

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

137282

SOSYAL BÜTÜNLEŞME AÇISINDAN ALEVİLİK
-MALATYA UYGULAMASI-

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Hüsniye CANBAY TATAR

Mehmet DÖNMEZ
MALATYA-2003



YALIN SİRKÜLERİ - 2003
DOKÜMAN TASTAYON MERKEZİ

“Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne”

İş bu çalışma, jürimiz tarafından Sosyoloji Anabilim Dalında **DOKTORA**
TEZİ olarak kabul edilmiştir

Başkan : Prof. Dr. ... Cennet ... GÖRÜŞÜ

Adı, Soyadı, Ünvanı

Üye: ... Doç. Dr. ... Abit ... BULUT

Adı, Soyadı, Ünvanı

Üye: ... Doç. Dr. ... Abdullah ... KORKMAZ

Adı, Soyadı, Ünvanı

Üye: ... Doç. Dr. ... Yusuf ... KAYA

Adı, Soyadı, Ünvanı

Üye: ... Doç. Dr. ... Hüsnüye ... CONKAY ... TATAR ... (Danışman)

Adı, Soyadı, Ünvanı

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

09 ... 103 / 2008

Enstitü Müdürü

İ. İ. İ. SEKON ... İ. İ. İ. KURULU
DOÇ. MANTASYON MURKULU

Prof. Dr. S. Kemal KARATAZ
İ. İ. İ. KURULU

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	1
KISALTMALAR.....	4
1. GİRİŞ.....	5
1.1. Araştırmanın Metodu.....	7
1.1.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı	8
1.1.2. Araştırmanın Varsayımları	9
1.1.3. Araştırmada Verilerin Analiz Edilmesi ve Yorumlanması	10
1.2. Araştırma Alanının Tarihçesi ve Sosyal Yapısı.....	11
1.2.1. Araştırma Alanının Tarihçesi.....	11
1.2.2. Araştırma Alanının Demografik Yapısı.....	12
2. BİR SOSYAL GRUP OLARAK ALEVİLİK.....	14
2.1. Alevilikle İlgili Bazı kavramların Tahlili.....	14
2.1.1. Aleviliğin Tanımı	14
2.1.2. Kızılbaş ve Kızılbaşlık Kavramları.....	17
2.2. Grup Kavramının Tahlili.....	23
2.2.1. Grup Çeşitleri	26
2.2.1.1. Tabii Gruplar	29
2.2.1.2. Dinî Gruplar	31
3. İDRAK EDİLİŞ TARZINA GÖRE ALEVİLİK.....	33
3.1. Aşkın Olanın Aşkla Yorumu: Geleneksel Alevilik.....	34
3.1.1. Gelenek Kavramının İzahı	34
3.1.2. Aleviliğin Geleneksel İdrak Ediliş Tarzı	40
3.2. Bir Muhalefet Aracı Olarak Alevilik: İdeolojik Alevilik.....	41
3.2.1. İdeoloji Kavramının İzahı.....	41
3.2.2. Aleviliğin İdeolojik Olarak İdrak Ediliş Tarzı.....	46
3.2.2.1. Sol İdeolojik Alevilik.....	47
3.2.2.2. Marjinal Grup İdeolojisi: Aleviliğin Etnik Kimlik Olarak İdrak Edilmesi	54
3.3. Doğumla Gelen Alevilik: Kimlik Aleviliği	59
3.3.1. Kimlik ve Kimliksizleşme Kavramlarının İzahı	59
3.3.2. Zayıf Kimlik Aleviliği.....	61
4. ALEVİLİĞİN OLUŞMASINDA ETKİLİ OLAN BAZI TEMEL ŞAHSİYETLER	64
4.1. Hz. Ali.....	65
4.2. Hoca Ahmet Yesevi.....	67
4.3. Hacı Bektaş Veli.....	71
5. ALEVİLİĞİN TARİHİ GELİŞİMİNDE ETKİLİ OLAN SİYASİ VE SOSYAL YAPI	81
5.1. İslamda İlk Ayrılıklar ve Aleviliğin Fikrî Temelleri.....	81
5.2. Türklerin İslâmı Kabul Etmesi	87
5.3. Selçuklu Döneminde Alevilik.....	91
5.4. Osmanlı Döneminde Alevilik	95
5.5. Cumhuriyetten Günümüze Alevilik.....	102
6. ALEVİLİĞİN BAZI FİKİR VE İNANÇLARLA MÜNASEBETİ	107
6.1. İslâm Tasavvufunun Aleviliğe Etkisi	108
6.2. Eski Türk İnançları ile Alevilik Arasındaki İlişki.....	109

7. ALEVİLİKLE İLGİLİ BAZI TEMEL MÜESSESELERİN İZAHI.....	125
7.1. Alevilikte Dedenin İşlevi.....	125
7.2. Alevilikte Cem.....	130
7.3. Alevilikte Düşkünlük.....	141
7.4. Alevilikte Musahiplik.....	144
7.5. Alevilikte Talibin Yeri.....	151
8. ALEVİ GRUPLARIN SOSYOLOJİK GÖRÜNÜMÜ	154
8.1. Amaçları Açısından Alevî Gruplar	154
8.2. Metotları Açısından Alevî Gruplar	159
8.3. Alevî Gruplar Arasındaki Sosyal Münasebet.....	163
8.4. Alevî Grupların Benzer ve Farklı Yönleri.....	167
9. SOSYAL BÜTÜNLEŞME AÇISINDAN ALEVİLİK	176
9.1. Sosyal Bütünleşme Kavramının Tanımı	176
9.1.1. İşlevsel Bütünleşme.....	181
9.1.2. Manalı Bütünleşme.....	183
9.2. Bazı Kavramlar Çerçevesinde Sosyal Bütünleşme	185
9.2.1. Din.....	185
9.2.2. Sünnilik	186
9.2.3. Vatan ve Millet.	189
9.2.4. Devlet	190
9.2.5. Özgürlük.....	194
9.2.6. Sağ ve Sol.....	195
9.2.7. Siyaset	196
9.2.8. İdeoloji.....	200
9.3. Alevî Gençlik ve Alevilikte Kuşak Çatışması	203
SONUÇ	211
BİBLİOGRAFYA	220

ÖNSÖZ

Son yıllarda Alevîlik konusu muhtelif zeminlerde sık sık gündeme getirilmektedir. Konu herkesi ilgilendirmekle birlikte, arz etmiş olduğu hassasiyetten dolayı ciddi çalışmayı gerekli kılmaktadır. Alevîlik-Bektaşilik üzerine çok sayıda yayınlanmış çalışma bulunmaktadır. Üniversitelerde konuya ilişkin akademik düzeyde çalışma sayısı oldukça azdır. Alevîlik-Bektaşiliğin inanç ritüellerinin ve kültür değerlerinin ortaya konması için akademik çalışmalara ihtiyaç vardır. Alevîlik-Bektaşilikle ilgili sadece dokümanlardan yola çıkarak yorum yapmak, ilmi açıdan bizi yanıltabilir. Bu tür araştırmalar için yazılı kaynaklar kadar, şifahi bilgilere ve gözlemlere de yer vermek gereklidir. Özellikle Alevî kültürünün yaşandığı ortamların, Alevîler arasındaki ilişkilerin, inanç ritüellerinin ortaya konması gereklidir. Bunları ortaya koymadan yapılan çalışmaların ilmi açıdan yeterli olacağını sanmıyoruz.

Alevîlikle ilgili çalışmaların tarihi çok eskilere dayanmamaktadır. Konuyla ilgili tartışmalar da bazen durgunlaşarak, bazen de şiddetlenerek günümüze kadar gelmiştir. Ancak günümüzde bu tartışmalar özel bir önem kazanmıştır. Şehirleşmeyle birlikte Alevîlerin sosyal hayatlarında birçok unsurların değişmeye başladığına şahit olmaktayız. Aslında bu değişim birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Sosyal hayatlarını şehir ortamında yeniden düzenlemek durumunda kalan Alevîler, kendilerine rehber olacak prensiplerin hangi kaynaklardan çıkarılacağını tayin etmek zorundadırlar. Dolayısıyla Alevîliğin; inanç ritüeli mi, felsefi bir doktrin mi, ideolojik bir kimlik mi veya siyasi bir kimlik mi olarak yaşatılacağı hususunda verilecek karar, Alevîlerin geleceğini de etkileyecektir.

Alevîlik kırsal bölgelerde yaşatılırken homojenlikten bahsedebiliriz. Lakin, şehirleşmeyle birlikte ve 1960'lı yıllardan sonra Alevîliğin sol ideolojilerle birlikte anılmaya başlanması, Alevîliğin kompleks bir görünüm kazanmasında etkili olmuştur diyebiliriz. Böylece Alevîliğin birçok kurum ve uygulaması tartışma konusu olmuştur.

Bu durumun, Alevîlik içinde mevcut yapıyı savunanlar ile değişimden yana olanları karşı karşıya getirdiğine şahit olmaktadır. Buna benzer sebeplerden dolayı Alevîlik kendi içinde gruplara rahatlıkla ayrılabilir. Hatta Alevîlik içinde bazı kavramların manası değişmekte, Alevîlerin inanç ritüelinin olup olamayacağı tartışılmaktadır. Dolayısıyla bundan yüz yıl önce anlaşılan Alevîlik ile bugün Alevîlerin anladığı Alevîlik arasında bir hayli farkın olduğu yapılan alan araştırmalarında tespit edilmektedir. Alevîlik kavramı mana itibarıyla gün geçtikçe değişmekte ve bir takım yeni unsurları bünyesinde barındırmaya başlamaktadır. Alevîlikteki bu değişim sürecine bir de Alevî gençlerin, Alevîliğe yabancılaşması eklenince durum daha vahim bir hal almaktadır. Bir tarafta Alevîliğin İslâm'ın içinde olup olmadığı tartışılırken, diğer tarafta Alevîliğin, bir takım etnik unsurlarla (Kürt, Ermeni, Rum, Yahudi vb.) birlikte anılmaya başlanması, aslında Alevîliği bir muammaya çevirmiştir. Bu mevcut durum, bazı Alevîleri, Alevîlik çözülüyor mu endişesine haklı olarak sevk etmektedir.

Türkiye'de 1990'lardan önce, Alevîlerin, inanç ritüellerinin olup olamayacağı, sol ideolojilerle bağdaşıp bağdaşmadığı tartışılıyordu. Oysa 2000'li yıllarda Alevîliği farklı kılan temel değerlerin gereksiz olduğu tartışılmaktadır. Aslında bu mevcut durum bize, Alevîliğin nereden nereye geldiğini göstermesi bakımından hem ilginç, hem de düşündürücüdür. Üzerinde bir çok tartışmaların bulunduğu Alevîliğin, gerçek yapısının ve beslendiği ana nehirlerin doğru olarak tespit edilip, topluma takdim edilmesi artık bir zorunluluk olmuştur. Alevîliğin beslendiği ana nehirler olan İslam inancı, Türk Tasavvuf anlayışı ve Eski Türk kültürü, inanç ritüellerinin tespit edilerek, Alevîlikle arasındaki bağın ortaya konması gerekmektedir. Sosyolojik açıdan Alevîlikteki kimlik problemi, Alevîliğin ne olduğu Alevîliğin sosyal dokusu, kurumları, inanç ve ritüellerinin araştırılıp, başta Alevîler olmak üzere Sünnilere de sunulmasının, toplumsal barışa ve dayanışmaya hizmet edeceğini düşünmekteyiz .

Bu çalışmamızda bizlere yardımcı olan, evlerinde misafir eden, görüşmeler için bizlere referans olan başta dedeler olmak üzere, Alevîlikle ilgili vakıf başkanlarına ve çalışanlarına, birçok ilçe, kasaba ve köyleri kalkındırma ve yardımlaşma derneklerine ve çalışanlarına, bazı sendika yöneticilerine ve çalışanlarına, bizlere yardımcı olan başta sosyoloji bölümündeki ve diğer bölümlerdeki öğrencilere, ayrıca İngilizce dışındaki yabancı kaynakların çevirileriyle bizlere yardımcı olan Yrd. Doç. Dr. Şükrü Uslu'ya, görüşmeye katılan ve yardımcı olan bütün Alevîlere teşekkür ediyoruz.

Çalışmanın belirlenmesinde ve her aşamasında bizlerden değerli yardımlarını esirgemeyen bölümümüzdeki hocalarıma ve çalışmanın her aşamasında yol göstericisi olan, gayret ve yardımlarını her zaman gördüğüm Yrd. Doç. Dr. Taner Tatar'a teşekkür ediyorum.

Çalışmanın her aşamasında ve kaynak temininde bana kılavuzluk eden, değerli fikir ve yorumlarıyla katkıda bulunan, yetişmemde maddî ve manevî desteğini gördüğüm danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Hüsniye CANBAY TATAR'a teşekkür ediyorum.

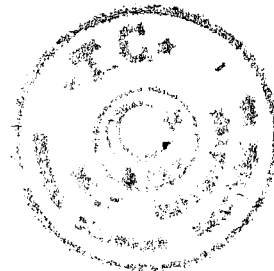
Mehmet DÖNMEZ

2003 Malatya



KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
Ank.	: Ankara
Arş.	: Araştırma
bs.	: Baskı
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Fak.	: Fakülte
Haz.	: Hazırlayan
H.z.	: Hazreti
İ.A.	: İslâm Ansiklopedisi
İst.	: İstanbul
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
neş.	: Neşreden
No.	: Numara
S.	: Sayı
sh.	: Sahife
T.B.M.M.	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
T.T.K.	: Türk Tarih Kurumu
Üniv.	: Üniversite
vs.	: Vesaire
Yay.	: Yayınları-Yayınevi



1.GİRİŞ

Ülkemizde Alevîlikle ilgili katılımcı gözlem ve mülakata dayalı sosyolojik içerikli araştırmaların sayısı fazla değildir. Elimizde olan çalışmaların büyük çoğunluğu, Alevîliğin gelişim süreci ve inanç ritüelleri üzerinde durmaktadır. Dolayısıyla, Alevîlerin idrak dünyasını, bir sosyal olgu olarak grup-içi ve grup-dışı yaklaşımlarla veren araştırmaların sayısının az olduğu görülmektedir. Alevîlerin dünya görüşü, hayat tarzlarının ne olduğu, değişim sürecinden nasıl etkilendikleri ve yaşanan Alevîliğin sorunları da ayrıca incelenmesi gereken hususlar olarak önümüzde durmaktadır.

Ülkemizde Alevî inancının ve kültürünün ilk kaynaklarına yönelik bilimsel araştırmalar 1900'lerin başlarında gündeme gelmiştir. Bu çalışmalar içinde Baha Said'in tespitleri önemlidir. Hem aydınlar hem de yöneticilerin Alevîliğe olan ilgilerinin bu dönemde başladığını söyleyebiliriz. Ancak, Cumhuriyetten sonra konu büyük çapta ihmale uğramıştır. Bu dönem içinde, özellikle Köprülü'nün çalışmaları boşluğu doldurabilecek çapta olmuştur. 1945'lerden sonra, Bektaşî-Alevî yayınlarında bir artış görülmüştür. 1965'lerden sonra da, hem yerli hem de yabancı kaynaklarda gözlenen bu artış, o dönemin ideolojik eylem biçimleriyle bir paralelliği yansıtmaktadır. 1990'lı yıllardan sonra Alevîlikle ilgili yayınlarda âdeta bir patlamanın olması yeni bir başlangıcın işareti olmuştur. Yaklaşık yüzyılı kapsayan bu çalışmalar, Alevî kimliği üzerinde bilimin objektiflik ilkesini uygulamak suretiyle, aydınlatıcı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu çalışmaların bilimsel gücü, aynı zamanda Alevî kimliğini politize eden, onu kendi ideolojileri yönünden eğip büken zihniyetlere karşı da en önemli savunma mekanizmasını teşkil etmektedir.¹

Şehir hayatının Alevîlik üzerindeki tesiri oldukça büyüktür. Şehir, sosyolojik ölçüler kullanılarak tanımlandığında, nüfus miktarı, yoğunluk, işbölümü, uzmanlaşma ve türdeş olmama gibi özellikler dikkate alınmaktadır. Bu bakımdan şehirleşme sürecinde sadece nüfus artışı değil, aynı zamanda toplumun iktisadî ve sosyal yapısındaki değişmelerin de önemi büyüktür. Bu bakımdan şehirleşme geniş anlamda, şehirlerin büyümesi ile birlikte ortaya çıkan hayat tarzındaki değişmeler anlamına gelebilir. Ayrıca, şehir davranış ve değerler sisteminin zamanla ananevi davranış ve

¹ Türkoğlu, Orhan: Alevî Bektaşî Kimliği, Timaş Yay., İst., 1995, sh. 21-30.

münasebetlerin yerini alması ve insanların şehre uyum sağlaması sürecine de şehirleşme denilmektedir.²

Ülkemizde 1950’li yıllardan itibaren başlayan şehirleşme olgusu, toplumun diğer kesimlerinde olduğu gibi, Alevîlik üzerinde de köklü ve sancılı bir değişimin âdeta tetikleyicisi olmuştur. Şehirleşmeyle birlikte kırsal bölgelerden şehirlere doğru göçün, en çok Alevîleri etkilediği daha sonraki yıllarda ortaya çıkmıştır. Çünkü şehirlere gelen Alevî fertlerin, özellikle ilk kuşağın şehir hayatında Alevîliği, inanç ritüeli olarak yaşatmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Ancak daha sonraki yıllar ve şehir ortamında yetişen yeni kuşak, Alevîliğin birçok uygulamasını ve kurumlarını tartışmaya açmıştır. Böylece Alevîlik, âdeta kişiden kişiye ya da gruptan gruba bağlı olarak, farklı algılanmaya ve farklı yaşanmaya başlanmıştır diyebiliriz. Halbuki, kırsal bölgelerde tam bir cemaat hayatı yaşayan Alevî fertler üzerinde, dedelerin ve kurumların kontrolü söz konusu olmuştur. Böylece Alevîlik yaşatılarak, gelecek nesillere aktarılabilmiş, birçok kurumda etkin olarak varlığını devam ettirebilmiştir. Ancak şehirleşmeyle birlikte, ferdin önplana çıkması, cemaat hayatında “biz” duygusu yerine, şehir hayatında “ben” duygusunun etkin olması, şehirde yaşayan Alevîleri de etkilemektedir. Şehirde yetişen bu yeni kuşağın, Alevîliği idrak etmesi yaşlı kuşağın idrak etmesinden farklı olmakta ve birçok hususta kuşak çatışması görülmektedir. Alevîliğin şehir hayatına uyum sağlama sürecinde, yeniden tanımlanmaya başlanması, aslında birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Ancak Alevîliğin “ne olduğu” hem Alevîler arasında hem de araştırmacılar arasında tartışma konusu olamaya devam etmektedir. Bu tartışmaları, Alevîliğin bir inanç ritüeli, hayat felsefesi, Anadolu’daki medeniyetlerin bir mozaigi, hümanist bir anlayış, felsefî bir doktrin, eski Türk inançlarıyla İslamî bir tasavvuf algılayışı olup olmadığı şeklinde sıralamak mümkündür. Bunlar hâlâ tartışma konusu olamaya devam etmekte ve Alevîlik içinde bazı gruplar tarafından da savunulmaktadır. Alevîlikle ilgili birçok kurumun ve uygulamanın da şehirleşme süreciyle birlikte nasıl bir rol ifa edeceklerini de zaman gösterecektir. Bunların başında dedelik kurumu ve cem gelmektedir. Zaten günümüzde bu iki kurum başlı başına birer tartışma konusu olmaktadır. Özellikle Alevîlik içinde oluşan gruplar arasında da bu hususlar tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Alevîler arasındaki bu tür tartışmaların, aslında

² Korkmaz, Abdullah: Şehirleşme ve Suç, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1988, sh. 57-62

Alevîlerin kendi içinde gruplara ayrılmasında etkili olduğu kanaatindeyiz. Özellikle şehirleşmeyle birlikte, Alevîliğin değişim süreci, bu gruplar tarafından farklı boyutlarda yaşanmaktadır. Bunların başında ise Alevî gençliğin kimlik arayışı gelmektedir. Zira, bu kimlik arayışı, aslında Alevî gençliğinin, içinde bulunduğu anomi ve yabancılaşmayı da göstermektedir.

Alevî gençliğin kendini tanımlamada karşılaştığı sorunlar ve bunun çözümünde, yaşanan Alevîliğin kurum ve uygulamalarının yetersiz kalması, gençliği Alevîlik dışında farklı ideolojilere veya Alevîliği bir inancın şubesi olarak görmemeye itmiştir. Hatta bazı Alevîlerin iddia ettiği gibi Alevîliğin ateizmle birlikte anılmaya başlanması, aslında Alevîliğin içinde bulunduğu vahameti göstermesi bakımından kayda değer ve Alevîlik açısından ibret verici bir gelişmedir. Hele bu durumun gençler tarafından sıkça dile getirilmesi, Alevîliğin geleceğinin bir hayli mücadele ve kaosa sahne olacağını göstermektedir. Hatta bazı Alevîler tarafından Alevîliğin değer yargılarının ve inanç ritüellerinin tartışılması, işlevsiz hale geldiğinin iddia edilmesi, Alevîler içinde gruplaşmaya zemin hazırlayan diğer bir önemli faktördür. Alevîlik içinde geleneksel yaklaşımın, ideolojik yaklaşımın ve gençlerin başını çektiği kimlik bunalımının, Alevîlerin kendi içinde gruplara ayrılmasında etkili olduğunu söyleyebiliriz. Sosyolojik bakımdan önemli olan, gruplara ayrılmanın sosyal bütünleşmeye olan etkisidir.

1.1. Araştırmanın Metodu

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 mülakat 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), mensek(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 Konusu ve Amacı

Araştırmanın konusu Malatya'daki Alevîliği, sosyal bütünleşme açısından incelemeyi kapsamaktadır. Ülkemizin belli bölgelerinde yaşayan Alevîler arasında tam bir birlikten söz etmek oldukça güçtür. Bunun gibi Türkiye'deki Alevîliğin önemli merkezlerinden biri olan Malatya'da da, Alevîliğin idrak edilişi ve hayat şekli itibariyle sosyolojik bakımdan bir homojenlikten bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla, sosyolojik bakımdan Malatya'daki Alevîlik, heterojen bir özellik göstermektedir.

Türkiye genelinde Alevîliğin heterojen bir özellik göstermesi, bizi Alevîlik konusunda araştırma yapmaya sevk etmiştir. Türkiye'de yaşanan Alevîliğin önemli kilometre taşlarından biri olduğunu düşündüğümüz Malatya'nın, araştırma alanı olarak seçilmesi, sosyolojik bakımdan oldukça önemlidir. Çünkü coğrafi ve ulaşım bakımından doğu ile batı arasında köprü durumunda olan ve tarihin her döneminde önemli bir merkez olan Malatya, Alevîlik bakımından da önemli bir merkez konumundadır. Bilhassa Malatya'daki dedelerin gerek Türkiye'nin çeşitli illerinde taliplerinin olması, gerekse yurt dışında Almanya, Hollanda vb. ülkelerde cem yapımları ve toplantılara katılmaları, Malatya'daki Alevîliğin önemini ortaya koymaktadır.

Bizi, Malatya'da Alevîlik hususunda sosyolojik bir araştırmaya sevk eden diğer bir etken ise, Malatya'da yaşanan Alevîliğin, sosyolojik bakımdan bazı problemleri içermesidir. Bu problemler, başta Alevîliğin parçalanmış olması, birbirine taban tabana zıt olan Alevîlik anlayışlarının yaygın bir özellik göstermesi, Türkiye'nin diğer bölgelerinde olduğu gibi Malatya'da da Alevî gençlik ile yaşlı kuşak arasındaki çatışmayı ve Alevîlikten ne beklendiğini sosyolojik olarak tespit etmek, araştırmamız açısından önemli görülmektedir. Sosyolojik çözümlemeye dayanan çalışmamız, Malatya'daki Alevîliğin kurumsal, ampirik ve çeşitli pratikler açısından açıklanmasına dayanmaktadır. Bu bakımdan Malatya'da Alevîliğin sosyal bütünleşme açısından nasıl bir yapı oluşturduğu ve bu yapının sosyolojik bakımdan incelenmesi amaçlanmaktadır. Malatya'da Alevîliğin gruplara ayrılması ve bu grupların gerek kendilerini nasıl tanımladıkları, gerekse diğer Alevî grupları nasıl idrak ettikleri, bu yapılanmanın Alevîliğe nasıl etki yaptığı incelenmektedir.

Bu araştırmada amaçladığımız bilgiyi, üç ayrı amaca yönelik olarak tespit edebiliriz. Birincisi, Alevîlikle ilgili bir durum tespiti yani Alevîliği tanımlama; İkincisi, Alevîliğin yaşanması ile gruplara ayrılma sebepleri arasında bir ilişki kurma; Üçüncüsü ise Alevîlikle ilgili olarak yaptığımız çalışmanın temel ve alt varsayımlarını, alan araştırmasıyla sınaama amacını taşımaktadır. Bu araştırmada Alevîliğin gruplara göre sınıflandırılması, grupların tanımlanmaları, grupların benzer ve farklı yönleri, amaçları, metotları ve kendi dışındaki dünyayı algılamaları, siyaset, ideoloji, özgürlük, devlet, millet, vatan vb. kavramlara yaklaşımları ve kavramlardan ne anladıklarının, çeşitli araştırma teknikleri kullanılarak tespit edilmesi ve elde edilen verilerin değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

1.1.2. Araştırmanın Varsayımları

- Malatya'daki Alevîlik, gruplara ayrılmıştır. Heterojen bir özelliğe sahiptir.
- Malatya'daki Alevîlik, Geleneksel ve İdeolojik idrak ediliş şeklinde beliren ve birbirine taban tabana zıt olan bir yapı özelliğine sahiptir.
- Malatya'da Alevîlik içinde Geleneksel ve İdeolojik idrak edilişten farklı olarak bir de kimlik Alevîliği mevcuttur.
- Alevî gruplar arasında İnanç ve İdrak açısından Alevîlik farklı algılanmaktadır.
- Alevî gruplar amaçları bakımından birbirinden ayrılırlar.
- Alevî grupların metotları açısından aralarında farklılık vardır.
- Alevî gruplar birbirlerini farklı algılamaktadırlar.
- İdeolojik ve kimlik Alevîliğine mensup olan Alevîler; Alevîliği, inanç olarak algılamaktan uzaktırlar.
- Alevîlikte gruplaşma, Alevîler arasındaki sosyal münasebete tesir etmektedirler.
- Alevîliğin, ideolojik amaçlar doğrultusunda kullanıldığına inanılmaktadır.
- Alevîlik siyasete alet edilmektedir.
- Alevî gruplar, Alevîliğe ait kurumları farklı algılamaktadırlar.
- Yaşlı kuşak ile genç kuşak arasında Alevîliğin idrak ediliş açısından bir kuşak çatışması yaşanmaktadır.
- İdrak tarzlarının aşırı farklılaşması sosyal bütünleşmeyi olumsuz etkilemektedir.

1.1.3. Araştırmada Verilerin Analiz Edilmesi ve Yorumlanması

Tezimiz nitel bir araştırma olduğu için veri toplama yöntemi olarak görüşme ve gözlem teknikleri kullanılmıştır. Sosyal bilimlerde veri çeşitlemesi olarak nitelendirilen, birden fazla veri toplama yöntemi 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 yöntemin 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 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 dikkate alınarak, 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.

1.2. Araştırma Alanının Tarihçesi ve Sosyal Yapısı

1.2.1. Araştırma Alanının Tarihçesi

Araştırma alanımız olan Malatya'nın sosyal yapısı hakkında bilgi vermeden önce Malatya'nın tarihi hakkında kısaca bilgi vermenin faydalı olacağı kanısındayız. Coğrafi konum itibariyle tabii yol üzerinde olan Malatya ön tarihinin paleolitik çağa kadar indiği Anırs(buzluk) ve İnderesi mevkiinde bulunan mağaralardan anlaşılmıştır. İzollu mevki Cafer Höyük kazılarıyla , Malatya ve çevresinin M.Ö. 7000 yılında İskana başladığı anlaşılmaktadır. Malatya kuruluş ve isim itibariyle başlangıçtan günümüze kadar büyük bir değişikliğe uğramadan gelen Anadolu şehirlerinden biridir. Kültepe vesikalarında “Melita” şeklinde görülen Malatya'dan Hitit vesikalarında “Maldia” olarak bahsedilmektedir. Asur imparatorluğu devri vesikalarında ise “Meliddu”, “Melide”, “Melid”, “Milid”, “Melidia” olarak geçmektedir. Urartu kaynaklarında ise “Melitea” denilmektedir. Malatya kelimesinin Hitit dilinde “bal” anlamına gelen “Melid” kelimesinden türediği anlaşılmaktadır. Hitit hiyeroglif kitabelerinde Malatya şehri, bir öküz başı ve ayağı ile ifade edilmektedir. Eski çağ coğrafyacılarından Strobos, Malatya'dan sürekli “Melitene” adı ile bahsetmiştir. M.S. 79-81 yıllarında Roma Kralı Titus zamanında lejyon karargah olarak taşınmıştır. Yine şehre de bu dönemde Melitene adı verilmiştir.³

³ [http:// www.malatya.com](http://www.malatya.com), update. 15.03.2002

Bizans-Arap mücadelesi sonunda şehir İslâm hakimiyetine geçmiştir. (M.S. 659) Bizans kaynaklarında da Melitene şeklinde kullanılan Malatya şehir adı, Araplar tarafından kadim şekline yakın bir imla ile “Malattiye” adıyla anılmaya başlanacaktır. Müslüman Araplar, Anadolu’ya yaptıkları seferlerde Malatya’yı birkaç defa ele geçirmişlerdir. Şehir Araplar ve Bizanslılar arasında devamlı el değiştirmiştir. Suriye valisi olan Muaiye, Habib bin Mesleme komutasında Arap ordularını tekrar Malatya üzerine gönderir ve şehir 656 yılında tekrar alınır. Muaviye, (661-680) şehre gelerek belirli bir zaman kalır ve asker sayısını artırır. Şehri Müslümanlaştırmak gayesiyle Irak ve Suriye’den Müslüman halkın bir kısmını getirerek Malatya’ya yerleştirmiştir. Ayrıca şehir, Bizanslılara karşı yapılan yaz seferlerinin üssü durumuna getirilmiştir. Abbasi Halifesi El Mansur (754-775) zamanında ve Halife el Memun döneminde (813-833) şehir tekrar ele geçirilmiştir.

Kadı Burhanettin’in 1398 yılında Akkoyunlu karayülük Osman Bey tarafından öldürülmesinden sonra Yıldırım Beyazıt, Malatya ve Elbistan’ı ele geçirmeyi planlamıştır. Beyazıt 1399 yılında şehri, Memlûklülere almış ve Osmanlı topraklarına katmıştır. Ancak, 1401 yılında Timur’un Malatya’yı yakıp yıkması üzerine Timur’un egemenliği kabul edilmiştir. 1515 yılında itibaren de Malatya, Osmanlı hakimiyetine geçmiştir.⁴

1.2.2. Araştırma Alanının Demografik Yapısı

Sosyal yapıyı oluşturan önemli faktörlerden birisi de nüfustur. Cemiyetin sosyal yapısının incelenmesinde nüfus, kültürel, sosyal, iktisadî yönleriyle incelenebilen bir özelliğe sahiptir. 5 Malatya ilinin nüfusu tarihî süreç içerisinde mutlak miktarda değişmelere uğramıştır. Malatya’nın Doğu, Güneydoğu, Güney ve Orta Anadolu bölgelerinin hemen hemen kesişme noktasında bulunması nedeniyle sosyal yapısı çeşitlilik ve zenginlik gösterir. Yukarı Fırat havzasında yer alan Malatya nüfusu ile Türkiye’nin 14. büyük şehri, Doğu’nun ise en kalabalık iki ilinden birisi olma özelliğine sahiptir. İlin nüfus yoğunluğu 57 kişi/Km²’dir. Malatya’da nüfusun gelişimi 1927 yılında yapılan sayımdan başlayarak değerlendirildiğinde düzenli bir artış görülmediği, zaman zaman da azalmalar olduğu görülmektedir. 1935 yılında % 036.71 olan nüfus artış oranı, sonraki yıllarda % 04.81’e düşmüştür. 1950’de nüfus artış oranı % 024.11’e

⁴ [http:// www.malatya.com](http://www.malatya.com), update. 15.03.2002

⁵ Erkal, Mustafa: Sosyoloji (Toplum bilim), Filiz Kitabevi, İst., 1986, sh. 261.

çıkmiştir. Nüfus 1954 yılında Adıyaman'ın il olarak ayrılması, Kemaliye ilçesinin Erzincan'a bağlanması ile % 068.79 oranında azalmıştır. Sonraki yıllarda artış devam etmiş ve 1985-1990 yılları arasında yıllık artış oranı % 010.60 olmuştur. Nüfus dalgalanmaları ile ilde yaşayanların sayısı nüfus sayımlarında değişiklik göstermektedir. 1927'de 305.708 iken, 1935'de 410.162, 1950'de 483.568, 1990'da 702.055 ve 1997 yılında ise 817.000 kişiye ulaşmıştır. Şehir nüfusunun en hızlı arttığı dönem 1955-1960 yılları arasında olmuştur. Tarımın makinalaşması ile köylerde iş gücü fazlalığı doğmuş ve şehire göç hızlanmıştır. Ayrıca 1986 yılında Karakaya Baraj gölünün hizmete girmesi ile köyleri baraj göleti altında kalan çok sayıda kişi Malatya'ya göçmüştür. Öte yandan 1994 yılından sonra terör ve ekonomik sıkıntılar nedeniyle de özellikle Güneydoğu Anadolu Bölgesinin değişik illerinden çok sayıda insan Malatya'ya göçmüştür. Malatya'dan göçenlerin büyük bir bölümü ise İstanbul'a yerleşmektedir.

Başta şehir merkezi olmak üzere öteki iskan alanlarına kısa süreli yerleşmelerin en önemli nedeni 2. Ordu merkezinin Konya'dan Malatya'ya kaydırılmasıdır. Şehir merkezine gelen üçüncü grup ise kayısı, elma, meyve, şeker pancarı gibi sanayi bitkilerinin hasadında çalışmak üzere kısa sürelerde gelen mevsimlik işçilerdir.

Coğrafi yapı nedeniyle kuru tarım yapılan tarlalara sürekli gidilmesi gerekmediğinden insanların bir arada yaşadığı toplu köyler ortaya çıkmıştır. Malatya köylerinin % 84.7'sini teşkil eden toplu köylere kamu hizmetleri daha kolay götürülmektedir. Sulu tarım uygulaması nedeniyle her an tarım alanında bulunulması zorunlu olan dağınık bir yerleşim özelliği gösteren köyler, Malatya'da % 15.3 oranındadır.

Türkiye genelinde olduğu gibi Malatya nüfusu da çok gençtir. Ortalama yaş 25.41'dir.

Ekonomisinin önemli bir kısmını hâlâ tarım ile karşılayan Malatya'da diğer birçok ilde olduğu gibi 12 ve daha yukarı yaşlarda çalışan nüfusun % 64'ü tarım kesiminde istihdam edilmektedir.

Malatya nüfusunun artış hızına baktığımızda Türkiye ortalamasının altında kaldığını görürüz. Çünkü Malatya göç veren bir şehir konumundadır. 1990 Genel Nüfus Sayım sonuçlarında 704.359 kişi olan il nüfusu; 2000 Genel Nüfus sayımında 704.359 kişiye ulaşmıştır.

2. BİR SOSYAL GRUP OLARAK ALEVİLİK

2.1. Alevîlikle İlgili Bazı kavramların Tahlili

2.1.1. Alevîliğin Tanımı

Sosyolojide kavramların ve tanımlamanın önemi büyüktür. Çünkü insanlar kavramlarla düşünür ve bu düşüncelerini kavramlarla yazıya aktarırlar. Kavramların içi boşaldığında ya da boşaltıldığında kavram anarşisi doğmaktadır. Hal böyle olunca aynı kavramlara farklı anlamlar yüklenmekte, bu da hem kargaşaya sebep olmakta hem de halkla aydınlar arasında uçurumlar meydana getirmektedir. Dolayısıyla, Türkiye’de yaşanan kavram kargaşasından, Alevîlik de nasibini almaktadır. Esasında fark büyük uçurumlarla dolu olmasa, problem teşkil etmeyebilir. Hatta böyle bir farklılığın olması istenen bir durum da olabilir. Ancak herkes kendine göre bir Alevîlik tanımı yapmakta ve diğer tanımlamalara karşı ciddi tavırlar takınılmaktadır.

İslâm tarihinde, mezhep ve tarikat edebiyatında, Arapça dil kaidesine göre, Hz. Ali’yi sevmek ve saymak, “Alevîyet”, “Alevîlik” kelimeleri ile ifade edilmiştir. Bu sevginin normal ve makul ölçüde olanlarının yanında, derece derece Hz. Ali’yi Tanrılığa ulaştıracak kadar marazi şekilleri de mevcut bulunmuş ve bulunmaktadır. Bu sevgi ve saygı, çok hallerde, “Ehl-i Beyt” sevgi ve saygısı ile bir arada yürümektedir.⁶

Sözlük anlamı itibariyle Hz. Ali’ye bağlı olan kimse olarak, Kızılbaş*⁷ anlamında kullanılan Alevîlik kavramı, sözlük anlamının dışında; Hz. Ali’yi en üstün sahabe olarak görmek, Hz. Peygamber’den sonra O’nun, Allah’ın ve Hz. Peygamber’in tayini ile halife olması gereğini savunmak anlamında kullanılmaktadır. Böylece bu zümreler, Hz. Ali’ye m ücerred sevgi ve bağlılığın ötesinde, O’nun ve soyunun adına ayrı bir fırkalaşma hareketinin siyasî mümessilliğini de üstlenmiş olmaktadır.⁸ Sosyolojik olarak üzerinde duracağımız husus “Alevîlik” kavramına yüklenen mana ve Alevîlikten ne anlaşıldığıdır. Kavramın farklı şekillerde tanımlamasının sebebi, kavramdan mı kaynaklanmaktadır, yoksa kavramı tanımlayan kişilerin idrak tarzından mı kaynaklanmaktadır? Bu soruların cevabının bulunması durumunda, Alevîlikle ilgili tartışmaları sınıflandırmak da mümkün olabilecektir.

⁶ Eröz, Mehmet: Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik, Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 1990, sh. 33.

⁷ Develioğlu, Ferit: Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik lügat, Aydın Kitabevi Yay., 1996, Alevilik mad.

⁸ Fırlı, Ethem Ruhi: Türkiye de Alevilik-Bektaşilik, Selçuk Yay., Ank., 1990, sh. 7.

“Alevî” kavramının kimleri tanımlamak için kullanıldığına baktığımızda, “Hz.Ali’ye bağlı ve ondan yana olan kimse” anlamında kullanılmakta olduğu görülmektedir. Zira kavramın kullanımları dikkate alındığında bu sonuç çıkmaktadır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür: ⁹

1- “Halifelik meselesinde Hz. Osman’dan yana olanlara ‘Osmaniye’ denildiği gibi, Hz. Ali tarafını tutanlara da “Alevî” denilmiştir. Bu manada Hz. Ali’nin Ordu komutanları olan Abbasoğlu Abdullah, Yasiroğlu Ammar gibi sahabeden olanlar da Alevîdir. Bunlara, “Şia-i ula” ve Ashabı Ali” denir.

2- Abbasoğulları zamanında, Abbas oğullarına “Abbasi”, Talib oğullarına da “Talibi”denildiği gibi, Hz. Ali’nin neslinden gelenlere, kimi zaman da Hz. Ali oğulları’nın taraftarlarına “Alevî” denilmiştir.

3- Daha Hz. Ali’nin sağlığında Onu, en üstün sahabe ve halifelğe en layık insan sayanlara, Hz. Ali’nin kumandanlarından Kufeli Malik-i Eşter ve Sa’saa gibi kimselere de Alevî denmiştir. Bu zümreler sonraları bir çok kola ayrılmıştır.

4- Şia-i Alevîye’ye gelince, bunlar, Hz. Ali’ye imamlığın Allah ve Peygamber tarafından verildiğine inanmış, bu yolda inaklar bulunduğunu söyleyerek, masumluk, teberri ve takıye esaslarını ortaya atmışlardır. Sonradan birçok kola ayrılan şia mezhebinin esası bu fikirlere dayanır. İçlerinde Oniki imamı tanıyanlara “isna – aşeriye” adı da verilmiştir.

5- Hz. Ali’ye karşı besledikleri aşırı sevgi ile kendilerini taşkınlıklara sevkeden ve sonraları sadece “Alevî” diye anılan zümrelerdir ki bunlar, Hz. Ali’nin hayatında kişiliğine efsanevi bir mahiyet kazandırmışlar ve Onu tanrılaştırmışlardır. Bu inanış, ibn-i sebe’nin en yakın adamlarına yaptığı telkin ile başlamıştır. Hz. Ali’nin hayatında, O’na “Sen Tanrısın” dedikleri için cezalandırılanlar, bu telkine kapılmış olanlardır. Bunlara Galiye ve Müellihe de denirdi. Sonradan bunlara genel olarak, Ali-Allahiye (AliAllahilik) denildiği gibi, İran’da Görânlar, Türkiye’de Kızılbaşlar ve kendi aralarında safiyan, “safî”ve “Alevî” adı da verilmiştir.

Netice itibariyle Alevîlik dairesi içinde, Hz. Ali’yi, ilah olarak kabul eden en aşırı kesimden, onun faziletli, üstün vasıflı, Allah’ın dostu, Velisi ve Hz. Peygamberden

⁹ Yörükhan, Yusuf Ziya: Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar, (Der: yayına Haz: Turhan Yörükhan), Kültür Bakanlığı Yay.. Ank., 1998, sh. 463-464.

*Alevilikte yaşanan kavram kargaşasından Kızılbaş’lıkta nasibini almıştır. Bu kavrama farklı manalar yüklenmiştir. Konu *Kızılbaş ve Kızılbaşlık* başlığı altında detaylı olarak inceleneceğinden burada fazla bilgi vermeyeceğiz.

hemen sonra gelen halife olması gerektiğine inanan, ama bütün bunlara rağmen onun normal bir insan olduğunu kabul edenlere varıncaya kadar geniş bir yelpazede birbirinden çok farklı Alevî anlayışları bulunmaktadır.¹⁰

Tarihî süreç içerisinde İslâm dünyasında itikadî ve amelî mezheplerin teşekkülünden sonra, Alevî sözü, farklı İslâm coğrafyalarında farklı anlamlar kazanmıştır. Bu anlamları ile seyyid anlamı dışında kullanabilen kavram, Pakistan’da İsmailî, İran’da Caferî, Mısır ve Yemen’de Zeydî, Suriye’de Nusayrî, Lübnan’da Dürzî mezhebine işaret ettiği gibi, Sovyetler Birliği döneminde Moskova’da yapılan çalışmalara dayalı yayınlarda Alevî kavramı Hz. Ali’yi Tanrı kabul eden “Ali Allahî” anlamında kullanılmıştır.¹¹

Kavram, tarihin çeşitli dönemlerinde anlam değişikliğine ya da muhteva genişlemesine uğramıştır. Dolayısıyla, Alevîlik kavramına yüklenen manalar da geniş bir yelpaze oluşturmuştur. Ancak en genel manasıyla “Hz. Ali yanlısı olan, ona bağlanan herkes Alevî adını alır.”¹² Geleneksel dinî elit kesimin bazı mensupları, Alevîliği “Gerçek İslâm” olarak tanımlamaya başlamıştır. Bunlar, Hz. Peygamber’in damadı ve Alevî öğretisinin merkezi olan Hz. Ali, İslâm’ın beş farzını yerine getirdiğine göre Alevîler de bunun aynısını yapmalıdır, fikrini öne sürmektedirler. Bu görüşü savunanlar, ortodoks bir İslâm anlayışına yaklaşıpken, İslâm’ın Sünnî mi yoksa Şii yolunu mu seçecekleri hususunda zor bir kararla karşı karşıya kaldıkları,¹³ yorumu da yapılmaktadır.

Alevîlikle ilgili olarak yapılan tanımlamalarda grupların fikirleri belirleyici olmaktadır. Geleneksel anlayışla Alevîliği yorumlayan grupların dışında, Alevîlik, ideolojik olarak yorumlanıp, folklorik özelliklerle desteklenen “laik bir inanç” olarak tanımlanmaktadır. Bu grubun tanımlarında dikkat çekici husus, “Allah-Muhammed-Ali” biçiminde bir üçleme öğretisine dayanan geleneksel Alevîliği, “batıl inançlar”la yüklü olarak görmeleri ve onları bu batıl inançlarından kurtarmayı amaçlamalarıdır.

¹⁰ Bozgeyik, Burhan: Oniki İmam ve Alevilik, TürDav Yay., İst., 2000, sh. 179.

¹¹ Sezgin, Abdülkadir: “Bektaşî Geleneği ve Türkiye Aleviliği’nin karakteristiği” I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri, Ank., 1999, sh. 298.

¹² Kırkinci, Mehmet: Alevilik Nedir, Cihan Yay., İst., 1995, sh. 170.

¹³ Çamuroğlu, Reha: Değişen koşullarda Alevilik, İst., 2000, sh.18.

Dolayısıyla bu anlayış, Alevîliği büyük oranda dinsel bağlamların dışında yer alan etnik ve siyasî bir varlık olarak tanımlamaktadır.¹⁴

Alevîliği tanımlamada vermiş olduğumuz geleneksel yaklaşım ile ideolojik yaklaşımın dışında bir üçüncü grup ise, modern ve geleneksel olarak adlandırılan çevrelerin, Alevîlik çatısı altında oluşturduğu bir koalisyondan meydana gelmektedir. Bu grubun çabaları, heterodoks* ve senkretik yapısı da dahil olmak üzere Alevîliğin özgün olarak kabul edilen özelliklerini korumaya yöneliktir. Bu sebeple de, Alevîliği “laik bir inanç” ya da “gerçek İslâm” olarak tanımlayan her iki görüşle de aralarına eşit mesafe koyarlar.¹⁵ Çamuroğlu, Alevîliği tanımlamada en etkili olarak son iki grubu göstermektedir. Geleneksel yaklaşımın ise Sünni ya da Şii cemaatiyle bütünleşmesinin muhtemel olduğunu ifade etmektedir. Ancak ideolojik grupların ve hümanist yaklaşımın Alevîlik tanımlamasında, Alevîliği, Türk kültürü ve İslâm dairesinin dışında tutma gayreti ve farklı ideolojik ya da etnik temel üzerine bina etme isteği söz konusudur.

Bu durumda Alevîlik farklılaşmakta ve ideolojilerin çatışma sahası haline gelmektedir. Çalışmamızda, alan araştırmasında tespit ettiğimiz ve Alevîlik içinde belli bir oranda olduklarını tahmin ettiğimiz, “Kimlik Alevîliği” dediğimiz grubun Alevîliği tanımlaması dikkat çekicidir. Çünkü bu grubun Alevîlik’ten anladığı, Alevîliği sadece hayat tarzı olarak telakki etmek ve bir felsefî ekol olarak görmektir. Alevîlik içinde daha çok genç kuşağın mensubu olduğu bu idrak tarzında Alevîlik, geleneksel değerlerinden uzaklaşmaktadır. Bu idrak tarzında Alevîlik, sadece doğuştan kazanılan bir kimlik olarak görülmekte ve bunun içeriği de gençlerin arkadaş grubunun etkisiyle şekillenmektedir. Dolayısıyla Alevîliğin muhafazakâr yapısı gençler tarafından ya bilinmemekte ya da reddedilmekte ve modası geçmiş bir unsur gibi algılanmaktadır.

2.1.2. Kızılbaş ve Kızılbaşlık Kavramları

Alevî – Bektaşî inancında en çok kullanılan ve Alevîlikle eş anlama gelen “Kızılbaş – Kızılbaşlık” kavramının ortaya çıkışı hususunda araştırmacılar arasında tam bir uzlaşma sağlanmış değildir. Kızılbaş kavramından ne anlaşıldığı konusunda farklı bakış açıları vardır. Bu bakış açıları, kavramın çıkış noktasında farklılaşmaktadır. Bir

¹⁴ Çamuroğlu, Reha: Aynı Eser, sh. 19.

¹⁵ Çamuroğlu, Reha: a. g. e., sh. 19.

* Heterodoks sözcüğü, kabul edilmiş dini esaslara aykırı olan, genel umdelere muhalif anlamında kullanılmaktadır. Hilmi Ziya Ülken, kavramı dini cemaat dışında olmak şeklinde tanımlamıştır. (Çamuroğlu, Reha: Tarih, Heterodoksi ve Babailer, Metis yayınları, İst., 1992, sh. 123)

anlayışa göre, Kızılbaş kavramına İslâmî bir özellik kazandırılarak, kavram kutsallaştırılmaktadır. Bir diğer yaklaşıma göre Kızılbaş kavramıyla Safevî devletinin kuruluşu ve Şah İsmail arasında bir bağ kurularak, kavrama tarihî ve dinî bir muhteva kazandırılmak istenmiştir. Üçüncü olarak Kızılbaş kavramıyla, Türkmenlerin sosyal hayatları arasındaki ilişkiye dikkat çekilmiştir. Bu yaklaşımla kavrama kültürel bir içerik yüklenmiştir. Kızılbaş ve Kızılbaşlık kavramına en farklı yaklaşım ise etnik ve ideolojik yaklaşımdır. Böyle bir bakış açısıyla kavramın kökeni, Anadolu medeniyetlerinde ve Hristiyanlıkta aranmıştır.

Kızılbaş – Kızılbaşlık kavramının ortaya çıkışı ve manasını İslâm tarihinde arayanların iddialarına göre, Kızılbaşlık ile İslâm tarihindeki olaylar arasındaki münasebet şu şekilde kurulmaktadır:

“Hz. Peygamber arkasını (Uhud Dağı) na vermiştir. İki düşman karşı karşıya durunca, Müslümanların pek az oldukları görülüyordu. Özellikle silahları da tam değildi. Peygamber, Müslümanları cesaretlendirmek için, belindeki kılıcı çekmiş :

- İçinizde bunun hakkını verecek kim var? diye sormuştu. Müslümanlardan birkaç kişi, bu kılıcı almak istemişlerse de vermemişti. Bu sırada (Ebu Deccane) Peygambere gelerek :

- Ya Resulullah ... bu kılıcı bana vermenizi rica ederim. Ben, bugün ya gazi veya şehit olmak istiyorum... demişti. Peygamber, kılıcı (Ebu Deccane) ye vermişti. Kılıcın üzerinde Arapça olarak şunlar yazılı idi. ‘korkaklık, utanılacak şeydir. Şecaatle iftihar olunur. Korkaklıkla insan ölümden kurtulmaz’. Ebu Deccane, sayılı adamlardandı. Başına kırmızı bir sargı sarmıştı. Bu kırmızı sargı ile bir kat daha heybetli görünüyordu. Düşman üzerine yürüdüğü zaman, herkes korkusundan geriliyordu...Ebu deccane hemen çukura atlamış, Peygamberin üzerine kapanmıştı. Yukarıdan inen kılıç, ok, mızrak darbeleri Ebu Deccane’ye çarpıyor ve Peygambere bir zarar vermesine mani oluyordu... Hz.Ali, çukura atlamış, Ebu Deccane’nin delik deşik olan vücudunu kaldırmış, Talha’nın yardımı ile Peygamberi çukurdan çıkartmıştı. İşte İslâm tarihinde başına, ilk defa kırmızı sargı saran “Ebu Deccane” olmuştur¹⁶

Bir rivayete göre Hz. Muhammed, Uhud harbinde Mekkeliler tarafından yaralanmıştır. Hz. Peygamber’in başından akan kanlar, O’nun başını (kızıl bir baş) haline getirmiştir. Hz. Ali de bundan böyle başında kırmızı bir tac ile savaşlara iştirak

¹⁶ Şakir, Ziya: Mezhepler Tarihi ve Şah İsmail, İst., 1946, sh. 96-97.

etmiştir. Bu sebeple Kızılbaş isminin bu olaydan geldiğine inanılmaktadır.¹⁷ Bir başka yorumda da İslâm Peygamberi'nin Yahudilerin yaşadığı Hayber kalesini almak için yapmış olduğu savaşta İslâm ordularının bir buçuk aylık zaman diliminde başarıya ulaşamamıştır. Neticede, Hz. Ali, Medine'den gelerek savaş için hazırlık yapmış ve başına kırmızı bir sargı sarmıştır. Bu kırmızı sargı “Ölmek var, dönmek yok” manasındadır.¹⁸ Hz. Ali, o gün Hayber kalesine girmiş, ilk giren için “kim o?” sorusuna, “Kızılbaş” cevabı verildiği belirtilerek, Kızılbaş isminin de buradan kaldığı iddia edilmektedir.¹⁹ Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'nin yiğitliği için, “Aliden başka yiğit, zülfikar'dan başka kılıç yoktur.” hadisinin de bu savaşta söylendiği nakledilir.

Bir başka rivayete göre, sıffin savaşında, Muaviye'nin askerlerinden farklı olmak için, Hz. Ali, askerlerinin başına kırmızı sarık sardırması, kendisi de bu sarıktan bağlamıştır. Ayrıca, Hz. Ali, Küfe'de İbn-i Mülcem'in vurduğu kılıçla başından yaralanmıştı, başındaki bez, akan kanlarla kızıl taca benzemişti.²⁰

Yukarıda kısaca vermeye çalıştığımız bilgiler bize gösteriyor ki Kızılbaş ve Kızılbaşlık kavramının ortaya çıkışı, İslâm'ın gelişimi ile paralel olarak izah edilmektedir. Böylece Kızılbaşlık, İslâm'ın gelişiminde önemli rol oynayan ve temelini atan İslâm'ın Peygamberi ile O'nun dizinin dibinde yetişip, ilim şehrinin kapısı olan Hz. Ali'yle ilişkilendirilmiştir. Neticede Kızılbaş – Kızılbaşlık kavramına İslâmî bir muhteva yüklenmiş ve kavrama kutsiyet atfedilmiştir.

Kızılbaş ve Kızılbaşlık kavramını izah eden ikinci yaklaşım olarak, kavramın ortaya çıkışı, Safevi Devletinin kuruluşunda ve uygulamalarında aranmış veya görülmüştür. Şeyh Safiyuddin'in zamanında küçük Asya'dan Aziz'i ziyaret etmeye, bir yoldan, üç ay içinde 13.000 kadar ziyaretçi geldiğini tarihî belgelerin gösterdiği iddia edilmektedir. Şeyh Haydar zamanında O'nun izleyicilerinin Türkmen başlığını çıkarmalarının sağlandığı ve Onun yerine çevresine kırmızı bir kaftan sarılan 12 dilimli yüksek konik bir başlık giydikleri belirtilmektedir. Küçük Asya'nın Alevî köylüleri için kullanılan Kızılbaş teriminin buradan kaynaklandığı²¹ da bir başka izah tarzı olarak sunulmuştur.

¹⁷ Şapolyo, Enver Behnan: Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, Türkiye Yay., İst., 1964, sh. 254.

¹⁸ Şakir, Ziya: Aynı Eser, sh. 98-99.

¹⁹ Birdoğan, Nejat: Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik, Kaynak Yay., İst., 1994, sh. 469.

²⁰ Yaman, Mehmet: Alevilik, Ufuk yay. İst. 2001. sh. 50.

²¹ Birge, John Kingsley: Bektaşilik Tarihi, (Çev: Reha Çamuroğlu), Ant Yay., İst., 1991. sh. 73-74.

Melikoff'a göre, deyim Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar (1460-1488) zamanında ortaya çıkmıştır. İlk Safevilerin kırmızı bir serpuş giyen taraftarlarını adlandırmada kullanılan ve başlangıçta siyasî bir ad olan bu deyim, ilk Safevilerin dinî propagandaları sonucu, temel de On İki İmam inancına bağlı kalmakla birlikte, tecelli (Tanrının insanoğlu suretinde görünmesi), tenasüh (ruhun göçü) inançları olan Hz.Ali'nin tecessümü (reincarnation'u, bedene dönüşü) sayılan Safavî hükümdara tapınış ile birleşerek aşırı Şiiliğin bütün ayırıcı niteliklerini ortaya koyan Türkmen bir Şiilik biçiminin adı oldu.²²

Başta Şah İsmail'in divanı olmak üzere, en eski kaynaklarda Alevî deyimi ile karşılaşılır. Buna karşılık, Şah İsmail'in yandaşlarını ve kendisini adlandırırken Kızılbaş deyimini kullandığı hususunda tarihçiler hem fikirdir. Şah İsmail'in, Kızılbaş ile ilgili şu mısraları söylediği belirtilmektedir:²³

Yüreği dağ olmayınca bağı kanlı lal tek
Hiç kimin haddi yohdur Kızılbaş olmağa
Künt kenezen sırrı durunda Muhammed nurudur
Kırmızı tac ile geldi aleme faş olmağa

Bir rivayete göre de Şah İsmail, İkinci Bayezid ile bir antlaşma yaparak, askerlerini Anadolu'dan Suriye'ye geçirdi. Bu askerlerin başlarında kırmızı takkeler vardı. Bundan sonra Şiilere Kızılbaş denildi. Bu sebeple Anadolu Alevîleri de Kızılbaş adını aldılar.²⁴ Başlangıçta Sünni olan Erdebili tarikatı Hoca zamanında, siyasî bir yapı kazanarak bir Şii hareketi haline gelmiş, tesirleri Anadolu'da hissedilmiş ve bu tarikata bağlı olanlar on iki dilimli kızıl bir başlık (Haydari Taç) kullandıklarından, Kızılbaş diye anılmaya başlamışlardır.²⁵ Ancak, kavramın Türk kültüründe, özellikle İslamdan önceki dönemlerde de kullanıldığını görmekteyiz.

Kızılbaş ve kızılbaşlık kavramlarının manasını Türk kültüründe aradığımızda karşımıza bir hayli doküman çıkmakta ve Türk kültüründe uygulamaları görülmektedir. Öncelikle, Türklerde kırmızının manasını bilmenin, kavramı incelemede kolaylık sağlayacağı kanısındayız. Kırmızı renk, Türklerin sevdiği renktir. Çin kaynaklarında ve

²² Melikoff, İrene: Uyur idik Uyardılar, (Çev. T. Alptekin), Cem Yay., İst., 1994, sh. 54.

²³ Bozkurt, Fuat: Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik. Doğan Kitapçılık, İst., 2000. sh. 7-9.

²⁴ Şapolyo, Enver Behnan: a. g. e., sh. 254.

²⁵ Uludağ, Süleyman: "Şiilikte Tasavvuf" Milletler Arası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İst., 13-15 Şubat 1993. sh. 530.

Çinlilerin verdiği malumatlarda da, Türklerin kırmızı rengi sevdiğini doğrulanmaktadır. Şöyle ki, "... Hükümdarları kendine A-j, adını kor, onun için A-j, soy adını almışlardır. Bir bayrak (Tu=Türkçe tuğ) altında toplanırlar ve kırmızı renge hürmet gösterirler..."²⁶

Öncelikle Türklerde kullanılan deyimlere baktığımızda, börksüz giyimin olmadığını görmekteyiz. "Tatsız Türk bolmas, başsız börk bolmas" tümcesi en azından kanıttır.²⁷ Türklerde oymak, boy ve uruk isimlerinde kullanılan "Börk", Türklerin eski bir baş giyimidir. Kırgızlarda "Börük", Çağatay ve Doğu Türkistan lehçelerinde ve Azerilerde "Börk", Osmanlılarda "Bürk", Kazaklarda "Bürük" şeklinde söylenir.²⁸ Dolayısıyla Börk sözcüğü Türk kültüründe yaygın olarak kullanılmıştır. Hatta Mehmet Eröz, Kayseri çevresindeki Avşarlar'da, börk üzerine küfürün bile varlığından bahsetmektedir.

Eski Türklerde kızıl kavramının kullanımı o kadar yaygındır ki, "kızıl" adıyla tümlenen bir sürü kişi ve oymak adı vardır. Bunlara coğrafya adı da eklenebilir. Mesela, son Selçuklu Sultanı Tuğrul, Kızıl Aslan Bey'le savaşmıştır. 1370 yılında Bozok'ta (Yozgat) kızıl kocak oymağı yaşardı. Oğuzların, Selçuklular dışındaki küçük obalarından birinin adı Kızıllar'dır.²⁹ Siyahbaşlık (papak, kalpak) giyen bir Türk uruğunun adı ise "karapapak" veya "karakalpak" tır.³⁰

Fuat Bozkurt, Kızılbaş kavramının manası ile Türklerin eski dönemleri arasında bağ kurmaktadır. Kızılbaş sözü, "kazak" sözünün anlamıyla yakın bir anlam taşımaktadır. Kazak sözü, siyasal bir amaçla bir ayaklanma sonucu, çok kez ailesi olmaksızın ve kimi zaman da ailesiyle birlikte toplumdan uzaklaşan, kırlara çekilenlere verilen addır. Eski Türklerde "kızgın, toplumdaki genel kurallara uymayan" gibi bir anlam taşımaktadır. Yoksa Safevilerce kavramın kullanışı iddia edildiği gibi ilk değildir. Ancak Safeviler bu kavramı yeniden uyandırmışlardır.

Göçebe Türk unsurunun en ünlü beylerinden biri olan Uşak – Denizli bölgesindeki kalabalık Türkmenlerin beyi Mehmet Bey'e gelinceye kadar, Türkmenler başlarına kızıl börk giyerlerdi. Osmanlı Devletinin kuruluş yıllarında, kurucular kırmızı

²⁶ Eberhard, D.W.: Çin'in Şimal Komşuları (Çev: Nimet Uluğtay), T.T.K. Yay., Ank., 1996, sh. 68.

²⁷ Birdoğan Nejat: a. g. e., sh. 469.

²⁸ Eröz Mehmet: a.g.e., sh. 83.

²⁹ Birdoğan Nejat: a. g. e., sh. 470.

³⁰ Eröz Mehmet: a.g.e., sh. 81.

kadifeden “Börk-i Horasani” giyiyorlardı.³¹ Orhan Gazi, babası Osman Gazi gibi kızıl börk giyiyor ve askerine de giydirdiyordu. Orhan Gazi babasından aldığı askeri teşkilatı geliştirmişti. Tımarlı sipahiler, yaya ve müsellemlerden ibaret “komü leşkeri”, “kırmızı börk” giyerken, “azap” ve “sipah”lerden ibaret kapı askeri beyaz börk giyiyordu.³²

Kızılbaş olgusunu, sadece Anadolu’da oluşmuş bir unsur olarak değerlendirmek yanlış olacaktır. Çünkü Türkiye’den başka İran, Irak, Türkistan, Afganistan özellikle Kâbil ve Herat’ta Kızılbaşlar vardır. Bunların hepsi Türk’tür ve Türkmen’dir. Türkçe konuşurlar. Mesela, Kaamüs-ul-a’lam’da bu görüşleri destekleyen ifadeler mevcuttur. Şöyle ki; eski Türkler arasında verilen buyruk uğruna şehit olmak, sağ dönmemek kesin kararı ile savaşa girenler başlarına kırmızı sararlardı. Başlarında kırmızı sarı savaşıclardan düşmanın çok korktuğu belirtilerek, Türkler’de başa kırmızı sarmak bir ideale ölesiye bağlı olmanın işareti sayıldığına³³ dikkatler çekilmiştir.

Kızılbaş – Kızılbaşlık hususunda yukarıda açıklamaya çalıştığımız görüşlerin hepsine karşı çıkıp, kavrama ideolojik ve etnisiteye dayalı bir yorum getirme gayretleri de yok değildir. Bu düşüncede olanların özelliği, kavramın kökenini İslâm ve eski Türklerin kültüründe görmeyip, Anadolu’daki medeniyetlerde aramalarıdır. Kavramı, Anadolu medeniyetleri açısından değerlendirenlerin dayanağı farklıdır. “Mezopotamya ve Anadolu uygarlıklarında Kızılbaşlık vardır. Kızılbaşın asıl anlamı üreten, dikilen beyin ve baş anlamına gelir. Buna Mezopotamya’da kavva ve Zerdüş’ün, Anadolu’da Elektra vekbele’nin şahsında rastlamak mümkündür. Şaman inancında ve Laz uygarlığında da görmek mümkün. Yine Anadolu’da Hamparsumyan Ermenilerinde, Kızılbaşlık akıl danışılan kişi olarak görülür. Bunların tarihsel bileşimi Kızılbaşlık ve Aleviliği doğuran köklerdir... Kızılbaşlığın Hz. Ali’ye tarihsel aktarımını yapan Anadolu, Hz. Ali’den tekrar bu isyancılığı yeniymiş gibi geri alıyor”.³⁴ Bu görüş, Türk kültürünü ve Kızılbaşlık’da Türkistan geleneğini tamamen yok saymaktadır. İslamla, Alevilik arasındaki ilişkiyi de ret etmektedir. Kavrama, reaksiyoner bir mana yüklenmektedir. Vaktiyle, Sünni olsun, Alevî olsun, bütün Türkmen oymaklarının, kızıl börk giydiklerini tarih haber vermektedir. Zamanla Sünniler kırmızı börkü terk edince, yalnız Alevî topluluklarının şapkası hükmüne girmiştir. Bu yüzden, baş giyimlerine izafeten Alevîlere “Kızılbaş” denmeğe başlanmıştır. Cem ayinlerini gizli yapmaları, içki

³¹ Birdoğan Nejat: a. g. e., sh. 469.

³² Eröz Mehmet: a. g. e., sh. 84.

³³ Noyan Bedri: a. g. e., sh. 16.

³⁴ Cilasun, Ali Haydar: Alevilik Bir Sır Değildir, Ceylan Ofset, 1995, sh.18.

içmelerinden ve sır saklamalarından dolayı da hak etmedikleri yakıştırmalar ve suçlamalara maruz kalmışlardır. Neticede, Kızılbaş kelimesi olumsuzluk ifade eder hale gelmiştir.³⁵ Yüzyıllar içinde küçültücü bir manaya kaymış ve celali isyanları adı ile tanınan dinî-sosyal başkaldırma hareketleri dolayısıyla da “dinsiz asi” anlamında kullanılmaya başlanmıştır.³⁶

Hun Türklerine kadar uzanan bu Türk geleneğini de İran-Pers derviş tarikatlarına mensup saymak ilmi bir hata olacağı kanısındayız. Zaten Kızılbaşların ibadet dilleri Türk’çeydi, dinsel şiirlerini de Türkçe yazıyorlardı.³⁷

2.2. Grup Kavramının Tahlili

“Sosyal Grup, iki ya da daha fazla bireyin belirli bir işlevi yerine getirmek üzere bir rol yapısı içinde bulunduğu bir sosyal organizasyon”³⁸ olarak tanımlanmaktadır. Sosyal grup, resmi ya da gayri resmi üyelik ölçütleriyle tarif edilen, görece istikrarlı bir karşılıklı ilişkiler modeliyle birlikte olma duygusunu paylaşan ya da kendilerini birbirine bağlı hisseden çok sayıdaki ferdin oluşturduğu bir kümedir. Toplumsal grupları, sosyologların ele aldıkları ve ancak istatistiki anlamda, toplumsal açıdan önemli bir özelliği paylaşmaları sebebiyle bir grup oluşturan diğer yığınlardan ayırmak için, görece istikrarlı bir karşılıklı ilişkiler ağının bulunması zorunlu sayılmaktadır. Yine de grup, sosyolojide en yaygın biçimde başvuru terimlerinden birisidir.³⁹ Aslında sosyal grup kavramı, grubun hassasiyetini bilen ve diğer üyelerin farkında olan ve onlardan etkilenen fertlerin davranışını açıklamaktadır.⁴⁰ Bir insan topluluğunun sosyal grup olarak vasıflandırılabilmesi için bazı özelliklere sahip olması gerekmektedir. Bu özellikler; birden fazla insanın bir arada mevcut olması, genel gayelere erişmek üzere karşılıklı tesir ilişkilerinin gerçekleştirilmiş olması ve üyelerin, gruba birlikte aidiyet duygusuna veya kısaca biz hissine sahip olmalarıdır.⁴¹

Grup tanımlamalarında dikkati çeken husus, üyeler arasında yaygın olarak grup kimliğinin oluşumu ve üyeler arasında düzenli ilişkileri içeren bir sistemin varlığıdır.

³⁵ Eröz Mehmet: a. g. e., sh. 80-81.

³⁶ Melikoff İrene: a. g. e., sh. 33.

³⁷ Dierl Anton Jozef: Anadolu Aleviliği (Çev: F. Yiğit) Ant Yay., İst., 1991, sh. 60.

³⁸ Muzaffer, Şerif- Carolyn, W. Şerif: Sosyal Psikolojiye giriş, C.1, (Çev: Mustafa Aktay- Aysun Yavuz) sosyal Yay., İst., 1996, sh. 29.

³⁹ Marshall, Gordon: Sosyoloji Sözlüğü, (Çev: Osman Akınhay-Derya Kömürcü), Bilim sanat yay., Ank., 1999, sh. 285

⁴⁰ Shaw, Marvin.E.: Group Dynamics, The Psychology of Small Group Behavior, Third Edition, University Chicago Pres, 1981, Sh.7.

⁴¹ Bilgiseven, Amiran Kurtkan: Genel Sosyoloji, Filiz Kitabevi, İst., 1986, sh. 222.

Bunun anlamı, grupta üyeler arasında açık bir şekilde biz duygusunun oluşumudur.⁴² Bir sosyal grubu anlayabilmek, o grubun üyelerinin tâbî oldukları kaideleri, normları, âdet ve usulleri bilmekle mümkündür. Bu hususta Zavalloni, grubun bilgisinden, üyelerin davranış kimliğini, farklı seviyelerde birkaç etkenle açıklama yoluna gitmiştir. Bu etkenleri de genellikle, yaş, cinsiyet veya milliyet gibi sosyal kategorileri kullanarak yapmıştır.⁴³ Grubun anlaşılmasında önemli olan, kaidelerin ve normların uygulanma tarzının demokratik veya zorlayıcı olup olmadığıdır. Fertlere rollerin zorla yükletilmediği gruplarda, rol ifası daha kolay olur ve resmi emirler, gayri resmi olarak beklenen davranışlar ile uygunluk halinde bulunur. Grup mensuplarının gruba gerçekten mensup olduklarının söz konusu edilmesi için grupta teessüs etmiş olan kıymet hükümlerini benimsemiş olmaları gerekir.⁴⁴ Grup bu sosyal normlara uygun olarak, karşılıklı rolleri yerine getiren fertlerden oluşan, yapısı itibariyle benzerlerinden ayrılıp, bütünleşebilen bir topluluk olma özelliğine de sahiptir.⁴⁵

Sosyal grupların üyelerini bir arada tutan sosyal norm, toplum halinde yaşayan insanların belirli hadiseler karşısında beklenen ve ümit edilen davranışlarına denmektedir. Sosyal norm, bir ana fikir etrafında toplanabilen, beklenen davranışlar dizisidir. Bu dizinin iki ucundaki müsamaha hudutlarının dışında kalan davranışlar grubun hoş karşılamadığı davranışlardır.⁴⁶ Normlar, grup kimliğinin korunmasında yardımcı olabilirler. Bu durum özellikle grubun kullandığı lisan veya özel bir tip giyim-kuşam (hippiler gibi) ile ilgili normlar için geçerlidir. Giyim kuşam veya grubu diğerlerinden ayırt eden lisan diyalektleri⁴⁷ doğrudan işlevsel olmasalar da, kendi üyelerini diğer fertlerden ayıran sınırları belirlerler ve böylece de grubun kimliğini daha açık bir şekilde tarif etmeye yardım ederler. Grup normları, bir toplumun umumi kültürünün ve çeşitli grup kültürlerinin mühim bir yönünü teşkil eder. Çeşitli sosyal grupların içindeki tutumların türdeş olması, kısmen üyelerinin bu grup normlarını kabul etmiş olduklarına delalet eder. Grup mensubiyeti, ferdin tutumlarının teşekkülünde hayati bir rol oynamaktadır. Ferdin mensup olduğu üyelik grupları gibi, ait olmayı emel

⁴² Johnson, Allan G.: The Blackwell Dictionary of Sociology, Blackwell Publishing, 2002, sh.138.

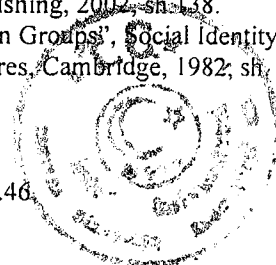
⁴³ Deschamps, Jean-Claude: "Social Identity and Relations of Power Between Groups", Social Identity and Intergroup Relations, (Edited By: Henri Tajfel), Cambridge University Press, Cambridge, 1982, sh. 87.

⁴⁴ Bilgiseven, Amiran Kurtkan: a.g.e., sh.223.

⁴⁵ Dönmezer, Sulhi: Sosyoloji, Savaş Yay., Ank., 1984, sh.187.

⁴⁶ Bilgiseven, Amiran Kurtkan: a.g.e., sh. 223.

⁴⁷ Arkonaç, Sibel: Grup İlişkileri, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İst. 1993, sh.46.



edindiği, fakat üyesi olmadığı gruplar da tutumların şekillenmesinde mühim rol oynar.⁴⁸

Sosyal grupla ilgili teorik yaklaşımları üç ayrı kategoride ele almak mümkündür. Böyle bir ayrıma gidilmesinin sebebi de, bu yaklaşımların grup oluşumundaki ve grup davranışının ortaya çıkışındaki asgari şartları belirleyiş ölçülerine göre yapılmış olmasıdır. Bu yaklaşımlar ise;⁴⁹

- Şahıslar arası birbirine bağımlılığı gerekli ve yeterli şart olarak ileri süren Lewin ve Şerif gibi teorisyenlerin yaklaşımları,
- Cestinger ve Heider gibi şahıslararası benzerliği grup oluşumunda önemli kıstas olarak alan teorisyenlerin yaklaşımları,
- Sosyal kimlik algısını ve grupla özdeşleşmesi gerekli ve şart olarak gören Tajfel ve Turner'in sosyal kimlik teorisi, olarak sıralamak mümkündür.

Şerif, grubun meydana gelmesinde ihtiyaçların tatmin edilmesi için karşılıklı bağımlılık kıstasının, kişiler arasında karşılıklı etkileşimi ve beraberliği ortaya çıkarma eğiliminde olduğunu ileri sürmektedir. Grup; kişinin, şahıslar arası etkileşim vasıtasıyla hedefine ulaşmasına katkıda bulunduğu ölçüde kişiye çekici gelir. Lewin'de grubun meydana gelişinde esas olan, üyelerin birbirine benzerliği olmayıp aralarındaki karşılıklı birbirine bağımlılıktır. Burada grup “dinamik bir bütün” olarak ele alınmaktadır. Lewin'e göre, grup içerisinde karşılıklı güçlerin çekiciliği olarak tarif edilen grup beraberliği grubun temel niteliğidir. Grubun temel niteliği olan grup yapısı, karşılıklı etki ve davranışların bir sonucu olarak gelişmek durumunda olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü grup üyelerinin arasında bir bağın olduğu ve farklı yapılara mensup olan veya olmayan fertler için grup bir cazibe merkezi olarak fertlere imkân sunmaktadır.⁵⁰ Bir cemiyet, birbirine sıkı sıkıya bağlı gruplardan teşekkül eden bir sistemdir. Toplumda her fert, insanların kapsamlı bir tasnifinin neticesi olan geniş ve sosyal sınıf denen bir grubun üyesidir. Aynı zamanda her fert, yüz yüze gelinilen küçük ve asli grupların da üyesidir. Bu mensubiyet, bir aile grubunun, bir dinî grubun, bir dostlar grubunun veya bir kliğin üyesi olması şeklinde tezahür edebilir. Bir grubun üyesi sıfatıyla fert, o cemiyete ait genel kültürün bütününe, kendi sosyal sınıfının

⁴⁸ Krech, David-Richard S.-Crutchfield: Cemiyet İçinde Fert, (Çev: Mümtaz Turhan), M.E.B. Yay., İst., 1983, Sh. 323-329.

⁴⁹ Erkonanç, Sibel: a.g.e., sh.13-14.

⁵⁰ Turner, John, C.: “Towards A Cognitive Redefinition of The Social Group”, Social Identity and Intergroup Relations,(Edited By: Henri Tajfel), Cambridge University Pres, Cambridge, 1982, sh.16.

kültürüne ve çeşitli asli grupların kültürlerine katılır. Gruplar fertlere sadece tutumlar vermek suretiyle basit bir şekilde fayda temin etmezler. Fert üzerinde, ailenin, okulun veya civardaki komşu, dost ve arkadaşların tesirleri daha çok, dolayısıyla giriftir. Her grubun tesiri parça halinde olmayıp, belirli bir şekil ve nizam içinde kendini gösterir.⁵¹

Grubun işlevlerini gereği gibi yerine getirebilmesi, üyeler arasında da iş bölümünü gerekli kılmaktadır. Bu anlamda grup, kendi içinde belirli statü ve rollerle karakterize edilir. Bunun sonunda, doğal ve biçimsel gruplarda, hem üyeleri birbirinden ayıran hem de birbirine bağlayan bir toplumsal yapı vardır.⁵² Aslında grup yapısı karmaşık bir kavramdır. Çünkü bu kavramın içine grubun tüm düzeni girmektedir. Bu düzen, grup içindeki bölümü, statü farklılıkları, iletişim örüntüleri ile, kurallar ve rol ilişkileri gibi normatif beklentileri kapsar. Bazı ele alışlara göre de grup yapısı, birbirine kenetlenmiş pozisyon (mevki) ve roller sistemidir. Bu açıdan yapılan grup tanımlamalarında üzerinde durulan husus, grubun düzenli bir ilişkiler sistemi olduğudur.⁵³

2.2.1. Grup Çeşitleri

Her sosyal grup, tanımlanmış olan bir takım özelliklere sahip olmalıdır. Ancak bundan sonra gruplar, bu özelliklerin her biri açısından bir süreklilik gösterip göstermediğine bakılarak sınıflandırılabilir. Söz konusu özelliklerden bazıları daha önemlidir. Mesela, yapıya göre sınıflamada gruplar, en katı yapılaşmadan en gevşek yapılaşmaya doğru giden bir süreklilik üzerine yerleştirilirler. Sosyal role göre sınıflamada, gruplar üyelerinden çok şey bekleyenlerden az şey bekleyenlere doğru yerleştirilebilirler. Grupları sınıflandırma, sosyal değerlerin ve sosyal hedeflerin çeşidine göre yapılabilir.⁵⁴

Biçimsel gruplar, yapılanmış olup, üyeler arasında belirli bir görev dağılımı olan ve ilişkilerin açık seçik belirtilmesi ile örgütlenmişlerdir. Bu tür grupların yapısı, üyeleri için açık bir şekilde tanımlanmıştır. Böylelikle her üyeden beklenen işlev ayrıntılı bir biçimde belirlenmiştir. Biçimsel grup, “yasal ve biçimsel” otorite altında, belirli bir sonuca ulaşmak ya da verilen görevleri yerine getirmek amacıyla kurulmuş olan grup diye tarif edilebilir. Biçimsel grup yoluyla bir araya getirilmiş üyeler birbirini etkilerler.

⁵¹ Krech, David-Richard S.-Crutchfield: a.g.e., sh.317-328.

⁵² Uluğ, Feyzi: Eğitimde Grup Süreçleri, TODALE yayınları, Ank., 1990, sh. 77.

⁵³ Kağıtçıbaşı, Çiğdem: İnsan ve İnsanlar, 7. Basım, İst. 1988

⁵⁴ Fichter, Joseph: a.g.e., sh.55.

Gittikçe artan etkileyiş, grubun diğer üyelerine karşı olumlu duyguların ortaya çıkmasına yol açar. Biçimsel grupla belirlenemeyen ilişkiler neticesinde ortaya çıkan, biçimsel olmayan gruplarda gelişen norm ve roller ile bunlara temel teşkil eden değer öncüleri, tutum ve kurallar, biçimsel olmayan grubun unsurlarını teşkil eder. Biçimsel olmayan gruplar, küçük gruplar ve “klikler” anlamında da kullanılmaktadır. Bir grup içinde kliklerin oluşması, o grup için tehlike oluşturur. Bir milleti grup olarak düşünürsek, saldırgan azınlıklar böyle tehlike kaynakları olarak görülebilirler. Biçimsel olmayan grup, biçimsel grup içinden doğan “gölge” bir gruptur ve biçimsel grup yoksa bu grup da oluşmaz.⁵⁵

Bir başka sınıflandırma, birincil ve ikincil gruplar şeklinde yapılabilir. Zira insan gruplarını sınıflandırmanın önemli bir yolu da, insanlar arasındaki etkiye göre yapılan tasniftir. Birincil gruplar, küçük arkadaş grupları, oyun grupları, komşuluk gibi grupları kapsamaktadır. Bu tür grup içinde yer alan fertler arasındaki ilişkinin düzeyi büyük şirketlerdeki ilişkilerden farklıdır. Amerikan sosyoloğu Charles Horton Cooley, 1909’da, küçük sosyal grupları tanımlamak için birincil grup kavramını kullanmıştır. Böylece bu gruplardaki ilişkilerin samimiyetine değinerek, bunların, ekonomik, politik veya herhangi bir gruptan yana olma anlamına gelmediğini vurgulamıştır.⁵⁶ Birincil grubu niteleyen en temel özellik, dolaysız ilişkiler, yani bir hiyerarşi aracılığıyla sağlanan ilişkilerin tersine, yüzyüze ilişkilerden oluşmasıdır. Bu husus, grubun birliği konusunda çok güçlü bir duygunun doğmasına, çok sıkı ve içten duygularla bir dayanışmaya, candan bir sevgiye ve üyelerin birbirleriyle özdeşleşmesine yol açmaktadır. Buna ilişkin olarak “biz” kavramıyla “bireylerin ortak bir bütün içerisinde birleşmesi” olayından söz edilmiştir. Aile, çocukluk çağıının oyun grupları “klikler”, gençlik grupları, askerlik ve iş arkadaşlığı grupları, dostluklar, bu birincil grupların başlıca görünümüdür.

“Birincil” terimi bu küçük grupların toplum yaşantısının özünde yattığı ve bu yaşantının üzerine kurulduğu temel ögeyi oluşturduğu yolunda, felsefi bir ard düşünce uyandırmaktadır. Böylesine bir bakışla birincil grupların, global toplum, üst sınırında yer aldığı grupların topluma kök salmada ayrıcalıklı bir yere sahip oldukları da inkar

⁵⁵ Tekarslan, Erdal ve Diğerleri: Sosyal Psikoloji, Filizkitabevi, İst., 1989, sh. 51-52.

⁵⁶ Lewis, A. Coser -Buford Rhea -Patricia A. Steffan -Steven L. Nock: Introduction To Sociology, Editorship of Robert K. Merton, Newyork, 1983, sh. 89-91.

edilemez.⁵⁷ Bu grupta üyeler, mevcut anı hep birlikte yaşarlar ve herbiri diğerlerinin düşüncelerini paylaşırlar. Yüz yüze sosyal ilişki, bireyler arasında kalpten kalbe bir akış, duygu ve düşünceler arası bir bağlanış yaratır. Bunun sonucunda samimi, duygusal yönü kuvvetli bir işbirliği ortaya çıkar.⁵⁸

Birincil grupların başta gelen işlevi ve sağladıkları başlıca yarar, hiç şüphesiz fertleri sosyalleştirmedir. Bu grubun üyeleri; bir yere ait bulunmak, bir bütünün parçası olmak bilincini meydana getirir, bir ahenk duygusu meydana çıkarır. Birincil grupta amaçlar, kişisel ilişkiler, sempati duyguları içinde izlendiğinden, kendiliğinden bir teşvik unsuru meydana gelir ve herkes bunun etkisi altına girer. Böylece, birincil grup, kişisel nitelikteki ilgileri başkalarına da sirayet ettirmekte ve ilgilerin karakteri genişlemiş ve zenginleşmiş olmaktadır. Bu grubun sakıncalı yönü ise, insan üzerinde bir egemenlik, istibdat kurarak, onu önleyici, baskıcı etkiler yapabilmesidir. İnsan ise bir gruba bağlı olmak istemekle beraber bir kişilik sahibi olarak kalmak, onu ilan etmek de ister. İkincil grupların içinde doğan, birincil gruplar bazen büyük grup yönünden zararlı etkiler yapabilirler: Küçük ilk gruba sadakat, klikleşme mesela orduda disiplini bozar, büyük fabrikalarda sabotajlara sebep olabilir.⁵⁹

İkincil gruplarda ise ilişkiler zihinsel, rasyonel ve sözleşmeli olur. İlişkiler formel ve açıkça tanımlanmış sorumluluklarla kişisel olmama eğilimindedir. Bunlar, kendiliklerinden bir tatmin duygusu yaratan gruplar olmayıp bu duyguyu kendi üyelerini amaçlarına ulaştıracak araçları vermekle sağlarlar. Bu gruplarda üyelerin ilişkileri sınırlıdır. Bir çok iş görenlerin, öğrencilerin ve askerlerin bulundukları gruplar, üyelerinden ancak sınırlı bir takım hizmetlerde bulunmalarını ister.⁶⁰ İkincil gruplarda ilişkiler kişisel değildir. Etkileşimleri genellikle bir konu üzerinde odaklaşır. Üyeler birbirlerini bütün yönleriyle tanımaz. İkincil grupların üyelerinin grupta özdeşleşmesi, zayıf ve ilişkiler geçici olduğundan süreklilikleri daha başka bütünleşme kaynaklarına dayanır. Bu üyelerin birbirlerine bağlanmaları Durkheim'in deyimiyle organik dayanışma şeklindedir.⁶¹ Bu gruplarda üyeler birbirlerini yakından tanımazlar, birbirlerinin aile durumlarını, sorunlarını bilmezler, öğrenmek ihtiyacını da duymazlar. Bu tür gruplarda bireyler arası ilişkiler resmi ve mesafelidir. Çünkü, ilişkilere çıkar duygusu hakimdir. İkincil gruplarda üyeler arası hak ve yükümlülükleri töreler,

⁵⁷ Tekarslan, Erdal ve Diğerleri: a.g.e., sh. 53.

⁵⁸ Kaya, Kamil: Mikrososyoloji ve Toplumsal Grup Tipleri, Fakülte Kitabevi, İsparta, 2002, sh. 161-162.

⁵⁹ Dönmezer, Sulhi: a.g.e., sh. 208-209.

⁶⁰ Tekarslan, Erdal ve Diğerleri: a.g.e., sh. 53.

⁶¹ Akan, Vildan: "Birey ve Toplum" Sosyolojiye Giriş, (Edi. İhsan Sezal), Ank., 2002, sh. 112-113.

gelenekler değil; yasalar, yönetmelikler ve sözleşmeler belirler. Bu gruplar, üyelerin toplumsal hayatının yalnız bir bölümünü ilgilendiren ilişkileri içerir. İkincil grupların kapsamı, şehirlerin büyüme ve sanayileşme sonucu genişlemiştir. Çeşitli dernekler, kulüpler, resmi ve özel nitelikli çeşitli kuruluşlar, bürokratik organizasyonlar, sendikalar ve siyasî partiler ikincil gruba örnek olarak verilebilir. İkincil gruplarda uzmanlaşma, akılcılık ve resmîlik daha çok aranır.⁶² Netice olarak, birincil ve ikincil grup tasnifi üyeler arasında meydana gelen ilişkilerin karakterlerinden yola çıkılarak yapıldığını söyleyebiliriz.

Bu ve benzeri sınıflandırmaları arttırmak mümkündür. Ancak burada, konumuz açısından aktarmayı uygun gördüğümüz sınıflandırmaya temel oluşturacak tabii gruplar ve dinî gruplardır. Bunlardan ilki, din dışında kalan bazı sebeplerle meydana gelmiş olan ve devamlarını dinin zuhurunda oluşan bazı sosyal grupların dinin hamili, yani dinin içerisine yerleşerek yaşadığı müesseseler durumuna gelmeleri halidir. Mesela, kan hısımlığına veya komşuluk esasına istinat eden grupların, aynı zamanda inanç ve ibadet birlikleri haline gelmesi mümkündür. Böylece fertler arasında mevcut olan grup bağının din vasıtasıyla daha da kuvvetleneceği ve zindelik kazanacağı tahmin olunabilir. İkinci hal dinin kendiliğinden yeni bazı sosyal gruplar, daha doğrusu önceleri mevcut olanların hiçbirisi ile ayniyet ve irtibatı bulunmayan münhasıran dini topluluklar yaratmasıdır. Kiliseler, mezhepler, dini tarikatlar ve kardeşlik cemiyetleri, buna örnek olarak verilebilir. İlk hali anlatmak üzere genellikle “tabii gruplar” kullanılır. Dini gruplar esas itibarıyla yüksek dinler zemininde ortaya çıkar. Yüksek dinler, mevcut gruplardan birine yerleşerek yaşamayıp, yeni bazı gruplar meydana getiriler. Dolayısıyla bu yüksek dinlerin bir özelliğidir.⁶³ Dinî gruplar nazariyesinde iki farklı duruma ve grup türüne işaret edilmektedir: Dinin hangi sosyal gruplar içine yerleşip, yaşandığını anlatan tabii gruplar ile bizzat doğumuna sebep olduğu dinî gruplar.

2.2.1.1. Tabii Gruplar

Tabii gruplar, özellikle halk dinlerinde dinin içine yerleşerek, bir taraftan kendisinin yaşamak için güçlü vasıtalarla ulaştığı, diğer taraftan da mevcut gruplara daha sıkı bir birliktelik ve dayanışma sağladığı gruplardır. Bunlar aile, sop, köy-şehir, kavim

⁶² Tatar, Hüsnîye Canbay: Nuh’un Gemisindekiler Şehirleşme ve Dini Cemaatleşme, Turan Yayıncılık, İstanbul, 1999, sh. 29-30.

⁶³ Freyer, Hans: Din Sosyolojisi, (çev. Turgut Kalpsüz), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1964, sh.39.

ve millet şeklinde sıralanmaktadır. Kısaca bu gruplarla din arasındaki ilişkiyi aşağıdaki gibi açıklamak mümkündür:⁶⁴

Çok tanrılı halk dini karakteri taşıyan bütün dinlerde aile, büyük bir dini ehemmiyet arzeden ve daima içerisinde dini ayin ve merasimlerin yapıldığı başlıca yerlerden biri olmuştur. Ailenin aynı zamanda bir ayin ve ibadet birliği haline gelmesi, üyeleri arasında, kan bağı ve birlikte yaşamının doğurduğu sair bağlardan daha kuvvetli bir dayanışma meydana getirmiştir. Aile daima tanrıları taziz için yapılan ayin ve merasimlerin ocağı olarak kalmıştır. Evin aile fertlerinin etrafında toplandığı merkezi noktası olarak ocak, tanrılara adanan kurban ve adakların yerine getirildiği bir mahal haline gelmiş ve evin eşiği, kapısı ve sair bazı yerleri ve mesela, tanrıların resimlerinin durmakta olduğu raflar, gözler dahi dini bir mana kazanmıştır. Birçok yerlerde evi himaye eden hususi tanrılarda tasavvur olunur. Baba hakimiyetine dayanan ailelerde ayin ve merasimlerin en ehemmiyetli siması aile babasıdır. Ayinleri baba idare eder veya tek başına icra eder.

Soplarda da önemli bazı dini görevler toplanır. Bunu, bilhassa gelişmiş göçebe kavimlerde görebiliriz. Çok kere sop, ferdin en kuvvetli sosyal desteğidir. Birçok kavimlerde aynı sopun mensupları birbirini “dost” diye çağırırlar. Sağlam bir birlik meydana getirecek tarzda teşkilatlanmış olan soplara genellikle “klan” denmektedir. Klanlar, aynı zamanda çok defa yıllık törenlerde bütün mensuplarının bir araya toplandığı sağlam dini birliklerdir.

Eski dinlerin hepsinde mahalli birliklerce düzenlenen dini tören ve bayramlara rastlanır. Max Weber, din ile köy-şehir arasındaki bağlantıyı, “doğu” ve “batı” şehirleri ayrımından hareketle izah etmiştir. Doğu şehirlerinde, şehre göçle sopta mevcut olan sosyal şartlar aynen şehre nakledilmiş, dolayısıyla tapınma şekilleri şehre taşınmış olur. Batı şehirlerinde ise, şehre göçle birlikte kendine has tanrıları bulunan ayrı bir sosyal birliğe girilir ve boya mensubiyetten doğan bağlardan kurtulunur.

Kavim de bir gruptur ve nesebe, kan hısımlığına olduğu kadar komşuluk esasına da dayanabilir. Kavmin de kendine has bir dini olabilir, nitekim hemen hemen bütün çok tanrılı dinler kavmi dinler mahiyetindedir. Mahalli Millî dinler ve çok gelişmiş bir millî tapınmanın misalleri, kültür tarihinde mevcuttur. Mesela, Assur, Asur İmparatorluğunda millî tanrıların başı idi. Assur aslında sadece Asur şehrinin tanrısı

⁶⁴ Freyer, Hans: Aynı Eser, sh. 40-47.

iken, bilahare bu şehrin hükümet merkezi olması ile, önce millî tanrı, sonrada imparatorluk tanrısı olmuştur.

2.2.1.2. Dinî Gruplar

Dinin en temel ve bariz vasfı cemiyetle olan münasebetidir. Cemiyet münasebetinden hareketle, dinin objektif ve subjektif olmak üzere iki unsurunun varlığı söz konusudur. Dinin objektif unsuru cemiyetle dinin daima bir arada bulunuşunu; subjektif unsur ise, cemiyet içindeki fertlerin tecrübelerini ifade etmektedir. Böylece dinin hem ferdi, hem de toplumu ilgilendiren boyutu vurgulanmaktadır.⁶⁵

Dinî gruplar, toplumsal grupların özel bir türüdür. Bu gruplar, Tanrı ve insanlar arası sağlanan bir ilişkiyi paylaşan kişilerce oluşturulur. Bireyin dua ve ibadetleri toplumdaki mevcut dinlerden birinin etkisindedir. Sosyologlar, benzer dinî değerleri paylaşan ve ortak dinî davranışları yerine getiren kişiler üzerinde odaklaşırlar.

Kurucusu belli olan Hristiyanlık ve İslâmiyet gibi evrensel dinlerde, başlangıçta dini tebliğ eden Peygamber bulunur. Peygamberlerin etrafında o dinin müstakbel ümmetinin çekirdeği olarak nitelendirilebilecek sınırlı sayıda insandan meydana gelen küçük bir grup olarak salt dinî grup oluşur. Mesela, Hz. İsa'nın onbir kişiden ibaret olan havarileri Hristiyanlığın, Hz. Muhammed'in başlangıçta yaklaşık kırk kişiden oluşan sahabesi İslamiyet'in toplumsal kaynağı olarak değerlendirilebilir. Peygamberlerin ölümü veya topluluğun büyümesiyle birlikte sorunların da büyüdüğü görülmüştür. Bu sorunlar, başlangıçta dinsel nitelikte olabileceği gibi siyasî içerikli de olabilmektedir. Daha sonraki dönemlerde de bu ilk gruplar sürekli bir biçimde örnek tip olarak kabul edilir. Dinî grup genişleyip ilk halka hayattan çekilince, merkezin psikolojik otoritesi azalır. Birliği sağlamak ve otoriteyi temin etmek, artık bırakılan yazılı metinlere ve eğitim sistemine aittir. Ancak, dine ait teorik bilgilerin karmaşıklaşması, ibadet şekilleri ve din ile ilgili toplumsal sorunların artması, yeni uzmanların öncülüğünden zamanla mezhep ve tarikat niteliğine dönüşebilecek, yeni küçük gruplaşmalara sebep olmaktadır. Genellikle bu tür gruplarda, dinin safiyetini koruma, ilk halkanın saf şekline dönme eğilimi hakimdir. Dini hafızalarda taptaze tutmak, yeni yetişen nesillere anlatmak için gayret sarf edilir.⁶⁶

⁶⁵ Kaya, Kamil: a.g.e., sh. 165-166.

⁶⁶ Kaya, Kamil: a.g.e., sh. 152-153.

Dinden doğan gruplara, tamamen istisnai mahiyette tezahürler olarak çok tanrılı halk dinleri çevrelerinde de rastlanabilir. Çok tanrılı halk dinlerinde bu tür gruplar, gizli cemiyetler ve sır cemiyetleri olmak üzere başlıca iki şekilde karşımıza çıkarlar. Özel bir dini teşkilat şekli olan gizli cemiyet, toplumun koruyuculuğunu üstlenerek, özel uluhiyet kültürünü geliştirmeye ve kültürün gereklerini yerine getiren ortak dini tecrübelerin paylaşılmasına işaret eder. Sır cemiyetleri ise efsaneler, doktrin, ilahiyat, daha ayrıntılı ayinler ve bunun sonucunda oluşan daha derin bir dayanışma duygusu ile ortaya çıkar ve başlangıcını genel olarak efsanevi bir kurucuya ithaf eder.⁶⁷

Dinin müesseseseleşmesinde vahiy yoluyla nazil olmuş ve dinin kurucusu tarafından anlatılmak suretiyle son şeklini alır. Böylece dini logos(söz, nazariye) ve drama (fiil, icraat) teşekkül eder. Sürec devam ederken dinin yayılması sırasında farklı coğrafya, iklim, kültürlerle karşılaşması durumunda, dinin teolojisinin oluşması cereyan eder. Bir din teolojisini oluştururken, o devrin felsefesinden, bazı fikri unsurlarından, farklı din hatta onların değişik yorumlarından faydalanır. Ancak bu faydalanma belli bir sınıra ulaştıktan sonra, bu kez apologetik(dinin müdafaası) sözkonusu olmaktadır.⁶⁸

Temelinde manevi babalık ya da kardeşliğin yer aldığı ve içinde sıkı bir dayanışma duygusunun bulunduğu dinî gruplar tabii gruplardan sadece teşkilat, ibadet ve mensek yönünden değil, zihniyet itibarıyla da ayrılır. Bu grupların doğuşunda ve dayanışmasındaki en önemli unsur olarak karizma kavramı karşımıza çıkar. Dinî grupların ortaya çıkmasının temelinde dinî ikaz ve itirazlar bulunmaktadır.

Tüm evrensel dinler, dini gelişmelerin belli başlı eğilimlerine karşı periyodik itirazlarla uğraşmak zorunda kalmışlardır. İtirazların güçlü olması halinde iltizal (heteredoksi ayrılma) durumu sözkonusu olabilirken; bunun gerçekleşmediği durumlarda büyük cemaatin içinde özel bir teşkilat halinde kalırlar. Dinî ikazlar, dinin nazariyesine ayin ve ibadetlerine, ahlâki uygulama ve teşkilat yapısına yöneltilebilir. Dinî ikaz ve itirazların genel olarak nasıl cereyan ettiğini kısaca şöyle özetlemek mümkündür.⁶⁹

Din nazariyesinde, dinin yorumu ya da uygulaması ile kelâm arasındaki fark itiraz konusu olmaktadır. Zahiri veya batini yorumlar bu itiraz türünün konusunu teşkil edebilir.

⁶⁷ Freyer, Hans: a.g.e., sh.48-50

⁶⁸ Freyer, Hans: a.g.e., sh. 47-53.

⁶⁹ Freyer, Hans: Din Sosyolojisi ve Wach, Joachim: Din Sosyolojisi Eserlerinin ilgili bahisleri

Ayin ve ibadetlere yöneltilen itirazlar ya bunların tantana ve karışıklığı veya aşırı basitliği ya da sulandırıldığı iddiası ile yapılmaktadır.

Ahlaki bakımdan itirazlar dinin kültürel çevreye intibakında yaşanan gevşemeler veya verilen tavizler karşısında yapılmaktadır.

Teşkilat ile ilgili itirazlarda ise, en şiddetli ve inatçı mücadelenin bu sahada yaşandığı söylenebilir. Teşkilatın şaşalı yapılanmasından hareketle, sade haline avdet etme isteği, oluşan hiyerarşik yapı ve siyasî meseleler konusundaki tavırlar esas alınarak yapılır. Bazen şekli yöne itiraz edenler her kuruluşu, hiyerarşiyi, kurumu, disiplini, din adamlığını bir hata olarak değil, günah olarak da kabul ederler.

Dinî ikazların en önemlilerden birini de tasavvufi yorumlar oluşturmaktadır. Mistik ikazlar ferdi karakter arz ettiği, iç derinliğini amaçladığı ve “ben”den hareket ettiği için dindaşlarının çoğunluğuna veya dinin resmi teşkilatına yöneltilir. Mistiğin iki dayanışma türü vardır: günlük hayat ilişkileri içinde insani kardeşlik ve geleneksel dinin kurum ve şekillerine yöneltilen ikaz içindeki dayanışma ruhu vardır. Daha derin şahsi tecrübe isteğinden hareketle şekilselliğe, harici ahlakiliğe ve ritüel uygulamalara karşı şahsi tecrübeye ısrar edilir. İkazlarda psikolojik tutum ve ferdi teolojik kanaatler olduğu gibi tarihî, siyasî, iktisadî şartlar da etkili olabilmekte; yine bunlar dinî kanaatlerle bağdaşmadığına hükmedilen bazı kanun ve nizamlara, siyasî bir şefe veya siyasî bir otoriteye karşı yöneltilebilmektedir. İtirazların şiddetli olması halinde doktrinin bazı noktalarına, antropoloji, kozmoloji, soteroloji (kurtuluş doktrini), eskatoloji (başlangıç ve son) ve ahlâk konularında etkili olabilirler. Bazen akîdenin, ibadetin veya teşkilatın anlatımının değil, izlenen dinî ideale aykırı hatta düşman bir zihniyet ortaya koydukları bahanesiyle sosyal ve politik kurumların, dinî cemaatin tutumu ve genel gidişatın bir eleştirisi şeklini alabilirler. Bu çerçevede idrak farklılıkları da esas alınmak suretiyle, grupların ikazlarında ve itirazlarında bulundukları merkezî alan, dikkate alınarak sınıflandırma yapılmış ve değerlendirmeye gidilmiştir. Bu sınıflandırma yapılırken hem genel olarak Alevîliğin tarihî süreçteki oluşumu dikkate alınmış hem de söz konusu grupların birbirlerine ya da genelde Alevîliğe ikaz ve itirazları esas alınmıştır.

3. İDRAK EDİLİŞ TARZINA GÖRE ALEVÎLİK

Yapmış olduğumuz araştırmada, dinî grup olarak Alevîliği, araştırmamızın amacına uygunluğu ve alanda elde ettiğimiz tespitler doğrultusunda üç grup halinde sınıflandırmayı uygun gördük. Bunları geleneksel, ideolojik ve zayıf kimlik Alevîliği olarak nitelendirdik. Gerek araştırmamıza temel teşkil etmesi bakımından, gerekse

bundan sonraki değerlendirmelerimizi ifade edebilmek bakımından söz konusu sınıflandırmanın çerçevesini çizmeyi uygun görmekteyiz.

3.1. Aşkın Olanın Aşkla Yorumu: Geleneksel Alevîlik

Burada aşkın ve içkin tartışmasına girmeden, Alevîliğin değişik kaynaklardan etkilendiği göz önünde tutularak, ama İslâm'ın bir idrak tarzı olduğunu, dinî boyutunu vurgulamak maksadıyla, aşkın kavramı kullanılmıştır. Aşkla yorumdan kastedilen ise, “sevgi” temelli idraktır. Bu idrak, kendisini hem Alevîliğin hem de Sünnîliğin ortak dinî şahsiyetlerinden olan, merkezde Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ve bu merkezin etrafında bulunan H. Ahmet Yesevi, Yunus Emre ve Hacı Bektaş Veli vb. isimleri etrafında şekillenmiştir.

3.1.1. Gelenek Kavramının İzahı

Gelenek kavramından, belli bir yolu izleme, belli bir çerçevede hareket etme ya da daha önceden birisinin ortaya koyarak gelenekselleştirdiği şeyi devam ettirme anlaşılmaktadır. Konuşma dilinde geleneğin en popüler kullanımı, örf, adet ve töre anlamına gelmektedir.⁷⁰ Kavram, bir toplulukta kuşaktan kuşağı geçen kültür mirasları, alışkanlıklar, bilgiler, töreler ve davranışlar⁷¹ olarak da tanımlanmaktadır.

Gelenek farklı şekillerde tanımlanmakla birlikte, temel noktanın intikal etme dairesi içinde ele alındığı görülmektedir. Bunun sebebi kavramın etimolojik manasının geçmişle olan bağlantıyı ifade etmesidir. Kelimenin İngilizce karşılığı olan “tradition” nakletmeyle alakalıdır. Nakletme, bilgiyi uygulamayı, teknikleri, hukukları, şekilleri, sözlü ve yazılı iletişim gibi bir çok diğer özelliği kapsamaktadır.⁷² Bu kavram, en genel anlamıyla folklorik veya toplumsal boyutlarıyla bir sürekliliğe işaret etmektedir. Gelenek varolduğu toplumda süreklilik özelliğine sahiptir. Dolayısıyla kavramın en genel manasıyla gelecek olan nesillere aktarılma özelliği vardır. Bu bakımdan Gordon Marshall geleneği “belirli davranışsal norm ve değerleri benimseyip aşıl原因, gerçek ya da hayali bir geçmişle süreklilik gösteren ve genellikle yaygın biçimde benimsenen ritüeller ya da başka sembolik davranış biçimleriyle ilişkili toplumsal pratikler kümesi”⁷³ olarak tanımlanmaktadır. Gelenek, en yalın anlatımıyla, geçmişten günümüze

⁷⁰ Armağan, Mustafa: Gelenek, Ağaç Yay., İst., 1990, sh.11

⁷¹ Örnek, Sedat, veyis: Etnoloji sözlüğü, Ank., 1970, sh. 94.

⁷² Tatar, Taner: “Gelenek ve Gelecek”, Sosyoloji Konferansları, 26. Kitap, İst., 2000, sh.199.

⁷³ Marshall, Gordon: Aynı Eser, sh. 258-259.

intikal ettirilen ya da miras bırakılan her hangi bir şeydir. Ancak bu geçmişten intikal ettirilen şeyin ne olduğu ile ilgili pek açıklayıcı bilgi bulamayabiliriz. Yani bu, nesne mi yoksa kültürel bir yapı mı olduğu hususunda hiç bir şey söylemez, yazılı ya da sözlü olarak mı miras alınmış bunu da söylemez. Geleneğin kesin kriteri insan eylemlerinin, düşünce ve muhayyile aracılığıyla yaratılmış olması ve bir kuşaktan diğerine intikal etmesidir.⁷⁴ Geleneğin, maziyle olan münasebetine ve geçmişin izlerini günümüze taşımada bir araç olmasına dikkat çeken Antony Giddens, kavramın, “bir şeyi saklaması için bir başkasına iletme ya da verme” manasına gelen “tradere”⁷⁵ kelimesinden türediğini belirtmektedir. Yukarıda verdiğimiz tanımlamalarda dikkati çeken husus, geleneğin, maziyle olan ilişkisi, kuşaklara aktarılması ve toplumdaki herşeyin, bir geleneğinin olduğunun ortaya çıkması gerçeğidir. Bu gerçek şöyle ifade edilmektedir: “Biz, kendi kendimizi inceleme süreci yoluyla anlamadan önce, kendimizi çok açık bir şekilde yaşadığımız aile, toplum ve devletle anlarız...”.⁷⁶ Yani geleneği olan bir toplumda doğar, yaşar ve ölürüz.

Gelenek düşünce platformunda farklı nitelendirmelerle izah edilmektedir. Bazı tartışmaların odak noktasına değişim ya da süreklilik konulmak suretiyle gelenek, olumsuz ya da olumlu boyutlar ile birbirine zıt düşüncelerin çarpıştığı arenada yer almaktadır. Öyle ki, “geçmişin kültürümüzün ve şimdimizin sonuna kadar yaşadığı büyük ufkunun gelecekte beklediğimiz, ümit ettiğimiz ya da korkusu içinde olduğumuz her şeyi etkilediği şüphe edilmez bir şeydir”⁷⁷ Yine kavram başka bir şekilde “var olan toplumsal düzeni meşrulaştırmaya yaramak”⁷⁸ şeklinde nitelendirilmektedir. Bunun gibi geleneği, egemenlerin çıkarlarını tehdit eden değişmeye karşı, var olanı korumanın teorisi olarak görenler de vardır.⁷⁹

Gelenek ile kültür bir birinden ayrılmaz ikilidir. Kültür, fertlere davranış kalıplarını bir izafet çerçevesinde sunar. Fert karşılaştığı meselelerde her zaman nasıl davranması lazım geldiğini uzun uzun düşünmez. Kültürün kendisine sunmuş olduğu kalıpları kullanır. İşte, bu kalıpların oluşumunu da, değişimini de sağlayan zamandır.

⁷⁴ Shils,Edward: “Gelenek”, İnsan Bilimlerine Prolegomena, Dil, Gelenek ve Yorum, (Çev.Der.Hüsamettin Arslan), İst.2002, sh.156-157.

⁷⁵ Giddens, Anthony: Elimizden Kaçıp Giden Dünya, (Çev:Osman Akınhay), Alfa Basım Yayım Dağıtım,İst., 2000, sh.52.

⁷⁶ Misgell, Dieter: “Gadamerin Hermeneutiği Üzerine” Hermeneutik ve Hümoniter Disiplinler, (Çev. Der. Hüsamettin Arslan), İst., 2002, sh. 79

⁷⁷ Gadamer, Hans Georg: “Hermeneutik Problemin Evrenselliği”, Hermeneutik Veltumoniter Disiplinler, (Der.ve Çev.H. Arslan) İst., 2002,sh. 65.

⁷⁸ Tatar, Taner: “Gelenek ve Bütünleşme” Tabula Rasa, Yıl: 2, Sayı: 6, Eylül-Aralık 2002, sh.84.

⁷⁹ Gültekin, Mehmet Bedri: Gelenek ve Gelişme, Kaynak Yay., İst., 1988, sh.10.

Buradaki değişim, süreklilik içinde kemâlâttır. Zaman içerisindeki gelişimdir ki, kültürün kalıplaşmasını temin eder. İşte buna gelenek denir. Böylece gelenek gücünü ve kemâlâtını geçmişle bugünü arasındaki çizgiden alır, sürekliliğini ise geleceğe de hitap etmesiyle sağlar. Geçmiş unutturmayan da, geleceğe ışık tutan da odur. Bu bağdır ki, gelecek korkusunu bertaraf ederek, istikrarlı bir hayat sahası açar.⁸⁰ Max Rodin, bu açıdan şöyle bir tespit yapmaktadır. “her çağın kendi ihtiyaçları için ürettiği yenilikler ve yayılma (diffusion) sürecinde diğer toplumlardan ödünç alınanlar hariç, sosyal hayatın tüm üyelerinin geleneksel olduğu söylenebilir.”⁸¹

Gelenek ile kültür arasında, geleceğe uzanma ve değerlerini gelecek kuşaklara aktarma yönünden bir ortaklık vardır. Bu açıdan geleneğe baktığımızda, kültürün mavisini, geleceğe bağlayan can damarının gelenek olduğunu söyleyebiliriz. Zira, geleneksiz bilimden, sanattan, istikrarlı bir cemiyet hayatından söz edemeyiz. Geleneğin maziyle olan münasebetine bakarak, onu, donmuş olarak görmek mümkün değildir. Gelenek, geçmişin değil, bugünün hayatı, düşüncesi, duyusudur. Geleceğin değişen kültürü, geleneğin içinden çıkar. Gelenek olmazsa, kültüre yapılan değerli katkılar durur; kültür ilgisiz öğelerin rast gele değişen, fakat geleceğe hiçbir değerli katkı yapmayan yığılmasından ibaret olurdu. Oysa, bugün geleneğin; toplumda etkili, geçerli ve ruhları saran bir varlığı varsa bu sosyolojik bir olgudur. Yaşayan bir geleneğin değişme gücü vardır.⁸² Fakat bu değişim rastgele olmaz. Değişimin olması için, bunun ihtiyaç olarak belirmesi gerekir. Yani cemiyet hayatında mevcut olan bir kültür unsurunun, fertlerin ihtiyacına cevap vermemesi halinde değişimden söz edebiliriz.

Gelenek sadece kültürle değil, onu gelecek kuşaklara aktaracak fertlerle de yakın ilişki içindedir. Geleneğin, geleceği açısından fert de önemlidir. Geleneklerde söz konusu kurallar, geleneğin felsefesi içerisinde, sosyalleşme sürecinde insanlara verilir; neyin bilinip neyin bilinemeyeceği, neyin iyi, neyin kötü olduğu ve neye itaat edip neye edilmeyeceği vs. hep bu süreç içerisinde ferde aşılır. Çözümler geleneğin içerisinde verilir. Böylece fert, gelenek varlığını ve sıhhatini koruduğu müddetçe, geleneğin dışında bir çözüm arama lüzumunu hissetmez ve geleneğin gücünü kabul etmeye devam eder. Gelenek, vücuda getirdiği yapıya, bu yapının gereklerine, kurallarına kayıtsız şartsız itaat ister. Zaten gelenek bu itaat olmadan var olmayacağı gibi, varlığını da sürdüremez. Bu itaat zoraki, dayatılmış bir baş eğme tavrı değildir. Bir anlamda

⁸⁰ Tatar, Taner: A.g.m., sh. 84.

⁸¹ Armağan Mustafa: a.g.e., sh. 55.

⁸² Özakpınar, Yılmaz: İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü, İst.,1997, sh.115

yumuşak ideolojilerin özelliği olan içselleştirilmiş bir itaat söz konusudur.⁸³ Meseleye bu açıdan yaklaştığımızda cemiyet hayatında gelenek, sosyal yapı ve fertlerin arasında sıkı bir ilişkinin varlığı da inkar edilmeyecek bir gerçekliktir. Gelenek sosyal kurumlara yansıdığı zaman aktarma, elden ele nakletme anlamında öne çıkar. “Nötr” gelenek, kuşaktan kuşağa aktarılan uygulamalar, inançlar, sanatlar, kurumlar ve tecrübelerin büyüklerden küçüklere (çocuklara) aktarılma süreciyle devamlılık gösterir.⁸⁴ Ferdin, cemiyet hayatında, doğumundan başlayan bu süreç içerisinde ileriki yaşlarda toplum hayatına adapte oldukça, gelenek âdeta, genlerine, davranışlarına işlenir. Bu süreçte gelenek, fertlere, kendini temelde üç mekanizmayla anlatır ve aşılır. Bunlar, Taklit, tekrar ve alışkanlıktır.⁸⁵

Taklit: İnsan dünyaya gözünü açtığı topluluk hayatı içinde etkin bir rol alabilecek yaşa geldiği zaman geçmişten tevarüs edilen ve toplumun diğer üyeleri tarafından sürekli olarak tekrarlanan sosyal davranış kurallarını hazır vaziyette bulur. Söz konusu davranış kalıplarına girebilecek yaşa geldiğinde, bunlar kendisine gelenek mekanizmasının doğal işleyişi içinde sunulur. Taklit süreci çoğunlukla daha çocuk yaşta başladığı için belki bilince, geleneğe adapte olma isteği ve heyecanı da demek mümkündür. Bu taklit safhasını oluşturan adaptasyon karışık duygular, utanma, çekinme ve heyecanla pekişir, ancak belli bir süre içinde sona erer.

Tekrar: Davranış kalıplarına uyum tekrar ile sağlanabilir. Tekrar, davranışların rutinleşmesine yol açmadıkça kötü değildir. Çünkü yanlışların ayıklanması, pürüzlerin giderilmesi, karşıt davranışların tahsis edilmesi ancak tekrarla mümkündür. Tekrar sayısal bakımdan arttıkça, içerik de geleneksel “yeni bir öz” kazanır, yerleşik duruma geçer kendi davranış kalıplarını belli standartlara endeksleyerek güvence altına alır.

Alışkanlık: Bu, artık belli bir sürekliliğe ulaşmış son safhadır. Gelenekle uyuşmayan ters düşen bütün pürüzler giderilmiş, adaptasyon sağlanmış, uyum gerçekleşmiştir. Tekrar tümüyle ortadan kalkmaz, çünkü alışkanlık ile tekrar arasında kesin bir çizgi yoktur. Her ikisi de bir diğerinin içerisinde varlığını sürdürmektedir. Gelenek cemiyet hayatında ferdi, hayatı boyunca yalnız bırakmaz ve beşikten mezara kadar yanındadır. Ferde davranış kalıpları sunan kültürün taşıyıcı unsuru konumundadır.

Geleneği daha iyi anlamak bakımından geleneksellik ile gelenekçilik arasında ayırım yapmanın yerinde olacağı kanaatindeyiz. Guenon’a göre, “gelenekçiler” diye

⁸³ Armağan, Mustafa: a.g.e., sh. 20-21.

⁸⁴ Armağan, Mustafa: a.g.e., sh. 22.

⁸⁵ Bulaç, Ali: Tarih, Toplum ve Gelenek, İz Yayıncılık, İst., 1997, sh. 13-15.

niteleyebileceğimiz insanlar, yani gelenek hakkında hiçbir bilgiye sahip olmaksızın, geleneğe doğru sadece bir tür eğilim ya da istek duyan kişilerdir. Böylece gerçek geleneksel düşünceden “gelenekçi” düşüncüyü ayıran farkı görebiliriz. Geleneksel düşünce, tam aksine böyle bir bilgiyi özünde bulundurur ve hatta neredeyse bizzat bu bilgiyle özdeş olur. Kısacası, “gelenekçi” ancak basit bir araştırmacı olabilir ya da öyledir. İşte bu sebeple o daima kaybolma tehlikesi içindedir. Çünkü kendisine şaşmaz ve yanılmaz bir yön gösterecek ilkelere sahip değildir. Gelenek karşıtı bir hareketin olduğu toplumda, sosyal ilişkileri düzenleyen temel değer hükümleri, tahrip edilip, bir boşluk meydana getirilmektedir. Bu boşluk, siyasî ihtirasları ile toplumları ve dünyayı dinamitleyecek maceracılara ve despotlara ışık yakabilir ve onlar tarafından doldurulabilir.⁸⁶

Geleneksel açıdan ciddi bir tehlike olan ve sosyal bütünleşmeye zarar veren tavırlar gelenek karşıtlığı ve gelenekçiliktir. Gelenekçilik, aynı amaca daha kolay, daha çabuk ve daha rahat yerine getiren ve üstelik herhangi bir zararı da gösterilmeyen bir cisme ya da yönteme karşı koyup sırf eskidir, eskiden beri kullanılan, yapıla gelen odur diye, manevi bir değerın ayrılmaz bir parçası olmadığı halde eskiye inatla bağlanmak, onun savunuculuğunu yapmak, onu şahsi bir tercih planında da bırakmayıp toplum hayatında tutmaya çalışmaktır.⁸⁷ O halde dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, geleneksellik ile gelenekçiliği birbirinden ayırt etmektir.

Dinî gruplar açısından gelenek, “kutsal” ile olan ilişkisi çerçevesinde değerlendirildiğinde daha iyi anlaşılacaktır. Kutsal, olağanüstü, aşkın ve gündelik olayların dışında görülen ve o şekilde tecrübe edilen olayları içerir. Peter L. Berger’ e göre kutsal, bazı deneyim konularında bulunduğu inanılan gizli ve korkutucu bir gücün niteliğidir. Kutsal, doğa üstüyle ilişkilidir, ama onunla aynı şey değildir. Berger’e göre doğa-üstü, günlük hayatın gerçekliğine karşı sınırlı bir anlam dizisinin ülkesidir. Geniş anlamıyla kutsal-din ya da başka birdeyişle şiddete, işgale ya da kirletmeye karşı korunmuş olan şeydir. Bu anlamada kutsal, saygı duyulan, hürmet edilen ve edebi anlamını taşır. Buna göre dinî ve dinî olmayan nesneler, yerler, adetler ve fikirler kutsal bir nitelik kazanır.⁸⁸ Hakikat iki şekilde tezahür eder; Din (vahiy) olarak, Kutsallık olarak. Din ve kutsallık dinin başlangıç safhasında henüz ayırdırırlar. Fakat, din Schuon’un deyişiyle gelenek halini alınca kutsal olanla dinî olan gelenek çatısı altında

⁸⁶ Erkal, Mustafa E.: Aynı Eser, sh. 157-158.

⁸⁷ Tatar, Taner: a.g.m., sh. 92-93.

⁸⁸ Armağan, Mustafa: a.g.e., sh. 39-40.

birleşirler. Giderek gelenek, içindeki kutsal unsuru korumak gayesiyle bir medeniyet vücuda getirir. Bu medeniyet ise, insan hayatının çeşitli boyutlarını koruyup muhafaza edecek, onu Hakikat'e yönlendirecek bir çerçeve çizer, içerisinde bu Hakikat'i yoğuracak bilimlerle sanatları yeşertir. Kutsal'ın anlamına yaklaşmanın en dolaysız yolu onu Hakikat'la ilişkilendirmektir. Ezeli ve Ebedi Hakikat'in kendisi kutsaldır, ama aynı zamanda onun zaman-mekan matriksi içerisindeki tecellisi de onun damgasını taşıdığı için kutsaldır. Nasr veciz bir şekilde gelenek ile kutsal arasındaki ilişkiyi şöyle özetlemektedir : Kutsal, daha çok geleneğin damarlarında akan kan, geleneksel bir medeniyetin tamamını ihata eden bir rayıhadır. Gelenek, kutsalın mevcudiyetini bütün bir dünyaya yayar, bunu da, kutsal duygusunun her yerde hazır ve nazır olduğu bir medeniyet kurarak yaparız.⁸⁹

Gelenek ile kutsallık arasındaki bu ilişkiye tepki olarak gelenek karşıtlığı gibi tavırlar da sözkonusu olmaktadır. Dolayısıyla, gelenekten kopma, terör ve ideoloji yoluyla totaliter hareketler tarafından yeni bir yönetim ve tahakküm biçimi halinde billurlaştırılan ruhi alandaki kitle kanaatlerinin ve siyasî sahadaki kitlevi karmaşaların yarattığı kaostan doğmuştur. Tarihteki süreklilikte kopmaya yol açan totaliteryan tahakkümdür.⁹⁰ Geleneğe yönelik aşırı müdahalelerin tahrip edici etkisini, bu tür durumdaki toplumlara bakarak anlayabiliriz. Çünkü bu durumda olan toplumlar, uyumsuz-dengesiz, patlamaya hazır ve eyleme aç insanlardan oluşmuş topluluklardır. Köklü bir değişim geçirmekte olan bir topluluk ferdî faaliyet ve ilerleme için geniş imkânlardan mahrumsa, iman, gurur ve birlik için güçlü bir eğilim doğar. Söz konusu toplum, her türlü çağrıya kulak kesilmeye hazır ve "dünyanın kaç bucak olduğunu gösterme" amaçlı toplu teşebbüslere can atar hale gelir, diğer bir deyişle köklü değişim belli şartlar altında, bir devrim atmosferi yaratarak fanatik tutumların, toplu eylemlerin meydan okuyucu ve aşağılayıcı gösterilerin zuhuruına sebep olur.⁹¹

Gelenek büyük bir geçmişe sahip olduğu ve genel kabul gördüğü için sosyal bütünleşmenin temel kaynağını oluşturur. Geleneğin etrafında gerçekleşen mutabakat, bütünleşmeyi tabii bir alanın içerisinde gerçekleştirir. Geleneğin tahrifi ferdiyetçiliğin çiçeklenmesinin yolunu açmıştır. Böylece geleneksel olan ile bireyselleşme karşı karşıya konmuştur.

⁸⁹ Armağan, Mustafa: a.g.e., sh. 42-45.

⁹⁰ Aremdete, Hanna: Geçmişle Gelecek Arasında, Seçme Eserler 2. (Çev.: B.S.Şener), İletişim Yay., İst., 1996, sh.130-131.

⁹¹ Shill, Edward: Aynı Makale, sh.156.

3.1.2. Alevîliğin Geleneksel İdrak Ediliş Tarzı

Geleneksel yaklaşımda, “Alevî” kavramıyla, Hz. Ali’ye ve O’nun soyuna, candan gönülden bağlı olanlar kast edilmektedir. Bu idrak tarzında, Hz. Peygamberden sonra Hz. Ali’nin halifeliğini ve imamlığını tanıma, Allah’ı, Hz. Peygamber’i ve Hz. Ali’yi beraber sevmek vardır. Hz. Muhammed ile Hz. Ali’nin, Allah’ın nurundan meydana geldiği inancının yanı sıra, Oniki İmama bağlılık ve Caferî mezhebine mensubiyet belirleyici özelliklerdir. Burada önemle belirtilmesi gereken husus, Alevîlikte, Allah, Hz. Muhammed ve Hz. Ali sevgisiyle, Hristiyanlıktaki üçleme arasında ne mana bakımından bir ilişki, ne de şekil bakımından bir benzerlik olduğudur.

Anadolu’da şekillenen ve maya tutan geleneksel Alevîlik, tek başına eski Batını inanışların bir devamı değildir. Hacı Bektaşî Veli vasıtasıyla Yesevi, Kalenderî, Haydarî, Ahilik gibi Türk tasavvuf kurumları ile Vahdeti Vücut inanışı yanında, eski Türk geleneklerinin de karışımından meydana gelmiştir. Dolayısıyla, Alevîler, Türk geleneği, Türk Halk Şiiri, Türk Halk sazı ile yaşayan bir mümin Müslüman topluluğudur.⁹² Geleneksel anlayıştaki Alevîliğin temelinde, Allah inancı, Hz. Muhammed’e bağlılık, Hz. Ali ve Ehl-i Beyte karşı muhabbet vardır. Bu muhabbeti Yunus Emre şöyle dile getirmektedir:⁹³

Ol Allah’ ın Habibi, dertlilerin tabibi
Enbiyalar serveri, Resul Muhammed yatur
Hayber kalasın yıkan, kafiri od’a yakan
Şahinler gibi bakan, Ali gibi er yatur
Ata ona gülleri, Kur’an okur dilleri
Fatmana oğulları, Hasan, Hüseyin yatur

Alevî kavramı, İslâm Tarihi ve tasavvuf Edebiyatında, “Hz. Ali’ yi sevmek, saymak ve her hususta ona bağlı olmak” şeklinde kullanılmıştır. Sözlük anlamının dışında “Alevî” tabirine, Hz. Ali’yi en üstün sahabe olarak görmek ve Peygamberden sonra Allah’ın ve Hz. Peygamber’in tayini ile halife olması gerektiği inancı şeklinde algılanmıştır.⁹⁴ Geleneksel idrak ediliş tarzında Alevîlik, gerek tanımlanmada gerekse Alevîlikten ne anlaşıldığı hususunda âşikâr ve makul temeller üzerine oturtulmaktadır. Mesela, Hz. Ali ile ilgili aşırı fikirler en azından Malatya’da yapılan mülakatlar çerçevesinde (Hz. Ali’nin Tanrı olarak kabul edilmesi vb düşünceler) kabul görmemektedir.

⁹² Noyan, Bedri: Bektaşîlik-Alevîlik Nedir., Any-Can Yay., İst., 1995, sh. 17.

⁹³ Eröz, Mehmet: a.g.e., sh. 40.

⁹⁴ Fırlı, Ethem Ruhi: a.g.e., sh. 7.

Bu idrak tarzında, Alevîlik iki temel üzerine oturtulmaktadır. Bunlar, İslamî Tasavvuf anlayışı ile, Türklerin eski dinî hayatının özellikle Horasan erenlerinin etkisidir. Hoca Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre vb. geleneksel Alevîlik’de Hz Ali ve Ehl-i Beyt’den sonra kabul gören önemli şahsiyetlerdir. Alevîliği ideolojik bir kimlik olarak idrak eden kişiler veya grupların, Alevîlik açısından önemli olan sözkonusu Şahsiyetlere bakış açıları farklıdır. Âdeta birbirinden farklı iki Hz. Ali tiplmesi ortaya çıkmaktadır. Bu birbirine zıt olan Hz. Ali tiplmelerinin gruplara verdikleri mesajlar, daha doğrusu mesajların idrak edilmesi de farklılık arz etmektedir.

Geleneksel Alevîliğin belirleyici özelliklerinden birisi de Hz. Ali inancı ve sevgisidir. Bu sevginin zamanla bir külte dönüştüğünü söyleyebiliriz. İslâm’ın doğuş yıllarında Hz. Peygamberin yanında çok önemli yeri olan Hz. Ali yine Hz. Peygamber’in payelendirmesiyle yüceltilmiş, yönetime ilişkin görevlere layık görülmüş ve gelecek için önerildiği hususunda birçok deliller sunulmaktadır. Hz. Ali’nin bu vasfının bilincinde olan Alevîlerin yanında Şii’ler de O’nu sahiplenmişler ve inançlarının odağına yerleştirmişlerdir. Dolayısıyla, Hz. Ali’ nin düşünceleri savunulurken, zaman zamanda ulvileştirilmiştir.⁹⁵ Alevîliğin, geleneksel idrak edilmesinde, Hz. Ali’den sonra Ehl-i Beyt de aynı saygı ve sevgiyi görmüştür.

3.2. Bir Muhalefet Aracı Olarak Alevîlik: İdeolojik Alevîlik

Alevîliğin 19.yüzyılda yayılan ideolojilerle yorumlanması, hatta aynileştirilmesi gayreti ve bu gayretin Alevîliğin inanç boyutuna muhalefet etmek suretiyle yönelttilmesini ifade etmek için bir muhalefet aracı olarak Alevîlik ismi tercih edilmiştir. Dolayısıyla burada söz konusu olan sadece İslâm dininin Sünni yorumuna değil, bizzat Alevîliğin de aşkın yorumuna muhalafettir. Dolayısıyla, bu muhalefetin çerçevesini çizen Alevilik değil, söz konusu ideolojiler olmaktadır. Bu amaç doğrultusunda temele ilahî olan değil, kültür yerleştirilmekte, böylece ilahî olan fanîye dönüştürülmektedir.

3.2.1. İdeoloji Kavramının İzahı

İdeoloji kavramı, döneme ve kullanımına göre farklılık göstermektedir. Kavramı ilk defa Fransız filozofu Destutt de Tracy, fikirleri, düşünceleri inceleyen bilim olarak kullanmıştır. Ancak kısa bir süre sonra kavram ilk anlamından uzaklaşarak, dünyaya, topluma ve insana yönelik duygular, tutumlar ve düşünceler sisteminin bütünü

⁹⁵ Öz, Baki: “Hz. Ali Yanlılığının Doğuşu”, www.alewiten.com , update . 20.08.2002, sh. 4.

anlamında kullanılmaya başlanmıştır.⁹⁶ Bazılarına göre ideoloji mevcut politik ideallere ters, ayrı bir çeşit inanç sistemi, statükonun devamıyla özdeşleşmiş veya tersine onu değiştirmeye kalkan fikir yapılarıdır. Bilgi sosyologları ve bazı Marksistlere göre bütün düşünceler ideolojiktir. Başlangıçta felsefi bir kategori olan ideoloji zamanla tam bir kavramsal karışıklığa düşmüş ve herhangi bir düşünceyi ifade etmek için kullanılmaz hale gelmiştir.⁹⁷ Fransızca'da ideoloji kavramının fikirler ilmi ve mefkûreler ilmi olmak üzere iki anlamı vardır. Ziya Gökalp'e göre ideoloji kelimesini ilk önce kullanan Demostad Dünerosidir. Bu düşünüre göre düşünce, fikirlerin karakterinden, kanunlardan, alâmetleri ile olan ilişkilerinden ve özellikle kökeninden bahseder. Kalonisi, Voltey, Gora, Donev adlı filozoflar kendi kendilerine ideolojist derlerdi. Fakat, bu türlü düşünüşün şiddetli aleyhtarı olan Napolyon ile Şatobriyan bunlarla alay için ideolog adını verdiler. Bu kullanımın neticesi olarak, "ideoloji" kelimesi, sosyal hadiselerle sebep olmak üzere gerçek vakaları değil, soyut ve boş fikirleri kabul eden izah tarzını ifade etmeye başladı.⁹⁸

İdeoloji insanın içinde yaşadığı dünyaya karşı tutumlarını ifade ve izah etmeye veya meşrulaştırmaya çalışan değişik bir ahenk sistemidir. Aynı zamanda toplumun bir değer yargısına göre, belirli bir yöntemden hareketle tahrik eden bir unsurdur. İdeoloji dünyaya ilişkin bir bakış açısı oluşturur. İdeoloji rasyonelleştirilmiş ve soyut bir sistemdir. Hiç değilse kısmen sosyal mücadeleden kaynaklanır ve topluma şekil vermek amacını güder. Böylece ideoloji niteliği itibarıyla dini, siyaset ve filozofik inanç ve tutumların başkaları ile paylaşılan bir organizasyonudur.⁹⁹ Değişik boyutlarıyla ele alınan bu tanımlamalarda dikkatleri çeken husus, ideolojinin toplum veya fertleri arkasından sürüklemeye özelliğidir. Bu açıdan kavram, belli bir toplum kesiminin (grup, sınıf, mezhep, meslek v.s. mensuplarının) statüleri ile uyum halinde ve yerine göre davranışlarını haklı ve meşru göstermek üzere paylaştıkları ortak düşünceler, mithoslar ve değer yargıları toplamıdır.¹⁰⁰

İdeolojiyle birlikte kullanılan veya ideolojinin zıt anlamı olarak çağrışım yapan kavramların birlikte kullanılmaması, ideolojiyi daha çekici yapmaktadır. Bu kavramlar, din, ilim, ideal ve gelenektir. İdeoloji tasavvurlar, fikirler sistemi, tasavvurların oluşum

⁹⁶ Kızılcılık, Sezgin-Erjem, Yaşar: Sosyoloji Terimler Sözlüğü, Atilla Kitabevi, Ank., 1994, sh. 213.

⁹⁷ Türköne, Mümtazer: "ideolojik İslâm", Türkiye Günlüğü Dergisi, sayı 16 Güz, 1991, sh.59-60.

⁹⁸ Gökalp, Ziya: Makaleler-VII, (Haz.: M. Abdulhaluk Çay), Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 1982, sh. 255-256.

⁹⁹ Dönmezer, Sulhi: a.g.e., Sh.100.

¹⁰⁰ Ülgener, Sabri: Zihniyet, Aydınlar ve İzmler, Ank., 1983 sh.98.

tarzını, kaynağını ve konularını ilim manasında kullanıldığı gibi, boş ve soyut bir takım fikirlerin münakaşası manasında da kullanılır. Ayrıca ideoloji siyasî, ahlâkî, felsefî ve dinî sahalardakine benzer kati bilgi getirmek iddiasında olan teorilere denir. İdeoloji, bir toplumu, bir sosyal gruba has inanışların bütününe ifade ettiği gibi, genellikle siyasî ve sosyal mahiyetteki bir doktrin de, bir hükümetin, bir partinin ya da sosyal bir grubun faaliyetlerini ifade eder.¹⁰¹ Hal böyle olunca, ideolojide, tek bir ferdi değil, bir grubu ilgilendiren, teoride kalmayıp, uygulanan, sloganlardan ibaret olmayıp, grup üyelerinin âdeta değişmez hakikat gibi gördükleri fikirler ve inançlar haline gelme özelliği vardır.¹⁰² Dolayısıyla ideoloji, topluma ve fertlere, kültür gibi her türlü sembolleştirme özelliğini içermez. Yalnız belli sembolleri ihtiva eder. Bu sembollerle kendini tanıtır.

Her ideoloji üç aşamaya inanmaktadır. İlk aşama evreni, var oluşu ve insanı kavrayabildiğimiz ve idrak edebildiğimiz yoldur. İkinci aşama, sosyal ve zihinsel çevrelerimizi şekillendiren tüm fikir ve nesneleri değerlendirip algıladığımız belirgin yoldan meydana gelir. Üçüncü aşama, onunla hoşnut olmadığımız statükoyu değiştirmek için yüklendiğimiz idealler, yaklaşımlar, yöntemler ve önerileri içerir. Üçüncü aşamada ideolojinin temelinde toplumun süre gelen halinin değişmesi ve öne alınması, istenilen öneriler, hedefler, idealler ve pratik planlar ile savunucularını donatmak suretiyle misyonunu yerine getirmeye başlaması gerekmektedir. Her ideoloji kritik bir aşamayla başlar, istenen değişikliğe karşı direnmeyi amaçlayan çeşitli kültürel, ekonomik, siyasî ve ahlâkî görüşleriyle toplumun statükosunun kriterleri ile karşı karşıya gelir. İdeolojinin bu aşaması, eskiden mevcut olan için, yeni değişimler olarak planlar, projeler ve hedefler önermekle ilgilenen, edilgen aşamadır. Kritik aşama, statükonun temelden değişime tâbi olabilmesini sağlamak ve eskilerinin yerini tutmak için yeni yollar önerir. Bu aşamada savunucuların kendi ideolojilerine bağlılık ve sevgi gösterilerinde bulunmaları gerekmektedir.¹⁰³

Cemil Meriç, Fransız toplumundaki gelişmeler ile ideoloji kavramının tarihî gelişimi arasında bağlantı kurmaktadır. “İhtilal sonu Fransası... bir çağın harabeleri üzerinde yeni bir dünya kurulmaktadır. Felsefeye de başka bir isim bulmak gerek. On sekizinci yüzyıl, metafizik kelimesinden hoşlanmaz, kilise kokan bir kelime. Psikolojinin de kaynağı bulanık... Destutt de Tracy yeni bir kelime uydurur: ideoloji

¹⁰¹ Bolay, S.Hayri: Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yay., Ank., 1997, sh.468.

¹⁰² Ülgener, Sabri: A.g.e., sh.99.

¹⁰³ Şeriatî, Ali: Kültür ve İdeoloji, (Çev: Ali Erçetin) İst.,1999, sh.74.

(1796), düşünceler, düşüncelerin kanunları kendilerini dile getiren işaretlerle, münasebetleri ve kaynaklarıdır.”¹⁰⁴

İdeologlara göre fikirlerin kaynağını “Ruh” gibi bir kavramda aramak gereksizdir. Fikirler, insanlarda da hayvanlarda da aynı temelde “zoolojik”, yani biyolojik bir temelden geliyordu. İdeologlar, Fransız devriminin son aşamasında konvansiyon idaresi esnasında ortaya çıkmıştı. İdeologlarla yakın bağları olan Napolyon iktidara gelince ideologlara gerekli olanakları sağladı. Ancak bir müddet sonra ideologlarla, Napolyon karşı karşıya geldi. İdeologların övücü bir anlamda kullandıkları “ideoloji” kelimesi bundan böyle Napolyon’un dilinde alay ve kınama konusu oldu. İlginç olan taraf Napolyon’un ideologları metafizik yapmakla suçlamasıydı. Böylece, “ideoloji”, bir takım egzantirik insanların acaip fikirleri anlamını kazandı. Netice olarak “ideoloji” kavramının üç çağrışım yarattığını görüyoruz: Birincisi, gerçeğin, insanlara yansımada, içinden geçtiği ortamların etkisiyle, bir sapmaya uğradığı ve insanlarda yanlış imge ve izlenimler yaratabileceği, başka bir deyimle bazı insanların “gerçek” olarak bildiklerinin aslında daha derin ve doğru bir gerçeği maskeleyiği; İkincisi, bu sapmaları ortadan kaldıracabilecek bir yöntemin var olduğu; Üçüncüsü, Napolyon’un sözcüğe yüklediği anlamla, aydınların gerçekten çok uzak olan soyutlamalar üzerinde durdukları, uygulamaya yönelmiş girişimlere oranla bir “rüya” aleminde yaşadıkları, fikirlerinin bir soyutluluk tutkusu izini taşıdığına dikkatleri çekmektedir.¹⁰⁵

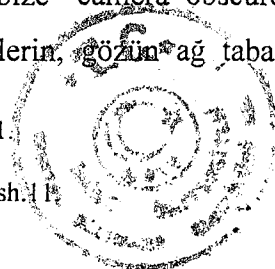
Karl Marx’ın ideolojiye bakışı pek açık değildir. Ancak kavrama yaklaşımı ile toplumun kurumlarına yaklaşımı ve sosyal yapıyı tahlil etmesi arasında dualist bir anlayış vardır. Marx’ın ideoloji kuramına katkısı, düşünce ve bilincin oluşumu üzerindeki tartışmaları, insan psikolojisi üzerindeki tartışmalardan, toplumsal gelişmenin dinamikleri üzerine kaydırmasıdır. Marx’ın, toplumsal bilincin bir tarzı olarak ideoloji üzerinde yürüttüğü tartışmaların önemli bir kısmı, onun idealist ve materyalist felsefi yaklaşımlar arasında çizmeye çalıştığı sınır çabalarından kaynaklanır. Marx’ın fikirlerinde de dönemin bu idealist-materyalist felsefe farklılaşması polemiklerinin izini taşır¹⁰⁶ Marx’ın ideolojiyle ilgili yapmış olduğu birbirinden farklı tanımlamaları mevcuttur.

“Eğer her ideolojide insanlar ve onların ilişkileri bize ‘camera obscura’da imişcesine baş aşağı görünüyorsa, bu olay da, tıpkı nesnelerin, gözün* ağız tabakası

¹⁰⁴ Meriç, Cemil: Umrandan Uygarlığa, İletişim Yay., İst., 1977, sh. 260-261.

¹⁰⁵ Mardin, Şerif: İdeoloji, İletişim yay., İst., 1993, sh. 22-24.

¹⁰⁶ Üşür, Serpil Sancar: İdeolojinin serüvenleri, İmge Kitabevi, Ank., 1977, sh. 11.



üzerindeki tersliğinin onun doğrudan fiziksel hayat sürecinden ileri gelmesi gibi, onların tarihsel hayat süreçlerinden ileri gelir. Marx, bu tanımlamada, ideolojinin, maddi gerçekliğin tersine dönmüş ifadesi olduğunu söylemektedir. Camera obscura metaforu ile Marx'ın tanımlamaya çalıştığı tersine dönme ilişkisi çoğu zaman “yanlış bilinç” olarak yorumlanmıştır. Aynı zamanda bu tür bir “ tersine dönme ” metaforu açıkça Hegel'in izlerini taşımaktadır... Öyleyse ideoloji maddi koşulların yansıması değil, farklı olarak bu koşulların yanlış bilgisidir. Bu tanımın sonucu, yanlış bilginin kaynağı olan ideoloji ile doğru bilginin kaynağı olan bilimin, dışlayıcı kavramlar olarak tanımlanmasıdır.”¹⁰⁷ Marx'ın ifade edip etmediği de ayrıca tartışmalı olan “yanlış bilinç” kavramını hata kavramında ayırmak gerekir. Yanlış bilinç kavramı bir hatanın sonucudur, ama bu sistematik bir hatadır. İki yönden sistematik bir hatadır; bir defa hatanın kaynağı insanın içinde gömülü bulunduğu bazı toplumsal özelliklerdir. Bunlar bir bütündür. Konak hayat, burjuva hayatı gibi bunun ötesinde “buğulu gözlük” insanların birçok şeyleri topluca yanlış algılamasıyla sonuçlanır. Marx, bu sistematik hatanın nasıl sonuçlar verdiğini en çok burjuva hayatının bir sonucu olarak görmüştü. İnsan içinde bulunduğu grubun ihtiyaçlarını ve tutkularını veya çıkarlarının yansıtan değerlerle ortaya çıkar. Hakikati yoğurması bu grubun değerleriyle yoğurmasıdır. İnsan böylece, içinde gömülü bulunduğu grubun değerlerinin dışına düşen toplum unsurlarını algılamaz. Marx'a göre yanlış algılama bu “yanlı” algılamadır.¹⁰⁸ Marx, ideolojiye olumsuz bir anlam da vermektedir. İdeolojik bilinci, sapmış bilinç olarak değerlendirmektedir.

Marx' ın ve Engels' in, ideolojinin tarihi yoktur sözünden, ideolojinin soyut olarak zaman dışında olduğu ve üstelik onun, bütünüyle aldatıcı bir işlevi bulunduğu fikrinin çıkarılmasından doğan yanılgıya karşı uyanık davranmaya zorlar. Daha önce Marx, fikirlerin, yığınlar onlara sahip olduğu zaman maddi güçler haline de geldiğini yazmıştı. Marx, burada, devrimci fikirlere, özellikle bilimsel olanlara önem veriyor ve ideolojinin çıkarlarını ifade ettiği sınıfa göre gerici olsun, ilerici olsun , görelî olarak pratik bir önemi olabileceğini kabul ediyor. İdeologlara karşı, ideolojinin kendine özgü bir tarihi olmadığını, ideolojideki ve buna uygun düşen bilinç biçimlerindeki değişikliklerin nesnel toplumsal düşünlerle belirlendiğini gösterir.¹⁰⁹ Marx, ideoloji, üretimin

¹⁰⁷ Üşür, Serpil Sancar: Aynı Eser, sh.12-13.

¹⁰⁸ Mardin, Şerif: Aynı Eser, sh. 32-34.

¹⁰⁹ Marx, Karl.Engels.F: Alman ideolojisi (Fierbach), (çev: Sevim Belli), 4.Baskı, Sol Yay., Ank., 1999, sh.17.

ekonomik koşullarını maddi dönüşümüne paralel olarak açıklanabilecek insanların yaşadıkları çelişkileri, bilincine vardıkları ve bu bilincin yarattığı bir “mücadele” içinde konumlandıkları alan olarak tanımlamaktadır. İdeolojinin, bireylerin kişisel kanaatleri olarak değil, maddi hayatın çelişkilerini oluşturduğu toplumsal bilinç olarak kavranması söz konusudur.¹¹⁰

Netice olarak Marx’ın ideoloji kavramlaştırmasında dikkatimizi çeken husus, ideoloji, bireylerin toplumsal pratikleri içinde oluşan ve bu pratik içindeki çelişkileri öznelerin bilincinden saklayan düşünceler olarak tanımlamakla birlikte aynı zamanda belli bir tarihsel konum açısından birey iradelerinden bağımsız, nesnel ve zorunlu düşüncelerdir. İdeolojinin kendisi bir sonuçtur; Maddi pratik içindeki özneler tarafından ideolojik düşüncenin somut bir oluşum olarak nasıl kurulduğu açıklanmaz. İdeoloji, ancak iktidar ilişkilerinin asimetric kıldığı toplumsal ilişkiler içinde oluşan toplumsal bilinçtir.¹¹¹

Tarihi materyalizm bir dinin varlığını, doğrudan içinde bulunduğu çevredeki sosyal münasebetler ile, üstelik sırf sosyolojik açıdan izah etmek iddiasında bulunarak açıklamaktadır. Bu iddiasını iki noktada temellendirmektedir: ilki dini inançlar sosyal hadiselerin bir aracıdır, ikincisi dinin getirdiği ahlak, sosyal kuvvet münasebetlerinin bir yansımasıdır. Oysa din ile kültür arasındaki ilişkinin karşılıklı olduğu ve farklı sosyal tabakada insanların aynı dine mensup olduğu gözden uzak tutulmuştur. Ayrıca din sırf sosyolojik izahının yapılacağı iddiası ile, dinin kültür hayatımızdaki bağımsız mevcudiyetinin ihmali anlamına gelir.

3.2.2. Alevîliğin İdeolojik Olarak İdrak Ediliş Tarzı

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 tarihî gelişim seyri,

¹¹⁰ Üşür, Serpil Sancar: a.g.e., sh. 15.

¹¹¹ Üşür, Serpil Sancar: a.g.e., sh. 21-23.

bu ideolojik idrak tarzıyla değerlendirilmektedir. Hal böyle olunca, birbirine taban tabana zıt olan ve birbiriyle çatışan iki farklı Alevîlik ortaya çıkmaktadır. Bu tesbitimizin yazılı belgeleri, bugün Türkiye’de, Cem, Kervan (önceki adı kavga), Aşura, Pir Sultan Abdal gibi; Batı Avrupa ülkeleri ile Avustralya’da Ehl-i Beyt, Kızıl Yol, Gerçek İlim, Fidan, Mürşid vb. adını sayamayacağımız kadar çeşitli Alevî-Bektaşî dernek ve federasyonları tarafından yayınlanan dergi ve kitaplarla desteklemektedir. Bunlarda Alevîliğin bir din veya mezhep, yahut bir inanç sistemi değil, bir hayat felsefesi veya ilerici, devrimci bir eylem tarzı olduğundan tutunuz, gerçek İslâm olduğu iddiasına ya da İslâm’la uzak- yakın ilişkisi olmayan ateist bir felsefe olduğuna kadar çok geniş bir yelpazenin şekillendiği görülür¹¹²

Alevîliğin ideolojik olarak idrak edilmesini, çalışmamız açısından iki başlık altında incelemeyi uygun bulmaktayız. Bunları, Alevîliğin, Marksist Leninist ideolojik idrak edilişiyle, etnik bir kimlik olarak idrak edilişi olarak belirtebiliriz.

3.2.2.1. Sol İdeolojik Alevîlik

Sol ideolojilerin, Alevîliği nasıl idrak ettiklerini anlayabilmek için öncelikle Marksizm’in dine karşı tutumunu bilmekte fayda vardır. Genellikle Marksizm’in dine karşı tutumu ihtilalcidir. Bu hususta esas fikir Hegel ve Fierbach’dan gelmektedir. Bunlara göre, Tanrı insan tarafından yaratılır; Tanrı insanın olmak istediği şeydir ve bir hayal tasavvurudur. Gerçekle ilgisi yoktur. Tanrı tekrar insan haline getirilirse, insan bu hayal- tasavvurundan kurtarılır. Tanrı sevgisinin yerini insan sevgisi, duanın yerini iş, çalışma alınca, insancıl bir düzen içinde Tanrı’nın varlığına da ihtiyaç kalmaz. Sosyalist bir dünyada din ve Tanrıya yer yoktur.¹¹³ Marksizm’in dünya görüşünde ve sosyal yapı anlayışında dine yer yoktur. Hatta Marksizm göre din, insanlar için afyondur ve en kısa sürede alt tabakadaki insanların bundan kurtarılması gerekir. Çünkü üst tabaka olanlar Marksizm’e göre zaten din ile ilişkisi olmayan insanlardır. Din mefhumuna bu kadar olumsuz bakan ve sınıfsız toplum için gereksiz gören Marksist anlayışa sahip Alevîlerin, Alevîlikten ne anladığı, nasıl tarif ettiği çalışmamız açısından önemlidir. Çünkü Alevîliği, ideolojik olarak idrak edenlerin, düşüncelerini Marksizm’le açıklamaları önemlidir. “....Engels’in, kilisesinin yerine biz, halifeligi, şeriatı, medresesiyle ve camisiyle İslamı geçirerek okuyabiliriz. Alevîlik namazı, şeriatı, orucu

¹¹² Ocak, Ahmet Yaşar: “ Türkiye’de Alevîliğin Sosyo-Kültürel Problemleri Üzerine Bir yaklaşım Denemesi ve Bazı Düşünceler” Cem Dergisi, yıl 3. sayı 31, Aralık 1993, sh. 27.

¹¹³ Dönmezer, Sulhi: a.g.e., sh.260-261.

olmayan, İslâm'ın yasakladığı felsefeyle yoğrulmuş bir dindir.”¹¹⁴ şeklindeki Alevîlik tanımlamasında dikkat çekici husus, batıdaki tarihî gelişim aşamalarının, aynı metotla, İslâm dünyasında tatbik edilmek istenmesidir. Dolayısıyla Alevîlik, ideolojik bir çerçeveye yerleştirilmeye çalışılmıştır. Bu çabaların olduğu dönemlerde bir anlamda ideolojilerin Türk düşünce hayatını istila etmek suretiyle öncülüğü ele geçirme gayretlerinin yoğunlaştığı âşikârdır.¹¹⁵ Böylece, Alevîliğin tarihî gelişim aşamalarının da ideolojik açıdan yorumlandığını görmekteyiz. Bu idrak tarzına göre, Alevîlik, komünist hareketinin ilk nüvesi olarak görülmektedir. Alevîliğin inanca ait özü maddî olarak algılanmaktadır. Meselâ, Alevîlik-Bektaşilikteki dört kapıdan, üçüncüsü olan marifet kapısına bakış şöyledir; marifet kapısı, üfürükçülük değil, maddenin bilime şekil vermesi, başka bir ifadeyle düşüncenin üretime dönüşmesidir. Alevîliğin Cennet, Cehennem, Huri, Gılmanla alakası yoktur. Hatta Alevîler bunlarla alay eder. Öte yandan, Alevîlik bazılarının ileri sürdüğü gibi İslâm'ın özü değildir. Eğer öyle olsaydı, Tanrı inancı, kitap inancı ve ibadet biçimlerinde İslâm'dan farklılığı olmazdı. Bir başka iddia ise, Alevîlere göre Allah insandır. Zira, var eden, üreten, bulan, yapan, batıran, savaş çıkaran, barış yapan insandır. Allah, insanda olunca insanlaşmaktadır. Allah, insandan çıkınca da insan hayvanlaşmaktadır. Allah'la bütünleşen insan, savaş ve ayrıcalık istemez. Allah'la bütünleşmeyen ise savaş gibi cehennemi, zebani gibi orduları ve yedi kat derinlikteki işkence haneleri ister¹¹⁶ tarzındaki yorumlarla Alevî öğretisi ile komünizm arasında bir bağ kurma çabaları vardır. Şöyle bir mantık ilişkisi kurulmaktadır; “Alevîliğin hem Marksizm'e hem de işçi sınıfına büyük gereksinimi var; Birincisi tarihsel amaçlarını günümüz koşullarında yerine getirebilmesi için, ikincisi Türkiye'nin somutunda ortaya çıkmakta olan büyük tehlikelere karşı Alevîlik tarihindeki onurlu rolü bugün de oynamak istiyorsa işçi sınıfına yaklaşmak, işçi sınıfı ile dost olmak, onunla dayanışmak zorundadır.”¹¹⁷ Yine Alevîlik ile komünistlik arasında şöyle bir bağ kurulmaktadır. “Kızılbaşlığını inkâr etmeyen hiçbir Alevî ‘ben komünistim’ demekten çekinmez. Kızılbaşlığı kadar komünistliğini de göğsünü gere gere söyler ve söylemelidir. Burjuva devleti zaten politikasını bu gerçeğin üzerine oturtmuştur. Bu yüzden sizi kızılbaşlığınızdan uzaklaştırarak din ve mezhep sınırında tutmak istiyorlar. Kızılbaş olarak kalınız. Komünistliğinizi yüzlerine gözlerine

¹¹⁴ Yürükoğlu, Rıza: Okunacak En Büyük Kitap İnsandır, Alev Yay., İst., 1998, sh. 206-207

¹¹⁵ Türkdoğan, Orhan: Etnik Sosyoloji, Timaş Yay., İst., 1997, sh. 297.

¹¹⁶ Üzümlü, İlyas: Günümüz Aleviliği, İsam Yay., İst., 1997, sh. 155-156.

¹¹⁷ Kaygusuz, İsmail: Görmediğim Tanrıya Tapmam Alevilik, Kızılbaşlık ve Materyalizm, Alev Yay., İst., 1996, sh. 165.

haykırınız; kurtuluş buradadır.”¹¹⁸ İdeolojik grupların Alevîliği idrakinde, kızılbâşlık kavramına farklı bir anlam yüklenmektedir. Bu anlayışa mensup olanlar, yüklenen anlamı benimsemeyen Alevîleri ise Alevîliğe ihanet etmekle itham etmektedirler. Bu itham şu dizelerle dile getirilmektedir:¹¹⁹

“Onlar kızılbâş olduklarını inkar ederler.
Onlar kızılbâş olduklarını utanır reddederler.
Ve onlar ki kendilerine “kızılbâş” diyenlere öfkelenir
Biz kızılbâş değiliz; Alevîyiz, Bektaşîyiz” derler.
Ve kitap yazarlar savunmaya geçerler.
Onlar yezid ekmeği yeyip yezid kılıcı çalandır
Alevîyiz, Bektaşîyiz demesi yalandır
İkrarını, dârını-didarını çıkarları için satandır
Yezidden de yeziddir.
‘Varma Yezdin’in yanına
Kokusu siner tenine’ diyorsa da Ozan
Alevîye asıl düşman
‘Alevîden yezid’ onlardır.”

Alevîliğe giydirilen bu ideolojik gömleğin kısa bir süre zarfında moda olarak gençlik arasında yayılmaya başladığını söyleyebiliriz. Bunun ilk filizleri üniversitelerde görülmektedir. Türkiye’de Alevî nüfusunun 1960’lardan sonra büyük bir hızla sol ideolojilere yöneldiğini tesbit etmekteyiz.¹²⁰ Sol ideolojiyle beslenen bu Alevî gençlik, daha sonra Alevîliği, ideolojik olarak idrak etmiştir. Zamanla buna kendini de inandırmıştır. Hatta bu inanç doğrultusunda tarihî süreç yeniden ele alınıp, bu ideolojiye uygun şekilde yeniden değerlendirme yoluna gidilmiştir. Özellikle 1970’li yıllarda Türkiye’de devrimci sol kendini tarihsel bir temele oturtabilmek için, münhasıran Hacı Bektaş-ı Veliye el atmıştır. Çünkü Türkiye’de kendisi için tarihsel konumdan gelen yapısı sebebiyle hazır potansiyel sosyal taban olarak gördüğü Alevî-Bektaşî kesimi, kendisine referans olarak Hacı Bektaş-ı Veli’yi gösteriyordu. Alevîliği ideolojik açıdan yorumlayanlar âdeta Hacı Bektaş Veli’yi yeniden keşfetmiş gibi yorumlamışlardır. Anadolu’nun Türkleşmesinde ve Türklerin İslamiyeti kabul etmesi sürecinde olumlu katkıları olan bu düşünce ve aksiyon adamı, o kadar farklı yorumlanmıştır ki âdeta

¹¹⁸ Yürükoğlu, Rıza: Aynı Eser, sh. 209.

¹¹⁹ Kaygusuz, İsmail: Aynı Eser, sh. 166-167.

¹²⁰ Çamuroğlu, Reha: a.g.e., sh. 90.

birbirine zıt olan iki Hacı Bektaş Veli ortaya çıkmıştır. Bu idrak tarzına göre Hacı Bektaş Veli, isyankâr, haksızlığa direnen ve İslamî hayat tarzı olmayan, hümanist mesajlar veren bir kişidir. Bazı yabancı araştırmacılar da, bir adım daha ileri giderek, ya Hacı Bektaş Veli'nin yaşadığından şüphe duymakta ya da O'nun, bir Hristiyan Aziz olabileceğini iddia etmektedirler. Nitekim, Hacı Bektaş-ı Veli üzerine 1970'lerden bugüne kadar Türkiye'de yayımlanan kitapların önemli bir kısmı, Alevî-Bektaşî kökenli olup, devrimci sol ideolojiye angaje olmuş kesime aittir.¹²¹ Bütün bu çabalar ideolojilerin "değer istismarcısı" olmalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü ideolojiler, kendilerine, her zaman istismar edecek bir takım değerler bularak, önce onların içini boşaltır, sonra da birer slogan haline getirerek, âdeta öldürürler. Bu aşamadan sonra, içi boşaltılan değeri, kendi düşünceleri ile doldururlar. Halbuki, değerın bizatihi kendisi kabul edilmiş olsa, değeri kendisine değil, kendisini değere uydurma gerçekleşecektir. Yine tarihî şahsiyetlerin günün ideolojik liderlerine uydurulması yoluna gidilmeyecektir. Günün liderlerinin ise tarihî şahsiyete olan uygunluğu ya da bağlantısı bu süreçte zaten kurulamamaktadır. Böyle bir bağlantı olmuş olsa, söz konusu değerlerin ideolojiye dönüştürülmesi mümkün olamayacaktır.

Bu idrak tarzına sahip Alevîler, ilk önce önlerinde engel olarak gördükleri dedelere ve Alevîlerin ibadet olarak kabul ettikleri cem törenlerine, Muharrem orucuna ve birçok inanç ritüellerine menfi yönden tavır almışlardır. Hatta bu, tavır almakla kalmarış zaman zaman dramatik bir hal alarak eyleme dönüşmüştür. Bu dram, dedelerin köylerden çıkarılmaya çalışılmasıyla başlamıştır.

İdeolojik Aleviliğin, Aleviliğe bakışı ana hatlarıyla şöyledir; Alevilik, bir inanç değil de daha çok ezilmişliğin, başkaldırının sesi bir kültür yada felsefe olarak görülmüştür. Bu yaklaşımda dinin kültür ya da ideoloji şeklinde algılanması, Aleviliğin ilahi boyutunun ihmali nlamına gelir. Aleviliğin sırf ideoloji ya da bazı kavramlardan medet umar hale getirilme gayretleri bizzat onlar tarafından itirazlarla karşılanmaktadır. Nitekim ideolojilerle aynileştirilmesi karşısında Aleviliğin metafizik karakterinin altı çizilerek, Alevi-Bektaşî edebiyatında bulunan Tanrı, Tanrı aşkı, Tanrıya ulaşma temaları buna delil olarak gösterilmektedir. Yine modaya uyarak Aleviliği çağdaşlıkla donatma gayreti (toplumumuzun geneline ait güvensizlik ve psikolojik yılgınlığın belki

¹²¹ Ocak, Ahmet Yaşar: Türk Sufiliğine Bakışlar, İletişim Yay., İst., 2000, sh. 150-151.

de Alevi versiyonu) de zamanın Hakikate uydurulması gerekçesiyle tenkit edilmektedir.¹²²

İdeolojik yaklaşım, Türkiye'deki azınlığı değerlendirmede farklı düşünmektedir. Şöyle ki, Ermenileri, Türklerden çok önce yerleşik düzene geçmiş olarak görmektedirler. Anadolu Ermenileri, iki milyon yıl önce paleolitik çağla birlikte gelişmeye başlayan yüksek uygarlıklar olarak değerlendirilmektedir. Bu yorumla, Anadolu'ya gelen Türklere, kuşak dökme, peştemal dökme, halı, kilim dokuma gümüşçülük, bakırcılık, dövmecilik vb. faaliyetleri, öğretenlerin de Ermeniler¹²³ olduğu şeklindeki iddialardan yola çıkarak, Ermeniler yüceltilmektedir. Burada Ermenilere ilgi duyulmasının sebebi, Alevîlerin, ezildiğini iddia ettikleri Kürt, Ermeni, Yahudilik ile bağ oluşturmak istemelerindendir. Yürükoğlu devamla şöyle demektedir: Nitekim, bu görüşlerini sözde Ermeni katliamında, Ermenilerin Alevîler içinde saklandıklarına, dolayısıyla da bugün Alevîler içinde %3-4'lük bir kısım Ermeni kökenli, o kaçan-göçen insanların olduğuna¹²⁴ dayandırmak istemektedirler. Bu yorumlar, aslında bize, Alevîliğin, ideolojik olarak telakki edildiği zaman nelerle uğraşmak durumunda kaldığını göstermektedir. Hal böyle olunca, Alevîlik, siyasî ve ideolojik bir anlam kazanmaktadır. Bu anlamda, söz konusu görüşler kendi içinde tezatlar taşımaktadır. İlk vurgulamaya çalıştığımız, Alevîliğin ideolojik olarak algılanmasında, geçmişinde objektif olarak değil de daha çok ideolojik terminolojiyle izah edilme çabası yanlışları da beraberinde getirmiştir. Bu da ideolojilerin gerçekleri çarpıtma ya da perdeleme özellikleriyle örtüşen bir tavidir.

Alevîliği ideolojik idrak ediş tarzı, mevcut Alevîlik tanımlamalarını da ret ederek, kendi tanımlamasını empoze ettiği görülmektedir. "...TKP dışında devrimci solun hiçbir, Marksist yöntemlerle ve tarihî materyalizmi göz önüne alarak Alevîliği ve tarih boyu siyasetlerini incelemeğe tenezzül etmediler. Alevîlik hakkında sadece belirttiğimiz cinsten yazıları okuyunca, (Alevîliği) din ve mezhep olarak değerlendirip, materyalist temeli ve komünist özü görmek istemediler. Bu özü yakalayanlara ve Alevîliğe Marksist gözle bakanlara saldırmak ve çeşitli biçimlerde suçlamakla zaman geçirdiler..."¹²⁵ diyerek, ideolojik idrakin dışında olan Alevîler farklı görülmektedir. Bu

¹²² Çamuroğlu, Reha: a.g.e., sh. 125-129,70

¹²³ Yürükoğlu, Rıza: a.g.e., sh. 403.

¹²⁴ Yürükoğlu, Rıza: a.g.e., sh. 403.

¹²⁵ Kaygusuz, İsmail: a.g.e., sh. 165.

tavır ideolojilerin dışlayıcılığı ve tek hakikat oldukları iddiasıyla örtüşmektedir. Böyle bir anlayışın, henüz daha başlangıçta kendi karşıtını üretmesi, âdeta kaçınılmazdır.

Alevîliği, Marksist ideoloji açısından yorumlayan Alevîler, hem Alevîliği hem de Alevîliğin Modal şahsiyeti olan Hz. Ali'yi de farklı algılamaktadırlar. Âdeta alternatif bir Hz. Ali anlayışı ortaya koymaktadırlar. Bu bakış bir şiirde mısralara şöyle yansımaktadır:¹²⁶

“Alim sen alimsin biz bilmiyoruz
Sözlerine akıl erdirmiyoruz
Dinsel dünyada görünüşün nesnel
Materyalist misin biz görmüyoruz
‘Dünyada karşıtlık var’ ne demek
Açıkça diyalektik düşündürmektir
Dilindeki ‘akıl, bilim, emektir’
Sen sosyalist misin biz görmüyoruz
Kişinin barınacak evi olsun
‘Giyecek hırkası, devliği olsun’
Yanı ihtiyacı kadar pay alsın
Meğer komünistmişsin görmüyoruz.”

Görüldüğü üzere âdeta Marksist ideolojiyle Alevîliğin tarihî gelişim süreci aynîleştirilmektedir. Bu sürecin tohumları, ülkemizde 1970’lerde genç Alevîlerin büyük çoğunluğu dinin sadece bir ideoloji olduğunu düşünerek red etme yoluna gitmişler ve Alevîliğin, demokratik bir toplumsal hareket olması anlamından gurur duymuşlardır.¹²⁷ “Genç Alevîlerin ezici çoğunluğu sol örgütleri desteklerdi. Bazı radikal sol örgütlerin üyeleri neredeyse tamamen Alevîlerden oluşuyordu. 1970’lerin ortalarında, Türkiye’nin doğuda bir Kürt devleti, ortada bir Alevî devleti ve batıda hayli küçülmüş bir Türk devleti yer olacak şekilde bölünmesini öngören bir planın keşfedilmesiyle en azından belirli çevrelerin Alevî kimliğini potansiyel olarak bölücü saydığını göstermektedir.”¹²⁸

¹²⁶ kaygusuz, İsmail : a.g.e., sh. 126-127.

¹²⁷ Bruinesser, Martin Van: Kürtlük, Türklük, Alevilik, (çev:Hakan Yurdakul) İletişim Yay., İst., 2001, sh. 100.

¹²⁸ Bruinesser, Martin Van: Aynı Eser, Sh. 50.

Geleneksel Alevîlik anlayışına alternatif olarak ortaya çıkan ideolojik Alevîlik anlayışı ile sol ideolojilerin etkili olması aynı döneme rastlamaktadır. Çünkü Alevîlik içinde büyük değişim de oluşmaya başlamıştır. “Alevî gençler, katıldıkları devrimci örgütlerin etkisiyle Alevîliği ellerinin tersiyle bir yana itti, küçük gördü ve alay ettiler. Hatta bu devrimci Alevî gençler, dedeleri köylerden kovaladı ve bir çok köyde cemevlerini yaktılar.”¹²⁹ Bu ideolojik Alevîlik anlayışında dün dedeleri köyden kovup, cemevlerini yıkmışken bugün de dedeleri Alevî Derneklerinden kovaladılar. İnancı ve gelenekçi Alevîleri gerici diyerek, derneklerden uzaklaştırıyorlar. Böylece Alevîliğe zarar vermekle kalmayıp toplumun bölünmesini yapay bir şekilde çabuklaştırmaya sokuyorlar.¹³⁰ Bu tür hareketlere maruz kalan Alevî dedelerinin bir kısmı köylerini terk ettiler ve âdeta mücadele etmeyerek, kendi camialarına küstüler. Bir kısmı ise, nehrin akışına kendilerini bıraktılar ve doğrudan doğruya ideolojik Alevîliğin lideri olarak görev aldılar. Araştırmamızda, bir dedenin “ben sosyalist dedeyim” demesi bu minval üzere değerlendirilebilir. Diğer taraftan, baskılar sonucu kendi köyünü terk etmek zorunda kalmakla birlikte, dedeliğini şehirde devam ettirenlere de rastlanmaktadır.

İdeolojik Alevîliğin, Alevîliği böldüğünü birçok Alevî yazar ve düşünürün kabul etmesine rağmen bir türlü ideolojik Alevîliğin tezlerinden de vazgeçemediklerini söylemek mümkündür. Alevîliğe ideolojik bir mana yükleyen bu grup, Alevîlikle, Marksizm ve sosyalizm arasında bir bağ kurmaktadır. Bu grup fikirlerini şöyle temellendirmektedir:

“.....Marksizmi de içine alan ve daha geniş bir kavram olan sosyalizmle Alevîliği birbirinden koparmak yanlıştır. Alevîlik, özünde sosyalist düşüncenin evrelerinden birinin, bizim bölgemizdeki bir örneğidir. Sonra sosyalizm 70 yıllık bir düşünce değildir. Kaba bir hesaplama 2400 yıllık geçmişi vardır. Alevîliğin dün tarihimizde oynadığı onurlu rolü bugün de yaşatabilmenin bir tek yolu vardır: Alevîliğin ideolojik özelliklerini sıkılmadan, gıcunmadan söylemek ve bunları günümüz koşulları içinde gerçekleştirme yollarını bulmak. Bunun da tek yolu, işçi sınıfıyla yakınlaşmaktır. Bizim temel belgemiz: ‘İşçi, Alevî yol musahibi’dir.”¹³¹ Bu yaklaşımla Alevîlik ideolojik bir temele oturtulmakta ve Marksist bir terminolojiyle meseleler açıklanmaya

¹²⁹ Yürükoğlu, Rıza: a.g.e., sh. 374.

¹³⁰ Yürükoğlu, Rıza: a.g.e., sh. 436.

¹³¹ Yürükoğlu, Rıza: a.g.e., sh.386.

çalışılmaktadır. Alevîliğin ideolojik idrak edilişinde, âdeta geleneksel değerlere ve kurumlara bir başkaldırı felsefesi işlenmektedir.

3.2.2.2. Marjinal Grup İdeolojisi: Alevîliğin Etnik Kimlik Olarak İdrak Edilmesi

Bu kısımda, Alevîliği, ideolojik olarak idrak eden Alevîler içinde yer alan ve kendilerini bir çok hususta diğer Alevî gruplardan ayıran, Alevîliği kürt etnik kimliği içinde tanımlayan anlayışı sosyolojik olarak incelemeye çalışacağız.

Etnik kavramının tanımlanması ve sınırlarının çizilmesi güç bir sosyolojik gerçekliktir. Etniklik, içinde yaşadığı geniş toplumla bütünleşmeyerek ortak ırk, din, dil, milliyet ya da kültür varlığına dayalı küçük birlikler oluşturan bir toplumsal gruptur. Devos, etnik grubu “ kendi kimliğini diğerlerinden ayrıldığıнын farkında olan ve bu ayrımın ortak geleneğini paylaşanların katılmayarak belirleyen bir bütünlük” olarak tanımlar. Bu tanımlamada etnik grupların temel özelliklerine ayrıntılı olarak baktığımızda dört ana fikirle karşılaşmaktadır. İlk olarak etnik gruplar hayatlarını sürdürdükleri daha geniş topluluktan çeşitli özellikleri dolayısıyla ayrıldığını iddia eden gruplardır. İkinci olarak, dominant gruptan, ırk, din, dil, kültür açısından farklı olduklarını iddia ederler. Üçüncü olarak, her ne kadar etnik milliyetçiler kendilerinin ne kadar köklü ve asil bir gruba ait olduklarının bilimsel bir veri olduğunu ileri sürseler de (yani kendi dışındakileri “ yabancı” olarak tanımlasalar da) etnik grupların farklılık iddiası genellikle bir bilimsel temele dayanmaz. Etnik grupların dördüncü özelliği de yapılanma konusunda ortaya çıkmaktadır. Etnik iş bölümü, kaynak ve güç paylaşımı siyasî kimliklerini belirleyen ekonomik, sosyal ve kültürel dayanışma ile pekişir. Etnik grubun varlığını sürdürmesi, bir anlamda dışarıya kapanması ve dayanışma ile gerçekleşebilir. Kendi derneklerini kurma, bir arada (aynı semtte) oturma, sosyal denetim mekanizmaları geliştirme, grup içi evlilik ve cemaat halinde yaşama bilinci etnik bilinçlenmede üzerinde durulması gereken konulardır .¹³²

Parsons, etnik grubu; “ortaklaşa bir soydan veya gruptan geldiklerini kabul eden akrabalık gruplarının bir araya toplanması”¹³³ biçiminde ele almaktadır. Burada etnik grup hem soy hem de milliyet adı altında bir araya gelmektedir. Ancak etniklik kavramı, Batı sosyolojisinde son derece esnekliği olan bir özelliğe sahiptir. Bundan dolayı

¹³² Gökçe, Birsen: “Etnik Yapı ve Bölgesel Dengesizlik İlişkileri”, Sosyal Bilimler Kavşağında Doğu ve Güneydoğu Anadolu, Van, 1997, sh. 149-150.

¹³³ Türkdoğan, Orhan: Aynı Eser, sh.135.

konunun iyi tespiti için yapılması gerekir. Nitekim Sorokin, milliyet ile etnik grupları aynı anlamda tanımlamaktadır. Ona göre, aynı dili konuşan ve aynı kültür değerlerine ortak olanlar milliyet ve etnik grubu teşkil ederler.¹³⁴ Halbuki, etnik grup, herşeyden evvel bir sosyal gruptur, ancak her sosyal grup, etnik grup değildir. Etnik grup daha ziyade kültürel şartlara göre teşekkül etmiş bir gruptur. Bir etnik grubun meydana gelmesinde kültürü oluşturan unsurlardan sadece biri -mesela dil- yeterli değildir. Ana kültür kalıbından, dinde, dilde, örf ve adetlerde edebiyatta, mimaride, musikide, ahlâkta, kısaca sosyal hayatın her alanında veya çoğunda farklılık olmalıdır.¹³⁵ Etnisite kavramı sosyologlar için önemlidir. Çünkü sosyal çözülmenin ve çatışmanın ana sebebidir. Etnisite, kültürün maddi olan giyim şekli ve beslenme vb. ile müzik, din, edebiyat ve sanat vb. manevî boyutlarını kapsayan bir bütündür. Etnik grup bu özellikleri ile farklılık göstermektedir.¹³⁶

Etnik grubun, sosyolojik özelliklerini kısaca belirttikten sonra, Alevîliğin, etnik bir kimlik olarak telakki edilmesine bakabiliriz. Etnik bir grup olup olmadığı sosyolojik bakımdan tartışılması gereken ve suni olarak farklı gösterilmeye çalışılan Kürtlük ile Alevîlik arasındaki ilişki önemlidir. Zira mülakatlarımızda en çok dikkat çeken husus Alevî gençlerin kimlik problemidir. Bu problem daha çok “Alevî-Kürt-Türkmen” ve etnik kimlik sorularında yoğunlaşmaktadır. Alevî gençlerin zihinlerindeki bu gizemli soru “Kürtten Alevî olur mu?” şeklinde mülakatlara yansımıştır. Hal böyle olunca kendini hem Alevî hem de Kürt kimliği ile tanımlayanların, Alevîlikten ne anladıkları bizim için önemli olmaktadır. Çünkü bu grubun Alevîliğe yaklaşımı ile Alevîliği geleneksel açıdan idrak edenlerin yaklaşımlarının birbirine zıt olduğu görülmektedir. Bu zıtlığın geleneksel yaklaşımla ideolojik yaklaşım arasında da olduğu tesbit edilmiştir.

Alevîliğin etnik bir kimlik olduğunu iddia eden veya etnik bir kimlik kazandırmak isteyen bu yaklaşımın Alevîliği tanımlaması da farklı olmuştur. Bu yaklaşımda Alevîlik ırki bir temel üzerine oturtulmakta ve eski Kürt dini olarak kabul edilen Zerdüştlüğün bir devamı şeklinde kabul görmektedir. Alevîlik, Hz. Ali’yi seven ve O’na bağlı olan, şeklinde yorumlanmadığı gibi, Alevîliğin Hz. Ali ile münasebetini de kabul etmezler. Bender’e göre, Alevîlik kavramının etimolojik izahı şöyle yapılmaktadır. “‘Alav’, kürtçe’dir. Kelimedeki ‘i’ eki Türkçe’deki ‘-li, -ci’ eklerine

¹³⁴ Türkoğlu, Orhan: Aynı Eser, sh.135.

¹³⁵ Erkal, Mustafa E.: “Bölgesel Az Gelişmişlik Ve Etnik Yabancılaştırma”, Sosyal Bilimler Kavşığında Doğu Ve Güneydoğu Anadolu, Van,1997, sh.135.

¹³⁶ Johnson, Allan. G.: Aynı Eser, sh. 109-110.

muadildir. Alevîlerde ateş, ocak ve kül kutsaldır. Kökeni ise zerdüşlük'ten gelir. Alevî, Alavci demek olup, 'ateşi, ışığı seven' demektir. Dolayısıyla kelime Türkçe 'Alevci, Alevli, Alevden yana olan' anlamına gelir."¹³⁷ Bu yaklaşımda Alevîliğin ortaya çıkması ise şöyle ifade edilmektedir:

"...O tarihlerde Kürdistan'da Zerdüşlük ve Yezidiliğin uzantıları olarak ortaya çıkan Kürt Alevîliği, cami kurumundaki hoca, müezzin, kayyum gibi din adamlarının karşısında tekke ve dergahlar da Erenler, Pirlar, Dedeler, Babalar, Zakirler, Ozanlar gibi coşku ve cezbe erenlerini yarattı.... Alevîliğin temelleri tarih içinde başta Ebu Müslim Horasani, Halla'cı Mansur, Ebu'l Vefa, Şeyh Addiy B.Misafir ve Şihabettin Suhreverdi tarafından atıldı. Bu saydığım düşünürlerin tümü de kürt kökenlidir. Hepsinin de dedeleri Zerdüş inancına bağlıydı... Yani bu gönül erenleri fikir ve düşüncelerini yarattılar ama bedelini de hayatlarıyla ödediler. Çünkü Alevîliğe giden yolda Zerdüşlük'ten alıp getirdikleri tasvvuf düşünceleri İslâm Halifelerinin hışmına uğradı. Resmi ideoloji o zaman araya girdi. Ve darbesini bu değerli düşünürlerle acımasızca vurdu"¹³⁸ Böylece Alevî inancı Kürt kimliği içine dahil edilmektedir. Bu anlayışın iki temel özelliği dikkatimizi çekmektedir. Bunlar, Alevîliğin Türk Tarihi ve İslâm dini ile uzaktan yakından bir ilişkisinin olmadığıdır. Alevîlik, Mezopotamya'da dahil olmak üzere Zerdüştlüğün bir alt kolu olarak gösterilmektedir. Böylece Yahudilik nasıl İsrailoğullarına has bir inanç olarak anlaşıyorsa, Alevîlik de Kürtlere has bir inanç şekline getirilmeye çalışılmaktadır. Alevîliğe etnisite açısından yaklaşanlar, onun geleneksel olan bütün unsurlarını da tıpkı ideolojik idrak tarzında olduğu gibi, çağdışı ve manasız bulmaktadır. Musahiplik, Eş Boşamama, Dedenin ve Büyüklerin elinin öpülmesi , cemlerin yerde oturarak yapılması, Miracın anlamsızlığı, Miracnamede kadınların ayağa kalkması, duaların yapılması manasız bulunmaktadır.¹³⁹ Alevîliği, etnik bir kimlik olarak idrak edenler tarafından, Alevîlikle ilgili gelenekler eleştirilmektedir. Bu eleştirilerin yoğunlaştığı uygulamaları da şöyle sıralayabiliriz:" Tanrının, Allahın, Hızırın hem insanda olduğunu söylediniz, hem de Hz. Muhammedi Cibrail ile yedi kat göğün üstüne füze ile çıkartıp, konuşturup, Aliyi kükreyen aslan, ettiniz. Kadınları bu anda saygı duruşuna geçirip erkekleri yine buyrukçu kıldınız. Abdest alma işini cemlerde yine Sünnîlikten kopmayarak, bir kadını bir erkeğe uşaklık ettirdiniz. Bizde abdest yoktur diyemediniz, temizlik yemek kadar elzemdir

¹³⁷ Bender Cemşid: 12 İmam ve Alevilik, Berfin Yay., İst., 1993, sh.93.

¹³⁸ Bender, Cemşid: Kürt Uygarlığında Alevilik, Kaynak Yay., İst., 1993, sh. 409.

¹³⁹ Cilasan, Ali Haydar: Aynı Eser, sh. 80.

diyemediniz. Kutsal su masalını yine Sünnîlerden özentî bir anlayışla, kerbela suyu diye dedeye dualatıp, kitlenin şifa bulması için metafizikçiliğe çanak tuttunuz...”¹⁴⁰ şeklindeki ifadeler aslında tam bir gelenek karşıtlığını göstermektedir.

Bu anlayış geleneksel Alevîlik değerlerinin yerine alternatif bir uygulamayı da ileri sürmektedir. Alevîliği çağdaş görünüme kavuşturmak için, modern oturmali, masalı, sandalyeli cem evlerine kavuşmalı, dede postu yerine podyum ve sahneli bilge kadınlarla eğitimciler cem’i yürütmeli, tüm dualarda çağdaş mesajlar vermeli, Alevî büyükleri metafizik alandan bilimsel alana çekilmeli.¹⁴¹ Alevî dualarında cennet, cehennem, öbür dünya gibi sözcüklerin yer almaması gerekir. Alevî dualarında kişiyi, emeği, insan değerini öne çıkaran sözcüklere şiddetle ihtiyaç vardır.¹⁴²

Alevîliğin, Zerdüştlikten doğduğunu ve Kürt uygarlığının bir ürünü olduğunu iddia eden, Alevîliği Kürt uygarlığının bir ürünü sayan Cemşid Bender takma adlı Mehdi Halıcı’nın Alevî literatüründe kullanılan Hüda, Çelebi, Pir, Ayin-i Cem, Postnişn, Yezdan gibi bazı kelimelerin Kürtçe olduğunu ileri sürmesi, aynı zamanda Alevîliğe ideolojik yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bu kelimelerin Arapça, Farsça veya Türkçe asıllı olduğunu herkes bilir. Ayrıca bugün Alevî Kürt köylerinde de Cem Ayini esnasında okunan gülbank ve dualar tamamen Türkçe’dir. Yazarın, Ebu Müslim Horasani, Ebu Hanife ve bunun gibi şahsiyetleri Kürt kökenli göstermesi de konuya tamamen Kürtçülük ideolojisi açısından baktığını ve bilimsel açıdan hiçbir değer taşımadığını ortaya koyan bir başka delildir.¹⁴³

Yapılmak istenen Alevîliğin, hem İslâm hem de Türk kültürü ile ilişkisini kesip, onu ideolojik seviyeye indirgemektir. Alevîliğe, ideolojik bir yaklaşımla, etnisite özelliği kazandırma çabalarına bir takım yabancı araştırmacılar da katkı sağlamaktadır. Aslında bu tür çabalar Türk kültürünün asli unsuru olan Alevîliğin Türk kültüründen uzaklaştırılarak, farklı amaçlara hizmet edecek bir araç haline getirilme gayretidir.

Ayrıca Kürt Alevîliğini savunanların, Türk kültürüyle, İslâm dini ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti ile kavgaları ve çıkmazlarının olduğunu unutmamak gerekir. Kürt Alevîliği başından beri Türkiye Cumhuriyeti ile barışık olmamış olduğu gibi, sol partilere yönelişi de, Türk Alevîlerinin sol partilere yöneliş motivasyonlarından farklı

¹⁴⁰ Cilasan, Ali Haydar: a.g.e., sh. 81-82.

¹⁴¹ Cilasan, Ali Haydar: a.g.e., sh. 36.

¹⁴² Cilasan, Ali Haydar: a.g.e., sh. 108.

¹⁴³ Sofuoğlu, Cemal-İlhan Avni: Alevilik Bektaşilik Tartışmaları, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 1243, Ank., 1997, sh. 138-139.

olmuştur.¹⁴⁴ Yine “Mustafa Kemal tüm dostlarını harcamıştır. Çerkez Ethem’ den daha büyük dostu yoktu. O’ nu bitirdi. Topal Osman’ ı bitirdi. Yoksul Kürt ve Türk halkını bitirdi. Lenin’in yardımı ve dostluğunu bitirdi, devlet oldu. Mustafa Kemal’in sınıf karakteri budur. Alevî’den destek aldı, tekke ve zaviyeleri kapatıp Alevîler’in ot gibi yetiştirmelerine sebep oldu, Tanrıyı eleştiren bu felsefenin insanlarını muti koyuna çevirdi. Kemalist yaptı..... Atatürk hayranlığı, Yozgat’ın- Sivas’ın bir bölümü, Tokat, Amasya, Çorum ve Batı Alevî’lerinde görülür”¹⁴⁵ şeklindeki yorumun da yakın tarihe bakışın ne kadar ideolojik olduğunu göstermektedir. Burada, geleneksel Alevîliğin ve tabii ki topyekûn Türk milletinin Büyük Liderini gözden düşürme çabası vardır. Böylelikle, ortak Lider milletin gönül tahtından indirilmeye ve yerine ne olduğu belirsiz, çoğu zaman da ithal kişiler oturtulmaya çalışılmaktadır. Bu çaba, alan araştırmamızda da, söz konusu gruplara mahsus olmak üzere, bariz bir şekilde görülmüştür. Ancak söz konusu görüşleri burada tekrar etmeyi uygun görmüyoruz.

İdeolojik bakışın şekillendirdiği bu tavırlara, geleneksel yaklaşımları benimseyenlerce şiddetli bir karşı tavır sergilenmektedir. Ancak tepki iki taraflı olarak gerçekleşmektedir. Nitekim bir dede ile yaptığımız görüşmede, dede bu duruma dikkatimizi çekerek şöyle demiştir. “Biz, Malatya’da yaptığımız cemlerde dua okurken, Cumhuriyeti kuran Atatürk’e ve silah arkadaşlarına minnet duygularımızı belirterek dua ederiz. Oysa İstanbul’a gittiğimizde Cemi biz yönettik. Amacımız doğudan gelen dedelerin cemi nasıl yaptırdığını İstanbul’dakilere de göstermekti. Cemde herşey yolunda gidiyordu, dua kısmına geldiğimizde ben, Atatürk’e ve silah arkadaşlarına dua edince, sanki kıyamet koptu. Neler olduğunu anlayamadık. Bizi apar, topar dışarı çıkardılar ve dediler ki, siz ne yaptınız, bu dergahta Atatürk’e dua edilmez. Sizler, Dersim’de yapılanı unuttunuz mu? İşte biz, dergahların ve cemevlerinin bu hale gelmesine karşıyız. Biz cemlerde hep Atatürk’ e ve silah arkadaşlarına dua ederiz, mekanları cennet olsun.”

Kürt Alevîlerinin savunucusu gibi görünen, Ali Haydar Cilasun dedenin, yaptığı saptamaların Malatya’da Alevîliği geleneksel olarak idrak edenler açısından kabul edilebilir yönünün olmadığı görüşmelerde belirtilmiştir. Tarihî belgeler göstermektedir ki, Atatürk, Alevîler arasında sevilen kişilerden biridir. Hatta bazı Alevîler, Atatürk’ü, Hz. Ali’nin değişmiş hali olarak görmektedirler. Bazıları ise Hacı Bektaş Veli olarak

¹⁴⁴ Aktay Yasin: Türk Dinin Sosyolojik İmkânı, İletişim Yay., İst., 1999, sh. 71.

¹⁴⁵ Cilasun, Ali Haydar: a.g.e., sh. 37-38.

algılamaktadırlar. Ayrıca Atatürk'ün, sadece İç Anadolu ve Batı'daki Alevîler tarafından sevildiği iddiası da ilmi bir tesbit değildir. Çünkü öyle olsaydı Malatya'daki Alevîler de Onu sevmeyecekti. Oysa görüştüğümüz dedelerin büyük çoğunluğu Atatürk hayranı olduklarını ısrarla vurgulamışlardır. Türkçe olmadan cemin olamayacağını da ısrarla belirtmişlerdir. Kürtçülük yapılmasına da şiddetle karşı çıkarak, bunun için Alevîliğin alet edilmesine de karşı çıkmaktadırlar.

Netice olarak ideolojik bir yaklaşımla Alevîliği, kürt etnik probleminin bir unsuru gibi idrak edenlerin fikirleri, Alevîlik içinde azınlıkta kalmakta ve Malatya'da Alevîler tarafından tepkiyle karşılanmaktadır.

3.3. Doğumla Gelen Alevîlik: Kimlik Alevîliği

Kimlik kavramı aşağıda da açıklayacağımız üzere, belirli bir birikimi ve donanımı gerekli kılmaktadır. Ancak incelediğimiz grupta söz konusu donanımda ciddi eksiklikler ve boşluklar gözlenmiştir. Bu bakımdan sadece kimlik nitelendirmesi, söz konusu grubu açıklamada yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla, doğumla gelen tabiri, söz konusu boşluğu ifade etmek üzere kullanılmıştır. Burada söz konusu olan iradî ya da olgunlaşmak suretiyle bir kimliğin benimsenmesi süreci değil, doğuştan gelmiş olan kimliğe mensubiyet hissidir. Ayrıca çalışmamızda, bu durumu ifade etmek üzere zaman zaman “zayıf kimlik” kavramı da kullanılmıştır.

3.3.1. Kimlik ve Kimliksizleşme Kavramlarının İzahı

Kimlik, ferdin veya bir sosyal gurubun çeşitle mensubiyetlerini açıklayan, onun tanınmasını sağlayan ve dış gözlemle kavranabilen özellikleridir. Kimlik; siyasi, dinî, aile soyu, meslekî ve sosyal mensubiyetleri yansıtır.¹⁴⁶ Ancak sözlük anlamıyla, nüfus kağıdı, ehliyet, vb. belgeleri de kapsar. Fakat biz kimlik kavramıyla, sosyolojik anlamıyla mensubiyet hissini ve buna uygun davranma şeklini vurguluyoruz. Bu açıdan her kültür aynı zamanda bir kimliktir.

Kimlikle ilgili olarak yapılan yorumlarda iki temel anlayış tespit etmekteyiz. Bunlar, kavramı tanımlarken ya kültürü ya da ferdi baz almaktadırlar. Kimliği tanımlarken fertten hareket edenlere göre, kimlik tamamen bireysel konumdadır. Ayrıca insanların tek bir kimliğinin olamayacağını, bir insanın birden fazla kimliğinin olduğunu, bu kimliklerden birini (tarihin, fiziğin, maneviyatın harmanından

¹⁴⁶ Kösoğlu, Nevzat: “Kültür-Kimlik Üzerine”, Türkiye Günlüğü, Mart-Nisan 1995, sh. 43.

oluşturdukları) öne çıkarmanın ideolojik bir belirleme olduğu vurgulanmaktadır. Bu bakış açısına göre, kimlik, tamamen bireysel bir konumdur.¹⁴⁷

Ülkemizde Sosyal meseleler ele alınıp incelenirken, kimlik, kişilik ve ben kimliği birbirinin yerine çok defa kullanılmaktadır. Kişilik, bireyin psikolojik yapısına karşılık gelen ve sosyal faktörlerle de beslenen bir gelişme süreci gösterir. Kimlik ise kişiliğin tersine birden fazla olarak bir insanda bulunur. Bu açıdan kimlik, insanın sosyal mevkisini ve mensubiyetini belirtir. Dolayısıyla din, millet, aile, sosyal sınıf, meslek, eğitim vb. her kimliğe göre fert farklı davranışlar sergiler. Bu haliyle kimlik kişiliğin gelişmesine katkıda bulunur, ancak gerçek ben ortadan kalkar.¹⁴⁸

Kimlik kavramına “faklılaşma” olarak baktığımızda, diğerlerinden farklı olma ve benzememe temel özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunu Amin Mualouf, şu deyimle ifade etmektedir: “Kimliğim, beni başka hiç kimseye benzemez yapan şeydir.”¹⁴⁹ Ferdin kimliğini tayin eden özellikler daha ziyade sosyal ve moral özelliklerdir. Sosyal özellikleri açısından bir insanın kimliğini sözkonusu ettiğimiz zaman, o insanı “sosyalleşmiş insan” yönü ile ele alıyoruz demektir. Sosyalleşme her toplumun kendi kültürünün, kendi üyelerinden talep ettiği asgari müştereklere ferdin uyum sağlamasıdır. Sosyal bakımdan bu uyumu sağlamaya imkân verici özellikleri taşıyan tip, her toplumun kendine has yaygın şahsiyet tipidir. Fert, kimliğini daha da fazla geliştirerek moral özellikleri bakımından (kültürden sosyal açıdan sırf alıcı olmayı temsil eden şahsiyet seviyesinden daha ileri geçerek) kültüre katkı yapabilme kudretine ulaştığı zaman ferdiyet merhalesine ulaşmış demektir. Kimlik kavramının iki merhaleden oluşan bir muhtevaya sahip olduğunu belirtmiş bulunmaktayız. Ferdin kimliği önce onun kültürü masnetme seviyesi demek olan şahsiyet tipine uymasını ve bazı fertlerde bunu da aşarak kültüre katkıda bulunma kudretini ifade eden ferdiyet gücüne ulaşmasını belirtir. Ferdin kimliğini ifade eden özelliklerin sosyal ve moral özellikler olduğu âşikârdır.¹⁵⁰

Kimliksizleşme kavramı, kimlik kaybı veya eksikliği fikri üzerine kurulmuştur. Kimlikleşme (individuation), Jung’un tarifine göre bireysel şahsiyetin gelişmesi amacına sahip farklılaşma sürecidir. Kimliksizleşme ile ilgili çalışmalardan ilki ve sık

¹⁴⁷ Kılıçbay, M.Ali: “Kimlik: Bir Tasnif Sorunu”, Türkiye Günlüğü, Mart-Nisan, 1995, sh. 145.

¹⁴⁸ Sözen, Edibe: “Kimlik Kavramının Yeniden Tanımlanması”, Türkiye Günlüğü, Mart-Nisan, 1995, sh.112

¹⁴⁹ Maalouf, Amin: Ölümcül Kimlikler, (Çev.Aysel Bora), Yapı Kredi Yay., İst., 2000, sh. 16.

¹⁵⁰ Bilgeseven, Amiran Kurtkan: Türk-İslâm Kültüründe Fert ve Cemiyet İlişkisi ve İslami Kavramlar, Filiz kitabevi, İst., 1995, sh.41-43.

sık referans olarak gösterileni Festinger, Pepitone ve Neucomb'un 1952'de birlikte yürüttükleri çalışmadır. Denekler birbirlerini birer birey olarak görmemeye başladıkça ve tanımlamaları güçleştikçe ebeveynleri hakkındaki tartışmaya katkıları daha cüretkar ve meydan okuyucu bir kılığa bürünmüştür. 1970'lerde Zimbardo, kimliksizleşme teorisini kurduğunda görüşlerinin birçoğunu LeBon'un fikirlerinden almıştır. LeBon'un fikirlerini; bir dizi girdisel değişkenleri, bazı psikolojik değişimleri ve sonuç olarak ortaya çıkan davranışı kapsayan bir model halinde formüle etmiştir. En önemlisi üç girdi değişkeni, anonimlik, sorumluluğun dağılması ve birlikte hareket edenlerin varlığı idi. Bu değişkenlik Zimbardo'ya göre bireyin subjektif dünyasını değiştirir; büyük bir grupta bulunmak ona anonimlik ve hareketlerinin sonuçlarına ait sorumluluğun dağılmasını sağlar. İşte bu durum Zimbardo'nun kimliksizleşmenin psikolojik hali dediği şeydir. Dolayısıyla çıktı olarak davranış mantıksız ve tepkiseldir. Çünkü olağan sosyal ve kişisel kontrollerin dışında kalmıştır.¹⁵¹

Kimlik krizi kavramını en eksiksiz biçimde geliştiren kişi Amerikalı Erik Erikson'dur. Kimlik krizini, bir bireyin, psikolojik ve sosyolojik boyutları iç içe geçen benlik duygusundaki bir kriz için kullanır. Erikson'a göre bu tür kimlik krizleri, insanların gelişmesinin, toplumsal rolün henüz açık bir biçimde şekillenmediği, gençliğin çocukluktan çıkmış, ama henüz yetişkinde olmamış bir evresini yansıtan ergenlik aşamasında yaygın olarak görülmektedir.¹⁵²

3.3.2. Zayıf Kimlik Alevîliği

Alevî kimliğinin oluşumunun uzun yıllar sürdüğünü söyleyebiliriz. Bu kimliğin oluşumu çeşitli aşamalardan geçerek günümüze kadar gelmiştir. Her şeyden önce Alevîliğin, kitabî bilgilerden ziyade şifâhî bir geleneğe dayanması, Alevîliği anlamada ve yorumlamada farklı idrak tarzlarını da beraberinde getirdiğini söyleyebiliriz. Tarihî seyir içinde Alevîliğin geçirdiği aşamalar Alevîliği müsbet ve menfi yönden etkilediği hususunda araştırmacıların hemfikir olduğunu söyleyebiliriz. Mesela bazı araştırmacılar, Cumhuriyet döneminin Alevîlik için olumlu olduğunu ileri sürerlerken, bazı araştırmacılar tarafından da bu sürecin Alevîliği menfi yönde etkilediği iddia edilmektedir.

¹⁵¹ Arkonaç, Sibel: Grup İlişkileri, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İst., 1993, sh. 167-168.

¹⁵² Marshall, Gordon: Aynı Eser, sh. 408.

Alevîlikte kimlik probleminin ortaya çıkışı daha çok Alevî nüfusun şehirlere göç etmeleri ve şehirleşme olgusundaki değişimlerle başladığı görülmektedir. Çünkü cemaat hayatının hakim olduğu, dedelik kurumunun da etkin olduğu köydeki hayat tarzı, şehir ortamında uygulama zorluklarıyla karşılaşmıştır. Ülkemizde şehirleşme sürecinin, batı ülkelerinde görülen şehirleşmeden farklı şekilde geliştiğini söyleyebiliriz. Özellikle 1950’li yıllardan başlayarak büyük ivme kazanan şehir ile köy arasındaki iletişimin ve ulaşımın sağlanmaya başlanması, köyden şehirlere doğru göçü başlatmıştır. Bu kırdan şehre göç olgusu, kırdaki toprak azlığı, tarımda makineleşme, ulaşım ağının yaygınlaşması, hızlı nüfus artışı, tarım dışı faaliyetlerin canlanması ve halkın giderek yükselen beklentileri gibi sosyo-ekonomik etkenlere dayanmaktaydı. Şehirlere göç, köylerdeki toplumsal yapıyı altüst etmiş, yüzyılların getirdiği yerleşmiş inanç ve gelenekler de sarsılmıştır. Göçler sonucu dede-talip münasebetlerini sağlayan sosyal yapının çözülmesi çeşitli sorunlara yol açmıştır. Bu süreç içinde birçok dede, işlevlerini sürdüremez hale gelmiş, talipler ise daha önce her konuda başvurdıkları dedelerden yoksun kalmışlar, inanç yönünden âdeta bir boşluğa düşmüşlerdir. Hem dedeler, hem talipler bakımından, köydeki sosyal ortamı ve o ortamda yerine getirilen cem vb. törenleri devam ettirmek mümkün olamamıştır.¹⁵³ Kırdan şehre göç sürecinde sadece insanlar göç etmemiş, bu insanlarla birlikte, kültür değerleri, inanç ritüelleri ve gelenekleri de şehre gelmiştir. Ancak şehir hayatı, köyden farklı olduğu için, göç eden insanlarda uyum problemi ortaya çıkmıştır. Köydeki bir çok uygulama, şehir hayatında tatbik edilmemekte; uygulansa bile, mana kaybına uğrayarak, sadece sembolik hale gelmektedir. Hal böyle olunca şehir hayatında, bu insanlar genellikle geçmişe özlem duymaya başlamaktadırlar. 1960’lı yıllarda şehirlere ilk yerleşmelerin olduğu yıllardır. 1990’a kadar Alevîler şehir ortamında kimliklerini ön plana çıkarmamışlardır. Ayrıca bu yıllar, Alevîliğin birçok uygulamasının ve inanç ritüellerinin de tartışıldığı dönemler olmuştur. Bu tartışma ortamında Alevîlerin birçoğu geleneksel değerlerine ve inanç ritüellerine de yabancılaşmıştır. Neticede, Alevîliğin taşıyıcı unsuru olan gençlik bunu en dramatik şekilde yaşamaktadır. Bu duruma dikkat çeken Fuat Bozkurt şu tesbiti yapmaktadır:

“Yeni kentleşen bu kuşaklar (Alevî gençlik), bir süre yeni kimlik arayışını sürdürecekler. Biraz daha yaşları ilerleyip eski kuşaktan kişiler silinince, kendilerini büyük bir yalnızlık içinde bulacaklar. Yeniden geçmişin değerlerini arayacaklardır. Ne

¹⁵³ http://alevi.cancom.de/temp/tarih/dedelik_5.bolum.htm.update.03,03,2003

var ki, toplumlar geçmişteki birikimleri üzerine yükselirler. Tüm değerleri yıkarak toplumların yeniden yapılanması olanaksızdır. Bu nedenle kent Aleviliğinin, kırsal kaynaklardan yararlanması zorunludur. Nitekim bir süre sonra yeni kuşakta bir arayış başlayacak. Dışladıkları çevreyi yadsıdıkları ilke ve inançları arayacaklardır. Sonuçta birey, çevre ve alışkanlıkların ürünüdür. Şu anda kent Aleviliği, kırsal geçmişle henüz barışık değildir; kırsal geçmişinden bir yerde utanır durumdadır.”¹⁵⁴ Köy hayatında Aleviliğin yaşatılan kurumları ve inanç ritüelleri, şehir hayatında mana kaybına uğramakta ve uygulama imkânı bulamamaktadır. Dolayısıyla şehir koşulları, geleneksel hayat tarzını ve koşullarını, hem erişim hem de görünürlük düzeyinde derin bir şekilde etkilemiştir. Şehre göçle birlikte, bir bakıma geleneksel dinsel ritüel ve inançlardan da kopmak durumunda kalan Alevîler, kendilerini artık dinî bir kimlik olmaktan çok, ya politik bir tutuma ya da etnik bir kimliğe dayandırmaya başlamışlardır.¹⁵⁵ Ancak bunlardan farklı olarak, kendilerini tanımlamada problem yaşayan Alevîler de mevcuttur. Bunlar da bir kimlik krizi yaşamaktadırlar. Geleneksel Aleviliğe mensup olanların “olmazsa olmaz” olarak gördükleri birçok hususun, bunlar tarafından önemsiz veya modası geçmiş unsurlar olarak idrak edilmekte olduğunu söyleyebiliriz.

Hızlı şehirleşmeyle birlikte ortaya çıkan anomi ve yabancılaşma, Alevî gençlerde daha yoğun olarak yaşanmaktadır. Bu gençler, şehir ortamında Aleviliğin geleneksel değerlerinden ve inanç ritüellerini uygulamadan hayatlarını idame ettirmektedirler. Gerek ebevyinleri ile yaşadıkları kuşak çatışması, gerekse Aleviliği yaşamama, bu gençlik açısından birçok problemi beraberinde getirmektedir. Bu problemlerden en önemlisi kendilerini tanımlamada görülmektedir. Mülakatlarda özellikle Alevî gençliğin bir kimlik problemi yaşadığı tesbit edilmiştir. Yaptığımız görüşmelerde bu gençler, kendilerinin kimlik krizi yaşadıklarını bizatihi ifade etmişlerdir. Görülmüştür ki, söz konusu grubu oluşturan gençlik, Aleviliğe ait kurumlardan ve onu temsil eden temel şahsiyetlere ait bilgilerden genellikle mahrumdurlar. Aleviliği bir kimlik olarak benimsemelerine rağmen, söz konusu kimliğin içini dolduramamaktadırlar. Bu da onları, sadece içinde doğmuş olmaları dolayısıyla söz konusu kimliğe bağlamaktadır. Dolayısıyla, kimlikte belirleyici olan diğer unsurların varlığı gözlenmemiştir. Bu sebeple de söz konusu grubun “zayıf kimlik Aleviliği” şeklinde nitelendirilmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Bu noktada,

¹⁵⁴ Bozkurt, Fuat: Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik, Doğan Kitapçılık, İstanbul, 2000, sh. 89.

¹⁵⁵ Subaşı, Necdet: “Alevî Modernleşmesi”, Avrupa Günlüğü, Yıl: 2. Sayı: 3, 2002, sh.176-177.

grup üyelerinin Alevîliğe dair sahip oldukları tutumların da düşük derecelerde olduğu tespit edilmiştir. Zira bu tutumlar, bilgi donanımı itibariyle oldukça yetersizdir ve davranışa dönüşme eğilimi de yok denecek kadar azdır. Duygusallık derecesinde ise bilgi ve davranış boyutuna göre nisbeten bir yükseklik görülmektedir. Tutumun duygu boyutunun, bilgi ve davranış ile desteklenmemesi ise bu durumda olan fertleri kimlik krizine sürüklemektedir. Doğumla gelen bir kimlik taşınmak zorunda kalınıp, bunun bilgi ve uygulama boyutundan mahrum olunması bu sonucu doğurmaktadır. Ancak Alevîliğin, inanç ya da ideoloji şeklindeki tercihi, hangi farklı etkilerin göz önünde tutularak, neyin merkeze yerleştirileceği ve bundan sonra Alevîliğin alacağı şekilde olduğu gibi: sosyal bütünleşme açısından da bu grubun tercihinin belirli olacağı kanaatindeyiz. Ayrıca sosyalizmin uygulamada çöküşü, ideoloji ölçeğinde de hiç değilse bir gerilemeye yol açmış, dünya genelinde dinî canlanma göstergeleri ve moderniteden farklı olarak postmodernitede dinin durumu, söz konusu grup üzerinde farklı bir etki yapabileceği gibi, küreselleşme ve onun taşıdığı değerler açısından değişik bir etki yapabileceği düşünülebilir. Bahsedilen gelişmelerin etkisinin neler olacağı ve bu grup üzerinde nasıl bir tesir icra edeceğini hem zaman gösterecek hem de bunların tercihleri belirleyecektir.

4. ALEVÎLİĞİN OLUŞMASINDA ETKİLİ OLAN BAZI TEMEL ŞAHSİYETLER

Alevîliğin bir inanç yorumu olarak ortaya çıkışında, Hz. Ali, Hoca Ahmet Yesevi ve Hacı Bektaş Veli'nin etkileri belirleyici olmuştur. Sosyolojik açıdan bu şahsiyetlere yüklenen anlam ve onları algılama şekilleri ölçü olarak alınmıştır. Bu süreç içinde her üç şahsiyetin de Alevîliğe etkisi, hakikatlerle örülmüş, birer efsanevi kimlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bu şahsiyetlere atfedilen efsaneler, onların nasıl idrak edildiklerini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Efsanelerin içine nakşedilmiş olan inançlar ve hakikatin süslenmiş sunumu, kısmen yazılı eserlerde, kısmen de şifâhî olarak nakledilmektedir. Bu durum hem tarihî süreç içinde Alevîliğin oluşumuna, hem de bugün Alevîliğin temel inanç ve değerlerine kaynaklık etmiştir. Onlara atfedilen kahramanlık, üstün insan özellikleri, onları dünden bugüne örnek şahsiyet olarak karşımıza çıkarmaktadır. Söz konusu örnek şahsiyetlerin belirli bir fikir sistemini ortaya koymaları ve ifade etmeleri önemli bir hususdur. Alevîlik bu yönü ile sadece onların üstün özellikleri ile değil, aynı zamanda hayatın tamamını kucaklayan fikir sistemleriyle de beslenmektedir. Bu fikir sistemleri günümüze kadar hem yazılı

kaynaklar, hemde yaygın anlatımlarla gelmiştir. Dolayısıyla geleneksel Alevilikte referans olarak kullanılmakta, ideolojik Alevilikte ise yeniden yorumlanarak referans gösterilmeye çalışılmaktadır. Bu önemlerine binaen Hz.Ali, Hoca Ahmet Yesevi ve Hacı Bektaş Veli'yi tek tek açıklamamanın meseleyi anlamaya büyük oranda yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

4.1. Hz. Ali

Hz Ali'nin tarihî ve dinî kimliği, O'nun şahsiyetinin Alevî ve Sünni zümrelerce nasıl anlaşıldığı, İslâm içinde nereye konulduğu henüz açık bir şekilde belirlenmemiştir. Bu sebeple bu kimliğin Sünni zümredeki Hz Ali kavramıyla örtüşen veya ayrılan yanları, kanaatimizce Türkiye'deki iki zümre arasında çok büyük bir mesele teşkil etmektedir. Böylece, Hz Ali'nin tarihsel kişiliği ile, Alevîlik inançlarındaki temel şahsiyet olarak temsil ettiği kişiliğin açık bir şekilde ortaya konulması önem kazanıyor.¹⁵⁶ Ancak Alevîlerin, Hz. Ali'ye yaklaşımlarında bir tutarlılıktan bahsetmek zordur. Bu bakımdan Alevîlikte, tarihî süreç içinde oluşan bazı soruların cevabını bulmak durumundayız. Mesela, bazılarının iddia ettiği gibi “ Sıradan Alevî i çin Hz. Ali'ye inanmak, Şeriatın baskısından ve yükünden kurtuluş mudur? ‘ Oruç tutmamız gerekmiyor, Ali, bizim için oruç tuttu, dua etmemiz gerekmiyor, Ali, bizim için dua etti’ Alevîler yüzyıllarca bu ve benzeri sloganları kullandılar. Alevîler, ‘Ali'nin şerefi'ne’ kadeh tokuştururlar. Hz. Ali hayatı boyunca sofuca yaşamıştır. Evet, ama O'nun aç kalması, oruç tutması, yoksul giysiler içinde dolaşması, sonsuz duaları kesinlikle taklit edilmemelidir; O, bunu imam olması sebebiyle yapmıştır. Bedeninin isteklerini denetim altına alma gücünü O'na veren şey Tanrı'nın ışığından yaratılmış olması, var oluş ötesi bir varlık olmasıdır”.¹⁵⁷ Buna benzer bakış açılarının Alevîlik düşüncesinde ağırlıklı olup olmadığı önemlidir. “Hz. Ali, Anadolu Alevîliği açısından bir sembol. O hiçbir zaman bir Alevî olmamış. Alevî gibi düşünüp, Alevî gibi yaşamamıştır. Oysa Hz. Ali, Hz. Peygamber'in sünnetine sıkı sıkıya bağlı birisidir. O'nun yaptığı düşünülen ve söylenen davranışlar, O'na yüklenen birer işlev olmakla beraber, yaratılan Ali'nin kişiliğinde gerçek temsilini buluyor. Bir başka ifadeyle Hz. Ali düşüncesi, Anadolu Alevîliğini değil, Anadolu Alevîliği, Ali ve Ali düşüncesini doğuruyor.”¹⁵⁸

¹⁵⁶ Ocak, Ahmet Yaşar: Türk Sufiliğine Bakışlar, sh. 229.

¹⁵⁷ Dierl, Anton Jozef: a.g.e., sh. 90-93.

¹⁵⁸ Er, Piri: Geleneksel Anadolu Aleviliği, Evrak Yay., Ank., 1998, sh.2

Alevilikte, Hz. Ali'ye bakışın önemi ve O'nun soyundan gelen imamların yeri büyüktür. Pek çok Alevî aileleri, çocuklarına 12 imamın ismini öğretmekte ve bu ilk öğrenilen bilgi olmaktadır. Alevîlikten, Hz. Ali'yi çıkarmaya çalışmak yani "Ali'siz Alevîlik" anlayışı, Alevîliği, temelden değiştirmekte ve Alevîliğin İslamla ilişkisini kesmektedir. Yani temelde ideolojik bir tavidir. Hz. Ali'nin, Alevîlik içindeki yerinin ve işlevinin ne olduğuna verilecek cevap oldukça mühimdir. Çünkü bu cevaplar ülkemizdeki Sünni ve Alevîleri, ya bütünleştirecek ya da çatışmaya ve neticede sosyal çözölmeye götürebilecek kadar önemli bir husustur. Dolayısıyla ülkemizde Alevîlerle Sünnileri birbirine yaklaştıran temel motiflerden en önemlisi aynı Allah'a, aynı Peygambere ve aynı Ali'ye olan bağlılıktır. Bazı Alevî araştırmacıların söylediği gibi "bizim Alimiz ile Sünnilerin Ali'si aynı değildir" gibi ifadelerin en başta Alevîlere zarar verdiği kanaatindeyiz. Dolayısıyla bu iddialara da katılmak mümkün değildir. Çünkü kavramların daha anlaşılır kullanılması gerekmektedir. Mitolojik bir Hz. Ali'nin nasıl oluştuğu ve bu yaklaşımın Alevîler arasında ne kadar kabul gördüğü hususunda bilimsel araştırmaların yapılması gerekmektedir. En azından yaptığımız mülakatlarda böyle bir hususu tesbit edemedik.

Hz. Ali'nin Alevîlikteki yeri ve önemi hakkında bir bütünlükten söz etmek zordur. Çünkü Türkiye'deki Alevîler homojen bir cemaat özelliğinden uzaktır. Zira bahsetmiş olduğumuz heterojen yapı, ister istemez Hz. Ali'ye bakışı da etkilemiştir. Mesela Alevîliği, geleneksel olarak idrak eden bir Alevî ile Alevîliği ideolojik olarak idrak eden bir Alevî ferdin veya grubun, Hz. Ali anlayışları hususunda, bu grupların taban tabana zıt olduğunu söyleyebiliriz. Yaptığımız mülakatlarda bu durumu çok rahatlıkla tespit edebildik. Bu tespitlerimize, ilerleyen sayfalarda ayrıntıları ile değineceğiz. Ancak burada kavramsal düzeyde ve konuyu ana hatlarıyla vermekte fayda görmekteyiz.

Hz. Ali'nin toplum ve fert anlayışının ortaya konması, savunduğu davanın ne olduğu hususu sosyolojik, tarihî ve inanç boyutuyla ortaya konulabilirse, Hz. Ali üzerindeki tartışmaların azalacağı, Alevî-Sünni bütünleşmesine de katkı sağlayacağı kanısındayız. Bu bakımdan, burada vurgulanması gerekli olan önemli husus, Hz. Ali'yle, Hz. Peygamberi birbirinden ayırmanın imkânsız olduğu gerçeğidir. Çünkü Hz. Ali'yi anlamanın ilk adımı İslamın Peygamber'ini anlama olacaktır. Hz. Peygamber'i en iyi anlayan, Hz. Peygamber'in hayat tarzını kendine rehber edinen ve yaşayan en seçkin

sahabenin de Hz. Ali olduğunu söylemekte herhangi bir mahsur görmüyoruz. Hz. Ali'nin ve O'nun taraftarlarının Allah ve Hz. Peygamber yanında çok özel bir yerinin olduğunu; bundan dolayı da Hz. Ali'nin düşmanlarının pek çok olduğu vurgulanmaktadır. Hatta bu konuda Sünni imam Ahmed İbn'i Hambel der ki: "Ali'nin düşmanı çok fazlaydı, düşmanları Hz Ali'yi kötülemeye yarayacak bir hatasını bulmak için çok araştırdılar ama hiçbirşey bulamadılar. Bu yüzden onunla savaşıp, muhalefet eden, düşmanlarını arayıp hile yoluyla onların faziletleri hakkında bolca methiye yaydılar." Yine diğer bir Sünni imam, İmam Şafii, Hz Ali hakkında: "Ben düşmanlarının kıskançlığı yüzünden, dostlarının ise korkudan faziletlerini gizlemiş olmasına rağmen, faziletleri doğu ile batıyı dolduracak derecede yayılan bir kişiye şaşıyorum" demiştir.¹⁵⁹

Hz. Ali, İslamî ilimleri en iyi bilen sahabelerin başında gelmekteydi. Zira çoğu zaman Hz. Peygamberin yanında bulunduğu, araştırmacılar tarafından vurgulanmaktadır. İslamın Peygamberi, O'nun için, "Ben ilmin şehriyim. Ali, onun kapısıdır. İlim edinmek isteyen ona kapısından gelsin" buyurmaktadır. Ayrıca, Hz. Ebu Bekir'in zaman zaman Hz. Ali'yi yanına çağırdığı ve değişik konularda ondan yardım aldığı belirtilmektedir. Ayrıca, Hz. Ali, Medine'de kaldığı süre içinde Kur'an, Hadis bilhassa fıkıhla uğraşmayı, diğer resmi görevlere tercih etmiş, hilafetine kadar resmi bir vazife de almamıştır. Ayrıca Hz. Ali'nin, kendinden önceki üç halifeye de her konuda yardımcı olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla Müslümanlar arasında bütünleşmenin sağlanması için her türlü fedakarlığı ve çabayı sarf etmiştir.

4.2. Hoca Ahmet Yesevi

Hoca Ahmed Yesevi'nin tarihî şahsiyetine dair vesikalar azdır. Mevcut olanlar da menkıbelerle karışmış haldedir. Bunlardan sağlam bir neticeye varmak oldukça güç, hatta bazı hususlarda imkânsız gibi görünmektedir. Buna rağmen "hikmet"lerinden, onunla ilgili tarihî kaynaklardan, menakıbnamelerden elde edilecek bilgiler ve çıkarılacak sonuçlar, menkıbevî de olsa, hayatı, şahsiyeti, eseri ve tesiri hakkında bir fikir edinmek mümkündür.¹⁶⁰

Ahmed Yesevi'nin yetişmesinde gerek Arslan Baba, gerekse Yusuf-el Hemedani oldukça etkili olmuştur. Türkiye'deki araştırmacıların ve batılı araştırmacıların

¹⁵⁹ Şahin, Teoman: Alevilere Söylenen Yalanlar, Ank. 1995, sh. 15.

¹⁶⁰ Ocak, Ahmet Yaşar: a. g. e. sh. 36

bazılarını yanıltan husus Ahmed Yesevi'yi ve Yeseviliği, batı orjinli kavramlarla izah etme çabasıdır. Bu kavramlar heterodoks ve ortodoks kavramlarıdır. Bu tür kavramların Ahmed Yesevi'yi ve Yeseviliği izah etmede yeterli olmadığı kanısındayız. Zira, Ahmed Yesevi ve Yesevilik düşüncelerinin etkileri o kadar köklü olmuştur ki; bu etkiler, yalnız Nakşibendilik içerisine nüfuz etmekle kalmamış, Türkistan'da Nakşibendiliğin rakibi olan kübrevilik tarikatı* içine de nüfuz etmiştir. Ahmed Yesevi, devrinin bir çok din alimi ve mutasavvıfı gibi belli bir sahada kalmamış, inandıklarını ve öğrendiklerini çevresindeki yerli halka anlayabilecekleri bir dil ve alıştıkları şekillerle anlatmaya çalışmıştır. İslâm şeriatına ve Hz. Peygamberin sünnetine sıkı sıkıya bağlı olan Ahmed Yesevi'nin şeriat ile tarikatı kolayca telif etmesi, Yeseviliğin Sünni Türkler arasında süratle yayılıp yerleşmesinin ve daha sonra ortaya çıkan birçok tarikata tesir etmesinin başlıca sebebi olmuştur. Böylece Ahmed Yesevi edebî şahsiyetinden ziyade fikrî şahsiyetiyle, tarihî hayatından ziyade menkıbevî hayatıyla Türkistan Türk dünyasının en büyük ismi olmuştur.¹⁶¹

Yesevi'yi farklı kılan husus şeyhlerin ve tekkelerin giderek yaygınlaştığı bir dönemde tasavvufî düşüncelerini sade Türkçe manzumelerle anlatmasıdır. "Bıçkı Zikri" (Zikr-i erre) denilen sufi zikir biçimi sanki kam ayinlerindeki davulların yankısını anımsatıyordu. İslâmı kurmak ve yaşatmak idealine kendilerini adanmış, savaştan, destan dinleyen, bozkırlarda at koşturan yarı göçebe Türklere, anlaşılan Yesevi, manevi bir gazi-veli modelini sunmayı başarmıştır. Böylece İslâm dinini Türk millî kültüründen alınan unsurlarla sūfiyâne bir biçimde yorumlayan ve bu bakımdan da "Hazret-i Türkistan" lakabını taşıyan Yesevi'nin Anadolu'daki Türk dini hayatı üzerindeki etkileri, özellikle Yesevilik'ten mülhem üç Türk tarikatı olan Haydarilik, Bektaşilik ve Nakşibendilik kanalıyla olmuştur.¹⁶² Mesela, Ahmed Yesevi ve müridlerinin meclis'lerinde, kadın mühim bir yer alır. Kadınlar, bu toplantılara katılırlar ve kapanmaksızın erkeklerin yanında bulunurlar. Bu adet Bektaşilerde de vardır.¹⁶³ Hatta günümüze kadar gelmiştir. Alevîler bu özellikleriyle gurur duymaktadırlar.

* Kübrevilik, Necmeddin Kübra (Ölümü. 1221) tarafından kurulmuştur. Asıl adı Ebulcennab olup, lakabı Necmeddin Kübra'dır. Gençliğinde zeki ve çalışkan olduğu için (Kübra) lakabı verilmiştir. Her zaman yüzüne örtü koyarak, müridlerine görünmezdi. Tarikatına bir çok insan girmiştir. Hz. Mevlana'nın babası Şeyh halifelerindendir. (Şapolyo, Enver Behnan : Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, İst. 1964. sh. 200)

¹⁶¹ Eraslan, Kemal: "Ahmed Yesevi maddesi" İslâm Ansiklopedisi, cilt 2, TDV Yay., İst., 1989, sh. 161.

¹⁶² Günay, Ünver-Ecer A.Vehbi: Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye, Erciyes Üniv.

Yay., No: 112, Kayseri, 1999, sh. 160.

¹⁶³ Melikoff, İrene: a.g.e., sh. 174.

Ülkemizde birtakım araştırmacıların Yeseviliğin, Bektaşî-Alevî öğretisinin oluşumuna katkısı hususunda endişeleri mevcuttur. Bunlara göre o dönemler hakkında bilgi verecek yazılı kaynakların olmaması ve şifahî bilgilere, geleneksel anlatıma, şüpheyle yaklaşımlarından dolayı Alevîliği farklı değerlendirmektedirler. Çünkü Yeseviliğin etkilediği Türk toplumunun yapısına baktığımızda, henüz kitabî (yüksek) İslâm'ın bütün inceliklerini kavramaktan uzak göçebe ve yarı göçebe Türk boylarının oluşturduğu sosyo-ekonomik ve kültürel çevrenin yapısı gereği, çok muhtemel olarak eski kabilevi geleneksel inanç ve adetlerin geniş ölçüde yeni İslâmî kalıplar içinde yaşatıldığı görülmektedir.¹⁶⁴ Bu yönüyle Ahmet Yesevi, yarı efsaneleşmiş bir kahramandır. Altay'dan başlayarak Kırgızlar, Kazaklar, Özbekler, Türkmenler ve Kazan çevresi Volga Türklerinden, Anadolu ve Rumeli'ye kadar, dili Türkçe olan geniş bir alanda, hemen hemen bütün Türk-İslâm aleminde dinî bir saygı görmektedir. Ünü Taciklere ulaştığı üzere, dili Türkçe olan ülkeleri de aşmıştır.¹⁶⁵ Yeseviliğin, Anadolu'ya girişi de Moğol istilası akabinde yani XIII. Yüzyılın ilk çeyreği içinde olmuştur.¹⁶⁶ Evliya Çelebi seyahatnamesinde Yesevi Tarikatı mensubu olarak adı geçen şahısları şöyle sıralamaktadır : “Avşar Baba, Abdal Musa, Akyazılı Aziz, Geyikli Baba, Gojgaj Dede, Horoz Dede, Şeyh Çin Osman, şeyh Nusret, Şeyh Pir Dede ve kademeli Babadır. Bunlar yaşadıkları bölgenin Türkleşmesinde, Türk kültürünün hayatasında önemli hizmetleri olmuş Türk büyükleridir.”¹⁶⁷ Hakikaten de, Ahmet Yesevi çok sevilen tarikatlarıyla, Orta-Asya Türkleri arasında İslâm İmânının yerleşip genişlemesini sağlayan bir din ve tasavvuf yayıcısıdır. Müslüman Arap ordularının hatta Müslümanlığı kabul eden ilk Türklerin savaş yolu ile yapmaya çalıştıkları işi, Yesevi tasavvuf yolu ile daha kolay yapmıştır. Bunun sebebi Yeseviliğin, İslâm imânını Türk'ün inanışlarının yaşayan hatıralarıyla birleştirilmiş olmasıdır.¹⁶⁸

Yesevi'nin İslâm'ı yaymak için hedef seçtiği göçebe Türkmen kitlelerinin hayat tarzını da dikkate almak mecburiyetindeyiz. Göçebe olmanın vermiş olduğu bir takım dezavantajlarla yaşayan bu kitlelerden İslâm'ın bütün hükümlerine bir anda uymaları

¹⁶⁴ Ocak, Ahmet Yaşar : a. g. e., sh. 35-36

¹⁶⁵ Melikoff, İrene: a.g.e., sh. 167.

¹⁶⁶ Ocak, Ahmet Yaşar: “Türk dünyasında Ahmed-i Yesevi kültürünün yayılışı. Bir Sufî Kültürünün Yeniden Güncelleşmesi”, Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu, 26-29 Mayıs 1993, Kayseri, sh. 301.

¹⁶⁷ Ekincikli Mustafa: “Evliya Çelebi Seyahatnamesi de Yesevilik” Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevi sempozyumu, 26-29 Mayıs. 1993, Kayseri, sh. 116.

¹⁶⁸ Berkay, Ayşe Fügen: Yunus Emre'nin Türk Toplumundaki Yeri, (yayımlanmamış doktora Tezi), İst. Üniv. Edebiyat Fak., İst., 1973, sh. 61.

beklenemezdi. Ne yaşadıkları hayat şartları, ne de kültür seviyeleri buna müsait idi. Üstelik Müslümanlığı kabul eden bu insanlar, eski inançlarının bir takım hatıralarıyla beraber yaşamaktaydılar. Bu insanlardan dört başı mamur bir Müslümanlık da beklenemezdi. Nitekim Yesevi'yi öven bir şair; Onu, Şeriatın nizamı, Tarikatın imamı, Hakikatin tamamı¹⁶⁹ şeklinde tanıtmaktadır. İşte Alevîlik de bu ortamda kök saldı ve gelişti. İslâm dininin özünün, yani inancın, tevhidin ve Tanrı aşkının hakimiyeti dışındaki eksikliklere hoşgörü ile bakılarak birleştirici, sevdirci özellikler ön plana çıkartılmıştır. Ahmed Yesevinin dervişleri, Türk toplumunun millî geleneklerine uygun bir şekilde, kutsiyet verilen, alp, kam ve ozanlar gibi, dini (İslâm) yaymışlardır.¹⁷⁰ Eski Kam-ozan tipinin devamı durumundaki Yesevi, dede, baba ve ata'ları ile kendilerine bağlı dervişler, Anadolu'ya Ahmed Yesevi'nin ve halifelerinin tasavvufî görüş ve düşüncelerini yine aynı sadelik içinde ama şifâhî (sözlü) gelenek olarak getirdikleri¹⁷¹ konunun uzmanları tarafından vurgulanmaktadır. Bugün dahi Bektaşî-Alevî geleneğinin temelinde Yeseviliğin felsefesi yatmaktadır.

Netice itibarıyla, Yeseviliğin, Alevîlik üzerindeki etkilerini yazılı kaynaklardan yola çıkarak tesbit etmek hayli güç görünmektedir. Çünkü bu vesikaların büyük çoğunluğu zamanla tahrip edilmiştir. Ulaşılan kaynaklarda ise yeterli bilgi tesbit edilememektedir. Oysa şifâhî (sözlü) gelenek olarak Alevîler arasında birçok uygulama mevcuttur. Alevîler, bunların kökenini ise Ahmet Yeseviye ve onun uygulamalarına dayandırmaktadırlar. Mesela, çalışmamızda, yaptığımız mülakatlarda Alevîlerin çoğunluğu Alevîlikle ilgili uygulamalarının kökenini Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli vb. şahsiyetlere dayandırmaktadırlar. Sosyolojik açıdan önemli olan bu tür şifâhî bilgilerin tesbit edilip, Eski Türk kültürüyle ilişkisinin ortaya çıkarılması önemlidir. Kanaatimizce buna benzer hususların tesbit edilmesi sosyal bütünleşmeye de olumlu katkı sağlayacaktır.

¹⁶⁹ Ocak Ahmet : a.g.m., sh. 296.

¹⁷⁰ Ecer, Ahmet Vehbi : "Ahmed Yesevi de Dini Tölarans ve Anadolu'daki Etkileri" Milletler arası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu, 26-29 Mayıs 1993, Kayseri sh. 104.

¹⁷¹ Fıglalı, Ethem Ruhi: a.g.e., sh. 107.

4.3. Hacı Bektaş Veli

Hacı Bektaş* Veli'nin doğum ve ölüm tarihleri çeşitli kaynaklarda farklılık göstermekle birlikte, Hacı Bektaş Veli, Horasan'da, Nişabur'da 1242 yılında doğmuştur. Her tarikatta ileri sürüldüğü gibi Hacı Bektaş Veli'nin dahi soyunun on sekizinci göbekte Hz. Ali'ye ulaştığı kendilerince iddia, başkaları tarafından rivayet edilir.¹⁷² Hacı Bektaş Veli menkıbelerini anlatan "Velayet Name" veya "Vilayet-Name"lerde. Horasandaki çocukluğu, kerametleri, Şeyh Lokman-ı Perende**'ye ve Hoca Ahmed Yesevi'ye intisap edişi anlatılmaktadır. Bir rivayete göre, Hoca Ahmed Yesevi doğrudan doğruya onun piri, mürşidi olmamış, Yesevi'nin müridi Lokman Perende, Hacı Bektaş'ı yetiştirmiştir. Hacı Bektaş Veli'nin henüz on iki yaşında bir çocuk iken kazandığı mertebeyi keşfeden piri, ona büyük saygı gösterdiği menkıbe şeklinde olan velayet namelerinde geçmektedir. Şöyle ki şeyhinin isteği üzerine Hacı Bektaş Veli kerametler gösterecektir. Susam çiçeği üzerine seccadesini serip namaz kılmak, darı yaprağı üzerinde namaz kılmak; şeyhin'in kuşandırdığı "tahta kılıç" ile, Çin ülkesindeki ejderhayı öldürmek, yedi yıldır Bedahşan kafirlerinin elinde tutsak olan Hoca Ahmed Yesevi'nin oğlunu kurtarmak ve Bedahşan'ları Müslüman etmek, Hac'da, Arafat törenleri sırasında "şimdi bizim oralarda bişi pişirirler" diyerek canı ülke yemeklerini çeken şeyh Lokman-ı Perende'ye sofrayı çıkarmak, bişi götürmek ve bu yüzden şeyhi tarafından kendisine "Hacı" ünvanının verilmesi gibi¹⁷³ menkıbelerin çoğunu aktarmak mümkündür.

Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya gelmeden önceki hayatı, memleketi, doğumu, ailesi ve nasıl bir yetişme sürecinden geçtiği hakkında vilayetname'deki ve bugünün

*Bektaş sözü sıra arkadaşı, emsal, akran, eş, mertebe arkadaşı, bey ile prens ile eşit anlamlara gelir. Beğdeş ve Anadolu da bu anlamda Taydaş vardır. (Noyan Bedri; Bektaşilik Alevilik nedir, İst. 1995. sh. 231 Doğduğunda geleceğin azizine "seviyede eş" ya da "bir beye eşit" anlamına gelen Bektaş adı verilirdi. (Birge John Kingsley : Bektaşilik Tarihi; (Çev. R. Çamuroğlu) İst. 1991. sh. 39.

¹⁷² Samancıgil, Kemal: Bektaşilik Tarihi, Tecelli Matbaası, İst., 1945, sh. 172.

*Şeyh Lokman-ı Perendenin Herat'ta gönüllü büyük, meşhur bir şeyh olduğunu tekke ve mezarının IX. Asırda o civar halkı arasında meşhur ve zengin vakıflara sahip bulunduğunu gösteriyor. Pek muhtemeldir ki bu şeyh, Ahmed Yesevi tarikatına mensup olsun, lakin onun, Velayet – namede adı geçen başka bir takım şeyhler gibi, Hacı Bektaş ile hiçbir tarihi bağlılığı olmadığı büyük bir ihtimalle iddia olunabilir. Eğer bu şeyhin hayatı hakkında daha çok bilgi elde edilirse, şimdiye kadar meçhul kalan birtakım hususların aydınlanması muhtemeldir. Bununla beraber, ne Böbür – Name'deki Herat'a ait tafsilata ne de Babbie de Meynard'ın İran'ın coğrafî, Tarihi, Edebî Kamusundaki "Herat" kelimesinde Lokmanı Perende hakkında hiçbir bilgi bulunamamıştır. Lokmanı Perende'nin tarihi bir varlığı olduğunu gösteren Ravzatü's – safa ve Habibu'ssiyer'deki kayıtlar, şimdiye kadar hiç kimsenin dikkatini çekmemiştir. Taran ku'l – Hakayık'ta da bu zata dair biraz malumat vardır. (Köprülü, Fuat: Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ank., 1991. sh. 52)

¹⁷³ Eröz, Mehmet: a. g. e., sh. 53-54.

Alevî- Bektaşî çevrelerinde yerleşmiş olup esas olarak bu esere dayanan menkıbevi bilgileri saymazsak, yazılı kaynaklara dayanarak çok az bilgi verebiliriz. Ancak Horasan Erenleri diye bilinen kalenderiyye akımına mensup cezbedeci sufilerden biri, dolayısıyla Horasan Melametiyye Mektebinden olduğuna muhakkak nazarıyla bakılabilir.¹⁷⁴

Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya gelmesi, Ahmed Yesevi'nin emir ve işaretleriyle olmaktadır. Dolayısıyla velayetname, O'nun, Hoca Ahmed Yesevi'deki emanetleri; tac, hırka, sofra ve seccadeyi (birtakım kerametler göstererek) aldığını uzun uzun anlatılmaktadır. Vilayetname'de Hoca Ahmed Yesevi'nin yıllardan beri sakladığı emanetleri, bu suretle sahibine teslim ettikten sonra, "Ya Hacı Bektaş Veli, işte nasibini aldın, sana beşaret olsun ki, kutbü'l-aktab'lık mertebesi senindir ve kırk yıl hükmün vardır." Haydi git, seni Rum'a saldım ve Rum-abdallarına seni baş kılıp ser-çeşme eyledim.¹⁷⁵ şeklinde rivayetler aktarılmaktadır. Ancak bu aktarılan rivayetler arasında da bir birliktelik bulmak oldukça zordur. Zira Hacı Bektaş Veli'yi bugün ancak ikinci dereceden, yani yaşadığı zamandan epeyce sonra yazılmış kaynaklardan incelemek durumundayız. Hacı Bektaş Veli'nin Alevîlikteki rolünün neler olduğu hususunda da araştırmacılar arasında görüş ayrılığı vardır. Bazı araştırmacılar, O'nu oldukça abartılı olarak izah ederken, bir kısım araştırmacılar, özellikle yabancı menşeli olanlar, Hacı Bektaş Veli'nin yaşadığından dahi şüphe etmektedirler. Hasluck'a göre, Hacı Bektaş'ın ününün yayılışında, bir zorlama, bir "gasb" söz konusudur ve kendisinin, adını taşıyan tarikatın öğretileri ile herhangi bir bağlantısı bulunmamaktadır. Sonradan, Hurufî-Bektaşî topluluklarca benimsenen ve Yeniçerilere bir rastlantı sonucu verilmiş olan, Bektaşî adı da bir boy adı olmalıdır. Bu düşünür, Yeniçeriler ocağının Sultan Orhan tarafından kuruluşu ile ilgili olarak Hacı Bektaş'ın adına bağlanan söylence; onu kendilerinin "piri" ve tarikatı da ruhani dayanakları gibi gören Yeniçerililer ocağını, bu tarikata bağlı tutmaya yönelik bir Bektaşî kurgusu¹⁷⁶ olduğu iddiasında bulunmaktadır.

Hacı Bektaş Veli, Türk kozmogonisi ile İslâm inancı ve erkanını birleştirmeye başarmış bir Din Türkçüsü'dür. Toprak Ana-Gök Ana inancını bir evin esas kişileri yerine koyarak aile'yi kutsal hale getirmiştir. Bunun yanında millî inancı, insani-beşeri

¹⁷⁴ Ocak, Ahmet Yaşar: a. g. e., sh. 158-159.

¹⁷⁵ Köprülü, Fuat: a. g. e., sh. 53.

¹⁷⁶ Melikoff, Irene: Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe, Cumhuriyet Kitapları, İst., 1999, sh. 135.

bir kural haline getirmek de onun başlıca isteği olmuştur.¹⁷⁷ Bu bilgilerin ışığı altında, Hacı Bektaş'ın, Horasan'dan birtakım İslamî ve Tasavvufî fikirlerle karışık olarak eski Türk geleneklerini getirdiği sonucuna varabiliriz. Her ne kadar bir tarikat kurma ve teşkilat geliştirme gücüne sahip bulunmuyor olsa bile, yine de Allah yolunda bir cezbe adamının etrafında pervaneler kendiliğinden toplanabilir.¹⁷⁸

“Hacı Bektaş ol sebebden hiç
Göze almadı tac-ı sultanı
Ede Bali ve bundağı huddam
Gördiler Hacı'dan bu seyranı
Ulu eşğine gelür ve gider
Can iken seyr ider bu cananı
Böyle anladı bildi buldı bular
Bu nihadı bu yolu vüerkanı”

Bahsedilen mısralardan, Hacı Bektaş'ın sultana karşı eline silah almadığı, başta Ede Bali olmak üzere dostları ile etrafı çevrili olarak, çekildiği Suluca Karahöyük'e kendi dünyasına dalmış bir hayat sürdüğü açıkça anlaşılıyor. Yukarıdaki metin, Ede Bali'nin, Hacı Bektaş'ın izlediği tarikata mensup bulunduğunu da işaret ediyor gibi görünmektedir. Osman Gazi'nin hayatında birinci derecede rol oynayan Şeyh Ede Bali ile Hacı Bektaş Veli arasındaki sıkı ilişkilerin bu anılışın, ilk Bektaşilerin tarihi için çok büyük önemi vardır. Sultan Orhan'ın kardeşi Ali Paşa ile Bektaşî Tarikatı arasındaki bağlara yer veren tarihçi Oruç'un tanıklığı bunu doğrulamaktadır.¹⁷⁹

Melikoff'un üzerinde durduğu husus, Hacı Bektaş Veli'nin Moğol işgaliyle, şaşkına dönen Türkmenlerin hislerine tercüman olmasıdır. Aynı zamanda dinî bir lider rolü de oynamıştır.¹⁸⁰ Bu rolü, menkıbelerde anlatılmaktadır. Ancak araştırmacıların bu hususda hem fikir olmadıklarını söyleyebiliriz. Oysa Hacı Bektaş Veli'nin, Yesevi ocağı'nın ölçülü imanına sadık kalarak, hayat yolunun rehberi ve mürşidi bildiği büyük ve ilahi aşkını, Hz. Peygamber ve Hz. Ali'ye uzanan zühd ve takva kalıpları içinde

¹⁷⁷ Noyan, Bedri: a.g.e., sh. 36.

¹⁷⁸ Eröz, Mehmet: a. g. e., sh. 58.

¹⁷⁹ Melikoff, İrene: Uyur İdik Uyardılar, sh. 54.

¹⁸⁰ Melikoff, İrene: “Bektaşilik-Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve sonuçları” T. Olssan, E. Özdağ, C. Raudvere, Alevi Kimliği, (Çev.: B. Kurt Torun, H. Torun), Tarih Vakfı Yay. İst., 1999, sh. 5-8.

sınırlayabilmiş müstesna insanlardan biri olduğunu, artık bugün elimizin altındaki eserleri apaçık ortaya koymaktadır.

Hacı Bektaş Veli'nin "İslâm dışı" veya "İslâm ile ilgisiz" sayılması düşünülemez. Aksine O, Türk kültürü ve İslâm inancını ayrılmaz bir biçimde kaynaştırıp, ortaya yepyeni bir yorum getirmiştir.¹⁸¹ Aynı zamanda, Hacı Bektaş Veli'yi Türk kültürünün ve İslâm inancının dışında düşünmek veya yer aramak, Onun Alevîlik inancındaki karizmatik etkisini açıklamaktan uzak görünmektedir. Hacı Bektaş Veli'nin ölümünden sonra, Bektaşiliğin etkisi hızla yayılmıştır. Bektaşiliğin, başlangıç yılları ve sonrasına ait malumatların kitabî bilgi olarak aktarılması daha sonraki yüzyıllar içinde olmuştur.

Bektaşilik, XV – XVI. Yüzyıllarda, bilhassa yeniçeri ocağında, âdeta resmi bir kült mahiyeti aldıktan sonra, büyük bir nüfuz kazanarak, devletin resmi himayesine mazhar olmuş ve böylece farklı isimler taşımakla beraber, esas akideleri kendi isimlerinden farklı olmayan muhtelif batini derviş zümrelerini de içine almıştır.¹⁸² Hacı Bektaş Veli'nin önemini bilen Osmanlı sultanları, yeniçeriliği kurarken, O'nun, Osmanlı gazileri arasında yaygın olan güçlü Hacı Bektaş kültü sebebiyle ocağı ona bağladıkları belirtilmektedir. Böylece Hacı Bektaş Veli'nin hatırası, Osmanlı topraklarında giderek gelişmek suretiyle büyüyüp ünlenmiştir. 16. yüzyılın başlarına gelindiğinde, Balım Sultan, Haydarilikten ayrılıp, Osmanlı hükümet merkezinin desteğini de alarak, Bektaşilik tarikatını, Hacı Bektaş Veli'nin adına kurmuştur.¹⁸³

Anadolu'nun siyasî, iktisadi ve sosyal hayatında önemli yeri olan Ahiliğin, Abdallığın, Alperenliğin Bektaşilikteki etkileri büyük olmuştur¹⁸⁴ Bektaşilik, diğer sufi oluşumlar gibi, gerek menkıbeleri ve gerekse de kadınlı – erkekli ayinleri, usul ve erkanında, başta eski Türk inanç ve geleneklerinden izlerin yanı sıra çok çeşitli etkileri birleştirmeyi başarmıştır.¹⁸⁵

Bektaşiliğin etkileri sadece Anadolu ile sınırlı kalmamış, sözkonusu etki, Anadolu'nun dışına da taşımıştır. 14. asırda Batı Anadolu'da Rum gazileri denilen mücahid zümreleri ve askeri taifeler arasında yayılmış bulunan Bektaşilik, Osmanlı

¹⁸¹ Fıçlalı, Ethem Ruhi: a. g. e. sh. 163.

¹⁸² Köprülü, Fuat: "Hacı Bektaş Veli" İslâm Ansiklopedisi, c.2, M.E.B.Basımevi, İst., 1986, sh. 461.

¹⁸³ Ocak, Ahmet Yaşar: a. g. e., sh. 167.

¹⁸⁴ Erdoğan, Kutluay: Alevî ve Bektaşî Gerçeği, Alfa Basım Dağıtım, İst., 2000, sh.103.

¹⁸⁵ Günay Ünver -Ficir A.Vehbi.: a. g. e., sh. 172.

fütühatlarıyla Balkanlara da geçmiş ve Tuna kıyılarından Arnavutluk'a kadar çok geniş sahalarda kurduğu tekkelerle, Balkanların İslamlaşmasında ve Türkleşmesinde etkili olmuştur. Bu sürece, Bektaşilerin içine karışmış olan Sarı Saltuk, Seyid Ali Sultan, Otman Baba gibi bir takım şair derviş zümreleri de katkıda bulunmuşlardır. 17. yüzyılda dahi canlı olan an'anelerden anlaşılıyor ki, Bektaşilik, 18 ve 19 yüzyıllarda, Arnavutluk ve Balkanlarda gelişmekte ve İslamlaştırma faaliyetini devam ettirmektedir.

Bektaşiliğin doğuşuyla birlikte medresenin ve oluşturduğu İslâm'ın halkın inanış ve davranışlarına bazen sert bir biçimde ve zaman zaman da yönetici kesimi yanına alarak müdahalesi, yahut halkın anlayamayacağı şekilde yüksek seviyedeki ilmi itirazlarla karşı çıkması, itiraz edilen veya terki istenen hususlarda, halkın Bektaşî ve benzeri ocak ve tekkelere rağbetinin daha da artmış olmasına araştırmacılar tarafından dikkat çekilmiştir. Herkes tarikatların kapısını kolayca açabilmiş; tereddütsüz içeriye girebilmiştir. Buna karşı medrese, kahve, tütün, nargile vb. keyif vericilere, saz- söz, zikir, samah vb. dinî ritüellere ve güzel sanatlara, türbe ve mezarlık ziyaretlerine ve buralara adaklarda bulunulmasına ve onlardan medet umulmasına ve diğer kitaba uymaz denilen halk alışkanlıklarına ve yaşayışına şiddetle karşı çıkmıştır. Oysa, Bektaşî dergahları bunları son derece tabii karşıladığı, böylece zıtlıkların yaygın ve belirgin hale geldiği iddia edilmektedir.¹⁸⁶

Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'da bir barış ortamı yaratmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Bu barış ortamına da sevgi yolundan yürüdüğü, insanın kutsallığını esas aldığı, hoşgörü duygularıyla ve sabırla düşüncelerini yaydığı bir gerçektir. Anadolu'nun XII. yüzyılda mutasavvıf dervişlerin akınına uğradığını, bunların Anadolu'nun yeni siyasal, toplumsal ve inançsal yaşamına katılıp öncülük ettiklerini, tarihî kaynaklar belirtmektedir. Anadolu'ya gelen dervişlerin, Dede ve Babaların İslamlığı, Anadolu coğrafyasında âdeta bir millî dine dönüştürdüklerini, Türklüğü ve millî öğeleri İslâm potasında değil, İslamlığı Türklük potasında eritip, yoğurdukları belirtilerek, Türkmenlerle birlikte eski kam-ozanlara benzeyen Dedeler ve Babaların daha basit bir İslamı yaydıkları ve bu arada bir çeşit halk tasavvufu oluşturdukları söylenebilir. Bu dervişler, inanç yönünden Hz. Ali'den, Horasan Erenlerinden gelen vahdeti vucut felsefesiyle, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in, İslamın özüne uygun, alçak gönüllü tarzının manevi ve ilahi boyutunu ortaya koyduğu belirtilmektedir. Bu Dede ve Babaların.

¹⁸⁶ Fırlı, Ethem Ruhi: a. g. e., sh. 182.

Türkçe konuşarak millî kimliklerini korumaya çalıştıkları, Arapça ve Farsça üstünlüğüne karşı, millî değerlerin korunarak ve yaşatılarak, mesajlarını verdikleri vurgulanmaktadır.¹⁸⁷

İşte Hacı Bektaş Veli, böyle bir ortamda Anadolu'da bulunmuştur. Hacı Bektaş Veli'den önce Anadolu'ya gelen ve aynı Türk kültür değeri ve inanç sistemi içerisinde yoğrulan ve Anadolu'nun hamurunu oluşturan, Alevî nitelikli bir İslamı kırılda yaymaya uğraşan Türk/ Türkmenlerle birlikte öncülük ve ideologluğu üstlenerek; din, dil, etnik, mezhepüstü bir dostluk ve barış içerisinde “olgun insan, olgun toplum” olarak yaşamayı sağlamaya ve Anadolu'da savaş yaralarını sarmaya başlamışlardır. Hacı Bektaş Veli ve diğer Türkmenlerle birlikte Anadolu'da İslamı Alevilik türevinde bir biçime sokmuşlar ve Allah-Muhammed-Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi temeline oturtmuşlardır.¹⁸⁸ Hacı Bektaş Veli'nin bu misyonu, Anadolu'nun Türk yurdu olmasında harç görevi yapmıştır.

Sonuç olarak Hacı Bektaş Veli'nin hakkında çeşitli anlayış ve düşüncelerin, Onu, kendi düşüncelerinin temeline yerleştirme çabaları, bu çabanın altında ise O'nun tarihi şahsiyeti ve kitleler üzerindeki etkisi yatmaktadır. Dolayısıyla, Hacı Bektaş Veli isminin etrafında halelenen karizmatik etki ve O'na duyulan sevgiden istifade etme düşüncesi etkili olmaktadır. Yeni bir idrak tarzının, kendine meşruiyet sağlamak için onun şahsiyetinden ve düşüncelerinden yararlanması doğaldır. Bu durum sadece Hacı Bektaş Veli için değil, bu çerçevede bahsettiğimiz gibi Hz. Ali ve Hoca Ahmet Yesevi için de geçerlidir. Bu bakımdan mülakat ve gözlemlerimizde elde etmiş olduğumuz bilgiler önem arz etmektedir.

Söz konusu büyük şahsiyetleri, idrak etmedeki farklılıklar da, daha açık bir şekilde ortaya çıkabilecektir. Geleneksel Alevîliğe mensup olanlarda, “Alevîliğin kaynağı olarak kimi veya neyi kabul ediyorsunuz?” sorusuna verilen cevaplarda, bu üç grup arasındaki kesin ayrım açık olarak görülmüştür. Burada özellikle Hz. Ali, oniki imam, Hoca Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre, Pir Sultan Abdal kaynak olarak görülmüştür. Bir dede ile yaptığımız mülakatta bu soruya, “Hacı Bektaş Veli'dir. Oniki imama dayanır. Hz. Peygamber, ‘size iki emanet bırakıyorum. İkisi birbirini tamamlar. Bunlar, Kuran’ ı Kerim ve Ehl-i beyt’tir, demiştir. Alevîliğin kaynağı

¹⁸⁷ Fırat, Atilla: “Anadolu Alevîliği, Hacı Bektaş Veli Düşüncesi ve Türk Yaşamında Etkileri”, I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri(22-24 Ekim 1998), Ank., 1999, sh.132.

¹⁸⁸ Fırat, Atilla: Aynı makale, sh.133.

budur”, cevabını vermiştir. Ayrıca Alevîliğin kaynağı olarak da dede, İslâmı gördüklerini belirtmiştir. Alevîliği, Türklerin İslâmı yaşama şekli olarak ifade etmiştir. Örnek olarak ise, Hoca Ahmet Yesevi’yi, Hacı Bektaş Veli’yi ve Yunus Emre’yi göstermiştir. Bir başka dede ise, Alevîliğin kaynağı olarak İmam Cafer’i ve Buyruğunu kabul ettiklerini vurgulamıştır. Buyruğu ise Kuran’ı Kerim’in yorumu olarak açıklamıştır. Hatta İmam Cafer Sadık’ın, İmam Şafî’nin ve İmam Ebu Hanife’nin hocası olduğuna dikkatleri çekerek, Alevîlikle Sünniliğin birbirine yakınlığına dikkatleri çekmiştir. Bir dede de en büyük Alevî olarak Hz. Muhamed’i göstererek, Alevîliğin kaynağı olarak Hz. Muhammed’i ve Ehl-i Beyti sevmeyi kabul etmektedir. Alevîliğin kaynağı olarak Hz. Peygamberin kabul edilmesini ise “Biz, Peygamberin sözlerine dayanarak Ehl-i Beyti sevdik. Peygamberin, Gadiri Hum’daki sözlerine dayanarak Ehl-i Beyte bağlandık. Alevîliğin kaynağı işte budur.” şeklindeki düşünceleriyle temellendirmektedir.

İran da eğitim görmüş bir üniversiteli Alevî öğrenciyle yapmış olduğumuz mülakatta da Alevîliği, İran Alevîliği, Arap Alevîliği ve Anadolu Alevîliği olarak üçe ayırmış, bunların birbirlerinden farklı olduğunu belirtmiştir. Anadolu Alevîliğinin kaynağı olarak Horasan Alimlerinin (Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli) kabul edildiğini ifade etmiştir. Anadolu Alevîliğinin oluşumunda özellikle İran, Arap ve Türk Tasavvuf anlayışının etkili olduğunu vurgulamıştır.

Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar özellikle İslâm tarihindeki Gadir Hum olayına dikkatleri çekerek, Hz. Ali’ye ve Ehli Beytine olan bağlılıklarını vurgulamışlardır. Geleneksel Alevîliğe mensup olanların üzerinde durdukları Gadir Hum olayı kısaca şöyle meydana gelmiştir:¹⁸⁹

“Hz. Peygamber veda Haccından dönerken zilhicce ayının onsekizinde Gadir Hum ismini taşıyan bir yere vardıklarında, Allah tarafından Cebrail (a.s.) Maide suresinin 67. ayetini indirdi. Ayet mealen şöyledir:

‘Ey Resul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O’nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Doğrusu Allah kafirler topluluğuna rehberlik etmez.’ Hz. Peygamber üst üste koydurduğu deve semerlerine çıktı ve Hz. Ali’yi yanına alarak çok güzel bir hutbe okudu. Hutbesinde şöyle buyurdu:

¹⁸⁹ İstanbullu, H. Şeyh Mehmet: Kur’ an ve Ehl-i Beyt Pınarı, Nivova ReklamYay., Hatay. 2001, sh. 33-34.

‘Ey insanlar! Çağrılmama ve çağrıya icabet etmeme az kaldı. Ben de sorumluyum, siz de sorumlusunuz. Diyeceğiniz var mı, varsa nedir? Hepsi birden, şöyle dedi ki: “Şehadet ederiz ki, nasihat ettin. Allah senden razı olsun!”

Resulullah buyurdu ki, ‘Allah’ın bir olduğuna, Muhammed’in ise onun Resulü, cennetin, ateşin, ölümün ve dirilmenin hak olduğuna, kıyametin şüphesiz er geç kopacağına ve Cenab-ı Allah’ın mezardakileri tekrar dirilteceğine şahadet eder misiniz?’ Orada bulunanlar hep bir ağızdan: ‘Elbette şehadet ederiz’ diye bağırdılar.

Hz. Peygamber üç defa üst üste : ‘Allahım şahit ol !’ diyerek şöyle devam etti, ‘Ey insanlar! Benim Mevlam Allahtır; ben ise; müminlerin Mevlasıyım ve onların nefislerine kendilerinden daha evlayım.’

Daha sonra Resulullah, İmam Ali’ nin elinden tutarak göğsüne doğru kaldırıp, ‘Ben kimin Mevlası isem, Ali de onun Mevlasıdır. Allahım! Onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol’ buyurdu. Hz. Resulullah sözlerini şu şekilde tamamladı.

‘Ey Müslümanlar, ben sizden evvel bu dünyadan ayrılacağım ve siz bana Havz’ın başında kavuşacaksınız. O havz ki, gözümüzün görebildiğinden taa Yemen’ e kadar olan mesafeden daha geniştir ve içinde gökteki yıldız sayısı kadar olan gümüşten çift bardak var ve oraya yanıma geleceğiniz zaman sizden sekaleyni soracağım, benden sonra onlara nasıl sahip çıkacaksınız? Onların birincisi, Cenabı Allah’ın kitabıdır, Onun bir ucu Allah’ın elinde bir ucu da sizin elinizdedir. Ona tutunursanız yolunuzu şaşırılmaz ve değişmezsiniz. İkincisi, Ehl-i Beyt’ im’dir. Cenabı Allah bunların ikisi benimle havuzun başında buluşuncaya kadar birbirinden ayrılmayacağı bildirildi.”

Alevîliği ideoloji olarak idrak edenlere “Alevîliğin kaynağı olarak kimi veya neyi kabul ediyorsunuz ” sorusunu yönelttiğimizde, bize verilen cevapların çoğunda dikkati çeken husus, İslâm’ın tarihi çizgisini farklı algılama ve olayları yorumlarken mensubu oldukları dünya görüşüne (ideolojilerine) göre kavramlara mana yüklemeleri olmuştur. Alevîliğin tarih sahnesine çıkışını, daha çok siyasî çatışmalara bağlamış, yoksul ile zengin arasındaki mücadelede Hz. Ali’nin yoksulların yanında yer aldığını belirtmiş, çıkar çatışması ve ideolojik mücadele gibi kavramlara müracaat ederek, diyalektik bir yaklaşım sergilemişlerdir.

Bir dernek başkanıyla yaptığımız mülakatta, Alevîliğin kaynağını, siyasî mücadelede gördüğü belirtilmiştir. Bir başka mülakatta ise, köylerine Erzurumdan gelen dedelerle ters düştüğünü belirterek, dedeler için toplanan hakullahın bir kısmının köyündeki fakirlere verilmesini istediğini ifade etmiştir. Ancak bu düşüncesinin dedeler

tarafından hoş karşılanmayarak köyden sürgün edildiğini ifade etmiştir. Dedelerin, köylülere, “ bu komünisti köyden sürün!” talimatı verdiklerini söylemiştir. Yaptığımız mülakatta Alevîliğin kaynağı olarak neyi görüyorsunuz?, sorumuza “kaynak olarak birşeyi görmüyorum. Dedeler, kendilerine çıkar elde etmek için bir araç olarak görüyorlar. İslâm’la da alakası yok” şeklinde cevap verilmiştir.

İdeolojik Alevîlik anlayışına mensup olanların bir kısmı, Alevîliğin kaynağını İslâm’da ya da eski Türk kültüründe ve dinî yaşantısında gören Alevîlerin anlayışına da tepki göstermişlerdir. Bu idrak tarzına sahip olanlar, Alevîliğin kaynağını farklı olarak, Anadolu da ve Ortadoğu’daki kültürlerin birleşiminde gördüklerini vurgulamışlardır. Bu mülakatlarda, daha öncede işaret ettiğimiz gibi, kavramların içi tamamen tarihi materyalist bir anlayış ve terminolojiyle doldurulmaktadır. Bir üniversite mezunu ile yaptığımız mülakatta, Alevîliğin kaynağını, ilk kültür kalıntılarında gördüğünü belirterek, Mezopotamya bölgesine dikkatleri çekmiştir. “Hz. Ali tarihindeki en büyük devrimcilerden biridir” şeklinde O’na farklı bir misyon yüklenmekte, Hz. Ali ve Hz. Hüseyin’i farklı değerlendirme yoluna gidilmektedir. Böylece ideolojik Alevîliğe mensup olanların büyük çoğunluğu devrimci olmalarının sebebini, Hz. Ali’nin ve Ehli Beytin ezilmişliği ile ilişkilendirmişlerdir. Söz konusu durum, düşüncelerine temel dayanak gösterilmektedir. Bir üniversite öğrencisiyle yaptığımız mülakatta ise Alevîliğin kaynağını, Anadolu’daki medeniyetlerde ve Zerdüş inancında gördüğünü ifade etmiştir. Grup üyelerinin çoğu Alevîliğin kaynağını, haksızlığa karşı boyun eğmemede gördükleri tespit edilmiştir. Örnek olarak da Hz. Hüseyin, Nesimi, Hallacı Mansur, Şeyh Bedrettin, Pir Sultan Abdal gibi şahsiyetler gösterilmektedir. Alevîliğin daha çok, başkaldırı ideolojisi veya mevcut düzeni kabullenmeme şeklinde algılandığı gözlenmiştir.

Alevîliği bir kimlik olarak gören ve bu kimliğin içini dolduramadıklarını da mülakatlarda bize itiraf eden Alevî gençliğin büyük çoğunluğu “ Alevîliğin kaynağı olarak kimi veya neyi kabul ediyorsunuz” sorusuna detaylı bir cevap verememişlerdir. Verilen cevapların büyük çoğunluğunda bu hususta yeterli bilgilerinin olmadığını açıkça söylemişlerdir. Bazen de Alevîliğin isminden dolayı, kaynağının da, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt olabileceği şeklinde akıl yürütüldüğü gözlenmiştir. Ayrıca, Hacı Bektaş Veli, Pir Sultan Abdal, Dadaloğlu, Yunus Emre gibi sadece şahıs isimleri söylenmiştir.

Bir öğrenciyle yapmış olduğumuz mülakatta, bu soruya cevap olarak, “Hz. Ali ve Ehl-i Beyti olmalıdır. Bunun doğru olup olmadığını tam bilmiyorum. Alevîlik

konusunda bilgi eksikliğimin ve cahilliğimin ızdırabını yaşıyorum. Alevî isem o zaman Alevîliği öğrenmek zorundayım. Bunu kendim için değil ileride çocuklarıma öğretmek için benim de bilmem gerekiyor” şeklinde düşüncelerini bütün samimiyetiyle bizimle paylaşmıştır. Öğrenci, Alevî gençliğinin büyük çoğunluğunun kendisi gibi olduğunu da ısrarla belirtmiştir.

Bir başka öğrenci ise, Alevîliğin kaynağını, bir hayat tarzı ya da felsefe olarak bildiğini söylemiştir. Ancak, hemen bu bilgilere ilave olarak, Alevîliği çok fazla bilmediğini de itiraf ederek, hem kendisinin hem de arkadaşlarının Alevîliği, Nazım Hikmet vb. şahsiyetlere bağladıklarını söyleyerek sıkıntısını dile getirmiştir. Bu durumu kendisinin kabullenmediğini belirterek, Alevîliğin kaynağını Hz. Ali ve Oniki İmama bağlayarak, Alevîliğin İslâm'ın bir yorumu olduğunu vurgulamıştır. Hacı Bektaş Veli ve Pir Sultan Abdal'ı da yol gösterici olarak gördüğünü belirtmiştir.

Alevîlik İslâm'ın neresindedir? sorusuna, hem Sünnilerden hem de Alevîlerden farklı cevaplar verilmektedir. Ayrıca, bu husus da tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Alevîlikle İslâm arasındaki ilişki birçok araştırmacı tarafından farklı yorumlanmaktadır. Bu farklı yorumlar, Alevîliğin gerçek İslâm olduğundan başlayıp, Alevîliğin İslâm'dan ayrı bir inanç olduğuna kadar gitmektedir. Alevîliği, İslâm'ın hem içinde hem de dışında görenler tarafından kendilerince bir takım deliller de ortaya konmaktadır. Yaptığımız mülakatlarda ve katılımcı gözlemlerimizde elde ettiğimiz veriler, Alevîliği geleneksel idrak eden grup üyeleri ile ideolojik idrak eden grup üyeleri arasındaki en keskin ayrım bu tür sorulara verilen cevaplarda ortaya çıktığını göstermektedir. Ayrıca kendilerinden farklı düşünen Alevîlerin de haklılık payının olabileceğine tahammül dahi edilmediği görülmüştür. Alevîlerin arasındaki gruplaşmanın çok keskin olduğu, bu soruya verilen cevaplarda ortaya çıkmıştır.

Geleneksel Alevîlik anlayışına mensup olanların hemen hepsi Alevîliği İslâm'ın içinde gördüklerini belirtmişlerdir. Alevîliğin İslâm inancı içerisinde olduğu vurgulanmış ve Alevîliğin İslâm dairesinin dışına çıkarıldığı zaman, Alevîlik olamayacağı ısrarla belirtilmiştir. Yaptığımız bir görüşmede bu soruya şöyle cevap verilmiştir: “Alevîlik inanç olarak İslâm'ın içindedir. Alevîlerin yolu Allah'ın birliği. Hz. Ali'nin ve Hz. Peygamberin yoludur, Ehl-i Beytin yoludur. Bundan başka yol yoktur. Bizim başımız Kuran'a bağlı. Yetmişiki buçuk milleti kendi nefsimizden üstün görüyoruz. Çünkü Hz. Peygamber ayırım yapmadı, biz de onun ümmeti isek neden ayırım yapalım?” Zeynel Abidin cemevinin zakiri, Alevîliği İslâm'ın içinde gördüğünü

belirttikten sonra, sözlerine şöyle devam etmiştir: “Aynı Allah’a, aynı Peygambere, aynı Ehl-i Beyte inanıyoruz. Ali’siz Alevîliği kabul etmiyorum. O zaman Alevîliğin ismi farklı olurdu. Alevîlik İslâm’ın içindedir, ama Emevi’nin içinde değil.” Bir dede bu sorumuzu cevaplandırırken. “Alevîlik İslâm’ın içindedir” diyor ve ekliyordu; “Ben cenaze namazı kıldırıyorum ve Kuran’ ı Kerimi elli defa hatim ettim. Bize, nasıl, Alevîler, İslâm’ın dışında diyecekler, biz İslâm’ın neresindeyiz”diyerek, Alevîlikle, İslâm’ın birbirinden ayrı düşünölemeyeceğini ifade etmiştir. Bir başka mülakatta bu soruya, “Yemek yerken Sünniler de ‘Bismillah’ demektedir, biz de ‘Bismillah’ deriz, hepimiz Allah’ı, Peygamber’i, Kitap olarak Kuran’ı biliriz. Artık ayırım kalksın, bunun için bilim adamları, devlet, bizler, Sünniler hep gayret göstermeliyiz. Aynı kanı taşıyoruz, aynı devleti ve vatani paylaşıyoruz. Çanakkale’de, Kurtuluş Savaşında ve Kıbrıs Savaşında Alevî, Sünni ayırımı yaptık mı?, şimdi niye ayırım yapıyoruz” ifadeleri ile duygularını aktarmıştır. Bir başka dede ise, bazı Alevîlerin niçin, Alevîliği İslâm’ın dışında gördüklerini anlatırken, böyle iddialarda bulunanların temel dayanağının, devletin, Alevîlikle ilgili temel siyasetinin olmamasının bunları cesaretlendirdiğini ve Alevîliği farklı yönlere çekmelerine zemin hazırladığını iddia etmiştir. Bir dede de aynı hassasiyetleri paylaştığını söyleyerek, Hz. Ali’nin de, Hz. Peygamber için hem çalıştığı hem de savaştığı ve böylece Hz. Peygamber’in davasını üstlendiği ısrarla vurgulamıştır. Dede, bundan dolayı Alevîliği, İslâm’ın merkezinde görmekte, hatta İslâm’ın özü ve Hz. Peygamber’in ve Ehl-i Beyt’in yolu olarak değerlendirmektedir.

5. ALEVÎLİĞİN TARİHÎ GELİŞİMİNDE ETKİLİ OLAN SİYASÎ VE SOSYAL YAPI

5.1. İslamda İlk Ayrılıklar ve Alevîliğin Fikrî Temelleri

Hz. Muhammed’in Peygamber olarak gönderildiği sıralarda Araplar arasında çeşitli dinler ve mezhepler yayılmış bulunuyordu. Arapların bazıları Yahudi, bazıları Hıristiyan, büyük çoğunluğu ise putperesti. Putperestliğin merkezi Mekke şehri idi. Diğer dinlerin salıkları ise Yemende, Necran’da ve Medine’de yerleşmişlerdi.¹⁹⁰

¹⁹⁰ Çağatay, Nezet-Çubukçu, İbrahim Agah: İslâm Mezhepleri Tarihi, Ank. Üniversitesi Basımevi, Ank., 1985, sh. 1.

İslâm'dan önce Arap topluluklarının da kendine özgü siyasî kültürleri ve siyaset anlayışları vardı. Onların siyasî kültürleri, kabile esasına dayanmaktaydı. Her kabile, kendi gücü ile ayakta dururdu. Siyasî gücün kaynağı da kabile asabiyeti idi. Hiçbir kabilenin siyasî gücü, kendi kabilesinin sınırlarını aşamazdı. Ama bir Arap kendi kabilesi dışındaki kimseye de boyun eğmezdi. Kabilelerin bir çoğunun belli yerleşik yerleri de yoktu. Savaşta yenilen başka bir yere göç ederdi. Bundan dolayı, kabileler arasındaki sosyal, iktisadi ve siyasî ilişkiler gelişmemişti. Bütün siyasî faaliyetler kabile faaliyetleri çerçevesinde kalmıştı.

Her kabilenin yaşlılarından oluşan bir meclisi bulunmaktaydı. Başlarına, aralarından seçtikleri kişiyi geçirirlerdi. Başa geçen bu kimsenin de otoritesi sınırlıydı. Mekke'de yerleşik olan Kureyş'e mensup kabileler, söz konusu dönemde Mekke site devletini kurmuşlardı. İslâm'ın zuhurunda bu devleti, on kişilik bir şura yönetmekteydi. Kureyş içinde kabile taassubu sebebiyle Hz. Peygambere karşı cephe alanlar olduğu gibi, Müslüman olmamasına rağmen onu destekleyenler de bulunmaktaydı. Kureyş'in dışında bulunan kabileler de, Kureyş kabilesinden olan bir Peygambere uymaktansa kendi kabilelerinden olan yalancı bir Peygambere uymayı tercih ettiklerini açıklamışlardı. Bir kabile mensubu, kendi kabilesi dışındakiler ile cennette olmaktansa, kendi kabilesi ile cehennemde olmayı istediğini ifade etmişti.

Kur'an, kabileciliğe ve ırkçılığa karşı savaş açarak, Araplardaki bu siyasî ve sosyal hastalığı yasakladı. Ayrıca, kabile ve ırk farklılıklarının bir üstünlük aracı olmadığını da ilan etti. Ayrıca Allah'ın Elçisi'nin tatbikatında da İslâm öncesi değerleri ölçü alan bir uygulamaya yer verilmemişti. Ancak Hz. Peygamber'den sonra meydana gelen siyasî hadiselerde Arapların, İslâm öncesi siyasî ve sosyal değerlerinin, sahabe arasında yeniden ortaya çıktığı gözlenmektedir.¹⁹¹ Bu asabiyet fikri o kadar güçlüdür ki, Allah'ın keliması olan Kur'an ve Onun tatbikçisi olan Allah'ın Resulünün yasaklamasına rağmen Hz. Peygamberin vefatından hemen sonra ortaya çıkmıştır. Bazı sahabeler tarafından "İslâm adına, İslâm'a rağmen" kullanılmıştır. Bunun bedelini ise İslâm aleminin çok acı olarak ödediğini tarih bize haber vermektedir.

İslâm Peygamberi, dinde fırkalara ayrılmanın şiddetle aleyhinde bulunmuştur. Çünkü İslâm dininin özü tevhid ve ruhu (manası) Hak aşkıdır. Tevhidin farksız bir cem

¹⁹¹ Akbulut, Ahmet : Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri, Birleşik yayıncılık, İst. 1992. sh. 15-17.

anlayışı olarak ele alınması, fertlerin şahsiyetinin her türlü ferdi sorumluluğu ortadan kaldıracak kadar silikleştirmesi ve âdeta yok sayılması sonucunu doğurmaktadır.¹⁹²

Ancak Hz. Peygamber'in vefat haberi duyulur, duyulmaz; Onun hastalığı sırasında değişik gruplarca hazırlandığı araştırmacılar tarafından iddia edilen, siyasi iktidarı ele geçirmeye yönelik projeler uygulamaya konulduğu belirtilmektedir. İlk hareket ev sahibi Ensar'da başladı. Beni Saide çardağında toplanarak kendilerinden birini İslâm devletinin başına geçirmek istiyorlardı. Ensar, bu konuda muhacirlere danışma gereğini bile duymamıştı. Ancak Ensar'ın iki büyük kabilesi E vs ve Hazreç arasında cahiliyye döneminden kalma rekabet, başkanın Ensar'dan seçilmesini zorlaştırmaktaydı. Ensar'ın devlet başkanı seçmek için toplandığını haber alan Muhacirlerin ileri gelenlerinden Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Ebu Ubeyde Beni Saide sofasına geldiler. Muhacirlerin temsilcileri geldikten sonra tartışmanın rengi değişti. Muhacirler adına katılan ekip, hilafet konusunda asıl söz sahibinin kendilerinin olması gerektiğini iddia ederek, konuya yeni bir boyut kazandırdılar. Onlar, Hz. Peygamber'in de Kureyş'den olmasını gerekçe göstererek, Peygamberin kurduğu devletin başına bir kureyşlinin geçmesinin zarureti belirtmişlerdi. Doğrusu Muhacirlerden olan ekip, İslâm Devletinin başkanlığını ele geçirmek için nesep konusunu istismar etmişlerdir. Ensar'ın büyük çoğunluğunun bu toplantıya katılmasına karşılık, Muhacirlerden yalnız küçük bir grup katılabiliyordu. Kureyş'in iki büyük kabilesi Haşimiler ve Emeviler'in bu toplantıda temsilcileri yoktu. Bu durum halifenin Muhacirlerden olmasını kolaylaştırmıştı. Çünkü hilafet iddiasında bulunabilecek iki büyük güç tartışmanın dışında kalmıştır. Ensar kabileleri arasındaki mücadele, Muhacirlerin lehine olmuştur.

Evs, Kureyş'den olacak bir başkan, Hazreç'den olacak bir başkana tercih etmişti. Bu durum Kureyş içinde siyasi dengenin bozulmasını ve rekabeti getirmiştir. Çünkü, Ebu Bekir'e karşı ilk itiraz, Haşimiler'den geldi.¹⁹³ Aslında bu itirazlar, daha sonra meydana gelecek olan ayrılıkların kıvılcımlarıydı. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Arabistan yarımadasında doğan İslâm anlayışında iki karşıt görüş oluşmuştu. Bunlardan birisi Arap Milliyetçiliğini ve militarizmini ön planda tutanların, diğeri İslâm dininin evrenselliğini vurgulayanların görüşü idi.¹⁹⁴ İslâm tarihinde, Hz. Peygamberin vefatıyla kimin halife olacağı hususunda tartışmalar ve ayrılıklar

¹⁹² Bilgiseven, Amiran Kurtkan: İslamiyet'in Kültürel Özellikleri ve İslami Kavramlar, Filiz kitabevi, İst., 1992, sh. 15-17.

¹⁹³ Akbulut, Ahmet: A.g.e, sh. 20-23.

¹⁹⁴ Termen, Belkıs: Bektâşiliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu, Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 1995, sh. 23.

olmuştur. Tartışmalardan birisi Hz. Peygamber'in vasiyetname olayıdır. Bu olay, Şii – Sünni ihtilafına kaynaklık eden en önemli olaylardandır.¹⁹⁵

Allah Resulü hastalığı esnasında, “Bana yazmak için bir şeyler getirin. Size bir şeyler yazdırayım ki, benden sonra asla yol yitirmeyesiniz” der. Bunun üzerine sahabe böyle bir vasiyetnamenin yazılıp yazılmayacağı üzerine tartışmaya başlar. Hatta sahabeden. Hz. Peygamber'in hastalıktan dolayı böyle konuştuğunu söyleyenler de çıkar. Yapılan tartışmalardan rahatsız olan İslâm'ın Peygamberi, vasiyetnameyi yazdıramadan vefat eder.¹⁹⁶ Söz konusu vasiyetname olayını Buhari, Müslim ve Taberi de nakletmektedir.

Başlangıçta Müslümanlar arasında siyasî nitelikte olan ihtilaflar, daha sonra fikri ve dinî bazı şekillere bürünerek, İslâm dininin akaid sahasını ilgilendiren konular arasına girdi. Sahabe'nin siyasî iktidarda bulunduğu dönemde siyasî görüş ayrılıklarından dolayı, Müslümanlar arasında kanlı iç savaşların olması, Hz. Peygamberden sonra İslâm siyasî nizamının kurulamadığının delillerinden biridir.¹⁹⁷

Hz. Peygamberden sonra kimin halife olacağı konusu, Müslümanları bölen en önemli ihtilaflardan birisidir. Bu hususta Sünni ve Şii kaynaklar kendi görüşlerini destekleyen hadisler ve rivayetleri kullanmakta ve haklılıklarını kanıtlamaya çalışmaktadırlar.¹⁹⁸

Hz. Peygamberin vefatından sonra, siyasî bakımdan Müslümanlar dört gruba ayrılırlar:
199

1. Ensar Grubu : Beni saide sofasında toplanarak, halifenin kendilerinden olmasını veya hilafete ortak olmayı istemektedirler.
2. Hz. Ali Grubu : Hz. Fatma'nın evinde toplanarak, Ali'den başkasına biat etmeyiz, görüşünde olanlar. Bunlar arasında Abbas b. Abdilmütalib, Zübeyir b. Avvam, Ebu Sufyan, Selman el – Farisi ve Haşimilerden bir topluluk vardı.

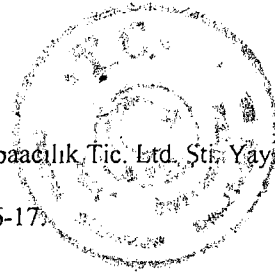
¹⁹⁵ Yaman, Mehmet: Alevilik, İnanç-Edeb-Erkan, Ufuk Reklamcılık-Matbaacılık Tic. Ltd. Şti. Yay. İst., 2001, sh. 59.

¹⁹⁶ Şener, Cemal: Benim Kabem İnsandır, Ad yayıncılık, İst., 1996, sh. 16-17.

¹⁹⁷ Akbulut, Ahmet: a. g. e., sh. 27.

¹⁹⁸ Yaman, Mehmet: a.g.e., sh. 60-61.

¹⁹⁹ Akbulut, Ahmet: a. g. e., sh. 64.



3. Hz. Ebu Bekir Grubu : Hz. Ebu Bekir'i imamete daha layık görerek Beni saide'de ona biat edenler. Bunlar, Hz. Ömer, Ebu Ubeyde, Ensar ve Muhacirlerden biat edenlerden meydana gelmekteydi.
4. İsyancı Grubu : Hz. Ebu Bekir'i halife olarak tanımadıkları için, onun memurlarına zekat vermeyi reddedenlerdi.

Hz. Peygamberin 632 yılında vefatında, Hz. Ali ve bazı aile üyeleri Hz. Muhammed'in defin işlemleriyle uğraşırken Ebu Bekir ve Ömer de dahil, diğer Müslümanlar, bir halife arayışına yönelmişlerdir. Nakledilen rivayetler doğrultusunda, görülen, halifelik meselesinin bir oldu-bitti ile sonuçlandığıdır.²⁰⁰ Hz. Ebu Bekir'in bu şekilde halife seçilmesiyle problemler başlamış oluyordu. Bugün hâlâ birçok Alevînin kabullenmediği olay Hz. Peygamber'in Miras meselesidir. Hz. Peygamber, vefat etmeden birkaç yıl önce Fedek* Hurmalığını kızı Hz. Fatma'ya vermiştir. Bu sebeble Allah'ın Resulü'nün vefatından sonra bu hurmalığın miras olarak Hz. Ali ve Hz. Fatma'ya geçmesi gerekiyordu.²⁰¹ Oysa bu miras Ehl-i Beyt'e verilmemişti. Hz. Fatıma'ya verilmeyen bu miras, yüzyıllarca inananlar için bir ukte olmuştur. Hele Türkiye'de yaşayan Alevîler açısından, ilk halifeye duyulan tepkinin temelinde yatan sebeplerden biridir. Kendisi ve arkadaşları, Hz. Peygamber'in defni ile meşgul iken, Hz. Ebu Bekir'in halife seçildiğini duyan Hz. Ali, bir kırgınlık, bir burukluk içine girmiştir. Biat işini askıya alan Hz. Ali'nin bu tavrından dolayı, bazı kaynaklara göre 3000 kadar Müslüman da Hz. Ali'yi bekleme kararı alırlar. Hz. Ali durum değerlendirmesi yaparken, Hz. Ebu Bekir, bu işi nasıl tatlıya bağlayacağını düşünmektedir.²⁰²

Hz. Ömer'in halifelik dönemi (634-644) daha çok fetihlerle geçmiştir. Bu dönemde devletin fetihler sonucu yayılmasıyla, devlet örgütü de yavaş yavaş kabile

²⁰⁰ Yaman, Mehmet: a. g. e., sh. 63.

* Fedek, Medine'nin kuzeyinde küçük bir yahudi köyüydü. Hayber vakasında burası Hz. Peygamber'e geçmişti. Hz. Peygamber'in hayatı boyunca, bu hurmalığın gelirinin bir kısmı Allah'ın Resulü'nün ailesine ve diğerleri ise muhtaç olanlara dağıtılmıştır. Hz. Ebu Bekir, bu hurmalığı, Hz. Fatıma'ya vermeyi kabul etmemiştir. Hz. Ömer zamanında hurmalık, Hz. Ali'ye verilmiş, ancak 3. Halife olan Hz. Osman döneminde hurmalık Mervan'a bağışlanmıştır. Muaviye, zamanında ise hurmalık üç kısma bölünmüştür. Bir parçasını Hz. Osman'ın oğluna, bir bölümünü de oğlu Yezid'e vermişti. Halife Ömer b. Abdülaziz, hurmalığın, Ehlibeyt'e ait olduğunu belirterek hurmalığı tekrar o dönemdeki ehli beyt'e vermiştir. Saffah ise Abdullah b. El- Hasan'a vermiş ; el – Mansur ise onlardan geri almıştır. El – Mansur'un oğlu hurmalığı tekrar Hz. Fatıma evlatlarına vermiş; Mehdi'nin oğlu Musa ve kardeşi, Fedek hurmalığını temellük etmişlerdir. Memun yine Ehli Beyt'e vermiş. Fakat , el – Mutevekkil de araziyi almıştır. (Gölpınarlı Abdülbaki; Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve şiiilik, İst. 1979, sh. 67-68)

²⁰¹ Şener, Cemal: a. g. e., sh. 20.

²⁰² Çelikhân, Hüseyin: "Alevilik ve Sünniliğin Tarihçesi" Günümüzde Alevilik-Bektaşilik, Diyanet Vakfı Yay., Ank., 1995, sh. 38.

yapısını aşarak daha organize bir yapıya bürünmüştür.²⁰³ İlk halife dönemindeki bazı problemler Hz. Ömer'in muktedir, adil ve basiretli idaresi altında su yüzüne çıkmamıştır. Fakat Halifenin, kendinden sonra, halifenin kim olacağı hususundaki tavrı ve uygulaması farklı yorumları ve münakaşaları da beraberinde getirmiştir.²⁰⁴ Arap toplumu içişlerinde buna benzer problemlerle uğraşırken, Arap orduları sınırları genişletmeye devam etmiş ve Bizans, Sasani içlerine kadar ilerlemiştir. Bu ilerlemeyi kolaylaştırmada, ayrıca Bizans ve Sasanilerin iç kargaşalı hali de bir etken olmuştur.²⁰⁵

Halifenin, başarılı idarecilik hayatı, siyasî İslâm tarihinde en güzel örneklerinden biri olarak gösterilir. Hatta Wellhausen, halifenin, siyasî basiretine dikkat çekerek, onu, Hz. Peygamber'den sonra ikinci kurucu olarak takdim etmektedir. Hz. Ömer'in, Müslüman olmayan bir köle tarafından, yaralanmasına kadar kitleler üzerinde olumsuz etki yapacak herhangi bir siyasî karar ve davranışı henüz tespit etmiş değiliz. Ancak, yaralandıktan sonra verdiği siyasî kararın, siyasî bakımdan İslâmî öze uygun olmadığına da belirtilmesinde fayda vardır.²⁰⁶

Hz. Osman'ın halifelik dönemi oldukça sıkıntılı ve problemli geçmiştir. Halifenin icraatları, İslamiyet öncesi, Emevi – Haşimi çatışmasını tekrar gündeme getirmiştir. Devletin önemli görevleri, Hz. Osman'ın yakınları arasında taksim edilmiştir.²⁰⁷ Hz. Ömer'in gözettiği kabileler arası denge politikasının aksine, yönetimde Emevilik unsuruna ağırlık verdi. Hz. Osman, devlet yönetiminde kendine bağlılığı sağlamak ve huzuru korumak için Kureyş asabiyetini körüklemiştir. Halifenin bu politikası, hem diğer Arap kabilelerini hem de Haşimileri muhalefete itmisti. Ayrıca uygulanan siyaset, ırkçılığın tahrik edilmesine de sebep oldu. Hz. Osman'ın, kendinden önceki iki halife gibi, cahiliye döneminden kalma idarecilik ve devlet adamlığı gibi tecrübesi de yoktu. İslâmî dönemde de pek idari görev almamıştı. İbn Sa'd'ın tespitine göre, "Osman, cahiliye devrinde de İslâmî dönemde de tacir bir insandı." Onun idari tecrübesizliğine ilerlemiş yaşı da eklenince, yönetim boşluğunun doğması kaçınılmaz olmuştu. Hz. Osman'ın zaaflarından, kabilesi Beni Ümeyye yararlandı. Halife, akrabası Mervan'ı özel katip olarak almıştı. Devleti âdeti bu zat yönetmekteydi.²⁰⁸

²⁰³ Yaman, Mehmet: a. g. e., sh. 66-67.

²⁰⁴ Çelikhan, Hüseyin: a.g.m., sh. 39-41.

²⁰⁵ Yıldız, Hakkı Dursun: İslâm Tarihi, C. 2. Kombasan Yay., Konya, 1994, sh. 186-187.

²⁰⁶ Akbulut, Ahmet: a. g. e., sh. 145-14.

²⁰⁷ Çelikhan, Hüseyin: a. g. e., sh. 41-42.

²⁰⁸ Akbulut, Ahmet: a. g. e., sh. 164-165.

Hicretin 35. yılında 18 zilhicce Cuma günü Mervan b. Hakem'in isyancılara teslim edilmesini ve hilafetten ayrılmayı kabul etmeyen Hz. Osman'ın, Hz. Ebu Bekir'in oğlu Muhammed'in önderliğinde bir grup, isyancı Müslümanlar tarafından başına vurularak şehid edildiği iddia edilmektedir. Müslümanların öldürülen halifesinin cenazesi, üç gün bekletildikten sonra 4 ile 7 kişi arasında cenaze namazı kılındı ve na'şı mezara gece defnedildi.²⁰⁹

Hz. Osman'ın bu şekilde şehit edilmesi, İslâm dünyasında, sonu gelmez ayrılıkların ve kin tohumlarının yeşermesi anlamına geliyordu. Dördüncü halife olan Hz. Ali'ye, Hz. Osman döneminden çok büyük, siyasî, iktisadi, toplumsal ve İslâm öncesi Arap dünyasındaki çekişme hali bir çile şeklinde, âdetâ miras olarak bırakılmıştır.

5.2. Türklerin İslâmı Kabul Etmesi

Hz. Peygamber, İslâmı tebliğe, doğal olarak yaşadığı bölgede ve çevresindeki insanları hak dine davetle başlamıştır. O'nun vefatında Mekke, Medine, Taif ve dolaylarıyla, Arap yarımadasının bazı bölgeleri Müslümanların eline geçmiş, buralarda İslâm belirli ölçüler içerisinde yayılmıştır. Hz. Osman'ın (644-656) hilafetinin ilk altı yılına kadar İslâm fetihleri devam etmiştir. Mısır, Filistin, Suriye, Bizans'ın önemli bölgeleri Müslüman Arapların eline geçmiş ve güçlü sasani imparatorluğu da tamamıyla ortadan kaldırılmıştır. İşte İslâm mesajının, Türklere ulaştırılması da bu sırada mümkün olmuştur. 642'deki Nihavent savaşı sonrasında İslâm orduları komutanı Ahmet b. Kays, ceyhun'u geçmiştir. Böylece ilk temas başlamıştır.²¹⁰

Türklerle Müslüman Araplar arasında ilk temaslar daha ziyade karşılıklı mücadeleler şeklinde geçmiş ve İslamiyeti kabul eden ilk Türkler, bu bölge ahalisi arasından çıkmışsa da, Türklerin, İslamiyeti bir bütün olarak kabulünde silahlı mücadeleler ve Müslüman Arapların askeri güçlerinin rolünü fazla abartmamak gerekir.²¹¹

Bu hususda araştırmacılar ve tarihçiler arasında bir fikir birliğinden bahsetmek oldukça zordur. İslâm'ın, Türkistan'ın çeşitli bölgelerinde yaşayan Türk

²⁰⁹ Akbulut, Ahmet: a. g. e., sh. 170-191.

²¹⁰ Yazıcı, Nesim: "Hoca Ahmed Yesevi Döneminde Türk – İslâm Kültürünün Oluşum ve Gelişimi"

Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu, 26-29 Mayıs 1993, Kayseri, sh. 377-378.

²¹¹ Yazıcı, Nesim: Aynı makale, sh. 378.

topluluklarına. yaklaşık 8. yüzyıldan başlayarak, bir yandan Emevi ve Abbasi dönemlerindeki muhtelif Arap kolonizasyonları, kanalıyla, diğer yandan Soğdular, İran tasavvuf mekteplerine mensup sufiler aracılığıyla ulaştığını biliyoruz. Birkaç yüzyıl olan bu süreçte İslâm'ın giriş yolları Harezm, Horasan, Maverâünnahr ve Fergana bölgelerinden geçti. Fakat resmi kanallardan çok tüccarların ve sufilerin propagandaları daha etkili oldu.²¹²

İslâm'ın, Türkler arasında yayılışı hususunda İran'a ağırlık veren aydınlar da vardır. Bunlara göre, İslâm'ın Türkler arasında yayılışı, doğrudan doğruya Araplar vasıtasıyla olmaktan çok, büyük ölçüde İranlılar kanalıyla ve mistik bir yorumla olmuştur. Elbette Arapların da bu konuda gayretleri ve faaliyetleri bulunuyordu. Fakat onlarınki, daha ziyade siyasî ve askeri alanda cereyan eden bir resmi İslamlaştırma politikası niteliğindedir.²¹³

Bu resmî İslamlaştırma politikası birçok problemi de beraberinde getirmiştir. İslâm ordularının ilk zamanlardaki ilerleyişleri çok sert ve kırıncı olur. Fethedilen yerlerde kurulan idareler ya da görevlendirilen valiler, İslâm'ın emrettiği adaleti yeterince gerçekleştiremezler. Fetihler, vergi ve ganimet yönünden istismarcı görünüm arzeder. Müslümanlardan alınmaması gereken cizye vergisinin alınmaya devam edilmesi, uzun süren huzursuzluklara yol açar. Emeviler devrinde henüz sönmemiş olan Arapçılık taasubu, yeni Müslümanları rencide eder ve karşı alanların gelişmesine yardımcı olur. Fethedilen bölgelere idareci olarak gönderilenlerin, mahalli güçlerle işbirliği ederek sık sık isyan ettikleri görülür.²¹⁴

Arap dünyasından Horasan'a ve Türkistan'a gelen Arap akınları arasında Ehli Beyt sevgisiyle dolu olan kişiler de vardı. Gerek Emevi baskısından, gerek fetih amacıyla Türk dünyasına gelen bu insanlar, Türklere İslâm'ı Ehli Beyt merkezli ve Ehli Beyt sevgisi şeklinde öğretmişlerdir. "Ehl-i Beyt sevgisi dediğimiz andan itibaren, Türk İslamlığı bir manada başlar. İslamiyet'in kabulüyle beraber, bizim kültürümüzde yepyeni bir terim ortaya çıkar; Müslümanlığı kabul eden Türklere, Oğuz Türklerine, Yabgulara, korluklara ve yağmalara, tarihlerimizde- ki Divan-ı Lügati't Türk'te de buna rastlanır, bunlara, "Türkmen" ismi verilmeye başlanır. Türkmen kelimesi,

²¹² Ocak, Ahmet Yaşar: Türkler, Türkiye ve İslâm, İletişim Yay., İst., 1999, sh. 30-31.

²¹³ Ocak, Ahmet Yaşar: Aynı Eser, sh. 32.

²¹⁴ Köseoğlu, Nevzat: Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler, Ötüken Yay., İst., 1991, sh. 43.

Müslümanlığı kabul etmiş olan Türk boylarına verilen bir isim²¹⁵ olmuştur ki, bu Türk dünyasının yeni bir rol üstlenmesinin de habercisi olmuştur.

Türklerin yaşadıkları coğrafya ve kültürel yönden temas ettikleri Hind, Çin, İran, hatta bir dereceye kadar Hristiyan fikir ve akidesi ile temas etmiş olmakla beraber, onları kendilerine hiçbir surette mal etmemişlerdir. Kendilerine has olan eski dinin basit telakkileri Türkleri tatmine yetiyordu. Bu yüzden, yeniden yeniye alışmağa başladıkları İslâmî esas akîdelerinin dışına çıkmak, o kadrodan taşmak için hiçbir ihtiyaç duymuyorlardı.²¹⁶

Oysa İslâm'la tanışmakla birlikte Türklerin hayatlarında ve fikir dünyasında köklü değişimler olmuştur. Bu değişim Türkistan'da başlamış, Anadolu'da maya tutmuştur diyebiliriz. Büyük çoğunluğu göçebe hayat süren ve daha önce şamanist, Budist ve Maniheist mistik kültürlerin tecrübesini yaşamış bulunan bu insanların önemli bir kısmı, Arapça bilmek bir yana, okuma-yazma dahi bilmeyen Türk topluluklarıdır. Bunlar, maveraünnehir'in gelişmiş kültür merkezlerinde yaşayan hem cinsleri gibi kitabî İslâm'ı gereği gibi kavrayıp yaşayabilmeleri imkânsızdı. Bundan dolayı, geleneksel şifâhî kültürün hakimiyetindeki bu insanların, İslâm'a ısınmaları, mistik bir yoldan, Horasan mektebinde yetişmiş Ahmed-i Yesevi ve halifeleri yoluyla olmuştur. Böylece eski geleneksel kalıplarla ifade edebilmek ve yorumlanmak zorunda olan bu İslâm, bu sufi propagandacılar aracılığıyla çok tabîi olarak güçlü bir evliya kültürü etrafında kurumlaşarak gelişti ve kitabî İslâm'dan pek çok bakımlardan farklılaşarak, Türklere mahsus bir yapı kazandı.²¹⁷ Bu yapıda 10. yüzyılın başlarında, tasavvuf düşüncesi sistemleşmiş ve klasik devrini tamamlama noktasına yaklaşmıştı. Türk insanının İslâm'a girişinden sonraki devre, esas anlamda tarikatlar devresi olmuştur.²¹⁸

Bu tasavvufî yaklaşımlar, Anadolu'nun Türkleşmesinde de önemli rol ifa etmişlerdir. Anadolu'nun dinî ve tasavvufî tarihi içerisinde, Türkmen zümrelerinin mistik eğilimleri ile özellikle büyük şehirlerde yer tutan , Arap ve Acem kültürünün şiddetli etkisi altında kalan tasavvufî tezahürleri birbirinden ayırd etmek gerekir.²¹⁹

²¹⁵ Fırlıklı, Ethem Ruhi: "Ana Hatlarıyla Alevilik", Günümüzde Alevilik-Bektaşilik, Ank., 1995, sh. 12-14.

²¹⁶ Köprülü, Fuat: Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar, sh. 116

²¹⁷ Ocak, Ahmet Yaşar: a. g. e., sh. 76-78.

²¹⁸ Öztürk, Yaşar Nuri: Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar, Sidre Yay. İst., 1998, sh. 113.

²¹⁹ Günay, Ünver-Eccer A.Vehbi: a. g. e., sh. 162-163.

Çünkü Türklerin tasavvuf anlayış ile Arap ve Acem'in tasavvuf anlayışı arasında farklılıklar mevcuttur.

Türklerin İslâm'ı kabul etmesi yaklaşık üç yüz yıl kadar sürmüştür. Bu sürenin uzun olmasının sebebini ise, yeni inanç sistemini kabullenmenin inkârı mümkün olmayan güçlüğü yanında, büyük ölçüde Emevi ve Abbasi yönetimiyle, Türkler arasındaki ilişki yumağında aramak gerekir. Nitekim Emeviler döneminde halifelerin ve valilerin, Türklere karşı tutumları, Hz. Peygamber'in ve O'nun sahabesinin İslamiyeti yaymada ortaya koydukları ihlas ve hoşgörüyle çatışmaktaydı.²²⁰ Dolayısıyla, bu tavır alma şekli. çatışmakla da kalmamış, zaman zaman Türk topluluklarıyla, Araplar arasında mücadeleye de sahne olmuştur. Bu yaklaşım, Türklerin kitleler halinde Müslüman olmasını engellemiştir. Ancak Türkler arasında kitle halinde ilk Müslüman olanlar Volga ve kazan havhalisindeki İdil Bulgarları'dır. Tuna boylarının Hristiyanlığı, Hazar Hanı Museviliği, Uygur Hanı'nın Mani dinini kabul ettiğı sıralarda, Büyük Bulgarlar'ın Han'ı da Müslümanlığı kabul eder ve topyekün Müslümanlığa girilir.²²¹

Bu giriş süreci uzun yıllar devam eder. Türklerin, İslâm dini ile tanışmalarını harita üzerinden takip edersek, Emevilerin ve Abbasilerin saldırılarıyla, akınlarıyla daha çok İran üzerinden olduğunu görmekteyiz. Ancak, coğrafi olarak, Türklerin, Müslümanlıkla tanışmalarının İran toprakları üzerinden olması, bizi, Türklerin Müslümanlığı sadece Acem'lerin sentesiziyle aldıkları sonucuna götürmemelidir. İran toprakları çok uzun zaman süreci içinde Türk topraklarıyla komşu olmuş, bu iki toplum pek çok konuda kültür alış – verişinde muhakkak bulunmuştur. Türklerin İslamiyeti gönül rızasıyla kabul eden büyük bir kitlesi ise, Horasan Türklerinin, bu bölgedeki kültür birikimi sonucu olarak yerel gelenek ve görenekleriyle, İslamî doktrinleri harmanlaması sonucu bazı değerlerin toplum tarafından zaman sürecinde kabul görmesiyle, benimsenmesiyle olmuştur. Bu oluşum Horasan okulunun ortaya çıkmasına temel hazırlamıştır.²²² Zaten Horasan okulu ve mensupları, Türkler'in, İslâm'ı kabul etmesinde motor güç olmuştur, diyebiliriz.

İslamiyeti kabul eden Türklerin başlangıçtan itibaren kitabî bir din anlayışına sahip olduklarını ileri sürmek mümkün değildir. Kültür ve din değıştirmenin kısa zamanda mümkün olmayacak bir iş olduğu sosyolojik bir gerçektir. Bu sebeple

²²⁰ Yazıcı, Nesimi: a. g. m., sh. 377-378.

²²¹ Köseoğlu, Nevzat: a. g. e., sh. 45.

²²² Termen, Belkis: a. g. e., sh 46.

Türklerin Müslüman olmaları ancak birkaç asır içerisinde mümkün olmuştur. Ayrıca bütün toplumlarda olduğu gibi Türk kabileleri arasında da göçebe ve yerleşik kültüre sahip olanların farklı kültür ve hayat tarzını benimsemiş olmaları gerçeğinin İslâm'ı benimseme ve hayatlarına aynen yansımış olmasını da belirtmemiz gerekir. Genelde büyük çoğunluğu Sünnî-Hanefî inanç sistemine bağlı dervişlerin Türk boylarına İslamiyeti tanıtmaları neticesinde, Türklerin büyük çoğunluğu Sünnî akideyi; Şîî temayüllü dervişlerin ve misyonerlerin İslamiyeti anlattığı Türk boyları ise Şîî inanç sistemini benimsemişlerdir.²²³

Netice olarak, Türklerin İslamiyeti kabul etmesiyle ilgili olarak, yeni bir dinin ya da medeniyetin kabulü, cemiyet içerisinde inanış, düşünüş ve yaşayış gibi türlü bakımlardan hüsule getirdiği derin değişiklik ve inkişaf dolayısıyla bir kavmin tarihinde en önemli bir hadise olmak vasfını daima muhafaza eder. Türkler, tarihleri boyunca kısmen de olsa, değişik amiller neticesinde birkaç defa din ve medeniyet değiştirmek veya daha önemli olarak, bazen aynı çağda birbirinden farklı din ve medeniyetler çerçevesinde yaşamakla, başka kavimlere nazaran çok farklı bir tarihi olsa da, daha özel bir toplumsal yapıya sahiptirler. Türklerin, İslâm medeniyetine toptan girişleri, diğer din ve medeniyetlere intisaplarından farklı olarak, doğurduğu büyük ve olumlu sonuçları itibarıyla, yalnız Türkler ve İslâm tarihinin bir dönüm noktasını teşkil etmekle kalmaz, dünya tarihinde de en büyük hadiselerden biri sayılacak bir önem taşır.²²⁴ Çünkü Alevîlik ve Bektaşîliğin oluşumunu da ancak, Türklerin İslamiyeti kabulü ile izah edebiliriz.

5.3. Selçuklu Döneminde Alevîlik

Selçukluların tarih sahnesine çıktıkları ve Tuğrul Bey'in kudretinin yükseldiği zamanlarda, İslâm dünyası, Sünnî ve Şîî olmak üzere ikiye ayrılmıştı. İtikadi açıdan Maturidî ve Eş'arî, Fıkıhî açıdan da Hanefî, Şafîî, Hanbelî ve Malikî okullardan oluşan Sünnîliğin resmi temsilcisi, Bağdad Abbasi halifeliği idi. Ancak ne gariptir ki Abbasi Halifesi Ka'im bi – Emrillah, Bağdad'a hakim durumda olan Şîî Büveyhoğullarına karşı Tuğrul Bey'in yardımını istiyordu. Mısır'da Fatimilerin temsilciliğini yaptığı Şîî yelpazede ise, Mutedil şîilik olarak isimlendirilebilecek imamiyye şîiası (İsna-âşerriyye) dışında hemen hemen tamamı aşırı uçları, yani Gulat-ı şîiayı temsil eden Batınlık.

²²³ Sofuoğlu, Cemal-İlhan Avni: Alevîlik-Bektaşîlik Tartışmaları, Türkiye Diyanet Vakfı yay. No: 1243, Ank., 1997, sh. 80-86

²²⁴ Turan, Osman: Selçuklular ve İslamiyet, Boğaziçi Yay., İst., 1993, sh. 1.

İbahilik, İsmaililik, Nusayrilik, Dürzilik 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.²²⁵

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 Zerdüştcü 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.²²⁶ Bizans ise bu durumdan faydalanarak sınırlarını genişletmiştir.

Müslüman Türk hakimiyetini Temsil eden Büyük Selçuklular, İslâm dünyasında inisiyatifi ellerine geçirdikleri andan itibaren, Şiiliğe karşı bir taraftan Sünniliği güçlendirmek üzere medreseleri kurar ve Batınilikle fiili mücadeleye girer, 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 eğilim de olanların dinî yaşayışlarının tüm formları ile imtizac etmeyi başarmıştır.²²⁷

10. Asırda Mısır’da kurulan ve Şii mezhebini benimseyen Fatımilerin gelişmesiyle beraber, şiilik mezhebi de kuvvetleniyor, Bağdad Halifeliğine karşı bir tehdit unsuru haline geliyordu. Siyasî nüfuslarını 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 Şiilik etkili olmuştur.

²²⁵ Fıgılalı, Ethem Ruhi: a.g.e., sh. 99-100.

²²⁶ Köseoğlu, Nevzat: a.g.e., sh. 48.

²²⁷ Günay Ünver-Ecer A.Vehbi: a. g. e., sh. 150-151.

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 Şiiliğin 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, Sünnî kültür koduna sahip olan ve böylelikle resmi 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 heterodoks düşünce ve yaklaşımlardan ötürü büsbütün kızışıyor ve şiddetleniyordu.²²⁸

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 dini hayatı ve kültürü üzerinde derin izler bıraktı.²²⁹ Bu izler Selçuklu Ordularının büyük bir kısmını oluşturan Türkmen kabileleri ile birlikte gezen Türkmen Babaları uç bölgelerindeki halklar arasında çok etkiliydiler. Türkistan'dan

²²⁸ Nur, Vergin: "Din ve Muhalif Olmak: Bir Halk Dini Olarak Alevilik", Türkiye Günlüğü, Sayı:17, Kış 1991, sh. 11-12.

²²⁹ Günay Ünver-Ecer A.Vehbi: a. g. e., sh. 155-156.

Harzem ve Horasandan gelen bu derviş ya da mistiklerin büyük bir kısmı, Ahmed Yesevi'nin izleyicileriydiler.²³⁰ 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, İranî 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, dolayısıyla oldukça bozulmuş ve Selçuklu devletlerinin resmen kabul ve müdafaa ettikleri Sünni inançlardan çok farklı şeklini 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.²³¹

Bu göçebe Türklerin bir kısmı, başlangıçtan itibaren Batını esaslara dayalı müfrit Şii akımlara temayül gösterdiler. Onların büyük bir bölümü ise, Ehli Beyt sevgisine dayalı bir Aleviliğe meyletmekteydiler. Benzeri bir sevgi eğilimini Türk sufiliği, Sünni Türklerin arasına da güçlü bir biçimde yerleşmeyi başardı.²³² Selçuklu devletinin gerek ademi merkeziyetçi 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.²³³ Bu dönemde, bu düşünceler Anadolu'nun büyük bir kısmına yayılmaya başlamıştır. Türkmen babaları ve Horasan erenleri, Anadolu da Türkmenleri yalnız bırakmamıştır.²³⁴ Anadolu Selçuklu devletinde, Aleviliği, soyuttan somut hale geçme ve sosyal hayata

²³⁰ Birge, John Kingsley: a.g.e., sh. 33-34.

²³¹ Kafesoğlu, İbrahim: Selçuklu Tarihi, İst. 1992. sh. 112-115

²³² Günay Ünver-Eccer, A.Vehbi.: a. g. e. sh. 158.

²³³ Çamuroğlu, Reha: a.g.e., sh. 26.

²³⁴ Komisyon. Doğuştan Günümüze İslâm Tarihi. C. 7, 1992, sh. 212.

tatbik edilmeye başlama aşaması olarak değerlendirmek mümkündür. Osmanlı devletindeki, Alevîliğin seyrini izah etmek açısından Selçuklular döneminde Alevîliğin konumu önemli olduğu kanısındayız.

5.4. Osmanlı Döneminde Alevîlik

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 Beyazıd 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 olayı düzülmüştü” bu bir Alevî- ahi- Türkmen geleneğiydi. Orhan Bey, ahi birliklerinin ve derviş tarikatlarının giderleri için vakıflar kurduymuştu. Ahiler yoluyla toplum düzene sokuluyordu. Devlet kurumları ve ortak kültürün oluşmasında, Alevî-Bektaşiler temel rol oynamışlardır. Osmanlılar, Alevî dede ocaklarıyla doğrudan ilişkideler. 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.²³⁵ İlk Osmanlı Sultanları tarafından fethedilen ülkeleri Türkleştirmek ve İslamlaştırmakla görevli fetihçi Türk dervişler olan Bektaşiler, yeni alınan topraklarda Osmanlı propagandasının uygulayıcıları olmuşlardır. Bektaşiliğin, Balkanlar'da ve Arnavutluk'ta gelişmesinin sebebi de budur.²³⁶ 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

²³⁵ Öz, Baki: “Osmanlı'nın Devlet Oluşuna Alevilerin Katkısı –II”, Cem Dergisi, yıl.3, sayı:28, Eylül-1993, sh.23

²³⁶ Melikoff, İrene: Uyur idik Uyardılar, sh. 108

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.²³⁷

Osmanlı Devletinin kuruluş ve yükseliş dönemlerinin temel özelliği dinsel 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 Hurufi'nin dervişleri vardır. Bu durum henüz unutulmamış olan eski göçebe boy geleneklerine çok fazla ters düşmemektedir. 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 kelam 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, dergah ve zaviyeydi.²³⁸

Ancak bu bakış açısından farklı yorumlar da mevcuttur. Osmanlı'da Aleviliği 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 kaynaklanıyordusa, 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, Aleviliğe bağlı olan göçebelerin Şah İsmail zamanında Osmanlı Devleti'nin en önemli rakiplerinden olan Safevi devletine yakınlık duymaları ve hatta birleşik hareket etmeye yönelmeleri, kuşkusuz, Alevîlerin Osmanlı devleti için bir tehdit konseptine dahil olmalarında önemli bir etken olmuştur.²³⁹

²³⁷ Birdoğan, Nejat: Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik, sh. 116-117.

²³⁸ Çamuroğlu, Reha: Değişen koşullarda Alevilik, sh. 27.

²³⁹ Aktay, Yasin : Türk Dininin Sosyolojik İmkânı, İletişim Yay., İst., 1999, sh. 57-58.

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, dinsel cemaat farklılığı giderek kabuklaşmaya yüz tutmuştur.²⁴⁰ 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 propagandan da etkilenmeye hazırды. Çünkü onlar, kendilerini Osmanlı yönetiminin "zulmünden" kurtaracak bir mehdi bekliyorlardı. Bu mehdi, Şah İsmail şeklinde zuhur etti.²⁴¹

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.²⁴²

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.²⁴³ Ancak bu bakış açılarının hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğunu söylemek oldukça zordur. Osmanlı Devleti ile Safevi Devleti arasındaki mücadeleyi, sadece mezhep ya da inanç ayrımı ile izah etme çabaları olmuştur. Ancak bu yorumlar ilmi 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 iktisadi boyutu, inanç boyutu, zaman ve coğrafya faktörü göz önünde tutularak açıklığa kavuşturulabilir.

²⁴⁰ Çamuroğlu, Reha: a.g.e., sh. 29.

²⁴¹ Ocak, Ahmet Yaşar: a. g. e., sh. 207-208.

²⁴² Birdoğan, Nejat: a. g. e., sh. 129.

²⁴³ Öztürk, Ali Rıza: İslâm'da Demokrasi, Alevilik, Gürjans Yay., Ank., 1999, sh. 212.

Aleviliğin. 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.²⁴⁴

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 bir çoğunda 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.

²⁴⁴ Ocak, Ahmet Yaşar: a. g. e., sh. 230.

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.²⁴⁵ Buna benzer birçok vaka bulunmaktadır. 1510-1511 yıllarında Şah İsmail Özbekleri yendi. Özbek Hanı Şaybek, Şah İsmail'in kıızıltacına karşılık, Yeşil sarık sardığından "Yeşilbaş" unvanını almıştır.²⁴⁶ 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.²⁴⁷

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 siyasal 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 resmi 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.²⁴⁸ 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

²⁴⁵ Birge, John Kingsley: a. g. e., sh. 74-76.

²⁴⁶ Birdoğan, Nejat: a. g. e., sh. 133.

²⁴⁷ Birdoğan, Nejat: a. g. e., sh. 132.

²⁴⁸ Ocak, Ahmet Yaşar: Türkler, Türkiye ve İslâm, sh. 64-65.

İsmail, II. Bayezid'in yani Türklerin şeref ve azametini alçaltacağı ve kudretlerinin kırılacağı beklentisi oluşmuştur.²⁴⁹

Anadolu Aleviliğini, 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.²⁵⁰ 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.²⁵¹

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.²⁵²

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

²⁴⁹ Başta, Şerif: "Osmanlılarla Safevîlerin Mücadelesi Esnasında Alevîlerin Rolü", Türk kültürü Araştırmaları, Türk Kültürü Arş.Ens.Yay., Yıl:27, /1-2, Ank., 1989, sh. 22-23.

²⁵⁰ Birdoğan, Nejat: a. g. e., sh. 143-144.

²⁵¹ Birdoğan, Nejat: a. g. e., sh. 144.

²⁵² Şapolyo, Enver Behnan: a. g. e., sh. 354-355.

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.²⁵³

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, siyasi 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.²⁵⁴ 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 siyasi mücadelenin temelinde, Osmanlı Devleti ile giriştiği rekabet ve üstünlük politikasını, dinî zemine dayalı ideolojik propagandalarla tehlikeli boyutlara ulaştıran Safevi yönetimi vardı.²⁵⁵ 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.²⁵⁶

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

²⁵³ Yörükhan Yusuf Ziya: a. g. e., sh. 173.

²⁵⁴ Çamuroğlu, Reha: a.g.e., sh. 30.

²⁵⁵ Ocak, Ahmet Yaşar: a.g.e., sh. 83-84.

²⁵⁶ Yörükhan, Yusuf Ziya: a. g. e., sh. 174.

geçen bu sürgün babaların Alevî zümrelerle ilişki kurmaları, Alevîlerin, merkeze duymaya başladığı ilgiyi tazelemiştir.²⁵⁷

1826'dan sonra Bektaşilerin tarikatı gizliliğe çekilmiş, fakat bu, 1925'e kadar yarı resmi işlevini sürdürmesini engellememiştir.²⁵⁸ Çünkü Bektaşiler, 1826'dan sonra etkilerini sürdürebildilerse de, bunu büyük ölçüde yönetimin üst düzeyde desteğine borçludurlar. Sultanların yakın çevresinden bir çok prenses-valide 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.²⁵⁹ 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.²⁶⁰

5.5. Cumhuriyetten Günümüze 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 sebeble padişaha, hilafete ve emperyalizme karşı savaşa girecek olan Mustafa Kemal ve kadrosu için en doğal güç, Rumeli ve Anadolu'daki Alevî gruplardı.²⁶¹ 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 Millî mücadele esnasında harekete destek gelmiştir. Mesela, Üsküdar da, Nakşibendi 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.²⁶² Çünkü verilen mücadele bağımsız yaşama ülküsü ve Anadolu'yu düşmanlardan temizleme hareketiydi. Oysa bazı Alevî araştırmacılar, herhalde hamasi hislerle, olayları değerlendiriyor

²⁵⁷ Çamuroğlu, Reha: a. g. e., sh. 30.

²⁵⁸ Melikoff, İrene: Uyur idik Uyardılar, sh. 227-228

²⁵⁹ Melikoff İrene : a.g.e., sh. 234.

²⁶⁰ Çamuroğlu, Reha: a.g.e, sh. 31.

²⁶¹ Şener, Cemal: Benim Kabem İnsandır, Ad yayıncılık, İst., 1996, sh. 83.

²⁶² Günay, Ünver-Ecer A.Venbi: a. g. e., sh. 223-224.

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 görmektediriz. Bu çerçevede, Atatürk, Alevî kitlenin desteğini almak için Hacı Bektaş Veli postunda oturan Cemalettin Çelebi ile bağlantı kurmak gereğini duymuştu. 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".²⁶³ 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 bulunduk. 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." ²⁶⁴

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

²⁶³ Zelyut, Rıza: Öz kaynaklara göre Alevilik, Yön Yay., 6. Basım, İst., 1992, sh. 286-287.

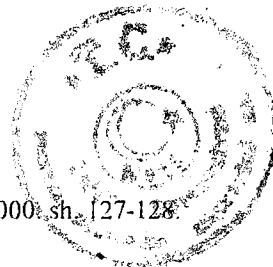
²⁶⁴ Atatürk, Mustafa Kemal: Nutuk, C.I, (Haz: Birol Emil-Melin Has-er- Mehmet Ali Aydın), Kültür Bakanlığı Yayınları: 378, Ank., 989, sh. 405-406.

Efendi, arabasıyla yola çıkar ve Mustafa Kemal'i yolda karşılar.²⁶⁵ 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.”²⁶⁶ Çelebi Efendi ömrünün sonuna kadar sözünde durmuş ve kurtuluş savaşına maddi-manevi destek olmuştur.

“İkinci Büyük Millet Meclisi seçimi esnasında (Hacı Bektaş Veli Çelebi) si 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 inkar edenlerin bizimle katiyen münasebeti yoktur. Tarikatı uliyemizin bütün mensubinine müşarünileyh Hazretlerinin gösterdiği namzetlerden macdasına rey vermelerini vatanımızın kurtulması bu veçhile kabil olduğunu sizlere kemali ehemmiyetle tavsiye ederim. Bu nasihatimi amil 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, sözünden 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

²⁶⁵ Zelyut, Rıza: Aynı eser, sh. 288.

²⁶⁶ Erdoğan, Kutluay: Alevi-Bektaş Gerçeği. Alfa Basım Dağıtım, İst., 2000, sh. 127-128.



oldukları meydana çıkmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti Devletinin kuruluşuna da nasıl yardım ettikleri de görülmektedir".²⁶⁷

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 Diyab Ağa ve Hasan Hayri Bey, Erzincan'dan Girlevikli Hüseyin Bey, bunlar arasındadır. Alevî mebuslar Meclis'te Atatürk'ün en büyük destekleyicisi olmuşlardır.²⁶⁸ Daha sonra yapılan inkılaplarda da bütünleşmişlerdir.²⁶⁹

Alevî-Bektaşî ileri gelenlerin meclise mebus olarak çağrılması, şüphesiz Alevîler açısından önemlidir. Devlete ve yönetime yakınlaşmayı da beraberinde getirmiştir. Atatürk'ün inkılapları, Alevîler tarafından desteklenmiştir. Ancak bu destek 1925 yılında değişmiştir. Tekkeler, zaviyeler, tarikatlar ve tarikatlara ait, kazanç elde etmeye dayanan 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.²⁷⁰ 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 geçmiştekinden daha azametli olmayan bir rol üstlenecektir. Denebilir ki Bektaşîler için asıl gizlilik, 1925'den sonra başlamıştır.²⁷¹ 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.²⁷² 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

²⁶⁷ Şapolyo, Enver Behnan: Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, Türkiye Yay., İst., 1964, sh. 284-285.

²⁶⁸ Şener, Cemal: Şaha Doğru Giden Kervan, Alevilik Nedir, Ant Yay., İst., 1997, sh. 41-42.

²⁶⁹ Mardin, Şerif: Türkiye'de Din ve Siyaset, İletişim yay. İst. 1993, sh. 96.

²⁷⁰ Günay, Ünver-Ecer A. Vehbi: a. g. e., sh. 223.

²⁷¹ Melikoff, Irene: a.g.e., sh. 228.

²⁷² Erdoğan, Kutluc: Aynı Eser, sh. 129-131.

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 dipçiği en çok köylüleri hedef alıyordu. Alevîler ise esas olarak köylü idiler.

²⁷³ 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.²⁷⁴ 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.²⁷⁵

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."²⁷⁶ 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 çözülme yaşadıklarını²⁷⁷ belirtmiştir.

Daha sonraki yıllarda özellikle 1950'li yıllarla başlayan köyden, şehirlere göç dalgasının sonunda Alevîler, bir bakıma Alevîliğin tüm dinsel ritüellerinden ve

²⁷³ Şener, Cemal: Benim Kabem İnsandır, sh. 85.

²⁷⁴ Şener, Cemal: Aynı Eser, sh. 86

²⁷⁵ Günay, Ünver-Ecer A.Vehbi: a. g. e., sh. 245.

²⁷⁶ Şener, Cemal: a. g. e., sh. 86.

²⁷⁷ Aktay, Yasin: Aynı Eser, sh. 67.

inançlarından da kopmaktaydılar. Burada Alevîliğin, artık dinsel bir kimlik olmaktan öte, ya politik bir tutum veya etnik bir kimlikle ifade edilen bir yapıya dönüştüğünü görebiliyoruz.²⁷⁸ 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,²⁷⁹ 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.²⁸⁰ Bu değişim sürecinden şehirlerdeki Alevîlerin etkilenmesi yanında, köy Alevîliği de 1960-1970'e kadar direnebildi. Fakat bu dönemden sonra Alevî dinseliliği ve ona çekirdek olan "cem" gerektiği gibi korunamadı. Modern aşamasında genellikle dinsel 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.²⁸¹ Bu konu çalışmamızda ideolojik Alevîlik kısmında ayrıntılı olarak işlenmiştir.

6. Alevîliğin Bazı Fikir ve İnançlarla Münasebeti

Alevîliğin ve Bektaşîliğin bazı fikir ve inançlarla ilişkisi bahsinde, Alevîliğin ve Bektaşîliğin, Hristiyanlık ve Masonluk gibi farklı inanç, yorum ve felsefelerle ilgili, alan araştırması sırasında, herhangi bir bilgi tesbit edilmediği ve herhangi bir bağlantı kurulmadığı için, bu hususta ayrıntılı bilgi verilmeyecektir. Alan araştırmasında yaptığımız mülakatlarda ve görüşmelerde, Alevîliğin daha çok tasavvuf ve eski Türk inançlarıyla münasebeti kurulmuştur. Bu bakımdan tasavvuf ve eski Türk inançları hakkında bilgi verme yoluna gidilmiştir.

²⁷⁸ Aktay, Yasin : a.g.e., sh. 67.

²⁷⁹ Zelyut, Rıza: a. g. e., sh. 292.

²⁸⁰ Erdoğan, Kutluay: a. g. e., sh. 131.

²⁸¹ Dierl, Antun Jozef: a.g.e., sh. 71-72.

6.1. İslâm Tasavvufunun Alevîliğe Etkisi

Alevî ve Bektaşilerin tasavvufa bakışı, Vahdet-i Vücut anlayışının uslubudur. Derin bir felsefî bilgiye lüzum gösteren bu metodu, bilgi ve seviyelerine göre kullanmışlardır. Alevî-Bektaşiler içinde bu idrak edişin inceliklerine erenler olduğu gibi, sığ kalanlar, satıhta dolaşanlar da olmuştur. “Masiva” Allah’ın insanda tecellisi Tevhid, nefsini bilmek, Küntu Kenz sırrı gibi hususlar İslâm sufiliğinden çıkarılarak Alevî-Bektaşî inançlarına, nefeslerine geçmiştir.²⁸² Alevî-Bektaşî nefeslerinden birinde bu anlayış şöyle ifade edilmektedir.²⁸³

Küntükenz remzinin olduk agahı
Aynel yakın gördük cemalullahı
Ey hace bizdedir sırr-ı ilahi
Biz Hacı Bekteş’ in fukarasıyız.

İslâm tasavvufunun Vahdet-i Vücut görüşü, Alevî ve Bektaşî inançları içine çeşitli şekillerde girmiştir. Be tesirler, Suriye ve bilhassa Horasan yoluyla geçmiştir. Anadolu’da maya tutan Alevî-Bektaşî inancında bu düşünceler, nefeslere kadar nüfuz etmiştir.

Vahdet-i Vücut anlayışıyla gelişen Türk tasavvufu Vahdet-i Mevcuda ulaşır. Özellikle Alevî-Bektaşiler tasavvufun bu aşamasına inanır ve kendi inançsal-düşünsel yapılarına uygun görürler. Vahdet-i Vücut’la, Vahdet-i Mevcud evrelerini birbirinden ayırmak zordur. Çoğu kez karıştırılır. Vahdet-i Vücuddaki “varlık birliği”, Vahdet-i Mevcud’da “varlıkların birliğine” dönüşmüştür. Varolan herşey Tanrı’nın bir aksi olduğu inancı egemendir. Tanrı, doğanın, evrenin ve bütün varolanların birliğidir. Bu varoluşun başı ve sonu yoktur. Bu aşamada “Ben Tanrıyım (Enel Hak)” diyen Hallacı Mansur’un, “suyun rengi kabın rengidir” diyen Cüneyd-i Bağdadi’nin ve “Tanrı’yı görmek isteyenler eşyaya baksınlar” diyen Muhyiddin-i Arabi’nin düşünceleri etkili olmuştur. Vahdet-i Mevcud’daki, Tanrı-evren-insan bütünlüğü, Alevîlik-Bektaşilik’te “Her ne varsa alemde, örneği var ademde” sözcüğüyle somutluk kazanmaktadır. Tanrı yere indirilir. Toplumun hayatına sokulur. Tanrı, bütünsellik taşır ve özü insandır. Vahdet-i Mevcut tasavvufî anlayışıyla, Alevîlik-Bektaşilik, ideal insanı ve ideal toplumu amaçlamaktadır.²⁸⁴ Tasavvufî düşünce, Alevîlik-Bektaşilik’de pek kuvvetlidir. Bektaşilere göre Tanrı, dünyayı var etmiştir. Bütün mahlukat ve mevcudattan insan oğlu

²⁸² Eröz, Mehmet: a.g.e., sh. 196.

²⁸³ Ergun, Sadeddin Nuzhet: a.g.e., c.3, sh. 263.

²⁸⁴ Öz, Baki: Alevîlik Tarihinden İzler, Can Yay., İst., 1997, sh. 79-82.

en kutsal olanıdır. Tanrı, adem oğlunun üzerinde ve yüreğindedir. Cihan var olmadan önce Cenabı Hak Ehl-i Beytin ruhlarını yaratıp, fezada yeşil bir kandile asmıştır, ilahi esrar Elest Bezminde bu kandilde Hak, Muhammed, Ali arasında görülmüş, bu aşk sırrından kainat var olmuştur. Bu sırra göre “kendini bilenler, Allahı bilirler” esası doğmuştur, buna erişenler de “insanı kâmil” olanlardır. Alevî ve Bektaşilere göre Elest Bezmi şöyledir:

“Dünya var olmazdan önce yeşil kandildeki Bezmi Elest’de Hak, Muhammed Ali arasında olan bu ezeli esrar, Hazreti Muhammed’in huzurunda meydana gelmiş ve mirac yolundan sonra Muhammed ve Ali ve Yaradanı arasında konuşularak Alevîlik doğmuştur. Bu toplantıya kırk kişi iştirak etmiştir. Bu sebeple bunlara (kırklar) adı verilmiştir. Kırklar, cemlerinde Engür, şerbetini içerek, ilahi aşk ile mest olmuşlardır. Bunlar ölmeden önce Ulu Tanrının cemalini görmüşlerdir. Bu zaman (Hak ile Hak) olmuşlar, Fenafillaha ulaşmışlardır. Bu yoldan İmam Ali ve oğulları Hasan ve Hüseyin yürümüşlerdir. Daha sonra da “İmam Cafer” bu mezhebi kuvvetlendirmiştir”.²⁸⁵

Tasavvufun beslendiği kaynakla Alevîlik Bektaşiliğin beslendiği kaynak da aynı olmuştur. Çünkü İslâm tarihine baktığımızda özellikle Emevi dönemiyle başlayıp, Abbasiler döneminde devam eden, zenginleşme arzusu ve İslâm’ın kriterlerini çiğneme eğiliminin oluşturduğu bu dönemde, İslâm’ın Hz. Peygamberi’nin istediği hayata dönüş çabaları neticesinde tasavvuf doğmuştur. Bu dönüş çabası dünya malına meyil etmeye bir temel tepki olarak ortaya çıkmıştır. Ferdi ve sosyal bir disiplin olarak, Hz. Fatıma ile Hz. Ali’nin sergilemiş bulundukları hayatın bir taklidi gibidir. Hz Ali, İslâm inkılabının, Hz. Peygamber’ den sonra , bir numaralı adamı ve Hz. Peygamber’i madde ve manada temsil kabiliyeti bakımından en yüksek şahsiyettir.²⁸⁶ Gerek Alevîlik- Bektaşilik, gerekse tasavvuf ekollerinin büyük çoğunluğu Hz. Ali ve Ehl-i Beytinde buluşmaktadırlar. Her iki inanç ekolü de, inanç model şahsiyeti olarak Hz. Ali’yi anlamaktadırlar. Bu da bize göstermektedir ki Alevîlik-Bektaşiliği tasavvufi düşünceden ayrı olarak ele alamayız.

6.2. Eski Türk İnançları ile Alevîlik Arasındaki İlişki

Tarihin en eski milletlerinden biri olan Türklerin Ana vatanının Türkistan olduğunu öncelikle belirtmeliyiz. Genelde yarı göçebe bir karakter arz eden Türk

²⁸⁵ Şapolyo, Enver Behnon: a.g.e., sh. 60.

²⁸⁶ Öztürk, Yaşar Nuri: a.g.e., sh. 69.

toplulukları, sadece burada kalmamış, Türkistan merkez olmak üzere, Japonya, Filipinler ve Seylan adası dışında, Asya kıtasının hemen her tarafına, Orta Avrupa içlerine; Mısır, Sudan dahil kuzey afrikaya kadar uzanmış; bütün bu coğrafya üzerinde hareketli bir hayat yaşamışlardır.²⁸⁷

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 pek iyi 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 coğrafi mevkinin önemi Türkleri dünya tarihi içerisinde önemli bir mevkiye getirmiştir.²⁸⁸

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 kültürlerdir. Bu kültürler çağdaş Altaylılar'da ve Yakutlar'da müşahade edilmiştir. Bununla beraber Altay ve Yakut şamanlığı bütün halinde Eski Türk dini olarak kabul edilemez.²⁸⁹ Ancak Çin kaynaklarının verdikleri bilgilerden anlaşıldığına göre, eski Orta – Asya şamanizmi'nin esasları, Gök-Tanrı, Güneş, ay, yersu, ata (ceddi ala), ateş (ocak) kültürleri idi.²⁹⁰ 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

²⁸⁷ Günay, Ünver-Güngör Harun: Başlangıcından Günümüze Türklerin Dini Tarihi, Ocak Yay, Ank., 1997, sh. 16.

²⁸⁸ Günay, Ünver-Güngör, Harun: Aynı Eser, sh. 19.

²⁸⁹ İnan, Abdülkadir: Türk Dünyası El kitabı, c.1, 2. Baskı, Türk Kültürü Arş. Ens. Yay., Ankara., 1992, sh. 208

²⁹⁰ Kafesoğlu, İbrahim: Türk Milli Kültürü, Boğaziçi Yay. İst., 1988. sh. 288.

tarih haber vermektedir.²⁹¹ Fakat bu katılımlar genel olarak kabul görmemiştir ve genel bir katılım şeklinde gelişmemiştir.

Türkistanlı atlı kavimler için gök, herşeyin üstünde idi. Onlar yere yalnızca atlarının ayakları ile bağlı idiler. Onların karınlarını doyuran dört ayaklı hayvanları; ruhlarını dolduran ise, uçsuz bucaksız mavilerle ve bu mavilik içinde hayal mayal kaybolan yüksek dağ zirveleri idi.²⁹² 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.²⁹³ 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 paralellige 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 yaklaşmaktadır 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 yanı sıra 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 fonatik 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.²⁹⁴

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

²⁹¹ Günay, Ünver-Ecer A.Vehbi: a. g. e., sh. 149-150.

²⁹² Ögel, Bahaddin: Türk Kültür Tarihine Giriş, Kültür Bak. Yay., İst. 1978, cilt 1 sh. 57.

²⁹³ Ögel, Bahaddin: Aynı eser, sh. 55.

²⁹⁴ Günay, Ünver-Güngör Harun: Başlangıcından Günümüze Türklerin Dini Tarihi, Ocak. Yay, Ank. 1997. sh. 34-35.

zikredilen Tengri bazen “Türk Tengrisi” şekliyle o çağlarda “Millî bir Tanrı olarak görünmektedir”²⁹⁵ Hatta bu Tanrı anlayışını Orhun Abidelerinde şöyle tespit ediyoruz; “Yukarıda Mavi gök, Aşağıda yağız yer, yaratıldığında ikisi arasında kişioğlu yaratılmış (insanoğlu) kişioğlunun üzerinde, Atam, amcam Bumin Kağan ve İstemi Kağan oturmuş”.²⁹⁶ olduğu belirtilerek hakimiyetin 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 heyeti mecmuası idi. 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 İslamiyetin 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.²⁹⁷ Şamanizm hususunda araştırmacılar arasında tartışmalar sürmektedir. Bazı araştırmacılar şamanizmi, bir din olarak kabul ederken, bazı araştırmacılar da din olarak değil, sihir ve törenle i cra edilen bir v ecd h ali o larak g örmektedirler. H er i ki t a r a f d a k e n d i n i h a k l ı c ı k a r a c a k d e l i l l e r s u n m a k t a d ı r .

Şamanizm, Türkistan ve Sibiryanın en eski inanç sistemlerindendir. Bu sistemde, insanların dünyasıyla, zihinin ve ruhun hayali dünyası arasında şaman, sembolik olarak arabuluculuk yapar. Bu yönü ile şaman cezbe tekniğinin ustasıdır.²⁹⁸ 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

²⁹⁵ İnan, Abdülkadir: Aynı Eser, sh. 212-213.

²⁹⁶ Ögel Bahaddin: Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme çağları, Pamuk Ofset Basımevi, İst. 1988 sh. 70.

²⁹⁷ Turan, Osman: Aynı eser, sh. 5.

²⁹⁸ Mihaly, Hoppol: Schamanen und schamanismus, Augsburg Pattloch, 1994. sh. 11.

görüŖe göre ise kelime, Hindu-Avrupa dillerinden Toharca ve Sogdca'da mevcuttur ve Budist rahipler için kullanılmaktadır.²⁹⁹

Ŗamanlık daima Türklerin dinî idraklerinde etkili olmuŖtur. Nitekim İslâmiyet'i kabul eden Oğuz boyları İslâmlaŖtıkları dönemde, bu yeni dine Ŗaman inançlarını taşıyarak geldiler. Ŗamanlık bir din olarak İslâmiyet'e teŖkilatı bakımından hiç benzemiyordu. İslâmiyet, Allah'ın Peygamberi vasıtasıyla dünyaya gönderdiğı bir dindi, en doğru yol olarak geldiğıne göre de Müslümanların misyonu bu dini ister iyilikle, ister kılıç gücüyle yaymak olmalıydı. Dolayısıyla İslâmiyet kendi uğruna bir teŖkilatlanmayı gerektiriyordu. Ŗamanlılığın ise bu dini kendi kiŖiliğinde hem manevi hem de politik bakımdan temsil eden bir peygamberi yoktu ve Türk toplumları da Ŗamanizm için teŖkilatlanmıyordu; tersine Ŗamanizm'in özünde Türk teŖkilatlanmalarının, devlet anlayıŖ ve kavrayıŖlarının izleri vardı. İslâmiyet Ŗaman inançlarını taşıyan bölgeleri istila ederken, Ŗamanlık da bu bölgede yayılan İslâmiyet'i istilaya baŖladı. Bu hem Türklere özgü yeni bir İslâmî inanç sisteminin doğmasına yol açtı hem de Türk devlet ve hukuk sistemi İslâmiyet'in teklif ettiğı devlet ve hukuk sistemini yeniden Ŗekillendirdi. Bu bir bakıma eski Türk dininin yeni Türk dinine karŖı pasif bir mukavemetiydi.³⁰⁰

Bu bakımdan, çalıŖmamız açasından önemli olan kavramın Türk kültüründeki yeri ve işlevidir. Eski Türkler, "Ŗaman" kavramı yerine Türkçe olan "kam" kavramını kullanmıŖlardır. Eski Türklerde kamlar daha çok Altay ve Yakut Türklerinde tespit edilmiŖtir. Çünkü Güney Sibiryâ toplumlarının, Tucinlerinin, Altaylarını, Hakasların, Buryadların, büyük devletlere ve medeniyetlere yakınlıkları³⁰¹ bu boyları etkilemiŖtir. Altay ve Yakut Türkleri, sınır boyları olduğı için değıŖimden etkilenmiŖlerdir. Eski Türk kültüründe ve sosyal hayatında kamın yerini ve görevini açıklığa kavuŖturduğumuzda Ŗamanizmin daha iyi anlaŖılacağı kanaatindeyiz.

Kamın görevi, Tanrı ve ruhlardan insanlar için mutluluk, sağık ve refah, iyi av, güzel hava Ŗartları 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.

²⁹⁹ Günay, Ünver-Güngör Harun: a. g. e., sh. 96-97.

³⁰⁰ Berkay, AyŖe Fügen: Yunus Emre'nin Türk Toplumundaki Yeri, (yayımlanmamıŖ doktora Tezi), İst. Üniv. Edebiyat Fak., İst., 1973, sh. 50-51.

³⁰¹ Takarev, S. A.: PnNrЯ B NCTOPNN HAOAOB MNPA (Religiya vistorii Norodov Mira), Moskova, 1986, sh. 160

Kayıp eşya, insan ve hayvanları buluyor. Yani Kama gerçek dışı güçlerin yardımı gerekiyordu.³⁰²

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 ikametgahları 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.³⁰³

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, sevimlikten daha fazla kendilerinden korkulurdu.³⁰⁴ 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.³⁰⁵

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.³⁰⁶ 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

³⁰² Basilov, V.N. : Izbranniki Duhov, Moskova, 1984 sh. 20

³⁰³ Chadwick, Nora k.-Zhirmunsky, Victor : Oral Epks of Centrol Asia, Combridge At The University Press, 1969, sh. 233

³⁰⁴ Rodlof, W.: Sibiryadan, (Çev: Ahmet Tamir), Milli Eğitim Basımevi, Ank., 1976, , sh. 233

³⁰⁵ Eliade, Mircea: Shamanism, Bellingden serlesc XXVI, New York, 1964, sh. 31-32.

³⁰⁶ Köseoğlu, Nevzat: Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler, Ötüken Yay., İst., 1991, sh. 34.

haleti geçtikten sonra kamda bayağı kişilerden farksız olurdu. Kendisinin tanrılar tarafından kam olarak tayin edildiğine, ruhların kendisinin hizmetinde bulunduklarına 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 verirlerse razı olurlar. Umumiyetle gerçek kamlar dünyalığa düşkün değillerdir.³⁰⁷

Kamların evi bir mabet gibidir. Kapının karşısında bir davul asılıdır. Davulun üstünde ağaçtan yapılmış bir çok 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.³⁰⁸

Eski Türk inançlarında ak kam-kara kam ayrımı, toplumdaki yapılanmaya uygun olarak belirmiştir. Toplum unsurlarının ak budun-kara budun biçiminde soylu olanlar – olmayanlar ayrımına uğraması ve bu ayrımın güçlenmesiyle birlikte inanç ve düşünce de ak – kara ayrımına bürünmüş, kamlar da ak, kara olabilmışlerdir.³⁰⁹

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, Alevîlik açısından baktığımızda, kam ile dedelik arasında çok yakın bir ilişkinin olduğu ortaya çıkmaktadır.

Alevîlik, özellikle şamanizm'den etkilenmiştir. Şamanizmin, Alevîlik üzerindeki etkisi daha çok pratik alanda olduğu için, merasimler ve ayinler alanında kendini göstermiştir.³¹⁰ Eski Türklerde, dağ kültü de tarihin geniş sürecinde kimliklerini

³⁰⁷ Yörükhan, Yusuf Ziya: a. g. e., sh. 27.

³⁰⁸ İnan, Abdülkadir: Tarihte ve Bugün Şamanizm, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ank., 1972, sh. 79-80.

³⁰⁹ Şapolyo, Enver Behnan: a.g.e., sh. 55-56

³¹⁰ Hassan, Ümit: "Eski Türklerde inanç sistemi", Osmanlı Devletine Kadar Türkler, (Yayın yönetmeni: Sina Akşin), Cem Yayınevi, İst., 1990, sh. 289-291.

Alevilikte hırkanın yerini “külef (kūlah) “fac” almıştır. Bektaşilikte ise, hırka'ya büyük yer verilir.³²⁰ 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 ağzlarında 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.³²¹

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 kaldırır. 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.³²² Hem kam için hem de dede için bu araç, kutsal bir niteliğe sahiptir. Değnek olmadan ritüel yapılmaz. Alevilikte, dedelerin tören sırasında kullandıkları bu sopaya “asa”, “tarik”, “alaca değnek” denmektedir. Bu değnek kayın ağacından yapılır.³²³ 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. Mesela Siirt'te, kayın ağaçlarının kutsal sayılıp, bez bağlandığı Kız Evliya tepesinde, dilek sahipleri bu ağaçları sık sık ziyaret ederler. Siirt, Elazığ, Tunceli ve Adıyaman illerinde, serpilmiş durumdaki tek tük görülen ardıc ve

³²⁰ Eröz, Mehmet: a. g. e., sh. 268-269.

³²¹ Noyan, Bedri: a.g.e., sh. 242.

³²² Bilgiseven, Amiran Kurtkan: Türkiye'de Milli Birliği Bozan Ayrılık (Alevi-Sünni Ayrılığı), Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı. İst., 1991, sh. 48.

³²³ Eröz, Mehmet: a. g. e., sh. 277.

meşe ağaçları kutsanır, onlara dokunanlar kınanır. Malatya'nın Onan köyünde, Onar Dede ve Sakız Dede türbelerinde kuru koca bir ağaç vardır. Bu ağacın gövdesinden kuru yonga çıkarılıp kaynatılmakta ve hasta hayvanlara içirilirse şifa bulacağına inanılmaktadır.³²⁴ Yine Malatya'nın Gözene köyünde bulunan ve ziyaret adı verilen yerde beş-altı meşe ağacına dokunulmaz. Hatta köylülerin Cuma akşamları, bu ağaçlardan ışık gördüklerine inanılmaktadır. Köydeki yaşlılarla yaptığımız görüşmelerde, bu ağaçların yapraklarını geçmişte küçükbaş hayvanlarına yediren bir çobanın, hayvanlarının sakat olduğu belirtilmektedir. Oysa bu köy Alevî değil, Sünni bir köydür. Dolayısıyla, Türkistan'dan getirilen kutsal dağ ve ağaç kültü sadece Alevî köylerinde değil, Sünni köylerin birçoğunda da bulunduğunu tespit etmekteyiz.

Yakut Türklerine göre, ilk kam yeryüzüne kartallar tarafından indirilmiştir. İnanişe göre, kam olması mukadder olan bir çocuğun ruhunu bir kartal yer ve sonra Güneydoğu'ya doğru uçar. Ortasında bir kaynağacı ve bir karaçam bulunan bir dağ ormanına ulaşır. Kartal, bu iki ağaçtan birine konar, yumurtlar ve yavruyu atar. Yumurtadan bir çocuk çıkar ve Onu, ağacın altındaki çayıra bırakır. Çocuğu, burada yabani hayvanlar korur ve büyütür.³²⁵ Bu çocuk da kamların atası olmaktadır. Böylece, kamların dünyaya gelmesi de mitolojik bir nitelik göstermektedir. Dolayısıyla kamların, Tanrı ve ruhlarla olan ilişkisinin de mitolojik bir özelliğe sahip olduğunu görmekteyiz.

Çalışmamız açısından önemli olan diğer bir husus da kam'ların hayır duası ile dede ve baba'ların hayır duası, gülbanklar arasındaki benzerliktir. Şamanizmde, tören ritüeli yerine getirilirken kamın duasını ve iyi temennilerini almak oldukça önemlidir. Herkesin, kamın iyi duasını "alkış" almağa çalıştıklarını öğrenmekteyiz. Aynı zamanda, kam, ayin yaptığında birinin verdiği su veya tütünden memnun olarak dua ederse, bu duanın ruhlar tarafından kabul edileceğine inanılmaktaydı. Kam vecd halinde birine böyle "alkış" verirse bu tanrının hükmü sayılarak, "dediklerin o lsun, k am a ta" şeklinde³²⁶ dua ettiklerini, öğrenmekteyiz.

Rodloff, İslamiyetle, şamanizmi bağdaştıran kazak baksa'larına dikkat çekerek, "Gördüğüm baksalardan her biri her zaman dinî ibareler kullanıyor, içerken, otururken, her hareketinde yüksek sesle "Bismillah" diyor, söylediği her söze "Vallahi, Billahi"

³²⁴ Kalafatı Yaşar: Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri, Türk kültürü Arş. Ens.Yay., Ank., 1990, sh. 47.

³²⁵ Kalafatı, Yaşar: Aynı eser, sh. 65.

³²⁶ İnan, Abdülkadir: a.g.e., sh. 79-80.

ibaresini ekliyordu. Belli ki bu sözlerle o, kendisinin hakiki bir Müslüman olduğuna çevresindekilerini inandırmak istiyordu.³²⁷ 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..."³²⁸ 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 ayinlerde ki cezbeye giriş ve vecd hali aynı 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.³²⁹ Alevilikte 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 sönmeyiz" 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 adetidir. 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

³²⁷ Eröz, Mehmet: a. g. e., sh. 278.

³²⁸ İnan, Abdülkadir: a. g. e., sh. 142-143.

³²⁹ Kalafatı, Yaşar: a. g. e., sh. 64.

de eski şamanlık adetlerindendir. Nitekim, Babürname' de "Boynuna bir ip takıp Allah'a şükretti" denilmektedir. İlhanlılarda, ibadet için

boyuna bir bez konduğunu öğrenmekteyiz.³³⁰ Türkler'de evin ocağı ve eşigi 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.³³¹ Ocak kültü Türklerde aile ocağının, ataların mukaddes yadigarı olduğunu; büyük atanın ve büyük ananın ruhunun aile ocağında hazır bulunduğu işaret etmektedir. Örneğin, Kırgızlar, "Bismillah" diyerek ateşe bir parça yağ atarlar. Yakutlar and içme törenlerini ateş ve ocak karşısında yaparlar.³³² 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, demektir. Buna benzer bilgileri İbn Batuda'da vermektedir. Alevî topluluklarının ahlâk anlayışının temelinde ise Aleviliğin 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.

333

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.³³⁴

Hakikat gülüdür Muhammed Ali

Hasan Hüseyin'dir bağçenin gülü

³³⁰ Yörükhan, Yusuf Ziya: a. g. e., sh. 119-120.

³³¹ Erdoğan, Kutluay : a.g.e., sh. 24.

³³² Yörükhan, Yusuf Ziya: a. g. e., sh. 187-188.

³³³ Eröz, Mehmet: a. g. e., sh. 287-289.

³³⁴ Ergun, Sadettin Nuzhet: Bektaşî şairler ve Nefesleri, C. 2, sh. 128-129.

İmam Zeynel İmam Bakır'ın seli
 Cafer'in mezhebin tamam bildin mi
 Haramdan zinadan koğdan kaçınız
 Hak'ka doğru menzil menzil göçeriz
 Can baş meydanında serden geçeriz
 Kurbanda layıktır koçumuz bizim.

Ayrıca Tahtacıların da zina edenlere büyük cezalar verdiklerini biliyoruz. Eski Türkler'de ahlâk ne kadar sağlam ise Alevî-Bektaşilerde 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 Bektaşilikliğin uygulamasındaki birçok ritüelin ve kavramların kökeninin de Türk kültürü içinde olduğu hususunda bilim adamları hem fikirdir. Sadece bu düşünceye katılmayanların, Alevîliğe, ideolojik ve etnik bir kimlik kazandırmak isteyenler olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Nitekim bunu alan araştırmamızda da bütün açıklığı ile görmüş bulunuyoruz.

Geleneksel Alevîlik anlayışına mensup olanlardan bazıları Alevîliği İslâm dairesi içinde kabul ederken, eski Türk dini ve kültürel hayatını da vurgulamak gereğini duymuşlardır. Yapılan mülakatlarda, Alevîlik İslâm'ın içinde, onun bir kolu olarak değerlendirilmiştir. Bunu da eski Türk inançlarının İslamla birleşmesi olarak algıladıklarını vurgulamışlardır. Bir başka dede de , “Alevîlik felsefesinin kaynağı olarak İslâmı ve Türklüğü görüyoruz. Bundan dolayı Alevîlik İslâm'ın içindedir ” şeklinde düşüncelerini ifade etmiştir.

Geleneksel Alevîlik anlayışına mensup olanlarla yapılan görüşmelerde hemen hepsi, Alevîliği İslâm'ın içinde gördüklerini belirtmişler ve onun İslâmdan ayrılmasının mümkün olmadığına dikkatleri çekmişlerdir. Ayırmaya çalışanları da kim olursa olsun, hoş karşılamadıklarını ve Alevîliğin bölünmesi olarak gördüklerini, bu tür faaliyetlerin hem Alevîliğe ve İslâma hem de devlete ve millete zarar vereceğini belirtmişlerdir. Yine

mülakatlarda “Ali’siz Alevîlik ” anlayışına şiddetle karşı çıkarak, bunu kabul etmediklerini vurgulamışlardır. Alevîlikle İslâm dini arasındaki ilişkiyi, devletin özellikle diyanet işleri, bilim adamları tarafından halka anlatılması gerektiği de vurgulanarak, bunun sağlanması durumunda toplumsal barışa ve sosyal bütünleşmeye katkı sağlayacağını belirtmişlerdir.

İdeolojik Alevîliğe mensup olanların İslâm inancına ve İslâm inancı ile Alevîlik arasındaki ilişkiye bakışları geleneksel anlayıştan farklıdır. Yaptığımız mülakatlarda tesbit ettiğimiz kadarıyla geleneksel Alevîlik anlayışı ile ideolojik Alevîlik anlayışına mensup olanlar arasındaki en ciddi ayrım Alevîlik ve İslâm inancı arasındaki ilişkiye bakışta ortaya çıkmaktadır.

İslâm inancının yozlaştırıldığı ve böyle bir din ile Alevîlik arasında ilişkinin olamayacağı vurgulanmıştır. İslâm’ın yozlaştırıldığına dikkat çekilerek Alevîliğin, gericiliği ve yobazlığı kabul etmeyeceği belirtilerek, Alevîlik İslâm’ın dışında değerlendirilmiştir. Grup mensubu ile yaptığımız mülakatta, “Hz. Ali ve oniki imamdan dolayı İslâm’ın içindedir, ancak Alevîlik uygulamaları ve felsefesiyle İslâm’ın dışındadır.” şeklinde bir değerlendirme yapılmıştır. Bir üniversite mezunu ile yaptığımız mülakatta ise Alevîlik İslâm’ın dışında değerlendirilmiş, sebep olarak da Alevîliğin, kültürün, medeniyetin ve coğrafyanın etkisiyle şekillenmiş bir felsefe olduğu anlaşıyor ileri sürülmüştür. İdeolojik Alevîliğe mensup olanlara göre, Alevîliği, İslâm’ın içinde görenler, dine ağırlık verenlerdir. Ayrıca, Alevîliği İslâm inancının dışında kabul edenlere göre, tek tip İslâm yoktur ve Alevîlik bunların dışındadır. Ülkelere göre İslâm anlayışı vardır, Arap, İran, Emevi, Türkiye vb.. bilhassa Alevîlik, Ehli sünnetin dışında görülmekte, dolayısıyla Alevîlik bir inanç olarak değil, kültür, felsefe ve çağdaş hayat olarak idrak edilmektedir.

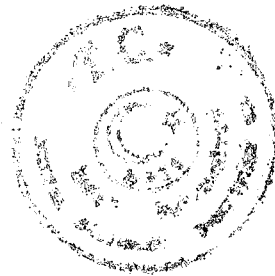
Alevîliği sadece kimlik olarak görüp, hayatlarında Alevîliğin inanç ritüellerinin etkili olmadığını belirten gençlik kesimiyle yaptığımız görüşmelerde, geleneksel ve ideolojik gruplarda olduğu gibi Alevîlik, İslâm’ın içinde ya da dışında olarak açık bir şekilde değerlendirilememiştir. Yapılan mülakatlardan bazıları ise bu konuda bir şey söyleyemeyeceğini ifade etmiştir. Sebebini sorduğumuzda ise, Alevîlikle ilgili yorum yapacak yeterli bilgilerinin olmadığını belirtmişlerdir. Alevî gençlik, geleneksel yaklaşımla, ideolojik yaklaşım arasında bocaladıklarını söyleyerek, daha çok Alevîliği yargılama yolunu seçmektedirler. Bu yönü ile Alevî gençlik, ideolojik Alevîliğin meto’ anlayışına yaklaşmaktadır. Ancak bu yaygın bir anlayış değildir. Kimlik Alevî’

mensup olanlarda, daha önce bahsettiğimiz, geleneksel Alevîlik anlayışının yaygın olarak kabul ettiği Alevîliği İslâm'ın içinde kabul etme ile, ideolojik Alevîliğin yaygın olarak benimsediği Alevîliği, İslâm'ın dışında görme eğilimi mevcuttur. Ayrıca bu sorulara Alevî gençlik, derinlemesine bilgi verememiş ve bundan dolayı mahcubiyetlerini belirterek, sorumlu olarak ailelerini, dedeleri, Alevî vakıflarıyla, eğitim sistemini göstermişlerdir. Alevîlikle ilgili doyurucu ve kendilerine yol gösterecek lider tipinin olmayışını da eksiklik olarak belirtmişlerdir.

Alevîlikle ilgili okudukları kitapları öğrenmek istediğimizde, büyük çoğunluk Alevîlikle ilgili hiç kitap okumadığını belirtmişlerdir. Çok az kısmı ise cem dergisini, Hacı Bektaş Veliyi ve Cemal Şener'in eserlerini okuduklarını belirtmişler, ancak ne zaman okudunuz sorusuna "pek hatırlamıyorum" cevabını vermişlerdir.

Görüşme yaptığımız Alevî gençliğinin, -ki bunların hemen hemen hepsi lise ve üniversite öğrencisidir- büyük çoğunluğu, sorulara, yeterli cevap verememelerinin sebebi olarak bilgi eksikliğini göstermişler ve bu durumdan rahatsız olduklarını ifade etmişlerdir.

Neticede Alevî gençlik, Alevîlikle, İslâm inancı arasında nasıl bir ilişkinin olduğunu tam olarak bilmemekte, sahip oldukları bilgiler ise kendilerini tatmin etmemektedir. Gençliğin zihninde, Alevîlikle ilgili muğlak ve sisli bir bilgi birikimi oluşmakta, bu da gençliği daha çok şüpheli yapmaktadır. Geleneksel yaklaşıma sahip olan Alevîler, Alevîliğin kaynağı olarak İslâmı ve Türklerin eski inançlarını kabul edip, Alevîliği İslâm'ın içinde görürlerken; ideolojik yaklaşıma sahip olan Alevîler, Alevîliğin kaynağını, kültürde, felsefede, çağdaş yaşamda, evrensel değerlerde ve İslâm inancının dışında görmektedirler. Bu iki yaklaşıma mensup olan Alevîler, kendi fikirlerini ve bakış açılarını doğru olarak kabul etmektedirler. Karşı tarafta yer alanları ise Alevîliğe ihanet etmekle itham edilmektedirler. Kimlik Alevîliğine mensup olan Alevî gençlik ise bu mücadelenin tam ortasında yer alıp, bilgi eksikliğinden dolayı kararsız kalırken, âdeta kendisine sığınacak bir liman aramaktadırlar. Dolayısıyla, hem geleneksel hem de ideolojik gruplar, gençliğin kendi yanlarında olduğuna inanmaktadırlar.



7. ALEVİLİKLE İLGİLİ BAZI TEMEL MÜESSESELERİN İZAHİ

7.1. Alevilikte Dedenin İşlevi

Dede sözcüğü Oğuzca kökenli olup, sözcük edebî Türkçe’de “baba, dede, ced, ihtiyar, amca ve dayı” anlamlarında kullanılmıştır. Ancak biz burada bu sözcüğün toplumsal ve dinsel yönleriyle ilgileneceğiz. “Dede” sözcüğünün, Türkistan’da yaşayan Türk topluluklarında halka yol gösteren tecrübeli ve bilgili kişiler için kullanılan “ata” ve “baba” sözcükleriyle aynı anlamda fakat nisbeten daha sonraki dönemlerde kullanıldığı söylenebilir. Hoca Ahmed Yesevi’nin çağından başlamak üzere Türklerin arasında, Arslan Baba, Hakim Ata, Mansur Ata, Çoban Ata, Baba Maçın, Baba Tahir, Baba Merendi ve Barak Baba gibi tanınmış şahsiyetlerin varlığı, bu ünvanların yaygınlığını göstermektedir. “Dede” ünvanı da tıpkı “ata” ve “baba” ünvanları gibi saygı ifadesi olarak yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Anadolu’da “ata” sözcüğünün ünvan olarak az kullanıldığını, ancak “baba” ünvanının ve “ahi, şeyh, dede”, gibi ünvanların daha çok kullanıldığını görüyoruz. Sonuç olarak, “dede” sözcüğü Anadolu’da “ata” ve “baba” sözcükleri gibi millî efsane kahramanları ve din büyükleri için kullanılır hale gelmiştir.³³⁵

Alevilik inancında önemli görevleri üstlenen ve bununla da liderlik vasfını taşıyan dede oldukça önemlidir. Alevî-Bektaşî inancında dedelik ve dedebaba’lık müessesinin görevleri açısından farklılık vardır. Biz çalışmamızda dedelik kavramıyla eskiden köylerde mevcut olan dedeliği yani Kızılbaş-Alevîlerdeki yapıyı, Dede-babalık kavramıyla da Bektaşilikteki yapıya atıfta bulunmaktayız.

Alevî-Kızılbaş topluluklarında “görgü”, “yol” ve “sürek” denen töre bütünüyle geleneğe ve şifâhî bilgi yoluyla oluşan geleneksel kültüre dayanmaktadır. Buna göre toplulukta her şey, dede, rehber ve diğer tecrübeli ve yaşlıların anlattıklarından öğrenilir. Bu zümrelerde teşkilat, üç dereceden oluşur. Bunlar, Talib, Rehber ve Dede’dir. Alevî-Kızılbaş topluluklarında Peygamber soyundan geldiklerine inanılan ve “seyyid”, “ocakzade ocağoglu” adı verilen dedeler dışında, bütün köy halkı hemen hemen aynı sosyal mevki ve itibara sahiptir. Mevki ve itibar, servet ve soydan ziyade,

³³⁵ http://alevi.cancom.de/temp/tarih/dedelik_1bolum.htm.update.03,03,2003

yol'a-erkân'a bağlılıkla ölçülmektedir.³³⁶ Alevîlikte önemli roller üstlenmiş bulunan dedelerin soy zinciri de araştırmacılar arasında ayrıca tartışma konusu olmaya devam etmektedir.

Bazı araştırmacılar, dedelik kurumunun ve uygulamasının kaynağı olarak İslâm dinini ve eski Türk inançlarını gösterirlerken, bazı araştırmacılar da İslamiyetten ve Türk kültürünün dışında görmektedirler. Hatta bazı araştırmacılara göre de dedelik artık günümüzde geçerliliğini yitirmiştir. Dolayısıyla Alevîliği araştıran bilim adamları arasında dedeliğin farklı anlaşıldığını söyleyebiliriz. Çalışmamız açısından Alevî-Bektaşî inancında dedelik ve dede-babalık kurumunu sadece kavram boyutunda ele alıp incelemeye çalışıp, sonrasında mülakatlarda elde ettiğimiz bilgilerle değerlendirmeye tabi tutacağız.

Hacı Bektaş Veli Dergahı dışındaki Anadolu ve Balkanlarda ki Alevîlerin inanç temelinde örgütlenme biçimleri “dede ocakları” tarzında oluştuğu hususu genel kabul görmektedir. Dede ocakları, geleneksel olarak soy ağaçlarını; İmam Musa-ı Kazım, Zeynel Abidin ve İmam Caferî Sadık yolu ile Hz. Ali'ye yani Ehli Beyt'e ulaştırdıkları³³⁷ birçok çalışmada belirtilmektedir. Dedeleri âdeta bir zırh gibi saran Ehli Beyt'e soylarını bağlama, birçok sorumluluğu da beraberinde getirmektedir. Bu hususda İmam Cafer Buyruğun'da, dedenin vasıfları şöyle sıralanmaktadır.³³⁸

“Hz. Muhammed bir hadisinde “Ulu Tanrı bir Kelam'ı kadiminde “asıl asıldır” buyurmuştur”der. Başlangıçta hırka, meffal, irşat, tövbe, pirlilik ve seccade, Şah-ı Merdan Ali'ye verilmiştir. Bu nedenle şah evladı ya da Şah'ın soyundan gelmeyen bir kimsenin pirlilik yapması kesinlikle doğru değildir. Muhammed-Ali soyundan olması durumunda pirliliği geçerlidir. Ancak Muhammed-Ali soyundan olmak da her zaman yeterli değildir. Pirin ilmiyle iş yapması, etkin olması gerekir. Pirin dört kapıyı, kırk makamı, on iki erkanı, on yedi kemer besti, üç farzı, yedi sünneti, bir koşulu ve meşayihî , kübra ilmini bilmesi gerekir. Tarikata göre davranıp, hakikate göre yol sürmesi gerekir ki, pirliliği geçerli olabilsin. Çünkü talip ve yol mürşididir. Pir, Hz. Muhammed soyuna eren bir kamil insandır. Dört kapıyı bilir, ilim ve irfanıyla belirginleşir, davranışıyla saygındır. Kuran'ın buyruklarını, dört kapının dördünün de gereklerini yerine getirir. İşte gerçek pir budur; böyle bir pirin pirliliği geçerlidir.”

³³⁶ Eröz, Mehmet: a. g. e., sh. 105.

³³⁷ Şener, Cemal: Benim Kabem İnsandır, 1996, sh. 98-99.

³³⁸ İmam-ı Cafer Buyruğu, (Yay. Haz.: Esat Korkmaz), İst., 1997, sh. 56-59.

Buyruk'da da belirtildiği gibi Ehli Beyt soyundan gelen dedenin işlevi, mürşidlik ederek, taliplerini irşad etmektir. Aynı zamanda bu eserde, dedenin terbiye edici rolü de vurgulanmaktadır. Dedeler, Türkiye'nin belli yerlerindeki ocaklara (Kırıkkale'de Hasan Dede Ocağı, İzmir Narlıdere'de Yonyatır Ocağı, Aydın'da Emir oğulları Ocağı, Malatya çevresindeki seyyidler ve bazan Bektaşî çelebileri gibi Ocaklara) bağlıdır. ³³⁹ Bu ocaklara bağlı olan dedeler, soylarının seyyid olmasını şöyle açıklamaktadırlar: ³⁴⁰

“Hz. Ali ve Evladı, Muaviye döneminden başlayarak tarih boyunca çok zulüm gördü. Ali Evladı, Arabistan yarımadasından kaçıp İran'a (Horasana) sığındı. Ama onlara en sıcak yüreği, oralarındaki Türk boyları, Türk aşiretleri açtı. Böylece soyları karıştı. O soylar gele gele bugüne geldi.”

Dedeleri belirleyen bu ocak geleneği cem törenlerinin niteliğinde de etkili olmaktadır. Mesela çelebilerde, dedenin yaptığı cemlerde dolu olarak içki sunulduğu halde, Babağan kolu adı verilen dedelerin ceminde, şerbet verilmektedir. Zeynel Abidin ocağına bağlı dedeler Cem'de içkiyi yasaklamaktadır. ³⁴¹ Malatya ve Tunceli yörelerinde yapılan cemlerde içki sunulmadığı, bunun yerine üzüm şerbeti sunulmakta olduğu dedeler tarafından belirtilmektedir. Cemaat hayatının hakim olduğu dönemlerde alkol alan kişilerin ceme alınmadığı vurgulanmaktadır.

Bektaşî geleneğinde, dede ile aynı işlevi yerine getiren “baba”da benzer bir işlevi ifa etmektedir. Bektaşilikte eğitici ve idari bazı işlevleri yürütmek üzere görevli kadrolar mevcuttur. Bu kadrolaşmada, Dede-baba, Halife-babalar, Babalar, Dervişler bulunmaktadır. Bektaşilikte Dede-baba tektir. Aynı anda bir tek kişi Dede-baba olabilir. Bu göreve getirildikten sonra, ömür boyu bu görevde kalır. Dolayısıyla tüm dünyadaki Bektaşîlerin başıdır. Bektaşîlerin ortak kullanım dilinin Türkçe olması ve Türk yurdunu tanınması sebebiyle Dede-baba olmanın önkoşulu, Türkiye Cumhuriyeti tabiiyetinde olmak ve Türkiye'de ikâmet etme şartına bağlıdır. Aynı zamanda Dede-baba, Hacı Bektaş Veli dergahı Postnişinidir. Dede-baba “kutub” sıfatıyla da anılır. Bir Dede-babanın vefatından sonra Halife-babalar toplanarak, Halife-baba sıfatını taşıyan birini seçimle Dede-babalığa getirirler. Ancak Halife-babalar arasında mücerret olanı varsa (kutsal bekar) ve tekse (bin mücerret Halife-baba varsa) seçime gerek kalmaz. Mücerret Halife-baba, Dede-baba olur. Seçimde mücerretliğin önceliği olduğu belirtilmektedir.

³³⁹ Eröz, Mehmet: a. g. e., sh. 106.

³⁴⁰ İmam-ı Cafer Buyruğu, (Yay. Haz.: Esat Korkmaz), İst., 1997, sh. 56-59.

³⁴¹ Birdoğan, Nejat: Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmeleri, Mozaik Yay., İst., 1995, sh. 482-483.

Dede-baba Bektaşî kurumunun başında yer alır. Kurumun işlevini sağlıklı olarak yürütmek için yeterli sayıda Halife-baba görevlendirir. Dede-babalık, Halife-babaların yetiştirilmesinden, denetlenmesinden ve tüm uygulamaların sürdürülmesinde yetkili ve sorumlu en üst düzeydir.³⁴²

Bektaşilikte hiyerarşik yapılanma ve bunun kıstasları ile Kızılbaş-Alevî toplumundaki dede ve ocak yapılanması birbirinden farklıdır. Bektaşilikte dede yerine baba vardır. Cemaatin işlerini, cem ayinlerini baba yürütür. Dedelik soy takip ettiği halde, babalık köy ve şehirde seçimle olur. Oysa dedeler güçlerini On İki İmam yoluyla, Hz. Peygamber'in soyundan geldiklerini iddia ederek elde ederler. Böylece, dedeler, taraftarlarınca, doğuştan masum olarak kabul edilir.³⁴³ Dolayısıyla bu durum, dedeye belli bir statü de kazandırmaktadır. Oysa Bektaşilikte, mürşit ilim sahibi olduktan başka, irfan ve aşk sahibi de olmalıdır. Manevi olgunluk yanında beden yapısının da eksiksiz düzgün, güzel olmasına önem verilmiştir.³⁴⁴

Gerek ocakzade dedeler gerekse babalar, Alevî-Bektaşî inancına bağlı ve bu inancı hayatlarına tatbik eden talipler yetiştirmek için çalışmışlardır. Fakat bu idealin her dönemde ve her yerde aynı standartta olması mümkün olmamıştır.

Bütün bu öneme binaen Alevîliğin temel kavramlarından biri olan ve Alevîliğin inanç ritüellerini uygulayanların başında gelen dedeler, Alevî gruplar arasında en çok tartışılan konu olduğu görülmüştür. Alevî grupların birbirlerine tavır almalarında en çok etkili olanın da dedelik uygulaması olduğu tespit edilmiştir. Hatta Alevîlik içinde gruplara ayrılmadan sorumlu tutulmanın da dedeler olduğu görülmüştür. Özellikle geleneksel ve ideolojik Alevîliğe mensup olanlar arasında, dedenin konumu ve işlevinin başlı başına bir problem olduğu görülmüştür.

Geleneksel Alevîliğe mensup olanların hemen hemen hepsi tarafından, Alevîlik için vazgeçilmez bir unsur olarak görülen dedelik, inanç yönünden kutsiyeti olan bir uygulama olarak algılanmaktadır. Sözkonusu grup mensuplarının görüşmelerde geçmişte şahit oldukları cemlerde ve sohbetlerde gördükleri dedeler ile bugün mevcut olan dedeleri sık sık mukayese ettikleri de gözlenmiştir. Üyelerin, dedelerin bugünkü mevcut konumlarını ve bilgi düzeylerini tartışırken, dedelerin mevcudiyetini tartışma konusu yapmadıkları gözlenmiştir. Çünkü dedeliğin işlevsiz hale gelmesiyle Alevîliğin

³⁴² Temren, Belkıs: Bektaşiliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu, Kültür Bakanlığı Yay., No.1678, Ank., 1994 sh. 117-119.

³⁴³ Çamuroğlu, Reha: a.g.e., sh. 20.

³⁴⁴ Noyan Bedri: a. g. e., sh. 74-75.

işlevsiz hale gelmesi aynı görülmektedir. Özellikle Alevîlik içindeki ideolojik grupların ve Alevî gençlerin dedeleri eleştirmesinden endişe duyan geleneksel yaklaşıma sahip olan Alevîlerin endişe içinde oldukları görülmüştür. Zira 1970'li yıllarda dedelerin ve geleneksel Alevîliğe mensup olanların maruz kaldığı Marksist eğilim ve yıkıcı etkilerinin endişesi, geleneksel Alevîliğe mensup olanların dedeliği ideolojik gruplara karşı savunmaya ittiği gözlenmiştir. Hatta bu grup üyelerine göre, dedenin kutsiyeti devam etmektedir. Bunun karşısında tehlike olarak ideolojik yaklaşımlar ve faaliyetler görülmektedir. Bundan da daha çok, Marksist düşünceler ve etnisite olarak Kürtçülük fikirleri görülmektedir. Geleneksel gruplara göre bugün dedelerin yetersiz kalmalarından ve bilgi düzeylerinin yetersiz olmasının sebebi olarak mevcut uygulamalar gösterilmektedir. Bu hususta özellikle devlete serzenişte bulunduğu gözlenmiştir. Hatta diyanete karşı tavır almada dedelerin mevcut konumlarının ve bilgi düzeylerinin yetersiz olmasının etkili olduğu görülmüştür.

İdeolojik Alevîliğe mensup olanların en çok eleştirdikleri hususların başında dedeliğin geldiği görülmüştür. Sözkonusu gruba mensup olanlar tarafından dedelik, Alevîlik üzerinde "bir kambur" olarak görülmektedir. Grup mensuplarına göre özellikle dedelik uygulaması Alevîliği sömüren bir uygulama olarak idrak edilmektedir. Dolayısıyla kavrama olumsuz bir yaklaşım sözkonusudur. Dedeliğe olumsuz yaklaşan grup üyelerinin çoğunluğu, yakın çevrelerinde gördüklerini iddia ettikleri bir takım olaylardan yola çıkarak, genelleme yaptıkları da gözlenmiştir. Dede ailelerine atıfta bulunan bazı grup üyeleri, Alevîlerin fakir olduğu halde bu ailelerin zenginliğinin kaynağının da sorgulandığı gözlenmiştir. Dedeler yoksul olduklarını ifade ederlerken, ideolojik Alevîliğe mensup olanlar Malatya'da bazı dede ailelerinin zengin olduğunu iddia etmektedirler. Bunun kaynağının da Alevîlerin sömürülmesinden geçtiği ifade edilmiştir. Ancak tarafımızdan, sömürü ile ilgili iddiaların doğruluğu tespit edilememiştir.

Alevîliğin çağdaşlaşma sürecinde dedeliğin misyonunun da değişmesine vurgu yapan grup üyelerinden bazıları, mevcut dedelerle Alevîliğin hiçbir yere gidemeyeceğinin altını çizmişlerdir. Hatta bazı grup üyeleri diyanetin Alevî dedelerine maaş bağlanması talebine de karşı çıktıkları görülmüştür. Ayrıca dedeliğe de dini bir muhteva yüklemedikleri tespit edilmiş, meseleye inanç boyutunu dışlayarak tamamıyla rasyonel yaklaşıtları gözlenmiştir.

Kimlik Alevîliğine mensup olanların da dedeliğe pek olumlu yaklaşmadıkları tespit edilmiştir. Hatta gençlerin çoğu dedelerle çatışma halinde olduklarını belirtmişlerdir. Birçok gencin de, dedelerin bilgi düzeyini sorgulayarak, bilgi toplumundaki konumları irdelenme yoluna gidilmiştir. Bazı gençlerin de, ailelerinin kendilerine, zorla dedenin elini öptürmeye çalıştıklarından yakındıkları görülmüştür. Gençler tarafından, dedelerde bilgi birikimi ve donanımı görmek istedikleri görüşmelerde sık sık vurgulanmıştır. Bu hususta bir genç, “acaba kaç dede bilgisayar kullanabiliyor, psikolojiyi, sosyolojiyi, dinler tarihini, siyasi tarihi hangi dede biliyor. Bilen gelsin elini seve seve öpelim. Ama depremi hâlâ sarı öküzün başını oynatmasıyla izah eden dede istemiyoruz. Bizim karşı olduğumuz husus bu. Ancak ailemize de bunu izah edemiyoruz. Tamamen bir kuşak çatışması yaşıyoruz.” Bu ifadelerle de yansıtmaya çalıştığımız gibi Alevîlikte dedeliği en çok eleştirenlerin gençler olduğu görülmüştür. Bu durum dedelere iletilindiğinde, dedeler de devletin imkân vermesi halinde gençleri kazanacaklarını ve kendilerini geliştireceklerini belirtmişlerdir.

7.2. Alevîlikte Cem

Toplumu bir arada tutan ve dayanışmayı sağlayan değerler mevcuttur. Bu değerler, ister bir ilkel kabilede olsun, isterse günümüzün modern toplumunda, önemli işlevleri ifa ederler. Çünkü toplumun geleceği bu örf ve adetlerin yarınlara taşınmasıyla mümkün olabilmektedir. Bunlar fertleri bir arada tutan değerlerdir. Toplumda fertlerin, örf ve adetlere uymalarını kolaylaştıran ve toplumun içindeki alt grupların varlıklarını sürdürmelerine hizmet eden iki mekanizma vardır. Bunlar ayin (rituel) ve törenlerdir. Ayin, biçimsel ve ritmik bir usuldur. Bu açıdan ayini şöyle tanımlamak mümkündür; aynı amaca yönelmiş ve yeri gelince hiçbir değişiklik olmadan tekrarlanan hareketlerdir. Bu suretle belirmiş ritmik ve şekli usullere uyan kişi, bunun doğru olduğu ve başka yolla hareketin doğru bulunmayacağı duygusu taşır. Sosyologlar, ayinleri sadece dinî işlevi ile değil, sosyal niteliğiyle de değerlendirmektedirler. Çünkü ayinde önemli olan husus, ritmik ve biçimsel hareketlerin hatırlattığı duygulardır. Bu sebeple dışardan sırf ayin şekillerini gören ve bunların hatırlattığı duyguları anlamayan yabancılar, ayinleri komik bir şey sanacaklardır. Tören de bir usuldür; çok defa ayinlerden oluşan bir bütündür. Tören, bir vesile veya olayın önemini süreklileştirmek ve bu konuda etki yapmak için düzenlenmiş usullerden oluşur. Törenler; sosyal düzeni

muhafaza için kullanılan en etkili usullerdir. Törenler sayesinde, insanlar bir araya gelmekte, sosyal düzenin istikrarını sağlamaktadırlar.³⁴⁵

Türk kültürü içinde bu kavramların manasını yorumlayan Katip Çelebi; ayin kavramıyla, adet, görenek, kanun, töreyi anlatmaktadır. Ayin kavramının ayn (varlık)'la bir ilgisi bulunmaktadır. Halbuki ayin-i cem ise, toplantı töresi, cem adeti demektir. Cem ise cemiyet, toplanma, toplantı manasına gelmektedir.³⁴⁶ Bu bakış açısını Alevî-Bektaşî nefeslerinde de görmek mümkündür.

Kaşgarlı Mahmut “türü”yü, “resim” yani, kanun ve kaide manasında gösterirken, ibn-i Kemal, “dekayik-ül-hakayik” adlı eserinden “ayin” kelimesi için açıklamasında, ayinin “türe” manasına geldiğini de söylemektedir. “Ayin, Farsça’dır, sol nesnenin ismidir ki Arap dilinde ona kanun derler, resim derken, Türk dilinde türe derler ve adette lüzum olduğundan”ötürüdür.³⁴⁷ Ayin ve tören kavramlarının üzerinde durmamızın sebebi, Alevîlik-Bektaşîliğin temel müessesesi olan cemin üzerinde son zamanlarda yapılan tartışmalardır. Alevîlikle ilgili yapılan araştırmalarda cem kavramı farklı manalarda kullanılmaktadır. Bu durum ise anlam kargaşasına yol açabilmektedir. Cem kavramı, iki veçheli olan bir kavramdır. Birinci yönü, bir b irliktir. B u m anada birlik, İngilizce karşılığı “oneness” olan ve tek kökten ortaya çıkan çokluk aleminin aslında tek bir varlığın serpilmesinden ileri geldiği için tekliğini ifade eden bir veçheye* sahiptir. Birliğin veya “tevhidin” objektif veçhesi, biz onu idrak etsek de etmesek de mevcuttur. Cem kavramının ikinci veçhesi, birlik tabirinin dinamik veçhesini meydana getiren (İngilizce karşılığı union olarak ifade edebileceğimiz) unsurlar arası ittihad halidir...³⁴⁸

Cem kavramı bir başka değerlendirmede “Ayin-i cem, şarabın mucidi olan Cemşid’e nisbetle yapılan ayindir”³⁴⁹ şeklindeki tanımlanmaktadır. Bu tarifte dikkatimizi çeken husus, cemin, Türk kültürünün dışında kökeninin aranması gayretidir. İsmet Zeki Eyüboğlu, bu hususa dikkatleri çekerek kavramın Arapça “toplanma” anlamına gelen cem sözcüğüyle karıştırıldığını belirterek, Arapça “cem” sözcüğü, eski söyleyişiyle cim-mim-ayn gibi üç harfle yazılır, gerçek anlamı toplanmak,

³⁴⁵ Dönmezer, Sulhi: a.g.e., sh. 269-270.

³⁴⁶ Eröz, Mehmet: a.g.e., sh.97-98.

³⁴⁷ Pakalın, Mehmet Zeki: “Türe” Maddesi, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, C.3, M.E.B. Basımevi, İst., 19 93.

³⁴⁸ Bilgiseven, Amiran Kurtkan: a.g.e, sh. 135-136.

³⁴⁹ Fıglalı, Ethem Ruhi: a.g.e., sh.326.

bir araya gelmek, birikmek içeriklerini kapsadığını vurgulamaktadır. Oysa başka bir görüşte, Alevîlikde geçen “cem” sözcüğünün Farsça olduğu iddia edilerek, İran destanlarında içkiyi (şarabı) bulan, içkili toplantıları düzenleyen kiswa'nın (şah'ın, kralın) adını vurgulamak için kullanıldığı iddia edilmektedir. “İran'ın eski zerdüştininde, şarabı bulan, içkili toplantıları düzenleyen, bu geleneği kuran kralın adına, belli aylarda törenler düzenlenerek, söyleşiler sürdürülür. Bütün amaç cem denen kralı anmak, ona saygı göstermek, onun bulduğu şarabı içip gönül eğlendirmek, onu kutsallaştırmaktır. Bu törene yine İran diliyle “ayın-i cem” denirdi ki, cem'i anma, onu kutlama, onun adını içkili, çalgılı, söyleşili toplantılar düzenleme gibi anlamlara gelir. Burada ortaya çıkan benzerlik (cem-cem) iki sözcüğün birbirine karıştırılmasına yol açmıştır”.³⁵⁰ Eyuboğlu tespitlerine şöyle devam ediyor. “Bir inanç töreni, gelenek niteliği kazanmışsa köklerini tarihin derinliklerinde aramak gerekir. Biz böyle davranmıyoruz, törenleri belli kişilere, belli yıllara bağlama eğilimi göstererek toplumsal oluşumların kaynaklarına inme gereği duymuyoruz. Aşağı yukarı yetmiş beş yıldan beri Bektaşiliği, Alevîliği (Anadolu'da) Ahmet Yesevi'ye bağlamak, onunla başlatmak bir alışkanlık olmuştur. Oysa, elimizde bulunan belgelere göre, Ahmet Yesevi böyle bir tören düzenlememiş, O'nun izini sürdüğü söylenen kuruluşlarda da böyle bir törenin uygulandığını, benimsendiğini gösteren nesnel, sağlam belge yoktur. Öyleyse, Ahmet Yesevi'nin uyguladığı, benimsediği bilinmeyen, kanıtlanmayan bu cem töreni nereden çıkmıştır? Belgelerin sustuğu yerde söylenceleri, öyküleri konuşturmak bilimsel bir anlayışla bağdaşmaz.”³⁵¹

C. Bender'e göre “Araştırmacı İ.Zeki Eyüboğlu'nun anlattığı tarihî olay ve Alevîlikdeki cem Ayini'nin Çemşid adlı kralla ilgili olduğu yolunda söyledikleri doğrudur.....Çemşid, İ.Ö.1896 yılıyla 1160 yılları arasında Anadolu'da Zağros yöresinde büyük imparatorluk kurmuş olan Kasitli kralların tümüne verilen bir addır.....Selman geriye döndüğünde bir tane üzüm getirdi. Peygamber'in önüne koydu. – Ey hamüdül Fukaru (yoksulların yardımcısı) bu üzüm tanesini bize taksim et, dedi. Cebrail bir tabak getirdi. Onun içinde üzümü ezip şerbet yaptı. Kırklar ol şerbetten içtiler. Tümü de mesti elest oldu. Öyle bir hale geldiler ki ayağa kalkıp ‘Ya Allah’ diyerek şemaha başladılar.”³⁵² Alevîlik-Bektaşiliğin temel müessesesi olan ceme yüklenen

³⁵⁰ Eyuboğlu, İsmet Zeki: Günümüzde Alevilik Sorunları, İlkeleri Gelişimi, Pencere Yay. İst. 1997, sh.

43

³⁵¹ Eyuboğlu, İsmet Zeki: Aynı Eser, sh., 47

³⁵² Bender, Çemşid: Kürt Uygarlığında Alevilik , Kaynak Yay. İst.,1993, sh. 348-349.

bu anlam, ideolojik ve etnik bir kimlik yaratma çabalarından başka bir şey değildir. Böylece Alevîliğin mihenk taşı olan cem, Türk kültüründen ve İslâm inancından ayrı bir yapıya kavuşturulmak istenmiştir.

Ayin-i cem, göçebe ve yerleşik Türkmen oymaklarının kış aylarında, çok zaman Cuma akşamları yaptıkları toplantılara ve Anadolu'nun Türkleşmesiyle de Bektaşilerin toplantılarına verilen isimdir. Oysa kavram Türk kültüründen uzaklaştırılmak istenerek etnik kimlik yaratma çabalarına alet edilmektedir. Cemşid'e izafe edilen içki toplantılarına "ayin-i cem" dendiğini biz biliyoruz. Bu olsa olsa rastgele bir içki meclisidir ki belli bir adı da yoktur. Alevî cemaatlerinin içkili toplantısı ise bir içki meclisi ile karıştırılması büyük hata olur. Çünkü Alevîlerin meclisi, temiz, nezih ve edepli bir meclisdir. Burada içki de içilir; fakat bu içki, içki olmaktan çıkmış dolu-tolu adını almıştır. Alevî cemaatinin yapmış oldukları cemler bölgelere veya yörelere göre değişmektedir. İç Anadolu'dakilerin ve Doğu Anadolu'dakilerin cemlerin çoğu içkisizdir. Mesela; Malatyalı olan bir arkadaşımızın babası, cemde o derecede dinî vecde ve cezbeyle kapılmış heyecanlanmış ki; 'Ya Ali!' diye feryat ederek ruhunu teslim etmiştir.³⁵³ Alevî cemaatinin bağlılığı bu olayda görüldüğü gibi Cemşid'e değil, Hazreti Ali'yedir. Alevîler hakkında gerçekleri ortaya koymadan, Alevîlik hakkında bilgi vermek gayri ilmi bir tavır olacağı kanaatindeyiz. Nitekim, Cemin toplanmak, bir araya gelmek manasına geldiğini Alevî-Bektaşî nefeslerinde de görmek mümkündür. Bir nefeste;³⁵⁴

Cem olup bir araya sohbeti rindan idelim
Cur'adar getir abdal yine hayran olalım
Nice bir ayine-i câm ile hadbin olalım
Nice bir bade-i hamra gibi rengin olalım

Alevîlik-Bektaşîlikde cem, düzen ve kaideler bütünüdür. Her Alevî bu kurallar manzumesine uymak durumundadır. Bu durumu ünlü ozan Pir Sultan Abdal şöyle dile getirmektedir:³⁵⁵

Pir Sultan'ım katı yüksekte uçarsın
Selâmsız sabahsız gelir geçersin
Dilber muhabbetten niçin kaçarsın
Böyle midir yolumuzun türesi.

³⁵³ Eröz, Mehmet: a.g.e., sh. 97.

³⁵⁴ Ergun, Sadettin Nuzhet: Bektaşî- Kızılbaş- Alevî Şairleri ve Nefesleri, C.1, İst.1944, sh.108.

³⁵⁵ Ergun, Sadettin Nuzhet: Aynı Eser, sh. 161.

Bu nefeste “Böyle midir yolumuzun türesi”yle Alevî cemaatinin yol ve töresi ifade edilmektedir. Alevîlikde cem üç sebepten dolayı yapılmaktadır.³⁵⁶

1- Alevî olan her ferdin yılda bir kere mutlaka görülmesi şarttır. Bunun için senede bir defa ne pahasına olursa olsun, cem yapmak ve Tanrı vekili Pirin karşısına geçip, kabirde, mahşerde sorulacak suallere muhatap olmak ve her türlü sorguya hazır olmak zorunluluğu vardır.

2- Her talibin bir musahip tutması, Alevîliğin ilk erkânıdır. Musahip merasimi yalnız cem töreninde yapılmaktadır.

3- Bir talip düşkün olur veya diğer birisiyle küsülü olursa, bunların ölmeden evvel ölüp, pir divanında hesap vermeleri ve tarik altından geçerek yola girmeleri erkandır.

Sosyolojik açıdan cemi değerlendirdiğimizde bir sosyal kontrol amili ve sosyalleşme aracıdır diyebiliriz. Ancak cem zamanla sosyal değişime uğramıştır. Toplumdaki sosyal yönü de zamanla değişimden nasibini almaktadır. Türk kültüründe Hoca Ahmed Yesevi’den beri kadınlı ve erkekli beraber ayinlerin yapıldığını tarihî vesikalar haber vermektedir. Bu ayinler Türkistan’da yapılıyordu, Türklerin Anadolu’ya gelişiyle birlikte bu ayinler Anadolu’ya taşınmıştır. Ancak bu ayinlere 16.yüzyılda “ayin-i cem” adı verilmiştir. Bu İslâm öncesi dönemde konar-göçer Türk zümrelerinin özellikle de şamanist olanlarının yaptıkları dinî ayinin İslamileştirilmiş biçimiydi. Ahmet Yesevi’nin yaptığı ayinler de böyleydi.³⁵⁷ Alevîliğe etnik bir kimlik kazandırma çabasında olan araştırmacıların gayretlerinin ilmi bir dayanağının olmadığı âşikârdır. Alevî ritüelinin kesişme noktalarının Miraç’ın veya kırklar meclisinin yeryüzündeki bir tekrarı olarak kabul edilen cem ayini içerisinde bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu ayinlerde, Türklerin Müslüman olmadan önce sahip oldukları ve daha sonra bir vesileyle öğrendikleri inanç ve pratikler ile Müslüman olduktan sonra benimsemiş oldukları İslamî unsurların birbirlerine karışmış bulunduğunu ve kendine has bir İslamî cereyan halinde ve Anadolu Alevîliği şeklinde ortaya çıkmış olduğunu görüyoruz.³⁵⁸ Alevîlerin inançlarıyla ve bu inançların somutlaştığı ve gelecek nesillere öğretilerek aktarıldığı kurumlardan biri olan cem ile ilgili tartışmaların temelinde yatan sosyolojik bir gerçeklik vardır. Bu gerçekliği sözlü aktarım olarak ifade edebiliriz.. Şöyle ki Türkmen oymaklarından ibaret olan Alevîlerin, inanç ve ibadetlerine “yol” ve “sürek” adı da verilir. “sürek sürmek” yolları, geleneğe ve şifahi rivayetlere

³⁵⁶ Yörükhan, Yusuf Ziya: a.g.e., sh. 315-320.

³⁵⁷ Ocak, Ahmet Yaşar: Türk Sufiliğine Bakışlar, sh. 253

³⁵⁸ Yörükhan, Yusuf Ziya: a.g.e., sh. 132-133.

dayanmaktadır. Yol ve sürekle denilen törelerinin esaslarını gösteren kitaplara sahip değillerdir. Bunun bir iki istisnasından bahsedilebilir. Onun dışında her şey cemaat içinde, büyüklerinden, dinî lider rolü üstlenmiş olan kimselerden (dede, rehber, diğer tecrübeli ihtiyarlardan) öğrenilmiştir. Hece vezni ile yazılmış, “deyiş”. “buyruk” “ayet” adı da verilen “nefesler;” “hayırlı” adı verilen, hayır dualar (gülbanklar) çeşitli toplantılarda, saz çalınarak veya sözlü olarak okunmakla yol’un, sürekin esasları bunlar vasıtası ile öğrenilmektedir.³⁵⁹

Alevîliğin önemli kurumlarından olan cem, özellikle geleneksel hayatın hakim olduğu dönemlerde, Alevîler arasında sosyal ilişkilerin yoğun olarak kurulduğu ve dayanışmanın sağlanması için önemli bir araç olmuştur. Gerek yazılı kaynaklar gerekse dedeler, cem törenlerinin, Alevîler içinde bir sorgulama, sorunların çözüldüğü bir mekan ve toplumsal barışın temin edildiği bir yer olduğunu belirtmektedirler. Yılın belli zamanlarında yapılan cemler aracılığıyla, gelenek ve göreneklerde devamlılık sağlandığı, genç kuşaklara öğretilerek nesiller boyunca kalıcılığı temin edilmiştir. Aslında bütün bunlar bir nefeste şöyle dile getirilmektedir:³⁶⁰

Kırklar meydanında erkan isteyen
Arıtsın kalbini çöksün otursun
Erenler önünde lokmayı sunan
Hicap perdesini döksün otursun
Ona lokma sunanların narkı var
Talipten talibi yolun farkı var
Yol içinde türlü türlü görgü var
Herkes görgüsünü görsün otursun
Evvel gerek olmuş mürebbi minnet
Mürebbi farz olmuş musahip sünnet
Farzı farzeylemiş sünneti sünnet
Her kardaş akran bulsun otursun
İkrar verdik geldik girdik oraya
Hatır kıyıp göç eyleme saraya
Alır üstat verir seni küreye
Çeliğin darbına tursun otursun
Pir Sultan’ım eydür kandilde nura
Er gerektirir erenler yolun süre
Mümin Müslüm derildiler bir yere
Muhabbet gönlüne salsın otursun

Alevîler, yaygın bir kanaat olarak, cem’in kaynağının Hz. Peygamber’in, Miraç’tan dönüşte Hz. Fatıma’nın evine uğradığında, oradaki topluluğun birlikte yaptığı

³⁵⁹ Eröz, Mehmet: a.g.e., sh. 88-89.

³⁶⁰ Pir Abdal Divanı, Ant yay, İst., 1996, sh. 130-131

ve adına “Kırklar Cemi” denilen ibadetten geldiğine inanırlar. Bu meclis kendisini şöyle ifade ediyor; bizim küçüğümüz, büyüğümüz yoktur. Küçüğümüz de uludur, büyüğümüz de uludur. Birimiz kırkımız, kırkımız birbirimizdir. Bu anlayıştan dolayı, ceme gelen her can, kadın olsun, erkek olsun birdir. Cemin dışında toplumsal statüsü ne olursa olsun, cemde insanlar eşittir.³⁶¹ Alevîler arasında yapılan bu cemler, sorunların çözüldüğü, dayanışmanın sağlandığı ve bütünleşmenin temin edildiği mekânlar olmuşlardır. Âdeti Alevîliğin, okulu olmuştur. Yüzlerce yıl cemaat hayatının hakim olduğu dönemlerde Alevîleri bir arada tutmada önemli işlevler üstlendiğini söyleyebiliriz. Ancak şehirleşmeyle birlikte, Alevîliğin birçok kurumlarında olduğu gibi, cemlerin de eski işlevi etkisini kaybetmiştir. Cemiyet hayatının hakim olduğu ve “ben” duygusunun ön plana çıktığı şehir ortamında cemler işlevsiz hale gelerek, sadece sembolik bir mahiyet kazanarak folklorik bir unsur olarak algılanabilmektedir. Alevîlikte yaşlı kuşağın ibadet olarak nitelendirdiği cem törenleri, şehir ortamında bu manasından uzaklaşarak önemli gün ve gecelerde (Hızır Lokması vb.) geçmişin nostaljik bir unsuru gibi algılanmaktadır. Alevîliği ideolojik ve etnik bir kimlik olarak idrak edenler ise cem törenlerini, folklorik bir unsur olarak görmektedirler ve ibadet olarak görmediklerini söyleyebiliriz.

Geleneksel Alevîlik anlayışında cem ve cemevinin önemli işlevleri vardır. Hatta bunlara göre cem ve cemevi Alevîliğin temelidir. Dolayısıyla, Alevîlikte cemin temeli, Hz. Peygamber’in, Mirac dönüşünde, içlerinde Hz. Ali’nin de bulunduğu kırklar meclisi ile atılmıştır. Bundan dolayı, cemsiz bir Alevîlik olamayacağı hususunda ısrarlı ve ortak bir kanaat belirtilmiştir. Cem törenlerinin manasını ise, Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyti öven bir tören olduğu vurgulanmış, böylece Alevîlik açısından da vazgeçilmez olduğu savunulmuştur. Ayrıca bunlar tarafından, cem konusunda geçmişe ciddi özlem duyulmakta; buna ilaveten, kendi aralarında bütünleşmeyi sağlamadaki rolünün altı çizilmekte, günümüzde cemlerin düzenli olarak yapılmamasından dolayı Alevîliğin çözülmeye başladığı ifade edilmektedir.

Peygamber’in ibadetsiz bir ümmetinin olamayacağını belirten bu grup üyelerinin, cemi ve cemevini, Sünni anlayışdaki namaz ve caminin karşılığı olarak gördükleri ve bu uygulamanın İslâm’ın ilk dönemleri kadar götördükleri müşahade edilmiştir. Bu hususta bir dede, gençlerin ceme gelirken, kurallardan haberdar olmaları gerektiğine dikkatleri çekmiştir. Bunun için camileri örnek gösterip “nasıl ki insanlar

³⁶¹ Sener, Cemal: Alevizm(Alevilik), BDS Yayınları, İst., 1996, sh.42-43.

rastgele, camiye giremiyorsa, ceme de gelemeyizler. Özellikle gençler bu hususta dikkatli davranmak durumunda, mesela bayanlar, ceme kot pantolonla geliyorlar, başları açık, elbiseleri ceme uygun olmuyor” diyerek bunların düzeltilmesi gerektiğine işaret etmiştir. Geleneksel Alevîliği benimseyenler, genellikle kendi yetiştikleri dönem ve yapılan cemlerin ciddiyeti ile günümüz şartlarını karşılaştırarak, gençliğin cemlere karşı duyarsızlığından şikayet etmiş, bu durumu bazıları, kendi çocukluk dönemlerinde cemin ne kadar değerli olduğunu ve ailelerinin verdiği önemi çeşitli örneklerle açıklamak yoluna gitmişlerdir. Mesela, bir kız kaçırma vakasında, o kişinin yedi yıl ceme alınmadığı; dine ve imana aykırı hareket edenlerin cezalandırılmasının önemi vurgulanmıştır. Geçmişte yapılan cemlerin bir sosyal kontrol mekanizması görevini üstlendiği, aynı zamanda dayanışmanın da sağlandığı bir dinî merasim olduğu vurgulanmıştır. Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar, bugün Alevîlik içinde yaşanan problemleri, cemlerin etkinliğini yitirmesine bağlamaktadırlar.

Cem törenleri, Alevîliğin ibadeti ve yanlış yaptıklarında yargılandıkları ve vicdanen rahatladıkları bir ibadet tarzı olarak algılanmaktadır. Bu hususta bir dede, şehirleşme ile birlikte cemlerin muhteva değişikliğine uğradığını ve şehirlerde cemlere katılmanın eskisi gibi kontrol edilemediğinden şikayet etmiştir. Bir başka dede ise, cemin köy yaşantısında kolay olduğunu ancak şehirleşme ile beraber insanları kontrol etmenin zayıfladığını belirterek, Alevîler içinde cem’in manasını bilmeyenlerin çoğaldığına dikkatleri çekmiştir. Böylece insan haklarına da saygının azaldığını belirten dede, cemin düzenli yapılmamasını Alevîlikteki sözkonusu değişimin, hatta çözümlenin sebebi olarak görmektedir. Dede, cem yapılmadan önce ceme katılacaklar hakkında tahkikat yapıldığını belirterek, şehirlerde yapılan cemlerde, araştırma yapmanın mümkün olmadığını, böylece ceme katılanların vicdanlarıyla başbaşa kaldıklarını, gizledikleri bir durum söz konusuysa, bunun sorumluluğunun ancak mahşerde o kişilere ait olduğunu belirtmiştir. Dedeye göre Alevîlikte, “vicdan” Allah’ın binbir isminden biri olarak kabul edilmektedir. Ayrıca Malatya’daki Alevîler normal hayatlarında alkol alabilirler ve bu günah olarak telakki edilmemektedir. Ancak, cem törenleri ibadet olarak kabul edildiği için, ceme katılan herkesin alkollü olmaması gerekir. Alkollü olanın ceme alınmadığına dikkat çeken bir dede, “Alevî ceminde alkol olmaz, çünkü bu cem, İmam Cafer’in, Oniki İmam’ın, Ehl-i Beyt’in ve Ahmet Yesevi’nin ocağı olarak görüldüğüne” dikkat çekerek, bundan taviz verilmeyeceğini belirtmiştir.

Bir başka araştırmada da belirtildiği gibi Alevî cemaatinin yaptığı cemler, bölgelere veya yörelere göre değişmektedir. İç Anadolu'dakilerin ve Doğu Anadolu'da yapılan cemlerin çoğu içkisizdir.³⁶² Araştırmamızda bir dede cemi, "çağdaş yolla Allah'a ulaşma" olarak tanımlamıştır. Geleneksel Alevîlik anlayışına mensup olanlar, cemevinin işlevini Alevîlerin bir araya toplandığı, kaynaştığı ve toplumsal barışın sağlandığı yer olarak kabul ettiklerini vurgulamışlardır. Köy hayatında evlerde rahatlıkla cem yapılabildiği halde, şehir hayatında öncelikle Alevîlerin cemevine ihtiyacı olduğu ısrarla vurgulanmıştır. Şehirleşmeyle birlikte Alevîliğin de çözülmeye başladığına dikkat çekilerek, şehirlerde dayanışmanın ancak cemevleriyle sağlanabileceğine inandıkları ifade edilmiştir. Özellikle genç nesillere cemi öğretmenin ancak cemevlerinde mümkün olduğu ve burasının âdeta Alevîliğin bir okulu gibi görüldüğü belirtilmiş, gençler için cemevinin önemi ısrarla vurgulanmıştır. Aksi takdirde, Alevî gençlerin, hem Alevîliğe, hem de devlete ve millete zararlı ideolojilerin ve uygulamaların içinde olunacağından endişe edilmektedir. Bundan dolayı da "size göre Alevîliğin cemevine mi yoksa derneğe mi ihtiyacı vardır?" sorusuna, geleneksel anlayış da olanlar, öncelikle cem evi üzerinde durmuşlardır. Mülakatlara katılanlardan bazıları ilk sırada cemevi, daha sonra dernek tercihinde bulunurken, bazılarınca Alevîleri örgütleme görevini devletin yapması gereğine işaret edilmiş, devletin yapacağı örgütlemenin kontrollü olacağı ifade edilmiştir. Ayrıca, bir dede "okul açmışsın ama öğretmeni yok" diyerek, dedelerin de yetiştirilmesinin önemli olduğunu üzerinde durarak, ibadetsiz Allah'a varılamayacağının altını çizerek, cemevi olmadığı için gençlerin Alevîlik dışına çıktıklarına dikkat çekmiştir.

İdeolojik Alevîliğe mensup olanların, cem törenleri ve cemevleriyle ilgili olarak düşünceleri ve beklentileri, geleneksel Alevîliğe mensup olanlardan oldukça farklıdır. Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar, cemi, Alevîliğin ibadeti olarak görürlerken, ideolojik Alevîliğe mensup olanlar, cemi ibadet olarak kabul etmediklerini ve Alevîlerin, Sünniler gibi ibadetinin olamayacağını vurgulamışlardır. Bunlar tarafından cemin hiç öneminin olmadığı belirtilerek, cem törenleri folklorik bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca geleneksel anlayışa göre, cem, Alevîlerin halka namazıdır, görüşüne, ideolojik idraka sahip olanlar kesinlikle katılmadıklarını belirtmiş, geleneksel yaklaşımı da red etmişlerdir. Alevîlikte, Sünnilikte olduğu gibi ibadetin olamayacağını

³⁶² Eröz, Mehmet: a.g.e., sh. 97.

savunarak, geleneksel yaklaşımın, Alevîliği asimile edeceğini ve Sünnilik içinde eriteceğini iddia etmişlerdir.

Sözkonusu grup tarafından Alevîliğin öncelikli olarak cemevi değil, dernekleşme yani kurumlaşmaya ihtiyacı olduğu ifade edilmiştir. Hatta grup üyelerinin, bu hususta hem fikir oldukları gözlenmiştir. Bu grup üyeleri, cemevinde ısrar edenlere karşı, cemlerin evlerde de rahatlıkla yapılacağını belirterek, öncelikli sorun olarak Alevîliğin dernekler yoluyla kurumlaşması gösterilmiştir. Bunun başarılması durumunda Alevîliğin gelecek nesillere tanıtılacağına inandıkları vurgulanmıştır.

İdeolojik Alevîliğe mensup olanlardan bazıları, cemevi uygulamasına ve cemevlerinin yaygınlaşmasına karşı çıkarak sebebi olarak Sünnilerle çatışmayı artıracağı ileri sürülerek, cami ile cemevinin karşı karşıya geleceğine dikkat çekmişlerdir. Cemevi ile birlikte dedelere de karşı olumsuz tavır takınıldığı gözlenmiştir. Hem cemevini hem de dedeleri, Alevîliğin sömürülmesinde araç olarak gördüklerini ifade eden grup mensupları, bunu sistemin birer dişlisi olarak telakki ettiklerini ifade etmişlerdir. Sözkonusu grup üyeleri, Alevîliğin tarihî aşamalarına dikkat çekerek, tarihin hiçbir döneminde Alevîlerin cemevinin olmadığı iddia edilmiştir. Bazı grup üyeleri, bugün geleneksel yaklaşıma sahip olanların, cemevi açılсын diye ısrar etmelerinin sebebini de Alevîliğin sömürgeleştirilmesi olduğunu iddia etmişlerdir. Cemevlerinin trilyonlarca para harcanarak meydana getirildiğini belirten grup üyeleri, buralara az sayıda Alevînin gittiğine dikkat çekerek, bunların yerine, gençlere iş imkânı sağlayacak bir fabrikanın ya da okulun daha faydalı olacağını ifade etmişlerdir.

Netice olarak, Alevîliği bir ideoloji olarak algılayanlar tarafından, cem ve cemevinin, Alevîlik açısından faydalı görülmediği belirtilmiştir. Hatta, sözkonusu grup üyeleri tarafından cem, sadece nostaljik ve folklorik bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca Alevîlikte ibadet diye birşeyin olmadığı vurgulanmıştır. Alevîliğin ibadeti cem'dir, bunun yeri de cemevidir, diye ısrar edenlerin de dedeler ve vakıflar olduğu belirtilerek, bunların Alevîleri sömürmek ve sisteme yaranmak için olduğu belirtilmiştir.

Yukarıda bahsedilen her iki anlayıştan farklı olarak kimlik Alevîliğine mensup olan gençlerin cem ve cemevinin işlevi hakkındaki düşüncelerinde bir karmaşa ve belirsizlik söz konusudur. Gençlerin bir kısmı cemi, Alevîlik açısından ibadet olarak görürken, büyük çoğunluğu cemin sembolik olarak algılandığı ve cemin icra ediliş tarzının gençleri tatmin etmediği belirtilmiştir. Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar,

cemin düzenli olarak yapılmaması durumunda Alevîlikte çözülmenin olacağından kaygı duyarlarken, Alevî gençlik, bu kaygıları taşımamaktadır. Özellikle cemi yöneten dedelerin vermiş olduğu geleneksel Alevîlik bilgilerinin, gençleri tatmin edemediğini, dedelik anlayışının ve cemlerin, çağın ihtiyaçlarına göre yeniden düzenlenmesi gerektiğini vurgulayan gençler tarafından, cemaat hayatının hakim olduğu dönemlerde uygulanan cemler ile şehir hayatında, düğün salonlarında yapılan cemlerin, kendilerini tatmin etmediği belirtilmiştir.

Geleneksel Alevîlik anlayışının belirttiği cemlerin birçok işlevini artık günümüzde bazı kurumların üstlendiğini belirten gençler, cemin birçok yönden, nostalji veya sadece sembolik olduğunu vurgulamışlardır. Ayrıca düğün salonlarında ya da cemevinde yapılan cemlerin ibadet olamayacağı, zira buradaki cemlere katılanlara, ceme katılma kıstasının uygulanmadığını belirtmişlerdir. Gençler, ebeveynlerinden dinledikleri ve geçmişte uygulanan cemlerin, bugün uygulanamayacağına dikkat çekmişlerdir.

Mülakat yaptığımız gençlerin büyük çoğunluğunun hayatında hiç ceme katılmadıkları tesbit edilmiştir. Sadece kitle iletişim araçları vasıtasıyla bilgi sahibi olduklarını söyleyen Alevî gençliğe, “size göre Alevîliğin cemevine mi yoksa derneğe mi ihtiyacı vardır?” sorusuna cevap olarak, dernekleşme yönünde görüş bildirilmiştir. Geleneksel Alevîlik anlayışı ile ideolojik Alevîlik anlayışı arasında kendine kimlik bulmaya çalışan Alevî gençliğin hadiseler karşısında tutarlı bir çizgisinin olmadığı görüşmelerde tespit edilmiştir. Kimi zaman ideolojik Alevîlikle aynı paralele gelinmekte, kimi zaman da geleneksel Alevîliğe yaklaşan bir eğilim içinde bulunmaktadır. Alevîliği sadece bir kimlik olarak idrak eden gençler, özellikle cemlerde dedelerin bilgisini yetersiz olarak gördüklerini ifade ederlerken, bazıları da cem ve cemevi konusunda yeterli bilgilerinin olmadığını belirtmişlerdir. Bazı gençler ise cemi ve cemevini, Alevîleri için sömürü aracı olarak nitelendirmiş ve bunun baş aktörü olarak da dedeleri göstermişlerdir. Böyle kanaat bildiren gençlere, “hiç ceme katıldınız mı?” diye sordüğümüzde hayır cevabı verilmiştir.

Netice olarak cem ve cemevi hususunda kimlik Alevîliği konumunda olan Alevî gençliğin düşünceleri ve bakış açıları muğlaktır. Kendilerini tam olarak ifade etmekten uzak görünmektedirler.

7.3.Alevîlikte Düşkünlük

“Düşkünlük”, Alevî-Bektaşiliğin inanç ve geleneksel kurallarına uymayan fertlere uygulanan müeyyideye denir. Bu müeyyidelere maruz kalan fertler “düşkün” olarak nitelendirilmektedir. Sosyolojik açıdan düşkünlüğün manası, grup içi sosyal sapmaları önlemek, fertlerin sosyal çözülmeye yol açacak davranışlarını kontrol etmektir. Alevîlikte düşkünlük uygulamasıyla sosyal çözülmelerin ve sosyal çatışmanın doğmasının engellenmiş olduğuna inanılmaktadır. Düşkünlüğe toplumsal barışı temin eden önemli bir kontrol mekanizması da diyebiliriz. Çünkü düşkün haline gelen bir fert, toplumdan soyutlanmış ve onunla her türlü ilişki yasaklanmış, deyim yerindeyse toplumdan tecrit edilmiştir.³⁶³

Alevîliğin etkin olduğu dönemlerde düşkünlük cezasının iki şekilde verildiği vurgulanmaktadır. Bunlardan birisi süresiz, diğeri ise belli bir süre düşkün olarak kabul edilmektedir. Kişinin işlediği suçunun niteliğine göre verilen cezalarda ömür boyu yoldan düşmeyi gerektiren cezalara “düşkün” adı verilirken, daha hafif suçlarda verilen belirli süreli (geçici) düşkünlüklere ise “müşkül” adı verilmektedir.³⁶⁴ Düşkünlük’te önemli kavramlardan birisi de “yoldan düşme” kavramıdır. Yoldan düşme en ağır yaptırım şekli olup bu duruma düşen kimsenin artık ömrünün sonuna kadar Alevî topluluklarında bulunamayacağı manasına gelmektedir. Yoldan düşme şu durumlarda verilir:³⁶⁵

- Kuran’da evlenilmesi yasak edilmiş kimselerle evlenilmesi,
- İkrardan dönülmesi,
- Zinada bulunma durumu.

Bu üç durum kesinlikle yasaklanmıştır. Herhangi bir biçimde bu üç duruma düşenler, Alevîlikte yoldan düşmüş, merdut (tard edilmiş-kovulmuş) ve mervan sayılırlar. Yoldan düşen kimse ölse dahi cenazeleri yıkanmaz ve namazları kılınmaz. Ayrıca dinden çıkanlara da bu yaptırımlar uygulanmaktadır.

Alevî cemaatında, düşkünlük durumunun verilmesi için düşkünlük ceminin yapılması gereklidir. Suçlu şahıs bu cemde dede tarafından cemaat içinde yargılanır. Bunun açıktan yapılması gereklidir. Dedenin tek başına, fertleri düşkün ilan etmesi söz konusu değildir. Dedenin böyle bir yetkisi de yoktur. Düşkünlük cemine, Alevîlerin,

³⁶³ Atalay, Besim: Bektaşilik ve Edebiyatı, And Yay., İst., 1991, sh. 34.

³⁶⁴ Er Piri: a. g. e., sh. 49.

³⁶⁵ Birdoğan, Nejat: Anadolu’nun Gizli kültürü Alevilik, sh. 361

“Halk mahkemesi” şeklinde tanımlamasının altındaki gerçeğin de buradan geldiği kanısındayız. Düşkün kimseye verilen bir ceza türü de, belli bir süre dağda bir yerde, hayattan küs gibi sürgün olarak yaşamasıdır. Böyle bir cezada “düşkün” olan kişi yanına bir defada ne alabilirse, onları götürebilir ve onlarla hayatına devam eder.³⁶⁶

Daha ağır sapmalarda ve yanlışlarda da davacı ve davalı görgüde, toplum önünde Pir’in karşısındadır, dar’a çekilmiştir. Dava konusu olay, Pir tarafından toplumsal eleştiriye açılır. Bu hususta görgüsü, bilgisi olan herkes, hiç kimseden çekinmeden gördüklerini bildiklerini açıklar. Son söz sanığındır. Pir son olarak sanıktan, yanlış yapıp yapmadığını, yaptıysa ;

- Seni senden sorarlar; diye sebebini açıklamasını ve
- Dilli başlısın*, söyle; diye de aklını ve dilini kullanarak konuşmasını ister.

Sanık özeleştirisini ve savunmasını yapar. Pir, görgüye katılan canların ve bacıların eğilimini de göz önüne alarak, ya sanığı suçlu bulur, ya da iddianın yanlış ve eksik bilgilenmeden kaynaklandığını söyleyecek bu ferdi, toplum önünde aklar.³⁶⁷ Böylece o fert, vicdani olarak rahatlamış ve toplum onu aklamıştır. Böylece, toplumun, sosyal baskısından da kurtulmuş olur. Balıyan dedelerinden olan Hüseyin Saka’dan alınmış ve Malatya bölgesi Alevîleri arasında uygulanmak üzere hazırlanmış bir yönetmelik yayımlanmıştır. On iki burçtan (maddeden) meydana gelmiş olan ve çok ağır şartlar içeren bu yönetmelikte, on beş dakika ayakta bekletme, hafif ısıtılmış demir ile dil dağlama ve beş sopa vurma gibi hafiften başlayan cezaların arttığı görülmektedir. Suçun büyüklüğüne göre, başlangıçtaki cezalara para ve kurban kesme cezalarıyla birlikte, toplum önünde küçük düşürülme, tecrid edilme gibi çeşitli müeyyideler de uygulanmaktadır.

Malatya çevresi Alevî toplulukları, düşkünlüğü, atasözlerinde, dua ve beddualarında kullanmışlardır ve düşkünlük sosyal hayatın içine girmiştir. Mesela, “Bu sözden dönersen, bu ikrarı bozarsan, büyük kız saklamış kullardan ola mısın?” biçiminde yemin verildiğini öğrenmekteyiz. Bu yeminden anlaşıldığına göre Alevî babası kızının evlenmesi için elinden gelen titizliği göstermek zorundadır. Bu yeminlerden birinin de, “Ayalini yalın ayak gezdirmiş kullardan ola mısın?” biçiminde

³⁶⁶ Sezgin, Abdülkadir: Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik, Sezgin Neşriyat, İst., 1990, sh. 80-81.

* Dilli başlısın tabiri görgü cemlerinde dede tarafından yargılanan Alevi fertlere kendini savunma için konuşma izni verilmesidir

³⁶⁷ Öztürk, Ali Rıza: İslâm’da Demokrasi Alevilik, 1. Baskı. Gürjans Yay., Ankara., 1999, sh. 185.

olduğunu Aşık Daimi anlatmaktadır.³⁶⁸ Hatta İslâm inancında üç kızını evlendiren babanın cennetlik olduğu da belirtilmektedir. Böylece ailenin kutsiyeti ve evliliğin önemi vurgulanmaktadır.

Anadolu Alevî'sinin kendi içinde kurduğu bu halk mahkemesinin oluşma sebepleri incelenmeye değer niteliktedir. Bu yargılama biçimini uygulandığı dönemin şartları içinde değerlendirmek gerekir. Zamanla sosyal şartların iyileşmesi, imkânların artması ve Alevîlerin sistemle barışması, devletin yargı sistemine güvenmeyi beraberinde getirmiştir. Alevîlikde sosyal kontrol mekanizması görevi üstlenen düşkünlüğün, günümüzde Alevîler arasında eskiden olduğu kadar etkili olduğunu söylemek oldukça zordur. Geleneksel hayatın hakim olduğu ve daha çok cemaat hayatının etkili olduğu dönemlerde düşkünlük de etkili olmuştur. Halbuki günümüzde, Alevîler arasında oluşan anlaşmazlıklar hukuki yolla çözülmektedir. Görüştüğümüz Alevîlerden yaşlı kuşak tarafından, eskiden düşkünlüğün ne kadar güzel işlediği, ancak şehir hayatının hakim olduğu günümüzde pek uygulanamadığı belirtilmiştir.

Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar, Alevîliğin kurallarına uymayan kişilere yaptırım olarak gördükleri düşkünlük uygulamasına önem verdiklerini vurgulamışlardır. Ancak geçmişte düşkün ilan edilen cemaat mensuplarına verilen cezaların günümüzde uygulanmasının mümkün olmadığını da belirtmişlerdir. Sözkonusu yaptırımların günümüze uygun hale getirilmesini de istemektedirler. Zira bunun nasıl ve kimler tarafından düzenleneceği hususunda, bir çözüm üretmekten de uzak oldukları gözlenmiştir. Sözkonusu grup mensupları, geçmişte düşkünlüğün işlevsel olduğunu yakın çevrelerinden örnekler vererek açıklama yoluna gitmişlerdir. Bu hususta bir dede, geçmişte düşkün ilan edilen bir kişiye, dedenin ceza olarak cemde, kişinin boynuna su bakraçlarını takarak belli bir süre beklettiğini, belirtmiştir. Aynı dede, düşkünlüğün de aşamalarının olduğunu belirterek, cezaların da değiştiğinin altını çizmiştir. Ayrıca verilen cezaların geçmişte etkili olduğu da belirtilmiştir. Bir başka dede de, hukuki açıdan suçsuz görülen Alevî bir kişinin dedeye gelerek işlediği fiilin suç olduğunu belirterek, cezasına razı olduğunu belirtmesi gibi olaylar görüşmelerde belirtilmiştir. Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar şehirleşmeyle birlikte bütün Alevîlerin nasıl kontrol edileceğini de bilmediklerini ifade etmişlerdir. Hele dedenin otoritesinin

³⁶⁸ Birdoğan, Nejat: a. g. e., sh. 362.

tartışılmaya başlanmış olması ve etkisini yitirmeye başlamasıyla birlikte düşkünlüğün de uygulama imkânı bulmaktan uzak olduğu görülmüştür.

İdeolojik Alevîliğe mensup olanlar tarafından, düşkünlüğün manasız olduğu belirtilerek, bu tür uygulamaların artık Alevîlikte yerinin olmadığı belirtilmiştir. Bazı grup mensupları tarafından, bilgi toplumunda artık bu tür uygulamaların yerinin olmadığı ifade edilerek, Alevîlerin daha ciddi konuları düşünmesinin doğru olacağı vurgulanmıştır.

Kimlik Alevîliğine mensup olanlar tarafından düşkünlüğün işlevinin ne olduğunu sorduğumuzda pek bilinmediği ve gençlerin dikkatini çekmediği görülmüştür. Hatta gençlerin bir çoğu bu uygulamanın mazide kaldığını ve bugün için Alevîliğin buna ihtiyacının olmadığı yönünde kanaatlarını belirtmişlerdir. Bazı grup mensupları, ebeveynlerinden geçmişte bazı kişilerin düşkün ilan edildiğini duyduklarını ifade etmişlerdir. Ancak bugün için bu tür uygulamayı manasız gördüklerini de ilave etmişlerdir.

Sonuç olarak, Alevîlikte geçmişte önemli uygulamalardan biri olan ve Alevîlerin övünç duydukları bir uygulama olarak düşkünlüğün bugünkü şartlarda uygulamasının bir hayli zor olduğu ve tartışma yaratacak bir husus olduğu görüşmelerde belirtilmiştir. Ayrıca görüşmelere katılanların çoğunluğu hukuki uygulamalar dururken, düşkünlüğün etkin olmasına kimsenin izin vermeyeceğine de dikkatleri çekmişlerdir. Zira Alevîler arasında kimin düşkün ilan edeceğini ve bunun neye göre yapılacağı da ayrı bir tartışma konusu olacağı kanısındayız. Özellikle ideolojik ve kimlik Alevîliğine mensup olanlar tarafından, bu tür uygulamaların mazide kaldığı vurgulanarak, günümüzde düşkünlüğün anlamını yitirdiği belirtilmiştir. Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar tarafından, bu uygulamanın yok olup gitmesine gönüllerinin razı olmadığı vurgulanmış, ancak günümüzde nasıl uygulanacağının da bir muamma olduğu belirtilmiştir. Sözkonusu gruptan bazı üyelerin de meseleye duygusal yaklaştıkları görülmüştür.

7.4. Alevîlikte Musahiplik

Musahiplik, Anadolu Alevîliğinde, inanç mensubu, ikrar vermiş, evli iki kişinin eşleri ile birlikte ahirete kadar kardeş kalacaklarına, birbirlerini koruyup kollayacaklarına, birlik ve beraberlik içerisinde yaşayacaklarına, toplum ve dedenin huzurunda söz vermeleri şeklinde gerçekleştirilen sanal bir akrabalık türüdür. Kişinin hayatında yalnız bir kere gerçekleşebilen bu anlaşmanın, ölüm, düşkünlük, ayrılık gibi

durumlarda bozulması halinde yenilenmesi mümkün değildir. Âhiret kardeşliği olarak da adlandırılmasını sebebi bu beraberliğin ölünceye kadar sürmesinin gerekli olmasıdır. Bazı yörelerde “yol kardeşliği” olarak da adlandırılmaktadır.³⁶⁹ Musahipliğin, Alevi cemaatında nasıl bir işlev yerine getirdiğini izah etmeden önce, musahipliğin ortaya çıkışı ile ilgili farklı görüşleri vermekte fayda görmekteyiz.

Musahipliğin ortaya çıkışı hakkında farklı yaklaşımlar söz konusudur. Musahipliğin ortaya çıkışını, Zerdüşt inancına bağlayan yaklaşımın iddiasına göre, “.....zerdüşt kendi yöresinde kardeş birlikler oluşturmuş ve bu daha sonra günümüzde bile var olan ruhani dervişler birliğinin temelini atmıştır. Anadolu Alevîlerinin bir kesiminde var olan musahip örgütünün bu olaydan çıkmış olması da akıldan çıkarılmamalıdır.”³⁷⁰ Bu iddiadan farklı olarak, asıl musahipliğin temelini İslâm dinindeki uygulamayla başlatanlar çoğunluktadır. Arapça “arkadaşlık eden, sohbeti güzel olan” anlamındaki musahipliğin dinî dayanağı olarak İslâm’ın Peygamberi’nin Hudeybiye’de Sahabeler ile sözleşmeleri ve bunun neticesinde gelen fetih süresinin 10.Ayeti’nin* yorumuna ve Hz. Peygamber ile Hz. Ali’nin musahip olmaları gösterilmektedir. Bu hadise Buyrukta şöyle anlatılmaktadır:³⁷¹

“Tanrı’nın elçisi, inananlara dönerek;

‘- Ey inananlar, her iki kişi birbirinizi kardeşliğe kabul edin,’ buyurur. Hz. Peygamber’in buyruğu üzerine her inanan kendisine bir kardeş bulur, her iki kişi karşılıklı birbirini kardeşliğe kabul eder. Hz. Ali, yalnız kaldığını görünce ayağa kalkarak; ‘Ey Tanrının elçisi ben tek kaldım; ben kiminle kardeş olayım?’ der. Bunun üzerine Hz. Peygamber ‘Ey Ali, sen benim kardeşimsin; tıpkı Musa ve Harun gibi, Ya Ali bundan böyle sen de, seni izleyenlerin , sana inananların belini bağla’ buyurur, dileğe uyan Hz. Ali, Hz. Peygamber’in katında, önce Selmân-ı Farisi’nin, sonra Kamber’in, ardından da Süheyl’in kuşağını bağlar. İnananlar bu durumu kutlamak isterler. İçlerinden biri peksimet, hurma ve yağ getirir. Hz. Ali, Hz. Peygamber önünde lokma yapar ve herkese sunar. Sonuçta bir lokma artar. Bu lokmayı o sırada Medine’de bulunan Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Fatümatüzzehra’ya göndermeye karar verirler. Selmân-ı Farisi lokmayı Medine’ye ulaştırır. Sufiler, Ehlibeyt’e lokma

³⁶⁹ Er, Piri: a.g.e, sh.39-40.

³⁷⁰ Birdoğan, Nejat: Anadolu Aleviliğinde Yol Ayrımı, Mozaik Yay., İst., 1995, sh. 83.

* “Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah’a biat etmektedirler. Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir. Kim ahdini bozarsa; ancak kendi aleyhine bozmuş olur. Kimde Allah ile olan ahbine vefa gösterirse Allah ona büyük mükâffat verecektir.(Fetih süresi 10. Ayet)

³⁷¹ İmam Cafer Buyruğu, sh. 28

gönderilmesini bir sevgi belirtisi olarak algırlar, birbirlerine lokma göndererek bu olayı sürekli canlı tutarlar”.

Bu açıdan musahipliğe baktığımızda, iki sofunun ve böylece iki ocağın (ailenin) kıyamete kadar kardeş olmasıdır. Musahiplik andı yapmış olan kişiler böylece Hz. Muhammed’in ve Hz. Ali’nin yoluna girmiş olurlar.³⁷² Musahiplik merasimi, Arş’da, zaman dışında masalsı bir merasimin tekrarlanmasıdır. Alemin yaratılışında, Cebrail Hz. Adem’e kuşak kuşandırdı, musahip oldular. İslâm döneminde Hz. Peygamber, Hz. Ali’nin beline kuşak bağladı, musahip oldular.³⁷³

Alevîlikte musahipliğin kaynağını Eski Türk kültüründe arayanların ortaya koydukları deliller de musahipliğin kaynağı Asya olarak görülmektedir. İskitler’de (Saka) ileri ölçüde bir “kardeşlik” vardır. Bu örgütlenme Harzmdde de yaygındır. Asya ve Şamanlık kökenli olan “musahiplik”, Oğuzlar yoluyla Ahilere geçmiş, oradan da Alevîlere geçmiştir.³⁷⁴ Mahmud al-Kaşgarinin; Divanü Lugat-it-Türk’ünde musahipe yakın bir adete rastlanmaktadır. Mahmut al- Kaşgari her tacir ve her zanaatkarın “bitse” adı verilen bir ortağının bulunduğunu belirtmektedir. Bu bir ortağı, yani bir musahibi olma adeti, Anadolu meslek birliklerinde olduğu gibi, Alevîlerde de vardı. Her zanaatkarın bir ortağı bulunurdu. Bu adet meslek birlikleri kökenlidir, fakat Alevîlerde, dinin gerektirdiği bir tören şeklini almıştır.³⁷⁵ Ahiliğe katılmak isteyen acemi çırağın yola katılırken kendisine öncelikle bir ata bulması gerekir. Bu, Alevîlikteki “rehber” in karşılığıdır. Sanırsanız ki bu durum Ahilikten Alevîliğe geçmedir. Yine fütüvvet yolunda ilerlerken kendisinden daha kıdemli olan naziller arasından iki de yol arkadaşı seçecektir. Bu olay da Alevîliğin bir kesimine “musahip”lik olarak geçmiştir. Horasandan, Anadolu’ya gelen bu Ahi kuruluşlarının yol kardeşliği olayının tek biçimi ile (bir kardeş) gazilere geçtiğini, gazaya giden erlerin çocuklarını yol kardeşlerine emanet ettiği bilinmektedir.³⁷⁶

Alevîlik inancındaki musahiplik, eski Türklerin kültür değerlerinin, İslâm ile tanıştıktan sonra dinî bir muhtevaya bürünerek Türkmen Alevîlerinde yaşatılmasıdır. Alevîlik, Kızılbaşlık, köy Bektaşiliğinde, şehir Bektaşiliğinin aksine musahipsiz

³⁷² Yörükhan, Yusuf Ziya: a.g.e., sh. 316.

³⁷³ Melikoff, Irene: Uyur idik uyardılar, sh. 48

³⁷⁴ Öz, Baki: Alevilik Tarihinden İzlerler, Can yay., İst., 1997, sh. 108.

³⁷⁵ Melikoff, Irene: Aynı Eser, sh. 48.

³⁷⁶ Birdoğan, Nejat: “Anadolu Aleviliğinin Bu Gününe Ahiliğin Etkileri”, I. Uluslararası Ahilik kültürü Sempozyumu Bildirileri, 13-15 Ekim 1993, Hayem Yay., Kasım 1996, sh. 20

erkâna (cem) girmek mümkün değildir. Bektaşîliğe gönül veren ve layık olan, kadın, erkek, evli, bekar, her fert tek başına “nasip alır”, Bektaşî olur, Bektaşî topluluğuna girebilir. Kızılbaş köy cemaatlerinde ise, her şeyden önce, Alevî ana-babadan doğmuş olmak gerekir. Ancak böyle kimseler yani “daldan yetme değil, kökten bitme olanlar” evlendikten sonra başka evli çiftle musahip olarak topluluğa katılabilirler.³⁷⁷ Rehber, iki müsahibi dedeye götürür. Bu suretle birlikte, beş kişi Al-i abayı temsil etmiş olurlar. Musahiplik, Hz. Peygamber ile Hz. Ali’den kaldığı için musahiplik andı içenler Muhammed-Ali yoluna girmiş sayılır. Musahiplik, mürşit izniyle hakikatta Hak olmadır. Caferi Sadık, Buyruk’da musahibin önemini şöyle açıklıyor: “Musahip cesettir, mürşit can; can cesetten çıkınca düşkünlük toprağına düşülür. Mesrep ikrardır; muhabbet iman, mürşit ise dindir. Bir sofinin musahibi yoksa cesedi, mürşidi yoksa imanı, rehber nazarına varmasa islamı olmaz.”³⁷⁸ Bu dört kişilik iki aile, Alevî topluluğunun çekirdeğinin teşkil ederek, birbirleriyle kardeş sayılırlar. Buna ahiret kardeşliği denir. Türk toplumunda kardeş çocukları evlenebildiği halde, birbirine musahip olanların çocuklarının evlenmemesi, musahip-kardeşliğin ne derece ileri ve köklü olduğunu göstermektedir.³⁷⁹ Musahip olacaklardan belli şartlar göz önünde bulundurulur:³⁸⁰

- Aynı dili konuşuyor olmaları,
- Aynı mahalle, köy, ilçe veya ilde oturuyor olmaları, erişilemeyecek uzaklıkta olmamaları
- Yola girmek için her iki adayın ikrar vermiş olması
- Her iki adayın da evli olmaları (bekar iki aday yola ikrarını vermiş olmak kaydıyla musahip seçer. Ancak evlendikten sonra musahip olabilirler. Musahipsiz olanlar Abdal Musa cemi dışında görgüye katılamaz.)
- Adayların yolun yasakladığı suçları işlememiş olması ve yol düşkünü olmaması gerekir.
- Adayların aileleri arasında küskünlük, dargınlık, kan bağı, akrabalık ve iki göbek ötesine kadar evlilikle kurulan akrabalık bağının bulunmaması gerekir.

³⁷⁷ Eröz, Mehmet:a.g.e., sh. 111.

³⁷⁸ İmam Cafer Buyruğu, sh.23.

³⁷⁹ Eröz, Mehmet: a.g.e., sh. 111-112.

³⁸⁰ Er, Piri: a.g.e., sh .40-41.

Adayların toplumsal statülerinin (eğitim, meslek, vb.) birbirlerine yakın olması gerekir. Musahip olmaya karar verenler, yolun kurallarını bilen bir rehberin öncülüğünde cemde dara durup, köy halkından sorulduktan sonra dede tarafından dualanırlar. Musahip adaylarına, birbirlerini denemeleri için “sınama”ya da “kazanç” adı verilen bir yıllık bir süre verilir. Musahipliği, yürütülebileceklerine kanaat getirilirse kazanç süresi sonunda rehber tarafından boyunlarına mendil veya tülbent bağlanarak cem meydanına getirilen musahipler, eşleriyle birlikte dara durup, toplumdan sorulduktan sonra üzerlerine bir beyaz çarşaf örtülerek, dededen dua ve nasihat alırlar. Bu beyaz çarşaf yaşarken ölmenin, ölmeden önce ölmenin ve kefenlenmenin simgesidir. Ölen, insanın nefsidir. Bu ölümle, insanın nefsi kötülüklerden arınmış olur.³⁸¹ Musahip adaylarının elbisesi beyaz, dikişsiz, süssüzdür.³⁸² Rehber: “-sana, Muhammet-Ali’nin yoluna girmek üzere bir çift kurban getirdim. İşte yularları” diye karşılık verir. Sonra pir, musahiplere öğüt verir:³⁸³

“-Ey evlatlarım, siz musahip oldunuz. En başta musahip, musahipten evini ayırmayacak, mallarını ayırmayacak... Aranızda bir tartışma çıkması durumunda, Allah korusun, bu dargınlığı, temmuz sıcağında bir tülbent kuruyuncaya kadar sürdüerseniz, derdinize derman bulunmaz. Talip olmak için sizden dört şey isterim. Önce şeriatı bilmek gerekir. İkincisi tarikatı bilmek gerekir. Üçüncüsü marifetten bilgi sahibi olmak gerek, dördüncüsü Sırrı Hakikat ehli olmak gerek. Bunlara layık olmak için ise yalan söylememek, haram yememek, zina yapmamak, dedikodu etmemek...sonuçta ulu Tanrının buyurduklarını tutup, yasak dediğini yasak, gerçek dediğini gerçek bileceksiniz. Tanrının yolundan ayrılmayacaksınız, işittiniz mi evlatlarım! Ey talip benim sana söylediğime bu cemaat şahit olsun mu? Vaktin İmamı şahit olsun mu? Ay, Güneş şahit olsun mu? Yer, gök şahit olsun mu? Ölünceye değin ikrarınızdan dönmeyeceğinize, elinizden geldiğince, gücünüzün yettiğince Allah’a kul, Muhammet’e ümmet, Ali’ye talip olacağınıza, Hüseyin’in yolundan ayrılmayacağınıza söz veriyor musun?”der. Musahipler:

“-Eyvallah Pirim!” karşılığını veriler.

Alevîlik-Bektaşilikte, musahiplik önemlidir. Özellikle geleneksel hayatta yüz yüze ilişkilerin ve biz duygusunun hakim olduğu dönemlerde, Alevîlik içinde

³⁸¹ Er, Piri: a.g.e. sh.42-43.

³⁸² Şener, Cemal: Benim Kabem İnsandır, sh. 120.

³⁸³ İmam Cafer Buyruğu, sh. 28-30.

musahiplik önemli rolleri ifa etmiştir. Çünkü Alevîlerin içinde bulunduğu şartlar ve hayat tarzı sosyal dayanışmayı, yardımlaşmayı ön plana çıkarmıştır. Musahipliği, araştırmacılar Türk toplumunun dayanışma ve yardımlaşma anlayışına bağlamaktadırlar. Ancak bu anlayış, İslamî bir yorumla da kutsiyet kazanmaktadır. Böylece musahiplik dinî bir muhtevaya bürünmektedir. Musahipliği Türk kültürü ve hayat tarzı ile İslamî yorumun dışında, başka yönlere çekme gayreti ve farklı unsurlarla açıklama tarzı Alevîliği etnisite ile açıklama çabalarından başka bir şey değildir.

Günümüzde şehirleşmeyle birlikte Alevîlik içinde musahipliğin de yaşatılması oldukça zor görünmektedir. Zira, Alevîlikde musahiplik uygulaması ile fertleri kontrol etmek ve sosyal dayanışmayı sağlamak bugünkü şartlar da başlı başına bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Oysa geleneksel örgütlenme içinde musahipliğin önemli roller üstlendiğini görüşmelerde özellikle dedeler belirtmektedirler. Bu önemi Pir Sultan Abdal dizelerinde şöyle anlatmaktadır.³⁸⁴

Musahipten özünü seçen musahip
Oniki imam dergahına varamaz
Musahibin sırrını açan musahip
Oniki imam dergahına varamaz

Musahip musahibin sırrını açar
Evliyalar anın hışmından kaçar
Dünyadan ahirete imamsız göçer
Oniki imam dergahına varamaz

Musahip var musahibin varısı
İkisi de bir elmanın yarısı
Özü çürük kalles olsa birisi
Oniki imam dergahına varamaz

Musahip musahibine bulsa bahane
Anı da sürerler bir ulu hana
Ahır cehennem oduna yana
Oniki imam dergahına varamaz

³⁸⁴ Pir Sultan Abdal Divanı, sh. 138.

Musahip musahibe etse güman
 Anda ne din kalır ne de iman
 Şefaatçi olmaz on iki imam
 Oniki dergahına varamaz

Pir Sultanım bed huylardan bezeli
 Yer gökten umutçuğu üzülü
 Musahip musahiple gezse küsülü
 On iki imam dergahına varamaz .

Burada çerçevesini çizmeye çalıştığımız musahipliği, geleneksel bakışa mensup olanlar, Alevîliğin temel uygulamalarından biri olarak görmektedirler. Hatta bazı grup mensupları, musahipleriyle münasebetlerinin devam ettiğini belirtmişlerdir. Söz konusu gruba mensup olanlar tarafından, bu uygulamayla geçmiş dönemde Alevîler arasında toplumsal dayanışmanın çok iyi sağlandığı, birçok örnek olaylarla ifade edilmiştir. Bu hususta bir dede, bugün Alevîlerin kendilerine de yabancılaştığına dikkat çekerek, bunun hal çaresi olarak musahipliği göstermiştir. Söz konusu dede, musahipliğin tekrar etkin olmasıyla birçok problemin çözüleceğini iddia etmiştir. Bazı üyeler tarafından, şehirleşmeyle birlikte musahipliğin nasıl uygulanacağını bir muamma olduğu, ifade edilmiştir. Ancak bu uygulamanın da unutulmasına duygusal olarak tepki gösterdikleri gözlenmiştir. Bazı dedeler tarafından, şehirleşmeyle birlikte Alevîlerin toplumda yalnızlığa düştüğü ve dayanışmaya ihtiyaçlarının olduğu belirtilerek, aileler arasında dayanışma için musahiplik önerilmiştir. Ayrıca bu uygulamanın, hem inanç açısından bir muhtevasının olduğuna dikkat çekilmiş, hem de toplumsal dayanışmayı sağladığına vurgu yapılarak, Alevîlik açısından önemi mülakatlarda sık sık vurgulanmıştır.

İdeolojik Alevîliğe mensup olanlar tarafından, toplumsal dayanışma ve birlik olmanın önemi vurgulanmıştır. Ancak söz konusu grup üyelerinin dayanışma için musahipliği değil de, kendi ideolojilerini gördükleri gözlenmiştir. Ayrıca musahipliği inanç boyutunda değerlendirmedikleri görülmüştür. Kavramın temeline de inancı değil, emeği koydukları görülmüştür. Bu grup mensupları “musahip kardeşiniz var mı?” sorusuna, “ezilmiş, haksızlığa uğramış ve emekçi kardeşimiz var” şeklinde cevap verilmiştir.

Kimlik Alevîliğine mensup olanlar, kavramı çoğunlukla bilmediklerini vurgulamışlardır. Ancak Alevîler arasında dayanışmayı artırması halinde, kavrama olumlu bakacaklarını belirtmişlerdir. Kavramın inanç boyutunu ayrıntılı olarak bilmedikleri görülmüştür. Hatta gençlerin çoğunun bunu öğrenmek ihtiyacını da duymadıkları gözlenmiştir. Gençlere, ailelerinin musahipliği yaşatıp-yaşatmadığı sorulduğunda, genellikle “hayır” cevabı verilmiştir. Gençlerin çoğu, ailelerinin Alevîliği yaşamadığını belirtmişler ve kendilerinin Alevîliği yaşamamalarından ailelerini sorumlu tuttıkları görülmüştür.

Netice itibariyle, düşkünlükte olduğu gibi musahipliğin de günümüzde uygulanmasının zorluğu, Alevîlerin büyük çoğunluğu tarafından belirtilmiştir. Geleneksel hayatın hakim olduğu dönemlerde etkili olan ve dayanışmayı teşvik eden bir uygulama olduğu belirtilmiştir. Ancak günümüzde içinin boşaldığı da sık sık vurgulanmıştır. Alevîlikteki kurumların ve uygulamaların içinin boşalmaya başlaması, Alevîleri de endişeye sevk ettiği görülmüştür. Bu endişeyi duyanların başında da geleneksel Alevîliğe mensup olanlar gelmektedir.

7.5. Alevîlikte Talibin Yeri

Bektaşilikte talip, “nasip alma” kavramıyla açıklanmaktadır. Bektaşiliğe girmek isteyen adaylar, aranan koşullara uygunsa, bir Baba’ya baş vurarak “Nasip almak” ya da “El almak” istediklerini bildirirler. Adayın Bektaşî olmasına mani bir hal olup olmadığı Baba’nın dervişlerince araştırılır. Bir süre toplantılara katılan adaya Bektaşilik müessesinin sanıldığı kadar yüzeysel olmayıp, yorucu, sorumluluk isteyen, çaba gerektiren uzun bir eğitim olduğu anlatılarak, işin kolayına kaçmak niyeti varsa başka yolları deneyebileceği Bektaşî olmasının şart olmadığı vurgulanarak, kendi özel ifadesiyle Bektaşî olmak isteyen aday caydırılmaya çalışılır. Bu gayretlere rağmen yine de Bektaşî olmakta ısrar ederse, son ana kadar tekrar vazgeçme hakkı tanınarak Bektaşiliğe kaydı yapılmasına izin çıkar. “Nasib töreni” denilen bir törenle Bektaşiliğe girişi kesinleşir. Gerçek manalardan haberdar olmayı isteyen talip (istekli) denmektedir. Bu istek sonsuz mertebede ise ona da “aşık” denmektedir. Taliple ilgili olarak eski yazmalarda şöyle bir kayıt bulunmaktadır: Talibin sırtında fakr (yoksulluk) hırkası, gönlünde ilahi sevgi, fikrinde rıza ve teslimiyet, başında devlet tacı, kaşında kudret kalemi, gözünde vilayet nuru, kulağında Gülbak-i Muhammedi, burnunda cennet

kokusu, dilinde inandığına şهادet, göğsünde Kura'nî hikmet, elinde ermişlik eli. belinde kurtuluş kemeri, dizinde hizmet. ayağında erkan bulunmaktadır.³⁸⁵

Esrarname adlı bir yazmada üç çeşit talib'den bahsedilmektedir. Bunlar; Aşık meşreb, muhibib meşreb, mukallid meşreb. Aşık meşreb talib: Gerçeği isteyişinde yüz bin kabir bela ulaşıya hiç gözünde olmayandır. Belki cefası arttıkça zevki, sefası artıp imanı çoğalandır. Muhib meşreb talib: Bilgilidir, Cevr-ü cefaya dayanması az ise de Hakk'ın muhabbetini de terk etmeyendir. Mukallit meşreb ise, aşıkları zevk ve şevk içinde görüp, yolu kolay aşılır sanarak heves edenlerdir.³⁸⁶

İmam Cafer Sadık, "Talip demek, muhip ve mürebbisine ikrar veren bir dilden konuşan demektir" şeklinde belirtmektedir. Muhammet-Ali ocağı taliplerinin mürebbi ve musahibe ermeleri, ikrar verip iradet getirmeleri ve hak yolunu kabullenmeleri gerekir. Bir talip, şariat, tarikat, marifet ve hakikat bilimlerinde; dört kapının dördünde de kamil olmak durumundadır. Bu vasıflara sahip olan bir talibin önce kendisiyle sonra toplumla uyumlu olması gerekir. Ondan hiçbir canlı incinmemelidir. Elindeki ekmeği komşusuyla paylaşmalı malını, canını ve yarattığı dünyayı gerektiğinde başkasına bırakmalı ve rızaya teslim olmalıdır.³⁸⁷

Alevîlik ve Bektaşîliğin temelini oluşturan talip üzerinde oldukça fazla durulmaktadır. Çünkü talibin inancını yaşamaması, Alevîliğin ve Bektaşîliğin de değer yargılarının, inanç ritüellerinin çökmesi anlamına gelmektedir. Bu duruma dikkat çeken İmam Cafer, "Din Muhammed, iman Ali'dir", dininden, imanından dönmüş talibi de, Tanrı, Muhammed ve Ali'den dönmüş saymaktadır. Bu durumda ki talibi de şöyle tanımlamaktadır; şeriatta kafir, tarikatta düşkün, marifette yoksun, hakikatte dönektir.³⁸⁸

Alevîlik inancının geleceğe taşınmasında ve yaşanmasında önemli rolleri üstlenen talibin yetişmesinde cemler önemli rol oynamaktadır. Alevî – Bektaşî inancında dede ve rehberden sonra hiyerarşik olarak talip gelir. Talibi her zaman için dede ve rehber kontrol eder, talip dededen ve rehberden izinsiz bir şey yapamaz. Böylece talip, inanç ve toplumsal bağlarla dede ve rehberle bağlanmıştır.³⁸⁹ Ancak bu durum ideal olanı yansıtmaktadır.

³⁸⁵ Termen, Belkis: Aynı Eser, sh. 131-132.

³⁸⁶ Noyan, Bedri: a.g.e., sh. 73.

³⁸⁷ İmam Cafer Buyruğu, sh. 73-75.

³⁸⁸ Aynı eser, sh. 76-77.

³⁸⁹ Kara, Mustafa: Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergah Yay. İst., 1998, sh. 230.

Taliple ilgili olarak Pir Sultan Abdal, bir şiirinde şu mısraları söylüyor :³⁹⁰

Talibin özünü hal eyle pişir
Bu meydana çiğden lokma gelir mi?
Üstat nazarında tuzlanmayınca
O lokmada lezzet karar olur mu?

Alevî-Bektaşî inancında, diğer dinî gruplarda ve sosyal gruplarda olduğu gibi bir grup-içi ilişkiler ve bu ilişkileri düzenleyen bir kaideler manzumesi vardır. Ancak taliplik hususunda zamana göre değişme de kaçınılmaz olmuştur.

Alevî-Bektaşilikte, sosyolojik anlamda cemaat duygusunun ağır bastığı dönemlerde bunun titiz bir şekilde uygulandığını tespit ediyoruz. Halbuki ülkemizde özellikle 1950'li yıllarla birlikte, sosyal değişimin etkisinin hızlı olması ve kırsal bölgelerden şehirlere doğru göç olgusu zamanla Alevîliği de etkilemiştir. Günümüzdeki hızlı değişimden Alevîler de nasibini almıştır. Bunun neticesinde geçmişte Alevî inancı bakımından bir kişi, kendini "talip" olarak tanımlarken, günümüzde kendilerini kimlik olarak Alevî şeklinde tanımlamaktadır. Alevî-Bektaşî inancında "talip" yerini daha farklı kavramlara bırakmıştır.

Çalışmamızda Alevî gruplar arasında talip kavramını sıklıkla kullananların, geleneksel Alevîliğe mensup oldukları görülmüştür. Özellikle Alevîliği yaşadığını belirten bazı grup mensupları, bu kavramı ısrarla kullandıklarını belirtmişlerdir. Hatta dedeler, kendilerine ocak olarak bağlı Alevîlerden bahsederken ve bunları tanımlarken köy, ilçe ve il bazında talip kavramını kullandıkları görülmüştür. Alevîliğe tasavvufî açıdan bakan bazı grup üyeleri de şehirleşmeyle birlikte talip kavramının da yaygın olarak kullanılmadığını ifade etmişlerdir. Ancak, bu kavramı kendi aralarında canlı tutmaya çalıştıkları gözlenmiştir. Bu hususta bir grup mensubu, yeni yetişen Alevî kuşak tarafından talip kavramının bilinmeyeceğine dikkatleri çekmiştir, sebebini de, bu kuşağın Alevîliğin tasavvufî boyutunu bilmemelerine bağlamıştır. Söz konusu kişi, gençlerin eğitilmesi için ilk önce talibin ne olduğunun öğretilmesine önem verdiğini belirtmiştir..

İdeolojik Alevîliğe mensup olanlar tarafından, talip kavramının pek kullanılmadığı görülmüştür. Hatta kavramın günümüzde manasını yitirdiği iddia

³⁹⁰ Pir Sultan Abdal Divanı, sh. 415.

edilmiştir. Bazı grup üyeleri de, Alevîliğin tasavvufî bir yorumunun olamayacağını, dolayısıyla talip kavramının manasız olduğunu savunmuşlardır. Zayıf kimlik Alevîliğine mensup olan gençlerin çoğunun talip kavramının Alevîlik açısından önemini pek bilmedikleri tespit edilmiştir. kavrama karşı da duyarsız oldukları gözlenmiştir.

8. ALEVÎ GRUPLARIN SOSYOLOJİK GÖRÜNÜMÜ

8.1. Amaçları Açısından Alevî Gruplar

Amaçları açısından Alevî gruplar farklı idealleri benimsemektedirler. Geleneksel Alevîlik mensubu olanların, ideal Alevîlikten anladığı, İslâm'ın Peygamberini ve Ehl-i Beyti bilen, tanıyan ve yaşantısında rehber edinen bir anlayıştır. Bu ideal Alevîliğin, Ehl-i Beyte dayanmak zorunda olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca Ehl-i Beytin çok iyi bilinmesi üzerinde durulmaktadır. Geleneksel gruba mensup olanların büyük çoğunluğu, içinde bulundukları ortamı ve zamanı beğenmedikleri tespit edilmiştir. Geçmişte icra edilen cemleri, dedelerin bilgeliğini ve cemaat üzerindeki hakimiyetini delil göstererek, buna özlem duyan üyeler, ideal Alevîlikten, ibadetin yapıldığı Cemlerin düzenli olduğu ve bunu hayat üslubu haline getirmeyi anladıklarını ifade etmişlerdir. Çünkü ideal Alevîliğe, cem, semah, musahiplik, mürşit, pir, rehber, talip ilişkileriyle ulaşılabileceğine inanılmaktadır. İdealdeki Alevîliğe ulaşıldığında, Tanrıya yapılacak ibadetin de hedefine ulaşacağı belirtilmektedir. Geleneksel guruplar, ideal Alevîlikten, geçmişe bağlı, tarihini bilen ve bundan güç alarak, yarınlara güven içinde bakmayı anladıklarını belirtmişlerdir. Hatta bu beklenen yarınlarda Alevîliği, bir inanç ritüeli olarak yaşamanın yanında, hayat felsefesi haline getirme de amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda maziyle bağlar kesilmemekte, mazide kalan güzel uygulamalar da bugünlere ve yarınlara taşınmak istenmektedir.

Grup mensuplarından bazıları ideal Alevîlikten, Anadolu Alevîliğini anladıklarını belirtmişlerdir. Fakat, geleneksel Alevîlik mensupları tarafından "Anadolu Alevîliği" kavramıyla anlatılmak istenen, Türklerin, Türkistan'dan Anadolu'ya geldiklerinde oluşan ve kökenini, Türklerin İslâmî yorumu olarak izah ettikleri, anlayış tarzı ifade edilmektedir. Türkistan'da başlayan, Anadolu'da olgunlaşan, Balkanlara kol, kanat salan dinî anlayış ve hayat felsefesinin adı olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla, bu anlayış, medeniyetlerin ve inançların mozaigini ifade etmek için kullanılan "Anadolu Alevîliği" anlamında değildir.

Geleneksel Alevîlik mensubu bir üye, “ideal Alevîliği, siyasetten uzak, içinde siyasetin olmadığı bir inanç ritüelini yerine getirme ve yaşama” olarak ifade etmiştir. Malatya’da Geleneksel Alevîlik mensubu olan üç vakfın üyeleri de, ideal Alevîliğin belirleyici özelliği olarak “Alevîliğin inanç olarak yaşanması ve gelecek nesillere öğretilmesi” şeklinde kabul ettiklerini belirtmişlerdir. Bir inanç ritüeli olarak yaşanmak istenen Alevîliğin temel kurumları olan dedelik ve cemin, Alevîlerin hayatlarında etkin olması istenmektedir. Geleneksel idrak tarzına mensup olanlardan bazıları, ideal Alevîlikten, geçmişte yaşanmış olan Alevîliği anlamaktadırlar. Bunlar mevcut Alevîliği beğenmemekte ve geçmişe özlem duymaktadırlar. Bunu ise, dedelerin Alevîliğe olan hakimiyetinin sağlanması, cemlerin düzenli olarak yapılması, musahipliğin etkin olarak yaşatılması şeklinde ifade etmişlerdir.

Geleneksel Alevî grupların hepsinin ideal Alevîlik anlayışında, dedelere çok önemli işlevler yüklenmektedir. Bu işlevler, geçmişte olduğu gibi, dedenin Alevî toplumuna liderlik etmesidir. Dedenin bilge bir kişi olması, toplumu iyi tanuması, Kuran-ı Kerimi ve Hadisleri bilmesinin yanı sıra, çağın yeniliklerini takip etmesi gereği de belirtilmiştir. Böylece Alevî toplumunda dedenin tekrar önemli bir konuma geleceğine inanılmaktadır.

Geleneksel Alevî grupların hemen hemen hepsi kendine modal şahsiyet olarak, benzer şahısları almaktadırlar. Bunlar, Hz. Peygamber, Hz. Ali, Ehl-i Beyt, Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre, Pir Sultan Abdal, Mevlana, genelde dedeler, özelde de Hüseyin Doğan Dede ve Gürgür Dede’dir. Bu grup mensupları, İslâm’ın son peygamberi Hz. Muhammed’i, bütün Alevîler için modal şahsiyet olarak göstermektedirler. Ayrıca Kuran-ı Kerim de önemli bir kaynak olarak tavsiye edilmektedir. Hz. Ali ve Ehl-i Beyti, erkekler için modal şahsiyet olarak gösterilirken, Hz. Fatıma da kadınlar için modal şahsiyet olarak gösterilmektedir. Özellikle Hz. Fatıma’nın, Hz. Ali’ye bağlılığı ve İslamî bilgisi Müslüman kadınlar için örnek şahsiyet olarak gösterilmektedir. Grup üyeleri özellikle “Tam Hüsniye” kitabını da okunması gereken bir eser olarak önermektedirler. Bu eserdeki “Hüsniye”nin tavrı ve bilgisi de kadınlar için örnek olarak vurgulanmaktadır. Alevîliğin doğru öğrenilmesi ve gerçekten yaşanması için bu değerli şahsiyetlerin, Alevî gençler tarafından öğrenilmesi ve rehber olarak kabul edilmesi, Alevîliğin geleceği açısından önemli görülmektedir. Ayrıca grup mensupları Türkçe’nin Anadolu’ya yerleşmesinde önemli gördükleri Şah İsmail’e,

Fuzuli'ye, Nesimi'ye, Hallacı Mansur'a yakın tarihin şekillenmesi açısından da Atatürk'e büyük önem vermektedirler ve ilkelerine sahip çıkmaktadırlar.

Geleneksel Alevîliğe mensup olan üyeler; "idealinizdeki Alevîliği yaşayan bir toplum var mı?" sorusuna verdikleri cevaplarda, Türkiye'deki yaşanan Alevîliğin ön plana çıktığı görülmüştür. Geleneksel Alevîliğe mensup olan dedeler, bu soruya cevap verirken, genelde kendi taliplerinin yoğun olduğu beldelerde, "ideal Alevîliğin" yaşandığını belirtmişlerdir. Kendilerinin ve taliplerinin ideali yaşamaya çalıştıkları da vurgulanmaktadır. Ayrıca dedelerin büyük çoğunluğu ideal Alevîliğin, Ehl-i Beyt döneminde yaşandığını da vurgulamışlardır. Geleneksel Alevîlik mensupları, ideallerindeki Alevîliğin, Ehl-i Beyt döneminde ve Osmanlı Devletinin kuruluş dönemi ile 1500'lü yıllar arasında yaşandığına dikkat çekmişlerdir. Bundan dolayı grup mensuplarının büyük çoğunluğu, geçmişe özlem duyduklarını belirtmişlerdir. Hal böyle olunca, kendilerine modal şahsiyet olarak da günümüzden ziyade, tarihdeki şahsiyetleri örnek alma yoluna gitmektedirler. Grup üyeleri ideal Alevîliğin yaşandığı toplum olarak da günümüzden ziyade, geçmiş gösterilmektedir. Böylece, üyeler günümüzde, ideal olarak gördükleri Alevîliği yaşayan bir toplum göstermemişler, geçmişte yaşandığını ama günümüzde yaşanmadığını belirtmişlerdir. Sözkounusu grup üyeleri bütün bunlara rağmen, dünyada Alevîliğin en iyi şekilde Türkiye'de yaşandığını vurgulamışlardır. Türkiye'de öncelikle, ideal Alevîliğin, Malatya, Sivas, Tunceli, Tokat ve kısmen İç Anadolu bölgesinde yaşandığı ifade edilmiştir. Geleneksel Alevîlik mensupları, İran'daki Şiiğin ve Arap Alevîliğinin, gerçek Alevîlik olmadığını da vurgulayarak, ideal Alevîliğin ancak Anadolu Alevîlik anlayışıyla ortaya çıkacağını iddia etmişlerdir.

İdeolojik Alevîliğe mensup olanların ideal Alevîlikten anladıkları ile yukarıda vermeye çalıştığımız geleneksel Alevîlik mensuplarının ideal Alevîlikten anladıklarının birbirinden farklı olduğu görülmüştür. Çünkü geleneksel idrak tarzına mensup olanlar ideal Alevîlikten, Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Ehl-i Beytin ve Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre' nin hayatını ve dönemlerini anlarlarken, ideolojik idrak tarzına mensup olanlar, ideal Alevîlik kavramından farklı şeyleri anlamaktadırlar.

İdeolojik Alevîliğe mensup olanların, ideal Alevîliğe yükledikleri manalar, daha çok demokrasi, çağdaş hayat, insan haklarına saygı, farklı kültür ve inançların rahatça yaşandığı toplum, dinin etkin olmadığı bir hayat tarzı, kimsenin ezilmediği, sömürülmediği, emeğe saygının olduğu, bilimsel düşüncenin ön planda bulunduğu, özgürlüklerin kısıtlanmadığı bir hayat tarzı v.b yaklaşımlarla ifade edilmektedir.

Nitekim, grup mensuplarından biri, ideal Alevîliği “İnsanı, insan olduğu için seven, doğaya, topluma ve insanlara karşı davranışlarında sevaba girme endişesi ile değil de, sırf onların gelişmesi için hareket eden bir düşünce ve hayat tarzı” olarak ifade etmiştir. Üyelerin çoğunda, ideal Alevîlik düşüncelerinde, İslamî bir yaklaşımın olmadığı dikkat çekmektedir. Grup mensupları, geleneksel Alevîliğin tersine, ideal Alevîlik düşüncesinde geçmişe özlem duymaktan ziyade, gelecekte beklenenleri ön plana geçmektedir. Geçmişten ise zaman zaman nefret edildiği belirtilmiştir. Bir başka üye, ideal Alevîlikten; ılımlı, çağa ters düşmeyen, bilimsel düşünceyi engellemeyen, katı bir sistem oluşturmayan, bu manada kuralcı olmayan bir felsefeyi anladığını ifade etmiştir. “İdeal Alevîlik ” kavramını anlamsız bulan bir üye, “ benim zihnimde hiçbirşey mükemmel değildir. Bu soru sadece bir kavramdır. Hiçbirşey Alevîlik açısından mükemmel olmaz. Bundan dolayı ideal Alevîlik de olmaz. Çünkü mükemmel hayat yoktur” diyerek, ideal Alevîliğin olamayacağını belirtmiştir. Bazı üyeler, ideal Alevîlikten; kimseye zarar vermeyen, kimseden de zarar görmeyen bir Alevîliği anladıklarını vurgulamışlardır. Bir grup mensubu da kendi yaşantısının ideal Alevîliği temsil ettiğini belirtmiş, ideal Alevîliğin, hiçbir dinî inancın olmadığı bir hayat tarzı olduğunu vurgulamıştır. Bir başkası, ideal Alevîliği şöyle tanımlamıştır: “Aralarında sosyal tabakaların olmadığı, maddî çıkarların peşinde koşulmadığı, elit tabakayla, halk arasındaki uçurumların bulunmadığı bir Alevîlik”. Bir diğer üye ise; laik ve demokrat düşüncede olan insanların ve bunu benimseyenlerin ideal Alevîliği yaşadıklarını vurgulamıştır.

İdeolojik Alevîliğe mensup olanlar tarafından ideal Alevîliğin, geçmişte yaşanmadığı belirtilmiştir. Grup üyeleri, İdeal Alevîliğin, günümüzden ziyade, gelecekte yaşanacağına inanmaktadırlar. Geçmişte ve günümüzde pek yaşanmamasını ise bu grup mensupları “ezilmişlik psikolojisiyle” izah etme yoluna gitmişlerdir. İdeal Alevîliğin yaşanmamasının sebebi olarak, toplumun kapitalist düzeni gösterilmektedir. Kapitalizmin sonucu olarak bireyselleşmenin ön plana çıktığını vurgulayan grup üyelerinden bazıları, bu durumun ideal Alevîliğe ulaşmada bir engel teşkil ettiği kanaatinde oldukları ifade edilmiştir. Sözkonusu grup üyeleri, ideal Alevîliğin arkadaş çevrelerinde ve bazen akrabalar arasında yaşandığını belirtmişlerdir. Grup mensuplarından bazıları, ideal Alevîliğin Malatya, Sivas, Tunceli, Bingöl, Erzincan, Adıyaman illerinde azda olsa yaşandığını vurgulamışlardır.

İdeolojik Alevîlik mensupları kendilerine modal şahsiyet olarak kabul ettikleri şahsiyetlerin ortak özelliğinin, ezilmişliğe karşı çıkmaları, mevcut düzeni kabul etmemeleri olduğunu belirtmişlerdir. Hz. Hüseyin, Nesimi, Hallac- Mansur, Şeyh Bedrettin, Pir Sultan Abdal, Aşık Veysel, Nazım Hikmet, Aziz Nesin gibi şahsiyetler modal olarak gösterilmektedir. Belirtmemiz gereken önemli bir husus, ideolojik Alevîlik mensuplarının bazıları bizzat kendilerini modal şahsiyet olarak sundukları, mülakatlarda görülmüştür. Bazıları ise, modal şahsiyetin olmadığını vurgulamışlardır. Grup üyelerinden, kendilerine modal şahsiyet olarak Hz. Hüseyin'i, Pir Sultan Abdal'ı, Şeyh Bedrettin'i, Nesimi ve Hallac-ı Mansuru alanlar da, Alevîliği daha çok bir başkaldırı felsefesi ve mevcut düzeni kabul etmemek şeklinde algılayanların olduğu, görüşmelerde tespit edilmiştir. Bunlara göre Alevîlik, bir ezilmişlik ve başkaldırı felsefesidir. Bu üyeler, sakın bir hayat yaşayan kişileri, kendilerine örnek olarak alamayacaklarını vurgulamışlardır. Mesela bunlardan birkaçı, sadece isminden dolayı Hacı Bektaş Veli Kültür Merkezi Vakfının, Alevîliği temsil edemeyeceğini belirtmişlerdir. Ancak Alevîliği, Şeyh Bedrettin ve asıl olarak Pir Sultan Abdal'ın temsil edeceğine inanmaktadırlar. Bundan dolayı da Malatya'da Pir Sultan Abdal derneğine acilen ihtiyacın olduğu vurgulanmıştır.

Kimlik Alevîliğini temsil eden Alevî gençlerin büyük çoğunluğunun "ideal Alevîlik" kavramına farklı anlamlar yükledikleri görülmüştür. Bu grup üyelerinin, "ideal Alevîlik" kavramının da içini dolduramadıkları tesbit edilmiştir. Bir üniversite öğrencisi, ideal Alevîliğin olup olmadığını bilmediğini belirterek, "ideal Alevîlik var mı acaba bilmiyorum. Çünkü ebeveynlerimiz bizlere ideal olan Alevîliği göstermedi ki, ideal olan Alevîlikle, yaşadığımız Alevîliği mukayese edebileyim. Alevîlik hakkında bilgilerimiz o kadar sınırlı ki yaşadığımız Alevîliğin, gerçekten Alevîlik olup olmadığını dahi bilmiyoruz" şeklinde serzenişte bulunmuştur. Grup mensuplarının büyük çoğunluğu, ideal Alevîlikten, Alevî gençliğinin sorunlarının çözüldüğü ve kuşak çatışmasının sona erdiği bir toplumu anlamaktadırlar.

Bir üye, ideal Alevîlikten; günün koşullarına uyan bir Alevîliği, gençlerle rahat iletişimin kurulduğu, gençlere önem verildiği, felsefî yönü ağır basan bir Alevîliği anladığını belirtmiştir. Alevî gençler, gelecekte ümit ettikleri ve ideal Alevîlik olarak gördükleri hayat tarzını, araştıran, bilgiyi seven, okuyan ve bilimsel yönden yeterli bir toplum olarak algılamaktadırlar. Çünkü Alevî gençliğin problem olarak gördükleri husus, ebeveynleri tarafından anlaşılmadıkları ve Alevîliğin gençlere nasıl anlatılacağı

meselesidir. Bir üye ideal Alevîlikten, “insanların hak ve hukukunu bilen, insanca yaşamayı gaye edinen, başkasını da kendisi gibi gören bir felsefeyi” anladığını belirtmiştir. Alevî gençlerin üzerinde durdukları bir konu da Alevîliğin, felsefî, kültürel ve inanç yönünün öğretilmesidir. Bunun, Alevî gençliğe öğretilmesi ve hayat tarzı haline getirilmesi durumunda, ideal Alevîliğe ulaşılacağına inanmaktadırlar. Ancak, bunun günümüzde dedelerin bilgi ve tavırlarıyla sağlanamayacağı da vurgulanmıştır. Gençler, dedelerin kuralcı, katı ve diyalogdan yana olmayan tavırlarının, ideal Alevîliğe ulaşmada engel olacağını düşünmektedirler. Kimlik Alevîliğine mensup olan gençlerden çok az sayıda kişi, ideal Alevîlikten, Hz. Ali ve Ehl-i Beytin hayat tarzını anladıklarını belirtmişlerdir.

Alevî gençlerin çoğunluğu ideallerindeki Alevîliği yaşayan bir toplumun olmadığını belirtmişlerdir. Ancak, Alevî gençler, ideal Alevîliğin gelecekte yaşanabileceğini ümit etmektedirler. Gurup üyelerinden bazıları ideal Alevîliğin, Hz. Ali döneminde yaşandığına dikkat çekmiş, bazıları ise, ideal Alevîliğin Türkiye’de, Hacı Bektaş’ta yaşandığını vurgulamışlardır. Ancak böyle düşünen Alevî gençlerin sayısının çok az olduğu mülakatlarda gözlenmiştir. Alevî gençlerin, ideal Alevîlik kavramına yüklemiş oldukları mana ile ideal Alevîliğin yaşandığı topluma verilen örnek arasında fark olduğu tespit edilmiştir. Alevî gençler, ideal Alevîliğin, kendi anlayışları olduğunu vurguladıkları halde, bu düşüncenin yaşandığı topluma veya zamana ait örnek vermekte zorlanmaktadırlar. Hatta gençlerin çoğunluğu örnek olarak bir dönem veya mekan göstermemelerinin sebebini de, kendilerinin Alevîliği bilmemelerine bağlamıştır.

8.2. Metotları Açısından Alevî Gruplar

Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar, Alevîliğin yaşandığı bir topluma ulaşmayı amaç edindikleri için, fertler üzerinde durmuşlardır. Grup mensuplarının idealindeki Alevîlik “eline, diline, beline, hakim ol” veciz ifadesinde mana bulmaktadır. Bu ideal Alevîliğe ulaşmada temel vasıtalar, başta aile, okul, cem ve dedeler şeklinde sıralanmaktadır. Gurup üyeleri bu vasıtaların çok önemli olduğunu vurgulamakla birlikte, bunlardan birinin işlevsiz hale gelmesinin Alevîliğe zarar vereceğini düşünmektedirler. Grup mensuplarından biri, “ideal Alevîliğe ulaşmak için emek lazım. Bilgili, akli başında dedeler lazım. Bu ideale kitap okumakla, yani eğitimle ulaşılabilir. Yunus’u da yetiştiren dergahıdır. Yoksa Yunus, bir çiftçiydi” diyerek eğitimin önemine dikkat çekmiştir. Bir başka üye ise ideal Alevîliğe ulaşmada cemin önemini

vurgulamıştır. Bunun ise “ölmeden evvel ölmekle”, yani ferdin nefsinin terbiye etmesiyle sağlanacağını belirtmiştir. Bu idealin de ancak cem törenleri ile sağlanacağına dikkatleri çekmiştir. Ayrıca geleneksel Alevilik mensuplarında günümüzde, Alevilikte yaşanan problemlerin büyük çoğunluğu, cemlerin düzenli olarak yapılmamasına bağlanmıştır. Üyeler, cemlerin düzenli yapılması ile birlikte, fertlerin cemlerde alacakları görevler ile sorumluluk hislerinin gelişmesinin, Aleviliği yarınlara taşıyacağını vurgulamışlardır.

Grup üyeleri ideal Aleviliğe ulaşmada önemli bir adım olarak da dedeleri görmekle birlikte, dedelerden beklentileri farklılık arz etmektedir. Bu gruba mensup olanlar, ideallerindeki Aleviliğe günümüzdeki dedelerin mevcut konumları ve bilgi düzeyleri ile ulaşamayacağını belirtmişlerdir. Geleneksel Aleviliği, İdeolojik Alevilikten ayıran önemli farklardan biri de, burada ortaya çıkmaktadır. İdeolojik Alevilik mensupları, dedelik kurumuna ve dedelere karşı çıkarılarken, geleneksel Alevilik mensupları, ideal Aleviliğe ulaşmada dedelik kurumunu ve dedeleri temel vasıta olarak görmektedirler. Grup mensupları, dedeliğin, Ehl-i Beyt soyundan gelmesine saygı gösterirlerken, dedelerin de, çağın ihtiyaçlarına göre kendilerini yetiştirmelerini ve Alevî toplumunu daha iyi tanımasını beklemektedirler. Dedelerin, ilmi bilgisinin olması ve çağın özellikleriyle donatılması gereğine işaret etmişlerdir.

Geleneksel Alevilik mensuplarının, İdeal olan Aleviliğe ulaşmada önemli vasıta olarak gördükleri bir unsur da “devlet”dir. Grup mensuplarınca devlet desteği olmadan istenilen Aleviliğe ulaşma başarısının olamayacağı belirtilmiştir. Zira, sözkonusu grup mensupları, kendilerini, Türkiye Cumhuriyeti Devletinin, birinci sınıf vatandaşı ve devletin kurulmasında önemli görevler üstlenmiş fertler olarak tanımlamışlardır. Dolayısıyla, grup mensuplarının çoğunda, devletin ve Atatürk’ün kutsiyeti sözkonusudur. Bu hususda bir grup üyesi; “ideal Aleviliğe ulaşmada, dedeyle beraber devletin desteği olmalıdır. Devletin yardımı olmazsa başarı şansı olmaz. Bizlerde devleti yıkma geleneği yoktur, bunu yapana da hoş görüyle bakılmaz ve kabul edilemez. Camiamızdan hemen dışlanır. Alevilik açısından bu kişileri düşkün ilan ederek, yaptırım uygularız. Bizler, devletten Alevî gençlere sahip çıkmasını beklemekteyiz” şeklinde beklentilerini ifade etmiştir.

Geleneksel Alevilik mensupları, İdeal Aleviliğe ulaşmada, devlet ve dedelerden sonra önemli bir vasıta olarak cemleri ve cemevlerini görmektedirler. Grup üyelerine göre, Aleviliğin değer yargılarını ve inanç ritüellerini, gelecek nesillere aktarmada vasıta olarak görülen cem, aynı zamanda bir sosyal bütünleşme işlevi de üstlenmektedir.

Çünkü geleneksel Alevîlik mensupları cemi, Alevîlerin i badeti o larak görmekteyler. İslâmî bir muhtevaya sahip olduğuna inandıkları cem, Alevîliğin temel taşlarından biri olarak algılanmaktadır. Grup üyeleri, ideal Alevîliğe ulaşmada, Alevîliğin tarihî gelişiminin ve modal şahsiyetlerin Alevî gençlere öğretilmesine önem vermektedirler. Bu konuda bir başka önemli unsurun da aile olduğu ifade edilmiştir. İdeal Alevîliğe ulaşmada ailelere de önemli görevler düştüğü üyelerce vurgulanmıştır. Alevî ailelerin, Alevîliği öğrenmesi ve yaşaması için Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre gibi, Alevîliğin basit olarak, halkın anlayacağı şekilde anlatılması grup üyelerince devletten beklenen bir işlev olduğu ifade edilmiştir.

İdeolojik Alevîlik mensupları, İdeal Alevîliğe ulaşmada metot açısından geleneksel Alevîliğin argümanlarından farklı vasıtalarla sahip olduklarını vurgulamışlardır. Grup üyelerinin İdeal Alevîlikten anladıkları şey ile geleneksel Alevîliğe mensup olanların İdeal Alevîlikten anladıkları birbirlerinden farklı olduğunu belirtmişler. Bu iki grubun amacı farklı olunca, bu amaca ulaşmada kullandıkları vasıtalar ve bunların muhtevası da farklı olmaktadır. İdeolojik grupların, İdeal Alevîliğe ulaşmak için kullandıkları vasıtaların başında dernekler ve örgütlenme çabası gelmektedir. Bu örgütlenmenin içinde, geleneksel Alevîliğe mensup olanların kullandıkları dedelik ve cem törenleri bulunmamaktadır. Bu grubun mensupları, dedelik ve cem törenlerine karşı farklı tavır sergilemekte, hatta ideal Alevîliğe ulaşmada bunlar birer engel olarak görülmektedir. Grup mensuplarının çoğu, İdeal Alevîliğe ulaşma hususunda, Alevîlerin, kendilerini tamamen geleneksel idrak tarzından dışlayarak ulaşılabilirliğine dikkatleri çekmektedirler. Nitekim, kendi hayatlarında da, muharrem ayında oruç tutmadıklarını ve cemlere katılmadıklarını belirtmişlerdir. Aynı zamanda ailelerinin de Alevîliği, inanç ritüelleri açısından yaşanmadıkları belirtilmiştir. Bu hususta bir üye, İdeal Alevîliğe ulaşmada kullanılacak metodu, Alevîlerin sosyal bilimlerdeki eğitim seviyesinin yükseltilmesi olarak belirtmiştir. Grup mensuplarının bazıları ise İdeal Alevîliğe ulaşmada, Alevîlerin ezilmişliğine, haksızlığa uğramalarına, sistem tarafından dışlanmalarına vurgu yaparak, bunların gelecek nesillere öğretilmesiyle amacın gerçekleştirilebileceğine inandıklarını belirtmişlerdir. Bazı üyeler amaca, Hz.Hüseyin, Hallacı Mansur, Nesimi, Şeyh Bedrettin, Baba İshak, Pir Sultan Abdal gibi şahsiyetlerin, Alevîlere öğretilmesiyle ulaşılacağına inanırken; bazıları ise, İdeal Alevîliğe dünya milletlerine entegre olarak ulaşılacağını belirtmiş, bunun

evrensel değerlere sahip olunarak ve bu değerlerin genç kuşaklara kazandırılmasıyla mümkün olacağını ifade etmişlerdir.

Kimlik Alevîliğine mensup olanların, ideal Alevîlik kavramından anladıkları belirsizlik metoda da yansımaktadır. Sözkonusu grubu oluşturan üyeler arasında daha küçük alt gruplar oluşmakta ve gençler buralarda ö bek ö bek toplanmaktadırlar. Grup üyeleri, İdeal Alevîliğe ulaşmada oldukça karamsar görünmektedirler. Bazıları, bugünkü şartlar altında İdeal Alevîliğe ulaşmayı âdeta imkânsız gibi görmekte, geçmiş dönemlerde de i deal A levîliğin yaşanmadığına dikkat çekmektedirler. Bazı üyeler ise İdeal Alevîliğe nasıl ulaşılacağını sorduğumuzda, oldukça ilginç, ilginç olduğu kadar da düşündürücü cevaplar vermişlerdir. Bu üyeler bir düşüncenin, ideolojinin ya da inancın normal olarak yaşandığı zaman, ideale ulaşmak için taraftarlarının gayret etmesinin oldukça doğal olduğunu belirtmişlerdir. Oysa kendilerine, “ İdeal Alevîliğe nasıl ulaşabilirsiniz veya vasıtalarınız neler olabilir,” diye sorduğumuzda bunlar; “biz Alevîliği normal olarak yaşamıyoruz ve bilmiyoruz ki, Alevîliğin en ideal şeklinin ne olduğu ve nasıl ulaşılacağını bilelim” şeklinde cevap vererek, bu soruları geçmemizi rica etmişlerdir. İçinde bulundukları bu durumdan da başta ebeveynleri olmak üzere, dedeleri ve Alevî vakıflarını sorumlu tutarak, kendilerinin âdeta ideolojilerin kucağına atıldığından yakınmışlardır.

Sözkonusu Alevî gençler, ideal Alevîliğe ulaşmada vasıta olarak bir veya birkaç araç üzerinde durmadıkları gözlenmiştir. Âdeta görüştüğümüz kişilere göre vasıtaların da değişmekte olduğu mülakatlarda tespit edilmiştir. Görüşmelerde eğitim kurumları, siyasî partiler, TBMM, Alevîlerin hepsinin birlikte bir partiye oy vermesi, vakıflar, aile ortamı vb. değişik vasıtalar ideal Alevîliğe ulaşmada vasıta olarak ileri sürülmüştür.

En nihayet geleneksel ve ideolojik grup âdeta birbirlerini düşman gibi görmektedirler. Gruplar tarafından birbirlerinin gerek amaçlarının gerekse bu amaca ulaşmak için kullanılan vasıtalarının kabul edilmediği, gruplar tarafından vurgulanmıştır. Kullanılmak istenen vasıtaların Alevîliğe zarar verdiği ve Alevîliği parçalayan unsur olarak değerlendirildiği görülmüştür. Bir grupta önemli işlevler üstlenen kurum veya şahsiyetler, diğer grupta Alevîlik adına tavsiye edilmemesi gereken lüzumsuz bir unsur olarak algılanmaktadır. Mesela dedelik geleneksel Alevîliğin önemli bir unsuru olarak algılanırken, ideolojik Alevîlik mensuplarınca, lüzumsuz ve Alevîliğin çağdaşlaşmasının önündeki bir engel olarak algılanmaktadır.

8.3. Alevî Gruplar Arasındaki Sosyal Münasebet

Alevîliğin büyük çoğunluğunu temsil eden geleneksel Alevîlik mensupları tarafından ideolojik Alevîliğe karşı olumsuz bir yaklaşım sergilenirken, kimlik Alevîliğine mensup olanlara karşı kısmi bir tepki gösterilmektedir. Kimlik Alevîliğine mensup olan Alevî gençliğini kazanmak ve onlara Alevîliğin geleneklerini kazandırmak için olumlu yaklaştığı gözlenmiştir. Söz konusu grup üyelerinde özellikle, ideolojik Alevîliğe karşı bir tepkinin olduğu tespit edilmiştir. Bu tepkinin sebebini de daha çok ideolojik Alevîliğin, sistemle çatışması ve sisteme karşı radikal tavırların sergilemesi oluşturmaktadır. Bilhassa, ideolojik Alevîliğe mensup olanların bu tavırlarının, kamuoyuna Alevîliğin genel tavrı gibi yansıtılmasına, geleneksel grup üyelerinin karşı çıktığı gözlenmiştir. İdeolojik Alevîliğin, Marksist söylemi ile Alevîliği sol ideolojilere yakınlaştırma ve etnik bir kimlik kazandırma çabalarının, ideolojik Alevîlik içinde kabul görmesi, geleneksel Alevîlik açısından kabullenilmesi mümkün olmayan bir durum olduğu belirtilmiştir. Söz konusu grup mensuplarının “kutsal” olarak kabul ettikleri değerlerin ve kurumların, ideolojik Alevîliğe mensup olanlar açısından bir mana ifade etmemesi, bu iki grubu kesin olarak birbirinden ayıran temel etken olduğu mülakatlarda tespit edilmiştir. Hal böyle olunca, iki grubun arasında herhangi bir yakınlaşmanın olduğunu söylemek oldukça zor görünmektedir. Hatta bu grupların kurduğu ve temsil ettiği dernek veya vakıflara da ilgi göstermemekte olduklarını gözlemlene imkânı bulabildik. Aynı şekilde derneklerin veya vakıfların faaliyeti tasvip edilmemekte ve Alevîlik açısından da zararlı bulunmaktadır.

Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar, Alevîliği, ideoloji haline getirenleri ve etnik bir kimlik olarak kabul eden görüşleri reddettiklerini görüşmelerde belirtmişlerdir. Özellikle aşırı sol ideolojilerin Alevîliğe zarar verdiğine dikkat çeken grup mensupları, ideolojik Alevîliğe mensup olanların sistemle de problemleri olduğunu savunmuşlardır. Devlete karşı çıkan Alevîlerin (Kürtçülük yapanlar ve aşırı Marksist eğilimde olanlar) üniversitelerden mezun olup ya da ayrılıp, Alevîlerin içine döndüklerini ve 1970’li yıllarda devlete hizmet etmeyip, terör örgütlerine hizmet ettiklerine dikkat çeken geleneksel Alevîlik mensupları, bu idrak tarzının Alevîliğe zarar verdiğini vurgulamışlardır. Bu grup mensuplarına göre, “1970’lerde atılan Marksist tohumların etkisi bugün hâlâ devam etmektedir.” Bu anlayışın bugün de Alevîler ile devleti karşı karşıya getirdiği ve Alevîliğin yükselmesini engellediği vurgulanmıştır. PKK-KADEK, DHKP-C gibi illegal örgütlerin, Alevîliği kullanarak, ideolojik Alevîliğe mensup

olanları etnik ve ideolojik tabanlı hareketlerin içine çektiğini iddia eden geleneksel Alevîlik mensupları, illegal örgütlere Alevîliğin taban olamayacağını ifade etmişlerdir. Bu tür örgütlere giren, Alevîleri de, hem Alevîliğe hem de devlete ihanet etmekle suçlamışlardır. Özellikle üniversitelerde okuyan Alevî öğrencilerin kandırıldığını ve bu tür örgütlere çekildiğini belirten bir dede, kendi kasabalarında, yakinen tanıdığı bir üniversite öğrencisinin, kürtçe eğitim için üniversite yönetimine dilekçe verdiğini ve okuldan uzaklaştırıldığını belirtmiştir. Dede, bu Alevî gencin ve ailesinin bir kelime dahi kürtçe bilmediğine dikkatleri çekerek, Alevî gençlerin uyanık olması gerektiği üzerinde durmuştur. Geleneksel Alevîlik içinde yer alan dedelerin büyük çoğunluğu, Alevî gençliğinin beynini yıkayan olarak nitelendirdikleri ideolojik Alevîlik anlayışına tepkilerini sık sık dile getirmektedirler. Bu tür faaliyet içinde yer alan Alevîlerin, Alevîliğe ihanet ettiklerini belirterek, bu grup mensuplarıyla sosyal ilişkiye de karşı çıkmışlardır. Hatta bu anlayışı benimseyenleri Alevî olarak dahi kabul etmediklerini ifade etmişlerdir. Çünkü geleneksel idrak tarzına göre, bayrağa, devlete ve millete ihanet edenlerin aynı zamanda Alevîliğe de ihanet etmiş olacakları ısrarla belirtilmiştir.

Sözkonusu grup mensupları, ideolojik Alevîlik mensuplarıyla, aralarında ciddi ayrımların olduğunu belirterek, ideolojik Alevîliğe mensup olanlarla aynı Alevîlik anlayışında buluşamayacaklarını vurgulamışlardır. Hatta, ideolojik Alevîliğin, geleneksel Alevîliğin bilinmemesi ve yaşanmaması sebebiyle oluştuğu iddia edilmiştir. Nitekim bir dede, ideolojik Alevîliği benimseyenlerle aralarında ortak noktanın olmadığını belirterek, “bizim kutsal saydığımız değerleri ve kurumları, onlar kabul etmezler. Biz Ehl-i Beyte değer veririz, dedeleri, Ehl-i Beytin soyu olarak görür, saygı gösteririz, onlar buna gülerler. Biz cem yaparız, bunu Alevîlerin ibadeti olarak görürüz. İdeolojik Alevîliğe mensup olanlar, bunları nostaljik veya folklorik bir unsur olarak görürler. Bizim, bunlarla, ortak bir yanımız olamaz. Bizim için Türk devleti, bayrağı ve dili önemlidir. Türkçe olmadan, Alevîlik olmaz, cem yapamazsınız” şeklinde düşüncelerini ifade etmiştir. Zira sözkonusu grup, devlete ve millete karşı olan düşünce ve davranışları desteklemeyeceklerini belirterek, ideolojik Alevîlik içinde yer alan ve etnik ayrımcılık yapan, illegal örgütleri destekleyen Alevîlerle ortak yönlerinin olamayacağını da belirtmişlerdir. Ayrıca bunları Alevî olarak da kabul etmediklerini vurgulayan grup üyeleri, İdeolojik Alevîliğe mensup olanların Malatya’da teşkilatlanma çabalarını da, Alevîlik açısından sakıncalı bulduklarını söylemişlerdir. Bunların olumlu ilişki kurmaya çalıştıkları kimlik Alevîliğine mensup olanlardır. İdeolojik Alevîliğe

mensup olanlara karşı duyulan tepkinin, bu gruba karşı gösterilmediği gözlenmiştir. Çünkü geleneksel Alevîlik anlayışında olanlar, gençlerin kazanılabileceğini düşünmektedirler. Buna rağmen kısmen de olsa, kimlik Alevîliğine karşı bir tepkinin olduğu görüşmelerde tespit edilmiştir.

Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar, ideolojik Alevîliğe tepki duyup, bu fikirleri savunanlara tavır koyarlarken; aynı tepki ve tavrın ideolojik Alevîliği savunanlar tarafından geleneksel Alevîlik anlayışına karşı sergilendiği mülakatlarda tespit edilmiştir. İdeolojik Alevîlik anlayışını savunan Alevîler, geleneksel Alevîlik anlayışının, efsanelerden, mitolojilerden kurtulamadıklarını ve çağın gelişmelerine ayak uyduramadıklarını belirtmişlerdir. Kendi idrak ediş tarzlarının gerçek Alevîlik olduğunu savunan bu grup üyeleri, geleneksel Alevîliği daha çok mitolojik ve folklorik unsurlarla uğraşılması şeklinde ifade etmişlerdir. Ayrıca, Cem Vakfına, Hacı Bektaş Veli Kültür Merkezi Vakfına ve Zeynel Abidin Vakfına karşı cephe aldıkları tespit edilmiştir. Bu cephe alışın, aynı zamanda gruplar arasındaki münasebetleri de etkilediği ve Alevîlik adına yapılan faaliyetlere büyük katılımları engellemekte olduğu her iki grup üyelerince belirtilmiştir. Hatta bu karşılıklı cephe alışın birçok noktalarda restleşmeye kadar gittiği mülakatlarda tesbit edilmiştir. Grup üyeleri, geleneksel Alevîliğe mensup olanların faaliyetlerini tasvip etmediklerini belirterek, bu faaliyetleri de Alevîlik için zararlı bulduklarını ifade etmişlerdir. Bu hususta ideolojik Alevîlik taraftarları, dedelere karşı tavır aldıkları ve faaliyetlerini lüzumsuz gördüklerini vurgulamış, sebep olarak da, Alevîliğin yüzyıllardır dedeler tarafından sömürüldüğü vb. iddialarını ileri sürmüşlerdir. Bu iddialarını ise çeşitli örnek olaylarla temellendirdikleri gözlenmiştir. Verilen örneklerde dedelerin, yapılan cemlerden elde edilen gelirlerle gayrimenkul sahibi oldukları iddia edilmiştir. Böyle bir anlayışa sahip Alevîlerle, kendilerinin aynı kategoride veya grup içinde olamayacaklarını belirten bu grup mensupları, geleneksel Alevîliği savunanlarla sosyal münasebetlerini en asgari düzeyde tuttıkları görüşmelerde belirtilmiştir.

Bir çok ideolojik Alevîlik mensubuyla yaptığımız mülakatlarda, geleneksel Alevîlik anlayışını temsil eden vakıfların faaliyetlerinin neler olduğunu sordüğümüzda, sözkonusu vakıflarla ilgili tatminkar cevaplar alınamamıştır. Sadece Cem Vakfının, Alevî öğrencilere burs verdiğini ve Zeynel Abidin Vakfının pazar günleri düzenlediği cem'den bahseden ideolojik Alevîlik mensupları, geleneksel Alevîlikle aralarında mesafelerin olduğunu her fırsatta belirtmişlerdir. Geleneksel Alevîliği temsil eden

dedelerin birlik ve beraberlik çağrıları ise bunlar tarafından ciddiye bile alınmadığı görülmüştür. Sözkonusu grup üyeleri, geleneksel Alevîlik mensuplarının faaliyetlerine olumlu bakmadıklarını ve bu faaliyetleri boş bir gayret olarak gördüklerini ifade etmişlerdir. Geleneksel Alevîlik anlayışını, Alevîliği asimile etmekle itham eden bazı ideolojik Alevîlik mensupları, Malatya’da geleneksel Alevîliği temsil eden vakıfları da MİT’in kurdurduğu iddia edilerek, sözkonusu vakıflarda görev yapanların da ajanlıkla suçlandığı gözlenmiştir. Bu grup üyeleri tarafından, cemevleri, “tembelhane” olarak nitelendirilmiş, ayrıca buralar yaşlıların gittiği ve gençlerin rağbet etmediği yerler olarak nitelendirilmiştir.

Geleneksel gruplarla, ideolojik gruplar arasında ilişkinin kurulmamasında, önemli ayrılıklardan birinin de devlete karşı takınılan tavır olduğu gözlenmiştir. Geleneksel Alevîlik mensupları, devleti kutsal, kendilerini de devletin temel taşı olarak görürken; ideolojik Alevîlik mensuplarının, devlete hiç de bu anlayışla yaklaşmadıkları görülmüştür. İdeolojik idrak tarzına göre, Alevîlikle ilgili sorunların temelinde devletin kendisi bulunmaktadır.

İdeolojik Alevîlik mensuplarının büyük çoğunluğu tarafından Malatya’daki vakıflar, Alevîlik için zararlı bulunurken, Malatya’da Alevîliğin, Pir Sultan Abdal derneği çatısı altında bütünleşeceğine inanılmaktadır. Alevîlik içindeki gruplaşmalara geleneksel Alevîlik anlayışını benimseyenler tepki gösterirken; ideolojik Alevîlik mensupları monotonluktan kurtulmak için, Alevîlik içindeki gruplaşmaları anlamlı bulduklarını belirtmişlerdir. Bu durum çağdaş hayatın bir gereği olarak nitelendirmekte; ancak bu gruplarla da herhangi bir ilişki kurulmadığı gözlenmiştir.

Kimlik Alevîliğini temsil eden Alevî gençliğin, Malatya’da diğer Alevî gruplarla ilişkilerinin boyutlarını tam olarak tesbit etmek oldukça güç görünmektedir. Ancak Alevî gençlerle yaptığımız mülakatlarda, gençlerin değişik fikirlere açık olduğu tesbit edilmiştir. Alevî gençlik ve Alevîliği tam olarak yaşamayan ve kendilerini ideolojik yaklaşımın da içinde görmeyen Alevîlerin oluşturduğu bu grubun, daha çok anomi ve yabancılaşmanın neticesinde ortaya çıkan sorunların baskısı altında oldukları tespit edilmiştir. Geleneksel Alevîliğin ne olduğu ve hayat tarzı, bu insanlara tam olarak anlatılamadığı için kendilerine kimlik bulamadıkları tespit edilmiştir. Şehirleşmeyle birlikte sosyal kontrolün de zayıflaması özellikle Alevî gençlik üzerinde birçok olumsuz etkinin meydana geldiği mülakatlarda tespit edilmiştir. Sözkonusu grup mensupları, kendileri için modal şahsiyet bulamadıklarını ve bu hususda ebeveynlerinden yeterli

desteği göremediklerini belirtmişlerdir. Kimlik Alevîliğine mensup olan gençler, kimi zaman ideolojik Alevîliğe yakınlaşmakta ve bu düşüncenin etkisi altında kalmakta; kimi zaman da geleneksel Alevîliğin etkisinde kalmakta, ancak her iki yaklaşıma da tepki duymaktadırlar.

8.4. Alevî Grupların Benzer ve Farklı Yönleri

Alevî grupların benzer ve farklı yönleri henüz daha Alevîliğin tanımlanmasında gözlenmektedir. Nitekim yaptığımız mülakatlarda ve gözlemlerde tespit ettiğimiz husus, Alevîlikten ne anlaşıldığı konusunda bir birlikteliğin olmamasıdır. Nitekim mülakatlarda deneklere yönelttiğimiz “Alevîlik kelimesi sizce neyi ifade ediyor ” sorusuna farklı cevaplar verilmiştir.

Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar Alevîliği, Hz. Ali’yi seven Ehl-i Beyt taraftarı, Hz. Ali ‘nin düşüncelerini kabul eden kişiler olarak tanımlamaktadırlar. Yaptığımız mülakatta bir dede Alevîliği şu şekilde açıklamıştır: “ Alevîlik Ali’ yi sevmektir. Peygamberin sevdiğini sevmektir. Peygamber ben Medineyim, Ali kapısıdır. Ali’ ye gelmeyen bana gelemez. Ali, benim kardeşimdir. Tanrı’nın Aslanı’dır. İslâm dini içerisinde Peygamberin sevdiğini sevmek, düşmanına düşman olmaktır.” Bir başkası, “Alevîliği, Ali taraftarı olmak, oniki imamı sevmek ve onu, yerin-göğün direği” olarak bilmek şeklinde ailesinden öğrendiğini belirtmiştir.

Alevîliği tanımlamada ortak olan husus, Alevîliğin İslâmiyetle olan ilişkisidir. Alevîlik düşüncesi Hz. Muhammed’in uygulamaları ve Hz. Ali’nin düşünceleriyle başlatılmakta, hatta bazılarınca İslâmiyetin özü olduğu vurgulanmaktadır. Alevîlik Hz. Ali’nin çevresinde olan insanların, Hz. Ali’nin fikir ve uygulamalarını kabul etmeleri olarak da kabul edilmektedir. Bir diğer mülakatta ise, Alevîlik, “Hz. Muhammed’in ve Hz. Ali’nin, Kuran’ın yolu, Ehl-i Beyt’in yolu” olarak tanımlanmıştır. Hasan Çelebi’de yaptığımız bir mülakatta ise emekli bir öğretmen, Alevîliği, “ Allah’a, Hz. Peygamber’e, Hz. Ali’ye sevgi yoluyla bağlanmak ve bunu hayat biçimi haline getirmek” şeklinde ifade etmiş ve bunu da İslamiyetten ayrı görmediğini belirtmiştir. Doğanşehirde bir Dedeyle yaptığımız mülakatta, Alevîlik “İslamiyet’in kendisi” olarak ele alınmıştır. Alevîliğin farklı tanımlanmasının sebebini de siyasî düşüncelere bağlamıştır. Geleneksel Alevîlik anlayışında, Alevîlik, bu şekilde İslâm’ın bir idrak tarzı olarak görüldüğü gibi, Türk kültürüyle arasındaki ilişki vurgulanmıştır. Nitekim,

Kızıldeli Ocağı dedesi bu hususa dikkat çekmiştir. Ona göre, Alevîlik, öz Türk olan Hacı Bektaş Veli'nin, "eline, diline beline sahip olma" öğretisidir.

Sonuç olarak Geleneksel gruba mensup olanlara göre Alevîlik, Allah'ın, Hz. Muhammed'in, Hz. Ali'nin ve Kuran'ın yolundan gitmek ve bunu hayat biçimi olarak kabul etmek ve Ehli Beytin yolundan gitmek şeklinde anlaşılmaktadır.

Alevîliğin ortaya çıkışını ve tarihî gelişimini, Marksist terminolojiyle izah etmeye çalışan ideolojik yaklaşım mensupları, Alevîliği tanımlamada, geleneksel Alevî yaklaşımından oldukça farklıdır. Alevîliği "ideoloji" olarak gören bu gruba mensup olanlarla yaptığımız mülakatlarda "Alevîlik kelimesi sizce neyi ifade ediyor" sorusuna verilen cevaplarda, Alevîliğin, çağdaşlık olduğu, demokratik hayat biçimi, ayrımcılık, ortadoğudaki dinlerin karışımı, kültür mozaïği, ezilmişlik, başkaldırı vb. kavramlarla ifade edildiği görülmüştür. Burada Alevîlik, bir inanç olarak değil de, daha çok ideoloji olarak idrak edilmektedir. Bu ideolojinin içi ise farklı kavramlarla doldurulmaya çalışılmaktadır. Bir dernek başkanıyla yaptığımız görüşmede, Alevîliği, "Arapların birbirleriyle ailevi geçimsizliği neticesi ikiye bölünme" olarak algıladığını belirtmiştir. Alevîliği, "çağdaşlık, demokratlık, yeniliklere açık olan bir inanç" olarak tanımlayan bir öğretmen de, Onu İslâm dini ile sınırlamanın doğru olamayacağını belirtmiştir. Emekli bir öğretmen ise, Alevîliği, Zerdüştlükten, İslâmdan, Şamanizmden etkilenmiş felsefî bir akım olarak ifade etmiştir. Bir üniversite öğrencisiyle yaptığımız mülakatta, Alevîliğin kendisine, "ayrım yapma" düşüncesini çağrıştırdığını dolayısıyla, Alevîlikle birlikte Sünniliğin de hatırına geldiğini belirtmiştir. Oysa ayırmadan ziyade birleştiği noktanın da din (İslâm) olduğunu söylemiştir. Üniversite mezunu bir bayanla yaptığımız görüşmede, Alevîliğin kültür mozaïği olduğunu vurguluyarak, Türkistan ve Anadolu'da yaşanmış olan kültürlerden oluşan bir mozaik yapı olduğunu belirtmiştir.

Bu grup mensuplarıyla yaptığımız mülakatlarda yapılan Alevîlik tanımlaması ve "Alevîlik kelimesi sizce neyi ifade ediyor" sorusuna verilen cevaplarda Marksist anlayış ön plana çıkmaktadır. Alevîlik dinî bir inanç, mezhep veya tarikat olarak kabul edilmemekte ve bu kavramlara şiddetle tepki gösterilmektedir. Adı geçen kavramlarla Alevîliğin uzaktan yakından bir ilişkisinin olamayacağı da ısrarla belirtilmiştir. Yapılan görüşmelerde grup mensuplarının, Türk kültürüne ve İslâm inancına ait hiçbir atıfta bulunmadıkları gözlenmiştir. Mülakatlarda Hz. Ali ve özellikle de Hz. Hüseyin'den bahsedilmiş, ancak bu şahsiyetlere de farklı manalar ve işlevlerin yüklendiği tesbit edilmiştir. Zira gerek Hz. Ali, gerekse Hz. Hüseyin, haksızlığa direnme ve başkaldırı

felsefesi bakımından değerlendirilmektedir. Ehl-i Beyt'in inanç boyutu ve İslamı idrak ediş tarzları adetâ görmezlikten gelindiği görülmüştür. Grup üyeleri, bu şahsiyetlerin sadece haksızlığa direnmelerini kendilerine referans olarak almaktadırlar. Bunu ise tamamen Marksist terminolojiyle ve yorumla izah etmektedirler.

Yapmış olduğumuz mülakatlarda tesbit ettiğimiz ve daha çok Alevîler içinde gençler arasında yaygın olduğunu gözlemlediğimiz kimlik Alevîliği mensubu olan gençler, Alevîliği sadece bir isim veya ünvan olarak görmekte ve kendilerini tanımlamada bunu sadece bir kimlik olarak kullanmaktadırlar. Alevîliği sadece bir kimlik olarak algılamının gençler açısından birçok problemi de beraberinde getirdiği görülmüştür. Ülkemizde son yıllarda büyük bir ivme kazanan şehirleşme olgusu Alevîlik içinde birçok problemlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. İşte bu problemlerin başında Alevî gençlerin yaşadığı anomi ve yabancılaşıma olgusu gelmektedir. Gençler arasında, Alevîliğin âdetâ bir rumuz gibi algılanmakta olduğunu gözlemele imkânı bulabildik. Mesela gençler arasında “Zülfikar” kolyeleri takıldığı halde Hz. Ali hakkında yeterli bilgi sahibi olmadıklarını, Alevîlikle ilgili kullandıkları kavramların ise içini dolduramadıklarını gözlemledik. Bu sebeple de söz konusu kimliği “zayıf kimlik” olarak nitelendirme yoluna gittik. Dolayısıyla, Alevîliği zayıf bir kimlik olarak idrak eden bu gençlerle yaptığımız gerek mülakat, gerek katılımcı gözlemlerde gençlerin hem geleneksel hem de ideolojik Alevîlik anlayışıyla çatıştıkları hususları ve sebeplerini, aileleriyle olan ilişkileri ve Alevîlikteki kuşak çatışmasını derinlemesine gözleme imkânı bulabildik.

“Alevîlik kelimesi sizce neyi ifade ediyor” sorusuna verilen cevaplarda gerek geleneksel gerekse ideolojik yaklaşımları tesbit ettik. Yapılan tanımlamalarda ortak nokta ise “eline, diline, beline sahip olmak ve insana saygı” üzerinde yoğunlaşmaktadır. Üniversite mezunu bir gençle yaptığımız mülakatta “Alevîlik, Hz. Ali’yi seven ancak dinî vecibelerini yerine getirmeyen topluluk, Türkiye’de bir hayat biçimi” olduğunu söylemiştir. Yine bir öğrenciyle yaptığımız mülakatta ise “Alevîlik, Tanrıya insan sevgisiyle ulaşma ve Eline, diline, beline, sahip olmak” şeklinde tanımlanmıştır.

Mülakatlarda “Alevîlik, bir inanç sistemi, Allah-Muhammed-Ali ve Ehl-i Beyt yoludur, yani bir inanç yolu.” şeklinde ifade edilmiştir. Bazen de, İslâm dinin bir mezhebi, İslamın bir versiyonu, tarihsel olarak İslâm’daki ayırım gibi yaklaşımlar dile getirilmiştir. Ayrıca mülakatlarda Alevîliği, taraftar olmak, ezilmişlik, haksızlığı haykırmak, başkaldırı gibi kavramlarla da ifade eden olmuştur.

Kimlik Alevîliğine mensup olanların mülakatlarda vermiş olduğu cevaplarda özellikle de Alevîliği tanımlamada hem geleneksel yaklaşımın hem de ideolojik yaklaşımın etkileri görülmüştür.

Netice itibarıyla kimlik Alevîliği, diğer Alevî gruplar gibi, Alevîliği bilinçli olarak algılamaktan uzak görünmektedirler. Bu gruba mensup olanların Alevîlik tanımlaması da kendi içinde farklılaşmaktadır. Görüşme yaptığımız gençlere göre değişen bir Alevîlik tanımlaması ortaya çıkmıştır. Alevîlik, hayat felsefesi, inanç yolu, Hz. Ali taraftarlığı, İslâm'ın bir mezhebi, ezilmişlik, folklorik bir unsur, sevgi, insanca yaşama, laiklik, insan haklarına saygılı olmak, şeklinde ifade edilmiştir.

Dolayısıyla, Malatya'da sosyolojik bakımdan homojen bir özellik göstermeyen. Alevîlik, geleneksel ve ideolojik grupların kendi içlerinde de farklılık arz etmektedir. Özellikle vakıfların yöneticilerinin başını çektiği gruplaşmanın Alevî vatandaşlara da yansıdığı tespit edilmiştir. Âdeta birbirlerini düşman kardeş olarak gördükleri gözlenmiştir. Ayrıca, bu gruplar birbirlerini, yaşanan Alevîliğe zarar vermekle itham etmişlerdir.

Geleneksel Alevîliği oluşturanların etrafında kümелendikleri üç vakfı, Cem Vakfı, Hacı Bektaş Veli Kültür Merkezi Vakfı ve Zeynel Abidin Vakfı olarak belirtebiliriz. Zira geleneksel Alevîlik mensubu olanlarla yaptığımız görüşmelerde büyük çoğunluğun bu üç dernekten birini kendilerine yakın gördüklerini belirtmişlerdir. Burada sözkonusu olan dernek ya da vakfa mensubiyet hissi taşınırken Alevîliği geleneksel idrak eden diğer vakıflara ya da derneklere bir tür tavır alma sözkonusudur. Böylece bu gruplaşmanın, çoğu zaman geleneksel Alevîlik anlayışına da zarar verdiğini, bunun dışında olanlar açıkça ifade etmişlerdir.

Malatya'da geleneksel Alevîlik anlayışına mensup olduklarını ifade eden bu üç vakfın yöneticileri ile bu vakıfların hizmetinden faydalanan ve kendilerinin bu vakıflara mensubiyetini belirten halkın, vakıflara bakışı ile yöneticilerin bakışları arasında büyük bir farklılık görülmektedir. Geleneksel Alevîlik içinde yer alan dedelerin, bu vakıflara yaklaşımında iki farklı eğilim söz konusudur. Bunlardan birinci grupta yer alanlar, vakıfların faaliyetlerini destekleyip, bizzat vakıfların kurulmasında rol oynamışlardır. Bu grupta yer alan dedeler vakıfları Alevîlik için faydalı görürlerken, ikinci grupta yer alan dedeler, Malatya'da faaliyet gösteren Alevîlikle ilgili vakıfları faydalı bulmadıklarını ve vakıfların yöneticilerinin nüfuz kazanma veya fayda temini için yapılan mücadelenin merkezleri haline geldiğini, dolayısıyla Alevîliğe zarar verdiğini

ifade etmektedirler. Sözkonusu dedelerle yaptığımız mülakatlarda özellikle vakıfların faaliyetlerinden uzak durduklarını ve kendi taliplerine hizmet ettiklerini belirtmişlerdir.

Geleneksel Alevilik anlayışına mensup olanlar tarafından vakıflar arasındaki mücadele ve Alevîler üzerinde nüfuz kazanma isteği, aynı tarikatlar ve gruplar arasındaki mücadeleye benzetilmektedir. Bu anlayışa göre, Sünni gruplarda dinin siyasete alet edildiği düşüncesinden hareketle, Alevî gruplar ve vakıflar arasında da benzer bir durumun yaşandığı belirtilmiştir. Özellikle bazı vakıfların Alevîliği siyasete alet ettiği ve bundan belli bir nüfuz kazanma isteğinin var olduğu iddiası, birçok Alevî tarafından ifade edilmiştir.

Dolayısıyla Alevîlikle ilgili farklı derneklerin kurulması hususunda Alevîler içinde görüş farklılıkları sözkonusudur. Bazı Alevîler farklı dernek veya vakıfların kurulmasını faydalı görürlerken, büyük çoğunluk farklı isimlerle açılan vakıfların, Alevîliği parçaladığını ve Alevîliğe zarar verdiğini belirtmişlerdir. Vakıfların kuruluş amacının, insanı kamil yetiştirmek olduğunu belirten Alevîler tarafından, bugün Alevî vakıflarında bunu göremedikleri ifade edilmiştir. Dolayısıyla, farklı isimler altında Alevî dernek ve vakıflarının kurulmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Alevî vakıfların, birbirlerine karşı tahammüllerinin olmadığı belirtilirken, vakıf ve dernek yöneticilerinin birbirleri ile anlaşamama sebeplerinden en önemlisi olarak içlerinde “benlik duygusunun” ağır basması gösterilmektedir. Vakıflar arasındaki problemlere dikkat çekilirken, bunlar arasında hoşgörünün bulunmadığı vurgulanarak, bundan dernek ve vakıf yöneticileri sorumlu tutulmuştur. Yöneticilerce, Malatya’da faaliyet gösteren üç vakfın da işlevinin Alevîliğe hizmet olması gerektiği, bu vakıfların da kuruluş amaçlarının bu ihtiyaçtan doğduğu vurgulanmıştır. Ancak Alevîliği geleneksel şekilde idrak edenler üç vakfın işlevi hususunda vakıfların yöneticilerinden farklı düşünmektedirler. Hacı Bektaş Veli kültür merkezi vakfının kuruluş amacıyla, şu an yerine getirdiği işlevlerinin arasında bir tezat olduğu vurgulanmıştır. Özellikle cemevinin işlevinin kuruluş amacından farklı olduğu belirtilerek, kâr amaçlı bir kurum haline geldiği iddia edilmiştir. Dolayısıyla, geleneksel Alevîlik anlayışına mensup olanlar tarafından, bu vakfın başkanı çok ağır bir şekilde itham edilmiştir. Hatta diğer vakıf ve dernek yöneticileri, bu başkanın tavır ve davranışlarıyla Alevîliğe zarar verdiğini iddia etmektedirler. Adı geçen vakfın sahip olduğu cemevinin de, Alevîlere hizmet etmediği belirtilerek, vakfın işlevini ifa edemediğine dikkatler çekilerek, vakfın işlevsiz hale geldiğine vurgu yapılmıştır. Bu grup mensuplarından bazıları, Hacı Bektaş

Veli Kültür Merkezi Vakfı'nın yanında, Cem Vakfı'nı da eleştirdikleri görülmüştür. Bu üyeler, Cem Vakfının kuruluş amacından saptığını belirterek, vakfin bir Alevî vakfından ziyade, bir siyasî parti gibi faaliyet gösterdiğini iddia etmektedirler.

Zeynel Abidin türbesi içinde faaliyet gösteren Zeynel Abidin cemevinin, daha çok Cem Vakfı ve Hacı Bektaş Veli Kültür Merkezi arasındaki çekişme ve mücadeleyi tasvip etmeyenlerin tercih ettikleri bir merkez durumundadır. Zeynel Abidin vakfı müdavimleri tarafından, diğer vakıfların yöneticileri arasındaki mücadele tasvip edilmemekte ve bu durumun Alevîliğe zarar verdiği iddia edilmektedir. Adı geçen cemevi daha çok, Alevîlerin başka bir maksat gütmekten sadece cem için toplandıkları bir mekan olarak tanınmaktadır. Bu vakfin çalışmalarını tasvip edenler tarafından burada cemlerin düzenli olarak yapılmasıyla, faydalı bir faaliyetin gerçekleştirildiğine inanılmaktadır. Oysa geleneksel Alevîlik anlayışında olup da, bu vakfin icra ettiği cemin, Alevîliğe zarar verdiğini düşünenler de mevcuttur. Bunların iddiasına göre, cemlere, sadece Alevî olanlar katılır. Çünkü cem, Alevînin ibadetidir. Oysa Zeynel Abidin'deki cemler, Sünnilere de açılarak, Alevîliğin dejenere edildiği, sözkonusu grup tarafından iddia edilmektedir. Endişelendikleri husus, Zeynel Abidin'e gelenlerin, özellikle de kadınların, bir ibadethaneye uymayan kılık kıyafetle "açık-saçık" olarak ifade edilen giyim tarzından rahatsızlık duyulmaktadır. Başları açık olarak cemlere katılmalar vb. davranışların, Alevîliği, sıradan bir algılayış haline getirdiği vurgulanmaktadır. Yapılan itirazların merkezinde, kutsal olan mekanların kutsiyetinin arka plana atılmasının yanı sıra, buraların âdeta mesire yerine dönmesine yol açtığına inanılmaktadır. Zeynel Abidin vakfının kuruluş amacındaki Alevîliğe hizmet etme işlevinin değiştiğinden ve âdeta Pazar günleri bir piknik yerine dönüştüğünden endişe edilmektedir. Yukarıda belirtmeye çalıştığımız hususlardan dolayı Zeynel Abidin vakfının yöneticileri de, Cem Vakfı ve Hacı Bektaş Veli Kültür Merkezi Vakfı'nın yöneticileri kadar olmasa da Alevîler tarafından eleştirilmektedir.

Bütün bunlara rağmen geleneksel Alevîliğe mensup olanlar tarafından, vakıflar arasında başarılı olarak görülenler içinde Cem Vakfı dikkatleri çekmektedir. Cem Vakfının tercih edilmesindeki en büyük etkenlerden biri, vakfin öğrencilere burs vermesidir. Yine Alevîlik için önemli olan günlerde (Hızır lokması vb.) faaliyetleri de Alevîler tarafından tasvip edilmektedir. Bundan başka geleneksel Alevîlik içinde Cem Vakfından sonra beğenilen Hacı Bektaş Veli Kültür Merkezi Vakfıdır. Daha sonra ise Zeynel Abidin vakfı gelmektedir. Geleneksel Alevîliğe mensup olanlarca bu üç vakıf,

kuruluş amacı ve işlevi itibarıyla birbirinden farklı olarak görülmemektedir. Özellikle de Cem Vakfı ile Hacı Bektaş Veli Kültür Merkezi Vakfı'nın amacının aynı olduğu mülakatlarda vurgulanmaktadır. Geleneksel Alevîlik içindeki bu parçalanmışlık durumunda rahatsız olanlar, üç vakfın birleşmesini veya bir çatı altında toplanmasını arzu etmekte, bu durumun daha faydalı olacağını belirtmektedirler.

İdeolojik Alevîliğe mensup olanların da diğer gruplarla benzer ve farklı yönleri vardır. İdeolojik Alevîliğe mensup olanların ortak endişelerinden biri Malatya'daki Alevîliğin parçalanmış yapısından rahatsızlık duyulmasıdır. Alevîlik içindeki parçalanmışlığın sebebi olarak, geleneksel Alevîlik anlayışının, Alevîliğin, Sünni yaklaşıma ve sisteme angaje edilmesini kabul etmelerinde görülmektedir. Bu iddialarına delil olarak, adı geçen vakıfların sisteme yakınlaşmaları, Alevîliğin başkaldırı felsefesi ve ezilmişlik duygusu olduğunun unutturulması gösterilmektedir.

İdeolojik Alevîliğe mensup olanlar tarafından, Alevîliğe ideolojik bir muhteva yüklendiği için, geleneksel olan hemen herşeye cephe alınmaktadır. Bunların başında, dedelik, cem, cemevi, musahiplik ve kurban vb.uygulama ve faaliyetler gelmektedir. Bu kavramları kullansalar bile, kavramların iç boşaltılmakta ve anlam kayması veya farklılığı ortaya çıkmaktadır. Mesela, geleneksel Alevîliğe mensup olanların kullandığı cem veya musahiplikten anlatılmak istenen ile ideolojik Alevîliğe mensup olanların kullandığı cem veya musahiplikten kastedilenler arasında mana bütünlüğü kurmak veya ortak anlam bulmak mümkün olmamaktadır. Geleneksel Alevîlik anlayışında olanların bize mülakatlarda anlattıkları Hz. Ali ile, ideolojik Alevîliğe mensup olanların anlattıkları Hz. Ali birbirinden farklı olmakta, sanki iki ayrı Hz. Ali ortaya çıkmaktadır. Bu farklı idrak edişle birlikte, Hz. Ali'nin vermiş olduğu mesajlar da farklı olarak yorumlanmaktadır. Mülakat yaptığımız Alevîlerin hemen hepsi, (kimlik Alevîliği mensupları hariç) düşüncelerini bir şekilde Hz.Ali'nin ve Hz. Hüseyin'in düşünceleriyle bağdaştırmaktadırlar. Dolayısıyla, kendi düşüncelerinin gerçek Alevîlik olduğunu iddia etmektedirler. Ayrıca "öteki" olarak tanımladıkları diğer Alevî grupların, Hz. Ali'ye bakışları da yanlış olarak değerlendirilmektedir. Mesela ideolojik Alevîliğe mensup olduğunu ifade eden bir grup üyesi ile yaptığımız mülakatta, annesine, Hz. Hüseyin'in niçin öldüğünü sorduğunda, annesinin bu olayın bir kader olduğunu ve Hz. Hüseyin'in kaderine yürüdüğünü belirttiğini, ifade etmiştir. Oysa kendisinin, annesi gibi olaya bakmadığını belirterek, Hz.Hüseyin'in, şهادetini, iktidar ve nüfuz kazanmak arzusu ile açıklamıştır. "Sonuçta Hz. Hüseyin, iktidar kavgası için gitti. Annemin Alevîliğe bakışı

ile benim bakışım arasında çok fark vardır. Bizim için kutsal olan, sadece emektir ve mazlumun yanında olmadır. Bizim için, Hz. Hüseyin'in önemi, "hayır" demesindedir. Mevcut düzene karşı çıkmasıdır. Yoksa Hz. Hüseyin ile diğerlerinin farkı kalmazdı" diyerek iki anlayış arasındaki farkı açık bir şekilde ortaya koymuştur.

İdeolojik Alevilik anlayışına sahip gruplar, Alevilikle ilgili birden fazla vakfın kurulmasını, geleneksel Aleviliğe mensup olanların, devletten daha çok pay alma çabasına bağlamaktadırlar. Bu yaklaşımda, Malatya'da faaliyet gösteren, söz konusu merkezler, düzenin dümen suyuna gitmekle, düzenin vakıfları olmakla veya rantiyeci kuruluşlar şeklinde nitelendirilmektedir. Ayrıca ideolojik Alevilik yaklaşımında, adı geçen vakıflar, Alevilik için faydalı değil, zararlı görülmektedir. Aleviliğin parçalanmasında ve aralarında oluşan nifakların da sorumlusu olarak, yukarıda adı geçen merkezler görülmektedir.

Bu grup üyeleriyle yaptığımız mülakatlarda, Cem Vakfı ve Hacı Bektaş Veli Kültür Merkezi Vakfı'nın başkanları ve yöneticilerinin neye hizmet ettiklerinin belli olmadığı vurgulanarak, olumlu yaklaşılmadığı tespit edilmiştir. Ancak bu vakıflara giden Alevilere ise sert bir tepki gösterilmemiş, çaresizlikten bunlara müracaat edildiği belirtilmiştir. İdeolojik Aleviliğe mensup olanlar, Aleviliğin parçalanmışlığının ancak Pir Sultan Abdal derneğinin kurulmasıyla son bulacağına inanmaktadırlar. "Neden Pir Sultan Abdal derneği" sorumuza ise, Pir Sultan Abdal'ın mevcut düzen ve statükoya karşı çıktığı ve ezilmişliği reddettiği için, isminin Alevileri bir araya toplayacağı belirtilmiştir. Aynı şekilde mevcut vakıfların da, Pir Sultan Abdal derneğinin çatısı altında toplanmasıyla, bütünleşmenin de sağlanacağına inanmaktadırlar.

Aleviler içinde daha çok gençlerin oluşturduğu ve çalışmamızda "zayıf kimlik Aleviliği" dediğimiz grubun, olaylara yaklaşımlarının ve zihniyetlerinin gerek geleneksel gerekse ideolojik yaklaşımdan farklı olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız.

Kimlik Aleviliğine mensup olan gençler, kendilerini Alevilik içinde tanımlarken hem geleneksel hem de ideolojik Alevilikten bazı noktalarda ayrı görmektedirler. Özellikle Malatya'da geleneksel Aleviliğe mensup olanlarla, ideolojik Aleviliğe mensup olanlar arasındaki mücadeleyi, kimlik Aleviliğine mensup olanlar tasvip etmediklerini belirtmişlerdir. Her iki grubunda zaafiyetlerini belirterek, kendilerini bunların dışında bir konum belirleme gayreti içinde oldukları tespit edilmiştir. Bilhassa üniversitede eğitim gören gençlik tarafından bu iki grubun söylemlerinin birbiriyle çeliştiğinden, buna ilaveten kendilerine doğruyu gösterecek bir liderin de olmadığından

yakınılmıştır. Geleneksel Alevîliğin daha çok kendini dedelere hapsedtiğini ve söylencelerle bugüne kadar gelindiği belirtilerek, dedelerin, gençliği tatmin edemediği vurgulanırken; ideolojik Alevîliğin ise, Alevîliğin gerçek kimliğinden ayrıldığı, daha çok Marksist terminolojiye bağlandığı, etnik ayrımcılık yapıldığı düşüncesinden hareketle tasvip edilmediği belirtilmiştir. Dolayısıyla, kendilerini bunların dışında görmektedirler. Özellikle ayrımcılıkla Alevîliği bir etnik kimliğin dinî inancı şeklinde gösterme çabalarını da kabul etmediklerini vurgulamaktadırlar. Cemevinin, Alevînin ibadet yeri olduğunu, bunun dışında bölücü ve terör örgütlerinin cemevlerinde cenaze töreni düzenlemesini anlayamadıklarını belirtirken; kendilerine geleneksel ve ideolojik Alevîliğin dışında bir tarz aradıklarını belirtmişlerdir.

Ancak bu farklı yer bulma çabasının da oldukça sancılı bir aşama olduğu mülakatlarda görülmüştür.. Ayrıca Alevî gençliğin büyük çoğunluğu bu aşamada yol gösterici olarak şahıs veya vakıflardan ziyade devletin bu rolü üstlenmesi gereğine işaret ederek geleneksel bir tavır sergilemişlerdir. Zira Alevîlik içinde birliğin ancak devlet tarafından sağlanacağına inandıklarını vurgulamışlardır. Bu gruba mensup olan Alevî gençlik, genellikle Alevîliği bilmediklerinden dolayı, Alevîliğin tarihî gelişimini ve Alevîliği doğuran şartları, dedelerden veya etnik ayrımcılık yapanlardan öğrenmelerinin mümkün olmadığını belirterek, içi doldurulmamış ve bu haliyle her türlü etkiye açık bir Alevîlik yaşadıklarını belirtmişlerdir. Dolayısıyla kendilerinin bildikleri Alevîliğin de gerçek Alevîlik olmadığını belirtmişlerdir. Bundan dolayı Alevî gençliğin, kimi zaman ateist, kimi zaman Marksist-Leninist, Maoucu, çeşitli terör örgütlerine üyeliğin yaşandığı, fakat bunların Alevîlikle aynı şey olmadığını ifade etmişlerdir. Bir üniversite öğrencisiyle yaptığımız mülakatta, akrabalarından birinin, (üniversite öğrencisi) yasadışı bir örgüte katıldığını, belli bir süre sonra döndüğünde, kendisine niçin örgüte katıldığı sorulunca, gencin, sosyal çevresinde bir kimliğinin olmadığı ve değer verilmediğini belirttiği, ifade edilmiştir. Örgüte katılma sebebini ise kimliksiz hayatla bağdaştırdığı mülakatta akrabası tarafından vurgulanmıştır. Dolayısıyla bir yer bulma isteği ve arayışının gençleri anomi ve yabancılaşmaya doğru ittiği tesbit edilmiştir. Bu anomi ve yabancılaşmanın, gençlerle aileleri arasında, birbirlerini anlayamama ve çatışmayı da beraberinde getirdiği anlaşılmaktadır.

Mülakata katılanların çoğunluğu, Alevîlikle ilgili farklı isimlerle açılan vakıfların açılma sebebini siyasî, etnik ve ideolojik anlayışlarla izah etme yolunu tercih etmiş, bir kısım ise bu vakıfları faydalı gördüklerini belirtmişlerdir. Ancak gençlerin

büyük çoğunluğu, adı geçen vakıfları tanımadıklarını ifade etmişlerdir. Kimlik Aleviliğine mensup olanların çoğu, Alevilik içindeki teşkilatlanmayı siyasî amaçlı olarak değerlendirirken, bu teşkilatlanmayı devletin, Aleviliğe hoş görünme gayreti, siyasilerin de Alevîlerin oyunu almak için mücadele ettikleri bir yol olarak görmektedir. Ancak mülakat sırasında sözkonusu noktayı sadece ismen bildiklerini belirten Alevî gençlik, bunların faaliyetleri hakkında bilgilerinin olmadığını da belirtmişlerdir. Bilgisizlikle yapılan yorumların tutarlı olmasını beklemek mümkün görülmemektedir. Zira bu bilgisizlik içerisinde olmalarına rağmen karşıt olarak gördükleri tarafı rahatlıkla, cehaletle suçlamaktadırlar.

Geleneksel Aleviliğin olmazsa olmaz olarak gördükleri kriterleri ve kurumları, kimlik Aleviliğine mensup olan, Alevî gençlik, nostalji, folklorik unsurlar olarak değerlendirmektedir. Bu yaklaşımla Alevî gençlik, daha çok ideolojik Alevilik anlayışına yaklaşmaktadır. Geleneksel Aleviliğin kuralları ve istenen hayat tarzı, kimlik Aleviliğine mensup olanlarca cazip görülmemektedir. Bunun üzerine, ailelerin ve dedelerin baskısını da hisseden sözkonusu grup, ferdî tepki olarak, inanmayı ihtiyaç olarak görmediklerini vurgulamışlardır.

9. SOSYAL BÜTÜNLEŞME AÇISINDAN ALEVİLİK

9.1. Sosyal Bütünleşme Kavramının Tanımı

Sanayi ihtilalinin geleneksel toplumların yaşayışında ve sosyal yapılarında meydana getirdiği büyük değişiklikler ve bunları müteakip ortaya çıkan toplumsal istikrarsızlık, çalkantılar ve çözümler, kendilerini toplumların bilimsel incelemesine vermiş bulunan sosyologların dikkatini, bütünleşme konusu üzerine çekmiştir. Fransız sosyoloji ekolünün kurucusu E. Durkheim modern sosyologlar arasında, sosyal bütünleşme konusu üzerine eğilme geleneğinin öncüsü olmuştur. Durkheim'den sonra pek çok sosyolog, bütünleşme konusu üzerinde durmuştur ve halâ da bu konu üzerinde durulmaya devam edilmektedir.³⁹¹

Sosyal bütünleşme kavramı, bir toplumda dayanışma, armoni veya birlikteliğin manalı bir ahengini ifade etmekte kullanılmaktadır. Sosyal bütünleşme, toplumdaki her

³⁹¹ Günay, Ünver: "Din ve Sosyal Bütünleşme", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 6, 1989, Kayseri, sh. 1

bir sosyal gurubun kendi hakkında vardığı şuurun, kendi birliği hakkındaki şuurun yoğunluğunun, toplumdaki bütünleşmeyi bozmayacak seviyede olmasıdır. Yani fertlerin veya sosyal grupların, dünya görüşleri arasındaki farkların toplumdaki millî kültürden minumum seviyede sapmış olması halidir. Sosyal gruplar arasındaki sosyal mesafenin, toplumun işleyen bütünü aksatmaması haline de sosyal bütünleşme denebilir.³⁹² Sosyal münasebetlerin gerçekleşmesinde yol gösterici olan hareket prensipleri, insanların uzun müddet devam eden birlikteliğinin, yani toplumun sürekliliğinin ürünüdürler. Hareket prensipleri, bir toplumun, bütün üyeleri için çalışan bir sistemin meydana gelmesinde, işlev üstlenirler.³⁹³ Bu sistem zamanla kültüre uyum sağlar. Kültür kavramına, bütünlük açısından yaklaştığımızda, bir toplumun ihtiyaçlarını karşılamak üzere benimsemiş olduğu hayat tarzı, bütün maddi ve manevi unsurlarıyla oluşan bütünlük³⁹⁴ olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyolojide, toplumdaki küçük ya da alt gruplar, cemaatlar, menfaat birlikleri, kurumlar gibi sosyal yapının çeşitli unsurları arasındaki tamamlanma ve kaynaşma durumunu ifade etmektedir. Başka bir bakımdan sosyal bütünleşme, bir toplumu meydana getiren fertlerin, farklı grupların ve daha geniş muhtelif ünitelerin karşılıklı bağımlılık ve ahenk içerisinde bir düzen teşkil edecek şekilde birleşmeleri sürecinden ibarettir. Yine sosyal bütünleşme, bir toplum ve sosyal grup içinde hakim olan kültürel değerlerin, toplumu meydana getiren fertler tarafından alınarak, kendilerine mal edilmesi ve böylece fertlerin sosyo-kültürel değerlerini kazanarak, onunla uyumlu bir şekilde yaşama durumuna gelmeleri sürecini ifade etmektedir.³⁹⁵

Ougburn-Nimkoff'a göre bütünleşme, "grubun varlığını sürdürmesi", yani üyelerin grup içinde bir arada kalabilmeleri için etki yapan ve faaliyetlerde bulunan kuvvetlerin tümüdür. Bu açıdan bütünleşme, birbirinden ayrı parçaların tek bir birey (Ünite) haline gelmelerini sağlayan süreçtir. Böylece, bütünleşme bir tür örgütlenme süreci olarak karşımıza çıkar. Burada esas olan ise çeşitli faaliyetlerin birbiri ile ahenkli olma derecesidir³⁹⁶

Bir başka tanımlama ile bir toplumda maddi ve manevi kültür unsurlarının bir araya gelerek bir mana ifade edecek ve işleyen bir bütün meydana getirecek tarzda birbirlerini tamamlamalarına sosyal bütünleşme denir. Bazı araştırmacılar ise, sosyal bütünleşmeden sanayi sektöründeki sosyal organizasyonu, sanayide ekonomik yapıya

³⁹² Erkal, Mustafa : Sosyoloji (Toplumbilim), sh. 261

³⁹³ Spencer, M.: Sociology, New Jersey, 1982, sh. 68

³⁹⁴ Scotson, John: Introducing Society, London, 1977, sh. 13

³⁹⁵ Günay, Ünver: a.g.m., sh. 3.

³⁹⁶ Dönmezer, Sulhi: a.g.e., sh.192

uygun işgücüne sahip olmak, sermaye ile emekten en çok etkinliğin sağlanması için kurulacak dengeyi kastetmektedirler.

Yukarıda belirtmeye çalıştığımız tanımlarla mutlak ve tam anlamıyla bir bütünleşme halinin görülemeyeceği ortaya çıkmaktadır. Bir sosyal gruba veya toplum içinde bir cemaate dahil olma şuuru, aynı şekilde topluma dahil olma şuuru ile yeknesak bir halde değilse, toplumda sosyal bütünleşme halinden oldukça bir uzaklaşma vardır. Şu halde sosyal bütünleşme hem farklılaşma hem de bütünleşmeyi birlikte kapsamaktadır³⁹⁷

Dahrendorf, bütünleşme kavramını çoğulcu bir sosyo-ekonomik yapıda, ekonomik anlaşmazlıkların çözümünü düzenleyici kurumların bulunduğu bir sanayi toplumu içinde düşünmektedir. Parsons'un bütünleşme teorisine göre, her toplum sürekli, istikrarlı ve dengeli yapı unsurlarından meydana gelmiştir. Sosyal yapıdaki her unsurun varlığı bir görev içindir ve sistemi çalıştırmaktadır, dolayısıyla bütünleşmeyi gerçekleştirmektedir. Ayrıca, her işlevsel sosyal yapı, üyeleri arasındaki fikir birliğine (consensus) dayanır.³⁹⁸

Durkheim, bir toplumda bütünleşmenin temini için iki dayanışma tipinden bahsetmektedir. Bunlar, mekanik dayanışma ve organik dayanışmadır. Mekanik dayanışma, iptidai iş bölümünün hakim bulunduğu ekonomik ve kültürel bakımdan kendi içine kapalı, homojen bir yapıda, kır bölgesine özgü bir dayanışmadır. Fertler belirli davranış şekilleri içinde, bir makinanın aynı işi yapan parçalar gibidirler. Organik dayanışma ise, gelişmiş bölgelerde veya gelişmiş toplumlarda ortaya çıkmaktadır. Durkheim'e göre bütünleşme, mekanik ve organik dayanışma şekilleriyle ortaya çıkmaktadır. Artan sosyal farklılaşma ve işbölümü modern toplumun bir göstergesi sayılmaktadır. Modern bir yapıya kavuşan toplum, farklılaştığı ölçüde de bütünleşmektedir.³⁹⁹ Şu halde, sosyal bütünleşmeye, toplumun tanımından hareketle baktığımızda bir tarafta farklılaşmanın diğer tarafta ise yardımlaşmanın olduğu dikkatimizi çekmektedir. Sosyal bütünleşmenin hem farklılaşma hem de bütünleşmeyi birlikte kapsadığını söyleyebiliriz.⁴⁰⁰ Toplumda küçük cemaatler, menfaat birlikleri, kurumlar gibi sosyal yapının çeşitli unsurları arasındaki birbirini tamamlayabilme

³⁹⁷ Erkal, Mustafa E.: İktisadi Kalkınmanın Kültür Temelleri, Yenilik Basımevi, İst., 1991, sh. 101.

³⁹⁸ Erkal, Mustafa E.: Aynı Eser, sh 103.

³⁹⁹ Erkal, Mustafa E.: Sosyoloji (Toplumbilim), sh. 268-269.

⁴⁰⁰ Erkal, Mustafa E.: Aynı Eser, sh. 261.

durumuna sosyal bütünleşme denir.⁴⁰¹ Sosyal bütünleşmeye, sosyal yapı ve fertlerin davranışları açısından baktığımızda, sosyologlar, özellikle sosyal kontrol mekanizmasının, bütünleşmenin temel mekanizması olduğuna işaret etmektedirler.⁴⁰²

Gerçek manada sosyal bütünleşmeden bahsetmek için, hem normatif açıdan hem de normun hayata geçirilmesi bakımından bütünlük arzemesi gerekmektedir. Norm, “bir sosyal gruba mensup olan kişilerin bölüştükleri kendisine uymalarına intizar olunan ve uymanın pozitif ve negatif müeyyidelerle sağlandığı standartlar”⁴⁰³ dır. Sosyal bir değer ya da norm, insan etkileşimi sırasında hayat, o grubun şemasına etki eden yönleriyle ilişkili olarak standartlaştırılır. Sosyal normlar, duygu yüklü bir genellemeyi, beklenen, hatta ideal davranış tarzıyla ilgili bir değer yargısını içerir.⁴⁰⁴

Sosyal bütünleşmenin sağlanmasında temel unsurlardan biri, psikolojik faktördür. Psikolojik faktörler, kişinin mensup olduğu grupla özdeşleşmesini sağlar ve “biz” duygusunun yoğunlaşmasına hizmet ederler. Bu duygunun ileri derecedeki aşamasında, grup kendi üyeleri bakımından en yüksek ve mutlak değer halinde âdeta ilahlaştırılır ve kişiyi gruba karşı sonsuz derecede fedakarlıkta bulunmaya ve bazen fanatizme sürükler. Söz konusu değerlendirme bazan şarkılar, semboller, ayinlerle sembolik olarak somutlaştırılır. Grup içinde yer alan bazı kişilere karşı duyulan özel sempaticileri, grubun hükmetme, tâbi olma, bir yere bağlanma, saldırgan dürtüleri tatmin etme, prestij sağlama, kendini başkalarının önünde açıklama gibi diğer psikolojik ihtiyaçları karşılama⁴⁰⁵ bütünleşme için etkili olmaktadır. Sosyal bütünleşmeyi etkileyen önemli faktörleri de şöyle sıralamak mümkündür:⁴⁰⁶

- Toplumda işbölümünün ve sosyal farklılaşmanın artışı.
- Zihniyet değişikliğine sebep olacak demokratikleşme sürecine geçiş.
- Eğitimde kabiliyet esasına göre fırsat eşitliğinin sağlanması.
- Toplumda sosyal statünün doğuştan değil, fakat ferdin başarısı sonucu kazanılması
- Bölgeler arası ve gelir grupları arasındaki sosyal adalet dengesinin ekonominin genel kalkınma hızını aksatmayacak şekilde kurulması.

⁴⁰¹ Bilgiseven, Amiran Kurtkan: Genel sosyoloji, sh. 285.

⁴⁰² Parsons, Talcott, Smelser, Neil. J.: Economy and Society, London, 1984, sh. 47.

⁴⁰³ Dönmezer, Sulhi: a.g.e., sh. 249.

⁴⁰⁴ Şerif, Muzafer-Şerif, Carolyn: Sosyal Psikolojiye Giriş, (Çev: Atakay, M. Yavuz), Sosyal Yay., İst., 1996, sh. 27.

⁴⁰⁵ Dönmezer, Sulhi: a.g.e., sh. 197.

⁴⁰⁶ Erkal, Mustafa E.: İktisadi Kalkınmanın Kültür Temelleri, sh. 111-114.

- Din ve mezhep ayrılıklarını giderici çalışmaların yapılması ve kaliteli din adamı yetiştirilmesi için din eğitime önem verilmesi.
- İrkî şuurun ve bilhassa azınlık şuurunun yarattığı tahriplerin azaltılması.
- Sosyal grupların ve cemaatlerin, toplumun bütününe dahil olduklarına ait şuurun kültür politikası ile takviyesi ve kültürel yabancılaşmanın önlenmesi
- Eğitimin millî olma niteliği ve birleştiriciliği
- Aile kurumunun güçlü olması. Aile içinde karşılıklı saygı, sevgi, dayanışma, sadakat, işbölümü ve dayanışma esastır. Aile üyelerinin, ailenin hayatı için farklı işlevler yerine getirmeleri, işbölümü ve farklılaşma içinde olmaları ne kadar normal ise, ailenin devamı ve birliği için her birinin taşıdıkları sorumluluğu duyabilmeleri de, o derece önem taşır.
- Orta sınıflaşmanın mali ve ekonomik politikalarla teşviki
- Kültür ve sanat alanlarında topluma birleştirici mesajların iletilmesi
- Yaygın eğitime ve bilhassa yetişkinler eğitime ağırlık verilmesi.
- Kültürün genç kuşaklara naklinde önemli araç olan dilin kültürel ve nesiller arası kopukluğa yol açmaması.

Netice olarak, sosyal bütünleşmeden anlaşılması gereken husus, homojenlik ve hatta durgunluk değil, fakat dinamik bir yapı içinde farklılaşma ile birlikte bütünleşebilmektir. Bunu temin edebilmesi bakımından sosyal ilişkiler önem arz eder. Sosyolojik anlamda toplumun bütünleşmesinden bahsedebilmek için toplumun çeşitli unsurları arasında yoğun bir ilişki ve sürekli etkileşimin olması gerekir. Şayet unsurlar arasında etkileşim ve iletişim bulunmazsa zaman içerisinde yabancılaşma, hatta şartların oluşması halinde düşmanlık kaçınılmaz olacaktır.⁴⁰⁷

Sosyal bütünleşmeyi, Sosyal kişilik, temel gruplar ve toplum olmak üzere üç düzeyde analiz edebilmek mümkündür.⁴⁰⁸

a) Sosyolojik açıdan sosyal kişiliğin bütünleşmesi bireyin sosyal rollerini eşgüdölmüş ve sürekli bir biçimde oynadığı gerçeğine işaret eder. Bu yaklaşım psikolojik anlamdaki normal, dengeli kişiliğe sahip birey tanımlamasını varsayım olarak kabul eder. Kişi her gruptan diğerine hareket halinde olduğu ve farklı rollerin işlevlerini taşıdığı için bütünleşmiş sosyal kişilik davranış örüntülerini gerçekleştiren hiçbir açık

⁴⁰⁷ Çopuroğlu, Cemalettin: "Farklılaşma, Çatışma, Bütünleşme Ekseninde Çaydağ'ı Örnek Olayı", Türkiye'nin Güvenliği Sempozyumu, Elazığ, 2002, sh.251.

⁴⁰⁸ Fichter, Joseph: Sosyoloji Nedir, (Çev: Nilgün Çelebi), Konya, Tarihsiz, sh.204.

çatışma örneği sergilemez. Böyle bir kişinin spor grubundaki davranışı ailesindeki. işindeki ve diğer gruplardaki davranışlarından farklıdır ama onlara karşıt değildir.

b) Grup bütünleşmesi, grup üyelerinin grup hedeflerine doğru rollerini karşılıklı bağımlılık içinde oynadıkları anlamına gelir. Bütünleşmiş grup, amaçlarını en alt düzeyde bir çatışmayla başarabilen bir grup demektir. Bütünleşmiş grup, sadece iyi yapılaşmış olmakla kalmaz. Böyle bir grubun üyelerinin sosyal ilişkilerini verimli ve barışçıl bir biçimde yürüttükleri de bir gerçektir. Bu kişiler işbirliği, uyarlanma ve özümseme süreçlerine ağırlık verirler. Grup bütünleşmesi sınanırken ne ortak hedeflere yönelmede dıştan sağlanan bir düzen ne de gözlenebilir bir işbirliği üzerinde durulur.

c) Toplumun bütünleşmesi sadece temel grupların değil fakat alt grupların da başarılı bir biçimde işbirliği yapmaya muktedir olduğu gerçeğine işaret eder. Bütünleşmiş bir toplumda okul, ev ve oyun çevresi çocuğa karşıt açıklamalar getirerek, kişiyi arada bırakmazlar. Bütünleşmiş bir toplumda bu alanların her biri içindeki daha küçük alt gruplar da zorunlu olarak eşgüdümlemişlerdir.

Sosyal bütünleşme, toplumdaki herkesin tam bir benzerliğinin sonucu değildir. Bütünleşme, bir özdeşim ve benzerlik konusu olmaktan çok, bir yapı ve işlev konusudur. Toplumdaki kişilerin farklı, grupların çeşitli olduğu, statü ve rollerin çoğulluğu sık sık vurgulanmaz. Böyle bir birlik, mantıksal bir kavramdır. Kişi ve grupların anlamlı bir biçimde bir araya getirildiği ve sosyal ihtiyaçlarının düzenli bir biçimde karşılandığı anlamına gelir. Sosyal bütünleşme, farklılıkları önlemez fakat farklılıkları eşgüdümleyip yönlendirir. Sosyal bütünleşme konusunun daha iyi anlaşılabilmesi için, işlevsel ve mana etrafında bütünleşmeye bakmakta fayda vardır. Sosyal bütünleşme farklı şekillerde tasnif edilerek incelenmiştir. Biz de konunun daha iyi anlaşılması için, analiz amaçlı olmak üzere bütünleşmeyi işlevsel ve mânâ etrafında bütünleşme olarak, ayırıp incelemeye çalışacağız.

9.1.1. İşlevsel Bütünleşme

Bir gruba giren kişilerin, işgal ettikleri sosyal mevkiler itibariyle farklı rolleri oynadıkları ve değişik işlevleri yerine getirdikleri bilinen bir gerçektir. Bu değişik işlevler, karşılıklı olarak birbirini tamamlamaktadır. Bu tür bütünleşmeye işlevsel bütünleşme adı verilir.⁴⁰⁹ İşlevsel bütünleşme tipinde fertlerin mensubu bulundukları

⁴⁰⁹ Dönmezer, Sulhi: a.g.e., sh.195.

toplumda işgal ettikleri mevkiler ve oynadıkları roller itibariyle, yani sosyal işlevleri bakımından birbirlerini karşılıklı olarak tamamlamaları söz konusudur. Buna göre işlevsel bütünleşme, toplumdaki iş bölümünün ahenkli bir şekilde gerçekleşmesinin bir sonucu olmaktadır. Mamafih orada toplumun her çeşit normları, kurumları ve değerlerinin önemli bir rol oynadıkları da muhakkaktır. Buna göre işlevsel bütünleşme, kültür unsurlarının cemiyet mekanizmasını ahenkli bir şekilde işler hale getirecek şekilde birer işlev ifa etmeleri neticesinde ortaya çıkan sosyal entegrasyonu ifade etmektedir.⁴¹⁰

Sorokin'e göre hakiki manada sosyal bütünleşme tiplerinden ilki kültür unsurlarının birer işlev ifa ederek cemiyet mekanizmasını işler hale getirdikleri işlevsel entegrasyondur. İkincisi ise unsurların bir araya geldikleri zaman bir mana ifade ederek bir bütün hüviyetini kazandıkları merkezi bir manaya göre bütünleşmedir. Modern hayatta iş bölümünün zaruri bir neticesi olan işlevsel entegrasyon hemen her toplumda az çok gerçekleşmiş bulunmaktadır. Mamafı bu gerçekleşmenin daha da mükemmel hale geleceği muhakkaktır.⁴¹¹ Bilindiği gibi, işlevsel bütünleşme, kültür unsurlarının topluma işleyen bir bütün özelliğini kazandırmak üzere birbirlerini tamamlama halidir. Genellikle, iş bölümü ile bu tamamlama anlaşılmaktadır. Ancak, yeterli değildir; çünkü, uzun vadede iktisadi faaliyetle ilgili alınacak tedbirlerin, menfaat gruplarının düşünce ve davranışlarında da bir tamamlanma gereklidir.⁴¹²

Kültür unsurlarının her birinin ayrı birer işlev ifa ederek, toplumu işleyen bir bütün haline getirmek üzere bir araya gelmeleri halinde işleve dayanan bütünleşme (işlevsel entegrasyon) söz konusu olur. Bir otomobilin monte edilmeksizin yan yana bir yere konulmuş olan parçaları sadece mekânî bir birlik teşkil ederler. Fakat bunların bir otomobil teşkil edecek tarzda birleştirildikten sonra işleyen bir bütün meydana getirdiklerini ifade edebiliriz. Böyle bir işleyen bütün'den herhangi bir parça çıkarıldığı zaman bütünün faaliyeti bozulur, çıkarılan parça ise başka bir bütün'e dahil edilemez. Dahil edilse de işe yaramaz. Dolayısıyla, işlevsel entegrasyonun sadece toplumdaki iş bölümü ile gerçekleşmediği muhakkaktır. İş bölümü, işlevsel entegrasyon için zaruri bir karakteristik olmakla beraber, kafi değildir. Bir araya geldikleri zaman toplumu işleyen bir bütün haline getiren (yani işlevi itibarıyla birbirlerini tamamlayan) her türlü değer

⁴¹⁰ Günay, Ünver: a.g.m., sh. 4-5.

⁴¹¹ Bilgiseven, Amiran Kurtkan: Genel sosyoloji, sh. 289-290

⁴¹² Erkal, Mustafa E.: İktisadi Kalkınmanın Kültür Temelleri, İst., 1991, sh. 109

hükümü, her türlü kurum ve tedbirler işlevsel bütünleşmeyi gerçekleştirmede rol oynarlar.⁴¹³

İşlevsel nitelikli bir bütünleşmenin hakim olduğu toplumlardaki şahsiyet tipi, mukaveleci ve mekanik alakalara yöneliktir. Ferdin bu yönelişlerini kapsayan şahsiyet tipi, günümüzde, sanayileşmiş ve modernleşmiş toplumlarda yaygındır. Aynı toplumlarda görülen dayanışma eksikliği, manevi çöküntü, çözülme belirtileri bazı sosyal hastalıklar ve anomi hali, sadece işlevsel şahsiyet tipinin bütünleşme için yetersizliğini ortaya koyar. Bütünleşme için ihtiyaç duyulan şahsiyet tipi, faydacı olduğu kadar, dayanışmacı ve toplumcu (altruist), fert ve toplum menfaatlerinin zıt olamayacağını benimseyen, toplumdaki manevi tatminden de pay almalıdır. Toplumun moral değerleri etrafında manalı-mantıki bir bütünleşme sağlandığı takdirde işlevsel bütünleşme bir anlam taşır.⁴¹⁴ İşlevsel bütünleşme, bütünlüğü işlevsel bağlar yardımıyla ortaya koyma tarzıdır. İşlevsel metodla kainatta bir bütünlüğün mevcut olduğuna hükmedemeyeceğimiz gibi, mevcut olmadığına hükmedebilecek durumda olmadığımız da açık bir gerçektir. Zincirin bir parçasındaki işlevsel ilişkiye bakarak bütün hakkında bir hüküm verebilmek için, parçanın bütünü temsil edebilecek nitelikte olması lazımdır. Bu temsil gücünün ilmi bakımdan teşhisi ise ancak mana etrafında bütünleşmeyi tesbit metodu ile mümkün olur. Sorokin, işlevsel bütünlüğü tesbit metodunun tabii ilimlerin realitelerine uygun olduğunu belirtmekte ise de, sözkonusu metodla yapılan ispatlar nisbi manada bir değer taşımaktadır.⁴¹⁵ İşlevsel bütünleşmeye kültür unsurlarının, topluma işleyen bir bütün özelliği kazandırmak üzere, birbirini tamamlama hali de denebilir.

9.1.2. Manalı Bütünleşme

Bir mana etrafında sosyal bütünleşme halinde, unsurların bir işlev icabı bütünleşmesinin ötesinde, ihtiva ettikleri öz karakterleri itibariyle birbirlerini tamamlamaları söz konusu olmaktadır. Burada adetâ unsurların birbirlerini tamamlayarak bir birlik ve bütünlük oluşturmaları önemlidir.⁴¹⁶ Mana etrafındaki bütünleşme tipinde bütünleşmenin maddi olduğu kadar, manevi bakımdan da birlik durumu olarak göze çarptığı ifade edilebilir. İşlevsel bakımdan bütünleşmiş bir

⁴¹³ Bilgiseven, Amiran Kurtkan: Aynı Eser, sh. 290-291.

⁴¹⁴ Erkal, Mustafa E.: a.g.e., sh. 110.

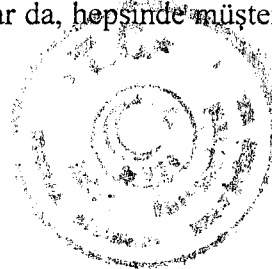
⁴¹⁵ Bilgiseven, Amiran Kurtkan: Din Sosyoloji, Filiz kitabevi, İst., 1985, sh. 108-110.

⁴¹⁶ Günay, Ünver: a.g.m., sh. 5.

toplumda kültürün çeşitli unsurları arasındaki münasebet bir makinenin parçaları arasındaki münasebet kadar sıkıdır. Öyle ki, bu parçalardan herhangi biri kültürel sentezden çıkarıldığı zaman cemiyet mekanizması âdeta felce uğrar. Halbuki, mânâ etrafında bütünleşmiş cemiyetlerde durum farklıdır. Manalı bütünleşme durumunun göze çarptığı cemiyetlerde çeşitli unsurlar sadece bir işlev icabı değil, fakat daha ziyade ihtiva ettikleri öz karakter itibari ile birbirlerini tamamlamaktadırlar. Manalı bütünleşme durumundaki cemiyetlerin kültür unsurları da bu şekilde, içten sahip oldukları bir veya birkaç karakteristik vasıf dolayısı ile bir bütün teşkil etmektedirler. Bir millî kültür etrafındaki pekişme, bunun en güzel örneğini teşkil edebilir. Bütünleşmenin mükemmelliğinin unsurları arasında birlik teşkil etme kudreti bakımından söz konusu olduğu ifade edilebilir.⁴¹⁷ Sorokin'e göre, mana etrafında bütünleşmeyi tesbit metodu daha ziyade sosyo-kültürel realiteyi inceleme hususunda işimize yarayabilir. Sorokin, mana etrafında bütünlüğü teşhis metodunun mahiyetini izah etmekte ve nasıl kullanılacağını açıklamaktadır. Mana bütünlüğünün nasıl anlaşılacağı şu misallerle açıklık kazanmaktadır. Pitirim Sorokin'e göre, önümüzde uzun bir şiirin dağınık sayfaları veya parçalanmış bir heykelin parçaları veya bilinen bir senfoninin dağınık kısımlarının notaları bulunuyorsa, bunları bir mana ifade edebilecekleri ve parçaların her birinin kendi spesifik yerine oturabileceği şekilde bir araya getirebiliriz. Herhangi bir kültürel sentezin unsurlarının da bu tarzda, bir iç mana etrafında pekişmiş bir bütün teşkil etmeleri mümkündür. Bu taktirde, manalı bir entegrasyon tipiyle karşı karşıya olduğumuz ifade edilebilir. Kültürel bir sentezin unsurlarının manalı bir pekişme halinde bir araya gelmiş olup olmadıklarını anlamak için gerekli olan kriterlerden birincisi benzerlik, zıtlık, uygunluk'la ilgili mantık kanunudur. İkinci kriter ise, bu esaslara göre bir araya gelen unsurların birlik halini muhafaza edebilip edemedikleri hususudur. Dış farklılıklarına rağmen içten bir mana etrafında sistemleşmiş olma bakımından benzerlik gösteren, aksi vasıflara sahip ve kaos halindeki unsurlarla zıtlık arzeden ve mana bütünleşmesi açısından aralarında devamlı uygunluk bulunan unsurların meydana getirdiği sistem, mana etrafında bütünleşmiştir. Böylece bütünü meydana getiren unsurların bir iç mana etrafında pekişmiş oldukları ortaya çıkmış olmaktadır. Unsurlar, dış görünüşleri itibariyle farklı olsalar da, hepsinde müşterek olan vasıf bir araya geldikleri zaman ifade ettikleri manadır.⁴¹⁸

⁴¹⁷ Bilgiseven, Amiran kurtkan: Genel sosyoloji, sh.293-294

⁴¹⁸ Bilgiseven, Amiran Kurtkan: Din Sosyoloji, sh. 110-112



9.2. Bazı Kavramlar Çerçevesinde Sosyal Bütünleşme

9.2.1. Din

Alevîlik açısından tanımlanan önemli kavramlardan biri de “din” kavramıdır. Kavrama yüklenen mana ve dinden ne anlaşıldığı özellikle geleneksel Alevîlik anlayışı ile ideolojik Alevîlik anlayışı açısından farklılık arz etmektedir. Her iki grup da kavramın içini farklı bir muhteva ile doldurmaktadır.

Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar, din kavramı ile inancı anladıklarını ifade etmişlerdir. Bu grup üyeleri dini daha özel bir husus olarak algılamaktadırlar. Ayrıca din, insanın manevi yönü, Peygamberi ve Kuran’ı bilme, yol, yasa, öğüt, Allah’a bağlı olmakla birlikte, Peygamberler aracılığıyla getirilmiş ve kutsal olarak bilinen kitaplara saygı duyarak, hizmet etmek ve inanmak, insanları kötülükten alıkoyan şey, insanları düzene sokabilme biçimi, vb. olarak idrak edilmektedir. Aynı zamanda dine bir kutsiyet atfedilerek, din kavramı, diğerlerinden ayrı tutulmaktadır. Toplumların, tarihin hiçbir döneminde dinsiz olarak yaşamadıkları vurgulanmıştır. Ayrıca, geleneksel Alevîliğe mensup olanlar, dinin kutsiyetini belirtmiş, ancak dinin, siyasete ve ticarete karıştırılmasının büyük hata olduğuna dikkatleri çekerek bu hususta hassasiyetlerini belirtmişlerdir. Bu konuda hem Alevîlerin, hem de Sünnilerin hassas olmalarının, hem millet için hem de ülke için hayırlı olacağı vurgulanmıştır. Zira Alevîliğin de siyasete alet edilmesi, oy aracı olarak görülmesinin hem Alevîliğe hem de siyasete zarar verdiği mülakatlarda ısrarla vurgulanmıştır.

İdeolojik Alevîliğe mensup olanların, din kavramına pek olumlu yaklaşmadıkları görülmüştür. Söz konusu grup üyeleri, dini bir afyon olarak gördüklerini belirtmişlerdir. Dinin tarihî süreçte bir afyon olduğuna dikkat çeken bazı ideolojik Alevîlik mensupları, son yıllarda Hizbullah terörünü ve 11 Eylül olaylarını örnek göstererek, dinin toplumu felaketlere sürüklediğini iddia etmişlerdir. İdeolojik Alevîlik içinde çok az bir kesimin dine olumlu yaklaştığı görülmüştür. Çünkü bunların çoğunluğunun da dede soyundan olduğu belirtilmiştir. Mülakatlarda dinin saflığını ve orijinallliğini yitirdiği belirtilerek, günümüzde ideal bir dinin olmadığı da iddia edilmiştir. Söz konusu grup mensuplarının kendi yakın çevrelerinde gördükleri birkaç olumsuz olaylardan yola çıkarak, genellemeye gittikleri görülmüştür. Bu genellemeden hareket eden bazı grup üyeleri, dinin kimi zaman insanları engellediğini iddia etmişlerdir. Özellikle Sünnilerin ibadet şekli, bu çerçevede eleştirilmiştir.

Kimlik Alevîliğine mensup olanların çoğunluğunun, ideolojik Alevîliğin dine yaklaşımıyla aynı çizgide olduğu görülmüştür. Bu grubun çok azının, geleneksel Alevîliğin bakış açısını paylaştığı tespit edilmiştir. Bu gençlerle yaptığımız mülakatlarda yakın çevrelerinin veya aile çevrelerinin, dede veya dede soyundan olduğu görüşmelerde tespit edilmiştir. Diğer kavramlarda olduğu gibi, din kavramının da, sözkonusu grup mensuplarının hayatlarında önemli bir yerinin olduğundan bahsetmek oldukça zordur. Çünkü mülakata katılanların hemen hemen hepsi kendilerini, Alevîliği yaşama bakımından, dindar olarak görmemekteler ve dinî hayat bakımından kendilerini en alt düzeyde gördüklerini belirtmişlerdir. Hatta bazı grup mensupları kendileri için inanmanın bir ihtiyaç olmadığını vurgulamışlardır. Dolayısıyla, Alevîliği de dini bir kimlik olarak idrak etmediklerini belirtmişlerdir. Bu bakımdan sözkonusu grup üyelerinin bazıları, ebeveynlerinin ve sosyal çevrelerinin, Alevîliği bir inanç ritüeli olarak algılamalarını da tasvip etmediklerini vurgulamışlardır.

9.2.2. Sünnilik

Geleneksel Alevîliğe mensup olanların çoğunluğu “Sünni ve Sünnilik” kavramlarından, İslâm aleminin herşeyini kendine ait sayan grubu anladıklarını belirtmişlerdir. Bir grup mensubuyla yaptığımız mülakatta, Sünnilerin kendisine, Allah’da, İslâm’ın Peygamber’inde, kendilerinden başka kimsenin hakkının olmadığı iddiası ve bu iddianın sahiplerini çağırttığını belirtmiştir. Sünniliğin ise Hz. Ali ile Muaviye arasındaki mücadelede taraf olmakdan ileri geldiğini vurgulamıştır. Geleneksel idrak tarzına sahip olanların çoğunluğu tarafından, Sünnilik kavramından ihaneti anladıklarını vurgulamışlardır. Bu grup üyelerine göre Sünnilik, Hz. Ali’ye ihanet eden, Muaviye, Yezid, Emevi, hilafetini tercih edenlerin oluşturduğu anlayış olarak algılanmıştır. Bir dede, zaten “Sünni demek, sunî demektir. Elle yapılan demektir” şeklinde kavramı tanımlamıştır. Sünniliğe olumlu yaklaşan bir kesim tarafından, Sünniliğin Kuran’dan geldiğini ve Kur’an’ın inceliği olduğu belirtilerek, Sünni, ibadetini yerine getiren insan olarak belirtilmiştir. Bu tanımlamayı benimseyenlerin, Sünniliği, Alevîlik gibi Müslümanlığın bir mezhebi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Sünnilik, bir düşünce, mezhep veya okul olarak da ifade edilmiştir. Sünniliği, ehli sünneti yerine getirenler şeklinde ifade eden bazı grup üyeleri, Sünniliğin zaafını ise İslâmın beş şartını yerine getirmeyenleri hoş görmemesi olarak belirtmişlerdir. Sünnilerin de kendi dışındaki insanlara hoş görüyle yaklaşmasını ve katı kurallara göre

hareket edilmemesini belirtenler, aynı bakışın Alevilikde de olmasını istemektedirler. Bunun sağlanması durumunda toplumsal barışın sağlanacağına inanılmaktadır. Geleneksel Alevilik mensupları, Sünniliği, Alevilik gibi İslâmı anlama şekli olarak algılamayı tercih etmişlerdir. Üzerinde durdukları husus, Alevilik gibi Sünniliğin de aynı kaynaktan beslenmiş olması gerçeğidir. Ancak bunların (Sünnilik-Alevilik) birbirlerini yeterince tanımadıklarına dikkat çeken grup mensupları, karşılıklı birbirlerini tanımanın sağlanması halinde birçok problemin kendiliğinden ortadan kalkacağı belirtilmiş, bunun da bizzat devlet tarafından yapılması gereğine işaret edilmiştir.

Geleneksel Alevilik anlayışını benimseyenlerden nisbeten daha az bir kısmı mülakatlarda Sünniliğe olumsuz bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bunlar, Sünniliği, Aleviliğin karşıtı olarak gördüklerini vurgulamışlardır. Bunlara göre, Sünnilik, Ehl-i Beytin karşısında olmakla aynı anlama gelmektedir. Anadolu Selçuklu Devleti, Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti, Sünni bir devlettir. Devletçe desteklenen kişi olarak tanımlamaktadırlar. Bu insanlarda, halen kendilerinin bir baskıya maruz kalacağı ve Alevî oldukları için, Sünnilerden zarar görecekları korkusu hakimdir. Ancak önce de belirttiğimiz gibi, Alevîler içinde böyle düşünenlerin sayısı oldukça azdır.

Geleneksel Alevilik mensuplarının büyük çoğunluğu, “Alevilik ile Sünniliğin, Allah’ı Peygamber’i ve kitabı bir olmasına rağmen neden aralarında ayrılık olsun” şeklinde düşüncelerini ifade etmişlerdir. Geçmişte yapılan bu ayrımın ülke ve millet için felaket getirdiğini belirten grup üyeleri, bugün artık bu ayrımın yapılmasını istemediklerini belirterek, zamanın ayrılık zamanı değil, birleşme ve bütünleşme zamanı olduğunu vurgulamışlardır.

İdeolojik Alevilik mensupları tarafından, Sünni ve Sünnilik kavramlarına olan yaklaşımın oldukça farklı olduğu gözlenmiştir. Sünnilik kavramı, “yobaz, düşünceleri mantıklı olmayan, Kuran ne derse doğrudur fikrine odaklanmış, araştırmayan bir grup” olarak tanımlanmıştır. Mülakata katılanlardan bir üye, Sünniliği, ideolojik düşünen ve kimliksiz bir grup olarak tanımlamıştır. Aynı zamanda Sünnilerin, eğitim görmemiş, hurafeleri ve batıl inançları yoğun olarak yaşayan insanlar olarak belirtenler de mevcuttur. Sözkonusu grup mensuplarından bazıları, Sünniliği, Aleviliğe özenerek meydana gelen bir oluşum olarak idrak ettiklerini belirtmişlerdir. Bir üye de Malatya’da oturduğu Sünni mahalleden rahatsız olduğunu ve bu mahallelerde oturduğunda rahat edemediğini ifade etmiştir. İdeolojik Aleviliğe mensup olanların çoğu, Sünnilikten,

radikal İslâmî akımları anladıklarını belirtmişlerdir. Oysa geleneksel Alevîliğe mensup olanların Sünni kavramına karşı bu kadar radikal yaklaşmadıkları gözlenmiştir. Bu hususda bir dede, Türkiye’de yaşanan Sünnilik ile Afganistan’da, Taliban’ı, El Kaide militanlarını, İran’daki mevcut yönetimi, Suudi Arabistan’da yaşanan İslâm’ın mukayese bile edilemeyeceğini vurgulamıştır. Hatta Türkiye’de yaşanan Sünnilik ile bunları aynı katagoride değerlendirmenin insafsızlık olacağını ifade etmiştir. Oysa ideolojik Alevîliğe mensup olanlar Sünnilik ile adı geçen radikal İslâmcıları aynı katagoride değerlendirmişlerdir. Bu grup mensupları Sünnilikten bu radikal örgütleri anladıklarını belirterek; bunların Türkiye’yi ele geçirmeyi amaçladığını, bunun da şehirleşme ve okullaşmayla ivme kazandığını iddia etmişlerdir. Ayrıca, cumhuriyet döneminde, Sünniliğin çok geliştiği vurgulanmış; 1980 sonrasında Sünniliğin devletin resmi politikası olduğu belirtilmiş, Sünni anlayışın gelişmesi için her köye zorunlu olarak cami yapıldığına dikkat çekilmiştir. Ayrıca Sünnilik kavramı, egemen kültür, merkezi otoriteyi yanına alan güç, hakim kültür gibi kavramlarla açıklama yoluna gidilmiştir. Görüşmelerde, Sünniliğin baskıcı bir yapısının olduğu, daha çok kıyımcı olduğu ve merkezi otoriteden güç aldığı belirtilmiştir. İdeolojik Alevîlik mensuplarınca, Sünnilerin muhafazakâr ve dogmatik yönünün ağır olduğu da vurgulanmıştır.

Kimlik Alevîliğine mensup olanlar ise Sünniliği ayrıntılı olarak bilmediklerini belirtmişlerdir. Bu grubun mensupları Sünniliği değerlendirmede bir ortak payda da bulunamaktadırlar. Grup üyelerinden bir kısım, Sünniliğe bakışta ideolojik Alevîliğe mensup olanların verdikleri cevaplarla örtüşür nitelendirmelerde bulunulurken, bir kısmı da toplumun genelinde Alevî-Sünni ayrımını istemediklerini belirterek, zamanın bütünleşmeden yana olduğu yönünde kanaat bildirmişlerdir. Ayrıca Sünnilerden de çok iyi arkadaşlarının olduklarını vurgulayarak, bu ayrımı lüzumsuz gördüklerini belirtmişlerdir.

Bazı kimlik Alevîliği mensupları, Sünniliği, karamsarlık, belli klişeleri aşamamış insanlar topluluğu, tutuculuk vb. gibi kavramlarla açıklama yoluna gitmişlerdir. Bu bakış açısı, Sünnileri, namaz, oruç gibi ibadet kavramlarıyla bağdaştırmaktadır. Sünnilikte, din ile Arap kültürünü birbirinden ayırt edemediklerini vurgulayan kimlik Alevîleri, Sünnilerce, dinin, ticaretin bir aracı gibi kullanıldığını iddia etmişlerdir. Bunlar, Sünniliğin kendilerine yasakları anımsattığını ve kültür farklılığını çağrıştırdığını belirtmişlerdir.

Netice olarak “Sünnilik ve Sünni” kavramları bütün Alevî gruplarda ilk önce bir olumsuzluğu ve tepkiyi çağrıştırmaktadır. Böylece Alevîliğe ve Alevîlere karşı bir kavram olarak zihinlere kazandığı mülakatlarda tespit edilmiştir. Aynı zamanda bu Alevî gruplar içinde Sünniliğe ve Sünnilere en olumlu yaklaşan Geleneksel Alevîlik mensupları olmuştur. Alevî- Sünni ayrımının da artık bitmesini istediklerini ifade etmişlerdir. Alevî ve Sünni’yi bir elmanın iki dilimi olarak gördüklerini vurgulamışlardır. Aynı Allah’a, aynı Peygamber’e ve aynı kitaba inanıldığı ısrarla vurgulanmıştır. Oysa ideolojik Alevîliğe mensup olanlar, “ Sünnilik ve Sünni” kavramlarına olumsuz yaklaşmakta ve Alevîliği ayrı bir inanç olarak görmektedirler. Alevîliğin karşıtı olarak da Sünnilik görülmektedir. Sünnilerle olan arkadaşlıklarının da ideolojik bir temele oturduğu mülakatlarda belirtilmiştir. Alevîler tarafından Sünniliğin ayrıntılı olarak bilinmediği de sıkça ifade edilmiştir.

9.2.3. Vatan ve Millet

Alevî gruplar arasında anlayış farkını ortaya koyan önemli kavramlardan birisi de “vatan ve millet” kavramlarına yönelik yaklaşımlardır. Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar, millet kavramından, tarihi, dili, dünya görüşü, ırkı bir olan toplulukları, anlamaktadırlar. Yaptığımız mülakatlarda, millete örnek olarak, Türk milleti, Alman ya da Arap milleti gibi örnekler verilmiştir. Geçmişe dikkat çekilerek, tarih anlayışı vurgulanmıştır. Birlik ve beraberlikte ve toplumsal bütünleşmede, milletin rolüne dikkat çekilmiştir. Bu idrak tarzına mensup olanların hemen hemen hepsi mülakatlarda Türk milletine mensub olduklarını belirtmişlerdir. Alevîlikte ibadetin Türkçe dışında herhangi bir lisanla yapılamayacağı ısrarla vurgulanmıştır. Geleneksel Alevîliğin emniyet sübabı olarak görülen dedeler, cemde Türkçe’nin dışında bir dilin kullanılamayacağını belirterek, Kürtçe cem yapmak isteyen dedelerin Alevîliğe, millete ve vatana ihanet ettiklerini belirtmişlerdir. Ayrıca, Kürtçe cem yapmanın bölücülük olduğu vurgulanmıştır.

Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar, millet kavramından sonra vatan kavramına hassasiyetle yaklaşmakta ve vatanın kendileri için kutsal olduğunu belirtmektedirler. Vatan kavramı, insanın üzerinde doğup, yaşadığı toprak parçası olarak tanımlanmaktadır. Söz konusu gruba mensup olan bir dede vatani şöyle tanımlamaktadır. “vatan, doğduğumuz, büyüdüğümüz, Türk bayrağı altında yaşadığımız yerdir.” Bir başkası da vatani, “atadan kalan toprak parçası” olarak tanımlamaktadır. Buna örnek.

olarak da Anadoluyu vermiştir. Mülakatlarda, insanların vatansız yaşayamayacağı vurgulanarak, “vatan, olmazsa olmaz” şart olarak ileri sürülmekte, “vatanımızı da çok seviyoruz” diyerek bağlılıklarını ifade eden, geleneksel Alevilik mensupları, vatan ve Türk milleti konusunda hassasiyetlerini ısrarla vurgulamışlardır. Yaptığımız mülakatlarda, özellikle PKK-KADEK, DHKP-C, TİKKO vb. yasadışı terör örgütlerine tepkilerini dile getiren geleneksel Alevilik mensupları, Alevîlerden bu örgütlere destek verenlerin, katılanların, başta Alevilik olmak üzere, Türk milletine ve devletine de ihanet etmiş olacaklarını vurgulamaktadırlar.

İdeolojik Alevilik mensupları, “vatan ve millet” kavramlarının içini, geleneksel Alevîliğe mensup olanlardan farklı olarak doldurmaktadırlar. Sözkonusu grup mensuplarının çoğu vatandan, “karnımın doyduğu yer” olarak ifade etmektedirler. Ayrıca vatanın yaşanan yer olduğu da vurgulanmıştır. Bir üye, vatani, içinde az çok serbest yaşanan toprak parçası olarak tarif etmiştir. Geleneksel idrak tarzına sahip olanlar, Millet kavramının tarifinde dil, din, ırk birliğine önem verirlerken, ideolojik Alevîliğe mensup olanlarda, millet kavramından ziyade genellikle yurttaş kavramının tercih edildiği görülmüştür.

Alevî gençlik, genelde kendini özgür olarak görmediğini belirtirken, “vatan ve millet” kavramlarına yaklaşımı genelde muğlak görünmektedir. Zira vatan ve millet kavramına yaklaşım, geleneksel Alevilik anlayışından oldukça farklıdır. Bir Alevî genci, vatani “hiç kimsenin kendisine etnik veya milliyet olarak mal etmediği yer” olarak tanımlamıştır. Milliyet de, yaşanan toprağın insanı olma şeklinde tanımlanarak, aitlik hissine dikkat çekilmiştir. Anadolu’da yaşayanların hepsinin kendini bu toprağın insanı olarak hissettikleri örnek olarak verilmiştir. Sözkonusu grup mensuplarından çok azının geleneksel Alevîliğe mensup olanların hassasiyetlerini paylaştıkları gözlenmiştir.

9.2.4. Devlet

Geleksel Alevîlikte devletin, Alevîlikle ilgili temel bir siyaseti ve görüşünün olması beklenmektedir. Bu görüşün, Türkiye’deki Alevî ve Sünnilerin ortak paydalarını belirlemeye yardım etmesi istenmektedir. Bu çerçevede her iki anlayışın da birbirine yakınlaşması için devletin aktif görev alması istenmektedir. Bu aktif görevlerden biri, İslâm tarihinin doğru olarak gençlere öğretilmesi oluşturmaktadır. Hem Alevî gençliğe hem de Sünni gençliğe, Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt’in öğretilmesinin

gereğine inanan grup mensupları, bunun yapılması durumunda Alevîler ile Sünniler arasında inanç yönünden yakınlaşmanın sağlanacağına inanmaktadırlar. Bunun altyapısını ise Türk Milletinin Ehl-i Beyti çok sevmesine ve hürmet etmesine bağlamaktadırlar. Mesela Türkiye’de hem Alevîlerde hem de Sünnilerde Ali, Hasan, Hüseyin isminin yaygın olması örnek olarak gösterilmiştir.

Devletin özellikle Alevî gençliğe sahip çıkması beklenmektedir. Bunu bir grup üyesi şöyle ifade etmiştir: “Devlet, Alevî gençliğe sahip çıkmalı, yoksa gençliğe, sol ideolojiler ve terör örgütleri sahip çıkmaktadır. Bu hem Devlete hem de Alevîliğe zarar vermektedir. Artık kayıp edecek bir gencimiz bile yok” şeklinde düşüncelerini ifade etmiştir. Bir başkası tarafından, devletin, Alevîlik de dahil olmak üzere dinin, gençlere öğretilmesine öncülük etmesi istenmiştir. Aksi takdirde, ateist bir gençlikle, devletin de geleceğinin olamayacağı belirtilmiştir. Grup üyeleri, kendilerinin de İslâma mensup olduklarını belirterek, “Aynı Allah’a, Aynı Peygamber’e ve Aynı kitaba inanıyoruz. Aynı kaderi paylaşmışız, Çanakkale’de, Kocatepe’de, Sakarya’da, kurtuluş savaşında, Kıbrıs barış hareketinde omuz omuza savaşmadık mı, kucak kucağa can vermedik mi, beraber gülüp, beraber ağlamadık mı ? Şimdi bu ayrım niye, artık devlet, bu ayrımı bitirsin. Zaman birlik, beraberlik zamanı, dün birbirlerini boğazlayan Avrupa ülkeleri, tek sınır, tek para, tek ordu, tek meclis olurken, biz neden ayrılalım. Hepimiz akıllı olmalıyız” diyerek bütünleşmeden bahsetmektedirler. Buun için de, harcın devlet tarafından konması istenmektedir.

Grup üyeleri, bütünleşmenin olması için, özellikle diyanetin duyarlı olmasını beklemektirler. Üyelerce, özellikle, Ehl-i Beyt hakkında toplumun bilinçli hale getirilmesini, muharrem ayında diyanetin daha aktif rol oynamasıyla da Sünniler ve Alevîlerin yakınlaşacağına inanılmaktadır. Ayrıca diyanette Alevîlerin de temsil edilmesi ve dedelere belli bir ücret ödenmesini hemen hemen bütün Alevîler dile getirmektedir. Birlik ve beraberliğin sağlanacağı ilk yer olarak da diyanet görülmektedir. Ayrıca, diyanetin yeniden yapılandırılmasını vurgulayan geleneksel Alevîlik mensupları, devletin yönetim kadrolarında yer alan önemli kişilerin hem Alevîliği hem de Sünniliği çok iyi bilmelerinin, iki büyük inanç kitlesini birbirine yakınlaştırmada ve bütünleşmenin sağlanmasında önemli bir etken olacağını düşünmektedirler. Sözkonusu grup mensupları, toplumun tamamıyla bütünleşmek istediklerini ısrarla vurgulamışlardır. Malatya’da geleneksel Alevîliği temsil eden Cem Vakfı, Hacı Bektaş Veli Kültür Merkezi Vakfı, Zeynel Abidin Vakfı üyeleri ve

yöneticileri, toplumla bütünleşmek istediklerini ve bunun için üzerlerine düşen görevleri yapacaklarını belirtmişlerdir. Ayrıca zamanın bütünleşmekten ve birlikten yana olduğunu ifade eden grup üyeleri devletle problemlerinin olmadığını ve kendilerini bu vatanın kurucusu ve birinci sınıf vatandaşı olarak gördüklerine dikkat çekmişlerdir. Bu grup üyeleri, problemin, sadece sistemin işlemezinden ve devlet yetkililerinin Alevîliğe daha duyarlı olmamasından kaynaklandığını vurgulamaktadırlar. Özellikle Alevî gençlere, devletin sahip çıkmasını vurgulayan grup üyeleri, Cumhuriyetin kurulmasında kendilerinin katkıları olduğuna dikkatleri çekmektedirler.

Alevîler içinde, devletin ayırım yaptığına en çok inananların ideolojik Alevîlik mensupları olduğu söylenebilir. Grup üyeleriyle yaptığımız mülakatlarda, “Devletten beklentileriniz var mı?” sorusuna verilen cevaplarda bir tepki ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda grup mensuplarının devletten ve uygulamalarından farklı şeyleri algılamakta oldukları ifade edilmiştir. Geleneksel idrak tarzı ile, ideolojik idrak tarzı mensuplarının devletten beklentileri de farklılık gösterdiği tesbit edilmiştir. Mesela, geleneksel Alevîlik mensupları, devletin, bir cemevi açmasını, dedelere diyanetten kadro ve maaş verilmesini talep ederlerken; ideolojik Alevîlik mensupları bunları devletten istemeyerek, devletin yeniden yapılandırılmasının gereğine işaret etmişlerdir. Geleneksel Alevîlik mensupları, cemevi açılması ve dedelere maaş bağlanması gibi problemlerin çözümüyle birlikte bütünleşmenin sağlanacağını savunurlarken, ideolojik Alevîlik mensuplarından bazıları kendilerini bir azınlık olarak tanımlamakta ve haklarının verilmesini ifade etmektedirler. Sözkonusu grup üyelerinden bazıları, kendilerini, Ermeniler ve Rumları da azınlık olarak görmektedirler. Devletin ayırım yaptığını belirten grup mensupları devletin, resmi bir dininin olamayacağı belirtilerek, Sünniliğe karşı oldukça sert bir tavır aldıkları da mülakatlarda tespit edilmiştir. Sözkonusu grup üyeleri, cemevini, geleneksel Alevîlik mensupları gibi vurgulamalarına rağmen camiye karşı alternatif olarak gördüklerini belirtmişlerdir. Bu durum bir çelişki olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü geleneksel idrak tarzına mensup olanlar kesinlikle cemevini camiye karşı alternatif olarak görmediklerini vurgulamışlardır. İdeolojik Alevîlik mensuplarının cemevi anlayışını da, İstanbul Gazi mahallesindeki Cemevinin mevcut durumu örnek gösterilerek, böyle cemevinin olamayacağını vurgulamışlardır. Sözkonusu grup mensupları cemevinin, Alevîlerin ibadet yeri olduğu gerçeğini hatırlatarak; Gazi mahallesinde bulunan cemevine illegal örgüt mensuplarının cenazelerinin getirilmesinden rahatsız olduklarını belirtmişlerdir. Grup mensupları,

devleti yıkmaya çalışanların cemevinde yerlerinin olamayacağını ifade etmişlerdir. Ayrıca bu grup mensupları, ideolojilerin ve etnisitenin Aleviliği nasıl çıkmaza soktuğunu buna benzer olaylarla açıklama yoluna gitmişlerdir. Bu hususta bir dede, “Aleviliğin etkin olması durumunda, cemevlerine bu kişilerin cenazelerinin getirilmesi şöyle dursun, bunların düşkün ilan edilerek, Alevî camiasından dışlanır. Çünkü Alevilikte vatan haini olanlara yer yoktur” şeklinde hassasiyetlerini belirtmiştir. Oysa, ideolojik Aleviliğe mensup olanlar, dedelerin, Alevîleri sömürdüğünü her fırsatta vurgulamışlar ve devlet tarafından, dedelere maaş verilmesi halinde buna karşı çıkılacağı ifade etmişlerdir. Hatta, Aleviliğin bir din olmadığını, çağdaş hayat felsefesi, insan haklarına saygılı hayat tarzı olduğunu vurgulayan sözkonusu grup mensupları, Alevî öğrenciler için din dersinin muhtevasının değiştirilmesini arzulamaktadırlar. İdeolojik Alevilik mensupları, devleti, bir halklar rejiminin gereği olarak görürlerken, geleneksel Aleviliğin devlete bakışından da ayrılmaktadırlar. Geleneksel Alevilik mensupları, kendilerini devletin yanında görürken, ideolojik Alevilik mensupları kendilerini, devlete karşı olan bir idrak tarzının içinde görmektedirler. Dolayısıyla, devlete karşı bir tavır alış da kendiliğinden doğmaktadır. Bu çerçevede Alevîlere karşı baskının devam ettiğine inanan sözkonusu grubun bazı mensupları tarafından Cumhuriyet, Anadolu Selçuklu Devletinin ve Osmanlı Devletinin devamı olarak algılanmaktadır. Zira mülakatlarda sadece kendilerinin değil, zaman zaman ülkedeki azınlıkların da haklarını savunduklarını belirtmişlerdir. Azınlıktan kastettikleri ise, Alevîler, Kürtler, Ermeniler, Rumlar ve Yahudilerdir. Bir grup mensubuyla yaptığımız mülakatta, “Devletin berrak olması lazım, ülkedeki azınlıkların isteklerini göz önünde bulundursun. Bunu yapmaması durumunda felaket olur. Devlet, kendi bünyesine dinamit yerleştirmesin” demiştir. İdeolojik Alevilik mensupları, devleti; bir Sünni devlet olarak nitelendirip, bu sistemin Alevîlerin üst kadrolara gelmesine izin vermediğini de vurgulamışlardır.

Kimlik Aleviliğini temsil edenlerin devletten beklentileri ise oldukça fazladır. Bu gruba mensup olanlar, herşeyden önce, devletin, kendilerine Aleviliği öğretmesini ve ilmi olarak Aleviliği bilmek istediklerini mülakatlarda vurgulamışlardır. Alevî gençler, devletin, Aleviliğe sahip çıkmasını ve Alevî gençliğe hedef göstermesini ve ideal aşılmasını arzuladıklarını belirtmişlerdir. Devletin, bunu yapmadığı takdirde, yakın zamanlarda olduğu gibi, Alevî gençliğe, bölücü ve yıkıcı ideolojilerin sahip çıkacağını, bunu sonunun da felaket olduğunu yakın tarihten misaller vererek,

açıklamışlardır. Üniversiteli bir Alevî genç, “Devletin, Alevîliğe sahip çıkmadığı zaman, Alevîlik; sokakta başı boş gezen bir çocuğa benzer. Kim fazla ilgi gösterirse ona yönelir” diyerek, devletin kendilerine ilgi göstermesinin gereğini açıklamıştır.

Bir başka Alevî genç, “ben bu ülkeyi seviyorum, Arguvan Alevîleri milliyetçi insanlardır” diyerek duygularını ifade etmiştir ve kendini milliyetçi olarak tanımlamıştır. Kimlik Alevîliği mensupları tarafından, Alevîliği doğru olarak öğrenmek için, devletin, eğitime daha büyük pay ayırması istenmektedir. Alevî gençlik, Alevîliğin öğrenilme yeri olarak cemevlerini ve okullarda verilecek Alevîlikle ilgili dersleri göstermektedirler. Çünkü hem ailelerinin hem de dedelerin, Alevîliği, en azından yeterince bilmedikleri vurgulanmıştır. Dolayısıyla, Alevî gençlerin ateizme doğru gittiğine dikkat çekmişlerdir. Toplumsal barışın ve normatif bütünleşmenin sağlanmasında, eğitim kurumlarını ve cemevlerini işlevsel hale getirmede motor güç olarak devleti gören kimlik Alevîliği mensupları, Devletin, Alevîliğe destek olmasını beklemektedirler. Aksi durumda, sözkonusu grup mensupları, Alevî gençliğin, bölücü ideolojilerin maşası olarak, hem Alevîliğin, hem de devletin başına problem olacağına hem de gençlerin zararlı çıkacağına işaret etmişlerdir.

9.2.5. Özgürlük

Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar, özgürlükten; hem örf ve adetlerine bağlı hem de batıl inançlardan uzak yaşamayı anladıklarını ifade etmektedirler. Bir kısmı, özgürlüğü, devletin kendisini, kendisinin de devleti bilmesi olarak tanımlamıştır. Ayrıca mülakatlarda özgürlük, başkalarının hakkına saygı göstererek, istediğini yapabilme olarak da ifade edilmiştir. Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar, özgürlüğün, dinsel, toplumsal, siyasal, ekonomik olarak özgür olmayı gerektirdiğini, ancak bunun insanları birbirinden uzaklaştırmadan, yakınlaştırmayı gerektiğini belirtmişlerdir. Özgürlükten, başıboşluk ve sınırsız bir isteğin anlaşılması gerektiğini vurgulayan bu grup üyeleri, özgürlük kavramından, makul ve mantıklı şeylerin anlaşılması gereğine inanmaktadırlar. Ayrıca aşırıya kaçan ve aklın sınırlarını zorlayacak isteklerin özgürlük olarak algılanmaması gerektiği belirtilmiştir.

İdeolojik Alevîliğe mensup olanlarla yaptığımız mülakatlarda, özgürlük ile ilgili soruya verilen cevaplar, yukarıda vermeye çalıştığımız geleneksel Alevîliğe mensup olanların verdiği cevaplarla örtüşmüştür. Ancak, ideolojik Alevîliğe mensup olanlardan

etnik ayrımcılık yapanlar, özgürlüğü farklı tanımlayarak, istediği dili konuşabilme ve istediği kültürü yaşayabilme olarak tanımlamışlardır. Alevîliği, etnik bir kimliğin dini anlayışı olarak benimseyenlerin çoğunluğu özgürlüğü, belli bir davranışı yapabilme, bir şeyi istediği zaman kullanabilme hakkı olarak tanımlamaktadırlar. Sözkonusu kişiler, Türkiye’de azınlıkların özgürlüğü olmadığını belirterek, özgürlüğü, çoğunluğun, azınlığı sınırlamaması olarak gördüklerini belirtmişlerdir. Ayrıca Türkiye’de, Ermenilerin ve Alevîlerin özgür olmadıklarını da vurgulamışlardır. Alevîliği, ideolojik bir oluşum olarak algılayan bu grup mensupları, özgürlüğü, insan haklarına saygı duyan, dil, din ve ırk ayrımı olmayan ekonomik, sosyal ve kültürel yönden yaşayış şekli olarak anladıklarını ifade etmişlerdir.

Kimlik Alevîliğine mensup olanlar, özgürlüğü, rahat yaşama biçimi ve kurallara uygun davranma olarak anladıklarını belirtmişlerdir. Karşılıklı saygının ön planda olduğu yer ve mekan, özgür ortam olarak değerlendirilmiştir. Bu grup üyeleri tarafından, toplumda tam özgür olunamayacağı ve toplumun kurallarına uymanın zorunlu olduğu vurgulanmıştır. Alevî gençlerin çoğunluğu özgürlüğü, “insanın insana, insan gözüyle bakması” şeklinde ifade etmişlerdir. Kimlik Alevîliğine mensup olanlardan çok azının özgürlük ile inanç arasında bağ kurduğu tesbit edilmiştir. Mülakatlarda, daha çok geleneksel Alevîliğe mensup olanlar, özgürlük ile inanç arasında bir ilişki kurmuşlardır. Sözkonusu grup üyeleri, Alevîlikle ilgili inanç ritüellerini rahat yerine getirme ile özgürlüğü ilişkilendirmişlerdir. Oysa ideolojik Alevîlik mensupları ile kimlik Alevîliği mensuplarınca, özgürlük kavramı ile inanç arasında doğrudan bir ilişki kurulamamıştır. Sözkonusu iki grubun mensupları içinde ilişki kuran varsa da bunların grup içinde azınlıkta oldukları tespit edilmiştir. Bu gruplar daha çok özgürlükten istediğini yapabilme, serbest davranabilmeyi anlamaktadırlar. Sadece kimlik Alevîliğine mensup olanlardan bazıları özgürlük ile toplumsal kurallar arasında ilişki kurmuşlardır. İdeolojik Alevîlik mensupları ise özgürlük ile ideolojiler ve etnik yapı arasında bir ilişki kurma yolunu tercih etmişlerdir.

9.2.6. Sağ ve Sol

Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar “sağ” kavramından, kapitalist anlayış, menfaatçi insan, Arap siyonizmi, kapalı, gelenekçi, inanca bağlı, milliyetçi, dini siyasete alet ederek, kendi menfaatini ve ideolojisini ön plana çıkaran anlayış, muhafazakâr topluluk, devletin kendisi, Sünnilik ile karışmış muhafazakâr anlayış vb.

şekillerde ifade etme yoluna gitmişlerdir. Geleneksel Alevîlik mensuplarından çok az bir kısım da ülkede, sağ-sol ayrımına karşı çıkmışlardır. Bunlar, öncelikle toplumsal barışın korunmasına dikkat çekerek, sağ ve sol ayrımına Türk halkının yabancı olduğunu ve ülkeyi bölmek için yabancılardan oyunu olduğu iddiasıyla, yakın geçmişe vurgu yapmışlardır.

İdeolojik Alevîlik mensuplarının ise, “sağ” kavramından anladıkları, geleneksel Alevîliğe mensup olanların sağ kavramından anladıklarına ilave olarak, faşizm, dar vicdanlı insanlar, statükoculuk, acımasız insan, güçlünün zayıfı ezmesi, eski olanı savunma, egemen sınıfın ideolojisi, insan haklarına yer vermeyen düşünce akımı ve İslâm inancı gibi kavramlar etrafında şekillenmiştir. Ayrıca ideolojik Alevîlik içinde yer alan ve Etnisiteden hareket ederek kavramı açıklayanlar; sağ kavramından faşizmi ve Türk kimliğini öne çıkarmak için yapılan teşebbüsleri anladıklarını belirtmişlerdir.

Kimlik Alevîliğine mensup olanlar sağ kavramından milliyetçiliği, dini, Hitleri, baskıyı, eleştirinin fazla olmadığı devletçi yapıyı, bilimsel olana karşı durmayı ve boş şeylerle uğraşmayı, eski olanı savunmayı anlamaktadırlar.

Görüldüğü üzere Alevîler, “sağ” kavramı hakkında genellikle olumsuz görüşler belirtmişlerdir. Alevîlerce yakın tarihdeki olayların etkisiyle kavrama tepki duyulduğu ifade edilmiştir. Nitekim kavrama tepki gösterilmesinin sebebini sorduğumuzda, hemen yakın geçmişteki olaylar anlatılarak, cevap verilme yoluna gidilmiştir. Sağ kavramı, faşizm, diktatörlük, milliyetçilik, din, gelenek, kapitalizm, bilime karşı olma, devletçi yapı, statükocu anlayış gibi kavramlarla açıklanma yoluna gidilmiştir. Malatya’da, üç grubun da, menfi olarak nitelendirdikleri değerleri “sağ” kavramı içinde görmektedirler. Bu kavramın karşısına, “sol” kavramını koyarak, toplum ve insanlar için güzel olan herşeyi ise solun ürünü olarak görülmektedir.

Geleneksel Alevîliğe mensup olanların bazıları sol kavramını; modernlik, özgürlük, eşitlik, sosyal demokrasi, sömürgeye karşı, değişimci, kimseye zarar vermeme felsefesi olarak değerlendirirken, bazıları da Alevîler arasında sola yönelik duyulan sempatiye tepki göstermektedirler.

9.2.7. Siyaset

Alevî grupların hepsi, Alevîliğin siyasete alet edildiğini belirtmişlerdir. Özellikle Alevîlik ve siyaset arasında kurulan bağ sözkonusu grupları bir şekilde rahatsız etmektedir. Daha önceki konularda tesbit edildiği gibi Alevîlik ve siyaset ilişkisinde de

mevcut üç grup farklı düşünmektedir. Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar, özellikle CHP, HADEP, İP, EP, TKP gibi ideolojik kökenli partilerin, Alevîliği kullandığını ve Alevîliğe zarar verdiğini söylerken; ideolojik Alevîliğe mensup olanlar, DYP, ANAP, MHP, SP, AKP tarafından Alevîliğin kullanıldığını iddia etmişlerdir. Kimlik Alevîliğine mensup olan gençler ise bütün siyasî partilerin Alevîliği oy deposu olarak gördüğünü belirtmişlerdir.

Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar, Alevîliğin, siyasete alet edildiğini ve âdeta bazı siyasî partilerin kendilerini oy deposu olarak görmelerinden rahatsız olduklarını ifade etmişlerdir. Bu grup mensuplarının büyük çoğunluğu, Alevîliğin hem bazı Alevîler, hem de Alevî dernekler ve vakıflar tarafından menfaat ve siyasî nüfuz kazanmak maksadıyla kullanıldığını, sık sık vurgulamışlardır.

Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar tarafından, siyasilerin, Alevîliği kullanmasının sebebi, Alevîlerin cehaletine bağlanmış; ayrıca dinin kutsal olduğu ve siyasî pazarda bulunamayacağı belirtilmiştir. Siyasilerin, dinin üzerinden rant ve siyasî nüfuz kazanma isteği de doğru bulunmamaktadır. Söz konusu grup mensuplarının çoğunluğu, Alevîliğin sol partiler tarafından kullanıldığını düşünmektedirler. Bu suçlamada en az payı sağ partiler almaktadır. Bazı grup mensupları, Alevî dedelerinin siyasî partilerin mensubu olmalarını doğru bulmadıklarını belirterek, bunun, dedelere karşı duyulan saygı ve sevgiyi zedelediğini de ifade etmişlerdir. Grup mensupları, Alevîlik merkezli herhangi bir siyasî parti oluşumuna da karşı çıkmış, mevcut siyasî partilerin, Alevîliğe yaklaşımlarını da samimi bulmadıklarını ifade etmişlerdir.

Söz konusu grup mensupları, gerek Alevîliğin gerekse Sünniliğin siyasî partiler tarafından oy deposu olarak görülmesine karşı çıkmışlardır. Bu durum, siyasilerin, siyasî nüfuz kazanmak ve rant elde etmek için dinin kullanılması şeklinde açıklanmaktadır. Grup mensupları tarafından, ferdin dinî inançlarının, siyaset üstü olduğunu ve siyasî çıkar için dinin kullanılmasının, dinin kutsallığını zedelediği vurgulanmıştır. Üyeler, önceki yıllarda ağırlıklı olarak, Alevîlerin CHP'ye oy verdiklerini ancak, son on yıldır Alevî gençlerin ve İdeolojik Alevîliği benimseyenlerin daha çok marjinal ve etnisite merkezli partileri tercih ettiklerine dikkat çekmişlerdir.

İdeolojik Alevîlik mensupları da, Alevîliğin siyasiler tarafından kullanıldığını inanmaktadırlar. Ancak burada geleneksel Alevîliğe mensup olan gruplardan farklılıklar görülmektedir. Söz konusu grup mensupları, siyasî partilerin ve marjinal grupların Alevîliği, Siyasî araç olarak kullanmasının sebebini, Alevîlerden ziyade Cumhuriyet

rejiminin birey oluşturmamasına bağlamışlardır. Ayrıca yakın tarihteki Gazi mahallesi ve Sivas'daki Madımak olayları vb. Alevîleri marjinal gruplara, ideolojilere ve siyasî partilere yaklaştırmasında önemli bir etken olduğu, mülakatlarda sıkça vurgulanmıştır. Grup üyelerinin çoğunluğu, Alevîlerin, siyasî parti tercihlerinde CHP'den, HADEP'e ve ideolojik partilere yöneldiklerini, bunun sebebini de, CHP'nin, Alevîlerin beklentilerini karşılamaktan uzak olmasına bağladıkları görülmüştür. Ayrıca sözkonusu üyeler, Alevîlerin, Sünnilerden farklı olarak, bir partide toplanma eğilimlerini, Alevîlerin azınlık olduğu iddiasına bağlamışlardır. Bunun da, tarihsel olarak can güvenliği kaygısından kaynaklandığını iddia etmişlerdir. Neticede, Alevîlerin, bir siyasî partide toplandıkları vurgulanmaktadır. İdeolojik Alevîlik mensuplarının çoğunluğu, Alevîlerin marjinal partilere yönelmelerini âdeta haklı olarak görürlerken, sağ partilerin, Alevîliğe yakınlığa çabalarını, Alevîliği kullanma olarak değerlendirmişlerdir. Bir grup üyesi, örnek olarak AKP liderinin, Alevîlere kirve olmaya başlamasını örnek olarak vermektedir. İdeolojik Alevîliğe mensup olanlar, CHP'nin Alevîleri, oy deposu olarak görme anlayışına da tepki göstermişlerdir. Bu grup üyelerinin çoğunluğu tarafından, geleneksel Alevîlik içinde yer alan Cem Vakfına ve üyelerine; Hacı Bektaş Veli kültür Merkezi Vakfına ve üyelerine tepki duyulduğu mülakatlarda gözlenmiştir. Bu tepkilerin sebebini de, bu grupların, Alevîliği siyasî çıkar ve nüfuz kazanmak için, özellikle sağ partilere peşkeş çektikleri iddiası oluşturmaktadır. İdeolojik Alevîliğe mensup olanların çoğunluğu, Alevîlik ve siyaset ilişkisinde özellikle Cem Vakfına ve yöneticilerine tepki göstermektedirler. Bu vakfın, Alevîliği, siyasete alet ettiği düşünülmekte; özellikle Alevîliğin, böylece siyasileştirildiği iddia edilmektedir. Bu açıdan, Cem Vakfının, dini siyasallaştırdığı, grup üyeleri arasında hakim görüş olmaktadır. Burada belirtmemiz gereken önemli bir husus da, bu tür iddiaları, geleneksel anlayışta olanların kabul etmediğidir. Sözkonusu grup mensupları, özellikle de Cem Vakfı yöneticileri ve bu vakfa üye olanlar, Alevîliğin siyasete alet edilmesi hususunda, ideolojik Alevîlik mensuplarını suçlamışlardır. Bu iddialarına delil olarak da, PKK-KADEK, DHKP-C, TİKKO vb. ideolojik tabanlı terör örgütleriyle, HADEP, İP, EMP, TKP gibi ideolojik tabanlı siyasî partilere olan meyilleri, gösterilmiştir. Kendilerinin, Cumhuriyetle, sistemle herhangi bir problemlerinin olmadığını vurgulamışlardır. Geleneksel Alevîlik mensupları, ideolojik Alevîliğe mensup Alevîlerin, kendileri gibi düşünmediklerini ve sistemle sorunlarının olduğunu belirtmişlerdir. Netice itibarıyla, Alevîlik ve siyaset ilişkisi hususunda her iki grup karşılıklı birbirlerini suçlamışlardır.

Kimlik Alevîsi olan gençlerin büyük çoğunluğu da, Aleviliğin siyasete alet edildiğini düşünmektedirler. Alevî gençlik içinde hem geleneksel Aleviliğe mensup olanların görüşlerini hem de ideolojik Aleviliğe mensup olanların görüşlerini bulmak mümkündür. Alevî gençliğin, Alevîlik ve siyaset ilişkisi konusunda diğer gruplardan pek farklılığının olmadığı görülmüştür. Bunlar, Aleviliğin siyasiler tarafından kullanılmasını Alevîlerin bilgisizliğine bağlamaktadırlar. Ancak, Aleviliğin, siyasî partiler tarafından oy deposu olarak görülmesinin önüne nasıl geçileceği hususunda bütün grupların endişeli oldukları tesbit edilmiştir. Alevî gençlerin çoğu, siyasî parti tercihinde, geleneksel Alevî gruplarından ziyade, ideolojik Aleviliğe mensup olanların tercihleriyle örtüştüğü görülmüştür. Bu tercihlerin sebebi olarak, daha çok serbest olma, özgür bir ortama sahip olma ve kendilerini rahat ifade etme gibi faktörlerle göstermişlerdir. Kendi dışındakilerinin, özellikle de geleneksel grupların tercihlerini ise, daha çok “çaresizlik”, “bilgisizlik” ve “ümitsizlik” kavramlarıyla nitelendirmektedirler. Grup üyeleri, Alevîlerin CHP’den ayrı olarak HADEP’e, ÖDP’ye, EMP’ye vb. marjinal partilere yönelme sebeplerini, CHP’nin değişimi ile yani, CHP’nin sol ideolojiden sağ ideolojiye doğru yönelmesiyle ve CHP’nin, kapılarının ve kadrolarını Alevîlere kapamasıyla izah etmişlerdir. Üyeler, CHP’den ayrılan Alevî kitlelerinin, daha çok marjinal partilere yönelindiklerine dikkat çekmişlerdir. Bir grup üyesi bu durumu şöyle izah etmektedir: “Deniz Baykal, CHP’nin başına tekrar geldikten sonra partideki Alevîleri dışlama yoluna gitmiştir. Parti âdeta makas değiştirmiştir. CHP’den, umduklarını bulamayan Alevîler, HADEP, EMP, ÖDP, İP gibi partilere yönelmişlerdir. Kendilerine sığınacak liman olarak bu marjinal partileri seçmişlerdir.”

Grup üyelerinin büyük çoğunluğu, Aleviliğin, siyasileştirilmesine de karşı çıkmaktadır. Bu konuda en çok eleştirdikleri husus, Cem Vakfı Başkanın, seçim zamanı Alevîlerin oylarının rengini belirleme çabası iddiasıdır. Alevî gençler, bu tür davranışların Aleviliğe zarar vereceğini düşünmektedirler. Bazı Alevî gençler ise, Alevîlerin TBMM’de temsil edilmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar. Ancak bu temsil edilmenin nasıl olması gerektiği hakkında herhangi bir yaklaşımları da bulunmamaktadır.

Alevî grupların hepsi, Aleviliğin siyasî partiler tarafından kullanıldığını belirtmişlerdir. Bütün grupların bu durumdan rahatsız oldukları gözlenmiştir. Alevîlerin hemen hemen hepsi (marjinaler hariç) TBMM’de temsil edilmeyi istemektedirler. Alevîler bir taraftan mevcut siyasî partilere tepki duyumakta, diğer taraftan ise Alevî

merkezli bir siyasî partiyi de tasvip etmemektedirler. Dolayısıyla Alevîlerin bu tür isteklerine nasıl çözüm bulunacağı ayrı bir tartışma konusu olarak karşımızda durmaktadır. Alevîlerin siyasî yaklaşımlarında herhangi bir kriter ya da kıstas tesbit etmek oldukça güç görünmektedir.

9.2.8. İdeoloji

Geleneksel Alevîliğe mensup olan grup üyelerinin büyük çoğunluğu, Alevîliğe ideolojilerin karıştığına inanmaktadırlar. Bu durumun Alevîliğin gelişmesine değil de, zarar görmesine sebebiyet verdiğini düşünen grup üyeleri; ülkemizin yakın geçmişindeki çatışmaları buna örnek olarak vermektedirler. Geleneksel Alevîliğe mensup olanlardan, özellikle 1960-1983 yılları arasındaki olayları yaşayanlar, ideoloji kavramına olumsuz mana yüklemektedirler. Nitekim kavrama tahrip edici, bölücü ve Alevîler arasındaki birliği parçalayıcı bir işlev de yüklenmektedir. Bundan dolayı ideoloji kavramına, geleneksel Alevîlik mensupları arasında bir antipati duyulmaktadır. “Alevîliğe, ideolojik yaklaşımların karıştırıldığına inanıyor musunuz?” sorusuna, grup üyelerinin hemen hemen hepsi “evet” karşılığını vermişlerdir. Üyeler, ideolojik yaklaşımlardan i se, Marksizmi, Sosyalizmi, ateizmi, etnik ayrımcılığı, PKK-KADEK, THKP-C, TİKKO vb. bölücü ve yıkıcı terör örgütlerini anladıklarını, mülakatlarda belirtmişlerdir. Üyelerin çoğu, bu ideolojiler ile Alevîlik arasında uzaktan yakından herhangi bir ilişkinin olamayacağını belirtmiş, ilişki kurmaya çalışanları da kesinlikle Alevî olarak kabul etmediklerini ifade etmişlerdir. Malatya’da görüştüğümüz Alevî dedelerinin hepsi, bu tür Alevîlerin düşkün ilan edileceğini ve aralarında bu tür insanların barınmayacağını açıkça ifade etmişlerdir. Bu hususta hassasiyetlerini sık sık vurgulayan Malatya’daki Cem Vakfı Başkanı, Devlete ve Millete cephe alan her türlü ideolojilerin ve hareketlerin karşısında olduklarını vurgulamıştır. Bu ideolojilerin içinde yer alan Alevîlerin davranışları da kesinlikle ret edilmektedir. Yaptığımız bir çok görüşmede, Alevî gençliğinin bu tür konularda dikkatli olmasının gereğine sık sık atıfta bulunulmuştur. Yakın tarihimizde, 1960-1983 yılları arasındaki Alevî gençliğinin, sosyalizmin, Marksizmin neticesinde kazandığı devrimci kimliğin, Alevîliğe büyük zarar verdiğini ve Alevîliği ateizme doğru sürüklediğini düşünen grup üyeleri, PKK-KADEK ve DHKP-C gibi terör örgütlerine de şiddetle karşı çıkmaktadırlar. Ayrıca bir Alevînin bu terör hareketleri içinde yer alamayacağı açıkça mülakatlarda belirtilmiştir. Üyelerin çoğu tarafından Alevîler ile devlet arasında bir dargınlık olduğu inancı da

sıkca vurgulanmıştır. Grup üyeleri, gençliğin zaman zaman sol ideoljilere yönelmesinin de hüsrarla sonuçlandığına işaret etmişlerdir. Bu hüsrarla birlikte, zamanla geleneksel Alevîliğe doğru bir dönüşün olacağına da inanılmaktadır. Üyeler, Alevîliğin öğrenildikçe, sol ideolojilere değil de, geleneksel Alevîliğe dönüşün gerçekleşeceğini ümit etmektedirler. Bu süreçte geleneksel Alevîliğe mensup olanlar, özellikle devletten yardım beklediklerini vurgulamış, bir Alevî dedesi bunu şöyle dile getirmiştir:

“Alevîlikte, komünizm ve sosyalizmin yeri olamaz. Alevîlik rayına oturmuştur. Alevîler, Türkiye’yi sevmek zorundadır. Vatanımızı seviyoruz. Malatya’da yaptığımız cemlerde Atatürk’e dua ederiz. Devlet Alevîliğe sahip çıkmalıdır.”

Dolayısıyla geleneksel Alevîliğe mensup olanların, Alevîlik ve ideolojiler konusunda oldukça endişeli oldukları tespit edilmiştir. Ayrıca, ideolojilerin toplum hayatında etkili olmasıyla birlikte, Alevîliğin de bir çözülme süreci yaşadığı vurgulanmıştır.

İdeolojik Alevîliğe mensup olanlarda ise anlayış adeta tersine dönmektedir. Alevîlikle ideoloji arasındaki münasebetin temeline Alevîlerin ezilmişliğini, haksızlığa uğramış olmalarını ve özgürlük anlayışlarını vb. yerleştirmektedirler. Grup üyeleri, Alevîlerin, dünyayı algılamalarında temel unsur olarak ideolojileri görmektedirler. Ancak sözkonusu grup mensupları, Alevîliğin sadece sol ideolojiler tarafından etkilenmediğini, İslâmî ideolojilerin de Alevîliği etkilediğini belirtmişlerdir. Bu grup üyeleri, İslâmî ideolojiden, dinî akımları anlamaktadırlar. İdeolojik Alevîlik mensuplarınca, İslâmî akımlar, Sünnilik içinde görülmekte ve bir ideoloji olarak algılanmaktadır.

Sözkonusu grup mensupları, Alevîliğin, ideolojilerin en çok mevcut düzene itiraz etme felsefesinden etkilendiğini vurgulamışlardır. Bundan dolayı da Alevîlerin, Sünnilerden farklı olarak olayları daha çabuk algıladıkları kanısına sahiptirler. Grup mensuplarının çoğu, Alevîlik ile sol ideolojilerin felsefesi arasında bir paralellik kurmaktadır. Bunu Alevîlerin tarihin her döneminde haksızlığa uğramaları kanaati ve mevcut düzen tarafından dışlanma anlayışıyla izah eden üyeler, sol ideolojilerin insana yaklaşımı, haksızlığa direnmesi, mevcut düzen tarafından dışlanması vb. yönleriyle, Alevîlikle özdeşleştirilmektedir. Hal böyle olunca sol ideolojiler ile Alevîlik arasında çok rahat ilişki kurulmakta ve bu ideolojilerin temsilciliğini yapma, bir görev olarak algılanmaktadır. Geleneksel Alevîliği benimseyen dedeler, sol ideolojiler ile Alevîlik arasında ilişki kurulmasına karşı çıkarlarken, ideolojik Alevîlik mensubu olan bir dede

de bilhassa Marksizm ile Alevîlik arasında ilişki kurmuştur. Hatta, Marksizm ile Alevîlik arasında rahatlıkla bağ kurulacağını belirtmiş, her ikisinin ortak paydalarının fazla olduğunu ifade etmiştir. Her iki yaklaşımda da dinin, toplum açısından en az etkiye sahip olduğu kanaati gözlenmiştir. Hatta bazı üyeler ateist olduğunu ifade etmişlerdir. Bu düşüncede olan Alevîler, gerçek Alevîliğin kendileri tarafından yaşatıldığını belirterek, kendilerinden farklı düşünenlerin, özellikle geleneksel Alevîliğe mensup olanların anlayışını red etmektedirler. Alevîliğin, Sünnilik içinde eriyip, asimile olacağından endişe ettiklerini belirten ideolojik Alevîlik mensuplarının, Alevîliği, anlayış, hayat tarzı, felsefî yaklaşım olarak sol ideolojilere yakınlaştırma gayreti içinde oldukları gözlenmiştir. Grup üyeleri, Alevîliğe zarar veren ideoloji olarak, Türkiye'deki İslâmî akımları ve Türk kültürünün önemini vurgulayan yaklaşımları görmektedirler. Türkiye'deki İslâmî akımlardan daha çok Sünniliği anladıkları görülmüştür. Bazı grup üyeleri de, Sünniliğin bir sonraki aşamasının hizbullah olduğunu iddia etmişlerdir. Bunlara göre; Türkiye Cumhuriyeti Devleti Sünni bir devlettir. Dolayısıyla, daha çok Hizbullah anlayışıyla oluşan bir devlet özelliği gösterdiği iddia edilmiştir.

Sözkonusu grup mensuplarının sol ideolojilerden beklentilerinin oldukça fazla olduğu görülmüştür. Bu anlayışı benimseyen Alevîler, tek bir millete mensup olmaktan ziyade, dünya vatandaşı olmayı, tek bir dine mensup olmaktansa, dinler arası dialog gibi bir anlayışa ulaşmayı, sınırların belirleyici olmadığı, AB gibi bir ülke anlayışına ulaşmayı amaçladıklarını ifade etmişlerdir. Bu amaca ulaşmada vasıta ise ideolojiler olmaktadır.

Malatya'da kimlik Alevîsi olan ve bunu temsil edenlerin, ideolojiye yaklaşımları, geleneksel Alevîliğin bakış açısından farklı olduğu görülmüştür. Grup mensuplarının ideolojiye yaklaşımlarının, ideolojik Alevîliğe daha yakın olduğu mülakatlarda tesbit edilmiştir. Alevî gençler, özellikle sol ideolojilerin bazı söylemlerinin Alevîlikle bağdaştığını vurgulamışlardır. Bağdaşan hususlar insan hakları, demokrasi anlayışı, insanı sevmek, emeğe saygı ve radikalizme geçit vermeme olarak sıralanmaktadır. Bazı grup mensupları tarafından, Alevîlikle, sosyalist ideolojinin bağdaştığı hususlar olduğu belirtilmiştir. Bu hususlar ise, eşitlik ve mücadeleyi ön plana çıkarma noktasında odaklaşmaktadır.

Alevî gençler, özellikle de üniversite öğrencileri, mülakatlarda, etnik ayrımcılık yapan gruplara dikkat çekmiş, ideolojilerin Alevî gençliği belli bir yere kadar

kullandıkları vurgulanmıştır. PKK-KADEK ve DHKP-C gibi bölücü örgütlerin, Alevî gençliğin, ezilmişliğini, dışlanmasını ve kendini kimlik olarak ifade edememesinden istifade ettiklerini belirtmişlerdir.

Netice olarak Malatya'daki bütün Alevî gruplar Alevîlik ile ideolojiler arasında bir bağ kurmaktadır. Ancak, Alevî gruplardan bazıları bu ilişkiyi zararlı görüp, tasvip etmezken; bazı Alevî gruplar da faydalı ve temelden bir beraberliğin olduğunu vurgulamışlardır.

9.3. Alevî Gençlik ve Alevîlikte Kuşak Çatışması

Günümüzde Alevîliğin önünde duran en önemli problemlerden birisi de kuşak çatışmasıdır. Alevîlikte yaşlı kuşak ile genç kuşak arasında önemli problemlerin olduğu mülakatlarda görülmüştür. Bu problemlerden biri de Alevî gençlerin anlaşılma iddiasıdır. Ayrıca grupların gençliğe bakışı ve beklentileri de farklılık arz etmektedir.

Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar, genç kuşaklarla, yaşlı kuşakların birbirlerini anlayamadıklarını vurgulamışlardır. Bu grup mensupları, Alevîliği bilen, Alevîliğin tarihî gelişim aşamalarından haberdar olan ve inanç olarak ritüellerini hem bilen hem de bunu hayatına tatbik eden bir Alevî gençlik arzulamaktadırlar. Grup üyeleri tarafından, bunun aynı zamanda ideal Alevî gençlik olduğu ifade edilmiştir. Ancak, idealdeki Alevî gençlik ile mevcut Alevî gençliğin konumu arasında önemli farkların olduğu belirtilmiştir. Bir üye bu durumu şöyle izah etmiştir; “Yaşlılarda Hz. Ali sevgisi var. Oysa gençlerde Alevîlikten kaçış var. Günümüzün Alevî gençliği, Hz. Ali'yi ve Ehl-i Beyti sorgulamaktadır. Halbuki bu gençler Alevîliği bilmiyorlar. Bunların yaşantısında, Alevî dedelerinin bilgilerinin yetersiz olması ve 68 kuşağının Marksist eğilimi de etkili olmuştur. Bu kuşak, günümüzde Alevî gençlerini, Alevîlikten koparmıştır, Alevî gençler, Alevîliğin tarihini bilmiyorlar. Bu tür bilgi eksikliği gençlerde, Alevîlikle ilgili boşluklar oluşturuyor. Gençler, Alevîliği kitap okuyarak öğrenebilir ama kalıcı olması için Alevîliği yaşamaları lazım.” Buna benzer düşünceler, görüşmelerde geleneksel Alevîlik mensubu olanlar tarafından dile getirilmiştir. Geleneksel Alevîliği yaşadığını belirten yaşlı bir üye “Gençlerin Alevîliğe bakışı ile yaşlıların bakışı arasında farkın olduğunu kabul ediyorum. Yaşlıları, gençlerden ayıran husus ve gençlerde olmayan özellik, Ehl-i Beyt'e sadakatla bağlanmaktır. Bize, Allah'ı, öğreten Hz. Peygamberdir ve Ehl-i Beyttir. Yaşlılar hiçbir kitabî bilgiye dayanmadan Allah'ı, Hz. Peygamber'i ve Ehl-i Beyt'i severler. Alevî gençlerin çok az kısmı ise

eserlerden faydalanarak ileri gitmek istiyorlar. Netice ortada, bugün gençlerde Alevîlik adına çok az şey var.”diyerek günümüz Alevî gençliğindeki inanç eksikliğini vurgulamıştır. Geleneksel Alevîlik mensuplarının çoğu tarafından, günümüzdeki Alevî gençliğin mevcut konumu ve Alevîlik içindeki rolü beğenilmemektedir. Bir Alevî dedesi; “Alevî gençler, tarikatı görmediler ve bilmezler. Alevîlik teorik olarak anlatılmaz, yaşanması lazım. Gençlerin tekrar kazanılması için zorla bir şey yapamayız. Öncelikle, dedelerin, gençler üzerinde etkili olabilmesi için, gençlerin bize yaklaşması lazım. Bugün bizim gençliğimizi şu veciz söz tam anlatmaktadır. Dil beri der ama kalp inanmaz.” Görüştüğümüz, sözkonusu grup mensupları tarafından, Alevî gençlik ile yaşlı kuşak arasındaki problemin temelinde, gençlerin, Alevîliği yaşamaması görülmektedir. Alevî gençliğin, Alevîliği yaşamaması ve yaşlı kuşakla olan iletişim problemleri, hem yaşlılar hem de gençler tarafından mülakatlarda belirtilmiştir. Her iki kuşak da bunun, Alevîlik için ciddi bir problem olduğunu kabul etmektedir. Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar tarafından, Alevî gençliğin Alevîlik ile ateizmi bir tuttuğuna dikkat çekerlerken, gençlerin Alevîliği merak etmediklerinden endişe duymaktadırlar. Yaşlı kuşak, Alevîliği bir inanç ritüeli ve bunun şekillendirdiği hayat tarzı olarak görürken, Alevî gençlik, Alevîliği çağdaş hayat, felsefe ve inanç sınırlarının açık olarak çizilmediği bir yaklaşım olarak görmektedir. Yaşlı kuşağı oluşturan Alevîler, mülakatlarda, Alevîliği daha iyi bir şekilde yaşadıklarını belirtirlerken, genç kuşağın Alevîliği yaşamadığını sık sık mülakatlarda vurgulamışlardır. Bu durumun, “dindarlık bakımından kendinizi nasıl görüyorsunuz” sorusuna verilen cevaplarla da teyit edildiği görülmüştür. Alevîlik içinde yaşlı kuşak, dindarlık bakımından kendilerini, orta ve üst düzeyde görürken, genç kuşak bu soruya çoğunlukla alt veya hiç yok şeklinde cevap vermiştir. Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar, yaşlı kuşak ile genç kuşağın Alevîliği yaşamada yakınlaşmaması durumu devam ettikçe, sorunların çözümünün de oldukça zor olduğu yönünde kanaatlarını belirtmişlerdir.

Geleneksel Alevîliği benimseyenler, gençlerin, Alevîliğe bakışı ve Alevîlikten ne anladıkları hususunda tereddütlerinin olduğunu vurgulamışlardır. Gurup üyeleri, gençliğin, Alevîliği inanç formunun dışında değerlendirdiğini ve inanç olarak herhangi bir sorumluluk üstlenmekten uzak olduklarını vurgulamışlardır. Sözkonusu grubun bazı mensupları, gençliğin, Alevîliği; siyasî bir kimlik olarak idrak ettiklerini ve inanç boyutu ile yaşamadıklarını, ifade etmişlerdir. Sözkonusu gençliğin, Ehl-i Beyt ve On İki İmam sevgisinin dışındaki bütün sevgileri hedeflediği belirtilmiştir. Gençliğin,

Alevilikten, hoşgörüyü, paylaşımı, eşitliği istediğini, ancak bunların bin yıl önceden beri, Alevîlikte olduğunu bilmediğine de dikkatler çekilmektedir. Bir dede bu hususta şunları söylemektedir:

“Alevî gençlik, bizim dışımızda meydana gelen olayların etkisinde kalarak, 1968’li yıllarda (68 kuşağı) dini, toplum açısından önemsiz görüyordu. Ülkemizde de, bundan nasibimizi aldık. Dolayısıyla dedeler sömürü aracı olarak görülmüştür. Böylece, Alevî gençlik inanca karşı çıkmıştır. Ataeist bir toplum hedeflenmişti. O günlerin gençliği, şimdi dedelerin, Alevîlik için ne kadar önemli olduğunun farkına vardı. Bugünün Alevî gençliği de, yarın hatasını anlayacak ve bizlerin yanına dönecektir.”

Mülakatlarda Geleneksel Alevîliğe mensup olanların bazılarınca Alevîliğin hayata tatbik süreci; “bir Alevî gençlik yıllarında, kimlik Alevîsi, Orta yaşlarda dünyayı kurtarmak hevesiyle ideolojik düşüncelerin etkisinde kalır, yaşlanınca da geleneksel Alevîliğe dönüş yapıp, önceki yaptıklarını anlamsız bulup, pişman olur, cemlerin gediklisi olurlar”, şeklinde formüle edilmiştir. Grup üyelerine göre, Alevî gençliğin yaşadığı Alevîlikte ve hayat tarzında “inanma” kavramına yer olmadığı vurgulanmıştır. Ayrıca, gençliğin Alevîliği; inanç ritüelinin olmadığı, istediği gibi yaşayan, çevreye zarar vermeyen bir felsefeyi, sorumluluk kabul etmediği bir hayat tarzı olarak anladığı yönünde kanaat belirtilmiştir. Dikkat çekici husus ise bunlar tarafından inanan insanlar, Allah’a yaranmaya çalışmakla nitelendirilmektedir. Bir genç tarafından, kendilerinin anladıkları ve yaşadıkları Alevîlik ile, ailelerinin ve yaşlıların anladıkları Alevîliğin aynı olmadığını açıkça belirtilmiştir. Alevîlikte bir kuşak çatışmasının olduğuna dikkat çekilerek hem kendilerinin hem de yaşlı kuşağın, bilgilerinde çok büyük eksiklikler olduğu vurgulanmıştır. Mülakatlarda Alevî gençliğin, ciddi bir şekilde, inanç problemiyle karşı karşıya olduğu tesbit edilmiştir. Ancak bu hususta, gençler kadar ebeveynlerin ve dedelerin de ciddi ihmallerinin olduğu vurgulanmıştır. Alevî gençlere, Alevîliğin, sistemli, ilmi bir şekilde, inanç boyutu, kültür ve felsefî bakışının verilmediği her fırsatta belirtmiştir. Alevî gençliğin dünyasındaki Alevîlik ile yaşlı kuşağın anladığı Alevîliğin, çok az örtüştüğü görüşmelerde tespit edilmiştir. Mülakatlarda, Alevîliği anlamada gençlik ile yaşlı kuşağın arasında problem olduğu bütün grup üyelerince belirtilmiştir. Ancak bu sorunun nasıl çözüleceği hususunda herhangi bir plan da sunulmamaktadır. Sadece geleneksel Alevîliğe mensup olanlar ile kimlik Alevîliğine mensup olanların bir kısmı devletten yardım beklemektedir.

Geleneksel Alevîliğe mensup yetişkinler, Alevî gençlikle diyalog eksikliğini kabul ettiklerini ifade etmişlerdir. “Alevî gençlerle diyalog kurmada temel vasıtalarınız neler olacaktır?” sorusuna, grup mensuplarının büyük çoğunluğunun cevabı benzer olmuştur. Çünkü grup üyelerinin sorunu tespit edişi ve nasıl çözüm yolunun nasıl bulunacağı hususunda birleştikleri noktaların çok fazla olduğu da mülakatlarda tespit edilmiştir. Yetişkin grup mensuplarınca, Alevî gençlerle diyalog kurmada temel vasıta olarak cemevleri, eğitim süreci ve aileler kabul edilmektedir. Gençliğin beyninin yıkandığına dikkat çeken sözkonusu grup üyeleri, gençlerin tekrar kazanılması için ciddi bir planlama sürecine ihtiyaç duyulduğunu belirtmişlerdir. Bu planlamayı da fertlerin tek başına yapmasının mümkün olmadığı belirtilerek, cemevleri sayesinde mümkün olacağı vurgulanmıştır. Gençlerin, eğitileceği yer olduğu iddia edilen ve Alevîliğin okulu olacak cemevlerinin de bilinçli olarak açılması ve planlı bir eğitim verilmesine dikkat çeken grup üyeleri, bunun da zorluğuna değinmeden geçememişlerdir. Bu hususta bir gurup üyesi, “gençliğe çok emek lazım. Susuz koyduğunuzda ağaç fidesi kurur. Ağaç fidesi tuttuğunda hemen ona aşı vurmak gerekir. Yoksa bu ağacın meyvesi yenmez. Ben, Alevî gençliğini de, bir fideye benzetiyorum. Gençliğin aşısı da saz ve söz ile olur. Ancak saz cemin bir cilasdır, asıl önemli olan sözdür. Meşhur bir söz vardır; ‘ehli irfan meclisinde saz da kuru bir kavga imiş, insanı irşat eyleyen bir sözdür.’” Ebeveynler tarafından, gençliğin Alevîliği hem öğrenmesi hem de hayat tarzı haline getirilmesi arzulanmaktadır. Bazı grup mensupları, bunun başarılmaması durumunda Alevîliğin yok olma tehlikesiyle karşılaşacağından endişe etmektedirler. Bu tehlikeyi vurgulayanlar, devletin gençliğe sahip çıkmasını istemektedirler. Bir üye de “Alevîlerin ve gençliğin, Ehl-i Beyt’e yönelirken, göz yaşıyla, üzüntüyle, halis niyetle yapılması durumunda, gerçek Alevîliğe ulaşılacağını belirtmiştir. Dolayısıyla, gençliğin davasının, Ehl-i Beyt’in kapısını tanıyıp, sevmek olduğunu vurgulamıştır. Önemli olan bu davaya sahip çıkıp, inanmaktır. Alevî gençliğe de bunun ancak aileden başlayarak verilebileceğine inanılmaktadır. Hatta bunun, sadece gençliğe değil, bütün Alevîlere verilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Grup mensuplarının çoğunluğu gençlikle diyalog kurmada, aileyi, cemevini ve eğitim kurumlarını belirtirlerken, bir şeye de dikkatleri çekmeden geçilmemekte, bütün bunların ancak devletin desteğiyle başarıya ulaşabileceği kanaatidir.

Geleneksel Alevî guruplarınca, kendilerine yabancılaşmaya başlayan gençliğin. özüne (Alevîliğe) dönmesinde dedelere de önemli görevler yüklenmektedir. Dedelerin,

gençliğin bilgi donanımına sahip olması ve gençliği çok iyi tanınması gereğine işaret edilerek, dedelerden, Alevî gençliğe yol gösterecek, rehberlik yapacak, ışık tutacak, inanç ritüellerini öğretecek ve dini anlatacak, örf ve adetleri, gelenekleri verecek bir işlev beklenmektedir. Ancak, mülakatlardan edindiğimiz izlenim, dedelerden beklentinin gerçekleşmesi ya da mevcut dedelerin, istenen düzeye getirilmesi oldukça zor bir mesele olarak, Alevîliğin önünde durduğuna inanılmaktadır. Grup mensuplarından bazıları, gençlikle diyalog kurmada temel vasıta olarak İslâm dini olmasına işaret etmişlerdir. Bunlara göre, Alevî gençliğin, bugün Alevîlikten uzaklaşmasının temel sebebi, gençlerin inançsız olmasıdır. Alevî gençliğin ayet, hadis ilmiyle eğitilmesi gereğine dikkat çekilerek, Alevî gençliğin Kur'an öğrendiğinde, Alevîliği daha iyi anlayacağı ve yaşatacağı düşünülmektedir. Böylece, kitabîleşme gereği vurgulanmaktadır.

Grup mensupları, Alevî gençliğin yaşadığı sorunların temelinde, diyalog eksikliğini görmektedirler. Alevî gençliğin, Alevîliğin inanç temelinden ayrıldığı sürece kimlik ve inanç probleminin yaşanmaya devam edileceğinin ortak bir kanaat olduğu tespit edilmiştir.

İdeolojik Alevîliğe mensup olanlar da, Alevîlikte bir kuşak çatışması olduğu gerçeğini kabul etmektedirler. Ancak bu soruna ve çözümüne, geleneksel Alevîliğe mensup olanlardan farklı yaklaşmaktadırlar. Grup üyeleri, yaşlı kuşak ile genç kuşak arasında anlayış farkının olduğuna ve her iki kuşağın, beklentilerinin farklı olduğuna dikkat çekmektedirler. Bu grup mensupları tarafından, yaşlı kuşak ile genç kuşağın Alevîlikten aynı şeyleri anlamadığı gerçeği belirtilerek, yaşlı kuşak gelenekselci olarak değerlendirilmektedir. Gelenekselden ise daha çok, Ehli beyti seven, muharrem ayında oruç tutan, ceme katılan yani Alevîliğin, inanç ritüelini yerine getiren kişiler anlaşılmaktadır. Sözkonusu grup üyelerine göre, genç kuşak, Alevîliğe; siyasî bir anlam yükleyen, inanç yönü çok az olan, yani dinî kaygıları olmayan kişiler olarak değerlendirilmektedir. Bir üye bunu şöyle belirtmiştir:

“Genç Alevî kuşak, Alevîliğe; siyasî bakıyor, ideolojik anlıyor. Mesela ben, Alevîliğe, dinî açıdan hiç bakmıyorum. Alevîliğe dinî değil, kültürel bakıyorum. Örneğin Şeyh Bedrettin olayına, Osmanlı'daki ayaklanmalara siyasî ve ideolojik açıdan bakıyorum ve inceliyorum. Dinî kaygılarım yoktur.” Bir başka üyenin meseleye bakışı ideolojik Alevî grubuna yaklaşımını yansıtmaktadır. “Yaşlı kuşak ile genç kuşağın Alevîliğe bakışı oldukça farklıdır. Benim çevremdeki arkadaşlarım dinsiz olmasalar da,

işin doğrusu dini pek umursamazlar. Yaşlı kuşak ise dini ve Aleviliği umursar.” Bir üye ise, cemevine giden, dedeyi bilen, Aleviliğin inanç ritüellerinin yerine getiren Alevi gençlerin, Aleviliğe bakışını da beğenmediğini açıkça belirtmiştir.

Geleneksel Aleviliğe mensup olanların Alevi gençlikle ilgili en büyük sorun olarak, Aleviliği tanımama ve inanç ritüellerinden uzaklaşmayı görürlerken; ideolojik Aleviliğe mensup olanlar, gençliğin sorunu olarak, ilmi bilginin eksik olmasını, araştırmayı ve kendi kendine yetememeyi görmektedirler. İdeolojik Aleviliğin, Alevi gençliğinden beklentisi ise, Alevilikten, Sünni olmadığını anlama ve azınlık bilincinin oluşmasıdır. Bir üye bunu şöyle belirtmiştir:

“Kanaatime göre, Alevîler içinde yaşlı kuşak daha çok ayırım yapıyor. Bunlar mezhep ayırımı yapıyorlar. Alevî-Sünni ayırımı yapıyorlar. Biz gençler olarak kendilerini desteklemediğimiz için bize de tavır alıyorlar. Mesela bana Muharrem ayında oruç tutmadığım için baskı yapılıyor. Yaşlı kuşak muhafazakârdır. Genç kuşak ise değişimcidir.” Bir başka Alevî genç de, dedenin elini öpmediği için, ailesi ile sorun yaşadığını belirterek, kendileri ile yaşlı kuşağın, farklı dünyalarda yaşadığını belirtmiştir.

İdeolojik Aleviliğe mensup olanlar, Alevi gençlerle diyalog kurmada temel vasıta olarak eğitimi ve dernekleri görmektedirler. Eğitimden ise daha çok dergi, kitap vb. yayın araçlarını anlamaktadırlar. Alevi gençlerle diyalog kurmada temel araç olarak Alevi dernekleri görülmektedir. Grup mensuplarının, Alevi derneklerinin bazılarını da kabul etmedikleri görülmüştür. Üyelerin çoğunluğu tarafından, ideal Alevî derneği olarak, Pir Sultan Abdal derneği gösterilmektedir. Sebebi olarak da, ismi gibi haksızlığa, düzene başkaldırı ve karşı çıkabilmesi gösterilmektedir. İdeolojik Aleviliğe mensup olanlar, gençlerin buluşma yerleri olarak buraları görmektedirler. Bir üye, “ezilen toplumun devamlı duyarlı olduğunu belirterek, bundan dolayı, gençlerle diyalog kurma rahat ve kolay olur. Derneklerde toplanmak yoluyla diyalog kurulur,” şeklinde düşüncelerini belirtmiştir. İdeolojik Aleviliğe mensup olanlar, gençlerin, cemevlerine ve dedelerin yanlarına gitmelerine de karşı çıktıkları görülmüştür.

Aleviliği sadece bir kimlik ya da tanıtma kartı gibi gören ve bunun dışında Alevilikle ilgisi olmayan insanlardan oluşan ve bunun çoğunluğunu da Alevi gençliğin oluşturduğu kimlik Aleviliği grubu, Alevilikte kuşak çatışmasının acısını ve sancısını en çok yaşayan gruptur.

Kimlik Alevîliği mensubu, gençler, Alevîlikten; evrenselliği, vicdanı, doğruluğu anladıklarını belirtmişlerdir. Alevî gençlerin anladıkları bu Alevîlikte dikkat çeken bir husus da ibadetin olmamasıdır. Alevî gençler arasında Tanrı inancı kimi zaman tartışma konusu olmaktadır. Bazıları, Tanrı inancını kabul ettiğini belirtirken, bazı Alevî gençler de inanmanın kendileri için bir ihtiyaç olmadığını belirtmişlerdir. Bundan dolayı da Alevî gençlerin bazılarının, “benim inancım insanlığadır, önemli olan kalptir” şeklinde yorum yaptıkları görülmüştür. Grup mensuplarından bazıları, geleneksel Alevîlik anlayışından ve bunu yaşamadan uzaklaşmalarının sebebini; gençlerin aile ortamından ayrılmalarıyla farklı fikir veya ideolojilerin kışkacına düşmekte görmekteyken. Böylece Alevî gençlerin, yaşlı kuşaktan uzaklaştığı ve Alevîliğin inanç ritüellerini bilmeden ve buna yabancı olarak yetişmeleri neticesinde kimlik Alevîliğinin olduğu yorumu mülakatlarda sıkça vurgulanmaktadır. Bir grup mensubu, “Yaşlı kuşakta, dinî açıdan Alevîliği yaşamada bir bağlılık var ama Alevî gençlerde bir yozlaşma var. Bizler İslâm tarihini ve dinini bilmiyoruz. Gençlerin çoğu Tanrı tanımaz. Gençlik ateizme meyletmiş”, iddiasında bulunmuştur. Bunun sebebini de, dinin gençlere zamanında öğretilmemesi, kuşaklar arası iletişimsizlik ve yabancılaşma olarak vurgulamıştır.

Bugün Alevî gençliği tarafından kendilerinin Alevîliği bilmemelerinin sorumlusu olarak da yaşlılar görülmektedir. Bu durumu bir üye şöyle belirtmiştir: “Bilinçsizlik çok fazla, bize, saygı el öpme ile gösterilmeye çalışıldı. Ailelerimiz, bize sorumluluk kazandırmak yerine, cemde ve ya evde dedenin elini öpmeye teşvik etti. Bence, bugünkü bilinçsiz Alevî gençlerden, aileleri sorumludur. Problemin çıkış yeri Alevîliği bilmeyen aile ortamıdır.”

Bir başkası, bugünkü Alevî gençlerinin konumunu şöyle özetlemiştir; “genç olarak ‘Alevîyim’ diyorsunuz. Alevî olarak kimliğiniz var ama sadece kimlik var. Bu kimliğin içini Alevîlikten başka her şeyle doldurmuşuz. Alevî olarak uygulamamız yok, inanç ritüellerimiz hiç yok. Ailelerimize göre sanki farklı dünyaların insanıyız. Bana göre, sanki Alevîlik yok oluyor. Bundan hem yaşlı kuşak, hem de gençlik sorumludur. Alevî gençlikte bir sapma var. Merkezden ziyade aşırı uçlara gitme var. Özellikle Alevî gençlikte düşünce özgürlüğü ve evrensel değerlere sahip olmaya çalışma lüksü var. Alevî gençlikteki bu sevdâ, gençleri farklı ideolojilerin içine ve arayışa sürüklemektedir. Bir bakıyorsunuz Alevî genci PKK-KADEK’in içinde, bir bakıyorsunuz DHKP-C’nin içinde, bir bakıyorsunuz ailesine ve topluma yabancı bir konumda. Bana göre, Alevî gençlik arayış içinde ve bu süreçte ideolojiler gençleri

kullanırlarken. gence ideal gösteren ne bir dede ne bir Alevî derneği ne de bir aile ortamından destek geliyor. Âdeta genç kaderine terk edilmektedir.”

Kimlik Alevîliğine mensup olanlar, gençliğe ulaşmak için vasıta olarak eğitim kurumlarını ve eğitim süreçlerini görmektedirler. Önemli işlevler ne cem evlerine ne de vakıflara yüklenmektedir. Grup mensuplarınca Alevî gençliğe ulaşmada okul eğitim ve kitle iletişim araçlarına önemli işlevler yüklenmektedir. Bazıları, gençlerle diyalog kurmada başarıya ulaşmak için, öncelikle gençlerin fikirlerine önem verilmesi gereğine işaret etmektedirler. Gençlerle, aileleri arasında karşılıklı bir ilişkinin kurulması ve tarafların birbirlerinin fikirlerine saygı göstermesi ve birbirini anlamamanın gereği belirtilmiştir.

Netice itibariyle Alevî grupların hepsi tarafından, Alevîlik içinde bir kuşak çanışmasının olduğu belirtilmektedir. Sözkonusu grupların hepsi Alevî gençliğe sahip çıkılmasının gereğine inanmakta, ayrıca Alevî gençliğin gün geçtikçe Alevîlikten uzaklaştığını kabul etmektedirler. Özellikle bu hususta gerek geleneksel Alevî gruplar, gerekse ideolojik Alevî grup, kendi anladığı Alevîlikten gençliğin uzaklaştığına dikkat çekmektedirler. Geleneksel Alevîlik mensupları, gençlerin kazanılması için devleti, dedeleri, aileleri ve cemleri önemli olarak görürlerken; ideolojik Alevîlik mensupları vasıta olarak kendi derneklerini, vakıflarını, kitap ve dergileri önemli olarak görmektedirler.

SONUÇ

Yaptığımız bu çalışmada Alevîliğin, gruplar açısından birbirinden farklı algılandığı görülmüştür. Dolayısıyla Alevîliğin anlamının gruptan gruba hatta, bazen kişiden kişiye değişen bir özellik gösterdiği gözlenmiştir. Alevîliğin tanımlamasında kullanılan kriterler, bazı gruplarda birbirine yakınlık arz ederken, bazılarında ise birbirine taban tabana zıttır. Geleneksel grupların kavramı, Hz. Peygamber'i, Hz. Ali'yi ve Ehl-i Beyt'i sevip, bunlara bağlı olmak ve Horasan ekolü şeklinde belirtmişlerdir. Bir kısım ise, Alevîliği, Türklerin İslâm'ı idrak tarzı şeklinde ifade etmiştir. İdeolojik Alevîliğe mensup olanların ise kavramı, geleneksel grupların kabul ettikleri kriterleri reddederek, tanımladıkları görülmüştür. Hatta, söz konusu grubun tanımlamasında, ezilmişlik, haksızlığa uğrama, protesto temelli bir felsefeyi kabullenme ve mevcut düzene karşı çıkma gibi ifadelerle Alevîliğin kapsamının oldukça genişlediği ve bir kültür vefelsefe olarak yorumlandığı görülmüştür. Dolayısıyla böyle bir tanımlamanın içine, haksızlığa uğrayan veya bunu iddia eden, mevcut düzene karşı çıkan her ideoloji, felsefe ve yaklaşımların dahil edildiği görülmüştür. Zira, söz konusu grup mensuplarıyla yaptığımız görüşmelerde, Alevîliğin içine kolaylıkla sol ideolojilerin ve birçok etnik unsurların kolaylıkla dahil edildiği görülmüştür. Hatta bazı Alevî dedeleri, önce Sosyalist ve Marksist anlayışa sahip olduklarını, sonra dede olduklarını belirtmişlerdir. Dolayısıyla, Marksizm'le Alevîlik arasında köklü bağların olduğu iddia edilmiştir. Söz konusu grup üyelerinin büyük çoğunluğunun, Alevîliği tanımlamalarında, İslâmî boyut ya görmezlikten gelinmiş ya da görüşmelerin başında, Alevîliğin İslâm'la bir bağının olmadığı vurgulanarak, söze başlanmıştır. Bazı grup üyeleri ise Alevîliği Kürtlerin dini idrak tarzı olarak gördüklerini belirtmişlerdir. Zayıf kimlik Alevîliğine sahip olanların Alevîliğe yaklaşımlarında ise, genellikle hümanist bir bakış, çevreye zarar vermeden yaşama, felsefi bir ekol olma gibi anlayışlar ön plana çıkmaktadır. Böylece Alevîlik inanç kimliği dışında idrak edilmektedir.

Netice itibariyle, Alevîliğin tanımlanmasında tarihi sürecin bütün gruplar tarafından kendilerince yorumlandığı görülmüştür. Grupların, Alevîliğin ortaya çıkmasında etkili olan tarihi, siyasi, sosyal ve dini boyutları göz ardı ettikleri veya bunlardan sadece birine önem verdikleri veya kendi düşünceleri doğrultusunda yorumladıkları tespit edilmiştir. Özellikle zayıf kimlik Alevîliğini oluşturan gençlerin, büyük çoğunluğu (lise ve üniversite mezunu veya öğrencisi), Alevîlikle ilgili ilmi araştırmaları takip etmedikleri, temel kaynakları ya bilmedikleri ya da okumadıkları

görülmüştür. Dolayısıyla Alevî olmaları da, doğuştan gelen bir kimlik şeklinde idrak edilmektedir. İdeolojik Alevîliğe mensup olanlar, Alevîlikle ilgili dini ritüellere ve kurumlara tepki duymalarından dolayı da, gelenek karşıtı bir tavır içinde yer almaktadırlar. Dolayısıyla geleneksel olana muhalif olma şeklinde hareket edildiği gözlenmiştir. Söz konusu grubun muhalif bir Alevîliğe doğru gittiği görülmüştür.

Alevîliğin ortaya çıkışı, genelde bütün Alevîler tarafından, Sünnîliğe karşı olmakla izah edilmiştir. Alevî grupların, Emeviler ve Abbasiler döneminde meydana gelen bir takım olayları, zihinlerinde canlı tuttukları görülmüştür. Burada belirtilmesi gereken husus, Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'ine yapılan haksızlığın ve katliamın hiçbir haklı gerekçesinin olmadığı gerçeğidir. Dolayısıyla Kerbela olayının hâlâ Alevîler arasında tazeliğini koruması gayet tabiidir. Ancak söz konusu hadisenin yorumlanması ve gruplarca idraki birbiriyle pek uyuşmadığı gözlenmiştir. Nitekim, bazı dedeler ve yakın çevrelerinin Muharrem ayında matem tuttukları ve göz yaşı döktüklerine yakinen şahit olduk ve aynı havayı beraber teneffüs ettik. Ancak bunların büyük çoğunluğunun yaşlılardan ve kadınlardan oluştuğunu, dolayısıyla gençlerin bu meseleye duyarsız kaldıkları ve bundan şikayet edildiğine şahit olunmuştur. Hatta görüştüğümüz gençlerin büyük çoğunluğu, Kerbela olayını ayrıntılı olarak bilmediklerini ifade etmişlerdir. İdeolojik Alevîliğe mensup olanlar ise Hz. Hüseyin'in ve akrabalarının yaşadıklarını, zulme boyun eğmeme olarak gördüklerini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla bu grup mensupları, Alevîliği bir başkaldırı ve direnme olarak görmektedirler. Böylece Hz. Hüseyin ve Ehl-i Beyt'in maruz kaldığı zulmü ve boyun eğmemeyi kendilerine ölçü olarak kabul eden sözkonusu grup üyeleri, Hz. Hüseyin ve Ehl-i Beyt'in hayat tarzlarını, dünyaya bakışlarını, inançlarını yaşama şeklini ve meselelerin inanç boyutunu ihmal etmektedirler. Hatta görüşmelerde, Hz. Hüseyin'in ve Ehl-i Beyt'in inanç yönü hiç vurgulanmamıştır. Bütün bunlar bize göstermiştir ki, sözkonusu grup, Hz. Hüseyin'den yola çıkarak bir dünya görüşü inşa etmek yerine, sahip oldukları ideolojiden hareketle, sözkonusu büyük şahsiyetleri kendilerine bir referans olarak seçmişlerdir.

Çalışmamızda görülmüştür ki, Alevîlik ile İslâm inancı arasındaki ilişki önem arz etmektedir. Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar ve farklı dernek veya kültür merkezlerine üye olan Alevîler, Alevîliği İslâm inancının içinde görüp, Alevîliğin İslâm'dan ayrı olamayacağını vurgulamışlardır. Bu grup üyeleri, Alevîlerin başının, Allah'a, Hz. Muhammed'e, Kuran-ı Kerim'e, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e bağlı olduğunu ifade etmişler ve bunun dışındaki Alevîliği kabul etmemişlerdir. Bağlılıklarını ise "Ya

Allah, Ya Muhammed, Ya Ali" şeklinde ifade etmişlerdir. Bu hususta ideolojik Alevîliğe mensup olanlar, Alevîlerin, Kuran ve İslâm'la işlerinin olmadığını, bağlantı kurulması durumunda ise Alevîliğin, Sünnîlik içinde asimile olacağını iddia etmişlerdir. Bu grup mensupları, Alevîliğin evrensel olduğunu, birçok din ve medeniyetler, kültürlerden etkilendiğine dikkat çekerek, Alevîliğin İslâm'ın bir mezhebi veya farklı yorumu olduğu görüşlerine karşı çıkmaktadırlar. Mülakatlarda, bu grup mensuplarından bazıları, Alevîlerin, Ermenilere, Kürtlere, Yahudilere, Hristiyanlara ve bir çok farklı din mensuplarına kucak açtıklarını belirterek, hepsinin ortak yönünün aynı olduğuna dikkat çekmektedirler. Bu grup mensuplarında, mülakatlarda tespit ettiğimiz önemli husus, Alevîliği iki şeyden uzak tutma çabasının mevcudiyetidir. Alevîlikten uzak tutulmaya çalışılan iki çabadan biri, Türk kültürünün ve eski Türk inançlarının etkisidir. İkincisi ise Alevîliğin İslâm inancının içinde olduğu anlayışı ve tasavvufi yorumudur. Bu husustan dolayı geleneksel Alevîlikle aralarında yıkılması zor duvarlar oluşmuştur. İdeolojik Alevîlik mensupları, mülakatlarda Alevîlikle her inancın ve kültürün ilişkisinden söz ettikleri halde Türk kültüründen, İslâm inancından ve tasavvufundan söz etmemişlerdir. Zayıf kimlik Alevîliğine mensup olan gençler ise Alevîlik ile İslâm dini arasında çok yakın bir ilişki kurmamışlardır. Hatta gençlerin çoğu inanmayı bir ihtiyaç olarak görmediklerini belirtmişlerdir.

Alevîliğin oluşmasında etkili olan bazı temel şahsiyetler üzerinde de Alevî gruplar arasında birliktelikten bahsetmek oldukça zordur. Şahıslar, âdeta gruplara göre anlam kazanmakta ve onlara farklı roller yüklenmekte olduğu görülmüştür. Alevî grupların, modal şahsiyet olarak kabul ettiği şahsiyetlerin fikirleri ve hayat tarzları, grupların sahip olduğu dünya görüşüne göre yorumlanmaktadır. Dolayısıyla birbirine taban taban zıt olan, birden çok Hz Ali, Ehl-i beyt, Pir Sultan Abdal, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli, Ebu Müslim Horasani vb. şahsiyetler ortaya çıkmaktadır.

Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar, Hz. Peygamber, Hz. Ali, Ehl-i Beyt, Hoca Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Pir Sultan Abdal, Yunus Emre, Mevlana ve Atatürk gibi önemli şahsiyetlere çok büyük değer verip, modal şahsiyetler olarak kabul etmektedirler. Oysa ideolojik Alevîliğe mensup olanlar tarafından yukarıda belirttiğimiz şahsiyetlerin büyük çoğunluğu ya reddedilmekte, ya da geleneksel Alevîliğe mensup olanlardan farklı olarak, bir takım rollerle izah edilmektedir. Mesela, geleneksel gruplar, Hz Peygamberle birlikte Hz. Ali'yi anarken ve kendilerine lider olarak Hz. Peygamberi aldıklarını vurgularken, ideolojik Alevîliğe mensup olanlar dine menfî açıdan

yaklaşmakta, böylece tarihî şahsiyetleri de, inanç boyutundan soyutlayarak algılamaktadırlar. Bu açıdan birbirine zıt olan ve farklı misyonlara sahip Hz. Ali tipleri ortaya çıkmaktadır. Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar, her fırsatta, Hoca Ahmet Yesevi'den bahsederlerken ve çıkış yerleri olarak Horasanı belirtirlerken, ideolojik grupların Hoca Ahmet Yesevi vb. şahsiyetleri, telaffuz dahi etmedikleri görülmüştür. Hatta Hacı Bektaş Veli'nin, barış adamı olduğu, mücadele ve haksızlığa direnmede etkin olmadığı vurgulanarak, Alevîlerin, Hacı Bektaş Veli derneklerinde değil, Haksızlığa direnen ve baş kaldıran bir misyona sahip olan Pir Sultan dernekleri altında birleşmeleri gerektiği ifade edilmiş ve bazı isimlere tahammül dahi gösterilmediği görülmüştür. Oysa bu grup mensuplarının Alevîlikle, Şah Kulu, Baba İshak, Baba Resul, Hallacı Mansur, Nesimi, Nazım Hikmet, Fidel Kastro ve Marksist felsefeciler arasında rahatlıkla bağ kurdukları gözlenmiştir.

Alevîlikle ilgili bazı kurumların ve işlevlerinin Alevî gruplar içinde tartışma konusu olduğu tespit edilmiştir. Bu kurumların başında dedelik gelmektedir. Geleneksel hayatın hakim olduğu dönemlerde Alevîlik içinde dedenin otoritesi ve gördüğü işlevin oldukça önemli olduğu, Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar tarafından belirtilmiştir. Oysa günümüzde varlığı ve rolü tartışılan kurumların başında dedelik gelmektedir. Dolayısıyla değişimden en çok etkilenenin dedelik olduğunu söyleyebiliriz. Araştırmaya katılan bütün Alevîler bir şekilde dedelik konusuna ait fikirlerini menfî veya müspet yönde beyan etmişlerdir.

Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar, dedeliği, Alevîliğin değişmeyen bir unsuru olarak görmektedirler. Hatta dedenin rolü günümüzde ne kadar değişse de, bu grup mensuplarına göre, kutsiyeti kesinlikle değişmemiştir. Çünkü söz konusu grup mensuplarına göre, Alevîliği bugünlere taşıyan dedeler olmuştur. Ancak dedelerin günümüz koşullarına göre bilgiyle donatılması istenmekte; bu hususta da devletin desteği beklenmektedir.

İdeolojik Alevîliğe mensup olanlar, dedeliğe kesinlikle karşı çıkarak, menfî yönden tavır almaktadırlar. Bu grup mensuplarına göre, dedelik modası geçmiş, eskimiş bir uygulamanın temsilcisidir. Bazı grup mensuplarına göre, günümüzde dedelerin yapacağı bir iş de kalmamıştır. Zira, Alevîler cemaat olmaktan çıkarak, cemiyet içinde ferdiyetlerini kazanmışlardır. Dolayısıyla dedeye ihtiyaç kalmamıştır. Söz konusu grup mensupları, günümüzdeki dedelerin faaliyetlerini de Alevîliğe hizmet olarak değil, maddi çıkar elde etmek için bir araç olarak değerlendirmişlerdir.

Dolayısıyla, söz konusu grup mensuplarınca, dedenin herhangi bir kutsiyetinin olmadığı sıkça vurgulanmış, hatta Alevîlik içinde yaşanan bir takım problemlerin sorumlusu olarak dedeler görülmüştür. Bu iddialara rağmen, dedelerin Alevîliği sömürdüğüne dair herhangi bir örnek tarafımızdan tesbit edilmemiştir. Buna karşılık, dedeler arasında nisbî bir çekişmenin olduğu görülmüştür.

Alevîler arasında tartışma konusu olan diğer bir mesele de cem ve cemevi konusu olduğu görülmüştür. Geleneksel gruplar cemi, Alevîliğin ibadeti olarak görüp, “kırklar cemi” yoluyla İslâm’ın ilk yıllarıyla, Hz. Peygamber ve Hz. Ali’nin yaşantılarıyla bağlantı kurmaktadırlar. Dolayısıyla, cem belli bir kutsiyet kazanmaktadır. Aynı zamanda önemli kararların tartışıldığı ve alındığı bir yapı özelliği de göstermektedir. Hatta bazı Alevîler tarafından Alevîliğin okulu olarak görülmektedir.

İdeolojik Alevîliğe mensup olanlar ise cemi kesinlikle ibadet olarak görmediklerini belirtmişlerdir. Dolayısıyla cem, folklorik veya kültürel bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Hatta grup üyelerince, Sünnîler gibi Alevîlerin İbadetinin olmayacağı iddia edilmektedir. Dolayısıyla cemevi fikrine de karşı çıkmışlardır. Bazı üyeler de cemevini tembelhaneler olarak değerlendirmişlerdir. Hatta tarihin hiçbir döneminde Alevîlerin cemevinin olmadığına dikkatler çekilmiştir.

Zayıf kimlik Alevîliğine mensup olanların da cemi, Alevîlerin bir ibadeti olarak değerlendirmedikleri tespit edilmiştir. Hatta gençlerin büyük çoğunluğunun ceme katılmadıkları ve dedelerin sohbetlerini dinlemedikleri görülmüştür. Görüşmeye katılanların büyük çoğunluğu, hayatlarında hiç dede görmediklerini ve ceme katılmadıklarını belirtmişlerdir. Dedelik ve cem hakkındaki menfi tavırlarının sebebinin de, daha çok yakın çevrelerinin etkisinde kalarak oluştuğu tespit edilmiştir. Söz konusu gençler, ailelerinin de ceme katılmadığını, ailenin bağlı olduğu dedenin olmadığını ve Muharrem ayında çoğunlukla oruç tutulmadığını belirtmişlerdir. “Alevîlerin ibadet şekli” diye bir kavramı yadırgadıklarını vurgulamışlardır. Netice itibarıyla düşkünlük, musahiplik ve talip kavramlarına da yaklaşımlar benzer şekilde olmakta, gruplar arasında keskin bir ayrım oluşmaktadır.

Alevî gruplar amaçları ve metotları açısından birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Bir grubun kabul ettiği ideal, diğer grup tarafından reddedilmektedir. Dolayısıyla bir grubun amacı diğerleri tarafından tasvip görmemektedir. Bütün gruplar, aralarında idrak ediş ve kullandıkları terminoloji açısından farklılık olduğunu kabul etmişlerdir. Geleneksel gruplar, amaçlarına ulaşmada, devleti önemli bir unsur olarak görürlerken; ideolojik

Alevîliğe mensup olanlar, devlete müspet yaklaşmamakta ve faaliyetlerinde devletin yardımını görmek istememekte, amaçlarına ulaşmada dernekler ve yayın organları, önemli vasıtalar olarak ön plana çıkmaktadır. Zayıf kimlik Alevîliğine mensup gençlerin, günü birlik yaşantılarından ve belli bir idealleri pek olmadığından dolayı, amaçları da, gruptan ziyade, kişiden kişiye değişmektedir. Dolayısıyla belli bir ortak idealden bahsetmek zordur.

Sosyal bütünleşme açısından grupların bazı temel kavramlara yaklaşımları önem arz etmektedir. Söz konusu kavramlara yaklaşımlar, grupların birbiriyle ve toplumla bütünleşmeleri açısından önemli ip uçları vermektedir. Bu bakımdan Alevî gruplar arasında bazı kavramlara yaklaşımda, bütünleşmeden bahsetmek oldukça zordur. Grupların zihniyet dünyasına göre kavramların da mana kazandıkları görülmüştür.

Geleneksel gruplar, millet kavramından, tarihi, dili, dünya görüşü, ırkı bir olan topluluğu anlamaktadırlar. Oysa ideolojik Alevîliğe mensup olanlar ve kısmen zayıf kimlik Alevîlisi olan gençler, milletten belli bir toprak üzerine yaşayan herkesi anlamaktadırlar. Dolayısıyla bu gruplar tarafından millet için ırk, dil, ülkü birliği gibi kriterler reddedilmekte ve savunular da faşist olarak damgalanmaktadır. Geleneksel Alevîliğe mensup gruplar, vatana önem verdiklerini belirtmişler, vatanın kutsiyetine vurgu yapmış ve vatansız yaşanamayacağının altını çizmişlerdir. Halbuki ideolojik Alevîliğe mensup olanlar vatandan, karınlarının doyduğu yeri anladıklarını vurgulamışlardır.

Grupların, din kavramına yaklaşımları açısından da zihniyet bakımından aralarında büyük uçurumların olduğu görülmüştür. Geleneksel gruplar dine kutsiyet atfedip, dinden, inancı anladıklarını belirtmişlerdir. Ayrıca, din yoluyla, Allah'ı, Peygamber'i ve kutsal kitapları tanıdıklarını belirten grup mensupları, dini bir ihtiyaç olarak gördüklerini belirtmişlerdir. Halbuki ideolojik Alevîliğe mensup olanlar dini bir ihtiyaç olarak görmediklerini belirtmişlerdir. Ayrıca Alevîliğin de İslâm dini ile bir ilişkisinin olmadığı vurgulanmıştır. Dolayısıyla geleneksel Alevîliğe mensup olanların, kutsiyet atfettikleri ve inanç temelinde algıladıkları kurum ve ritüeller, ideolojik Alevîliğe mensup olanlar tarafından ya reddedilmekte ya da bunlara dinin dışında farklı işlevler yüklenmektedir.

Grupların hepsi Alevîliğin siyasiler tarafından kullanıldığını ve bundan rahatsız olduklarını belirtmişlerdir. Ancak diğer konularda olduğu gibi, bunda da gruplar arasında bütünleşmeden bahsetmek oldukça zordur. Geleneksel Alevîliğe mensup

olanlar tarafından özellikle sol ve marjinal partiler tarafından Aleviliğin kullanıldığı belirtilmiştir. CHP'nin Alevîlerin oylarını "çantada keklik görmesinden" rahatsız olduğu belirtilmiştir. Aleviliği en az kullananların da sağ partiler olduğu belirtilmiştir. Halbuki, ideolojik Alevîliğe mensup olanlar tarafından, Alevîliğin sağ partiler tarafından kullanıldığı iddia edilmiştir. Zayıf kimlik Alevîlisi olan gençler de Alevîliğin siyasi partiler tarafından kullanılmasından rahatsız olduklarını vurgulamışlardır.

Alevî grupların, devletten beklentileri de farklıdır. Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar ile kimlik Alevîliğine mensup olanların devletten beklentilerinde bir paralellik olduğu tespit edilmiştir. Bu grupların devletle herhangi bir problemleri mevcut değildir. Ancak şikayetçi oldukları husus sadece uygulamalardaki aksaklıklardan kaynaklanmaktadır. Mesela, devletin dedelere maaş vermesi, dîyanette temsil edilmeme, okullarda din derslerinin içerisine Alevîlikle ilgili konuların konması, cemevi açılması vb. talep edilmektedir. Oysa ideolojik Alevîliğe mensup olanlarda devlet, bir Sünnî oluşum olarak görülmekte ve Alevîleri asimile eden bir unsur gibi algılanmaktadır. Hatta bazı üyeler, Alevîlerin, bugünkü sorunlarının temelinde devleti ve sistemi görmektedirler. Alevîlik, ideolojik ve etnik bir kimlik olarak algılanmaktadır. Âdeta "biz ve ötekiler" ayrımına göre tavır alınmaktadır.

Alevîlikte kuşak çatışmasının, hızlı şehirleşme ve sol ideolojilerin Alevîler arasında etkin olmasıyla başladığını söyleyebiliriz. Şehirleşmeyle birlikte Alevî gençlerin Alevîliği yaşamamaları ve kendilerini yalnız hissetmelerinden dolayı, Alevîlikten farklı anlayışlara meyiletmişlerdir. Bu gençlerle yapılan görüşmelerde Alevîliğin bir inanç olarak görülmediği tespit edilmiştir. Hatta gençlerin büyük çoğunluğu inanmayı bir ihtiyaç olarak görmediklerini belirtmişlerdir. Bu noktada Alevî gençlik, Alevîliği, felsefi bir doktrin ve hayat tarzı olarak idrak etmektedirler. Ancak bu hayat tarzında inanç ritüeli, kurumları bulunmamaktadır. Yani söz konusu idrak tarzının sadece ismi Alevîlik olmaktadır. Bu durumu yakından bilen Malatya'daki bazı vakıf yöneticileri ve dedeler haklı olarak, Alevîliğin geleceğinden endişe duymaktadırlar. Çünkü gençlerin idrak ettiği bu Alevîlik anlayışında, sadece doğuştan gelen bir Alevî kimliği mevcuttur. Buna karşılık, geleneksel Alevîliğe mensup olanların duydukları birçok endişe, gençler tarafından anlamsız bulunmaktadır. Hatta çoğu genç, artık Alevîliğin değişmesini, yaşlıların ve dedelerin etkisinden kurtarılması gerektiğine inandıklarını sık sık vurgulamışlardır. Bu noktada gençler ile yaşlı kuşak, adeta iki farklı ve taban tabana zıt bir Alevîliği temsil etmektedirler. Yaşlılar, gençleri anlamaya

çalıştıklarını ifade ederlerken, gençler tarafından yaşlılar, cahil ve muhafazakar olarak görülmüştür. Geleneksel Alevîliğe mensup olanlar da, gençlerin mevcut durumundan devleti sorumlu tutmaktadırlar.

İdeolojik Alevîliğe mensup olanların geleneksel Alevîliğe cephe aldıkları görülmüştür. Gençlerin, Alevîliğin geleneksel değerlerinden kopmaları kabul görmekte ve gençlerin dedelere karşı aldıkları olumsuz tavırlar, ideolojik gruplar tarafından desteklenmektedir. Çünkü söz konusu grup tarafından dedelik, Alevîliği sömüren kapitalist düzenin bir çarkı gibi algılanmaktadır.

Alevî grupların sosyal bütünleşme konusunda aynı hassasiyeti göstermedikleri görülmüştür. Geleneksel Alevîliğe mensup olanların toplumla bütünleşmek için, ideolojik Alevîliğe mensup olanlara göre daha istekli oldukları ve Türk kültürünün bir unsuru oldukları yönünde bir tavır içinde oldukları görülmüştür. İslâm inancına yaklaşımları açısından farklılık olsa da, Alevîlik ile İslâm inancı arasında bağ kurulmaktadır. Dolayısıyla toplumun geneliyle bir bütünleşme için asgari müştereklere sahip oldukları görülmüştür. İdeolojik Alevîliğe mensup olanların ise sosyal bütünleşme açısından en problemli grup olduğu tespit edilmiştir. Alevî grupların içinde bütünleşmeye en uzak grubun, bunlar olduğunu söyleyebiliriz. Zayıf kimlik Alevîliğine mensup olan gençler ise bütünleşmeye olumlu yaklaşmaktadırlar. Hatta bazı gençler toplumun genelinde Alevî-Sünnî ayrımını istemediklerini belirtmişlerdir. Ancak bunların da gerçek manada Alevîliği bilmemelerinden dolayı Alevîliğe yabancılaştıkları ve adım adım ateizme doğru ilerledikleri ve genel manada, toplumun değerlerine de yabancılaştıkları görülmüştür.

Tasavvufun hoşgörü temelli espirisi, din ve meshep taassubunun parçalayıcı ve dağıtıcı etkisini ortadan kaldırarak, bütünleştirici bir rol ifa etme gücüne sahiptir. Ayrıca bu anlayış, medenî ve laik değerlerin ortaya çıkmasında da etkili olmuştur. Bu çerçeveden hareketle, din veya laiklik şampiyonluğundan vaz geçilerek, yeni düşmanlıklar ihdas etmeden, laikliğin tüm toplumun ihtiyacı olduğu ve önemli bir bütünleşme vasıtası olacağı unutulmamalıdır. Karşılıklı öfke, hiddet ve şiddete müracaat etmeden, öfkeyi yönlendirecek hedef tahtaları aramakla aşk enerjisini heder etmeden, bu enerjinin kendi içini, içe bakışçı bir metotla yöneltilerek yaratıcılığa ulaşılması her halde daha ilmî, daha insanî, daha ahlâkî, daha medenî ve galiba daha Alevî olacaktır.

Her din gibi, İslâm dinin de teolojisini oluştururken, mevcut felsefe, fikir, din ya da dinî yorumlardan yararlanması normaldir. Normal olmayan ise bütün bunların

içerisinde bir İslâmî yorum olan Alevîliği bazı fikir, inanç ya da ideolojilere yamamak gayretidir. Bu gayrette aslolan merkeze neyin konduğudur. Evrensel değerlere ulaşmada, her dem farklı bir meçhulün sevdasına düşerek değil, Alevîliğin merkezde yer aldığı, aşkla yeni yorumlara ulaşma gayretleri desteklenmelidir. Bu şekilde tayin edilmiş merkez ve sahip olunan aşk, Alevîliğin özünde var olan hareketli ve akıcı olma durumunu, hem her yeni kalıba dökülme ihtiyacından, hem de bir kalıba sokulma endişesi hatta korkusundan kurtaracaktır. Peşinde koşulan bütün ideoloji, fikir ya da kavramların bir süzgeçten geçirilerek alınması gerekir. Şüphesiz bu süzgeç aşkın olanın aşkla yorumu olan Alevîlik inancı, düşüncesi, birikimi ve anlayışı olacak, doğrusuna da Alevîlerin kendisi karar verecektir.



BİBLİYOGRAFYA

KİTAPLAR

- AKBULUT, Ahmet: Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri, Birleşik yayıncılık, İstanbul 1992
- AKTAY, Yasin: Türk Dininin Sosyolojik İmkânı, İletişim Yay., İstanbul, 1999
- AREMDETE, Hanna: Geçmişle Gelecek Arasında, (Çev: B.S.Şener), İletişim Yay., İstanbul, 1996
- ARKONAÇ, Sibel: Grup İlişkileri, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İst. 1993
- ARMAĞAN, Mustafa: Gelenek, Ağaç Yay., İstanbul, 1990
- ATALAY, Besim: Bektaşilik ve Edebiyatı, Ant Yay. İstanbul, 1991
- ATATÜRK, Mustafa Kemal: Nutuk , C.I, (Haz: Birol Emil-Melin Has-er- Mehmet Ali Aydın), Kültür Bakanlığı Yay.No: 378, Ankara, 1989
- BASİLOV, V.N.: Izbranniki Duhov, Moskova, 1984
- BENDER, Cemşid: 12 İmam ve Alevilik, Berfin Yay., İstanbul, 1993
- : Kürt Uygarlığında Alevilik, Kaynak Yay., İstanbul, 1993
- BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan: Türkiye’de Milli Birliği Bozan Ayrılık (Alevi-Sünni Ayrılığı), Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı. İstanbul, 1991
- : Türk-İslam Kültüründe Fert ve Cemiyet İlişkisi ve İslâmi Kavramlar, Filiz kitabevi, İstanbul, 1995
- : Genel sosyoloji, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1986
- : İslamiyetin Kültürel Özellikleri ve İslâmi kavramları, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1983
- : Din Sosyoloji, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1985
- BİRDOĞAN, Nejat: Anadolu’nun Gizli kültürü Alevilik, Kaynak yay., İstanbul, 1994
- : Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmeleri, Mozaik yay., İstanbul, 1995
- : Anadolu Aleviliğinde Yol Ayrımı, Mozaik Yay., İstanbul, 1995
- BİRGE, John Kingsley: Bektaşilik Tarihi, (Çev: Reha Çamuroğlu), Ant Yay., İstanbul 1991
- BOLAY, S.Hayri: Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yay., Ankara, 1997
- BOZGEYİK. Burhan: Oniki İmam ve Alevilik, TürDav Yay., İstanbul, 2000
- BOZKURT, Fuat: Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik, Doğan Kitapçılık, İstanbul, 2000

- BRUINNESSER, Martin Van: Kürtlük, Türklük, Alevilik,(Çev: Hakan Yurdakul) İletişim yay., İstanbul, 2001
- BULAÇ, Ali: Tarih, Toplum ve Gelenek, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997
- CHADWICK, Nora K.-Zhirmunsky, Victor: Oral Epks of Centrol Asia, Combridge At The University Press, 1969
- CİLASUN, Ali Haydar: Alevilik Bir Sır Değildir, Ceylan Ofset, 1995
- ÇAĞATAY, Neşet-Çubukçu, İbrahim Agah: İslam Mezhepleri Tarihi, Ankara Üniv. Basımevi., Ankara, 1985
- ÇAMUROĞLU Reha : Değişen koşullarda Alevilik, Doğan Kitapçılık, İstanbul, 200
- : Tarih, Heterodoksi ve Babailer, Metis Yayınları, İstanbul,1992
- DESCHAMPS, Jean-claude: "Social Identity and Relations of Power Between Groups", Social Identity and İntergroup Relations,(Edited By: Henri Tajfel),Cambridge University Pres, Cambridge, 1982
- DEVELİOĞLU Ferit: Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Aydın Kitabevi Yay., Ankara, 1996
- DIERL, Anton, Jozef: Anadolu Aleviliği. (Çev: Fahrettin Yiğit), Ant Yay., İstanbul, 1991
- DÖNMEZER, Sulhi: Sosyoloji, Savaş Yay., Ankara,1984
- EBERHARD, D.W.: Çin'in Şimal Komşuları (Çev: Nimet Uluğtay), T.T.K. Basımevi, Ankara, 1996
- ELIADE, Mircea : Shamanism, Bellingen serlesc XXVI, New York, 1964
- ER, Piri: Geleneksel Anadolu Aleviliği, Evrak Yay., Ankara, 1998
- ERDOĞAN, Kutluay: Alevi-Bektaşî Gerçeği, Alfa Basın-Dağıtım, İstanbul, 2000
- ERGUN, Sadettin Nuzhet: Bektaşî- Kızılbaş- Alevi Şairleri ve Nefesleri, C.1, Marif Kitaphanesi, İstanbul,1944
- ERKAL, Mustafa E.: Sosyoloji (Toplumbilim), Filiz Kitabevi, İstanbul, 1987
- : İktisadi Kalkınmanın Kültür Temelleri ,Yenilik Basımevi, İstanbul, 1991
- ERÖZ, Mehmet: Türkiye'de Alevilik ve Bektaşîlik, Kültür Bak. Yay., Ankara, 1990
- ESAT, Korkmaz: İmam Cafer Buyruğu, Ant Yay., İst .1997
- EYUPOĞLU, İsmet Zeki: Günümüzde Alevilik Sorunları, İlkeleri Gelişimi, Pencere Yay., İstanbul, 1997
- FICHTER, Joseph: Sosyoloji Nedir, (Çev: Nilgün Çelebi), Konya, Tarihsiz
- FIGLALI, Ethem Ruhi: Türkiye'de Alevilik-Bektaşîlik, Selçuk Yay., Ankara, 1990

- GIDDENS, Anthony: Elimizden Kaçıp Giden Dünya, (Çev: Osman Akınhay), Alfa Basım yayım Dağıtım, İstanbul, 2000
- GÖKALP, Ziya: Makaleler-VII, (Haz.: M. Abdulhaluk Çay), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1982
- GÖLPINARLI, Abdülbaki: Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik, Der Yay., İstanbul, 1979
- GÜLTEKİN, Mehmet Bedri: Gelenek ve Gelişme, Kaynak Yay., İstanbul, 1988
- GÜNAY Ünver-Güngör Harun: Başlangıcından Günümüze Türklerin Dini Tarihi, Ocak Yay., İstanbul, 1999
- GÜNAY, Ünver-Ecer, A. Vehbi: Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye, Erciyes Üniversitesi Yayınları No:112, Kayseri, 1999
- HAKKI, Dursun Yıldız : İslam Tarihi, C. 2., Kombasan Yay., Konya, 1994
- İNAN, Abdülkadir: Eski Türk Dini Tarihi, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1976
- : Tarihte ve Bugün Şamanizm, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1972
- : Türk Dünyası El kitabı, C:1, Türk Kült. Arş. Ens. Yay., Ankara, 1992
- İSTANBULLU, H. Şeyh Mehmet: Kur'an ve Ehl-i Beyt Pınarı, Ninova Reklam Yay., Hatay, 2001
- JOHNSON, Allan. G.: The Blackwell Dicionary of Sociology, Blackwell Publishing, 2000
- KAFESOĞLU, İbrahim: Selçuklu Tarihi, Boğaziçi Yay., İstanbul 1992
- : Türk Milli Kültürü, Boğaziçi Yay., İstanbul, 1988
- KAĞITÇIBAŞI, Çiğdem: İnsan ve İnsanlar, Evrim Basım Yayım Dağıtım, 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, 1998
- KAYA, Kamil: Mikrososyoloji ve Toplumsal Grup Tipleri, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2002
- KAYGUSUZ, İsmail: Görmediğim Tanrıya Tapmam Alevilik, Kızılbaşlık ve Materyalizm, Alev Yay., İstanbul, 1996
- KIRKINCI, Mehmet: Alevilik Nedir, Cihan Yay., İstanbul, 1995

- KIZILÇELİK, Sezgin-Erjem, Yaşar: Sosyoloji Terimler Sözlüğü, Atilla Kitabevi, Ankara, 1994
- KÖPRÜLÜ, Fuat: Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., No:118, Ankara, 1991
- KÖSOĞLU, Nevzat: Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler, Ötüken Yay., İstanbul, 1991
- KRECH, David-Richard S.-Crutchfield: Cemiyet İçinde Fert, (Çev: Mümtaz Turhan), M.E.B. Yay., İstanbul, 1983
- LEWIS A. Coser -Buford Rhea -Patricia A. Steffan -Steven L. Nock: Introduction To Sociology, Editorship of Robert K. Merton, Newyork, 1983
- LEWIS Bernard : Modern Türkiye'nin Doğuşu (Çev: Metin kıratlı), T.T.K. Yay., Ankara, 1991
- MAALOUF, Amin: Ölümçül Kimlikler, (Çev.Aysel Bora) , Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2000
- MARDİN, Şerif: İdeoloji, İletişim Yay., İst., 1993
- : Türkiye'de Din ve Siyaset, İletişim Yay., İstanbul, 1993
- MARSHALL, Gordon: Sosyoloji Sözlüğü, (Çev: Osman Akınhay-Derya Kömürcü), Bilim Sanat Yay., Ankara,1999
- MARX, Karl-Engels.F: Alman ideolojisi (Fuerbach), (Çev: Sevim Belli), 4.Baskı Sol Yay., Ankara,1999
- MELİKOFF, Irene: Uyur İdik Uyardılar (Çev: T. Alptekin), Cem Yay., İstanbul, 1994
- : Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 1999
- MERİÇ, Cemil: Sosyoloji Notları ve Konferansları, İletişim Yay., İst., 1993
- : Umrandan Uygarlığa, İletişim Yay., İstanbul, 1977
- MİHALY, Hoppol : Schamanen und schamanismus, Augsburg Pattloch, 1994
- NOYAN, Bedri : Bektaşilik - Alevilik Nedir.? Ant-Can Yay., İstanbul, 1995
- OCAK,Ahmet Yaşar: Türkler, Türkiye ve İslam, İletişim Yay., İstanbul, 1999
- : Türk Sufiliğine Bakışlar, İletişim Yay., İstanbul, 2000
- ÖGEL, Bahaeddin: Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları, Pamuk Ofset Basımevi, İstanbul, 1988
- : Türk Kültür Tarihine Giriş, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1978

- ÖRNEK, Sedat Veyis: Etnoloji sözlüğü, AnkaraÜnv., Dil ve Tarih Coğrafya Fak. Yay., No: 200, Ankara, 1970
- ÖZ. Baki: Alevilik Tarihinden İzler, Can Yay., İstanbul, 1997
- ÖZAKPINAR, Yılmaz: İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü, Ötüken Yay., İstanbul, 1997
- ÖZTÜRK, Ali Rıza: İslam'da Demokrasi, Alevilik, Gürjans Yay., Ankara, 1999
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri: Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar, Sidre Yay., İstanbul, 1998
- PARSONS, Talcott, Smelser, Neil. J. : Economy and Society, London. 1984
- Pir Sultan Abdal Divanı, Ant yay., İstanbul, 1996
- RODLOF, W.: Sibirya'dan, (Çev: Ahmet Tamir), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1976
- SAMANCIGİL, Kemal: Bektaşilik Tarihi, Tecelli Matbaası, İstanbul, 1945
- SCOTSON, John: Introducing Society, London, 1977
- SHAW, Marvin E.: Group Dynamics, The Psychology of Small Group Behavior, Third Edition, University Chicago Pres, 1981
- SOFUOĞLU, Cemal-İlhan, Avni: Alevilik-Bektaşilik Tartışmaları, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. No: 1243, Ankara, 1997
- SPENCER, M.: Sociology, New Jersy, 1982
- ŞAHİN, Teoman: Alevilere Söylenen Yalanlar I, Ankara, 1995
- ŞAKİR, Ziya: Mezhepler Tarihi ve Şah İsmail, İstanbul, 1946
- ŞAPOLYO, Enver Behnan: Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, Türkiye Yay. İstanbul, 1964
- ŞENER, Cemal: Benim Kabem İnsandır, Ad yay. İstanbul, 1996
- : Şaha Doğru Giden Kervan, Alevilik Nedir. Ant Yay., İstanbul 1997
- : Alevizm(Alevilik), BDS Yay., İstanbul, 1996
- ŞERİATİ, Ali: Kültür ve İdeoloji, (Çev: Ali Erçetin) Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1999
- ŞERİF, Muzaffer-Şerif, Carolyn: Sosyal Psikolojiye Giriş, (Çev. Atakay, M. Yavuz, Sosyal Yay., İstanbul 1996
- TAKAREV, S. A.: PnNrЯ B NCTOPNN HAPOAOb MNPA (Religiya Vistorii Norodov Mira), Moskova, 1986
- TATAR, Hüsnüye Canbay: Nuh'un Gemisindekiler, Şehirleşme ve Dinî Cemaatleşme, Turan Yayıncılık, İstanbul 1999,
- TEKARSLAN Erdal ve Diğerleri: Sosyal Psikoloji, Filizkitabevi, İstanbul, 1989

TEMREN, Belkıs: Bektaşiliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu, Kültür Bakanlığı Yay.,

No.1678, Ankara, 1994

TOGAN, A. Zeki Velidi: Umumi Türk Tarihine Giriş, Enderun Kitabevi, 3. Baskı.

İstanbul 1981

TURAN, Osman: Selçuklular ve İslamiyet, Bozağıcı Yay., İstanbul, 1993

TURNER, John, C.: “Towards A Cognitive Redefinition of The Social Group”, Social

Identity and Intergroup Relations,(Edited By: Henri Tajfel), Cambridge

University Pres, Cambridge, 1982,

TÜRKDOĞAN, Orhan: Etnik Sosyoloji, Timaş Yay., İstanbul. 1997

-----: Alevi Bektaş Kimliği, Timaş Yay., İstanbul, 1995

ULUĞ, Feyzi: Eğitimde Grup Süreçleri, TODALE Yay., Ankara, 1990

ÜLGENER, Sabri: Zihniyet, Aydınlar ve İzmler, Mayaş Yay., Ankara, 1983

ÜŞÜR, Serpil Sancar: İdeoljinin Serüvenleri, İmge Kitabevi, Ankara, 1977

ÜZÜM, İlyas: Günümüz, Aleviliği, İsam Yay., İstanbul, 1997

WACH, Joachim: Din Sosyolojisi, (Çev: Ünver Günay), Marmara Üniv. İlahiyat Fak.

Vakfi Yay. No: 98, İstanbul 1998

YAMAN, Mehmet: Alevilik, İnanç-Edeb-Erkan, Ufuk Yay., İstanbul, 2001

YÖRÜKHAN, Yusuf Ziya: Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar, (Yayına Haz: Turhan

Yörükhan), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1998.

YÜRÜKOĞLU, Rıza: Okunacak En Büyük Kitap İnsandır, Alev Yay., İstanbul, 1998

ZELYUT, Rıza: Öz kaynaklara Göre Alevilik, Yön Yay., İstanbul, 1992

MAKALELER

AKAN, Vildan: “Birey ve Toplum” Sosyolojiye Giriş, (Edi. İhsan Sezal), Ankara 2002

BAŞTAV, Şerif: “Osmanlılarla Safevilerin Mücadelesi Esnasında Alevilerin Rolü”,
Türk kültürü Araştırmaları, Türk Kültürü Arş. Ens. Yay. Yıl:27, S:1-2, Ankara,
1989

BİRDOĞAN, Nejat: “Anadolu Aleviliğinin Bu Gününe Ahiliğin Etkileri”,
1.Uluslararası Ahilik kültürü Sempozyumu Bildirileri, 13-15 Ekim 1993,
Hayem Yay., Kasım 1996

CLARKE, Gloria L.: “Ocakzade Dedelerin Geleneksel ve Güncel Durumu”, [http://](http://www.alewiten.com)
[www. alewiten .com](http://www.alewiten.com) update. 19. 08. 2002

ÇELİKHAN, Hüseyin : “Alevilik ve Sünniliğin Tarihçesi” Günümüzde Alevilik-
Bektaşilik, Ankara, 1995

ÇOPUROĞLU, Cemalettin: “Farklılaşma, Çatışma, Bütünleşme Ekseninde Çaydaçıra

Örnek Olayı”, Türkiye’nin Güvenliği Sempozyumu, Elazığ, 2002
ECER, Ahmet Vehbi: “Ahmed Yesevi de Dini Tolerans ve Anadolu’daki Etkileri”

Milletler Arası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu, 26-29 Mayıs 1993,
Kayseri

EKİNCİKLİ, Mustafa: “Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Yesevilik” MilletlerArası
Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu, 26-29 Mayıs. 1993, Kayseri

ERKAL, Mustafa: “Bölgesel Az Gelişmişlik Ve Etnik Yabancılaştırma”, Sosyal
Bilimler Kavşağında Doğu ve Güneydoğu Anadolu, Van,1997

FIĞLALI, Ethem Ruhi: “Ana Hatlarıyla Alevilik”, Günümüzde Alevilik-Bektaşilik,
Ankara, 1995

FIRAT, Atilla: “Anadolu Aleviliği, Hacı Bektaş Veli Düşüncesi ve Türk Yaşamında
Etkileri”, 1. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri(22-24
Ekim1998),
Ankara,1999

GADAMER, Hans Georg: “Hermeneutik Problemin Evrenselliği”, Hermeneutik
Humaniter Disiplinler, (Der.ve Çev.: Hüsamettin Arslan), İstanbul, 2002

- GÖKÇE, Birsen: "Etnik Yapı ve Bölgesel Dengesizlik İlişkileri". Sosyal Bilimler Kavşagında Doğu ve Güneydoğu Anadolu, Van, 1997
- GÜNAY, Ünver: "Din ve Sosyal Bütünleşme", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 6, 1989, Kayseri
- HASSAN, Ümit: "Eski Türklerde İnanç Sistemi", Osmanlı Devletine kadar Türkler, (Yayın yönetmeni : Sina Akşit), Cem Yayınevi, İst., 1990
- KILIÇBAY, M.Ali: "Kimlik : Bir Tasnif Sorunu", Türkiye Günlüğü, Mart – Nisan, 1995
- KÖPRÜLÜ, Fuat: "Hacı Bektaş Veli" İslam Ansiklopedisi, C: 2, ME.B.Basımevi, İstanbul 1986
- KÖSOĞLU, Nevzat: "Kültür-Kimlik Üzerine", Türkiye Günlüğü, Mart – Nisan 1995
- MELİKOFF, İrene: "Bektaşilik-Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları", T. Olssan, E. Özdalga, C. Raudvere: Alevi kimliği (Çev: B. Kurt Torun, H. Torun), Tarih Vakfı Yurt Yay. İstanbul, 1999
- MISGELL, Dieter: "Gadamerin Hermeneutiği Üzerine", Hermeneutik ve Hümoniter Disiplinler, (Çev., Der.: Hüsamettin Arslan), İstanbul, 2002
- NUR, Vergin: "Din ve Muhalif Olmak: Bir Halk Dini Olarak Alevilik", Türkiye Günlüğü, S:17, Kış 1991,
- OCAK, Ahmet Yaşar: "Türk Dünyasında Ahmed-i Yesevi Kültürünün Yayılışı. Bir Sufi Kültürünün Yeniden Güncelleşmesi ", MilletlerArası Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu, 26- 29 Mayıs 1993. Kayseri
- : "Türkiye’de Aleviliğin Sosyo-Kültürel Problemleri Üzerine Bir yaklaşım Denemesi ve Bazı Düşünceler" Cem Dergisi, yıl 3, S: 31, Aralık 1993
- ÖZ, Baki: "Hz. Ali Yanlılığının Doğuşu", www. alewiten.com , update . 20.08.2002,
- : "Osmanlı’nın Devlet Oluşuna Alevilerin Katkısı-II", Cem Dergisi, yıl.3, S:28, Eylül-1993
- SEZGİN, Abdülkadir: "Bektaş Geleneği ve Türkiye Aleviliği’nin karakteristiği" I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri, Ankara, 1999
- SHİLL, Edward: "Gelenek", İnsan Bilimlerine Prolegomano, Dil, Gelenek ve Yorum (Der.ve Çev.: Hüsamettin Arslan), İstanbul, 2002

SÖZEN, Edibe: “Kimlik Kavramının Yeniden Tanımlanması”, Türkiye Günlüğü, Mart-Nisan, 1995

SUBAŞI, Necdet: “Alevi Modernleşmesi”, Avrupa Günlüğü, Yıl: 2. Sayı: 3, 2002.

TATAR, Taner: “Gelenek ve Bütünleşme” Tabula Rasa, Yıl:2, Sayı: 6, Eylül-Aralık 2002

-----: “Gelenek ve Gelecek”, Sosyoloji Konferansları, Yirmi Altıncı kitap, İst. Üniv. Yay. No: 4264, İstanbul, 2000

TÜRKÖNE, Mümtazer: “ideolojik İslam”, Türkiye Günlüğü, S: 16, Güz, 1991

ULUDAĞ, Süleyman: “Şiilikte Tasavvuf” MilletlerArası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul, 13-15 Şubat 1993

YAZICI, Nesim: “Hoca Ahmed Yesevi Döneminde Türk-İslam Kültürünün Oluşum ve Gelişimi” MilletlerArası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu, 26-29 Mayıs 1993, Kayseri

ANSİKLOPEDİLER VE SÖZLÜKLER

Komisyon, Doğuştan Günümüze İslam Tarihi. C. 7, 1992

İslam Ansiklopedisi, C: 2, TDV Yay. İst. 1989

İslam Ansiklopedisi, C: 2, ME.B.Basımevi, İstanbul, 1986

Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Aydın Kitabevi Yay., Ankara, 1996

Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, C.3, M.E.B. Basımevi, İstanbul, 1993

TEZLER

BERKAY, Ayşe Fügen: Yunus Emre'nin Türk Toplumundaki Yeri, (Yayımlanmamış doktora Tezi), İstanbul Üniv. Edebiyat Fak., İstanbul, 1973

KAYA, Yaşar: Malatya Şehri Sosyal Bünyesi İçinde İşbirliği ve Mücadele, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Sosyal Yapı-Sosyal Değişme AnaBilim Dalı, İstanbul, 1991

KORKMAZ, Abdullah: Şehirleşme ve Suç, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1988