içinde gizlemiştir. Bu iki nur, Hz. Muhammed ve Hz. Ali’nin nurudur. Hz. Fatıma’nın nurunu Hz. Muhammed’in nurunda, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in nurlarını da Hz. Ali’nin nurunda gizlemiştir. O iki nuru da tekrar bir nur haline getirmiştir. İşte gökkubbede bir kandile konan nur bu nurdur. Bu nurun yarısı yeşil, yarısı beyazdır.

Allah ehlibeytin nurlarını yarattıktan sonra onları yedi bin yıl elinde terbiye etti, bilgilendirdi. Dünyaya geldiklerinde başka birinden terbiyeye müstehak olmasınlar, başka birinden bilgi almasınlar diye kendi bilgisinden bilgilendirmiştir. Öyledir de, On iki imamlardan hiçbiri başkasının bilgisini muhatap almamıştır. Allah’ın verdiği bilgiyle hükmetmişlerdir. Allah daha sonra Cebrail’i yaratmıştır. Cebrail uçmaya başlamıştır, 90 bin yıl uçmuş, yorulmuş, gökkubbeye konmuştur. Allah seslenmiştir, “Sen kimsin, Ben kimim?”, Cebrail, “Sen sensin, ben benim.” demiştir, yani ikrarsızdır. Allah onu yakmıştır. Bir daha yaratmıştır, o da aynı cevabı verince onu da yakmıştır. Üçüncü kez Cebrail meleği yaratıp da, soruyu sorduğunda, cevap vermiyor. Doksan bin yıl uçuyor, yoruluyor, bir kubbe görüyor, onun eşiğine düşüyor. Kubbede asılı olan nurun beyaz kısmı “Ya melek senin ne vaziyette olduğunu biliyorum, bir daha soracak olursa sen Haluksun, ben mahlûkum, Sen Yaraticısın, ben yaratılmışım de.” diyor. Hz. Ali Cebrail’e rehber oluyor. Cebrail, Hz. Ali’nin sözlerini tekrar ederek yanmaktan kurtuluyor. Bu da Hz. Ali’nin faziletine işarettir. Birgün Hz. Muhammed ile Hz. Ali otururken Cebrail geliyor, Hz. Ali’ye selam veriyor bir kıyam gösteriyor. Peygamberimiz diyorki

“Ya Cebrail her zaman geliyorsun, bana böyle bir selam vermedin, kıyam göstermedin, bu nedendir?” diyor. Cebrail, “Çünkü, o benim rehberim, bana yol gösterenim, benim üstadım.” diyor. İşte oradan anlıyoruz ki Hz. Ali’de Allah’ın bazı sırları, vasıfları var.”

Nizam Bozkurt “Hz. Ali’ye Allah diyebilir miyiz?” sorusuna şöyle cevap vermiştir.

“Hâşâ. Hz. Ali’ye Allah diyebilmeniz için inancınızın bir temeli olması lazım. O inanç Nusayriler de var. Ama bizde dört kapı kırk makam vardır. Hacı Bektaş Veli öğretisi. Eğer siz dört kapının son makamı sırrı Hakikat kapısına gelmişseniz Allah’la bir oluyorsunuz, Allah oluyorsunuz. Yani, her mürşidi kâmil, Allah’a karışanlar Allah’tır.

Hz. Ali’nin kim olduğuna karar verebilmek için Kur’an-ı Kerim’e bakmak gerekir. Kehf suresi 60. ayetten 80. ayete kadar Musa peygamberin kıssası anlatılır. Musa peygamber birgün kendine gurur getiriyor. “Ya Rabbi benden daha bilgili kimse var mı?” diyor. Allah’u Teala “Tabi var olmaz olur mu. İki denizin birleştiği yerde senden daha bilgili bir kulum var, git bul onu, ondan ilim öğren.” diyor. Musa Peygamber gidiyor orada Hızır’ı buluyor. Hızır’dan batın ilim öğrenmek istiyor. Hızır ile Musa (a.s) arasında bilinen olaylar gerçekleşiyor. Buradaki ayetler, Hızır’ın bilgi bakımından Hz. Musa’dan üstün olduğunu yazıyor. Şimdi Hızır bir veli ise, Hz. Ali de velilerin şahı ise Hz. Ali’nin bilgisi nebilerin bilgisinden fazla demektir. Bu yüzden, Hz. Ali’de Allah’ın bazı sırları gizlidir. Hz. Muhammed diyor ki, bir hadisinde “Ya Ali ben her zaman Cebrail ile konuştum. Sen her zaman Allah ile muhatap oldun.” Hz. Ali’de Tanrısal kudret var. Fakat Allah’ın kendisi değil, öyle dediğiniz zaman ayağınız kayar.”

“Hz. Muhammed ve Hz. Ali bir nurdur” inancı Nur-ı Muhammedi inancının Alevîlerdeki geleneksel ifadesidir.

İsmail Eker (Yaş 60 Tuzluçayır Cem Evi Dedesi): İsmail Dede Nur-ı Muhammedi inancının geleneksel anlatımını şöyle aktarıyor:

“Allah-u Teâlâ dünyaya yaratmadan önce beş esmanın nurunu yarattı, kendi nurundan. Bunlar, Hz. Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin olmak üzere gökkubbede tek nur olarak asılı duruyordu. Beş esma derken ayrı ayrı beş tane nur değil, aynı nurun parçalarıdır bunlar.

Allah Âdem’i yarattıktan sonra o nuru Âdem’in beline koydu. O nuru iffetli kanaldan yani peygamberler kanalıyla Hz. Muhammed’e kadar intikal ettirdi. Hz. Muhammed ve Hz. Ali zamanında nur ikiye bölündü, Hz. Ali ile Hz. Fatma’nın kanalıyla bu soydan devam etti, Hz. Muhammed Mehdi’ye kadar O’ndan sonra da o soydan gelen müşid-i kâmiller vasıtasıyla, iffetli kanaldan günümüze kadar gelmiştir. Müşid-i kamiller Dedelerdir. Dedeler seydi sadettir. Muhammed ve Ali soyundandır. Yakın zamana kadar dede talibe kız vermez, kız almazdı. Nurun paylaşılmaması için buna dikkat edilirdi. Şimdi buna dikkat edilmez oldu.”

İsmail Dede’ye peygamber soyundan olmayan birinin de Allah’ın nurundan pay alıp alamıyacağını sorduğumuzda şöyle cevap verdi:

“Hallac-ı Mansur hizmetinden dolayı o mertebeye erişti. Ehli beyt soyundan değildi. Öyle aşamalardan geçti ki, onun geçtiği aşamaların binde birini yapamayız biz. Çabası sonucu o mertebeye erişti. Hak ile Hakk oldum dedi.”

İsmail Dede Hz. Ali’ye Allah diyebilir miyiz sorusuna şöyle cevap verdi:

“Mevlana mesnevisinde şöyle der” Evveli de Ali’dir, ahiri de Ali’dir” Hz. Ali’ye Allah diyebilir miyiz? Bunu herkese söyleyemezsin, tasavvufu bilmeyene anlatamazsın. Allah-u teala şöyle buyuruyor: “Sizi kendi nurumdan kendim için yarattım.”, “Siz olmasaydınız, dünyayı yaratmazdım ve sizi yetkili kıldım.” diyor. Allah, Muhammed, Ali üçü aynı nurdur. Hz. Ali Allah’tır dediğimiz zaman, Allah’la birliktedir anlamında kullanıyoruz. Hz. Muhammed ve Hz. Ali Allah’ın nurunun parçalarıdır. Hz. Ali’ye Allah dediğinizde, Hz. Ali’nin çocuk sahibi oluşunu izah edemezsiniz.”

Ali Eroğlu (Yaş 76 Samut Ocağından Dede):

Ali Dede, içinde kaymakamın da olduğu bir toplulukta kendisine verilen değere içerleyen bir hocaya (imama) bu kıymetlendirmenin sebebini Nur-ı Muhammedi inancı ile anlatmaktadır:

“Neden bu kıymetin bana verildiğini sordukları zaman, hoca efendi dedim, Hz. Âdem (a.s) yaratıldığında balçıktan ibaret bir halde cennetin bir köşesinde oturuyordu. Zaman geldi, Cenab-ı Hakk ağzını Hz. Âdem’in ağzına koydu, ruhu üfürdü. Âdem âlem-i ekber ve sırrı beytullah oldu. Allah bir yıldız söyledi, bu zöhre yıldızı oldu. Ama bu yıldız, Hz. Âdem’den sonra, Hz. Şit’e, Hz. İbrahim’e, Hz. İsmail’e Hz. Nuh’a sonra da Abdullah’a, Hz. Muhammed’e, Ebu Talib’ten de Hz. Ali’ye sırayet etti, dedim. Bu daha sonra, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve On iki İmamlar’da olmak üzere devam etti. Ama Hz. Mehdi’nin sır olmasıyla beraber, bu nur her ne kadar kaybolduysa da, o nurun kokusu biz dede neslinde vardır, dedim. Onun için ben burada otururum dedim”

Hz. Ali’ye Allah diyebilir miyiz sorusuna Ali Dede şöyle cevap vermiştir:

“Hz. Ali’ye Allah demeyiz. Ama biz Hz. Ali’yi en büyük kadar severiz. En büyük kim Allah. Hz. Ali’ye Allah demeyiz ama en büyük Allah kadar severiz. Deyişlerde de söylemek istenen aslında budur.

Rıza Aktaş (Yaş 65 İmam Rıza Ocağından, Cem Vakfı Ankara Şubesi, Dedeler Kurulu Başkanı, Dede):

Rıza Dede, Hz. Ali’nin Tanrısallığı ile ilgili şunları söylemiştir:

“Zahir ilminde Hz. Muhammed de bir fanidir, analı- babalıdır. Ama batın ilmine göre Nur-ı Nübüvettir. Hz. Ali’de sırrı velayettir. Hz. Ali Hz. Muhammed’e tabidir, bağlıdır. Tanrılık açısından bakıldığı zaman akla Hz. Mevlana’nın Divan-ı Kebir II. Cildinde Hz. Ali hakkında bir söylevi akla geliyor. Hz. Mevlana diyor ki, “Dünya var olmadan evvel Ali vardı. Dünya var oldukça da Ali var olacaktır. Çünkü, Âdem’de Ali idi, Şit’de, idris’te İsa’da, Musa’da, Davud’da Ali idi, bütün peygamberlerle Bâtinî

geldi. Hatem-ül enbiya Muhammed Mustafa ile zahiri göründü. Peki, bu analı- babalı gelen Ebu Talib oğlu Ali'yi mi dikkate alacağız, yoksa bâtinî olan Ali'yi mi? Biz Bâtinî olanını tercih ediyoruz. Ama Ali'ye Allah demiyoruz. Yerin, göğün sahibi, gören gözeten, acıyan ve koruyan, seven bir tek Cenab-ı Celal vardır. Diğerleri, ona tabi olanlardır. ”

Rıza Dede Nur-ı Muhammed'i inancı hakkında şunları söylemektedir.

“Ben beş nuru kendimden yarattım, “kendi öz nurumdan kendim için yarattım, kâinatı da bunların yüzü suyu hürmetine yarattım. Eğer bu beş nur olmasaydı, ben bu kâinatı var etmezdim.” ve bunu teyid edici Cenab-ı peygamberimiz buyuruyor. “Ben Kur'an'ın korunması üzerine mücadele verecektim.” Nur ta ki Hz. Muhammed ve sırrı velayet olan Hz. Ali efendimize gelene kadar, nur tek olarak geliyor. Oradan ikiye bölünüyor. Birisi, Nebiullah'tır, hatem-ül enbiyadır, diğeri de sırrı velayettir, Veliullah'tır. Hz. Ali'den gelen nur günümüze kadar devam etmektedir. Bu nur dedeler kanalıyla devam etmektedir ama Hz. Peygamberimizin ilmiyle, irfanıyla, erdemiyle, faziletiyle ve On iki imamların faziletiyle donanmış olan dedelerde, yani o icraatı yerine getiren dedelerde mutlaka ortaya çıkar.

Buraya kadar vermiş olduğumuz örneklerden yola çıkarak geleneksel Alevîlikteki aykırı inançların, aslında tasavvufî açıdan anlaşılabilir ve anlamlı olduğu söylenebilir. Çünkü, vahdeti vücud anlayışında aşkın olan bir Tanrı inancı vardır. Bu yüzden tevhid inancı zarar görmez fakat, Alevî halk İslâm anlayışındaki tevhid inancının vahdet-i vücud teorisiyle açıklanması bazı araştırmacılar için yeterli gelmemektedir. Onlara göre Alevîlik vahdet-i vücud değil Vahdet-i mevcudcu bir anlayışa sahiptir.

Edip Harabi'nin Vahdetnamesi bu konu için örnek verilmektedir (Çamuroğlu, 2000b:138,Sunar,2003:116).

(Vahdetnâme)

*Daha Allah ile cihan yok iken,
Biz anı var edüb i'lân eyledik.
Hak'ka hiçbir lâyük mekân yok iken,
Hânemize aldık mihman eyledik.**

*Kendisinin henüz ismi yok idi,
İsmi şöyle dursun cismi yok idi,
Hiçbir kıyafeti resmi yok idi,
Şekil verüb tıpkı insan eyledik...**

Şiri'nin şu nefesi de konuyla ilgili önemli örneklerdendir (Çamuroğlu, 2000: 137):

*Cihan var olmadan ketm-i âdemde,
Hak ile birlikte yektaş idim ben.
Yarattı bu mülkü çünkü o demde,
Yaptım tasvirini nakkaş idim ben...*

R. Çamuroğlu'na göre, Alevîlikte Tanrı kavramı, içeriğini, Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Mevcud düşüncelerinden alır. Bu iki kavram çevresinde oluşan görüşler, Alevî-Bektaşî düşüncesinde saf olarak bulunmazlar. Alevî-Bektaşî düşüncesi, tarihsel çizgisi boyunca her iki kavramı savunan akım ve inançları bünyesine aldığı; orada eritip kaynaştırdığı için bu iki inanç bu ortamda sık sık birbirinin içine geçmiş; birbiriyle kaynaşmış bir şekilde bulunur. (Çamuroğlu, 1992: 97).

* Farka geldik ve cihanı var ettik, dolayısıyla Allah'ı var ettik, adına da Allah dedik ki esasta zât biz idik ve farka gelen de biziz. Hanedan maksat ta kâinattır ve insan şeklidir. Yani Allah kâinatta ve insan şeklinde görünmüştür. (Sunar, 2003: 186).

* Önce, balçığın şekli yoktu. Tekâmül ede de nihayet insan şeklini buldu ve hâne de kendi hânede orturan da kendi oldu. (Sunar, 2003: 186).

A. Yaşar Ocak'a göre Vahdet-i Mevcud görüşü, Vahdet-i Vücut telâkkisinin ayarı kaçmış bir halidir. Anadolu'daki heterodoks İslâm anlayışı da Vahdet-i Mevcud görüşüne dayanmaktadır (Ocak, 2003: 260).

Vahdet-i Mevcud telâkkisi ” bütün varlıkların tek bir varlığın çeşitli suretleri” olduğu inancını benimser. Allah bu inançta kâinatın özü, gerçeği olur. Dahası bu inanç, kâinatsız, maddesiz Allah'ın varlığını kabul etmemek sonucunu ortaya çıkarır. (Gölpınarlı, 2000: 70). Vahdet-i Vücut'daki “Varlık Birliği”, Vahdet-i Mevcud'da “Varlığın birliği” anlamını alır. Buna göre Allah, varlıkların, doğanın, evrenin birliğidir; bütün var olanların birliğidir ve bu var oluşun başı ve sonu yoktur. Bu, İslamın temel inançlarından olan “yaratılış” a aykırıdır. Yaratmak ve yaratılmak bu inançta yok olmuştur (Çamuroğlu, 2000: 126). Allah ile tabiatın, ezelden beri tek ve aynı şey olduğunun kabul edilmesi, “yaratan”la “yaratılan” arasındaki farkı kaldırdığı için, sadece İslamı değil, bütün dinleri yıkacak görünümde (Korlaelçi, 1992: 44).

Schimmel de, irfanı gizemciliğin yani teozofik tasavvufi türünün sonu panteizme (vahdet-i mevcuda) varma potansiyeli taşıdığı için eleştirildiğinden bahsetmektedir. Özellikle mistik şiirlerde sufi, Allah'ı saf aşk ilişkisinden aldığı deyimlerle anlatabilir ve birkaç dize sonra onu “panteist” sanmamıza yol açan bir dil kullanabilir (Schimmel, 2001: 21-22).

Alevîliğin Vahdet-i mevcud anlayışına dayandığını iddia edenler Şatihyatlarda geçen maksadı aşan yorumlara işaret ederler. Yukarıda örneklerini verdiğimiz deyişlerden sadece bir tanesi vahdet-i vücut ve mertebeler teorisi ile açıklanamayacak yapıdadır. Edip Harabi'nin Vahdetnamesinde insanın Allah'ın ilk taayyünden evvel ki halinde olma iddiası vardır. Yani Mutlak zat olma iddiası vardır. Fakat bir örnekten yola çıkarak Edip Harabi'nin ve bütün Alevîliğin Vahdet-i Mevcudi bir yapıda olduğunu söylemek haksızlık olur.

Edip Harabi'nin yayınlanmış eserleri içinde Vahdet-i Mevcud inancını içeren başka örneklere rastlanmaz (Özmen, 1998:521-539).

Alevîlik vahdeti vücut anlayışı ve mertebeler teorisi açısından anlamlıdır. Fakat bu durum tasavvufun bilgi edinme yoluna ve kaynağına (epistemolojisine) itimat ile doğru orantılıdır.

İnsanlık tarihi kadar eski olan bu bilgi kaynağı çok yaygın olsada doğrulama ve kesinlik açısından şüphe taşıdığı için tartışmalıdır. Alevîliğe vücut veren Hakikat-ı Muhammedi ve velayete ilişkin inançların islami dayanakları da keşf yoluyla elde edilen bilgilere dayanır. Yine tasavvufun temellendirilmesinde kullanılan birçok meşhur hadisin doğruluğu da keşf yoluyla iddia edilmiştir (Kara ,2003:64).

Sufiler, velayeti tasavvuf yolunun aslı ve esası kabul etmişlerdir. Onlara göre velayet, nübüvvetin batınıdır. Nübüvvetin zahiri, dinî hükümleri ve şeriatı haber vermek; batını ise, o hükümleri yaparak nefislerde tasarruf etmektir. Haber verme bakımından nübüvvet bitmişse de velayet ve tasarruf yönünden sürmektedir. Çünkü Hz. Muhammed'den sonra gelen veliler, O'nun tasarrufunu taşımaktadırlar. Hz. Muhammed onlar vasıtasıyla halk içinde tasarruf etmektedir (Yıldırım, 2000: 138).

Her veli manevi sülukte aynı mertebede değildir. Bu yüzden bir veliler hiyerarşisi geliştirilmiştir. En yüksek manevi yetki, kutb veya gavs denilen kişidir. Kutb, üç nukabâ, dört evtâd, yedi ebrâr, kırk abdal, üç yüz ahyâr, dörtbin de gizli veli ile çevrelenmiştir. Kutb, bu dünyanın mutluluğunun bağlı olduğu manevi enerjinin gerçek merkezidir (Schimmel, 2001: 200). A.Y. Ocak'a göre İnsan-ı Kamil kavramıyla özdeş olan Kutb, Kâinatta maddi-manevi her türlü tasarruf yetkisine sahiptir. O, Allah'ın adına kâinatı idare eden en büyük velidir (Ocak, 2003: 262).

Schimmel kutb ile Şiiliğin “gizli imam” arasında yakın bir yapısal ilişkinin varlığını şöyle ifade etmektedir:

Kendisini çağının kutbu ilan etmemiş pek az mutasavvıf vardır ve birçoğu, zamanın sonunda ortaya çıkacak olan gizli imam Mehdi'nin rolünü üstlenmiştir. Tasavvuf yolunun hocası olarak zuhur eden imam veya kutba gösterilen derin saygı, tasavvufta da Şiilikte de ortaktır. Şiiliğe göre, “Çağının imamını tanımadan ölen kafir gider.” Görece ılımlı bir sufi olmasına karşın, Celaleddin Rumi, “Kâfir kimdir? Şeyhin (yani İnsan-ı Kamil'in ve zamanın kutbunun) imanından haberi olmayan” der. Dünya kutupsuz ya da eksensiz var olamaz; nasıl ki değirmen eksenini etrafında döner de aksi halde işe yaramazsa, dünya da onun çevresinde böyle döner (Schimmel, 2001: 200).

Bu kutb anlayışı zamanla tasavvuf zümreleri arasında kendi şeyhlerini en üst seviyede görme şekline dönüşmüştür. Böylece her tarikat kendi şeyhini zamanın gavsı ya da kutbu olarak nitelendirmiştir (Bardakçı, 2005: 190).

Sufilere göre veliler sır ilimlerine vakıftırlar. Bu yönüyle onlar gaybten haber alırlar. Ne var ki bu anlayış İslâm düşüncesinde tartışılan konular arasındadır. Zira Kur'an'ın bildirdiği İslâm inancına göre gaybı Allah'tan başkası bilmez.* Hz.Muhammed'e peygamber olmasına rağmen "Ben gaybı bilmem" demesi Allah tarafından tavsiye edilirken, velilerin gaybı bildiklerini iddia etmesi itirazlara neden olmaktadır (Bardakçı, 2005; 184).

Velilerin bu tartışmalı durumuna rağmen, halk arasında çok etkili bir statüye sahip olduklarını biliyoruz. Velilikle ilgili şu düşünceler kitleler arasında çok yaygındır: Yağmurun yağması velilerin hayır duaları yüzündendir; mübarek ayaklarının bastığı yerlerde bitkiler biter ve Müslümanlar, onların yardımları sayesinde kâfirleri yenebilirler. Onlar, Allah'a bakan gözlerdir; çünkü Allah'ın dünyaya baktığı gözlerdir onlar (Schimmel, 20001: 2002).

İnsanın, bir sufi mürşidin manevi gücüne inanmasında başı çeken etken, mürşidin keramet gösterme yeteneğidir. Çok sayıdaki evliya menkıbesinde şu tür sözler yer alır: "Duaları kabul edilirdi." veya "Önceden haber verdiği olaylar aynen çıkardı." ya da "Bir zamanlar birisine kızmıştı. Hakk sübhanehu ve te âlâ bundan dolayı o adamdan çabucak intikam aldı." Menkıbelerde firasetten (ruh okuma) de söz edilir. Sayısız menkıbe şeyhin, müridinin kalbini okuduğundan söz eder. Şeyh, müridin gizli arzularını, umutlarını ve hoşnutsuzluklarını bilebilir; müridin, huzuruna çıktığı anda içindeki gurur veya ikiyüzlülük belirtilerini görebilir. Hatta bir kişinin cennete mi cehenneme mi gideceğini gördüğünü iddia eden kişiler bile vardır (Schimmel, 2001: 204).

Velayetnameler menkıbelerle doludur. Doğurganlıklarla ilgili kerametler, veli tapımının en yaygın yönlerinden biridir ve kısır kadınların büyü yoluna başvurarak çocuk sahibi olma ümidi bu tapımı kuvvetlendirmektedir. Hastalıkların okuyup

* En'am suresi, 6/59; Naml Suresi, 27/65.

üflenerek iyileştirilmesi de meşhurdur. Menakıbu'l-Kudsiye'de Baba İlyas'ın ileri gelen halifelerinden Hac Mihman'ın, hangi hastaya nefesi ererse onu mutlaka iyileştirdiği ve bu kerametini, şeyhi tarafından kendisine bağışlandığı anlatılır. Vilayetname-i Otman Baba'da ise, Otman Baba'nın misafir olduğu Musa Beğ adındaki zatın tekkesinde, civardaki hastaları yanına çağırdığı, onları iyileştireceğini ilan ettiği hikaye olunur. Şeyh tekkeye toplanan hastalara nefes edilmiş sular içirmiş ve gerçekten de hepsini iyileştirerek yerlerine göndermiştir (Ocak, 2003: 147).

Yine, Veli kerametlerini anlatan diğer bir motif, velilerin “hayvan dünyasıyla kurduğu ilişkiler” üzerine inşa edilir. Sufilere göre her mahlûk, Allah'ı kendi dilinde tesbih eder ve nefesini arındırmış veli, onların tesbihatını anlar ve onlara katılabilir (Schimmel, 2001: 2006).

Bir başka veli kerameti de “ateş”le ilgilidir. Menkıbelerde nakledilen olaylarda ateşe girip yanmama yahut ateşin yakıcı, yok edici kabiliyetini kontrol altına alabilme durumu anlatılır.

Hacı Bektaş'ın Tatarlar'ı Müslüman etmekle görevli Can Baba adlı halifesi, Tatar hanı Kâvus Han tarafından ateşle imtihan edilir. Hakikaten velî olup olmadığını anlamak için onu, büyük bir ateş üstünde kaynayan kocaman bir kazanın içine sokarlar. Can Baba tam üç gün üç gece ateşte kaynar. Kapağı açtıklarında onu kazanın dibinde sapaşğlam oturur bulurlar. Bu defa, doğrudan doğruya ateşin içine girmesini öne sürerler. Can Baba, Han'ın keşişleriyle birlikte olmak şartıyla kabul eder. Keşiş mahcup olmamak için teklifi benimser ve bir tepe üzerine yakılmış kocaman ateşin içine beraberce girerler. Keşiş yanıp kül olur, ama Can Baba yine sağlam çıkar. Tatarlar gördükleri bu kerâmet üzerine Müslümanlığı kabullenirler (Ocak, 2003: 166).

Saha çalışmasında, yukarıda verilen veli kerametlerine benzer keramet örnekleri gözlenmiştir. Öncelikle belirtmemiz gerekir ki, saha çalışmasına çıkmadan önce Veli kültürünün, şehrli Alevîleri, özellikle şehirde doğmuş büyümüş Alevîleri etkilemeyeceği düşüncesi hâkimdi. Fakat mülakata katılanların keramet yoluyla veli kültüründen etkilendiğini gözledik. Bu da bizde, geleneksel Alevîliğin sürdürülmesinde Velilerin ve kerametlerinin etkili olduğu izlenimini uyandırdı.

İlk olarak, olumsuz netice veren bir örnekle başlayarak kerametın dinî inancı sürdürmede önemini vurgulamak istiyorum. Kırsal bölgede yaşamış yaşlı bir Alevînin tecrübe ettiği keramet şöyledir: Evlerine misafir gelen bir Alevî Dede çay içmek ister. Çay getirilir, fakat şekerleri kalmamıştır. Ev sahibi şeker almak için komşuya gidecekken, Dede şapkasını çıkarıp çayın yanına koyar ve kaldırır altından şeker çıkar. Dede bunu keramet olarak göstermek ister fakat, mülakat yaptığımız kişi şekerleri daha önce şapkasına koyduğunu düşünüp Dedenin sahtekar olduğuna karar verir ve bir daha ceme gitmez.

Şehirli genç kuşak Alevîlerin yaşamış oldukları dinî terübeler ve bunların inançlarına olan katkısı ilginçtir. Yirmi yaşında Erzincan kökenli genç bir Alevînin, Pir olarak bahsettiği Dedenin kerametlerinden çarpıcı bir şekilde etkilendiği gözlenmiştir. Pir elini sobadaki ateşe sokup, içinden yanan korları çıkarmıştır. Yine bir gün, sosyal etkinlik sırasında yağmur yağmaya başlamış pir, havaya bakarak “Bugün yağdırmayacaksın demedim mi?” diyerek, kızgınlığını bildirmiş ve yağmur kesilmiş. Aşure günü, kaynayan kazana elini sokarak aşı karıştırmıştır. Cem evinde iken kurbanlar kovalamacadan kurtulup Pir’in önünde niyaz etmiştir. Denek, Pir’in bu kerametlerinden çok etkilenmiş ve Pir’in din hakkındaki yorumlarını tartışmasız kabul eder hale gelmiştir. Denek Pir’in telkinlerinden etkilenerek, “Her şeye sevgi ile yönelmek yeterlidir. Dini ibadetler gerekli değildir. Allah’a yaranmak için yaklaşmamalı, aşk ile yaklaşmalıdır.” demektedir.

Başka bir genç kuşak Alevî, veli kültü ile olan tecrübesini Zöhre Ana dergahında yaşamıştır. Gözlerinde yakını görme sorunu bulunan denek, Zöhre Ana’ya götürülmüş, Ana’nın duasıyla şifaya kavuşmuştur. Söylediğine göre, Ana dua ettikten sonra, dergâhın karanlık bir bölgesinde bulunan ayakkabılarını bulup getirmesini söylemiş, denek de hiç zorlanmadan ayakkabılarını alıp gelmiştir. Bu olaydan sonra denek, cemlere katılmada, yatır ve türbelerin ziyaretinde ve geleneksel inançların sürdürülmesinde daha istekli olduğunu bildirmiştir.

Veli kültü, dinî inancın yaşatılmasında etkin bir faktör olarak devam etmektedir. Veli kerametlerinin hitap edeceği kitle bulduğu müddetçe de bu durumun süreceği düşünülmektedir. Fakat, kerametlerdeki incelikler de cemaatin özelliğine göre değişmektedir. Mamak gecekondü bölgesinde Zöhre Ana’nın dergâhında yapılan

Cem’de verilen bir keramet örneği çok ilginçtir: Ana Cem’e giren talipleri düşkün olup-olmadığı hususunda sorgudan geçirirken, hiç zina etmediğini söyleyen bir talibine “Köyünde on yedi yaşında iken bir eşekle cinsi münasebete girdin.” ithamında bulunur. Talip donar kalır. Mülakatı yaptığımız denek, bu kerameti Ana’nın feraseti olarak görmektedir. Talibin donup kalmasını da bu şok edici kehanete bağlamaktadır.

Zöhre Ana adına yazılmış “Cemden Gelen Nefesler” ve “Mehtaptaki Erenler” adlı iki eserde de Ana’nın dağıttığı şifalardan, iyileştirdiği hastalardan örnekler verilmektedir (Solak, 1993: 216). Ayrıca, mezarları kaybolmuş evliyaların, Ana tarafından tesbit edilen yerleri ve silsilesi verilmektedir. Bunlardan bazıları şöyledir:

Ergonaş Baba: Halk dilinde Ergonaş Baba olarak bilinen evliyanın gerçek ismi Arif Hüsnü’dür. Babası Seyit Mustafa, Dedesi Musa Peygamberdir. Horosan Erenlerinin paşasıdır. Eski adı Ebimi yeni adı Yassıcalı köyünde yatmaktadır.

Cafer Baba: Halk dilinde Cafer baba olarak bilinen evliyanın gerçek ismi Seyit Halil’dir. Keşişin ikinci oğludur. Birinci yaşamı Amasya’nın Uygur köyünde Cafer Baba, ikinci yaşamı Alaca’nın Kargı köyünde Yeşil Pabuç Ocağı olarak bilinir. Gerçek ismi Hökkeş Baba’dır.

Çoğ Baba: Halk dilinde Çoğ Baba olarak bilinen evliyanın gerçek ismi Hz. Muhammed’in dördüncü yaşamında bilinen türbesidir. Birinci yaşamı Mekke, ikinci yaşamı Balı Sultan Elmalı- Antalya, üçüncü yaşamı Sultan Süleyman - İstanbul, dördüncü yaşamı Çoğ Baba - Ümranlı - Sivas, beşinci yaşamı Sultan Basri - Kütahya, Altıncı yaşamı Hıdır İlyas - Hatay Samandağı (Zöhre Ana-Ali Sosyal Hizmet Vakfı, 1995: 86).

Görüldüğü üzere, keşfi bilgi ile (ummana dalarak) Ana, son örnekte Çoğ Baba’nın geçmişte nerede olduğunu bildiği gibi gelecekte de nerede olacağını bilmektedir.

Saha çalışmasında Türkan Ana olarak bilinen bir Veli örneği ile daha karşılaştık. Türkan Ana, sadece Sefil Baba ile irtibat kurabilmiştir. Ona göre, Sefil Baba defnedildiği yeri gösterir ve oraya bir mezar yapılır. Halen de irtibatı devam etmektedir. Fakat Altındağ / Çinçin gecekondü bölgesinde yıkım çalışmaları nedeniyle, bu mezar yıkım tehlikesi altındadır.

Cem evlerinin Dedeleri ile yapmış olduğumuz mülakatlarda Dedeler velilerin, evliyaların varlığını kabul ediyorlar fakat, günümüzde velilerin olmayacağından bahsediyorlar. Dedelerin veli olmasını da, bugünün şartlarında, imkânsız görüyorlar. Yani Dedeler veli olma inancını ve keramet gösterme ayrıcalığını yitirmiş görünmektedirler. Keramet gösterme iddiasında bulunmayan Dedelerin geleneksel Alevîliği sürdürme iddiaları da bu durumda cılız kalmaktadır. Çünkü Dede, olağanüstülüğünü, kutsallığını koruyamadığı müddetçe dinî otoritesini yeniden kurmakta ve devam ettirmekte zorlanacaktır. Nitekim bir Dede konferans sırasında bazı gençlerin “Biz üniversiteliyiz, sen ise ilkokul mezunusun. Bize ne verebilirsin?” gibi bir tepkisiyle karşılaşmıştır. Geleneksel Alevîliğin devamı için gençlerden, Dedelerin peygamber soyuna dayandığı, Peygamber’in Alah’ın nuru olduğu ve onun soyundan gelenlerin de bu nurdan bir parça taşıyacağı inancına inanmalarını beklemek gerekir. Saha çalışmamızda yukarıda örneğini verdiğimiz birkaç genç dışında, “Dedelerin gayb âleminden bilgi vereceğine inanıyor musunuz?” sorusuna ekseriyetle “Hayır” cevabını aldık.

2.2.2.2. Alevîlik ve Heterodoksi

“Kabul edilmiş dinî esaslara aykırı olan, umumi umdelere muhalif” (Redhause, 1971: 493), “Dini cemaat dışında olmak” (Ülken, 1983: 346) anlamına gelen heterodoks, Hristiyan literatürüne aittir. Kavram ilk Hristiyanlar arasında gelişen gnostik dinî tavırları eleştirmek için kullanılmıştır. Gnostik; bilen, Tanrıyla ilişki kurabilen kişidir. Bu bilgi sezgiye dayanır (Melikoff, 1994: 12).

Heterodoks, Osmanlıca’da **ehl-i bid’at** terimiyle Kur’an’ın ve hadislerin belirlediği kurallara yenilik getiren akımlar için ve ehl-i sünnet karşıtlığı olarak kullanılır (Çamuroğlu, 2000b: 136). Heterodoks terimi Alevîlik için de kullanılmaktadır. Fakat, terimin İslâm terminolojisine sokulması tartışmalara neden olmuştur.

A.Y. Ocak, heterodoks İslâmı şöyle tarif etmiştir:

“Sosyo – kültürel yapıları İslâmı henüz kabul ettikleri için, kitabî ve doktriner bir İslâm anlayışına yeterince nüfuz etmeye – çok tabîi olarak – mâni teşkil ettiğinden, İslâmı ister istemez eski inançlarının doğrultusunda ve etkisinde anlamak zorunda olan, bu

yüzden de kitâbı İslâm'dan bazı konularda farklılaşmış bir İslâm anlayışı geliştiren zümrelerin inançlarıdır (Ocak, 1996: 54)."

M. S. Sarıkaya ise Ocak'ın tarifinin mezhepler tarihi bakımından anlamlı olduğunu, fakat Alevîliğin tarihi arka planının heterodoksi terimi ile açıklanmasının yanlışlığını vurgulamaktadır. Ona göre, heterodoks terimi Hıristiyan literatürüne aittir, din dışılığı ifade eder, inkârı içinde barındırır. Bu muhteva heterodoks terimi ile Alevîliğe yüklenirse, Alevîliği hak etmediği halde inkârcı bir niteliğe büründürür. Hâlbuki Alevîlik, İslâm içinde yorum ve anlayış farkı olan bir inanç olarak görülmelidir. Bu tarife en uygun terim de "bid'at" tir (Sarıkaya, 2003: 26-27).

Mezhepler tarihi açısından bakıldığında, bir inancın kabullenilişi, onun doğduğu dinî ve millî kimlik, sosyal çevre, kültür ortamı, geçmiş din ve kültürlerin etkisi, o toplumun hayat şartları ve yaşayış biçimiyle doğrudan ilgilidir. Bir fikrin (inancın) tarihi arka planı irdelenerek onun oluşum süreci belirginleştirilirse, toplumda kabul gördüğü zemin ortaya çıkar (Sarıkaya, 2003: 26). Sarıkaya'ya göre Alevîliğin inanç olarak meşrulaştırılmasının birinci adımı, oluşup geliştiği tarihi arka planı belirginleştirmektir. İkinci adımı ise, Alevîliğin terminolojisini oluşturan tasavvufî teorileri iyi anlamaktır. Bu şekilde marjinal inanç olarak algılanan Alevîlik meşrulaştırılabilir. Aslında her iki araştırmacı da Alevîliğin farklı olduğunu kabul etmektedir. Ocak, bu farklılığı "sapık İslâm" denecek kadar abartmamakta; heterodoks kavramını da bu sınır içinde kullanmaktadır. Sarıkaya ise, Alevîliğin marjinalliğini kabul etmekte fakat heterodoks teriminin Alevîliği "sapık İslâm" anlamına sokacak tehlikede olduğunu savunmakta, yerine yorum ve anlayış farklarını bildiren "bid'at" terimini kullanmaktadır.

Heterodoksinin yerine başka bir kavram tercih etmeden, heterodoksinin özelliğinin inkâr değil yorum olduğunu vurgulayan R.Çamuroğluna göre heterodoksi de tıpkı ortodoksi* gibi meşrudur. Gayrimeşruluğu Ortodoksiye göredir. Heterodoksi her dinde mevcuttur; kendisini koruması gerekir. Varlığını aykırılıktan alır, ortodoksi ile uzlaşmaya gitmesi varlığını ortadan kaldırır. Bu nedenle Alevîliğin, tarihte görüldüğü

* Ortodoksi, "bir dinin ilkeleri içinde kalan, dinde doğru yolda olan, veya gelenekçi" demektir (Sarıkaya, 2003: 2006)

gibi farklı inanç şekillerinden etkilenmesine benzer bir şekilde sünni islamdan etkilenmesi beklenemez. Çünkü, aykırılığını zaten Sünni İslâm karşıtlığı üzerine kurmuştur (Çamuroğlu, 2000 a: 53 – 57).

Çamuroğlu'na göre, Alevîliğe Ortodoks Sünni-İslâm penceresinden bakıldığında Alevîlikten bir takım beklentilerin olduğu gözlenir. Sünni İslâma göre bir insanın Müslüman olabilmesi için İslâmın şartlarını yerine getirmesi gerekmektedir. Bu yerine getirilmese bile inkâr edilmemesi gerekir. İnkârın yerini alan ihmal, insanı Müslümanlıktan çıkarmaz (Çamuroğlu, 2000a: 41-52, Kara, 2006:410). Türkdoğan'ın Alevî kimliği üzerine üniversite öğrencileri arasında yapmış olduğu bir araştırmada, Sünni öğrenciler, Alevîleri namaz kılmamaları, Ramazan orucu tutmamaları, abdest almamaları, Hz. Ali'yi peygamber tanımaları ve Hz. Ali'yi Allah tanımaları hususlarında eleştirmişlerdir. Ameli ve itikadi yönden ayrılık, Kur'an ve sünnetten uzaklaşma (Türkdoğan, 1995: 355 – 360) Alevîleri Sünnilerin gözünde heterodoksluğa götürmektedir. Nitekim, S.Kara'ya göre heterodoksluk, doğru yoldan sapmanın itikat bazında meydana gelmesidir (Kara, 2006: 410).

İslâm'da farklı görüşlere daha müsamaha gösteren Yaşar Nuri Öztürk'e göre ise, “Kelime-i Şehadet'i inanarak söyleyen kişi, bütün haklarını kullanmak üzere Müslümandır. Böyle bir insanın ibadet ve amel noksanlığı, hatta bunları hiç yapmaması, hakkında kesin vahyi delili olmayan konularda bir takım görüşler ileri sürüp yorumlar yapması, onun imanına asla zarar vermez. İslâmî manasıyla bir ortadoksinin kıstası, Kelime-i Şehadet'tir” (Öztürk, 1997:22).

Y. Aktay'a göre, heterodoksi dinî aykırılıklardan kaynaklanan bir zıtlaşmanın ifadesi olmamalıdır. Halk İslâmı ile kitabi İslâm arasında her zaman mesafe olmuştur. Halk İslâmı Alevî olduğu zaman da heterodoks, Sünni olduğu zaman da heterodokstur. Aktay'a göre heterodoksluk daha çok devletlerin menfaatleri gereği siyasî ve ekonomik arzularını gerçekleştirebilmek için halkın içinde yandaşlarının motivasyonunu sağlamak için kullanılan bir araç olmuştur. Aktay, yazılı kaynaklara bakarak halk İslâm açısından Alevî ve Sünnilerin inanç benzerliğini şöyle aktarmaktadır:

“Alevî söylenceleri geleneksel bir menkabe kültürünün bugüne taşınan örnekleri olarak, Sünni gelenek içerisindeki muadillerinden kategorik olarak pek farklı sayılmazlar. Bugün,

kırklar, Yediler, Kerbela, Hüsniye, İmam Cafer Buyruğu, Hayber Kalesi, Hz. Ali Cenklere türünden menkıbelerin muhtevası yeniden yorumlanıp, günün antagonizmalarına oldukça pragmatik bir yolla eklemleniyorsa da, esasen Sünni tasavvuf kültürü içerisinde de bu tür menkıbelerin var olduğu ve bir menkıbeyi menkıbe yapan şey açısından hiçbir farka sahip bulunmadığı söylenebilir. Sünni ve Alevî menkıbe kitaplarının hepsinde, İslâm öncesi inançlara ait motifler hemen hemen aynı oranda serpiştirilmiş olarak bulunmaktadır. Bu İslâm öncesi inançlar Şamanizm, Budizm, Zerduştilik, Maniheizm, Mazeizm, hatta Arap cahiliye döneminin paganizmi. Bu inançlar: 'Dağ, tepe, taş, kaya, ağaç kültleri', sihir ve büyü ile 'hastaları iyileştirme', 'Gaipten ve gelecekte haber', 'Tanrının insan gibi görünmesi', 'tabiat kuvvetlerine hakimiyet', 'ateşe hükmetme', 'kemiklerden diriltme', 'ölüyü diriltme', 'ırmak veya denizi yarma', 'hayvanları konuşturma', 'âsayı ejderha yapma' vs. inançlar." (Aktay, 2006:94-95)

Aktay'a göre, Alevîlik ile Sünniliğin inanç motiflerinden hiçbiri, devletle ilişkilerinde belirleyici değildir. Gerçekten de devletin Alevîlikle ilgili sorunları Alevîliğin heterodoksluğundan değil, ancak başka siyasî ve ekonomik faktörlere bağlanabilecek sebeplerdendir. Devletin kırsal kesim için daha kitabi bir din beklentisinin başından beri olmadığı; Sufî ve Bektaşî tekkelerine, şeyh, baba ve Dedelere eşit miktarda bir teveccüh gösterip, bu yolla Anadolu'nun İslâmlaştırılma beklentisinin olduğu bilinmektedir. Alevîlik, eğer inançlarındaki bazı motiflerden dolayı heterodoks sayılacaksa, sadece Alevîliğin değil, bütün Sünni -Sûfi tarikatlarının ve hatta kırsal kesim Sünniliğinin de bu kategoride değerlendirilmesi gerekmektedir (Aktay 2006: s. 94 – 95).

S. Kutlu Alevîliğin yapısal özelliklerinden hareket edip dinî statüsünü belirleyerek farklı bir kavram önermektedir. Ona göre, Alevîlik Caferî, Hanefî, Maturidî, İsmailî gibi hem ortadoks hem de heterodoks unsurlar taşısa da Kızılbaşlık ve Bektaşîlik bir yapılanma olmayıp tarikat benzeri mistik bir oluşumdur. Kutlu, farklı mezhebi unsurlar taşımasından dolayı, Alevîliğe mezhepler üstü veya doksi ötesi mistik oluşumlar anlamında "metadoksi" denilmesini uygun görmektedir (Kutlu, 2003: 31).

Alevîlik ister heterodoks ister bid'at ister metadoksi ile anlatılsın ya da halk Sünniliğinin anlatıları ile aynileştirilerek normalleştirilmeye çalışılsın, neticede marjinallikle ilişkilendirilmektedir. Marjinallik, Alevîlerin ötekilerle kurduğu sosyal

ilişkilere olumsuz yansımakta, gerilim yaratmaktadır. Mülakata katılanların ekseriyeti, Alevî kimliğini gerekmedikçe kullanmadıklarını, sadece Alevîlik ve Alevîler hakkında kötü söz söyleme ihtimali doğduğunda kimliklerini açıklama gereği duyduklarını belirtmişlerdir. Bazı ailelerde ise “dışlanma” ve “çocukların başına bir iş gelir” korkusuyla Alevî kimliğinin çocuklardan gizlendiği gözlenmiştir. Bu temkinli vaziyet alış, Alevîliğin kültürel aktarımını sıkıntıya sokan unsurlardan biri olarak görülmektedir.

Alevîliğin aykırı yanlarının var olduğu fikri, bütün araştırmacılar tarafından kabul edilmektedir. Ama bu aykırılığın adını koymak ve Alevîliğin din içindeki yerini tespit etmek bakımından farklılıklar bulunmaktadır. Bazı araştırmacılara göre Alevîlik, Türk Müslümanlığı tarzlarından biridir. İslâmî öze uyuşmayan aykırılıkları vardır. Bu aykırılıklar tasavvuf terminolojisi yardımıyla anlamlı hale getirilebilir. Fakat bu anlamlılık, tasavvufun ve bazı tarikatların İslâm içindeki tartışmalı konumundan dolayı meşrulaşmak için yeterli olmayabilir.

Araştırmamızın bu kısmında Alevîliğin İslâmî öze aykırı gibi görünen yanlarının neler olduğu tesbit edilerek bunların saha çalışmasında karşılıkları olup olmadığı kontrol edilecektir. Alevîlik hem itikadı hem de ameli alanda eleştirilmektedir. İtikadı alanda eleştiriye konu olan hususlar da tevhid, ahiret ve kutsal kitaba iman mevzularıdır. Ameli alanı ise, vakit namazları ve Ramazan orucuna getirilen farklı yorumlar oluşturmaktadır.

Yukarıda “Tasavvuf ve Alevîlik” bölümünde tevhid inancını, vahdet-i vücud teorisi ve Nur-ı Muhammedi inancı çerçevesinde değerlendirmiş ve Allah’ın birliği ilkesinin korunduğunu gözlemiştik. Allah’ın yaratıcı kudret olduğu ve Ehli Beyt nurunun yaratılmış olduğu bütün Dedeler tarafından özenle belirtilmişti. Burada bizi tevhid konusunu yeniden değerlendirmeye iten sebep “hulül” kavramıdır. Alevîliğin heterodoks olduğunu iddia eden araştırmacılar hulül inancından bahsetmektedirler. Hulül, Tanrı’dan insana doğru bir yönelişi ifade eder. Bu inanın tevhid inancına zarar verdiği iddia edilmektedir. Fakat Hulül inancını Nur-ı Muhammedi ve Vahdet-i vücud çerçevesinde değerlendirdiğimizde Yaratıcı Kuvvet’in birliğine zarar verilmediği görülmektedir. Çünkü hulül eden, Mutlak Zat değil, Allah’ın nurundan yaratmış olduğu

Ehl-i Beyt nurudur. Mülakatlarda edindiğimiz izlenim mitolojik hikâyelerin Hz. Ali'yi yüceltmek için kullanıldığıdır, ilahlaştırma gayreti değildir.

Hulûl, Allah'ın insan suretinde tecellisidir. Allah'ın tecellisi, Allah'ın en mükemmel mazharı, tarihi kişiliğiyle hiçbir ortak yanı bulunmayan ve değişik suretlerde tecelli eden Hz. Ali'dir. Bu suretlerin başında, tarikatın geleneksel kurucusu olan Hacı Bektaş Veli gelir. Abdal Musa bir nefesinde:

“Güvercin donuyla Urum'a uçan
İmamlar evinin kapusun açan
Cümle evliyalar üstünden geçen
Var mıdır hiçbir er Ali'den gayrı”

mısralarıyla, Hacı Bektaş'ın Horasan'dan Diyar-ı Rum'a bir güvercin olup geldiğinin ve Hz. Ali ile Hacı Bektaş'ın aynı kişilik olduğunun imasını yapmıştır (Melikoff, 1994 – 109) .

Geleneksel Alevîliğin sözlü anlatımında bu inanç yaşatılmaktadır. İsmail Eker (Yaş 55, Dede) “Hacı Bektaş Veli bedeninde gelen Hz. Ali midir?” sorusuna şöyle cevap vermiştir:

“Hz. Ali efendimizin ölümünde de Hacı Bektaş Veli'nin ölümünde de aynı şey gerçekleşmiştir. Hz. Ali efendimiz diyor ki “Ben Hakka yürüdükten sonra, bir adam gelecek, cenazemi ona verin götürsün” diyor. Hz. Ali vefat ettikten sonra cenazesi yıkılıyor, bir bakılıyor ki yüzü kapalı bir adam geliyor, devesini çekerek. Cenazeyi o adama veriyorlar. Adam bir müddet gittikten sonra evlatları diyorki eyvah biz ne yaptık, babamızın cenazesini bilmediğimiz bir adama verdik.

Koşuyorlar adamı yolda yakalıyorlar, durduruyorlar. “Sen bizim babamızı götürme.” diyorlar. Yüzü kapalı adam nikabını (örtüsünü) açıyor ve diyor ki ” Eyvah oğlum, sırrımızı ifşa etme.” Yüzünün peçesini kaldırıyor ki cenazesini götüren de Hz. Ali efendimiz.

Aynı şekilde, H. Bektaş Veli'de aynı vasiyeti yapıyor. “Ben Hakk'a yürüdükten sonra cenazemi bir er alıp götüreceğim.” diyor.

Gerçekten de vefat ettikten sonra, yüzü kapalı bir er geliyor ve cenazeyi alıp götürüyor. Aynı şekilde halk gidiyor ve Pir'in cenazesini almak istiyor. Er yüzünün peçesini açınca görülüyor ki H. Bektaş-ı Veli'nin kendisi. Dolayısıyla önce Hz. Ali idi sonra H. Bektaş Veli oldu. Yani bunlar hep aynı ruhun, nurun dolaşmasının kanıtıdır.”

Nizam Bozkurt'a aynı soru yöneltildiğinde hulül inancı daha belirgin ortaya çıkmıştır. Nizam Bozkurt (Yaş 68, Yazar):

“Hacı Bektaş Veli bence Hz. Ali'nin ikinci kere, veya üçüncü kere, dördüncü, beşinci kere veya en son kere dünyaya gelişidir. Ben öyle inanıyorum. Çünkü, H. B. Veli daha Anadolu'ya gelmeden ocaklar gelmiş, ocak dedeleri gelmiş. H.B.Veli onlardan 100 sene sonra gelmiş. Şimdi, H. Bektaş geldiği zaman, Lokman Parende'ye gidip ders görmesi, Ahmet Yesevi'den emanetler alması, Hacca gitmesi, orada erbaine girmesi, Babalar savaşına katılması, ondan sonra Sivas'ın, Kangal'ın Bektaş köyüne gidip 5 sene sığır güdüp tekrar geri gitmesi. Bir geliyor ki Hacı Bektaş Veli, ister batını gelsin ister zahiri, yani ister güvecin donunda gelsin ister esasını dürte dürte gelsin, geldiğinde bir gerçek var ki Rum erenleri birbirinden haberdar iletişim halindedir. Eskişehir'de Sakarya vadisinde bir toplantıları, cemleri var. Bu arada Kadıncık Ana'da var. O mübarek erenler yeni gelen bir kimsenin büyüklüğünü, üstünlüğünü tanımıyorlar. Ne yapıyorlar, onlara bazı kerametler gösteriyorlar. Onlara nasip veren elini gösteriyor. Bir sürü şeylerden sonra, mecbur oluyorlar onu tanımaya. Neye inanıyorlar; şimdi onun Hz. Ali'nin ta kendisi olduğuna ve sırası geldiğine inanıyorlar, Onun için sacde kıyorlar. Onun için biliyorlar. Yoksa bilir mi?”

Ziya KIR (Yaş 76, Dede): “Gerçeklerin sağı solu olmaz. Ne yandan baksan görürsün. Nasıl güneşi, her yerde görüyorsun, bunlar bir güneştir. Bunlar bir nurdur. Bunları birbirinden ayıramazsın. Nur parçalanabilir, birkaça bölünebilir, fakat nurdur. Şimdi Hacı Bektaş Veli, Hz. Ali bunlar bir can bir ruhtur.

Adem ile girdim dara
Nuh ile girdim tufana
Kaç defa geldim cihana
Kaç daha gelsem gerektir.

Bunlar gelecektir, devir dönecek. Atatürk'ü sen Ali'den ayrı mı görüyorsun? Hacı Bektaş Veli'den ayrı mı görüyorsun?"

Samut Ocağından Ali Dede ile yapılan mülakatta hulul inancını reddeden bir yaklaşım ortaya çıkmıştır.

Ali EROĞLU (Yaş 76, Dede): “Hacı Bektaş Veli Hz. Ali değil, şöyle ki yol ve erkân açısından birdirler. Hacı Bektaş Veli Hz. Ali'nin yol ve erkânını aynen güttüğü için Hz. Ali gibi denilir.

Seyfettin GÜRSOY (Yaş 68, Dede): “Biz de velilik davasına inanılır. Tabi ki Hacı Bektaş Veli bedeninde gelen Hz. Ali'nin kendisidir.

Gahi nebi, gahi veli göründüm,
Gahi uslu, gahi deli göründüm
Gahi Ahmet, gahi Ali göründüm
Kimse bilmez sırrım ayyaş idim ben.

Şimdi elhamdüllilah şirir dediler
Geldim gittim zatım hiç bilmediler
Kimseler bu sırrı fehmetmediler
Hep mahluk kuluna kardaş idim ben.”

Ali Abbas ÇELİKER (Yaş 83, Dede): “İnançlarımıza göre velinin nuru veliye geçse gerektir. Hz. Ali, hem Ali'dir, hem velidir. Hz. Ali dünyadan göçtüktan sonra bir veli gelecek, kim geldi, Hacı Bektaş Veli geldi.”

Ali METİN (Yaş 65, Dede): “Bu konuda babamdan duyduğumu söylüyorum: “Bizim Atatürk'ümüz aynı Hacı Bektaş Veli'derdi.”

Geleneksel kaynaklarda da Hz. Ali'nin Tanrılaştırılması ile ilgili düşüncelere rastlamak mümkündür. Buyruk'ta geçen “Tasdik ve Teslim” bölümünde Şah-ı Velayet ünvanı ile anılan Hz. Ali'ye Âdem'i yaratma kudreti verilmektedir (Bozkurt, Buyruk:160). Yine Buyruk'ta geçen ve itikadi konuda Kur'an'la çelişen bir başka ifade de “Muhammed ile Ali'nin on sekiz bin âleme düzen verdiği” ifadesi vardır. Üzüm'e göre bu, Muhammed ile Ali'yi Tanrılaştırma iddiası değil ama maksadı aşan bir ifade görünümündedir (Üzüm, 2002: 64).

Buyruk'ta, Allah'ın Hz. Ali'den başka insan suretinde görüleceğine dair örnekler de mevcuttur. Tanrı, Kıyamet günü, karin günü ve kuşluk vakti olmak üzere üç zamanda “bakire kız” suretiyle görünmüştür. Bundan başka, “Tanrı sofu kullarına yedi yüzle gözüdür.” ifadesi de Buyruk'ta yer almaktadır (Üzüm, 2002: 62) .

Bir başka kaynakta Otman Baba (ö. 1477), vilayetnamesinde kendisini “Sırr-ı Yezdan” yani “Allah'ın insan suretine girmiş şekli” olarak gördüğünü açıkça ifade etmiştir (Üzüm, 2002: 72).

Hutbeti'l Beyan'da* da Hz. Ali'nin ulûhiyetine çok belirgin işaret vardır. Eserde geçen sözlerden hulul inancını taşıyanlar şöyledir:

* Hutbeti'l Beyan

Eser XV. Yüzyılın ikinci yarısında yazılmıştır. Özellikle safevi – şii propagandasının yapıldığı çevrelerde Hz. Ali'yle ilgili kabullerdeki farklılaşmanın tezahürlerini yansıtan ilk eserlerden olduğu anlaşılmaktadır. Eserin kendisinden sonra yazılan Buyruk ve faziletname gibi eserlerle benzer muhtevaya sahip olduğunu dikkate alırsak bu eserin de aynı çevreye hitap etmek üzere kaleme alınmış olduğu söylenebilir (Sarıkaya, 2004:XIX)

Hutbeti'l – Beyân, Muaviye ile Hz. Ali arasında kimin halife olması gerektiği konusundaki uyuşmazlık neticesinde Hz. Ali'nin kendi kimliğini tanımlamak üzere söylediği 70 sözdür. Uyuşmazlık şöyle ortaya çıkar: Peygamber hayattayken, Ali bir kez, Muaviye'ye Peygambere sormak istediği bir sorusu olduğunu söyler. Kendisi sormaya utandığı için Muaviye'den Hz. Muhammed'e onun ölümünden sonra halifenin kim olacağını sormasını ister. Sadece ilk halifeyi değil dört halifeyi de sormasını ister. Muaviye bunu kabul eder ve Peygamber hasta olduğu için soruları Hz. Muhammed'in karılarından biri olan kız kardeşi Ümmü Habibe Hatun'a sordurur. Peygamber cevabında kendisini Ebu Bekir'in izleyeceğini, Onu Ömer'in onu da Osman'ın izleyeceğini söyler. Sonra Peygamber, ondan sonrakinin kim olacağını söylemesi için zorlandığında bu soruyu soranın olacağını söyler. Çünkü Peygamber hakikatte soruyu soranın Hz. Ali olduğunu bilmektedir. Fakat Peygamber'in cevabı, soruyu soran olduğu için, Muaviye'nin Halifelik iddiasına bir mazeret olur. Hz. Ali Muaviye'ye biat etmeyi reddeder ve onun biatını ister. Çünkü Allah ona diğerleri üzerinde bir fazilet vermiştir. Kendi soyundan benzer bir fazilete sahip iki kişi gelecektir, fakat kendisi tümünün en faziletlisi olacaktır. Muaviye doğal olarak kanıt ister ve Hz. Ali de cevap olarak kendi kimliğini tanımlayan ve Hutbeti'l Beyan olarak bilinecek yetmiş söz söyler. Peygamberin ashabı bu sözcükleri Kur'an ve hadisle uyumlu bularak kaydederler ve onlara Kitab'ül Enaniyat-ı Ali derler. Birçok yorumcu bu sözcükleri Arapça ve Farsça olarak

“Ben, ırmakları, suları yolunda akıtanım”

“Ben, gökleri kaldıran ve yüce kılanım”

“Ben, yağmur bulutları açanım”

“Ben, göğü gürleten ve şimşeği çaktıranım.”

“Ben, Eyyub peygamberin sabrına yardım eden, ona şifa veren ve mihnetten kurtaranım. Ben, Yunus peygamber balık karnına düştüğünde zikir ve tesbih ile ona yâr oldum. Yine balık karnından onu kurtardım.”

“Ben, ilk ve son neşrin sahibiyim.”

“Ben, her şeyi bilen ve analar rahminde suretleri yaratanım.”

“Ben, evlerinizde ne yaparsanız haberdâr olanım.”

“Ben, arşı ululuğuyla getirenim”

“Ben, iki kere öldürücü ve iki kere dirilticiyim.”

“Ben, önceki bin ümmetin inkar ettikleriyim. Onların hepsi de beni inkar ettikler için hayvan suretine döndüler.

“Ben, her şeyi dilediğim gibi zâhir kılanım.”

Yetmiş sözün tamamı Hz. Ali'nin ulûhiyetine işaret etmez. Aksine, bazı sözler kendisinin sadece bir kul olduğuna işaret eder. Bunlardan bir tanesi 70. sözdür: “Ben, Allah'ın kulu ve Rasûlünün kardaşuyım. Allah'tan başka ahvalimizi döndürücü kimse yoktur, ululuk O'nundur.” (Sarıkaya, 2004: XIX – XXII)

Fakat, eserin genelindeki uluhiyet iddiası dikkat çekicidir.

Sarıkaya'ya göre Türkiye'deki Alevî – Bektaşî kültüründe Hz. Ali'yle ilgili anlayışlardaki farklılaşmanın temelini teşkil eden önemli kaynaklardan birisi Hutbeti'l Beyan'dır. Eserde sıralanan ve yorumlanan sözlerin birçoğu tek tek ele alındığında

yazmışlardır. Yazar Şeyh Seyit Hüseyin ibn Seyit Gaybı bunları Türkçe'ye çevirmiştir (Birge, 1991: 158 – 159) .

karşımıza ciddi anlamda sıkıntılar çıkmaktadır. Çünkü eserde Hz. Ali'nin ağzından kendisine nispet edilen sıfatlar, onu yarı Tanrı hatta Tanrı'nın yeryüzüne hulûl eden biçimi olarak Tanrı konumuna sokmaktadır. Sarıkaya'ya göre bu sözlerin anlaşılmasında yapılması gereken, hemen, görünen anlamlardan hareket ederek bazı yanlış çıkarımlara ulaşmak değil, sözlerden kastedilen şeyleri doğru bilmektir. Buradaki doğru bilginin yolu, tasavvuf kültürü ve sufi anlayıştan geçer (Sarıkaya, 2004: XXIII) .

Eserin yazarı Seyyid Hüseyin, sahip olduğu sufi gelenek doğrultusunda yetmiş sözü izah etmeye çalışmıştır ancak o da Hz. Ali'nin Tanrılaştırılmasını şaşkınlıkla karşılamıştır (Birge, 1991: 163).

A. Gölpınarlı bu şerhin Alevî – Bektaşilerde pek Meşhur olduğunu ve vaktiyle her Bektaşî tekkesinde bir hatta birkaç nüshası bulunduğunu belirtir. Gölpınarlı, bu eser için “Ali’ye isnad edilen ‘Gökleri direksiz tutan benim; rızıkları dağıtan benim...’ gibi yetmiş sözden meydana gelmiş bir hutbenin, mümkün olduğu kadar şeriata uydurulmak gayreti ile ve zoraki tevillerle yazılmış bir şerhidir” demektedir (Gölpınarlı,1992:275-283).

Birge, Hutbeti’l Beyan’da Hz. Ali’nin tuttuğu yüksek mevkiye işaret eder. Şerhin yazarı Seyyid Hüseyin’in eserde geçen bu tavrının hadislere verilen itibari yetkiyle uzlaştırmak için açık bir çaba olduğunu söyler. Birge’ye göre bu uzlaştırma çabası takiyyedir. Dışarıdan gelecek muhtemel Ortodoks eleştirileri karşılamak üzere yapılmıştır (Birge, 1991: 163).

Y.Z. Yörükhan ise Tahtacılar üzerine yapmış olduğu saha çalışması sırasında Hutbeti’l Beyan isimli eserin Türkçe şerhini gördüğüne şahitlik etmektedir (Yörükhan, 1998: 123).

Bizim saha çalışmamızda da Hutbeti’l Beyan eserinin etkileri dikkati çekmiştir. Kırsal kökenli Alevîlerde gök gürlemesine “Ali’nin narası” ya da “Ali Şahlandı.” denilmektedir. Şimşek çaktığında ise “Ali zülfikarımı çekti.” denilmektedir. Hutbeti-l Beyan’daki 13. söz bu inanışı destekler. Hz. Ali’nin ağzından şöyle denilmektedir: “Ben göğü gürlüten ve şimşeği çaktıranım.” (Sarıkaya, 2004: XX).

Zöhre Ana taliplerinde insan – Tanrıculığa varan bir hulûl inancı vardır. Görüşme yapılan bir aile “Hz. Ali Allah’tır. Allah’ın kendisidir. Hz. Ali’nin varlığı

başka evliyalara geçmiştir. Geçmişte Atatürk idi. Şimdi de Zöhre Ana donundadır. Dünyayı düzeltmek için gelmiştir. Canlı varlıktan bir beklentimiz olabilir. Kuru duvardan ne beklentimiz olabilir.” demiştir. Ana’nın Hz. Ali ve evliya olduğu inancına, yine Ana’dan sadır olan kerametler delil olarak gösterilmiştir.

Zöhre Ana taliplerinden bir başkası ise kayıt cihazının kapatılması şartıyla soruya cevap vermiştir. Ona göre, Hz. Ali Allah’ın kendisidir. Dünyaya düzen vermek için bin bir dona bürünmüştür. Evliyaların hepsi binbir donda gelmiş Hz. Ali’nin kendisidir. Şimdi de Hz. Ali Zöhre Ana donunda gelmiştir.”

Hulul inancı, Nur-ı Muhammedi inancı çerçevesinde düşünüldüğünde Allah’ın birliği inancının ve O’nun tek yaratıcı olduğuna dair inancın zarar görmediği gözlenir.

Nur-ı Muhammedi inancına göre Allah Ehl-i Beyt nurlarını kendi nurundan yaratmıştır. Bunlar, Allah’ın sıfatları ile sıfatlanmışlardır. Allah’ın nuru peygamberler, On iki İmamlar ve mürşidi kâmiller yoluyla günümüze kadar aktarılmıştır. Buradan hareketle Allah’ın herhangi bir veliye tecelli etmesi o velinin Allah olduğuna işaret etmez, Allah’ın nurunun o insanda yaşatılması vuku bulur.

Zöhre Ana taliplerinin veli olarak düşündükleri Ana’ya Allah demelerini de bu anlayış açısından değerlendirmek gerekir.

Alevîliğin itikadı açıdan değerlendirilmesi hussunda dikkate değer bir inanç da tensühtür. Tenasüh ahiret inancının anlaşılması bakımından önemlidir. Tenasüh* ruhun bedenden bedene göçüşüne inançtır (Melikoff, 1994: 110).

*Tenasüh: İnsan, bu âlemde tam olgunluğa ermişse ruh, Melekût âleminde kalır; ermemişse hangi mertebeye varmışsa, o mertebenin mazharı olan bir cesede girer. Ya tekrar insan olarak gelir, yahut hayvandan aşağıysa, madenler âlemine reddedilir; yıllarca devredip, sonunda tekrar insan suretini bulur. Bitki mertebesindeyse bitki haline düşer, bitki olup biter. Hayvan mertebesindeyse, kendisinde hangi hayvanın huyu üstünse o hayvanın cesedine bürünür; dünyaya o suretle gelir. Böylece öle dirile, gide gele kemale ulaşır. İnsanın, gene insan olarak geleceğine, hayvan, bitki, maden âlemlerine rededileceğine, inanmanın ayrı ayrı adları olmakla beraber hep birden bu inanca “tenûsuh” denir. Bu inancın kökü, eski Mısır’a ve Hind’e kadar dayanır (Gölpınarlı, 2000: 101)

Pir Sultan Abdal tarafından söylenen bir deyişte tenasüh inancı şöyle yansıtılmaktadır:

“Hazret-i Şahın avazı
Turna derler bir kuştadır
Asâsı Nil deryasında
Hırkası bir derviştedir”

Bu mısralarda, Musâ'nın Nil derinliklerindeki asâsına ve Hz. Ali'nin Kutb-ı zaman olan bir dervişte yani Hacı Bektaş'ta bulunan hırkasına telmih vardır. Ayrıca Musa'nın, Hacı Bektaş gibi, Ali'nin bir bedenleşmesi olduğu anlamı da çıkmaktadır (Melikoff, 1994:110).

Tenasüh inancı, kıyamet, mahşer, cennet ve cehennem gibi inanç konularını zedeleyen bir muhtevaya sahiptir (Üzüm, 2002: 119). Bu inanca göre insan kemale erene kadar defalarca bu dünyaya gelip gitmektedir. Yaptığı davranışlardan hesaba çekilme olacak mıdır olacaksa hangi bedene göre olacaktır sorularına cevap bulmak zordur.

Dedelerle yapılan mülakatlarda ahiret inancına ilişkin bilgiler edindik.

Ali Metin (Yaş 65, Dede):

“Veliler gayet tabi don değiştirebilirler. Fakat bunun nasıl olduğunu Allah bilir. O Allah'ın gaybıdır.

Öldükten sonra elbette dirileceğiz ve yaptığımız davranışlardan hesaba çekileceğiz. Ama bu, kulun tarif etmesi gibi değildir. Cenneti görmeden cenneti anlatmak bir suçtur.”

Ali Dede'ye “Cennet de bu dünyadadır, cehennem de” geleneksel Alevî değer yargısının nasıl yorumlanması gerektiği sorulduğunda şunları söylemiştir:

“Cennet nedir? İkiye ayrılır: Bâtınî ve Zahiri.

Zahir, sıhhatin yerinde ise, kafan rahatsa, güzel yerlerde oturur, güzel insanlarla, konuşursan kendini cennette kabul et. Bâtınî ise, görmediğimiz için hüküm yürütmek yanlıştır.”

Ali Abbas Çelikler (Yaş 83, Dede):

“Öldükten sonra dirileceğiz, yaptığımız davranışlardan hesaba çekileceğiz. Her şey kendi elimizde, ne verirsen elinle, o gider seninle. Cennet Cehennem vardır. İkiside bu dünyadadır diyenler, yanlış söylüyor. Sen o dünyadaki (ahretteki) cennete gitmen için, buradan bir şeyler götürmen lazım. Yani, sadakayı bol vermen lazım öyle olmaz, öyle kolay değil, ucuz değil.”

Seyfi Gürsoy (Yaş 68, Dede), cennetinde cehenneminde bu dünyada olduğuna dair geleneksel yargıyı şöyle yorumlamıştır:

“Cismani Cennet, ruhani cennet vardır. Bu dünyada suç işlersen, adam öldürürsen hapisaneye girersen, cehennemdir. Ama nefesine uymazsan, kazancına kanaat getirir de, çoluğunla çocuğunla tatlı dille yersen bu dünya cennet olur. Bu dünya için cennet cehennem budur.

Ruhani cennet öbür dünyayı temsil eder. Her devirdeki veliler, talip edinmiş Dedeler tertemiz bir halde gidiyorlarsa diyorlar ki:

Daima Kul Himmet eder niyazı
Pir Sultan yolundan ayırma bizi
Ol mahşer gününde isteriz sizi
Muhammed önünde car Hacı Bektaş

Hz. Muhammed önde, arkasındakiler katar katar. Kötü işleri yapanların yüzü yerde olacak. İşte Peygambere ümmet, Ali'ye talip böyle olacağız.

Peki, Mahşer kurulduğunda, Hz. Hüseyin'i öldüren adamlar peygamber efendimizin huzuruna nasıl varacak, nasıl şefaata isteyecek. Diyecek mi ki ya Muhammed ben senin torunlarını nefsim uydum, altı aylık çocuğuna kadar, okladım, kestim, mızrakladım. Senin kadınlarını çırılçıplak develere bindirdim. Şam'daki Yezid'in karşısına götürdüm. Bana şefaata diyecek mi?”

Rıza AKTAŞ (Yaş 65, Dede): *“İnsan yaptığı davranışlardan mutlaka hesaba çekilecektir. Cennet, cehennem vardır. Cennet de bu dünyadadır, Cehennem de inancına gelince bu iki yönlüdür.*

Gülerek, tebessümle muhabbet edersek, burası cennet olur, ama öfkelendiğimiz zaman, kıpkırmızı kesiliriz burası cehennem olur.

Birde öbür dünyaya ait bir hazırlığımız vardır. Genç Abdal şöyle diyor:

Fırsat elde iken bir amel kazan
Gül cemalin bir gün solsa gerektir.
Nefsine aldanıp tapma dünyaya
Dünya malı burada kalsa gerektir.

Yarın Hakkın divanına varılır.
Ruz-i Mahşer günü sual sorulur
Günahın tartarlar nizam kurulur
Haklı orda hakkını alsın gerektir.

Bana böyle geldi mevladan hitap
Tutulur ol dem dil, verilmez cevap
Kimini affeyler kimini azap
Cennet, tamu haktır dolsa gerektir.

Bizim inancımızda her Alevî bir kez Cem'de görülür. Dede sorar, hü ehli cemaat, mümin, müslim, kapı komşu, büyük, küçük, ırak, yakın, bu sofular Hakk yoluna gidiyor. Hakkı işte tahttır, vermemek yoktur. Muhammed Ali'nin yolu kıldan ince kılıçtın keskindir. Burası ölmeden evvel ölünen yerdir. Bunların ayağı yürürken, gözü görürken, dili dönerken, kulağı duyarken hakkı olan hakkını istesin. Dede cemaate göz gezdirir. Hü ehl-i cemaat razı mısınız, der. Cemaat içinde razı olmayan varsa davasını bildirir ve hal yoluna gidilir. Yok ise Cemaat hep birlikte Allah eyvallah işte niyazı razıyız, der. Peki Cenab-ı Allah görmeden görendir, duymadan duyandır. Bunu izlerken acaba ne der, " Ne mutlu ki yarattığım kavimler içerisinde öyle bir kavim var ki bana vasıl olmadan evvel, kul hakkını birbirinden rızalık getiriyorlar."

Rıza Dede'ye öldükten sonra başka bir bedende gelinip gelinmeyeceği hususunda şunları söyledi:

“Bazen denilir ki ölen kişinin ruhu ancak yedi göbek sonra gelir. Çünkü, öncekiler kendini tanırırlar diye bir müddet bekler. Tabi bunlar duyular üzerine gelendir, yazılı bir metni yoktur. Bir de şu var ki mantığın kabul etmediğini islamiyet'te kabul etmez”

İsmail Eker (Yaş, 55 Dede): *“Bizde bir inanç vardır. Veliler ölmez don değiştirirler, Don değiştirmek, veliullahın halden hale geçmesidir. Veliler Allah'ın en yakın dostlarıdır. Peygamber, Ali, İmam Hüseyin bizim için ölmemiştir.*

Sıradan insanlar don değiştiremez. Ama şu var. Reankarnasyondan bahsediliyor, öldükten sonra diriliş. Televizyonda örneklerini görüyoruz. Tıp da kabul ediyor bunu.”

Ziya KIR (Yaş 76, Dede): *“Veliler elbette bir dondan başka bir dona geçer. Bir altını buradan çıkartıp, öte yana koysan çürür mü? Onlar ruh halinde ermiş insanlar. O ruh ölmüyor ki, her dona geçebilir. Sende de görülebilir, ötekinde de. Mesela bir su ne yapar, nerede yatağını bulursa o yana gider. Bir nebi, bir veli ruhu da nerede bir gerçek (hakikat ehli) beden bulursa oraya gider. Bunların mekanı olmaz. Biz mesela Ali'ye öldü desek, bu kadar itikatımız, bu kadar sevgimiz olur mu? Ama biz ölmedi diyoruz. Çünkü o ruhun sahibi bir veliullah. Veliler ölmez, devamlı dünyadadır.”*

“Don değiştirme sıradan insanlar içinde geçerli midir?” sorusuna Ziya Dede şöyle cevap vermiştir:

“Herkes için, Şeyid Nizamoğlu kitabında insanların öldüğünü kabul etmiyor. Ceset ölür, ruh ölmez. Ruh ameline göre ceset değiştirir. Ben insan gibi yaşar ve ölürsem, tekrar o Mahkeme-i kübra'da insan sulbüne düşerim. Fakat hayvan gibi olmuşum, yılan gibi onu bunu zehirlemişim, zalim olmuşum, işte buna göre kalıbım belli, hayvan donunda gelirim. Öldükten sonra

dirileceğime inanıyorum, devri daime de inanıyorum. Çünkü, çok delilleri görülmüştür.”

Ali EROĞLU (Yaş, 76, Dede): “Kitaplarda yazdığma göre öldükten sonra dirileceğimize inanıyoruz. Ahrette mutlaka hesaba çekileceğiz, ondan kurtuluş yok. Cennet de, cehennem de vardır. Bunlara, amenna, inanmadığım zaman Allah’a da inanmamak gerekir.”

“Veliler öldükten sonra başka bir donda dünyaya gelir mi?” sorusuna Ali Dede şöyle cevap vermiştir:

“Geldiklerini söylüyorlar ama bilemiyorum. Şöyle bir rivayet vardır. Hacı Bektaş’ta Güzide Ana ölmeden önce (daha önceki hayatında) bahçedeki ağaçların nereye dikilmesi gerektiğini söylediğini, niçin başka yerlere diktiklerini etrafındakilere sormuş. Ama ne derece doğru bilmiyorum. Don değiştirme var. İnsanlar adem donunda değil de Allah muhafaza hayvan donunda geldiklerini de bütün kitaplar yazıyor.

Don değiştirme sıradan insan için de geçerlidir. Cahil insanın cezası hafif olur. Alim adamın cezası fazla olur. Çünkü bildiği ile amel etmemiştir.”

Alper ÇAĞLAYAN (Yaş 58, Aydos Vakfı Bşk.): “Hiç kimsenin ruhu ölmez. Alevî inanışına göre ruh ölmez. Ruh emanet olarak kalıba verilmiştir. İşlevini bitirdikten sonra o kalıptan çıkar. Ruh ölmez, beden ölüür. Beden öldükten sonra başka bir donda dolaşabilir. Dolaşmaya da bilir. Açık ve net şöyledir denemez. Benim inancıma göre, ruh bir bedenden başka bir bedene geçebilir. Buna inanıyorum. Bir önceki bedendeki hal ve şeklini hatırlayamaz. Ruh kaç tane bedende yaşamışsa o kadar bedeninin icraatlarından sorumludur. Cibali evlatlarından seyit Süleyman var. O zat yedi kez don değiştirdiğini söylüyor. At olarak geldiğini söylüyor. Hatta taşa bile bir dönem ruhunun verildiği söyleniyor. Tabi bunlar ıspatı olmayan şeyler, inanç bazındaki şeylerdir.”

Nızam Bozkurt (Yaş 68, Yazar): “Veliler bir dondan başka bir dona geçebilir. Hz. Peygamber kırklar cemine giriyor. Orada

bulunanları tanımıyor. Bunların içinde Hz. Ali de var. Hepsi aynı zatta, aynı sıfatta görünüyor. Sizler kimlersiniz diye soruyor. Onun için veliler don değiştirebilir.

Veliler ölmez. Kur'an'da birkaç yerde ayet var. Siz onları ölü sanmayınız, biz onları rızıklandırıyoruz. Yani onlar yer, içer, yaşantılarına devam ederler. Rızıklandırılmış bir kimse ölmüş olabilir mi?

Sıradan insanlar için de don değiştirme vardır. Bu ameline göre olur. En son tekamül insandır. İnsan donunda gelmek çok önemli, Allah'ın sıfatını taşıyoruz, en büyük mertebe budur.”

Ali Abbas Çeliker (Yaş 83, Dede): *“Veliler don değiştirir. Öldü diyoruz ya, esasen bunlar don değışitiriyorlar. Mesela, Hz. Ali, Hacı Bektaş Veli olmuş, don değışitirmiştir.*

Sıradan insan için don değıştirme amele bağlıdır. Dünyadaki amellerin, hizmetlerin Allah'ın hoşuna gittiyse seni geri gönderebilir. Ama amellerin kötüyse afedersin seni it de yapar, eşek de; bunları kabulleniyorum.”

Mehmet Kirs (Yaş 60, Zakir): *“Dedelerden duyduğum rivayete göre, Harun Reşidin kardeşi Divane Pelbirdane vardı. Bir gün yoldan geçerken caminin kapısını yapan ustaya rastlıyor; “O kapı dar olmuş biraz geniş koy.” diyor. Usta bunu kovalıyor. Zaman geçiyor, o usta ölüyor. Ruh değışiyor, beden değışiyor, o usta eşek donunda geliyor. O eşeğin sahibi de odunu yüklüyor dağdan, caminin kapısından içeri girecek ya, odun yüklü eşek bir türlü kapıdan sığmıyor. Sahibi veriyor sopayı, veriyor sopayı. Pehlil oradan geçerken durumu görüyor, eşeğin kulağına eğilip “Ben sana demedim mi kapıyı biraz geniş koy diye.” diyor.”*

Zakir, annesinin don değiştirme inancına ilişkin hatırasını “Yavrum Allah her mahlûktan etsin de yer de sürünen mahlûklardan etmesin, yani ona ruhumuzu düşürmesin.” şeklinde aktarmıştır.

Mülakatlarda kırsal kökenli Alevîlilerin ekseriyeti ile, Zöhre Ana taliplerinin tamamında tenasüh inancının canlı bir şekilde yaşatıldığı gözlenmiştir. Kırsal kökenli Alevîlerde, yeniden başka bir bedende dünyaya geleceği umudu vardır. Fakat bunun nasıl olacağı hususunda ayrıntılı bilgiye sahip değildirler. Yalnızca bir kişi, Budizm’le ilgili bir kitaptan etkilenerak yeniden dünyaya geleceğini, ifade etmiştir. “Cennet de cehennem de bu dünyadadır. Kimse öbür tarafa gidip gelmediğine göre bunun aksi iddia edilemez.” denilmektedir. Zöhre Ana talipleri ise tenasüh inancını biraz değiştirilmiş şekli ile yaşatmaktadırlar. Bütün bilgilerini Zöhre Ana’nın sohbetlerinden öğrendiklerini söyleyen taliplerine göre insan ruh, can ve beden olmak üzere üç kısımdan oluşur. Beden ölür, fakat ruh ve can farklı bedenlerde yeniden dünyaya gelirler. Yeniden dünyaya geliş kesinlikle hayvan, bitki veya madde donunda olur. İnsan donunda olmaz. İnsan donunda dünyaya gelebilmesi için en az yüz yıl geçmesi gerekir. Bu süre insanın bir önceki hayatını unutmaması için gereklidir. Evliyalar ise hep insan donunda gelirler. Zöhre Ana da evliya olduğu için insan donunda gelecektir.

Zöhre Ana’nın taliplerinden biri ile yapılan görüşmede, Ana’nın kendisine ruhunun katır, canının bıldırcın, öbür dünyadaki adının da Mehmet olduğunu söylediğini belirtmiştir. Yakın zamanda ölen kardeşinin bir ay sonra güvercin donunda geldiğini ve dergâhın etrafında dolaştığını da Ana’dan öğrenmiştir. Bu dünyada kötü amelleri olan insanların kedi, köpek gibi hayvan donlarında geleceğine inanmaktadır.

Ana’nın dergâhında görevli bir talibin ailesinde kuvvetli bir tenasüh inancı gözlenmiştir. Talibin Ruhunun katır, canının tosağa olduğu öbür dünyadaki adının da Şemsettin olacağını Ana haber vermiştir. Eşinin ise ruhunun öküz, canının yılan olduğu bildirilmiştir. Çocukları da Zöhre Ana’nın taliplerindendir. Ruhu öküz olup annesinden almış, canı ise tosağadır ve babasından almıştır.

Tenasüh inancının, şehirde doğup büyüyen Alevîlere anlamlı gelmediği görülmüştür. Fakat Zöhre Ana taliplerini bu yargının dışında tutmak gerekir. Çünkü, genç veya yaşlı hepsinde kuvvetli bir tenasüh inancı gözlenmiştir.

Alevîliğin heterodoks olduğuna işaret edebilecek bir başka inanç konusu da Kur'an'ın sıhhati ile ilgili yaklaşımlardır. Kur'an'ın tahrif edildiği şüphesinin geleneksel Alevîliğe 16. asırda safevilerle girdiği söylenmektedir (Sarıkaya, 2003: 158). Yazılı kaynaklarda konuyla ilgili en eski yorum Ebû Firâs'ın 1324 tarihli Risalesidir. Risale, Doğu Anadolu'da halk arasında tartışılan şii görüşler hakkında bilgi vermektedir. Risalenin bir bölümü Kur'an nüshasının geçerliliği ve güvenilirliğine aittir (Sarıkaya, 2003:141).

Kur'an'ın sıhhatine ilişkin, İsnâaşeriyye Şiiğin Ahbari ekolünde iki görüş mevcuttur: Birincisi, mevcut Kur'an'dan başka bir Kur'an'ın bulunduğu iddiası; ikincisi, Kur'an nüshasındaki tahrif ve tağyir iddialarıdır. İkinci iddia, Anadolu Alevîliği açısından önemlidir. Bu iddiaya göre, Hz. Osman Mushafından, özellikle Ehl-i Beyt ailesinin efdaliyetini, üstünlüğünü ifade eden, Hz. Ali ve evladının imametine, vesâyetine işaret eden bazı âyet ve sûrelerin çıkarıldığı, bazı âyetlerin yerlerinin değiştirildiği ve bazılarının tahrif edildiğine dair rivayetler nakledilmiştir (Sarıkaya, 2003: 142).

Mülakat yapılan Alevîlerde, konuya ilişkin yaklaşımları kabaca iki sınıfa ayırmak mümkündür: Birincisi, kırsal kökenli Alevîlerde, geleneksel olarak ifade edilen Hz. Ali ile ilgili ayetlerin Kur'an'dan çıkarıldığı iddiasıdır; ikincisi, şehir kökenli Alevîlerde geliştirilen inançlardır. Bazı gençler, Kur'an'-ı Kerim'in 1400 yıllık süreç içinde günümüze kadar hiç değişmeden geleceğine inanmaktadırlar. Bu gençler Kur'an okumadıklarını da belirtmişlerdir.

Kur'an'-ı Kerim'i okuyan gençlerde ise iki farklı yorum ortaya çıkmıştır: Birincisi, Kur'an'ın farklı yorumlanmasından kaynaklanabilecek eksikliklerin olduğu düşüncesidir. Bâtınî yorum – zahiri yorum farkını belirtmek istemektedirler. İkinci yoruma katılanlar ise, Kur'an'ın değiştirilmediğini dolayısıyla meşruluğunu iddia etmektedirler.

Kur'an-ı Kerim'in tahrif edildiği şüphesi üzerine Dedeler ve Alevî önderlerle yapılan mülakatlarda teorik olarak anlatılanlar destek bulmuştur.

Ali Abbas Çelikler (Yaş 83, Dede), Ali Dede'nin Hz. Ali ve Ehli Beyt'le ilgili ayetlerin Kur'an'dan çıkarıldığına dair rivayetler hakkında düşünceleri şöyledir:

“Kesin bir şey söyleyemem ama, Kur’an’da 6666 ayet olması gerektiği söyleniyor, fakat bugünkü Kur’an’da bu kadar ayet yok. Bu çıkan ayetlerin Ehli Beyt hakkında olduğuna inanıyoruz. 6666 ayet olmadığına göre, bu çıkarılan 432 ayet nerede? Bunun cevabını kimse veremiyor. Gaybı Allah bilir, bunu hiç kimse bilmiyor, biliyorum desem yalan söylerim. Ama Ehli Beyt hakkında olduğuna kanaat getiriyorum.”

Cemal Dede (Yaş 55) “Kur’an’dan Hz. Ali ile ilgili ayetlerin çıkarıldığına inanıyorum. Çünkü, Kur’an-ı Kerim’in 6666 ayet olduğu söylenir. Şimdiki Kur’an-a bakıyorum, ayetleri kaç defa saydıysam eksik çıkıyor. Üç yüz bilmem kaç tanesi noksan olduğu söyleniyor.”

Ali Eroğlu (Yaş 76, Dede): “Hz. Ali ve Ehli Beyt ile ilgili ayetler Kur’an’dan çıkarılmıştır, hem de çok çıkarılmıştır. Hem Vilayeat süresi hem de Nübüvvet süresi bunların ikisinde çıkarılmıştır.”

Ziya Kır (Yaş 76, Dede): “Dedelerden dinlediğimiz, ayetlerin Kur’an’dan çıkarıldığı yönündedir. Ben buna inanıyorum. Çünkü, Kur’an son zamanda, Osman’ın kontrolüne giriyor. Osman kavmiyetçilik güttüğü için Ehli Beyt’i ve onun kavmi Haşimiler’in üstünlüğünü sağlayacak ayetleri Kur’an’dan çıkarıyor”

İsmail Eker (Yaş 60, Dede): “Bizim inancımız şu doğrultuda, Kur’an’ı Kerim 114 sure, sure adeti doğrudur. Ayet sayısı 6666 ayettir. Fakat, Kur’an-ı Kerim’in’de ayetleri saydığımız zaman 400 küsur ayet noksandır.”

İsmail Dede sure sayılarının eksiksiz olduğunu söylemesine rağmen mülakatın ilerleyen safalarında şunları söylemiştir:

“İki sure Kur’an-ı Kerim’den çıkarılmıştır. Bunlar, Nübüvvet süresi ve Velayet süresidir. Eksik olan 400 küsur ayetinde o iki sureye ait olduğu söylenmektedir. Yani demek ki velayet süresi Hz. Ali için, Nübüvvet süresidir Hz. Muhammed için inmiştir. Allah’u Teala nübüvvet mührü ile peygamberlik kapısını kapatmış, senden sonra peygamber gelmeyecek buyurmuştur. Velayet, Velilerin şahı Hz. Ali’ye verilmiştir. Dolayısıyla o iki surenin Kur’an’ı Kerim’den çıkarıldığı kanısındayız.”

Rıza Aktaş (Yaş 65, Dede): “Kur’an-ı Kerim’de 6427 ayet kalmış diyorlar, bu doğru değildir. Bir surenin içinde kaç tane ayet olduğu sadece Alevî kesminde değil, Sünnilerde de mevcuttur. Bize göre Kur’an-ı Kerim tam fakat yorumlarımız farklıdır.”

Seyfi Gürsoy (Yaş 68, Dede): “Ebubekir, Ömer, Osman bunların zamanından başlarsan, Emevilerin hükümranlığında başlarsan, 120 sene bir zalim iktidar başta kalırsa, Kur’an’da değiştirme yapılır. 6234 ayet var, 432 ayet yok. 6666 ayet olması lazım, biz bu 432 ayetin Ehli Beyt hakkında olduğuna inanıyoruz ve ayet kabüllemiyoruz.”

Nizam Bozkurt (Yaş 68, Yazar): “Ayetlerin çıkarıldığına, Kur’an’ın bozulduğuna inanıyorum. Allah’ın kelamı bozulur mu diye genel bir düşünce var. Umumiyyette Sünniler söylüyor bunu. İncil’de bozulmuştur, Tevrat’ta bunlar geldiği gibi değildir. Peki sen onlara bozuldu diyorsun. Mademki Allah’ın kelamı bozuluyorsa, Kur’an’da Allah’ın kelamı o niye bozulmasın?”

Alper Çağlayan (Yaş 58, Aydos Vakfı Bşk):

“Kur’an’ı Kerim’in 6666 ayeti olduğu söylenir. Doğru olduğuna inanıyorum. Bazı sayımlara göre 400’e yakın ayet yok. Ayetlerin derlenişi çok önemlidir. Derlemede bazı ayetler birleştirildi mi kuşkusu var.

Hiz. Ali’nin 15 tane Kur’an yazdığı söyleniyor. İstanbul Topkapı müzesinde olduğu söyleniyor. Bu Kur’an alınıp incelendi mi, mevcut Kur’an ile karşılaştırıldı mı? Bilmiyorum. Alevî araştırmacıların o Kur’an’ı incelemeleri gerekir. Eğer Türkçeye çevrilebilirse bu sıkıntılar ortadan kalkacak. Çünkü Hiz. Ali’nin el yazması Kur’an’ının olduğu gerçeği var.

Şu anda, Kur’an’da Ehli Beyt’le ilgili ayetler var. Geleneksel iddiaya göre yok edilmesi gerekirdi, neden yok edilmemiş bu da ayrı bir sorudur. İspatı yoktur.”

İslâmî ibadetlerle ilgili tutumlar da Alevîliğin heterodoks algılanmasına neden olmaktadır. Tanrıya tapınma kabul edilmekle beraber bunun biçimleri büyük ölçüde yaygın İslâmî anlayıştan uzaklık arz etmektedir. (Üzüm, 2002: 42) Tüm Müslümanlık tarzlarının ortak kabulü olan, abdest alma, beş vakit namaz kılma, Ramazan’da oruç

tutma, hacc vazifesini yerine getirmeye inanmak, geleneksel Alevîlikte kabul görmemektedir (Melikoff, 1994: 110).

Dedeler ve Alevî inanç önderleri ile yapmış olduğumuz mülakatlarda yukarıdaki iddialar desteklenmiştir. Namaz ibadeti ile ilgili görüşler aşağıda sıralanmıştır.

Seyfi Şahbaz (Yaş 68, Dede): *Vakit namazı diye bir şey yok. Vakit dese Kur'an'ı Kerim'de "evkaat-ı hamse" denir. Eğer namaz dese (ki namaz diye bir kelime yok) "Salat-ı hamse" yani namaz beş vakittir, der. Kur'an'da Müzemmil suresinin 7. ayetinde der ki "Ya Muhammed gündüz halkın işleriyle meşguliyetin var. Sen bize geceleri halvette bulun." Gündüzleri el rızık el Allah. Allah ne diyor, Biz, insanların gündüzleri çalışıp, nafakalarını kazanması, evinin sevk ve idaresini yapması için gündüzü halk ettik. Gündüzü çalışmak için, geceleri de ibadet için yaptık.*

Allah'a yalvarmanın Kur'an'da şekli şemali yoktur. Furkan suresinin 77. ayetinde derki "Sizlerin duası olmasa Rabbiniz size niçin değer versin." Demek ki dua önemli. Ama kalkıp da beş putların adını sayarak; Yettan, Suan, Yeuse, Yeuke, Neslen, Allah-u Ekber diye Allah'a ibadet edilmez. Kur'an bir nasihattir, bir öğüttür.

İkincisi, Kur'an'da Kalem suresinin 52. ayetinde "Kur'an bütün alemlere bir öğüt, bir nasihattir." diyor. Şimdi sen namaz kılarken kalkıyorsun Allah'ın öğütünü Allah'a okuyorsun. Allah onu yazmış, peygamber vasıtasıyla göndermiş, yapılması gerekeni yapın, yapılmaması gerekeni yapmayın demiş. Allah, sana ey gafil zina yapma diyor, ama sen kalkıyorsun bunu geri Allah'a söylüyorsun. Bunu söyleyecek iman gücünü nasıl buluyorlar şaşıyorum doğrusu.

Nedir ibadet, ayetlerin anlamını kabullenerek, hırsızlık yapmıyorsam, zina yapmıyorsam, adam öldürmüyorsam, gıybet yapmıyorsam, bunlardan kendimi uzaklaştırıyorsam işte ibadeti yapmış olurum."

Ali Metin (Yaş 65, Dede): *“Ben Hacca gittim. Hac’da beş vakit namaz kılmadım. Bana sordular, iki rekat Cuma namazımız var dedim. Cuma günüydü kalktım abdest aldım, iki rekat namaz kıldım. Durdum duaya, uydum Kur’an’a, yönüm kibleye, kiblem kabeye çağırılım Allah , Muhammed Ali’ye pirimiz Hüinkar Hacı Bektaş Veli’ye namazımızı kıldım. Kıldıktan sonra hoca “Dede sen çok güzel namaz kılıyorsun.” dedi. Hocam sizinkiler çıksa Kocatepe’de dese ki arkadaşlar: kötüye, Yezid’e lanet olsun, Atatürk’e rahmet olsun. Biz sizden daha çok geliriz oraya,dedim.”*

Ali Abbas Çeliker (Yaş 83, Dede): *“Bizde zikir vardır. Zikir ibadetlerin en önemlisidir, Kur’an’da da geçer. Zikrimizi diz çökerek, saz çalarak, mersiye söyleyerek, düvaz imam söyleyerek yapıyoruz. Ehli Beyti zikrediyoruz. Alevîlerin ibadeti Kur’an’da mevcut ama, bunu ne Sünni açıklayabiliyor, ne de Alevîler dile getirebiliyor. Cenab-ı Allah Bakara suresinin 115. ayetinde der ki “Ne doğuya, ne batıya, ne şarka, ne garba ne tarafa dönersen dön ben senin yanındayım.” Biz iki can bir cem deriz. Diz çöktüğümüz yerde yüz yüze ibadet ederiz. Bu da halka namazı olarak geçer. Bakara suresinin 236. ayeti de bununla ilgilidir.*

Bakara suresinin 58 ve 161. ayetleri Alevîlerin cem evine girişini tayin eder: “Şu şehre gir, giderken Hakk’a niyaz et, tavaf et, secdeye var, orada ibadetini yap. Bulunan lokmalardan da bol bol ye.” der. Cem evinde de zaten biz bunları yapıyoruz.

Yine Cem evinde yapılan ibadetleri işaret eden Araf suresi 31. ayet vardır: “Ey inananlar, ibadet yerlerinize giderken temiz giysilerinizi giyin gidin ve orada ibadetinizi yapın. Orada bulunan lokmalardan bol bol yeyin” der. Biz Alevîler ceme gideceğimiz zaman boy abdesti alırsız, temiz elbiselerimizi giyer öyle varırız. Bizim dedelerimiz ibadetimizi yaparken halka bunları ayetli delilli bir şekilde anlatmıyor.”

Ali Dede’ye Sünnilerin kıldıkları beş vakit namazın anlamı sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: “Kur’an’da namaz geçiyor, ama onlar öyle inanıyor, biz böyle inanıyoruz. Ne biz onların işine karışalım, ne de onlar bizim işimize karışsın. Allah

görüyor hepsini, hangisi doğru, hangisi yanlış. Onların yaptığı yat, kalk cennetliksin, cennet o kadar ucuz mu?”

Ali Eroğlu (Yaş 76, Dede): “*Hacı Bektaş Veli Anadolu’ya gelmeden önce Alevî adını ağzına alanın dilini kestiler. Erenler Horasan’da toplandı Hacı Bektaş Veli’yi Rum diyarına gönderdi, irşad etsin diye. Hacı Bektaş, bu diyarda bundan sonra ibadeti şu şekilde (Cem ayini) yapacaksınız dedi. Çünkü camilerde Hz. Ali’ye küfür ediliyordu. Halen de ediliyor ya. Onun için ibadet şekilleri değişti ve bu ibadet Hakk ibadeti oldu. Bu ibadeti değiştirme işi Hz. Pir gibi kişinin kendi kafasına göre yaptığı bir iş değildi, muhakkak Cenabı Hakk’ın suretiyle oldu. Bunu üzerine Hacı Bektaş iki rekat hacet namazı kıldı. Beş vakit namazı kılmadı da, kıldırmadı da.*

Ziya Kır (Yaş 76, Dede): “*Namaz bizim görüşümüze göre bir gösteriştir. Namaz cemal cemala olur. Sen sırtını bana dönersen, ben sana dönersem olur mu, böyle ibadet olmaz. Dört kitabın dördünde de ibadet vardır. Keşişler ibadet ederken İncil okuyor, millet etrafında toplanıyor, cemal cemale dinliyorlar. Fakat bunlar (Sünniler) cemali kabul etmiyor. Yere secde ediyor. Toprağa secde edilmez. Âdeme secde edilir, Hakk âdemdedir. Bunlar Âdem’i Hakk’lamıyor, toprağı Hakk’lıyor. Ayağın altını öpüyorlar. Onun için bizim ibadetimiz cemaledir.*

Er cemale Muhammed kemale Hasan, Hüseyin Muhammed’e selevat. Hakk’ın cemaline Muhammed, yani Muhammed’in cemaline ibadet ediyorsun, biz cemal aşağıyız. Bizim ibadetimiz cemaledir.”

İsmail Eker (Yaş 60, Dede): “*Allah-u teala müzemmil suresinde Hz. Muhammed Mustafa’ya buyuruyor: “Ya Muhammed gecenin üçte ikisini uyu, kalk ibadet et.”*

Yine Allah-u teala başka bir ayette buyuruyor ki “Gecenin iki ucunda ibadet ediniz. Güneş aştıktan doğuncaya kadar. Gündüzü size vakti maaş ihsan ettim.” Öyle ise Allah’ın emrine istinaden

gündüz nafakanızı kazanacağız, güneş aştıktan doğuncaya kadar da ibadet edeceğiz.

Namaz hususunda bilinmesi gereken bir başka husus da şudur. Allah, ademi yaratmıştır. Allah Adem'e kendi ruhunu, nurunu vermiştir. Dolayısıyla biz insana niyaz ediyoruz. Biz namaz ehli değiliz, niyaz ehliyiz. Çünkü insanda Allah'ın hem ruhu hem de nuru vardır. İki defa niyaz ediyoruz insana. İlk niyazı, insanda Allah'ın ruhu ve nuru olduğu için ; ikinci niyazı, ademin ilmi için ediyoruz.

Başka bir yerde, Bakara suresi 238. ayetinde Allah-u Teala buyuruyor ki "Dikkat edin huşu içinde o yapmış olduğunuz orta salâta" Orta salât, Cem evinde bizim yapmış olduğumuz, ibadetin şeklidir. Cem evinin ortasında biz halka şeklinde oturarak ve herkes birbirini görerek cemel cemale orta selatı yapıyoruz. Bize göre Allah cemelullah'tır. Sevinç veren çehredir. Onun için birbirimizi görerek Hakk sende, Hakk sende diye ibadet ediyoruz."

Nizam Bozkurt (Yaş 58, Yazar): "Beş vakit namaza gelince ; Allah'a ibadeti beş defa yapmakla şu anlaşılıyor. Yani Allah'a duaların kabulü için Allah'ın kapıları beş kez açılıyor, kapı açıkken duanı edersen duan kabul olur, ama onu geçersen Allah'ın kapısı kapanır, daha ne kadar dua etsen de boşunadır gibi bir düşünce meydana geliyor.

Biz Allah'ın kapısını her an, her dakika açık olduğuna inanıyoruz. Bu yüzden de beş vakit namazı kabul etmiyoruz. Zaten ibadetin şekli şemalide Kur'an'da yoktur. Beş vakit namaz diye bir kelime de yoktur."

N. Bozkurt'a namazın şekillerini bildiren ayetler olduğunu hatırlatılıp kıyam, rüku ve secdeden bahsedildiği söylendiğinde şunları söylemiştir:

"Dünyadaki bütün dinler ibadet ederler. İbadetteki esas, kıyam, kıraat, rüku ve sücud'dur. Bunun Türkçesi şudur: Allah'a karşı bir saygı duruşu göstereceksin. Bir şeyler okuyacaksın. Allah'ın huzurunda eğilecek, hürmet göstereceksin. Bir de secde var o da

Allah'ın büyüklüğünü tasdik etme manasındadır. Bunun dördünü yapan ibadet yapmış olur. İster Kabe'de Hacer-ül Esved'e karşı, ister bir kara taşa karşı yap, ister bir ağacı ilah kabul et, ona yap. Sen ibadet yapmışsın demektir. Biz ne diyoruz, bizim kabemiz canlıdır, duvar değildir. Mukaddesatlık, taşta, toprakta değildir, insandadır. Allah kendinde bulunan özellikleri insana vermiştir. O yüzden insan çok mukaddestir.”

Alper Çağlayan (Yaş 58, Aydos Vakfı Bşk.): *“Namaz, Alevî yorumuna göre yalvarma, yakarma, yönelme anlamını taşır. Namaz vardır ama beş vakit kılınacak, şu sureler okunacak tarzındaki dayatmaya katılmıyorum. Kur'an'da açıkça Allah'a ibadetin şekli ve şemali yoktur. Gönlümüzden onu geçirmemiz namazdır, yani duadır. Allah her ne şekilde olursa olsun her türlü yönelmeyi kabul eder.*

Şekilsel olarak namazı Alevî cemlerinde halka namazı olarak iki rekat kılarız. Ama bizde asıl olan namaz değil niyazdır. Niyaz da çok fazla şekil aranmaz. Secdeye varmakla da niyaz olur, başı hafif eğmekle de niyaz olur.”

Bir diğer ameli ibadet şekli olan Ramazan orucu ile ilgili Dedeler ve inanç önderlerinin düşünceleri aşağıdaki gibi şekillenmiştir.

İsmail Eker (Yaş 60, Dede): *“Ramazan Orucu Bakara suresinin 183, 184, 185. ayetlerinde geçer. Allah-u teala “O aya erişince oruç tutunuz” buyuruyor. Orucun miktarı, tutulma şekli yok. Ama Nisa suresinin 92. ayetinde açıklama var. Oruç nasıl tutulacak kaç tane tutulacak diye. Bu ayete göre eğer Müslüman ve bir Müslüman öldürmüş isen bir bedel olarak bir ya da iki ay oruç tutarsın. Buradan çıkan sonuç şu ay olarak tutulan oruç ceza orucudur. Ramazan orucunu ceza orucu gibi tutmanın anlamı yoktur.*

Asıl oruç Muharrem orucudur. Muharrem orucu Adem'den Hz. Muhammed'e kadar tutuldu, halen de tutuluyor. Ramazan orucu ise Hz. Muhammed'in hicretinden sonra yani 622 yılından sonra

ortaya çıkmıştır. Hz. Muhammed 55 yaşına kadar muharrem orucu tutmuştur.”

Rıza Aktaş (Yaş 65, Dede): “Bakara suresi 185. ayet Ramazan orucu ile ilgilidir. Ramazan’da Kuran’ın ilk ayeti indiğinde, bu ay kutsal sayılmıştır oruç tutulur. Ama gün sayısı yok.

Bakara suresinin 185. ayetinin hükümü söylenirken, yine bakara suresi 183. ayetin hükmünü nereye koyacaklar. Orada “Ey inananlar, sizden öncekilere orucu farz kıldığım gibi, size de orucu farz kılıyorum, dilerim korununuz.” diyor. Bu 183. ayet Muharrem orucu ile ilgilidir.

Bugün Sünni kardeşlerimizin tuttuğu bir Ramazan orucundan başka oruç var mı, hayır. Alevîlerin tuttuğu Muharrem ayı var, Hızır orucu var, bir de Perşembe günü tutulan oruç vardır.

Muharrem orucu ezelden beri tutuluyordu. Adem ata tutmuş ve 10 peygamberin sevincine, kurtuluşuna vesile olmuş o on gün. Bu durum Kerbela vahşetine kadar böyle sürmüş bu olaydan sonra yasa bürünmüştür.”

Cemal Dede (Yaş 55): “Ramazan ismi aslında aydır. On iki aydan biridir. Sünniler Ramazanı 11 ayın sultanı olarak yerleştiriyorlar. Esasında en hürmetli ay Muharrem ayıdır.

Oruca gelince, biz Ramazan’ın son üç günü oruç tutarız, 27, 28, 29. günü bu da Hz. Ali’yi Ramazan ayının 27’sinde şehit ettikleri içindir. Biz bu orucu Hz. Ali’nin yası için tutarız. Hz. Ali şehit edildikten sonra, üç gün içinde Şam’a Muaviye’ye haber verildi. Muaviye Hz. Ali’yi sever göründü, siyah bayraklar astırdı. Şükür diye şeker dağıttı. Bundan sonra bu bayramın adı Şeker bayramı kaldı. Bir insanın yakını öldüğü zaman, üç gün içinde bayram mı yapılır, yas mı tutulur. Bu insanların (Sünnilerin) çokları, avuçlarının içlerine kına yakıyorlar. Şükür Hz. Ali ortadan kalktı diye çok şeyler var da, hepsini söyleyemiyoruz.”

Ali Abbas Çeliker (Yaş 83, Dede): “Ramazan orucu biliyorsunuz ki Hz. Peygamberden sonra ve onunla beraber gelen

Kur'an'la beraber gelmiştir. Fakat, Muharrem orucu, Bakara suresi 183. ayetinde belirtilmiştir: “Ey inananlar sizden evvelkilere farz kılındığı gibi size de farzdır.” Yani bu ay gelince oruç tutun. Ayrıca 182. ve 184. ayetler de Muharrem ayından bahseder.

Ramazan orucu ise 185. ayette geçer. Tabi ki Kur'an'ın Ramazan ayında geldiğine inanıyoruz. Ama Muharrem hakkında iki – üç ayet vardır, Ramazan hakkında bir ayet vardır. Muharrem tarihen Ramazan'dan evveldir. Ramazan'dan önce de Muharrem orucu tutuluyordu. Bunlar inkar edilemez. Ama, ne biz onların işine karışalım ne de onlar bizim işimize karışsın. Herkes inancında ne yaparsa yapsın, zararını da kârını da Cenab-ı Allah bilir.”

Seyfi Gürsoy (Yaş 68, Dede): “Bir farz varken benim indimde, ikinci farz onu iptal edemez. Madem farz olan bir oruç var Muharrem orucu, Bakara suresinin 183. ayeti de Muharrem hakkındadır: “Sizden öncekilere oruç nasıl farzsa size de farzdır”. Bunun üstüne ikinci bir farz Muharrem orucunu kaldırmaz. Bizim için doğrusu budur.”

Ali Eroğlu (Yaş 76, Dede): “Ramazan orucu şöyle, Hz. Ali efendimiz Ramazan ayının 19'unda yaralandı. Üç gün sonra da vefat etti. Esasen ve sair kitaplar Hz. Ali'nin 27'sinde vefat ettiğini söylüyor. Hemen o gün Leyli Kadir gecesini diyerek bayram yaptılar. Halbuki Leyli Kadir gecesini Hz. Ali'nin öldüğü gün mü olur. Eğer öyle ise yas tutun. Hemen bayramı o tarihe getirdiler, koydular. Ramazan bayramı da aslında şeker bayramıdır. Ramazan ayının karmakarışık hatıra alınmayacak bir hali vardır.”

Nizam Bozkurt (Yaş 58, Yazar): “Kur'an'ı Kerim Ramazan ayında inmiştir. Bu konuda herkes hem fikirdir. Kur'an Ramazan ayının 26'yı 27'ye bağlayan gecede indirilmiştir. Şimdi o tarihte indiyse, ve siz bunun için Allah'u tealaya şükran borcu duyuyorsanız, oruç tutmak istiyorsanız ne zaman tutarsınız bu orucu, Kur'an'ın indiği günden itibaren tutarsınız. İndiği günden itibaren tutarsanız, eski hesaptan da ay 29 çekiyorsa (ay yılına göre), 27, 28,29 üç gün oruç tutulması gerekir. Alevîlerin yaptığıda budur. Ama siz Kur'an bu ayda indiği için bu ayı ben

mukaddes görüyorum, I'inden itibaren tutarım diyorsan, o da senin itikatındır.”

Alevîlerin itikadı ve ameli konularda kitabî ve doktriner bir İslâm anlayışına yeterince nüfuz edemedikleri gözlenmektedir. Tevhid inancında her ne kadar tartışılacak konular mevcut olsa da Allah'ın birliğini koruma endişesi kuvvetli bir şekilde gözlenmiştir. Ahiret inancı da devir nazariyesinin etkisinde kalmasına rağmen kuvvetli bir şekilde yaşatılmaktadır. Öbür dünyaya hazırlanma, kul hakkı, rızalık alma, hesap günü gibi kavramlar çerçevesinde Ahiret inancı yaşatılmaktadır. Fakat Kur'an-ı Kerim'in eksikliğine dair şüpheler, vakit namazları ve Ramazan orucu gibi ameli konulara getirilen farklı yorumlar çarpıcıdır. Muhtemelen batınlığın etkilerini taşıyan bu yorumların metodolojik eksiklik taşıdıkları göze çarpmaktadır.

Yukarıdaki yorumlardan yola çıkarak Alevîliğe bir cemaat dışılık anlamında heterodoks denilebilir veya İslâm'ı farklı yorumlama şeklinde düşünülerek bid'at denilebilir. Bu araştırmacının bakış açısına göre değişecek bir kavramlaştırma gibi görünmektedir.

2.2.2.2.3. Bâtınîlik

Bâtınîyye, gizli olmak, bilmek, bir şeyin iç yüzüne vakıf olmak gibi anlamlara gelen “batn” ve “batın” kelimesine nispet ekinin ilavesiyle meydana gelmiş bir terimdir (Öztürk, 2003:28). Kelimelerin sözlük anlamında ihtilaf olmamasına rağmen, İslâm mezhepler tarihi açısından, terimin ittifak edilmiş bir tanımı henüz yoktur. Bâtınîliğe atfedilen özelliklerden yola çıkılarak çeşitli tanımlar yapılmıştır.

Gölpınarlı'ya göre, Kur'an'ın iç anlamına vakıf olanlar nezdinde onun dış anlamının lüzumsuz olduğuna veya şer'i yükümlülüklerin dünyanın düzenini korumak ve Kur'an'ın derin anlamlarını kavramaktan yoksun insanları idare etmek maksadıyla vazedildiğine inanmak, Bâtınîliktir (Gölpınarlı, 1985:87). Ahmet Ateş'e göre Bâtınîlik, her zahirin bir batını olduğunu ve Kur'an ile hadislerin ancak tevil ile anlaşılabileceğini iddia eden fırkaların tümü için kullanılan ortak bir isim veya lakaptır (A. Ateş, 1993: 339). Bir başka tanıma göre ise, Bâtınîyye, her zahirin bir batını ve her nassın bir tevil bulduğunu, bunu da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya onunla ilişki kurmuş masum bir imamın bilebileceğini iddia eden grupların ortak adıdır. Bu grupların temsil

ettiği Bâtınîlik düşüncesi, mutedil sufilerden aşırı Şii fırkalara ve mühliflere kadar çok geniş bir kesimi kapsamaktadır (İlhan, 1992: 191).

Tanımlardan görüldüğü kadarıyla Bâtınîlik, Kur'an'ın iç anlamını kavramaya çalışan, bunun için tevil yolunu kullanan, aşırı Şii fırkalara ve tasavvufî zümrelere ait bir kavram olarak tasavvur edilmektedir. Bâtınîliğin sadece bu çevrelere ait bir kavram olarak düşünülmesi, kavramın İslâm menşeli olduğunu gösterir ki bu doğru değildir. Bâtınîlik, bir yöntem ve sistem olarak, salt bir fırkaya özgü bir özellik değil, fırkalar ve mezhepler üstü bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta Bâtınîlik, salt kutsal metinlerle sınırlı, bir olgu da değildir. Zira insanlık tarihinin geçmişine bakıldığında Bâtınî tevilin kökeninin antik uygarlıklara kadar uzandığı, muhtelif kültür havzalarında felsefi metinlerden şiir ve diğer edebiyat ürünlerine kadar çok geniş bir alanda kullanıldığı görülmektedir (Öztürk, 2003: 143).

Yunan düşüncesinde özellikle stoacıların rağbet ettiği Bâtınî yorum yöntemi, Hz. İsa ile aynı zaman diliminde yaşayan ve zengin bir aristokrat aileye mensup olan İskenderiyeli filozof Philo tarafından Yahudi kültürüne aktarılmıştır. Philo'nun sistemleştirdiği Bâtınî yorum nazariyesi, bilahare Hristiyan tefsir / yorum geleneğine intikal etmiştir (Öztürk, 2003: 143 – 150).

İslâm tefsir tarihindeki Bâtınî tevil geleneğinin başlangıç tarihi ise, nüzul dönemine kadar uzanır. Nüzul döneminde Müslümanlarla Medineli Yahudilerin bir arada yaşaması, Batını yorum tarzının Müslümanlara sirayet etmesinde önemli bir etkidir. Medine'de Yahudilerin “Beytülmidraş” diye bilinen bir eğitim öğretim kurumlarının olması ve Hz. Peygamberin başta olmak üzere bazı sahabelerin “Beytülmidraş” a gidip onlarla tartışmaları bilinen bir husustur. “Tefsir” sözcüğünün İbranice karşılığı olan “mıdraş” kelimesinin, Kutsal Kitab'ın hahamlarca yorumlanma yönteminin özgün adı olduğu söylenirse, bu kurumun İslâm yorum geleneğine etkisini daha iyi anlatmış oluruz (Öztürk, 2003: 135).

İslâm tefsir tarihinde Bâtınî tevil, her ne kadar nüzul dönemine götürülse de, konumuz açısından önemli olan aşırı Şii – Bâtınîlik, Galiye veya diğer adıyla Gulat-ı Şia VII. yüzyılda Kufe'de ortaya çıkmıştır. Aşırı Şii-batıniliğin Kufe'de neşet etmesi rastlantı değildir; çünkü aşırı Şiiilerde dikkati çeken ortak özellik, batını teville dayanan

görüşlerin hemen tamamının eklektik ve aynı zamanda senkretik bir nitelik arz etmesidir. Ortaya attıkları görüşler büyük ölçüde, dönemin Kufesinde, pek çok mensubu bulunan muhtelif din ve çevre kültürlerden ithal edilmiştir. Kufe, Arap ve Mevalı unsurlar yanında, Yahudi, Hıristiyan ve eski İran dinlerine mensup iken bir kısmı Müslüman olan, bir kısmı ise eski din ve kültürleriyle irtibatlarını sürdüren çok sayıda insana ev sahipliği yapmıştır (Öz, 1986: 334). Hermetik karakterli Yahudi kültürünü tevarüs eden Kuzey Yemen merkezli Becile, Kinde ve Has'am gibi kabileler Kufe'ye yerleşmişlerdir. Diğer taraftan, Kufe'de, Zerdüştî Deylemliler; büyük çoğunluğu Mazdeist ve Maniheist geleneğe bağlı olan Farslar; İslâm'dan kısa bir süre önce Bizans'tan sürülen ve içlerinde çok sayıda Yeni Eflatuncu filozof bulunan Yakubi ve Nasturi Hıristiyanlar ile, önemli bir kısmı Himyerli veya Kindeli olan Yahudiler de ikamet etmekte idiler (Söylemez, 2001: 157 – 171). Bu sebeple ilk Galiyye'nin, Hz. Ali'nin uzun yıllar yaşadığı Medine'de değil de, daha çok, Yahudi, Hıristiyan, Zerdüştî ve Gnostik menşeli kimselerden teşekkül ederek Kufe'de ortaya çıkması, çevrenin buna uygun olmasına bağlanabilir (Öz, 1986: 334).

Aşırı Şiilik fikrinin ortaya çıkıp taraftar bulmasında, köken itibariyle çevre din ve kültürlerle mensup muhtedilerin eski inanç ve kültür kalıntılarını İslâm muhitine taşımaları yanında, bir takım siyasî, iktisadî ve psikolojik etkenler de önemli rol oynamıştır. Şöyle ki, hilafetin Emeviler tarafından saltanata dönüştürülmesi; siyasal otoriteyi temsil edenlerin dinin emir ve yasaklarına gereğince uymamaları; Arap aristokrasisini ön plana çıkaran ve Arap olmayanlara adaletsiz bir siyaset izlemeleri ve muhaliflerini sindirmek için sürekli baskı politikalarına başvurmaları; özellikle Şiirlerde ve Arap olmayan muhtedilerde, Emevi aristokrasisine karşı ciddi bir hoşnutsuzluk hissi uyandırmıştır (Ateş, 1974: 15). Öte yandan, peygamber ailesinin fertlerine uygulanan baskı ve şiddet, Emevilere muhalif olan gruplarda güçlü bir nefret duygusuna yol açmış; yöneticileri meşru saymayan ve adaletli bir düzenin kurulmasını isteyen bu gayri memnun zümreler, peygamber neslinden gelen saygın kimselerin idareye hakim olmasını bir çıkış yolu olarak düşünerek, onların çevresinde toplanmaya başlamışlardır (Öz, 1986: 334). Özellikle Kufelilerin daveti üzerine yola çıkan Hz. Hüseyin'in Kerbela'da Emevi ordusu tarafından şehit edilmesi (Ö. 680) ve bu talihsiz olayın ardından 686 senesinde Kufeli Muhtar es Sakafi'nin, Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b.

Hanefiyye adına başlattığı ayaklanma teşebbüsünden sonra durum daha da gerginleşmiştir. İşte bu iki olay, aşırı Şii grupların teşekkülünde çok önemli bir rol oynamıştır. (Onat, 1993: 93 – 114) Hz. Ali’ye duydukları aşırı sevgiye rağmen oğluna gerekli desteği sağlayamayan Kufelilerin, hissettikleri vicdan azabının etkisiyle Emevilere karşı başlattıkları gizli faaliyetler, aşırılıkların gelişmesi için uygun bir zemin oluşturmuştur. Nitekim, İslâm tarihinde başkaldırı hareketlerinin önemli bir motivasyon aracı olan “mehdilik” fikri de bu ortamda oluşmuştur. Lewis’e göre “zulüm ve baskıyla dolu dünyada adaleti hâkim kılacak birinin geleceği” şeklinde formüle edilen “mehdilik” fikrinin Şii-İslâmî versiyonu, anılan muhalif grupların merkezi otorite tarafından silah ve şiddet zoruyla baskı altında tutulup sindirildiği bu süreçte vücut bulmuştur (Öztürk, 2003: 167).

İsmailiyye ve İmamiyye Şiaları Bâtınî tevilin ilk örneklerini Galiye zümrelerinden almıştır. Ayetlerdeki derinlikli manalarını yalnızca imam ve onun yakınında bulunanların bilebileceğine ilişkin düşünceler, bu zümrelerden intikal etmiştir. Yine bu düşünce, Bâtınî manaları bilme imtiyazını imamlardan alıp Allah’ın veli kullarına vermek kaydıyla mutasavvıflar tarafından da benimsenmiştir. İsmaili düşünce sistemindeki imam, vası, hüccet gibi figürler; gavs, kutub, abdala dönüştürülmek suretiyle tasavvufi öğretiye taşınmıştır (Öztürk, 2003: 191).

İslâm tefsir tarihinde Bâtınî tevil, çevre kültürlerinden iktibas edildiği kadar, İslamın kendine özgü iç dinamiklerinden de etkilenmiştir. Kur’an’da ayetlerin iç anlamı olduğuna dair gizli ve açık ifadeler vardır. Y.N. Öztük’e göre, “Basiret” kavramı Kur’an’ın iç anlamını elde etmek için Allah’ın insana bahşettiği bir özelliktir. Basiret, akıl ve duyu gücünün ötesinde Allah’ın idrak edilebilmesini sağlar; kalbin bir kudretidir. Öztürk’e göre Lokman suresinin 20. ayeti Allah’ın bize verdiği bütün nimetlerin bir zahiri bir de batını olduğuna işaret eder. Yine, Zümer Suresinin 23. ayetinde Kur’an, bizzat kendisinin çift manalı bir kelam olduğunu söylemektedir (Öztürk, 1997: 27 –28). Hadid Süresinin 2. ayetinde ise “Evvel de O’ dur ahir de. Zahir de O ‘dur batın da.” diyerek Kur’an, bizzat, batın kavramını **görünüş altında bir gerçeklik** olarak kabul etmektedir (Kara, 2003: 46). Kur’an’ın Bâtınî anlamına işaret eden önemli bir delil de Hz. Musa’nın Hızır ile olan kıssasıdır. Hızır, zahirde kötü görüldüğü için Hz. Musa’nın itirazına sebep olan davranışlarının gerçek nedenlerini

açıklama meyanında, “Ben bunu da kendiliğimden yapmadım. İşte, hakkında sabredemediğin şeylerin iç yüzü (tevil) budur.” demektedir. Yine, Yusuf Suresi 12. ayette Hz. Yusuf, “Ey Rabbim! Mülkten nasibimi verdin ve bana (rüyada görülen) olayların tevilini öğrettin.” şeklinde dua etmektedir (Öztürk, 2003: 122). Bizzat Kur’an kaynaklı bu deliller bize Kur’an’ın hem zahiri hem de batını yönünün olduğunu işaret etmektedir.

Kur’an’ın bir iç anlama sahip olması, bununla ilgili bilgi edinme yollarının gelişmesine vesile olmuştur. Zahirin batına nispeti, şeriatın hakikate nispeti gibidir. Şeriat, tefsirle yani lafzın yine lafza bağlı kalınan yorumuyla yapılır. Hakikat ise, tevil yani manevi irşadı, ilahi bir ilhamı dayanak alır (Corbin, 2004: 70).

Tevil, bir şeyin aslını, hakikatini ve pratik sonucunu bildirme veya izah etme anlamına gelmektedir. Ayrıca, henüz varlık âlemine çıkmamış olan bir hadisenin sonucunu önceden haber vermek ve yorumlamak anlamına da gelmektedir. Bu anlamlarından hareketle, tevilin, herhangi bir kelamı anlama ve yorumlama faaliyetinde, yorumcuya oldukça geniş bir tasarruf imkânı sunan etkin bir araç işlevi gördüğünü söylemek mümkündür (Öztürk, 2003: 117). Tevilin ilahi bir ilhama dayanması; manevi derecelere yükselen yorumcunun kontrol edilemeyen bilgisi üzerine tesis edilmesi, yorumcuya keyfilik vermektedir. Yine Cefr ilminin sayılara ve harflere atfedilen değerlerinden yola çıkılarak akla sınır tanımayan teviller yapılması Kur’an’ın lafzı ile yorumu arasında büyük farklar ortaya çıkarmıştır.

Aşırı Şii-Batını yorum tarzı, Ehl-i Sünnet âlimlerinin Kur’an’ı anlama ve anlatımıyla ilgili tedbir almalarına vesile olmuştur. Buna göre, tevil yapılırken şu şartlara uymak zorunludur (Çelik,2002:38) :

- 1- Batın mananın, zahir manaya aykırı olmaması,
- 2- Başka bir yerde bu mananın doğruluğuna bir şahit (delil) bulunması,
- 3- Bu manaya şer’i ve akli bir muarızın bulunmaması,
- 4- Batın mananın, tek mana olduğu ileri sürülmemesi

Ehl-i Sünnet, bu kurullarla zahir – batın dengesini korumaya çalışmaktadır; fakat, yukarıda bahsedildiği gibi Şii gelenekte bu denge batın lehine bozulmaktadır.

Özellikle İsmaili Şii'lik Bâtınî tevilde sınırları çok zorlayan bir aşırılığa gittiği için Bâtınîlik İsmaililikle birlikte anılır olmuştur (Öztürk, 2003: 35). Tarihte aşırı yorum nitelikli, Bâtınîliğin özelliklerini taşıyan ve bu yüzden Bâtınî genel adı altında anılan fırkalar şunlardır: Sebiyye, Talimiyye, Karmatiyye, Mazdekiyye, Meymuniyye, Hattabiyye, Fatımiye, Nizariyye, Mustaliyye, Bahra, Agahan'yye, İsmailiyye; Bahailik ve Dürziye'dir (Gölpınarlı 1997: 134)

Şimdi vereceğimiz birkaç aşırı Şii – Bâtınî tevil örneği, hem Bâtınîliğin anlaşılması hem de tasavvuf yoluyla Anadolu Alevîliğinde bulunduğu yansımaları anlamak bakımından önemli olacaktır.

Aşırı Şii gruplar içinde Keysaniye fırkalarına nispet edilen görüşler arasında tenasüh ve devir inancı, kıyamet, diriliş, hesap, cennet ve cehennem inancının reel varlığını inkâr gibi görüşler yer almaktadır. Bir grup Keysani'ye göre, bu dünyadakinden başka bir hayat yoktur. Kıyamet, ruhun bir bedenden çıkıp başka bir bedene girmesinden başka bir şey değildir. Ruhlar, itaatkâr olduklarında, temiz bedenlere, güzel suretlere ve kalıcı mutluluklara intikal ederler. Ruhlar isyankâr olduklarında ise, pis bedenlere, çirkin suretlere ve köpek, maymun, domuz, yılan ve akrep gibi kötü varlıklara intikal ederler. İşte bu, onların cehennemidir. Bu fırka mensupları, iddialarını, “Ahiret yurdu! İşte tek gerçek hayat budur. Keşke bilselerdi.” Ankebut suresi 29. ayetini tevil etmek suretiyle temellendirmişlerdir (Öztürk, 2003: 172).

Keysaniye fırkalarının mensupları ibaha fikri çerçevesinde zamanın imamını tanıyan ve ona vasıl olan kişilerin kemale erdiklerini, dolayısıyla, yiyip içtikleri her şeyin helal olduğunu ve kendilerini şer'i açıdan hiçbir haramın bağlamadığını savunmuşlardır. Zira onlara göre, marifet hâsıl olduğunda, dindeki vecibelerin tümü ortadan kalkmaktadır. Onlar bu ibaha anlayışlarını, “İman edip salih amel işleyenlere, Allah'a karşı sorumluluklarının bilinci içerisinde olup iman ettikleri ve salih amel işledikleri, sonra (Allah'tan) sakınıp iman ettikleri ve yine sakınıp iyilikte buldukları sürece tattıkları şeylerden yana kendilerine bir vebal yoktur.” ayetine dayandırmışlardır. Yine bu fırka mensupları, ibaha anlayışları doğrultusunda Kur'an'daki tüm haramların Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Talha, Zübeyr ve Ayşe gibi, kendilerine buğzedilmesi gereken kişilerden kinaye olduğunu kabul etmişlerdir (Öztürk, 2003: 175).

Bazı Galiye (Gulat-ı Şia) önderleri de yapmış oldukları tevillerle, kendi adlarıyla anılan fırkaların kurulmasına ve sonra gelen Şii-Batını zümrelerin tevillerine zemin hazırlamışlardır.

Galiyyenin önde gelen şahsiyetlerinden Beyan b. Seman aşırı Şii Beyaniyye fırkasının kurucusudur. Görüş ve iddiaların tümünü Bâtınî tevil üzerine inşa eden Beyan b. Seman, ulûhiyetten bir parçanın Hz. Ali'ye hulul ettiğini, onun bu sayede gaybı bildiğini, bütün savaşları bu ilahi güçle yaptığını, Hayber Kalesi'nin kapısını bu güçle söktüğünü ileri sürmüş ve ondaki ilahi gücü, Nur suresi 35. ayetten ilham alarak, kandil oyuğu içindeki lamba şeklinde tavsif etmiştir. Beyan ayrıca, “Onlar bulut gölgeleri içinde Allah'ın ve meleklerin tepelerine inip işlerinin bitirilmesini mi istiyorlar?” ayetinde geçen **bulut gölgeleri içinde gelenler** ifadesiyle Hz. Ali'nin kastedildiğini; gök gürlemesinin onun sesi, şimşegin de onun gülümsemesi olduğunu iddia etmiştir (Öztürk, 2003: 176, Onat ,1993: 122 – 126, Gölpınarlı, 1987: 137).

Muğire b. Said el İcli (Ö. 737) ise yine aşırı Şii galiye ekolünden olup Muğriyye fırkasının kurucusudur. Muğire, Allah'ın nurdan bir adam olduğunu, tıpkı insan gibi organlarının bulunduğunu ve hikmet fişkırın bir kalbe sahip olduğunu söylemiş; ayrıca Allah'a izafe ettiği organların alfabenin harflerine - haşa- Allah'ın bacağının “elif” harfine, gözlerinin “ayn” harfine ve cinsiyet organının da “he” harfine benzediğini ileri sürmüştür. Muğire bu yorumlarıyla, İsmaililerin, harflerin mistik ve kutsal doğasıyla ilgili daha gelişmiş görüşlerinin ilk önünü açan kişi olarak görülmektedir (Öztürk,2003: 178, Onat, 1993: 126 – 129).

Muğire, evrenin yaratılışı ile ilgili görüşüyle “Hakikat-i Muhammediye” veya “ilk insan” fikrinin teorisyeni olarak da kabul edilmektedir. Hakikat-i Muhammediye hem Şii-Bâtınî çevrede hem de tasavvufta oldukça geniş bir etki alanı yaratmıştır (Öztürk,2003: 183).

Bir başka aşırı Şii fırka olan Mansuriye'nin kurucusu Ebu Mansur el İcli ise Allah'ın huzuruna çıktığını ve başının Allah tarafından okşandığını; ayrıca Allah'ın kendisine Süryanice hitap ederek yeryüzüne dönmesini ve tebliğde bulunmasını söylediğini iddia etmiştir. Ebu Mansur ayrıca, cennet ve cehennem gerçek varlıklarının bulunmadığı inancından ötürü, bu dünyadaki nimetleri cennet; dünyevi acı

ve ıstırapları da cehennem olarak yorumlamıştır (Öztürk 2003: 183, Gölpınarlı, 1987:138, Onat, 1993:130 – 33).

Bâtınî tevil yönteminin İslâm dünyasına taşınıp İslâm tefsir tarihinde bir gelenek haline gelmesinde önemli rol oynayan şahsiyetlerden biri de aşırı Şii Hattabiyye fırkasının kurucusu Ebu Hatab el Esedi'dir (Ö. 755). Hattabiye mensupları nezdinde Allah'ın emretmiş olduğu namaz, oruç ve hac gibi şer'i yükümlülükler birer boyunduruk veya kafirler için bir tür azap olarak kabul edilmiştir (Öztürk, 2003: 189).

Hattabiyyenin, dünyanın sonsuz olduğunu savunan Muammeriye kolu da, tıpkı selefleri Ebu Mansur gibi, cenneti insanların nail oldukları hayır ve nimetler; cehennemi ise onların dünyada maruz kaldıkları sıkıntı ve belalar şeklinde anlamlandırmıştır (Öztürk, 2003: 188).

Aşırı Şii – Bâtınî tevil örneklerinin tasavvuftaki görünümü de Galiye fırkalarını aratmayacak niteliktedir. Tasavvufî tevilin en çarpıcı örnekleri İbn Arabî'de (Ö. 1240) gözlenir. İbn Arabî Allah'ın sözlerini harfli harfsiz işittiğini, Hızır Peygamber'in hırkasını giydiğini, ilahi telkin ile kendisine bildirilmeyen hiçbir şeyi yazmadığını, yani bütün kitapların ilahi ilhama dayandığını, böyle olmakla beraber kendisine gelen meleğin Cebrail olmadığını, bu bakımdan iddialarının peygamberlik iddiasından uzak olduğunu, Musa ile Hızır'ın buluştuğu yere vardığını, ölmüş kişilerin tecessüd ederek kendisiyle konuştuğunu, Gayb Erenleriyle görüştüğünü, Allah'ın vasıtasız olarak kendisine müjdelerde bulunduğunu söyler (Gölpınarlı, 1987: 146).

İbn Arabî, doğru ve gerçek olması bakımından Kur'an'ın zahiri manasıyla sufilerin yaptığı işari tefsir arasında bir fark görmediğini açıkça beyan eder ve bu düşüncesini delillendirmek için şu görüşü ileri sürer: "Çünkü Kur'an, Allah katından indirilmiştir. Ayette, 'Önünden ve arkasından batıl gelmez.' buyrulmaktadır." İbn Arabî'ye göre hakikat ehlinin tefsirleri de tıpkı bu ayette olduğu gibi Allah katından mükâşefe ehlinin kalplerine doğan ve doğruluğunda şüphe olmayan manalardır (Çelik, 2002).

Yine, Alevî nefeslerinde görmeye alışık olduğumuz bazı sözler, İbn Arabî'nin muhalefete sebep olan görüşlerindedir. Bunlar, "O bana hamdeder, ben O'nu hamdederim; O bana ibadet eder, ben O'na ibadet ederim.", "Bizim vücudumuz

Hakk'ın gıdasıdır, O da bizim gıdamızdır.” gibi sözler olup Anadolu’da Alevîliğin heterodoks algılanmasına neden olacak yorumlardır.

Teozofik tasavvufta ise önde gelen, Suhreverdi Maktül ve İbn Arabî’dir. Bâtınîler fikirlerine yakın buldukları için Hallaç, Suhreverdi ve Arabî gibi sufileri kendilerinden göstermişlerdir (Kara, 2003: 193). Bunlardan İbn Arabî ilim ve marifet ağırlıklı bir tasavvuf anlayışını savunmuş ve tasavvufa yeni yorumlar getirmiştir. XIII. yüzyıldan günümüze kadar İslâm coğrafyasında yaptığı tesirlerle kendisinden sonra ortaya çıkan hemen her tarikatla varlığını hissettirmiştir (Bardakçı, 2005: 260). Özellikle, Necmeddin Daye, Sadreddin Konevi, Abdurrezzak Kaşani, Alauddevle Sınmani gibi ünlü mutasavvıflar İbn Arabî’nin takipçisidirler (Ateş, 1974: 192).

İbn Arabî, Anadolu’daki tasavvufî düşünceyi en çok etkileyen sufi olarak görülür. Anadolu’da Konya ve Malatya’da bir müddet kalmış, manevi evladı, Sadreddin Konevi’yi yetiştirmiştir (Bardakçı, 2005: 260). Konevi, tefsirde müfessirlerin keşf yoluyla eserlerini kaleme alma geleneğini sürdürmüştür. Konevi tefsirleri yaptıktan sonra bunları kendisinin düşünmediğini, tefsirlerin tamamen Allah’tan geldiğini yeminle söyler: “Allah’a and olsun ki bunu isteyerek söylemedim. Bu söz ve tertip, hiç çalışmadan ve fikir yormadan geldi. Ben de bu fikirlere uyarıldım...” der (Ateş, 1974: 193).

Bâtınîlik, özellikle tasavvufun bünyeleşmesinde büyük bir önem arz eder. Tarikatlardaki dereceler, kadınlı erkekli ve sazlı meclisler, gizli ayinler, inanılan remizler, giyim kuşamdaki özellikler, hep bu tesirle meydana gelmiştir (Gölpınarlı, 1992: 84). Tasavvufun konusunu teşkil eden nefsini bilmek, kalbini bilmek, nefsinin ve kalbini temizlemek, mükâşefe, müşahede, makam, kurb, vusul, fena, beka, sekr vb. gibi deyimler ve bunlara ait yaşantıların açıklanabilmesi ancak Bâtınî ilimlerle, kısmen, mümkün olabilmektedir ki, tarikatlarda izlenen yol ancak budur (Küçük, 1980: 42).

Bâtınîliğin tasavvuf dünyasına, özellikle Anadolu’daki tasavvuf anlayışına etkisi Hurufî, Safevî, Noktavî, Ruşenî, Kalenderî, Haydarî, Melametî gibi tarikatlar üzerinden olmuştur. Bir süre sonra bütün bu tarikatları temsil ederek meydana çıkan Bektaşîlik ve Alevîlik ise halen Bâtınî karakterli bir inanç olarak devam etmektedir (Gölpınarlı, 1997: 134).

Aşırı Şii-Batını inançların konar-göçer Türkmenlere sirayet etmesi, Şii İsmailiye mezhebi yoluyla olmuştur. Bu tesir çeşitli şekillerde cereyan etmiştir. Öncelikle, İsmailiye'nin meskun olduğu yerler Türklerin Anadolu'ya geçmeden önce, 8. y.y.'dan itibaren yaşadığı yerlerdir. Doğal olarak Türkler İsmaili dailerin hedef kitleleridir.

Gizli davet metodunu seçen İsmaililik, VIII. yüzyılın ortalarından itibaren önce batı İran, Rey ve daha sonra Horasan ile Maverâünnehir'in bütün bölgelerinde fikirlerini dailerle yaymaya başlamıştır. Ayrıca Kaddah ailesinin gönderdiği dailerle Taberistan, İsfahan, Azerbaycan ve Cürcan'da da İsmaililik güçlenmiştir (Kutlu, 2002: 160).

Merkezi Kuzey İran'da bulunan Deylem bölgesindeki dağ kalesi Alamut'ta kurulan Nizari devleti (1090 –1256) ile İsmailik, doğu İran'dan Suriye'ye dek uzanan bir alanda etkili olmuştur. Çevrelerindeki köyleri, az sayıda bazı küçük şehri de kapsayan sayısız kaleden oluşan dağınık bir arazi yapısına sahip bu devlet Hasan Sabbah'ın "Talim"* öğretisi ile propagandasını yapmıştır.

İran ve Horasan bölgeleri Şiilik akımının merkezi durumundadır. İsmailiye buradan, Sicistani, Nasır Husrev, Razi ve Kırmani gibi büyük batını – İsmaili filozoflar yetiştirmiştir (Abdülhamid, 1994: 48). Yine bu bölgeler, Anadolu'ya gelerek yerleşen Türkmenlerin geçiş noktasıdır. Bu bölgede daha Emeviler döneminden itibaren başlayan Şiilik propagandaları tarihin değişik dönemlerinde bazen gizlice, bazı zamanlar ise açık ve yoğun bir biçimde devam etmiştir. Hasluck'a göre, Türk boyları özellikle Kuzey İran yoluyla batıya doğru geçerken, Şii formunda bir İslâm propagandasıyla karşılaşmıştır (S. Kara: 2006: 426).

Köprülü'ye göre, Bâtînî davetçiler sadece Kuzey İran'da değil, Türkistan, Maverâünnehir ve Horasan bölgelerinde Türkmenler arasında bulunmuşlar; kendi inançlarını bu kitleler arasında yaymışlardır. Göçebe Türkmenler, Batınlığı basit ve

* Talim öğretisi Hasan Sabbah tarafından geliştirilmiştir. Kurduğu devletin birliğinin sağlanabilirliği açısından oldukça yetkin ve tutarlı bir öğretilerdir. Onun öğretilerinde, Allah ile peygamber arasında kurulan mantık; bağlantıda imamın merkezi önemi sürekli vurgulanmıştır (Daftery, 2001: 404 – 406). Mutlak bir otorite prensibi üzerine kurulmuş olan talim öğretisine göre, otoritenin tek kaynağı imamdır ve müminin görevi, imamın önderliğindeki öğretiyi takip etmektir (Z. Ay, 2001: 21).

uygulanabilir prensipleri itibariyle kendilerine şeriat hükümlerinden daha uygun bulduklarından, kabulde fazla zorlanmamışlardır. Böylece batıya doğru gelen Türkmen kitleleri arasında Bâtınî inançlar yayılmaya başlamış, bu vesileyle Bâtınîlik Anadolu'ya intikal etmiştir (Köprülü,1996:191)

Bâtınîlik, konar – göçer kitlelere yönelik propagandaların yanında siyaseti de etkileyecek bir tesir sergilemiştir. XI. yüzyılda Büyük Selçuklular döneminde beyler arası Mücadelelerde bazı beylerin Fatımi halifesine bağlılık gösterdikleri bilinmektedir. Kutalmış Bey de bunlardan biridir. Alparslan'a karşı Kutalmış Bey'in savunma yaptığı kalelerden biri, Girdkuh kalesidir. Burası Kuzey İran'da İsmaililerin bölgedeki en önemli kalelerinden biridir. Sadece buna dayanarak Kutalmış'ın İsmaili olduğunu söylemek mümkün değilse de onlarla yakın bir ilişki içinde olduğu kesin görünüyor. Kutalmış ve oğullarının Anadolu'ya geçtiklerinde en önemli destekçilerinin Fatımi halifelerinin olması bu ilişkiyi daha da kuvvetlendirmektedir (Polat, 2004: 149 – 150).

Türklerin aşırı Şii- Bâtınî inançlara maruz kalmalarının ikinci önemli nedeni, XI. yüzyılda Anadolu'da ilk beylik döneminde, Bey'lerin siyasî hâkimiyet alanlarını geliştirmek istedikleri bölgelerde, yerleşik aşırı Şii – Bâtınî inançlarla karşılaşmalarıdır. XI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Türkmenler Anadolu'nun güneyinde siyasî aktörler olarak görünmeye başlar. Artuklu beyliği Malatya, Diyarbakır, Hasankeyf, Mardin gibi illeri elinde bulundurmaktadır; ayrıca Suriye'de Halep, Kudüs ve Musul da Artuklu beylerin hakim oldukları şehirlerdir (Polat, 2004: 79 - 89).

Kutalmış ve oğulları 1073'ten sonra, Orta Fırat havzasında, zaman zaman güneye ve kuzeye doğru kayarak iktidar mücadelelerine katılmışlardır. Kutalmış oğlu Süleyman'ın Halep ve Antalya civarında sürdürmüş olduğu mücadelede, kendine yakın Türkmenleri etrafında toplaması ve Fatımi Halifesi'ne yakın beylerle ittifak yapmayı tasarlaması; bu yüzden Tarsus'u ele geçirdikten sonra Trablus kadısı İbn Ammar'dan şehirde görevlendirilmek üzere bir kadı ve hatip istemesi Fatımilerle yakın ilişkide olduğunu göstermektedir (Polat, 2004: 149 - 155).

Suriye bölgesi konar – göçer Türkmenler için, daha sonraki dönemlerde de yaşam alanlarının içinde kalmıştır. Özellikle Şamlu Türkleri kışın Suriye bölgesini

kışlak olarak kullanmakta, yazın da Anadolu'nun Kızılırmak yayına kadar olan bölgeleri yaylak olarak kullanmaktaydı (Sümer, 1976: 92 – 94).

Türkmen nüfusun azımsanamayacak kadar çok olduğu Suriye, Halep, Musul gibi bölgelerde Şiiiler yüzyıllardır yoğun bir şekilde mevcuttu. Sadece Suriye'de Nusayriler, Dürziler ve Hafiziler olmak üzere üç farklı anlayış üzerinden İsmaililik yaşatılmaktaydı (Daftary, 2001: 389). Bu bölgede Şii Fatimi destekli İsmaili propagandaları ve Büveyhilerin, Selçuklular ortaya çıkana kadar süren hakimiyetleri eklenirse, yöredeki aşırı Şii- Bâtınî inançların ne kadar yoğun ve kuvvetli olduğu daha iyi anlaşılır (S. Kara, 2006: 427, Köprülü, 1996: 50).

Son olarak, İsmaililik siyaseten güç yitirdikten sonra, Anadolu'ya yerleşmiş olan Türkmenlerin içine, tasavvuf perdesi altında karışmıştır. Moğolların Alamut kalesini zapt etmeleriyle İsmailileri yok etmesinden sonra, kaçarak kurtulan birtakım Bâtınîler Anadolu'ya gelmişler ve tasavvuf perdesi altında Bâtınîliği yaymaya çalışmışlardır (Köprülü; 1993: 206, Dressler, 2003: 32). İsmaililerin sufi gibi görünmeleri ve kendileri ile sufilerin Bâtınî eğilimleri arasında müşterek görüş noktaları ve kesişmelerin bulunması, mezhep mensuplarının işlerini büyük ölçüde kolaylaştırmıştır. Özellikle Alamut'un düşüşünden sonra giderek artan bir biçimde tasavvuf telakkisi ve terminolojisi içinde yayılan Nizari İsmaililerle aynı tevil yöntemini kullanan sufi şeyhleri de İsmaililere özgü düşünceleri benimsemeye başlamışlardır. Bu süreçte imam, "pir"; ona tabi olanlar da hasımlarının tepkisini çekmeyen bir isim olan "mürîd" lakabıyla anılmaya başlanmıştır (Öztürk, 2003: 76). Bâtınî – İsmaili hareket, Bâtınî tevil doktriniyle aşırı, hatta mutedil çizgideki bazı mutasavvıflar ile Hurufilik,

Noktavilik, Haydarilik, Erdebilik (Safevilik), Bektaşılık ve Ruşeniyye gibi tarikatlar üzerinde etkili olmuştur (Daftary, 2001: 492 – 506).

Alevîliğin İsmaililikten etkilenmesi daha çok Hurufî; metinler yoluyla gelen, hulul, tenasüh ve mehdilik inançları ve Bâtınî yorum geleneğiyle alakalı bir etkilenmedir. Bu da, başta Fazlullah Hurufî ile Feristehzade'nin ve Hayreti, Muhiti, Virani ve Yemini'nin eserlerinde göze çarpmaktadır (Kutlu, 2003: 46 – 47). Yemini'nin yazdığı "Faziletname" eseri, Bâtınî inançların toplanması ve geleceğe aktarılması bakımından önemlidir. Bu kitapta Beyan ve Nusayri Nemiri, Hz. Ali ile çağdaş gösterilmekte; her ikisinin de Ali'ye, Tanrılık isnat ettiği, ve sonunda serbest bırakıldığı

anlatılmaktadır (Gölpınarlı, 1987: 150). Nesimi gibi hem seyyidlik iddia eden, hem fazlulah Hurufî'nin halifelîğiyle övünen, onu Tanrı bilen sufiler de Bâtîni inançları tasavvuf dünyasında yaymıştır (Gölpınarlı 1987: 153) .

A.Y. Ocak'a göre de bugünkü Alevîlik, muhtemelen İsmaili kalıntılar üzerine inşa edilmiştir. Ona göre Alevîlik, XIV. yüzyıldaki Hurufî etkilerle temellenmiş; XV. yüzyıl sonlarında Safevî Şeyh Haydar'la birlikte yavaş yavaş şekillenmek suretiyle, asıl XVI. yüzyılda Şah İsmail'le beraber heterodoks bir görünüm kazanmıştır (Ay, 2005: 69).

Hurufîlik, Nizari İsmailîğin yaygın ve etkin olduğu bir coğrafi alanda ortaya çıktığı için, geniş ölçüde ondan etkilenen bir tarikat olmuştur. Hurufîlik harflerle ilgili yorumlardan ziyade, İsmailî etkilerle oluşan güçlü bir panteizm anlayışına sahiptir. Kızılbaşlıktaki, Allah'ın Hz. Ali'nin bedenine hulûl ettiğine dair temel inancın kaynağı buradan gelmektedir (Ocak, 2000 b: 144). A. Y. Ocak bu inancın oluşumunu şöyle açıklamaktadır:

XV. yüzyılın sonlarıyla XVI. yüzyılın başlarında, Fazlullah Esterabadi'den hemen hemen yirmi beş otuz yıl sonra, Şah İsmail'in Çaldıran yenilgisi öncesinde, Anadolu'da Safevî propagandasının da tesiriyle, popüler tasavvufî çevreler arasında İsmailî – Hurufî Kaynaklı ulûhiyet anlayışı oldukça yaygın bir anlayış haline gelmiştir. Bu, Nesmi'yi kendilerinden sayan Safevî Kızılbaşların da dayandığı en temel unsurdur. Çaldıran yenilgisiyle bu konudaki inandırıcılıklarını yitirebileceklerini düşünen Safevî şahlarının, bir süre sonra ulûhiyet iddialarından vazgeçip, sadece tanrının temsilcisi ve yeryüzündeki tecellisi oldukları iddialarıyla gündemde kalmalarına rağmen, ulûhiyet anlayışı, Anadolu'daki Kızılbaşlar arasında var olmaya devam etmiştir (Ocak, 1999d: 48 – 49).

Ulûhiyet iddiasından vazgeçen Safevîliğin yeni şekil almış doktrininde, şahlara yine önemli vasıflar veriliyordu. Bundan böyle şahlar, artık “mehdi”^{*} olarak değil,

* İsmailî doktrinde Mehdi'nin anlamı bazı sayılara verilen anlamlarla yakından ilgilidir. İsmailî doktrinde 'üç' ve 'yedi' ye atfedilen metafizik anlamlar vardır. “Üç” lü terminolojiye göre, yaratılış düzeninde ilk varlık, İlk Akıl'dır. O, Allah'ı hem gizleyen hem de açığa vuran en yüce gerçektir. Bu en yüce Akıl'dan İkinci Akıl; ondan da İsmailîlikteki Üçüncü Akıl meydana gelmiştir. Bu üçüncüsü, insanlığın meleki bir modelidir. Yani “imam”dır (Nasr, 2003: 186).

mehdinin temsilcisi ve Tanrının yeryüzündeki tezahürü olarak kabul edileceklerdi (Ay, 2005: 52).

Safevi devletinin aşırı Şii eğilimli (Gulat) doktrininden vazgeçip, Şiiliğin daha kurumsallaşmış bir biçimini geliştirme yoluna gitmeleri İran'ı On iki imamcı Şii hareketlerin ve Şii alimlerin ülkesi haline getirmiştir. Bu aynı zamanda İran'daki Şiilik ile Anadolu'daki Kızılbaşlığın da farklılaşmasında başlangıç olmuştur. Anadolu'daki Kızılbaşlar halen, Şah İsmail'in Çaldıran yenilgisinden önce Anadolu'da yaptırdığı İsmaili propagandanın etkisinde yaşıyorlar. Her ne kadar Çaldıran yenilgisinden sonra On iki İmamecı Şiiliğin etkisiyle Anadolu'ya **Hz. Ali Kültü, On iki İmam kültü** ve **Kerbela matemi kültü** girmiş olsa da, bu inançlar Hurufî kanalıyla Alevîliğe giren ulûhiyet anlayışı içinde yoğrulmuşlardır. Dolayısıyla Alevîlik,. Hurufîlik kanalıyla İsmaili bir etkiyi günümüze kadar taşımıştır. İ. Melikoff da bu konuda hemen hemen aynı şeyi söylemektedir. Ona göre, Safevi propagandaları sırasında yayılan Şii görüşler, halk Bektaşilik'i üzerine kendi cilasını vurmuştur. Ali'nin tanrısallığı düşüncesi, Babailer'de zaten var olan “Tanrı'nın insanoğlu görünüşünde tecellisi” ve “ruhun beden göçü” inanışlarına kaçınılmaz olarak gelip katılmıştır. Dede, aynı zamanda Tanrı'nın insanoğlu suretinde tecellisi olan Ali'nin yeni bir bedenleşmesi olmuştur (Melikoff, 1994: 153).

Şii – Batini inançların Anadolu'da yayılması rastgele propaganda yoluyla olmamıştır. XVI. yüzyılın başlarında Şah İsmail'in Anadolu'da yapmış olduğu

“Yedi”li terminolojiyle İsmaililik, kendi metafiziksel zaman anlayışına dayanan **peygamberi devirler** kavramını ortaya atmıştır. Buna göre insanlık tarihi yedi peygamberi devre ayrılmıştır. Bunlar: Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed'dir. Bu zincirin yedinci halkası ise dünyayı kötülüklerden kurtaracak olan Mehdi'dir (Cahen, 1990a: 202). Bu sisteme göre İsmaililer, Hz. Muhammed'den sonra Mehdi'yi bir peygamber olarak beklemektedirler, sonucu çıkmaktadır.

Mehdi statüsünün İsmaililer gözünde ne denli saygın olduğunu bu inanç yeterince açıklamaktadır. İsmaililiğe göre, dini hiyerarşinin en tepesinde peygamber bulunur ki mehdinin peygamber olduğunu unutmamak gerekir. Peygamberi ” imamlar” takip eder. Daha sonra da, İmamların yokluğunda onları temsil eden “hüccet”ler gelir. Hücceti ise dâiler (davetçiler) takip eder (Ay, 2005: 17).

teşkilatlanma bugün halen Alevîliğin temel kurumu olan “Dede ocakları” olarak devam etmektedir. Bu da Safevi propagandasının ne denli etkili bir yapıda olduğunu göstermektedir. Ocak bu konuyu şöyle açıklamaktadır:

Şah İsmail'in Osmanlı topraklarında Kızılbaşlığı yaymak için son derece dikkate değer uygulamalarından biri de, Kızılbaş zümrelerinin kendisine bağlı bir hiyerarşik düzene sokulmasıdır. O bu konuda, Türkmen ve Kürt aşiretlerinin mevcut yapısını kullanmıştır. Bu aşiretlerin hem aşiret reisi hem dinî lider konumundaki – aralarında pek çok da Kalenderi kökenler bulunan – şeyhlerini ya bizzat yanına çağırarak veya halifeleri aracılığıyla kendilerine seyyidlik belgesi (seyyidname) vermek suretiyle hem kendine hem Hz. Ali soyuna bağlamıştı. Bu fevkalade bir işti. Çünkü böylece seyyid yahut Dede denilen bu liderlerin kendi bağlılarından topladıkları nezir ve sadakaları İran'a yolluyorlardı. Bu, kendi tebaası olan bu kesimlerden toplayacağı vergilerden oluşan çok önemli bir mali kaynağın Osmanlı hazinesine değil, hasım devlet olan Safevilerin hazinesine transfer edilmesi demektir ve hiç de küçümsenecek bir kayıp değildi (Ay, 2005: 70).

Aşırı Şii- Bâtinî inançların Alevîliği çeşitli tarihsel olaylar neticesinde etkisi altına aldığını yukarıda göstermeye çalıştık. Özellikle Nizari İsmaililerin, Alevîliğe tesirlerini görmek bakımından Z. Ay'ın İsmaililerin yaşadığı Bedahşan bölgesine dair gezi notlarını hatırlamak yerinde olacaktır. Z. Ay Tacikistan, Afganistan ve Pakistan sınırlarının kesiştiği Bedehşan bölgesinde, Pamiriler üzerine yapmış olduğu gözlemlerden yola çıkarak Alevîler ve Bedehşan İsmaililerini karşılaştırmaktadır. Ona göre, İsmaililer ve Alevîler kimi geleneksel davranışlarda ortak özellikler göstermektedir. Örneğin; kutsal yerlerdeki ağaçlara çaput bağlamak, kutsal saydıkları çift boynuzlu dağ keçisi boynuzunu evlerinin giriş kapısı üzerine asmak gibi. Gözlemci, İsmaililerin Alevîler gibi camilerinin olmadığından, hiç ezan sesi duymadığından, Cami yerine, kadınlı erkekli birlikte topladıkları Cemaathanelerinin varlığından bahsetmektedir. Ayrıca, kadın – erkek ilişkilerinin Alevîlerde olduğu gibi, rahat olduğunu da gözlemiştir. Z. Ay İsmaililerin dinî ibadeti hakkında şunları aktarmaktadır:

Kadın – erkek bir arada, mollanın etrafında daire oluşturup otururlar. Sonrada hep birlikte dua ederler. Duadan sonra müzik yapmaları ise Afganistan'daki İsmaililerin imkânsızlıkları yüzünden mümkün değildir. Ancak, Pakistan'daki bazı İsmaililer, duadan sonra kasetten naat ya da kaside dinlemektedirler (Ay, 2006: 223).

Z.Ay İsmaililere ilişkin gözlemlerinde bu inanca mensup kişilerin kutsal yerleri ziyaret ettiklerinde aynı Alevîler gibi niyaz ettiklerini de aktarmaktadır (Ay, 2006: 222). Yine, mimari açıdan da bir benzerlikten söz etmektedir. Ona göre, Hacı Bektaş'taki ya da Erzurum'un bazı köylerindeki tütekli bacalı evlere, hem Tacikistan tarafındaki hem Afganistan tarafındaki Bedehşan'da, bütün İsmaili evlerinde rastlamak mümkündür (Ay, 2005: 32)

Bu karşılaştırmadaki benzerliklerden bahsettikten sonra, Alevî inancındaki Bâtınî izleri takip ederek aşırı Şii – Bâtınî tesirin boyutlarını ortaya çıkarmaya çalışalım.

Alevîlere göre Kur'an, zahir ve batın diye kategorize edilen iki ayrı anlam düzeyine sahiptir. Zahir, Kur'an'ın literal anlamına tekabül eder ve bu anlam Müslümanların pratik dinî yaşantılarında Şeriat, yani şer'i – ameli buyruklara riayet şeklinde somutlaşır. Bâtınî mana ise, Kur'an'ın gerçekleştirmek istediği yüce manevi hedefleri içeren ve keşfi için sırrı – irfani bilgi gerektiren gerçek mana boyutunu ifade eder (Öztürk, 2003: 65). Alevîlikte keşfi bilgi mürşitlik makamına aittir. Bu, Bâtınî, ilmin temsil edildiği makamdır. İmam Cafer-i Sadık Buyruğu'nda mürşitliğin aslı Muhammed – Ali'de aranıp bulunur. Buyruğa göre mürşitlik Muhammed – Ali neslinden olanlara aittir.

Alevîlikteki Dedelik kurumu mürşitliği temsil eder. Her Dede bir "Dede ocağı"na mensuptur. Ocak soylarının asılları ya Muhammed ya ehlibeyt ya da H. Bektaş Veli gibi evliya sayılan şahsiyetlere dayanır (Dressler, 2003: 33). Görüldüğü üzere, İslâm kültüründeki tüm irfani akımlarda olduğu gibi Alevîlikte de bir seçilmişlik söylemi vardır. Bu söylemde hakikat erbabı olan kimselerin Kur'an'ın zahiri manasıyla meşgul olmamaları gerektiğine vurgu yapılır ve bu vurgunun sonunda, "lafzi manaya itibar edilmez" noktasına varılır (Öztürk, 2003: 65). Fakat, burada dikkat edilmesi gereken bir husus, seçilmişlik söyleminde, hakikatin farkında olan keşf ehli mürşite verilen statünün birden, bu fikri savunan bütün Alevîlere verilmesidir. Bunun üzerine, biçim, suret ve kabukla meşguliyetten ibaret olan tefsir faaliyeti de Sünnilere mahsus görülmektedir. "Bâtınî mananın keşfi Alevîlere mahsustur ve bütün Alevîler batın ehlidir" gibi genelleyici bir sonuç Alevîleri, şer'i hükümlere karşı bir vaziyet alışı götürmektedir. Halbuki ilhami bilgiye erişme daha önce söylendiği gibi Şii gelenekte "imam"a; tasavvufta ise "insan-ı kamil" e aittir. Bütün Alevîlerin insan-ı kamil

olduğunu söyleyemeyeceğimize göre “Alevîler şer’i hükümlerden muaftır.” inancı zorlama bir yorumdur. Nitekim R. Zelyut’un şu yorumu fikrimizi destekler niteliktedir:

Alevîler, Kur’an’da dile getirilen gerçeklerin, Sünnilerin anladıklarından farklı olduğuna inanırlar. Kur’an’ın biçime bağlı kalınarak açıklama işi tefsirdir. Tefsir, şeriata bağlıken tevil, hakikati gösterir (...) Tefsirde, şariat aşamasında kalınırken tevilde hakikate ulaşılır (...) Böylece tevil, batına, yani içyüze ulaşmak demektir. İçyüze ulaşmak ise, Kur’an’ın dış yüzünü yani şeriati aşmak; kurallar ve yaptırımları geride bırakmaktır (Zelyut, 1998: 36 – 37).

Kutlu’ya göre bazı Alevîlerde Hz. Ali’nin peygamberliği iddia edilir. Şii gulat hareketlerinden Grabiye’ye ait gösterilen bu iddiaya, günümüz Alevî – Bektaşiliğin dini yazılı kaynaklarında rastlanmamasına rağmen, bazı Alevîlerin buna benzer iddialara sahip olduğu bilinmektedir. Böyle bir fikir, muhtemelen, aşırı Şii – Bâtınî veya Hurufî kültürle birlikte Alevîler arasına girmiştir, şeklinde düşünülebilir (Kutlu, 2003: 34) Saha çalışmamızda Hz. Ali’ye peygamberlik isnad eden bir iddiaya rastlanmamıştır. Ancak Hz. Ali’nin Hatm-ül Velayet çerçevesinde peygamberlerin dolaylı olarak ulaştığı gaybi bilgiye dolaysız olarak ulaşmasından dolayı bir üstünlük verilmektedir.

Geleneksel dinî yazılı kaynaklarda da Bâtınî inançlara rastlamak mümkündür. Mesela Hacı Bektaş’ın Makalat adlı eseri Bâtınî inanışları içeren bir kitaptır. Makalat, tevella ve teberradan bahsetmekte; zahidin ibadetle, arifin vilayet beklemekle, tefekkürle; muhibinse, Hak’la sohbetle meşgul olacağını; sırası gelince taatlerin yıkılacağını bildirmekte ve insanı fazlasıyla kutsamaktadır (Gölpınarlı, 1997: 267).

Nizari İsmaililiğindeki kıyamet dönemine ait cennet tasavvuruna göre, İsmaili olanlar cenneti bu dünyada yaşayacaklardır. “Her şeyin amel olduğu, hesabın sonraya kaldığı normal dünyanın tersine, kıyamette (yani cennette) her şey hesaptır ve amele gerek yoktur (Ay, 2005: 21).” inancı ile ameli önemsememe tavrı kısmen Alevîlere geçmiştir. Hurufî bir eser olan “İstiva Name” de, bazı Anadolu Hurufîlerinin, ölümden sonra cesedin çürüyüp âleme karışacağı, gerçeğe varınca şariat tekliflerinin kalkacağı inancından oldukları; bazılarının, “namazı da Fazl kıldı, orucu da Fazl tuttu, artık bize

teklif yok.” Dediklerini; bazılarının ise dünya bize cennet kesilmiştir, cennetteyse teklif yoktur kanaatini güttüklerini bildirmektedir (Gölpınarlı, 1997: 154).

Alevîlerin inançlarını sürdürmesinde çok önemli bir vasıta olan şiir, Yunus Emre ile büyük bir ivme kazanmıştır. Yunus Divanı’nda birçok “devriye”ler vardır ki, ekseriyetle çok büyük bir serbestlikle ve çok heyecanlı bir ruh haliyle yazılmıştır. Bu devriyelerden bir tanesi şöyledir:

Ol Kâdir-i kûn feyekûn lutf edici Rahmân benem.
Kesmeyen rızkını veren cümlelere Sultân benem.

Nutfadan âdem yaratan, yumurtadan kuş dürüden,
Kudret dilini söyleten, zikreyleyen Subbân benem.

Kimisini zâhid kılan, kimisine fisk işleten,
Ayıplarını örtücü ol Delil ve Burhân benem.

Benim edeb, benim bekâ, ol kâdir-i Hak – mutlak’â,
Yarın Hızır ola sakâ, ânı kılan gufrân benem.

Et ve deri, söğüt ve can, ten perdelerini tutan,
Kudret işim çoktur benim, hem Zâhir u ‘Ayân benem

Hem bâtinem, hem zâhirem, hem evvelem, hem âhirem
Hem ben Ol’um, hem Ol benem, Ol Kerîm-i Subbân benem.

Yoktur arada tercemân, andağı iş bana beyân,
Oldur bana veren lisân, ol deniz ve ummân benem.

Bu yeri gökü yaratan, bu arş ve kürsi devriden,
Binbir adı vardır, Yûnus ol sâhib-i Kur’ân benem

F. Köprülü, bu ve buna benzer şiirlerden dolayı Yunus Emre’yi Bâtınîyeden saymanın mümkün olamayacağını söyler; çünkü Muhyiddin Arabi ve Celaleddin Rumi’de tesadüf edilen bu fikirler, onları şer’i hükümlerin dışına çıkarmamıştır. Köprülü: ”Eğer Muhyiddin Arabi ve Celaleddin Rumi ve bunların izinden gidenler Bâtınîlerden sayılabilirse, Yunus Emre de o zaman bu kadroya alınabilir.” demektedir (Köprülü, 1993: 326 , 327). Hâlbuki Celaleddin Rumi ve onun ruhani lideri olarak

gösterilen Şems-i Tebrizi, İbn-i Arabi, Feridüddin Attar gibi mutasavvıflar, Nizari İsmaililerinin kendinden saydıkları tasavvuf büyüklerindedir (Daftary, 2001: 494).

Eğer Yunus Emre'nin Bâtınîliği, yukarıda adı geçen mutasavvıflara bağlı ise, İsmaililer bu kişileri kendinden sayacak kadar yakın görmektedirler. Dolayısıyla bu şiirlerin Batiniyeden sayılması ihtimal dâhilindedir. Yunus Emre ve onun izinden giden sufi halk ozanlarının söyledikleri şiirler, tasavvuf kültürü içinde, tevil yoluyla şer'i hükümler dahiline alınabilir; fakat bu şiirlerin konar – göçer Türkmenlerde yankısı tamamen başka olmuştur. Hz. Ali'nin ulûhiyetine işaret eden yorumlar olarak algılanmıştır. Konar – göçerlerin dinî idrak seviyeleri tasavvuf erbablarından düşük olabilir. Alevî yazarlar da belki bu durumun farkında olacaklar ki Alevîliğin terminolojisinin **çok katlı anlama** sahip olduğunu ve insanların bunu ancak konularına göre algılayabileceklerini dile getirmektedir (Savaşçı, 2004:492). Noyan Dede – baba bir hadise dayanarak, “Kur'an'ın hem zahiri hem de batını vardır ve batının da batını vardır. Yedi manaya ya da yetmiş manaya kadardır.” (Noyan, 1997: 4) demektir.

İster Şii – İsmaililikte olsun isterse bu inançtan etkilenen bazı tasavvufi yorumlarda olsun, sufinin şer'i hükümlerden muaf olması ancak hakikate ermekle mümkün olur. Fakat bu inanç Alevîlerde, sanki, “bütün Alevîler hakikat ehli”ymiş gibi algılanmakta ve belki bu yüzden “şer'i hükümlere mesafeli” durmaktadırlar.

İbn-i Arabi'de, Yunus Emre'de Bâtınîlik, tasavvufi çerçevede yer almaktadır. Her ikisi de bir takım manevi mertebelere yükselme iddiasındadır. Verdikleri bilgiler de keşfi bilgidir, ilhama dayalıdır. Yaptıkları tevilleri manevi keşiflerinin neticesi görürler. Günümüz Alevîliğinde ise teviller tasavvufî bir heyecanla değil, ezberci tavırlarla yapılmaktadır.

Alevîlerin Kur'an'a referans çerçevesi üç ana başlık altında toplanabilir: İlki, Kur'an'ı Tevrat, Zebur ve İncil gibi kutsal bir metin olarak görmek ve belirli zaman ve mekânlarda teberrüken (mübarek sayarak) okumak. Alevîler, Kur'an'a özünde Allah katından gönderilmiş bir vahiy olduğu için kutsallık atfeder; ama tahrif edildiği inancından dolayı, Kur'an'ın dünyasıyla empatik ve sahici bir ilişki kurmakta zorlanır. Yani Alevîlik, Kur'an'a teorik düzeyde bir kutsallık yükler. Pratik söz konusu

olduğunda ise, Alevîlerin Kur'an'la ilişkisi, “hakikat münkeşif olunca, şeriat mürtefi olur.” düsturunda tebarüz eder (Öztürk, 2003: 60). Nitekim, bu doğrultuda Alevî bir yazar olan Halil Öztoprak Alevîlerin kalbi ibadeti tercih ettiğini belirtir (Öztoprak, 1990: 17). Kalbi ibadet, Kur'an'daki şer'i – ameli buyrukların (şeriat) kapıda kalması anlamına gelir. Kaldı ki, gerçek şeriat, Ehl-i Beyt mensuplarını sevmekten ibarettir. Yazara göre, bunun Kur'an'daki delili, “İşte Allah'ın iman eden ve iyi işler yapan kullarına müjdelediği nimet budur. De ki: 'Ben bu (mesajı tebliğ) karşılığında, sizden, yol arkadaşlarınızı sevmenizden başka bir şey beklemiyorum.' Kim bir iyilik işlerse onun sevabını fazlasıyla veririz. Şüphesiz, Allah bağışlayan, şükürün karşılığını verendir.” mealindeki 42/Şura, 23. ayettir.

Yukarıda sözü geçen ayetin, Öztoprak tarafından verilen Alevî meal-tefsiri de şu şekildedir:

“Ya Muhammed! Tanrı taala kullarına müjde verir, o kullara ki doğru amel işlerler, sana tebliğ ettiğim bütün ahkâmı şeraite mukabil yeni şeriat şart olarak hiçbir şey istemem; ancak senin ehl-i beytini sevmek isterim. Her kim bu iyiliği işler onun bu sevgi iyiliğine bedel iyiliğimizi artırırız şüphesiz Allahu taala bu iyiliğe bedel günahlarınızı affeder, bu sevabı işleyip de bu emre itaat edene.”

Ayete ilişkin yazarın yorumu ayrıca, açıklama adı altında yeniden verilmiştir:

Açıklama: Kur'an'ı Kerim'e göre şeriat bildiğimiz evvelki kapu Hazreti Resulullah evindeki canları sevmeden başkası şeriat değilmiş (Öztoprak; 1990: 66).

İşte bu türden tevillerle, Kur'an'daki şer'i ameli yükümlülüklerin bağlayıcı olmadığı sonucuna varan Alevîler, davranışlarının Şeriat'la test edilmesine de şiddetle karşı çıkarlar; çünkü Şeriat, dinin özü değil, kabuğudur. Kabukla meşguliyet ise hakikat erbabına değil, avam-ı nasa mahsustur. Oysa hakikat kapısından içeri girip Bâtınî tevillerle Kur'an'ın gerçek manasına muttali olan hak erenler için Şeriat mürtefi olur (Zelyut, 1993: 37).

Kur'an'ın, Alevî gelenekteki ritüelistik kutsallığı ise belirli zaman ve mekânlarda okunması şeklinde tezahür eder. Günümüzde Alevîlerce, kutsal gün ve gecelerin ihyasında, cem ayinlerinde, taziyede, yani vefat eden kimsenin yedinci,

kırkıncı ve elli ikinci günlerinde Kur'an'dan pasajlar okunur; fakat buradaki okuma, sadece teberrüken tilavet etmekten öte bir anlam ifade etmemektedir (Öztürk, 2003: 61).

Günümüzde, Kur'an'ın tahrif edildiğine dair geleneksel kanaat, Alevî yazarları farklı bir çaba içine de sokmuştur. Bir grup Alevî Dedesi ile Nizami Sakallıoğlu, nam-ı diğer Dabbetü'l- Arz Profesör 1400 tarafından Kur'an-ı Hakim ve Öz Türkçe Meali ismiyle bir eser hazırlanmıştır. Kamuoyuna Alevîlerin Alternatif Kur'an'ı olarak takdim edilen bu meali hazırlayanlara göre, şu anki Arapça Kur'an'ın, Ehl-i Beyt'e emanet edilen Kur'an'dan farklı olduğu gerçeğini topluma haber vermekle çok büyük bir manevi görev ifa edilmiştir. İşte bu görev bilinciyle hazırlanan mealde, "gerekli görülen ve Ehl-i Beyt ilmine denk gelen gerçek ilavelerle, ayetler aslına uygun hale getirilmiştir." denilmektedir (Öztürk, 2003: 62).

Öztürk, Sünni meallere alternatif olduğu ileri sürülen bu meali karşılaştırmaya tabi tutmuştur. Vardığı sonucu şu şekilde özetlemektedir:

... Bu meal, sayfa sonlarında dipnot olarak göze çarpan, 'Bunlar Ehl-i Beyt'i hasıraltı eden süfyanilerdir... Bunlar Ehl-i Beyt ve onların muhipleridir.' şeklindeki tekerlemeler hariç, Ayıntabi Mehmet Efendi'nin Kur'an'ı Kerim Meali ve Tefsir'inden aşırı olmak suretiyle hazırlanmış olup, kullanılan dilin eskiliği dışında şu an piyasada bulunan herhangi bir Sünni mealden hemen hiçbir farkı yoktur. Ayrıca, Mealin sonunda Kur'an'daki ayet ve sure sayısını gösteren fihristler de sair meallerdekilerle aynıdır (Öztürk, 2003: 62).

Alevîlerin, dinî inançlarının Bâtınî bir karakter taşıdığını bilmelerine rağmen, günümüzde Kur'an'ın Bâtınî yorumunu yapabilecek ne teolojik ne de tasavvufî bir donanıma sahip olmadıkları aşikârdır.

Alevîliğin Kur'an'a referansları çerçevesinde çok önemli yer tutan ikinci husus, imamiye ve İsmailiye Şiasî literatüründe sıkça rastlandığı gibi, belli bir takım ayetler üzerinden Ehl-i Beyt'i tebcil, ilk üç halifeyi tahkir ve tezyif etmektir. Bazı Alevî yazarların eserlerinde, İsmaili tevillere rahmet okutacak türden tevillere rastlamak mümkündür. Mesela, Halil Öztoprak, Kur'an'da Hikmet adlı eserinde Kur'an'da Allah'ın sıfatı olarak geçen el-Aliyyu (yüce) kelimesinin, aslında Hz. Ali'ye işaret ettiğini anlatmaya çalışan bir yığın malumatta bulunmuş ve yine bu bağlamda, "Muhakkak ki Allah çok yücedir, çok uludur." diye biten 31/Lokman, 30. ayeti şöyle

tercüme etmiştir: “Ol Allahu taalaya mahsustur ki, kendisinden berkimiş ve vücudundan vaciptir ve Allahu taaladan başka onların ibadet ettikleri şeyleri batıldır ve her sebeplerle her şey üzerine Allahu taala ol ulu Ali’dir. “(Öztürk, 2003: 68)

Yukarıda görüldüğü gibi övgü içeren tüm ayetler Ehl-i Beyt’i ve onları sevenleri müjdeler. Müşrikler, münafıklar, zalimler ve fasıklarla ilgili tüm ayetler ise ilk üç halifeye delalet eder. Nitekim Alevîlerin geleneksel yazılı kaynaklarından olan Hüsniyye’nin **Ebu Bekir Hakkında Tartışma** başlıklı bölümünde 9 / Tevbe, 40. ayeti şu şekilde tevil edilmiştir:

Ey İbrahim, Ebu Bekir’in mağaradaki üzüntülü, kederli halinin nedeni, onun günahlı olmasıdır. Huzurunun olmaması, yalnızca imansızlığına işaretir. Sen de bu gibi küfre ilişkin hareketleri fazilet sayıyor, bir takım uydurma hadislerle kendini avutuyor, insanları kandırıyorsun. Belki de kâfirden bile daha alçak olan pek çok zalimi ve kötülük sahibini Hz. Muhammed’in ehl-i Beyt’ine tercih edip üstün tutuyorsun.” (Öztürk, 2003: 68)

Alevîlerin Kur’an’a referansları çerçevesinde, üçüncü ve son ana başlık, Kur’an’daki normatif buyrukların bağlayıcı olmadığını ispatlamak maksadıyla, Bâtınî teville başvurmadır. Alevîlerin meşruiyet zemini oluşturmaya matuf başvuruları arasında, en dikkat çekici olanı, namaz, kible, oruç, hac ve zekât gibi şer’i yükümlülüklerin aslında farz olmadığını, dolayısıyla Sünnilerin bu meseleyi kavrayamadıklarını ispata yönelik olanlarıdır. Nitekim bazı Alevî yazarlar, söz konusu dinî vecibeleri Hz. Ömer ve Bilhassa Emeviler tarafından bir devlet politikası olarak ihdas edilen ve zor yoluyla Müslümanlara dayatılan birer bidat olarak görmektedir. Gerçek ibadetin çalışıp çabalamaktan, namazın dua ve niyazdan, haccın millete memlekete faydalı olmaktan, kurbanın nefsi köreltmekten başka bir şey olmadığını iddia eden bu yazarlar, söz konusu iddialarının tümünü Kur’an’ı referans göstererek ispatlamanın peşindedir. Esasen, bu anlayışın tarihsel kökeni, şer’i yükümlülüklerin, kendilerine sadakat göstermekle emrolundukları Hz. Ali ve onun evladı gibi seçkin insanların isimlerinden kinaye olduğunu savunan aşırı Şii Mensuriye Fırkasıyla, yine aynı yükümlülüklerin tamamen sembolik anlamlar taşıdığını iddia eden Keysani fırkalara kadar uzanmaktadır. Bu tarihsel tespit dikkate alındığında, Alevîlerin bu konuda erken dönem aşırı Şii fırkalarla hemen hemen aynı anlayışı temsil ettikleri söylenebilir (Öztürk, 2003: 67).

Alevîlerde şer’i yükümlülüklerin farz olmadığına, ya da olsa bile Sünnilerden farklı olduğuna dair yorumlar, saha çalışmamızda da gözlenmiştir.

Cem evlerinin Dedeleri ile yaptığımız mülakatlarda şer’i yükümlülüklerin aslında farz olmadığı, bu dayatmaların bilgisizlikten kaynaklandığı vurgulanmıştır. Namazın hangi hallerde kılınması gerektiği, Orucun ne zaman tutulması gerektiği konusu bizzat Kur’an referans gösterilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Tuzluca Cem evinde yapılan mülakatta Dede namaz hakkında şunları söylemiştir:

“Kur’an’ı Kerim’de namaz diye bir kelime yoktur. Namaz Farsça bir kelimedir. Türkçe manası yalvarmak, yakarmaktır. Yalvarmak, yakarmak da ibadet değildir. Kur’an’da ibadet kelimesi Arapça Salat’tır. Salat’ın Türkçe manası dua etmek demektir. Dua ise ibadetin özüdür. ‘Rabbimiz şöyle buyurdu; Bana dua edin, kabul edeyim; çünkü bana ibadeti bırakıp büyüklük taslayanlar, aşağılanarak cehenneme gireceklerdir.’ Mümin süresi 60. ayet’te dua ile şekilcilikten uzak bir ibadet anlatılmaktadır.” Dede, namazın dua olduğunu kanıtlamak amacıyla, bazı ayetlerin mealini bu doğrultuda yorumlamıştır. Bu ayetler şunlardır:

“Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken (her vakit) Allah’ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler (ve şöyle derler:) Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın. Seni tesbih ederiz. Bizi cehennem azabından koru!” Ali İmran suresi 191. ayet.

“Namazı bitirince de ayakta, otururken ve yanınız üzerine yatarken (daima) Allah’ı anın. Huzura kavuşunca da namazı dosdoğru kılın; çünkü namaz müminler üzerine vakitleri belli bir farzdır.” Nisa süresi 103. ayet*

“(Resulüm!) Sana vahyedilen Kitab’ı oku ve namazı kıl. Muhakkak ki, namaz, hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar.” Ankebut suresi 45. ayet.

Dede’ye göre ayetlerde geçen ortak düşünce Allah’ın her an anılmasıdır. Anılma dua ile olur. Bedeni ibadet ile her an anamayacağımıza göre Allah’ın bu ayetlerden muradı aslında Sünnilerin bildiği namaz değil, salat’tır, yani duadır.

* Nisa Süresi 102, 103 ve 104. ayetler yolculukta ve tehlikeli durumlarda (savaş gibi) namazın nasıl kılınacağını anlatmaktadır.

Tuzluçayır Cemevi Dedesi, aynı zamanda Dedeler kurulu üyesidir. Dede'nin namaz konusundaki fikirleri hem gelenekseldir hem de diğer Dedeler tarafından da paylaşılmaktadır.

Ayrıca, bu konuda yazılı kaynak olarak Cem Vakfının hazırladığı **Yol ve Sürekler (Erkanname)** ve Ankara Cem evleri'nin yayınladığı **Alevîliğin Oluşumu** adlı eserde de hemen hemen benzer şeyler söylenmektedir: “Kur'an'da namaz ‘salat’ olarak geçer. Salat'ın Türkçe karşılığı: ‘Dua ve ibadet’tir. Dua ve ibadet, bilerek Allah’a yalvarmak ve O’ndan yardım istemektir. Alevî ve Bektaşiler bu yolu izlerler. Cenab-ı Allah Kur'an'da, ibadetin şeklini belirtmez, Kur'an'da sadece kıyam, rükû ve secdeden bahseder.” (A. Yaman, A. Erdemir, 2006: 4, Bozkurt, 2006: 112) Son cümlede geçen kıyam, ruku ve secde'nin bedeni ibadet olduğu ve şekle hitap ettiği Dede'lere mülakat sorusu olarak yöneltilmiştir. Dede'ler bunun doğru olduğunu ve fakat Alevîlerin bunu Cem ayini sırasında Dede'nin huzuruna geldiğinde yaptıklarını bildirmişlerdir.

Alevî inanç önderlerinin yapmış oldukları bu teviller sübjektif, keyfi ve yöntemsiz bir yorum tarzıdır. Kur'an ayetlerini, dilin verilerinden ve nüzul ortamından koparak, zaman içerisinde ilahi hitabın kime ne dediğinden, neyi niçin söylediğinden, ilk muhataplarının ondan ne anladıklarından tamamen bağımsız, anakronik yaklaşımla ele almaktadırlar. Aşağıda vereceğimiz bir örnekle bu keyfiliğin hangi noktaya geldiği açıkça görülmektedir:

Çok yakın müritlerince kendisine Allah'lık isnat edilen Zöhre Ana, tarihten kopup gelmiş bir evliya örneğidir. XVI. yüzyılda Şah İsmail'e atfedilen insan-tanrı (antropoformizm) inancı onu Türkmenlerin gözünde nasıl ulaşılmaz ve kudret sahibi kıldıysa, Zöhre Ana da müritlerinin gözünde öyle kudret sahibidir. Dolayısıyla ağzından çıkan her şey kanun gibidir. Namaz konusunda da ayetlere bile dayanma ihtiyacı hissetmeden ibadetin nasıl yapılacağını bildirmişlerdir. Ona göre, namaz üç vakittir. Vakit saatleri hiç değişmez sabah namazı 08.00'de, iki rekattır; öğle namazı 14.00'te, bir rekat; akşam namazı ise 18.00'de, iki rekattır.

Namazın rekâtları ise şu şekildedir:*

* Namazın rekâtlarını kılma şekli ve yazının dili orjinaline sadık kalınarak verilmiştir. ,0

Durdum divana, uyalım Kuran'a, yönüm kıbleye Selefatım Aliyel Mürtezaya Allahü Ekber (3 defa) ;

Üçüncüsünün sonunda selavat getirilerek el bağlanacak;

Secdeye indim Allahi, Hamd olsun müslümanım billahi, selevat-ı şerifemdir kâbeyi, Allahu ekber (3 defa);

Üç defa secdeye kapanılacak (Allahü ekber diyerek);

Hz. Hüseyin'in gül cemaline selefat, ya Hasana müştubat (3 defa) (Allahü ekber);

Ali yaman mübarektir tepesi, Fatımayı kibriyadır Dedesi, Allahü ekber seccadesin direği, Allahü ekber;

Durdum divana, uydum Kur'an'a yönüm kıbleye Selefatım ile(?)dimi Mustafa (3 defa) ;

Yüceyimiş eremedim sırrına, hakikat namazın böyle kuluma, Fatıma Zöhre Elham dua da, Kulfu süresini oku sonunda Allahü ekber / kulfu, Elham 1 rekât tamamlandı.

(Namaz sonrası)

Allahım secdeye direk durdum, selevatımı Aliyel Mürtezaya verdim, elime dilime belime sahip çıkacağıma, yarattığın kulunu kuluna azdırıp düşürmeyeceğime, selamım olsun, selamım olsun, selamım olsun. Sayenizde başım selamet bulsun. Allah, Muhammet, ya Ali, İmam, Ehli Beytin Niyazi olsun Allahü ekber (Niyaz);

Dua (Dilek) .

Görüldüğü üzere bu tevil, ummana daldığı iddia edilen bir velinin, gayb âleminden müritlerine ulaştırdığı ilhami bir bilgidir. Bu bilginin doğruluğu yukarıda Alevî inanç önderlerinin yapmış olduğu tevillere rahmet okutacak düzeydedir.

Saha çalışmasında, Cem Evi Dedelerinin ve Alevîliği temsil eden kurumların yayınlarında bir başka tartışma konusu olan Ramazan orucuna dair yorumlar da geleneksel tepkinin devamı niteliğindedir. Tuzluçayır Cem Evi Dedesine göre, Ramazan ayında bir veya üç gün oruç tutulur. Bunun sebebi, Kur'an'ın bu ayda 27.

günden itibaren indirilmesidir. Kadir gecesi bu yüzden Alevîlerce önemlidir. Ramazan ayında kaç gün oruç tutulacağına dair sayı bildirilmemiştir. Ramazan ayının tamamının tutulması gerekmez.

Nizam Bozkurt'a göre Kur'an'ı Kerim, ay olarak tutulan oruçların ceza olarak tutulduğunu beyan etmektedir. Buna göre Ramazan Orucu da ay orucu olduğuna göre ceza olarak tutulan oruçlardandır. Ceza oruçları ise Kur'an'da şu ayetlerde bildirilmiştir (Bozkurt, 2006: 118):

“Yanlışlıkla olması dışında bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir. Meğerki ölüünün ailesi o diyeti bağışlamış ola. Eğer öldürülen mümin olduğu halde, size düşman olan bir toplumdansa, mümin bir köle azat etmek lazımdır. Eğer kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir toplumdansa ailesine teslim edilecek bir diyet ve bir mümin köleyi azat etmek gerekir. Bunları bulamayan kimsenin, Allah tarafından tevbesinin kabulü için iki ay peş peşe oruç tutması lazımdır. Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir.” (Nisa Süresi, 92. ayet)

*“Kadınlardan zihar ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin karlılarıyla temas etmeden önce bir köleyi hürriyete kavuşturmaları gerekir. Size öğütlenen budur. Allah, yaptıklarınızdan haberi olandır.” (Mücadele Suresi, 3. ayet)**

“(Buna imkân) bulamayan kimse, hanımıyla temas etmeden önce, ardı ardına iki ay oruç tutar. Buna da gücü yetmeyen, altmış fakiri doyurur. Bu (hafifletme), Allah'a ve Resulüne inanmanızdan dolaydır. Bunlar Allah'ın hükümleridir. Kâfirler için acı bir azap vardır.”(Mücadele süresi, 4. ayet)

“Ey iman edenler! İhramlı iken avı öldürmeyin. İçinizden kim onu kasten öldürürse öldürdüğü hayvanın dengi (ona) cezadır. (Buna) Kabe'ye varacak bir kurban olmak üzere, içinizden adalet sahibi iki kişi hükmeder. Yahut (avlanmanın cezası), fakirleri doyurmaktan ibaret bir kefarettir, yahut onun dengi oruç tutmaktır. Ta ki (yasak av yapan) işinin cezasını tatmış olsun. Allah geçmişi affetmiştir. Kim bu suçu tekrar işlerse, Allah da ondan karşılığını alır. Allah daima galiptir, güç alandır.” (Maide Suresi, 95. ayet)

* Mücadele Süresi, 3. ayet, 4. ayet ile anlam bütünlüğü içindedir.

Görüldüğü üzere Ramazan orucu, yukarıdaki ayetlerde söylendiği gibi, bir müslümanın başka bir müslümanla hukukunda karşılaşacağı yaptırımlarla, evlenme ile ilgili düzenlemede karşılaşılacak yaptırımlarla ya da Hac esnasında avlanma yasağının dışına çıkanlara uygulanacak yaptırımlarla açıklanmak istenmektedir. Bu tevillerin geleneksel Alevîliğin oluşmasında önemli rol oynadığı kanaatindeyiz; çünkü Ramazan orucu ile ilgili çeşitli inanışlar bu tevillerin versiyonları gibi görülmektedir. Nitekim, “Ramazan orucu sünnilere, Kerbela’dan dolayı bir ceza olarak gönderilmiştir.” inancı geleneksel bir inançtır ve bu tevillerden mülhem gibi görünmektedir.

Bazı Alevî yazarlar, Kur’an’da geçen bazı ayetlerden yola çıkarak, Cem ibadetinin yapılması gerektiği sonucuna ulaşmıştır:

“İbadetinizi özellikle fazileti en yüce halka ibadetlerinizi huşu içinde salâvat getirerek yapın ve onu koruyun.” Bakara Suresi, 238 ayet*

“Kitab ehli olanlar, Allah’ın indinde aynı derecede bir değildirlere. Kitab ehlinden olan bir cemaat vardır ki, Allah’ın dininde mustakim, Allah’ın kitabıyla amel, salât ve taatta kaimdirler. Gecenin saatlerinde secdeye kapanarak Allah’ın ayetlerini okurlar. Allah’a ve ahiret gününe inanırlar, iyilikle emreder, kötülüğü men ederler, hayırlı işlere yarışırcaısına koşarlar, işte onlardır sadık kullarım(Ali İmran Suresi, 113 ve 114. ayetler) “

“Ey Ademoğulları, ibadet yerine giderken temiz elbiselerinizi giyinin, orada yiyin için, fazla da israf etmeyin(Araf suresi, 31. ayet)”

Bozkurt’a göre yukarıdaki ayetlerde emrolunan ibadet, Alevîlerin yaptığı gece ibadeti olan cem ibadetidir. Bir de gündüz yapılan ibadet vardır ki o da Allah’ın adını kalbinde tutup, onu her an anmaktır. Allah gündüz çalışmayı rızık toplamayı emreder (N.Bozkurt, 2006: 78). Gündüz bedeni ibadet yapmak, zaman kaybı olarak görülmekte ve modern dünya ile bağdaşmamaktadır.

Bir başka Alevî yazar Cafer Doğan ise Cem’de semah dönmeyi bildiren ayetlerin teviline girişir. Ona göre, Cem’de semah dönülmesi Kur’an’ı Kerim’in birçok

* Bu ayet, Türkiye Diyanet Vakfının komisyonca hazırlanmış mealinde şöyledir: “Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah’a saygı ve bağlılık içinde namaz kılın.” Bakara Süresi, 238. ayet (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları / 86-A, Ankara – 2001)

ayetinde geçer. Örnek olarak İsrâ Süresi, 44. ayet “Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O’nu tesbih eder; O’nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur; fakat siz onların tesbihlerini anlamazsınız. Doğrusu O Halim olandır, bağışlayandır.” Cuma I. , Saf I, Tegabun I, Hasr I. ayetleri de aynı mealdedir. Ayetlerin meallerinden anlaşıldığı gibi, “Kâinatta ne varsa gün, ay, yıldızlar, gezegenler, galaksiler canlı cansız bütün varlıklar ve bu varlıkların atomları dönerek Allah’a ibaret ederler.” buyurmaktadır (Doğan, 2005: 458). Doğan’a göre semah dönmek bir oyun değil, Allah’a ibadettir. Bu da Kur’an’da birçok ayette bildirilmiştir.

Alevî yazarlar ve Dedeler – her inanan gibi – inançlarının mutlak doğruluğundan hareket ederek, Kur’an’da bunların meşruiyetini ispatlama gayreti içindedir. Fakat Alevîlikteki bu tevil gayretleri, orjinalinde olduğu gibi -İsmaililik ve On iki İmam Şiasında- ayrı bir ihtisas alanı oluşturmamıştır. Alevî yazar ve Dedeler, ne Arapçaya hâkim ne de cefr ilminin inceliklerine vakıflar; ya da tasavvufî mertebelerde yol kat edip keşfi bilgiye de sahip olamamışlardır.* Yapmış oldukları teviller aslında yüzyıllardır süregelen inançların aktarımından başka bir şey değildir. Fakat bu inançların kaynakları da Öztürk’ün belirttiği gibi ilk aşırı Şii – Bâtınî fırkalar olan Keysaniye fırkasına ve aşırı Şii Mansuriye fırkasına kadar gitmektedir (Öztürk, 2003: 67).

2.2.2.2.4. Senkretizm

Senkretizm, oldukça değişik öğretilerin, eleştirisiz tutumla kabaca derlanmesi olarak tarif edilmektedir (Duralı, 2006: 33). Bunun gibi yine dinî bağlamda, bir tanrıya başka bir tanrının biçimini ya da geleneğini kullanarak tapınmayı anlatan bir terim (Marshall, 1999: 650) olarak açıklanmaktadır. “Dinler karışması” olarak da adlandırılan (Melikoff, 1994: 112) senkretizm, inancın, zıt ilkeleri uzlaştırıcı yönünü ifade eder (Çamuroğlu, 2000a: 74); birbirinden ayrı düşünce, inanış veya öğretileri kaynaştırmayı amaçlar. Türkçede ise “bağdaştırmacılık” terimiyle karşılanır (Çamuroğlu, 2000a: 74).

* Bu konuda Zöhre Ana’yı tenzih etmek gerekir. Çünkü hem kendi hem de müritleri onun evliya olduğunu iddia ediyor. “Umman’a daldığında gayb âleminden bilgiler aktardığına inanılıyor.

İslâm temas kurduğu hiçbir kültürü reddetmemiştir, fakat dönüştürmüştür. Çeşitli Müslümanlıkların ortaya çıkışı her bir dönüşümün kendine özgü olmasındandır. İslamın Türk kültür çevresinde algılanması ve dönüşümü Türk Müslümanlığını oluşturmuştur. İşte Senkretizm ya da bağdaştırmacılık böyle bir dönüşüm serüvenini simgeler. Türk Müslümanlığının heterodoks yönünü oluşturan Alevîlik – Bektaşilik özelinde bu kavramdan kastedilen, İslamın uzun yüzyıllara yayılan bir zaman ve Orta Asya’dan Anadolu’ya kadar uzanan bir mekan sürecinde, muhtelif Türk zümrelerinin İslâm dışındaki diğer çok değişik dinî ve mistik kültürlerin kalıntılarını bağrında saklamış olmasıdır (Ocak, 2000: 81) .

Melikoff’a göre Alevîlik, senkretik yapısı gereği birbirine karışmış, birçok farklı öğeden meydana gelen bir dinî sistem şeklidir. Bu dinî sistem analiz edildiğinde, üstleri şii eğilimli bir Müslümanlıkla örtülü Şamancı kalıntılara; sufilik yoluyla sızmış gnostik ve yeni Eflatuncu hatta manici ve Budacı öğelere ve ayrıca Yahudi, Hıristiyan karışmaları gibi değişik birçok etkinin varlığının görülebildiği eklektik (karmakarışık) bir inançlar sistemine uzandığı görülür (Melikoff, 1994: 125). Toplumların birbirleri ile ilişkileri çerçevesinde ortaya çıkan kültürel alış-verişleri yok saymak mümkün değildir. Ancak bütünüyle bir karışmadan bahsetmek kültürel etkileşim ve değişimle ilgili sürece uymamaktadır. Kültürlerin kendilerine has hâkim unsurlarını yok sayıp, başka kültürden aldıklarını da aynen kendilerine kattığını düşünmek mümkün değildir. En azından kültür iktibasındaki “anlama” faktörü esas alındığında bile senkretiklik iddiasındaki aşırı abartı dikkatleri çeker. Bilhassa söz konusu olan din olduğunda etkileşim daha sınırlı ve daha seçmecedir. Zira her dinin aşılma hudutları vardır. Bu hudutların aşılmasına da ayrıca emredilir. Dinî öz ya da muhteva ile çatışmadığı düşünülen gelenekler ise dönüştürülerek devam ettirilir. Alevî-Bektaşî inançlarında bu tür gelenekleri görmek mümkündür.

Alevî – Bektaşî inançlarının temelini, yerleşme bölgelerine bağlı öğelerden oluştuğu düşünülmektedir. Türklerin Orta Asya’daki ilk inançları ata kültü, yer – su kültü, ağaç kültü, dağ ve tepe kültü gibi tabiat kültürleridir (Ocak, 2003 b: 114 – 128). Bugün özellikle Dede soyundan gelen Alevîlerde “Ceddimiz bizi korur.” inancı ata kültürünün devamı olarak halen yaşamaktadır. Cemal Abdal Ocağını sürdüren Dedelerde bu inanç gözlenmiştir.

Ağaç kültü geleneksel Alevîlerde canlı bir şekilde yaşamaktadır. Kutsal sayılan bir ağaçtan bir dal parçası bile koparmak, korkuya vesile olur. Kırıkkale'nin Faraşlı köyünde Samut ocağına ait kutsal sayılan bir ağaç sel felaketinde sürüklenip gitmesine rağmen, köylüler dere yatağında ağacı arayıp bulmuşlar ve tekrar yeşermesi mümkün olmadığı için yatırın yanına ziyareti mümkün olacak şekilde yerleştirmişlerdir.

Alevî- Bektaşî evliyalarının mezarları, türbeleri genellikle dağ doruklarındadır (Ögel, 2000: 227). Türklerin dağ ve tepelere olan hassasiyetleri Alevî – Bektaşîlerde türbelerin buralara yapılmasıyla halen devam ettirilmektedir.

Alevî – Bektaşîlerde eski Türk inanç ve geleneklerinin unsurlarını görmek mümkündür. Kuş inanışları, Bektaşî velilerin kuş görünüşü altında kerametleri, su kaynaklarının kutsallığı, sakal kesmek ve sarıklı bıyıklar bırakmak Ayın-i Cem ve Şaman merasimleri arasındaki benzer noktalar bu cümledendir. Törensel şarkılar ve oyunlar, alkol ve uyuşturucu kullanmalar, kurban kesimleri, kadınların merasimlerde serbestçe bulunmaları.... Bunlara, Alevîlerin Dedesinin, eski şaman gibi ağızdan ağza dolaşan çok zengin halk şiirinin ve sözlü halk geleneğinin saklayıcısı olduğunu da eklemek gerekir (Melikoff, 1994: 126). Bugün halk arasında albastı inancı, uzun ömürlü olması için çocuklara Yaşar, Durmuş, Satılmış, Satı... gibi adlar vermek, türbelere ve kutlu ağaçlara, çalılara paçavra bağlamak, hastalık dolayısıyla çocuğun adını, özel bir törenle değiştirme de Altay Şamanlığının günümüzdeki tesirleridir (İnan, 2000: 207).

Türklerin İslamiyeti kabulünden sonra özellikle Alevîlik-Bektaşîlik üzerinde derin izler bırakan unsurlardan birisi de Ahilik'tir. Ahilik, fütüvvetin Anadolu'da benimsediği biçimlenişin adıdır. Ahilerde mistik ve sosyal edim iç içedir. Halk sufiliğince biçimlendirilmiş meslek loncaları sosyal bir nitelik taşırlar ve köken olarak Ali'ye bağlıdırlar. Bugün Alevîlerde söylenen “ La Feta illa Ali”, yani, “Ali'den daha yiğit, daha fütüvvet sahibi kimse yoktur .” sözü Ahilerin Ali'ye olan bağlılıklarının ifadesidir (Melikoff, 1999: 152).

Alevîlik ve Bektaşîlik, Ahiliğin XIII. yüzyıl zaviye geleneğinden adap ve erkan olarak pek çok unsur ve inanç motifi almıştır. Temel inanç ve ibadetlerin yanında, kırklar cemiyle ilgili rivayetler, yol atası ve yol kardeşi / müsahiplik merasimi, şedd (kuşak) bağlama, hırka, tac gibi unsurlarla ilgili kabuller, merasimlerde okunan dua ve

gülbanklar, taliblerin bilmesi gereken sual ve cevaplar, Ali, on iki imam ve on dört masumla ilgili kabuller, bunlar arasındadır (Sarıkaya, 2003a: 93) .

Ahilik ile Alevîlik – Bektaşilik, süluk (yola giriş) törenleri bakımından da benzerlik arz eder. Ahi törenlerinde, yeni giren kişiler, saçları kazınarak beyaz keçeden taç giyer; kuşak kuşanır; içmesi için şerbet verilir; herkesin sıra ile yudumladığı bir tas su verilir ve işlik giydirilir. Alevî-Bektaşi törenlerinde de börk, kuşak, sıra ile içilen şerbet bulunmaktadır. Fakat, işliğin yerini hırka almıştır. Vilayetname’de, yola yeni girenin saçları kazınır ve kendisine ırağ alem ve üzerinde yemek yiyeceği sofra verilir (Melikoff, 1999: 155).

“Müsahip” ya da “ahiret kardeşi” adeti de köken olarak Ahiliğe dayanır. Ahi loncaları yoluyla dinî bir trene dönüştürülmüştür. İki msahibi kutsayan tören, öte dünyada ve zaman dışında olmuş bulunan masalsı bir olayın, ezeli bir oyunun tekrarlanmasıdır. Dünya yaratıldığında, Cebrail Adem’e kuşak kuşamış, böylelikle müsahip olmuşlardır. İslamlık dönemi içinde ise Peygamber Ali’yi gömleğiyle sararak bağrına basmış, Cebrail’in Adem’e yaptığı gibi beline kuşak kuşamış, bu şekilde müsahip olmuşlardır (Melikoff, 1999: 159). Alevîlerde çok önemli sayılan fakat Bektaşilerde bulunmayan bu adet, aralarında kan bağı bulunmamakla beraber iki insan arasında, törenle kutsallaşmış bir din kardeşliği bağı tesis eder. Müsahiplik Alevîler için bir gerekliliktir. Onsuz hiçbir toplantıya katılamadıklarından, her Alevînin bir msahibi olması gerekmektedir.

Alevîlikle bağdaştırılan unsurlardan bir ide “Hurufilik”tir. şihabeddin Fazlullah Esterabadi (1339 – 1394) tarafından kurulan tarikat Azerbaycan’da yayılmıştır. Hurufilik, şii – İsmaili etkileri içeren bir öğretidir. Harflerin gizemine dayalıdır. “Elif ba harflerinin tanrışallaştırılması, öğretinin özünü oluşturur. Hurufilik, harflerin kutsiyetinden yola çıkarak, Tanrı’nın insanda tecelli ettiği sonucuna varır. Tanrılaştırdığı insanı kutsal sayar. Fazlullah’ı tanrı gibi görür (zmen, 2000:85) .

Harfler mistisizmine dayanan Hurufiliğin Alevîlik – Bektaşilik’teki izlerini görmek mümkündür. Allah adı insanın yüzünde yazılıdır: Ancak bu, Fazl’ın adı değil, Fazl’ın adının yerini almış bulunan Ali’nin adıdır. Ali, Tanrı’nın insan suretindeki tecellisidir ve adı her Alevî – Bektaşi’nin cemalinde yazılıdır: Kaşların yay’ı “ayn”;

burun çizgisi “lam”; bıyığın eğri çizgisi de “ya” harfini simgeler. Alevî – Bektaşilerde bıyığa verilen değer, onuz Ali yazılışı eksik kalacağı içindir (Melikoff, 1999: 172).

Hurufiliğin, tasavvuf görünüşü altındaki bu antropomorfist (insan tanrı) yaklaşımı belirtilerine, Alevî – Bektaşi edebiyatında çokça rastlanılır. Hilmi Dede Baba'nın (Ö- 1907) bir şiirinde bu Hurufi etki açıkça gözlenmektedir:

“Tuttum aynayı yüzüme

Ali göründü gözüme

Nazar eyledim özüme

Ali göründü gözüme...”

(Özmen, 1998: 814)

Ayrıca Alevî - Bektaşi edebiyatında yedi büyük ozan arasında sayılan Nesimi, Yemini ve Virani'nin Hurufi inanca sahip olması, Hurufiliğin Alevî – Bektaşi inancını derinden etkilediğini gösterir (Özmen, 2000: 86).

Hurufi etkiyi resim ve yazıların tekke duvarlarını süslemek için kullanılmasından da görmekteyiz. Bu gelenek, halen Alevî – Bektaşi evlerinde görülebilmektedir. Anadolu'da hayatın içine bu kadar sirayet etmiş olan Hurufilik, geleneksel Alevîlik içinden sökülüp atılması zor bağlarla birbirine bağlanmış görünmektedir (Melikoff, 1999: 167).

Alevî – Bektaşi inancının senkretik yapısını devreye sokan Safevi etkisidir. Safevi tarikatının devletleşme sürecine girmesiyle Safevi şeyhlerinin Anadolu Türkmen boyları üzerinde propagandaları artmıştır. Melikoff, Safevi tarikatının siyasî emellerini gerçekleştirme hadisesini Kızılbaş hareketi olarak nitelemektedir. Bu dönemde Kızılbaş olarak adlandırılan konar – göçer Türkmen boyları İslamlaşmalarına rağmen halen şaman kültürünün özelliklerini taşımaktadırlar. Tanrının insanda tecelli ettiği ve yeniden bedenleşme inançları şaman kültürünün bakiyesi olarak devam etmektedir. Başlangıçta Gök Tanrı olarak kutsanan Gök Tengri, Ali adını almış ve Tanrının insan biçimindeki tecellisi olmuştur. Fakat tanrısallık sayısız biçimde tecelli etmektedir. Safevi tarikatının şeyhlerinden Şeyh Cüneyd'in doğaüstü yaratıldığına inanılması; Şeyh Haydar'ın tanrı olduğunu söylemeleri ve niyaz için ona secde etmeleri bu inancın belirtileridir. Yine

Şah İsmail'e Ali'nin bedenleşmesi olarak bakılması, aşırı Şii tasavvufu görüşünden esinlenen ve ondan hız alan inançlardır. (Melikoff, 1999: 183)

Safevi tarikatının propagandası ile birlikte Hz. Ali hakkındaki inanışlar yoğunlaşmış ve Alevî – Bektaşiliğin farklılaşmasına vesile olmuştur. Özellikle bu dönemde 'Buyruk' adı verilen ve İmam Cafer Sadık'a dayandırılan metinler, Türkmen boylarının inançlarını şekillendirmekte önemli rol oynamıştır. Tarih olarak Şah İsmail döneminden öteye gitmemesine rağmen Buyruk İmam Cafer Sadık'a; Hutbet- il Beyan da Hz. Ali'ye dayandırılmış ve Safevilerin Anadolu'da nüfuz kazanmalarında önemli rol oynamışlardır. (Sarıkaya, 2003b:20) Bu propagandaların neticesinde bugün cemlerde cem başlarken, biri Düvazdeh olmak üzere Şah İsmail'in üç nefesi okunur. Ayrıca, Şah İsmail'in birçok nefesi Alevî – Bektaşî edebiyatında yer alır.

İslâm X. Yüzyılda Türkler arasına girmeye başladığı zaman, çoğunlukla konar – göçer bir toplumsal hayat tarzına dayalı şifahi bir kültür geleneğiyle uzlaşmak zorunda kalmıştır. (Ocak, 2000: 59) Şifahi kültür güçlü bir belleğe ve süratli bir hatırlamaya dayanır. Bu düşünme ve anlatı biçimi analitik olmaktan çok bütünleştirici ve toparlayıcı olmak zorundadır. Yazıdan, özellikle metinden yoksun konar - göçerlerin düşüncelerini kaydedip onlar üzerinde düşünüp, yorumlar ve düzeltmeler yapma şansı yoktur. Bu yüzden uzun ve analitik bir çözümlemede bulunamazlar. Analitik çözümler ancak konuşmalar sırasında yapılır. Dini bir konu tartışılıyorsa sorgulama, şiir ve şiirsel anlatı yoluyla yapılır. Göçebelerde şiir ve şiirsel anlatı sırf ozanın sanatsal zevklerinin terennümünden ibaret değildir. Orada hem sorgulamalar yapılır, hem de yıllar içinden süzülüp gelen tecrübeler anlatılır ve nasihatler verilir. Kısacası bu anlatılarla bir dünya inşa edilir ve inşa edilen bu dünya anlatılar yoluyla yeni nesillere aktarılır (Polat, 2000: 249). Şifahi kültürde analitik düşünme ve anlatıma yatkın insanların mantıksız ve sıkıcı bulabileceği pek çok kelimenin peş peşe sıralandığı bir anlatım söz konusudur. Alevî – Bektaşilik konulu saha çalışmalarında araştırmacıların sıklıkla karşılaştıkları durumlardan biri okuma – yazma bilmeyen geleneksel Alevî inancına sahip kişilerle yapılan mülakatlarda sorulara genellikle şiir ya da şiirsel bir anlatıyla cevap verilmesidir. Örneğin, Hz. Ali'nin uluhiyetine dair sorulan sorulara genellikle şiirsel Miraç anlatısıyla (kırklar cemi) cevap verilmiştir. Ya da "Hz. Muhammed ile Hz. Ali, ikisi bir nurdur." inancının doğru olup olmadığı sorulduğunda şiirsel bir yaratılış

hikayesi anlatılmaktadır. Ahiret inançlarının anlaşılması için sorulan Cennet ve Cehennem hakkındaki düşüncelere, “yola girerken talib’e verilen telkin”den yola çıkılarak, yine bir anlatıyla cevap verilmektedir. Tenasüh inançları da keramet örgüsü içinde geliştirilmiş daha lokal anlatılarla desteklenmiştir.

Alevî-Bektaşilerinin temel inançlarına yönelik bu anlatılar yöreden yöreye değişmekle beraber, konunun ana hatları aynı kalmaktadır. Bu durum, göçebelerin şifahi topluluklar olarak geçmişe ait anlatıları bütünüyle taşıyamamalarından kaynaklanır. Anlatılar sürekli olarak ana (bugüne) uyarlanır. Bu da yeni tecrübelerin bölgesel olarak anlatılara eklenmesine neden olur (Ong, 2003: 45). Kitabîliğin tesirinde kalmamış göçerlerin dünyalarını sorgulamalarını sağlamak, onları yaptıkları işin ve yaşadıkları hayatın ve onlarla ilişkili şeylerin pek çoğunun anlamsız olduğuna ikna etmek, neredeyse imkânsızdır. Göçebe ancak içinde bulunduğu halden başka bir hale geçebilirse bunu yapabilir. İçinde bulunduğu hal onun gerçek hayatı olduğu sürece onu sorgulamayacaktır. Dolayısıyla göçebelerin inançlarını ve inançlarına ilişkin şeyleri kitabîliğe mensup birinin anlamsızlaştırması, onu çürütmesi mümkün değildir (Polat, 2000: 260). Nitekim, geleneksel Alevî inancına sahip olanlarla yapılan mülakatlarda, Hz. Ali’nin namaz kılması ve ramazan orucunu tutmasına karşın Alevîlerin bu ibadetleri niçin yapmadığı sorusuna hemen hepsi gelenekselleşmiş, ezberlenmiş cevapları verdiler: “Hz. Ali camide öldürüldüğü için camiye gidilmez”; “Alevîlerin abdesti alınmış namazı kılınmıştır”; “Ramazan orucu Sünnilere kerbela olayından dolayı ceza olarak verilmiştir.” Bu cevaplar yüzyıllardır geleneksel Alevîlik içinde aktarılmıştır. Bu yargılara niçin sorusu sorulmaz, bunlar olduğu gibi kabul edilir. Bu inançlar ancak varoluş zeminini kaybettiğinde, yavaş yavaş anlamlarını yitirirler. Bu noktanın daha iyi anlaşılabilmesi için Türklerin tarihsel gelişim çizgileri bakımından uğramış olduğu iki önemli yapısal değişikliğe dikkat etmek gerekir: Birincisi, uzun menzillere dayalı konar-göçerlikten yerleşik hayata geçiştir. Bu yapısal değişiklik Bey’in etrafında oluşan anlatı dünyasını bozmuş; baba ve Dede kerametleri üzerine inşa edilen evliya menkıbelerinin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Kahramanlıktan, Alp’likten dinî duyguların ağırlık kazandığı Gazi’liğe bir geçiş olmuştur (Polat, 2000: 235). Dede korkut destanından, evliya menkıbelerine doğru evrim bu dönüşümün

önemli örnekleridir. Bu yapısal değişimde, anlatı geleneği nitelik değiştirmekle beraber, sosyalleşmeyi sağlayan unsur olarak da devam etmektedir.

İkinci yapısal değişim ise, yerleşik hayattan bugünkü şehir hayatına geçiştir. Şehir hayatı Türklerin şifahi kültür geleneklerini sona erdiren bir dönüşüme neden olmuştur. Şifahi anlatı geleneği artık inandırıcılığını yitirmiştir. Sorgulanmadan kabul edilen anlatılar geleneksel var oluş zeminini kaybetmiştir. Şimdi, Alevî-şifahi kültürü birçok farklı kültürün aynı ortamda yaşadığı, anlaşmaya dayalı yani tamamen farklı bir zemine taşınmıştır. Alevîlik, artık hiç alışık olmadığı biçimde, yazılı kültürün bir özelliği olan analitik düşünce geleneğinde sorgulanmaktadır.

Kentleşme sürecinde Alevîlik sorgularınken gözden kaçırılmaması gereken bir gerçek daha vardır: Alevîlik, özel bir takım sosyo – ekonomik ve kültürel şartların, teologlar arası tartışmaların oluşturduğu yüksek bir teolojinin değil; tabii olarak kendiliğinden oluşan, mistik öğeleri ağır basan, hurafeci, bağdaştırıcı bir Müslümanlık tarzıdır (Ocak, 2000: 59). Bu durum, kentleşmiş, yazılı kültürün bir üyesi olmuş, analitik düşünen Alevîler için fazladan bir yük getirmektedir. Alevîler inançlarını sorgularken yüzlerce yılın birikmiş teolojik soruları ile de karşı karşıya kalmaktadırlar. Sorulara verilen cevaplar Alevîlerin statülerine, sosyal durumlarına ve ait oldukları sosyal gruplara göre değişmektedir.

Sonuç olarak Alevîlik, senkretik bir yapı görünümü ile karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu görünüm Alevîliğin birçok inancın karma bir alanı haline geldiği sonucunu doğurmaz. Etkileşimin kaçınılmazlığı çerçevesinde bir yapılanma görülmektedir. Buna zamana bağlı değişim de eklendiğinde sorun içinden çıkılması güç bir hal almaktadır. Etkileşim günümüzde de devam etmekte, değişen şartlar ve ihtiyaçlar yeni yorumlamalara ihtiyaç duymaktadır. Yorumlardaki farklılıklar bir taraftan tarihî temellerinden kaynaklanmakta diğer taraftan da Alevîliğin kurumsal olarak işlevlerini yerine getirememesinden kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan Alevîliğin yaşandığı mekânlar ve sosyal ortamlar da önemli oranda etkili olmaktadır. Zira kentlerde, Sünni-itikadi unsurları ve ibadet şekillerini bünyesine katmaya başlamıştır. Almanya'ya göç eden Alevîler, Türk Alevîler, Kürt Alevîler, Nusayri Alevîler geleneksel Alevîlikten ayrılarak birbirinden farklı kavramlarla bağdaşmaya devam etmektedirler.

Bir Alevî yazar, Alevîliğin Sünnilikten etkilenmesini reddederken şöyle demektedir:

“Alevîlik heterodokstur. Heterodoksi varlığını aykırılıktan alır. Ortodoksi ile uzlaşmaya gitmesi varlığını ortadan kaldırır. Bu nedenle Alevîliğin, tarihte görüldüğü gibi farklı inanç şekillerinden etkilenmesine benzer bir şekilde Sünni Müslümanlık tarzından etkilenmesi beklenemez. Çünkü, aykırılığını zaten Sünni Müslümanlık tarzı üzerine kurgulamıştır.” (Çamuroğlu, 2000a:111-112).

Böyle bir yargı tamamiyle sübjektiftir. Hem tarihi Alevîlik anlayışı hem de günümüz Alevîliği ile bağdaşmamaktadır. Tarihi Alevîlik ile bağdaşmamasına en belirgin sebep, medreselere yakın yerlerde Alevîliğin Sünni-Müslümanlık tarzlarından etkilendiği tarihi vakaların olmasıdır. Bu etkilenmeler ya Alevîlerin Sünnileşmesi sonucunu doğurmuş ya da Orta ve Batı Anadolu Alevîleri gibi hem Sünni ibadet tarzını hem de Alevî ibadet tarzını benimseyerek bağdaştırıcı bir tutum sergilemelerine neden olmuştur. Bugün bu ibadet tarzları devam etmektedir. Üstelik, Çubuk Alevîlerinin Ankara’da Cem ayini yerine getirme bakımından diğer Alevîlere göredaha gayretli oldukları gözlenmektedir. Bu insanlara siz Alevî değilsiniz, diyemezsiniz. Çok şiddetli tepki alırsınız. Erzincanlı bir Alevî Dedesi, kitabında “Alevîler de beş vakit namaz kılmalıdır; Ramazan Orucu tutmalıdır; bu bizde de zaten vardır. Orta Anadolu ve Batı Anadolu Alevîleri bunları yerine getirmektedir.” diyerek bu bölgeleri referans gösterir (Doğan, 2005: 60).

Günümüz Alevîliği, bağdaştırmacılığı sadece ibadetler yönünden değil, dünyaya entegre olacağı kavramlar yönünden de yapmaktadır. Alevîler, Cumhuriyetle beraber muhalif tavrını değiştirmiş, devlete muhalif olma özelliğinin yerine “rejimin koruyuculuğu” görevini üstlenmiştir.

3. ANKARA'DAKİ ALEVİLERİN SOSYOLOJİK TAHLİLİ

3.1. İdrak Ediliş Tarzları Bakımından Alevîlik

Ankara'da Alevîlik çeşitli şekillerde idrak edilmektedir. Bunlar, geleneksel idrak ediliş, ideolojik idrak ediliş ve kimlik olarak idrak ediliş tarzı şeklinde sınıflandırılmıştır.

Geleneksel Alevîliğin inanç ve ibadetlerinin şehirlerde sürdürülebilmesi bakımından, “geleneksel idrak ediliş” ile “kimlik olarak idrak ediliş” tarzları önemlidir. Çünkü, birincisi geleneksel Alevîliği sürdürme iddiasında olan bir idrak; diğeri ise geleneksel Alevîliği çeşitli sebeplerden dolayı edinemeyen bir idrak tarzını ifade etmektedir. İdeolojik idrak tarzını ise, bir nevi sapma olarak gördüğümüz için nispeten kısa bir değerlendirme ile sınırlı tuttuk.

3.1.1. Alevîliğin Geleneksel İdrak Ediliş Tarzı

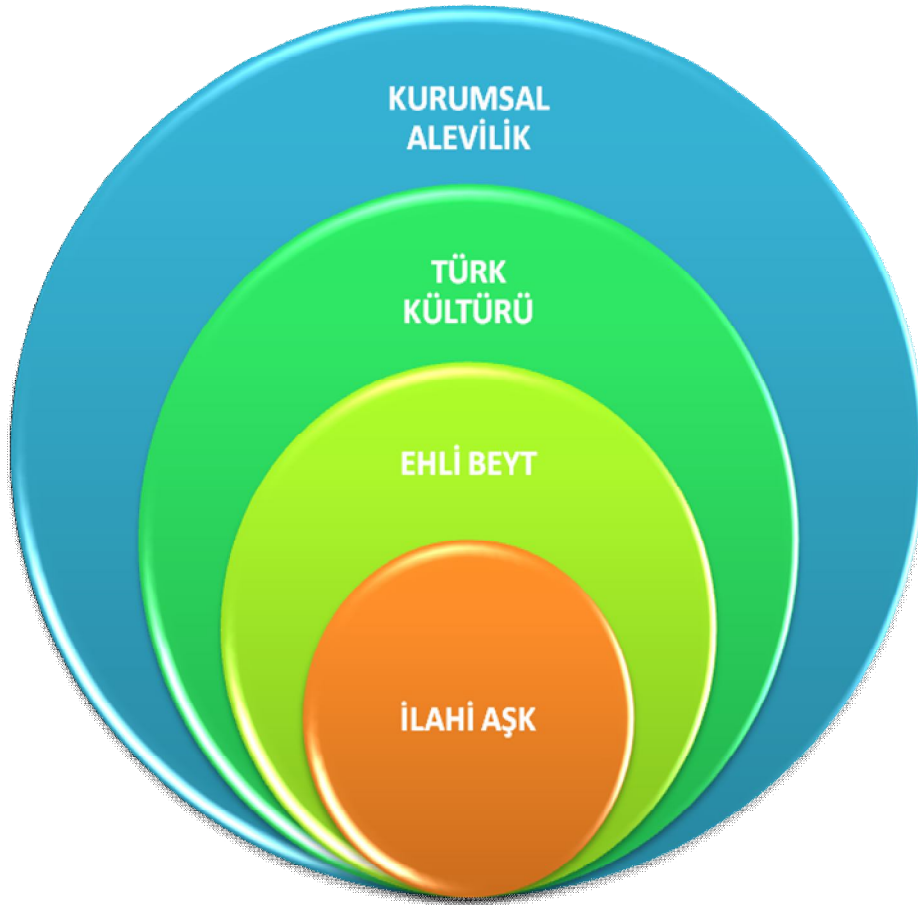
Geleneksel idrake göre Alevîlik, Hz. Ali'ye ve O'nun soyuna candan, gönülden bağlı olmayı ifade eder. Bu bağlılık türlü şekillerde tezahür eder: Hz. Peygamberden sonra Hz. Ali'nin halifeliğini ve imamlığını tanımak; Allah'ı, Hz. Peygamber'i ve Hz. Ali'yi beraber sevmek gibi. Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin, Allah'ın nurundan meydana geldiği inancının yanı sıra, Oniki İmama bağlılık ve şeklen de olsa Caferi mezhebine mensubiyet de belirleyici özelliğidir (Dönmez, 2003: 40).

Geleneksel Alevîlikte merkezde kaynağı İslâm olan ilahî aşk bulunmaktadır. Dinin idrakinde ve hayata tatbikinde belirleyici olan söz konusu merkezdir. Diğer taraftan merkezde olan aynı zamanda hedeflenen zirvedir. Bu zirveye Ehl-i Beyt'e duyulan muhabbetle varmak mümkün olabilir. Söz konusu muhabbet Türk kültürünün de etkisiyle kurumlaşmakta ve bütün faaliyetler kurumsal Alevîliğin içerisinde gerçekleşmektedir (Şekil 2).

Geleneksel Alevîlik, tek başına eski Batini inanışların bir devamı değildir. Hacı Bektaş Veli vasıtasıyla Yesevi, Kalenderi, Haydari, Alevîlik gibi Türk tasavvuf kurumları ile Vahdet-i Vücut inanışı yanında, eski Türk geleneklerinin de karışımından meydana gelmiştir (Dönmez, 2003: 40). İslâm tasavvufunun Melamilik geleneğinden

doğduğu için, geleneksel Alevîlikte aşk, inabe, ikrar ve niyaz vardır. Kendilerini Allah’a dost ve yakın hissederler (Fığlalı, 1994: 7).

Şekil 2: Geleneksel Alevîlik



Öztürk’ün geleneksel Alevîlik tarifi şöyledir:

Hz. Ali, On İki İmam ve Ehl-i Beyt sevgisi başta olmak üzere, cem, semah, aşure, muharrem, tevella, teberra, dört kapı, kırk makam gibi kendine özgü değer ve kavramlara sahip çıkan; bu kavramların anlam evrenini tarihten tevarüs ettiği çeşitli mezhebi unsur ve motiflerle tezyin eden; yanı sıra taşıyıcılığını büyük ölçüde “Dede” Figürünün üstlendiği şifahi kültür ürünleriyle beslenen; keşf ve ilham gibi irfani bilgi kanallarına epistemolojik değer atfetmesinin yanında, Tanrı, varlık, ruh, ölüm ve ölümsüzlük gibi metafizik temalara ilgili gösteren ve nihayet, hem dolusunu içen hem Allah’ını seven Alevîler ve buna bağlı olarak, bu geniş tarife giren insanlarda tezahür eden Alevîlik “Geleneksel Alevîlik” tir (Öztürk, 2003: 56).

Geleneksel Alevîlik yüzlerce yıllık bir sürecin ürünüdür. Kırsal yaşamın özelliklerine göre yapılmıştır. Bu nedenle Geleneksel Alevîliğin uygulamalarını, ait olduğu ortamdan ayrı düşünmek imkânsızdır. Bölgeden bölgeye küçük değişiklikler arz etmesine rağmen yıllık ibadet ritüeli şöyledir:

- Güzün “Birlik Cem’i “yapılır. Bu Eylül veya Ekim aylarına rast gelir. Birlik Cem’i, bir nevi, yıl boyunca yapılacak Cem’lerin açılışı niteliğindedir. Küskünleri barıştırmayı da amaç edinir. Bu ceme Birlik Kurban’ı da denir. Kurban, ortak toplanan parayla alınır. Bu Cemin yapılışında herkes katkıda bulunur.
- Birlik Cem’inden itibaren her hafta Cumalık Cem’i yapılır. Cumalık Cem’i , isminin aksine Perşembe akşamları yapılır. Bu Cem’e “Kısır Cem” diyenler de vardır. Bunun sebebi On iki hizmetin tamamının görülmemesidir. Genellikle birkaç hizmet görülür. Dedelik, zakirlik ve Ferraşlık hizmetleri gibi. Muharrem ayında yas orucu tutulduğu için bu ayda Cem yapılmaz. Şubat ayında “Hızır Cem”i yapılır. Cuma ya da Kısır Cem’lerin bitiminde de “Abdal Musa Cem”i yapılır.
- “Görüm”, “Müsahip” ve “Dar” cemleri Birlik Cem’i yapıldıktan sonra bahara kadar olan herhangi bir zamanda yapılır. Görüm, müsahip ve dar cemlerinin yapılması Dede’nin köyü ziyaretine ve talibin isteğine bağlıdır. Her Dede’nin, kendisine bağlı ve yılda en az bir kez ziyaret ettiği, belli sayıda köyü vardır. Bu ziyaretler sırasında yapılan Cemler uzun sürer. Çünkü, “Örfi” hukuku ilgilendiren bütün davalar bu sırada sonuca bağlanır.

Bir Orta Anadolu Cem törenini Melikoff şöyle anlatmaktadır:

Anlaşmazlıklar, görenekssel hukuka göre çözüme bağlanır. Dede, durumu gözden geçirir. Uygun bulursa cezalandırır; gerekiyorsa Cem’e girişi yasaklar. Topluluk işleri görüşülüp düzenlendikten sonra Cem’e geçilir. Dede tarafından kutsanan ve, o gün için süslerle bezenen kurbanlık koyun, dolaştırılarak ortaya getirilir. Ardından, on iki görevli, "on iki hizmet" yapacak olanlar

belirlenir. Her hizmet öte-âlemde, ezeli zaman içinde, bu görevi yerine getirmekte olan birini simgeler: Gözcü, "gözetici" Ali'yi; Sâkî, "su dağıtıcı" susuzluk çekerek ölen Hüseyin'i; Faraş, "temizlikçi" Selmân-Fârsî'yi. vb.Sonra, Çırağcı, Oniki Çırağ'ı (mum) yakar ve tören başlamış olur. Cem, öte-âlemde, ezelde olmakta olan, gizemli oluş'ların bu dünyadaki tekrarlanmasıdır.

Âşık-ozan - ki bâzan Dede'nin kendisidir-, Yaratılış öyküsünü okur. Tanrı'nın Dergâh'ı çevresinde uçan Cebrail'i canlandırır. Bir ses ona sormaktadır: "Sen kimsin? Ben kimim?" Cebrail, soruyu anlamadan "Ben benim, sen sensin." diye yanıtlar. Dergâh kapalı kalır ve Cebrail sonsuz zaman içinde, kanatları kan içinde kalıncaya dek uçar durur. Nihayet üçüncü kez, Hâtif'ten gelen bir ses, bir nefes, kendisine "Sen Yaradansın, ben yaratılanım!" demesi gerektiğini fısıldar ve o anda Arş'ın kapıları önünde açılır.

Dede, kalkar ve anlatıyı Semâ yaparak canlandırır .Sonra, pek çok olayın geçtiği Miraç yaşanır. Âşık-ozan, Peygamber'in mirac'ını anlatan Miraclama'yı okur: Önce, Muhammed, yolu üstünde bir arslana rastlar. Geçebilmek için Peygamberlik yüzüğünü ağzına atar. Daha sonra Ali bu yüzüğü kendisine verince, Arslan'ın, Ali'nin kendisi olduğunu anlayacaktır. Sonunda, Peygamber, Tanrının Dergâhına ulaşır. Perde arkasından bir ses işitir; bu, Ali'nin sesini andırmaktadır. Perde açılır, ve Tanrının Dergâhında oturan Ali görünür. Peygamber ona "Yâ Ali, annenden doğmuş olduğunu bilmeseydim, senin Tanrı olduğunu söyledim. Sana ulaştım, fakat senin sırrına ulaşamadım." der. Nihayet, Peygamber, Kırklar Bezmi'ne varır. Ayin-i Cem, öte-âlemdeki Kırklar Bezmi'nin yerdeki izdüşümü olur. Muhammed bezme geldiğinde, nerede bulunduğunu sorar. Kendisini tanıyamadığı Ali, ona, "Biz kırkları ve kırkımız biriz" der. Peygamber kanut bekler; Ali elini keser ve bir anda kırkların hepsinin eli kanamaya başlar. O zaman Peygamber, "Fakat siz otuz dokuz kişisiniz." der. "Birimiz dilenmek için gitti." (Parsa 'ya gitti) yanıtını alır. O anda kanayan bir el uzanır. Bu, azık dilenmeye gitmiş olan Selmân-ı Fârsî'nin elidir. Bir tek üzüm tanesi bulabilmiştir. Peygamber üzüm tanesini sıkar ve kırkları kendinden geçirecek kadar şerbet (şorbet) çıkarır. Muhammed semâa kalkar, türban'ı yere düşer, ve kırk parçaya bölünür. Kırkların her biri, bir parçasını alır, kuşanır ve dönmeye başlarlar. Değişik bölümleri okuyan Âşık, bu Bezm bölümüne geldiğinde, katılanlar ayağa kalkar; her biri kuşak kuşanır, kadınlar ve erkekler, ard arda bir sıra ile, çember oluşturup dönmeğe başlarlar.

Duâ bölümünde, Âşık, önce Hatâî'den, üçüncüsü Düvazdeh olmak üzere, üç nefes okur. Hatâî'nin adının her geçişinde, ona bağlı olanlar, ellerini kalbleri üzerine kor ve eğilirler. Sonra törenin en yüksek noktası olan tevhid'e gelinir. Ali adı ile Tanrı adı özdeşleşir. Bulunanlar, sağa ve sola sallanır ve "Ey Şah! Ey Şah!" diye haykırarak, Âşık'in okuyuşuna katılırlar. Çıglıklar, coşkuyu son noktaya vardırırlar. Sonra, sâkî bir kabda su getirir. Âşık, Kerbelâ olayını, okur. Bu destansı ân'a çoğu kez gözyaşları katılır. Sâkî su tasını herkese sunar ve "Ye-zîd'e lâ'net" sözü tekrarlanarak herkes, bir yudum alır. Sâkî "Yezîd'e lâ'net" diye haykırarak kalan suyu topluluğun üzerine doğru serper. Bu ân, taşkınlıklara da sebep olabilir. Çünkü Yezîd bütün zâlimleri ve Hüseyin bütün zulme uğrayan mâsûm kurbanları simgeler ve eğer tören iyi yönetilmez ve denetlenemezse, kolayca olayların güncelleşmesine varabilir.

Cem, bilinen dualarla sona erer. Sıra, bu süre içinde, kesilmiş, parçalanmış ve pişirilmiş olan kurbanı gelir. Parçalar bulunanlara dağıtılır (Melikoff, 1999: 186).

Yukarıda verilen yıllık ritüeller ve Cem'in yapılışı, geleneksel Alevî için ideal olandır. Bu ritüellere katılan ve yıllık "görüm"ü yapılan bir Alevî, "abdesti alınmış, namazı kılınmış" bir şekilde gönül rahatlığı içinde bir yılını geçirebilir.

Geleneksel idrak tarzına sahip Alevîleri, "gelenekçilik" ve "geleneksellik" kavramları ile değerlendirdiğimizde, Alevîğin modern bağlamda kent ortamında nasıl algılanması gerektiğine dair bir fikir oluşacaktır.

Gelenekçilik sırf eskidir; eskiden beri kullanılan, yapılagelen odur diye, manevi bir değerın ayrılmaz parçası olmadığı halde, eskiye inatla bağlanmak, onun savunuculuğunu yapmak, onu şahsi bir tercih planında da bırakmayıp toplum hayatında tutmaya çalışmaktır. Gelenekçiler de herhangi bir nesne, ritüel, fikir veya inanç hakkında hiçbir bilgiye sahip olmaksızın, geleneğe doğru sadece bir tür eğilim ya da istek duyan kişilerdir (Tatar,2002:83-94).

Geleneksel düşünce ise, tam aksine böyle bir bilgiyi özünde bulundurur ve hatta neredeyse bizzat bu bilgiyle özdeş olur (Dönmez, 2003: 38). Dinsel / geleneksel bir formülasyonda uygulama biçimi (ritüeller) üzerinden bir kutsallaştırma yapılır (Subaşı, 2005: 20). Kutsal'ın anlamına yaklaşmanın en dolaysız yolu, onu Hakikat ile ilişkilendirmektir. Ezeli ve Ebedi Hakikat'ın kendisi kutsaldır, ama aynı zamanda onun

zaman-mekân matrisi içindeki tecellisi de onun damgasını taşıdığı için kutsaldır (Dönmez, 2003: 39). Ritüeller hem Hakikat'le kurulan bir bağ hem de Hakikat'e duyulan saygının, hürmetin ve edebiliğin yani kutsallığın taşıyıcısı durumundadırlar. Bu yüzden ritüeller, zahiri ve deruni boyutlarıyla birlikte ele alınmalıdır. Eğer herhangi bir ritüeli, kendisine insani bir anlam kazandıran niyet, his gibi metafizik ve içsel-deruni boyutları göz ardı ederek, sadece belirli bazı zahiri hareketlerden ibaret olarak tanımlarsak, bu haliyle ritüelin bir fonksiyonu kaldığından söz etmek asla mümkün olmayacaktır (Subaşı, 2005: 20). Alevîliğin geleneksel idrak ediliş tarzında da yukarıda anlatılan bir “ritüel kaybı” durumu yaşanmaktadır.

Alevîlik ait olduğu kırsal kesimden kent ortamına taşınırken hiç alışık olmadığı halde inançlarını ve ibadetlerini tartışmaya açmak zorunda kalmıştır. Bu zorunluluk, yeni teolojik açılımlar gerektirecek niteliktedir. Geleneksel idrak tarzına sahip olduğunu düşündüğümüz Alevîler; yaşlılar ve dede erkânına sahip bulunanlar bu teolojik problemlerin altından kalkabilecek birikime sahip görünmemektedirler. Bu yüzden, geleneksel Alevîliğin taşıyıcısı olarak bu insanlar “gelenekçi” bir görünüme sahiptir. Köylerde öğrenmiş oldukları inanç ve ritüelleri birebir şehirde uygulamak istemektedirler. Fakat şehir şartlarının müsaade ettiği ölçüde bunlar yerine getirilmektedir. Dolayısıyla niceliksel olarak bir ritüel kaybı vardır. Ayrıca, ritüellerin ve inançların taşınmış olduğu kutsallıkta da bir değer yitimi vardır. Dedelerin kutsallıklarını yitirmesi, Müsahip'le olan “Ahiret kardeşliği” ilişkisinin erozyona uğraması, Semah'ın vecd aracı olmaktan çıkıp folklorik mahiyet alması kutsalın da yitimini göstermektedir.

Saha çalışmasında, geleneksel Alevîliği taşıdığını düşündüğümüz insanların, geçmişte köylerinde gerçekleştirdikleri cemlere büyük özlem duydukları gözlemlendi. Bu durum, onların şehirde dinî duygularını tatmin edemediklerinin bir işareti olarak görülmektedir.

Bu insanların “gelenekselci” olduğunu söylememiz, yukarıdaki kavramlaştırmaya göre zor görünür. Çünkü geleneksel idrak tarzına sahip Alevîler, ideal Alevîliği edinmekle beraber, bunun şehir ortamında nasıl yaşatılacağına dair sorumluluğu sosyal aktör olarak yerine getirememiştir. Gelenekçilere has bir taklitçilikle otantik prosedürü, içerdiği anlam ağlarına fazla yoğunlaşmadan, olduğu

gibi günümüze aktarmaya çalışmaktadırlar. Üçüncü grupta ele aldığımız kimlik Alevîlerine bu kültürün aktarılamamasında, bu gelenekçi tavrın etkisinin önemli olduğunu söyleyebiliriz.

Geleneksel idrak tarzına sahip olduğunu söylediğimiz Alevîler, yaşlılar, dede erkânına sahip bulunanlar ve bu idrak tarzına sahip çıkan örgütler (Cem Vakfı, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı, Hüseyin Gazi Derneği vb.) “gelenekçi” tavrı hareket etmektedir. Bu tavır öteki ile ilişkilerinde farklılaşma zemini oluşturmaktadır. “Bizim inanç ve ibadetlerimiz bunlardır. Bizi böyle kabul edin”, “Alevîliği, kendi terminolojisi içinde değerlendirin, başka inançların kavramlarıyla sorgulamayın” gibi bir duruş sergilenmektedir. Bu vaziyet alış geçmişten tevarüs edilenleri, ne modernle uzlaştırmaya ne de yüzyıllardır bir baskı olarak hissettiği İslâm’ın kök değerlerine - tevhid, ahiret ve ibadete- ilişkin sorgulamaya karşı uygun bir duruş değildir.

Ankara’da bir Cem Evi ve burada yapılan yıllık ritüeller gelenekçi tavır hakkında bize bilgi verecek niteliktedir. Mamak / Tuzluçayır bölgesi Alevîlerin en yoğun olarak yaşadığı bölgedir. Bu bölgede 1993 yılında Ankara Cem Kültür Evleri Yaptırma Derneği adı altında bir Cem Evi yapılmıştır. Kuruluşunun ilk yıllarında ibadete katılanlar yok denecek kadar azdır. Mülakat yapılan görevlinin deyişi ile “On iki kişi olsak da On iki Hizmet’i görebilsek” diyecek kadar azdır. Bugün ise ortalama yirmi kişi perşembe günleri yapılan Kısır Cem’lere katılmaktadır. Katılanlar ortalama elli yaşın üstündedir. Yaş ortalamasının bu kadar yüksek olmasının sebebi çeşitli olmakla beraber, Cem’in hafta içi, Perşembe günü 12:00 ile 17:00 arasında, çalışma saatlerinde yapılması ve Alevîliği geleneksel tarzda idrak edenlerin genellikle kır kökenli olup 1950’li yıllardan itibaren Ankara’ya göç edenlerden oluşmasıdır.

“Alevîlerin bu kadar yoğun yaşadığı bir bölgede niçin ikinci bir Cem Evi açmıyorsunuz?” sorusu yöneltildiğinde, İkinci Cem Evi’ni kaldıracak derecede ibadete düşkünlüğün olmadığı, Alevîler tarafından dile getirilmiştir.

Cem evinde ritüeller tıpkı köylerde olduğu gibi Birlik Cem’i ile güzün başlar. Fakat bundan sonra yapılan Cem’ler Abdal Musa ve Dar Cem’leri olup, kırsal yaşamdaki talibin hayatını kontrol eden ritüellerden tamamen uzaktır. Abdal Musa

Cem’i köy dernekleri tarafından organize edildiği için, bu cemlerde daha çok, birlik ve dayanışmayı sağlama maksadı güdülmektedir.

Dar Cem’i ise çok farklı bir işleve sahiptir. Ölen birinin ruhunun “dar”dan indirilmesidir. Bu dünyadaki alacak-verecek işlerinin sorumluluğunu bir yakını üstlenerek Dede’nin huzurunda “dar”a durur. Ölen kişiden alacağı-vereceği olan varsa şikâyetini bildirir; sorumluluğu üstlenen kişi de bunun gereğini yerine getirir. Bir nevi geleneksel idrak tarzına sahip olan bir Alevî için yapılan son görevdir. Tuzluca Cem Evi’nin en yoğun ritüellerindendir. Bu ritüele katılanlarla yapılan mülakatta, bazılarının, bunlara inanmadıkları fakat, ölen kişinin isteği üzerine yaptıkları gözlenmiştir.

Tuzluca Cem Evi’nin organizasyon listesi, Cem’lerin yoğunluğunu kırsal kesimde olduğu gibi, kış aylarında göstermektedir. Aralık ayının 15’inde başlayan yoğunluk, Ocak ve Şubat aylarında sürmekte; Mart ve Nisan aylarında da birkaç köyün ya da akraba grubunun yapmış olduğu cemlerle sona ermektedir. Fakat yukarıda bahsedildiği gibi bu cemler bireyin hayatını kontrol etmekten çok uzak sadece bireye aidiyet duygusu veren cemlerdir.

Alevîliğin geleneksel idrak tarzına sahip olanlar, sadece bu sınırlı sayıda ceme katılan Alevîler değildir. Özellikle gecekondu bölgelerinde oturan bazı gençler geleneksel Alevîliği öğrenmekte çok istekli davranmaktadırlar. Alevîliğin ne olduğunu merakla sormalarına rağmen tatmin edici cevap bulmakta zorlanmaktadırlar. Çiçin / Altındağ bölgesinde yaşayan gençler, Alevîliği öğrenebilecekleri bir yer bulamamaktan şikâyet etmişlerdir. Buna karşılık, Tuzluca/ Mamak bölgesindeki Alevîlerin, gençlerin Cem Evi’ne gelmediğinden şikâyet ettikleri gözlenmiştir.

Ankara’da Alevîliğin yaşatılmasında sıra dışı bir yer olan Açık Kapı Derneği de, geleneksel Alevîliğin sürdürüldüğü yerlerden biridir. İlk Zöhre Ana Dergâhı olarak anılan bu yer, bir takım hukuki mecburiyetlerden sonra bu adı almıştır. Daha önceki bölümlerde kendisinden bahsedildiği gibi Zöhre Ana geçmişten günümüze gönderilmiş bir evliya örneği gibidir. Kızılbaşların Şah İsmail’e duydukları saygı ve onda gördükleri Tanrı kudreti, günümüzde talibleri tarafından Zöhre Ana’ya verilmektedir. Bu anlayışa göre Zöhre Ana hem evliyadır hem de Allah’ın yeryüzündeki görünümüdür. Bu itibar onun her sözünü kanun haline getirmektedir. Söylediği sözler saçma bile olsa, onda

keramet aranmaktadır. Zöhre Ana'nın Ehl-i Beyt sohbetleri çok rağbet görmektedir. Sohbeta katılanlar her yaş grubundan olup, ruhi tatmin seviyesi oldukça yüksek sohbetlerdir. Diğer cem evlerinde aynı ruh iklimini göremedik. Dede otoritesi tam sağlanamadığı için dinî sohbetler genellikle tartışmalarla bölünmektedir. Dede haricinde dinî bilgiye sahip olduğunu iddia edenlerin kendilerini ıspatlamak için cem evlerini tercih ettikleri gözlenmiştir.

3.1.2. Alevîliğin İdeolojik İdrak Ediliş Tarzı

İdeoloji, “belli bir toplum kesiminin (grup, sınıf, mezhep, meslek vs. mensuplarının) -statüleri ile uyum halinde ve yerine göre davranışlarını haklı ve meşru göstermek üzere- paylaştıkları ortak düşünceler, mitoslar ve değer yargıları toplamıdır” (Ülgener, 1983: 98). İdeolojide, bilimin tartışılmaz gerçek olma özelliğinden istifade etmek gayesiyle, bilimsellik iddiası mevcuttur. Ancak bilim ideal olarak formel işlemlerden kurulu bir metoda sahiptir. İdeoloji denilen fikir kümeleri ise bu noktada kaypak olup kendi içinde bir mantığı olmasına rağmen doğruların ya da şekillenmemiş arayışların mantığıdır (Mardin, 1982: 16).

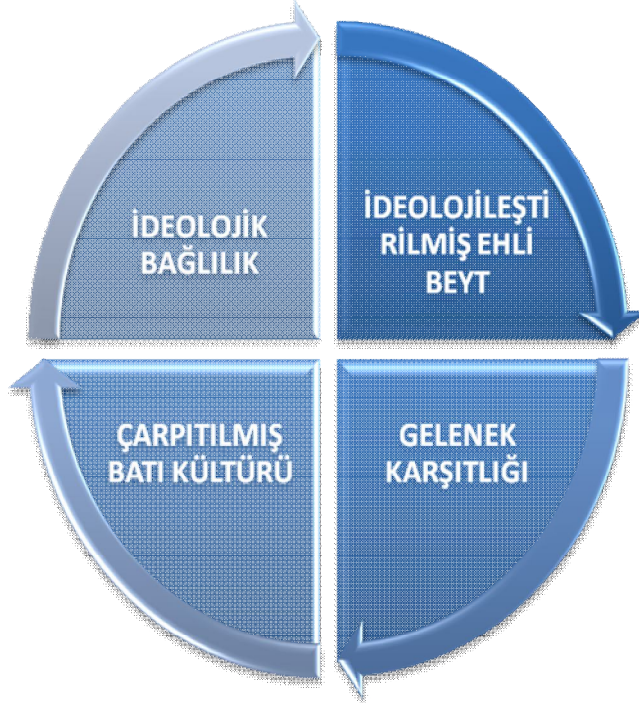
Mannheim (2002: 82-83), ideolojiyi kısmi ve bütünlükçü şeklinde ikili bir tasnifle ele almaktadır. Kısmi ideoloji ile karşı tarafın belirli fikirlerine inanılmaması gereğine işaret edilen, bu fikirlerin karşı tarafın çıkarına zıt düşen gerçeğin şuurlu bir gizliliği veya saklanması şeklinde tezahür eden ve şuurlu ya da şuursuz bir şekilde üstü örtülen veya yanıltılmadan yanılmaya kadar uzanan geniş bir yelpazede yer alan her şey kastedilmektedir. Bir çağ veya tarihsel- toplumsal bir çerçevede somut olarak tanımlanan bir grup ve bunların bütünlükçü şuur yapılarının özelliklerinden bahseden ideoloji bütünlükçü ideoloji kavramını ifade etmektedir. Bir taraftan Alevîliği bütünlükçü ideoloji olarak kabul edenler, diğer taraftan kısmi ideoloji olarak görenler mevcuttur.

İdeolojiler “daima ‘Batılın izinde ve hizmetinde fakat yine de devamlı hak ve hakikat suretinde olan düşünce ve deyimler”dir (Ülgener, 1983: 100). Şuurumuza giydirilen deli gömlekleri (Meriç, 1992: 174) olan ideolojiler, Hakikat’i gölgeleyen ve çarpıtıcı fikir kalıplarıdır. İçerisinde doğrular olmakla birlikte, esasta Hakikat’e başkaldırının ifadesidir. Kutsalın düşünülebilirliğini ama tartışılmazlığını O’ndan alıp,

kendisini hem düşünülemez hem de tartışılmaz kılma çabasının ürünü olarak ortaya çıkarlar. Amacı, Hakikat'ın “Tek”liğini parçalara ayırıp, manasından kopararak, kendi geçerliliğini temin etmek için, O’nu geçersiz kılmaktır.

Alevîliğin ideolojilerle yorumlanması gayreti, Alevîliğin aşkın yorumunu askıya alıp, ilahi olanı, faniye dönüştürme çabasıdır (Dönmez, 2000: 41). “Aşkın olanın Aşk ile yorumu” (Dönmez, 2003: 34) olan geleneksel Alevîlikle ideolojik Alevîlik karşılaştırıldığında en önemli farklılık merkezî noktada kendisini göstermektedir. Zira geleneksel olanda “İlahi Aşk” yer alırken, diğerinde ideolojik bağlılık gözlenmektedir. Aşkta gönüllülük, bağlılıkta esaret vardır. İlahi aşk Ehli Beyt sevgisi ile çerçevelenmişken; ideolojik bağlılık, Ehli Beyt’e dair düşünceleri de ideolojileştirmiş, kendisini O’na değil, O’nu kendisine uydurma çabası hâkim olmuştur. Geleneksel Alevîlikte Türk kültürü, İlahi Aşk ve Ehli Beyt’in idraki ve davranışa dönüşmesinde esas teşkil etmek suretiyle neticede Alevîlik kurumsal olarak ortaya çıkarken; ideolojik bağlılıktan hareket edilen anlayışta, Ehli Beyt’in görüşleri çarpıtılarak gelenek karşıtlığı ile de desteklenmiş ve gelenekten uzaklaşıldıkça Batı kültürü çarpıtılarak dünya görüşlerinde egemen hale getirilmiştir ve bu bir döngü olarak birbirini beslemiştir.

Şekil 3: İdeolojik Alevîlik



Her din, kutsalla bağlantısı olan ve insana hem fert hem de toplum seviyesinde sembollerle ifade edilme özelliği bulunan birer anlam haritası niteliğindedir. İdeolojiler ise hemen aynı şekilde ifade edilen, ancak kutsalla bağlantısı olmayan, dünyevi ve dünyevileştirme özelliği bulunan fikirler kümesidir. Her ikisi de mesajlarını –biri Vahyi öbürü sloganı- ferdi esas alarak sunmasına rağmen biri evrensel, diğeri sınıfsal ve kitleseldir. Alevîlik, çok genel anlamda İslâm dininin Türkçe idrakidir. Ancak Batı ile karşılaşma sonucu İslâm’ın diğeri idraklerinde olduğu gibi, Alevîlik de ideolojileşme tehlikesi ile karşılaşmıştır.

Alevîliğin, ideolojik olarak idrak edilişi ve bu ideolojiler açısından değerlendirilmesi, Alevîlik açısından birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Çünkü ideolojik grupların, Alevîlikten ne anladıkları ile geleneksel grupların Alevîlikten ne anladıkları farklıdır. Hatta Alevîliği tanımlamalarında da farklılık söz konusudur. Marksist ideolojiler tarafından Alevîlik tanımlanırken, bu ideolojiler belirleyici olmaktadır. Alevîliğin tarihî gelişim aşamaları da bu ideolojilerin bakış açıları ile açıklanmaktadır. Bugün Alevîliğin tek bir yapı oluşturmadığı, özellikle orta yaş ve genç kuşak Alevîler tarafından iddia edilmektedir. Alevîliğin tarihi gelişim seyri, bu ideolojik idrak tarzıyla değerlendirilmektedir (Dönmez, 2000: 47). Böylece, Alevîlik tarihsel çizgisinden zaman zaman epeyce farklı yorumlar kazanarak çeşitli eğilimlere yönelmektedir. Bu tespitin yazılı belgeleri, bugün Türkiye’de, Cem, Kervan, Aşura, Pir Sultan Abdal gibi, Batı Avrupa ülkeleri ile Avusturalya’da Ehl-i Beyt, Kızıl Yol, Gerçek İlim, Fidan, Mürşid gibi çeşitli Alevî-Bektaşî dernek ve federasyonları tarafından yayınlanan dergiler ve kitaplardır. Bunlarda Alevîliğin bir din veya mezhep yahut bir inanç sistemi değil, bir yaşam felsefesi veya ilerici devrimci bir eylem tarzı olduğundan, gerçek İslâm olduğu görüşüne ya da İslâm’la uzak-yakın ilişkisi olmayan ateist bir felsefe olduğuna kadar çok geniş bir yelpazenin şekillendiği görülür (Ocak, 2003c: 172).

Alevîliğin ideolojik olarak idrak edilişi bu kadar çeşitli olmasına rağmen bunları iki ana başlıkta göstermek mümkündür. Bunları, “Alevîliğin, Marksist -Leninist ideolojik idrak edilişi”yle, “etnik bir kimlik olarak idrak edilişi”i olarak belirtebiliriz.

Marksist ideoloji, Alevîliği bir halk hareketi ve ezilmişlerin yanında yer alan bir ideoloji olarak tanımlar ve bu anlamda onu sınıf mücadelesinin bir unsuru yapar.

Özellikle 1980 askeri darbesinden ve daha da önemlisi Sovyetler Birliği'nin çöküşünden sonra faaliyet ve üretimlerini, daha önce sol parti ve sendikalarda yer alıp, sonra Alevî hareketine katılanların yardımı ile artıran bu hareket, Pir Sultan Abdal'ı önder almıştır. Bu ideoloji, İslâm dininin eşitlikçi ve insanı ön plana çıkaran yönlerini benimsemiştir. Alevîliğin temel kavramlarına daha toplumsal anlamlar yüklemek, bireysellikle mücadele etmek, İslamcıların savunduğu “ideal şehir” örneğine karşı, her şeyin paylaşıldığı, malın ortak olduğu bir “Rıza Şehir” kurmak arzusundadır (Bilici, 2003: 69).

Alevîliği etnik bir kimlik olarak idrak edenler ise Kürtçülerdir. Bu yaklaşıma göre, Alevîlik esas olarak Kürt eksenli bir dinî yorumdur ve ona asıl niteliğini kazandıran şey onun Kürdi içeriğidir. Bunun yanı sıra o İslâm'ın Kürt yorumu olup esas olarak İslâm öncesi Kürt toplumunun sahip olduğu kültür ve inançların izlerini taşımaktadır (Fırat, 2005: 54). Bunlar her ne kadar etnisite üzerine inşa edilen bir yorum olsa da, temelde Marksist çizgiyle örtüşen yanları da vardır. Kürdistan Alevîler Birliği'nin “Program”^{*} ında yer alan şu ifadeler buna açıklık getirecektir:

Alevîlik, Ortadoğu, Mezopotamya ve Anadolu'da yaşayan halklar arasında İslamiyet'in gelişimi sürecinde oluşmuş ve yaygınlaşmış bir dinî inançtır. En fazla da göçebe ve yarı-göçebe yoksul Kürt ve Türkmen halkları arasında yayılmıştır. İslamiyet'in egemen sağcı yorum ve evrimleşmesi demek olan Sünnilik, egemen feodal sınıfların ve devletlerin tercihi olurken, Alevîlik bu egemen sınıf ve devletle çıkarları taban tabana zıt olan ve ona karşı savaştan ezilen halkların dinî inancı olmuştur. Aslında söz konusu olan sosyal bir sınıfsal mücadeledir. Ama bu mücadele dinî bir form içinde gerçekleşmiş, farklı dinler ve inanışlar savaşı olarak şekillenip sürdürülmüştür. Egemen İslâm olan Sünnilikle feodalleşen, merkezi devlet ve imparatorluklar kuran egemen sınıflara karşı Alevîlik bir isyan, bir direniş, bir kurtuluş bayrağı olmuştur.

Her iki yaklaşımda da geleneksel Alevîlikten bir farklılaşma vardır. Kur'an onlar için fazla bir şey ifade etmemektedir. “Çeşitli ibadet şekilleri içeren, 1400 yıl önce oluşturulmuş bir kitap, bugün hareket noktası olamaz.” anlayışı içindedirler. Onlara

^{*} Zülfikar, sayı 9 / Kasım 1995, s.21

göre Kur'an sonradan Ömer, Osman ve genel olarak Muaviye taraftarlarının organize ettiği bir metindir. Ehl-i Beyt'ten bir kısım insanları katledenlerin, o aile hakkında iyi şeyler yazması mümkün değildir (Bilici, 2003: 69).

Kutsal olanla ilişkisini yitirmiş olan bu yaklaşımların, geleneksel Alevîliği sürdürebilmeleri mümkün görülmemektedir. Nitekim Pir Sultan Abdal Derneği yöneticileri ile yapmış olduğumuz mülakatta buradaki Alevîler geleneksel Alevîliği sürdürecektir cemleri tertip etmediklerini söylemişlerdir; fakat Cem Evlerinin dernek olarak değil, Alevîlerin ibadet yeri olarak kabulünün mücadelesini verdiklerini söylemişlerdir.

Pir Sultan Abdal Derneği ile ilişkisi olan gençlerle yaptığımız mülakatta da göze çarpan şey, kutsal olanla ilişkinin kesilmiş olduğudur. Bu gençler, Alevîliğin bazı ritüellerini folklorik anlamda uygulamaktan başka, geleneksel Alevîlik adına bir şey yapmamaktadır. Dernek bünyesinde saz kursları ve semah ekiplerine katılan gençler, semahı bilmelerine rağmen bir kez ceme girdiklerini söylemişlerdir. Genelde, ekip olarak düğünlerde, köy derneklerinin toplantılarında, konferanslarında semah döndüklerini ifade etmişlerdir.

3.1.3. Alevîliğin Kimlik Olarak İdrak Ediliş Tarzı

Kimlik hem birey hem de toplumla alakalı olarak şekillenir. Bireyin doğumu ile başlayan süreçte kimlik, özgün tecrübelerle dinamik bir oluşum arzeder. Süreklilik içerisinde değişimle kimlik belirginleşirken, diğer insanlara hem ihtiyaç duyulur hem de zorunlu ilişki ve etkileşim kurulur. Bireyin söz konusu iki boyutlu kimliği “bireysel ve kolektif” ayrımı ile de ifade edilir. “Kolektif kimliğin bütünlüğü zaman içerisinde, kolektif bellek ve ortak gelenekler, ortak ve yaşanmış bir tarih duygusu vasıtasıyla sürdürülmelidir. Bunun aynı zamanda uzam içerisinde de, karmaşık bir biçimde toprak ve sınır belirlenmesi, “onlar” karşısında “bizi” tanımlayan içerme ve dışlama koşulları vasıtasıyla sürdürülmesi gerekir” (Morley-Robins, 1997: 107). Hem bireysel hem de kolektif kimlik, süreklilik ve değişimin alternatif yaklaşımlar olarak bir arada bulunduğu düalist epistemoloji ile karakterize edilebilir. Bireysel kimlik, her ne kadar biyolojik miras ve toplumsal hayat arasındaki etkileşim aracılığıyla kurgulanmış olsa da içselleştirilen kişisel özelliklere vurgu ile açıklanabilir. Kolektif kimlik ise, grup

dayanışması ile güçlenen, grubun kamusal imajı ile şekillenen ve grup içi etkileşimle ortaya çıkan bir niteliktir (Johnston vd,1999: 139-159). Kolektif kimlik, seçmeci hafıza süreçlerine bağlıdır ve herhangi bir grubun üyeleri, kendilerini ortak geçmişlerinin hatıralarına dayanarak tanımlar. Böylece, toplumsal grupların sürekli bir oluşum içinde olabildikleri, sınırlarını sürekli olarak tanımladıkları dinamik bir kimliktir (Morley-Robins, 1997: 74). Fakat bu dinamik süreçte kimliklerin ‘kurma’ya dayalı boyutu önem arz etmektedir. Robertson’un belirttiği gibi kişisel ve kolektif kimlik büyük ölçüde bazı sınırlamalar ve göndergesel sabitliklerle inşa edilseler de, kimliği belirli bir dönem ve yerde ‘kurma’nın egemen ama uzlaşım dayalı olmayan biçimleri söz konusudur. (Robertson, 1999: 164).

Kimlik Alevîliği denildiğinde, yukarıda ifade ettiğimiz bir bütün olarak yaşanan süreç ve toplumsal ilişkiler geçerli olmakla birlikte, daha ziyade vurgulamak istediğimiz doğuştan gelmiş olan kimliğe mensubiyet hissidir. Alevîler sonradan Alevîliği benimsemiş olan birine “daldan yetme”, Alevî bir aileden gelene de “kökten bitme” tabirini kullanırlar. Kökten bitme itibarlı bir statüdür. Statüye ilişkin roller doğumundan itibaren sosyalleşme sürecinde bireye kazandırılır. Geleneksel Alevîliğin tezahür ettiği kırsal bölgelerde Alevîlerin sosyalleşmesi ve topluma kazandırılması gayet kolaydır. Kapalı cemaat içinde birey, inanç ve ritüelleri normal gündelik hayatın akışında farkında olmadan kazanır. Fakat günümüz şehir hayatı için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Zira geleneksel Alevîliği intikal ettirecek kurumsal yapı ya yoktur ya da işlevlerini yerine getirememektedir. Bu durumda şehirde doğup yetişen yeni nesil Alevîliği öğrenememekte, buna karşılık Alevî doğmuş olmakla onu bir kimlik olarak idrak etmektedir. Kimliğin içini dolduracak gelenekler yaşanmadığı ya da yaşatılmadığı için bireyler bu doğal öğrenme tarzından mahrum kalmaktadırlar. Bu durumda kimliğin duygusal boyutu gelişmekle birlikte bilişsel eksiklik, zamanla duygusal bağlılıkların da sorgulanmasını doğurmaktadır.

Hâlbuki geleneğin bir parçası olarak ritüellerin tekrarı ile Alevîlik doğal süreçte önceki nesilden sonraki nesle intikal edebilmektedir. Çünkü ritüeller, bireysel ya da toplumsal düzeyde gerçekleşen bir hatırlama biçimidir. Buna bağlı olarak da anılar bir kuşaktan diğerine aktarılırken, tekrarın fonksiyonel etkisi açığa çıkar. Ritüeller hem inancı yansıtır hem de onlar sayesinde toplumsal bellek sürekli pekiştirilir. Ritüel,

topluluğun simgesel yapılanmasındaki en temel araçlar arasında yer alır. Toplumun kendi bilincine varması ve gerekli yoğunluktaki duygu derecesini koruyabilmesi için düzenli aralıklarla bir araya gelmesi ve toplanması gerekir. Ancak bu birliktelik aracılığıyla topluluk, somut bir yaşantıya tekabül eder; eylem tarzları da bu yolla birer ritüel olarak kalıplaşır (Subaşı, 2005: 19).

Modernleşme söylemi, kendi karşıtı olarak sık sık geleneğe vurgu yapar ve onunla sürekli bir şekilde çatışmaktan geri durmaz. Gelenekle çatışmak, çok kere modernliği güçlendirir. Buna bağlı olarak din ve ritüel de her zaman her geleneksel yapı tarzı içinde eleştiri ve saldırıya uğrar. Modernleşme daha çok, dinî yapıların sürekliliğini ciddi anlamda kesintiye uğratmasıyla bilinir olmuştur. Bu durumdan sadece dinler değil genel olarak geleneksel kurumlar da nasibini almıştır. Modernleşmeyle birlikte geleneksel olanın ya çözümlenip yok olacağı ya da süreç içinde yeni kavramlar ve uygulamalara bağlı kalarak köklü değişime uğrayacağına inanılmaktadır (Subaşı, 2005: 21).

Alevîlik tarihsel süreçte ağırlıklı bir inanç ve ritüel vurgusuyla varolmayı sürdürmüştür. Ritüellerin dinî-kültürel belleği canlı tutmasındaki değeri, günümüz Alevîliği ile karşılaştırıldığında, belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ritüel kaybı ve buna bağlı olarak inancın zayıflaması, topluluk bağlarının gevşemesi günümüz Alevîliğinin en temel sorunları arasında yer alır.

Kent hayatına içkin olan modernlik, Alevîleri kendi yaşam biçimleriyle karşı karşıya getirmiştir. Kent, kimlik ve tarihlerin yeniden keşfedilmesini, geleneklerinin bir kez daha kurgulanmasını, yeni geleneksel kurumlarının gücü hakkında şaşırtıcı keşiflerin yapılmasını sağlamıştır. Şehir, kırsalın yaşam dünyası karşısında daha hareketlidir. Bu yüzden sosyal hareketlilik ve düşünsel alışverişlerin yoğunluğu geleneksel bağları çözmekte, değerler alanının değişmesini ve yaşam tarzlarının üretilip yaygınlaştırılmasını gerektirmektedir. Kentleşme, sadece Alevîlik için değil bütün geleneksel yapılar için de esaslı bir dramatik organizasyondur. Bu değişiklikler, kentte yaşayanlara kent kültürü şeklinde tanımlanabilecek yeni bir değerler setini, davranış ve tutumları benimsemelerini yani kentlileşmelerini dayatmaktadır. Çünkü realite, rasyonel yapıların ortaya çıkmasına hız kazandırmıştır (Subaşı, 2002: 99).

Hızlı kentleşmeyle birlikte köklü dönüşümlere uğramış Alevîler dinî ritüellerinden ve inançlarından kopuyorlar. Onlar için Alevîlik, artık dinî bir kimlik olma değerini yitiriyor (Aktay, 2006: 68). Yaşlı kuşak Alevîlerin en çok serzenişte buldukları konulardan biri, gençlerin Alevîliği merak etmemesidir. Yaşlı kuşak, “Ne yapabiliriz, Alevîlik nereye gidiyor?” gibi sorularla ilgileniyor; ama gençler pek de ilgilenmiyor. Genç, artık sadece Alevî değil; arkadaş, öğrenci, meslek sahibi, dernek üyesi, sevgili gibi birçok statüye sahip. Her bir statüye ilişkin dengeleri koruyabilmesi için Alevî kimliğini görünür olmaktan uzaklaştırıyor. Çünkü Alevîliğe ait önyargılar ilişkilere olumsuz yansımaktadır.

Cemaat ilişkilerinin zayıflaması ve dinî hiçbir pratiğin yapılmaması dinî kimliğin yok olması yeterlidir. Çünkü ritüeller kimlik sisteminin alt yapısını ve kimliği kollayıcı anlamın aktığı kanalları, ana damarları oluşturmaktadır. (Subaşı, 2005: 23). Mülakat yapılan Alevî ailelerde, genellikle bilgi eksikliğinden kaynaklanan güven sorunu bulunmaktadır. Alevîliğin ne olduğunu bilmediklerinden, çocuklarına neyi aktaracaklarının sıkıntısını yaşamaktadırlar. Genç kuşak Alevîler hem Cem’e katılmadığı için hem de ailesinden aktarılmadığı için içini doldurmakta zorlandıkları “zayıf kimlik Alevîliği”ne mecbur kalmaktadırlar.

O. Türkdoğan’a göre kentleşme sürecinde gençlerin, Alevî kültürüne adeta yabancılaşmış bir kimliği yansıttıkları söylenebilir. Ne Sünni koda ne de Alevî inanç ve değerler sistemine yaklaşımı bulunmayan bu gençler, adeta seküler ve profan (kutsal dışı) alan içinde yaşamaktadırlar. Bugün Alevî toplumu kentlerde, önemli ölçüde kültür sahalarından kopmuş, kutsal dışı bir kimliği taşımaktadırlar (Türkdoğan, 1995: 449).

Zayıf kimlik Alevîliğini, sadece hızlı kentleşme ve buna içkin modernleşmeyle izah etmek yetersiz olacaktır. Alevîliğin teolojik olarak dönüştürülememesi de kent Alevîlerinin dinî kurumlardan uzaklaşmasına vesile olmuştur.

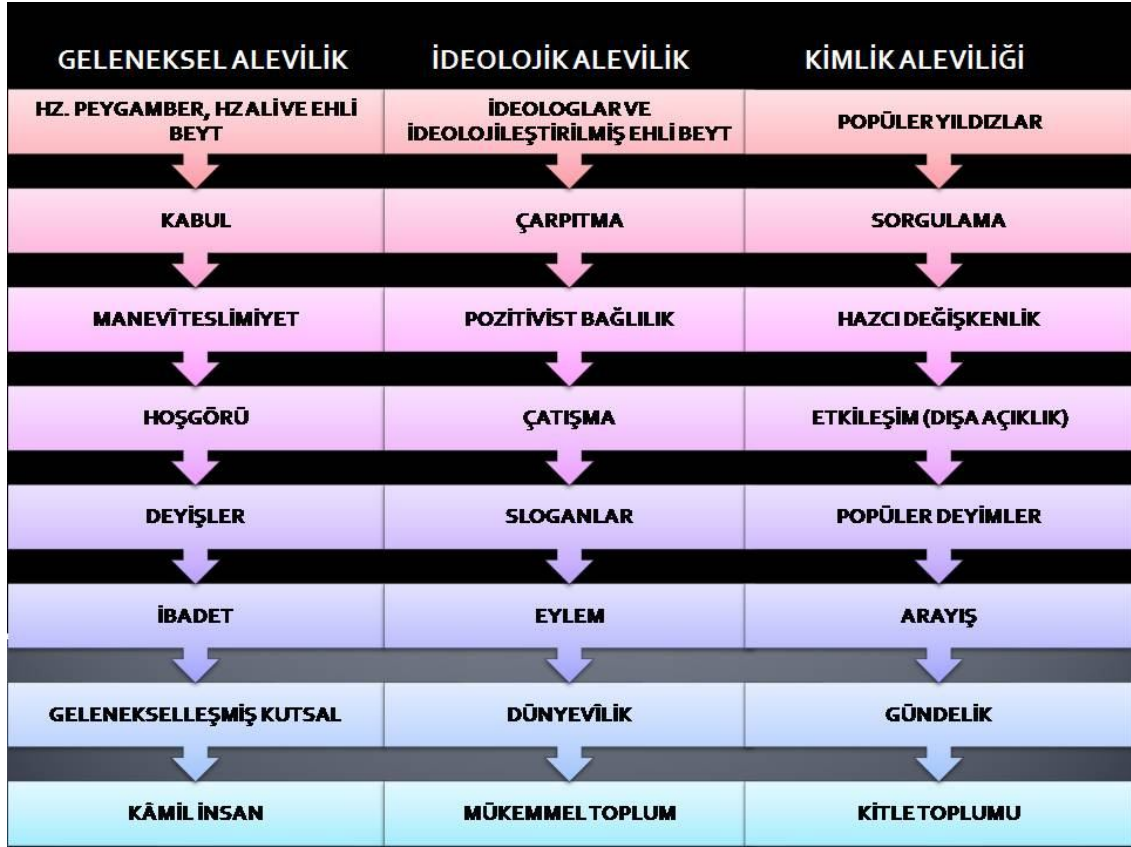
Alevîliğin Sünni halk nazarında şüpheyle karşılanması ve kamusal alanda tanınmayan bir kimlik olmasının getirdiği problemler vardır. Kamusal alanda Hanefiliğin esas dinî yorum olarak kabul edilmiş olması, kamusal alana ilişkin yasal bir kimlik olarak tanınmış olması, genç Alevîlerin Alevîliği algılama, öğrenme biçimlerinde ciddi sorunları ortaya çıkarmaktadır (Fırat, 2005: 104).

Genç Alevîler inanç ve ibadetlerini Sünnî bakış açısından yorumlamaktadırlar. Kent yaşamının sunduğu, okul, arkadaş, meslek veya evlilik öncesi nişanlılık ilişkileri Alevîlerin inançlarının ve ibadetlerinin sorgulandıkları alanlara dönüşmektedir. Özellikle “Hz. Peygamber ve Hz. Ali namaz kılarken siz niçin namaz kılmıyorsunuz?” Ya da “Onlar oruç tuttuğu halde siz niçin Ramazan orucu tutmuyor sunuz? Camiye niçin gitmiyorsunuz?” Hatta “Müslüman mısınız?” gibi sorularla Alevîlik, genç Alevîler üzerinden sorgulanmaktadır. Saha çalışmasında genç Alevîlerden en çok duyulan sorular: “Camiye gitmeli miyiz?, namaz kılmalı mıyız?, Ramazan orucu tutmalı mıyız?” gibi sorulardır. Bu soruları yaşlı kuşak Alevîlerden duymak zordur.

Alevî teolojisinin yukarıdaki sorulara cevapları “Alevîliğin Yapısal Özellikleri” bölümünde verilmiştir. Fakat bu yorumlar genç Alevîler tarafından bilinmemektedir. Bilinse de çok fazla tatmin olacakları düşünülmemektedir. Çünkü bu yorumlar genç Alevîlere iyi bir savunma yapacak nitelikte değildir. Geleneksel Alevîlik gençlerin ihtiyaçlarına cevap veremediği müddetçe, onları inanç merkezlerine çekme imkânı ortadan kalkacaktır. Geleneksel Alevîlik bu haliyle, zayıf kimlik Alevîliğinin ortaya çıkmasında önemli faktörlerden biri olarak görülür; fakat zaman, geleneksel Alevîliğin aleyhine işlemekte, günden güne yok olmaktadır. Kimlik Alevîliği ise hergün daha da çoğalarak, Alevîliği “kutsalın dışında algılayan bir grup” olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak geleneksel, ideolojik ve kimlik Alevîliğinin sosyolojik oluşumu ve hedeflerini ve aralarındaki farklılıkları aşağıdaki tablo ile ifade etmek mümkündür. Tablodan da takip edilebildiği gibi Geleneksel Alevîlik, Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Ehli Beyt’i kendisine temel olarak alırken, İdeolojik Alevîlik ideologları sorgulanamaz şahsiyetler olarak kabul etmektedir. Bu yönü ile İdeolojik yorum, kabul ile değil, çarpıtma yoluyla şekillenmektedir. Bu bakımdan geleneksel manevî teslimiyetin yerini pozitivist bağlılık almaktadır. Manevî teslimiyetin olduğu tutumda hoşgörü filizlenirken; bağlılık, çatışmayla körlenmektedir. Gönül verenler, deyişlerle ibadete yönelirken; bağlananlar, çılgınca feryatlarda dile gelen sloganlarla eyleme yönelmektedirler. İbadet, Kutsalı gelenekselleştirirken; eylemlerle, dünyevilik hız kazanmaktadır. Bütün bu istikamette geleneksel olanlar, İnsan-ı Kâmil’e ulaşmaya çalışırken; ideolojik yönelişte mükemmel toplum hedeflenmektedir (Tatar, 2008: 104-105).

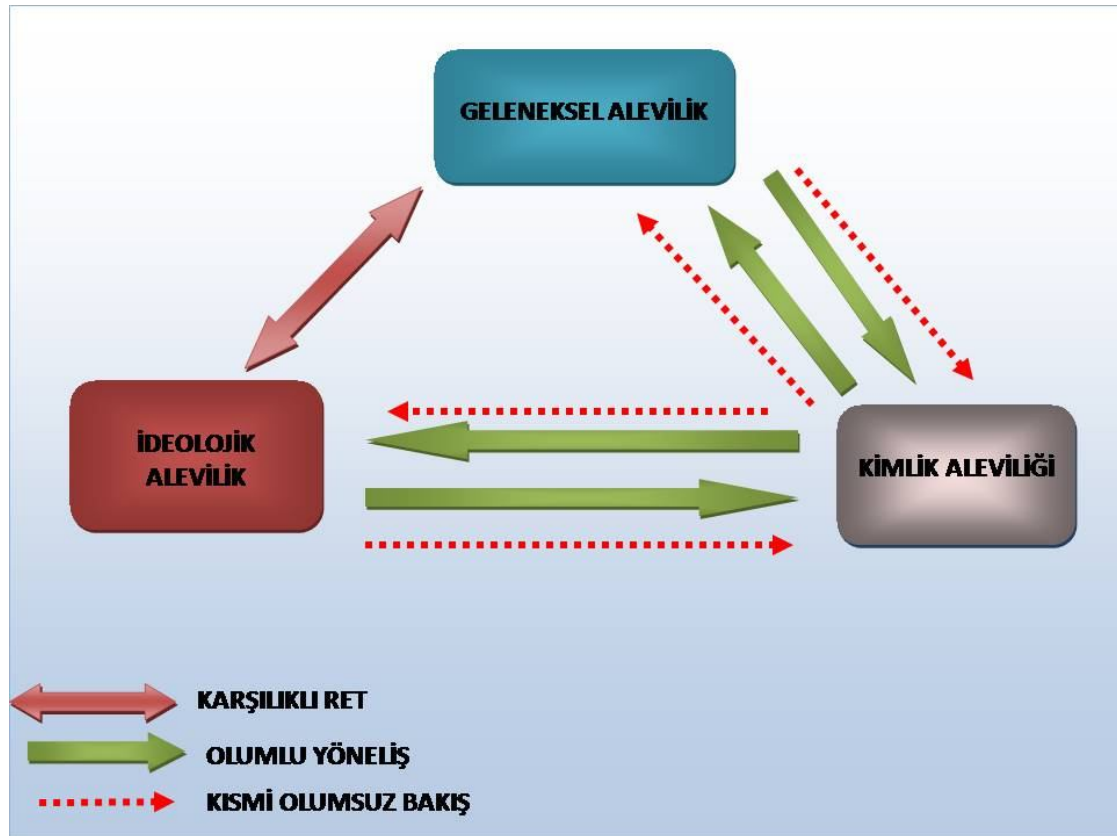
Şekil 4: Geleneksel-İdeolojik-Kimlik Alevîliği ve Farklılaşmalar



Bir başka cephede, Alevîliğin geleneksel kurumlarının dönüştürülmesinde ciddi bir kriz yaşanmaktadır. Bilhassa şehir hayatının özellikleri, Alevîliğin dedelik, cem gibi önemli kurumlarının tatbikatını güçleştirmektedir. Bu sebeple Alevîlik, şehir hayatında geleneksel kurumlarını dönüştürerek devam etmeye çalışmaktadır. Bilhassa bu çaba, vakıf ve dernek çatısı altında yürütülmektedir. Söz konusu örgütlenmelerin başında çoğunlukla 'dede'ler bulunmaktadır. Bu yolla dedelik kurumu devam etmekle birlikte, dede geleneksel birçok işlevini kaybetmiştir. Dedenin toplumsal hayatın tamamına yayılmış rol ve ilişkileri, önemli ölçüde sınırlanmış olmakla birlikte, şeklen de olsa varlığı devam etmektedir. Vakıf ve dernekler, gerek dedelik kurumunu, gerekse devam ettirmeye çalıştıkları Cem törenleri vasıtasıyla, geleneklerini şehre ve modern hayata taşımaya çalışsalar da, söz konusu örgütlerin birer menfaat birliğine ya da baskı gruplarına dönüştükleri veya bu eğilimde oldukları görülmektedir. Bu kurumsal krizin, gelenekçiliğe yol açmadan ve özden kopmaya sebep olmadan aşılması gerekmektedir. Aksi takdirde, Alevîlik, ideolojilerin hedef tahtasında daha fazla yer almaya devam edecektir. Çünkü bilhassa gençlik, bir taraftan Alevî doğmuş olmakla kendilerine kimlik

olarak Alevîliği seçerlerken, diğer taraftan Alevîliğin geleneksel kurumlarına yönelik yapmış oldukları sorgulama ve içine düştükleri şüphe ortamı dolayısıyla adeta kendilerine bir kible aramaktadırlar. Bu noktada Alevî gençlik kiblesini ararken, popüler kültürün cazibesi ile karşı karşıya kalmaktadırlar. Aşkın cezbediciliğinin yer aldığı gelenekten kopuş, ortamın ayartıcılığı ile birleşince model şahsiyet olarak alınan popüler yıldızlara yönelik artmaktadır. Kültürel derinlikten mahrumiyet, köksüzlüğü ortaya çıkarmakta, bu durum söz konusu gençliği küreselcilik ideolojisine açık hale getirmekte ve etkileşim yüksek boyutlara ulaşmaktadır. Sürekli arayış, kendisini hazcı değişkenlikle gösterirken, popüler deyimler deyişlerin yerini almakta; Kutsal'ın akışından kopuş, hayatı gündelik kılmakta ve nihayet kendisini kemale yöneltecek usul, tutum ve davranışlardan mahrumiyet kişiyi kitle içerisine dâhil etmeyle sonuçlanmaktadır (Tatar, 2008: 105).

Şekil 5: Alevîliğin Farklı İdrakleri Arasındaki İlişkiler



Alevîliğin idrakinin farklı grupları ve anlayışları arasındaki ilişkiyi değerlendirdiğimizde görmekteyiz ki Geleneksel Alevîlik ile İdeolojik Alevîlik arasında

karşılıklı bir reddediş söz konusudur. Bu karşılıklı olumsuz bakış görüşmelerimizde de katılımcılar tarafından açıkça belirtilmiştir. Ancak buradaki belirgin olumsuz bakış kendisini Kimlik Alevîliğinde göstermemektedir. Kimlik Alevîliğindeki bireylerin bir kısmı Geleneksel Aleviliğe bir kısmı da İdeolojik Alevîliğe olumlu yöneliş sergilemekte ancak her ikisine yönelik olarak da kısmen olumsuz bir bakışla eleştiride ve sorgulamada bulunmaktadır. Diğer taraftan gerek İdeolojik gerekse Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar Kimlik Alevîliği olarak nitelendirdiğimiz ve çoğunluğunu gençlerin oluşturduğu bireylere yönelik eleştiride bulunmakla birlikte, onları kendi bünyelerine katabilmek için olumlu bir yönelişle, çoğu zaman da sınırlarını kısmen genişletmek suretiyle yaklaşmaktadırlar.

3.2. Modernleşmeye İlişkin Değer Yargıları ile Ankara'daki Alevîliğin Kurumsal Yargıları ve Değer Yargılarındaki Dönüşüm

3.2.1. Toplumsal Farklılaşma

Farklılaşmak, başkalaşmak, değişik bir hal ve manzaraya bürünmek, ayrımlaşmak, benzer unsurların farklı ve değişik bir durum alması gibi çeşitli anlamları ifade etmektedir (Günay, 2003: 316).

Toplumsal farklılaşma, toplumda kişiler ve grupların, birbirlerinden az çok farklı, değişik ve hatta gittikçe uzmanlaşmaya, ayrımlaşmaya ve başkalaşmaya yön tutmuş roller aldıkları bir sosyal süreç ve bu sürecin doğurduğu sonuçları ifade etmektedir (Günay, 2003: 316). Bu anlamıyla farklılaşma, bireysel meşguliyet, mertebe, durum çeşitliliğini ifade etmekte ve dinî tutum ve kurumlar üzerinde etkisini yoğunlaştırmaktadır (Wach, 1995: 261). Bu tezde ise, toplumsal farklılaşma kavramıyla, hızlı sosyal değişme neticesinde bizzat kurumlarda meydana gelen farklılaşmalar kastedilmektedir.

Cumhuriyetle birlikte modernleşme yolunda köklü bir değişim yaşayan Türk toplumu, özellikle 1950'li yıllardan sonra, içine girdiği hızlı kentleşme süreci ile bütün toplum kesimlerini etkileyen bir dönüşüme sahne olmuştur. Ancak Türkiye'de kentleşmenin sanayileşme gibi çekici bir faktöre bağımlı olarak gelişmemesi, kentlere yönelik nüfus hareketliliğindeki yoğunluğun "kentleşme"den, yani örgütlenme ve kurumsallaşma hızından daha fazla olmasına yol açmıştır. Türk toplumundaki

kentleşme olgusu özellikle sosyo-kültürel yapıya yansımaları bakımından dikkat çekicidir. Kentsel imkân ve donanımlara ulaşmadaki öznel ve nesnel yetersizlikler, bir yandan kırsal geleneksel yapı ve ilişkilere süreklilik kazandırırken, diğer yandan da ortak köken ve grupların etrafında yerel himaye ağlarının oluşmasını sağlamıştır. Akraba, hemşeri gruplaşmaları gibi referans çevreleri, göçün ilk dönemlerinde yaşayan sarsıntıları hafifleten tampon mekanizmalar olarak işlev görürken, daha sonraki dönemlerde bu tür cemaat örüntülerinin toplumsal ve kültürel bütünleşmeyi engelleyici boyutları önce çıkmıştır (Çelik, 2006: 91).

Türk kentleşmesi Sjobeng'in "sanayileşmeye bağlı olmayan kentleşme" tipine girer. Bu tip kentlerde sosyal yapıyı oluşturan ögeler farklı hızlarda değişirler. Bu süreç şu aşamalardan geçer: (Çelik, 2006: 89)

- a. Bazı geleneksel formların direnerek, varlığını sürdürmeye çalışması,
- b. Geleneksel formların giderek değişmesi,
- c. Geleneksel formaların kaybolması,
- d. Kaybolan ya da terk edilen form ve kurumların yerini yenilerin alması.

Hızlı sosyal değişim sürecinde geleneksel Alevîlik de Türk kentleşmesinin kaderinden payını almaktadır. Alevîliğin temelinde yer alan Dedelik, Müsahiplik ve Düşkünlük kurumları geleneksel içeriklerini ve işlevlerini kısmen veya tamamen yitireceği bir süreç yaşamaktadır.

İdeal anlamıyla geleneksel Alevîlik, kutsal kabul edilen normlarla bezelidir ve bunun paralelinde de, geleneği taşıyanların saygıyla bağlı buldukları törenleri kapsamaktadır. Dinsel olan ile dinî olmayan arasındaki farkın belirsiz olduğu bu gelenek, aynı zamanda bir "cemaatleşme biçimi"nin de oluşturucusudur. Geleneksel Alevî tipi, dayanışma, yardımlaşma ve işbirliğinin gereği olarak, ortak bir kaderi paylaştığına inandığı bireylerden kurulu olan topluluğa adeta organik bir şekilde bağlanmıştır. Alevîlikte ibadet ve törenler, dinî işlevleri ve topluluğun düzenini ve devamlılığını sağlamakla kalmamış, hukuki ve ahlâkî özellikleriyle topluluğun iç bağımlı oluşturur hale gelmiştir. Neticede, bu ibadet pratikleri ve törenlerle karakterize olan gelenek, topluluk için büyük önem taşımış ve geleneklerini korumaya ve kutsamaya

başlamışlardır. Böyle bir ortamda meydana gelebilecek her kural dışı hareket grubun birliğini zayıflatacağı için, topluluk bu konulara karşı sert önlemler almıştır ki “düşkünlük” kurumu bunun en güzel örneğidir. Bireyler arasında yardımlaşma, dayanışma ve işbirliği gibi birincil ve yüz yüze ilişkilerin hakim olduğu bu yapı, bünyesindeki sosyal kurumlar sayesinde kendi iç denetimini ve topluluğun sürekliliğini sağlamıştır (Okan, 2004: 68-69).

Günümüzde, kentlerde yaşayan geleneksel idrak tarzında Alevîler, yukarıda resmedilen ideal Alevîliği yaşatmak istemektedirler. Fakat kentleşmenin getirdiği zorluklar kurumların dönüştürülmesinde yetersizliklere ve fonksiyon kayıplarına yol açmıştır. Cem törenlerinin inanç aktarma ve ibadetleri yerine getirme fonksiyonları kısmen devam etmesine rağmen, dedelik, müsahiplik ve mürşitlik kurumlarının toplumu düzenleme rolleri modern kurumlara devredilmiştir.

Cem töreni, Arş'ta toplanan Kırklar Sofrası'nın* yeryüzündeki izdüşümüdür (Melikoff, 1944: 46). Zaman dışında gerçekleşmiş “giz”lerin tekrarı niteliğinde olan bu tören, kutsanmış bir görünüm kazanmıştır. Cemin yapıldığı mekâna bakıldığında “kırklar meclisi” denilen bir bölüm bu kutsallığı taşıyacak şekilde mekânın geri kalanından özenle ayrıldığı dikkati çeker. Kırklar Meclisi'nde ancak Dede, Zakir, dışarıda hizmeti olmayan On İki Hizmet sahipleri ve Müsahipli olan Alevîler oturabilir. Burada oturmanın bir adabı vardır. Dizler bükülerek oturulur. Ayakları uzatarak oturmak, edebe ve erkâna aykırıdır. Sincan bölgesinde bir Cem töreninde hizmeti yürüten Dede rahatsızlığından dolayı iki ayağını da uzatmış, bu hareket, samut ocaklı

* Kırklar Sofrası: Hz. Peygamber miraç dönüşünde kırklar meclisine varır. Meclis'e vardığı zaman nerede bulunduğunu sorar. Henüz kendisini tanıyamadığı Ali, ona: “Biz Kırklarız ve Kırkımız Bir iz”, der. Peygamber kanıt ister. Ali elini keser ve o an, bütün Kırkların elinde kan damlaları görülür. O zaman Peygamber: “Siz burada otuz dokuz kişisiniz!” der. Kendisine, “İçimizden biri rızık dilenmeye çıktı” yanıtı verilir ve hemen kanayan bir el görünür. Rızık dilenmeye gitmiş bulunan Selman-ı Farşi bir tek üzüm tanesi ile dönmüştür. Peygamber bu taneyi sıkır ve ondan bütün kırkları esriyecek olan şerbeti çıkarır. Hz. Muhammed'in türbanı açılır, düşer ve kırk parçaya bölünür. Her biri, bu parçayı alır, beline kuşanır ve semaha kalkar (Melikoff, 1994: 46-47). İşte günümüze kadar yapıla gelen Cem, Arş'da zaman dışında olagelen bu Giz'lerin yeryüzündeki tekrarıdır.

bir Dede tarafından şiddetle eleştirilmiş, bunun “post”a yapılmış bir hakaret olduğu iddia edilmiştir.

Cem töreninin tarihsel ve kültürel kökeni, İslâm öncesi dönemde konar-göçer Türk zümrelerinin Ahmed Yesevi’den beri kadın-erkek ortaklaşa yaptıkları ayine dayanmaktadır. A. Y. Ocak’a göre, bu ayine on altıncı yüzyılda Safevi hükümdarı Şah İsmail tarafından Şii öğeler, Hz. Ali kültü, On iki İmam kültü ve Kerbela kültü girmiştir. Törene “Ayin-i Cem” adı da yine bu dönemde verilmiştir (Okan, 2004: 70).

Cem Töreni, “On İki Hizmet” denilen ve mutlaka yerine getirilmesi gereken işleri kapsayan bir kurallar bütününe göre işler.

Bu On İki Hizmet şunlardır (Melikoff, 1999: 262):

1. *Mürşid*, Hacı Bektaş'ı temsil eder.
2. *Rehber*, sülûk edecek, Tarikate girecek olanlara yardımla görevlidir.
3. *Zâkir (Sazandar ozan)*. Saz çalar ve *nefesleri* okur. Bir ya da daha çok Zâkir bulunabilir.
4. *Farraş* (Süpürgeci), *Selmân-ı Pâk'i* (Selmân-ı Fârsi'yi) temsil eder. Yeri, Kırklar Bezmi'nde Selmân-ı Fârsî'nin aldığı yeri karşılamaktadır. Bu hizmete *Selmân hizmeti* adı da verilir.
5. *Çırağcı (Delilci)*, mumlara bakmakla görevli olan,
6. *Pervane (Pazvand, Kapıcı)*, Yabancıların Meydan'a girişlerini önlemek ve giriş kapısını gözlemekle görevli olan,
7. *Gözcü* (Gözetici), Törenin konulmuş düzene göre akışından sorumlu olan görevli. Öbürleri arasında, içkinin fazla kaçırılmasından da sorumlu olmalıdır.
8. *Sofradar* (Sofracı), Yemeklerden sorumlu olan,
9. *Meydancı*, temizlikçi.
10. *Saka (Dolucu)*, Hüseyin'in ve yoldaşlarının şehadeti anılırken içilen suyu

dağıtmakla görevli olan,

11. *İbrikçi (İbrikdar)*, ceme katılanların ellerine gülsuyu dökmekle görevli bulunan,

12. *İzinci (Ayakçı)*, Ayakkabıları kaldırmak ve koymakla görevli olan kişi.

Geleneksel Alevîlikte, Alevî köylerin büyük çoğunluğu cem töreni için ayrılmış belli bir yere sahip değildir. Köylü görüm yapmak istediğinde köyde hangi ev, hangi oda o yıl için uygunsa o ev seçilir.* İçerisi halı, kilim, keçeyle donatılır. Topluluk iki bölümden oluşur. Erler genellikle sol yanda, bacılar, sağda otururlar. Dede ve yaşlı erenlerin oturdukları kesim bir divanı andırır. Oturuş biçimi yukarıda belirtildiği gibi bazen bağdaş kurma çok kez de diz üzerinde oturma biçimindedir (Bozkurt, 2000: 145).

Günümüzde, büyük kentlere taşınmış olan cemevlerinin, köylerdeki fonksiyonunu birebir yerine getirdiği söylenemez. Cemevleri kentlerde bir takım değişikliklere uğramıştır. Öncelikle cemevleri sabit bir mekân olarak yapılmıştır. Bazı cemler düğün salonlarında yapılmakta, ceme katılanlar ise sandalyede misafir gibi oturmaktadırlar. Köylerdeki cemleri referans alan katılımcılar için bu mekân değişimi, dinî tatmin için olumsuz bir durumdur.

Ayrıca, Muharrem ayının sonunda yapılan Aşure cemleri de bireyin dinî duygularını tatminden ziyade, dernek ve vakıfların gövde gösterisi görünümündedir. Saha çalışmamız esnasında, Muharrem ayının sonunda kapalı spor salonlarında beş-on bin kişinin katıldığı Aşure cemleri organize edilmiştir. Bu cemlerde, Alevîler dinî bir katılımcıdan çok izleyici topluluğu görünümünde idiler.

F. Bozkurt'a göre, kentlerde yeniden kurulan cemevleri, cem töreninin ruhuna uygun düzenlenmelidir. Cem, katılanları izleyici durumundan kurtarıp, bizzat katılabildiği rol alabildiği bir tören durumuna getirilmelidir (Bozkurt, 2000: 147).

Çağdaş Alevîlik, dinî tören ile öğretinin sınırını da ayırmak durumuyla yüzyüzedir. Cem törenin geniş katılımlarla yapılması olanaksızdır. Bu nedenle, halkın

* Cem törenleri için ev şart değildir. Bir su başında ya da ağaç altında yapıldığı da görülür.

kendini içinde bulduğu, dinî törenin havasına girdiği ortamlar sağlanmalıdır. Toplum izleyicilikten kurtulmalı, katılımcı olmalıdır. Bilimsel konuşmalar, bilimsel tartışmalar öğreti etkinliklerinde işlenmelidir. İnanç ile bilgi birbirinden ayrılmalıdır (Bozkurt, 2000: 148).

Bozkurt, geleneksel cemin yapısı bozulmadan devam ettirilebilmesi, katılanların dinî tatmini sağlanabilmesi için Cem evlerini amfi-tiyatro modeline göre inşa edilmesini de önerir. Çünkü bu tür yapılar, çağdaş insanı bireysel yalnızlıktan kurtaran, toplumla bütünleşmeye iten kurumlar olarak görev yapar. Ayrıca, cemler köylerde olduğu gibi yılın belirli aylarında değil, kent insanının zaman anlayışına uygun bir şekilde haftasonlarında yapılmalıdır. Haftasonu cemleri, kurban törenleri, ezgili ve sözle bütünleşen oyunlar, bireyin doğrudan bu oyuna katımlıyla anlam ve işlev kazanacaktır. Cem evleri değişik işlevlerde odaların bulunacağı toplu bir yapı olarak düşünülmesi gerekir (Bozkurt, 2000: 147-148).

Alevî ritüellerinin yeniden düzenlenmesi, çağdaş ve batılı formlarda şekillenmesi konusundaki değişim talepleri sadece cem törenlerinde değil, müsahiplik, dar, düşkünlük gibi temel erkânlarda da gündeme gelmektedir. Bu erkân orta yaş ve gençlik kuşağının, atalarının iman ve yaşam tarzları hakkında bir şeyler öğrenmesini sağlamaya yarayan, Alevî geleneğinin gösterim yoluyla öğretimi uygulamasına dönüşmüştür. Bütün olarak vakıf olunabilen kapalı bir köy cemaatinde toplumsal düzenleme ve denetim mercii olarak taşınmış olduğu işlevi yitirse de Cem, simgesel bir yeni anlam kazanma yolundadır (Subaşı, 2002, 144).

Saha çalışmasındaki gözlemlere göre, geleneksel köy cemlerinin şehirde gerçekleşmemesinin sebeplerinden biri, geleneksel Alevîliğin erkân ve törenlerde yörelere göre ayrımlara sahip olmasıdır. Özellikle Doğu Anadolu, İç Anadolu ve Batı Anadolu cemleri arasında, on iki hizmetin gerçekleştirilişinde, hizmet sayısında ve hizmetlerin adlarında bile farklılıklar vardır. Semahlar da bölgelere göre farklılıklara sahiptir.

Şehir her yöreden insanı bir araya toplayan, farklılıkları belirgin hale getiren yapısıyla insanların birbirilerini tanımalarına ve farkına varmasına vesile olur. Kentleşmenin marifetiyle geleneksel Alevîliğin farklı erkân ve törenleri de cemlerde

tartışılır hale gelmiştir. Sivaslı, Tokatlı, Tuncelili, Erzurumlu, Kırıkkaleli, Ankaralı, Kütahyalı, Çorumlu Alevîlerin aynı cemde aynı hazzı alacak şekilde düzenlenmiş geleneksel bir erkân birliğinden söz etmek zordur. Nitekim, A. Erdemir'in (Erdemir,2005: 297-301) kent koşullarında dönüşen cem uygulamalarına verdiği birkaç örnek de bu yöndedir. İlk örnek saka suyuyla ilgili olup, ayrı ocaklara bağlı iki talibin, kutsal saka suyunun dağıtımının nasıl yapılacağına ilişkin bir tartışmadır. Taliplerden biri, saka suyunun her damlasının rahmet olduğu ve bu yüzden de cemlerde her talibe ulaştığından emin olunacak şekilde elle serpilmesi gerektiğini savunur. Diğer talip ise saka suyu kadar kutsal bir şeyin nasıl olup da yere damlayacak, dökülecek şekilde elde saçılabilceğini anlayamamıştır.

İkinci örnek, cemlerde teknolojik gereçlerin kullanımı üzerinedir. Çerağ uyandırma ritüelinde, mum ya da kandil yerine elektrikli lamba kullanılması konusunda farklı görüşler mevcuttur. Kimileri bunu “kabul edilmez üşengeçlik” olarak görürken, kimileri pratik bir uygulama olarak görmektedir.

Saha çalışmasında, cem evlerinde cemlere katılımı da geleneksel tavırlarla yeni gelişen tutumlar arasında çatışma yaşandığı gözlenmiştir. Ankara'nın yakın ilçelerinden Çubuk (50 km) ilçesine bağlı Kösrelik Köyü Alevîleri Çankaya Dikmen'de bir cem evi kurmuşlardır. Bu cem evine katılım yabancı biri için (Alevî de olsa) çok zordur. Burada yapılan cemler köyün kendi iç sorunlarına dönük olduğundan, bunların ifşa olmasını engellemek amacıyla bu katı tutum, geleneksel tavrın uzantısı olarak devam etmektedir. Tuzluçayır cemevinde ise katılanlara dönük bir kısıtlama yapılmamaktadır. Sadece, cemevinin kuruluş yılında Dede ile gençler arasında kılık-kıyafetin uygun olup olmadığı hususunda bir tartışma yaşanmış, gençler geleneksel tavrı protesto ederek cemlere gelmemişlerdir. Cem evinin görevlisine göre halen gençlerin cemlere katılmamasının sebebi de bu tartışmadır. Bunun haricinde bu cemevine katılımı hiçbir engelleme ile karşılaşılmamaktadır. Hatta, geleneksel Alevîlikte çok özel bir ritüel olan müsahiplik cemine* katılıma ve kayıt cihazına alınmasına bile itiraz edilmemiştir.

* Müsahip Cem'i, geleneksel Alevîlikle yalnızca Müsahipli olanların katılabileceği bir cemdir.

Hüseyin Gazi Cemevi ise Ankara'nın hem ziyaret edilen hem adak adanan kutsanmış yerlerinden biridir. Yükseltisi ve konumundan dolayı kış aylarında cem yapılmaz. Cemler bahar ve yaz aylarında ve kent koşullarına göre düzenlenmiştir. Kısır Cem denilen öğretici cem, diğer cem evlerinde Perşembe günleri yapılırken, Hüseyin Gazi Cemevinde ziyaretin en yoğun olduğu hafta sonu Pazar günü yapılmaktadır.

Daha kentleşmiş bir örgütlenmenin ürünü olan Sincan bölgesindeki cemevi ise bütün modern görünüm ve işaretlere rağmen, geleneksel tavrın gölgesinde kalmıştır. Ankara Sincan'da tamamıyla Alevî kat maliklerinden oluşturulmuş büyük bir sitede Kırıkkale, Sivas, Tokat, Çorum, Erzincan yörelerinden Alevîler yaşamaktadır. Sitenin ortaklaşa kurmuş olduğu cem evinde yapılan cemlere katılım ancak hemşehri bağı ile gerçekleşmektedir. Yani her kentin, yörenin Alevîsi, kendi bildiği, tanıdığı ceme katılmaktadır.

Sosyal değişme sürecinde Cemevlerinde meydana gelen bu değişim sistemli ve planlı bir değiştirme ve yönlendirmenin sonucu değildir. Alevîliğin senkretik yapısı gereği ait olduğu ortama uyma ve şartlara göre kendini değiştirmenin neticesi gibi görülmektedir.

Kentleşme ile içerik ve fonksiyon kaybına uğrayan kurumlardan biri de dedelik kurumudur. Dedelik kurumu, Alevîliğin toplumsal örgütlenmesi bakımından temeli oluşturur. Soy esasına dayanan bir yapılanmaya sahiptir. Bu yapılanmaya göre Alevî Dedeleri, Türkiye'nin çeşitli yerlerinde bulunan "Ocak"lara bağlıdırlar. Bu Ocaklar Anadolu'nun her yanına dağılmış olup, zaman zaman hem gezici olarak hem de buldukları yerlerde işlevlerini sürdürürler. Böylece, farklı bölgelerde yaşayan Alevî topluluklar, Dedelerin sıkı kontrolü altındadır (Yaman, 2004: 135-138).

Dedeler kutsallıklarını soylarından alırlar. Soyları Hz. Muhammed'in kızı Fatma ile damadı Ali'ye dayandırılır. Dede ailelerinin birçoğunda Peygamber soyundan geldiklerini gösteren ve bazı dergâhlar ile Nakib'ül Eşrafların onayladıkları şecereler mevcuttur (Yılmaz, 2005: 98). Dedeler, soylarını korumak için kendi içlerinden evlenirler. Böylece, kutsal bir kişilik olan Dede çocuklarının başka Dede çocuklarıyla evlenmeleri sağlanarak "kutsal gücün" devamlılığı sağlanır (Okan, 2004: 82). Ancak, dedelerin kutsallıkları sadece soy şecereleri ile sağlanmış değildir. Öte dünyada

gerçekleşmiş Miraç olayının bu dünyadaki uzantısı olarak da görülür. Hz. Peygamber Allah'ın huzuruna vardığında perde arkasından bir el uzanır. Bu elin avcunda yeşil bir ben vardır. Hz. Peygamber burada gördüğü yeşil beni Kırklar Meclis'inde Hz. Ali'nin elinde görür. İşte Alevîler bu anlatının bir uzantısı olarak cemlerde Dedenin elinin içine, avucuna, yani yeşil benli ele niyaz ederler. Bu uygulamayı, Nur-ı Muhammedi inancı ile birleştirdiğimizde Dedelerin kutsallığı ve karizması daha belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Hz. Muhammed ve Hz. Ali Allah'ın nurundandır. Dedeler de soy itibarıyla Evlad-ı Resul olduklarından bu nurun taşıyıcısıdır yani Allah'ın mazharına layık kullardır.

Bu yüzden Dedelere halk tarafından olağanüstü güçler atfedilir. Gelecekte haberler vermek, çocuğu olmayanlara çocuk vermek, hastaları iyileştirmek, yağmur yağdırmak gibi. Dedeler de kutsallıklarına inandıkları için keramet gösterme lüzumunu hissederler. Bunlardan en yaygın olanı “çıplak kol ile kaynayan aşure kazanını karıştırma” ve “ateşe hükmetme” çabalarıdır.

Dedelik kurumu mürşitliği de temsil eder. İmam Cafer-i Sadık Buyruğu'nda mürşitliğin aslı Muhammed-Ali'de aranıp bulunur. Buyruğa göre mürşitlik Muhammed-Ali neslinden olanlara aittir (Dressler, 2003: 33). Dedelerin mürşitliği temsil etmeleri var olan karizmalarını daha da pekiştirir. Çünkü Hz. Ali “konuşan Kur'an”dır. Hz. Muhammed ilmin şehri, Hz. Ali'de kapısıdır. Dolayısıyla böyle bir ilim kaynağına soy yoluyla bağlanmak ve bu kudreti elinde bulundurmak, bilginin tartışmasız otoritesi olmak anlamına gelir.

Geleneksel Alevilikte Dede sıradan bir insan değildir. Gördüğü saygı onun statüsünü ve kudretini anlatır niteliktedir. Kaftancıoğlu'nun konuyla ilgili gözlemleri şöyledir:

Köylüler dede için varlarını yoklarını ortaya dökerler, ayağının altına kilim sererler, atının bastığı yeri öperler. Dede uygun bir eve yerleştikten sonra eşikten başlayarak kilimi ve döşeği öperek Dedeye yaklaşırlar ve ayaklarını, dizlerini, ellerini öperler. Dedenin elini yıkadığı suyu ellerine, yüzlerine sürer ve şifa beklerler (Okan, 2004: 83).

Dedelerin bu kutsallık kazanmış otoriteleri modernleşmeyle bozulmuştur. Cumhuriyetle birlikte okulla tanışan genç kuşakların Dedeyi çoğu kez aydınlanmanın rasyonallitesi ile yargılayıp fiili konumunu reddetmesi yıpratıcı olmuştur. **Kur'an**'dan,

Buyruk ve **Velayet-namelerden** beslenen bilgileriyle Dedeler, şehirleşen ve pozitivist kavramlara dayalı bir eğitimden geçen genç kuşağın sorunlarına artık ikna edici cevaplar veremez olmuşlardır. Marksist ve pozitivist eleştiriler Dedelerin özellikle genç kuşakların gözünde itibarlarını yitirmesinde temel belirleyici olmuştur (Vorhoff, 1999: 329).

Günümüzde tipik bir Alevî Dedesinin rolü, daha çok simgesel ağırlıklarla sürmektedir. Artık taliplerle kurulan manevi akrabalık, modern kurumsallaşma pratiklerinde seküler ilişkilere dönüşmektedir. Çünkü dedenin kutsal / karizmatik saygınlığı aşınmıştır. Hatta çok kere bundan söz etmek bile mümkün değildir (Türkdoğan, 1995: 530).

Subaşı'na göre, bugün genç neslin, ardından gelmeyi reddettiği dinî yönetici tabakanın otoritesini kaybettiği açıkça kendini göstermektedir. Bu tabaka hakem ve yargı fonksiyonlarını yitirdiği için hemen her Alevî, zorunluluk içinde gitgide artan bir biçimde uzlaştırma kurumu olarak dünyevi mahkemelere başvurmaktadır. Bu bağlamda Dedenin modernleşme süreci içindeki konumuna da dikkatle bakmak gerekir; çünkü Dedenin rolünde ortaya çıkan değişme, Alevî toplumundaki farklılaşmaları yansıtmamanın yanı sıra modernleşmenin yarattığı zihinsel ve kültürel değişimin etkilerini de göstermektedir. Nihayet bu gelişmeler Dedelerin karizmatikliğinin de eleştiri ve saldırılarla değişebildiğini gösterecek niteliktedir. Dedelerin hizmetleri için duyulan talepler, merkezi bir seküler otoritenin girişiyle alt üst edilmiştir. Geleneksel hiyerarşi çözüldükçe dedelerin Alevî toplumunun gidişatını tayindeki rolleri de hızla kaybolmaya başlamıştır (Subaşı, 2002: 136-137).

Geleneksel Alevîlikte dede taliplerini yılın belirli aylarında ziyaret edip cemlerini yürütürken, günümüzde bu uygulama büyük şehirlerde tersine dönmüş gibidir. Büyük şehirlerdeki Cemevlerinin görevlendirilmiş dedeleri bulunmaktadır (Yaman, 2004: 372). Cemevleri yasal statüden dolayı dernekler adına kuruldukları için, dedeler herhangi bir derneğin dedesi olarak anılmaya başlanmıştır. Derneklerde, nikâh kıyan, cenaze yıkayan, cem yürüten, kurban dualayan bir görevli haline gelmiştir.

Dedeleri, Alevîliğin sembolik timsali olarak muhafaza etmek, fakat kurum olarak onu temelden reforma tabii tutmak düşüncesi günden güne etkinleşmektedir.

Hatta birçok Alevî, Dedeliğin icrasında varolan köken ilkesinin kaldırılmasını talep etmektedir. Buna göre geleceğin Dedelerinin, Alevî araştırmacılar ve aydınlar tarafından, reformdan geçmiş ve çağdaş bir Alevîlik doğrultusunda eğitilebilecekleri öğretim merkezlerinin kurulması istenmektedir. Bu çerçevede bir Alevî araştırma enstitüsünün veya ilahiyat fakültesinin kuruluş imkânları tartışılmaktadır. Artık bu harita içinde Dedenin ne kendisinin ne de taliplerinin olabileceğini düşünmek mümkün değildir (Subaşı, 2002: 140).

Alevîliğe özgü temel toplumsal kurumlardan olan “Musahiplik” de içerik kaybına uğramış ve şehirleşme sürecinde anlamını yitirmiş kurumlardandır. Ahiret kardeşliği, yol kardeşliği, nasip kardeşliği ve can kardeşliği olarak da kullanılır. Saha çalışmasında Kırıkkale / Sulakyurt / Yeniceli köyü kökenlilerinin musahip için “Kör koyun” dedikleri gözlenmiştir.

Musahip, kan bağı taşımayan iki insan (ve kadınları) arasında, bir Dede tarafından kutsanarak oluşturulan manevi kardeşliktir (Melikoff, 1999: 268). Cem nasıl ki öte âlemdeki “Kırıklar Cem”inin yerdeki tekrarlanması ise, Müsahiplik de zaman ve mekân dışında olmuş ve bedenleşmelerin devrine göre olagelmekte bulunan bir törenin yeryüzündeki izdüşümüdür. Gök ve yer yaratıldığında, Cebrail, Âdem’in beline kuşak sarmış ve kardeş olmuşlardır. Bu ilk edimin tekrarlanması ile Cebrail Tanrının buyruğunu, sağ elinde Ali’yi tutan Muhammed’e de bildirdi. Muhammed kuşağını çıkardı ve Ali’yi, bir bedende iki baş gibi görünürcesine, bağrına bastı. “Benim kanım, senin kanın; benim etim, senin etin; benim aklım, senin aklın; benim ruhum, senin ruhundur.” diyerek, kuşağını onun beline doladı ve üç düğüm attı. “Ya Ali! Musa nasıl Harun’un kardeşi idiyse, sen de benim öylece kardeşimsin!” (Melikoff, 1999: 270) dedi.

Geleneksel Alevîlikteki Musahip âdeti yukarıdaki anlatı ile temellendirilir. Musahipliğe meşruiyet kazandıran bir diğer kaynak da Buyruk’tur. Buyruk’ta “Musahip” başlıklı bölüm musahipliğin tarihi temellerinden, faziletlerinden ve erkanın nasıl yürütüleceğinden bahseder (Bozkurt, 2005: 70-91). Müsahipliğin önemini Buyruk’ta geçen şu cümlelerde görmek mümkündür.

...musahipsiz, mürebbisiz, muhibbetsiz ve mücerret olan kimseler yanında menakıp okumak, din, iman, İslâm ve erkân töreni göstermek zararlıdır. Bu anılan menakıpların sözlerini işitip gereğini yerine getirmeyen ve iman etmeyen

talip ve sofuların tarikat, marifet, şeriat ve hakikat ile kırk makam, on yedi erkândan nasipleri yoktur (Bozkurt, 2005: 73).

Ayrıca, Musahiplik, yine Buyruk'ta geçen üç sünnet yedi Farz bölümünde uyulması gereken bir zorunluluktur. Şöyle ifade edilmektedir: “Beşinci farz budur: Musahip hakkını cemiyete yetire. Yare yar ola ve özü ulu ola (Bozkurt, 2005: 183).

Görüldüğü üzere Musahiplik, geleneksel Alevîlikte hem öte dünyada âlemin yaratılışı ile ilişkilendirilmiş hem de bu dünyada bir Alevînin olmazsa olmaz vasfı haline getirilmiştir. Her Alevî erkek ya da kadının, ergen yaşa geldiğinde Süluk'e girmiş olması gerekir. Musahib'i olmayan ceme katılamaz. Ceme katılmayanın da süluku olmaz (Melikoff, 1999: 269).

Musahipliğin bir sosyal yardımlaşma kurumu olduğunu söylemiştik. Buna göre iki erkek birbirlerinin musahibi olmaya karar verdikten sonra topluluğun bu konudaki onayını alarak musahip olurlar. Böylece bu iki kişi, ölene dek birbirlerinin her türlü işine yardım edeceğini; kardeş, hatta kardeşten de daha yakın olacaklarını; birbirlerini koruyacaklarını kabul ederler. Bu ilişki bir kere kurulduktan sonra geri dönüşü mümkün değildir ve müsahiplerin cinsellik dışında her şeyi paylaşmaları gerekmektedir (Okan, 2004: 76). Müsahip olan çiftler kardeş sayılır. Çocukları birbiriyle evlenemez. Her yol kardeşi birbirlerinin eşlerine bacı, kardeş şeklinde hitap ederler. Birbirlerinin ekonomik ve sosyal durumlarında yardımlaşma yapmak bir zorunluluktur. Birbirlerinin çocuklarını koruyup gözetmek ile yükümlüdürler (Yılmaz, 2005: 100).

Geleneksel Alevîliğin sıkı örgütlenmiş toplumsal yapısında önemli bir yeri olan Musahiplik, günümüzde sembolik bir anlam taşımaktan öteye pek gidememektedir. Geleneksel ilişkiler gevşemiş olduğundan Musahiplik de pek çok fonksiyonunu kaybetmiştir.

F. Bozkurt'a göre, Musahiplik kırsal kesime ait bir kurumdur. Bu kurumun kentsel ortamda yaşaması mümkün değildir; ancak, sembolik olarak bu kurum yaşatılabilir. Nitekim Bektaşilik de bu şekildedir (Bozkurt, 2000: 151).

İ. Pehlivan Alevî inanç sistemindeki erimenin Musahiplikte de devam ettiğini ve bunun gençlere ulaşamamaktan kaynaklandığını ifade etmektedir. Ona göre, günümüz gençliği yolun gereklerini yerine getirmeyerek her geçen gün biraz daha yapının dışına

çıkıyor. Alevî anne-baba bilmediğinden çocuğuna yeterli bilgiyi veremiyor. Eğitim sisteminin Alevliği dışlaması yüzünden Alevî gençler öz inançlarını unutmaya başlıyor. Alevî yazarların yaptığı araştırmalar yeteri kadar okunmuyor (Pehlivan, 2006: 17).

Musahiplik kurumunun kentleşme karşısında düştüğü zayıf durumu ve çaresizliği yine Pehlivan'a ait şu ifadelerde bulmak mümkündür:

Alevîlik öğretisinin temel kurumlarından olan musahiplik kent ortamına bir türlü uydurulamadı. Çağımızda her şeyin eskisi gibi olmadığına farkına varılmasının zamanı geldi, geçti. Cemevleri okullara dönüştürülmeli ve gençlerin buraya gelmesi için çaba sarf edilmelidir. Çağdaş, akılcı ve ilmi bilgilerle gençlere yolun önemi kavratılmalıdır.

Musahipliğin yok olmaya başladığı herkes tarafından gözlemlenen bir gerçek. Kentler de yeni nesil musahip olmuyor. Bu durum onlara doğru da gelmiyor günümüzde her şeyin çıkar üzerine kurulu olmasından etkilenen Alevî gençleri (küçük bir kısmı hariç) sorumluluğu ağır olan bir yükümlülük altına girmek istemiyorlar. Eğer bunlar ikna edilmezse ve Alevîlik eğitiminden geçmezlerse bu kurum ancak 10 yıl daha yer yer varlığını sürdürebilir. 10 yıl sonra musahipli Alevî görmek hayal olacaktır. Bu durum Alevîlik inanç sisteminin çöküşünü hızlandıracaktır. Alevî örgütleri ve dergâhları, musahipliği teşvik eden çalışmaları acilen başlatmalıdırlar (Pehlivan, 2006: 17).

Saha çalışmasında Musahiplik Kurumu ile ilgili gözlemler, kurumun kent ortamında zayıflamasından dolayı sınırlı kalmıştır. Şehirde ideal musahipliği yaşadığını söyleyen bir Alevî ile karşılaşmak, nadide bir tarihi koleksiyon parçasını bulmaya benzer hale gelmiştir. Musahipli olan birkaç Alevî ile yapılan mülakatta, bu kişilerin, Musahipliğin gereğini yerine getirememekten şikâyetçi oldukları gözlemlendi. Şehir hayatının zorlukları, çalışma temposu, yakın dayanışma ilişkisini bozmaktadır. Menfaat ilişkilerinin de müsahiplik kurumunu bozan faktörlerden biri olduğu düşünülebilir. Çünkü mülakat için gidilen deneklerdeki Alevîlerden bazıları, müsahiplerin bireysel çıkarları doğrultusunda kullanıldıklarını düşünmektedirler.

Cem evlerinde yapılan gözlemlerde de musahiplik kurumunun zayıfladığını gözlemlendi. Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı'nın 2006 yılı "yıllık cem ritüeli"nde hiç musahip ceminin yapılmadığı görüldü. Tuzluca'yır Cemevi'nde ise 2005'ten 2007

yılına kadar olan “yıllık cem ritüeli”nde sadece bir musahip cemi görüldü. Bu cem Mart 2007’de yapılmış olup, Dedenin izni ile kamera kaydına alınmıştır.

Alevîliğe özgü toplumsal kurumlardan bir diğeri de “düşkünlük”tür. Düşkünlük kurumu, Alevîlerin hukuk düzenidir, denilebilir. Bu kurum değerler sisteminin, normların korunması için gerekli olan yaptırımları belirtir ve bu yaptırımların uygulanışını düzenler. Alevîlikle ilgili temel kuralları (yol terbiyesi) çiğneyenler düşkün ilan edilir. Düşkünlük geçici ve sürekli olmak üzere iki kategoride değerlendirilir. Geçici düşkünlük boyunca kişi topluluk içine giremez ve o kişiyle ilişkiler kesilir. Sürekli Düşkünün ceza süresi bittikten sonra, tekrar ikrar vererek yola geri girer. Sürekli Düşkün olanlar ise “Yol Düşkünü” olarak kabul edilirler ve topluluk dışına itilirler (Bal, 1997: 97, Yılmaz, 2005: 100).

Düşkünlük kurumunun işlevini yerine getirmesini sağlayan Görgü cemleridir. Görgü cemi, kişinin Dede önünde ve toplum karşısında, yaptıklarının bir yıllık dökümünü vermesidir. Eğer bir toplumsal sapma varsa, talip, sürekli düşkünlük ya da geçici düşkünlük hallerinden birine göre durumuna uygun ceza verir (Bozkurt, 2000: 151). Sürekli düşkünlüğün cezası ağırdır. Bu duruma düşen kişiler, ömrünün sonuna kadar Alevî topluluklarından dışlanır, toplum içine giremez. Aile fertleri dâhil olmak üzere kimse onunla konuşmaz (Yılmaz, 2005: 1001). Düşkünlüğün sebepleri arasında Kur’an’da evlenilmesi yasak olan kişilerle evlenme, ikrardan dönme ve zina görülmektedir. Ölümeleri halinde cenazeleri yıkanmaz, namazları kılınmaz, öylece defnedilir (Bal, 1997: 98).

Kentleşme sürecinde düşkünlük kurumu diğer kurumlarla bağlantısı oranında değer yitimine ve fonksiyon kaybına uğramıştır. Öncelikle düşkünlük kurumunun işleyebilmesi için Görgü Cemleri’nin yapılması gerekir. Saha çalışmasındaki gözlemlere göre, görülmek üzere cemlere gelen Alevî sayısı çok azdır. Cemler daha çok “Abdal Musa” cemi olarak yapılmakta ya da Ehl-i Beyt sohbetlerinin yapıldığı “Kısır Cem”ler yapılmaktadır. Bu cemlerde de Alevîlerin yıl boyunca yaptığı davranışların hesabı sorulmadığı için düşkünlük kurumu işlememektedir.

İkincisi, kent yaşamında kişinin birbirini denetlemesi her bakımdan zordur. Denetleme mekanizması çökmüş kent yaşamında talibin düşkün durumunu bildirecek

yine kendisinden başkası değildir. Bu düşkünlük kurumu için bir çıkmazdır. Bazı cemlerde “Seni sana, seni Allah’a havale ediyorum.” diyerek çare üretilmeye çalışılmıştır. Bazılarında ise akıl sınırlarını zorlayacak uygulamalar geliştirilmiştir. Görgü cemine girmek isteyen bir talibe, “edeb”^{*} in şartlarını yerine getirdiğinden emin olmak için elini dilini ve belini simgelemek üzere gözlerine, diline, eline, beline ve ayak altına mil çekilmiştir. Böylece, cezasını çeken talib ceme katılmıştır. Ama bu uygulamadan sonra diğer taliblerin görgü cemine girmek istemedikleri bildirilmiştir.

Düşkünlük kurumu kentleşme sürecinde işlevini modern kurumlara devretmiştir. Çağdaş yargı kurumlarının bulunduğu ve devletle ilişkinin zorlayıcı olduğu bir ortamda, Alevî dedelerinin bir yargı makamı gibi işlerlik kazanması ve böyle oluşacak bir makamın kentleşmiş insandan itibar görmesi zordur. Nitekim, Ankara’nın Gölbaşı ilçesi Kırıklar köyünde katıldığımız bir cemde, bir Alevî köylü, tarlalarını daha önce sattığı, tapusunu devrettiği ve parasını alamadığı köylüsünden mağduriyetini dile getirmiş ve Dedeye şikayet etmiştir. Dede, ceme gelmeyen, kendisinin otoritesini tanımayan bir kişiye Alevî de olsa yapabilecek bir şeyinin olmadığını üzülerek bildirmiştir.

Saha çalışması sırasında dikkati çeken durumlardan biri de geleneksel Alevîlikte düşkünlük sebebi sayılan “dıştan evlenme” yasağının eleştirilmesidir. Mülakat yaptığımız Alevîlerin ekseriyeti Sünnilerle yapılan evliliklerin düşkünlük sebebi olmasından rahatsızlık duymaktadır. “Düşkünlüğün kuralları değiştirilsin mi?” sorusuna büyük çoğunlukla “Evet” yanıtı verilmiştir.

Düşkünlük kurumu da cem, Dedelik ve Müsahiplik kurumları gibi kentleşme sürecinde genel bir erimeyle yüz yüzedir. Kurumların geleneksel içeriklerinin kaybı onlara folklorik bir biçim kazandırmaktadır. Kutsallıklarından arındırılmış bu kurumların bireyleri bağlayacakları özellikleri de kalmamaktadır. Fonksiyonlarının modern kurumlar tarafından icra edildiği bu kurumların, Alevîlerin kimliklerini korumak için yeterli bir dönüşüm sağlayamadığı aşikârdır.

^{*} Edeb; eline, diline ve beline sahip olma anlamına gelir (Bal, 1997: 97).

3.2.2. Toplumsallaşma

Toplumsallaşma, insanın, tecrübelerinin ışığında kişiliğinin doğal yapısı ile yaşadığı toplumun sosyo-kültürel öğelerini yaşamı sırasında içselleştirdiği ve insani kişiliğinin farkına vardığı, bunun yanı sıra anlamlı toplumsal görevlerle yaşamak zorunda olduğu toplumsal çevreye uyumunu sağlayan bir süreçtir (Doğan, 2000: 81).

Birey içinde doğduğu toplumun ve grubun kültürünü maddi ve manevi boyutlarıyla öğrenmekte ve benimsemektedir. Bu da bireye özgü bir kimlik ve benlik kazandırırken, aynı zamanda, bireyin içinde bulunduğu toplum ve gruba da süreklilik kazandırmaktadır. Hızlı sosyal değişimlerin yaşandığı dönemlerde ise bireylerin daha önce kazanmış olduğu kimlikler ve içselleştirmiş olduğu değerler ait olduğu ortamda anlamlı iken yeni sosyal çevrede anlamını yitirebilmektedir. Nitekim kentlere yapılan göç hareketi bunun için iyi bir örnektir.

Göç basit bir mekân değişikliği değildir. Göçen insan mekânını değiştirirken, önceden içinde bulunduğu topluluktan da ayrılmış olur ve dolayısıyla yeni ortamı ona farklı bir kültürel çevre sunar. Göç eden kişi, artık bu yeni koşullarda eski cemaat ilişkilerini bütünleyen değerler sisteminin pek bir işe yaramadığını görür (Okan, 2004:110,111). Kent yaşamı, bireyselleşme gibi yeni değerlerin ortaya çıkmasına sebep olur. Küçük kasaba ile köyün yavaş ve tanıdık ritmine karşılık, metropolün tempolu ve çeşitlilikleri bünyesinde barındıran hızlı ritmi, insan zihnini bireyselleşme yönünde kurar (Okan, 2004: 108).

Bireyselleşme, hem toplumun bireye sunduğu hazır toplumsal kalıp ve davranışların hazır bulunuşluğu ile hem de bireyin seçip ayıklama yeteneği ile ilgilidir. Toplumsal etkiler karşısında bireyin seçmeci yeteneği onun bireyselliğinin bir sonucudur. Birey toplumsallaşmaya karşıt olarak bireyselleşme mücadelesinde kendi özgün kişiliğini toplumsal etkilere rağmen kazanır (Doğan, 2000: 86).

Bireyselleşme, modern kişilik örüntüsü içindedir. Geleneksel kişilik örüntüsü ile karşılaştırıldığında ikisi arasında hayatı algılama farkı ortaya çıkmaktadır. Ç. Kağıtçıbaşı'nın Modern ile geleneksel kişinin özellikleri hakkında verdiği şu bilgiler konuya açıklık getirecektir:

Sanayi, kentleşme, sosyal hareketlilik, eğitim gibi etkenlerle ortaya çıkan “modern kişi” yeni tecrübelerle açıktır; ana baba yetkisinden oldukça bağımsızdır, zamanla ilgilidir, ilerisi için plan yapar ve isteklerini tatmin etmek için beklemesini bilir; insanın doğayı kontrol ettiğine inanır; aynı şekilde, kendine olan iyi ve kötü olayların sorumlusu olarak kendini görür yani kontrolü dışarıda değil, kendinde görür; bilime ve determinizme inanır; geniş, kozmopolit bir görüş açısı vardır, ait olduğu gruplar geniştir; belirli başarı standartlarına erişmeye çalışır ve iyimserdir. Geleneksel kişinin aidiyet grupları dardır; böyle bir kişi dünyaya şüphe ile bakar; olanakların kısıtlı olduğuna ve onlara sahip olmanın şansa, kadere bağlı olduğuna inanır; ana-babasıyla özdeşleşir ve onların öğütlerini dinler; gelecek için planlar yapmaz, uzun süre bir ödül için bekleyemez; kendini iyi anlayamadığı güçlerin kontrolü altında hisseder, adak, niyet, büyü gibi mistik yöntemlere inanır; insanlarla ilişkileri araç değil, amaç olarak görür (Kağıtçıbaşı, 1988: 279).

Kentsel yaşam biçimi, bireylerin geleneksel grupların ve cemaatlerin denetiminden uzaklaşmasına ve özgürleşmesine vesile olur. Fakat diğer taraftan, birey bütünleşmiş bir toplumda bir arada yaşamının vereceği katılma duygusunu kaybeder. Artık birey, sosyal statü, konum ve benzer gereksinimlere bağlı olarak farklı toplumsal dünyalardan birine ait olmuştur. Burada ilişkiler, geleneksel cemaatte olduğu gibi, sıcak ve samimi değildir. Birincil ilişkilerin yerini ikincil ilişkiler alır, akrabalık bağları ve ailenin toplumsal açıdan önemi azalır. Geleneksel komşuluk ilişkileri ve toplumsal dayanışmanın temelleri zayıflar. Kentli birey, tek başına gerçekleştiremeyeceği hedeflerine ulaşabilmek için, ortak ilgileri paylaşan grupların yapılanmalarına katılmak zorunda kalır (Çelik, 2006: 85). Fakat bu yapılanmalar, geleneksel cemaatlerin bireyi bütün şahsiyetiyle tanıyan koruyucu ve denetleyici özelliklerini göstermez, bireyi sadece kendisi ile ilgili yönünü tanıyan gevşek bir yapılanmadır.

Alevîliğin modernlikle etkili bir şekilde karşılaşması, ağırlıklı olarak köyden kente göçle başlamıştır. Göç, Alevî muhayyiliyesinin farklılaşmasında temel bir rol oynamıştır. Alevîler yoğunluklu bir şekilde kendi kültürel sığınaklarından çıkmışlar, kendilerine özgü kültürlerinin beşiğini oluşturan küçük kırsal yerleşim alanlarını terk ederek, kendilerini homojenleştirici kitlesel toplumla birleşme yoluna girmişlerdir. Alevîler, uzun bir tarihsel gelişim süreci içinde taşıdıkları fiili gerçekliği, modern

kentlere taşımak ve sığdırmak zorunda kalmışlardır. Girdikleri yeni ortamlara uyum sağlayabilmeleri, kısa süre içinde yeni toplumsal normları ve kültürel kalıpları geliştirmelerini gerektirmiştir. Teknolojik ilerlemeler ve sanayileşme dalgası, hızlı nüfus artışı, makineleşme gibi modernliğin araçsal göstergeleri, Alevîlik dünyasındaki toplumsal değerleri altüst etmiş, eski toplumsal dayanışmaların yıkılması, pek çok insan gibi onları da boşlukta bırakmıştır. Modernleşen yaşamlarında, bireysel değerlendirmeye ilişkin ölçütler, geleneksel hısımlık ilişkilerinin aleyhinde çalışmaya başlamıştır (Subaşı, 2002: 96-97).

Kapalı köy cemaatinden kopup gelen Alevîler, geleneksel kimliğini koruyabileceği koşulları bulamadığı için, yeni kentsel cemaatler içinde erimektedirler. Yeni kentsel cemaatlerin bazıları, siyasî örgütler olup geleneksel dinî kimliğin yaşatılacağı yerler değildir. Bir kısmı ise dinî örgüt olarak düzenlenmesine rağmen dinî ihtiyaçları karşılamak için cemaat-birey ilişkisini kuramamışlardır.

Saha çalışmasında görüldüğü kadarıyla, bireyselleşmenin yoğun olduğu semtlerde, Alevîlerin dinî ritüellere katılma oranı çok düşüktür.

Bunun birçok sebebi olmakla beraber tespit edilenler şunlardır:

1. Geleneksel Alevîliği sürdürmek isteyen dernek ve vakıfların tek tek Alevî aile ya da bireylere ulaşmadaki beceriksizliği veya isteksizliği,
2. Geleneksel cemaat bağlarını koparmış Alevîlerin, bunun yerine konacak bir toplumsal bağ kuramadıkları için cemaat dayanışması ile gerçekleşen dinî ibadetlerden haberdar olamamaları,
3. Geleneksel köy cemaatinin veya akraba grubunun birbirini tanıyan üyeleriyle gerçekleştirilen ve dinî kurumların bütün fonksiyonlarının yerine getirildiği bir cemden alınan ruhi tatmin ile bireysel olarak katılıp, izleyici topluluğunun bir üyesi olarak elde edilecek ruhi tatmin bir ve aynı olmadığından, geleneksel anlamını yitirmiş bir ceme katılmak bireylere cazip gelmemektedir.

Modernleşme bireysel çeşitlilikleri artırmıştır. Bu bireysel çeşitlilik dinî algılayışları da çeşitlendirecektir. Nitekim Alevîlik, Alevîler arasında birçok farklı algılamayla yeniden tanımlanmakta, hayata bakış açılarıyla yorumlanmaktadır. “Alevîlik, bir kültürdür, yaşam tarzıdır.” veya “Alevîlik Kürtlerin millî dinidir.” ya da “Alevîlik gerçek İslamdır.” veya “Alevîlik, Şiiliğin bir koludur.” gibi çok çeşitli dinî algılayışlar, bireyselleşmenin ve bireysel çeşitliliğin neticesinde ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak modernleşme sürecinde Alevîlik geleneksel cemaat bağlarını kaybederek, dağılan üyelerini kent ortamında yeniden bir araya getirmenin zorluklarını yaşamaktadır. Modernleşme, bireyselliği besledikçe geleneksel anlamda bir cemaat birliği ve bunun üzerine inşa edilecek dinî yapı hayal gibi görünmektedir. Alevîlik, yeniden kuracağı Alevîlik teolojisini, bireyselleşmenin bütün boyutlarını hesaba katarak yapmalıdır.

3.2.3. Rasyonelleşme

Rasyonalizasyon, dünyanın büyüünün bozulması, gizem, duygu, gelenek ve duygusallığın yok olması ve tüm bunların yerini akılcı hesabın alması (Marshall, 1999: 516) veya kısaca ussallaştırma, akla dayattırma (T.D.K, 1998: 1847) olarak tanımlanabilir.

Akılsallık ya da akılcı eylem ise kişinin arzularında inançlarında akılcı olmasıdır. En azından içsel tutarlılığı bulunmalıdır. İnsanlar, inançlarını şekillendirirken doğru miktarda kanıt toplamalı, akılsallığın kurallarına uygun olması gereken kararlar vermelidir. Başka bir deyişle, akılcı eylem üç optimize edici işlemi kapsar: Verili inançlar ve arzular çerçevesinde en iyi eylemi bulmak; eldeki kanıtlara bakarak en iyi gerçekleştirilmiş inancı oluşturmak; şekillenmiş arzular ve önsel inançlara uygun olarak doğru miktarda kanıt toplamak (Marshall, 1999: 11).

Bilince yönelik modern rasyonelleştirme hareketleri geleneksel yapıları sorguya açmış, bu bağlamdaki realitenin etki ve tazyiki altında inanç alanları da meşruiyetini büyük ölçüde tartışılır bir duruma sokmuştur. Bu yüzden, birey ve toplum, adaptasyon sürecini hayatının tamamında gerilim içinde yaşamaktadır (Subaşı, 2002: 79).

Din kurumu, modernleşmeci siyasetlerin temel hedefi olmuş ve o da kendisini epistemolojik farklılaşmaların bir sonucu olarak gözden düşürmekle kalmamış, kurumsal geleneğini ve hiyerarşik düzenini de her defasında yeniden tanzim etmek

zorunda kalmıştır. Çünkü modernliğin toplumların geleneksel formlarını yerle bir eden etkileri otorite yapılarının da rasyonelleşmesine hız kazandırmaktadır. Din, karşı saldırıların etkisi altında modern argümanların çerçevesine sadık kalarak kendini yeniden üretmektedir. Din ve gelenek, ancak modern bir algılayışın dünyasında kendine bir meşruiyet bulabilmektedir (Subaşı, 2002: 79).

Modern toplumlarda kutsalın anlamını yitirmesi, böylece toplum hayatında gözlenen sekülerizasyon, olayların daima bilimsel ve rasyonel biçimde açıklanmasının köklü bir biçimde toplum hayatına yerleşmesi olgusuna paralellik arz etmektedir (Günay, 2003: 398). Sekülerleşme tezini iddia edenlere göre, sekülerleşme sanayi toplumunun ve kültür modernleşmesinin yükselişinin kaçınılmaz bir özelliğidir. Bu teze göre, modern bilim geleneksel inançları daha az akla yatkın bir duruma getirmiş; yaşam dünyalarının çoğullaşması dinî sembollerin tekeline kırmış; kentleşme bireyci ve anomik bir dünya yaratmış; ailenin öneminin aşınması dinî kurumları daha az ihtiyaç duyulan bir konuma düşürmüştü; teknoloji, her şeye kâdir Tanrı fikrini daha az gerekli ve akıl dışı bir kalıba sokarak, insanlara kendi çevreleri üzerinde daha fazla denetim kurma olanağı tanımıştır (Marshall, 1999: 645-646).

Günay'a göre, geleneksel toplumda sosyal hayatın tepe noktasında bulunan din, modern sanayi toplumunda ortaya çıkan sekülerizasyon sonucu bireyselleşerek, bir çok toplumsal tesirlerinden arınmış ve kendi öz alanına çekilmiş; kişilerin özel yaşantılarıyla ilgili bir vicdan ve şahsi seçim meselesi hüviyetine bürünmüştür. Öte yandan, modern sanayi toplumunda dinî inançlara ve uygulamalara olan rağbette eskiye oranla büyük bir düşüş kaydetmiştir. Öyle ki, geleneksel toplumda dinî uygulamalara katılmayanlar parmakla az sayılacak kadar az olduğu halde, modern toplumda kişiler dine oldukça ilgi duymakta ve hatta bazıları tamamen ilgisiz kalmaktadırlar (Günay, 2003: 399).

Geleneksel ile moderne yüklenen bu farklı din algılama tarzları Alevîlik için de geçerlidir. Geleneksel Alevîlikte, Alevî dinî alaka kurduğu her şeye bir kutsallık yükler, söylence üretir. Kentleşmiş Alevîlik ise, modern hayatın bireysel çeşitliliği içinde, bazen kutsalla bezenmiş bir söylence, bazen de toplumsal kurumları ön plana çıkarılmış kutsalı elinden alınmış bir öğretidir.

Geleneksel Alevîliğin mitsel anlatılarla karakterize edilmesini F. Bozkurt şöyle ifade etmektedir:

Bilimsel açıdan, Kızılbaş inançlarının İslamla ilişkisi pek gevşektir. Söylencelerle donatılmış bir düşsel evren gerçekleri yansıtmaz. Ne Peygamber'e dayandırılan söylenceler, ne Ali'yi donatan bezekler gerçeklerden kaynaklanır. Tümü yüzyıllardır Kızılbaş bireyin belleğine çizilmiş çok renkli görüntülerdir. Sağlam bilimsel verilerden uzaktır (Bozkurt, 2000: 174)

Geleneksel Alevîliğin söylencelerinde zamandışılık vardır. Olaylar öte dünyada gerçekleşmiş arketiplerin bu dünyadaki tezahürleridir. Söylenenlerde kronojik sıralamaya dikkat edilmez. Bozkurt'a göre Alevî tarihinin kronolojik sıralaması, olayların tarihi boyutu değil, toplum üzerinde bıraktığı izler önemlidir. Alevî inancına göre zaman, sınırlarının dışına çıkabilmez. Geçmişten düşlerle süslü yaşantıları böylece bir değer kazanır. Fakat çağdaş eğitim kurumlarında yetişen Alevî gençliğine düşsel yoğunluk taşıyan anlatılar pek bir şey söylemez (Bozkurt, 2000: 137).

Saha çalışmasında görülmüştür ki, geleneksel Alevîler için Miraçlama ve Kırklar Meclisi gibi zamandışında gerçekleşmiş hikâyeler, iman edilmiş bir doğruluk değeri taşır. Yanlışlığından söz edilemez. Hatta bir mülakatımızda Kırklar Meclisi'nin kökeninin Orta Asya Türk yaşam tarzına dayandırılmasına şiddetle tepki gösterilmiştir. Alevî tarihinin kronolojik sıralamasına dikkat etmeden, birbirinden ayrı zamanlarda yaşamış kahramanları zamandaş gösterme hadisesine ise Zöhre Ana'nın bir sohbetinde rastgelindi. Tarihi olayları anlatırken, Hz. Ali'nin Lokman Parende ile Hacı Bektaş Veli'nin Pir Sultan Abdal ile konuşmasının kronolojik hiçbir önemi yoktur. Önemli olan bu sohbet sırasında telafuz edilmesidir. Nitekim bu insanların isimleri tarihi bir olay anlatılırken duyulduğunda cemaat kendinden geçmektedir. Gözyaşı dökmektedirler ve ruhi tatminin sağlanmasına vesile olmaktadır.

Menakıpnamelerde, cenknamelerde ve halk arasında aktarılagelen söylencelerde mübağla sanatı da göze çarpmaktadır. Hz. Ali'nin Hayber Kalesi'ne girmek için kale kapısını sökmesi, Kesik Baş Destanı ve Hikayet-i Kuş gibi cenknamelerde ejderhaları öldürmesi, yine cenknamelerde putperest, ejderha, büyücü, dev, sihirbaz ve esrarengiz sandık gibi unsurların zalim ve gaddar oluşları sebebiyle Hz. Ali'nin bütün davranışları ve onlara karşı verdiği kahramanca mücadeleler yüceltilir (Mattei, 2004: 17-19).

Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya güvercin donunda gelmesi, yine Hacı Bektaş'ın duası ile ejderhanın dininden dönüp kafir olanları yutması, taşa bıçak vurup ikiye bölmesi, ayaklarıyla kayayı hamur gibi yoğurması, duvarı yürütmesi (Korkmaz, 1995: 29-65) abartılı anlatımın örneklerindedir. Abdal Musa'nın ceylan donunda ormanda dolaşırken Alanya beyinin oğlu Gaybı Bey tarafından okla vurulması, Battal Gazi'nin olağanüstü kahramanlıkları efsanevi abartılar olarak, uzun kış gecelerinde köy odalarında, evlerde geleneksel Alevîliğin düşsel evrenini oluşturmuşlardır.

Pehlivan'a göre artık Alevî Dedeleri Hayber Kalesi gibi söylencelerle gençlerin büyük çoğunluğuna kendini dinletememektedir. Söylenceleri efsanevi abartılarla aktarmak gençlere inandırıcı gelmemektedir. Bugün şehirde yaşayan genç kuşakları inanç merkezlerine çekmek için Pehlivan şöyle bir uzlaşî önermektedir:

Dedeler köy toplumunda Hz. Ali'nin nasıl Heyber Kalesi'nin kapısını söktüğünü, Battal Gazi'nin kahramanlıklarını anlatarak belki onları mutlu edebiliyordu. Bugün gençlere bu gibi menkıbeler akılcı olarak anlatılmazsa onların inanması beklenemez. Örneğin Hacı Bektaş Veli'nin "güvercin donu"nda Anadolu'ya geldiği efsanevi bir şekilde anlatılırsa genç inanmaz. Fakat bu olay, Hacı Bektaş Veli'nin kabilesiyle birlikte binbir çile çekerek Nevşehir'in Sulacakarahöyük bölgesine geldiği ve barış getirdiği şeklinde anlatıldığında hiçbir gencin buna karşı çıkacağı veya Dedeyi dinlemeyeceği düşünülemez. Yine Abdal Musa'nın ceylan görünümünde ormanda dolaşırken Alanya beyinin oğlu Gaybı Bey tarafından okla vurulması olayı zalimin mazluma biat etmesi olarak anlatıldığında Alevî gençlere doğru bilgi verilmiş olacak ve gneçler yine dinleyeceklerdir. Bu gibi söylenceleri çoğaltabiliriz. Her Alevî de bilir ki, Aşık'ın sözü Kuran'ın Bâtınî özüdür...(Pehlivan, 2006: 17).

Pehlivan'ın önermiş olduğu bu değişiklikler Alevî gençlerin isteklerini ne kadar karşılayacaktır bilinmez ama bilgi organizasyonunda meydana gelen değişmelerle geleneksel Alevîler ile günümüz yeni kuşak kent Alevîleri arasında büyük bir fark oluşmuştur.

Geleneksel bilgi organizasyonunda iki özellik göze çarpar. Birincisi bilginin Dede otoritesi tarafından temsil edilmesi, ikincisi, bilginin yazılı olabildiği gibi, keşfi de olabileceğidir.

Alevîlerce Kur'an-ı Kerim kutsaldır. Fakat Kur'an'ın mezar başlarında okunması ve cem sırasında birkaç ayetin okunması haricinde hayata tatbik edilecek şekilde işlerlik kazandığı söylenemez. Ancak, Buyruk* adlı kitap Alevîler tarafından Kur'an'ı açıklayan ve tamamlayan bir kitap olarak benimsenir. Alevîlerce üstün tutulması onun Alevî inanç, töre, tören ve söylencelerini içermesinden kaynaklanır. Bu yapısı ile Buyruk, bir yol ve süreğin iç tüzüğü ya da anayasasıdır (Bozkurt, 2005: 1).

Alevî Dedelerin buyruklarda yazılı esaslara ve gelenek halini almış Alevî esaslarına göre davranmaları zorunludur. Alevî buyruklarında Dedelerin bilmesi gerekli esaslar ayrıntılarıyla yazılıdır. Buyruklarda varolan genel ifadelerden ve bilgiyi tekellerinde bulundurmalarından dolayı Dedelerin yetkileri oldukça geniştir. Alevîlere göre buyruklar alelade kitaplar olmayıp "Erenlerin Buyruğu"durlar ve bu yüzden onlardan çekinilir. Bunlar, özellikle Alevîlerin dinî seçkinleri olan Dedelerlerde bulunurlar. Dedeler, taliplerin yol atası olarak kabul edildiğinden ve on iki imamları temsil ettiğine inanıldığından, oldukça geniş yetkilere sahiptir. Zamanla Dedeler, buyruklarda yazılı kurallara göre karar vermeyi bırakmışlar ve kendi bilgileri ve görgüleri doğrultusunda karar vermeye başlamışlardır (Yaman, 2004: 160-161).

Sözlü geleneğin ağırlığından ve toplumsal yapıdan dolayı, Alevîler arasında var olan sınırlı sayıda yazılı eser adeta kutsal bir niteliğe bürünmüştür. Buyruk gibi her önüne gelenin okuyamayacağı kutsal bir kitap, Dede otoritesi ile birleşince, bilgi Alevî

* Buyruk: Şah İsmail'in oğlu Şah Tahmasla zamanında (1576) Bisati adlı biri, Menakıb-eül Esrar Behcet-ül Ahrar adlı kitabı yazar. Alevîler buna Büyük Buyruk adını verirler.

Alevîler, Buyruk'un İmam Caferi-Sadık'tan kaldığına inanırlar. Halk arasında İmam Cafer Sadık Buyruğu olarak ta bilinir. Fakat bu inancın gerçekte bir ilgisi yoktur.

Buyruk, Erdebil Tekkesi'nin süreğidir. 16.yy.da İran'da Safevi devletinin kurulması ile Anadolu Alevîliği ikiye bölünür. Hacı Bektaş Tekkesi ve yandaşları, Bektaşî adını alarak Osmanlı Devletinin yanında yer alır. Buna karşı, Kızılbaş adı ile anılan Alevîler Safevi devletini desteklerler. Bu aşamada Erdebil Tekkesi, Anadolu Kızılbaşlarının gönlünü kazanmak, kendi yanına çekmek için Anadolu içlerine misyonerler sokar. İşte Buyruk, 16.yy ikinci yarısında Erdebil yayılmasının el kitabı olarak hazırlanır (Bozkurt, 2005: 1-6).

halka ancak ikinci elde ulaşabilir hale gelmiştir. Zaten sözlü geleneğe sahip halkın yazılı kültüre uzak oluşu, onların bu kaynaklara birinci elden ulaşmasına ikinci bir engeldir.

Sözlü kültür, kültürel aktarımı şiirsel anlatı, destanlar ve hikâyeler yoluyla sağlar. Basit cümlelerden oluşan sözlü kültürde analitik düşünmeyi sağlayacak yapı oluşmadığından, sorgulama yapılamaz. Sözlü kültürün eleştiriye müsait olmayan bu yapısında bireyin marifeti sözlü kültürün taşıyıcılığını yapmaktır. Yani, geleneksel Alevîliğin bilgi organizasyonunda Dede bilgiyi elinde bulunduran bir otoritedir. Kutsal niteliğe bürünmüş sınırlı sayıda eser Dedenin süzgecinden geçerek halka aktarılır. Halk sözlü kültür geleneğine sahip olup, şiir, destan ve hikâye tarzında anlatıları eleştiri süzgecinden geçirmeden edinir ve dinî geleneği sürdürür.

Geleneksel Alevîliğin diğer bir bilgi kaynağı, keşfi ilhami bilgidir. Evliyaların, velilerin ve bunların ocaklarından geldiğine inanılan Dedelerin öte dünya ile ilişkisi bilgi kaynağı olarak görülmektedir. Peygamber postuna oturan Dedeler için bu makamın gereği, gaybı bilgilere yakın olacağı tasavvur olunur. Allah'ın izni ile bu insanların gaybıtan haber verebilecekleri umulur.

Saha çalışmasında en sık rastlanılan, velilerin ve evliyaların keramet sahibi olduğu ve gaybıtan haber vereceklerine dair inançtır. Fakat aynı şey Dedeler için geçerli değildir. Dedelere biraz daha çekince ile yaklaşarak “onlar da evliya ocaklarındandır, nasip almışlarsa olabilir.” denilmektedir. Kent yaşamında, Dedelerin çok gözönünde olması, talibleri ile aynı çaresizlikleri yaşaması, keramet sahibi olduğuna dair inancı kırmış gibi görünmektedir. Bu durum, onların gaybıtan haber vereceğine dair inancı da azaltmıştır. Nitekim mülakatlarımızda Dedelerin gaybıtan bilgi vereceğine dair olumlu bir cevap alınmamıştır.

Yazılı kültürle birlikte, geleneksel kültürün yorumcusu olan dinî otoriteler erezyona uğramışlardır. Çünkü artık yazı bilgiyi güvenilir kılıp otorite sağladığına inanılan şifahi aktarım sistemini yerle bir etmiştir (Subaşı, 2003: 125). Kentlerdeki koşullar altında sözlü aktarım, geleneklerin aktarılmasında eski rolünü artık oynamamaktadır. Tarihsel öyküler, deyiş ve nefeslerden oluşan şiirler, çok daha manevi ve özel bir makamın öğütlerinden oluşan bilgice anekdotlar yazıyla birlikte kendini geri çekmek zorunda kalmıştır (Dumont, 1997: 147). Yazının devreye girmesiyle birlikte

bilginin miras olarak kuşaktan kuşağa devredilmesi mümkün değildir. Artık bu metinler kullanılarak elde edilecek ve öğrenilecektir. Çünkü dinî bilgi aktarımı ancak farklı bir araçla ve farklı bir konumu olan bir toplumsal pratikle gerçekleşmektedir (Olsson, 1999: 265).

Modernleşme koşulları altındaki Alevîler, yazıya aktarma süreciyle derinden etkilenmişlerdir. Subaşı'na göre, Kızılbaz kültüründeki pek çok şeyin sözlü olarak aktarıldığı bilindiğinde, şimdi yazıyla birlikte ortaya çıkan değişimin etkileri daha net bir şekilde anlaşılabilir. Bellekten yazılı kayda geçişin yarattığı farklılaşmalar, Alevîler üzerine açıkça gözlenebilmektedir. Babadan oğluna geçen Dede otoritesi yerini, Modern kurumlarda eğitim gören kişilerin onaylanmış niteliklerine bırakmaktadır. (Subaşı, 2003: 125). Geleneksel Alevîlikte Dede tartışmasız otorite iken şimdi bu otoritenin meşruiyetini sağlamak üzere bazı cemlerde Dedenin yanında bir Alevîlik uzmanı görmek hiç şaşırtıcı olmamaktadır. Hatta, gençler Alevîliği öğrenmek için Dede yerine bilim adamını tercih etmektedir. Fakat bilim adamlarının da konuya getirdikleri farklı yaklaşımlar neyin doğru olduğu sorusunu akla getirmektedir. Bu yüzden gençler, Alevîliği en iyi öğrenebileceği kitap tercihinde dahi sıkıntı yaşamaktadırlar. Ö. Savaşçı bu konudaki tespitini şöyle aktarmaktadır:

Bilimin yolundan gitmeyi kendisine ilke edinmiş olan ve bu yüzden bilim sahibi herkese büyük saygı duyan Alevîler, kentleşmeyle birlikte inançlarını Alevîleri seven, Alevî dostu akademisyenlerden öğrenmeye çalıştılar. Ancak bizzat kendileri Alevî olmayan ve Alevîlik üzerine araştırma yapan bu kişilerin Alevîliği ne kadar kavramış oldukları da başlı başına bir araştırma konusudur. Kentleşme olgusunun getirdiği sorunlardan birisi de, bizzat araştırmacıların yarattığı kavram kargaşasıdır (Pehlivan, 2006: 17).

Geleneksel bilgi organizasyonundaki değişim sadece Dedenin otoritesini bilim adamlarıyla paylaşması değildir. Ayrıca, modernleşme sürecinde eleştirel aklı kullanan yeni nesiller yetişmekte ve gelenekler sorgulanmaktadır. Yeni nesil Alevîler için dinî bilginin kaynağı sadece Dede değildir. Kitaplar, konferanslar ve son dönemde açılmış olan Alevî televizyon kanallarıdır. Alevî gençlerin farklı kaynaklardan edinmiş oldukları dinî bilgiler bazen geleneksel dinî bilgilerle çatışmaktadır. Bu çatışma çoğu zaman geleneksel Alevîliğin aleyhine sonuçlanmaktadır. Geleneksel Alevîliğin hızla

altüst oluşunu modernleşmenin neticesi olarak gören Subaşı konuya şöyle açıklık getirmektedir:

Tek tek bireyler için bilgi organizasyonlarının değişmesi paradigmatik düzeyde, pek çok trajik deneyimin yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Nihayet insanların kesin olarak inandıklarını düşündükleri yeni şeyler tüm eski inançlarını zedelemiş, kendilerini iflah olmaz bir şüpheye düşürmüştür. Bu nedenle modernliğin düşünsel, siyasal, toplumsal ve psikolojik alandaki yansımaları emsalsizdir (Subaşı, 2003: 79).

Rasyonelleşme, geleneksel Alevîliğin kentsel dönüşümünü sağlayacak aracı bir kavram olarak Alevîliğin gündemindedir. Geleneksel Alevîliğin kentleşme sürecinde kan kaybetmesi, yeni kuşak Alevîlerle irtibat kuramaması, hatta önceki kuşakların dahi Alevîliği sorgulamaya başlaması yeni bir teoloji kurma arzusunu gündeme getirmiştir. Teolojik yetersizlik, Alevîliğin tarihi oluşumu ile ilgilidir. Alevîlik, heterodoks bir İslâm anlayışıdır. Bu İslâm anlayışı, diğer çoğu İslâm mezhebi gibi teolojik tartışmalardan yola çıkarak Sünniliğe muhalif felsefi ve teolojik bir temel geliştiren bir anlayış değildir. Tarihsel süreç içinde göçebe bir sosyal tabanda kendiliğinden oluşmuştur (Ocak, 1994: 14).

Alevîliğin kentleşme sürecinde bir teolojik tartışmaya girmiş olması hem modern hayata uyum sağlama açısından hem de çokça eleştirildiği yüzlerce yıllık teolojik sorulara cevap vermesi açısından önemlidir. Fakat yeni bir Alevî teolojisinin nasıl kurulacağı hususunda fikir birliği oluşmamıştır. Yaman'a göre geleneksel Alevîliğin başvuru kitabı Buyruk gibi, günümüz Alevîliğinin esasları da yazılmalıdır. Bu esaslar detaylı değil, genel olmalıdır. Aksi takdirde yazılı kültürün Alevîliği boğma tehlikesi vardır (Yaman, 2004:331).

İ. Bahadır'a göre ise Alevîliğin teolojisi kendi içinden (emik) yapılmalıdır (Bahadır, 2003:193). Bozkurt'a göre, Alevî yazar ve aydınları bekleyen en önemli görevlerden biri Alevîliğin düşünsel boyutunun incelenmesi ve ortaya konmasıdır. Alevîlikteki kimi düşünsel izler tecelli ve tenasüh gibi teolojinin problemleri alanını oluşturmaktadır (Bozkurt, 2000: 140).

R. Çamuroğlu, geleneksel Alevîliğin kentlerde önemli açmazlarla karşı karşıya olduğunu ve teolojik yapılanma zorunluluğunun ortaya çıktığını şöyle belirtmektedir:

Alevîler bir paradoksla karşı karşıyadırlar. Ya sistematik bir teoloji koyacaklar ortaya ve kendilerini yazılı iletişimin gerekleriyle tanımlayacaklar, ya da geleneklerinin dinî-metafizik boyutlarından geri çekilerek bir etno-politik alana sıkışmaya başlayacaklar... En çok karşılaştığımız sorunlardan birisi şudur: Dedeler köylerde bize “Biz bunlara cevap veremiyoruz, ne yapmak lazım.” diyorlar. Biz teolojik yapı kurma sorunu ile karşı karşıyayız (Bilici, 2003: 73)

Son olarak F. Bilici ise daha somut olarak Alevîlerin teolojik problemlerini şöyle dile getirmektedir (Bilici, 2003: 77-78).

...Alevîlerin şimdiye kadar ve özellikle günümüzde sorgulamaya tabi tuttıkları konular da şunlardır ve sanırım temel sorun da buradan kaynaklanıyor: Hangi İslâm? Hangi Kuran? Hangi sünnet? “Saf ilahi alan”ın sınırları nereye kadar gider? Bütün bunları kim tayin edecek? Hıristiyanlıktaki gibi bir papalık kurumu olmadığına göre (halife hiçbir zaman böyle bir görev yüklenmemiştir) insanların İslâm içindeki düşüncelerinde “haklı” veya “haksız” olduklarına kim karar verecek? Alevîlerle resmi Ortodoks İslâm arasında aslında siyasal zıtlaşmanın İslâmın kendisinden mi yoksa Müslümanların dini yorumlamasından mı kaynaklandığı sorusunda, elbette, bizi ilgilendiren bu sorunun ikinci şikkidir. Yani teoloji anlamında Alevîler, “Kuran’dan bazı ayetler çıkarılmıştır, bazı ayetler de eklenmiştir. Kur’an’da zahiri olarak geçen bir çok ayetin aslında Bâtinî anlamda anlaşılması gerekir” diyorlarsa; Alevîlikteki ibadet şekilleri Sünnilerin kabul ettiği ibadet şekillerine uymasa bile onlar da kendilerini Müslüman olarak kabul ediyorsa –ki büyük çoğunluğuyla böyledir- ve ömrü bitince bir Müslüman gibi cenazesinin kaldırılmasını ve Müslüman mezarlığında defnedilmesini istiyorsa, o halde onlara “siz Müslüman değilsiniz” ya da “siz cahilsiniz, dağda kaldınız, size kimse öğretmedi” kim diyebilir? Namaz aslında niyaz, duadır, kadın-erkek ayrılığı İslamda yoktur inancı da yaygın ise, bu inançtan onları kim vazgeçirecek? (Bilici, 2003: 77-78).

Bilici’nin bu yorumundan, “İslâm içinde bütün Müslümanlıkları değerlendirecek bir otorite olmadığından, her Müslümanlığın kendi terminolojisi ile değerlendirilmesi gerekir.” gibi bir kanaat oluşmaktadır. Fakat İslâmın kök değerleri olan Allah, Ahiret ve Peygamber inancı bütün Müslümanların ortak değerleridir. Bu İnaçlardan sapma eleştiriyi de beraberinde getirir. Yukarıda Heterodoks ve Batinilik bölümlerinde, geleneksel Alevîliğin sapma olarak görülebilecek inançlarını ve bunların menşeyini

detaylı olarak belirttik. Dolayısıyla bu inançların günümüzde tartışma konusu olması şaşılabilecek bir durum değildir.

Bilici'nin yukarıda somut olarak gösterdiği teolojik problemlere ve bunları aklileştirme örneklerine saha çalışmasında sıkça rastlanıldı. Geleneksel Alevî inançlarını aklileştirmeler arkadaş, okul, meslek ve aile gibi gruplar içinde gerçekleşmektedir. Bunların haricinde konferanslar, kitaplar ve medya da aklileştirmeye etki eden faktörlerdendir. Alevîlerin en çok sorguladıkları ve değişime uğradıkları konular, görünür ibadetler üzerinde olmaktadır. Cuma namazı ya da Ramazan orucu gibi manevi iklimin hâkim olduğu ortamlarda Alevî birey ya kendi kendini sorgulamakta ya da Sünni çevresi tarafından niçin bu ibadetleri yapmadığı sorulmaktadır. Alevîlerin bu konuda tepkileri farklı olmakla beraber gösterilen tepkileri aşağıdaki gibi sınıflamak mümkündür:

1. Biz Alevîyiz, “bu ibadetler bizim için değildir” gibi **farklılaşmayı yansıtan** tepki,
2. Özellikle namaz gibi bir dinî ritüelin nasıl yerine getirileceğini bilmemekten kaynaklanan dine karşı oluş şeklinde **geri çekilme** tepkisi,
3. Hem geleneksel Alevî kimliğini koruma hem de bu ibadetlerin gerçek Alevîlikte olduğuna dair inançtan kaynaklanan **meşrulaştırma** tepkisi,
4. Son olarak farklılaşmayı sosyal ilişkilerine tehdit olarak algılayıp, “Allah’ın rızasını kazanmak için yapılıyorsa doğrudur.” gibi anlaşma zemininden hareket ederek **şeri ibadetleri yerine getirme** tepkisidir.

Mamak-Siteler bölgesinde yapılan bir mülakatta, meraklı komşuların da katılımıyla 8-10 kişilik bir tartışma grubu oluşmuş; bu grubun beş vakit namaz konusunda vardığı netice şu şekilde beyan edilmiştir: “Tarihi gerçekler bizim de namaz kılmamız gerektiğini gösteriyor; fakat geleneklerimizde bu olmadığı için yapmak zorunda değiliz, bizim böyle kabul edilmemiz gerekir”.

Siteler bölgesinde bir başka aile ile yapılan mülakatta, ailenin namaz konusunda bir çatışma yaşadığı gözlemlendi. Ailenin genç kızı, akrabalarına gelen Sünni gelinden etkilenerek namaz kılmak istemiştir. Aile reisi buna şiddetle karşı çıkmış; fakat niçin

yapmaması gerektiğini izah edememiştir. Aynı ailede küçük erkek çocuk da arkadaşlarıyla Cuma namazına gittiği için tepki görmüş ve bu davranışından men edilmiştir.

Namazla ilgili olarak aynı bölgede bir ailede ise farklı davranışlar görülmüştür. Mülakata katılan aile reisi için Alevilik bir kültürdür. Geleneksel Alevilikle ilgisi çok az olan denek, Alevî kimliğinden dolayı dışlandığını çokça hissetmektedir. Sünnilere özgü gördüğü şeri ibadetlere karşıdır; fakat 10 yaşındaki çocuğunun Cuma namazına gitmesini tebessümle karşılayıp nasıl abdest aldığını anlatmasını istemektedir.

Ankara-Altındağ ilçesinde yapılan bir mülakatta baba ile kızı arasında yaşanan çatışma ilginçtir. Baba, geleneksel Alevîliği köyünde iken yaşayabilmiş fakat şehirde bunu sürdürememiştir. Buna rağmen, Alevîliği merak eden kızına bildiklerini anlatmaktadır. Mülakatımız sırasında konu namazın Alevîlerdeki yorumuna geldiğinde, çatışma yaşanmıştır. Babaya göre Alevîlerde namaz yoktur, sadece cemde yapılan halka namazı vardır. Kızı ise Cem tv’de izlediği “Elçi” dizisinden etkilenerek, Hz. Hüseyin’in namaz kıldığını öyle ise Alevîlerin de namaz kılması gerektiğini düşünmektedir.

Dikmen bölgesinde yapılan bir mülakatta ise bu konuda gayet kısa ve net cevap verilmiştir: “Hz. Ali namaz kıldığı ve oruç tuttuğu için ben de bu ibadetleri yapıyorum”.

Altındağ-Çinçin bölgesinde bir aile ise esnaf oldukları ve hitap ettikleri çevre Sünni olduğundan Ramazan Orucu tuttuklarını söylemiştir.

Mamak bölgesinde gecekonuda yaşayan Kars kökenli bir ailenin genci, namaz hususunda şöyle eleştirel bir tavır takınmıştır: “Alevîlikte madem Hz. Ali’nin huşu içinde namaz kıldığı inancı vardır, o namaz kıldığında kendinden geçer, peki niçin biz onun gibi namaz kılmaya çalışmıyoruz?”

Mamak bölgesinde Kırıkkale kökenli bir aile ile yapılan mülakatta, “Hz. Ali’nin camide öldürüldüğü, bu yüzden Alevîlerin camiye gitmemesi gerektiği inancına katılıyor musunuz?” sorusuna aile üyeleri bu inancı “sorumluluktan kaçmak” olarak nitelemişlerdir.

Dikmen bölgesinde gençlerle yapılan mülakatlarda şer’i ibadetlerin ailelerinde tartışma konusu olduğu bildirilmiştir.

Kırıkkale kökenli Alevî genç, evlerinde namaz kılma ve oruç tutma ibadetlerinin tartışma konusu olduğunu bildirmektedir. Genç, namaz ve oruç konusunda geleneksel Alevîliğin değer yargılarına katılmamaktadır. Fakat bu ibadetlerin Sünni tarzda yerine getirilmesini de gerekli görmemektedir.

Sivas kökenli Alevî genç, ocak soyludur. Geleneksel Alevîliği savunmakla beraber bunun ne olduğu hususunda bir fikri yoktur. Alevîliği İslâm dışında gösterecek unsurlarının olup olmadığı hususunda merak içindedir. Arkadaş grubundan etkilendiğini belirterek, Cuma namazı kılmak istemektedir. Fakat bunun nasıl yapıldığını bilmediğinden bu isteğini şimdilik askıya aldığını söylemektedir.

Üniversite öğrencisiyle yapılan bir mülakatta, genç, ilkokuldan itibaren arkadaşlarına bakarak Ramazan orucu tuttuğunu söylemiştir. Ailesinde ise karşı çıkan, karışmayan ve destekleyen şekilde tepkiler oluşmuştur. İnsanın dini gereği şer'i ibadetleri yapması gerektiğini düşünmektedir. Bir başka üniversite öğrencisi ise Kur'an'ı Kerim'i okuduğunu, okuduğu ayetlerin Sünnilere indiğine dair bir kanıt göremediğini, bütün insanlara indiğine inandığını söyleyerek orada bulunan kayıtlardan Alevîlerin de sorumlu olduğunu düşünmektedir.

Bir başka üniversite öğrencisinde ise farklı bir tavır gelişmiştir. İlköğretimin ikinci kademesinde Sünni arkadaşından etkilenerек iki yıl boyunca namaz kılmış, aileler arasında Alevî-Sünni geriliminden kaynaklanan bir kırgınlıktan dolayı namazı terk etmiştir. Alevîlik ve Sünniliğin insanlarda ön yargı üretmesi yüzünden, ayrıma karşı çıkmaktadır. Hem Alevîliğe hem de Sünniliğe ve hatta din kavramına karşı bir tavır geliştirmiştir. Allah inancı var fakat din diğer insanları Müslüman, Hıristiyan, Yahudi, Budist vb. şekillerde ötekileştirdiği için dine ve dinî yargılara katılmamaktadır. Ayrıca dinin, inancı şekillere ve kurallara büründürdüğü için insanın Allah'a olan aşkını ve O'na ulaşma isteğini sınırladığını düşünmektedir.

Geleneksel Alevîliği temsilen, Hasan Dede ocağından bir Dede Tuzluçayır Cem evinde taliplerinin görünümünü yaparken, Ramazan orucunun Alevîlere de farz olduğunu söylemiştir. Kur'an'ın Bakara Suresi 184. ve 185. ayetlerini delil olarak göstermiş; fakat bu ibadeti yapmaları için taliplerinden ikrar almamıştır. Sorumluluğu onlara bıraktığı gözlenmiştir.

Çabuklu bir Alevî ise, dedesinin “Sabah namazı kılmayanın cenaze namazı bile kılınmaz.” şeklinde telkinde bulunduğunu bu yüzden sabah namazlarını kıldığını bildirmiştir.

Son olarak bir Alevî edebiyat öğretmeni ile yapılan mülakatta, daha detaylı bir araştırma neticesinde yapılmış olan aklileştirme şöyledir:

“Geleneksel Alevîlikte konar-göçer kültürünün inanç ve ibadetleri ile şifahi aktarım çok etkilidir. Bu inanç ve ibadet tarzını kentsel yaşama aktarmak çok zordur. Alevîlerde şöyle bir söz vardır: Altı ay ibadet, altı ay ticaret. Bu anlayışı kentsel hayata uygulamak mümkün değildir. Bugün benim 15-20 gün tatilim var, gerisi çalışma hayatıdır.Şifahi kültürün etkisindeki bir Alevîye, inandığı bir şeyi çürütmek için bir çok akli delil getirseniz bile değiştiremiyorsunuz. Bence Alevîlik bilimsel bir öğreti değil de duygusal bir öğretilerdir. Mesela, içki ve namaz konusunda Alevîlerin yaklaşımı bilimsel değil, Kur’an’da konu ile ilgili geçen ayetlere getirilen yorumlar inandırıcılıktan çok uzak. Böyle olunca kendi kendimizi yıpratıyoruz. Kur’an’ı, bu ibadetleri inkâr edecek şekilde yorumlayacağınıza, ‘Bizim hayat şeklimiz budur.’ demek daha tutarlı bir davranıştır. Kur’an’ı bu şekilde yorumlayan yeryüzünde bir tek Alevîler ve Nusayri’lerdir. Birçok İslâm aliminin bu konudaki düşünceleri görmezden geliniyor.Kur’an’ı Kerim’in değiştirildiği inancı da bizi komik duruma düşürüyor. Müslüman olmayan bir oryantalist bile bu konuda diyor ki ‘Kur’an Peygamber’in sözü olabilir ama Peygamber’in söyledikleri günümüze kadar değişmeden gelmiştir.’ Öyle ise bizim bu saplantılardan vazgeçmemiz gerekir. Metafizik inancımızı oluşturan menkıbelerin kıymeti tartışılır drumdadır, aşınmıştır. Günümüzün dindar insanını bu menkıbeler tatmin etmemektedir. Alevîler dinî konularını bilimsel yanı teolojik bir temele oturtmalıdırlar. Kur’an’ın anlamı hususunda bütün insanların anlayabilecekleri, ‘Bu ne biçim yorum.’ demeyecekleri bir yaklaşım geliştirilmelidir”

Görüldüğü üzere, kentleşme sürecindeki Alevîler, yeni toplumsal gruplar içinde, inançlarını aklileştirme çabasındadırlar. Bu, kimi zaman kitaplar, kimi zaman televizyon gibi kitle iletişim araçları kimi zaman da aile, arkadaş ya da meslek grupları üzerinden olmaktadır. Kentleşme sürecinde bireyler öyle ya da böyle bir yerden yakalanıp değişime zorlanmaktadır.

Alevîlik, teolojik dönüşümünü kentsel yaşama göre uyarlamadığı ve yüzyıllardır suçlanarak getirdiği teolojik problemlerini çözemediği müddetçe sınırlı sayıda kişi ve örgütlerin elinde marjinal bir inanç olarak kalacaktır.

Zayıf kimlik Alevîsi ya da sade kimlik Alevîsi olarak görünen genç kuşak Alevîler, amorf bir kitle gibi algılanmasına rağmen, aslında, tercihini anlaşma zemini üzerinden yapıp yeni dinî tecrübeler kazanan insanlardır. Bu insanların istekleri ve davranışları örgütlü hale geldiğinde, geleneksel Alevîlik ve bunu temsil eden dernek ve vakıflar üzerinde baskı oluşabileceği beklenmelidir.

3.3. Sosyal Hareketler ve Kurumsal Dönüşüm Açısından Örgütlenen Alevîlik

Sosyal hareket, “yerleşik kurumlar alanının dışındaki toplu eylemler yoluyla, ortak bir çıkarı korumak ya da ortak bir hedefe erişmeyi sağlayabilmek için girişilen bir çaba” (Giddens, 1999: 540) olarak tanımlanabilir. Sosyal hareket, çok sayıda kişinin ortaklaşa paylaştığı huzursuzluktan, hoşnutsuzluktan ya da emellerden kaynaklanan ve bir değer ve insan ilişkileri düzeni oluşturmak ve devamlılığını sağlamak üzere gösterilen çabalardan oluşur (Şerif, 1996: 726).

Sosyal hareketler topluma yönelmiş reformcu ve inkılâpçı nitelikteki eylem biçimleridir. Uyma ve çatışma sürecini kapsar. Toplum gerçekleri ile fertlerin istekleri arasındaki dengesizliklerin sonucu olarak beliren farklılaşmalar sosyal hareketlerin belirgin bir yönüdür (Türkdoğan, 1997: 23).

Çağdaş toplumda sosyal hareketler kimliği rahatça ifade edebilme, katılım ve sivil haklar gibi kavramlar çerçevesinde gerçekleşmektedir (Çayır, 1999: 18) Bu hakların elde edilmesine yönelik çabalar iki boyutlu yürütülmektedir. Bunlar siyasal ve kültürel boyutlardır. Bir sosyal hareket hem karar alma ve uygulama gücünü elinde bulunduran politik alanı hem de günlük yaşamın geçtiği sivil alanı hedefler (Çayır, 1999: 26).

Kentleşme sürecinde Alevîler, çıkarların dile getirildiği sivil toplum kuruluşları aracılığıyla örgütlenebilmektedir. 1990’lı yıllarda özellikle kentsel alanlarda görünürlük elde eden Alevîler, talepte bulunma haklarını toplam nüfusun neredeyse üçte birinin çıkarlarını temsil ettiklerini sık sık dile getirerek canlı tutmaktadırlar. Ortaya çıkan kitlesel organizasyonlar kendiliğinden bir araya gelmiş insanlarda “biz” olma bilincinin yerleşmesine yol açmaktadır. Marjinlerde kalan insanlar, kitlesel düzeyde gerçekleşen bu tür karşılıklı tanıma ya da kabullenmeler yoluyla bir cemaat oluşturabilmektedirler. Bu koşullarda özneyi tanımlayan, ritüeller ve geleneklerdir (Subaşı, 2003: 126).

Alevîler taleplerini etkili olarak örgütlü bir yapıda 1990 yılında dile getirmiştir. “Alevîlik Bildirgesi” olarak bilinen bu talepler ibadet özgürlüğü, hukuki ve toplumsal eşitsizliğin giderilmesi, bir inanç topluluğu biçiminde yasal olarak varolma hakkı ve bütçeden destek almada başkaca İslâmî inanç topluluklarıyla eşit bir statünün tanınması

konusundaki demokratik ve dinî temel haklarına yönelik istekler şeklinde sıralanabilir (Schüler, 2001: 133).

Alevîler, 1990 yılında “Alevîlik Bildirgesi” metni ile yalnızca bir siyasi güç unsuru olarak değil aynı zamanda resmen tanınmayı ve kaderlerini tayin etme hakkının kendilerine tanınmasını talep ederek gündeme geliyorlardı (Subaşı, 2003: 127).

Alevîler tanınmayı iki boyutlu olarak düşünmüşlerdir. Birincisi, Sünniler gözünde meşrulaşma. Sünnileri, Alevîlere yönelik önyargıları terk etmeye ve karalamalardan vazgeçmeye davet etmekte, aydınları da, insan hakları çerçevesinde kendilerini savunmaya davet etmişlerdir. İkincisi ise devlete yönelik taleplerdir. Devletin resmi televizyon ve radyo kanalları programlarında Alevîlerin dinî otoritelerine, törenlerine, müzik, şiir ve kültürlerine de yer verilmeli, Diyanet İşleri Başkanlığı’nda Alevî temsilcileri de yer almalıydı bu bildiriye kaleme alanlar Diyanetin devlet bütçesinden yararlanmasını, reddetmekte, bu kurumun devamı halinde ise, Alevî kültürünün geliştirilmesine yönelik olarak, kendilerine toplam nüfus içindeki payları oranında kaynak ayrılmasını talep etmekteydiler. Alevî köylerine cami yapılmasına ve Sünni imam atanması uygulamalarına son verilmesi de istekler arasındaydı. Ayrıca din dersleri de Alevî kültürünün öğelerini içermeli, Hiçbir Alevî öğrencisi, Sünni içerikli din derslerine katılmaya zorlanmamalıydı (Subaşı, 2003: 127).

Alevîler 1990’lı yıllardan itibaren haklarında ileri sürülen önyargıları değiştirecek girişimlere başlamışlardır. Tanınmış Cem Evleri ve Dergâhlarda yapılan Cemlerin Sünniler tarafından izlenebilir olması, Konferanslar ve televizyon programları Alevîlerin gizli dünyasını ötekilere açmıştır. 2005 yılından itibaren açılan Alevî televizyon kanalları, Cem Tv, Dem TV, Düzgün TV, Su TV ve Yol TV bu süreci daha da hızlandırarak Alevî inanç ve ritüelleri merak eden herkesin bilgisine sunmuştur.

İletişimin etkin şekilde kullanılması hem Alevîlerin sosyalleşmesine, kültürel aktarımın sağlanmasına katkıda bulunmakta hem de haklarındaki ön yargıların çürütmesine neden olmaktadır. Şehir yaşamında kaybolan dedeler televizyon sayesinde artık her eve girmekte ve Alevîlerin dinî eğitim boşluğu bu şekilde doldurulmaya çalışılmaktadır. Sünnilerin ise, “biz Alevîleri böyle bilmiyorduk ibadetlerinde hep Allah

diyorlar, Allah'a dua ediyorlar” sözleri, bir takım önyargıları değiştirdikleri şeklinde yorumlanabilir.

Fakat meşrulaşmanın bu kadar kolay olacağı sanılmamalıdır. Çünkü önyargıların temelinde yüzyıllardan beri süregelen inanç ve ibadete ilişkin teolojik problemler vardır. Alevîler, televizyonda görünür hale geldiklerinde nasıl oldukları daha bilinir oldu. Fakat bu, tecelli ve tenasüh inançlarının, Kur'an'ın eksik olduğu inancının, namaz ve orucun zorlama yorumlarının kabulü anlamına gelmemektedir. Halen, Alevîlik Sünnilerin gözünde İslâm'ın kabul edilebilir bir yorumu değildir. Bu düşüncenin sosyal ilişkilere yansımaları da beklenebilir bir durumdur.

Alevîlerin devlete yönelik taleplerinde de tatmin edici bir durum hâsıl olmamıştır. Halen devletin resmi kurumlarınca Alevîlik “İslâm içinde bir inanç grubu ve kültürel mistik oluşum” Cemevi de “kültür evi” (Bardakoğlu, 2003) olarak tanımlanmaktadır. Alevî dernek ve vakıflarının cemevlerinin yasal statüsünü “ibadethane” olarak kabul ettirme çabaları sonuç vermemektedir. Cemevleri ibadethane sayılmadığı için de devlet yardım etmiyor, dolayısıyla Alevîlere dinî hizmetler götürülemiyor.

Geleneksel Alevî örgütlenmesi ile günümüz Alevîlerinin örgütlenmeleri arasında belirgin farklar oluşmuştur. Geleneksel Alevî örgütlenmesi marjinal varoluş koşullarına göre belirlenmiş toplumsal ve dinî bir yapı özelliğine sahiptir (Subaşı, 2003: 134). Örgütlenmenin merkezinde mihver kurum olarak “Dedelik” vardır. Ocak'ın ifadesiyle, “nasıl ki Ali kültü, inanç yapılanması bakımından Alevîliğin temelini teşkil ediyorsa, dedelik kurumu da cemaat yapılanması bakımından Alevîliğin temelini oluşturur.” (Yıldız, 2004: 321). Dedelik kurumu soy esasına dayanan bir yapılanmaya sahiptir. Bu yapılanmaya göre Alevî Dedeleri, Türkiye'nin çeşitli yerlerinde bulunan “Ocak”lara bağlıdırlar. Bu Ocaklar Anadolu'nun her yanında dağılmış olup, zaman zaman hem gezici olarak hem de buldukları yerlerde işlevlerini sürdürürlerdi. İşte bu şekilde farklı bölgelerde yaşayan Alevî topluluklar, aynı gücün yani Dedelerin sıkı kontrolü altındadır (Yaman, 2004: 138).

Alevî köylerin eskiden beri birbiriyle ilişki içinde olması ve dışa kapalı yaşamaları örgütlenmeyi kolaylaştırmıştır. Kapalı cemaat yaşamında, dede cemaatin tartışılmaz

otoritesidir. Dede-talip ilişkisi kırsal yaşamın şartlarına göre oluşmuştur. Dede sonbahardan itibaren köy köy dolaşıp taliplerinin cemlerini yürütür. Dedelerin bu etkin faaliyetleri neticesinde sıkı kurallarla örgütlenmiş geleneksel Alevîlikte hiçbir Alevî dışarıda kalmayacak şekilde toplumsal dinî yaşayışa dâhil edilir.

Marjinal varoluş koşullarına göre belirlenmiş geleneksel örgütlenme formlarını günümüz ortamında ayakta tutmak ve geçerli kılmak oldukça zordur. Dedelik kurumunun kentleşme sürecinde yaşadığı fonksiyon kaybı ve bireyin kapalı cemaat denetiminden çıkması geleneksel örgütlenmeyi bitiren önemli faktörlerdir. Alevîliğin temeli sayılabilecek “dede-talip” ilişkisinin kent koşullarında devamının sağlanamaması Alevî inancının yaşatılması açısından büyük bir boşluk doğurmuştur. Günümüzdeki Alevî örgütlenmeleri bir bakıma bu kopuştan doğan boşluğu doldurmaya çalışmaktadır. 1990’lı yıllar Alevî kültürünü yaşatma çabasında olan dernekleşme ve vakıflaşma tipi örgütlenmelere sahne olmuştur. Bugün Alevîlik kültürel aktarımını bu modern örgütlenmelerle yerine getirmeye çalışmaktadır.

Alevî toplum kesimleri içinde dernekçilik faaliyetleri en yoğun olan örgütlenme biçimidir. Çok sayıda yerel dernek var olmakla birlikte bazıları toplumsal kuşatıcılık bakımından Alevî toplum kesimlerinin tamamını kuşatan bir yapılanma içerisindedir. Kuruluş amaçları, hedefleri, Alevîlik anlayışları dernekler arasında farklılıklar yaratmaktadır. Örneğin, Hacı Bektaş-ı Veli Dernekleri, geleneksel Alevîliği öne çıkaran bir yaklaşım sergilerken Pir Sultan Abdal Dernekleri, siyasi ve ideolojik bir yaklaşımla Alevîliği müstakil bir mesele olmaktan çok laiklik ve özgürlük meselesinin bir uzantısı biçiminde değerlendirmektedir (Yılmaz, 2005: 157).

Alevî toplum kesimleri içinde çok sayıda dernek ve vakıf vardır. Bunları toplumsal kuşatıcılık açısından sınıflandırmak mümkündür. Bazı dernek ve vakıflar kuruluş amaçları ve faaliyetleri bakımından Alevî toplumunun tamamına hitap edecek bir yapılanmaya sahiptir. Hacı Bektaş-ı Veli Dernekleri, Pir Sultan Abdal Derneği, Cem Vakfı, Ehl-i Beyt Vakfı bu tip yapılanmaya sahip kuruluşlardandır.

Bazı dernekler ise yereldir. Yöresel dernekler, köy dernekleri, cemevi dernekleri ve Seyyid Garip Musa Sultan derneği gibi dede ocaklarını yaşatma ve tanıtmaya amaçlı dernekler bu türdendir.

Birinci kategoride yer alan dernek ve vakıflar tüm Alevîleri hedef kitle seçmişlerdir. Bu kuruluşlar, kentleşme sürecinde Alevîliğin toplumsal dönüşümünü sağlamak gibi önemli bir görevi üstlenmişlerdir. Bu misyonu üstlenen dernek ve vakıflardan bazılarının adı ve amaçlarını kısaca tanıyalım.

Cem Vakfı, 25 Mart 1995 tarihinde İzzettin Doğan başkanlığında kurulmuştur. Cem Vakfı'nın amacı Doğan tarafından şu şekilde özetlenmiştir (Yılmaz, 2005: 160):

Vakfın birinci öncelikli amacı, 16. asrın birinci çeyreğinden itibaren siyasi nedenlerle Alevî-İslâmı üzerinde bilerek insafsızca, ahlaksızca çökertilen sisin dağıtılması, Alevî İslâmın anlayışının berrak bir şekilde ortaya çıkarılmasıdır. Vakfın bu amaçla aldığı ilk karar kısa bir süre içinde ancak titizlikle yapılacak bir çalışmadan sonra Alevîlerin bilgili insanlarıyla Sünni İslâmın değerli ve tarafsız bilim adamlarından oluşacak bir heyetle Alevîliğin tanımını yaptırmak ve bu tanımı bir kitap halinde kamuoyunun bilgisine sunmak olacaktır.”

Cem Vakfı bugün oluşturmuş olduğu Alevî İslâm Din Hizmetleri Başkanlığı, Dedeler Kurulu gibi kurumlaşmalarla Sünni Diyanet İşleri Başkanlığının muadilini Alevî toplumuna sunmaktadır. Alevî İslâm Din Hizmetleri Başkanlığı yayın faaliyetleri ile Alevîlerde ortak bir inanç ve ibadet birlikteliği oluşturmaya çalışmaktadır.

Cem (Cem örneği kitapçığı), Erkan (Erkan örneği kitapçığı), Aşura (Muharrem erkanı örneği kitapçığı), Alevîlik-Bektaşılık Nedir? (Yaman-Erdemir, 2006), Alevî İslâm Yolu (Bal, 2004) gibi kitap ve kitapçıklar ve Cem Vakfının yayın organı olan Cem TV yayınları ile Alevîlerin bölgesel farklılıkları kentleşme sürecinde sorun olmaktan çıkarılmaya çalışılmaktadır.

Fakat, Cem TV yayınlarından izlediğimiz yayın içeriği ve saha çalışmasındaki tepkilerden yola çıkılarak Cem Vakfı'nın bir paradoks yaşadığı söylenebilir. Şöyle ki, Cem Vakfı'nın yayınlarında “Alevî ibadetlerinin arasında beş vakit namaz ve Ramazan Orucu gibi uygulamalar yoktur” (Yaman, Erdemir, 2006: 42) denilmektedir. Fakat, televizyon yayınlarında On iki İmam Şia'sının propagandası niteliğinde filmler yayınlanmaktadır. Bu filmlerin birinde Hz. Hüseyin'in namaz kılmasını gösteren sahne, saha çalışmasında rastladığımız genç bir Alevî için ideal davranış olmuştur ve geleneksel Alevî tepkisi kırılmıştır.

Ayrıca her defasında İran Şiiliği ve Müslümanlığı ile bizim alakamız yoktur diyen bu Alevî kuruluşunun On iki İmam Şiiliğini öğreten eğitim setlerinin reklamını Cem TV'den yapması da eleştirilmektedir. Meşrulaştırma aracı olarak değerlendirilmektedir.

Saha çalışmasında Cem Vakfı'nın Ankara'da etkinliği fazla hissedilmemiştir. Küçük bir şubesi vardır. Küçük bir apartman dairesinde hem toplantı, hem de Cem yapılmaya çalışılmaktadır. Mekânın darlığı geleneksel Alevî inanç ve ibadetlerini sürdürmeye imkân vermemektedir. Cem Vakfı'nın İstanbul Genel Merkezinde koordineli olarak Atatürk spor salonunda 5 bin kişilik bir cem yapılmıştır. Bir de düğün salonunda Aşure Cem'i yapılmıştır. Ayrıca, Ankara şubesinde de her Perşembe, kısır cem yapılmaktadır.

Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı (HBVAKV), 1994 yılında kurulmuştur. Genel Merkezi Ankara'da Dikmen bölgesindedir. Vakfın 27 şubesi vardır. Kurucu üyeleri arasında bulunan Hacı Bektaş Veli Kültür Tanıtma Derneklerinin 72 ilde örgütlü olan yapısıyla birleştiğinde 120 civarında şubesi olan bir örgüt görünümündedir. Bu birleşme 2006 yılında Hacı Bektaş Veli Kültür Tanıtma Derneği genel merkezini HBVAKV'nın merkez binasına taşınmasıyla gerçekleşmiştir. Ayrıca, Cem Kültür Evleri Yaptırma Derneği ve 694 örgütü bünyesinde barındıran Alevî-Bektaşî Federasyonu da Merkezini HBVAKV'nın merkez binasına taşımıştır. Vakfın yöneticilerinden Sadık ÖZSOY'un ifadesine göre, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı Alevîliğin merkezi konumundadır. Vakıf, merkez binasında Yol TV'ye de yer vererek medya yoluyla kendini tanıtma imkânına erişmiştir.*

Vakfın amacı, Hacı Bektaş Veli'nin öğretilerini ulusal ve uluslararası alanda bir bütünlük içinde ele alarak, araştırmak, belgelemek ve yararlı sonuçlar elde etmek üzere tanımlamak, geliştirmek, yaşatmak ve geleceğe aktarmaktır (Yılmaz, 2005: 161).

Saha çalışmasında görüldüğü kadarıyla HBVAKV, Alevîlerin inanç ve ibadetlerini yaşamasında yeterli kadar etkin çalışmamaktadır. Dikmen bölgesinde

* Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı hakkında verilen bilgiler Sadık ÖZSOY'la yapılan görüşmeden edinilmiştir.

kurulu olan merkez bina büyük ve donanımlı olmasına rağmen vakıf çevresine yaşayan Alevîlerle irtibatı kuramamıştır. Alevîlerin ibadetlerinin en sık yapıldığı dönem Aralık'ta başlayıp Nisan'da sona erer. Aralık 2006'dan Nisan 2007'ye kadar olan dönemde Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfında yapılan cemler aşağıda verilmiştir.

İlyashacı Köy Derneği	→ 18 Kasım 2006
Otluk Köy Derneği	→ 17 Aralık 2006
Arguvanlılar	→ 24 Aralık 2006
Davulalan Köy Derneği	→ 11 Şubat 2006
Yahyalı Köyü	→ 17 Şubat 2007 Cem
HBVAKV (Vakıf)	→ 18 Şubat 2007 Aşure-Cem
Çorum Der	→ 3 Mart 2007 Cem

Bu cemler görgü ya da görüm cemleri olmayıp çoğunluğu birlik ve dayanışma tesis etmek amacıyla yapılan Abdal Musa cemleridir. S. Özsoy, cemlerin çok az yapıldığını bunların yerine cenaze yemekleri, dayanışma yemekleri, ozan anmaları ve konferanslar yapıldığını bildirmiştir. HBVAKV'ı çevresinde yüz civarında* Alevî köy derneği olmasına rağmen, geleneksel Alevî inanç ve ibadetlerini sürdürme maksadıyla bu derneklerle irtibat kurmakta zorlanmaktadır.

Vakıf, Cem Vakfı ile amaçları bakımından anlaşamamaktadır. HBVAK'ı Diyanet İşleri Başkanlığı kaldırılınsın, din dersi zorunlu olmaktan çıksın derken, Cem Vakfı, Alevî İslâm Din Hizmetleri Başkanlığını kurup, din derslerinde Alevîliğe de yer verilmesini istemektedir.

Toplumsal kapsayıcılık açısından bir diğer önemli kuruluş da Pir Sultan Abdal Kültür Derneği'dir. Kökü 1970'lere kadar dayanır. Bu derneğin 1996'da yayımlanan kitapçığında program ve ilkeleri özetle şu şekildedir (Yılmaz, 2005: 159):

* Dikmen semtinde Kızılırmak Köy Dernekleri Federasyonununun 100'e yakın Alevî köy derneği üyesi vardır. (Sadık Özsoy'la yapılan Mülakat).

“Alevîlikte, akıl ve bilim, dogmaların, nakilciliğin önüne geçmiştir. Alevîlik evrenselliği, inanç ve düşünce özgürlüğünü, bilimi, eşitliği, üretkenliği, kolektif çalışmayı ve yönetmeyi ilke edinmiştir. Bu haliyle Alevlik, din veya mezhep değildir. Anadolu halkına özgü bir yaşam ve felsefe biçimidir. Anadolu Alevîleri, değişik coğrafi bölgelerdeki toplulukların inançlarından, kültürlerinden, sosyal ve siyasal gelişmelerinden etkilenmişlerdir. Nitekim Anadolu Alevîleri'nin inançsal yapısında; Şamanizmin, Zerdüşlüğün, Budizmin, Mani dininin ve doğunun çok Tanrılı dinleri ile Hristiyanlığın kalıntıları ve etkiler izlenebilir... Alevîler, elbette ki İslamiyetin kurallarından, kültüründen etkilenmişlerdir. Ama kendi kültür ve inançlarını özünen kopmadan, asimile olmadan yaşatmaya çalışmışlardır. Anadolu Alevî toplumunun kültürü evrensel içeriklidir; yeniliklerden, bilimden, çağdaşlaşmadan, laiklikten, demokrasiden, özgürlük ve barıştan yanadır. Çağdaş bir yaşam felsefesi içermektedir.”

Diğer Alevî derneklerini gelenekçi ve tutucu olmakla suçlayan, kendileri de onlar tarafından Alevî kimliğini küçümsemek ve eski ideolojik anlayışı sürdürmekle suçlanan Pir Sultan Abdal derneklerinde ateist olanlardan Kürtçüler'e, sosyalistlerden aşırı sol franksyon mensuplarına kadar pek çok anlayıştan insanlar bulunmaktadır (Üzüm, 2000: 43). İ. Üzüm'e göre Pir Sultan Abdal dernekleri Anadolu Alevîliğinin ve Anadolu Alevîlerinin inanç, düşünce ve yaşayışı ile paralellik arzetmeyen bir yapıda gelişmektedir. Üzüm, konu ile ilgili gözlemlerini şöyle aktarmaktadır (Üzüm, 2000: 44):

“Görüştüğümüz bazı samimi Alevî ileri gelenleri, bu zümrenin Alevîliği kendi siyasal ve ideolojik emellerine alet etmeye çalıştıklarını, din düşmanlıklarını bu çatı altında sürdürdüklerini, her çeşit menfî anlayışa sahip çevrelerin laiklik ve demokratik adı altında bu dernekte barınma imkanı bulduklarını belirttiler.”

Saha çalışmasında Pir Sultan Abdal derneğinin geleneksel Alevî inanç ve ibadetlerini sürdürme gayretinin çok sınırlı olduğunu gözlemledik. Derneğin Tuzluçayır şubesi genellikle kapalı olduğundan görüşme imkânı bulamadık. Yenimahalle şubesi ise daha fonksiyonel durumdadır. Gün boyunca açık olan derneğin yıllık faaliyetleri arasında geleneksel Alevîliği ihya iddiası olmasa da birkaç ritüel yapılmaktadır. Yılda bir kez Batıkent-Kültür Merkezinde cem yapılmaktadır. Yaz aylarında kutsal mekânlara bir kez gezi düzenlenmekte, ücretsiz semah kursları ve bağlama kursları verilmektedir.

Pir Sultan Abdal Derneği Yenimahalle şube başkanı, Cemevinin ibadethane olarak kabul edilmesinin hukuki mücadelesi peşinde olduklarını ifade etmiştir. Din derslerinin zorunlu olmaktan çıkarılması, seçmeli hale getirilmesini istemektedirler. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın da kaldırılmasını talep etmektedirler.

Yukarıda adı geçen dernek ve vakıfların beyanlarından ve faaliyetlerinden anlaşılacağı üzere bu kuruluşlar arasında bir fikir birliği oluşmamıştır. Cem Vakfı, “Alevî İslâm”, “Türk Müslümanlığı” anlayışını geliştirirken, Pir Sultan Abdal Derneği'nde “laik, demokratik bir yaşam biçimi”, “İslâm dışı Alevîlik” gibi Alevîlik anlayışları belirginleşmektedir. Hacı Bektaş Veli dernekleri ve Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı ise, söz konusu iki kutbun arasında yer aldıkları düşünülebilecek oluşumlardır. Bu kuruluşlar arasında yaşanan “ayrışma” modern hayatta çeşitlenen bireyselliklerin bir ürünü gibi görünmektedir.

Günümüz Alevîliğinde yaşanan bu “ayrışma” ya geleneksel Alevîlikten miras aldığımız farklılıkları da eklersek, yekpare gibi görünen Alevîliğin çok parçalı bir yapıya doğru eğildiğini fark ederiz. Okan'a göre zaten geleneksel olarak yöresel ibadet ediş tarzları açısından farklılıkları bünyesinde barındıran Alevî topluluğunun, özellikle kent merkezlerinde kurulan cem evlerinde Alevîliği ve Alevîliklerini keşfetmektedirler. Fakat bu süreç her birey için farklı özlemleri taşıması, farklı mesleki, siyasal vb. alt kimliğe sahip olması bakımından değişik sonuçlara varabilmektedir. Örneğin Ankara'nın ilçelerinden Çubuk ve Beypazarı'ndaki kimi köylerde yaşayan Alevîlerin namaz kılmalarına rağmen, Sivas yöresindeki Türk ya da Kürt Alevîlerin bu ibadetlere soğuk bakması gibi olgular eklendiğinde ritüel ve inanç pratiklerinde birlik/ortaklık ya da aykırılık ayrımının Alevîlik içinde de zamanla ortaya çıkıp çıkmayacağı düşünülebilir (Okan, 2004: 125)

İkinci kategoride yer alan cemevi dernekleri, yöresel dernekler, köy dernekleri toplumsal kuşatıcılık açısından daha sınırlı derneklerdir.

Cemevi dernekleri, geleneksel Alevîliği kentleşme sürecinde yaşatma arzusuyla kurulmuş derneklerdir. Alevîliğin inanç ve ibadetlerine kentleşme sürecinde zorunlu bir takım değişiklikler getirerek uygulamaya çalışmaktadırlar. Fakat bu değişimi bütün

Alevîler uygulaması gibi bir hedefleri ve bunun için hazırlanmış kurumsal bir yapıları da yoktur.

Saha çalışmasında Ankara’da sadece bir tane Cemevi Derneği tesbit edebildik. Ankara Cem Kültür Evleri Yaptırma Derneği Mamak/Tuzluçayır bölgesinde Alevîlerin yoğun olduğu bir bölgeye cemevi yaptırmıştır. Bir apartmanın zemin katına yapılan bu cemevi yöredeki Alevîlerin ihtiyacını karşılamaktadır. Fakat ses düzeninin apartman sakinlerine verdiği rahatsızlıktan ötürü daha iyi bir Cemevi yaptırma düşüncesi gündeme gelmiştir.

Tuzluçayır Cemevi olarak adlandırılan bu Cemevinin görevli bir Dedesi daimi olarak bulunmaktadır. Bu dede aynı zamanda Ankara’da diğer dernek ve vakıfların da katılımıyla oluşturulmuş dedeler kuruluna üyedir. Ayrıca Cemevinin bakımını üstlenen daimi görevlisi daha vardır. Bu görevli aynı zamanda cemlerde On iki Hizmet’ten biri olan rehberlik hizmetini de görmektedir.

Cemevine Cem yapma talebi çoğunlukla köy derneklerinden kısmen de akraba gruplarından gelmektedir. Köy dernekleri Abdal Musa, Hızır Cemi, Aşure Cemi gibi cemler için başvurumaktadırlar. Akraba grupları ise ölen yakınlarına yemek verme, dar cemi yapma isteği ile gelmektedirler. Her iki grub da geleneksel olarak bağlı olduğu dede ocağından dedeleri ile irtibatlarını sürdürüyorlarsa, cemleri bu dedelerle yapıyorlar. Geleneksel bağ kopmuşsa cemevinin daimi dedesi ya da orada hazır bulunan başka bir dede ile cem yürütülmektedir.

Cem yapmak isteyenler cemevine cüzi miktar para ödemek zorundadırlar. Temizlik ve giderler için 100 YTL alınmaktadır. Dernek görevlisi tarafından takvim üzerine tutulan kayıtlardan 2005-2006 dönemine ait cem yapma sıklığı ve talep eden grupların niteliği aşağıda verilmiştir.*

Sivas/Uruk köyü (Kırk yemeği)	→ 4.11.2005
Malatya / Hekimhan	→ 5.11.2005
Ali Ulupınar (Müşahiplik Cemi)	→ 13.11.2005

* Kayıtlar orjinaline sadık kalınarak verilmiştir.

Çorum/Mister Ovacık (Adak Kurbanı)	→ 19.11.2005
Baydanların Cemi (Abdal Musa)	→ 20.11.2005
Hamal Köyü (Cem)	→ 21.11.2005
Cemevi* (Abdal Musa)	→ 21.11.2005
Aşık Arap	→ 24.11.2005
Eyüp Akbaş-Hamal Köyü	→ 26.11.2005
Susuz Ören Köyü (Kırk Yemeği)	→ 04.12.2005
Mecit Köyü (Cem)	→ 12.01.2006
Hacı Bektaş Vakfı (Cem)	→ 14.11.2006
Derviş Kırıcı (Yemek)	→ 16.01.2006
Kurban-A. Musa Cemi	→ 20.01.2006
Çorum / Karakeçili A. Musa Cemi	→ 15.01.2006
Çorum Akdam Köyü A.Musa Cemi	→ 27.01.2006
Ceviz Köyü-Aşure / Kurban	→ 12.02.2006
Cemevi /Kurban	→ 18.02.2006
Cemevi – Aşure	→ 18.02.2006
Karabayır Köyü	→ 25.02.2006
Hasan Gündoğdu	→ 26.06.2006
Hüseyin Aslan – Abdal Musa	→ 04.03.2006
Yusuf Karacakale – Abdal Musa	→ 05.03.2006
Karanlık Köyü – Hızır Lokması	→ 11.03.2006
Seyfe Köyü – Abdal Musa	→ 12.03.2006
Erdoğan Eroğlu – A. Musa	→ 26.03.2006

* Cemevi: Ankara Cem Kültür Evleri Yaptırma Derneği'nin yaptığı cem.

Başak Köyü – Abdal Musa	→ 08.04.2006
Nural Türkmen – Yemek	→ 20.05.2006
Hasan Ali Eker – Yemek	→ 27.05.2006
Yaşar Sevinçli – Yemek	→ 17.06.2006

Yukarıdaki listede görüldüğü üzere köy derneklerinin organize ettiği cemler yoğunluktadır. İsme yazılmış rezervasyonlar, bireysel talepler olarak düşünülmemelidir. Bunlar, köy adına ya da akraba adına görüşme yapan bireylerin adına yapılmış kayıtlar olarak düşünülmelidir. Yine listede dikkati çeken bir husus, geleneksel Alevîliğin sorumluluk bilincini yansıtan müshap ve görgü cemlerinden sadece bir tane yapılmış olmasıdır.

Köy dernekleri yukarıda sayılan dernek ve vakıflara göre daha yerel görülmekle beraber geleneksel Alevî inanç ve ibadetleri sürdürme açısından önemli bir fonksiyonu yerine getirmektedir. Köy dernekleri, kırsal kesimde yaşanan yoğun dayanışmayı az da olsa kentlerde sürdürebilmek için bir can simidi gibidir. Sosyal yardımlaşma ve dayanışma üzerine kurulmuşlardır. Genellikle bir arada yoğun olarak yaşadıkları yerlerde bürolarını açmaktadırlar. Maddi imkânları kısıtlı olup üyelik aidatı üzerinden varlıklarını devam ettirmeye çalışmaktadırlar. Üyelerinin cenaze hizmetlerine, düğünlerine katkıda bulunurlar. Kutsal mekânların gezilmesi için organizasyonlar düzenlerler. Abdal Musa Cemi, Hızır Cemi, Aşure Cemi gibi cemleri tertip ederek birlik ve dayanışmayı sağlamaya çalışırlar.*

Saha çalışmasında tesbit ettiğimiz Alevî köy derneklerinde, Ankara'ya uzaklık ve maddi imkânlara sahip olma gibi faktörlerin geleneksel Alevîliği yaşatmada etkili olduğunu gördük.

Ankara'ya fiziki olarak yakın olan köylere ait köy dernekleri dinî faaliyetleri hem köylerinde hem de Ankara'da yapmaktadır. Ankara'nın ilçelerine bağlı köyler; Çubuk/Kösrelik köyü, Çubuk / Sarısu köyü, Polatlı / Ali Kolan köyü hem Ankara'da köy dernekleri adına cemevi yaptırmışlar, hem de köylerinde Cemevi yaptırmışlardır.

* Saha çalışmasında Alevî köy derneklerinden edindiğimiz gözlemlerin ortalama bir profilidir

Yozgat Merkez Çorak Köyü Kültür ve Dayanışma Derneği sadece Ankara/Hüseyin Gazi semtinde kendi adına cemevi yaptırmıştır.

Bu Cemevleri köy dernekleri adına yapılmasına rağmen, çevresindeki diğer Alevî köy derneklerinin dinî ibadet ihtiyaçlarına da cevap vermektedirler.

Alevî köy derneklerinin fiziki olarak Ankara'ya yakın diğer büyük bir kısmı ise maddi imkânları olmadıklarından Ankara'da cemevi açamamıştır. Buna rağmen, köylerine daha ucuz maliyetli cemevleri yaptırmışlardır. Bu köy dernekleri yılın belirli dönemlerinde özellikle yaz aylarında üç gün, beş gün veya bir haftalık cem yapma zamanı belirlemektedirler. Cem yapacak olanlar köy derneğinin tuttuğu bir araba ile köylerine götürülmekte cemler yapılmaktadır. Cemlerin yoğunluğunu kesilen kurban sayısı göstermektedir. Saha çalışmamızda elli, yüz hatta ikiyüz kurbanın kesildiği cemler olduğu bildirilmiştir.

Köy derneklerinde son kategori ise hem maddi imkânı olmadığı için Ankara'da Cemevi açamayan hem de köyleri ne uzak olan Erzincan, Erzurum, Sivas, Tunceli, Kahramanmaraş gibi illerin köy dernekleridir. Bu köy dernekleri cem yapmak için yakınlarındaki cemevini kiralama yolunu seçmektedir. Fakat, Tuzluçayır Cemevinin 2005-2006 dönemine ait sunduğumuz ibadet etme listesinde on üç farklı köyün ismine rastlgeldik. Bu bölgede yaşayan Tokat, Sivas, Erzincan, Erzurum, Kahramanmaraş, Tunceli, Malatya Alevîlerinin köy derneklerinin toplamı bundan daha fazla olacağı düşüncesindeyiz.

Ankara'da yapmış olduğumuz saha çalışmasında toplam dokuz on adet cemevi tesbit ettik. Bunların yeri ve adları şöyledir:

Dikmen	→ Kösrelik Köyü Derneği
Mamak / Boğaziçi	→ Aşık Arap Köyü Dayanışma Derneği
Altındağ / Hüseyin Gazi	→ Çorak Köyü Kültür Dayanışma Derneği
Keçiören / Hasköy	→ Şabanözü Dayanışma Derneği
Keçiören / Kuşcağız	→ Sarısu Köyü Dayanışma Derneği
Mamak / Tuzluçayır	→ Ankara Cem Kütür Evleri Yaptırma Derneği

Dikmen	→ Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı
Altındağ/Hüseyin Gazi	→ Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı
Sincan	→ Dost Canlar Cemevi

Yukarıdaki isimlerden de anlaşılacağı üzere köy dernekleri adına açılan cemevleri daha çoktur. Tuzlu-çayır cemevine ve diğer cemevlerine cem yapmak için yapılan başvuruların ekseriyetle köy dernekleri adına yapıldığını gözönünde bulundurursak, köy derneklerinin geleneksel Alevîliği yaşatma açısından önemli bir yere sahip olduğun görürüz. Dede-talip ilişkisi ekseninde dönen geleneksel dinî cemaat bağının bozulan yapısını tamir etme görevi köy derneklerine yüklemek doğru olmayabilir. Fakat köy derneklerinin geleneksel ilişkileri devam ettirmedeki arzusu gözardı edilmemelidir.

Kentleşme sürecinde köy dernekleri kentleşmenin parametrelerinden biri olarak görüldüğü kanaatindeyiz. Çünkü köy dernekleri genellikle gecekondu bölgelerinde ya da yeni kentsel dönüşümü sağlanmış eski gecekondu bölgelerinde kurulmuş oldukları gözlenmektedir. Ankara'nın Etlik, Keçiören, Mamak semtlerinin yakın civarı tamamen gecekonduyla kaplanmıştır kentsel rantın yüksek olduğu, Çankaya, Dikmen, Balgat gibi semtler hızla gecekonduardan kurtulmaktadır (Görmez, 2004: 52) Yukarıda adını ve yerini vermiş olduğumuz cemevlerinin bu bölgelerde olduğu hatırlanmalıdır. Köyden kente göçmüş birinci kuşak Alevîlerin ya da bunların gecekondu bölgesinde yetişmiş ikinci kuşak çocuklarının kurmuş olduğu sosyal organizasyonlar üçüncü, dördüncü kuşak Alevîlerde devam ettirilebilir mi zaman gösterecektir. Kentsel dönüşümde sosyo-ekonomik farklılaşmaların belirleyici olacağı kanaatindeyiz.

Saha çalışmasında gördüğümüz kadarıyla, Ankara'nın daha varlıklı ve kentsel değerleri özümsemiş ailelerin oturduğu Ümitköy, Konut kent, Bilkent, İncek Gaziosmanpaşa, Çankaya gibi semtlerde ne cemevine ne de köy derneklerine rastlayabildik. Bu bölgelerde cemaat bağları ve ikinci derece akrabalık bağları çözüldüğünden bir birlik ruhu yaratmak daha zor olduğu düşünülmektedir.

Sonuç olarak Alevîlik, kentleşme sürecinde bir varolma mücadelesine girmiştir. Dernekleşme ve vakıflaşma gibi sosyal hareketlerle kendine yön bulmaya çalışmaktadır. Toplumsal kuşatıcılığı daha kapsayıcı olan kuruluşların Alevîlerle geleneksel dede-talip

ilişkinini ikame edecek bir bağ kuramaması onları havada bırakmaktadır. Kendiliğinden gelişmiş gibi görünen ve çok yaygın olan köy dernekleri ise geleneksel Alevîliği yaşatma isteği inkâr edilmemekle birlikte modernleşme sonunda ne olacağı kestirilememektedir.

SONUÇ

Alevîlik, İslâmî inançların farklı yorumlanmış formlarına sahiptir. Hulul inancının tevhid inancına zarar verdiği düşünülmesine rağmen Alevî Dedelerin tamamında bunun aksine bir durum gözlenmiştir. Allah tek yaratıcı olarak kabul edilmektedir. Saha çalışmasındaki verilere göre sadece sınırlı sayıda Zöhre Ana talplerinde Hz. Ali'den gelen nur diğer imamlara ve onun soyundan gelen velilere aktarıldığı için onlarda Allah vasfı aranmaktadır. Dolayısıyla Zöhre Ana'da da bu vasfı aranmaktadır.

Tenasüh yani ruhun bedenden bedene dolaşması inancı İslâm'ın ahiret inancını zedeleyen bir inançtır. Alevî nefeslerinde sıkça görülen bu inancın saha çalışmasında da özellikle geleneksel Alevîlerde yaygın olduğu gözlenmiştir. Fakat bu inanç Alevîlerin ahiret inancı içinde cüzi bir yer kaplamaktadır. Çünkü Alevîlerin dinî ve sosyal hayatları öbür dünyaya bir hazırlık olarak kurgulanmıştır. Kul hakkı, rızalık alma, cennet cehennem gibi kavramlar Alevîlerin ahiret inancına ilişkin önemli tasavvurlarıdır.

Alevîlik, batini yorum tarzına sahiptir. Fakat bu yorum tarzı diğer Şii mezheplerde olduğu gibi belirli yorum ilkelerine dayanmamaktadır. Gelişigüzel yapılmaktadır. Tarihi olarak Gulat-1 Şia'nın yorum kalıplarının Anadolu'ya sirayet ettiği ve özellikle Alevîlerin bunlardan bazılarını aslına yakın olarak kullandıkları gözlenmiştir. Kur'an'ı Kerim'in değiştirildiği iddiası, Nur-1 Muhammedi inancı ve Namaz hakkında Gulat-1 Şia yorumları halen Alevîler tarafından kullanılmaktadır.

Alevîlik yazılı kaynakları olmakla birlikte şifahi özelliği ağır basan bir yoldur. Sorgulanmaya müsait olmayan şifahi kültürde önemli olan sorgulayarak anlatıyı tahrif etmek değil, anlatıyı bozmadan yetenekleri ölçüsünde geleceğe aktarabilmektir. Anlatılar, sosyalleşmeyi sağlayan unsurlar olduğu için, bozulması "biz"lik bilincinin bozulması anlamına gelir. Bu yüzden sözlü kültür anlatı dünyasını değiştirmeden günümüze kadar gelmiştir. Fakat günümüzde sözlü kültürün yerini yazılı kültür almıştır.

Bu kültürde sorgulayıcılık esastır. Sorgulama, anlatının kutsalla olan ilişkisini bozduğu, büyüdü dünyayı aklileştirdiği için imanın zayıflamasına neden olmaktadır. Bu bozulma günümüz Alevîlerinin en büyük sorunlarındanıdır.

Varsayımlarımız doğrultusunda araştırma bulgularını değerlendirdiğimizde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- Kentleşme sürecinde, kentsel ifade biçimleri ile yüzleşmek zorunda kalan Alevîlerin dinî inanç ve pratiklerinde önemli değişmeler meydana gelmiştir. Kentleşme, Alevî topluluğunun bir kısmını kutsal dışı bir alana sürüklemiş ve bu gruplar arasında Alevîlik seküler bir kimlik kazanmaya başlamıştır. İdeolojik Alevî kimliği, dinî ritüellerden ve inançlardan koparak, dinî kimlikten ziyade politik-etnik bir kimliğe dönüşmüştür. Alevîliğin bir felsefi düşünce olarak algılanıp Marksist sol söylemlerle aynileştirilmesi ve kutsal dışına itilmesi ideolojik idrak tarzında beliren bir Alevî kimliği ortaya çıkarmıştır. Daha çok kent doğumlu genç kuşak Alevîlerin sahiplendiği bu kimlik geleneksel Alevîliğin inanç ve ibadetlerini sürdürme iddiasında değildir. Örgütlenme yapılarında buna rastlanamamıştır.

Kente uzun yıllar önce göç etmiş birinci kuşak yaşlı Alevîler ve aşırı politize olmamış ikinci kuşak Alevîler ise geleneksel Alevîliği kimlik olarak benimsemişlerdir. Mitsel anlatılar, tarihi şahsiyetler ve ibadetlere teoride de olsa bir bağlılık ve dinî ritüelleri yerine getirme arzusu vardır.

- Alevîliğin geleneksel ve ideolojik idrak edilışinden farklı olarak bir de kimlik Alevîliği mevcuttur. Kimlik Alevîleri geniş bir kitle oluşturmaktadırlar. Bu kitleyi, Alevîliğin inanç ve ritüellerine kayıtsız olanlar, merak edipte öğrenemeyenler, sembollerle Alevî kimliğini yaşatmaya çalışanlar oluşturmaktadır. Bu kimlik tarzı genç kuşak arasında yaygın olarak görülmüştür.

- Geleneksel Alevîlik kırsal toplum özelliklerine göre örgütlenmiştir. Örgütlenmenin temelinde dede-talip ilişkisi vardır. Musahiplik, düşkünlük kurumları toplumsal dayanışma ve denetimi sağlamaktadır. Kentleşme sürecinde dede-talip ilişkisi bozulmuştur. Eskiden dede taliplerini dolaşıp dinî-sosyal ihtiyaçlarını karşılarken, günümüzde dede herhangi bir cemevinin dedesi olmuştur. Artık talip dedesini arayıp

bulmak zorundadır ve talibin istekliliği önemlidir. Talip cemaatin geleneksel baskısını hissetmemektedir.

Geleneksel Alevîlikte dede kendi ocağına bağlı olan köyleri, oymakları bilmektedir. Ülkeyi ağ gibi saran dede ocakları sonbaharda başlayıp ilkbahara kadar bütün taliplerini gezerek hiçbir Alevî boşta kalmayacak şekilde dinî hizmetlerini görürler. Günümüzde dede ocaklarının geleneksel organizasyon işlevini köy dernekleri almış görünmektedir. Talibi dede ile buluşturan köy dernekleridir. Gözlem yaptığımız cemevlerinde ve bunlardan aldığımız rezervasyon kayıtlarında köy derneklerinin organizasyon işlevini üstlendiği görülmüştür.

- Köy dernekleri geleneksel Alevîliğin sürdürülmesinde, organizatörlük görevi yaparken, daha kapsayıcı olan vakıf ve dernekler Alevîliğin inanç ve ibadet tarzındaki dönüşümü sağlayacak bir rol üstlenmişlerdir. Bu tip örgütlenmelerden özellikle Cem Vakfında yazılı ve görüntülü yayınlarla Alevîlerde ortak bir inanç ve ibadet geliştirme hedefi görülmüştür.

— Toplumsal kuşatıcılığı daha fazla olan vakıf ve dernekler Alevîliğin inanç ve ibadetlerinde kentsel dönüşümünü üstlenmelerine rağmen, kurulmuş olduğu bölgedeki Alevîler ile bir iletişimsizlik mevcuttur. Ankara’da fizik yeterlilik olarak en çok imkana sahip olan Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı’nın bölgesindeki Alevîlerle arasında inanç ve ibadetlerini yerine getirilmesi hususunda iletişimsizlik görülmüştür.

- Geleneksel Alevîlik daha çok gecekondu bölgelerinde yaşatılmaktadır. Özellikle, Altındağ, Mamak bölgelerinde geleneksel Alevîliğin inanç ve ibadetleri daha canlı bir şekilde yaşatılmaktadır. Altındağ ve Mamak semtleri gecekondulaşmanın en yoğun olduğu yerlerdir. Ankara’da tesbit ettiğimiz on adet cemevinden altısının bu bölgelerde oluşu Alevîliğin gecekondu bölgelerinde yaşadığını göstermiştir. Kaldı ki Keçiören semtindeki Cemevi de eskiden gecekondu bölgesinde iken kentsel dönüşüm kapsamında daha kentleşmiş bir görünüm kazanmıştır.

- Kentleşme sürecinde dedelik kurumu işlevini kısmen yitirmiş ve içerik kaybına uğramıştır. Öncelikle geleneksel Alevîlikte dedeye atfedilen statü değerini yitirmiştir. Ocak soylu olması ve soyun Peygambere dayandığı inancı zayıflamış, dededen keramet beklentisi de azalmıştır. Dede statüsünü kutsallaştıran bu iki faktördeki erime, dede

otoritesinin de zayıflamasına neden olmuştur. Bugün dedeler herhangi bir cemevinde geleneksel Alevîliğin ne olduğunu ve ibadetlerin nasıl yapıldığını anlatmaya çalışan tipik bir öğretici kimliğindedir.

Müsaheplik ve düşkünlük kurumları görgü cemleri yapıldığı müddetçe anlamı olan kurumlardır. Talibin yıllık görgüsü yapılmadan önce düşkün olup olmadığı tesbit edilir. Müsaheplik de görgüsü yapılan Alevîler arasında olan bir akitleşmedir. Saha çalışmasında iki yıllık ritüeller içinde iki adet görgü ve müsahep cemi tesbit edilebilmiştir. Ankara'daki Alevîlerin yoğunluğuna bakıldığında müsaheplik ve düşkünlük kurumlarının yaşadığını söylemek mümkün değildir.

- Geleneksel Alevîliğin dayandığı temellerden biride veli kültürüdür. Velilerin gaybten haber verdiğine, şifa dağıttığına inanılır. Hakkında iyi düşünmeyenlere de Allah'ın gazabı ulaşır. Velilerin dolayısıyla onların ocaklarından gelen dedelerin keşfi/ilhami bilgileri Alevîlerin gözünde değerlidir. Geleneksel Alevîliğin bu özelliği çarpıcı bir şekilde saha çalışmasında Zöhre Ana dergâhında gözlenmiştir. Zöhre Ana'nın söylediği İslâm'a ve akla aykırı birçok söz, taliplerince hayatlarına tatbik edilmiştir. Bu durum, Zöhre Ana'nın evliya olduğuna dair inançtan kaynaklanmaktadır. Saha çalışmasında veli kültürünün devam ettiğine dair gözlemlerimiz olmuştur. Fakat bunlar gecekondü bölgesinde gözlenmiştir. Üniversite gençliğinde ve kimlik Alevîlerinde bu inancın zayıf olduğu gözlenmiştir.

Modernleşme ile birlikte geleneksel bilgi organizasyonunda değişme meydana gelmiştir. Modern birey kontrol edilebilir bilginin değerli olduğuna inanmaktadır. Keşfi/ilhamî bilgi kayıtsız şartsız iman ve itaat gerektirir. Modernleşen bireyden böylesine bir irade teslimini beklemek almış olduğu eğitim ile çelişik bir durum ortaya çıkaracaktır. Saha çalışmasında, Lise mezunlarının çoğunda ve üniversite öğrencilerinde rasyonelleşmenin tezahürleri gözlenmiştir.

Geleneksel Alevî inanç ve ibadetlerini kent ortamında tatbik etmedeki zorluklar, inanç yapısındaki gevşeklik ve Sünnî İslâm karşısında argümanların zayıflığı Alevîleri çeşitli tepkilere yöneltmektedir. Bu tepkilerden bazıları dini inkâr şeklinde olup ateizme kayma şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bazıları ise İslâm'a aykırı inançların reddi ve şeri

ibadetlerin kabulü şeklinde zuhur edip Sünni İslâm anlayışına yaklaşmaktadır. İkinci tür tepkiler saha çalışmasında sıkça gözlenmiştir.

Nihai olarak vurgulamak gerekirse, ampirik çalışma sonuçları, kentleşmenin, geleneksel Alevî toplum yapısında ve kurumlarında köklü değişmelere neden olduğunu göstermektedir. Bu değişimin, Alevî toplum kesimleri bakımından arzulanır sonuçlar doğurup-doğurmayacağı geleneksel Alevî teolojisinin sorunlarına bulunacak cevaplarla ve Alevîliğin geleneksel kurumlarında dönüşüm sağlayıp-sağlayamayacağıyla doğrudan ilişkili olacaktır.

KAYNAKÇA

- ABDÜLHAMİD, İrfan: İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları, (Çev. M. Saim Yeprem), Marifet Yay., İstanbul, 1994.
- AFFİFİ, Ebu'l- Âla: Muhyiddin İbnu'l- Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi (Çev. Mehmet Dağ), Kırkambar Yay., İstanbul, 1999.
- AKGÜR, Zeynep Gökçe: Türkiye'de Kırsal Kesimde Kente Göç ve Bölgeler arası Dengesizlik (1970-1993), T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1997.
- AKTAY, Yasin: Türk Dininin sosyolojik İmkânı, İletişim Yay., İstanbul, 1999.
- Ann Game- Andrew Metcalfe: Tutkulu Sosyoloji, Çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999.
- ASLAN, Ahmet: İslâm Felsefesi Üzerine, Vadi Yay., Ankara, 1996.
- ASLANTÜRK, Zeki- AMMAN, M. Tayfun: Sosyoloji, İFAN Yay., İstanbul, 1999.
- ATATÜRK, Mustafa Kemal: Nutuk, C.I, (Haz. Birol Emil-Melin Hazer – Mehmet Ali Aydın), Kültür Bakanlığı Yay., No: 378, Ankara, 1989.
- ATEŞ, Ahmet: Bâtınîye, Cilt II, MEB Yay., İstanbul, İstanbul, 1993.
- ATEŞ, Süleyman: İşari Tefsir Okulu, Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara, 1974.
- AY, Zahide: Handut, Selenge Yay., İstanbul, 2006.
- BAL, Hüseyin: Alevî – Bektaşî Köylerinde Toplumsal Kurumlar, Ant. Yay., İstanbul, 1997.
- BARDAKÇI, Necmettin M.: Sosyo – Kültürel Hayatta Tasavvuf, Rağbet Yay., İstanbul, 2005.
- BİLGİSEVEN, Amiran Kurktan: Türkiye'de Milli Birliği Bozan Ayrılık (Alevî – Sünni Ayrılığı), Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı – İstanbul, 1991.
- BİRDOĞAN, Nejat: Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevîlik, Kaynak Yay., İstanbul, 1994.
- BİRGE, John Kingsley: Bektaşilik tarihi, (Çev. Reha Çamuroğlu), Ant Yay., İstanbul, 1991.

- BOLAT, Ali: Melametilik, İnsan Yay., 2. bs., İstanbul, 2003.
- BOTTOMORE, Tom B.: Toplumbilim, Çev. Ünsal Oskay, 2. bs., İstanbul 1984.
- BOZKURT, Fuat: Alevîliğin Toplumsal Boyutları, Tekin Yay., İstanbul, 1993.
-: Buyruk, Kapı Yay., İstanbul, 2005.
-:Çağdaşlaşma Sürecinde Alevîlik, Doğan Kitap Yay., İstanbul, 2000.
- BOZKURT, Nizam: Alevîliğin Oluşumu, İrtibat: Seyid Garip Musa Kültür derneği, Tarihsiz.
- CHADWICK, Nara K. – Zhirmunsky, Victor: Oral Epks of Centrol Asia, Combridge At The Univesity Pres, 1969.
- CHARNAY, Jean-Paul: İslâm Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim, (Çev. A. Bülent Baloğlu – Osman Bilin), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1997.
- CORBİN, Henry: İslâm Felsefesi Tarihi, (Çev. Ahmet Arslan), Cilt I, II, İletişim Yay., İstanbul, 2004.
- ÇAMUROĞLU, Reha: Değişen Koşullarda Alevîlik, Ant Yay., 3. bs., İstanbul, 2000a.
-:Tarih Heterodoksi ve Babailer, Doğan Kitap, 4. bs., İstanbul, 2000b.
- ÇELİK, Ahmet: Tasavvufî Tefsir Alusi Örneği, Ekev Yay., Erzurum, 2002.
- ÇETİNKAYA, Nihat: Kızılbaş Türkler, Kum Saati Yay., İstanbul, 2004.
- DAFTARY, Farhad: İsmaililer, (Çev. Ercüment Özkaya), Rastlantı Yay., Ankara, 2001.
- DIERL, Anton, Jozef: Anadolu Alevîliği (Çev: Fahrettin Yiğit), Ant Yay., İstanbul, 1991.
- DOĞAN, Cafer: Alevî Müslümanın İslâm Anlayışı, Ankara, 2005.
- DÖNMEZER, Sulhi: Sosyoloji, 10. bs., Beta Yay., İstanbul 1990.
- DURALI, Teoman Ş.: Felsefe-Bilim Nedir, Dergâh Yay., İstanbul, 2006.
- EĞRİ, Osman: Yaygın Din Eğitimi Açısından Bektaşilik, Horasan Yay., İstanbul, 2003.
-:Bektaşilikte Tasavvuf Eğitimi, Horasan Yay., İstanbul, 2003.

- ELIADE, Mircea: Shamanizm, Bellangen Serlesc XXVI, New York, 1964.
- ERAYDIN, Selçuk: Tasavvuf ve Tarikatler, Marifet Yay., İstanbul, 1981.
- ERDOĞAN, Kutluay: Alevî – Bektaşî Gerçeği, Alfa Basın Dağıtım, İstanbul, 2000.
- ERGUN, Sadettin Nuzhet; Bektaşî-Kızılbaş-Alevî Şairleri ve Nefesleri, C.1, Marif Kitaphanesi, İstanbul, 1944.
- ERKAL, Mustafa: Sosyal Meselelerimiz ve Sosyal Değişme, Mayıs Yay., Ankara, 1984.
- ERÖZ, Mehmet: Türkiye’de Alevîlik ve Bektaşilik, Kültür Bak. Yay., Ankara, 1990.
- FICHTER, Joseph: Sosyoloji Nedir?, (Çev. Nilgün Çelebi), Toplum Kit., Konya ty.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi: Türkiye’de Alevîlik – Bektaşilik, Selçuk Yay., Ankara, 1990.
- FREYER, Hans: Din Sosyolojisi, (Çev. T. Kalpsüz), AÜİF Yay., Ankara, 1964.
- GAZÂLÎ, İmam: Bâtınlığın İçyüzü, (Çev. A. İLHAN), T. Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1993.
- GİDDENS, Anthony: İleri Toplumların Sınıf Yapısı, (Çev. Ömer Baldık), Birey Yay., İstanbul, 1999.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki: Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik, Der Yay., İstanbul, 1987.
-:Alevî Bektaşî Nefesleri, İnkılap kitabevi, İstanbul, 1992.
-:Melamilik ve Melamiler, Gri Yay., İstanbul, 1992.
-:Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatler, İnkılap Yay., İstanbul, 1997.
-:Tasavvuf, Milenyum Yay., İstanbul, 2000.
- GÖRMEZ, Kemal: Bir Metropol Kent Ankara, Odak Yay., Ankara, 2004.
- GÜNAY, Ünver – Ecer, A. Vehbi: Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye, Erciyes Üniversitesi Yayınları No: 112, Kayseri, 1999.
- GÜNAY, Ünver – Güngör, Harun: Başlangıcından Günümüze Türklerin Dini Tarihi, Ocak Yay., İstanbul, 1999.

- GÜNAY, Ünver: Din Sosyolojisi, İnsan Yay., İstanbul, 2003.
- İNAN, Abdulkadir: Türk Dünyası El Kitabı, C:1, Türk Kült. Arş. Ens. Yay., Ankara, 1992.
-: Tarihte ve Bugün Şamanizm, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1972.
-: Eski Türk Dini Tarihi, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1976.
- KAFESOĞLU, İbrahim: Selçuklu Tarihi, Boğaziçi Yay., İstanbul, 1992.
-: Türk Milli Kültürü, Boğaziçi Yay., İstanbul, 1988.
- KAĞITÇIBAŞI, Çiğdem: İnsan ve İnsanlar, evrim Yay., İstanbul, 1988.
- KALAFATI, Yaşar: Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri, Türk Kült. Arş. Ens. Yay., Ankara, 1990.
- KARA, Mustafa: Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergah Yay., İstanbul, 2003.
- KARA, Seyfullah: Selçuklular'ın Dini Serüveni, Şema Yay., İstanbul, 2006.
- KARTAL, S. Kemal: Ekonomik ve Sosyal Yönleriyle Türkiye'de Kentleşme, Adım Yay., Ankara, 1992.
- KEKLİK, Nihat: Türk-İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri, İ.Ü.E.F. Yay., İstanbul, 1996.
- KELEŞ, Ruşen: Türkiye'de Şehirleşme, Konut ve Gecekondu, Gerçek Yay., İstanbul, 1978.
- KESKİN, Yahya M.: Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Alevîliği, İlahiyat, Ankara, 2004.
- KONGAR, Emre: Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği, 6. bs., Bilgi Yay., İstanbul, 1995.
- KÖPRÜLÜ, Fuad: Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Diyanet İşleri Bşk. Yay., 8. bs., Ankara, 1993.
- KÖPRÜLÜ, Fuad-BABİNGER, Franz: Anadolu'da İslamiyet, İnsan Yay., İstanbul, 1996.
- KÖPRÜLÜ, M.Fuad: Türkiye Tarihi, TTK Yay., Ankara, 1999.

- KÖSEOĞLU, Nevzat: Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler, Ötüken Yay., İstanbul, 1991.
- KUTLU, Sönmez: Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2002.
- KÜÇÜK, Hasan: Tarikatlar, TÜRDAV Yay., İstanbul, 1980.
- MANHEIM, Karl: İdeoloji ve Ütopya, (Çev., M.Okayuz), Ankara, 2002.
- MARDİN, Şerif: İdeoloji, 2. Baskı, İletişim Yay., Ankara, 1982.
- MATTEI, Jean-Louis: Hz. Ali Cenknâmeleri, Kitabevi, İstanbul, 2004.
- MELİKOFF, Irene: Uyur İdik Uygardılar, (Çev. Turan Alptekin), Cem Yay., 2.bs., İstanbul, 1994.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin: İdeoloji, Çev. Ercüment Özkaya, Doruk Yay., Ankara 1999.
- MERİÇ, Cemil: Bu Ülke, (Yay. Haz. M.A. MERİÇ), İletişim Yay., İstanbul, 1992.
- MIHALY, Hoppol: Schamanen und Schamanismus, Augsburg Pattloch, 1991.
- MORLEY, David-ROBINS, Kevin: Kimlik Mekânları, Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar (Çev. E. ZEYBEKOĞLU), Ayrıntı Yay., İstanbul, 1997.
- NASR, Seyyid H.: Üç Müslüman Bilge, (Çev. A. ÜNAL), İnsan Yay., İstanbul, 2003.
- NOYAN. Bedri: Bektaşılık – Alevîlik Nedir? Ant-Can Yay., İstanbul, 1995.
- OCAK, A. Yaşar: Türk Sufiliğine Bakışlar, İletişim Yay., İstanbul, 1996.
-: Kalenderiler, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1999.
-: Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2003a.
-: Alevî ve Bektaşi İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri, İletişim Yay., İstanbul, 2003b.
-: Babailer İsyanı, Dergah Yal., İstanbul, 2000.

-: Türkler, Türkiye ve İslâm, İletişim Yay., İstanbul, 2003d.
- OKAN, Murat: Türkiye’de Alevîlik, İmge Yay., İstanbul, 2004.
- OKUMUŞ, Ejder: Toplumsal Değişme ve Din, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- ONAT, Hasan: Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ocak, 1993.
- ONG, J. Walter: Sözlü ve Yazılı Kültür, (Çev. Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yay., İstanbul, 2003.
- ÖGEL, Bahaeddin: Türk Kültür Tarihine Giriş, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2000.
- ÖZ, Bakî: Alevîlik tarihinden İzler, Can Yay., İstanbul, 1997.
-: Fevaid, Can Yay., İstanbul, 1996.
- ÖZMEN, İsmail: Alevî – Bektaşî Şiirleri Antolojisi, Cilt: 4 T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998.
-: Simgeler Kenti Bektaşilik, Ankara, 2000.
- ÖZTOPRAK, Halil: Kur’an’da Hikmet Tarih’te Hakikat, Anadolu Matbaası, 1990.
- ÖZTÜRK, Ali Rıza: İslâm’da Demokrasi, Alevîlik, Gürajans Yay., Ankara, 1999.
- ÖZTÜRK, Mustafa: Kur’an ve Aşırı Yorum, Kitabiyat, Ankara, 2003.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri: Tarih Boyunca Bektaşilik, Yeni Boyut Yay., İstanbul, 1995.
-: Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar, Yeni Boyut Yay., İstanbul, 1997.
- POLAT, M. Said: Selçuklu Göçerlerin Dünyası, Kitabevi, İstanbul, 2004.
- ROBERTSON, Roland: Küreselleşme, Toplum Kuramı ve Küresel Kültür, (Çev. Ü.H. YOLSAL), Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1999.
- SARIKAYA, Saffet: Anadolu Alevîliği, Ötüken Yay., İstanbul, 2003.
-: Şerhu Hutbeti’l – Beyân, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2004.
- SCHIMMEL, Annemarie: İslâm’ın Mistik Boyutları, Kabalcı Yay., İstanbul, 2001.

- SOLAK, İsmet: Cemden Gelen Nefesler, Zöhre Ana-Ali (VA) Sosyal Hizmet Vakfı, 7. bs., İzmir, 1993.
- SOROKİN, Pitirim A.: Çağdaş Sosyoloji Kuramları, Çev. M.M. Raşit Öymen, KBY., Ankara, 1994.
- SÖYLEMEZ, M. Mahfuz: Bedevilikten Haydariliğe Kufe, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001.
- SUBAŞI, Necdet: Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme, Vadi Yay., Ankara, 2003.
-:Gündelik Hayat ve Dinsellik, İz Yay. İstanbul, 2004.
- SUNAR, Cavit: Melamilik ve Bektaşılık, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yay., 2. bs. İstanbul, 2003.
- SÜMER, Faruk: Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Selçuklu Tarih ve Medeniyet Enstitüsü Yay., Ankara, 1976.
- ŞAPOLYO, Enver Behnan: Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, Türkiye Yay., İstanbul, 1964.
- ŞENER, Cemal: Benim Kabem İnsandır, Ay Yay., İstanbul, 1996.
-: Şaha Doğru Giden Kervan, Alevîlik Nedir. Ant Yay., İstanbul, 1997.
- ŞERİF, Muzaffer – Şerif, Carolyn W.: Sosyal Psikolojiye Giriş II, Sosyal Yay., İstanbul 1996.
- TEZCAN, Mahmut: Toplumsal ve Kültürel Değişme, 2. bs., Ankara Ü. Eğitim Bilimleri F. Yay., Ankara, 1991.
- TOLAN, Barlas: Toplum Bilimlerine Giriş, 3. Bs., Adım Yay., Ankara 1991.
- TUNA, Korkut: Şehirlerin Ortaya Çıkış ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme, İstanbul Ü. Edebiyat F. Yay., İstanbul, 1987.
- TURAN, Osman: Selçuklular ve İslamiyet, Boğaziçi Yay., İstanbul, 1993.
- TÜRKDOĞAN, Orhan: Alevî Bektaşi Kimliği, Timaş Yay., İstanbul, 1995.
- URRY, John: Mekânları Tüketmek, (Çev. Rahmi G.Öğdül), Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999.

- ÜLGENER, Sabri: Zihniyet, Aydınlar ve İzmler, Der Yay., Ankara, 1983.
- ÜLKEN, H. Ziya: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi, Kaynakları ve Etkileri, Ülken Yay., 6. Baskı, 2004.
- ÜZÜM, İlyas: Günümüz Alevîliği, İSAM Yay., İstanbul, 2000.
-:Kültürel Kaynaklarına Göre Alevîlik, Horasan Yay., İstanbul, 2002.
- YILDIRIM, Ali-ŞİMŞEK, Hasan: Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, Seçkin Yay., Ankara, 2005.
- WACH, Joachim: Din Sosyolojisi, (Çev: Ünver Günay), İstanbul, 1995.
- WEBER, Max: Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, (Çev: Zeynep Aruoba), Hil Yay., İstanbul, 1985.
-: Sosyolojinin Temel Kavramları, (Çev: Medeni Beyaztaş), Bakış Yay., İstanbul, 2002.
- YAMAN, Ali- Erdemir, Akyan: Alevîlik – Bektaşilik Nedir?, Cem Vakfı Yay., İstanbul, 2006.
-: Alevîlik'te Dedelik ve Ocaklar, Karaca Ahmet Sultan Derneği Yayınları, İstanbul, 2004.
- YILDIRIM, Ahmet: Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2000.
- YILMAZ, Nail: Kentin Alevîleri, Kitabevi, İstanbul, 2005.
- YÖRÜKHAN, Yusuf Ziya: Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar, (Yayına Haz: Turhan Yörükhan), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1998.
- ZELYUT Rıza: Alevîler Ne Yapmalı?, Yön Yay., İstanbul, 1993.
-: Öz Kaynaklara Göre Alevîlik, Yön Yay., İstanbul, 1998.

MAKALELER

- AKTÜRE, Serkan: “Konut ve Konut Çevresi Olarak Ankara Gecekondularına İlişkin Bazı Gözlemler”, İ. T.Ü. Mimarlık Fak. Yapı Arşt. Kurumu Bült., No: 3-4, 1977.
- BADEMLİ, Raci: “Ankara’da Kent Planlama Deneyi ve Ulaşılan Sonuçlar”, Ankara 1985’den 2015’e, EGO, ANKARA, 1986.
- BAŞTAV, Şerif: “Osmanlılarla Safevilerin Mücadelesi Esnasında Alevîlerin Rolü”, Türk Kültürü Araştırmaları, Türk Kültürü Arş. Ens. Yay. Yıl: 27, s:1-2, Ankara, 1989.
- BİLGİN, Azmi: “Tasavvuf ve Tekke Edebiyatı”, (Haz. Cemil Çiftçi), Kitabevi, İstanbul, 2003.
- BİLİCİ, Faruk: “Alevî – Bektaşî İlahiyatının Günümüz Türkiye’sindeki İşlevi Alevî Kimliği, (Editörler, T. Olsson, E. Özdalga, C. Rauduvere), (Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun), Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2003.
- CHELHOD, Joseph: “Hicret Öncesi Mekke’de Kapitalizm”, (Çev. İzzet Er), Din Sosyolojisi, Akçağ Yay., Ankara, 1998, s. 127- 132.
- ÇAYIR, Kenan: “Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri: Yeni Sosyal Hareketler”, Yeni Sosyal Hareketler, Haz. Kenan Çayır, Kaknüs Yay., İstanbul, 1999.
- ÇELİK, Celaleddin: “Kentsel Dindarlık”, (Ed. Ünver Günay, Celaleddin Çelik), Karahan Kitabevi, Adana, 2006.
- DRESSLER, Markus: “Alevî Geleneğin Dinsel Boyutları”, Bilgi Toplumunda Alevîlik, (Haz. İbrahim Bahadır), Bielefeld Alevî Kültür Merkezi Yay., Ankara, 2003.
- DUMONT, Paul: “Günümüz Türkiye’sinde Alevîliğe Bakış”, Tutkun Aynayı Yüzüme Ali Göründü Gözüme – Yabancı Araştırmacılar Gözüyle Alevîlik -, (Çev. İlhan Cem Erseven), Ant Yay., İstanbul, 1997, ss. 141 – 161.
- ERDEMİR, Aykan: “Mütekevvîn Alevîlik: Kent Koşullarında Dönüşen Cem Uygulamaları”, Kırkbudak, Bahar, 2006, ss. 60-69.

- FIRAT, Kamil: “Ankara’da Bir Alan Araştırması: Alevîliğin ve Dinsel Kimliğin Alevîlerce Algılanması”, Kırkbudak, s: 1, Kış 2005, ss. 50 – 70.
- GÜNAY, Ünver: “Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Din”, Türk Yurdu, Sayı: 116-117, Nisan – Mayıs 1997, ss.80-89.
- HASSAN, Ümit: “Eski Türklerde İnanç Sistemi”, Osmanlı Devletine Kadar Türkler, (Yayın Yönetmeni: Sına Akşit), Cem Yayınevi, İst., 1990.
- JOHNSTON, Hank-LARANA, Enrique-GUSFIELD, Joseph R.: “Kimlikler, Şikâyetler ve Yeni Sosyal Hareketler”, Yeni Sosyal Hareketler, Teorik Açılımlar, (Çev. K. ÇAYIR), Kaknüs Yay., İstanbul, 1999.
- KUTLU, Sönmez: “Alevîliğin Dini Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi”, İslamiyet, s. 3, Temmuz – Eylül 2003, ss. 31-55.
- MELİKOFF, Irene: “Hacı Bektaşın Tarihsel Kimliği”, (Haz. İbrahim Bahadır), Bielefeld Alevî Kült. Mrk. Yay., Ankara, 2003, ss. 3-11.
- OCAK, A. Yaşar: “Tarih ve Teoloji”, Alevîlik, Haz. İbrahim Bahadır, Bielefeld Alevî Kültür merkezi Yayınları, Ankara, 2003c.
-: “Türkiye Selçukulları Döneminde ve Sonrasında Vefai Tarikatı (Vefaiyye): Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Yeni Bir Yaklaşım” Research Centre for Islamic History, Art and Culture (IRCICA), Essays in Honour of Ekmekleddin İhsanoğlu, Compiled by Mustafa Kaçar, Zeynep Durukal, İstanbul, 2006.
- OLSSON, Tord: “Ali Odaklı Mezheplerde Yazıya Geçirme”, Alevî Kimliği, Ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere), ss. 260-275, Tarih Vakfı, Yurt Yay., İstanbul, 1999.
- ÖZGÜNAY, Abidin: “Alevî Fıkhı”, Cem, No: 52/ Eylül 1995, ss. 4-5.
- SARIKAYA, Saffet: “Alevîlik ve Bektaşiliğin Ahilikle İlişkisi” İslamiyet, s: 3 Temmuz – Eylül 2003a, ss.93 – 111.
- SAVAŞCI, Özgür: “Alevî – Bektaşî İncancının Temel Kavramları Alevîlik”, (Haz. İsmail Engin, Havva Engin), Kitap Yay., İstanbul, 2004.

- SCHÜLER, Harald: “Alevîler ve Sosyal Demokratların İttifak Arayışı: Dilsel ve Dinsel Olarak Tanımlanmış Grupların Sosyal Demokrat- Laik Ortam ve Partilerdeki Rolü” (Çev. Nihat Ülver), Türkiye’de Sivil Toplum ve Milliyetçilik, İletişim Yay., İstanbul, 2001, ss.133-183.
- SUBAŞI, Necdet: “Ritüel Kaybı- Laik Bir Toplumda Ritüel İhtiyacı”, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı Yay., Alevî Tören ve Ritüelleri Sempozyum 2-3 Nisan 2005, Ankara, 2005.
- TATAR, Taner: “Gelenek ve Bütünleşme”, Tabula Rasa, S: 66, Eylül- Aralık 2002, ss. 83-94.
- “Kutsalın Siyasallaşması ve Alevîlik”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Yıl:15, S:45, Ocak-Mart, 2008, ss.103-110.
- ÜZÜM, İlyas: “Alevîlerin Caferi Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı Alevîlik – Caferilik ilişkisi veya ilişkisizliği” İslamiyet, S: 3 Temmuz – Eylül 2003, ss. 127 – 151.
- VERGİN, Nur: “Din ve Muhalif Olmak: Bir Halk Dini Olarak Alevîlik”, Türkiye Günlüğü, s. 17, Kış 1991.
- VORHOFF, Karin: “Türkiye’de Alevîlik ve Bektaşilikle ilgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar”, Alevî Kimliği, (Ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere), Tarih Vakfı, yurt Yay., İstanbul, 1999.
- YAVUZ, Ferhat: “Gecekondu Konusu”, İskan ve Şehircilik Haftası Konferansları, Siyasal Bilgiler Fak., Ankara, 1971.
- YILDIZ, Harun: “Alevîlerde Dedelik kurumu”, Alevîlik, (Hz. İsmail Engin, Havva Engin), Kitap Yay., İstanbul, 2004.

SÖZLÜKLER

DEVELLİOĞLU, Ferit: Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lügat, Aydın Kitabevi Yay.,
12. bs., Ankara, 1995.

İLHAN, Avni: DİA, V. Cilt, İstanbul, 1992.

MARSHALL, Gordon: Sosyoloji Sözlüğü (Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü),
Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1999.

Türk Dil Kurumu, 9. bs., Ankara, 1998.

ÜLKEN, Hilmi Ziya: Sosyoloji Sözlüğü, Talim ve Terbiye Dairesi Yayınları, İstanbul,
1969.

TEZLER

AY, Zahide: “Alamut Sonrası Nizari İsmailiği ve Tasavvuf”, (Yayımlanmamış Yüksek
Lisans Tezi); Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005.

BERKAY, Ayşe Fügen: Yunus Emre'nin Türk Toplumundaki Yeri, (Yayımlanmamış
Doktora Tezi), İstanbul Üniv. Edebiyat Fak., İstanbul, 1973.

DÖNMEZ, Mehmet: Sosyal Bütünleşme Açısından Alevîlik Malatya Uygulaması,
(Yayımlanmamış Doktora Tezi), İnönü Üniv. Fen – Edebiyat Fak., Malatya,
2003.

ÖZ Mustafa: “Nizari İsmaili Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi”, (Yayımlanmamış
Doktora Tezi), İstanbul 1986.

GAZETELER

BARDAKOĞLU, Ali: 7.11.2003, Milliyet Gazetesi.

PEHLİVAN, İsmail: 4.11.2006, Akşam Gazetesi.

EK: MÜLAKAT SORULARI

1- Olgusal Tespit Soruları

- Yaş
- Cinsiyet
- Meslek
- Gelir
- Eğitim durumu
- İkamet edilen bölge (Gecekondu, Alevî yoğunluklu mahalle, merkez)
- Sosyal tabaka
- Alevîlikteki konumu (Dede, talip, vs.)

2- Oturduğunuz mahallenin seçiminde etkili olan faktörler nelerdir?

- Bulduğunuz yere nereden geldiniz?
- Bulduğunuz yerde ne zamandan beri oturuyorsunuz?

3- Kendinizi inanç açısından nasıl ifade ediyorsunuz?

4- Alevîlik size göre nedir?

5- Alevîlikle ilgili bilgileri hangi kaynaklardan öğreniyorsunuz?

6- Şehir hayatı inancınızı yaşamada size engel teşkil ediyor mu?

7- (Gençlere) Yaşlılarla (büyüklerinize) Alevîliği anlamada ve yaşamada aranızda fark görüyor musunuz?

8- (Yaşlılara) Gençlerle aranızda ne gibi farklılıklar görüyorsunuz?

9- Alevîliğin genç kuşaklara aktarılmasında sizce ne gibi problemler yaşanmaktadır?

10- Size göre, çocuklar ve gençler Alevîlikle ilgili bilgileri en iyi nereden öğrenebilirler.

- Okulda zorunlu din dersinin okutulmasına tavrınız nedir?

11-Alevîlerin ya da Alevîliğin günümüzde sorunları nelerdir?

12-Alevî dernek ve vakıfların, Alevîlerin günümüzdeki sorunlarını çözmek için yeterli olduğunu düşünüyor musunuz?

13-Bildiğiniz Alevî dernek ve vakıfları hangileridir? Haklarında ne düşünüyorsunuz?

14- Alevîlikte beğenmediğiniz ya da uygun görmediğiniz tutum, inanç ve davranışlar var mıdır?

15- Dede sizin için ne ifade ediyor?

- Tanıdığınız ve dinlediğiniz dedeleri bilgi bakımından yeterli görüyor musunuz?
- Alevî ya da toplumsal problemlerin çözümü için dedeye başvurur musunuz?
- Alevî yazar ve aydınların dedelerin yerini aldığını düşünüyor musunuz?

16- Sizce düşkünlüğün kuralları değiştirilmeli midir?

17- Alevîliğin siyasetteki yeri sizce ne olmalıdır?

- Bir Alevî partisi olmalı mıdır?
- Alevîler bir siyasi partiyi ön plana çıkarmalı mıdır?
- Alevîliğiniz siyasi tercihlerinizi bağlayıcı mıdır?

18. Cem törenine katılıyor musunuz?

- Katılmıyorsanız niçin?
- Katılıyorsanız, nerede katılıyorsunuz?
- Organizasyonu kim ya da hangi kuruluş düzenliyor?
- Katıldığınız Cemler hangi amaçlarla düzenlendi? Müsahip, Dar, Düşkünlük, görgü (görüm) ya da Abdal Musa cemi gibi
- Hangi sıklıkta katılıyorsunuz?
- Ankara'da bildiğiniz kaç tane cem evi vardır? Bunlara kaç kez gittiniz?
- Ceme katılmak için devlet ya da dernek ve vakıflardan bir beklentiniz var mı?
- Size göre Alevîliğin cem evine mi yoksa dernek veya vakıfa mı ihtiyacı vardır?

19. Müsahibiniz var mı? Varsa gereğini yerine getirebiliyor musunuz?

20. Muharrem orucu tutar mısınız?

21. Bayram namazı kılar mısınız?

22. Semah döner misiniz?

23. Abdal Musa kurbanı keser misiniz?

24. Adak kurbanı keser misiniz?

25. Niyaz eder misiniz?

26. Ramazan ayında 1 veya 3 gün oruç tutar mısınız?
27. Alevî – Bektaşî ulularının türbelerini ziyaret eder misiniz?
28. Türbelerde, yatırlarda bez bağlayıp, mum yakıyor musunuz?
29. Gömbe, lokma, aşure yapıyor musunuz?
30. Hacı Bektaş Veli bedeninde gelenin Hz. Ali'nin kendisi olduğu inancına katılıyor musunuz?
31. Atatürk bedeninde gelenin Hz. Ali'nin kendisi olduğu inancına katılıyor musunuz?
32. Hz. Ali ile ilgili ayetlerin Kur'an-ı Kerim'den çıkarıldığına inanıyor musunuz?
33. Kur'an-ın bugünkü şekliyle eksik olduğu düşüncesine katılıyor musunuz?
34. Hacı Bektaş Velii ziyaret etmekle hacı olacağınıza inanıyor musunuz?
35. Hz. Ali'nin camide öldürüldüğü bu yüzden Alevîlerin camiye gitmemesi gerektiği inancına katılıyor musunuz?
36. Alevîlerin abdesti alınmış namazı kılınmış inancına katılıyor musunuz?
37. Ramazan orucu Sünnilere Kербela olayından dolayı ceza olarak verildiğine inanıyor musunuz?
38. Namaz kılıp, hacca giden ve Ramazan orucu tutan Alevî Sünnileşmiş sayılır mı?
39. Dedelerin keramet sahibi olması ve olağanüstü haller göstermesi gerektiği inancına katılıyor musunuz?
40. Sizce veliler, evliyalar gaybtan ve gelecekte haber verebilirler mi?
41. Veliler ve evliyalardan şifa geleceğine inanır mısınız?
42. Zöhre Ana hakkında kanaatiniz nedir?

43. Sünni ibadet tarzını da benimseyen Alevîler için:

- a. Geleneksel Alevîlikte olmayan Namaz, Ramazan orucu, Hac gibi ibadetleri niçin yapıyor sunuz?
- b. Bu ibadetleri yapmanıza vesile olan dinî tecrübenizi anlatır mısınız?
- c. Aileniz de ve yakın Alevî çevrenizde ne gibi tepkiler oluştu?
- d. Bu ibadetleri yapmakla Sünnileştığınızı düşünüyor musunuz?

44. Dernek, vakıflar ve cem evleri için:

A- Cem Töreni Yapan Dernek ve Vakıflar ile Cem Evleri için:

1- Cem Evi, Denek ya da Vakıfın adı

- Bağlı olduğu kuruluş

2- Cem Evi nasıl kuruldu?

- Maddi imkanlar nasıl sağlandı?

- Hukuki süreç nasıl işledi?

3- Cem törenleri yıl içinde hangi sıklıkla yapılmaktadır?

- Aylara göre dağılımı nedir?

- Yaz aylarında da cem yapılmakta mıdır?

- Haftada kaç kez cem yapılır?

4- Cem törenini yürütecek on iki hizmet görevlilerinden sizin bünyenizde devamlı bulunan var mı?

5- Cem yapmak için size kimler başvuruda bulunmaktadır?

- Köy dernekleri, akraba ve komşu grupları dışında bireysel katılımlar olmakta mıdır?

- Cem töreni dışında Alevîlikle ilgili hizmetleriniz var mı?

6- Cem yapılan mekan size göre yeterli midir?

- İmkanınız olsaydı neler yapmak isterdiniz?

7. DEDELERE YÖNELİK MÜLAKAT SORULARI

a. (Yaşlı Dedelere) Köylerde yapılan cemlerle günümüzde kentlerde yapılan cemler arasında ne gibi farklılıklar görüyorsunuz?

b. Her hafta Perşembe günü yapılan Cemlerin amacı nedir?

- Bu cemlerde görüm, musahip tutma, düşkünlükten kalkma gibi fonksiyonlar yerine getirilir mi? Yoksa bunlar için ayrı bir gün mü tahsis edilir?

c. Abdal Musa, Cemi köylerde olduğu gibi cemlerin yapılması için bir açılış mıdır? Yılın belli bir zamanında mı yapılmalı yoksa herhangi zamanda yapılmakta mıdır?

d. Ceme katılanların dinî tutum, inaç ve davranışları hakkındaki kanaatiniz nedir?

e. Ceme katılanların yaş özellikleri hakkında düşünceleriniz nelerdir? Gençlerin katılımını yeterli buluyor musunuz?

B- Cem Yapmaya Elverişli Fiziki Mekana Sahip Olmayan Dernek ve Vakıflar İçin:

1- Dernek ya da Vakfınızın kuruluş amacı nedir?

2- Cem töreni organizasyonu yapıyor musunuz?

3- Derneğinizi on iki hizmet görevlileri var mı?

4- Kutsal mekanlara ziyaret için organizasyonlar düzenliyor musunuz?

5- Dernek olarak başka faaliyetleriniz nelerdir?

6- İmkanınız olsaydı neler yapmak isterdiniz?

ÖZGEÇMİŞ

Hulusi YILMAZ: 1966 yılında Ankara'da doğdu. İlk ve Orta öğrenimini aynı yerde tamamladı. 1989 yılında kayıt yaptırdığı İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Lisans programından 1993 yılında mezun oldu. 1998 yılında Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Yüksek Lisansını tamamladı. Halen, Ankara Altındağ Yıldırım Beyazıt Lisesinde Felsefe Grubu öğretmeni olarak görev yapmaktadır.